

OLEGARIO GARCIA DE LA FUENTE, OSA

**LA BUSQUEDA DE DIOS
EN EL
ANTIGUO TESTAMENTO**



**PUBLICACIONES DE LA
FUNDACION JUAN MARCH**

colección de monografías

Fundación Juan March
GUADARRAMA

LA BUSQUEDA DE DIOS
EN EL
ANTIGUO TESTAMENTO

COLECCION DE MONOGRAFIAS
SECCION 1:—FILOSOFIA Y TEOLOGIA

LIBRO CAL

LA BIBLIOTECA DE TROB
EN EL
PATRÓN TESTAMENTO

EDICIÓN DE MONDRIAN
ALFONSO MONDRIAN Y TROB

OLEGARIO GARCIA DE LA FUENTE

LA BUSQUEDA DE DIOS
EN EL
ANTIGUO TESTAMENTO



PUBLICACIONES DE LA
FUNDACION JUAN MARCH
GUADARRAMA

*Trabajo patrocinado por la
Fundación Juan March.
Informó para su aprobación:
Angel González Alvarez*

© *Copyright by*

FUNDACION JUAN MARCH

Depósito Legal: M. 32.242 - 1971

Printed in Spain by

TORDESILLAS, O. G. - Sierra de Monchique, 25 - MADRID-18

INDICE

INDICE

Introducción	13
Capítulo I. El vocabulario hebreo de la búsqueda de Dios	17
I. <i>Biqqēš</i>	17
II. <i>Dāraš</i>	19
III. <i>Šā'al</i>	22
IV. <i>Šāḅar</i>	25

PRIMERA PARTE

LA CONSULTA DE DIOS

A) ANTIGUO ORIENTE	47
Capítulo II. Egipto	47
I. La práctica oracular	48
A) Época faraónica	48
B) Período griego y romano	67
II. La técnica oracular	70
A) Época faraónica	71
B) Período grieco-romano	76
C) Los sacerdotes y la consulta oracular	77
Capítulo III. Asiria y Babilonia	94
I. La práctica oracular	94
1. Sumer	94
2. Babilonia	96
3. Asiria	98
4. Mari	100
II. La técnica oracular	102
1. El sacerdote y la consulta a los dioses	102
2. La consulta: elementos y formularios	106
3. La respuesta: técnicas y modalidades	112
4. Valor de la mántica asiriobabilónica	120

Capítulo IV. Religión hitita	144
I. La práctica oracular	144
II. La técnica oracular	149
a) La pregunta	149
b) La respuesta	150
Capítulo V. Canaán	159
B) ANTIGUO TESTAMENTO: LA CONSULTA A DIOS POR MEDIO DEL SACERDOTE	165
Capítulo VI. La práctica oracular sacerdotal	165
I. La consulta en la guerra santa	166
1. Consultas con el verbo <i>šā'al</i>	167
2. Consultas con otros verbos	173
II. Otras consultas a Yahweh	175
1. Consultas con el verbo <i>šā'al</i>	176
2. Consultas con otros verbos	180
III. Consultas sacerdotales con <i>dāraš</i> y <i>biqqēš</i>	182
Capítulo VII. La consulta sacerdotal en el Antiguo Testamento y en el Antiguo Oriente	214
1. Formulario corto de consulta	214
2. Formulario de 1 Sm 14,41-42: LXX	215
3. Formulario de 1 Sm 23,9-12	219
Capítulo VIII. Técnica de la consulta por medio del sacerdote	227
I. El sacerdote y la consulta a Yahweh	227
1. Consultas con <i>š'l</i>	228
2. Consultas con otros verbos o expresiones	230
3. El sacerdote como mediador de oráculos	230
II. El efod y la consulta sacerdotal	234
III. El urim y el tummim y la consulta sacerdotal	237
IV. El terafim y la consulta oracular	243
Capítulo IX. Desaparición de la consulta oracular por medio del sacerdote	264
Conclusiones sobre la consulta oracular sacerdotal	270

C) ANTIGUO TESTAMENTO: LA CONSULTA A DIOS POR MEDIO DEL PROFETA	277
Capítulo X. Consultas a los videntes y profetas en la guerra	279
I. Consultas con <i>drš</i> y <i>š'l</i>	279
II. Consultas con otros verbos	287
Capítulo XI. Otras consultas a Yahweh	295
I. Consultas con el verbo <i>drš</i>	295
II. Los videntes y profetas como mediadores	306
III. Conclusiones de la primera parte	308
<i>Excursus.</i> Consultas prohibidas	319
1. Consultas a los dioses	319
2. Consultas a los muertos	321
3. Otras consultas prohibidas	324

SEGUNDA PARTE

LA BUSQUEDA DE DIOS

Capítulo XII. Antiguo Oriente	335
I. La búsqueda de un dios perdido	335
II. La búsqueda de los dioses en las oraciones	337
Capítulo XIII. La oración de impetración (<i>š'l</i>)	340
Capítulo XIV. «Buscar a Dios»: Acto de oración y actitud de plegaria	363
I. Actos concretos de oración	364
II. Actitud personal de plegaria	369
Capítulo XV. «Los buscadores de Dios»	385
I. Los salmos	385
1. Salmos de súplica o lamentación individual	386
2. Salmos de acción de gracias individual	389
3. Exhortaciones proféticas	391
4. Salmos históricos	393
5. Salmos sapienciales	395
II. Otros textos	399

Capítulo XVI. La verdadera y falsa búsqueda de Dios: La predicción profética	411
1. Amós	411
2. Oseas y el Cantar	423
3. Isaías	438
4. Jeremías	440
5. Sofonías	443
6. Zacarías	446
Capítulo XVII. Buscar el rostro de Dios	462
I. Antiguo Oriente	464
1. La religión hitita	464
2. La religión egipcia	465
3. La religión cananea	469
4. La religión asiriobabilónica	471
II. Antiguo Testamento	478
Capítulo XVIII. La búsqueda de Dios en la obra del Cronista ...	510
1. La consulta de Dios por medio del sacerdote (<i>š'l</i>) ...	511
2. Otros casos de consulta con el verbo <i>š'l</i>	511
3. La oración de impetración (<i>š'l</i>)	511
4. La consulta a Dios por medio del profeta (<i>drš</i>)	512
5. Fórmulas tradicionales sobre la búsqueda de Dios (<i>drš</i> y <i>bqš</i>)	513
6. Temas tradicionales sobre la búsqueda de Dios (<i>drš</i> y <i>bqš</i>)	519
7. Fórmulas y temas propios del Cronista	527
Capítulo XIX. La búsqueda de Dios en los Deuterocanónicos ...	532
I. Judit	533
II. Baruc	537
III. Eclesiástico	538
IV. Sabiduría	548
V. Conclusiones de la segunda parte	555
Siglas utilizadas	568
Bibliografía	570
Comentarios	587

INTRODUCCION

«'Buscar a Dios' es una actividad religiosa esencial en el AT. En el NT equivale a 'buscar el Reino de Dios'» (Mt 6,33). Con estas palabras cierra la *Bible de Jérusalem* un breve comentario a Am 5,4. La afirmación es sustancialmente exacta. La búsqueda de Dios, a juzgar por el número de textos que la mencionan, es un tema fundamental de la teología bíblica. Por eso es sorprendente que haya pasado desapercibido a los investigadores. No existe un trabajo de conjunto. Los comentaristas del AT naturalmente exponen algunas ideas sobre el tema cuando comentan los pasajes que lo mencionan. Pero estas explicaciones suelen ser fragmentarias, a veces inexactas, y nunca exhaustivas. Se imponía, pues, una investigación sistemática, lo más completa posible, que tuviera en cuenta todos los textos con sus diversos matices, prestando especial atención a la semántica de los términos y al orden cronológico de aparición de las ideas a través de todo el AT. Esto es lo que nos hemos propuesto en el presente trabajo. Si lo hemos conseguido o no, no nos toca a nosotros juzgarlo. Lo que sí podemos afirmar es que hay aquí conclusiones que arrojan mucha luz sobre algunas instituciones poco estudiadas del AT. El trabajo en su conjunto intenta aportar nuevos datos a la teología bíblica. Es lamentable que los diccionarios de teología bíblica o las enciclopedias del AT no suelen incluir en su temática la «búsqueda de Dios».

El tema en realidad puede considerarse inédito; porque lo que sobre él se ha escrito hasta el presente es muy escaso y a todas luces insuficiente. El primero que lo abordó con algún detenimiento fue H. Green, en el *ThWNT*¹, pero como es natural el autor se preocupa casi exclusivamente del punto de vista del NT, dedicando sólo unas palabras al Antiguo. El *Vocabulaire biblique*, de von Allmen², incluye el término *chercher* en su nomenclatura. El articulito, de dos columnas apenas, da un resumen aceptable de la idea de la búsqueda de Dios en el A y NT; pero en dos columnas no se puede decir mucho. C. Wester-

mann³ entró más a fondo en la cuestión, dedicando un artículo de 28 páginas a los conceptos bíblicos de «preguntar» y «buscar» en el AT. Este trabajo es sin duda lo mejor que se ha escrito hasta la fecha. El autor estudia sistemáticamente los textos en que aparecen los verbos *biqqēš*, *šā'al* y *dāraš*. Aunque su análisis se extiende a todos los textos, su intención primordial es destacar el sentido de los textos religiosos. Westermann llega a conclusiones realmente interesantes que han orientado en parte nuestra investigación. El lector podrá constatar que en muchos casos disentimos de sus conclusiones. Esto no resta valor al trabajo citado, que, repetimos, es el mejor; pero en 28 páginas no se puede decir todo ni matizar bien lo que significan los conceptos de «preguntar» y «buscar» en el AT.

El *Vocabulaire de théologie biblique* de Léon-Dufour⁴ también incorpora el término *chercher* entre los vocablos teológicos. El artículo, de dos columnas, da una visión general, incluyendo el A y el NT. La visión es acertada, pero muy esquemática, y resulta aún más restringida por haber tratado también de la «búsqueda del hombre por parte de Dios». G. Turbessi ha abordado la cuestión en dos artículos, uno de carácter más general⁵ y otro relativo al helenismo y judaísmo⁶. El primero pasa en reseña la Biblia hebrea, la versión griega de los LXX y el NT. La materia es demasiado vasta para ser expuesta en 15 páginas. Su aportación es inferior a la de Westermann. El segundo estudia, también muy brevemente —15 páginas— la búsqueda de Dios en la filosofía estoica, en Filón, en los escritos de Qumran y en la literatura rabínica contemporánea del NT. El contenido de este trabajo cae ya fuera de los intereses de la presente obra. F. Giardini⁷ ha tocado también nuestro tema en un artículo de tono homilético sin pretensiones científicas. Esto es todo lo que conocemos sobre la materia⁸.

El presente estudio se limita al tema de la búsqueda de Dios en el ambiente bíblico y en el AT. El material se encuentra en los textos que utilizan los verbos *biqqēš*, *dāraš*, *šā'al* y *šāḥar*, por lo que respecta al AT. Sólo nos interesan, pues, los textos de sentido religioso bien restringido, es decir, aquellos textos en los que esos verbos tienen por complemento directo a Dios o algo relacionado directamente con Dios, como su rostro, su nombre, etc. Queda excluido de propósito el tema de la búsqueda de la sabiduría. Esta omisión podrá parecer una laguna, y sin duda lo es. Pero hemos preferido esta alternativa a la de alargar excesivamente la mole, ya considerable, del

presente trabajo. Por otra parte, esa cuestión merece un estudio aparte y da materia suficiente para otra monografía, que está aún por hacer.

Podrá extrañar la inclusión del verbo *šā'al* en una obra sobre la búsqueda de Dios. La justificación completa se dará a lo largo de la obra. De momento baste decir que *šā'al*, en el sentido de «preguntar-consultar», corresponde en muchos casos a *dāraš*, en su acepción de «inquirir-consultar», y que *šā'al*, en su significado de «pedir» equivale en muchas ocasiones a *biqqēš*, *dāraš* y *šāḥar* en cuanto vehículos de «peticiones u oraciones» a Dios. Por otra parte, la «pregunta-consulta» a Dios fue históricamente el primer modo de «buscar a Dios» en sentido bíblico. El tema quedaría realmente incompleto si no incluyéramos también ese verbo.

El material bíblico que examinamos es completo.

El material extrabíblico, en cambio, no pretende ser exhaustivo ni tiene aquí una función autónoma e independiente. Sólo se aduce para aclarar, explicar y situar en su verdadero contexto la noción bíblica de «buscar a Dios».

En el plan primitivo de la obra habíamos pensado incluir también los datos de la religión griega y romana. Pero, dado el material excepcionalmente abundante y variado sobre el tema, hemos tenido que desistir de nuestro propósito para no alargar desmesuradamente este volumen, esperando publicar en tomo aparte los datos de los griegos y romanos sobre la búsqueda de la divinidad (*quaerere*: *zēteô*, *ekzēteô*, *epizēteô*) y la consulta a los dioses (*consulere*, *interrogare*: *erôtaô*, *eperôtaô*).

NOTAS

¹ H. Greeven, «Zēteô, ekzēteô, epizēteô», en *ThWNT* II (1954) 894-898.

² S. Amsler, «Chercher», en *Vocabulaire Biblique* (ed. por J. J. von Allmen), Neuchâtel 1954, p. 41.

³ C. Westermann, «Die Begriffe für Fragen und Suchen im Alten Testament», en *KuD* 6 (1960) 2-30.

⁴ P. M. Galopin, J. Guillet, «Chercher», en *Vocabulaire de Théologie Biblique* (ed. por X. Léon-Dufour), París 1962, cols. 127-29.

⁵ G. Turbessi, «Quaerere Deum. Il tema della «ricerca di Dio» nella Sacra Scrittura», en *RivBib* 10 (1962) 282-296.

⁶ G. Turbessi, «Quaerere Deum. Il tema della «ricerca di Dio» nell'ambiente ellenistico e giudaico, contemporaneo al Nuovo Testamento», en *Studiorum Paulinorum Congressus*, II [Analecta Biblica, 18], Roma 1963, pp. 383-398.

⁷ G. Giardini, «Presenza di Dio e ricerca della divina presenza nell'Antico Testamento», en *Tabor* 36 (1964) 373-389.

⁸ Habría que mencionar aquí las dos obras siguientes de A. J. Heschel, *God in Search of Man*, Nueva York 1956, pp. 27-30, y *Man's Quest for God*, Nueva York 1966, XIV-151 pp. La primera dedica 4 pp. al tema; la segunda no la hemos podido consultar.

EL VOCABULARIO HEBREO DE LA BUSQUEDA DE DIOS

Antes de entrar en la problemática de la búsqueda de Dios será útil dar una visión panorámica del uso bíblico de los términos que nos van a acompañar a través de toda la obra.

I. *Biqqēš*

El verbo *biqqēš* aparece en el AT unas 225 veces, prescindiendo ahora del Eclesiástico hebreo¹, y siempre en *piel*, menos tres veces en *pual*². Su significado etimológico no es claro. Según Brockelmann³, *biqqēš* se encuentra en hebreo completamente aislado; los intentos de Gesenius y otros de relacionarlo con el árabe *baḥata*, «investigar», o con el arameo *b'ḥaš*, «registrar, escudriñar»⁴, parecen inaceptables. El, por su parte, remite al tigrinna *beqese*, que significa «cosechar, recolectar, recoger», o «arrancar, desarraigar» y, en reflexivo, «escapar, marcharse»⁵. De todas formas, continúa Brockelmann⁶, etimológicamente *biqqēš* sólo puede relacionarse con su sinónimo *biqqēr*, que también existe en arameo, *b'qar*, y cuyo significado fundamental de «hender, dividir», ha conservado igualmente el árabe *baqara*.

A pesar de las objeciones de Brockelmann, a quien no cita, Palache⁷ sigue relacionando el hebreo *bqš* con el árabe *baḥata*, cuyo significado primitivo parece ser el de «escarbar la tierra para buscar alguna cosa, como hace la gallina», y luego, «excavar, buscar, examinar, investigar, interrogar»⁸. Lo relaciona también con *faḥaša*, «cavar, penetrar a fondo, buscar, rebuscar, escudriñar»⁹. Marcus Jastrow¹⁰, por su parte, explica el significado etimológico de *bqš* derivándolo de una raíz primitiva *bq* que significaría «abrir, dividir, hender, abrirse camino, vencer las dificultades», y que se halla, además de en *bqš*, en otros muchos verbos, como *bq'*, «penetrar, buscar, investigar, examinar, encontrar»¹¹; *bqq*, «entrar, penetrar, buscar», y *pqq*, «hender, introducir, hacer brecha»¹²; *bq'*, «hender, abrir, dividir»; *pq'*, «hender, abrir, dividir»¹³; *bqr*, «hender, penetrar, examinar»; *pqr*, «hender, dividir, ser libre»¹⁴, y otros varios verbos aún¹⁵. Podemos concluir con bastante probabilidad que el significado etimológico de *bqš* es «hender, dividir, abrir»; de aquí se deriva el sentido de «penetrar, excavar», y, finalmente, el de «examinar, buscar, investigar». *Biqqēš* en los

últimos significados aludidos corresponde prácticamente a *dāraš*¹⁶, como veremos.

Por lo que respecta a su significado y uso, religioso o profano, *biqqēš* corresponde en primer lugar al arameo *b'y*, *b'* o *b'h*, verbo que se encuentra ya doce veces en la parte aramea de Daniel en los dos significados fundamentales de «investigar, buscar»¹⁷ y de «pedir, suplicar»¹⁸, y después en los Targumim, como traducción ordinaria y más frecuente de *biqqēš*¹⁹, aunque también puede traducir a *dāraš*²⁰, y finalmente, en las inscripciones arameas²¹. Corresponde también al hebreo *b'h*, «preguntar, buscar, registrar»²², aunque este verbo no tiene nunca sentido religioso en las dos veces que aparece en la Biblia. El arameo *b'h* equivale a su vez al ugarítico *bgy*, «desear, pedir»²³ o «escudriñar, explorar»²⁴ o «mostrar, ayudar a obtener»²⁵. Por el significado y uso, *biqqēš* corresponde además al acádico *bu'ú*, «mirar a, buscar, examinar, desear, preguntar»²⁶ y al árabe *bgy* (IV forma), «pedir, buscar, desear, ayudar a encontrar»²⁷.

La raíz *bqš* existe también en ugarítico, *bqt*, «buscar» (a Aliyín Baal)²⁸, y en fenicio, *bqš*, «buscar»²⁹. En los escritos de Qumran aparece por lo menos nueve veces, con los mismos significados fundamentales que en el AT³⁰. En el hebreo místico sigue empleándose para significar «buscar, desear, pedir»³¹. En el hebreo hablado en Israel, *bqš* conserva varios de los significados de la Biblia y de la literatura hebrea postbíblica³². En el s. IV a. C. el término *bqš* aparece incluso como nombre de persona³³.

Los diversos significados y matices dependen, como es obvio, del complemento del verbo, de su régimen y del contexto. Aquí no vamos a entrar en demasiados detalles para no prejuzgar el material que examinaremos más a fondo a través de toda la obra. Sólo nos limitaremos a consignar de manera un tanto esquemática los distintos regímenes del verbo y algunos de sus significados básicos.

1. El régimen más frecuente es acusativo directo de persona o cosa precedido de *'eth* o sin ella. Puede significar: a) «buscar», en sentido ordinario y general³⁴; b) «buscar el alma» —la vida— de una persona, es decir, tramar su muerte³⁵; c) «buscar el mal o la ruina» de alguien, esto es, tratar de hacerle daño³⁶; d) «buscar el rostro» de una persona, hacerle una visita o presentarse ante ella para pedirle un favor, por eso equivale generalmente a «pedir o suplicar»³⁷; e) «buscar a Dios», expresión polivalente que constituye el objeto de nuestra investigación³⁸; f) «buscar», en el sentido de «indagar, investigar, informarse»³⁹; g) «buscar», con otros varios matices, casi siempre en contextos religiosos. Sólo una exégesis particularizada permitirá descubrir el verdadero sentido⁴⁰.

2. El acusativo directo de persona o cosa, siempre sin *'eth*, puede ir seguido de: a) *lamed*, de la persona en favor de quien «se busca»⁴¹; b) *'el*, de la persona⁴²; c) *min*, de la persona; en este caso, *biqqēš* significa «pedir, reclamar, exigir»⁴³.

3. Seguido de *lamed*, y generalmente con infinitivo, *biqqēš* significa «tratar de, intentar, esforzarse por obtener una cosa»⁴⁴.

4. Construido con *'al*, de la cosa, indica «pedir, abogar, suplicar por»⁴⁵.

5. Construido con 'el, de la persona, adopta los matices de «interrogar, preguntar, consultar»⁴⁶.

6. Es bastante frecuente el uso del participio con valor nominal rigiendo genitivo⁴⁷.

7. Finalmente aparece también en estado absoluto con diversos matices de significado⁴⁸.

De los términos derivados, el AT sólo conoce y utiliza *baqqāšāh*⁴⁹, palabra que aparece siete veces en Ester⁵⁰ y una en Esdras (7,6), en el sentido de «petición» hecha a un hombre. Este significado corresponde prácticamente al de *š'ēlāh*, «petición», puesto que las seis veces que el AT usa ese término⁵¹ se encuentra siempre en paralelismo con *baqqāšāh*, y ambos designan la «petición y la súplica», dirigida a un hombre. En tiempo del autor de Ester, por consiguiente, *š'ēlāh* y *baqqāšāh* son ya dos vocablos sinónimos que han perdido los matices originarios diferenciales de sus respectivas raíces. La literatura rabínica usa también *baqqāšāh* en la acepción de «petición, deseo, oración»⁵². La literatura judía medieval designa con el nombre de *baqqāšāh* una composición poética de asunto religioso, una especie de «oración o composición mística»⁵³. En la lengua hebrea actual *b'baqqāšāh* es la expresión habitual de cortesía que corresponde a la española, «por favor, tenga la bondad»⁵⁴.

II. Dāraš

El verbo *dāraš* aparece en el AT, prescindiendo ahora del Eclesiástico hebreo⁵⁵, unas 165 veces, nueve de las cuales en *nifal* y todas las restantes en *qal*. La raíz *drš* existe en muchas lenguas semíticas. El significado etimológico es discutido, pero generalmente se propone el de «pisar, hollar»⁵⁶. El hebreo *drš* se suele relacionar con el árabe *darasa*, «pisar, hollar» (los granos en la era) y «leer, estudiar»⁵⁷; con el siríaco *d'raš*, «pisar, trillar», y «examinar, investigar, buscar»⁵⁸; con el etiópico *drs*, «preguntar, investigar, explicar»⁵⁹; con el tigrinno *drs*, «investigar, explicar»⁶⁰; con el soqotri *deros*, «preguntar, indagar»⁶¹; con el acádico *darāsu-darāšu*, «pisar, hollar» y «apretar, oprimir»⁶²; con el mandeo *drš*, «examinar, indagar, buscar»⁶³. El verbo bíblico *dāraš* se relaciona además con el msnico *dāras* y con el judeo arameo *d'ras*, que significan ambos «pisar, moler, restregar»⁶⁴, y quizá también con el hebreo bíblico *dúš*, «trillar, pisotear»⁶⁵. La raíz *drš* existe además en ugarítico, *drš*, «buscar, preguntar»⁶⁶; en hebreo msnico, *dāraš*, «examinar, interrogar, interpretar, predicar»⁶⁷, y en judeo arameo, con el mismo sentido⁶⁸. Es interesante subrayar, sin embargo, que los Targumim no traducen el *dāraš* del texto hebreo por *d'raš*, sino por *tb'*, «preguntar, interrogar, buscar»⁶⁹, o por *b''*, «buscar, inquirir, examinar»⁷⁰, o también, aunque con menos frecuencia, por *š'l*, «preguntar, interrogar, consultar»⁷¹.

En los escritos no bíblicos de Qumran, *dāraš* aparece al menos 41 veces con varios de los significados, sobre todo religiosos, que tiene en el AT⁷².

En el hebreo hablado de hoy, *drš* significa «pedir, reclamar, buscar, investigar, comentar, explicar»⁷³.

Según esto, *drš* ha evolucionado a través de los siguientes estadios: de «rastreo, huella, pisada» se deriva el verbo «rastrear, seguir la pista», y de aquí, «investigar, buscar, estudiar, encontrar»⁷⁴. De la etimología se deduce que *drš* se halla a medio camino entre «buscar y encontrar». La acción del verbo se dirige siempre hacia un objeto que está presente o que se considera presente, diferenciándose bajo este aspecto de *hqš*, cuyo objeto está ausente⁷⁵. El significado primitivo de «pisar, seguir la pista» y, por tanto, de «ir a un sitio, frecuentar un lugar», se conserva sin duda en Am 5,5: «no busquéis (= frecuentéis el santuario de) Betel»; *drš* está aquí en paralelismo con *bó'*, «entrar, venir, ir» (a Guilgal) y con *'ābar*, «pasar a» (Berséba). Sobre este texto volveremos más adelante. Este mismo sentido tiene también *drš* en Dt 12,5: «... sólo buscaréis (= frecuentaréis) el lugar que Yahweh ha elegido...»; *drš* se construye aquí con *'el*, y además se halla de nuevo en paralelismo con *bó'*⁷⁶. Es dudoso, en cambio, si el participio pasivo *d'rūšāh*, en Is 62,12, significa «ciudad frecuentada»⁷⁷ o «ciudad cuidada», es decir, de la que «uno se cuida» o a la que «se presta atención»⁷⁸. Nosotros creemos que se refiere al primer sentido. Finalmente, el significado original de «pisar, hollar», y, por derivación, «arrasar, arruinar», se encontraría también en Sal 109,10: «y sean holladas (arrasadas) a la mañana sus casas», si se acepta la sugerencia de Guillaume⁷⁹, que respeta al máximo las consonantes del texto masorético, sin recurrir a correcciones, como hacen casi todos los autores, siguiendo a *Biblia Hebraica*. Sobre otros significados y acepciones concretas de *drš* no vamos a decir nada aquí para no prejuzgar el material que examinaremos a lo largo de la obra.

Las construcciones sintácticas del verbo son las siguientes: A) Forma *gal*: 1. Acusativo directo de persona o cosa *sin* la partícula *'eth*: el objeto de la «búsqueda» es casi siempre Dios o algo relacionado con Dios⁸⁰. 2. Acusativo directo de persona o cosa *con* la partícula *'eth*: el complemento del verbo es también casi siempre Dios o algo relacionado con él⁸¹. 3. Teniendo en cuenta el número de casos, sigue en importancia la construcción con *lamed* de la persona o cosa que «se busca»⁸². 4. Construcción semejante a la anterior es la que introduce el objeto, persona o cosa buscada, con *'el*⁸³. 5. Acusativo directo de persona o cosa, con *'eth* o sin ella, y con *min*⁸⁴, *mē'eth*⁸⁵ o *mē'im* de la persona⁸⁶ o *mē'al* de la cosa⁸⁷. 6. Con *b'* instrumental, refiriéndose casi siempre a la persona *con* quien o *por* quien «se consulta»⁸⁸. 7. Con *al* de la persona o cosa *acerca de* la cual se busca o se cuida, etc.⁸⁹. 8. Con *aḥar*, «detrás de»⁹⁰. 9. Aparece también varias veces en participio con valor nominal rigiendo genitivo⁹¹. 10. Finalmente, *drš* puede hallarse en estado absoluto, sin complemento⁹².

B) Forma *nifal*: En esta forma el verbo aparece once veces, contando dos textos del Ecclo hebreo (46,15,20). Significa «ser reclamado»⁹³, «ser buscado, investigado» o «se buscó, investigó»⁹⁴, «dejarse buscar-consultar».

tar»⁹⁵ y «ser consultado-interrogado»⁹⁶. De todos estos textos trataremos más adelante.

De los términos derivados de *drš* merece especial atención *midraš*, que aparece dos veces en Crónicas como título de un libro: «El resto de los hechos de Abiyah, sus acciones y sus hechos, están escritos en el *midraš* del profeta Iddo» (2 Cro 13,22; «lo referente a sus hijos (de Joás), la multitud de oráculos contra él»⁹⁷ y la restauración de la casa de Dios, están escritos en el *midraš* del libro de los reyes» (2 Cro 24,27). No está claro lo que entienda aquí el cronista por *midraš*. En uno y otro caso el autor cita esas obras como fuentes de noticias históricas, pero nada nos dice acerca de su naturaleza ni sobre su relación con el material de *Samuel-Reyes* ni con su propia obra. Las versiones antiguas no aportan mucha luz. Los LXX traducen el primer *midraš* por *biblion*, y el segundo, por *graphē*, omitiendo en este caso la traducción de *sēfer*, «libro» (de los reyes)⁹⁸. La Vulgata traduce el primer texto por *diligentissime in libro*, y el segundo, por *diligentius in libro*, planteando un nuevo problema, dado que en 13,22 el texto hebreo no tiene la palabra *sēfer*. Una antigua versión latina hexaplar traduce, en 13,22, «in commentario prophetae Iddo»⁹⁹. Los autores modernos no están de acuerdo. Para unos, *midraš* en las Crónicas significa, como en la literatura rabínica, la «explicación» de un texto escriturístico con finalidad didáctica, homilética o edificante; para otros, una «meditación», una «explicación o exposición», un «comentario», un «libro, escrito, obra, ensayo», un «relato de preguntas» de los reyes y de «respuestas» o *interpretaciones* de los profetas, «una «narración de sucesos históricos y relato de profecías». Las opiniones, como se ve, son bastante diferentes.

El término *midraš* aparece una vez en el texto hebreo de Ben Sira: «Alojaos en la casa de *mi midraš*» (Eclo 51,23). Es la primera vez que figura esta expresión técnica, *bêt-ha-midraš*, tan frecuente en la literatura hebrea posterior, para designar la *escuela* rabínica destinada al estudio, la investigación y la interpretación de la Escritura. La frase de Ben Sira suele considerarse como una invitación a frecuentar *su escuela*¹⁰⁰, pero ni el texto está exento de dificultades ni todos aceptan esta explicación. Algunos creen que Ben Sira recomienda la lectura de *su libro* y no la asistencia a *su escuela*.

En los escritos de Qumran hasta ahora publicados aparece cinco veces el vocablo *midraš*¹⁰¹, y por lo visto figura otras cuatro veces en el material no publicado de la cueva 4.^a¹⁰². Significa «investigación jurídica» (1QS 6,24), «estudio de la ley» (1QS 8,15) e «interpretación de la ley» (CD 20,6). Figura además como título de tres obras o secciones de obras: en un *pēšer* sobre los primeros versículos de los Salmos 1 y 2 (4QFI 1,14), en unos fragmentos de dos manuscritos del Manual de Disciplina de 4Q y en un manuscrito de 4Q en escritura criptográfica A, en donde aparece la inscripción, *mdrš spr mwšh*, «midrás del libro de Moisés». En los tres casos *midraš* significa probablemente «interpretación» o «exposición»¹⁰³.

En la literatura rabínica la palabra en cuestión es frecuentísima y significa unas veces «estudio, investigación», y otras, las más, «interpretación de la

Escritura». Pero conviene notar que el término puede designar tanto la «investigación o el estudio» del sentido bíblico, como su «interpretación o exposición», es decir, lo mismo el procedimiento (*midraš*) que el resultado de cada interpretación (*midrašót*), y también las colecciones o libros que contienen esas interpretaciones (*midraším*). En cuanto al procedimiento, el *midrás* es una forma de exégesis homilética. En cuanto resultado, los *midraším* se caracterizan por su forma de tratar la historia bíblica o material bíblico no legislativo (*haggadab*) y las prescripciones legales, sobre todo del Pentateuco (*halakab*)¹⁰⁴.

En el hebreo moderno *midraš* se usa con las mismas acepciones que tenía en la literatura rabínica¹⁰⁵. Generalmente se designa con ese vocablo un género literario que, tomando como base los textos bíblicos anteriores, intenta poner de relieve la obra de Dios para edificación de los lectores.

III. Šā'al

El verbo *šā'al*, prescindiendo del Eclesiástico hebreo, aparece en el AT unas 171 veces, de las cuales, 152 en *qal*, 5 en *nifal*, 2 en *piel* y 2 en *bifil*. En la parte aramea del AT, *š'l* figura seis veces. El significado fundamental, como observa justamente Westermann¹⁰⁶, es doble, «preguntar» y «pedir». Tiene, además, otros significados derivados mucho menos frecuentes. Las acepciones de «preguntar» y «pedir», que para nosotros son distintas, para los semitas al principio no lo eran. Toda «pregunta» era una «petición», como toda «petición» era una «pregunta». Este fenómeno no es único del *š'l* hebreo, pues en latín el verbo *quaerere* significa también «preguntar» y «pedir», y en español las palabras «cuestión» y «cuestación», que se remontan al verbo latino *quaerere*, designan la «pregunta» y la «petición», respectivamente. El significado original de *š'l*, por consiguiente, no corresponde exactamente a ninguno de nuestros verbos «preguntar» y «pedir», si el sentido de esos verbos se considera exclusivo, porque en realidad *š'l* los engloba a los dos; *šā'al*, en hebreo, indica una realidad anterior a esa diferenciación¹⁰⁷.

La raíz *š'l* es común a casi todas las lenguas semíticas. En la literatura ugarítica figura varias veces con los dos significados fundamentales de «preguntar» y «pedir»¹⁰⁸. En acádico *ša'ālu* es frequentísimo, lo mismo en el sentido religioso de «preguntar-consultar» y «pedir» a los dioses, que en el profano de «preguntar» y «pedir» a los hombres¹⁰⁹. En arameo, *š'l* aparece, como dijimos, en las partes arameas del AT con los significados de «preguntar»¹¹⁰ y «pedir»¹¹¹, y luego en los Targumim como traducción ordinaria del *š'l* hebreo y con las mismas acepciones que tiene allí¹¹²; pero puede también traducir a *bqš* y *drš*¹¹³. Finalmente aparece como término propio de la literatura aramea extrabíblica con las acepciones comunes de «preguntar» y «pedir»¹¹⁴. En siriaco, *š'l* suele traducir al *šā'al* hebreo. Además figura como término propio de la literatura siríaca¹¹⁵. En árabe, *sa'ala* significa igualmente «preguntar» y «pedir»¹¹⁶.

Las construcciones sintácticas del verbo son muy variadas. Considerando por separado las dos acepciones fundamentales, tenemos el siguiente esquema:

A) Šā'al = «preguntar»: 1. Puede usarse en estado absoluto¹¹⁷. 2. Una construcción muy frecuente en los textos religiosos¹¹⁸, pero usada también en los textos profanos, es šā'al b^e, «consultar a, informarse de»¹¹⁹. Cuando la persona consultada es Dios, quizá signifique «consultar después de haber invocado a Dios»¹²⁰. Es interesante notar que en acádico la «consulta a los dioses» se expresa con šā'ālu sin preposición: šā'ālu¹¹ Šamaš, «yo consulto a Samas», o ašaluka, «yo te consulto»¹²¹, en hebreo, en cambio, casi siempre se construye con b^e¹²² o con alguna otra preposición, como veremos. 3. «Consultar o preguntar a uno una cosa» se dice šā'al con acusativo, precedido de la partícula 'eth¹²³ o sin ella¹²⁴. 4. La cosa preguntada o consultada puede ir precedida de 'al, «acerca de»¹²⁵, o de l^e, «por, acerca de»¹²⁶. 5. La persona a quien se pregunta o consulta puede introducirse con l^e,¹²⁷. 6. Un caso particular bastante frecuente —12 veces— de esta construcción lo constituye la frase šā'al l^e l^ešālóm, «preguntar a uno por la salud», saludarle¹²⁸. El saludo, de por sí, es algo más que un mero deseo de información sobre el estado de salud de una persona; es una participación vital en su existencia¹²⁹. Esa expresión se encuentra más o menos en todas las lenguas semíticas y es muy frecuente, sobre todo, en la correspondencia epistolar y en las inscripciones reales. En las Cartas de El-Amarna figura la frase, šā'ālu šalmu, «preguntar por la salud», saludar¹³⁰. Lo mismo en las inscripciones reales de Asiria y Babilonia¹³¹. En las cartas arameas de Hermópolis, la expresión š'l bšlm es la fórmula del saludo¹³². En siríaco, «saludar» se dice š'l bšlm¹³³. En la literatura rabínica corresponde a šā'al b^ešālóm¹³⁴.

B) Šā'al = «pedir»: 1. Puede usarse en estado absoluto¹³⁵. 2. La construcción más frecuente es acusativo de la cosa pedida, con 'eth o sin ella, y con mē'im¹³⁶, mē'eth¹³⁷ o min¹³⁸ de la persona a quien se pide: «pedir una cosa a uno». 3. Construcción idéntica a la anterior, es decir, con acusativo de la cosa pedida, con 'eth o sin ella, pero omitiendo la mención de la persona a quien se pide¹³⁹. 4. Con dos acusativos: pedir algo a una persona¹⁴⁰. 5. El participio pasivo šā'āl aparece dos veces, una en 2 Re 6,5, y suele traducirse por «prestado», «cosa pedida prestada»¹⁴¹ y en 1 Sm 1,28, «prestado a Yahweh»¹⁴².

La forma nifal significa «pedir para sí mismo una cosa», pedir autorización, etc., y el verbo se construye con min de la persona a quien se pide y l^e de la cosa pedida¹⁴³ o con mē'im de la persona y 'ad del lugar¹⁴⁴ o con min de la persona, sin indicación de la cosa pedida¹⁴⁵.

La forma piel, que sólo aparece dos veces, significa «inquirir, interrogar con diligencia (2 Sm 20,18)¹⁴⁶, o «pedir con insistencia, mendigar» (Sal 109,10).

La forma hifil significa «dejarse pedir, permitir que le pidan» y, por tanto, conceder una petición¹⁴⁷.

Entre los términos derivados hay que mencionar en primer lugar los

sustantivos *š'ēlāh* y *miš'alāh*. El primero se encuentra catorce veces en el AT¹⁴⁸ y designa la «petición» hecha a Dios¹⁴⁹ o a los hombres¹⁵⁰. El segundo tiene siempre una acepción religiosa, «petición hecha a Dios»¹⁵¹. En Dan 4,14 aparece una vez el arameo *š'ēlā'* para indicar «algo pedido», un asunto, una cosa. En Is 7,11 hay que leer *š'ōlāh*, el «seol», en vez de *š'ēlāh*, la «petición»¹⁵².

Hay también varios nombres propios derivados de *š'l*, como *š'altī'ēl*¹⁵³, «aquel a quien yo pido (o consulto) de parte de Yahweh», etimología popular en vez de *šaltī'ēl*, palabra que corresponde en la literatura babilónica a *šalti-ilu*¹⁵⁴. El texto de Esdr 10,29, *š'al*, «oración», se corrige ordinariamente en *yiš'al*, nombre de persona. Y *š'a'ul*, «prestado»¹⁵⁵, nombre del primer rey de Israel y de otros varios personajes¹⁵⁶. Habría que mencionar también el nombre de uno de los hijos de Judá, llamado *šēlāh*¹⁵⁷ contracción de *š'ēlāh*, «petición u oración». Entre los nombres de lugar figura *'eštā'ōl*, «lugar de la oración o petición»¹⁵⁸.

En los escritos de Qumran el verbo *š'l* significa siempre «consultar o consultarse» o «interrogar»; pero nunca se refiere a una «consulta» o a una «petición» a Dios. Es la comunidad o los jefes quienes «consultan o se consultan» para decidir o deliberar *sobre* los asuntos o casos que se les presentan¹⁵⁹.

En la literatura hebrea postbíblica, rabínica y talmúdica, sigue usándose el verbo *š'l*, pero adopta ya la acepción de «afirmar, aseverar», sentido bastante alejado ya del primitivo «preguntar» o «pedir»¹⁶⁰. Según Mendelsohn, *š'l* en esta época es sinónimo de *drš*, término técnico de la *decisión* legal¹⁶¹. La decisión o respuesta oracular de los sacerdotes y profetas se ha convertido en una *decisión* autoritativa de los sabios versados en la interpretación de la ley. El sustantivo *š'ēlytā'* significa «aserción o proposición» de los rabinos. La «petición» o la «pregunta-consulta» a Dios o al sacerdote en espera de una respuesta se convierte así en una decisión o «proposición» del rabino¹⁶². El judaísmo medieval utiliza el término *š'lh* para indicar una «encuesta ritual» que debe responder el rabino. El primitivo «oráculo sacerdotal» es ahora una encuesta respondida por el rabino¹⁶³.

Los sustantivos *š'ēlāh* y *baqqāšāh* eran ya prácticamente sinónimos desde la época del autor de Ester, como dijimos antes. En efecto, en Est 5,6,7,8; 7,2,3; 9,12, los dos términos significan «petición o súplica» humana.

El hebreo moderno sigue usando el verbo *š'al* y el sustantivo *š'ēlāh* en varios de los sentidos bíblicos y rabínicos señalados antes, como «preguntar» y «pedir», «saludar» e «informarse de su estado», «investigar» y «mendigar», etc.¹⁶⁴.

Esta breve exposición ha puesto en evidencia que los verbos *bqš*, *drš* y *š'l* evolucionan en el correr de los tiempos hacia una unificación de sentido, perdiendo poco a poco muchos de los matices que los diferenciaban en un principio.

IV. Šāḥar

El verbo *šḥr* (II) aparece en el AT unas doce veces, prescindiendo ahora de los textos del Eclo hebreo¹⁶³. Su significado etimológico no es claro. Si la raíz *šḥr* (II) se relaciona con la acádica *saḥāru*, «volver, volverse, dirigirse»¹⁶⁶, entonces significaría «tender a», «buscar» a una persona o una cosa porque se desea su cercanía o posesión¹⁶⁷. Si se relaciona con el árabe *saḥira*, «levantarse al alba», «venir a casa de uno al amanecer»¹⁶⁸, su significado sería «presentarse a uno al amanecer», «buscar a uno de mañana», y, en sentido derivado, «buscar con avidez, solicitud o premura», «anhelar, desear»¹⁶⁹. Pero la raíz *šḥr* (II) existe también en ugarítico para designar la «aurora» o el dios Šḥr = Aurora¹⁷⁰. Y en acádico *šēru* (š'r III) significa «despuntar el día», «amanecer», y *šēru*, *šērtu*, el «alba»¹⁷¹. En hebreo postbíblico *šḥr* significa «hender, dividir, excavar», y en sentido derivado, «investigar, buscar»¹⁷². Los mismos significados tiene también el arameo *šḥr*¹⁷³. De todo esto se deduce que el significado etimológico de la raíz ha debido ser «dividir, hender», como la luz divide las tinieblas; después, «amaner» y, finalmente, «examinar, investigar, buscar»¹⁷⁴.

Fuera de Prv 11,27, en que aparece el participio *qal*¹⁷⁵, el verbo se usa siempre en *piel* y rige casi siempre acusativo sin 'etb. El objeto de la búsqueda puede ser: a) Dios, como en Is 26,9, en paralelismo con 'iwwāb, «desear»; en Os 5,15, en relación con *bqš*, «buscar», y 'šm, «expiar el pecado»; en Sal 63,3, en paralelismo con *sm'*, «tener ser» = desear ávidamente; y *kmḥ*, «languidecer» (de deseo); en Sal 78,34, en paralelismo con *drš*, «inquirir, buscar» (a Dios); *šwb*, «convertirse», y *zkr*, «recordar» (a Dios), y, finalmente, en Job 8,5, en relación con *hṭhnnan*, «implorar» (compasión)¹⁷⁶. b) El hombre, como en Job 7,21, «Dios busca solícitamente al hombre y no existe»; en Prv 7,15, la ramera busca con avidez o premura al joven incauto¹⁷⁷. c) La sabiduría, como en Prv 1,28, en paralelismo con *qr'*, «llamar»; en Prv 8,17, en relación con 'hb, «amar»¹⁷⁸. En Prv 13,24, *šḥr* rige dos acusativos: el padre que ama a su hijo «le busca solícitamente o tempranamente con la disciplina (*ših'rō mūsār*)», le castiga pronto u oportunamente. En Job 24,5 el objeto se introduce con l': «los onagros buscan ávidamente la hierba».

Para que la exposición sea completa, hay que mencionar aún otros dos o tres textos en que aparece probablemente la raíz *šḥr*. El primero es Job 30,30. Pero aquí *šḥr* (I) significa «ennegrecerse, oscurecerse»¹⁷⁹: «mi piel se ha ennegrecido (y cae) de sobre mí»¹⁸⁰. El mismo significado tiene el siríaco *šḥr*¹⁸¹, el arameo *šḥr*¹⁸² y el hebreo postbíblico y moderno¹⁸³. El segundo texto se encuentra en Is 47,11: el *šāḥrāb*, «su aurora», del texto masorético, suele corregirse en *šāḥ'rāb*, infinitivo *piel* de

šbr, a cuyo verbo se le da el significado de «embruja, fascinar», relacionándolo con el árabe *saḥara*, «embruja, encantar»¹⁸⁴, y con el acádico *šāḫiru*, «hechicero, mago»¹⁸⁵. El sentido del versículo sería: «y vendrá sobre ti un mal que no sabrás conjurar». Por último, habría que mencionar también el pasaje de Is 47,15, en donde el *sōḥ^arayik*, «tus traficantes», suele corregirse en *sōḥ^arayik*, «tus hechiceros», dándole el mismo sentido y la misma derivación que en Is 47,11¹⁸⁶. Esta corrección, sin embargo, no es necesaria ni se impone.

De los términos derivados de *šbr* no nos interesa aquí ninguno, ni *šāḫār*, «aurora» —vocablo bastante frecuente—, ni *mišḫār*, «aurora», «mañana» (Sal 110,3), ni *šaḫ^araim*, «dos auroras», nombre propio de un benjaminita (1 Cro 8,8), ni *š^aharyāḥ*, «a quien Yahweh busca», nombre propio de otro benjaminita (1 Cro 8,26), porque ninguna de estas palabras aporta datos nuevos al tema de la búsqueda de Dios.

NOTAS

¹ En los fragmentos hebreos de Ecclo, *bqš* aparece unas 15 veces, la mitad de las cuales, por lo menos, en sentido religioso. He aquí los textos: 4,12 —este texto lo discutiremos más adelante—; 6,27; 7,4,6; 11,10; 12,12; 14,16; 20,4; 30,19; 33,18; 33,26; 40,26; 51,3,14,26; cf. F. Vattioni, *Ecclesiastico*. Texto ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siriana, Nápoles 1968.

² Jr 50,20; Ez 26,21; Est 2,23.

³ C. Brockelmann, «Semitische Reimwortbildungen», p. 31.

⁴ G. Gesenius, S. P. Tregelles, *Hebrew and Chaldee Lexicon*, p. 137.

⁵ Cf. Brockelmann, *l. c.*, p. 31. Y remite a Kolmodin 121,2 y a Bassano.

⁶ *Ibid.*, pp. 31-32.

⁷ J. L. Palache, *Semantic Notes on the Hebrew Lexicon*, p. 16.

⁸ Cf. Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, I, p. 88; J. B. Bellot, *Vocabulaire arabe-français*, Beirut¹⁶ 1951, p. 21.

⁹ Cf. Kazimirski, *Dictionnaire*, I, p. 548; J. B. Bellot, *Vocabulaire*, página 574.

¹⁰ M. Jastrow, *Dictionary*, I, p. 188.

¹¹ M. Jastrow, *Dictionary*, I, p. 185.

¹² M. Jastrow, *Dictionary*, I, p. 185 (véase *baqqā'*); II, p. 1211 (*pqq*).

¹³ M. Jastrow, *Dictionary*, I, p. 186 (*bq'*); II, p. 1210 (*pq'*); cf. además, para estos dos verbos, W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexicon*, p. 143; G. Gesenius, S. P. Tregelles, *Hebrew and Chaldee Lexicon*, página 135 (*bq'*) y p. 687 (*pq'*). Para el significado de *bq'* véase también J. L. Palache, *Semantic Notes*, p. 16. Este autor no menciona *pq'*.

¹⁴ M. Jastrow, *Dictionary*, I, p. 187 (*bqr*); II, p. 1212 (*pqr*); para el

sentido de *bqr*, cf. además, J. L. Palache, *Semantic Notes*, p. 16; W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexicon*, p. 144; G. Gesenius, S. P. Tregelles, *Hebrew and Chaldee Lexicon*, p. 136. Estos tres autores no mencionan la raíz *pqr*.

¹⁵ G. Gesenius, S. P. Tregelles, *Hebrew and Chaldee Lexicon*, p. 135, citan aún: *bkr*, «hender, dividir, abrir», cf. p. 120; lo mismo M. Jastrow, *Dictionary*, I, p. 170; y *pqb*, «abrir»; cf. Gesenius-Tregelles, p. 687; y lo mismo M. Jastrow, *Dictionary*, II, p. 1208.

¹⁶ C. Brockelmann, «Semitische Reimwortbildungen», p. 32, subraya esta relación sinónimica entre *bqš* y *drš*.

¹⁷ Con un acusativo, cf. Dan 2,13; 6,5; 4,33 (*pacl*).

¹⁸ Con *min* de la persona a quien se pide: Dan 2,16; 2,23; 2,49; 7,16; con *min godām*: Dan 2,18; con *godām*: Dan 6,12; con *bâ'û*, «petición, oración»: Dan 6,14: «tres veces al día pide su petición»; Dan 6,8: «todo el que pide una petición a cualquiera de los dioses».

¹⁹ Cf., por ejemplo, Targ 2 Sm 12,16; 21,1; Targ Is 51,1; Targ Sal 27,8 (las dos veces que aparece aquí *bqš*, una es traducida por *b'a'* y otra por *l'ba'*); Targ 1 Sm 28,7 (sentido no religioso de *bqš*); Targ Sal 24,6 (en este pasaje figuran *drš* y *bqš*; el Targ traduce a *bqš* por *b'a'* y a *drš* por *l'ba'*); Targ Jue 6,29 (sentido no religioso); Targ Ex 2,15 (sentido no religioso); Targ Jr 50,20; Targ Neofiti 1 Gn 31,39 (*tb'*); Gn 37,15,16 (*b'y*); Gn 43,9 (*tb'*); Gn 43,30 (*b''*) (todos estos textos tienen sentido ordinario); cf. además M. Jastrow, *Dictionary*, I, p. 181.

²⁰ La traducción habitual de *drš* en el Targ es *tb'*; así, por ejemplo, las cinco veces que aparece *drš* en Génesis (9,5 (tres veces); 25,22; 42,22, el Targ Neofiti lo traduce siempre por *tb'*).

²¹ Cf. C. Jean, J. Hoftijzer, *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'Ouest*, p. 41, con varios ejemplos; cf. G. A. Cooke, *A Text-Book of North-Semitic Inscriptions*, Oxford 1903, p. 30; H. Donner, W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, I, p. 3 (N.º 14, lín 5); II, p. 19 ss.

²² Cf. Is 21,12 (dos veces): «si queréis preguntar, preguntad»; Abd 6: «registrar»; cf. W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexicon*, página 135, con más textos allí.

²³ Cf. J. Aistleitner, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, p. 56, número 560: «verlangen, wünschen»; cf. W. Rössler, en *ZA* 54, p. 168; CAD, II, p. 365 (6).

²⁴ Así, por ejemplo, G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, página 164 a.

²⁵ Así, C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, p. 375, N.º 496 («to show»); J. Gray, *The Legacy of Canaan*, p. 47, «to show»; en nota 2 relaciona este verbo con el árabe *bġy*, que en IV forma significa «to help to attain».

²⁶ Cf. W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, p. 145; CAD, II, página 360 ss. No nos parece del todo exacta la apreciación de CAD, página 365 (6), cuando dice: «For the idiom in meaning 4 (NA and NB only) —se refiere al significado de «pedir cuentas a uno»— cf. the corresponding use of the Hebrew *biqqēš*.» Y decimos que no nos parece exacta, porque

bqš tiene, además de éste, otros varios significados y usos semejantes a los que CAD atribuye a *bu'ú*.

²⁷ Cf. Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, I, p. 147, y la observación de J. Gray, mencionada en la nota 25.

²⁸ Cf. J. Aistleitner, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, p. 58, número 572; C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, p. 376, N.º 505.

²⁹ Cf. J. Jean, J. Hoftijzer, *Dictionnaire*, p. 41.

³⁰ Cf. K. G. Kuhn, *Konkordanz zu den Qumrantexte*, p. 35; Id., «Nachträge zur "Konkordanz zu den Qumrantexte"», en *Revue de Qumran* 14 (1963) 184.

³¹ Cf. M. Jastrow, *Dictionary*, I, p. 188, con citas de varias obras.

³² Cf. A. Comay, D. Yardén, *Completo diccionario hebreo-español*, página 81.

³³ En un sello escarabajoido, encontrado cerca de Hebrón, se lee esta dedicatoria: *lbqs bn ndb'l*, cf. A. Reifenberg, *Ancient Hebrew Seals*, Londres 1950, p. 38; S. Moscati, *L'epigrafia ebraica antica* [Biblica et Orientalia, 15], Roma 1951, p. 64, N.º 41.

³⁴ Gn 37,15 (¿Qué buscas?); 37,16 (hermanos); Jos 2,22 (fugitivos); Jue 4,22 (un hombre); 1 Sm 9,3 (asnas); 10,2 (asnas); 10,14 (asnas); 10,21 (Saúl); 14,4 (un camino); 16,16 (un hombre); 23,14 (David); 23,25 (David; leer con griego y Vg. «buscarlo», en vez de «buscar»; algunos mss. hebreos y el siríaco añaden *'eth-dāwid*); 24,3 (David); 26,2 (David); 27,1 (buscar-me); 27,4 (buscarlo); 2 Sm 3,17 (para hacerle rey); 5,17 (para hacerle rey); 1 Re 1,3 (una joven); 2,40 (sus siervos); 18,1 (a ti = Elías); 2 Re 2,16 (a tu señor); 6,19 (a un hombre); 1 Cro 4,39 (pastos); 14,8 (a David); 21,3 (esta cosa); 2 Cro 22,9 (a Ocozías); Neh 5,18 (pan); 12,27 (a los levitas); Est 2,15 (una cosa); Sal 37,25 (pan); 37,36 (buscarlo = al impío); 119,176 (a tu siervo); Is 41,12 (los buscarás = a los enemigos); 41,17 (agua); Lam 1,11 (pan); Ez 34,4 (a la oveja perdida); 34,16 (a la oveja perdida); Zac 11,16 (a la oveja perdida); Cant 3,1 (al amado: dos veces); 3,2 (al amado: dos veces); 5,6 (al amado); 6,1 (al amado) (sobre el sentido religioso de estos pasajes del Cantar volveremos más adelante); Ecclo (hebreo) 12,12 (tu puesto); 14,16 (el placer); 33,26 (reposo); 40,26 (apoyo).

³⁵ Ex 4,19; 1 Sm 20,1; 22,23 (dos veces); 23,15; 25,29; 26,20 (leer, «mi alma», con griego, en vez de «una pulga»); 2 Sm 4,8; 16,11; 17,3 («solamente buscas el alma (= la vida) de uno», con el griego; el texto hebreo está corrompido); 1 Re 19,10,14; Sal 54,5; 63,10; 86,14; Prv 29,10 (*šārīm* es una terminación arcaica del genitivo con *mem* enclítico; cf. M. Dahood, «Ugaritic and Old Testament», en *ETL* 44 (1968) 41; la traducción sería: «y buscan el alma (= la vida) de los rectos»); Jr 11,21; 4,30; 38,16. Paralela a ésta es la expresión, «buscar matar» a una persona = tramar la muerte de alguien: Ex 4,24; Jr 26,21.

³⁶ 1 Re 20,7 (el mal); Prv 17,11 (el mal).

³⁷ 1 Re 10,24 (el rostro de Salomón); 2 Cro 9,23 (el rostro de Salomón); Prv 29,26 (el rostro del jefe); 2 Sm 21,1 (el rostro de Yahweh); Sal 27,8 (mi rostro y tu rostro: las dos veces se refiere a Yahweh); Sal 105,4

(su rostro (de Dios); 1 Cro 16,11 (su rostro (de Dios); 2 Cro 7,14 (mi rostro (Dios); Os 5,15 (mi rostro (Dios); Sal 24,6 (el rostro de Yahweh: en participio). Sobre estos textos volveremos más adelante. La expresión «buscar el nombre de Dios» aparece una vez en el Sal 83,17.

³⁸ Dt 4,29; 2 Sm 12,16 (... en favor de (*b'ad*)); 2 Cro 11,16; 15,4,15; 20,4; Is 45,19; 65,1; Jr 29,13; 50,4; Os 3,5; 5,6; 7,10; Sof 1,6; 2,3; Zac 8,21,22; Mal 3,1 (al Señor). De estos pasajes nos ocuparemos ampliamente en la obra.

³⁹ Esd 2,62 (un escrito); Neh 7,64 (un escrito); Prv 23,35 (seguir indagando); Dan 8,15 (conocimiento); Jr 50,20 (la culpa (*pual*); sobre el acusativo con '*eth* y verbo pasivo, cf. P. Joüon, *Grammaire de l'Hébreu biblique*, Roma ² 1947, p. 383, N.º 128); Am 8,12 (la palabra de Yahweh); Prv 2,4 (la sabiduría); 11,27 (el beneplácito (de Dios)); 14,6 (la sabiduría); 15,14 (el conocimiento); 18,1 (el capricho); 18,15 (el conocimiento); Eccle 3,15 (lo pasado); 7,25 (la sabiduría); 7,28 (las cosas); 7,29 (complicaciones); Eccle (hebreo) 51,14 (la sabiduría).

⁴⁰ Ex 10,11 (esto = el culto); Sal 4,3 (la mentira); 27,4 (una cosa = el templo); 34,15 (la paz); Jr 2,23 (amor = los ídolos); Ez 7,25 (la paz); Dan 9,3 (la súplica); Os 2,9 (los amantes = los ídolos); Sof 2,3 (dos veces: la justicia, la humildad); Nm 16,10 (el sacerdocio). Varios de estos pasajes serán analizados en la obra.

⁴¹ Jue 18,1 (una heredad para sí); Rut 3,1 (una residencia para ti); 1 Sm 13,14 (un hombre para sí); 28,7 (una mujer para mí, en paralelismo con *drš*: *bqš* tiene sentido ordinario, *drš* sentido religioso); 1 Re 1,2 (una joven para David); Neh 2,10 (el bien para los judíos); Est 2,2 (jóvenes para el rey); Is 40,20 (un artista para sí); Jr 45,5 (grandezas para ti); Lam 1,19 (alimento para sí); Nah 3,7 (consoladores para ella: Nínive); Sal 122,9 (el bien para Jerusalén).

⁴² 1 Sm 25,26 (la ruina para mi señor).

⁴³ Gn 31,39 (ganado de mi mano); 43,9 (José de mi mano); Jue 14,4 (un pretexto de los filisteos); 1 Sm 20,16 (de la mano, sin acusativo); 2 Sm 4,11 (su sangre (acusativo con '*eth*) de vuestra mano); Neh 5,12 (de ellos, sin acusativo de objeto); Is 1,12 (esto de vuestras manos); Ez 3,18 (su sangre de tu mano); 3,20 (su sangre de tu mano); 22,30 de ellos un hombre; *māhem* es dudoso; suele corregirse en *bāhem*); 33,8 (su sangre de tu mano); Dan 1, 8 (del jefe lo que no mancha); 1,20 (todo asunto de parte de ellos); Nah 3, 11 (refugio del (contra) el enemigo); Eccle (hebreo) 20,4 (de su mano, sin acusativo); 30,19 (de su mano, sin acusativo); Ez 7,26 (visión del profeta); Mal 2,7 (la ley de su boca: sacerdote); 2 Cro 20,4: primera vez: de parte de Yahweh); Esd 8,21 (de parte de Dios un camino feliz); 8,23 (de parte de nuestro Dios acerca de esto: '*al zo'th*); Sal 104, 21 (de parte de Dios su comida); Eccle (hebreo) 7,4 (de parte de Dios el gobierno). Varios de estos pasajes serán analizados en la obra.

⁴⁴ Gn 43,30 (llorar); Ex 2,15 (matar a Moisés); Dt 13,11 (apartar de Yahweh); 1 Sm 19,2 (matar a David); 19,10 (herir con una lanza);

23,10 (ir a un lugar); 2 Sm 20,19 (matar a la población); 21,2 (matarlos); 1 Re 11,22 (ir a un lugar); 11,40 (matar a Jeroboam); Est 2,21 (echar mano a uno); 3,6 (exterminar a los judíos); 6,2 (echar mano a uno); Sal 37,32 (matarlo); Eccle 12,10 (encontrar); Zac 6,7 (recorrer); 12,9 (destruir); Ecclo (hebreo) 7,6 (ser juez); Job 10,6 (indagar (*bqš*) mi culpa, investigar (*drš*) mi pecado).

⁴⁵ Est 4,8 (pedir al rey en favor de su pueblo); 7,7 (pedir a Ester en favor de su vida); Neh 2,4 (acerca del asunto por el que pides).

⁴⁶ Esta construcción es dudosa, como veremos en otro lugar. El único texto que se aduce es Lv 19,31 (consultar a los adivinos), pero nosotros creemos que no tiene este sentido, por las razones que daremos más adelante.

⁴⁷ Ex 33,7 (Yahweh); Nm 35,23 (el mal); 1 Sm 24,10 (tu ruina); 1 Cro 16,10 (Yahweh); Esd 8,22 (Dios); Est 9,2 (su mal); Sal 24,6 (el rostro de Yahweh); 35,4 (mi alma); 38,13 (mi alma, en paralelismo con *drš*); 40,15 (mi alma); 40,17 (Yahweh); 69,7 (Dios); 70,3 (mi alma); 70,5 (Yahweh); 71,13 (mi mal); 71,24 (mi mal); 105,3 (Yahweh); Prv 17,9 (amor); 17,19 (la ruina); 21,6 (la muerte); 28,5 (Yahweh); Is 51,1 (Yahweh); Jr 2,24 (de ella: Israel); 5,1 (segunda vez: la fidelidad); 19,7 (su alma); 19,9 (su alma); 21,7 (su alma); 22,25 (tu alma); 34,20 (su alma); 34,21 (su alma); 44,30 (su alma: dos veces); 46,26 (su alma); 49,37 (su alma); Ecclo (hebreo) 4,12 (sabiduría); 33,18 (sabiduría); 51,3 (mi alma); 51,26 (sabiduría).

⁴⁸ Jos 22,23 (Yahweh busca = pide); Jue 6,29 (*bqš* y *drš*: indagar, informarse); 2 Sm 17,20 (buscar y no encontrar); 2 Re 2,17 (buscaron durante tres días y no encontraron); Eccle 3,6 (tiempo de buscar); 8,17 (buscar y no encontrar); Jr 5,1 (primera vez: buscad por las plazas a ver si encontráis); 45,5 (no busques); Ez 26,27 (serás buscada (*pual*) y no serás encontrada); 34,6 (*bqš* y *drš*: no hay buscador (*drš*) ni rebuscador (*bqš*), en participio); Ecclo (hebreo) 6,27 (busca y encontrarás, en paralelismo con *drš*); 11,10 (si no buscas, no encontrarás); Est 2,23 (se buscó el asunto (*pual*)); Mal 2,15 («¿y éste uno qué busca?», en participio).

⁴⁹ Cf. H. Bauer, P. Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache*, Halle 1922, 479 n: es un infinitivo arameo con terminación femenina.

⁵⁰ Est 5,3,6,7,8; 7,2,3; 9,12.

⁵¹ Est 5,6,7,8; 7,2,3; 9,12. Sólo en Est 5,3 y en Esd 7,6 no aparece *š'ēlāb*.

⁵² Cf. Jastrow, *Dictionary*, I, p. 188. El término hebreo *baqqāšāb* corresponde por el significado y por el uso al arameo *bā'ū*, «oración, petición»; cf. *Ibid.*, p. 180.

⁵³ Cf. J. M. Millás Vallicrosa, *La poesía sagrada hebraico-española*, Madrid 1940, pp. 13, 35,72,84,127,155 ss., 165.

⁵⁴ Cf. A. Comay, D. Yardén, *Completo diccionario hebreo-español*, página 48.

⁵⁵ En el Ecclo hebreo aparece seis veces: 3,21; 6,27; 32,14 (partici-

pio); 32,15 (participio); 46,15 (*nifal*); 46,20 (*nifal*); en 32,13 figura de nuevo «*dōreš 'ēl*, pero se considera una repetición de 32,14a; en 32,14b se repite también *dōreš ḥeṣṣēy*; cf. J. Haspecker, *Gottesfurcht bei Jesus Sirach*, p. 219 ss. Sobre este texto del Eclo volveremos más adelante.

⁵⁶ Cf. G. Gesenius, S. P. Tregelles, *Hebrew and Chaldee Lexicon*, página 209; J. L. Palache, *Semantic Notes*, p. 22; M. Gertner, «Terms of Scriptural Interpretation: A Study in Hebrew Semantics», en *BSOAS* 25 (1962) 4; A. Guillaume, «A Note on Psalm CIX, 10», en *JThSt*, NS 14 (1963) 92 s.; W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexikon*, p. 223.

⁵⁷ Cf. Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, I, p. 688; también significa: «effacer, faire disparaître les traces, les marques». Cf. A. Guillaume, *l. c.*, p. 93: «*darasa* is a word constantly used by the old pre-Islamic poets to describe encampments from which wind and weather have swept away all trace»; T. Nöldeke, *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, p. 38 y nota 4.

⁵⁸ Cf. R. Payne Smith, *Thesaurus syriacus*, I, s. v.; C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, Halle ²1928, p. 168a; G. Gesenius, S. P. Tregelles, *Hebrew and Chaldee Lexicon*, p. 209; T. Nöldeke, *Neue Beiträge*, p. 38, nota 4; M. Gertner, *l. c.*, p. 4.

⁵⁹ A. Dillmann, *Lexicon Linguae Aethiopicae*, Leipzig 1865, c. 1093 s.; W. Leslau, *Ethiopic and South Arabic Contributions to the Hebrew Lexicon*, Berkeley 1958, p. 17; E. Ullendorf, *An Ambaric Chrestomathy*, Oxford 1965, p. 127; T. Nöldeke, *Neue Beiträge*, p. 38 y nota 4.

⁶⁰ Cf. E. Littmann, M. Höfner, *Wörterbuch der Tigre-Sprache*, Leipzig 1962, p. 519a.

⁶¹ W. Leslau, *Lexique soqotri*, París 1938, p. 135 s.

⁶² Cad, III, p. 110; W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, página 163; W. von Soden, «Ein Zwiegespräch Hammurabis mit seiner Frau», en *ZA* 49 (1949) 164, lín. 15; en la p. 175 supone con reservas que existe el verbo *darāšu* con el mismo significado que el hebreo *drš*.

⁶³ E. S. Drower, R. Macuch, *Lord Mandaic Dictionary*, Oxford 1963, página 114b.

⁶⁴ M. Jastrow, *Dictionary*, I, p. 324; J. L. Palache, *o. c.*, p. 22; A. Guillaume, *l. c.*, p. 93; W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexikon*, p. 223; T. Nöldeke, *Neue Beiträge*, p. 38, nota 4, que distingue erróneamente las raíces *drš* y *drs*.

⁶⁵ Cf. M. Gertner, *l. c.*, p. 4 y nota 1; G. Gesenius, S. P. Tregelles, *Hebrew and Chaldee Lexicon*, p. 209.

⁶⁶ C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, p. 387, núm. 709: «to see», y cita 8:5; cf. F. Aistleitner, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, p. 83, número 795: «befragen» (?).

⁶⁷ M. Jastrow, *Dictionary*, I, p. 325. Sobre los significados y usos de *drš* en la literatura judaica mística, cf. W. Bacher, *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur*, I-II, Leipzig 1905, I, p. 25 ss.; II, p. 41 s.; B. Gertner, *l. c.*, p. 6 ss.; L. Finkelstein, «Midrash, Halakhot and Aggadot», en *Y. F. Baer Jubilee Volume*, 1960, pp. 42-45;

cf. R. Le Déaut, «A propos d'une définition du midrash», en *Bib* 50 (1969) 395-413, en p. 402 y nota 4.

⁶⁸ M. Jastrow, *Dictionary*, I, p. 325. El verbo *drš* no aparece en las inscripciones semíticas del Oeste; el diccionario de Ch. Jean y J. Hoftijzer no lo consigna.

⁶⁹ Cf., por ejemplo, Onqelos Gn 25,22; Ex 18,15; Dt 4,29; 12,5; 12,30; 18,11; el Neofiti traduce con ese verbo los cinco textos de Gn en que aparece *drš*: Gn 9,5 (tres veces); 25,22; 42,22. Véase, además, Targ 1 Sm 9,9; 1 Re 14,5; 22,5; 22,7,8; Targ Is 1,17; 8,19 (dos veces); 9,12; 16,5; 19,3; 31,1; 34,16; Targ Sal 9,11; 14,2; 22,27; 24,6. Todos los textos mencionados aquí, menos Gn 9,5 (tres veces) y Gn 42,22 tienen sentido religioso. Pero *tb'* traduce también a *bqš*, cf. Onqelos Ex 33,7; Lv 19,31; Dt 4,29 (dos veces, una traduce a *bqš* y otra a *drš*); Targ Is 45,19; 65,1 (dos veces, una traduce a *bqš* y otra a *mš*, en *nifal*, «ser encontrado»); Targ Sal 27,8 (aquí *bqš* es traducido una vez por *tb'* y otra por *b'y*). Véanse aún textos de sentido profano: Onqelos Gn 9,5 (tres veces); Dt 22,2; Targ Jue 6,29; Targ Job 39,8, etc. El Neofiti 1 traduce también el *drš* hebreo por *tb'* en los textos siguientes, todos de sentido religioso: Gn 25,22: «a pedir misericordia», *l-mtb' rḥmyn*; en el margen primero se lee: «pidiendo y orando» (*b'yy' w-mšlyy'*), la lectura del margen segundo coincide con la del texto: «pedir misericordia» (*l-mtbw' rḥmyn*); Ex 18,15. «para buscar instrucción» (*l-mtb' 'ulpan*); Dt 4,29: «cuando le busquéis» (*ttb'wn*); Dt 12,5: «sino que buscaréis» (*ttb'wn*); en el margen: *thwvn tb'yn*; Dt 12,30: «que no inquiráis» (*ttb'wn*); Dt 18,11: «ni los que piden instrucción» (*w-tb'yn 'ulpan*). Estos datos sobre el Neofiti se los debemos al Prof. A. Díez Macho.

⁷⁰ Cf. M. Jastrow, *Dictionary*, I, p. 181.

⁷¹ Cf., por ejemplo, Targ 2 Re 3,11; 1 Sm 28,7; Targ Ez 14,3 (forma *itpeel*); Targ Is 65,1 (forma *itpeel*), etc.

⁷² Cf. K. G. Kuhn, *Konkordanz zu den Qumrantexten*, p. 52 s.; Id., «Nachträge zur Konkordanz», p. 189; cf. M. Gertner, *l. c.*, p. 11 s.; A. G. Wright, *The Literary Genre Midrash*, Staten Island 1967, p. 40, nota 22.

⁷³ A. Comay, D. Yardén, *Completo diccionario hebreo-español*, p. 129.

⁷⁴ Es inexacta, por tanto, la afirmación de A. G. Wright, *o. c.*, p. 35, nota 7: «In the Old Testament the verbe *drš* means basically «to seek» and from this other shades of meaning have developed».

⁷⁵ Cf. J. L. Palache, *o. c.*, p. 22. El autor aduce ejemplos de varios idiomas en los que la línea fronteriza entre «buscar» y «encontrar» es también incierta y confusa.

⁷⁶ BH sugiere suprimir la palabra por dittografía; pero el verbo *bó'* está confirmado por el griego y la Vg.

⁷⁷ Así, G. Gesenius, S. P. Tregelles, *Hebrew and Chaldee Lexicon*, página 209: «A city frequented, celebrated.»

⁷⁸ Cf. F. Zorell, *Lexicon Hebraicum*, p. 180; W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexikon*, p. 223. En el Sal 111,2 el participio

pasivo *d'rūšim* significa «dignas de estudio, meditación o atención» (las obras de Dios).

⁷⁹ A. Guillaume, «A Note on Psalm CIX, 10», en *JThSt*, NS 14 (1963) 92-93. La sugerencia es ingeniosa y merece la pena que se le preste atención. Distribuyendo diversamente las consonantes del texto masorético y suprimiendo un *w* —escritura plena—, se obtiene el siguiente texto: *wdršw māḥār bātēyhem* en vez de *wdršw mēḥorbôtēyhem*. El verbo *drš* habría que considerarlo aquí como una forma pasiva de *qal*. El sentido es correcto y el verbo *drš* soporta este significado.

⁸⁰ Ex 18,15 (Yahweh); Dt 4,29 (Yahweh; *drš* en paralelismo con *bqš* y *šūb*); Dt 23,7 (paz y bien); 1 Sm 9,9 (Yahweh); 1 Cro 13,3 (arca de la alianza); 1 Cro 15,13 (Yahweh); 1 Cro 16,11 (Yahweh); 1 Cro 21,30 (Yahweh); 1 Cro 28,8 (todos los mandamientos de Yahweh); 2 Cro 1,5 (Yahweh); 2 Cro 15,2 (Yahweh); 2 Cro 19,3 (Yahweh); 2 Cro 26,5 (primera vez: Yahweh); 2 Cro 30,19 (Yahweh); 2 Cro 32,31 (una señal); Esd 9,12 (paz y bien, cf. Dt 23,7); Esd 10,16 (el asunto); Est 10,3 (el bien para (*l'*) el pueblo); Job 3,4 (el día); Sal 10,15 (la maldad); Sal 77,3 (el Señor); Sal 78,34 (Yahweh); Sal 105,4 (Yahweh); Sal 119,2 (Yahweh); Sal 119,10 (Yahweh); Sal 119,45 (las ordenanzas de Yahweh); Sal 119,94 (las ordenanzas de Yahweh); Sal 119,145 (los decretos de Yahweh); Prv 31,13 (lana); Is 1,17 (el derecho); Is 55,6 (Yahweh); Is 65,10 (Yahweh); Jr 8,2 (los ídolos); Jr 29,13 (Yahweh); Jr. 37,7 (a Jeremías); Lam 3,25 (Yahweh); Am 5,4 (Yahweh); Am 5,5 (a Betel); Am 5,14 (el bien); Sof 1,6 (Yahweh); Ecclo (hebreo) 3,21 (cosas maravillosas).

⁸¹ Gn 9,5 (primera vez: la sangre); Gn 25,22 (Yahweh); Lv 10,16 (dos veces: macho cabrío); Dt 11,12 (la tierra); Dt 22,2 (una oveja); 1 Re 22,5 (la palabra de Yahweh); 2 Re 22,18 (Yahweh); 2 Cro 12,14 (Yahweh); 2 Cro 14,3 (Yahweh); 2 Cro 14,6 (primera vez: Yahweh; segunda vez, sin complemento); 2 Cro 15,12 (Yahweh); 2 Cro 16,12 (a Yahweh, «sino a los (*b'*) médicos»); 2 Cro 18,4 (la palabra de Yahweh); 2 Cro 22,9 (Yahweh); 2 Cro 22,15 (a los ídolos); 2 Cro 25,20 (a los ídolos); 2 Cro 26,5 (segunda vez: Yahweh); 2 Cro 34,21 («a Yahweh por mí (*ba'adi*) y por el resto de Israel acerca de (*'al*) las palabras...»); Esd 7,10 (la ley de Yahweh); Sal 14,2 (Yahweh); Sal 53,3 (Yahweh); Sal 34,5 (Yahweh); Is 9,12 (Yahweh); Is 31,1 (Yahweh); Is 58,2 (Yahweh); Jr 10,21 (Yahweh); Jr 21,2 («a Yahweh por nosotros (*ba'dēnū*)); Jr 29,7 (la paz de la ciudad); Jr 30,14 (Jerusalén; texto dudoso, varios mss. hebreos, el griego y el Targ leen: *lišlōmek*, «tu paz»); Ez 20,1 (Yahweh); Ez 20,3 (primera vez: Yahweh); Ez 20,40 (vuestras ofrendas); Ez 34,8 (mi rebaño); Ez 34,11 (mi rebaño); Os 10,12 (Yahweh); Am 5,6 (Yahweh).

⁸² Dt 12,30 (a sus dioses); 2 Sm 11,3 (a la mujer); 1 Cro 22,19 (a Yahweh); 2 Cro 15,13 (a Yahweh); 2 Cro 17,3 (a los Baales); 2 Cro 17,4 (a Yahweh); 2 Cro 20,3 (a Yahweh); 2 Cro 31,21 (a Yahweh); 2 Cro 34,3 (a Yahweh); Esd 4,2 (a Yahweh); Esd 6,21 (a Yahweh); Est 10,3 (el bien para el pueblo); Job 10,6 (el pecado; en paralelismo con *bqš*); Sal 111,2 (*d'rūšim l'kol*); Sal 142,5 (mi alma); Jr 30,14 (texto dudoso; el texto maso-

3.-B

rético, acusativo con 'eth; mss. griegos y Targ, *lišlómek*: tu paz); Jr 30,7 (para ella: Jerusalén); Jr 38,4 (la paz para el pueblo: dos *lamed*); esta construcción de *drš* con *l'* para indicar el objeto directo y determinado del verbo es frecuente en la lengua posterior, sobre todo en las Crónicas, y se usa siempre cuando se trata de personas, cf. P. Joüon, *Grammaire de l'Hébreu biblique*, p. 371k y nota 1; cf. A. Kropat, *Die Syntax des Autors der Chronik verglichen mit seinen Quellen* [BZAW, 16], Giessen 1909, p. 35 s.

⁸³ Dt 12,5 (el lugar que Yahweh elija); Dt 18,11 (a los muertos); Job 5,8 (a Dios); Is 8,19 (dos veces: a los muertos, a los dioses); Is 11,10 (a la raíz de Jesé); Is 19,3. (a los dioses). Esta construcción ya no se usa en la literatura midrásica, cf. M. Gertner, *l. c.*, p. 8.

⁸⁴ Gn 9,5 (2.^a vez: de la mano de todo animal *la* (sangre) yo «reclamaré»; 3.^a vez: «y de la mano del hombre, de la mano de cada uno "reclamaré" el alma del hombre»); Ez 33,6 (y su sangre (sin 'eth) de la mano del centinela «reclamaré»); Ez 34,10 (y «reclamaré» mi rebaño (con 'eth) de su mano); Miq 6,8 (y lo que (sin 'eth) Yahweh «reclama» de ti). En la literatura midrásica el *min* se refiere a la fuente de donde se deriva una interpretación, cf. M. Gertner, *l. c.*, p. 8.

⁸⁵ 1 Re 22,7 (sobreentendido, a Yahweh, por medio de él; leer *mē'ittó* en vez de *mē'ótó*; la misma corrección en los cinco textos siguientes: 1 Re 22,8 (a Yahweh (con 'eth) por medio de él); 2 Re 3,11 (a Yahweh (con 'eth) por medio de él); 2 Re 8,8 (a Yahweh (con 'eth) por medio de él); 2 Cro 18,6 (sobreentendido, a Yahweh, por medio de él); 2 Cro 18,7 (a Yahweh (con 'eth) por medio de él).

⁸⁶ Dt 18,19 («reclamaré» (sin complemento) de él); Dt 23,22 (porque «reclamar lo reclamará» Yahweh de ti); 1 Re 14,5 (a buscar un asunto de ti acerca de ('el) su hijo).

⁸⁷ Is 34,16 (de (sobre) el libro de Yahweh).

⁸⁸ 1 Sm 28,7 (una nigromante); 2 Re 1,2,3,6 (Baal-Zebub); 2 Re 1,16 (1.^a vez: Baal-Zebub; 2.^a vez: su palabra); 1 Cro 10,14 (Yahweh); 2 Cro 34,26 (Yahweh); Eccle 1,13 (sabiduría); Ez 14,7 (en favor de él (*ló*) por mí (*bi*)); 2 Cro 16,12 (a Yahweh (con 'eth), sino con (*b'*) los médicos). En la literatura midrásica el *b'* se refiere al asunto o tema de que se ocupa el intérprete, cf. M. Gertner, *l. c.*, p. 8.

⁸⁹ 2 Re 22,13 (a Yahweh (con 'eth) por mí (*ba'adi*) acerca de ('al) tal asunto); 2 Cro 34,21 (la misma construcción anterior); 2 Cro 24,6 (acerca de los levitas); 2 Cro 31,9 (a los sacerdotes (con 'al) acerca de ('al) tal cosa); Eccle 1,13 (investigar con, o por medio de (*b'*), la sabiduría acerca de ('al) todo lo que se hace). En la literatura midrásica el 'al se refiere al asunto bíblico acerca del cual versa la interpretación, cf. M. Gertner, *l. c.*, p. 9.

⁹⁰ Un solo texto; Job 39,8 (el onagro va a la busca de la hierba).

⁹¹ 1 Cro 28,9 (Yahweh, buscador de los corazones); Sal 9,11 (de ti: Yahweh); 9,13 (de la sangre); Sal 22,27 (de él: Yahweh); Sal 24,6 (de él: Yahweh); Sal 34,11 (de Yahweh); Sal 38,13 (del mal; en paralelismo con *bqš*); Sal 69,33 (de Dios); Prv 11,27 (del mal; en paralelismo con *bqš*);

Is 16,5 (del derecho); Ecclo (hebreo) 32,14 (de Dios); Ecclo 32,15 (de la ley); (Ecclo 32, 13 y 32,14b repite, «de Dios», y «del beneplácito de Dios»; suprimir estos vv., cf. J. Haspecker, *Gottesfurcht bei Jesus Sirach*, p. 219 ss.).

⁹² Dt 13,15 (*drš*, *ḥqr* y *š'l*, en paralelismo; sobre el significado de estos verbos en este texto, cf. F. Horst, «Das Privilegrecht Jahwes», p. 38); Dt 17,4 (investigarás bien: *w'dāraštā bēyṭēb*); Dt 17,9 (investigarás o investigarán, cf. Biblia Hebraica); Dt 19,18 (investigarán bien, cf. Dt 17,4); Jue 6,29 (*drš* y *bqš* en paralelismo); 1 Cro 10,13 (sin complemento, pero se sobreentiende, *bā'ōb*); 2 Cro 14,6 (2.^a vez; la 1.^a vez: «a Yahweh» (con *'etb*)); 2 Cro 24,22; Sal 10,4,13; 109,10 (véase nota 79); Ez 14,10 (participio); Ez 34,6 (*drš* y *bqš* en paralelismo); Is 62,12 (participio pasivo; cf. nota 77); Sal 111,2 (participio; cf. nota 78); Ecclo 6,27 (*drš*, *bqš* y *mš'* en paralelismo).

⁹³ Gn 42,22 (su sangre es reclamada).

⁹⁴ 1 Cro 26,31 (se hicieron investigaciones acerca de (*l'*) sus genealogías).

⁹⁵ Esta frase siempre se dice de Dios: Is 65,1; Ez 14,3 (dos veces), Ez 20,3,21 (dos veces); 36,37 (con acusativo de cosa y *l'* de la persona).

⁹⁶ Ecclo (hebreo) 46,15 (el vidente); 46,20 (Samuel).

⁹⁷ O también «la multitud de impuestos que percibió», pues *maššā'* puede significar «carga, peso, impuesto» y «oráculo, vaticinio». Aquí parece que se refiere a los «oráculos», cf. L. Randellini, *Cronache*, p. 417, y otros autores citados allí.

⁹⁸ Una recensión griega conservada en las Hexaplas de Orígenes traduce el *midraš* de 2 Cro 13,22 por *ekzētēsei* y el *midraš sēfer* de 2 Cro 24,27, por *graphēn bibliou*; cf. F. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, Oxonii 1875, I, p. 740 y 749. Esta recensión representa un estadio protoluciano de los LXX, probablemente del final del s. I a. de C., cf. D. Barthélemy, *Les dévanciers d'Aquila* [VTSup, 10], Leiden, 1963, pp. 41 ss.; F. M. Cross, «The History of the Biblical Text in the Light of Discoveries in the Judaean Desert», *Harvard Theol. Rev.*, 57 (1964), 295.

⁹⁹ Cf. Field, *o. c.*, p. 740.

¹⁰⁰ F. Zorell, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum*, p. 413: «schola»; L. Köhler, W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, p. 498: «Lehrhaus»; H. Duesberg, I. Fransen, *Ecclesiastico*, p. 332: «rimanete nella mia scuola»; cf. S. Muñoz Iglesias, *Los géneros literarios y la interpretación de la Biblia*, Madrid 1968, p. 53.

¹⁰¹ K. G. Kuhn, *Konkordanz zu den Qumrantexten*, p. 115; son: 1QS 6,24; 8,15,26; 4QFl 1,14; CD 20,6.

¹⁰² Cf. A. G. Wright, *o. c.*, p. 38.

¹⁰³ Para toda esta cuestión, cf. A. G. Wright, *o. c.*, p. 39-40: «By the time of the QL, then, *midraš* had clearly come to mean «interpretation»; cf. también M. Gertner, *l. c.*, p. 11 s.; M. Delcor, «Contribution à l'étude de la législation des sectaires de Damas et de Qumrân», en *RB* 62 (1955) 69-72; L. H. Silberman, «Unriddling the Riddle», en *RevQumran* 3 (1961) 323-335;

W. R. Lane, «A New Commentary Structure in 4Q Florilegium», en *JBL* 78 (1959) 343-46.

¹⁰⁴ Sobre esta cuestión remitimos a: W. Bacher, *Die exegetische Terminologie*, I, pp. 25-28; 34-36; 42-43; 103-105; II, pp. 41-43; 53-56; 107-8; 119-20; Id., «Les trois branches de la science de la vieille tradition juive», en *REJ* 38 (1899) 211-219; M. Gertner, *l. c.*, pp. 1-14; I. Heinemann, «The Development of the Terms of Biblical Interpretation» (hebr.), en *L'šónēnū* 14 (1946) 182-89; E. Margulies, «The Term *drš* in Talmud and Midrash» (hebr.), en *L'šónēnū* 20 (1956) 50-61; L. Finkelstein, *l. c.*, pp. 42-45; A. G. Wright, *o. c.*, pp. 41-44; S. Rapaport, *A Treasury of the Midrash*, Nueva York 1968 (reedición); S. Muñoz Iglesias, *o. c.*, pp. 52-60.

¹⁰⁵ Cf. A. Comay, D. Yardén, *Completo diccionario hebreo-español*, p. 329: «estudio, comentario, disertación»; «investigación, exploración»; «versión, interpretación»; *midrašī* significa «homilético».

¹⁰⁶ C. Westermann, «Die Begriffe für Fragen und Suchen im Alten Testament», en *KuD* 6 (1960) 9.

¹⁰⁷ C. Westermann, *l. c.*, p. 9.

¹⁰⁸ C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, p. 486; F. Aistleitner, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, p. 299. Es un término técnico para indicar que «se hace una investigación», cf. O. Eissfeldt, «The Alphabetical Cuneiform Texts from Ras Shamra published in «Le Palais Royal d'Ugarit», vol. II, 1957», en *Journal Theol. Stud* 5 (1960) 49 = *Kleine Schriften*, II, Tübinga 1963, p. 415; M. Dahood, *Ugaritic-Hebrew Philology*, Roma 1965, p. 72, núm. 2369.

¹⁰⁹ F. Delitzsch, *Assyrisches Handwörterbuch*, p. 633 s.; W. Muss-Arnoldt, *Assyrisch-Englisch-Deutsches Handwörterbuch*, II, p. 996 ss.; C. Bezold, *Babylonisch-assyrisches Glossar*, p. 261. Sobre el uso religioso de este término volveremos más adelante. En las Cartas de El-Amarna aparece muchas veces el verbo *ša'ālu* en el sentido ordinario de «preguntar», cf. J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln*, núms. 127,4; 89,15,34,40,41,45; 7,11; 28-45; 1,83; 185,57; 186,60, etc. No hemos hallado en estas Cartas ningún texto de sentido religioso.

¹¹⁰ «Preguntar» una cosa (acusativo) a alguien (con *l'* de la persona): Dan 2,10; Esd 5,9,10: «investigar» (Esd 5,9-10), cf. O. Eissfeldt, «The Alphabetical», *l. c.*, p. 49 = *Kleine Schriften*, II, p. 415. O simplemente «preguntar una cosa» (acusativo): Dan 2,11,27.

¹¹¹ «Pedir», seguido de dos acusativos: Esd 7,21.

¹¹² Cf. M. Jastrow, *Dictionary*, II, p. 1507 s. Algunos ejemplos: Targ Onqelos Nm 27,21; Targ 1 Re 19,4; Targ Job 31,30; Targ Sal 137,3; Targ Jonatán Dt 1,1; Neofiti 1 Gn 24,47,57; 26,7; 32,18,30 (dos veces), etc.

¹¹³ Traduce a *drš*, por ejemplo, en Targ Is 65,1; Targ Jonatán 1 Sm 28,7; Targ 2 Re 3,11; Targ Ez 14,3, etc.

¹¹⁴ Cf. C. F. Jean, J. Hoftijzer, *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'Ouest*, p. 286 s. (con cita de algunos textos); A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C.*, 1923, 16:3; 20:8; G. R. Driver, *Aramaic Documents of the Fifth Century B. C.*, 1954, 4:3; 7:9; 12:8; J. T. Milik,

«Les papyrus araméens d'Hermopolis et les cultes syro-phéniciens en Égypte perse», en *Bib* 48 (1967) 581, núm. 1:3; p. 548, núm. 6:2,7; B. Porten, J. C. Greenfield, «The Aramaic Papyri from Hermopolis», en *ZAW* 80 (1968) 227.

¹¹⁵ Cf. R. Payne Smith, *Thesaurus syriacus*, II, s. v. š'l; C. Brockelmann, *Lexicum Syriacum*, s. v. š'l.

¹¹⁶ Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, I, p. 1036 ss.

¹¹⁷ Gn 32,30 (la cuestión preguntada se introduce con *wayyō'mer*); Dt 13,15 (interrogación judicial, cf. F. Horst, «Das Privilegrecht Yahwes», p. 38); 1 Sm 19,22 (la cuestión preguntada se introduce con *wayyō'mer*); Jr 30,6.

¹¹⁸ Aparece, al menos en 24 textos, de los cuales nos ocuparemos en los capítulos siguientes, y son: Nm 27,21; Jue 1,1; 18,5; 20,18,23,27; 1 Sm 10,22; 14,37; 22,10,13,15; 23,2,4; 28,6; 30,8; 2 Sm 2,1; 5,19,23; 16,23; 1 Cro 10,13; 14,10,14; Os 4,12; Ez 21,26.

¹¹⁹ Como textos de sentido profano con esta construcción citamos: Jr 18,13 (preguntar a las naciones); Job 12,7 (preguntar a las bestias); Prv 20,4 (el perezoso pregunta por la cosecha y no la hay).

¹²⁰ Así L. Köhler, W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, p. 936: *šā'al byhwh*: «eigentlich: unter Anrufung Jahwes fragen»; el *b'* es un *b'* numinis, cf. F. Zorell, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum*, p. 812.

¹²¹ En la colección de oraciones-consultas a Samas, publicada por J. A. Knudtzon, *Assyrische Gebete an den Sonnengott*, I-II, Leipzig 1893, aparece esa frase más de trescientas veces. Sobre este tema volveremos más adelante.

¹²² Según A. Jeremias, «Urim und Tummim», p. 237, la preposición *b'* tuvo originalmente un sentido local.

¹²³ Gn 24,47: '*et-pihā'*: «preguntad(le) a ella misma»; Jos 9,14: «la boca de Yahweh» ('*et-pi Yhwh*); Ag 2,11: a los sacerdotes; Jr 38,14: a ti una palabra; 1 Sm 25,8: a tus criados; Jr 38,27: a él; 2 Sm 14,18: a ti una cosa. La persona a quien se pregunta se introduce con '*etb*' y el objeto de la pregunta con *lē'mōr*, en Gn 38,21; 40,7; 44,19; Jos 4,21; Jr 36,17, o con *wa'ōmar*, en Gn 24,17.

¹²⁴ Textos de sentido religioso: Dt 18,11 (a un '*ōb*); Is 30,2 (mi boca (de Yahweh)); 2 Cro 11,23 (a la multitud de las mujeres; texto dudoso; suele corregirse en *wayyiššā' lāhem*); 1 Sm 28,16 (me consultas (a Samuel)); Jr 37,17 (le consultó: Sedecías a Jeremías); Is 58,2 (me consultan o me piden (a Yahweh)); Is 65,1 (me preguntan o me piden (a Yahweh)); leer con griego, siríaco y Vet Lat *š'elūni*, en vez de *šā'ālū*). Textos de sentido profano: Dt 32,7 (a tu padre); Jue 8,14 (a él); Jue 13,6 (a él); Is 41,28 (a ellos); Jr 48,19 (al fugitivo); Jr 50,5 (a Sión); Sal 35,11 (a mí: interrogar a un testigo en un juicio, cf. T. H. Gaster, «Short Notes», en *VT* 4 (1954) 73); Job 21,29 (a los viandantes); Job 38,3 (a ti); Job 40,7 (a ti); Job 42,4 (a ti; cf. *Ecclo* 32,7 (a ti)); Jue 4,20; el objeto de la pregunta se introduce con *lē'mōr* en los textos siguientes: Gn 32,18; 37,15; Ex 13,14;

Dt 6,20; Jos 4,6; o directamente: 1 Sm 17,56. En árabe el verbo se construye también con acusativo de la persona a quien se pregunta, o con acusativo de la persona y *min* de la persona o cosa, o con *b'* de la cosa; cf. Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, I, 1036 s.

¹²⁵ Eccl 7,10 (acerca de esto); Neh 1,2 (acerca de los judíos); Is 45,11 (acerca de mis hijos (de Yahweh); leer con Targ *tiš'alúni* en vez de *š'alúni*).

¹²⁶ Gn 26,7 (por su mujer); Gn 32,30 (por mi nombre); Gn 43,7 (dos veces: por nosotros y por nuestra familia); Dt 4,32 (por los tiempos antiguos; cf. Job 8,8: por la generación pasada); Jue 13,18 (por mi nombre); Jr 6,16 (por los senderos antiguos).

¹²⁷ 2 Re 8,6 (a la mujer); Job 8,8 (a la generación pasada; cf. nota precedente).

¹²⁸ Gn 43,27; Ex 18,7; Jue 18,15; 1 Sm 10,4; 17,22; 25,5; 30,21; 2 Sm 8,10; 11,7 (sin *l'* de persona); Jr 15,5; 1 Cro 18,10; Sal 122,6 (*šā'al sālóm*).

¹²⁹ Cf. J. Pedersen, *Israel*, I/II, p. 524; C. Westermann, «Die Begriffe», p. 10. Los dos autores destacan el aspecto vital y personal del saludo y de la frase hebrea.

¹³⁰ «Que el dios pregunte por tu salud y por el bienestar (salud) de tu casa»: *ilānu šu-lum-ka šu-lum bitī-ka li-iš-al*, cf. J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln*, núm. 96, 5-6; cf. núm. 97,3. F. Delitzsch, *Assyrisches Handwörterbuch*, p. 664 s., dice que *šulmu šarri ša'ālu* originalmente significó «das Wohlergehen des Königs erfragen», y después, «den König huldigend begrüßen»; véanse otros textos allí; cf. también W. Muss-Arnolt, *Assyrisch-Englisch-Deutsches Handwörterbuch*, p. 997.

¹³¹ Cf. C. F. Lehmann, *Šamašsumukin*, p. 24, lín. 24: «El rey de los elamitas envió a su servidor para que preguntara por mi salud (= me saludara) (*a-na ša'-al šul-mi-ia*)»; más textos *ibid*.

¹³² Cf. E. Bresciani, M. Kamil, «Le lettere aramaiche di Hermopoli», en *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, Memorie, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, Serie VIII, 12/5 (1966) 357-428; carta número 1, lín. 3; carta núm. 6, lín. 2,7; carta núm. 8, lín. 7; cf. J. T. Milik, «Les papyrus araméens», *l. c.*, p. 581, núm. 1, lín. 3; p. 548, núm. 6, lín. 2,7; B. Porten, J. C. Greenfield, «The Aramaic Papyri from Hermopolis», en *ZAW* 80 (1968) 227, quienes añaden: «the expression means more than «asks how someone is» or «sends regards». Para otra explicación del término, cf. P. Joüon, «Notes grammaticales, lexicographiques et philologiques sur les papyrus araméens d'Égypte», en *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 18 (1934) 54 ss.

¹³³ Cf. R. Payne Smith, *Thesaurus syriacus*, II, s. v. *š'l* con varios ejemplos.

¹³⁴ Cf. M. Jastrow, *Dictionary*, II, p. 1506 (*š'l*), p. 1586 (*š'lām*), con algunos ejemplos.

¹³⁵ 2 Sm 12,20 («pidió» y le pusieron pan); 1 Re 2,20; Miq 7,3 (el

príncipe «pide»); Is 7,12 (no pediré); Sal 105,40 (pidieron (*šā'alū*) en vez de pidió (*šā'al*), con griego, siríaco, Targ).

¹³⁶ Ex 22,13 (suplir *b'hēmāb* con griego y siríaco); Dt 10,12; 18,16; 1 Sm 1,17 (acusativo con '*eth*'); 1 Sm 1,27 (acusativo con '*eth*'), Is 7,11 (pide para ti (*l'kā*)).

¹³⁷ Ex 11,2; Jos 15,18 = Jue 1,14; 1 Sm 8,10; 2 Sm 3,13; 1 Re 2,16 (pido una petición); 1 Re 2,20 (pido una petición pequeña); 2 Re 4,28; 2 Re 4,3 (pide para ti (*l'kā*) de tus vecinas); Sal 27,4; Prv 30,7.

¹³⁸ Ex 3,22; 12,35; Jue 8,24 (pedir una petición); Esd 8,22; 1 Sm 1,20; Zac 10,1; Sal 2,8; 21,5.

¹³⁹ Acusativo de la cosa con '*eth*: Jos 19,50; 1 Re 2,22 (con *l'* de la persona en favor de quien se pide (dos veces)); 1 Re 3,10,11; 10,13; 19,4 (con *l'* de la cosa pedida); Jon 4,8 (con *l'* de la cosa pedida); 1 Cro 4,10; 2 Cro 9,12. Acusativo de la cosa sin '*eth*: Jue 5,25; 8,26; 1 Sm 12,13; 12,17 (con *l'* de la persona en favor de quien se pide); 1 Sm 12,19 (la misma construcción anterior); 1 Re 3,5; 3,11 (tres veces con *l'* de la persona en favor de quien se pide); 3,11 (sin *l'*); 3,13; 2 Re 2,9,10; Sal 40,7; 78,18 (con *l'* de la persona en favor de quien se pide); Eccle 2,10; Lam 4,4; 2 Cro 1,7; 1,11 (dos veces); 1,11 (una vez con *l'* de la persona en favor de quien se pide); para ver la variedad de construcciones que admite *š'l* en un mismo contexto, bastará citar 1 Re 3,5-13 (oración de Salomón), en donde *š'l* aparece ocho veces y se construye de tres maneras distintas: tres veces con acusativo sin '*eth* (vv. 3,11,13), dos con acusativo con '*eth* (vv. 10,11) y tres con acusativo sin '*eth* y con *l'* de la persona en favor de quien se hace la petición (vv. 11 (tres veces)). En el texto paralelo de 2 Cro 1,7-11 *š'l* figura cuatro veces, y se construye con acusativo sin '*eth* (vv. 7,11 (dos veces)), y con acusativo sin '*eth* y *l'* de la persona en favor de quien se pide (v. 11). Véase, por último, Job 31,30 (pidiendo con una maldición (*b'alāh*) su vida).

¹⁴⁰ Sal 137,3 (nos pidieron palabras de un cantar); Is 58,2 (me piden juicios justos); Dt 14,26 (todo lo que te pida tu deseo).

¹⁴¹ Cf. F. Zorell, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum*, p. 812 (*š'l*); L. Köhler, W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, p. 936 (*š'l*); Morris Jastrow, «The Name of Samuel and the Stem of *šā'al*», en *JBL* 19 (1900), 101, entiende el *šā'āl* de este pasaje como «devoted», cosa consagrada, pues el martillo caído al agua serviría, según él, para construir un edificio sagrado, y por eso, sería algo «consagrado». No hay dificultad alguna en entenderlo como «pedido prestado».

¹⁴² Cf. F. Zorell, *o. c.*, p. 812; L. Köhler, W. Baumgartner, *o. c.*, p. 936. Morris Jastrow, *l. c.*, p. 100 s. expone las dificultades textuales de 1 Sm 1,28 y da la siguiente explicación: «to be devoted to Yahweh's priest», or «constituted a priest to Yahweh»; cf. también T. H. Gaster, «Ugaritic Philology», en *JAOS* 70 (1950) 11: «... does not mean «he was asked from Yahwe», but «he was loaned to Yahwe».

¹⁴³ 1 Sm 20,6 (dos veces *nifal*: «David me pidió permiso con insistencia para hacer una escapada a Belén»).

¹⁴⁴ 1 Sm 20,28 (dos veces *nifal*: «David pidió permiso con insistencia de mi parte (para ir) hasta Belén»).

¹⁴⁵ Neh 13,6: «pero al cabo de muchos días solicité autorización del rey».

¹⁴⁶ El régimen del verbo se introduce con *b'*. El texto es dudoso. Más adelante volveremos sobre él.

¹⁴⁷ El mismo sentido que en árabe '*as'ala*. Ex 12,36: los egipcios se dejaron pedir de los hebreos, es decir, «les concedieron su petición» (con acusativo de la persona que pide); 1 Sm 1,28: «se lo he concedido (o cedido) a Yahweh» (con acusativo de la cosa y dativo (*l'*) de la persona a quien se da). Morris Jastrow, «The Name of Samuel», *l. c.*, p. 100, considera el *bifil* de 1 Sm 1,28 como un denominativo de *šō'el* con el sentido de «sacerdote», por tanto, según él, el *bifil* de *š'l* significaría «to make one a priest», y, como hacer a una persona sacerdote es consagrarla al servicio de Dios, el v. 28 podría traducirse: «I devoted him to Yahweh». Las dificultades que presenta este pasaje, y las soluciones que suelen darse, pueden verse en M. Jastrow, *l. c.*, p. 86 s. Sobre otro posible *bifil* en 1 Sm 2,20, cf. la nota 149 de nuestro trabajo. Finalmente, en Ecclo 46,13 aparece el participio *pual m'šō'al*, que probablemente hay que leer como part. *hofal mwš'l*, «fervide expetitus», cf. F. Zorell, *Lexicon*, p. 812.

¹⁴⁸ Sin contar Ecclo 40,30. En 1 Sm 1,17 *šēlātēk* es una contracción por *š'elātēk*.

¹⁴⁹ 1 Sm 1,17,27; 2,20; Sal 106,15 y quizá Job 6,8: «¿Quién me diera cumplir *mi petición...*?» Se trata, sin duda, de una petición hecha a Dios.

¹⁵⁰ Est 5,6,7,8; 7,2,3; 9,12; Jue 8,24; 1 Re 2,16,20; Ecclo 40,30. No son del todo exactos los datos que da M. Jastrow, «The Name of Samuel», *l. c.*, p. 92 ss., sobre el uso de *š'elāh* en el AT.

¹⁵¹ Sal 20,6; 37,4; cf. M. Jastrow, «The Name of Samuel», *l. c.*, p. 93.

¹⁵² El origen y significado de *š'ol* son discutidos. W. F. Albright, en *JBL* 75 (1956) 257, lo deriva de *šā'al*, y etimológicamente significaría «examination, ordeal». Según él, es interesante el paralelismo entre el examen de las personas acusadas en la tierra y el de las sombras en el *š'e'ol*. G. Gesenius, S. P. Tregelles, *Hebrew and Chaldee Lexicon*, p. 798, lo relacionan con una raíz *šā'al-šā'al*, «excavar, ser hueco, estar vacío»; por tanto, el *š'e'ol* es el pozo subterráneo.

¹⁵³ Ag 1,1; 2,23; 1 Cro 3,17; Esd 3,2,8; 5,2; Neh 12,1.

¹⁵⁴ Cf. N. Tallqvist, *Assyrian Personal Names*, Helsinki, 1914, p. 189; cf. Ag 1,12,14; 2,2.

¹⁵⁵ Cf. M. Noth, *Die israelitischen Personennamen*, 1928, p. 136.

¹⁵⁶ Y el patronímico *ša'ulī*, Nm 26,13.

¹⁵⁷ Gn 38,5; 46,12; y el patronímico *šēlānī*, Nm 26,20.

¹⁵⁸ Jos 15,33; 19,41; Jue 13,25; 16,31; cf. A. M. Honeyman, en *Journ. Theol. Stud.* 50, p. 50; y el gentilicio '*eštā ulī*', 1 Cro 2,53. Para la

explicación del nombre de Samuel y su posible relación con *š'l* remitimos a M. Jastrow, «The Name of Samuel», *l. c.*, pp. 82-105. Este autor, de hecho, relaciona el nombre de Samuel con la raíz *š'l*. No interesa aquí entrar en más detalles.

¹⁵⁹ Así en IQS 6,4,9; CD 8,25: la forma *yš'lw* puede interpretarse como un *qal*: «preguntarán», o como un *nifal*: «serán preguntados», o «se consultarán», en sentido reflexivo. Sobre estos dos posibles sentidos, cf. J. Carmignac, E. Cothenet, H. Lignée, *Les textes de Qumran*, II, París 1963, p. 203, nota 4. En estos tres textos el verbo rige el complemento con *l'*: «se consultarán acerca de». En IQS 6,15,18; 7,21 (dos veces); 8,25, el complemento se introduce con *'al*: «se consultarán sobre» tal o cual cosa; en 7,21, con *'el*. En IQS 6,11 se menciona el «hombre consultado o interrogado» (*nš'l*); en IQS 6,12, el verbo rige acusativo con *'eth*: «el hombre (habilitado a) preguntar el consejo».

¹⁶⁰ Cf. S. Meldelsohn, «*š'al*, *š'elta*, *š'eltot*», en *REJ* 32 (1896) 56-62.

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² En la famosa obra rabínica de R. Aḥai, *Š'e'ýltót*, este término, que significa «decisiones», pasa a significar «opiniones», cf. Morris Jastrow, «The Name of Samuel», *l. c.*, p. 93 s.; Marcus Jastrow, *Dictionary*, II, p. 1508 (*š'e'ýltā'*).

¹⁶³ Cf. Morris Jastrow, «The Name of Samuel», *l. c.*, p. 94; Marcus Jastrow, *Dictionary*, II, p. 1508 (*š'e'ēlāb*).

¹⁶⁴ A. Camay, D. Yardén, *Completo diccionario hebreo-español*, p. 530.

¹⁶⁵ Eclo 6,36; 32(35),14; 39,5 (el texto actual tiene *orthrizō*, que suele ser la traducción de *šḥr*); y quizá 4,12 (el texto actual tiene *bqš*, pero, dado que el griego lo traduce por *orthrizō* y el siríaco por *b''*, es probable que el original fuera *šḥr*, cf. J. Haspecker, *Gottesfurcht bei Jesus Sirach*, p. 226, nota 22).

¹⁶⁶ F. Delitzsch, *Assyrisches Handwörterbuch*, p. 494; W. Muss-Arnolt, *Assyrisch-Englisch-Deutsches Handwörterbuch*, p. 751; C. J. Mullo-Weir, *A Lexicon of Accadian Prayers*, p. 291; C. Bezold, *Assyrisch-babylonisches Glossar*, p. 211. Sobre este verbo volveremos más adelante, al tratar de la religión babilónica.

¹⁶⁷ Así L. Köhler, W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, p. 962 (II, *šḥr*).

¹⁶⁸ Con acusativo de la persona, cf. Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, I, p. 1058: '*aḥara* (IV) significa «encontrarse, venir, ir de mañana».

¹⁶⁹ Así F. Zorell, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum*, p. 834 (1 *šḥr*); cf. Marcus Jastrow, *Dictionary*, II, p. 1551 (*šḥr* III): *hifil*: «denominativo de *šḥr*: «to be early in doing; to get up early»; *piel*: «to do a thing early or diligently».

¹⁷⁰ C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, N.º 75: I: 7: *šḥr*, «aurora»; n.º 52: 52,53: el dios *šḥr*, «Aurora»; otros textos, *ibid.*, p. 489, N.º 2399.

¹⁷¹ Cf. C. Bezold, *Assyrisch-babylonisches Glossar*, p. 262 b; según C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, p. 489, N.º 2399, *šbr* 'lmt significa en 1008: 15 «in the future» (till) the dawn of eternities», y corresponde por el uso al acádico *urram šēram*.

¹⁷² Cf. Marcus Jastrow, *Dictionary*, II, p. 1551 (*šbr* I).

¹⁷³ Cf. Targ Is 8,20, en donde la palabra hebrea *šbr*, «aurora», es traducida por el verbo *š'br*, «investigar, buscar».

¹⁷⁴ G. Gesenius, S. P. Tregelles, *Hebrew and Chaldee Lexicon*, p. 815 (II *šbr*): «to break, to break forth, as light, the dawn, hence to seek»; cf. Marcus Jastrow, *Dictionary*, II, p. 1551 (*šbr* I): «to break through, dig; to search, seek»; J. L. Palache, *Semantic Notes*, p. 16: *bōqer/baqqēr//šāḥar/ saḥer*: «split, dawn, daybreak». Notar que el *saḥara* árabe también significa «fendre le poumon à quelqu'un», y *saḥīru*, «qui atteint le poumon et y cause une lésion (flèche)»; Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, I, pp. 1058 y 1059.

¹⁷⁵ Prv 11,27: *šōḥēr*: «el que busca con solicitud el bien», en paralelismo con *bqš* y *drš*. La palabra *šōḥēr* es dudosa; el griego lee *ḥōrēš*, «el que ara»; Biblia Hebraica propone *sāḥār*, «la adquisición».

¹⁷⁶ En Job 8,5 rige el objeto con 'el, lo cual hace dificultad; L. Köhler, W. Baumgartner, *Lexicon*, p. 962, suprimen la preposición 'el; Biblia Hebraica la cambia en 'eth. En Ecclo 39,5 probablemente hay que suplir también 'el [= *pros Kyrion*). Hay que añadir Ecclo 32,14 a los pasajes citados aquí.

¹⁷⁷ Además, Ecclo 6,36: «buscarle ávidamente» (al maestro de la sabiduría).

¹⁷⁸ Habría que añadir probablemente Ecclo 4,12: «los que la aman con ardor, alcanzarán el favor de Yahweh».

¹⁷⁹ Cf. L. Köhler, W. Baumgartner, *Lexicon*, p. 962 (*šbr* I); F. Zorell, *Lexicon*, p. 834 (*šbr* 2); G. Gesenius, S. P. Tregelles, *Hebrew and Chaldee Lexicon*, p. 815 (*šbr* I).

¹⁸⁰ El verbo aparece, además, en Ecclo 25,17: «la malicia de la mujer *oscorece* (*yšḥyr*) el rostro del hombre».

¹⁸¹ R. Payne Smith, *Thesaurus syriacus*, II, s.v. *šbr*.

¹⁸² Marcus Jastrow, *Dictionary*, II, p. 1551 (*šbr* II y *š'har*).

¹⁸³ M. Jastrow, *Ibid.*; A. Camay, D. Yardén, *Completo diccionario hebreo-español*, p. 540.

¹⁸⁴ Cf. Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, I, p. 1058 (*saḥara*); J. P. Bellot, *Vocabulaire arabe-français*, Beirut ¹⁶ 1951, p. 313 (*saḥara*).

¹⁸⁵ Cf. C. Bezold, *Assyrisch-babylonisches Glossar*, p. 212; H. Zimmern, *Akkadische Fremdwörter*, Leipzig ² 1917, p. 67.

¹⁸⁶ Así Biblia Hebraica y L. Köhler, W. Baumgartner, *Lexicon*, p. 962 (*šbr* II). Pero la corrección parece innecesaria, dado que el texto masorético está apoyado por IQIs^a, y el verbo *šbr* tiene tal variedad de sentidos que puede significar también «hechizar», aun cuando aquí se refiere a «tus traficantes», cf. C. R. North, *The Second Isaiah*, p. 169.

PRIMERA PARTE

LA CONSULTA A DIOS

PRIMERA PARTE

LA CONSULTA A DIOS

La adivinación, entendida en su sentido más general, es la comunicación con las fuerzas sobrenaturales que se supone intervienen en la historia del individuo o de la colectividad. La adivinación presupone la creencia en que estas fuerzas pueden, si quieren, comunicar a los hombres sus voluntades y que están interesadas en el bien de un individuo o de un grupo. La comunicación con estos poderes puede establecerse de distintas maneras. La divinidad puede manifestar espontáneamente, y sin ser requerida su voluntad, por cualquier medio aceptable. Pero puede también responder a cuestiones o preguntas precisas puestas por el hombre¹. De estos dos modos de comunicación con lo sobrenatural, aquí sólo nos interesa el segundo, ya que el primero entra más bien en el campo de la profecía o del oráculo espontáneo de la divinidad.

Esta primera parte se ocupa, pues, de las consultas a Dios. El tema ha sido mucho menos estudiado que el de los oráculos espontáneos. La exposición de la materia comprende tres puntos, uno dedicado al Antiguo Oriente, otro a la consulta a Yahweh por medio del sacerdote y el otro a la consulta a Yahweh por medio del profeta. El material del Antiguo Oriente pretende, sobre todo, situar en su verdadero contexto el fenómeno religioso de la consulta de Dios. Sólo trataremos de los textos egipcios, asiriobabilónicos, hititas y cananeos. El material que presentamos es suficiente para encuadrar los datos del AT.

La literatura cubana en los siglos XIX y XX es un fenómeno complejo y diverso, que refleja las transformaciones sociales, políticas y culturales de la isla. Desde los primeros intentos de narración oral y escrita en el siglo XVIII, pasando por el Romanticismo y el Realismo del siglo XIX, hasta el surgimiento de movimientos como el Modernismo y el Vanguardismo en el siglo XX, la literatura cubana ha experimentado una constante evolución. Este texto analiza algunos de los aspectos más relevantes de esta tradición literaria, desde sus raíces históricas hasta sus expresiones más contemporáneas.

En el siglo XVIII, la literatura cubana se caracterizó por su estrecha vinculación con la historia y la política. Los textos literarios de esta época reflejaban las aspiraciones de los criollos por la independencia y el progreso. Destacados autores como Manuel de Jesús Galván y Juan de los Ríos abordaron temas como la corrupción de la administración colonial y la necesidad de reformas. La poesía de este período también estuvo marcada por el patriotismo y el anhelo de libertad.

El siglo XIX marcó un hito en la historia de la literatura cubana con el surgimiento del Romanticismo y el Realismo. Autores como José Martí, Félix Varela y Juan de los Ríos exploraron temas como la identidad nacional, la moralidad y la justicia social. Martí, en particular, es considerado el padre de la patria y uno de los más grandes poetas y ensayistas de la historia de Cuba. Su obra, marcada por el idealismo y el compromiso con la liberación de la isla, sentó las bases para el movimiento independentista de los años veinte.

El Realismo, por su parte, se centró en la descripción detallada de la vida cotidiana y las condiciones sociales de la época. Autores como Manuel de Jesús Galván y Juan de los Ríos abordaron temas como la corrupción de la administración colonial y la necesidad de reformas. La poesía de este período también estuvo marcada por el patriotismo y el anhelo de libertad.

El siglo XX vio el nacimiento de movimientos literarios que buscaban romper con las formas tradicionales y explorar nuevas posibilidades expresivas. El Modernismo, liderado por José Martí y Juan de los Ríos, se caracterizó por su uso de imágenes y símbolos, así como por su interés en temas universales y espirituales. El Vanguardismo, por su parte, buscó la ruptura con las normas establecidas y la experimentación con nuevas formas de narración y lenguaje.

Entre los autores más destacados del siglo XX se encuentran José Martí, Juan de los Ríos, Félix Varela, Manuel de Jesús Galván y Juan de los Ríos. Su obra ha dejado una profunda huella en la cultura cubana y sigue siendo objeto de estudio y admiración por su profundidad y compromiso con la realidad social y política de su tiempo.

A) ANTIGUO ORIENTE

II

EGIPTO

El pueblo egipcio, como los demás pueblos de la antigüedad, quiso conocer la voluntad de los dioses y descubrir el futuro. Uno de los medios que utilizó fue la consulta a los dioses, la búsqueda de oráculos. Es extraño, sin embargo, que las primeras noticias seguras sobre la práctica oracular comiencen sólo a partir del Imperio Nuevo². Este hecho, naturalmente, no prueba que el recurso a los oráculos no fuera conocido y practicado con anterioridad. La aparición masiva de consultas a partir de la dinastía XVIII demuestra más bien que la práctica oracular tuvo en Egipto una larga prehistoria³.

Como el material conservado es muy abundante, para evitar repeticiones y sobre todo para dar una idea lo más exacta posible del desarrollo de la práctica y técnica oraculares, presentaremos primero los textos, unas veces en resumen y otras en su tenor original, siguiendo el orden cronológico en cuanto sea posible, para tratar luego de los temas de las consultas, de la técnica oracular, de las modalidades de la respuesta divina y de la parte correspondiente al sacerdote. La historia de la consulta a los dioses comprende dos períodos, uno que va desde el comienzo del Imperio Nuevo (dinastía XVIII, 1580 c.) hasta la época griega (332 a. C.) y otro que comprende los períodos griego y romano.

I. LA PRÁCTICA ORACULAR

A) EPOCA FARAÓNICA

Dinastía XVIII (1580-1314).

1. Expedición a Punt en tiempo de Hatšepsut (1504-1483). El testimonio seguro más antiguo de una consulta oracular parece ser la consulta de la reina Hatšepsut al dios Amón con motivo de una expedición a Punt⁴, ya que otro oráculo en favor de la misma reina, contenido en el *Relato de su coronación*⁵ y anterior en algunos años al mencionado⁶, no es propiamente una «consulta oracular», sino una comunicación espontánea de la divinidad⁷. También es un oráculo espontáneo y no solicitado el relativo a la elección al trono de Tutmosis III (1483-1450)⁸ y la del general Horemheb (1344?-1314)⁹. Las numerosas alusiones a intervenciones divinas en la guerra, conservadas en varios documentos históricos, tampoco pueden catalogarse con seguridad entre las consultas, aun cuando hayan podido ser en realidad consultas oraculares. El tenor actual de los textos, desde luego, no las presenta como tales¹⁰.

La expedición a Punt se describe así:

La Majestad de la corte (Hatšepsut) hizo una súplica en las gradas del señor de [los dioses]; se oyó una orden desde el gran trono, un oráculo (*ndwt-r;*) del dios mismo: los caminos hacia Punt deben ser explorados, las calzadas hacia los terraplenes de Mirra deben ser abiertas. «Llevaré al ejército por agua y por tierra para traer maravillas del país-de-los-dioses para este dios, para el creador de su belleza.» Se hizo de acuerdo con lo que la majestad de este dios venerable ordenó, según el deseo de su Majestad (femenino), para que se le conceda vida, estabilidad y satisfacción como a Ra para siempre¹¹.

El motivo del oráculo es claro. Se trata de enviar una expedición guerrera-comercial a un país extranjero, y un asunto tan importante no se puede acometer sin saber antes la decisión de

los dioses. El modo de la respuesta divina no se indica. El oráculo tuvo lugar en el templo después de una oración de la reina.

2. Erección de un monumento a Amón-Ra en tiempo de Tutmosis III (1483-1450). La construcción de templos y otros edificios sagrados era asunto grave que requería una consulta. Un documento del reinado de Tutmosis III describe: a) La intención del rey de erigir un monumento en Karnak al dios Amón-Ra: «Mi Majestad deseaba hacer un monumento a mi padre, Amón-Ra, en Karnak, erigirle una morada...»; b) La intervención del oráculo: el rey se dirige al dios en estos términos: «Vete y celebra una hermosa fiesta, Señor mío, y yo iré a tender la cuerda de medir.» El dios decidió otra cosa: «La majestad de este dios deseaba tender él mismo la cuerda de medir»¹²; c) La consignación por escrito del suceso: «El rey mandó poner por escrito, según la declaración del oráculo (*ndwt-r;*)¹³, la realización de monumentos ante aquellos que están sobre la tierra»¹⁴. Tampoco este texto nos informa sobre la modalidad de la respuesta divina. La consulta tiene lugar en el templo durante la ceremonia de fundación.

3. Expedición contra Nubia en tiempo de Tutmosis IV (1425-1408). El año octavo de su reinado, Tutmosis IV, al tener noticia de una rebelión en Nubia, se presentó en el templo de Amón en Tebas y consultó al dios sobre lo que había que hacer y sobre el éxito del asunto. El oráculo del dios fue favorable. El rey salió contento de la presencia de la divinidad, emprendió la campaña y volvió victorioso¹⁵. El lugar de la consulta es de nuevo el templo. Pero el texto tampoco nos informa cómo hizo el rey la pregunta y cómo conoció la respuesta. Pudiera tratarse no de una consulta propiamente dicha, sino de una decisión personal del rey, tomada, quizá, después de una plegaria a Amón. Después de la victoria, el rey habría presentado el hecho como predicho por un oráculo del dios¹⁶.

Dinastía XIX (1314-1200).

4. Elección de un sacerdote en tiempo de Ramsés II (1298-1232). El hecho ocurre el primer año de su reinado. El rey se halla en Tebas asistiendo a la fiesta de Opet. Durante la festividad, probablemente, el rey consulta a Amón-Ra sobre la elección de un nuevo gran sacerdote. El dios elige a Nebwenenef, que

4.-B

había ocupado hasta entonces el cargo de sacerdote jefe del dios Onuris en This, al norte de Tebas. El rey lo manda venir y le confiere el cargo. Con este motivo le notifica su elección con estas palabras:

Tan cierto como yo vivo, tan cierto como Ra me ama, tan cierto como mi padre Amón me alaba, así le presenté (a Amón) toda la Corte y la boca (= jefe) supremo del ejército. Le presenté igualmente los profetas de los dioses y los grandes de su casa, los que están en su presencia. Pero con ninguno de ellos quedé contento hasta que le dije tu nombre. Haz, pues, para él (Amón) acciones perfectas, ya que es él quien te ha querido... Que lleve él la amarra anterior y posterior (de la barca de tu vida), pues ha sido él mismo quien te ha querido y no ha habido ningún otro que le haya dicho (tu nombre)... El te ha elegido por tus cualidades, te ha tomado por tu capacidad¹⁷.

Pocos datos podemos sacar de aquí sobre la técnica oracular. La elección tiene lugar en una fiesta. El rey insiste sobre todo en la autenticidad del oráculo para evitar posibles reclamaciones o para eliminar toda sospecha de engaño. La elección de personas a través de consultas oraculares, de todas formas, es interesante porque esta costumbre existió también en Israel, como veremos.

5. Consulta sobre el dueño de un campo en tiempo de Ramsés II. El rey Ahmosis I (1580-1558), fundador de la dinastía XVIII, gozaba por estas fechas de gran fama de santidad, se le veneraba como a un dios, poseía probablemente una capilla mortuoria en Abydos, se le llevaba en procesión en la barca sagrada y desde ella daba oráculos¹⁸. Uno de éstos se conserva en una estela encontrada en Abydos y datada en el año 14 de Ramsés II. Un sacerdote de Osiris, llamado Pasar, reclama la posesión de un terreno, cuya propiedad le discute otro sacerdote de nombre Pay. Se somete el caso al juicio de Ahmosis y el rey divinizado manifiesta su decisión con una señal. El texto dice así:

El sacerdote Pasar apeló por motivo de este campo (diciendo): «¿Pertenece a Pay, hijo de Sedemnef, y a los hijos de Hay?» El dios se quedó parado.

Se repite la consulta:

Apeló de nuevo al dios con estas palabras: «¿Pertenece al sacerdote Pasar, hijo de Moisés?» El dios hizo una gran señal de aprobación en presencia de los sacerdotes.

A continuación le da la lista de los testigos ¹⁹. Este texto ya es más explícito. Contiene las preguntas que se hacen al dios y señala el modo de la respuesta divina. Sobre este texto volveremos más adelante, al tratar de los formularios hebreos.

6. Nombramiento de un arquitecto en tiempo de Ramsés II. Una estela de Koptos muestra la capilla y la barca de Isis, junto a Min, la divinidad principal del lugar en una procesión, durante la cual la diosa pronunció un oráculo en favor de un arquitecto para la Mansión de Ramsés II ²⁰. No consta con claridad que se trate efectivamente de una consulta, y no de un oráculo espontáneo, dado el estado fragmentario del texto, pero lo primero es lo más probable.

7. Donación de un terreno al dios Ptah. Un sacerdote ofrece a esta divinidad un terreno en Menfis. El dios lo acepta y promete al sacerdote a través de un oráculo prosperidad, salud, vida larga y feliz ancianidad ²¹.

Dinastía XX (1200-1805).

8. Petición de un oráculo por la desaparición de unas telas. El hecho ocurrió en Tebas, quizá durante el reinado de Ramsés III (1198-1166) o poco después ²². Un empleado de la necrópolis tebana cometió un desfalco o una estafa o al menos no sabía dar razón de la desaparición de unas telas de propiedad del Estado al ser interpelado por el Visir. Para salir del apuro acudió al oráculo de una divinidad, cuyo nombre no se menciona. El documento, redactado en forma de carta a la divinidad, habla primero de la búsqueda infructuosa del dios: «Yo te he buscado para hablarte de algunos asuntos míos; pero sucedió que te ocultaste en tu morada de la estatua. No había nadie que pudiera dirigirse a ella para llevarte una noticia.» El empleado encuentra por fin al escriba Hôri, que puede acercarse a la estatua del dios y a él le encomienda el asunto. A continuación se expone el caso a la divinidad: «Mira, ¿quisieras descubrir hoy el secreto y manifestar (a través de un oráculo) con ocasión de una procesión la decisión acerca del asunto de las telas...? Porque el Visir no ha recibido los vestidos...» El acusado trata de convencer al dios para que le envíe un oráculo favorable que le justifique ante el Visir, alegando que un dios como él debe dar una respuesta, «pero tú no me has mandado noticia alguna ni buena ni mala». La última razón que alega para obtener el

oráculo es que, de lo contrario, no sólo perdería su puesto, sino que se vería amenazada la salvación de su alma en el más allá²³. El documento no conserva la respuesta.

9. Consulta a tres divinidades con motivo de un robo. El hecho ocurrió probablemente en tiempo de Ramsés IV (1166-1160)²⁴. Un funcionario de la administración real en la necrópolis tebana, llamado Amonemwia²⁵, advirtió que le faltaban unos vestidos. Para curarse en salud y evitar que se le echara a él la culpa, se dirigió al dios Amón-Pa-Chenti²⁶ en estos términos:

«Ven a mí, Amón-Pa-Chenti, mi bueno y amado señor: el inspector de los bueyes del altar me ha mandado estar aquí, en la "Sala de los habitantes", para guardar sus almacenes y recaudar sus impuestos. Alguien ha venido a mí al mediodía²⁷. Han sido robados de junto a mí cinco vestidos de tela de color. Mi bueno y amado señor, ¿quisieras devolverme estos objetos robados?» El dios hizo dos veces una gran señal de aprobación.

Para descubrir al ladrón, Amonemwia consulta de nuevo al dios, indicándole los nombres de todos los habitantes del lugar. Al oír el nombre del campesino Pazawemdiamón, el dios hizo una señal de aprobación con estas palabras: «El los ha robado.» El acusado lo niega diciendo: «Mentira, no he sido yo quien los ha robado.» El dios «se enojó enormemente dos veces». El labriego no se da por vencido. Acude a otra divinidad, llamada Amón-Ta-Schenit, tomando consigo cinco panes sagrados, con intención, sin duda, de sobornar a la divinidad. «Pero el dios hizo una señal de aprobación hacia él, como de costumbre, con las palabras: «Es él quien los ha robado». El campesino replica: «Mentira.» Entonces el dios añadió: «Llévadle ante Amón-Bukenen en presencia de numerosos testigos.» El texto da a continuación la lista de los testigos que presenciaron la tercera consulta, hecha esta vez al dios Amón-Bukenen. El veredicto de esta divinidad ha debido ser igualmente desfavorable al labriego, porque el caso se lleva de nuevo ante el primer dios consultado, es decir, Amón-Pa-Chenti.

El campesino apeló con estas palabras: «Ven a mí, Amón-Pa-Chenti, mi bueno y amado señor: ¿Soy yo quien ha robado esos vestidos?» El dios hizo una gran señal de aprobación dos veces, diciendo: «Es él quien los ha robado.»

El dios ordena que se le castigue ante los habitantes del lugar. Bajo los golpes del látigo el labriego confiesa al fin con juramento su pecado y el dios le condena a devolver el robo. El inspector del Estado le inflige un nuevo castigo y le obliga a afirmar con juramento que nunca más volverá a retractar su confesión bajo pena de muerte. Los amigos y compañeros del campesino fueron los testigos de este juramento. Por fin, el funcionario Amonemwia quedó libre de toda sospecha de robo, aunque no recuperó los vestidos por no hallarse en poder del ladrón²⁸. Este documento es interesante y curioso por muchos conceptos. Para más detalles remitimos a los autores citados en nota.

10. Papiros y *ostraca* con consultas a Amenofis I. Bajo este título agrupamos una serie de textos con peticiones de oráculos dirigidos al rey divinizado Amenofis I²⁹ y a su madre Nefertari —comienzos de la XVIII dinastía—, descubiertos en la necrópolis de Tebas. Los textos pertenecen todos a la XX dinastía. Vamos a citar unos cuantos, quizá los más característicos.

a) El escultor Kaḥa reclama unos vestidos robados.

Año 5, mes 3.º de la Inundación, día 28. El escultor Kaḥa apeló al rey Amenofis, diciendo: «Señor mío, ven hoy a mí: me han robado dos vestidos.» Y trajo al mago profesional Amenmosis, que decía: «Lee las casas de la aldea.» Se leyeron, y cuando se llegó a la casa del escriba Amennakht, (Amenofis) hizo una señal de aprobación, diciendo: «Están en casa de su hija...»

El dios mantuvo el veredicto cuando le consultó el propio Amennakht:

El escriba Amennakht estaba de pie ante el dios, diciendo: «En cuanto a los vestidos de que hablas, ¿es verdad que la hija de Amennakht los ha robado?» Y el dios hizo una [gran] señal de aprobación³⁰.

b) El obrero Kenna reclama la propiedad de una casa.

Año 4³¹, mes 4.º de Akhet, día último. En este día, el obrero Kenna, hijo de Siwadet, apeló al rey Amenofis, Señor de la Aldea, diciendo: «Mi buen señor, ven a mí: soy yo quien ha construido la casa del obrero Pekharu cuando estaba en ruinas. Pero he aquí que ahora el obrero Mersakme, hijo de Menna, no me deja habitar en ella, diciendo: "Es el dios quien me ha dicho: "Compártela contigo", dice él, a pesar de que él no la ha construido conmigo..."»

El dios responde con un oráculo favorable para Kenna:

El dios dijo: «Devuélvase la casa a Kenna, su propietario, pues le pertenece por orden del Faraón y nadie la comparte.» Así dijo él, el dios, en su presencia, en presencia del obrero jefe Nekhemmut..., de los portadores del dios y de todos los obreros, a la entrada de la tumba del obrero jefe Kaḥa³².

c) El carpintero Khaemwōse pregunta el precio de un ataúd.

El año 29³³, el mes 4.º de la Inundación, el día 20, el obrero Khaemwōse apeló al rey Amenofis, diciendo: «Señor mío, ven a mí y valora los encargos que he hecho para el obrero Kenna, hijo de Lot, es decir, un ejemplar de un ataúd, pues me pertenece en cuanto a la madera»³⁴. El dios hizo una señal de aprobación, diciendo: «Vale 15...»³⁵.

d) El obrero Khaemwōse reclama la herencia de una casa. A la muerte de una persona, dos obreros de la necrópolis tebana reclaman para sí la herencia de una casa. Uno de ellos, Khaemwōse, pide un oráculo al dios con estas palabras: «Oh mi gran sol, ven a mí.» Se hace la consulta reglamentaria, preguntando al dios si la casa debe darse a Khaemwōse. El dios responde afirmativamente, haciendo una gran señal de aprobación en presencia de los capataces y de todos los que transportaban la estatua divina. Al otro contendiente el dios le niega todo derecho, diciendo: «No entres en ella»³⁶.

e) El obrero Nekhemmut reclama la devolución de unos objetos que le han robado mientras estaba fuera de casa³⁷.

f) Un obrero que carece de un lugar apropiado para su tumba apela a Amenofis y el rey divinizado le concede la tumba de otro «por medio de un escrito»³⁸.

g) Dos individuos se disputan el derecho de tránsito por un camino y la cuestión se resuelve por la intervención de la estatua del rey Amenofis³⁹.

h) Un obrero consigue la herencia de un terreno por el oráculo favorable del rey divinizado «en el tribunal»⁴⁰.

i) Un guardia municipal recibe tres respuestas oraculares desfavorables de Amenofis con motivo de un jumento que probablemente había alquilado y una cierta cantidad de dinero que seguramente había tenido que pagar por el alquiler⁴¹.

j) Escena oracular representando a Amenofis, conservada en

la tumba de Tebas número 19, perteneciente al sacerdote Amenmosis⁴². La figura representa al rey sentado en un trono, transportado en una litera por cuatro sacerdotes, dos delante y dos detrás. La inscripción grabada sobre la figura del sacerdote Amenmosis dice así: «Apelación hecha por el primer sacerdote de Amenofis, Amenmosis, en estos términos: "Mi buen señor." El dios dijo: "El mayordomo Ramsenakhte tiene razón y Hekanakhte no la tiene." El dios hizo una gran señal de aprobación, diciendo: "El mayordomo Ramsenakhte tiene razón"»⁴³.

11. Preguntas a la divinidad solicitando un oráculo. A este mismo período —XX dinastía—⁴⁴ pertenecen una serie de *ostraca*, casi un centenar⁴⁵, encontrados en las excavaciones de Deir al-Medina, 37 de los cuales han sido publicados por Černý⁴⁶. Contienen, sin introducción alguna ni otras indicaciones, una pregunta o una respuesta, la pregunta dirigida sin duda a la divinidad local, y la respuesta transmitida por esa misma divinidad. No se indica ni el modo cómo daba el dios la contestación ni cómo se la transmitía el peticionario. Dada la importancia de esta documentación, vamos a dar la versión de la mayoría de los textos, distribuyéndolos por temas o materias, según el criterio adoptado por Roeder⁴⁷. El número corresponde al dado por Černý, que es quien los editó⁴⁸.

A) Preguntas. La mayor parte de los textos contienen una pregunta. a) En tres casos se menciona al Visir, superintendente de la administración de la capital tebana, y se refieren probablemente al deseo del consultante de ocupar un cargo en la administración pública:

Número 30: «¿Harán mención de mí ante el Visir?»

Número 32: «¿Tomará el Visir a los cinco muchachos?»

Número 42: «¿Debo poner por escrito este asunto y darlo al Visir?»⁴⁹.

b) Los cuatro textos siguientes se ocupan también del nombramiento para cargos importantes:

Número 1: «¿Se nombrará sacerdote a Sety?»

Número 10: «¿Irás al Norte? ¿Marcharé? ¿Realizaré la inversión?»

Número 27: «¿Nos dará un jefe ahora?»

Número 28: «¿Me nombrarán jefe?»

c) Los dos textos que damos a continuación tratan del alimento y de la compra de ganado:

Número 21: «Mi buen señor, ¿se nos darán las raciones?»

Número 25: «¿Es bueno este novillo para que lo acepte?»⁵⁰.

d) Las dos preguntas siguientes se refieren a asuntos religiosos de difícil interpretación:

Número 11: «¿Ha bajado Horus a él? Envía la verdad.»

Número 12: «¿Es Son quien derramará (el agua) como ofrenda?»

e) Las seis preguntas que vienen a continuación tratan de casos de robo:

Número 2: «¿Es él quien ha robado esta estera?»

Número 8: «¿Se lo pagará él a ella realmente?»

Número 9: «¿No me lo dará ella?»

Número 13: «¿Son los empleados de la tumba real quienes lo han robado?»

Número 29: «¿Los pondrá él en su lugar?»

Número 41: «¿Lo han robado los hombres del ejército?»⁵¹.

f) Las seis preguntas siguientes son probablemente cuestiones formuladas por las partes en litigio durante un proceso por robo o difamación:

Número 3: «¿Son verdaderas estas cosas?»

Número 6: «¿Saldré yo?»⁵².

Número 23: «¿Lo he quemado yo?»

Número 24: «¿Es que no los he traído yo?»

Número 33: «¿Es que he dicho una mentira?»

Número 34: «¿Me vendrá una condena?»

g) Hay varias preguntas relativas a temas difíciles de adivinar:

Número 4: «¿Está eso a cargo de... (nombre propio ininteligible)?»

Número 5: «¿Te afectarán los reproches que yo hice (o que él hizo)?»

Número 7: «¿Tendrán ellos miedo?»

Número 31: «¿Me llevará él mismo?»

Número 38: «¿He escrito yo realmente acerca de ellos?»⁵³.

Número 40: «¿Serán buenos los sueños que verá?»⁵⁴.

b) Respuestas. Un tercio de los *ostraca* contienen respuestas. Como ha probado Černý⁵⁵ y han aceptado después la mayoría

de los autores ⁵⁶, estas contestaciones son respuestas oraculares transmitidas por la divinidad durante sus procesiones en la barca sagrada.

a) Tres respuestas comienzan con la invocación «Mi buen señor», que es la forma habitual de comenzar una consulta. Ya vimos que el número 21 empezaba de esa manera. La formulación de la respuesta en estos tres casos indica que el consultante pide al dios la aprobación de lo que afirma:

Número 20: «Mi buen señor, él dijo esto en realidad.»

Número 36: «Mi buen señor, esta segur pertenece a Pakhy.»

Número 37: «Mi buen señor, por lo que se refiere al encargo de este trabajo, está fijada la ración de grano.»

b) En los cuatro textos siguientes se trata de robos que deben ser aclarados:

Número 14: «Alguien lo ha robado.»

Número 15: «El lo ha cambiado con Eset» (una mujer).

Número 19: «Pertenece a Pen-Anuket.»

Número 22: «He dejado que corran al lugar donde se halla ese hombre.»

c) Tres respuestas comienzan con un imperativo; están, pues, concebidas en forma de mandato dirigido al dios para que haga lo que dice la frase. Esta formulación recuerda ya los conjuros y la magia ⁵⁷:

Número 16: «Quítale del puesto de superintendente de la cuadrilla de los obreros.»

Número 17: «Toma esta cabra.»

Número 26: «Mira el jumento del escriba Hormosis» ⁵⁸.

Sobre el modo de la consulta y la transmisión de estos oráculos volveremos más adelante.

12. Documento histórico de la época de Ramsés V ⁵⁹. Este documento contiene una serie de reproches o acusaciones contra los sacerdotes por diversas culpas, principalmente desfalcos, malversación de fondos y otras inmoralidades. Menciona además «ciertos escritos puestos delante del dios Khnum», escritos que el dios en una ocasión aprobó y en otra rechazó. Esta acción del dios se indica, como de costumbre, con el verbo *hnn*, «inclinarse o hacer una señal de aprobación» ⁶⁰.

13. Las estatuas del difunto, y también divinizado, rey Rani-

sés II (1298-1232), conservadas, una en el templo de Abu Simbel en Nubia ⁶¹ y otra probablemente en This ⁶², designaban personas por medio de oráculos lo mismo que lo hacían las de Ahmosis I y Amenofis I.

14. Nombramiento de un escriba en tiempo de Ramsés XI (c. 1112-1085). La noticia, conservada en un grafito de Karnak ⁶³, presenta un caso interesante de nombramiento por medio de un oráculo de una persona como escriba o notario del almacén del patrimonio del dios Amón. Después de una introducción donde se describen los títulos honoríficos de varias personas y del propio dios Amón, el texto continúa:

Año 7 del «Renacimiento» ⁶⁴, Epiphi, día 28, bajo la majestad del rey del Alto y Bajo Egipto, Menmare-Setepenptah, hijo de Ra, Ramsés XI, el día de la aparición de la majestad de este agosto dios, Amón-Ra, Rey de los dioses, en la hora de la mañana, en su hermosa fiesta de *ipt hmt-s*. El gran dios se detuvo en su pedestal. Entonces el General Piankhi, justificado, le habló, diciendo: «Mi buen señor, deténte en los asuntos de tu patrimonio.» El gran dios hizo una gran señal de aprobación. Entonces le fueron presentados todos los oficiales administradores de su patrimonio. Y él (el dios) hizo que fueran puestos aparte los inspectores de las ofrendas divinas. (Piankhi) dijo de nuevo: «Mi buen señor, los inspectores de las ofrendas divinas han sido puestos aparte.» El gran dios hizo una gran señal de aprobación. Cuando le habían sido presentados todos, él se detuvo en Nesamun, justificado, hijo de Ašakhet, justificado, que había sido escriba del almacén del patrimonio de Amón. (Piankhi) dijo otra vez: «(Nesamun) ha sido designado escriba del almacén del patrimonio de Amón en el puesto de sus padres.» Y el gran dios hizo una gran señal de aprobación.

Como resulta claro del texto, las consultas al dios tienen lugar durante una fiesta y el dios responde desde su estatua llevada en procesión. La elección de la persona comprende tres actos. Primero son presentados todos los oficiales. De entre éstos el dios designa el grupo de los inspectores de las ofrendas. De entre estos individuos el dios elige a uno, Nesamun, que es confirmado en su cargo por una nueva aprobación del dios. Este modo de elección recuerda la designación de Saúl como rey (1 Sm 10,17-22) y el descubrimiento del pecado de Akán (Jos 7,16-18). El paralelismo es tan claro que no es preciso insistir más.

Dinastía XXI (1085-950).

Durante el período de esta dinastía reinan simultáneamente en Egipto los Faraones, que tienen su residencia en Tanis y que ostentan, al menos nominalmente, la autoridad real, y los grandes sacerdotes de Amón en Tebas, quienes en teoría están sometidos a los Faraones, pero en la práctica son totalmente independientes. Pues bien, en este Estado sacerdotal no se toma ninguna decisión importante sin consultar antes al dios Amón y sin obtener su aprobación, o la de uno de los otros dos miembros de la tríada tebana, la diosa Mut y el dios Khons⁶⁵. He aquí brevemente algunos de los oráculos más conocidos o más típicos.

15. Oráculo de Khons en favor de Hēriḥor. La estela de Hēriḥor, que contiene el relato de su elección, está casi totalmente destruida⁶⁶; pero de lo poco que queda se pueden sacar algunos elementos útiles para la práctica y técnica oraculares. El documento menciona una conversación de Hēriḥor con el dios Khons, de la cual se conservan estas palabras: «Tebas, tu ciudad. Entonces el dios *retrocedió*»⁶⁷. Este gesto indica sin duda la aprobación divina. Luego se sometió a la aprobación de Amón la respuesta de Khons, y,

el dios Amón hizo una gran señal de aprobación (*hnn*), diciendo: «Un período de veinte años es lo que te concede el Rey de los dioses, Amón-Ra, por las obras buenas que has hecho a Mut y a Khons.»

Hēriḥor, finalmente, pide y obtiene el permiso de «grabar en una tabla de piedra este prodigio» en el templo de Khons⁶⁸.

16. El viaje de Wen-Amón a Fenicia es determinado por un oráculo de Amón⁶⁹.

17. El destierro al oasis de el-Khargeh de unos rebeldes, después de la muerte de Mahasarte, fue decretado por un oráculo de Amón⁷⁰.

18. La amnistía y la vuelta de los exiliados en tiempo de Menheperre fue determinada igualmente por el veredicto de Amón. El sacerdote Menheperre se dirige al dios en estos términos: «Mi buen señor, hay una cuestión, ¿debe repetirse?» El dios asiente a la consulta y el sacerdote expone el caso: «Mi buen señor, se trata de un asunto de esos servidores contra quienes estás airado,

que se hallan en el oasis en donde han sido desterrados.» El dios expresa de nuevo su conformidad y Menheperre formula entonces su petición para que los desterrados vuelvan al país. El dios asiente con grandes señales de aprobación. Por fin, Menheperre pide y obtiene del dios un decreto prohibiendo nuevos destierros ⁷¹.

19. Este mismo Menheperre, viniendo del Norte hacia Tebas recibe del oráculo de Amón la confirmación como gran sacerdote. En esa ocasión «el dios realizó para él muchos espléndidos prodigios, como nunca se habían visto antes» ⁷².

20. Oráculos en favor del sacerdote Tutmosis en tiempo de Pinodjem II. Este sacerdote de Amón fue acusado de fraude y malversación de fondos. Un día de fiesta, cuando el dios era llevado en procesión en su barca sagrada, se redactan dos escritos en presencia del dios.

Uno de los escritos decía: «Amón-Ra, Rey de los dioses, mi buen señor, se dice que Tutmosis, este intendente de los bienes, está en posesión de una cosa que no se puede encontrar.» El otro escrito decía: «Amón-Ra, Rey de los dioses, mi buen señor, se dice que Tutmosis, este intendente de los bienes, no está en posesión de una cosa que no se puede encontrar.»

El gran sacerdote se presenta ante el dios, rogándole que juzgue el asunto. «Entonces el gran dios hizo una gran señal de aprobación.» El texto continúa:

Luego el sacerdote puso los dos escritos en presencia del dios... y el gran dios tomó uno de los escritos, el que decía: «Amón-Ra, Rey de los dioses, mi buen señor, se dice que Tutmosis, este intendente de los bienes, no está en posesión de una cosa que no se puede encontrar.»

Se repite una segunda vez la consulta y el dios vuelve a tomar el escrito que declara inocente a Tutmosis. Otro día el gran sacerdote expone oralmente al dios otras acusaciones contra el intendente y a cada acusación el dios responde «con una gran señal de aprobación» ⁷³, declarando siempre inocente a Tutmosis. Por último, se le hace al dios la propuesta de que Tutmosis sea reintegrado a su cargo y «el dios hizo una gran señal de aprobación» ⁷⁴. Más adelante diremos cómo se ha de entender el gesto del dios que «toma esos escritos».

21. Oráculo de Amón, Mut y Khons relativo a la herencia

de la princesa Henttowe. El texto presenta el oráculo en forma de diálogo entre el gran sacerdote Pinodjem I y los tres dioses mencionados ⁷⁵.

22. Oráculo de Amón, Mut y Khons garantizando la dote de la princesa Makarē, hija del rey Psusennes I (1054-1009). La princesa contrajo matrimonio con el gran sacerdote Pinodjem I. El documento prohíbe bajo pena de muerte y otras gravísimas sanciones divinas la reclamación o el robo de esta dote ⁷⁶.

23. Oráculo de Amón, Mut y Khons relativo a la herencia de los bienes de Isis-em-cheb, esposa de Menheperre ⁷⁷.

24. Oráculo de la diosa Mut durante el reinado de Siamón (1000-984), permitiendo el traslado de las momias de Seti I, Ramsés I y Ramsés II del lugar donde se hallaban a otro sitio desconocido. El traslado se efectúa «después de que Mut, la señora de la Gran Sede, hubo declarado: "Es bueno delante de mí y no hay pecado en ello si son sacados de las tumbas en donde se hallan y llevados a la tumba de piedra... que se encuentra en el Gran Sitio donde reposa Amenofis I"» ⁷⁸.

25. Oráculos de Amón en favor de la esposa del gran sacerdote Pinodjem II (c. 1000 a. Cr.). El documento escrito en dos copias iguales, una en papiro y otra en madera, fue depositado en la tumba de la difunta. La finalidad era, como dice el documento, «divinizar a Neskhons en el Oeste y divinizarla en la Necrópolis». El gran sacerdote, al redactar estos decretos, presentándolos como oráculos de Amón, pretendía sin duda asegurarse con la ayuda del dios el propio bienestar en este mundo, evitando o alejando todo posible maleficio por parte de la esposa difunta. El texto consta de diez declaraciones o discursos de Amón, encabezados todos ellos por esta afirmación: «Lo que ordena Amón-Ra, Rey de los dioses..., es su veredicto potente, grande, respetable, para divinizar a Neskhons.» Las declaraciones u oráculos se abren con esta fórmula, repetida diez veces: «Dice Amón-Ra, Rey de los dioses, el dios poderoso, el grande...» A la difunta se promete un buen recibimiento en el más allá, la liberación de todo peligro o desgracia, el ofrecimiento de dones mortuorios, etc. ⁷⁹.

26. Decretos oraculares de Amón en favor de las estatuillas mortuorias de Neskhons. En la tumba de Neskhons, esposa del gran sacerdote Pinodjem II, de quien hemos hablado poco antes, se encontraron además dos tablas de madera con tres declaraciones oraculares de Amón acerca de las estatuillas mortuorias que habitualmente se colocaban en la tumba o cerca de la tumba del difunto. En esas declaraciones el dios promete y establece que las

estatuillas, concebidas como seres vivos, harán para Neskhnons en el más allá todos los servicios de que son capaces, protegiendo sin cesar a la difunta. Afirma, además, que las estatuillas han sido pagadas debidamente. El estilo y la formulación son semejantes a los del texto anterior. Comienzan así: «Dice Amón-Ra, Rey de los dioses, este poderoso dios, el grande, el primero que vino a la existencia...» «Yo ordeno a las estatuillas, hechas para Neskhnons...»⁸⁰.

27. Decretos oraculares en favor del difunto gran sacerdote Pinodjem II. El documento, redactado en forma de oráculo de Amón con varias prescripciones que se ponen en boca del dios, está escrito en papiro y fue depositado en la tumba del difunto. Comienza así: «Declaración de Amón-Ra, Rey de los dioses, el dios poderoso, el grande, el primero que vino a la existencia: Mando mi veredicto poderoso, grande, respetable, para divinizar a Pinodjem...» El texto consta de dos discursos de Amón y en ellos se promete al difunto una vida feliz en el más allá, la liberación de todo mal, etc.⁸¹.

28. Cuatro declaraciones oraculares de Amón para Osiris, su familia y sus devotos. Se trata de una hoja de papiro (Museo Cairo J. 18217), escrita probablemente en el siglo I d. C., pero cuyo texto original se remonta sin duda a la XXI dinastía y procede de los mismos ambientes que los textos citados en los números 25, 26, 27⁸². La novedad del documento consiste únicamente en el contenido, ya que la forma y el estilo son idénticos a los de los textos citados. Según el documento, Amón se preocupa del bienestar en el más allá del dios Osiris, de su hijo Horus y de su esposa Isis exactamente igual que procura el bienestar de los difuntos. En favor de ellos pronuncia unos cuantos oráculos. El primero se refiere a Osiris, a quien se diviniza y cuya felicidad se garantiza con el oráculo. El segundo es en favor de Horus, a quien se promete el reino de su padre, la victoria sobre los enemigos, etc. El tercero es para los devotos de Osiris, a quienes se asegura la prosperidad y el bienestar. El cuarto es para Isis, esposa de Osiris. Este oráculo reviste una solemnidad especial: «Declaración de Amón-Ra, Rey de los dioses... Yo mando mi oráculo poderoso, grande, primero, respetable en favor de Isis... Yo digo: Mira, ésta es la voz del oráculo, grande, respetable, de Amón-Ra...»⁸³.

Dinastías XXII y XXIII (950-730).

29. Oráculos de Amón en favor de Sesonq I (950-929). Cuando Sesonq, fundador de la XXII dinastía, era aún general bajo Psusennes II (984-950), y quiso colocar una estatua de su difunto padre en el templo de Osiris en Abydos para dedicarle un culto funerario, consultó antes al dios Amón de Tebas para saber si su propósito era agradable a la divinidad. En presencia del Faraón se hicieron al dios las preguntas rituales, cuyo tenor es como sigue:

1.^a pregunta: «¿Quieres tú disponer que Sesonq sea el heredero de su padre Namirt?»;

2.^a pregunta: «¿Quieres tú disponer que... Sesonq sea establecido en el trono de los espíritus (= sus antepasados difuntos) junto a su padre?»;

3.^a pregunta: «¿Quieres tú permitir que él glorifique su belleza (la de su padre) en la ciudad de Zaw-wer...?»;

4.^a pregunta: «¿Quieres tú permitir que él sea respetado para recibir la edad cuando su hijo quede (con la herencia de su padre)?»;

5.^a pregunta: «¿Quieres tú permitir que él tome parte en las fiestas de su Majestad (el rey) cuando reciba la victoria de una sola vez?»

El dios aprobó todas las preguntas: «Entonces este poderoso dios hizo un gran saludo dos veces.» A continuación se describen otras consultas.

Entonces su Majestad habló de nuevo ante este poderoso dios: «Mi buen señor, ¿quieres tú castigar al jefe del ejército y al oficial...?; y en cuanto a las personas que de cualquier modo que sea causen algún daño a los bienes de la fundación funeraria, ¿quieres tú ejercitar tu poderosa y total voluntad contra ellas...?».

El dios responde de nuevo, aprobando todas las preguntas: «Entonces el poderoso dios hizo un saludo.» Por fin el rey agradece al dios las respuestas favorables: «Su Majestad besó el suelo ante él.» El documento termina contando lo que Sesonq hizo en honor de su padre⁸⁴.

30. El sacerdote Nesubast reclama la posesión de un campo y una fuente en el oasis de Dakhleh. El hecho ocurrió el año quinto de Sesonq I (c. 945 a. C.). El sacerdote afirma que ese

terreno era propiedad de su madre. El gobernador del oasis no quiere decidir por sí mismo, sino que ordena al sacerdote que se presente ante el dios Sētekh durante una procesión y le exponga allí el caso. Así lo hace y el dios responde: «Nesubast, hijo de Patē, tiene razón.» El dios justifica su decisión apelando a los documentos que acreditan el derecho de propiedad del sacerdote. El oráculo termina con estas palabras: «Así habló Sētekh, el gran dios, ante numerosos testigos.» Sigue la lista de los testigos ⁸⁵.

31. Donación de un campo a un templo en tiempo de Osorkón II (870-847). Las donaciones a los templos iban precedidas y acompañadas de consultas para cerciorarse de que los dioses aceptaban el regalo. El texto del presente oráculo dice así:

«Mi buen señor, ¿aceptas esta fundación... como un hermoso regalo de mi mano y quieres darme como recompensa por ella vida, felicidad, salud, larga existencia y venerable ancianidad?» Este dios hizo una gran señal de aprobación.

El donante hace una nueva pregunta:

«Mi buen señor, ¿matarás a cualquier persona de cualquier condición en todo el país que intente reclamarle esto...?» El gran dios hizo una gran señal de aprobación ⁸⁶.

32. El general Osorkón conquista Tebas y es nombrado gran sacerdote de Amón en la misma ciudad por su padre Takelot II (847-823). El dios Amón confirma su elección durante una ceremonia religiosa a través de un oráculo ⁸⁷. Este mismo general obtiene la autorización del dios Amón por medio de otro oráculo para reclamar una amnistía general ⁸⁸.

33. Ratificación del testamento del gran sacerdote Ewelot en favor de su hijo Kha'emwose. El testamento comienza con unas palabras que ya hemos encontrado en los documentos de la XXI dinastía: «Declaración de Amón-Ra, Rey de los dioses, el gran Dios, el primero que vino a la existencia.» Sigue la descripción detallada del propietario, lugar donde se hallan las posesiones, etc., y luego continúa: «Yo la entrego para siempre a mi sacerdote Kha'emwose, hijo de Ewelot..., a él sólo le pertenece.» El documento consigna después las sanciones contra los contraventores:

«Quien anule este decreto es un necio..., yo desencadenaré inmediatamente mi furor contra él..., le pondré en la miseria..., porque ha transgredido esta orden en favor de la cual yo hice una gran señal de aprobación»⁸⁹.

34. Entre los documentos oraculares de esta época habría que mencionar también una serie de papiros, conservados en varias colecciones⁹⁰, según los cuales, los dioses Amón, Mut y Khons, y a veces Mont, prometen proteger el cuerpo, la carne, los huesos de una persona de cualquier mal o enfermedad, de librarla de los maleficios de los magos, de los malos sueños, de los dioses malintencionados. Estos documentos, según Černý⁹¹, eran redactados probablemente por los sacerdotes y sometidos a los dioses para su aprobación.

35. A partir del siglo X a. C. comienzan a aparecer nombres propios de persona que revelan la costumbre de consultar o pedir a un dios determinado, antes del nacimiento de un niño o poco después, si ese niño viviría o no. La costumbre, explicable sin duda por la enorme mortandad infantil, está atestiguada por nombres como «El dios tal y tal dijo: "El (o ella) vivirá"»⁹².

Desde la dinastía XXV hasta el período griego (715-332).

De este largo período se conservan pocos textos; pero la institución de la consulta oracular no por eso había caído en desuso. El documento más importante para nuestro tema es sin duda el nombramiento del príncipe Aspalta como rey de Etiopía. Vamos, pues, a dedicarle especial atención.

36. Elección de Aspalta al trono de Nubia por Amón-Ra. El hecho descrito en la estela de Aspalta ocurrió en torno al 600 a. C.⁹³. A la muerte del rey se reúnen en Napata, capital del reino independiente de Etiopía, algunos jefes del ejército, notables de la ciudad y empleados de palacio para deliberar sobre el nombramiento de un nuevo rey. El asunto se propone a todo el ejército, pero nadie sabe decir quién podrá ser el nuevo rey. Uno de los oficiales sugiere el recurso al dios Ra. Otro hace una propuesta semejante. Un tercero recuerda que la elección de un rey anterior se efectuó acudiendo a Ra. Un cuarto recomienda que se recurra a ese dios para que el nuevo rey dé leyes justas. Después de numerosas indecisiones, al fin todos están de acuerdo en que se consulte a Ra,

5.-B

«porque él es el dios de los reyes de Etiopía desde el tiempo de Ra». «El es quien nos guía: venid, vayamos a él; no debemos entablar ninguna discusión sin que él lo sepa. Ninguna discusión que se tenga será buena si él no lo sabe. Cualquiera asunto resulta bien con el dios. Mostremos, pues, respeto a su rostro. Besemos la tierra, postrados de hinojos. Digamos ante él: "Venimos a ti, Amón, para que nos des a nuestro Señor que nos conserve la vida... No queremos entablar ninguna discusión sin que tú lo sepas. Tú eres quien nos guías. Ninguna discusión que se entable tendrá éxito sin que tú lo sepas.»»

El ejército aceptó, pues, la proposición. Entonces los oficiales, con los altos funcionarios del palacio, se dirigen al templo de Amón-Ra. Al llegar allí, encuentran a los sacerdotes y les dicen:

«Quiera este dios Amón-Ra, que habita en Napata, venir a darnos a nuestro Señor para que nos conserve la vida... Nosotros no queremos entablar ninguna discusión sin que este dios lo sepa, pues él es quien nos guía.»

Los sacerdotes entran en el templo y preparan lo necesario para la consulta. Entran también los oficiales y los altos dignatarios de la Corte, «se postran en tierra ante este dios y dicen:

«Venimos a ti, Amón-Ra, Señor del trono de los Dos Países, que habitas en Napata. ¿Quisieras darnos un Señor para que nos conserve la vida...? El magnífico cargo (del rey) está en tus manos. ¿Quisieras darlo a tu hijo a quien amas?» Los sacerdotes trajeron ante este dios a los hermanos del rey, pero no eligió a ninguno de ellos. Fue presentado de nuevo el hermano del rey... Aspalta, y este dios Amón-Ra... dijo: «El es el rey, vuestro señor. El es quien os alimenta... El será vuestro señor.»

Los oficiales, junto con los altos dignatarios de la Corte, se postraron en tierra ante el dios, besaron el suelo repetidas veces y manifestaron públicamente su veneración y respeto a este dios. El rey electo entró en el santísimo para recibir la corona ante su padre Amón-Ra, y le dirigió la siguiente plegaria:

«Ven a mí, Amón-Ra, Señor del trono de los Dos Países, que habitas en Napata, para que me otorgues el magnífico cargo. No estaba eso en mi intención, sino que (se me concedió) porque tú me amas tanto. Dame, pues, la corona, según el deseo de tu corazón, junto con el cetro.»

El dios escuchó la plegaria, le concedió la investidura y el rey hizo su aparición pública como monarca. El soberano, agradecido, pide al dios que le conceda un reinado feliz:

Su Majestad se postró en tierra ante el dios, besó el suelo repetidas veces y dijo: «Ven a mí, Amón-Ra..., gran dios, tierno en amor, que escucha a quien le suplica en el momento [de apuro]. Dame vida, permanencia, felicidad, salud, alegría... y una hermosa ancianidad...»

(siguen otras varias peticiones). El dios promete cumplir todos los deseos del rey⁹⁴. Sobre este texto volveremos más adelante.

37. Leyenda de una princesa posesa. La «Estela de Bentresh», descubierta cerca del templo de Amón en Karnak, contiene una piadosa leyenda sobre la fama del dios Amón como curandero. El relato se atribuye al tiempo de Ramsés II (1298-1232), pero no es anterior al siglo IV-III a. C.⁹⁵. Bentresh, hija del príncipe de Bekhten, cae enferma y según los sabios mandados por el Faraón se trataba de posesión diabólica. El Faraón, para salir de dudas, consulta al dios Khonsu-en-Tebas-Neferhotep con estas palabras:

«Mi buen señor, me presento de nuevo ante ti por causa de la hija del príncipe de Bekhten.» Entonces Khonsu-en-Tebas-Neferhotep fue llevado a Khonsu-el-Consejero, el gran dios, que expulsa los demonios de la enfermedad, y su Majestad dijo ante Khonsu-en-Tebas-Neferhotep: «Mi buen señor, ¿quisieras volver tu rostro a Khonsu-el-Consejero, el gran dios que expulsa los demonios de la enfermedad y dejarle ir a Bekhten?» El (dios) hizo dos veces una gran señal de aprobación. Después dijo su Majestad: «Concédele tu protección mágica de modo que yo pueda obtener que su majestad (el dios) vaya a Bekhten a fin de salvar a la hija del príncipe de Bekhten.» (Hubo) dos veces una gran señal de aprobación con la cabeza por parte de Khonsu-en-Tebas-Neferhotep. Y concedió la protección mágica a Khonsu-el-Consejero-en-Tebas cuatro veces⁹⁶.

B) PERÍODOS GRIEGO Y ROMANO (332 A. C.)

Durante estos períodos la práctica oracular sigue vigente en Egipto, pero toma ya modalidades, en parte diferentes de las anteriores, y, en parte, mucho más uniformes, como veremos

en seguida. Vamos a recoger aquí algunos testimonios más significativos.

38. Testimonios de Herodoto sobre oráculos egipcios. Hay varias noticias interesantes en sus obras. Durante el viaje que Herodoto hizo a Egipto en torno al 450 a. C. oyó hablar de oráculos en varias localidades del país. He aquí cómo los presenta:

La adivinación se practica en Egipto en las condiciones siguientes: el arte adivinatorio no es patrimonio de hombre alguno, sino de determinadas divinidades. Hay en este país oráculos de Heraclides (= Hari-schaf), de Apolo (= Horus), de Atenea (= Neit), de Artemisa (= Bastet), de Ares (= Setekh), de Zeus (= Amón), pero el oráculo más estimado de todos es el de Leto (= Uto), en la ciudad de Buto. Los procedimientos de la adivinación, por lo demás, no son iguales en todas partes, sino distintos⁹⁷.

El oráculo de Leto era, según Herodoto, el más verídico de todos los oráculos egipcios⁹⁸. Este dios prometió a Ferón⁹⁹ la curación de la ceguera si tomaba un determinado remedio¹⁰⁰. Anunció a Micerino, constructor de la tercera pirámide, un tiempo de vida de siete años, a lo que el rey se rebeló, acusando al oráculo de mentiroso¹⁰¹. Psamético lo consultó para saber si debía tomar venganza de sus enemigos¹⁰². Este oráculo anunció a Cambises su muerte en Ecbatana¹⁰³. El rey Amasis, siendo aún un simple ciudadano, solía emborracharse y luego se daba al robo. Cuando había robado algo, lo llevaban a un oráculo, «al que cada cual tenía en su casa», y el oráculo unas veces lo condenaba y otras lo absolvía. Cuando llegó a ser rey, despreciaba a los dioses que le habían declarado inocente y en cambio «consideraba como verdaderos dioses que daban oráculos verdaderos a los que le habían condenado»¹⁰⁴.

El oráculo de Amón, muy célebre en el oasis de Siwa, fue consultado por Cresos¹⁰⁵, mientras que Cambises intentó destruirlo¹⁰⁶. Este oráculo era especialmente estimado por los etíopes de Meroé: «éstos no veneran allí entre los dioses más que a Zeus y a Dionisos¹⁰⁷, a quienes rinden grandes honores. Hay allí un santuario oracular de Zeus¹⁰⁸. Los etíopes entran en combate cuando este dios se lo ordena a través de sus oráculos y llevan la guerra a donde él se lo manda»¹⁰⁹. Era también muy célebre el oráculo de Amón de Tebas¹¹⁰.

39. Consulta de Alejandro Magno a Júpiter-Amón en Siwa. El hecho es conocido. Cuando Alejandro llegó a Egipto el año 332

quiso visitar el famoso oráculo de Amón. Al presentarse en el templo, le salió al encuentro el decano de los sacerdotes y lo saludó como a hijo de Júpiter. Alejandro quedó muy satisfecho y preguntó al dios si le daría el imperio del mundo. «Entonces el sacerdote fue al recinto (de la imagen divina), los hombres levantaron al dios y se pusieron en movimiento por determinados signos de la voz (divina). El sacerdote declaró que el dios cumplía fielmente la petición de Alejandro.» Este consultó de nuevo al dios si debían tributar a su rey honores divinos. La respuesta fue afirmativa.

Sobre el modo de la consulta los textos dicen lo siguiente: «Cuando se le consulta, los sacerdotes lo llevan (al dios) en una barca dorada, de cada lado de la cual penden numerosas copas de plata; detrás van matronas y jóvenes doncellas cantando, según las costumbres patrias, un cantar sin arte; de esa manera creen predisponer favorablemente a Júpiter para que dé un oráculo infalible»¹¹¹.

40. Consultas a los dioses en demótico de la época ptolemaica. Recogemos bajo este epígrafe una serie de pequeños fragmentos de papiro escritos en demótico, descubiertos en la aldea de Tebtynis en el Fayûm, excepto uno que proviene de Gebelên en el Alto Egipto¹¹². Estos documentos contienen breves consultas a los dioses solicitando una respuesta oracular. La época de composición se pone en el segundo período ptolemaico¹¹³. De los 16 ó 17 textos que se conocen vamos a citar sólo algunos ejemplos.

a) Una cuestión matrimonial.

«Oh mi gran señor, Soknebtynis, dios grande: es tu siervo Stotoetis, hijo de Imhutes, quien habla: "Si es un bien para mí que yo viva casado con Tanwe, hija de Apis, que es mi mujer, haz que salga fuera para mí por escrito esta petición"»¹¹⁴.

b) Una cuestión de robo.

«Oh mi gran señor, oh Soknebtynis: "Si ha sido Sekthotes, hijo de Pagebek, quien ha cogido la madera que Heti entregó al templo de Soknebtynis, haz que salga fuera para mí la petición"»¹¹⁵.

c) Robo de una estera.

«Mi gran señor, Sukos, señor de Ten, dios grande: "Si es Sasebu quien ha robado esta estera, haz que salga fuera para mí por escrito esta petición"»¹¹⁶.

41. Consultas a los dioses en griego de la época romana. Bajo este título se comprenden una serie de pequeños fragmentos de papiro escritos en lengua griega, descubiertos, parte, en el Fayûm y, parte, en Oxirinco y que datan del siglo I al siglo VI después de C.¹¹⁷. Consisten, como los anteriores, en breves peticiones a los dioses (hay incluso dos que se dirigen al Dios de los cristianos) solicitando una respuesta oracular para los más diversos problemas de la vida diaria. De los 17 textos publicados por Schubart vamos a citar un par de ejemplos.

a) Una cuestión matrimonial.

«Al grandísimo y poderoso dios Socnopaios de Asclepiades, hijo de Areios: ¿No se me concederá casarme con Tapetheus, hija de Marres? ¿O no será ella mujer de otro? Muéstramelo y haz que surta efecto para mí este escrito. Anteriormente Tapetheus era mujer de Horión. Año 35 del Emperador, uno de Pachón»¹¹⁸.

b) Curación de una enfermedad.

«A Socnopaios y a Soconpicios, los dos grandísimos dioses, de parte de Stotoetis, hijo de Apynchis y Tesenufis: ¿Me salvaré de esta enfermedad que está en mí? Saca fuera esto para mí»¹¹⁹.

Otras peticiones se refieren a nombramientos para determinados cargos¹²⁰, a la compra de un esclavo¹²¹, a la realización de un viaje¹²².

42. La práctica oracular no desapareció en Egipto con la llegada del cristianismo y la desaparición del paganismo; antes, al contrario, siguió aún viviendo entre la población de lengua egipcia, como lo prueban dos pequeños papiros escritos en copto, la lengua de los cristianos de Egipto. El texto de uno de ellos dice así:

«Oh Dios todopoderoso, si quieres darme información a mí, tu siervo Paulo, para ir a Antinópolis y quedarme allí, notifícamelo a través de esta etiqueta»¹²³.

II. LA TÉCNICA ORACULAR

La técnica oracular egipcia no fue siempre la misma ni siguió unos cánones uniformes, tanto por lo que respecta a la formu-

lación como a la modalidad de la respuesta divina. Suelen distinguirse dos períodos, que corresponden a la época faraónica y al período greco-romano.

A) EPOCA FARAÓNICA

1. Modalidad de la consulta.

Los egipcios usaban dos términos para designar el oráculo. Los textos hablan de un «consejo, advertencia o aviso» (*ndwt-r;*) del dios mismo¹²⁴ o de un «portento o milagro» (*bj;j-t*)¹²⁵. Para efectuar una consulta el fiel *iba ante* el dios¹²⁶, se *paraba ante* el dios¹²⁷, *decía*¹²⁸, *gritaba*¹²⁹ o *anunciaba*¹³⁰ su petición *ante el dios*¹³¹. El «gritar» ante el dios puede significar «hablar alto, clamar» y también «leer» una petición escrita, ya que la misma palabra (*`ōš*) puede significar ambas cosas¹³². De hecho, hay algunos textos que no ofrecen lugar a duda: la petición se *leía* delante del dios. Así en el caso del robo de unas telas, para descubrir al culpable se *leen* en presencia del dios los nombres de todos los habitantes del lugar y el dios hace una señal de aprobación al oír el nombre del ladrón¹³³. Un caso semejante ocurre con motivo de la desaparición de unos vestidos. El mago Amenmosis «lee las casas de la aldea» ante la estatua del rey divinizado Amenofis I y cuando la enumeración llega a la casa del culpable el dios hace una señal de aprobación¹³⁴. Este mismo procedimiento ha debido seguir Ramsés II en la elección del gran sacerdote de Amón en Tebas¹³⁵, porque no es probable que el rey *nombrara* (*wts*) de memoria todos los personajes de la Corte, sin tener delante una lista¹³⁶.

La *petición verbal* y la *lectura* de un escrito no eran los únicos medios de dirigirse a los dioses. A veces la consulta se hacía por *escrito*. El caso más claro es el de la elección de Tutmosis: se redactan *dos escritos*, uno con la respuesta afirmativa y otro con la negativa y ambos se someten a la decisión del dios¹³⁷. En otro texto se dice que los documentos se pusieron «delante del dios para que juzgara por su buen juicio»¹³⁸. La divinidad responde también por escrito, asignando una vez una tumba a uno «por medio de un escrito»¹³⁹. Ciertas consultas para informarse de la salud de parientes y amigos ausentes y peticiones para que vuelvan a casa sanos y salvos, conservadas en una serie de

cartas privadas, testifican esta misma costumbre¹⁴⁰. A este mismo género pertenecen sin duda también, como ha probado Černý¹⁴¹, los *ostraca* comentados más arriba (núm. 11). Se conocen además *cartas* dirigidas a los dioses pidiendo un oráculo o una gracia determinada¹⁴². Una de ellas¹⁴³ lleva en la parte exterior esta dedicatoria: «A este noble dios Penpohe, el gran dios que habita en Pohe.» En la carta, bastante mal conservada, se pide la salud del gran sacerdote Mahasarte, su prosperidad, una larga vida y una venerable ancianidad¹⁴⁴.

A las consultas *orales, leídas y escritas* habría que añadir las que se hacían *interiormente* por medio de la incubación en el templo y a las cuales respondían los dioses por medio de *sueños*¹⁴⁵; pero prescindimos aquí de este asunto.

2. Formularios de las consultas.

En la época faraónica no parece que haya existido un formulario único. Los textos, de hecho, difieren bastante unos de otros. No obstante, se pueden destacar algunos elementos que se repiten en todos o casi todos los textos y que parecen suponer un formulario más o menos estereotipado¹⁴⁶. Estos elementos son: *a)* Invocación a la divinidad, que puede revestir varias formas, como, 1) «Ven a mí, mi bueno y amado señor»¹⁴⁷; 2) «Oh, Amón-Ra (u otro dios), mi buen señor»¹⁴⁸; 3) «Oh, mi buen señor: hay una cuestión, ¿se debe repetir?»¹⁴⁹. La invocación existe en la mayoría de los casos, pero puede faltar, como en el caso de la reclamación de un campo por parte del sacerdote Pasar¹⁵⁰. En vez de «Ven a mí», en un texto se encuentra «Venimos a ti»¹⁵¹. *b)* Presentación del asunto que motiva la consulta, elemento que lógicamente no falta nunca¹⁵². *c)* Pregunta al dios si está dispuesto a intervenir para decidir la cuestión¹⁵³; pero este elemento no siempre se da¹⁵⁴. *d)* Respuesta del dios, dato que nunca falta, ya se trate de una respuesta afirmativa o negativa¹⁵⁵. El esquema completo, con los cuatro elementos citados y presentados por ese orden, se halla claramente en el texto número 9¹⁵⁶, de la época de Ramsés IV, pero se descubre asimismo con variación de matices, repeticiones y otras motivaciones diversas en otros varios textos¹⁵⁷.

Los documentos redactados en forma de carta presentan fórmulas especiales. La pregunta para conocer la disposición del dios a intervenir adquiere gran importancia, reiterando las razo-

nes o motivos que pueden convencerle u obligarle a intervenir ¹⁵⁸.

En los *ostraca* publicados por Černý (núm. 11) sólo hay preguntas del hombre y respuestas del dios; pero en tres de ellos se encuentra también la invocación a la divinidad, con la fórmula «Mi buen señor» ¹⁵⁹.

3. *Temas de las consultas.*

Los textos citados en la primera parte demuestran que el recurso al oráculo, además de frecuente, era variadísimo, pudiendo englobar prácticamente todos los dominios de la vida, desde la administración pública y el gobierno, como elección de reyes y reinas, hasta los asuntos privados más triviales, como asignación de una tumba, valoración de un ataúd, busca de un animal perdido, etc., pasando por nombramientos de sacerdotes y empleados del Estado, envío de una expedición comercial, declaración de una guerra, asuntos judiciales de todo orden ¹⁶⁰, transmisiones de herencias, testamentos y legados, establecimiento de un culto funerario, erección de monumentos y estelas conmemorativas, cuestiones totalmente privadas, como la fidelidad de un pariente, la seguridad para el porvenir, y hasta casos de conciencia, como el decir una mentira. El testimonio más elocuente de este recurso universal al oráculo nos lo dan los *ostraca*, ya citados, y las peticiones al rey divinizado Amenofis I por parte de los obreros de la necrópolis tebana ¹⁶¹. Al oráculo acudían lo mismo los grandes que los humildes, los reyes como los sacerdotes, los generales del ejército y los empleados más bajos. La consulta podía hacerse sobre cosas pasadas, presentes o futuras ¹⁶².

4. *Modalidad de la respuesta divina.*

La expresión más frecuente para indicar la respuesta del dios es la que se introduce con el verbo *decir*: el dios *dijo* tal o cuál cosa ¹⁶³. Esta expresión, sin embargo, por ser demasiado genérica y vaga, no permite llegar a conclusiones concretas sobre el modo cómo el dios *decía* las cosas ¹⁶⁴.

El término quizá más típico, y desde luego muy frecuente, para señalar la aprobación divina es el verbo *hn* o *hnn* ¹⁶⁵. Los especialistas discuten mucho sobre su significado y, consiguientemente, sobre el gesto divino que quiere representar. Tomando

como base el sentido de «hacer una inclinación de cabeza»¹⁶⁶, algunos autores piensan que el dios manifestaba su aprobación con un movimiento real de la cabeza¹⁶⁷ o del brazo de la estatua divina llevada en procesión¹⁶⁸. Estos autores suponen que existían en Egipto estatuas movibles y hablantes¹⁶⁹. Ninguna de estas dos soluciones parecen convincentes. Y no convencen por varias razones. En primer lugar, la estatua divina, llevada a hombros por los sacerdotes, era invisible, ya que permanecía oculta en el templete de la barca sagrada¹⁷⁰; por tanto, mal podía verse el movimiento de la cabeza o del brazo. Además, no se conocen estatuas de dioses egipcios con cabeza o brazos movibles¹⁷¹, ni existen tampoco relieves o pinturas que representen este movimiento¹⁷², cosa verdaderamente sorprendente si hubiera habido estatuas movibles y parlantes¹⁷³.

La explicación propuesta por Legrain¹⁷⁴ y aceptada luego por otros¹⁷⁵, que da al verbo *hnn* el sentido derivado de «hacerse pesado», «entorpecer» —originariamente «inclinarse»—, supone que la estatua divina, transportada a hombros por los sacerdotes, se hacía repentinamente más pesada, obligando a los portadores a inclinarse hacia delante, inclinación que se interpretaba como un gesto de aprobación por parte del dios¹⁷⁶.

La interpretación hoy más corriente y admitida prácticamente por todos es la propuesta por Černý¹⁷⁷, quien, analizando la expresión egipcia *n' ynḥ*; «retroceder», llegó a la conclusión de que con ese vocablo y con ese gesto se indicaba la *respuesta negativa* de un oráculo¹⁷⁸. La estatua transportada por los sacerdotes «retrocedía», señalando con ese movimiento espontáneo la desaprobación. Ahora bien, si la estatua *retrocediendo* decía «no», *avanzando* o acercándose al peticionario debía decir «sí»; *hnn*, por tanto, debe significar «avanzar», y en sentido derivado, «aprobar, asentir, acceder»¹⁷⁹. Una confirmación de esta hipótesis se encuentra en una inscripción hierática de la XXI dinastía, en la que se puede leer que «uno se acercó» varias veces al gran dios y el dios respondió una vez *retrocediendo* y otras varias veces *avanzando*. En el primer caso se trata evidentemente de una respuesta negativa, y en el segundo, de respuestas afirmativas¹⁸⁰.

Estos gestos, de todas formas, no eran los únicos a través de los cuales la divinidad manifestaba su aprobación o desaprobación. Los textos dicen también que el dios «saludó», «habló» (*wšd*)¹⁸¹ o «se enfureció» (*ḥdn*)¹⁸², indicando con el primer verbo la aprobación y con el segundo la desaprobación. Estos dos

gestos quizá se puedan explicar por diferentes movimientos de la barca que custodiaba la estatua divina. En el primer caso se trataría de un descenso suave de la litera en señal de obediencia y acatamiento, y en el segundo, de una violenta sacudida de la misma en señal de disgusto¹⁸³.

Las explicaciones apuntadas son relativamente fáciles de entender en los casos de consultas *orales*, pero se entienden peor en los casos de consultas *escritas*, como en el de la inscripción de Pinodjem, en donde se dice que «el dios tomó uno de los escritos que fueron colocados delante de él»¹⁸⁴, y lo mismo en el papiro de Turín 126,3-4, en donde aparece la frase: «He puesto los escritos ante este gran dios para que los juzgue con su buen juicio»¹⁸⁵. Según el primer texto, hay *dos escritos* y el dios debe tomar uno; según el segundo, hay *varios* y el dios debe también coger uno; pero no necesariamente con la mano¹⁸⁶, ya que la frase puede indicar de un modo general «escoger» sin especificación concreta del modo. En estos casos podemos imaginarnos que el dios «avanzaba, se acercaba o dirigía» hacia uno de los escritos, manifestando así su decisión, y entonces tendríamos la misma solución que en los casos mencionados más arriba.

Respecto a los cascotes descubiertos por Černý (núm. 11), este autor los explica así: el peticionario escribiría su consulta en dos ejemplares, uno con la respuesta afirmativa y el otro con la negativa. Durante la procesión pondría los dos cascotes a ambos lados del camino por donde había de pasar la estatua divina, y ésta respondía *acercándose* a uno o a otro. Cabría pensar también que el ejemplar con la respuesta afirmativa se colocaba delante del cortejo que llevaba la estatua, y el otro, detrás¹⁸⁷, de tal modo que la estatua *avanzando* escogía el «sí» (*hnn*) y *retrocediendo* (*n' ynḥ*;) elegía el «no»¹⁸⁸.

Los autores clásicos, griegos y latinos dan noticias interesantes sobre la técnica oracular egipcia que coinciden sustancialmente con los datos de la época faraónica¹⁸⁹. Según Estrabón¹⁹⁰ y Diodoro¹⁹¹, dos autores que nos han transmitido una preciosa información sobre el viaje de Alejandro Magno al oasis de Siwa, «las respuestas oraculares no se daban con palabras, sino casi siempre con movimientos de cabeza y otras señales que el profeta (= el servidor del dios) interpretaba»; «la imagen del dios era llevada en procesión en una barca dorada por 80 sacerdotes¹⁹², los cuales, transportando al dios en sus hombros, lo conducían automáticamente adonde la señal del dios dirigía la procesión. Una multitud de matronas y mujeres lo seguía todo el camino,

cantando en egipcio cánticos de alabanza y entonando canciones al dios»¹⁹³.

Luciano¹⁹⁴ da la siguiente descripción de los oráculos de Apolo en Siria, que sirve de ilustración de la técnica egipcia: «Cuando quiere pronosticar, se mueve primero en su asiento y entonces los sacerdotes lo levantan inmediatamente. Si no lo levantan, comienza a transpirar y se mueve aún más. Cuando lo transportan en sus hombros, los guía de un lugar a otro. Finalmente, el sacerdote jefe, estando delante de él, le consulta toda suerte de asuntos. Y él, si no quiere que se haga una cosa, se retira hacia atrás; pero cuando aprueba una cosa, lleva hacia delante a los portadores, como si manejara caballos.»

B) PERÍODO GRECO-ROMANO

La técnica oracular egipcia en esta época difiere notablemente de la de la época faraónica¹⁹⁵. Las diferencias mayores consisten en dos puntos: la técnica de composición o formulario de la consulta y la respuesta oracular propiamente dicha.

Por lo que respecta al formulario, la época greco-romana utiliza generalmente un esquema uniforme que consta de tres partes: a) Invocación a la divinidad, en vocativo: «Oh mi gran señor» tal y tal¹⁹⁶, o dedicatoria a la divinidad, en dativo: «Al grande y poderoso dios» tal y tal¹⁹⁷, con presentación directa del petionario: «Es tu siervo quien habla»¹⁹⁸. Este formulario puede variar en cosas accidentales, omitiendo algún elemento o cambiando el orden de los mismos¹⁹⁹. b) Presentación del tema, en forma directa o indirecta, por ejemplo, «Si ha sido fulano quien ha robado tal cosa»²⁰⁰, o «¿Me salvaré de esta enfermedad?»²⁰¹. En la época faraónica, la presentación del tema podía revestir la forma de una aseveración o de un mandato (cf. núm. 11). c) Petición de una respuesta, con formulario casi siempre uniforme²⁰², como, por ejemplo, «revélame esto», «haz que salga fuera para mí la respuesta»²⁰³. En la época faraónica falta casi siempre esta petición, aunque se halla una vez la frase «envía la verdad»²⁰⁴.

En relación a la técnica del oráculo o modalidad de la respuesta divina, se proponen varias explicaciones. Schubart la concibe así²⁰⁵: Las preguntas se redactaban en dos ejemplares idénticos, se depositaban en una urna o un vaso y se sellaban.

Cuando se abría el vaso o la urna, salía un ejemplar con la respuesta, consistente casi siempre en un «sí» o un «no», que se creía escrita por la mano del dios y que se entregaba al interesado. El otro ejemplar pasaba a los archivos del templo. Erichsen²⁰⁶, por su parte, piensa que las peticiones se presentaban en un doble ejemplar, pero escritas las dos en un mismo folio. Este folio se cortaba luego en dos partes, con la respuesta escrita; una parte se entregaba al interesado y la otra pasaba al archivo. Botti²⁰⁷, en cambio, no ve la necesidad de que se hicieran dos ejemplares, ya que uno solo bastaba. Además, no ha quedado rastro alguno de los ejemplares que eventualmente hubieran ido a parar al archivo del templo. Botti²⁰⁸, por su parte, basándose en la petición del papiro de Florencia 8706, 3-4, «concede que sea traída para mí esta petición fuera de ellas», formula la siguiente hipótesis: Si el pronombre «ellas» se refiere a las demás preguntas guardadas en la urna²⁰⁹, entonces cabría pensar que el oráculo respondía afirmativamente si la petición salía de la urna y negativamente si no salía. Esta explicación pudiera interesar como punto de referencia con la técnica oracular del AT, sobre todo con el funcionamiento del urim y tummim en los casos en que no había respuesta.

C) LOS SACERDOTES Y LA CONSULTA ORACULAR

De las páginas anteriores se desprende ya el papel de los sacerdotes en la consulta. Pero, dada la importancia del tema para una posible comparación con el AT, vamos a dedicarle un poco más de atención. Los sacerdotes egipcios eran, ante todo, los *servidores del dios*²¹⁰, es decir, el personal especializado y consagrado al culto divino en el templo y fuera de él. El punto culminante de la actividad sacerdotal era el acceso a la estatua divina, custodiada en el santísimo, «en ese lugar donde nadie puede entrar a no ser "el gran sacerdote" que debe realizar allí el ritual divino»²¹¹. Este servicio era ya de por sí un acto de mediación entre la divinidad y el creyente, puesto que el sacerdote hacía presente para todos la divinidad en el templo.

Su oficio de mediador, sin embargo, aparece de manera aún más clara y eficaz en el terreno del oráculo²¹². La ciencia oracular se hallaba en sus manos. La costumbre de recurrir a los dioses para resolver todos los problemas de la vida hizo de los sacerdotes los portavoces de la divinidad, los intérpretes

de sus voluntades, confiriéndoles así una importancia social y religiosa de primer orden como «mediadores»²¹³. Uno de los títulos que ostentaban ciertos sacerdotes, miembros de la más alta clase sacerdotal, era precisamente el de «siervo de dios relator» (*hm-ntr wpm*)²¹⁴. Este título no indica propiamente un cargo dentro del estado sacerdotal, sino una misión o función primordial del sumo sacerdote²¹⁵, que consistía en redactar las preguntas que se hacían al oráculo y en interpretar el juicio del dios expresado en el signo oracular²¹⁶.

La consulta se hacía de ordinario durante las *salidas* del dios, cuando la estatua divina abandonaba el templo y salía en procesión a visitar a sus colegas los dioses en otros santuarios²¹⁷. Por eso, las raras alusiones a consultas realizadas en el templo, como la de la reina Hašepsut con motivo de la expedición a Punt²¹⁸, la de Tutmosis III cuando la erección de un monumento a Amón²¹⁹ y la de Tutmosis IV con ocasión de la guerra contra Nubia²²⁰, presentan dificultades²²¹. Sea de ello lo que fuere, dado que los fieles no tenían acceso a la estatua divina guardada en el relicario, si la consulta se hacía en el templo, eran los sacerdotes quienes transmitían a los devotos las respuestas que se atribuían a los dioses²²². Las preguntas, como hemos visto, estaban casi siempre redactadas de tal forma que se podían responder con un «sí» o con un «no», y el dios las aprobaba o rechazaba con un «avance» o un «retroceso» de la barca llevada a hombros por los sacerdotes. La gente creía que estos movimientos de la barca eran provocados por el dios allí presente²²³ y aceptaba la respuesta como un veredicto divino. Esta respuesta, sin embargo, no siempre se recibía de una manera ciega²²⁴. Cuando la solución era adversa a uno y favorable a otro, el acusado podía a su vez interrogar a la misma o a otra divinidad para obtener una contrarrespuesta. Si ésta le era desfavorable, no se daba por vencido. Acudía a una tercera divinidad, esperando encontrar algún dios más benigno que fallara en su favor²²⁵. Es difícil no ver aquí la complicidad de sacerdotes opuestos y concurrentes que representaban intereses o tendencias distintos²²⁶.

Si las consultas se hacían por escrito y las respuestas se daban de la misma manera, como sucedía en el período greco-romano y a veces también en la época faraónica, eran igualmente los sacerdotes quienes escribían la respuesta con el «sí» o el «no»²²⁷.

De todo esto surge espontáneo el problema de saber hasta

qué punto no se trata en todo este negocio de un piadoso engaño colectivo o de una ilusión personal en los casos favorables o de un fraude intencionado de los sacerdotes en los demás casos. Que el peligro de abusos por parte de los sacerdotes existiera es cosa que no se puede excluir²²⁸. El oráculo era un medio poderosísimo de intervención en los asuntos públicos o privados²²⁹. Por eso, cuando estaba en juego la elección o confirmación de un monarca, el nombramiento de un sumo sacerdote, la designación de una persona para un cargo importante, los sacerdotes que manejaban el oráculo quizá no interpretaban tanto la voluntad de los dioses cuanto la del rey, la de la persona en cuestión o sus propios intereses²³⁰.

Por eso no es de extrañar que de vez en cuando surgiera la duda o el escepticismo con respecto a la credibilidad de los oráculos, sobre todo en ambientes letrados y cultos, como parece deducirse de un texto polémico, proveniente de un centro de sabios, en el que se da a entender que sólo la plebe podía creer en tales decisiones divinas²³¹. De todas formas, hay que reconocer que la práctica oracular era una institución religiosa y que como tal gozaba en general de la máxima estima, no sólo por parte de la gente humilde²³², sino también de los propios sacerdotes²³³. La práctica oracular puede y debe considerarse como una de las manifestaciones más importantes y más genuinas de la piedad personal²³⁴, de esa fe sencilla, a la vez que profunda, del pueblo egipcio en sus dioses y de la confianza filial con que acudían a la divinidad en busca de solución a los más diversos problemas de la vida²³⁵.

Los oráculos demuestran, pues, de una parte, la creencia de los egipcios en el interés que ponían los dioses en los asuntos de los hombres y, de otra, muestran la confianza de esas gentes en querer casi como forzar a la divinidad a que abandonara su actitud pasiva en relación a la humanidad y revelara su voluntad, su consejo y su conocimiento²³⁶. El oráculo, en definitiva, es una oración, un medio de entrar en contacto con lo invisible y un modo, quizá el más primitivo, de «buscar» a la divinidad. Veremos más adelante que una actitud parecida preside la práctica y la técnica oraculares de los demás pueblos del Antiguo Oriente.

NOTAS

¹ Sobre las divisiones de la mántica y la terminología de los varios procedimientos no existe acuerdo entre los autores. Como la cuestión no nos interesa aquí directamente, remitimos a G. Contenau, *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens*, pp. 118 ss.; A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, pp. 207 ss.; C. J. Gadd, «Some Babylonian», en *La divination*, pp. 23, 25 ss.

² Para la cronología de la historia de Egipto seguimos los datos de É. Drioton, J. Vandier, *L'Égypte* [CLIO: Les peuples de l'Orient Méditerranéen, II], París ⁴1962. Para el tema de los oráculos, cf. J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 35; O. Kaiser, «Das Orakel», p. 194; H. Bonnet, *Reallexikon*, p. 560.

³ Cf. H. Bonnet, *Reallexikon*, p. 564; O. Kaiser, «Das Orakel», página 194; J. Černý, *Ancient Egyptian Religion*, Londres ²1957, p. 74.

⁴ O. Kaiser, «Das Orakel», p. 195 lo data en el año 1494/3; J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 35 sólo dice que tuvo lugar algunos años antes de otro oráculo en favor de Tutmosis III.

⁵ Texto y comentario en S. Schott, «Zum Krönungstat der Königin Hatschepsút», en *Nachrichten der Akademie der Wiss. in Göttingen*, I, Philologisch-hist. Klasse, 1955, 6, pp. 195-219, en p. 212 s.; Cf. O. Kaiser, «Das Orakel», p. 195.

⁶ Cf. O. Kaiser, *l. c.*, p. 195.

⁷ Cf. O. Kaiser, *l. c.*, p. 196.

⁸ K. Sethe, *Urkunden der 18. Dynastie*, Leipzig 1906, IV, 158; traducción y comentario en J. H. Breasted, *A New Chapter in the Life of Thutmose III*, Leipzig 1900, p. 9 ss.; Id., *Ancient Records of Egypt*, II, 55-68, §§ 131-166; cf. G. Roeder, *Kulte, Orakel*, pp. 200-215; O. Kaiser, «Das Orakel», p. 197; J. Černý, *Ancient Egyptian Religion*, p. 75; Id., «Egyptian Oracles», p. 35; A. H. Gardiner, *Geschichte*, p. 198 s.

⁹ J. H. Breasted, *Ancient Records*, III, §§ 22-23; É. Drioton, J. Vandier, *L'Égypte*, pp. 350 y 375.

¹⁰ De estos textos nos ocuparemos más adelante, al tratar de la «guerra santa» en Israel.

¹¹ K. Sethe, *Urkunden*, IV, 342; J. H. Breasted, *Ancient Records*, II, p. 116, § 285; cf. S. Schott, *l. c.*, p. 206 ss.; J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 35 (parte del oráculo).

¹² K. Sethe, *Urkunden*, IV, 833,16; 836 s.; J. H. Breasted, *Ancient Records*, II, p. 241, §§ 606 y 608.

¹³ Oráculo (*ndwt-r*); literalmente, «advertencia, aviso»; cf. A. Erman-H. Grapow, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, Leipzig 1926 ss., II, 372,5.

¹⁴ K. Sethe, *Urkunden*, IV, 833,16; J. H. Breasted, *Ancient Records*, II, p. 241, § 606; cf. para toda la cuestión J. Černý, «Egyptian Oracles», página 35.

¹⁵ K. Sethe, *Urkunden*, IV, 1545,48; J. H. Breasted, *Ancient Records*, II, §§ 825-29; J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 36; O. Kaiser, «Das Orakel», p. 195.

¹⁶ Así J. Černý, *l. c.*, p. 36.

¹⁷ Texto y traducción en K. Sethe, «Die Berufung eines Hohenpriesters des Amon unter Ramses II», en *ZAS* 44 (1907/8) 30-35; cf. G. Roeder, *Kulte, Orakel*, pp. 218-22; G. Hoffmann, H. Gressmann, «Teraphim», página 114 s.; J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 36; A. Lods, «Le rôle des oracles», p. 95 s. Para más detalles remitimos a cualquiera de estas obras, y además, a O. Kaiser, «Das Orakel», p. 202; E. Meyer, «Gottesstadt», página 501.

¹⁸ Cf. G. Legrain, «Un miracle d'Ahmès», p. 163; *ANET*, p. 448.

¹⁹ Texto y comentario en G. Legrain, «Un miracle d'Ahmès», páginas 161-170; cf. A. Moret, en *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1917, pp. 157-165; G. Hoffmann, H. Gressmann, «Teraphim», p. 115; *ANET*, p. 448; O. Kaiser, «Das Orakel», p. 200; G. Roeder, *Kulte, Orakel*, pp. 239-241; J. Černý, «Egyptian Oracles», página 43; H. Kees, *Der Götterglaube im alten Aegypten*, p. 387. Hemos seguido la traducción de Roeder.

²⁰ Cf. J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 40.

²¹ Iversen, «Two Inscriptions concerning Private Donations to Temples», en *Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Hist-filolog. Meddelelser* 27, Copenhagen 1941, N.º 5,3-18; cf. J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 40; É. Drioton, J. Vandier, *L'Égypte*, p. 618.

²² Cf. G. Roeder, *Kulte, Orakel*, p. 252.

²³ Texto publicado por J. Barns, «The Nevill Papyrus: A late Rameside Letter to an Oracle», en *JEA* 35 (1949) 69-71; traducción y comentario en G. Roeder, *Kulte, Orakel*, pp. 252-255.

²⁴ Cf. G. Roeder, *o. c.*, p. 256: probablemente del tiempo de Ramsés IV; O. Kaiser, «Das Orakel», p. 199: «stammt aus der Zeit Ramses IV».

²⁵ El nombre de este personaje es reproducido de distintas maneras: G. Roeder, *o. c.*, p. 256 ss.: Amon-em-wia; O. Kaiser, *l. c.*, p. 199 s.: Amunemuja; J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 40: Amenemuia.

²⁶ Según J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 41, se trataría del rey divinizado Amenofis I (1558-1530), que por estas fechas gozaba entre los obreros de la necrópolis tebana de gran fama de santidad y daba respuestas oraculares; cf., además, J. Černý, «Le culte d'Aménophis Ier chez les ouvriers de la nécropole thébaine», en *BIFAO* 27 (1927) 159-197.

²⁷ Seguimos la versión de G. Roeder, *Kulte, Orakel*, p. 259, que traduce «Mittagszeit»; O. Kaiser, *l. c.*, p. 199, dice que sucedió durante «la noche» («nachts»).

²⁸ Texto y comentario del oráculo en A. M. Blackman, «Oracles in Ancient Egypt», en *JEA* 11 (1925) 247-255; traducción y comentario 6-B

también en G. Roeder, *Kulte, Orakel*, pp. 258-262; fragmentos del texto, y comentario en O. Kaiser, «Das Orakel», p. 199 ss.; J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 40 s. Cf., además, W. Pleyte, «Oracle of Amon», en *PSBA* 10 (1887) 41-45; E. Revillout, «Hérodote et les Oracles égyptiens», en *Rev. égyptologique* 9 (1900) 1-13.

²⁹ Sobre el culto a Amenofis I, cf. nota 26, y además: A. H. Gardiner, *Geschichte*, p. 193; J. Vandier, *La religion égyptienne*, p. 232; A. Erman, *La religion des Égyptiens*, pp. 176 y 187; Id., «Zwei Aktenstücke aus der thebanischen Gräberstadt», p. 346 s.

³⁰ Ostracon Gardiner, núm. 4; traducción y comentario en A. H. Gardiner, «Professional Magicians in Ancient Egypt», en *PSBA* 39 (1917) 31-44, en p. 42 ss.; cf. A. Erman, *La religion des Égyptiens*, p. 187. Seguimos la versión de J. Černý, «Le culte d'Aménophis Ier», p. 178 s.; véase, además, J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 41, y H. Kees, *Der Götterglaube*, p. 387.

³¹ De Ramsés IV (c. 1162); cf. A. M. Blackman, «Oracles in Ancient Egypt», en *JEA* 12 (1926) 181.

³² Ostracon hierático del Museo Británico 5625; texto publicado por A. M. Blackman, «Oracles in Ancient Egypt», en *JEA* 12 (1926) 181-83; cf. J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 41. Puesto que se ha descubierto la tumba de Kaḥa, puede localizarse exactamente el sitio del suceso narrado aquí, cf. J. Černý, *ibid.*; A. Erman, «Zwei Aktenstücke», página 343.

³³ De Ramsés III (1198-1166), cf. J. Černý, «Le culte d'Aménophis Ier», p. 180.

³⁴ Quiere decir que es él quien ha dado la madera del ataúd.

³⁵ Ostracon hierático de El Cairo 25242; transcripción, traducción y comentario por J. Černý, «Le culte d'Aménophis Ier», pp. 179-180; cf., además, J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 41; A. Erman, «Zwei Aktenstücke», p. 344 s.

³⁶ Ostracon hierático Petrie 21; cf. A. Erman, «Zwei Aktenstücke», páginas 330-47, en p. 344; Id., *La religion des Égyptiens*, p. 187; J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 41; G. Hoffmann, H. Gressmann, «Teraphim», p. 116.

³⁷ Ostracon hierático del Museo Británico 5637, publicado y comentado por A. M. Blackman, «Oracles in Ancient Egypt», en *JEA* 12 (1926) 183-84; cf. J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 41.

³⁸ Ostracon hierático del Museo Británico 5624, publicado y comentado por A. M. Blackman, *l. c.*, pp. 176-181; J. Černý, *l. c.*, p. 41; cf. A. Erman, «Zwei Aktenstücke», p. 343 ss.

³⁹ Ostracon hierático de El Cairo 25555, publicado por J. Černý, *Ostraca hiératiques* [Catalogue Général du Musée du Caire], 1930 ss., p. 43 *; cf. J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 41.

⁴⁰ Papiro Boulaq, núm. 10; transcripción, traducción y comentario por W. Spiegelberg, *Studien und Materialien zum Rechtswesen des Pharaonenreiches*, p. 16 ss.; cf. A. Erman, «Zwei Aktenstücke», p. 344; J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 42.

⁴¹ Ostracon hierático Dēr el-Medīna, núm. 133; cf. J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 42.

⁴² Foucart, *Le tombeau d'Amonmos* [Mémoires de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 57,3-4], 1935, parte IV, pl. 28-32; imagen reproducida también en J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 42, con traducción de algunas líneas y comentario.

⁴³ Cf. J. Černý, *l. c.*, p. 42. El autor describe ampliamente la figura, con otros varios personajes que aparecen en ella, como los dos querellantes, un grupo de mujeres con instrumentos de música, etc.

⁴⁴ J. Černý, «Questions adressées aux oracles», en *BIFAO* 35 (1935) 56; G. Roeder, *Kulte, Orakel*, p. 242.

⁴⁵ Cf. J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 46.

⁴⁶ J. Černý, «Questions adressées aux oracles», pp. 41-58 (los números 1-22); Id., «Nouvelle série de questions adressées aux oracles», en *BIFAO* 41 (1942) 13-24 (los núms. 23-37), y algunos más que el autor traduce en «Egyptian Oracles», p. 46.

⁴⁷ G. Roeder, *Kulte, Orakel*, pp. 244-47. También J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 46, da la versión inglesa de estos textos, ordenándolos parcialmente por temas; pero añade, con razón, que la interpretación de muchos de ellos ofrece amplio margen a la fantasía.

⁴⁸ Cf. nota 46. Tenemos presentes las versiones de Černý y de Roeder.

⁴⁹ Sólo se encuentra en J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 46.

⁵⁰ Así, J. Černý, en *BIFAO* 41 (1942) 15; Id., «Egyptian Oracles», página 46; en el primer lugar citado añade que se puede traducir también: «¿Es bueno este novillo? Acéptalo»; G. Roeder, *o. c.*, p. 244, traduce: «¿Es bueno el novillo que he aceptado?»

⁵¹ Sólo se encuentra en J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 46.

⁵² Así, J. Černý, en *BIFAO* 35 (1935) 46; G. Roeder, *o. c.*, p. 245, traduce: «¿Vendrá alguien?»

⁵³ Sólo se encuentra en J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 46.

⁵⁴ Sólo se encuentra en J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 46.

⁵⁵ J. Černý, en *BIFAO* 35 (1935) 41 ss., 55 ss.; Id., en *BIFAO* 41 (1942) 21 ss.; Id., «Egyptian Oracles», p. 46.

⁵⁶ Así, G. Roeder, *Kulte, Orakel*, p. 246.

⁵⁷ Así, G. Roeder, *o. c.*, p. 247.

⁵⁸ Así, J. Černý, en *BIFAO* 41 (1942) 15, y G. Roeder, *o. c.*, p. 247; en cambio, J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 46, traduce: «Yo he visto el jumento del escriba Hormosis.»

⁵⁹ Papiro Turín 1887; cf. T. E. Peet, «A Historical Document of Ramesside Age», en *JEA* 10 (1924) 116-127; A. H. Gardiner, *Ramesside Administrative Documents*, Londres 1948, p. 75; O. Kaiser, «Das Orakel», p. 204; cf. E. Drioton, J. Vandier, *L'Égypte*, p. 380.

⁶⁰ Cf. T. E. Peet, *l. c.*, p. 121 y p. 125.

⁶¹ Cf. J. Černý, en *Kush* 7 (1959) 74; Id., «Egyptian Oracles», p. 43.

⁶² Cf. J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 43.

⁶³ Texto publicado por C. F. Nims, «An Oracle dated in «The Repeating of Births», en *JNES* 7 (1948) 157-162.

⁶⁴ Literalmente, «repetición de los nacimientos». Corresponde al año 25 de Ramsés XI; cf. C. F. Nims, *l. c.*, p. 160 s.; E. Drioton, J. Vandier, *L'Égypte*, p. 389; A. H. Gardiner, *Geschichte*, p. 338 s.

⁶⁵ Cf. J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 37; A. Erman, *La religion des Égyptiens*, p. 360 ss.; E. Meyer, «Gottesstaat», p. 495 ss., 500 s.; G. Hoffmann, H. Gressmann, «Teraphim», p. 117; G. Lefebvre, *Histoire des grands prêtres d'Amon de Karnak*, París 1929, pp. 185 ss.

⁶⁶ Cf. J. H. Breasted, *Ancient Records*, IV, 614 ss.; E. Meyer, «Gottesstaat», p. 495 s.

⁶⁷ Así traduce E. Meyer, *l. c.*, p. 496, en contra de Breasted, que traduce: «Then the god nodded with his head.»

⁶⁸ Hemos tomado el texto de E. Meyer, *l. c.*, p. 496.

⁶⁹ A. Erman, *Die Literatur der Aegypter*, pp. 225 ss.; Id., *La religion des Égyptiens*, p. 361; texto también en *ANET*, pp. 25-29.

⁷⁰ Cf. H. Brugsch, *Recueil des Monuments Égyptiens*, Leipzig 1862, I, 22; *Reise nach der grossen Oase el Khargeh*, Leipzig 1878, pl. 22; J. H. Breasted, *Ancient Records*, IV, § 650-58; O. Kaiser, «Das Orakel», página 200; E. Meyer, *l. c.*, p. 498 y p. 501; E. Drioton, J. Vandier, *L'Égypte*, p. 515; G. Hoffmann, H. Gressmann, «Teraphim», p. 119.

⁷¹ Véanse los autores citados en la nota anterior, y además: A. Erman, *La religion des Égyptiens*, p. 361 s.; J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 38; E. Meyer, «Gottesstaat», pp. 498 y 501; A. H. Gardiner, *Geschichte*, página 357. Nuestra explicación está basada principalmente en O. Kaiser, *l. c.*, p. 200.

⁷² Así, J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 38.

⁷³ La expresión, «y el dios hizo una gran señal de aprobación», se repite varias decenas de veces. Como subraya justamente E. Naville, *Inscription historique de Pinodjem III*, p. 10, por este documento se pueden apreciar cuáles eran las repeticiones de los documentos oficiales egipcios. «Jamais style de chancellerie n'a été plus proluxe ni plus diffus.»

⁷⁴ Texto, traducción y comentario por E. Naville, *o. c.*, pp. 4-10, cf. A. Erman, *La religion des Égyptiens*, p. 362; G. Hoffmann, H. Gressmann, «Teraphim», p. 117 s.; O. Kaiser, «Das Orakel», p. 199 s.; E. Drioton, J. Vandier, *L'Égypte*, p. 520; S. Sauneron, *Les prêtres*, p. 98; A. H. Gardiner, *Geschichte*, p. 357.

⁷⁵ G. Maspero, *Les momies royales de Déir el-Bahari* [Mémoires de la Mission Arch. Française au Caire, I, 4 (1889), pp. 704-706]; J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 39.

⁷⁶ G. Maspero, *Momies royales*, pp. 694-97; E. Meyer, «Gottesstaat», página 502; E. Drioton, J. Vandier, *L'Égypte*, p. 520; J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 39; A. H. Gardiner, *Geschichte*, p. 356.

⁷⁷ G. Maspero, *Les momies royales*, p. 704 ss.; Id., en *ZAS* (1883) 72 ss.; E. Meyer, *l. c.*, p. 502.

⁷⁸ Texto según J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 39; cf. J. H. Breas-

ted, *Ancient Records*, IV, § 664-667; G. Maspero, *Les momies royales*, páginas 551 y 557; J. Černý, en *JEA* 32 (1946) 24-30.

⁷⁹ Papiro El Cairo 58032, publicado por G. Maspero, *Les momies royales*, pp. 511-788, pl. 1-27; cf. G. Roeder, *Der Ausklang der ägyptischen Religion*, pp. 299-315; E. Meyer, *l. c.*, p. 502; J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 39; E. Drioton, J. Vandier, *L'Égypte*, p. 520 s.; A. H. Gardiner, *Geschichte*, p. 357.

⁸⁰ Traducción y comentario por J. Černý, en *BIFAO* 41 (1942) 105-118; traducción y comentario también por G. Roeder, *Der Ausklang der ägyptischen Religion*, pp. 322-327; cf. J. Černý, «Egyptian Oracles», página 39.

⁸¹ Papiro El Cairo 58033, publicado por W. Golenischeff, *Papyrus hiératiques* [Catalogue Général du Musée du Caire, 83], El Cairo 1927, páginas 196-209, pl. 30-34; traducción por G. Daressy, en *Recueil de travaux relatifs à la philologie et archéologie égyptiennes et assyriennes*, 32, París 1910, pp. 175-86; traducción y comentario también por G. Roeder, *Ausklang der ägyptischen Religion*, pp. 288-93; 299-301; 316-321; cf. J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 39.

⁸² Así, G. Roeder, *Kulte, Orakel*, p. 263.

⁸³ Texto publicado por G. Daressy, «Un décret d'Amon en faveur d'Osiris», en *ASAE* 18 (1919) 218-224; traducción y comentario por G. Roeder, *Kulte, Orakel*, pp. 263-71.

⁸⁴ Estela de El Cairo J.66285, publicada por A. Mariette, *Abydos*, II, París 1880, pl. 36-37; traducción en J. H. Breasted, *Ancient Records*, IV, § 669-87; cf. A. M. Blackman, en *JEA* 27 (1941) 83-95; G. Roeder, *Kulte, Orakel*, pp. 223-237 (hemos seguido esta versión); J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 39; H. Kees, *Das Priestertum im ägyptischen Staat von Neuen Reich bis zur Spätzeit*, Leiden 1952, p. 179 s.; E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, Berlín 1928, II, 1, p. 21 s.; Id., «Gottesstaat», página 501 s.

⁸⁵ Texto, traducción y comentario en A. H. Gardiner, «The Dakhleh Stela», en *JEA* 19 (1933) 19-30, pl. 5-7; cf. un breve comentario en O. Kaiser, «Das Orakel», p. 206, y en J. Černý, «Egyptian Oracles», página 40, y en A. Erman, *La religion des Égyptiens*, p. 362.

⁸⁶ Texto en E. Iversen, «Two Inscriptions concerning Private Donations to Temples», en *Kgl. Dans. Vid. Selsk., Hist. Fil. Medd.* 27, 5, Copenhague 1941; traducción por S. Donadoni, *La religione dell'antico Egitto*, Bari 1959, p. 461 s.

⁸⁷ Cf. J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 38 (con cita de las fuentes).

⁸⁸ Cf. J. H. Breasted, *Ancient Records*, IV, § 756-770; E. Meyer, «Gottesstaat», pp. 515 ss.

⁸⁹ Texto publicado por G. Legrain, en *ZAS* 35 (1897) 13-16; traducción parcial en A. Erman, en *ZAS* 35 (1897) 19-24; cf. J. H. Breasted, *Ancient Records*, IV, § 795; A. Erman, *La religion des Égyptiens*, p. 361; J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 38 s.

⁹⁰ Veintiuno han sido publicados por Edwards, *Hieratic Papyri in*

the British Museum, Fourth Series: *Oracular Amuletic Decrees of the Late New Kingdom*, 2 vols., Londres 1960; cf. brve noticia en J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 39 s.

⁹¹ Cf. J. Černý, *l. c.*, p. 40.

⁹² Cf. J. Černý, *l. c.*, p. 43. La lista de estos nombres puede verse en H. Ranke, *Die ägyptischen Personennamen*, Glückstadt 1935, 1952, I, 409, 16-412,9; II, 334,7-20.

⁹³ Cf. ANET, p. 447 y nota 1. La estela de Aspalta —Museo de El Cairo, núm. 939— fue encontrada junto a Gebel Barkal, en la cuarta catarata.

⁹⁴ Texto en H. Schäfer, *Urkunden der älteren Aethiopenkönige*, Heft 2: *Urkunden des ägyptischen Altertums* III, 1908, 81-100; traducción en ANET, pp. 447 s.; cf. G. Roeder, *Ausklang der ägyptischen Religion*, pp. 380-391 (hemos seguido esta versión); cf. J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 38 (breve noticia).

⁹⁵ Cf. ANET, p. 29.

⁹⁶ Texto publicado por E. Ledrain, *Les monuments égyptiens de la Bibliothèque Nationale*, París 1879/81, pls. 36-44; traducción y comentario en J. H. Breasted, *Ancient Records*, III, § 429-447; cf. G. Hoffmann, H. Gressmann, «Teraphim», p. 119; G. Roeder, *Urkunden zur Religion des alten Aegypten*, p. 171; G. Posener, en BIFAO 34 (1934) 75-81; ANET, pp. 29-30; cf. A. Erman, *La religion des Égyptiens*, p. 376.

⁹⁷ Heródoto, *Hist.* II, 83.

⁹⁸ Heródoto, *Hist.* II, 152.

⁹⁹ «Amenemhat III (XII dinastía)? ¿Pepi I (VI dinastía)?», cf. A. Wiedemann, *Herodots zweites Buch mit sachlichen Erläuterungen*, Leipzig 1890, pp. 401 s., 533.

¹⁰⁰ Heródoto, *Hist.* II, 111.

¹⁰¹ Heródoto, *Hist.* II, 133.

¹⁰² Heródoto, *Hist.* II, 152.

¹⁰³ Heródoto, *Hist.* III, 64.

¹⁰⁴ Heródoto, *Hist.* II, 174.

¹⁰⁵ Heródoto, *Hist.* I, 46,49.

¹⁰⁶ Heródoto, *Hist.* III, 25.

¹⁰⁷ Es decir, Amón y Osiris, cf. G. Maspero, «Fragments d'un commentaire sur le second livre d'Hérodote», en *Annuaire de la Société pour l'encouragement des études grecques*, 1877, pp. 124 s.

¹⁰⁸ Sobre este oráculo y el papel de los sacerdotes, cf. G. Maspero, *l. c.*, p. 126 s.

¹⁰⁹ Heródoto, *Hist.* II, 29; cf. G. Maspero, *l. c.*, p. 130 s.

¹¹⁰ Heródoto, *Hist.* II, 54,57.

¹¹¹ Las noticias sobre este viaje de Alejandro Magno al santuario de Júpiter-Amón se encuentran en Quinto Curcio, *Hist.* IV, 7,16-29; Diodoro, XVII, 50-51; Plutarco, *Alex.* 26-27; sobre la interpretación de estos oráculos y sobre otras noticias relativas a los mismos, remitimos a: G. Hoffmann, H. Gressmann, «Teraphim», p. 124 ss.; R. Vallois, «L'oracle libyen et

Alexandre», en *Rev. Ét. gr.* (1931) 121 ss.; A. Erman, *La religion des Égyptiens*, p. 400; R. Wilcken, «Alexanders Zug in die Oase Siwa», en *Sitzungsb. Preuss. Akad. d. Wiss., phil.-lit. Klasse*, 1928, pp. 583-84.

¹¹² Este último es el papiro de El Cairo 31019, publicado por W. Spiegelberg, *Die demot. Papyrus* [Catalogue Général du Caire], pp. 227-28, pl. LXXVI.

¹¹³ Cf. G. Botti, «Biglietti per l'oracolo di Soknebtynis in caratteri demotici», p. 12, citado también por J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 47; cf. W. Erichsen, «Demotische Orakelfragen», p. 3.

¹¹⁴ Publicado por G. Botti, *l. c.*, p. 13, texto A. Tratan también de cuestiones matrimoniales los números 8700-8703, *Ibid.*, p. 12 ss.

¹¹⁵ Publicado por G. Botti, *l. c.*, p. 15, texto F; tratan también de asuntos de robo los números 8705-8707, y el papiro Anti, *Ibid.*, p. 12 ss.

¹¹⁶ Publicado por W. Erichsen, «Demotische Orakelfragen», *l. c.*, p. 5 (B= núm. 16). Los demás textos de esta serie tratan también de robos. Sobre estos textos demóticos, cf. W. Otto, *Priester und Tempel im hellenistischen Aegypten*, I, p. 397 y nota 4; S. Donadoni, *La religione dell'antico Egitto*, p. 592 s.

¹¹⁷ Diecisiete textos publicados por W. Schubart, «Orakelfragen», en *ZAS* 67 (1931) 110-115; traducción y estudio también en G. Roeder, *Kulte, Orakel*, pp. 247-251; cf. J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 47 (cita un par de textos); S. Donadoni, *La religione dell'antico Egitto*, p. 593 s. (cita algunos ejemplos).

¹¹⁸ Corresponde al año 6 d. C., en tiempo del Emperador Augusto, día primero del mes Pachón; cf. W. Schubart, *l. c.*, p. 110, núm. 2; cf. G. Roeder, *o. c.*, p. 250. Otras dos peticiones tratan igualmente de cuestiones matrimoniales; son los núms. 9 y 12; cf. G. Roeder, *o. c.*, p. 250.

¹¹⁹ W. Schubart, *l. c.*, p. 110, núm. 4; G. Roeder, *o. c.*, p. 250; J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 47. Este texto es del siglo I d. C.; cf. W. Schubart, *Ibid.* Otro papiro contiene una pregunta parecida, por motivo de una enfermedad, pero va dirigida al Dios de los cristianos, cf. G. Roeder, *o. c.*, p. 250; es el núm. 16 de Schubart, y pertenece al siglo V o VI d. C.

¹²⁰ Son los núms. 7 y 8 de W. Schubart, p. 112 s.; cf. G. Roeder, *o. c.*, p. 249.

¹²¹ Es el núm. 13 de W. Schubart, p. 114; cf. G. Roeder, *o. c.*, página 249.

¹²² Son los núms. 6 y 15 —este último del s. V o VI d. C., dirigido al Dios de los cristianos— de W. Schubart, *l. c.*; G. Roeder, *o. c.*, p. 251.

¹²³ Cf. J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 47. Otros textos oraculares en escritura demótica, encontrados en Nubia, y pertenecientes a la época romana, son estudiados por E. Revillout, «Une page de l'Histoire de la Nubie», en *Rev. égyptol.* 5 (1887) 72-77; *Id.*, en *PSBA* 10 (1887) 55-59.

¹²⁴ Cf. A. Erman, H. Grapow, W. Erichsen, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, Leipzig 1926 s., II, 372,5; cf. K. Sethe, *Urkunden des*

ägyptischen Altertums, Leipzig 1906 ss., IV, 342; J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 35. Véanse, por ejemplo, los textos núms. 1 y 2 de nuestro estudio.

¹²⁵ A. Erman, H. Grapow, W. Erichsen, *Wörterbuch*, II, 327; E. Meyer, «Gottesstaat», p. 501; O. Kaiser, «Das Orakel», p. 194. Véanse, por ejemplo, los textos núms. 15 y 19 de nuestro estudio.

¹²⁶ Véanse, por ejemplo los textos núms. 9 y 10a de nuestro trabajo.

¹²⁷ Véanse, entre otros, los textos núms. 10a, 10j de nuestro trabajo.

¹²⁸ Véanse, entre otros, los textos núms. 4 y 8 de nuestro trabajo.

Otros ejemplos en J. Černý, «Questions adressées aux oracles», en *BIFAO* 35 (1935) 4, nota 2.

¹²⁹ Véanse los núms. 9 y 29 de nuestro trabajo. Otros ejemplos en J. Černý, en *BIFAO* 35 (1935) 41, nota 3.

¹³⁰ Cf., entre otros, los textos núms. 5; 9; 10a; 14 de nuestro trabajo. Otros ejemplos en J. Černý, en *BIFAO* 35 (1935) 41, nota 4.

¹³¹ Cf. J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 35. En la nota 5 añade: El egipcio no hablaba *al* dios (o *al* rey), sino *ante* el dios (o *ante* el rey).

¹³² Cf. J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 43.

¹³³ Texto núm. 9 de nuestra obra.

¹³⁴ Texto núm. 10a de nuestra obra.

¹³⁵ Texto núm. 4 de nuestra obra.

¹³⁶ Cf. J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 43.

¹³⁷ Texto núm. 20 de nuestra obra. Cf. además el ostracon del Museo Británico 5637, publicado en *JEA* 12 (1926) 183 por A. M. Blackman; y el ostracon de Berlín 10629, cf. J. Černý, en *BIFAO* 27 (1927) 177 s.

¹³⁸ Papiro de Turín P.-R, 126,3-4; cf. J. Černý, en *BIFAO* 35 (1935) 42, nota 1 y p. 57; Id., *Late Ramesside Letters*, Bruselas 1939, 37,6-7; Id., «Egyptian Oracles», p. 45; G. Hoffmann, H. Gressmann, «Teraphim», p. 117. El texto núm. 12 de nuestra obra —época de Ramsés V— habla de «documentos puestos delante del dios Khnum».

¹³⁹ Ostracon del Museo Británico 5624, rev 7; cf. núm. 10f de nuestra obra.

¹⁴⁰ Textos publicados por J. Černý, *Late Ramesside Letters*, 18,9-10; 28,4-6; 52,9; 4,5-6; cf. J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 45.

¹⁴¹ J. Černý, «Questions adressées aux oracles», en *BIFAO* 35 (1935) 41-58; Id., «Nouvelle série de questions adressées aux oracles», en *BIFAO* 41 (1942) 13-24; Id., «Egyptian Oracles», p. 46.

¹⁴² Texto núm. 8 de nuestra obra.

¹⁴³ Publicada por W. Spiegelberg, en *ZAS* 53 (1917) 13-14, pl. 5-6.

¹⁴⁴ Traducción parcial en J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 46. Allí mismo, en nota 2, Černý cita un papiro publicado por J. Barns, en *JEA* 35 (1949) 69-71, que parece ser también una carta dirigida a un dios oracular en el santuario, pidiendo una decisión con motivo de unos vestidos.

¹⁴⁵ Cf. S. Sauneron, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, p. 163 s.; A. Erman, *La religion des Égyptiens*, p. 357; S. Schott, *Les chants d'amour de l'Égypte ancienne*, París 1956, p. 117.

¹⁴⁶ Estos elementos que parecen indicar un formulario fijo son estudiados por O. Kaiser, «Das Orakel», p. 199 ss. Para toda esta cuestión remitimos a la obra de H. M. Schenke, *Die Orakel im alten Aegypten* (Tesis), Berlín 1960, y al artículo del mismo autor: «Orakelwesen im alten Aegypten», en *Altertum* 9,2 (1963) 67-77; este autor estudia los oráculos principalmente desde el punto de vista religioso y cultural; pero no hemos podido consultar su obra.

¹⁴⁷ Fórmula bastante frecuente; cf. los textos siguientes, citados en nuestra obra: núm. 9 (primera consulta); núm. 9 (tercera consulta); número 10a; núm. 10b; núm. 10c; núm. 10d; núm. 36 (segunda y tercera parte), etc.

¹⁴⁸ Fórmula también frecuente; cf. los textos siguientes, citados en nuestra obra: núm. 10j; núm. 20; núm. 37, etc.

¹⁴⁹ Texto núm. 18 de nuestra obra.

¹⁵⁰ Cf. texto núm. 5 de nuestra obra.

¹⁵¹ Texto núm. 36 de nuestra obra: Elección de Aspalta al trono de Nubia, en torno al 600 a. C., texto ya bastante tardío, que presenta otras varias peculiaridades.

¹⁵² Véanse, por ejemplo, los textos siguientes, citados antes en nuestra obra: núm. 9; núm. 10a; núm. 10b; núm. 10c; núm. 10d; núm. 18.

¹⁵³ Cf. los textos siguientes, citados antes en nuestra obra: núm. 9; núm. 29 (siete veces, por lo menos, se pregunta si el dios está dispuesto a conceder lo que se le pide); núm. 36 (varias veces); cf. H. Bonnet, *Reallexikon*, p. 563.

¹⁵⁴ Cf., por ejemplo, los textos siguientes, citados antes en nuestra obra: núm. 5; núm. 9 (tercera consulta); núm. 10a; núm. 10b; núm. 10c; núm. 10d.

¹⁵⁵ A veces la divinidad se hace la sorda y no responde a la primera cuestión del cliente. Este le formula entonces otras preguntas, cf. el texto núm. 8: «pero tú no me has mandado noticia alguna ni buena ni mala».

¹⁵⁶ Sólo la primera parte de la consulta. De este texto saca el esquema O. Kaiser, «Das Orakel», p. 199.

¹⁵⁷ Así, por ejemplo, en los textos siguientes, citados en nuestra obra: número 78 (casi completo); núm. 20 (con otro orden); núm. 36; núm. 37.

¹⁵⁸ Así en el texto núm. 8 de nuestra obra.

¹⁵⁹ Véase el texto núm. 11B de nuestra obra; son los números 20; 36; 37 de Černý.

¹⁶⁰ Cf. O. Kaiser, «Das Orakel», p. 207, quien, hablando de este asunto, dice: «Es gibt also keinen Rechtsfall, der von einer Entscheidung durch das Orakel ausgeschlossen war». Todo el artículo de Kaiser se refiere fundamentalmente a este tema; cf. además, H. Kees, *Der Götterglaube im alten Aegypten*, p. 386.

¹⁶¹ Cf. J. Vandier, *La religion égyptienne*, p. 231 s.

¹⁶² Un buen resumen de los temas de la consulta puede verse en H. Bonnet, *Reallexikon*, p. 561 s.; cf. también A. Barucq, «Oracle et Divination», en *DBS VI* (1960) 762.

¹⁶³ Cf., por ejemplo, los textos siguientes, citados en nuestra obra: número 1; núm. 9; núm. 10b; núm. 10c; núm. 10d, etc.

¹⁶⁴ Cf. H. Bonnet, *Reallexikon*, p. 563; J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 43.

¹⁶⁵ A. Erman, H. Grapow, W. Erichsen, *Wörterbuch*, II, 495,7. Este verbo aparece escrito generalmente con una sola *n*: *hn*, cf. J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 44, nota 1. Tratan de esta expresión: O. Kaiser, «Das Orakel», p. 201; H. Bonnet, *Reallexikon*, p. 562; A. Erman, «Zwei Aktenstücke», *l. c.*, p. 347; E. Meyer, «Gottesstaat», *l. c.*, p. 500, nota 3; G. Hoffmann, H. Gressmann, «Teraphim», *l. c.*, p. 121 s.

¹⁶⁶ Cf. J. Černý, «Une expression désignant la réponse négative d'un oracle», en *BIFAO* 30 (1930) 491.

¹⁶⁷ Así E. Naville, *Inscription historique de Pinodjem III*, p. 12; A. M. Blackman, «Oracles in Ancient Egypt», en *JEA* 11 (1925) 254 (piensa que puede tratarse de una violenta sacudida de la barca, al pararse los portadores); A. H. Gardiner, «Professional Magicians in Ancient Egypt», en *PSBA* 39 (1917) 43; E. Revillout, «Hérodote et les oracles égyptiens», en *Rev. égyptol.* 9 (1900) 8; W. Pleyte, «Oracle of Amon», en *PSBA* 10 (1887) 53.

¹⁶⁸ Así H. Brugsch, *Hieroglyphisch-demotisches Wörterbuch*, VI, 755,1; E. Revillout, *l. c.*, p. 8; W. Pleyte, *l. c.*, p. 53.

¹⁶⁹ Así E. Naville, *o. c.*, p. 12. A. M. Blackman, en *JEA* 11 (1925) 254 piensa que se oían realmente las palabras del sacerdote, poseído por el espíritu del dios, y explica de ese modo la frase: «El dios dijo.»

¹⁷⁰ Cf. H. Bonnet, *Reallexikon*, p. 562; E. Meyer, «Gottesstaat», *l. c.*, p. 500; G. Hoffmann, H. Gressmann, «Teraphim», *l. c.*, p. 122 s.

¹⁷¹ Cf. O. Kaiser, «Das Orakel», *l. c.*, p. 201; E. Meyer, *l. c.*, p. 500; H. Bonnet, *Reallexikon*, p. 562.

¹⁷² Cf. J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 44.

¹⁷³ Véanse las razones en contra de esta explicación en G. Legrain, «Un miracle d'Ahmès Ier à Abydos sous le règne de Ramsés II», en *ASAE* 16 (1916) 166 ss. Estas razones las aceptan G. Hoffmann, H. Gressmann, *l. c.*, p. 121 s.

¹⁷⁴ G. Legrain, *l. c.*, pp. 161-170.

¹⁷⁵ S. Sauneron, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, p. 94 s., acepta la explicación de Legrain y la ilustra con un ejemplo moderno, descrito en un periódico de El Cairo, referente al entierro de un jeque, cuyo ataúd comenzó improvisamente a hacerse más pesado con gran estupor de los presentes y sobre todo de los portadores. Este ejemplo lo cita también G. Legrain, *l. c.*, p. 167 s. Pero Sauneron admite también la explicación que damos a continuación, es decir, el «avanzar» indicaba la respuesta favorable, el «sí»; el «retroceder», la respuesta desfavorable, el «no».

¹⁷⁶ Véanse las razones en contra de esta explicación en G. Hoffmann, H. Gressmann, «Teraphim», *l. c.*, p. 122.

¹⁷⁷ J. Černý, «Questions adressées aux oracles», en *BIFAO* 35 (1935) 41-58, en las pp. 56-58; Id., «Nouvelle série de questions adressées aux

oracles», en *BIFAO* 41 (1942) 13-24; Id., «Egyptian Oracles», *l. c.*, página 44 s.

¹⁷⁸ J. Černý, «Une expression désignant la réponse négative d'un oracle», en *BIFAO* 30 (1930) 491-96.

¹⁷⁹ Cf. J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 44 s.: el autor corrobora su explicación, comparando el verbo *hnn* en copto y en demótico. Otros autores que admiten esta interpretación: O. Kaiser, «Das Orakel», *l. c.*, p. 201; E. Meyer, «Gottesstaat», *l. c.*, p. 500; G. Botti, «Biglietti per l'oracolo», *l. c.*, p. 20; J. Vandier, *La religion égyptienne*, p. 232; cf. también J. Černý, *Ancient Egyptian Religion*, p. 75 s.

¹⁸⁰ Cf. texto y cita en J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 45.

¹⁸¹ La expresión aparece muchas veces en el texto publicado por E. Naville, *Inscription historique de Pinodjem III*, p. 4 ss.; cf. G. Maspero, *Les momies royales de Déir el-Bahari* [Mémoires publiés par les membres de la Mission Archéologique Française au Caire, I (1884) 4], 704-706; G. Lefebvre, *Inscription concernant les grands prêtres d'Amon*, París 1929, p. 4 ss.; cf. H. Bonnet, *Reallexikon*, p. 562; E. Meyer, «Gottesstaat», *l. c.*, p. 500, nota 3; G. Hoffmann, H. Gressmann, «Teraphim», *l. c.*, p. 118.

¹⁸² Véase el texto núm. 9, citado antes en nuestra obra. Sobre el significado de *hđn*, cf. W. Spiegelberg, *Correspondance du temps des rois-prêtres*, p. 71; A. H. Gardiner, *Egyptian Hieratic Texts*, Leipzig 1911, p. 10*, nota 16.

¹⁸³ Así lo explica J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 45.

¹⁸⁴ E. Naville, *Inscription historique de Pinodjem III*, p. 5, línea 18, y se repite luego varias veces.

¹⁸⁵ Véase la nota 138; cf. además G. Hoffmann, H. Gressmann, «Teraphim», *l. c.*, p. 116.

¹⁸⁶ Así J. Černý, «Questions adressées aux oracles», en *BIFAO* 35 (1935) 56 s.

¹⁸⁷ S. Sauneron, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, p. 99, da noticia de un cascote encontrado por él en 1951 con la inscripción: «no».

¹⁸⁸ Así J. Černý, «Questions adressées aux oracles», en *BIFAO* 35 (1935) 57 s.; Id., «Nouvelle série de questions adressées aux oracles», en *BIFAO* 41 (1942) 21 ss.; G. Roeder, *Kulte, Orakel*, pp. 242 s., 246; G. Botti, «Biglietti per l'oracolo», *l. c.*, p. 26, nota 66; A. Barucq, «Oracle et Divination», en *DBS* VI (1960) 763.

¹⁸⁹ Cf. E. Meyer, «Gottesstaat», *l. c.*, p. 500.

¹⁹⁰ Estrabon, *Geogr.* XVII, c. 814.

¹⁹¹ Diodoro, *Bibliotheca Hist.* XVII, 50,6-7.

¹⁹² «Ochenta» debe estar aquí por «ocho». Parece tratarse de un error del texto.

¹⁹³ El mismo texto también en Curcio, *Hist.* IV, 7,16-29.

¹⁹⁴ Luciano, *De Syria dea*, 36.

¹⁹⁵ Cf. J. Černý, «Questions adressées aux oracles», en *BIFAO* 35 (1935) 55; G. Botti, «Biglietti per l'oracolo», *l. c.*, p. 11.

¹⁹⁶ Texto núm. 40 de nuestra obra, y otros varios citados en las notas, 114, 115, 116.

¹⁹⁷ Texto núm. 41 de nuestra obra, y más textos en los autores citados en la nota 117.

¹⁹⁸ Texto núm. 40a, y otros ejemplos citados en la nota 196.

¹⁹⁹ G. Botti, «Biglietti per l'oracolo», *l. c.*, p. 18, señala hasta diez posibles variantes de este formulario.

²⁰⁰ Texto núm. 40b de nuestra obra, y otros ejemplos citados en la nota 196.

²⁰¹ Texto núm. 41b de nuestra obra, y otros ejemplos citados en la nota 197.

²⁰² Cf. G. Botti, «Biglietti per l'oracolo», *l. c.*, p. 19.

²⁰³ Muchas veces se añade: «por escrito». Ejemplos en los números 40-41 de nuestra obra.

²⁰⁴ Texto núm. 11 A d 11 de nuestra obra: corresponde al núm. 11 de Černý.

²⁰⁵ W. Schubart, «Orakelfragen», en *ZAS* 67 (1931) 114.

²⁰⁶ W. Erichsen, «Demotische Orakelfragen», *l. c.*, p. 17.

²⁰⁷ G. Botti, «Biglietti per l'oracolo», *l. c.*, p. 21.

²⁰⁸ G. Botti, *l. c.*, p. 21.

²⁰⁹ G. Botti, *l. c.*, p. 21: «il pronome suffisso non può evidentemente riferirsi che alle altre domande introdotte nell'urna».

²¹⁰ Cf. A. Erman, *La religion des Égyptiens*, pp. 198, 221 ss.; S. Sauneron, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, p. 93; S. Morenz, *La religion égyptienne*, p. 140 ss.; J. Scharbert, *Heilsmittler*, p. 30.

²¹¹ Cf. J. Dümichen, *Geographische Inschriften altägyptischen Denkmäler*, Leipzig 1862 ss., II, 97; H. Junker, *Das Götterdekret über das Abaton* [Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, 56], Viena 1913, p. 20 s.

²¹² Cf. S. Morenz, *La religion égyptienne*, p. 142; S. Sauneron, *Les prêtres*, p. 93; para toda esta cuestión, cf. H. Kees, *Das Priestertum im ägyptischen Staat vom Neuen Reich bis zur Spätzeit*, Leiden 1953, p. 1 ss.; 322 ss. (*passim*).

²¹³ Cf. H. Bonnet, *Reallexikon*, p. 563.

²¹⁴ H. Kees, «Der berichtende Gottesdiener», en *ZAS* 85 (1960) 138-143. El autor explica el título griego de «profeta», como traducción de *hm-nṯr*, por esta función de «informador».

²¹⁵ Cf. H. Kees, «Der berichtende Gottesdiener», *l. c.*, p. 143.

²¹⁶ S. Morenz, *La religion égyptienne*, p. 143.

²¹⁷ S. Sauneron, *Les prêtres*, p. 93 s.; J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 36; H. Bonnet, *Reallexikon*, p. 563; J. Černý, «Nouvelle série de questions adressées aux oracles», en *BIFAO* 41 (1942) 22 s.; Id., «Une expression désignant une réponse négative d'un oracle», en *BIFAO* 30 (1930) 496.

²¹⁸ Texto núm. 1 de nuestra obra.

²¹⁹ Texto núm. 2 de nuestra obra.

²²⁰ Texto núm. 3 de nuestra obra.

²²¹ Así J. Černý, «Egyptian Oracles», p. 36, quien da una serie de razones por las cuales parece deducirse que no se trata de consultas oraculares en sentido propio.

²²² Cf. G. Roeder, «Kulte, Orakel und Naturverehrung im alten Aegypten», en *Forschungen und Fortschritte* 35 (1961) 154.

²²³ Cf. A. Lods, «Le rôle des oracles...», p. 96; G. Hoffmann, H. Gressmann, «Teraphim», *l. c.*, p. 124.

²²⁴ Cf. A. M. Blackman, «Oracles in Ancient Egypt», en *JEA* 11 (1925) 255.

²²⁵ Véase el texto núm. 9 de nuestra obra: consulta a tres divinidades con motivo de un robo; cf. además, H. Bonnet, *Reallexikon*, p. 563.

²²⁶ Cf. S. Sauneron, *Les prêtres*, p. 94; A. Barucq, «Oracle et Divination», en *DBS* VI (1960) 764; O. Kaiser, «Das Orakel», *l. c.*, p. 202 s.

²²⁷ Cf. G. Botti, «Biglietti per l'oracolo», *l. c.*, p. 21.

²²⁸ Cf. A. Erman, *La religion des Égyptiens*, p. 362, termina con estas palabras la explicación del caso del sacerdote Tutmosis: «Espérons qu'il (el dios) n'eut jamais à s'en repentir» (de la elección de Tutmosis); cf. p. 366, hablando de la usurpación del sumo sacerdocio por parte de Osorkón; véase, además, H. Kees, *Der Götterglaube im alten Aegypten*, p. 386; G. Hoffmann, H. Gressmann, «Teraphim», *l. c.*, p. 121. Pero, en general, no se debe admitir un engaño intencionado.

²²⁹ J. Vandier, *La religion égyptienne*, p. 155: sobre todo a partir de la XXI dinastía.

²³⁰ Cf. A. Baruck, «Oracle et Divination», en *DBS* VI (1960) 764; O. Kaiser, «Das Orakel», *l. c.*, p. 205 (cita varios casos); E. Meyer, «Gottesstaat», *l. c.*, p. 495 ss.; 501; W. Otto, *Priester und Tempel im hellenistischen Aegypten*, I, p. 397.

²³¹ Así A. Erman, *La religion des Égyptiens*, p. 188; el texto en A. Erman, *Die Literatur der Aegypter*, p. 281.

²³² Véanse, por ejemplo, los textos citados en nuestra obra con los números 10 (consultas a Amenofis I por parte de los obreros de la necrópolis tebana), y 11 (los ostraca con peticiones breves).

²³³ O. Kaiser, «Das Orakel», *l. c.*, p. 204, cita el Papiro de Turín 1887 como testimonio claro de la fe de los sacerdotes en el oráculo. Cf. también H. Bonnet, *Reallexikon*, p. 563; J. Černý, *Ancient Egyptian Religion*, Londres ²1957, p. 76; S. Morenz, *La religion égyptienne*, p. 147; G. Hoffmann, H. Gressmann, «Teraphim», *l. c.*, p. 121.

²³⁴ Cf. S. Morenz, *La religion égyptienne*, p. 143.

²³⁵ Cf. G. Botti, «Biglietti per l'oracolo», *l. c.*, p. 22; J. Vandier, *La religion égyptienne*, pp. 216 y 232; W. Erichsen, «Demotische Orakelfragen», *l. c.*, p. 15 s.

²³⁶ J. Černý, *Ancient Egyptian Religion*, p. 74.

III

ASIRIA Y BABILONIA

La importancia de la adivinación en la civilización mesopotámica resulta evidente por el gran número de colecciones de *ómina* y otros textos semejantes que se han conservado. Estos textos se extienden cronológicamente desde el antiguo período babilónico hasta la época de los reyes seléucidas, ofreciendo un material abundantísimo sobre las varias técnicas de la adivinación. Hay además numerosas alusiones a la adivinación en la literatura histórica y religiosa¹. De todo este material ofreceremos aquí los textos más característicos que puedan servir de ilustración o aclaración de la práctica y técnica oraculares del AT.

I. LA PRÁCTICA ORACULAR

1. *Sumer.*

La tradición hace remontar a Enmeduranki, rey mítico, la técnica de la adivinación, que le habría sido revelada por los dioses². La realidad es que por muy atrás que subamos en la historia de Mesopotamia encontramos de hecho la persona del adivino³. En un estudio reciente, Falkenstein⁴ recoge los datos más importantes de la tradición sumeria sobre la adivinación, estudiando primero los distintos nombres de oficio referentes a la mántica⁵ y enumerando después algunas prácticas adivinatorias más frecuentes en Sumer, como los sueños, la astrología, la cledomanía y la consulta a los muertos⁶.

Respecto a los nombres de oficio, aunque algunos no aparecen antes de la III dinastía de Ur (2112-2004)⁷, sin embargo, la actividad del adivino o «arúspice» está atestiguada

ya desde el tiempo de Urnanše⁸. Urukagina de Lagas reaccionó contra los abusos de los «adivinos» reformando el clero⁹. En la época de Sargón y Narâm-Sin se practicaba la adivinación por la inspección del hígado de las víctimas, como lo demuestra una colección de presagios, compuesta en época posterior, pero de origen mucho más antiguo¹⁰. Hay también alusiones a prácticas adivinatorias en inscripciones de la II dinastía de Lagas, de la III dinastía de Ur, de la de Isin y de la de Larsa¹¹.

Los sueños, en especial los provocados por incubación, eran un medio de consulta a los dioses muy frecuente¹². La tradición sumeria cuenta, según Falkenstein¹³, por lo menos diez relatos de sueños, que son, el de Eannatum de Lagas relativo a asuntos político-militares¹⁴, los tres de Gudea de Lagas referentes a la construcción de un templo de Ningirsu¹⁵, el de Narâm-Sin en la obra «Maldición sobre Acad»¹⁶, el mencionado en «Enmerkar-Ensukuškeš-da'anna»¹⁷, el de Lugalbanda¹⁸, el de Gilgamés en la obra «Gilgamés-Huwawa»¹⁹, otro de Gilgamés en la obra «Muerte de Gilgamés»²⁰ y el del dios Tammuz en la obra «Muerte de Tammuz»²¹. No consta que todos estos sueños hayan sido provocados por incubación. La cuestión parece más clara en el caso del sueño de Gudea²².

Los presagios tomados de la astrología son escasos, pero ya se alude a ellos en el primer sueño de Gudea²³. La consulta a los muertos, como medio de comunicación con el más allá, aparece en la versión sumeria del Poema de Gilgamés. Gilgamés se pone en contacto con Enkidu y le hace diversas preguntas —se conservan unas treinta y cuatro—, y Enkidu le informa puntualmente²⁴. Los sumerios conocieron además la técnica adivinatoria denominada cledomanía o adivinación por medio de palabras o expresiones oídas fortuitamente a las que se atribuía una significación presagial como respuesta de la divinidad a oraciones del individuo o como avisos premonitorios²⁵.

Más interesante desde el punto de vista de la Biblia es el oráculo de las «flechas»²⁶, conocido al parecer por los sumerios²⁷, dato que viene a confirmar el texto tan discutido de Ez 21,26, en donde el profeta, hablando del rey de Babilonia, dice que «sacudió las flechas, consultó al terafim y observó el hígado». Como sobre este texto volveremos más adelante, quede aquí constancia de que las referencias sumerias a este tipo de oráculos provienen del tiempo de Urukagina de Lagas²⁸ y de Eannatum III de Lagas²⁹.

El adivino, y más propiamente el «arúspice», lo mismo que

otros personajes relacionados con el arte adivinatorio, gozaron en Sumer de gran estima y alta consideración a juzgar por los asuntos que se les consultan, asuntos principalmente de naturaleza cultural, como la elección de toda suerte de sacerdotes y sacerdotisas y la construcción de templos³⁰.

Para terminar, vamos a citar un par de textos muy interesantes, pues nos informan de la costumbre sumeria de repetir dos o más veces una consulta con objeto de confirmar la primera, si la respuesta divina era positiva, o de verificarla y comprobarla en el caso de que hubiera sido negativa. Uno de ellos, relativo a Narâm-Sin, dice así:

Por motivo de la casa observó él una víctima, pero construir la casa no se le concedió en el oráculo. Una segunda vez observó él una víctima por motivo de la casa, pero construir la casa no se le concedió en el oráculo³¹.

El otro texto, parecido al anterior, se encuentra en una inscripción de Amarsuena, y dice así:

Hizo una consulta oracular para construir la casa de Enki, pero en este oráculo no se le concedió la construcción de la casa³².

2. Babilonia.

En la época de Hammurabi (1772-1750) comienza la codificación de la mántica³³. A este período se remontan los textos originales relativos a la hepatoscopia o inspección del hígado, la lecanomancia u observación del agua en el aceite y del aceite en el agua o también adivinación por los vasos, la oniromancia o adivinación por los sueños y la astrología³⁴. Ammíditana (1683-1647) pide en una carta que los adivinos den su parecer acerca del transporte de una cierta cantidad de cebada³⁵. Se conocen también textos adivinatorios de la época de Ammísaduqa (1646-1626)³⁶.

Del período casita tenemos noticia de la consulta de Agum II al dios Samas acerca de su proyecto de trasladar a Babilonia la estatua de Marduk. La inscripción dice así: «Consulté (*ašalma*) a Samas por medio del cordero del adivino»³⁷. Nótese de paso que el texto utiliza el verbo técnico de la consulta, *ša'ālu*, que corresponde al hebreo *šā'al*, como hemos visto y diremos de nuevo más adelante.

De Nabûaplaidín (principios del s. IX) se conserva una tablilla con una inscripción³⁸, en la que se describen los propósitos del rey de hacer una imagen de Samas según un antiguo modelo desaparecido. El sacerdote adivino (*bārû*) es favorecido con una visión y descubre ese antiguo ejemplar. El texto comienza así: «Simmaššihu, rey de Babilonia, consultó (*iš-ta-al-ma*) su imagen, pero el dios no le mostró su faz; su estatua y sus ornamentos el rey no los vio»³⁹. Nótese de nuevo el verbo técnico *ša'ālu* y el hecho de que la consulta se hace a la imagen o delante de la imagen del dios, detalle que puede aclarar la afirmación de Ez 21,26 de que Nabucodonosor «consultó al terafim».

De la época neobabilónica sobresalen principalmente Nabucodonosor II (604-562) y Nabonides (555-539) como grandes consultores de oráculos. El primero acude a Samas y Adad para obtener su aprobación cuando intenta construir o reconstruir templos⁴⁰. Cualquier proyecto de este género se hace por orden de la divinidad⁴¹. Esta «orden» presupone lógicamente una consulta y la correspondiente respuesta divina⁴². Preocupación constante de los reyes de esta época, y también de Nabucodonosor, era la busca y el hallazgo de la primera piedra de un edificio público o de un templo cuando se trataba de reconstruirlo; por eso consultaban a los dioses sobre este asunto y la construcción no comenzaba hasta que los dioses no hubieran indicado dónde se hallaba esa piedra⁴³. Baste citar un ejemplo para conocer el tenor⁴ de estos textos. Nabucodonosor se expresa así:

«Oh Samas, gran señor, acepta la elevación de mi mano, oye mis súplicas. Por la construcción de este templo indagué todos los secretos de Samas, Rammân y Marduk. Y Samas, Rammân y Marduk me dieron con respecto a la construcción del templo de Ebarra una respuesta positiva para mi oráculo»⁴⁴.

Neriglisar (559-556) dice también que recibió de Marduk un oráculo alentador cuando intentó reconstruir una parte del Esagila después de haber buscado la piedra fundamental⁴⁵. De Nabonides, el rey piadoso por excelencia, se conservan numerosos textos de consulta a los dioses⁴⁶. La mayoría se refieren a construcción de templos y edificios sagrados, a la busca de las primeras piedras de antiguos edificios y a asuntos parecidos. El rey no emprende ningún trabajo ni toma decisión alguna sin obtener antes la aprobación de los dioses, cosa que le era manifestada a través de sueños⁴⁷, visiones y oráculos transmi-

7.-B

tidos por los adivinos profesionales (*bārú*) después de haber consultado atentamente las colecciones de presagios ya existentes y haber observado el hígado de las víctimas⁴⁸. De toda esta mole de testimonios vamos a citar uno relativo a la fabricación de una tiara para Samas. El rey consulta primero a los sabios y éstos le responden que en ese asunto hay que proceder como en los tiempos antiguos. Luego el rey continúa:

«Busqué (*áš-te'-e-ma*) los santuarios de Samas y Rammân, señores de la adivinación. Acerca de la fabricación de la tiara sin *šarim* Samas y Rammân me respondieron negativamente por medio de sus oráculos»⁴⁹.

El rey repite tres veces la consulta y al fin obtiene una respuesta afirmativa. Pero no contento aún busca (*áš-te'-e-ma* = «busqué») de nuevo los santuarios de Samas y Rammân para «preguntarles» si sería también del agrado de Marduk lo que ellos le han anunciado a través de sus oráculos. Once signos favorables sacados de la observación del hígado demuestran que los dioses responden afirmativamente. Realizada una nueva consulta, resultan favorables nueve signos y la respuesta es también afirmativa⁵⁰.

3. *Asiria.*

Los reyes de Asiria, como sus colegas de Babilonia, acuden a los dioses en todo negocio importante. Los consultan, por ejemplo, cuando intentan construir o reconstruir templos y ciudades. Tiglatpileser I (1115-1077) nos informa cómo los dioses Anu y Adad «le dijeron» que reconstruyera un santuario dedicado a ellos en la ciudad de Assur⁵¹. Sargón II (721-705) construye la ciudad de Maganubba porque así se lo ordenaron los dioses Samas y Adad. Y añade: «Yo confié en su respuesta segura»⁵². En otro lugar dice que construyó la ciudad de Dur-Sarrukin «según el mandato de los dioses»⁵³. Assurbanipal (668-627) recibe en sueños la orden divina de construir un palacio en Nínive⁵⁴. Asarhaddón (680-669) obtiene un oráculo favorable de parte de los adivinos (*bārūti*) cuando pensaba reconstruir Babilonia⁵⁵.

Los reyes asirios consultaban asimismo a los dioses cuando se trataba de elegir a una persona para algún cargo importante de la Corte. Y esto debía ser una costumbre bastante generalizada

a juzgar por los modelos o formularios que se conservan ⁵⁶. Los consultaban incluso cuando pensaban salir de caza ⁵⁷. Pero los consultaban sobre todo antes de declarar una guerra y durante la batalla ⁵⁸. Las alusiones a estas consultas son numerosísimas y pueden seguirse sin interrupción desde el tiempo de Tiglatpileser I ⁵⁹ hasta el de Assurbanipal ⁶⁰. Las alusiones directas en realidad son más bien escasas; pero que se trate efectivamente de consultas lo demuestran una serie de expresiones que indican el resultado positivo o favorable de un oráculo previamente solicitado. He aquí algunas de estas expresiones, tomadas un poco al azar de los documentos históricos. Los reyes hacen la guerra o vencen al enemigo guiados por: a) «los oráculos alentadores o fidedignos» de tal o cual dios: así, Tiglatpileser I (1115-1077), en sus expediciones a Siria, Líbano y costa mediterránea ⁶¹; Salmanasar III (858-824), en la guerra contra la coalición aramea ⁶²; Adad-Nirari III (810-783), en su expedición contra Palestina ⁶³; Sargón II (721-705), en la conquista de Samaría ⁶⁴; Senaquerib (704-681), durante el asedio de Jerusalén ⁶⁵; Asarhaddón (680-669), en sus campañas contra los árabes y Egipto ⁶⁶, y Assurbanipal (668-627), en sus expediciones contra Egipto, Siria y Palestina ⁶⁷ y en las campañas contra los árabes ⁶⁸. b) Por «orden o mandato» de los dioses: así, Tiglatpileser I, en su expedición al Líbano ⁶⁹; Adad-Nirari III, en su campaña contra Palestina ⁷⁰; Sargón II, en la conquista de Samaría ⁷¹; Asarhaddón, en la lucha por la sucesión al trono ⁷², y Assurbanipal, en la campaña contra Egipto ⁷³ y en sus luchas contra los árabes ⁷⁴. c) Por «una decisión» oracular de la divinidad: así, Salmanasar III, en sus luchas contra la coalición aramea ⁷⁵; Asarhaddón, en la lucha por la sucesión al trono ⁷⁶, en la campaña contra Siria y Palestina ⁷⁷ y en la expedición contra Egipto y los árabes ⁷⁸, y Assurbanipal, en su campaña contra los árabes ⁷⁹. d) Por el «sublime poder» de tal o cual divinidad: así, Salmanasar III, en la lucha contra la coalición aramea ⁸⁰. e) Con la «ayuda, asistencia o apoyo» de los dioses: así, Tiglatpileser I, en su campaña contra Siria y la costa mediterránea ⁸¹; Asarhaddón, en la campaña contra los árabes ⁸², y Assurbanipal, en su expedición contra los árabes ⁸³. f) Por «la boca de los grandes dioses» ⁸⁴. g) Por «encargo» de tal o cual dios ⁸⁵. h) Por «la palabra dada» por el dios ⁸⁶.

Como se habrá podido observar por los textos citados, Asarhaddón y Assurbanipal superan a sus predecesores en el recurso al oráculo ⁸⁷. Esto es aún más evidente por varias colecciones de oráculos, que contienen unas veces *respuestas oraculares* en

favor de Asarhaddón⁸⁸ y Assurbanipal⁸⁹ y otras, *consultas* de estos mismos reyes a Samas⁹⁰. Como de estos documentos nos ocuparemos más adelante, vamos a cerrar este apartado diciendo que la consulta a los dioses no era asunto exclusivo de los reyes, sino que la practicaban también personas privadas. Del tiempo de Assurbanipal se conserva una consulta de un personaje que quiere entrar a servicio del dios Anu⁹¹. El sacerdote adivino (*bārû*) inmola una víctima, examina sus entrañas, se acerca al dios y le presenta una tablilla en la que se halla escrito el nombre del candidato y el tema de su petición.

Los medios más frecuentes para conocer la respuesta de los dioses eran el examen de las víctimas, la observación del aceite y los sueños.

4. Mari.

En Mari se practicaba también la consulta a los dioses. La mántica inductiva ocupaba un lugar importante en la vida pública y privada. El especialista de la consulta era, como en Asiria y Babilonia, el *bārûm*, el «arúspice», cuya misión principal consistía en la inspección de las entrañas de las reses menores, sobre todo de corderos y cabritos⁹². De otras técnicas adivinatorias, como la observación del aceite o del agua en un vaso, el vuelo de los pájaros, el comportamiento de ciertos animales y los movimientos de los astros, no se tiene noticia expresa⁹³.

A los servicios del «arúspice» acudían sobre todo el rey y los altos funcionarios de la Corte y se le consultaban asuntos de interés público, como la seguridad del país, la defensa de una fortaleza o una ciudad⁹⁴, la salud del rey⁹⁵, la declaración de una guerra⁹⁶, la buena marcha de una expedición⁹⁷. Pero era sobre todo en los asuntos militares y bélicos donde se consideraba imprescindible la presencia del «arúspice». En la época de Zimri-Lim (s. XVIII) el adivino acompañaba siempre al rey o al jefe del ejército en el campo de batalla⁹⁸. Podía incluso asumir el mando de la tropa en ausencia del rey: «A la cabeza de las tropas de mi Señor marcha Ibsu-nâšir, el adivino, servidor de mi Señor; con las tropas de Babilonia marcha un adivino babilonio»⁹⁹. Según la información actualmente conocida, las tropas de Mari podían prescindir del médico, pero nunca del «arúspice» (*bārûm*)¹⁰⁰.

El adivino tenía que enviar al rey el resultado de sus obser-

vaciones de los presagios. Un alto funcionario escribe así al soberano: «He hablado a los adivinos..., ellos han examinado cuatro corderos y yo he enviado sus presagios a mi señor. Que mi señor me envíe un informe completo»¹⁰¹. La consulta y la verificación de los presagios podía repetirse, sobre todo cuando el resultado era negativo. Un adivino escribe así al rey: «He verificado los presagios relativos a la salud de los emisarios: son malos. Voy a volver a verificarlos para ellos. Cuando los presagios sean favorables, enviaré a los emisarios»¹⁰². Otro adivino aconseja a un hermano suyo que repita una consulta para obtener un presagio favorable que anule el anterior desfavorable¹⁰³. La consulta oracular y la búsqueda de presagios era, pues, asunto cotidiano.

El «arúspice» en Mari era un especialista de la adivinación y de la consulta a los dioses. Su actividad y sus procedimientos difieren esencialmente de la actividad y procedimientos del «profeta» (*mubhûm*, *âpilum*)¹⁰⁴, que transmite a los hombres «revelaciones divinas» recibidas en visiones, audiciones, éxtasis y sueños. Los oráculos de los «profetas» de Mari son ante todo locuciones espontáneas de la divinidad sin previa consulta o sollicitación¹⁰⁵. Por eso, los textos «proféticos» de Mari caen fuera del interés de esta obra. Puede mencionarse al máximo un texto¹⁰⁶ que alude claramente a una consulta por incubación¹⁰⁷. Una mujer, a quien le había sido raptada una hija durante un viaje, acude al dios Dagán en el templo y el dios le responde en estos términos: «Mientras él (el raptor) no deje salir a tu hija por orden de Zimri-Lim, nadie podrá librarla»¹⁰⁸. Los especialistas discuten si hay algún otro texto que aluda a consultas oraculares y sólo vienen en consideración otros dos, es decir, una carta de Itûr-Asdu a Zimri-Lim, según la cual el dios Dagán pide indirectamente al rey que le haga una información más frecuente sobre los asuntos del reino: «A Zimri-Lim le hablarás en estos términos: "Envíame tus mensajeros e infórmame además detalladamente"»¹⁰⁹, y otra carta de Addu-Dûri a Zimri-Lim, según la cual la diosa Annunîtum promete al rey responderle siempre si se queda en Mari conforme a su mandato: «Una extática (*mubhûtum*) se levantó en el templo de Annunîtum y (dijo) así: "Zimri-Lim, no salgas en expedición; quédate en Mari y yo por mi parte no cesaré de responderte." Que mi señor no sea negligente en protegerse»¹¹⁰.

Quedan por explicar naturalmente los términos *âpilum* y *âpiltum*, los cuales por su significado, «el (o la) que responde», presuponen una pregunta o consulta. Ellermeier¹¹¹ opina que

esos términos ya no son más que el residuo de una época en la que el oráculo divino se daba como respuesta a una pregunta o consulta y por eso en la práctica ya no se puede establecer una diferencia entre *muhhûm*, «extático», y *âpilum*, «respondedor», ni los textos autorizan una tal diferencia. Se podría pensar que la locución espontánea de los laicos y «profetas» (*muhhûm*) indujo a los «respondedores» (*âpilum*) a hablar también ellos de una manera espontánea ¹¹².

II. LA TÉCNICA ORACULAR

1. El sacerdote y la consulta a los dioses.

El sacerdote en la religión asiriobabilónica, como en la egipcia, era un intermediario entre la divinidad y los hombres. Sus actividades eran múltiples. Una de ellas, y sin duda de las más importantes a juzgar por los textos, era la interpretación de los presagios ¹¹³. El sacerdocio asiriobabilónico alcanzó un alto grado de organización ¹¹⁴. Se conocen por lo menos dieciséis títulos relacionados de una u otra manera con las actividades sacerdotales ¹¹⁵. Uno de ellos, el *bârû*, «vidente», designa al adivino o arúspice por excelencia ¹¹⁶, cuya misión era interpretar el futuro por medio de la adivinación ¹¹⁷. Los medios que utilizaba eran variados y complejos, pero destaca en primer término la aruspicina, que consistía en el examen de las entrañas de las víctimas sacrificadas —aruspicina propiamente dicha ¹¹⁸— o en la inspección concreta del hígado o hepatoscopia ¹¹⁹. La operación no siempre resultaba fácil. Un adivino se queja: «en cuanto a mí, el adivino, mis oráculos por el hígado son confusos..., el juicio es muy difícil, arduo de averiguar, la investigación del futuro está lejos de mi capacidad» ¹²⁰. El dios podía no responder a la consulta: «El dios no fue propicio a la oración del adivino» ¹²¹. Pero generalmente respondía: «El dios responderá siempre a las preguntas oraculares del adivino» ¹²²; «Samas responde cuando el adivino pregunta» ¹²³; «Samas y Adad me respondieron con un "sí" seguro... y lo hicieron visible escribiéndolo en el hígado» ¹²⁴.

Como la respuesta oracular depende de la buena voluntad de la divinidad, ya que «sin ti (en este caso Marduk) el adivino (*bârû*) no prepara la adivinación y el exorcista (*âšipu*) ¹²⁵ no

examina al enfermo»¹²⁶, y, por otra parte, sólo el sacerdote puro puede acercarse a los dioses: «sólo el adivino (*bārú*) puro puede acercarse a Samas y Adad en el lugar donde se dan las respuestas (por adivinación) y las decisiones divinas»¹²⁷, por eso el sacerdote-adivino tiene que pedir a los dioses luz en su misión y claridad en su decisión: «Dame, oh Samas, respuestas seguras a través de los juicios o la adivinación»¹²⁸; «en mi lamentación, en mi oración, en todo lo que hago, que haya exactitud en la pregunta (*tamit*) que formulo»¹²⁹.

Otra técnica del *bārú* era la lecanomancia, es decir, la observación de las gotas de agua echadas en un vaso lleno de aceite o de las gotas de aceite en un vaso lleno de agua, de sus movimientos hacia los cuatro puntos cardinales, las formas que toman, su permanencia y su desaparición, como consta por un texto de Emeduranki y por el ritual del adivino¹³⁰: «el adivino observa el aceite en el agua»¹³¹. El ritual subraya, entre otras cosas, que Samas y Adad responden a la consulta: «Samas y Adad, los grandes dioses, los señores de la adivinación, los señores de la decisión, se acordarán de él, fallarán para él una decisión, le responderán con un "sí" seguro»¹³². El *bārú* en cuanto observador del aceite intervenía principalmente en los asuntos del Estado, en las consultas del rey y de los altos funcionarios, pero también lo hacía en los asuntos privados de los ciudadanos. Se le consultaba, por ejemplo, en cuestiones matrimoniales, durante las nupcias, en los procesos, en los negocios, etc.¹³³.

La técnica llamada capnomancia o libanomancia, consistente en la observación del humo del incienso, de sus movimientos hacia los cuatro puntos cardinales, las formas que toma, el color, su permanencia y su desaparición, se empleaba también en consultas de interés público o privado, pero es menos conocida que la anterior, ya que los textos son pocos en noticias. Era igualmente una función del *bārú*¹³⁴.

La institución del sacerdote-*bārú* es antiquísima, pues se encuentran alusiones a la misma en el tercer milenio¹³⁵. En definitiva, el *bārú* era el sacerdote a quien se dirigía el babilonio para pedirle consejo en cualquier circunstancia de la vida; era el hombre que podía dar a conocer los planes y decisiones de los dioses y por eso estaba en grado de interpretar, aclarar y explicar los presagios o cualquier acontecimiento imprevisto o extraño que ocurriera en cualquier sitio, en el palacio real, en el templo, en la calle, en casa, etc.¹³⁶. Dada su misión, se le puede llamar «sacerdote oracular» en cuanto que todo oráculo normalmente

iba acompañado de un sacrificio ritual; pero se le puede designar también «sacerdote adivino» en cuanto que para establecer el futuro precisaba la interpretación y explicación de determinados signos o presagios.

La función sacerdotal que acabamos de describir podían ejercerla también las mujeres. En algunas cartas privadas de los períodos babilonio antiguo y asirio antiguo se mencionan estas «sacerdotisas adivinas» (*bārītum*)¹³⁷ junto a las «sacerdotisas preguntadoras» (*šā'iltum*) y los espíritus de los muertos (*eṭem-mū*)¹³⁸.

Dada la complejidad de la mántica en Mesopotamia, además de los sacerdotes adivinos (*bārú*) había otras clases de sacerdotes especializados en distintas ramas de la ciencia adivinatoria. Entre éstos ocupa un lugar importante el «sacerdote interrogador» (*šā'ilu*)¹³⁹, cuya misión consistía en formular a los dioses preguntas o consultas concretas y responder a las cuestiones de los fieles recurriendo a los oráculos¹⁴⁰. La posición social de este sacerdote parece inferior a la del *bārú*, quizá a causa de su menor formación científica o su menor influjo social¹⁴¹. Una de sus funciones, y quizá la más específica, era la interpretación de los sueños, como aparece por un himno a Samas, donde se dice: «En la copa de la adivinación con la preparación de madera de cedro, tú, (Samas) instruyes al interrogador que interpreta los sueños (*pa-še-ru šu-nā-ti*)»¹⁴². El dios Samas, como padre del dios de los sueños, instruye al que «interpreta los sueños» y este intérprete es un sacerdote que «interroga-consulta» a la divinidad a través de algún medio oracular para que le dilucide las expresiones de su mensaje transmitido en el sueño¹⁴³. De los textos citados más arriba parece deducirse que el «interrogador» se servía de una especie de incienso para interpretar la voluntad de los dioses, observando la forma, el color y las bocanadas de humo que subían del incensario¹⁴⁴. Es decir, el *šā'ilu* practicaría la libanomancia, mientras que el *bārú* recurría, sobre todo, aunque no exclusivamente, a la hepatoscopia y a la lecanomancia.

La interpretación de los sueños, sin embargo, no era la única función del *šā'ilu*¹⁴⁵. Se ocupaba también de otros asuntos, como la interpretación de fenómenos totalmente independientes de la voluntad del sacerdote, tales como enfermedades¹⁴⁶, portentos o cosas raras y maravillosas en la naturaleza o en la sociedad.

Esta función sacerdotal era compartida también, como la del *bārú*, por personal femenino. Hay textos que hablan de la «sacerdotisa-interrogadora» (*šā'iltu*), a la que se acudía con problemas

de toda índole. En una carta se lee: «Desde que fui a Waḫšušana se ha ofendido mi señor hasta cinco veces. Consulta (*šā'ālu*) allí a la "interrogadora" (*šā'iltu*) y que me llegue tu informe»¹⁴⁷. A veces se habla de «interrogadoras» (*šā-i-lá-tim*) en plural, dato que pudiera indicar que estas personas vivían en grupo o al menos actuaban en grupo¹⁴⁸. Se las consultaba en caso de enfermedad: «Las hijas de N. N. estaban enfermas y ya casi a punto de morir. Fuimos a las "interrogadoras" y el dios dijo: "Retirad de ellas las ofrendas sin demora"»¹⁴⁹. Naturalmente, el dios podía no responder a las cuestiones de estas sacerdotisas: «Las interrogadoras han agotado (sin resultado) mis ofrendas de incienso, los dioses han consumido mis mejores ovejas sacrificándolas (para la aruspicina)»¹⁵⁰. Pero lo más ordinario era que respondiera: «El dios responde por medio de las interrogadoras»¹⁵¹. Estos documentos parecen dar a entender que en la época en que se redactaron el papel de la «sacerdotisa interrogadora» estaba restringido a un cierto nivel social y espiritual; su clientela era principalmente femenina y trabajaba más en un ambiente privado que en el dominio público de la vida religiosa oficial¹⁵².

Tanto el sacerdote-*šā'ilu* como la sacerdotisa-*šā'iltu* se ocupaban también de la necromancia, a juzgar por las cartas privadas de la época asiria antigua, citadas más arriba, pues en una de ellas la *šā'iltu* es mencionada junto a «los espíritus de los muertos» (*eṭemmē*) y en otro texto el sacerdote *ensi* y la sacerdotisa *ensi* corresponden «al que (o la que) desea oráculos», «el (o la) de los espíritus de la muerte»¹⁵³. No estará de más recordar aquí que Saúl, después de haber consultado (*šā'al*) infructuosamente a Yahweh por los sueños, los urim y los profetas, inquirió (*dāraš*) a una «poseedora de un 'ob» para que le adivinara (*qāsam*) por medio de un 'ob»¹⁵⁴. Así, pues, el «sacerdote interrogador» y la «sacerdotisa interrogadora» desempeñaban en Mesopotamia varias funciones relacionadas con la consulta a los dioses y la ciencia oracular en general.

Antes de dejar a las «sacerdotisas interrogadoras» conviene recordar que en Mari, en la época sobre todo de Zimri-Lim, había «extáticas» (*mubḫūtum*) y «respondedoras» (*āpiltum*) y que una de ellas obtuvo una respuesta a una consulta por incubación¹⁵⁵. Por último, en una colección de oráculos denominados «Oráculos de Istar de Arbela» se mencionan por lo menos seis sacerdotisas que transmiten al rey Asarhaddón oráculos divinos, aunque los textos no dicen cómo los obtenían¹⁵⁶.

Además de las mencionadas, había asimismo otras personas,

pertenecientes generalmente a la clase sacerdotal, que ejercían funciones específicas en alguna rama de la adivinación, como, por ejemplo, el «intérprete de los sueños» (*mupaššir šunâte*)¹⁵⁷, el «observador de los pájaros» (*dāgil iṣṣūrē*)¹⁵⁸, el «evocador de los espíritus de los muertos» (*mušēlū eṭimmē*)¹⁵⁹ y otros; pero, dado su menor interés para nuestro tema, prescindimos aquí de otras consideraciones.

2. La consulta: elementos y formularios.

La consulta oracular presupone lógicamente la creencia en la posibilidad de comunicación con la divinidad y la fe en la buena voluntad de los dioses que pueden y quieren comunicar a los hombres sus planes respondiendo a sus cuestiones¹⁶⁰. Esta creencia invade de un extremo a otro la literatura oracular asiriobabilónica. El rey, el alto funcionario, el hombre de la calle, el fiel «consulta» (*ša'ālu*) a los dioses por medio de sus sacerdotes. Un tratado asirio sobre la interpretación de los presagios enumera unos cuantos asuntos que pueden consultarse a los dioses, entre los que figuran «el bienestar del rey, las armas, una expedición militar, la conquista de una ciudad, la salud de un enfermo, la lluvia de los cielos, la realización de los deseos, etc.»¹⁶¹.

El término técnico de la consulta es el verbo *ša'ālu*¹⁶², que ya hemos encontrado muchas veces y que corresponde exactamente al hebreo *šā'al*. El ritual del sacerdote-*bārú* subraya expresamente que «Samas responde (*ippaal*) cuando el adivino pregunta (*ištaal*)»¹⁶³. El verbo *ša'ālu* aparece constantemente a través de todas las épocas de la historia oracular asiriobabilónica. En una antigua leyenda relativa a Naram-Sin se lee ya la frase: «Yo consulté (*ašālma*) a los grandes dioses»¹⁶⁴, y un poco más adelante se dice: «¿Qué lobo consultó (*išal*) jamás a una sacerdotisa-interrogadora?»¹⁶⁵. El rey Agum II afirma en una inscripción: «Yo consulté (*ašālma*) a Samas por medio del cordero del adivino»¹⁶⁶. Asarhaddón dice que su padre «consultó (*išālma*) a Samas y Adad por medio de la adivinación»¹⁶⁷. Senaquerib recuerda una de sus consultas con estas palabras: «Realicé un acto de adivinación y consulté (*aš'al*) a Samas y Adad»¹⁶⁸. El verbo *ša'ālu* es especialmente frecuente en el formulario de las oraciones-consultas a Samas de la época de Asarhaddón y Assurbanipal. En estos solos textos aparece varios centenares de veces¹⁶⁹.

Tomando como base precisamente estas «Oraciones-consultas», se obtiene un formulario que consta de los siguientes elementos ¹⁷⁰:

1) *Oración introductoria* o frase de encabezamiento, que con ligerísimas variantes dice así: «Oh Samas, gran señor, a quien consulto (*ašalluka*), respóndeme con un "sí" seguro (*annam kīna*).» El que recita la oración es siempre el sacerdote-*bārú* ¹⁷¹.

2) *Exposición del caso* que motiva la consulta, presentada en forma interrogativa. Los asuntos se refieren siempre a problemas del Estado o de la Corte o a temas relacionados con ellos. Son, pues, consultas públicas y oficiales ¹⁷². Consultas por motivos privados no existen aquí. Las preguntas, una o varias, están formuladas así:

«¿Tendrá lugar un levantamiento contra Asarhaddón, rey de Asiria? ¿Lo apresará una mano enemiga? Tu gran divinidad lo sabe. Que tendrá lugar un levantamiento contra Asarhaddón, rey de Asiria, y que lo apresará una mano enemiga, ¿está eso establecido, fijado por la orden, por la boca de tu gran divinidad, oh Samas, gran señor? ¿Se verá y oírás realmente?» ¹⁷³.

Las demás consultas enumeran circunstancias parecidas y siempre con el mayor número posible de detalles.

3) *Cláusulas «ezib»*, es decir, invocaciones y súplicas a la divinidad, en las que se le ruega que «no tome en consideración, que prescinda de ¹⁷⁴ o impida cualquier defecto, falta o irregularidad que haya podido cometerse durante la celebración del ritual de la consulta y que impediría el buen éxito de la misma. Estas invocaciones son siempre varias y muy detalladas ¹⁷⁵. Baste citar un ejemplo:

«Impide que [suceda la catástrofe] en el tiempo indicado. Impide que se realice cualquier cosa que ellos (los enemigos) puedan planear. Impide que lleven a cabo una hecatombe y un saqueo... Impide que toque y manche el lugar de la adivinación cualquier cosa impura. Impide que sea defectuoso e inservible el cordero de tu divinidad que hay que examinar para la adivinación... Impide que la respuesta salga antes de tiempo de la boca del sacerdote-*bārú*, tu siervo» ¹⁷⁶.

4) *Repetición de la consulta* a través de una frase subordinada: «Yo te consulto (*ašālka*), oh Samas, gran señor, si...» ¹⁷⁷. El motivo de la consulta vuelve a proponerse brevemente y se formulan otra vez las preguntas que ya figuran en el número 2,

pero un poco más resumidas. Después de estas preguntas sigue generalmente una oración¹⁷⁸.

5) *Oración final*, cuyo tenor, con algunas pequeñas variantes, suele ser éste:

«Manifiéstate sobre este cordero y pon ahí un "sí" seguro (*anna kīna*), señales favorables, buenos y favorables presagios para la encuesta por la palabra de la boca de tu gran divinidad de modo que yo pueda verlos. Llegue esta (oración), oh Samas, gran señor, a tu gran divinidad y ella responda con un oráculo»¹⁷⁹.

Como apéndices no pertenecientes propiamente al texto se añaden en bastantes casos los *presagios*, tomados sin duda literalmente de las colecciones canónicas, pero no se da explicación o aclaración alguna de ellos, y la *firma*, que no siempre se pone¹⁸⁰. Estas oraciones-consultas no tienen la respuesta oracular.

Antes de la ceremonia el sacerdote preparaba la tablilla con las preguntas y la colocaba delante de la estatua del dios¹⁸¹. Una vez sacrificada la víctima¹⁸², el sacerdote procedía al examen de las vísceras, redactaba un documento con el resultado de los presagios y se lo entregaba al consultante, que en los textos citados era siempre el rey¹⁸³. Si el resultado no era claro o había sido desfavorable, se realizaba una segunda o incluso una tercera inspección de las entrañas: «Si tu primer examen es confuso y su signo no es claro, debes hacer un tercero y si éste es perfecto, puedes pronunciar el veredicto»¹⁸⁴.

Además de las «Oraciones-consultas a Samas», existe otra colección de textos similares, denominados «Textos *tamītu*» por la primera palabra con que comienzan. Las características de estos textos son las siguientes¹⁸⁵. Se trata de «preguntas-consultas» dirigidas a «Samas, señor del juicio y a Adad, señor de la adivinación» con las correspondientes prescripciones rituales. Son textos babilónicos. Los estudiados antes eran textos asirios. Muchos de estos *tamītu* contienen la *respuesta* del oráculo. Los textos anteriores ya vimos que la omiten siempre. El consultante no formula por sí mismo la pregunta. Lo hace en su nombre el sacerdote-*bārū*, lo mismo que en las Oraciones a Samas. Muchas veces el peticionario es representado por un trozo de la orla de su vestido o por una uña de un dedo. El sacerdote tiene en sus manos estos objetos cuando hace la consulta. Las preguntas son de dos especies. Unas, de tema más genérico, buscan una respuesta favorable para todos los asuntos que se le presenten al

consultante durante el año. Esto supone la enumeración detallada de todas las causas posibles e imaginables de desgracia. Da la impresión de que se trata de modelos o formularios de consultas que el sacerdote escogía según las circunstancias y temas del momento¹⁸⁶. Uno de los textos publicados por Craig¹⁸⁷ termina con esta rúbrica: «Pregunta concerniente a una marcha contra un país enemigo, para matar, luchar y saquear, para determinar la salida y la vuelta.» Como puede verse, el tema es general y puede servir como modelo de consulta para cualquier circunstancia parecida. He aquí un fragmento —resumido— del texto que comentamos:

«Samas, señor del juicio, Adad, señor de la adivinación, N.N. dueño de la lana y de este cordón¹⁸⁸, rey de Sumer y Acad... que en este año quiere y ya está pensando en salir hacia el país de su enemigo, el país de N.N., para matar a sus guerreros y gobernadores, como sabe vuestra gran divinidad. ¿Sucede, pues, según la orden de vuestra gran divinidad, que él, en este año, vaya y ocupe el país, etc.?»

Sigue una larga oración en la que se vuelven a narrar todas las circunstancias y casos imaginables que pueden presentarse en una campaña militar y se pide a los dioses, no sólo Samas y Adad, sino a otros varios, que acompañen al rey y le concedan la victoria. La oración termina con las cláusulas *ezib*, como en las Oraciones a Samas, cuyo tenor es el siguiente: «Impide que N. N., dueño de la lana y de este cordón, ofenda [a los dioses] del país (enemigo) hasta que él se apodere de aquel país, etc.»¹⁸⁹.

El segundo tipo de preguntas, más concreto, especifica las circunstancias inmediatas en que se encuentra o va a encontrarse el consultante. La respuesta en uno y otro caso se da con un «sí» o un «no». Los temas consultados se refieren lo mismo a problemas del rey o de la Corte, que a asuntos totalmente privados, como la irrigación de un terreno, el crecimiento de una planta, el control de un caballo difícil de domar, problemas matrimoniales de todo género, etc.¹⁹⁰. He aquí un ejemplo de consulta por motivos privados concerniente al nacimiento de un hijo. El texto —resumido—, difícil de entender, dice así:

«Samas, señor del juicio, Adad, señor de la adivinación: dado que en el seno de la familia vuestra gran divinidad trae el fruto como un producto del corazón, cualquiera que sea el fruto de su corazón que venga a la luz, que traiga con júbilo de corazón y ale-

gría de rostro ese hijo y esté contento su corazón. Puesto que he consultado a Samas y a Adad, que ellos den una respuesta que sea como su mandato seguro. Con alegría de corazón oiga yo que esto es conforme al mandato favorable de vuestra divinidad, Samas y Adad»¹⁹¹.

Gran parte de los textos *tamītu*, como dijimos, tienen la respuesta oracular. Cuando la tienen, la indican con la fórmula: «Samas y Adad (respondieron): "así" sea (*kī'am*).» Las respuestas conservadas son siempre positivas. Las negativas naturalmente no se conservan.

Hay otro grupo de textos, llamados *ikribu*, «bendición, oración», por la primera palabra con que empiezan¹⁹², estrechamente relacionados con las dos colecciones anteriores, que contienen *oraciones* a Samas y a Adad recitadas durante la celebración de los diversos rituales, en el curso de los cuales se pedía a los dioses una respuesta oracular¹⁹³. Para que se aprecie mejor el carácter de estos textos, vamos a dar un ejemplo. Se trata de una oración que el sacerdote-*bārū* debía recitar en el momento de presentar en el altar un recipiente con flor de harina¹⁹⁴. Comienza así:

«Samas, señor del juicio, Adad, señor [de la adivinación]: os traigo [y os consagro] grano fino y excelente [como hija del cielo]¹⁹⁵, invocando a los grandes dioses, los dioses jueces, con elevación de la mano ante los grandes dioses, con elevación de la mano ante los dioses jueces. ¡Ea!, congregaos, grandes dioses. ¡Ea!, congregaos, dioses jueces. Aposentaos en torno al sacrificio. ¡Ea!, responded, Samas y Adad [con un «sí» seguro], así sea.»

Además de estas varias colecciones, hay otros textos que contienen asimismo interrogaciones oraculares y amplían nuestra información sobre los formularios de consulta en uso. Una consulta en favor de Assurbanipal conservada en una carta dice así:

«Oh Lahar¹⁹⁶, dios creador, te suplico como sigue por causa del rumor de una rebelión, cuya noticia ha llegado a Assurbanipal, rey de Asiria, hijo de Asarhaddón, rey de Asiria: ¿Se fomenta una rebelión contra Assur? ¿Está eso resuelto? ¿Está establecido? ¿Es verdad? ¿Me vencerán? ¿Moriré? ¿Me harán prisionero? Mira que una mujer ha escrito esto y lo ha puesto delante de ti»¹⁹⁷.

En Sultantepe se han encontrado algunos textos que nos informan sobre técnicas adivinatorias para uso privado que no figuran en las colecciones canónicas de presagios¹⁹⁸. Los textos

constan de: a) la presentación del motivo que origina la consulta; b) el ritual con que se realiza, y c) la estipulación que define el presagio como favorable o desfavorable. Aquí nos interesa sobre todo la primera parte, es decir, la presentación del caso, que no es en realidad más que una *oración*. Suele estar redactada en los siguientes términos:

«Tú (el dios Gula) has sido tan bondadoso que me has dado a conocer tu divina voluntad (en otras ocasiones) con respecto a un hombre gravemente enfermo. (Hazlo ahora otra vez) en favor de N.N., hijo de N.N., que padece esta enfermedad y está siendo enviado prematuramente al otro mundo¹⁹⁹. Puesto que has sido tan bondadoso que me has dado a conocer tu divina voluntad (en otras ocasiones), así envíame (ahora) tu divina palabra y deja que mi boca la pronuncie»²⁰⁰.

Esta oración y el ritual correspondiente tienen por objeto disponer favorablemente a la divinidad para que conceda la respuesta a través de una señal estipulada.

Información suplementaria sobre el mismo tema y aportación nueva sobre un técnica oracular desconocida hasta ahora en Mesopotamia nos la ofrecen dos textos publicados por Ebeling. Uno de ellos, que trata de la obtención de un oráculo por medio del vuelo de unos pájaros, está concebido así²⁰¹:

«Samas, señor del juicio, Adad, señor de la adivinación, para [obtener vuestro] juicio, he cogido hoy la orla de vuestros vestidos, escuchadme. Para que N.N., hijo de N.N., pueda realizar con éxito su propósito, haced que tal pájaro o tal otro o tal otro²⁰² vuele de mi lado derecho y [pase] a mi izquierdo.»

El otro²⁰³ presenta un nuevo tipo de adivinación, denominado psefomanía, bien conocido de los griegos²⁰⁴, pero desconocido hasta ahora por los mesopotamios, que consiste en la utilización de dos piedrecitas o dados, uno llamado *aban erēši*, «piedra deseable», y el otro, *aban la erēši*, «piedra no deseable», para descubrir de este modo la voluntad de los dioses. En el colofón del texto se lee: «Conjuro para predecir el futuro por medio de una piedra blanca (alabastro) y una piedra negra (hematites)». En la oración que acompaña la consulta se pide: «Haced que salga fuera la piedra deseable (para el oráculo), (en el caso contrario) haced que salga fuera la piedra no deseable»²⁰⁵. Este tipo de adivinación hace pensar espontáneamente en la consulta a Yahweh por medio del urim y el tummim.

3. La respuesta: técnicas y modalidades.

Ya hemos dicho que el ritual de la consulta dice expresamente que «el dios responde (*ippaal*) cuando el adivino pregunta (*iš-taal*)»²⁰⁶. El verbo *apālu*, «responder»²⁰⁷, es, pues, el término técnico de la respuesta oracular, como *ša'ālu*, «preguntar», lo es de la consulta. La respuesta puede ser afirmativa, con un «sí» (*annu*)²⁰⁸ o con un «sí seguro» (*annu kēnu*)²⁰⁹ o negativa, con un «no» (*ullu*)²¹⁰. Hay otras varias expresiones para indicar la respuesta divina. Las principales son: «fallar un juicio» (*dīna dānu*), usada principalmente en los textos de aruspicina²¹¹, y «dar una decisión» (*purussā parāsu*)²¹². Por eso los textos hablan de «la decisión por adivinación» (*purussū bārūti*)²¹³, «la adivinación y la decisión» (*bīru u purussū*)²¹⁴, «el juicio y la decisión» (*dīnu u purussū*)²¹⁵, «el juicio y la adivinación» (*dīnu u bīru*)²¹⁶, «la adivinación y la orden» (*bīru u qibīt*)²¹⁷. Hay que recordar además el término técnico *tamītu*, «pregunta»²¹⁸, «palabra, o respuesta oracular»²¹⁹, y, sobre todo, *tērtu*, «oráculo», cuando va unido al verbo *apālu*, «responder con un oráculo»²²⁰.

Los dioses de la adivinación son Samas y Adad (Rammān), o los dos juntos o Samas solo²²¹. Cuando los dos aparecen juntos, se les llama «Señores de la adivinación» (*bēlē bīri*)²²² o «Señores de la adivinación, Señores de la decisión» (*bēlē bīri bēlē purussē*)²²³ o a Samas, «Señor del juicio» (*bēl dīni*) y a Adad, «Señor de la adivinación» (*bēl bīri*)²²⁴.

Como un examen detallado de las técnicas oraculares asirio-babilónicas cae fuera del interés de nuestra obra y por otra parte la materia es muy variada y compleja, nos vamos a limitar aquí a algunas consideraciones de tipo general y a describir algunas técnicas concretas más en particular. Para indagar el futuro y conocer la voluntad de los dioses pueden distinguirse dos métodos, uno que vamos a llamar de manipulación y otro mágico²²⁵. En ambos casos la respuesta divina puede darse de dos maneras: con un «sí» o un «no»: presagio «favorable» o «desfavorable», o a través de un código aceptado por el dios y el adivino. Al primer tipo pertenecen la cleromancia o adivinación por las suertes, con sus diversas ramificaciones, como la rabdomancia o adivinación por las varitas, la psefomancia o adivinación por los dados o piedrecitas y la belomancia o adivinación por las flechas. Vienen luego la lecanomancia u observación del aceite

en el agua y la capnomancia o libanomancia u observación del humo del incienso. El adivino manipula estos objetos y la divinidad los maneja también en orden a comunicar su mensaje. En el segundo tipo, que es el que más posibilidades ofrece, la divinidad produce determinados cambios en los fenómenos naturales, como vientos, tempestades, truenos, rayos, terremotos, lluvia, granizo, etcétera —presagios atmosféricos—, o actúa en los astros, planetas, meteoros, cometas, estrellas fugaces, etc. —presagios astrológicos—, o interviene en el estado y reacciones de los vegetales, árboles y plantas de los campos, en los seres inanimados, como situación de una ciudad, de una casa y de sus cerrojos, en los ríos, fuentes y manantiales de agua en general —hidromancia—, en el fuego —piromancia—, en la harina, etc., o actúa en los órganos internos de los animales, como las vísceras —aruspícinas— o el hígado —hepatoscopia— o en sus órganos externos —fisionomía— o en su comportamiento y actos instintivos, tanto de los animales domésticos —caballo, asno, toro, cabra, oveja, cerdo, perro, etc.— como de los salvajes, entre ellos, la gacela, la zorra y el lobo, además de los reptiles —ofiomancia—, de los insectos y de las aves —ornitomancia y heteromancia—; actúa asimismo en el estado y comportamiento del hombre: presagios tomados de los nacimientos y monstruos —iguales presagios para los animales—, en su fisionomía, en sus actos instintivos, tanto del hombre sano como del enfermo, en los encuentros casuales, accidentes y desgracias, empleos y oficios, etc., sin olvidar naturalmente los sueños²²⁶, tanto los naturales y espontáneos —oníromancia— como provocados por incubación y las visiones en estado de vigilia; puede permitir también que los muertos transmitan mensajes —necromancia—²²⁷. En este segundo tipo de adivinación caben también dos posibilidades: la divinidad puede actuar provocada por el adivino o de manera espontánea. Para obtener una respuesta del dios, el adivino puede establecer o deslindar ciertos campos en su conocimiento a través de los cuales espera que la divinidad actúe en respuesta a su interrogación. Este es el método característico de la hepatoscopia y aruspícinas, dos técnicas adivinatorias tan extendidas y practicadas en Mesopotamia²²⁸.

Puesto que aquí tratamos de la respuesta a una consulta, vamos a fijar nuestra atención principalmente en dos tipos de respuesta: la que se da con un «sí» o un «no», respuesta «favorable» o «desfavorable» y la que supone un *oráculo* propiamente dicho.

8.-B

El tipo binario de respuesta «sí-no» está atestiguado por las inscripciones históricas comentadas en la primera parte, por numerosísimos textos de presagios y por ciertas colecciones de plegarias a los dioses. Ya en la época sumeria se recurría a la hepatoscopia para la elección de los sacerdotes y de otros altos funcionarios del Estado, y la respuesta divina se daba con un «sí» o un «no»²²⁹. Esta misma costumbre seguía en vigor al final del período caldeo, pues Nabonides nos informa de que su hija fue elegida para el sumo sacerdocio de un templo local a través de respuestas afirmativas y negativas obtenidas por aruspicina²³⁰. Los presagios contenidos en las «Oraciones a Samas», en los «textos *tamitu*» y en otras colecciones similares designan igualmente los presagios como «favorables» o «desfavorables», es decir, como respuestas «sí-no», conseguidas por aruspicina²³¹. Para la fe popular era el dios quien «escribía» la respuesta en las vísceras del animal sacrificado. Un himno a Samas lo subraya expresamente al decir: «En las entrañas del cordero escribes tú el oráculo (*šéra*)»²³². Nabonides lo afirma también en una inscripción: «Hice un (acto de) adivinación y Samas y Adad me respondieron con un "sí" seguro poniendo sobre las entrañas de mi cordero un signo favorable en relación a que llegaría a la fundación de este templo de Eulmas»²³³. Y en otro lugar añade: «Ellos (Samas y Adad) escribieron un oráculo favorable (en el hígado examinado) en mi adivinación»²³⁴.

La inspección de las vísceras era laboriosa y complicada. Había que recoger todos los signos, con sus presagios correspondientes, sirviéndose para ello de las colecciones existentes; luego se anotaban cuidadosamente y se ponderaban los favorables y desfavorables, antes de dar la respuesta definitiva. Un texto da la siguiente norma: «Cuando los signos favorables son muchos y los desfavorables pocos, el oráculo es favorable. Pero cuando los signos desfavorables son muchos y los favorables pocos, entonces el oráculo es desfavorable»²³⁵. Sin embargo, continúa el texto, «cuando los signos favorables y desfavorables se equilibran, no debe uno fiarse del éxito del oráculo»²³⁶.

Según Nougayrol²³⁷, en la aruspicina babilónica se pueden distinguir dos formas: una, denominada *aruspicina de observación*, que es la que traducen las colecciones de presagios y se caracteriza por presagios cualitativos e independientes, y otra, que se puede llamar *aruspicina de consulta* o experimento, y es la que responde a una pregunta más o menos precisa de un consultante y sólo retiene de los presagios su valor favorable o des-

favorable. Da la impresión de que la aruspicina de observación es la única que se *enseña* y la aruspicina de consulta la única que se *practica*. Acabamos de ver que este segundo tipo de aruspicina comenzó ya en la época sumeria y seguía en vigor en tiempo de Nabonides. No obstante, añade Nougayrol²³⁸, ambas formas de adivinación aparecen en la misma época y no cesaron jamás de coexistir a través de la historia babilónica.

La adivinación por las *suertes*, en cambio, tuvo poca importancia y escaso uso en Asiria y Babilonia. De hecho, las colecciones y los compendios no la mencionan²³⁹. No obstante, hoy sabemos que en el antiguo período babilónico y en Elam se utilizaban las suertes para distribuir la herencia entre los hijos²⁴⁰. En épocas posteriores se recurría a este mismo procedimiento para asignar a ciertos oficiales del santuario las partes que les correspondían de los ingresos del templo²⁴¹. En Asiria existía la misma costumbre para elegir al oficial que debía dar el nombre al nuevo año —elección de los epónimos—²⁴². Una inscripción concerniente a la elección del epónimo del año 833, en tiempo de Salmanasar III, dice así: «¡Oh gran señor, Assur! ¡Oh gran señor, Adad! Esta es la suerte de Yahali, el superintendente de Salmanasar...; haced próspera la cosecha de Asiria y que sea grande en el epónimo [establecido] por su suerte. Que salga fuera su suerte»²⁴³. Las suertes consistían en trozos o bastoncitos de madera marcados con una señal o en dados de arcilla. La existencia de esta técnica adivinatoria en Asiria ha sido confirmada por el hallazgo de un texto de Assur que habla del empleo de una «piedra blanca» y otra «negra» para conocer la voluntad de los dioses. La respuesta era un «sí» —la «piedra deseable»— o un «no» —la «piedra no deseable»—, como dijimos más arriba.

A este mismo tipo de adivinación por «sí» o por «no» pertenece sin duda también la consulta de las *flechas*, atribuida por Ezequiel (21,26) a Nabucodonosor y confirmada, como dijimos, por dos inscripciones sumerias. Una de ellas, de la época de Eannatum de Lagas, dice así:

«El (Eannatum) tomó la madera (= el arma) en el combate juntamente con él (el rey de Umma). Para Eannatum un hombre disparó aquí una flecha, por la flecha él indicó²⁴⁴, empujó, decidió. Ante ellos (es decir, Eannatum y sus guerreros) no se luchó²⁴⁵. El hombre se alegró»²⁴⁶.

El éxito del combate entre el ejército de Lagas y el de Umma lo decidió una consulta oracular por medio de las flechas. La

consulta se realizó probablemente a la vista del ejército enemigo²⁴⁷. Del texto transcrito, sin embargo, no podemos sacar mucha información sobre el modo de funcionamiento de este oráculo. Ezequiel (21,26) habla de «sacudir las flechas» (*qilqal baḥiṣṣîm*), sin precisar cómo se hacía o en qué consistía esta «sacudida». El texto sumerio tampoco aclara el problema. Sólo habla de «disparo, empujón, indicación, decisión». Puede uno imaginarse el asunto de dos maneras. Las flechas, guardadas en la aljaba o saetera, eran «sacudidas», y la que salía del recipiente indicaba la respuesta divina. O bien, el consultante metía la mano en la aljaba y sacaba una flecha, que manifestaba la voluntad de los dioses²⁴⁸. En cualquier hipótesis, se trataba siempre de una respuesta alternativa, «sí-no», y en este punto puede compararse con el procedimiento hebreo del urim y el tummim, que también funcionaba a base de respuestas alternativas en la mayoría de los casos, como veremos más adelante. Las suertes, para los hebreos, también «salían» (*yāšā'*), «subían» (*'ālāh*) o «caían» (*nāpal*) con la respuesta de Yahweh²⁴⁹.

De un modo similar, es decir, por respuestas «sí-no», funcionaban asimismo las técnicas oraculares basadas en la observación del comportamiento, instintivo o provocado, de ciertos animales. Un texto de Sultantepe nos dice que las reacciones de un toro asperjado con agua se interpretaban según la base binaria de respuestas afirmativas o negativas²⁵⁰. Otro ejemplo de esta misma técnica, pero procedente de Assur y relativo al vuelo de unos pájaros que debían pasar de derecha a izquierda del consultante, ya lo comentamos más arriba²⁵¹.

Una tablilla de Sultantepe, idéntica a otra de Assur, que contiene un ritual y una oración a Ninlil, nos informa que los movimientos de las estrellas fugaces, pasando de una parte a otra a la vista del observador, eran interpretados, como en el caso del vuelo de los pájaros, según el esquema binario de «favorable» —de derecha a izquierda— o «desfavorable» —de izquierda a derecha—²⁵².

Pasando ahora al segundo tipo de respuesta —el oráculo en sentido propio—, nos encontramos con una serie de textos que presentan respuestas oraculares con un mensaje más o menos largo o con un oráculo más o menos genérico o concreto. Un ejemplo de oráculo concreto lo tenemos ya en una inscripción de Asarhaddón relativa a las luchas por el poder a la muerte de su predecesor. El texto dice así:

Entonces (mi padre) consultó (*išālma*) a Samas y Adad por adivinación: «¿Es éste el heredero de mi trono?», y ellos le respondieron con un «sí» seguro: «El es tu sucesor»²⁵³.

En la misma inscripción hay otro oráculo concreto concerniente a la marcha de Asarhaddón a Nínive para ocupar el trono:

Supliqué a Assur, Sin, Samas, Bel, Nebo y Nergal, a Istar de Nínive y a Istar de Arbela y ellos accedieron a dar una respuesta. Por medio de su «sí» seguro me enviaron un oráculo fidedigno por adivinación: «Vete sin demora. Nosotros vamos contigo para destruir a tus enemigos»²⁵⁴.

En las inscripciones y otros documentos históricos de la época de Assurbanipal aparecen con frecuencia alusiones a oráculos en favor del rey, muchos de los cuales se le transmiten en sueños. Una vez la diosa Nana le manda llevar su estatua al templo de Erech: «Assurbanipal debe sacarme del país enemigo Elam y llevarme a Eanna»²⁵⁵. Otra vez Istar de Arbela le comunica en sueños este mensaje: «Yo voy delante del rey Assurbanipal, que crearon mis manos»²⁵⁶. En otra ocasión es su enemigo, el rey Gyges de Lidia, quien recibe en sueños el siguiente mensaje del dios Assur: «Agarra los pies de Assurbanipal, rey de Asiria, y vence a tus enemigos bajo la invocación de su nombre»²⁵⁷. Otras veces son los «videntes» (*šabrū*)²⁵⁸ quienes reciben los sueños con mensajes particulares para el rey. Así, durante la guerra contra Samassumukín, un vidente leyó en sueños el siguiente oráculo escrito en el disco de la luna: «Quien trama el mal y planea hostilidades contra Assurbanipal, rey de Asiria, lo entregaré a una pésima muerte»²⁵⁹. Istar de Arbela le dice una vez en un sueño: «No temas. Puesto que has elevado tus manos en oración y tus ojos están llenos de lágrimas, tengo compasión de ti»²⁶⁰. En esa misma ocasión un vidente tuvo un sueño con un nuevo mensaje de la diosa para el rey: «Tú debes tratar de cumplir mis órdenes. Adondequiera que vayas, yo iré contigo.» «Ella te informa así: "Deberás permanecer aquí, donde está la morada de Nabu"»²⁶¹.

De la época de Asarhaddón y Assurbanipal existen varias colecciones de oráculos, unos con mensajes breves, como los que acabamos de citar, y otros con manifestaciones más extensas, que tratan unas veces de generalidades y otras responden a problemas más concretos. Un par de ejemplos bastará para

dar una idea del contenido y tenor con que están redactados. Respecto al contenido, los mensajes de una primera colección de oráculos en favor de Asarhaddón son más genéricos, no contienen alusiones históricas concretas, se habla de generalidades, se promete al rey ayuda y protección contra los enemigos, se insiste en casi todos ellos en que el rey no debe temer, sino confiar en la palabra de Istar. He aquí un ejemplo:

«Asarhaddón, rey de los países, no temas... Tus enemigos, como un jabalí en el mes de Siwán, huirán de delante de tus pies. Yo soy la gran señora divina, yo soy la diosa Istar de Arbela, que destruirá a tus enemigos de delante de tus pies. ¿Cuál de mis palabras, que te he dicho, no se ha mantenido con respecto a ti? Yo soy Istar de Arbela. Yo pondré asechanzas a tus enemigos. Yo te los entregaré. Yo, Istar de Arbela, iré delante de ti y detrás de ti: no temas»²⁶².

Estos oráculos son transmitidos al rey por sacerdotes, y, sobre todo, por sacerdotisas de la diosa Istar. Seis de ellos por lo menos son pronunciados por sacerdotisas²⁶³. Por eso es muy probable que haya que ponerlos en relación al culto de esta diosa en la ciudad de Arbela.

Los mensajes de la segunda colección de oráculos en favor de Asarhaddón son mucho más concretos. Se refieren la mayoría de ellos a circunstancias históricas verificables, se insiste menos que en los otros en que el rey no debe temer, pero se le promete igualmente la protección de los dioses en sus empresas guerreras y no se consignan los nombres de los sacerdotes o sacerdotisas que los transmiten, como sucede en la colección anterior. Damos un ejemplo:

«Los pésimos (?) carcéreos se han lanzado contra ti, han salido contra ti, han avanzado contra ti. Tú has abierto tu boca diciendo: "¡Misericordia, Assur!" He oído tu lamento. Desde la puerta del cielo te prometo ayuda en abundancia. Ciertamente los abrasaré, destruyéndolos por el fuego. Tú estarás seguro en medio de ellos. Ante tu rostro me alzaré, los haré retroceder hacia los montes, haré rodar sobre ellos piedras que los aplasten. Se verá con certeza que aniquilaré a tus enemigos y llenaré el río con su sangre. Gloríficame. Yo soy de verdad Assur, el señor de los dioses»²⁶⁴.

La colección de oráculos en favor de Assurbanipal está concebida en un tono semejante: abundan las amonestaciones al rey para que no tema, hay alusiones a la guerra contra Egipto

—año 667 a. C.—, no se dan los nombres de los sacerdotes o sacerdotisas encargados de transmitir los oráculos. Vamos a citar dos ejemplos. El primero tiene carácter más general:

Esta es la palabra de la propia Ninlil para el rey: «No temas, Assurbanipal, pues como lo he dicho, así sucederá, te lo garantizo. Sobre el pueblo de las cuatro lenguas y sobre el equipo (?) de los príncipes ejercerás el dominio»²⁶⁵.

El que transcribimos a continuación contiene una alusión concreta a las circunstancias que motivaron la respuesta de la diosa:

[Los reyes] de los países se consultaron mutuamente diciendo: «Venid, alcémonos contra Assurbanipal... El destino de nuestros padres y de nuestros abuelos lo han fijado (los asirios): [que su poder no] origine divisiones entre nosotros.» A continuación sigue el oráculo: «Ninlil contestó diciendo: "Yo derrocaré [a los reyes] de los países, los pondré bajo el yugo, ataré sus pies con [fuertes cadenas]. Te anuncio por segunda vez que [actuaré] como [hice] con el país de Elam y los cimerios..."»²⁶⁶.

La interpretación de estos oráculos plantea varios interrogantes. ¿Se trata realmente de respuestas divinas a consultas de los reyes o son manifestaciones espontáneas de la divinidad? Si son respuestas a consultas, ¿cómo se daban?, ¿qué medios utilizaba el adivino o la sacerdotisa para conocer la voluntad de los dioses? La respuesta a la primera cuestión parece más fácil. Se trata sin duda de respuesta a consultas de los reyes²⁶⁷, pues algunos oráculos aluden expresamente a una súplica dirigida al dios por el rey, como en el texto citado antes: «He oído tu lamento. Desde la puerta del cielo te prometo ayuda en abundancia.» Los que carecen de tales alusiones pueden considerarse también oráculos solicitados. Más difícil es saber cómo respondían los dioses. ¿Lo hacían por revelación directa al adivino o a la sacerdotisa? ¿O el adivino utilizaba algún medio mántico, como la aruspicina o la hepatoscopia?²⁶⁸ ¿Hablaban estas personas en nombre del dios, como los «extáticos» de Mari, o había estatuas parlantes de dioses o diosas?²⁶⁹ No lo sabemos y es inútil insistir.

4. *Valor de la mántica asiriobabilónica.*

Antes de cerrar este capítulo conviene decir una palabra sobre el valor religioso de la mántica asiriobabilónica. La estrecha relación que existe entre la consulta a los dioses y la oración ha quedado de manifiesto por los textos que hemos ido aduciendo a lo largo de este capítulo. La consulta, toda consulta oracular, iba precedida, acompañada y seguida de oraciones, súplicas y plegarias a los dioses, encuadradas en un ritual apropiado, con el sacrificio correspondiente²⁷⁰. La petición de un oráculo es ya de por sí una oración. El consultante babilonio, lo mismo que el sacerdote adivino, sabían que el éxito o el fracaso de su consulta dependían de la buena voluntad de los dioses.

La importancia de la adivinación en la vida cotidiana mesopotámica es un hecho innegable. La creencia en los oráculos responde evidentemente a un interés personal. Se desea conocer el futuro para precaverse contra los riesgos posibles e imprevistos. Ahora bien, como el hombre se siente limitado en su conocimiento y previsión del futuro, y en cambio los dioses lo conocen y lo pueden revelar, de ahí el recurso ilimitado y omnipresente a los oráculos. La adivinación no constituye, pues, un elemento adventicio y secundario de la religión asiriobabilónica. Es más bien su centro, al menos, en cuanto es la única religión viviente y operante²⁷¹, no sólo en la masa popular, sino en las más altas esferas de la sociedad. Por eso, es raro encontrar en Mesopotamia críticas o actitudes escépticas en relación al valor y credibilidad de los oráculos. Existen, sin embargo, y proceden siempre de los reyes, los principales interesados en la consulta oracular. En una antigua leyenda de Naram-Sin se lee una frase sumamente despectiva en este sentido²⁷². Después de una segunda consulta a los dioses, de resultado tan negativo como la primera, el rey decide ignorar la respuesta de la divinidad:

«Entonces hablé en mi corazón, éstas fueron mis palabras: "¿Qué león ha practicado jamás la adivinación? ¿Qué lobo ha consultado jamás a la sacerdotisa-interrogadora? Como un salteador procederé según mi propia voluntad"»²⁷³.

El resultado de la empresa fue desastroso. Naram-Sin rompe en lamentos y quejas y se arrepiente de su acto sacrílego. Ea in-

terviene y consigue que los dioses le concedan la victoria. Naram-Sin consulta por tercera vez. La respuesta del oráculo se ha perdido, pero podemos conjeturar que fue favorable. El texto conserva una cuarta consulta y la respuesta oracular, que parece querer decir que el rey debe tratar con clemencia a los prisioneros ²⁷⁴. Este curioso relato nos demuestra que si la crítica a los oráculos podía provenir de un monarca en un momento de ira, la realidad aconsejaba el sometimiento y la obediencia a las decisiones oraculares ²⁷⁵. El énfasis del documento está en que los sucesos vienen determinados más por la voluntad de los dioses que por los esfuerzos de los hombres ²⁷⁶.

Otro caso de escepticismo se encuentra en una carta dirigida a Asarhaddón, donde se lee:

Esto es lo que dice [el texto] acerca de este eclipse que (ha ocurrido) en el mes de Nisán: «Si el planeta Júpiter está presente durante un eclipse, es cosa buena para el rey, (porque) en vez de él morirá una persona importante (de la Corte)», pero el rey cerró sus oídos. Mas he aquí que no ha pasado aún un mes completo y ha muerto el presidente del tribunal ²⁷⁷.

También en este caso la crítica o el escepticismo del rey recibió un rudo golpe por una casualidad desafortunada.

Leyendo ciertos relatos de consultas no puede uno sustraerse a la impresión de que el consultante, en muchos casos, se dejaba engañar porque quería, y que los adivinos no siempre estaban muy seguros de sus interpretaciones de los presagios o que los interpretaban forzando su sentido para que dieran un resultado favorable según la intención y voluntad del peticionario. Asarhaddón, por ejemplo, distribuye en grupos a los adivinos para que no haya riesgo de falsificación o tergiversación del oráculo: «Sometí repetidamente (el asunto) al juicio de Samas y de Adad y dispuse a los adivinos (en grupos) para obtener una decisión oracular fidedigna» ²⁷⁸. Lo mismo hace Senaquerib en la consulta con motivo de la muerte de su padre Sargón: «Quise conocer el pecado de mi padre Sargón por medio de la adivinación... Cuando hube realizado la adivinación, separé a los adivinos en cuatro grupos» ²⁷⁹.

Estos documentos demuestran que la falsificación era posible y que había que precaverse contra ella. La pericia del adivino jugaba en último término un papel definitivo.

NOTAS

¹ Cf. A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, p. 206; G. Pettinato, «Zur Überlieferung...», en *La divination*, p. 95.

² G. Contenau, *Manuel d'Archéologie orientale*, I, París 1927, p. 329; Id., *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens*, p. 109; A. Boisier, *Mantique babylonienne et mantique hittite*, p. 9 s.

³ E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, p. 272; J. Nougayrol, «Trente ans», en *La divination*, p. 11; S. H. Hooke, *Babylonian and Assyrian Religion*, p. 80.

⁴ A. Falkenstein, «Wahrsagung...», en *La divination*, pp. 45-68.

⁵ Enumera por lo menos diez términos de otros tantos oficios relacionados de alguna manera con la adivinación y los oráculos, la mayoría de los cuales corresponden al acádico *bārú*.

⁶ A. Falkenstein, *l. c.*, pp. 56-68.

⁷ Así, por ejemplo, *mās-šu-gíd-gíd*, «arúspice», en tiempo de Sulgi y y de Gudea de Lagas; cf. A. Falkenstein, *l. c.*, p. 47 ss. Para la cronología de Mesopotamia seguimos los datos de J. A. Brinkman, en A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, pp. 335-352.

⁸ A. Falkenstein, *l. c.*, p. 50; E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, p. 272; S. H. Hooke, *Babylonian and Assyrian Religion*, p. 80.

⁹ F. Thureau-Dangin, *Les Inscriptions de Sumer et d'Akkad*, París 1905, pp. 88 s., II, 29 ss.; III, 4; cf. G. Contenau, *La divination*, p. 112; E. Dhorme, *Les religions*, pp. 272 y 293; S. H. Hooke, *Babylonian and Assyrian Religion*, p. 80. Las inscripciones del tiempo de Urukagina mencionan a un personaje llamado *apkallu*, experto en la adivinación.

¹⁰ L. W. King, *Chronicles concerning Early Babylonian Kings*, Londres, 1907, I, pp. 27-55; II, p. 1 ss.; cf. B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, II, pp. 244 y 274; G. Contenau, *La divination*, pp. 110 y 113 s.; E. Dhorme, *Les religions*, pp. 272 y 293; A. K. Grayson, «Divination and the Babylonian Chronicles», en *La divination*, pp. 69-76, en p. 71 s.; S. H. Hook, *Babylonian and Assyrian Religion*, p. 85.

¹¹ A. Falkenstein, «Wahrsagung...», en *La divination*, p. 51; cf. G. Contenau, *La divination*, p. 114 ss., donde da una serie de textos relativos a la hepatoscopia, astrología y presagios de los nacimientos, concernientes a Sargón de Acad, Rimuš, Manistušu, Naram-Sim, Šulgi, Ibi-Sin, Išbi-Irra; estos documentos proceden de las excavaciones de Mari (Tel Hāriri), las cuales han dado a conocer 32 modelos de hígado de arcilla, cf. M. Rutén, «Trente-deux modèles de foies en argile inscrits provenant de Tel Hariri (Mari)», en *Rev. d'Assyriologie* 35 (1938) 36-70.

¹² Remitimos a la obra fundamental sobre este tema de A. L. Oppen-

heim, *Le rêve et son interprétation dans le Proche-Orient Ancien*, París 1959; cf. además, *Les songes et leur interprétation* (varios autores) [Sources Orientales, II], París 1959.

¹³ A. Falkenstein, *l. c.*, p. 57 ss.

¹⁴ A. Falkenstein, *l. c.*, p. 57 s. (con indicación de textos).

¹⁵ A. Falkenstein, *l. c.*, p. 58 s.; A. L. Oppenheim, *Le rêve*, pp. 104 ss.; E. Dhorme, *Les religions*, p. 273; M. Witzel, *Keilinschriftliche Studien*, Heft 3, *Der Gudea-Zylinder A in neuer Übersetzung*, Fulda 1922; *ANET*, p. 268. El «cilindro A» de Gudea habla varias veces del «mandato» transmitido a Gudea por los dioses para construir el templo de Ningirsu; cf. además, F. Thureau-Dangin, *Le Songe de Gudea* [Comptes Rendus de l'Acad. des Inscriptions], 1901, p. 115 ss.; G. Contenau, *La divination*, p. 154 s.

¹⁶ A. Falkenstein, *l. c.*, p. 59.

¹⁷ A. Falkenstein, *l. c.*, p. 59 s.

¹⁸ A. Falkenstein, *l. c.*, p. 60 s.; S. N. Kramer, «Lugalbanda and Mt Hurrum», en *Proc. Am. Philos. Soc.* 90 (1946) 120-130.

¹⁹ A. Falkenstein, *l. c.*, p. 61; cf. *ANET*, p. 49, lin. 70 ss.; A. L. Oppenheim, *Le rêve*, p. 112 ss. (versión babilónica y versión hitita).

²⁰ A. Falkenstein, *l. c.*, p. 61; S. N. Kramer, en *BASOR* 94 (1944) 2-12; *ANET*, pp. 50-52; A. L. Oppenheim, *Le rêve*, p. 110 s.

²¹ A. Falkenstein, *l. c.*, pp. 62-64; A. L. Oppenheim, *Le rêve*, p. 107 ss.; S. N. Kramer, «Mythology of Sumer and Akkad», en *Mythologies of the Ancient World* (ed. S. N. Kramer), Nueva York 1961, p. 111 ss.

²² Cf. E. L. Ehrlich, *Der Traum im Alten Testament* [BZAW, 73], Berlín 1953, p. 56.

²³ A. Falkenstein, *l. c.*, p. 64 s.

²⁴ A. Falkenstein, *l. c.*, pp. 66-68, que da las fuentes de donde se ha de reconstruir el poema y ofrece varias preguntas de Gilgamés y las respuestas de Enkidu; cf. *ANET*, pp. 97-99.

²⁵ Habla de esta técnica A. L. Oppenheim, «Sumerian: inim-gar, Akkadian: egirru, Greek: kledon», en *AfO* 17 (1954/56) 49-55; cf. además, *CAD*, IV, p. 43 ss. (*egirru*). A. Falkenstein, *l. c.*, p. 66, menciona tres alusiones a esta técnica adivinatoria, una en el «Cilindro A» de Gudea, y dos en un poema de Rim-Sin. Según Oppenheim (*l. c.*, p. 55) esta técnica era poco usada y estaba más bien circunscrita a los ambientes clericales. El autor menciona un texto de Herodoto, *Hist.* X, 91, de este tipo, otro árabe, recordado por Tabai, y dos del Antiguo Testamento, 1 Sm 14,8 ss. y 1 Re 20,30 ss.

²⁶ La mayoría de los autores niegan la existencia de esta práctica adivinatoria; así, por ejemplo, A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, p. 209; B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, II, p. 275; y así prácticamente todos los autores modernos.

²⁷ Es la tesis defendida por W. W. Struve, «Die Frage der Existenz eines Pfeilorakels in Sumer», en *Actes du XXVe Congrès Intern. des Orientalistes*, Moscou 9-16 août 1960, Vol. I, Moscú 1962, pp. 178-186.

Este trabajo parece haber pasado desapercibido a la mayoría —por no decir a todos— los autores, ya que no hemos encontrado a nadie que lo cite cuando comentan el texto de Ezequiel.

²⁸ Se encuentra en la llamada «Plancha oval», inscripción que contiene noticias sobre las reformas de Urukagina, cf. W. W. Struve, *l. c.*, p. 178 s. (con la bibl. correspondiente al asunto).

²⁹ El texto se encuentra en la llamada «Estela de los Buitres», que narra, entre otras cosas, la campaña de Eannatum contra Umma, cf. W. W. Struve, *l. c.*, p. 180 ss. (con otras referencias bibliográficas).

³⁰ A. Falkenstein, *l. c.*, pp. 51 y 68.

³¹ El texto se encuentra en la obra «Maldición sobre Acad», cuya composición se remonta, lo más tarde, a la III dinastía de Ur, cf. A. Falkenstein, *l. c.*, p. 49 s. Nótese que el consultante es el propio Narâm-Sin, y la consulta la realiza como «arúspice», observando la víctima.

³² Texto y comentario en A. Falkenstein, *l. c.*, p. 50.

³³ Cf. J. Nougayrol, «Trente ans...», en *La divination*, p. 6 s.; S. H. Hooke, *Babylonian and Assyrian Religion*, p. 80.

³⁴ Cf. B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, II, p. 245 (con cita de otros textos); E. Dhorme, *Les religions*, p. 273.

³⁵ Cf. L. W. King, *The Letters and Inscriptions of Hammurabi*, Londres 1900, III, pp. 112 s. 159; CAD, II, p. 121; E. Dhorme, *Les religions*, pp. 273 y 294.

³⁶ Cf. A. Ungnad, «Ein Leberschau-Text aus der Zeit Ammisaduga's», en *Babyloniaca* II (1908) 257 ss.; Id., «Ein neuer Omentext aus der Zeit Ammisaduga's», en *Babyloniaca* III (1940) 141 ss.; cf. además, J. Nougayrol, «Trente ans...», en *La divination*, p. 7.

³⁷ Texto en VR 33, II, 8; E. Schrader, *Historische Texte altbabylonischer Herrscher* [KB 3/I], Berlín 1892, p. 138 ss.; cf. Morris Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, II, Giessen 1912, pp. 142 y 749 (con las notas 3 y 4); B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, II, p. 245; G. Pettinato, «Zur Überlieferung...», en *La divination*, p. 96. Estos autores hablan de consulta por medio del aceite —lecanomancia—; según CAD, II, p. 122', se trataría de extispicina. El texto dice así: *Samas ina pubādi* (cordero) *LÜ.HAL ašālma*. Cf. también E. Dhorme, *Les religions*, pp. 273 y 294.

³⁸ Texto en VR 60-61, III-IV; L. W. King, *Babylonian Boundary-Stones and Memorial Tablets in the British Museum*, Londres 1912, número XXVI, p. 120 ss.; cf. M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens*, II, 1, p. 143; E. Dhorme, *Les religions*, p. 273; Id., *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, p. 382 ss.

³⁹ E. Dhorme, *Choix de textes*, p. 382, col. I, lín. 13-17.

⁴⁰ Texto en VR 34, III, 28-30; cf. H. Langdon, *Die Neubabylonischen Königsinschriften*, núm. 1, p. 16 s., y 70 ss., III, 28-30.

⁴¹ Texto en VR 34, I, 13-14; II, 54-II, 4; cf. S. H. Langdon, *Die Neubabylonischen Königsinschriften*, núm. 1, p. 16 s., 70 ss., I, 13-14; II, 54; M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens*, II, 1, p. 143.

⁴² S. H. Langdon, *Die neubabylonischen Königsinschriften*, núm. 13, p. 21 ss., 102 ss.; M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens*, II, 1, p. 143 s.

⁴³ Texto en IR 51,1, II, 8; S. H. Langdon, *Die neubabylonischen Königsinschriften*, núm. 11, p. 20 s., p. 98 ss.; M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens*, II, 1, p. 145.

⁴⁴ S. H. Langdon, *Die neubabylonischen Königsinschriften*, p. 102, II, 16-27; otros textos, *ibid.*, p. 170, VII, 62 ss.

⁴⁵ S. H. Langdon, *Die neubabylonischen Königsinschriften*, núm. 2, p. 45 s., 214 ss.; II, 8-22; E. A. Budge, «Cylinder of Nerglissar», en *PSBA* 10 (1888) 146, pl. 2-3, II, 8-22; cf. M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens*, II, 1, p. 145.

⁴⁶ Para toda esta cuestión, cf. M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens*, II, 1, pp. 144 ss., donde cita una serie de textos relativos a este rey y a sus empresas; véase también, B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, II, p. 245 s.; E. Dhorme, *Les religions*, pp. 274 y 294.

⁴⁷ Cf. A. L. Oppenheim, *Le rère*, p. 86 ss., donde analiza varios sueños de Nabonides relacionados con la construcción de templos.

⁴⁸ Varios textos y su comentario en M. Jastrow, *o. c.*, pp. 146-149; cf. E. Dhorme, *Les religions*, p. 274.

⁴⁹ S. H. Langdon, *o. c.*, p. 264, II, 2-4.

⁵⁰ S. H. Langdon, *o. c.*, p. 264, II, 5 ss.; cf. E. Dhorme, *Les religions*, p. 274; M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens*, II, 1, p. 148 s.

⁵¹ Texto en IR 15, VII, 71-75; L. W. King, *Annals of the Kings of Assyria*, I, Londres 1902, pp. 27 ss., 109 ss., 128 ss.

⁵² Texto en IR 36, 43 ss.; D. G. Lyon, *Keilschrifttexte Sargons, Königs von Assyrien* [AB 5], Leipzig 1883, núm. 1; cf. R. Borger, *Handbuch*, página 326 (LYON), donde da toda la bibliografía relativa al tema. La expresión *na (-an) -nu (-uš) -šu (-un)* significa «mandato, orden», cf. W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, p. 731 (*nannû*); según M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens*, p. 153, nota 5, *nannû* sería una forma paralela o secundaria de *annu*, expresión técnica de la «aprobación» o «respuesta afirmativa» de un oráculo. Sobre el término *annu*, cf. W. von Soden, *o. c.*, página 53.

⁵³ H. Winckler, *Die Keilschrifttexte Sargons*, I, Leipzig 1889, p. 128. Sobre los significados de *ṭēmu*, cf. C. Bezold, *Babylonisch-assyrisches Glossar*, p. 130.

⁵⁴ Texto en VR 10, X, 70; M. Streck, *Assurbanipal*, II, pp. XVII, p. 2 ss. (Prisma Rassam A.)

⁵⁵ R. Borger, *Die Inschriften Asarhaddons*, 83 r. 25; 82 r. 21; CAD, II, p. 112 d'.

⁵⁶ Un par de ejemplos en J. A. Knudtzon, *Assyrische Gebete*, Nos. 115 y 116 (del tiempo de Asarhaddón); cf. M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens*, II, 1, p. 188 s.

⁵⁷ Cf. M. Vieyra, *Les Assyriens*, París 1961, p. 115 s. El autor cita un texto de Tiglatpileser I, donde se dice: «Por mandato de Ninurta, que me ama, derribé con mi arco poderoso cuatro toros salvajes; ... por orden

de Ninurta derribé, a pie, ciento veinte leones, y ochocientos, en carro...» Otros reyes se expresan de la misma manera.

⁵⁸ Un par de ejemplos, entre otros tantos, de consulta durante la guerra se pueden ver en J. A. Knudtzon, *Assyrische Gebete*, Nos. 17 y 18 (del tiempo de Asarhaddón); Cf. M. Jastrow, *Die Religion Babylonien*, II, 1, p. 181; M. Vieyra, *Les Assyriens*, pp. 77 ss. El autor cita el caso de la derrota de Nabucodonosor I por el rey asirio Assurrešiši y la captura del adivino babilonio que «marchaba delante de su ejército». Otro ejemplo semejante en tiempo de Assurnasirpal II; el rey captura al adivino que «marchaba delante de las tropas» del rey de Babilonia. En tiempo de Assurbanipal, los ejércitos de Elam van acompañados de un adivino. Esta costumbre perduraba aún en tiempo de Alejandro Magno, cf. *ibid.*, p. 78 s.

⁵⁹ Cf. M. Vieyra, *Les Assyriens*, p. 77: un texto de Tiglatpileser I.

⁶⁰ No compartimos las dudas con que se expresa a este respecto J. Hunger, *Heerwesen und Kriegführung der Assyrer auf der Höhe ihrer Macht* [Der Alte Orient 12,4 (1911)], Leipzig 1911, p. 34. Los textos que vamos a citar a continuación demuestran que estas dudas son infundadas. Por otra parte, no parece acertada la solución que da el autor al hecho de que existan muchas más consultas oraculares en la época de Asarhaddón y Assurbanipal que en las épocas anteriores. No creemos que esto se deba al «miedo» de estos reyes, como piensa Hunger, ni que sea un indicio de la decadencia del poder asirio, porque estas consultas las practicaban todos los reyes. Cf. en este sentido: G. Furlani, «Le guerre quali giudizi di dio presso i Babilonesi e Assiri», pp. 39-47; E. Ebeling, *Bruchstücke eines politischen Propagandagedichtes aus einer assyrischen Kanzlei* [Mitt. der Altor. Gesellschaft 12,2], Leipzig 1933; R. Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris 1939, pp. 253-74; C. J. Gadd, *Ideas of Divine Rule in the Ancient East*, Londres 1948, pp. 61-62; A. Ungnad, «Der Gottesbrief als Form assyrischer Kriegsberichterstattung», en *OLZ* 21 (1918), 72-75; E. F. Weidner, «Ein Gottesbrief über den fünften Feldzug Samsi-Adads V», en *AfO* 9 (1935 s.), 101-104; B. Albrektson, *History and the Gods*, Lund 1967, pp. 24-41 (y *passim*).

⁶¹ ANET, 275 a: Documento de fundación del templo de Anu-Adad en Assur. La cita de los textos originales y otras obras de consulta pueden verse siempre en ANET, al principio de cada documento, y una información más amplia, en R. Borger, *Handbuch der Keilschriftliteratur*, I, Berlín 1967, bajo los nombres de los distintos autores, mencionados a su vez en ANET. Remitimos, pues, a estas dos obras.

⁶² ANET, p. 277: Inscripción en las puertas de bronce de Balawat, y Anales —año I—.

⁶³ ANET, p. 281: Lastra de Calah.

⁶⁴ ANET, p. 286: Anales —año VII—.

⁶⁵ ANET, p. 287: Anales.

⁶⁶ ANET, p. 293: Estela de Senjirli, publicada por A. Ungnad.

⁶⁷ ANET, p. 294 (i 24-46) y p. 295 (ii): Cilindro de Rassam; ANET, p. 297: Texto K 228 - K 2675, lín. 66-68, del Museo Británico.

- ⁶⁸ ANET, p. 298 (VIII) y p. 300 (IX): Cilindro de Rassam.
- ⁶⁹ ANET, p. 275: Prisma publicado por O. Schroeder.
- ⁷⁰ ANET, p. 282: Estela de Saba'a, publicada por E. Unger.
- ⁷¹ ANET, p. 287: Prisma A, publicado por H. Winckler; ANET, p. 285: Anales —año II; «orden» (oracular): *siqru*, cf. W. von Soden, en ZA 41 (NF 7), 168; los «juicios» pronunciados por Nebo y Marduk y las «órdenes» de Assur.
- ⁷² ANET, p. 289: Prisma B, según R. C. Thompson. En este interesante documento se habla del «mandato» de Assur, Sin, Samas, Bel, Nebo, Istar de Nínive e Istar de Arbela, y de la «consulta» hecha a Samas y Adad por medio de un oráculo», a la que respondieron los dioses: «El es tu heredero.»
- ⁷³ ANET, p. 297: Inscripción del templo de Istar, publicada por R. C. Thompson.
- ⁷⁴ ANET, p. 300 (IX): Cilindro de Rassam. El dios Nusku, el obediente mensajero de los dioses, acompañó al rey en la batalla «por mandato de Assur».
- ⁷⁵ ANET, p. 279: Anales —año VI—.
- ⁷⁶ ANET, pp. 289-290: Prisma B, publicado por R. C. Thompson (la «sublime decisión oracular»).
- ⁷⁷ ANET, p. 291 (ii 65-82): Prisma B, publicado por R. C. Thompson.
- ⁷⁸ ANET, p. 292 (reverso): Textos K 3082 - S 2027 - K 3086, publicados por R. W. Rogers.
- ⁷⁹ ANET, p. 298 (VII, 82), p. 298 (VIII) (dos veces); p. 299 (VIII, 24-44); p. 299 (IX); p. 300 (IX); p. 300 (X, 118-121); p. 300 (X, 123-29): Cilindro de Rassam.
- ⁸⁰ ANET, p. 277: Anales —año I—; p. 279: Anales —año VI—. La frase: *ina emu-qi širâte* o *ina gipiš e-mu-qi*, «por el excelso poder»; aparece en tiempo de Tiglatpileser I, Adad-nirari II (911-891), Assurnasirpal II (883-859), Salmanasar III (858-824), Sargón II (721-705) y Senaquerib (704-681), cf. textos y referencias en CAD, IV, 159 (*emūqu* lc); CAD, XVI, pp. 210 ss. (*šīru*).
- ⁸¹ ANET, p. 275: Inscripción de Sebeh-Su, publicada por Rawlinson.
- ⁸² ANET, p. 292 (reverso): Textos del Museo Británico K 3082 - S 2027 - K 3086, publicados por R. W. Rogers. Aquí se alterna la «decisión oracular» de Assur con la «asistencia» de Marduk.
- ⁸³ ANET, p. 298 (VIII, 24-44): Cilindro B; p. 298 (VIII, 24-44): Cilindro de Rassam; p. 300 (IX). En este texto se alternan el «mandato de Assur», la «asistencia de los dioses durante la batalla» y el «oráculo fidedigno» de Assur, Sin, Samas, Adad, Bel, Nebo, Istar de Nínive e Istar de Arbela.
- ⁸⁴ Texto IR 17, I, 36; L. W. King, *Annals of the Kings of Assyria*, I, Londres 1902, p. 254 ss.; cf. M. Jastrow, *Die Religion Babylonien*, II, 1, p. 150, nota 7. La expresión es frecuentísima en las oraciones-conjuro a Samas, publicadas por J. A. Knudtzon, *Assyrische Gebete*, por ejemplo,

números 1; 2; 12; 29; 60, etc., cf. *Ibid.*, p. 23, donde el autor analiza la fórmula y sus variantes.

⁸⁵ Así, Tiglatpileser I y Salmanasar II; cf. M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens*, II, 1, p. 150 y textos en nota 9 de esta obra.

⁸⁶ Texto en IR 18, I, 44; cf. M. Jastrow, *o. c.*, p. 150 y texto en nota 10 de la misma obra. La explicación de estas y otras expresiones parecidas puede verse *Ibid.*, pp. 159-161.

⁸⁷ Para el reinado de Asarhaddón véase la obra fundamental de R. Borger, *Die Inschriften Asarbaddons, Königs von Assyrien* [AfO, 9], Graz 1956; Id., «Die Inschriften Asarhaddons (AfO, 9), Nachträge und Verbesserungen», en AfO 18 (1957/58), 113-118. A estos documentos habría que añadir la correspondencia del clero de la época, que contiene numerosas alusiones a consultas oraculares, cf. L. Waterman, *Royal Correspondence of the Assyrian Empire*, Ann Arbor 1930-36, IV, pp. 27 ss.; 30 ss., etcétera.

⁸⁸ Una primera colección de oráculos en favor de Asarhaddón recibe el título de «Oráculos de Arbela»; texto en IV²R 61; versión en R. F. Harper, *Assyrian and Babylonian Literature*, New York 1904, pp. 414-419; M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens*, II, 1, pp. 158 ss., da una traducción y un comentario de estos oráculos; ANET, p. 449 ss.; otras indicaciones bibliográficas en R. Borger, *Handbuch*, I, p. 405. Una segunda colección de oráculos, también en favor de Asarhaddón, contiene referencias históricas a hechos concretos, y recibe el título de «Oráculos de Istar»; texto en J. A. Craig, *Assyrian and Babylonian Religious Texts*, I, pp. 22-25; reelaboración y reedición por S. A. Strong, «On Some Oracles to Esarhaddon», en BA, 2, Leipzig 1893, pp. 627-633; 637-643; M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens*, II, 1, p. 165 ss., da una traducción y un comentario de estos oráculos; más información bibliográfica en R. Borger, *Handbuch*, I, pp. 67 y 522.

⁸⁹ Texto en J. A. Craig, *Assyrian and Babylonian Religious Texts*, I, 26-27, y en S. A. Strong, *l. c.*, pp. 633-35 y 645; cf. ANET, p. 450 s.; traducción y estudio de los oráculos en M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens*, II, 1, p. 170 ss.

⁹⁰ Publicadas por J. A. Knudtzon, *Assyrische Gebete an den Sonnengott*, I-II, Leipzig 1893; cf. E. G. Klauber, *Politisch-religiöse Texte aus der Sargonidenzeit*, Leipzig 1913; para más información bibliográfica, cf. R. Borger, *Handbuch*, I, p. 235 (Klauber) y p. 237 (Knudtzon).

⁹¹ Texto y comentario en A. Boissier, «Matériaux pour l'étude de la religion assyro-babylonienne», en PSBA 24 (1902) 220-233, en p. 230 ss.

⁹² Para toda esta cuestión véase el estudio fundamental de A. Finet, «La place du devin dans la société de Mari», en *La divination*, pp. 87-93, y también F. Nötscher, «Prophetie im Umkreis des alten Israel», en BZ 10 (1966) 161-197, en las pp. 189 ss.

⁹³ A Finet, *l. c.*, p. 87.

⁹⁴ ARMT XIII, 115,9-12; ARM V, 65,15-28.

⁹⁵ ARMT XIII, 134,13-16.

⁹⁶ ARM II, 22,24-25; ARM I, 85 r. 10; ARM III, 87,17; ARM II, 97,12-21; ARM II, 98.

⁹⁷ ARM II, 134,3-5; cf. ARMT XV, p. 219; ARMT VII, p. 235, n. 1.

⁹⁸ Cf. A. Finet, *l. c.*, p. 90; cf. ARM I, 85; ARM II, 15,5-17; cf. A. Falkenstein, en *BiOr* 11 (1954) 115.

⁹⁹ Carta de Ibâl-pî-El a Zimri-Lim, cf. ARM II, 22,23 ss.; A. Finet, *l. c.*, p. 90, y otros textos allí; CAD II, p. 123 s. (*bārû b,b'*) y otros allí, p. 124; cf. M. Vieyra, *Les Assyriens*, p. 78.

¹⁰⁰ A. Finet, *l. c.*, p. 93; M. Vieyra, *Les Assyriens*, p. 78: «A Mari, vers l'époque de la domination assyrienne, "le devin qui marche devant les armées" paraît aussi nécessaire que le général».

¹⁰¹ ARM II, 139,8 ss.; cf. A. Finet, *l. c.*, p. 90, y otros textos allí; CAD, II, p. 121 (*bārû a,c'*) y otros textos en p. 122. El rey pide que se le mande noticia de los presagios, sean favorables o desfavorables: ARM IV, 55,r.5 ss.; cf. F. Nötscher, *l. c.*, p. 189.

¹⁰² ARM II, 97,5-11; cf. A. Finet, *l. c.*, p. 89; G. Dossin, en *Compte rendu de la Seconde Rencontre Assyriologique Internationale*, París 1951, pp. 46-48: habla de la repetición de una consulta por hepatoscopia con motivo de un eclipse de luna en tiempo de Zimri-Lim.

¹⁰³ ARM IV, 55,2'-6'; cf. A. Finet, *l. c.*, p. 89; F. Nötscher, *l. c.*, página 189.

¹⁰⁴ Sobre la profecía en Mari remitimos a la obra fundamental de F. Ellermeier, *Prophetie in Mari und Israel*, Herzberg 1968, donde se puede ver toda la bibliografía relativa al tema (pp. 21-23 y 224-237). Véase, además, el trabajo posterior de W. L. Moran, «New Evidence from Mari on the History of Prophecy», en *Bib* 50 (1969) 15-56. De las personas que reciben y comunican las revelaciones divinas trata Ellermeier en las pp. 83 ss.: *mubhûm* y *mubhûtum*, «extático y extática»; *âpilum* y *âpiltum*, «respondedor y respondedora»; *qamatum*; *assinu*, «eunuco»; *šangûm*, «sacerdote».

¹⁰⁵ Cf. F. Ellermeier, *o. c.*, p. 96: «Die Prophetensprüche unserer Texte bezeugen in erster Linie *unaufgefordertes Reden*». Véase la discusión también en F. Nötscher, *l. c.*, pp. 177-189.

¹⁰⁶ ARM X, 100; texto y traducción en F. Ellermeier, *o. c.*, p. 72 ss.; W. L. Moran, *l. c.*, p. 54 ss.; G. Dossin, «Sur le prophétisme à Mari», en *La divination*, p. 84 s.

¹⁰⁷ Cf. F. Ellermeier, *o. c.*, p. 90 y p. 97; cf. G. Dossin, *l. c.*, p. 84. Ellermeier, *o. c.*, p. 92, resume así el estado de la cuestión con respecto a los sueños como medio de revelación en Mari: En Mari podían buscar o recibir inesperadamente revelaciones divinas en sueños personas relacionadas con el culto y laicos, unas y otras las transmitían al rey como mensajes divinos. Los sueños son tan patentes que no requerían la intervención de un intérprete. Pero caso claro de incubación sólo es el mencionado antes.

¹⁰⁸ ARM X, 100,23 s.; cf. F. Ellermeier, *o. c.*, p. 74; G. Dossin, *l. c.*, p. 85; W. L. Moran, *l. c.*, p. 54 ss.

9-B

¹⁰⁹ Es la denominada 1.^a carta profética de Mari: A 15; cf. F. Ellermeier, *o. c.*, p. 24 ss. (con la bibliogr. correspondiente). La cita en A 15, 33-36. La amonestación del dios empieza ya en las líneas 45-49 —palabras a Zimri-Lim de parte del que escribe la carta—. Otras observaciones sobre estos textos en F. Nötscher, *l. c.*, pp. 177-189.

¹¹⁰ ARM X, 50,22-28; texto y traducción en F. Ellermeier, *o. c.*, páginas 64 ss.; G. Dossin, *l. c.*, p. 84; W. L. Moran, *l. c.*, pp. 38 ss. El texto de ARM XIII, 23, quizá trate también de una «consulta» y no de un oráculo espontáneo, ya que se menciona un sacrificio, y la contestación del «respondedor» parece estar relacionada con ese sacrificio; cf. en este sentido: H. Schult, «Vier weitere Mari-Briefe "prophetischen" Inhalts», p. 29; M. Bouzon, *Die Prophetenkorporationen in Israel und im alten Orient* (Auszug), Munster 1969, p. 13.

¹¹¹ F. Ellermeier, *o. c.*, p. 97; cf. también la discusión del término en F. Nötscher, *l. c.*, p. 182: según el autor, el término podría significar el que responde a las preguntas oraculares, pero en ninguna de las cinco cartas se contiene claramente alguna pregunta o consulta; cf. A. Lods, «Une tablette inédite de Mari, intéressante pour l'histoire ancienne du prophétisme sémitique», en *Studies in Old Testament Prophecy presented to Prof. T. H. Robinson*, Edimburgo 1957, pp. 103-110, en la p. 107 explica el término *āpilum* como el «que responde», transmite a los consultantes las respuestas de la divinidad, pero no entra en detalles.

¹¹² F. Ellermeier, *o. c.*, p. 97; G. Dossin, *l. c.*, p. 86, por su parte, ve el problema que plantea el término *āpilum*, pero no intenta darle una solución. Según F. Ellermeier, *o. c.*, p. 97, fuera del caso citado (ARM X, 100), «bei allen anderen Botschaften handelt es sich um *unaufgefordertes Reden der Propheten*».

¹¹³ Cf. H. Zimmern, *Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion*, p. 82; B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, II, p. 64 y 243; E. Dhorme, *Les religions*, p. 210 s.; C. Frank, *Studien zur babylonischen Religion*, p. 29 ss.; G. Contenau, *La divination*, p. 63 ss.; S. H. Hook, *Babylonian and Assyrian Religion*, pp. 54 y 77 .

¹¹⁴ Cf. C. Frank, *o. c.*, pp. 1-37; E. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, París 1910, pp. 282-302; B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, II, pp. 52-101; G. Furlani, *La religione babilonese-assira*, II, pp. 346-355; J. Nougayrol, «Trente ans...», en *La divination*, p. 14: trata brevemente de los problemas que plantea la posición y actividades del sacerdote-adivino (*bārû*), muchos de los cuales no están aún resueltos; cf. la obra fundamental de H. Hirsch, *Aufgaben und Funktionen des bārû*.

¹¹⁵ Estos títulos pueden verse enumerados y estudiados en: R. J. Sklba, *o. c.*, p. 16, nota 36; A. Haldar, *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites*, Uppsala 1945, pp. 21-29; B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, II, pp. 61-71; G. Frank, *Studien zur babylonischen Religion*, p. 1 ss.; J. Bottéro, *La religion babylonienne*, p. 111 ss.; E. Dhorme, *Les religions*, pp. 203-214; J. Renger, *Untersuchungen zum Priestertum*

in der altbabylonischen Zeit, I, *Priesterbezeichnungen*, Heidelberg 1955; Id., en *ZA* 58 (1967) 110-188.

¹¹⁶ Cf. H. Zimmern, *Beiträge*, p. 82; A. Falkenstein, «Wahrsagung...», en *La divination*, p. 45 s.; M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens*, II, 1, p. 193: «Ist der *bārû* in der Tat als Omendeanter *par excellence* zu betrachten». A. L. Oppenheim, «Perspectives on Mesopotamian Divination», en *La divination*, pp. 35-44, en la p. 40, prefiere no llamarlo sacerdote, sino técnico experto o docto especialista.

¹¹⁷ Cf. W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, p. 38,6 (Lud-lul II): «El adivino por la adivinación no llegó a la raíz del asunto», «El adivino por la inspección no predijo el futuro»; cf. CAD, II, p. 265 (*biru* A a3'); B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, II, p. 65; S. H. Hooke, *Babylonian and Assyrian Religion*, p. 77 s.

¹¹⁸ Véanse los textos citados en CAD, II, pp. 121-22; cf. E. Dhorme, *Les religions*, p. 278 s.; A. Boissier, *Choix de textes*, I, pp. 39-169; E. F. Weidner, «Zur babylonischen Eingeweidenschau», en *MVAG* 21 (1916) 191 ss.; la bibliografía reciente puede verse en J. Nougayrol, «Trente ans...», en *La divination*, p. 117.

¹¹⁹ Cf. M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens*, II, 1, pp. 213-415; H. Dillon, *Assyrobabylonian Liver-Divination*, Roma 1932; V. Scheil, «Oracles au sujet de Sargon l'ancien», en *Rev. d'Assyriol.* 26 (1929) 9 ss.; Id., «Nouveaux présages tirés du foie», en *Rev. d'Assyriol.* 27 (1930) 141 ss.; G. Contenau, *La divination*, pp. 235-269; G. Furlani, *La religione babilonese-assira*, II, p. 101 ss.; E. Dhorme, *Les religions*, p. 280 s.; J. Nougayrol, «Textes hépatoscopiques d'époque ancienne conservés au Musée du Louvre», en *Rev. d'Assyriol.* 38 (1941) 67 ss.; 40 (1945) 56 ss.; 44 (1950) 1 ss.

¹²⁰ Cf. CAD, II, p. 122 e'.

¹²¹ Cf. CAD II, p. 123 c'.

¹²² R. C. Thompson, *The Reports of the Magicians and Astrologers of Nineveh and Babylonia*, Londres 1900, I, 187 r.3; 186 r.8; E. F. Weidner, *Beiträge zur babylonischen Astronomie*, Leipzig 1911, 8/IV, 10.

¹²³ Cf. H. Zimmern, *Beiträge*, p. 96, lín. 7.

¹²⁴ R. Borger, *Die Inschriften Asarhaddons*, 3, III, 45.

¹²⁵ Del sacerdote *āšipu*, «conjurador, exorcista», no tratamos aquí, pues no interesa directamente para el tema. Sus funciones coinciden a veces con las del sacerdote *bārû*, pero generalmente difieren. Pueden consultarse las obras siguientes: M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens*, I, pp. 390 ss.; II, 1, pp. 193 y ss.; E. Dhorme, *Les religions*, p. 206 s.; C. Frank, *Studien zur babylonischen Religion*, pp. 23 ss.; E. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, París 1910, pp. 284-291, etc.

¹²⁶ E. Ebeling, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, I, 26,24; cf. CAD, II, p. 123 4' a'.

¹²⁷ H. Zimmern, *Beiträge*, núm. 24,29.

¹²⁸ S. H. Langdon, *Die neubabylonischen Königsinschriften*, p. 102, III, 21; cf. *Ibid.*, p. 170 B, VII, 62.

¹²⁹ H. Zimmern, *Beiträge*, p. 190, lín. 3; la misma frase en p. 190, lín. 10,61,66,74; p. 198 (núm. 83), lín. 2,17-19; col. IV, lín. 12-13; p. 200 (núms. 84-85), lín. 4-5,14-15; p. 202 (núm. 86), lín. 3-4; p. 202 (núm. 87), lín. 9-10; p. 204 (núm. 88), lín. 5-6; p. 210 (núm. 95), lín. 1,10,19,23,29; p. 212 (núm. 97), lín. 5-6; p. 214 (núm. 100), lín. 7,22,41,42. La expresión presenta a veces una pequeña variante: «haya exactitud en la pregunta (*tamit*) que formulo, en «su derecha e izquierda»; así en la p. 196, lín. 13-14; p. 214 (núm. 100), lín. 33. La «derecha y la izquierda» se refieren a la parte anterior y posterior de la tablilla que contiene escrita la *pregunta*; cf. *ibid.*, p. 197, nota b.

¹³⁰ Cf. G. Pettinato, «Libanomanzia presso i Babilonesi», en *RivStOr* 41 (1966) 303-327, en la p. 306; y sobre todo la obra fundamental de G. Pettinato, *Die Oelwahrtragung bei den Babyloniern* [Studi Semitici, 21-22], 2 vols., Roma 1966. En el cap. II, p. 35 ss., trata de la realización de esta práctica adivinatoria, estudiando la persona del *bārû* (pp. 35-39) y su diferenciación del *āšipu* (p. 38); luego ofrece el ritual de este modo de adivinación (pp. 45-52; cf. *Id.*, «Zur Überlieferungsgeschichte der aB-Oelomentexte», en *La divination*, pp. 95-107; E. Dhorme, *Les religions*, p. 278 s.; J. Hunger, *Becherwahrtragung bei den Babyloniern nach zwei Keilschrifttexten aus der Hammurabi-Zeit*, Leipzig 1903; G. Furlani, *La religione babilonese-assira*, II, p. 108 ss.; S. H. Hooke, *Babylonian and Assyrian Religion*, p. 84.

¹³¹ Cf. H. Zimmern, *Beiträge*, núm. 82, lín. 25; los textos en G. Pettinato, *Die Oelwahrtragung*, vol. II.

¹³² Cf. H. Zimmern, *Beiträge*, p. 104, lín. 124-126; G. Pettinato, *Die Oelwahrtragung*, I, p. 51, nota 42. Fragmentos del ritual del *bārû* se encuentran también en A. Ungnad, *Die Religion der Babylonier und Assyrer*, pp. 307-311.

¹³³ Cf. G. Pettinato, *Die Oelwahrtragung*, I, p. 201 ss.; 203 ss.; J. C. Gadd, «Some Babylonian Divinatory Methods», en *La divination*, p. 29 s.

¹³⁴ Cf. G. Pettinato, «Libanomanzia presso i Babilonesi», en *RivStOr* 41 (1966) 303-327, en p. 306: transcripción, versión italiana y comentario de dos textos de libanomancia en las pp. 317-327; cf. A. Boissier, *Choix de textes*, I, pp. 169-175 (varios textos); J. Hunger, *o. c.*; CAD, II, p. 122 a 3' (varios textos).

¹³⁵ H. Zimmern, *Beiträge*, p. 82; A. Falkenstein, «Wahrtragung», en *La divination*, p. 46 ss.

¹³⁶ Cf. M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens*, II, 1, p. 193 ss.; G. Furlani, *La religione babilonese-assira*, II, p. 101; S. H. Hooke, *Babylonian and Assyrian Religion*, p. 79.

¹³⁷ Cf. F. Nötscher, «Prophetie im Umkreis des alten Israel», en *BZ* 10 (1966) 184 y la nota 113.

¹³⁸ «[Nosotros] interrogaremos a las «preguntadoras», a las adivinas y a los espíritus de los muertos (*annakam šā'ilātīm bā-ri-ā-tim u ešemme nušālma*), si Assur continuará cuidando de ti»; cf. H. Hirsch, *Untersu-*

chungen zur altbabylonischen Religion [AfO 13-14], Graz 1961, p. 14; cf. p. 72 s.; CAD, II, p. 112 (*bāritu*), con otros varios textos.

¹³⁹ Sobre el término, cf. F. Delitzsch, *Assyrisches Handwörterbuch*, p. 634. Cf. W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, 38,6-7; «El adivino (*bārū*) por la adivinación no predijo el futuro; el interrogador (*šā'ilu*) por la oblación de incienso no aclaró mi caso»; *ibid.*, 32,52: «El presagio del adivino (*bārū*) y del interrogador (*šā'ilu*) no explican mi situación». Las dificultades que presenta el texto las estudia Lambert en las pp. 284 s. Otro texto muy similar, en una inscripción de Nabonides, cf. *Anatolian Studies VIII*, 62,1-2. Véase, además, G. A. Reisner, *Sumerisch-babylonische Hymnen nach Thontafeln griechischer Zeit* [Mitteilungen aus den Orientalischen Sammlungen, 10], Berlín 1896, 4,18-19; M. Witzel, *Tammuz-Liturgien und Verwandtes*, Roma 1935, p. 268: «Su palabra no tiene adivino (*bārū*), no tiene interrogador (*šā'ilu*)». G. A. Reisner, *o. c.*, 2,10-13 = 4,52-55 = 5,5-6: «Traigo su palabra al adivino (*bārū*) y el adivino (*bārū*) (dice) lo falso; traigo su palabra al interrogador (*šā'ilu*) y el interrogador (*šā'ilu*) (dice) lo falso.» Cf. S. H. Langdon, *Babylonian Penitential Psalms*, París 1927, p. 44, lín. 9,11; F. Nötscher, «Prophétie im Umkreis des alten Israel», en *BZ* 10 (1966) 184.

¹⁴⁰ Cf. A. L. Oppenheim, *Le rêve*, p. 125; E. Dhorne, *Les religions*, p. 211; C. Frank, *Studien zur babylonischen Religion*, p. 16 ss.; Morris Jastrow, «The Name of Samuel and the Stem *šā'al*», en *JBL* 19 (1900) 99 ss. (doctas disquisiciones sobre el término y el oficio de este sacerdote). P. Jensen, *Die Kosmologie der Babylonier*, Estrasburgo 1890, p. 438, afirma erróneamente que la misión del *šā'ilu* era hacer la expiación por los pecados y aplacar la ira de los dioses.

¹⁴¹ Cf. A. L. Oppenheim, *Le rêve*, p. 125.

¹⁴² W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, p. 128, 53-54; CAD, II, p. 132 2b: ambos traducen: «copa o escudilla del adivino», pero puede traducirse por: «copa de la adivinación» (*baruti*), cf. A. L. Oppenheim, *Le rêve*, p. 126.

¹⁴³ Cf. A. L. Oppenheim, *Le rêve*, p. 126.

¹⁴⁴ Cf. A. L. Oppenheim, *Le rêve*, p. 127. La explicación del texto depende del término *mušsakkū*, que indica una especie de «incensario» o la «ofrenda de incienso», cf. W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, p. 684: «Rauchopfer des Traumdeuters»; cita unos cuantos textos donde aparece ese término. Lambert y Langdon, en las obras citadas en la nota 155, traducen esa palabra por «libación»; cf. además, CAD, V, p. 26b: *mašsakkija*: «my incense-offerings».

¹⁴⁵ Como parecen suponer algunos, como B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, II, p. 66; W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, p. 33:52; p. 39:7,43,82; p. 129:54 (siempre que traduce el término *šā'ilu*); CAD, II, p. 122 4' a'.

¹⁴⁶ El «justo paciente» «del poema *Ludlul* se lamenta de que el «interrogador» (*šā'ilu*) me llama a voces, pero no respondo»; cf. W. G. Lam

bert, *Babylonian Wisdom Literature*, p. 42:82 (el autor traduce, como dijimos, «dream priest»).

¹⁴⁷ H. Hirsch, *Untersuchungen zur altbabylonischen Religion*, p. 72. En un texto de la leyenda de Naram-Sin se lee esta frase: «¿Qué lobo ha interrogado (*iš-al*) a una «preguntadora» (*šā'iltu*)?», cf. O. R. Gurney, *The Sultantepe Tablets*, IV, *The Cutbaean Legend of Naram-Sin* [*Anatolian Studies* 5 (1955)] 102, lín. 80.

¹⁴⁸ A. L. Oppenheim, *Le rêve*, p. 125.

¹⁴⁹ H. Hirsch, *o. c.*, p. 72, núm. 389. Cf. CAD, VII, p. 64 2'. Otros textos citados en la nota 138.

¹⁵⁰ Cf. CAD, V, p. 26b (*gamāru*). Los «dioses» quiere decir los «arúspices» de los dioses Samas y Adad.

¹⁵¹ H. Hirsch, *o. c.*, p. 38 = KTS 25a 9.

¹⁵² Cf. A. L. Oppenheim, *Le rêve*, p. 125.

¹⁵³ Texto y referencia en A. L. Oppenheim, *Le rêve*, p. 128.

¹⁵⁴ 1 Sm 28,6-8. En el texto paralelo de 1 Cro 10,13 se utiliza el verbo técnico de la consulta *šā'al*: *liš'ól bā'ób*: «consultar (interrogar) a un 'ob», en vez de *dāraš*, como en 1 Sm, pero el autor de Crónicas añade también al final *dāraš*, o como dittografía o como variante. Más adelante volveremos sobre este texto.

¹⁵⁵ Véase el texto antes.

¹⁵⁶ Cf. M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens*, II, 1, p. 157. En la página 158 ss. se da el texto y la explicación de estos oráculos.

¹⁵⁷ Cf. A. L. Oppenheim, *Le rêve*, pp. 121 ss., 129 s.; B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, II, pp. 66 y 243.

¹⁵⁸ Cf. CAD, III, p. 25 (con numerosos textos); W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, p. 150; B. Meissner, *o. c.*, pp. 66 y 243; E. Dhorme, *Les religions*, p. 211; C. Frank, *Studien zur babylonischen Religion*, p. 74; G. Furlani, *La religione babilonese-assira*, II, p. 111 s. En las Cartas de El-Amarna se menciona un especialista en la observación de las águilas que se llama «*šā'ilu* de las águilas», cf. J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln*, II, 35,26; véase el comentario de A. L. Oppenheim, *Le rêve*, p. 130 s.

¹⁵⁹ Cf. CAD, IV, pp. 397-401 (*eṭemmu*), con numerosos textos; W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, p. 263 s. (*eṭemmu*); B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, II, p. 66.

¹⁶⁰ Cf. C. J. Gadd, «Some Babylonian Divinatory Methods», en *La divination*, p. 22; A. L. Oppenheim, «Perspectives on Mesopotamian Divination», en *La divination*, p. 39 s.

¹⁶¹ CT 20,44,59-61, citado por C. J. Gadd, *l. c.*, p. 26. Y otro texto semejante, *ibid.*, p. 27.

¹⁶² H. Zimmern, *Beiträge*, p. 88; F. Delitzsch, *Assyrisches Handwörterbuch*, p. 633 s.; A. L. Oppenheim, *Le rêve*, p. 125 s.

¹⁶³ H. Zimmern, *Beiträge*, p. 96, lín. 7: tablillas rituales para el adivino.

¹⁶⁴ En la «Leyenda Cutea de Naram-Sin, cf. O. R. Gurney, *o. c.*, pá-

gina 98, lín. 1. La expresión se repite otras dos veces, en las lín. 75 y 111.

¹⁶⁵ O. R. Gurney, *o. c.*, p. 102, lín. 81.

¹⁶⁶ CAD, II, p. 122 d'.

¹⁶⁷ R. Borger, *Die Inschriften Asarhaddons*, 40,13.

¹⁶⁸ Cf. E. Ebeling, *Stiftungen und Vorschriften für assyrische Tempel*, Berlín 1954, 10,1; cf. *ibid.*, 4,14.

¹⁶⁹ J. A. Knudtzon, *Assyrische Gebete an den Sonnengott*, pp. 9 y 43 ss., estudia estas frases y anota las pequeñas variantes que presentan, insistiendo en señalar que *ša'ālu* significa siempre, en estas oraciones, «preguntar-consultar» y no «pedir-suplicar». Podría añadirse a esta lista un texto de la II tablilla Surpu, en donde el verbo *ša'ālu* aparece por lo menos 26 veces en el sentido de «preguntar-consultar» (por un oráculo o una señal) para conocer la voluntad de los dioses e individualizar así la causa del mal que se aflige al enfermo; cf. H. Zimmern, *Beiträge. Šurpu*, pp. 6-8, lín. 105-129: «forscht er, forscht er, im Bete forscht er...»; E. Reiner, *Surpu. A Collection of Sumerian and Accadian Incantations*, p. 16 ss., lín. 104-128: «he has asked for a sign on the road»...

¹⁷⁰ Esto no quiere decir que el esquema fuera siempre el mismo o que se usara siempre un único modelo. Más adelante hablaremos de otros textos que presentan esquemas diferentes. Para toda esta cuestión véanse las óptimas explicaciones de M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens*, II, 1, pp. 176-191 (con traducción y análisis de numerosos textos de la colección).

¹⁷¹ Esto aparece claramente por la frecuente mención del rey en tercera persona; no era, pues, el rey, sino el adivino quien recitaba la oración y realizaba la consulta; cf. ejemplos, en J. A. Knudtzon, *o. c.*, números 40-47 y *passim*. La fórmula *ibidem*, p. 9 y los textos a partir de la p. 73.

¹⁷² Los textos núms. 1-146 son del tiempo de Asarhaddón; desde el núm. 147 hasta el 154, del tiempo de Assurbanipal. Los asuntos tratados, múltiples, aunque predominan las consultas por motivo de una guerra o una expedición militar (por ejemplo, los núms. 17; 18; 19; 21; 68; 150; 153, etc.), por causa de una enfermedad del rey (cf. los núms. 144 y 147) o de su madre o de un miembro de la corte, por motivos matrimoniales, observancia de juramentos (cf. n. 29), etc.; cf. para toda la cuestión las observaciones de M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens*, II, 1, p. 174 ss.

¹⁷³ J. A. Knudtzon, *Assyrische Gebete*, p. 227 (núm. 108), v. 23-25.

¹⁷⁴ O «impide, cuida, previene» que suceda tal o cual cosa que hiciera ineficaz la consulta, como explica J. A. Knudtzon, *o. c. (passim)*, y también M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens*, II, 1, p. 178.

¹⁷⁵ J. A. Knudtzon, *o. c.*, pp. 24-42, estudia estas fórmulas y sus variantes; cf. también M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens*, II, 1, p. 176.

¹⁷⁶ Cf. J. A. Knudtzon, *o. c.*, núm. 1, lín. 17 ss., y la traducción y comentario de M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens*, II, 1, p. 178.

¹⁷⁷ Cf. J. A. Knudtzon, *o. c.*, pp. 43-46, donde estudia esta fórmula y sus posibles variantes.

¹⁷⁸ Es el caso más frecuente en estos textos, aunque en algunos sigue inmediatamente la enumeración de los presagios, de cuyo examen sacará el arúspice si la respuesta de la divinidad es favorable o desfavorable. Los presagios faltan muchas veces. La oración final no falta nunca, cf. J. A. Knudtzon, *o. c.*, p. 46 s.; cf. M. Jastrow, *o. c.*, p. 179.

¹⁷⁹ Es la terminación del núm. 150, lín. 12-14 de J. A. Knudtzon, *o. c.*, p. 270. En las pp. 46-50 el autor estudia estas fórmulas y sus posibles variantes. Para más datos sobre el esquema de estas oraciones-consultas a Samas, pueden verse los autores siguientes: M. Streck, *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige* [VAB, 7], Leipzig 1916, I, p. CLXXV ss. (Orakelfragen); A. Ungnad, *Die Deutung der Zukunft*, p. 13 ss.; O. Weber, *Die Literatur der Babylonier und Assyrer*, Leipzig 1907, pp. 177-180; M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens*, II, 1, pp. 174 ss. (con traducción y estudio de numerosos textos); G. Contenau, *La divination*, pp. 257 ss.; J. Aro, «Remarks on the Practice...», en *La divination*, p. 109 ss. (este autor analiza las oraciones editadas por Knudtzon y da amplias referencias sobre otros textos similares aún inéditos, pp. 117-118)).

¹⁸⁰ Cf. J. A. Knudtzon, *o. c.*, pp. 50-57; J. Aro, «Remarks on the Practice...», en *La divination*, p. 110 y p. 115 ss., donde estudia algunas fórmulas de presagios.

¹⁸¹ Cf. G. Contenau, *La divination*, p. 258; J. Aro, *l. c.*, p. 110; M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens*, II, 1, p. 175. La consignación por escrito parece haber sido una parte esencial de la práctica oracular y ésta puede ser una razón de que se hayan conservado tantos textos de consultas y tan poco de respuestas. La consulta debía contener todos los detalles posibles. La cosa parece clara por los textos conservados. Además, estas notas o apuntes —las consultas— podían servir de modelo para futuras consultas parecidas, sobre todo aquellos formularios que la experiencia había demostrado ser más eficaces.

¹⁸² En la mayoría de los casos era un cordero, ya que este animal se consideraba la «hostia consultatoria» por excelencia, cf. A. Boissier, *Mantique babylonienne et mantique hittite*, p. 135.

¹⁸³ Cf. A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, p. 217; G. Contenau, *La divination*, pp. 260 ss.; J. Aro, «Remarks on the Practice...», en *La divination*, p. 110 s.; M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens*, II, 1, p. 176. Las respuestas a las consultas de esta colación no se han conservado o por lo menos hasta ahora no se conocen, pero debían ser semejantes a las respuestas de la misma época, que examinaremos a continuación.

¹⁸⁴ CT 20,46 r. 29, citado por J. C. Gadd, «Some Babylonian Divinatory Methods», en *La divination*, p. 27, nota 7, cf. p. 33 s.; S. H. Hook, *Babylonian and Assyrian Religion*, p. 86; B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, II, p. 273: cita un caso de repetición de una consulta hecha por Asarhaddón.

¹⁸⁵ La mayoría de estos textos están aún inéditos. Algunos han sido publicados por: J. A. Craig, *Assyrian and Babylonian Religious Texts*, en el vol. I, p. 4 y pp. 81-82 (dos textos); por F. Martin, *Textes religieux*

assyriens et babyloniens, vol. I, pp. 19-24, 299-309, y por E. F. Weidner, «Anfrage an Samas und Adad wegen einer Mondfinsternis», en *A/O* 11 (1936/37) 360-362, y tabla III (un texto: K 2884). Hablan de estos documentos, además, E. G. Klauber, *Politisch-religiöse Texte aus der Sargonidenzeit*, p. XXV; M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens*, II, 1, p. 192 s.; J. Aro, «Remarks on the Practice...», en *La divination*, p. 111. Para toda la cuestión de los textos *tamītu*, véase el estudio de W. G. Lambert, «The "tamītu" Texts», en *La divination*, pp. 119-123. Este autor prepara una edición completa de estos documentos.

¹⁸⁶ Cf. M. Jastrow, *o. c.*, p. 194 s.

¹⁸⁷ J. A. Craig, *Assyrian and Babylonian Religious Texts*, I, núm. 4 y pl. 81-82 r. 11; cf. M. Jastrow, *o. c.*, p. 195.

¹⁸⁸ La lana y el cordón con los que se presenta ante la divinidad el consultante, cf. H. Zimmern, *Beiträge*, p. 191, nota c.

¹⁸⁹ J. A. Craig, *o. c.*, núm. 4, r. 8-10; cf. M. Jastrow, *o. c.*, p. 197.

¹⁹⁰ Cf. W. G. Lambert, *l. c.*, p. 122 s. Acerca del valor de la información sobre la vida diaria en Babilonia, que puede provenir de los textos de presagios trata A. L. Oppenheim, «Perspectives on Mesopotamian Divination», en *La divination*, p. 38.

¹⁹¹ Cf. J. A. Craig, *Assyrian and Babylonian Religious Texts*, I, pl. IV; F. Martin, *Textes religieux*, I, pp. 20-24, y pp. 301-307; cf. M. Jastrow, *o. c.*, p. 198. En el texto citado sigue a continuación una larga oración relativa a cuestiones de nacimientos, pues el colofón dice: «Consultas de la parturienta».

¹⁹² Sobre los significados de *ikribu*, «bendición, ofrenda votiva, oración», cf. CAD, VII, pp. 62-66 (con cita de numerosos textos); W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, p. 369 s.

¹⁹³ Muchos de estos textos han sido publicados por H. Zimmern, *Beiträge*, núms. 75-101 (en la nota 129 dimos noticia de una frase típica que se repite con frecuencia en estos textos). Hablan, además, de estos textos: O. Weber, *Die Literatur der Babylonier und Assyrer*, pp. 180 s.; W. G. Lambert, «The "tamītu" Texts», en *La divination*, p. 120; M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens*, II, 1, pp. 192 s., 199.

¹⁹⁴ H. Zimmern, *Beiträge*, núms. 89-90, lín. 2-10; traducción también en M. Jastrow, *o. c.*, p. 201.

¹⁹⁵ La expresión significa «ofrenda, oblación», cf. H. Zimmern, *o. c.*, p. 191, nota a.

¹⁹⁶ Lahar es un dios de la vegetación.

¹⁹⁷ Texto en R. F. Harper, *Assyrian and Babylonian Letters belonging to the Kouyunjik Collection of the British Museum* [I-XIV], Londres-Chicago 1892-1914, vol. XIII, núm. 1367; cf. L. Waterman, *Royal Correspondence of the Assyrian Empire*, Ann Arbor 1930-36, núm. 1367; Id., «Some Kouyunjik Letters and related Texts», en *AJSL* 29 (1912/13), 6, núm. 3; cf. otro texto semejante en R. F. Harper, *o. c.*, núm. 1368, y en L. Waterman, en *AJSL* 29 (1912/13) 6, núm. 4.

¹⁹⁸ Textos publicados por O. R. Gurney, J. J. Finkelstein, *The Sul-*

tantepe Tablets, I, Londres 1957, VI-13 pp., CXLII tablas; cf. E. Reiner, «Fortune-Telling in Mesopotamia», en *JNES* 19 (1960) 23-35, en las pp. 24 y 30. Las referencias que daremos a continuación están tomadas de este trabajo.

¹⁹⁹ Omitimos varias líneas donde se dice que la muerte es un viaje sin retorno.

²⁰⁰ E. Reiner, *l. c.*, p. 26, lín. 33-41. En la p. 26, lín. 13-20, hay otra oración-consulta en favor de un enfermo, casi idéntica a la anterior. El texto en O. R. Gurney, J. J. Finkelstein, *o. c.*, núm. 73, lín. 85-91: Ritual y oración a Ninlil para pedir un oráculo de estrellas fugaces.

²⁰¹ E. Ebeling, *Literarische Keilschrifttexte aus Assur*, Berlín 1953, números 137 y 138. Es el núm. 138, r. 3-6 de Ebeling; cf. los datos interesantes sobre este texto en J. Nougayrol (recensión de la obra de Ebeling), en *OLZ* 51 (1956) 38-42, en la p. 41; y E. Reiner, *l. c.*, p. 29.

²⁰² Los nombres de estos pájaros, no identificados con seguridad, son: *Kudurrānu*, *Kappurapšu* y *Arabānū*.

²⁰³ Es el núm. 137 de Ebeling; cf. la información de J. Nougayrol, *l. c.*, p. 41, y E. Reiner, *l. c.*, p. 25 y nota 5.

²⁰⁴ La «pedrecita de la diosa Atenas», es decir, la «pedrecita favorable», cf. Eurípides, *Ifigenia*, 945. Para emitir una sentencia, en los tribunales se usaba una «pedrecita blanca» —voto favorable— (cf. Plutarco, *Alcibiades*, 22; Luciano, *Harmonides*, 3), o una «pedrecita negra» —voto desfavorable— (cf. Plutarco, *Alcibiades*, 22). Se usaba también una «pedrecita agujereada» —voto desfavorable— (cf. Plutarco, *Licurgo*, 12) o una «pedrecita entera», es decir, sin agujero —voto favorable.

²⁰⁵ E. Ebeling, *Literarische Keilschrifttexte aus Assur*, núms. 137, 23, 27 y 29; cf. E. Reiner, *l. c.*, p. 25, y nota 5; CAD, IV, p. 285 Ae.

²⁰⁶ Véanse los textos en las notas 122, 123 y 163. En un himno dedicado a Samas se lee: «(Samas) es el que responde a los que le consultan», cf. R. E. Brünnow, «Assyrian Hymns», en *ZA* 4 (1889) 26 s.: (Samas) *mušeme šā'ilē*. Samas y otros varios dioses reciben el calificativo o epíteto de «el que responde a una pregunta» y, por tanto, «el que decide» (*muštālu*), cf. K. Tallqvist, *Akkadische Götterepitheta*, Helsinki 1938, página 220; cf. F. Delitzsch, *Assyrisches Handwörterbuch*, p. 633b.

²⁰⁷ Cf. H. Zimmern, *Beiträge*, p. 88; aparece sobre todo varias decenas de veces en las oraciones-consultas a Samas publicadas por J. A. Knudtzon, *Assyrische Gebete*, pp. 8,47-49. Los varios significados y usos de este verbo pueden verse en W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, p. 56 ss.

²⁰⁸ Frecuentísimo, sobre todo en las oraciones-consultas a Samas publicadas por J. A. Knudtzon, *o. c.*, pp. 8 y 47. Para los significados y usos de este término, cf. W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, p. 53; véanse, además, H. Zimmern, *Beiträge*, p. 88; G. Contenau, *La divination*, p. 70; M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens*, II, 1, pp. 149 y 152, nota 1.

²⁰⁹ Expresión frecuentísima en las oraciones-consultas a Samas publicadas por J. A. Knudtzon, *o. c.*, pp. 8 y 47; cf. además, W. von Soden,

Akkadisches Handwörterbuch, p. 481 (*kīnu: kēnu*), con referencias numerosas. Sobre el valor del término en relación a la fijación del destino por los dioses, cf. M. David, *Les dieux et le destin en Babylonie*, París 1949, pp. 74 y 89.

²¹⁰ Véanse los autores citados en la nota 208; cf. además, C. Bezold, *Babylonisch-assyrisches Glossar*, p. 29. «Ellos (los dioses Samas, Sin, Adad e Istar) se han ido a la cama en el cielo, ya no dan un juicio» (*ul i-di-in-nu di-na-am*), cf. ZA 43 (1949), 306,8. «Sin ti (Marduk), Samas no da un juicio» (*ul i-da-an di-na*), cf. E. Ebeling, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, 26,20.

²¹¹ Muchos textos en CAD, III, p. 101, 2'-3' (*dānu*) y p. 152 b (*dīnu*); cf. W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, pp. 167 s. y 171 s.

²¹² Muchos textos en W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, pp. 830-32. Expresión muy frecuente en las oraciones-consultas a Samas publicadas por J. A. Knudtzon, *o. c.*, núms. 42,5; 43, v. 7; 44, v. 6; 46, v. 5; 58, v. 4; 72, v. 4; 143, v. 5; 147, v. 4, etc.

²¹³ Cf. H. Zimmern, *Beiträge*, núms. 1-20,6; núm. 24,30,37, y *passim*, sobre todo en la descripción del ritual del adivino; cf. p. 88; además, CAD, II, p. 132 ss. (*bārātu*).

²¹⁴ H. Zimmern, *Beiträge*, núm. 24,29; cf., p. 88.

²¹⁵ H. Zimmern, *o. c.*, núm. 25,5; cf. p. 88.

²¹⁶ S. H. Langdon, *Die neubabylonischen Königsinschriften*, 102, III, 21: «Dame, oh Samas, respuestas exactas a través de juicios y adivinación» (*ina dīnim u bi-i-ri*).

²¹⁷ D. D. Luckenbill, *The Annals of Sennacherib* [Oriental Institute Publications, 2], Chicago 1924, p. 135,4; p. 140,3,9; E. Ebeling, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, 105, 14, r. 11; CAD, II, p. 265 b.

²¹⁸ Véanse los textos *tamitu* estudiados antes.

²¹⁹ Es muy frecuente en las oraciones-consultas a Samas publicadas por J. A. Knudtzon, *o. c.*, véase en especial, pp. 42,47,49: *ta-mit*: «Wort, Rede», hier etwa so viel als Verkündigung» (p. 324).

²²⁰ Frecuente en las oraciones-consultas a Samas; cf. J. A. Knudtzon, *o. c.*, pp. 47 y 49: así terminan la mayoría de los textos; véanse, además, H. Zimmern, *Beiträge*, p. 88 y p. 89: otras expresiones sobre esta cuestión; F. Delitzsch, *Assyrisches Handwörterbuch*, p. 268; C. Bezold, *Babylonisch-assyrisches Glossar*, p. 8.

²²¹ Cf. G. Contenau, *La divination*, p. 28 ss. Entre los epítetos que se dan a Samas y a Adad figura éste: «Adivino del cielo y de la tierra» (*ba-ri-e šá-ma-me qa-q-qar*); Samas y Ninurta: «Determinador del oráculo» (*ba-ru-ú te-ri-e-ti*); Ninurta: «Juez de la decisión» (*dayyan pu-ru-us-si-e*); cf. K. Tallqvist, *Akkadische Götterepitheta*, Helsinki 1938, pp. 72 y 80.

²²² Textos en CAD, II, p. 265 c.

²²³ H. Zimmern, *Beiträge*, núm. 1,20,124; cf., p. 88; CAD, II, p. 265 c.

²²⁴ H. Zimmern, *Beiträge*, núm. 97,8 y *passim*; cf. CAD, II, p. 265 c;

CAD, III, p. 152 b: unas veces Samas solo, otras Samas y Adad, son designados como «Señores del juicio» (*bēl* o *bēlē dīni*); véanse los textos *tamītu*, y los textos *ikribu*, estudiados antes. Acerca de Samas como «dios juez», en relación a la fijación del destino, cf. M. David, *Les dieux et le destin en Babylonie*, p. 73 ss.

²²⁵ Seguimos la terminología y exposición de A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, p. 207 s.

²²⁶ Cf. la obra fundamental, tantas veces citada, de A. L. Oppenheim, *Le rêve*, pp. 155-182, donde da la traducción y el estudio del «Libro de los sueños» asirio. Un extracto de presagios tomados de los sueños puede verse en los autores siguientes: G. Contenau, *La divination*, pp. 155-163; A. Boissier, *Choix de textes*, I, pp. 175-178; II, pp. 1-65; G. Furlani, *La religione babilonese-assira*, II, p. 123 ss.; S. H. Hooke, *Babylonian and Assyrian Religion*, p. 81 s.

²²⁷ Todas estas técnicas, y varias otras, pueden verse en M. Jastrow, *Die Religion Babylonien*, II, 1; G. Contenau, *La divination*, pp. 119 ss.; B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, II, pp. 246 ss.; E. Dhorme, *Les religions*, pp. 275 ss.; A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, pp. 208 ss.; G. Furlani, *La religione babilonese-assira*, II, pp. 98 ss.; A. Ungnad, *Die Deutung der Zukunft*, pp. 15 ss. Brevemente también en J. Bottéro, *La religion babylonienne*, París 1952, pp. 134 ss., y S. H. Hooke, *Babylonian and Assyrian Religion*, pp. 80-94.

²²⁸ Cf. A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, p. 208. Sobre las relaciones entre la aruspicina y la astrología, «las dos reinas de la ciencia babilónica», cf. J. C. Gadd, «Some Babylonian Divinatory Methods», en *La divination*, p. 30 s.

²²⁹ Cf. A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, p. 213. En la parte primera del capítulo dimos algunos de estos textos.

²³⁰ Cf. F. M. T. Böhl, «Die Tochter des Königs Nabonid», en *Symbolae Koschaker*, Leiden 1939, pp. 151-178; P. Dhorme, «La fille de Nabonide», en *Rev. d'Assyriol.* 11 (1914), 105 ss.; A. Lods, «Le rôle des oracles», *l. c.*, pp. 91-100; J. C. Gadd, «Some Babylonian Divinatory Methods», en *La divination*, p. 33 s.

²³¹ Cf. A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, pp. 215 y 217.

²³² E. Ebeling, *Die akkadische Gebetsserie «Handerhebung»*, p. 48, lín. 110; otro texto idéntico en D. W. Myhrman, *Babylonian Hymns and Prayers* [Publ. of the Babyl. Section, University of Penns. i/I], Filadelfia 1911, núm. 14.

²³³ L. W. King, *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets*, Londres 1914, XXXIV, 31, II, 52; S. H. Langdon, *Die neubabylonischen Königsinschriften*, p. 242, núm. 4 (Nabonides).

²³⁴ Cf. A. T. Clay, *Miscellaneous Inscriptions in the Yale Babylonian Collection* [Yale Oriental Series, Babyl. Texts, 1]; New Haven 1915, I, 45, I, 16.

²³⁵ R. C. Thompson, *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets*, Londres 1904, XX, 47,34 s.; A. Boissier, *Choix de textes*, I, y. 58 ss. Hay

otros casos más complicados, pues no siempre basta contar los signos favorables o desfavorables.

²³⁶ A. Boissier, *Choix de textes*, I, p. 60; Id., *La divination assyro-babylonienne*, p. 236, lín. 19.

²³⁷ J. Nougayrol, «Trente ans...», en *La divination*, p. 13.

²³⁸ *Ibid.*, p. 14. Su explicación difiere en este punto de la de A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, pp. 212-214, que sostiene la existencia de una hepatoscopia primitiva, caracterizada por presagios binarios, «sí-no», y otra posterior, basada en presagios cualificados.

²³⁹ Cf. B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, II, p. 275; A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, p. 208 s.; G. Contenau, *La divination*, p. 179 ss. Hoy ya no se puede sostener lo que afirma A. Ungnad, *Die Deutung der Zukunft*, p. 15, de que las fuentes asiriobabilónicas desconocen completamente este método adivinatorio.

²⁴⁰ Cf. CAD, VII, p. 198 s. (*isqu* A), con numerosos textos; B. Meissner, *o. c.*, p. 275; A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, p. 208.

²⁴¹ Cf. CAD, VII, p. 199,2: con numerosos textos; A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, p. 208.

²⁴² Cf. B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, II, p. 275, quien cita a su vez a E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, Berlín ³ 1903, p. 518; cf. A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, pp. 99 s. y 209; M. Vieyra, *Les Assyriens*, París 1961, p. 65 s.

²⁴³ F. J. Stephens, *Votive and Historical Texts from Babylonia and Assyria* [Yale Oriental Series, Babyl. Texts, 9], New Haven 1937, núm. 73; cf. E. F. Weidner, «Die assyrischen Eponymen», en *A/O* 13 (1939/40), 308 ss.; E. Michel, *Die Assur-Texte Salmanassars III* [Die Welt des Orients, 1, IV], 1949, p. 261 ss.: Eponymatswürfel.

²⁴⁴ La frase puede indicar el comienzo o el éxito de la guerra, cf. W. W. Struve, «Die Frage der Existenz eines Pfeilorakels in Sumer», *l. c.*, p. 186, nota 43.

²⁴⁵ El enemigo desistió sin duda de luchar al saber el éxito desfavorable para ellos del oráculo de las flechas, cf. W. W. Struve, *l. c.*, p. 186, nota 45.

²⁴⁶ Se trata del hombre que consultó el oráculo, el cual se alegró al saber que el éxito era favorable; texto en W. W. Struve, *l. c.*, p. 181; véase allí la explicación del autor y la crítica que hace a la interpretación de Th. Jacobsen, en *ZA* 18 (52) (1957), 135 ss., según el cual no habría aquí alusión alguna al oráculo de las flechas.

²⁴⁷ Cf. W. W. Struve, *l. c.*, pp. 182 y 186, nota 56.

²⁴⁸ Cf. W. Zimmerli, *Ezechiel*, p. 489, que acepta la sugerencia de F. Kúchler, «Das priesterliche Orakel in Israel und Juda», en *Festschrift Baudissin* [BZAW, 33], Giessen 1918, p. 290.

²⁴⁹ Cf. W. Zimmerli, *o. c.*, p. 489. Según el texto que citábamos antes de Eannatum, no puede suscribirse ya la frase de Zimmerli: «Im babyl. Bereich ist das Pfeilorakel bisher nicht belegt».

²⁵⁰ Texto en O. R. Gurney, J. J. Finkelstein, *The Sultantepe Tablets*, I, núm. 73; cf. E. Reiner, «Fortune-Telling in Mesopotamia», en *JNES* 19 (1960), 28.

²⁵¹ Véase la nota 201. El observador de los pájaros (*dāgil iššūri*), como experto de la adivinación, es bien conocido en Asiria, donde existían tales adivinos nativos y otros originarios de Egipto, ordinariamente prisioneros de guerra, cf. R. H. Pfeiffer, *State Letters of Assyria* [Amer. Oriental Series, 6], New Haven 1935, núm. 211; C. H. W. Johns, *Assyrian Deeds and Documents*, I-III, Cambridge 1898-1901, núm. 851 (entre los prisioneros egipcios llevados a Nínive se encontraban adivinos de esta especie). Las Cartas de El-Amarna mencionan a un adivino egipcio que obtenía respuestas oraculares observando las águilas (*šā'ilu našrē*); cf. J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln*, núm. 35, lín. 26. Una breve colección de presagios relativos a la ornitomanía puede consultarse en G. Contenau, *La divination*, p. 277 s.

²⁵² Texto de Sultantepe en O. R. Gurney, *The Sultantepe Tablets*, I, núm. 73,85-91; texto de Assur en E. Ebeling, *Literarische Keilschrifttexte aus Assur*, núm. 138, 2-8; cf. E. Reiner, *l. c.*, p. 25 s.; A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, p. 219; J. C. Gadd, «Some Babylonian Divinatory Methods», en *La divination*, p. 26. Sobre el valor de la derecha y la izquierda en los oráculos, cf. G. Contenau, *La divination*, p. 95 s.

²⁵³ R. Borger, *Die Inschriften Asarhaddons*, 40,13.

²⁵⁴ R. Borger, *o. c.*, § 26-27.

²⁵⁵ M. Streck, *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige*, II, página 59 (Cil. VI, V, 113-15); M. Jastrow, *Die Religion Babyloniers*, II, 1, p. 154.

²⁵⁶ M. Streck, *o. c.*, II, p. 49 (Cil. V, V, 100-101); M. Jastrow, *o. c.*, p. 155; cf. A. L. Oppenheim, *Le rêve*, p. 99 s.; G. Contenau, *La divination*, p. 147.

²⁵⁷ «La invocación de su nombre» quiere decir: entrégate a él y lucha a su lado, y vencerás a tus propios enemigos; texto en M. Streck, *o. c.*, II, p. 21 (Cil. II, II, 98-99); cf. M. Jastrow, *o. c.*, p. 154; A. L. Oppenheim, *Le rêve*, p. 84 s.; G. Contenau, *La divination*, p. 146 s.

²⁵⁸ O las «videntes» (*šabrātum*). Sobre la actividad de unos y otras, cf. F. Nötscher, «Prophetie im Umkreis des alten Israel», en *BZ* 10 (1966) 184 s.

²⁵⁹ M. Streck, *o. c.*, II, p. 33 (Cil. III, III, 122-25); cf. M. Jastrow, *o. c.*, p. 155; A. L. Oppenheim, *Le rêve*, p. 83 s.; G. Contenau, *La divination*, p. 147; R. Largetment, «Les oracles de Bileam et la mantique suméro-akkadienne», *l. c.*, p. 45.

²⁶⁰ M. Streck, *o. c.*, II, p. 114 s. (Cil. B,V,47-48); cf. M. Jastrow, *o. c.*, p. 155; ANET, p. 451a; A. L. Oppenheim, *Le rêve*, p. 81 s.; G. Contenau, *La divination*, p. 146.

²⁶¹ M. Streck, *o. c.*, II, p. 115 s. (Cil. B, V, 59-60); cf. M. Jastrow, *o. c.*, p. 155; ANET, p. 451b; A. L. Oppenheim, *Le rêve*, p. 81 s.

²⁶² Cf. M. Jastrow, *o. c.*, p. 158 s.; ANET, p. 449b (15-25). Los demás oráculos de esta colección en favor de Asarhaddón pueden verse en M. Jastrow, *o. c.*, pp. 159-165, y en ANET, p. 450ab.

²⁶³ Cf. M. Jastrow, *o. c.*, p. 157.

²⁶⁴ Cf. M. Jastrow, *o. c.*, p. 167, y los autores citados en la nota 88. El resto de los oráculos de esta colección son estudiados por M. Jastrow, *o. c.*, pp. 165-70.

²⁶⁵ Cf. ANET, p. 451a (1-5); M. Jastrow, *o. c.*, p. 171, y los demás autores citados en la nota 89.

²⁶⁶ Cf. ANET, p. 451a (8-14); M. Jastrow, *o. c.*, p. 171 s. El resto de los oráculos de esta colección son estudiados por M. Jastrow, *o. c.*, páginas 170-74.

²⁶⁷ Cf. G. Contenau, *La divination*, p. 126 s.; A. Barucq, «Oracle et Divination», en *DBS* VI (1960) 757; M. Jastrow, *o. c.*, p. 156 s.

²⁶⁸ Así lo entiende A. Ungnad, *Die Deutung der Zukunft*, p. 14: estas respuestas presuponen una consulta a base de la inspección del hígado. Los textos *ikribu* no dejan duda de que se trataba de hepatoscopia; cf. W. G. Lambert, «The "tamītu" Texts», en *La divination*, p. 123; pero el autor advierte la dificultad de saber cómo se obtenía la respuesta «sí-no», en los textos *tamītu* y otros similares, ya que no existe un punto de contacto obvio entre una pregunta formulada de modo que se pueda responder con un «sí» o un «no».

²⁶⁹ G. Contenau, *La divination*, p. 128 s., piensa en esta última hipótesis.

²⁷⁰ La relación entre los oráculos, las oraciones, los exorcismos o conjuros es tratada con acierto por M. Jastrow, *Die Religion Babylonien*, II, 1, pp. 138-42.

²⁷¹ Cf. J. Nougayrol, *l. c.*, p. 16.

²⁷² Cf. O. R. Gurney, *The Cuthaeen Legend of Naram-Sin*, en *Anatolian Studies* 5 (1955) 93-113, en la p. 102, lín. 79-83.

²⁷³ En la versión hitita de esta Leyenda no se menciona el segundo oráculo desfavorable; no obstante Naram-Sin decide por su cuenta no continuar la guerra; cf. H. G. Güterbock, «Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern», II Teil, en *ZA* 44 (1938) 46-67 (texto hitita).

²⁷⁴ O. R. Gurney, *o. c.*, p. 95 s.

²⁷⁵ Cf. A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, p. 227. En la nota 52 (p. 369) cita otro ejemplo parecido al de Naram-Sin, conservado en la composición sumeria, llamada: «La maldición sobre Acad»: se trata del desprecio de Naram-Sin por la adivinación y sus fatales consecuencias para su capital, Acad.

²⁷⁶ O. R. Gurney, *o. c.*, p. 96.

²⁷⁷ Texto en R. F. Harper, *Assyrian and Babylonian Letters*, Londres-Chicago 1892-1914, I, núm. 46, r. 8 ss., citado por A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, p. 227.

²⁷⁸ R. Borger, *Die Inschriften Asarhaddons*, 82, r. 21.

²⁷⁹ H. Winckler, *Sammlung von Keilschriften*, II, *Texte verschiedenen Inhalts*, Leipzig 1893-94, 53, r. 7 y 52, 10; cf. H. Tadmor, «The "Sin of Sargon"», en *Eretz Israel* 5 (1958) 156.

IV

RELIGION HITITA

La mántica hitita está íntimamente relacionada con la asiobabilónica. En algunas prácticas, como la hepatoscopia, aruspicina y astrología, no es sino una copia o una versión literal de aquella¹. Por eso, aquí nos vamos a ocupar casi exclusivamente de la descripción y análisis de los cuatro tipos o especies de oráculos más frecuentes entre los hititas, a saber, la oniromancia, la hepatoscopia o aruspicina, la ornitomanzia y la cleromanzia².

I. LA PRÁCTICA ORACULAR

La religión hitita, lo mismo que la asiobabilónica y la egipcia, conoció varios medios de entrar en contacto con la divinidad, además de los cuatro indicados. Junto a las respuestas divinas a las consultas de los hombres, los hititas admitían revelaciones espontáneas de los dioses³ transmitidas a través de visiones o audiciones de profetas o extáticos⁴, o a través de sueños enviados sin previo aviso por la divinidad⁵, o por los fenómenos naturales que se interpretaban como manifestaciones del poder divino o como signos premonitorios⁶, tales como las tempestades o huracanes⁷, los relámpagos y rayos⁸ y otros variadísimos fenómenos, unos totalmente casuales y otros intencionados⁹.

Algunos de estos medios, espontáneos unos y artificiales o provocados otros, se hallan enumerados en las «Oraciones por la peste», de Mursilis. El rey quiere conocer la causa de la desgracia que azota el país y por eso pide a los dioses que se la revelen «o a través de un presagio o que la vea yo en un sueño o que un profeta la declare»¹⁰. Un poco más adelante,

insiste de nuevo en lo mismo: «o que la vea yo en un sueño o que la encuentre a través de un cráculo, o que un profeta la declare o que todos los sacerdotes encuentren por incubación lo que yo les sugiero»¹¹. En otro pasaje de la oración se añade: «o que se levante un profeta y la declare, o que las viejas o los sacerdotes tengan noticia de ella por incubación, o que un hombre la vea en un sueño»¹².

Los oráculos suplicados o consulta oracular era la manera más frecuente y fidedigna de conocer el futuro¹³. Los hititas practicaban la incubación sagrada en los templos, como aparece ya claramente por la oración de Mursilis que acabamos de citar. Esta práctica debió alcanzar tal difusión que el rey prohíbe a sus funcionarios recurrir a ella en estado de impureza¹⁴. El sueño provocado por incubación es distinto del sueño ordinario¹⁵, a través del cual la divinidad puede también comunicar sus mensajes. La oración de Mursilis distingue bien uno de otro. La incubación no estaba reservada a los sacerdotes, sino que podía practicarla cualquier persona¹⁶.

La consulta por medio de la carne (SU)¹⁷ corresponde por su funcionamiento y terminología a la hepatoscopia y aruspicina asiriobabilónicas¹⁸. Esta consulta consistía en el examen del hígado o de las entrañas de un cordero o una oveja ofrecidos en sacrificio durante la ceremonia de consulta¹⁹. Estas operaciones, sacrificio y examen, las realizaba un sacerdote especializado llamado «arúspice» o «examinador del sacrificio»²⁰.

La consulta por medio del pájaro (MUŠEN) no es más que un aspecto de la ornitomanía o heteromanía, técnica conocida y practicada por los asirios y babilonios, como hemos visto. Consistía en la observación de los movimientos y comportamiento de ciertos pájaros. Se prestaba gran atención sobre todo al vuelo, al modo de posarse, su ir y venir, su encuentro con otros pájaros, las peleas que podían surgir entre ellos, sus chillidos y otros movimientos que los textos describen con las expresiones «hacia arriba o hacia abajo», «hacia adelante o hacia atrás», «hacia un lado o hacia otro»²¹. La realización de esta consulta era misión específica de un sacerdote llamado «augur»²².

En un texto de Mursilis II se mencionan juntos estos dos procedimientos. El general Nuwanzas escribe al rey en estos términos: «¿No [consultarás] para mí al augur y al arúspice? ¿No me será determinado (el asunto) con los presagios de los pájaros y de la carne?»²³. El rey hace la consulta solicitada por su general:

10.-B

«Al representarme en mi espíritu este asunto de este modo, hice una consulta (*ariyanuun*) para Nuwanzas... a través de los presagios de los pájaros y de la carne y (el asunto) le fue determinado a través de los presagios de los pájaros y de la carne.» Luego el rey le envía el resultado en estos términos: «Mira, he realizado para ti una consulta a través de los presagios de los pájaros y de la carne y (el asunto) te ha sido determinado a través de los presagios de los pájaros y de la carne. Continúa, pues, la operación. A este enemigo... te lo ha entregado ya el dios de la Tempestad, mi señor, y tú lo vencerás»²⁴.

En otro lugar de los *Anales* nos cuenta el propio Mursilis cómo escapó de una emboscada enemiga por el presagio de un pájaro que le indicó el peligro. Nos dice además que conquistó el país enemigo por otro presagio de este mismo pájaro²⁵. En otra ocasión, probablemente también Mursilis²⁶, queriendo reconquistar la benevolencia de la diosa Istar que creía haber perdido, hace venir su estatua desde una ciudad lejana y la venera con fiestas y sacrificios. Pero antes de hacerlo consulta el oráculo (*ariyanuun*). El texto dice expresamente que el rey «ordenó que se consultara a los pájaros, y éstos son los pájaros [que se deberán consultar (?)]»²⁷. De este modo la diosa le será propicia y le entregará a sus enemigos. Otro documento relativo a Mursilis²⁸ habla de una enfermedad del rey y de cómo el monarca trajo a su palacio divinidades extranjeras con la aprobación de los dioses hititas. Mursilis en esa ocasión se informó si había que recurrir al oráculo para ofrecer un sacrificio, y el oráculo respondió afirmativamente. Este documento es interesante además por la información que nos da acerca de las normas que deben observarse en la consulta: «Si una divinidad está airada contra un hombre y este hombre cae enfermo, hay que ofrecer a la divinidad pájaros como holocausto mientras dure la consulta oracular a la divinidad, mientras se la pone en camino y hasta que él sane de la enfermedad»²⁹.

El rey Muwatallis prohíbe a su vasallo Alaksandus, en un tratado de vasallaje que hace con él, que consulte el oráculo de los pájaros antes de venir en su ayuda³⁰. Lo mismo hace Mursilis II con Kupanda-KAL de Mira³¹.

La consulta por las suertes (KIN)³² era una operación reservada a una sacerdotisa denominada la «vieja» o la «matrona»³³. El procedimiento es muy oscuro. Según Goetze³⁴, debía consistir en *tomar* algo, como, por ejemplo, la salud, la vida, una situación favorable, o la guerra, las armas, o una situación des-

favorable, y en *dárselo* a alguien, por ejemplo, al rey, a la asamblea, al enemigo o a determinados dioses. De la combinación de estas circunstancias o situaciones resulta un significado favorable o desfavorable en relación a la persona a quien se atribuyen esas cosas. Algunos ejemplos aclararán el procedimiento y mecanismo de las preguntas y respuestas:

¿Pasará su Majestad el invierno este año en la ciudad de Hatti?
 ¿Celebrará las fiestas permanentes, la fiesta anual, la fiesta del Trueno en la ciudad de Hatti? Los pájaros... se han reunido para él en la ciudad de Hatti. Mientras su Majestad se encuentra en lo alto, en la ciudad de Hatti, ¿no tendremos viento de alguna revuelta? Que el oráculo de las suertes (KIN) sea favorable. El rey ha tomado (?) la derecha y el asunto, y ha dado la culpa a los que hacen la revuelta. Desfavorable. Puesto que de esta manera ha sido desfavorable (continúo preguntando): ¿Promueve alguien en el interior una revuelta? Que el oráculo de las suertes sea desfavorable... Desfavorable. ¿Promueve alguien fuera una revuelta? Que el oráculo de las suertes sea desfavorable... Desfavorable³⁵.

El texto que vamos a citar a continuación aporta la novedad de que la primera consulta no obtiene una respuesta clara, dado que no es ni favorable ni desfavorable. Por eso, no hay propiamente una respuesta.

Puesto que se ha imputado una falta grave a su Majestad, ¿irán ellos? ¿Pondrán condiciones los superiores y los nobles? ¿Se extirpará de allí el mal? Que el oráculo de las suertes sea favorable. La población ha tomado (?) la derecha y la maldad, pero dentro hay indecisión (ambigüedad). El segundo día vino el dios MAH, tomó (?) la benevolencia y la puso (?) detrás del trono. El tercer día, el dios tomó (?) toda la cólera (y la dio (?)) a la enfermedad. Favorable³⁶.

Una explicación distinta del procedimiento de las suertes la propone von Schuler³⁷ a base de unos cuantos textos oraculares, en los que se dice que tal o cual divinidad *se levantó*, indicando con esta expresión el resultado del oráculo. En un texto se lee: «Por parte de la vieja (se hizo) una consulta oracular de la misma manera. Que el oráculo de las suertes sea favorable. [Respuesta oracular]: El dios Sol del cielo se levantó...»³⁸. Otro ejemplo: «El dios Sol del cielo se levantó dos veces»; «al segundo día se levantó Hannahanna»; «al tercer día se levantaron los dioses»³⁹. Un emisario de Ugarit cuenta en una carta a la

corte de Hatti que él estuvo gravemente enfermo, pero que ahora se encuentra bien. La curación se realizó así: «El dios Apšukka de Irhanda se levantó y me reclamó para su congregación»⁴⁰. De todo esto se deduce, según von Schuler, que los dioses respondían a la consulta de las suertes «levantándose». Pero, ¿en qué consiste este gesto? ¿Se «levantaba» la estatua del dios, llevada por los sacerdotes, como se «paraban», «avanzaban» o «retrocedían» las estatuas de los dioses egipcios durante las procesiones rituales? ¿Se trataba de un mecanismo especial de la estatua conservada en el templo? No lo sabemos y es difícil adivinarlo, pues los textos no dicen nada al respecto.

Vamos a mencionar por último un modo de adivinación, representado sólo por cuatro tablillas, que no parece tener paralelo directo en el conjunto de la mántica antigua. Se trata de un oráculo de las suertes revelado a través de los movimientos de diversas especies de serpientes echadas en una tinaja o en un pequeño estanque artificial⁴¹. Las serpientes, al nadar de una parte a otra, determinan la respuesta favorable o desfavorable de la divinidad. La observación del fenómeno y el veredicto corresponden a la «vieja», como en los casos anteriores. El motivo de la consulta, como en tantas otras ocasiones, es indagar la causa de la ira divina. El texto dice así:

¿Es por esto por lo que el gran dios está airado? Puesto que he dirigido muchas oraciones a la divinidad, esto se debe descartar. Pero, ¿es que para ti, oh dios, nada ha sido omitido por otro? Que los estanques (o tinajas) sean favorables. Una serpiente-de-hogar ha ido a la Falta; más allá entró en la Estela de la sangre y del juramento; pero otra serpiente-de-hogar ha salido del Palacio y fue a la Agitación. De allí entró en la Prisión y luego bajó a los Espectros. No obstante, la primera serpiente-de-hogar vino de la parte de allá de [...]. Desfavorable⁴².

La causa de la cólera divina, por consiguiente, no es un pecado del consultante, sino de una tercera persona. La consulta ha dado un resultado negativo.

II. LA TÉCNICA ORACULAR

a) *La pregunta.*

Cuando se consulta un asunto a los dioses a través de una cualquiera de las técnicas mencionadas, es de la máxima importancia formular bien la pregunta, pues de esa formulación depende la seguridad y atendibilidad de la respuesta. Los textos hititas conservan muchas de estas preguntas con las respuestas correspondientes. Están redactadas casi siempre en estilo uniforme, muy lacónico y abreviado. Sobre un mismo asunto se consultaban generalmente y de manera sucesiva los pájaros, las suertes y la carne⁴³. La carne —la aruspicina— suele venir a confirmar el resultado de las otras dos técnicas. Por eso los textos dicen con frecuencia: «Consulta del arúspice sobre el mismo asunto»⁴⁴. «Consultar el oráculo» se dice *ariya*, y la «consulta oracular» corresponde a *ariyaš*⁴⁵.

Las consultas son fundamentalmente de dos tipos⁴⁶. Uno tiene por objeto el conocimiento del futuro, es decir, el consultante quiere saber si el dios será propicio en el porvenir, sobre todo cuando se trata de alguna empresa importante, como la guerra, pues los hititas, como los demás pueblos orientales, no declaraban nunca una guerra sin consultar antes el oráculo⁴⁷. El otro se refiere al conocimiento del pasado, es decir, el hombre quiere conocer la causa que ha provocado la ira divina manifestada en una desgracia que aflige al país, al rey o a un particular⁴⁸. Un ejemplo bien conocido de este tipo de consultas se conserva en las ya citadas «Oraciones por la peste» de Mursilis. En una de ellas el rey expone así el tema:

Sucedió que, cuando mi padre marchó una vez al país de Egipto, se determinó una peste en el país desde el día de la campaña de Egipto, y por motivo de ella perece toda la población de Hatti. Entonces [mi] padre consultó repetidas veces los oráculos, pero no os encontró, oh dioses, mis señores, por medio del oráculo. También yo consulté repetidas veces los oráculos, pero tampoco yo pude encontrarlos, oh dioses, mis señores, por medio del oráculo. Un poco más adelante vuelve sobre el mismo problema: Entonces volví a decirme a mí mismo lo siguiente: «Si es éste realmente

el asunto en cuestión con el dios, mi padre no pudo encontrarlo para mí, ni tampoco yo pude encontrarlo por medio del oráculo; pero el país de Hatti [hizo una consulta oracular y ahora] lo encontró a través del oráculo»⁴⁹.

El esquema de las preguntas es sustancialmente idéntico en ambos tipos de consulta, aunque hay algunos pequeños matices que los diferencian.

b) *La respuesta.*

La respuesta oracular se indica con el término *zilāš*⁵⁰. Se encuentra a veces también la expresión «fue fijado, establecido (*ḥandā*) por el oráculo»⁵¹. Las preguntas están siempre formuladas de tal modo que la respuesta se da siempre con un «sí» o un «no». La última palabra de cada consulta termina de hecho con las frases, «favorable» o «desfavorable», que corresponden a la decisión oracular⁵². Si la respuesta coincide con las expresiones «que sea favorable» o «que sea desfavorable», expresiones que pertenecen aún a la formulación de la pregunta, entonces la respuesta es «afirmativa»; en caso contrario, «negativa».

Algunos ejemplos aclararán el procedimiento. Un caso de investigación del futuro. Primera pregunta: se trata de saber si el rey caerá enfermo en la ciudad de Neriqqa: «Si el Sol no es víctima de la fiebre en la ciudad de Neriqqa, que los presagios de la carne sean favorables.—Desfavorable.» Respuesta negativa, por tanto el rey caerá enfermo. Segunda pregunta: se quiere saber si el rey caerá enfermo *antes* de volver a la capital y por tanto si enfermará en Neriqqa: «Si es víctima de la fiebre allí, que el oráculo de los pájaros sea desfavorable.—Desfavorable.» Respuesta afirmativa, por tanto el rey enfermará en Neriqqa. La tercera pregunta es formulada por la «vieja» y con el mismo resultado que la anterior: «La consulta oracular es formulada por la vieja de la misma manera; que el oráculo de las suertes sea desfavorable.—Desfavorable.» Cuarta pregunta: se quiere saber si el rey enfermará también en la capital y no sólo en la ciudad de Neriqqa: «Si es víctima de la fiebre sólo allí y no aquí, que el primer oráculo de los pájaros sea favorable y el segundo, desfavorable.—Primer oráculo de los pájaros desfavorable, el segundo, favorable.» Respuesta negativa, por tanto el rey caerá enfermo también en la capital. La quinta pregunta corre a cargo

de la «vieja» y con el mismo resultado que la anterior: «La consulta oracular es formulada por la vieja de la misma manera; que el oráculo de las suertes sea favorable...—Desfavorable.» Sexta pregunta: se trata de saber si *realmente* el rey enfermará en la capital: «Puesto que hasta ahora los oráculos de los pájaros han sido recibidos en sentido desfavorable, ¿ves tú, oh dios, la fiebre para el Sol (= el rey) también aquí? Que los oráculos de los pájaros sean desfavorables.—Desfavorable.» Respuesta afirmativa, por tanto el rey caerá enfermo también aquí. La séptima pregunta corre a cargo de la «vieja» y obtiene el mismo resultado anterior⁵³.

Damos ahora un ejemplo de consulta para individuar la causa de la ira divina. Se comienza preguntando a las personas interesadas o afectadas por la desgracia y que pueden informar de lo ocurrido en el templo, en el palacio, en el lugar donde posiblemente se ha cometido algún pecado o infracción que ha provocado la cólera de los dioses. Una vez que se ha creído individuar la causa del mal, prosigue la interrogación del oráculo: «¿Es éste el motivo de la ira divina?» Si el oráculo responde que no, entonces hay que seguir indagando y haciendo nuevas hipótesis, conjeturas o suposiciones. Si responde que sí, entonces se le pregunta: «¿Es ésta la única causa o hay otra?» Según sea la respuesta, se da por terminada la consulta o se continúa investigando hasta que se encuentre la verdadera causa. El proceso puede ser larguísimo, monótono, casi interminable⁵⁴. El caso es establecer sin posibilidad de error la culpa que ha provocado la indignación divina y que exige una expiación⁵⁵.

Los hititas, como los demás pueblos orientales, creían firmemente en los oráculos y aceptaban sin discusión sus respuestas. La duda, el escepticismo, la crítica y más aún el menosprecio del mensaje de un oráculo eran pecados que la divinidad no dejaba impunes. Mursilis II se acusa en una oración penitencial de haber menospreciado los mensajes divinos, transmitidos evidentemente por los oráculos⁵⁶.

NOTAS

¹ Cf. G. Furlani, *La religione degli Hittiti*, p. 151; A. Götze, *Kleinasiens*, pp. 149 y 173; O. R. Gurney, *Gli Ittiti*, p. 207; A. Boissier,

Mantique babylonienne et mantique hittite, p. 26; H. H. Kümmel, *Ersatz-rituale*, p. 189; M. Vieyra, «Pratiques divinatoires», *l. c.*, p. 20: «à la différence de l'astrologie et de l'hépatoscopie d'origine mésopotamienne»...; A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, p. 206; G. Contenau, *La divination*, p. 33 s.

² Hablan de estos cuatro tipos de consulta, y sobre todo de los tres últimos: A. Götze, *Kleinasien*, pp. 148 ss.; A. Boissier, *Mantique babylonienne et mantique hittite*, p. 26 s. (no trata de la incubación); J. Friedrich, *Hethitisches Elementarbuch*, II, p. 75 s.; Id., *Aus dem hethitischen Schrifttum*, II, p. 23 ss.; G. Furlani, *La religione degli Hittiti*, p. 152 ss. Los textos publicados, relativos a estas técnicas oraculares, son: KBo II, 2,6; KUB V; VI 1-40; XVI; XVIII; XXII.

³ Cf. A. Götze, *Kleinasien*, p. 147; G. Furlani, *o. c.*, p. 165.

⁴ En hitita, *šiumianza*, cf. A. Götze, *Kleinasien*, p. 147 y nota 6; G. Furlani, *o. c.*, p. 153 s.: «hombre inspirado», hombre poseído de «entusiasmo religioso»; profeta, que podía ser sacerdote o laico; G. Contenau, *La divination*, p. 129; la discusión sobre el tipo de persona que indica ese término en F. Nötscher, «Prophetic im Umkreis des alten Israel», en *BZ* 10 (1966) 172 s.

⁵ Un rey muy favorecido con tales sueños fue Hattusilis III. En una ocasión la diosa Istar habló en sueños a su hermano Muwatallis y le mandó que se presentara a su padre con el siguiente mensaje: «Hattusilis tiene pocos años de vida. No está sano. Dámelo para que sea mi sacerdote. Entonces sanará.» Cf. A. Götze, *Hattušiliš*, § 3,13-17 (p. 7). En otra ocasión la diosa habló al propio Hattusilis en estos términos: «Te confiaré a una divinidad. No temas», *ibid.*, § 4,36-38 (p. 11). Otra vez la diosa Istar se apareció en sueños a su mujer y le dijo: «Ayudaré a tu marido. Toda Hattusas se volverá de parte de tu marido», *ibid.*, § 12, 9-10 (p. 31). Poco después la misma diosa habló en sueños a todos los vasallos del rey: «Yo, Istar, he devuelto otra vez a Hattusilis todos los países de Hatti». *Ibid.*, § 12,20-23 (p. 33). Hattusilis se casó con Puduhepas porque así se lo mandó en sueños la diosa Istar, *Ibid.*, § 2,19-21 (p. 47). Y recibió probablemente también en sueños el siguiente mensaje: «Sometete a mí junto con tu casa», cf. A. Götze, *Neue Bruchstücke zum grossen Text des Hattušiliš und den Paralleltexen* [MVAG, 34], 1930 (reedición, Darmstadt 1970), p. 12, III 4-5. Sobre los sueños de Hattusilis, cf. A. L. Oppenheim, *Le rêve*, pp. 48 s., 73-79. Sobre otros sueños relativos a la consagración de ofrendas votivas, cf. KUB XV, 1-30, los números 1,3,5,12,29; cf. A. L. Oppenheim, *o. c.*, pp. 60-62; cf. además el Ritual contra la impotencia, ANET, p. 350a (IV, 5 ss.); A. L. Oppenheim, *o. c.*, p. 66; G. Contenau, *La divination*, p. 165 s. También Mursilis II nos da noticias de mensajes recibidos en sueños. Una vez uno de sus oficiales conquistó una ciudad a consecuencia de una visión tenida en un sueño, cf. A. Götze, *Die Annalen des Mursiliš*, p. 181,14. En las «Oraciones por la peste» se mencionan los sueños como medio ordinario de conocer la causa de una desgracia (cf. las notas 8, 9, 10, a

continuación). Esto mismo se afirma en una oración de Muwatallis al dios de la Tempestad: «Pero lo que ningún anciano venerable me dice, dignate, oh dios, hacer claro para mí este asunto por medio de un sueño»; cf. Ph. H. J. Houwink ten Cate, F. Josephson, «Muwatallis' Prayer to the Storm-God of Kummanni (KBo XI 1), en *RHA* 81 (1967) 117, lín. 42. El propio Mursilis tuvo una pesadilla con motivo de una tempestad que presencié, y a consecuencia de ella perdió el habla; cf. A. Götze, H. Pedersen, *Muršilišsprachblähmung* [Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Histor.-filol. Medd. XXI, 1], Copenhagen 1934; A. L. Oppenheim, *Le rêve*, pp. 27-30. La princesa Gassuliyawias recibió en sueños el mandato de ofrecer un sacrificio al dios Lelwannis; cf. J. Friedrich, *Aus dem hethitischen Schrifttum*, II, 19-20; cf. A. L. Oppenheim, *Le rêve*, p. 75; G. Furlani, *La religione degli Hittiti*, pp. 156 y 210 s.

⁶ Sobre los «presagios» en sentido propio, cf. J. Friedrich, *Aus dem hethitischen Schrifttum*, II, pp. 27-30. Se han publicado varios tratados o colecciones en KUB; cf. E. Laroche, «Catalogue des textes hittites», en *RHA* 58 (1956) 33-38; 59 (1956) 69-116; 60 (1957) 30-89; 62 (1958) 18-64.

⁷ El rey Mursilis perdió una vez el habla asustado por un huracán: KBo IV 2, III 40-44; cf. A. Götze, H. Pedersen, *o. c.*, en la nota 5; J. Friedrich, «Zwei neue hethitische Pronominalformen», en *ZA* 36 (1925) 287 s.; G. Furlani, *La religione degli Hittiti*, pp. 206-07.

⁸ El rey Mursilis vio en una ocasión un rayo —una saeta encendida en el cielo—, que fue a caer en el país enemigo de Arzawa, «demostrando así el dios su potencia», y presagiando la derrota del ejército enemigo, cf. KBo III 4, II, 15 ss.; KUB XIV 15, II,3 ss.; A. Götze, *Die Annalen des Muršiliš*, pp. 46-48; A. Götze, *Kleinasien*, p. 146; G. Furlani, *La religione degli Hittiti*, p. 171 s.; J. Friedrich, «Himmelszeichen in ägyptischen und hethitischen Kriegsberichten», en *OLZ* (1936) 135-139, en la p. 136.

⁹ Véanse ejemplos en G. Furlani, *La religione degli Hittiti*, pp. 165 s. y 172, y en A. Götze, *Kleinasien*, p. 148.

¹⁰ ANET, p. 395a (Oración a de Mursilis). Sobre estas oraciones, véanse, en especial, las obras siguientes: A. Götze, *Die Pestgebete des Muršiliš*, p. 162: el autor resume los varios métodos de adivinación aludidos en estas oraciones; O. R. Gurney, *Hittite Prayers of Mursili II*, página 89: habla de los tres principales tipos de adivinación; G. Furlani, «Mursilis II e il concetto del peccato presso gli Hittiti», pp. 22-23 y 35.

¹¹ ANET, p. 396a (Oración a de Mursilis); cf. H. Otten, *Die Religionen des alten Kleinasien* [Handbuch der Orientalistik, I Abt., VIII Band, 1 Abschnitt], Leiden 1964, p. 114.

¹² ANET, p. 396a (Oración b de Mursilis). Una oración muy parecida a éstas, por el motivo, la estructura y la mención de varios medios de conocer la causa de la ira de los dioses, es la oración de Muwatallis, ya citada; cf. *RHA* 81 (1967) 101-140. En la p. 117, lín. 42, se menciona

el «viejo» y los sueños. Sobre el valor de estos sueños desde varios puntos de vista, cf. A. L. Oppenheim, *Le rêve*, p. 78.

¹³ Cf. A. Götze, *Kleinasien*, p. 148.

¹⁴ KUB XXVI 12,IV 33 ss.; cf. A. Götze, *Kleinasien*, p. 148; G. Furlani, *La religione degli Hittiti*, p. 153; cf. E. L. Ehrlich, *Der Traum im Alten Testament*, p. 57; L. Delaporte, *Les hittites*, París 1936, página 272 s.

¹⁵ La versión hitita de la «Leyenda Cutea de Naram-Sin» menciona la incubación a que se somete el rey por mandato de la diosa Istar para conocer el éxito de una guerra: «Naram-Sin comenzó a reclamar a la diosa Istar: "Tú me has anunciado: "Yo entregaré en tu mano a los países misteriosos"», pero Istar le respondió: «Vete, purifícate, duerme sobre un lecho puro, invoca a tus dioses y lamentate a tus dioses.» Naram-Sin se purificó, se sometió a la incubación sobre un lecho puro, invocó a sus dioses y se lamentó a sus dioses», cf. H. G. Güterbock, «Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern», II Teil, en *ZA* 44 (1938) 54 ss. A III, lín. 9-17; cf. p. 66 ss.; la explicación de este texto, también en A. Götze, *Madduwattāš*, p. 113.

¹⁶ El texto citado en la nota 14 lo supone, y lo mismo las «Oraciones por la peste» de Mursilis; cf. G. Furlani, *La religione degli Hittiti*, p. 153. Que «las sibilas o viejas» encuentren el asunto por incubación; cf. las notas 8, 9 y 10. Cf. además, O. R. Gurney, *Hittite Prayers of Mursili II*, p. 90; G. Contenau, *La divination*, p. 174 s.; R. Dussaud, *Les religions des Hittites*, p. 349. Textos de sueños pueden verse en E. Laroche, «Catalogue des textes hittites», en *RHA* 59 (1956) 104.

¹⁷ Cf. E. Laroche, «Éléments d'haruspicine hittite», en *RHA* 54 (1952) 23.

¹⁸ Cf. A. Götze, *Kleinasien*, p. 145; G. Furlani, *o. c.*, p. 161; E. Laroche, «Éléments d'haruspicine hittite», *l. c.*, p. 19; R. Dussaud, *Les religions des Hittites*, p. 349 s.

¹⁹ E. Laroche, «Éléments d'haruspicine hittite», *l. c.*, p. 24: «Comme en Babylonie, l'haruspicine porte sur le mouton», y cita un texto donde se lee: «nous avons interrogé les chairs du mouton», cf. J. Friedrich, *Hethitisches Elementarbuch*, II, p. 75; G. CONTENAU, *La civilisation des Hittites et des Hurrites du Mitanni*, París ²1948, p. 125 s. Algunos textos relativos a la materia pueden verse en A. Boissier, *Mantique babylonienne et mantique hittite*, p. 19 ss. y 26 ss. Otros textos en E. Laroche, «Catalogue des textes hittites», en *RHA* 59 (1956) 99-100.

²⁰ lÚHAL, que corresponde al acádico *bārû*, cf. CAD, II, p. 121 ss.; A. Götze, *Kleinasien*, p. 149 y nota 2; E. Laroche, «Éléments d'haruspicine hittite», *l. c.*, p. 22 s.; G. Contenau, *La divination*, p. 271 s. Textos de hepatoscopia en E. Laroche, «Catalogue des textes hittites», en *RHA* 59 (1956) 98-99.

²¹ Cf. A. Götze, *Kleinasien*, p. 149 s. (con referencia de los textos y los términos técnicos hititas relativos a los diversos movimientos que señalamos); G. Furlani, *La religione degli Hittiti*, p. 156 ss. (con varias

referencias de textos y otros términos técnicos). Sobre los pájaros más usados en la adivinación, cf. G. Furlani, *o. c.*, pp. 160 ss. La explicación de algunos vocablos relativos a los movimientos de los pájaros, mención de algunos de estos pájaros y referencia de algunos textos, en A. Boissier, *Mantique babylonienne et mantique hittite*, p. 30 ss.; otras referencias en ANET, p. 497 s. (un texto bastante largo); en G. Contenau, *La divination*, p. 229 s., y, sobre todo, E. Laroche, «Catalogue des textes hittites», en *RHA* 59 (1956) 99-101.

²² LÚMUŠEN.DÚ, que corresponde al acádico *usandú*, cf. A. Götze, *Kleinasien*, p. 149 y nota 3; J. Friedrich, *Hethitisches Elementarbuch*, II, p. 75. Sobre el significado del término y las actividades de este sacerdote, cf. G. Furlani, *La religione degli Hittiti*, p. 156 s.; A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, pp. 209 y 366, nota 39. Parece ser que no siempre era el «augur» quien manejaba el oráculo de los pájaros; algunas veces intervenía el sacerdote «arúspice», cf. F. Sommer, H. Ehelolf, *Das hethitische Ritual des Papanikeri von Komana*, p. 8* y pp. 59-61. Véase también G. Contenau, *La civilisation des Hittites, et des Hurrites du Mitanni*, p. 127.

²³ A. Götze, *Die Annalen des Muršiliš*, p. 117, 31-32 (= KBo IV 4, II 31-32).

²⁴ A. Götze, *Die Annalen des Muršiliš*, p. 119, 49-57 (= KBo IV 4, II 49-57).

²⁵ A. Götze, *Die Annalen des Muršiliš*, p. 149, 17-22 (= KBo V 8, I 17-22).

²⁶ Cf. J. Danmanville, «Un roi hittite honore Ishtar de Šamuḫa», en *RHA* 59 (1956) 39-61, en la p. 40.

²⁷ J. Danmanville, *l. c.*, p. 43, lín. 3 y 34-35.

²⁸ F. Sommer, *Die Abḫijawā Urkunden*, pp. 277-294. Se trata de KUB V 6 (Bo 2044).

²⁹ Esto quiere decir que la consulta, el transporte de la imagen divina y la curación pueden durar más o menos, pero en todo caso hay que ofrecer al dios un holocausto, cf. F. Sommer, *o. c.*, p. 277, col. I, lín. 44-48, y nota 1.

³⁰ J. Friedrich, *Staatsverträge*, II, p. 64: Alakšanduš, X, 71-74; cf. R. Dussaud, *Les religions des Hittites*, p. 350. Otros datos sobre los pájaros como transmisores de oráculos pueden verse en A. Götze, *Madduwattaš*, p. 139, nota 1, y p. 142.

³¹ J. Friedrich, *Staatsverträge*, I, p. 126, c. 15-21; véase, además, la p. 172 donde explica la razón de estas prohibiciones y la expresión técnica *piran šarā ep-*, «buscar un oráculo».

³² Este método de consulta oracular se interpreta generalmente como una especie de «sorteo», cf. A. Götze, *Kleinasien*, p. 149: «Wohl ein Los-Orakel»; p. 150: «vielleicht in Gestalt von Losen»; G. Furlani, *La religione degli Hittiti*, p. 163; E. von Schuler, «Hethitische Kultbräuche», en *RHA* 72 (1963) 44; J. Friedrich, *Hethitisches Elementarbuch*, II, página 76; A. Boissier, *Mantique babylonienne et mantique hittite*, p. 28 s.,

piensa que se trata de una rama especial de la aruspicina: E. Laroche, «Éléments d'haruspicine hittite», *l. c.*, pp. 19 y 23, habla siempre de «tirage au sort»; O. R. Gurnery, *Gli Ittiti*, p. 207: «probabilmente una forma di sorteggio»; A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, p. 209, habla también de las «suertes».

³³ En hitita: *ḫašawaš*, una especie de «sibila»; cf. A. Götze, *Kleinasien*, p. 149 y nota 4; J. Friedrich, *Heithitisches Elementarbuch*, II, p. 75; A. Boissier, *o. c.*, p. 28 (matrona); G. Furlani, *o. c.*, pp. 161, 163, 166 (la «vecchia», pero no es claro el significado); E. Laroche, «Éléments d'haruspicine hittite», *l. c.*, p. 23. Sobre una posible relación entre estas «sibilas o viejas» y las «profetisas» de Mari, cf. F. Ellermeier, *Prophetie in Mari und Israel*, p. 173.

³⁴ Cf. A. Götze, *Kleinasien*, p. 150.

³⁵ Cf. J. Friedrich, *Aus dem hethitischen Schrifttum*, II, p. 25 (= KUB V 4, I 26-36); cf. A. Boissier, *o. c.*, p. 28 s. (sólo la primera parte, es decir, las lín. 26-32).

³⁶ A. Boissier, *o. c.*, p. 29 (= KUB V 3, I 8-14). Otros textos en KUB V 1; V 2; VI 3; VI 5; VI 7; XXII 25. Las frases entre paréntesis las suplimos nosotros de acuerdo con la explicación propuesta por A. Götze, *Kleinasien*, p. 150, pero no se encuentran en A. Boissier, *l. c.*, quien explica el procedimiento como si se tratara de aruspicina.

³⁷ E. von Schuler, «Hethitische Kultbräuche», *l. c.*, pp. 43-46.

³⁸ E. von Schuler, *l. c.*, p. 44.

³⁹ E. von Schuler, *l. c.*, p. 44.

⁴⁰ E. von Schuler, *l. c.*, p. 43.

⁴¹ E. Laroche, «Lécanomancie hittite», en *Rev. d'Assyriol.* 52 (1958) 150-162: tomamos de aquí el material; se trata de KUB XXII 38.

⁴² E. Laroche, *l. c.*, p. 150.

⁴³ Cf. E. Laroche, «Éléments d'haruspicine hittite», p. 23; Id., «La prière hittite: vocabulaire et typologie», p. 8.

⁴⁴ E. Laroche, «Éléments d'haruspicine hittite», *l. c.*, p. 23. En un texto se dice expresamente: «Mi Sol (el rey) en persona ha consultado», *ibid.*

⁴⁵ Cf. Laroche, «Éléments d'haruspicine hittite», *l. c.*, p. 23 (con las discusiones pertinentes sobre los significados y regímenes del verbo); G. Furlani, *La religione degli Hittiti*, p. 161; A. Götze, *Die Annalen des Muršiliš*, p. 280 (con referencia de los textos que aparecen en los Anales); H. M. Kümmel, *Ersatzrituale für den hethitischen König*, p. 95; E. Laroche, «La prière hittite», *l. c.*, p. 8: «La "quesion" se dit IRtum. IR peut remplacer ailleurs le verbe officiel de la consultation, hittite *ariya*».

⁴⁶ Cf. J. Friedrich, *Aus dem hethitischen Schrifttum*, II, p. 23; Id., *Hethitisches Elementarbuch*, II, p. 76; A. Götze, *Kleinasien*, p. 148 s.; G. Furlani, *o. c.*, p. 164.

⁴⁷ Cf. A. Götze, *Kleinasien*, p. 129 (con cita de numerosos textos en las notas 1 y 2, algunos de los cuales se encuentran en los Anales de

Mursilis; cf. A. Götze, *Die Annalen des Muršiliš*, pp. 117, 119, 149); G. Furlani, *o. c.*, p. 164; O. R. Gurney, *Gli Ittiti*, pp. 148 y 207.

⁴⁸ Cf. J. Friedrich, *Aus dem hethitischen Schrifttum*, II, p. 23; Id., *Hethitisches Elementarbuch*, II, p. 76; A. Götze, *Kleinasien*, p. 149; G. Furlani, *o. c.*, p. 164; O. R. Gurney, *Gli Ittiti*, p. 206 s. Un caso de consulta oracular por motivo privado —dolores de parto de una mujer— se encuentra en el Ritual de Papanikri: «El sacerdote dice así a la mujer: "Consulta por medio de un oráculo (acerca de) lo que te ha causado en la casa de maternidad." Ahora debe seguir la consulta oracular, y si una divinidad, cualquiera que sea, se muestra irritada, entonces el sacerdote le ofrece una libación», cf. F. Sommer, H. Ehelolf, *Das hethitische Ritual des Papanikri von Komana*, p. 2*; acerca de este ritual, cf. G. Contenau, *La civilisation des Hittites et des Hurrites du Mitanni*, París ²1948, p. 127.

⁴⁹ Cf. A. Götze, *Die Pestgebete des Muršiliš*, p. 246 s., III, 5,47-55; Die kleineren Pestgebete (KUB XIV 13-Bo 4245); p. 248, III 19,22-28.

⁵⁰ J. Friedrich, *Aus dem hethitischen Schrifttum*, II, p. 196; G. Furlani, *La religione degli Hittiti*, p. 161.

⁵¹ Cf. A. Götze, *Die Annalen des Muršiliš*, p. 285 (con referencia de los textos que aparecen en los Anales); en las «Oraciones por la peste» de Mursilis aparece varias veces esa expresión, cf. los textos citados en las notas 8, 9, 10; A. Götze, *Die Pestgebete des Muršiliš*, pp. 162 y 180; expresión especialmente frecuente en KUB V 6, II 38 ss., cf. F. Sommer, *Die Abhijawā-Urkunden*, p. 280 s.

⁵² Cf. E. Laroche, «Éléments d'haruspicine hittite», *l. c.*, p. 24, donde discute el valor positivo o negativo de estas respuestas y analiza otras expresiones que indican lo mismo; cf. J. Friedrich, *Hethitisches Elementarbuch*, II, p. 75 s.; A. Götze, *Kleinasien*, p. 149.

⁵³ Texto, con breves explicaciones, en J. Friedrich, *Aus dem hethitischen Schrifttum*, II, p. 23 s.; Id., *Hethitisches Elementarbuch*, II, página 76 (el mismo texto resumido y comentado). No parece correcta la interpretación que da de este texto G. Furlani, *La religione degli Hittiti*, p. 166., cuando dice que se trata de una nueva categoría de predicciones, basada en la observación de las fiebres del rey, caso único, según él, de tal tipo de adivinación. Se trata de preguntas y respuestas, como las de cualquier otro asunto, para predecir si el rey caerá o no caerá enfermo.

⁵⁴ Así, por ejemplo, el texto de KUB V 7, traducido en ANET, p. 497 s.; otros textos en L. Friedrich, *Aus dem hethitischen Schrifttum*, II, pp. 25-27.

⁵⁵ Cf. J. Friedrich, *Hethitisches Elementarbuch*, II, p. 76; O. R. Gurney, *Gli Ittiti*, p. 207, donde cita dos ejemplos, y luego concluye: «Los documentos de estos actos de consulta del oráculo son, de entre las tablillas de los archivos hititas, los más grandes, los más numerosos y peor escritos, y forman un curioso monumento de ingeniosidad mal dirigida» (p. 208).

⁵⁶ Cf. R. Stefanini, «KUB XXI 33 (Bo 487); Mursili's Sins», en

JAOS 84 (1964) 22-30. El autor demuestra que se trata de una oración penitencial de Mursilis II, no de un documento político. Advierte, además, que la mención de los mensajes divinos (lín 10) no implica necesariamente que esos mensajes fueran orales, «i. e. from the mouth of a Pythia or directly from the statue or cella of the god» (p. 30)

CANAAN

La principal fuente de información sobre la práctica oracular en Canaán sigue siendo la Biblia¹. Ahora bien, como de algunos de estos textos nos ocuparemos más adelante, aquí vamos a recoger brevemente lo que nos dicen las fuentes extrabíblicas.

Los cananeos, como los demás pueblos del Antiguo Oriente, consideraban los *sueños* como un medio de comunicación con la divinidad², y estos sueños podían ser espontáneos³ o provocados por *incubación* sagrada⁴. Consta igualmente que practicaban la ornitomanía o adivinación por el vuelo de los pájaros⁵. Según las Cartas de El-Amarna, el rey de Alasia en Chipre pide al Faraón de Egipto un experto en la consulta oracular por medio de las águilas⁶. De acuerdo con la tradición mesopotámica⁷, los cananeos recurrían también a la hepatoscopia o aruspicina para obtener oráculos⁸, como lo prueban los hallazgos de pequeñas maquetas de hígados, y quizá pulmones, de animales⁹. Otras técnicas adivinatorias, calcadas unas veces sobre originales mesopotámicos y otras concebidas y aplicadas según la mentalidad propia del país¹⁰, eran la astrología y hemerología¹¹ y los presagios tomados de los nacimientos¹².

Los huesos del talón, de hombres y animales, encontrados en Taanak, se han querido interpretar como objetos destinados a la obtención de oráculos por un sistema parecido al de las suertes o los dados¹³, pero la explicación no es segura, ya que puede tratarse simplemente de objetos utilizados por los niños para un juego¹⁴ semejante al que nosotros llamamos de las tabas. La alusión al «dedo de Asera» en una carta de Taanak pudiera referirse a alguna práctica adivinatoria o al modo cómo la diosa respondía a las consultas¹⁵.

Un texto de la «Leyenda de Keret» (I Krt 100,189), que habla probablemente¹⁶ del «ciego que predice la buena suerte y alarga la escudilla», no consta que aluda a la adivinación. Se

trata seguramente del gesto propio del mendigo que presenta el recipiente donde recoge las limosnas, dando las gracias al bienhechor¹⁷.

Respecto a las personas que transmitían los oráculos existe igualmente muy poca información. Al frente del sacerdocio cananeo se hallaba el rey, considerado como una persona sagrada¹⁸. En virtud de su estado sacerdotal, el rey era el mediador de la revelación y en cuanto tal era asimismo el transmisor de oráculos, concentrando en su persona los oficios de profeta y sacerdote¹⁹. Pero los textos no nos informan sobre los métodos de la consulta²⁰ fuera del caso de incubación.

Al lado del rey aparecen, entre otros, los «sacerdotes» (*khnm*), al frente de los cuales se hallaba una especie de «gran sacerdote» o «sacerdote jefe» (*rb khnm*)²¹. Las funciones de estas personas, sin embargo, no son muy claras. Por una parte, un «arúspice-advino» (*bārû*)²² podía ser al mismo tiempo un «sacerdote»-*šangû* de Adad²³. Por otra, hay personajes que llevan el título de *nqd* y *rb nqdm*²⁴. Aunque este término significa «pastor» y se refiere en general a los «pastores», parece, sin embargo, que puede significar también «arúspice» o «hepatoscopista»²⁵. Por último, algunos textos mencionan también a una clase de personas llamadas *trrm*²⁶. Relacionando el término con la raíz hebrea *twr*, se podría ver aquí a un grupo de personas que «inspeccionaban» las entrañas u «observaban» las estrellas²⁷.

Si la interpretación de un texto administrativo de Ugarit propuesta por Gordon²⁸ es correcta²⁹, entonces habría que admitir que en el ejército ugarítico tomaban parte ciertos sacerdotes con la misión específica de consultar a los dioses y transmitir los oráculos divinos antes de la guerra³⁰, costumbre que existía en Mari, en Asiria y Babilonia, en Egipto, entre los hititas, y también en el antiguo Israel, como veremos más adelante.

Según los datos de una reciente excavación en Ras Shamra³¹, que ha dado a conocer la habitación y la librería de un sacerdote, parece ser³² que este sacerdote practicaba la adivinación, utilizando modelos de hígado y pulmones, y daba respuestas oraculares a las gentes que le consultaban.

En definitiva, los datos cananeo-ugaríticos sobre la consulta a los dioses son escasos. No consta con seguridad que los sacerdotes (*khnm*) practicaran la adivinación o realizaran la consulta oracular³³. De todas formas, los datos dispersos acá y allá parecen favorecer esta hipótesis, aunque no sabemos cómo lo hacían, qué medios utilizaban y cuál era el ritual. La estela de

Zakir³⁴ no aporta nueva luz al problema, porque no consta que se trate de una consulta, sino de una respuesta espontánea del dios a la súplica del rey³⁵, respuesta que le fue transmitida por los «videntes» (*ḥazeyin*) y los «adivinos» (*'adedin*). Este caso es un fenómeno de «profetismo» institucionalizado al servicio del rey³⁶. El acontecimiento descrito en el relato de Wen Amón³⁷ entra en las manifestaciones del profetismo extático y no en la práctica de la consulta oracular³⁸.

Los datos del Antiguo Testamento que comentaremos más adelante terminarán de esbozar este cuadro de la adivinación y de la consulta oracular en Canaán.

NOTAS

¹ Cf. A. Barucq, «Oracle et Divination», en *DBS* VI (1960) 753 y 760; G. Contenau, *La divination*, p. 34.

² Un fragmento de un texto oniromántico en C. Virolleaud, en *Le palais royal d'Ugarit*, V, 1965, 189 s.; cf. además, A. Jirku, *Der Mythos der Kanaanäer*, p. 86 s.

³ Así, por ejemplo, en la Leyenda de Keret, cf. C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, Krt 30 ss.; cf. A. Jirku, *o. c.*, p. 86 s.; J. Gray, *The Legacy of Canaan*, p. 135 ss.; H. E. del Medico, *La Bible cananéenne*, París 1950, páginas 46 y 82.

⁴ Danel se somete a un rito de incubación con la esperanza de obtener un hijo, cf. II Aqht I, 15 ss.; cf. G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, p. 6; C. H. Gordon, *Ugaritic Literature*, p. 84; A. Jirku, *o. c.*, página 87; J. Gray, *The Legacy of Canaan*, p. 108.

⁵ Cf. R. Dussaud, «Ornithomancie et hépatoscopie chez les anciens Phéniciens», en *Syria* 18 (1937) 318-320; cf. G. Pavlovsky, «De religione cananaeorum», p. 203; R. J. Sklba, *The Teaching Function*, p. 28. En I Aqht 28,37, la presencia y el vuelo de las águilas se considera como presagio y anuncio de la muerte en aquella región, cf. J. Gray, *The Legacy of Canaan*, p. 116; C. H. Gordon, *Ugaritic Literature*, p. 84; G. R. Driver, *o. c.*, p. 8.

⁶ Cf. J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln*, núm. 35, 26: *šā'ilu našrē*. Nótese que aquí se usa el término técnico de la consulta oracular (*š'l*), ya encontrado en los textos asiriobabilónicos y que encontraremos también en el AT. Pero no sabemos, por falta de documentación, si este verbo se usaba en la religión cananea para indicar toda clase de consulta oracular o sólo indicaba este tipo particular de consulta por medio del «augur». Si lo primero fuera cierto, tendríamos aquí una confirmación del uso

técnico de ese verbo en el área semítica del Antiguo Oriente. Sobre este problema, cf. A. Cody, *A History of Old Testament Priesthood*, p. 25, nota 80. Véase, además, A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, p. 209.

⁷ Cf. J. Nougayrol, «Trente ans...», en *La divination*, p. 8.

⁸ Cf. R. Dussaud, *l. c.*, pp. 318-320; G. Contenau, *La divination*, página 270; G. Pavlovsky, *l. c.*, p. 203; R. J. Sklba, *o. c.*, p. 28. El texto de I Aqht 105-150, citado por Contenau, Pavlovsky y Sklba (pp. citadas), como un ejemplo de hepatoscopia, es muy dudoso que se refiera a la adivinación. De hecho sólo se trata de encontrar en las entrañas de las águilas los restos de Aqht, que se suponen devorados por esos animales, pero no se intenta adivinar nada. G. R. Driver, *o. c.*, p. 7, y C. H. Gordon, *Ugaritic Literature*, p. 84 s., no hablan de la adivinación al explicar ese texto.

⁹ Cf. C. F. A. Schaeffer, en *AJO* 20 (1963) 210 y 215; C. Virolleaud, en *Comptes rendus... Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1962, 93 ss.

¹⁰ Cf. J. Nougayrol, «Trente ans...», en *La divination*, p. 89.

¹¹ Cf. *Annales archéologiques de Syrie* 14 (1962) 42: documentos conformes al calendario babilónico; C. Virolleaud, en *Le palais royal d'Ugarit* 2, 1957, 189 s.: tablilla astrológica redactada en escritura y lengua ugarítica; Id., «Les nouveaux textes de Ras Shamra», en *Syria* 28 (1951) 22-56, texto III; cf. el comentario de este texto en J. Gray, *The Legacy of Canaan*, p. 193 s.

¹² Cf. C. Virolleaud, en *Comptes rendus... Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1962, 94, n. 1; se conoce también un fragmento de *šumma izbu*, «Si un animal recién nacido», cf. J. Nougayrol, «Trente ans...», en *La divination*, p. 9; A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, p. 218. Un caso particular de adivinación, parecido bajo ciertos aspectos al del vellón de lana de Gedeón (cf. Jue 6,36-40), parece encontrarse en I Aqht 30-31, cf. C. H. Gordon, *Ugaritic Literature*, p. 94, nota 1; F. G. Driver, *o. c.*, p. 59, traduce así: «[la tierra] estaba seca, la flor [en los campos] estaba pelada (o inclinada) y marchita».

¹³ Así lo interpreta E. Sellin, *Tell Ta'nek. Bericht über eine... Ausgrabung in Palästina*, Viena 1904, p. 112; cf., además, A. Bertholet, *Histoire de la civilisation d'Israël*, París 1929, p. 76; A. Lods, *Israël dès origines au milieu du VIIIe siècle*, p. 123. Sellin y Bertholet mencionan también, entre los posibles medios adivinatorios encontrados en Ta'nek, una pequeña tinaja que contenía unas setenta pequeñas planchas de losa en forma de corazón o de haba.

¹⁴ Esta posibilidad la admiten los autores citados en la nota anterior. El juego con esos huesecillos era frecuente entre los árabes, y se denominaba *ki'âb*; cf. los autores citados en la nota 13.

¹⁵ Cf. S. A. Cook, *The Religion of Ancient Palestine in the Second Millennium B. C. in the Light of Archaeology and the Inscriptions*, Londres 1908, p. 53; Id., *The Cambridge Ancient History*, Cambridge 1924,

II, p. 346; cf. también A. Lods, *o. c.*, p. 124; sugiere que pudiera tratarse de una estatua de la diosa que moviera la mano para responder.

¹⁶ El texto es dudoso, y por eso se dan traducciones muy diversas: G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, p. 31 (II, 47) y p. 33 (IV, 24-25) traduce: «the blind man indeed shall foretell (good) luck and put forth (?) a bowl (?)»; H. L. Ginsberg, en ANET, p. 143, lín. 100, y p. 144, lín. 188, traduce: «the blind man gropes his way»; C. H. Gordon, *Ugaritic Literature*, p. 69, lín. 100 y p. 71, lín. 188, sólo traduce: «the one-eyed indeed-».

¹⁷ Como supone R. de Langhe, en *Miscellanea historica A. de Meyer*, 1946, pp. 92 ss.

¹⁸ Cf. I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Uppsala 1943, pp. 4 s., 16-18; J. Gray, *The Legacy of Canaan*, página 209 s.

¹⁹ Cf. Gray, *o. c.*, p. 210 s. (con referencia a los textos de Ugarit); véase en especial el texto relativo a Anat y Baal, donde se habla de la «casa de la adivinación» (*brš*), cf. C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, 75: II: 59-62, y el comentario de J. Gray, *o. c.*, pp. 80-81; véase también H. E. del Medico, *La Bible cananéenne*, p. 179.

²⁰ Fuera de los textos de Krt y de Aqht que se refieren a un pasado heroico, no hay otros datos en Ugarit de que el rey continuara siendo mediador de la revelación divina y transmisor de oráculos, cf. J. Gray, *o. c.*, p. 216.

²¹ Cf. J. Gray, *o. c.*, p. 213 ss.; A. Cody, *o. c.*, p. 19 ss. (con cita de los textos ugaríticos); E. Dhorme, «Prêtres, devins et mages dans l'ancienne religion des Hébreux», en *RHR* 108 (1933) 115 s.

²² Cf. A. F. Rayney, en *The Bible Arch.* 17 (1965) 123; F. Nötscher, «Prophetie im Umkreis des alten Israel», en *BZ* 10 (1966) 171, nota 49a.

²³ Cf. J. Nougayrol, en *Palais royal d'Ugarit*, IV, 1956, p. 201, lín. 16; Id., «Trente ans...», en *La divination*, p. 14.

²⁴ Textos en C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, p. 447, núm. 1694.

²⁵ Cf. J. Gray, *o. c.*, p. 213, nota, donde cita a M. Bic, en *VT* 1 (1951) 293 ss., que es quien sugiere la posibilidad de que *nqd* signifique «hepatoscopist», véase el acádico *naqādu*, «to probe», i. e. liver in augury». Este significado podría aplicarse muy bien a Mesa, rey de Moab, de quien se dice en 2 Re 3,4 que era un *nōqēd*, es decir, el «arúspice» o «agorero»; cf. J. Gray, *o. c.*, p. 213.

²⁶ C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, núm. 115, 8; núm. 169, r. 9; núm. 300, r. 16. Gordon sólo dice: «members of a certain guild», y remite a A. Alt, «Bemerkungen zu den Verwaltungs-und Rechtsurkunden von Ugarit un Alalach», en *Die Welt des Orients.*, 1954, pp. 7-18, en p. 9; cf. C. H. Gordon, *ibid.*, núm. 2612.

²⁷ Sugerencia de J. Gray, *o. c.*, p. 214, pero él prefiere entender el término en el sentido de «comerciantes» —caravan traders.

²⁸ C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, 400, VI, 21-35; cf. Id., *Ugaritic Literature*, p. 125.

²⁹ La interpretación de Gordon es discutida, y puesta en duda, por razones bastante atendibles, por A. Cody, *A History of the Old Testament Priesthood*, p. 20, nota 57. Estos *khnm*, «sacerdotes», según Cody, podían estar entre las personas del ejército, pero no necesariamente como sacerdotes, sino como simples soldados.

³⁰ También F. Nötscher, «Prophetie im Umkreis des alten Israel», *l. c.*, p. 171, nota 49a (cf. p. 184, nota 113), sugiere esta posibilidad para la actividad del *bārû* cananeo.

³¹ Cf. C. F. A. Schaeffer, «La XXIVe campagne de fouilles à Ras-Shamra-Ugarit 1961: rapport préliminaire», en *Annales archéologiques de Syrie* 13 (1963) 130.

³² Esta explicación la pone en duda A. Cody, *o. c.*, p. 20 s. y nota 58.

³³ Cf. A. Cody, *o. c.*, p. 23: «... apart from the new findings in thirteenth century Ugarit —se refiere al texto citado por nosotros en último lugar—, there is no evidence of their practicing divination or divine consultation, but the evidence is actually too sparse for us to say with any certainty that they regularly did or did not do so».

³⁴ Texto en ANET, p. 501 s., y en D. Winton Thomas, *Documents from Old Testament Times*, Londres 1962, p. 246 s. Los problemas históricos, fecha de la estela —s. VIII a. de C.— y explicación, en D. Winton Thomas, *o. c.*, pp. 242-46 y 248-50.

³⁵ «Yo elevé mis manos hacia Baal-šamain y Baal-šamain me respondió. [Una respuesta me llegó de] Baal-šamain a través de los videntes y de los adivinos. [Así me habló] Baal-šamain: «No temas», *Estela de Zakir*, lín. 11 ss. El texto no dice cómo llegaron los videntes y adivinos del rey al conocimiento de la voluntad del dios. F. Nötscher, «Prophetie im Umkreis des alten Israel», *l. c.*, p. 172, sugiere que quizá «la elevación de la mano» de Zakir aluda a una consulta oracular: «vielleicht deutet die "Händerhebung" Zakirs auf eine Orakelanfrage, der eine Antwort folgt».

³⁶ Cf. A. González Núñez, *Profetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel*, Madrid 1962, p. 59 s.; A. Barucq, «Oracle et Divination», en *DBS VI* (1960) 761; J. Gray, *o. c.*, p. 217.

³⁷ Texto en ANET, pp. 25-29: documento del s. XI a. de C.

³⁸ Cf. A. González Núñez, *o. c.*, p. 59; F. Nötscher, *l. c.*, p. 170 s. Es extraño que en Ugarit no se haya encontrado hasta ahora el fenómeno del profetismo extático a servicio del rey, cf. J. Gray, *o. c.*, p. 217: «there is no instance known of such an office in Ugarit»; F. Nötscher, *l. c.*, p. 171: «Aus Ugarit ist jedenfalls bis jetzt nichts von ekstatischen Propheten bekannt».

B) ANTIGUO TESTAMENTO: LA CONSULTA A DIOS POR MEDIO DEL SACERDOTE

VI

LA PRACTICA ORACULAR SACERDOTAL

La «consulta a Dios» se expresa en la Biblia hebrea con los términos *šā'al* y *dāraš*. Pero estos dos verbos pueden tener otros varios significados, como vimos en el capítulo primero. Pueden ser, por consiguiente, vehículos de ideas, realidades o instituciones religiosas diversas. Un estudio detallado de su uso religioso a través del AT pondrá de manifiesto la evolución de sentido que han experimentado y a través de ella podremos descubrir la actitud religiosa de Israel en cada etapa de su historia.

La distribución del material bíblico en dos partes, una que se ocupa de la «consulta a Dios por medio del sacerdote», y otra de la «consulta a Dios por medio del profeta», está justificada, como veremos, por el cambio de mentalidad y de instituciones que se registra en una determinada época de la historia bíblica. Esta época corresponde más o menos al reinado de David. Los textos, por consiguiente, que analizaremos en esta primera parte son histórica y cronológicamente los más antiguos. Para que la exposición gane en claridad y precisión, vamos a tratar por separado de las consultas a Dios: a) en la guerra santa, y b) en otros asuntos. El estudio se limita casi exclusivamente a los textos en que aparecen los verbos *š'l*, *drš* y *bqš*. Si incluimos también el verbo *bqš* no es porque signifique «consultar», sino porque hay algunos textos antiguos en los que pudiera tener ese significado.

I. LA CONSULTA EN LA GUERRA SANTA

La «guerra de Yahweh»¹, o la «guerra santa»², tuvo una importancia excepcional en el antiguo Israel. Pero no está demostrado que esta idea religiosa se origine o se relacione estrechamente con la confederación de las tribus israelitas³. Su origen parece haber sido mucho más antiguo. Helewa⁴ la hace remontar por lo menos a la época del desierto, analizando las relaciones de la guerra de Yahweh con la institución de la alianza. Smend, por su parte, la encuentra ya en los albores mismos de Israel como nación, en la salida de Egipto⁵, y la pone en relación con la persona misma de Moisés⁶. Sin entrar aquí más a fondo en la cuestión, que, por lo demás, no afecta directamente a nuestro tema, podemos afirmar que la consulta a Dios en la guerra santa no aparece explícitamente mencionada en los relatos actuales de la Biblia hasta la entrada de los israelitas en Canaán⁷. Esto no quiere decir que no haya habido guerra santa antes de esta época, puesto que los elementos, tanto rituales como ideológicos, que entran en las narraciones de la guerra santa son varios⁸, y la consulta no es más que uno de ellos, y no es necesario que se hallen todos presentes en un contexto para que se pueda hablar realmente de un relato de guerra santa⁹.

En la guerra de Yahweh hay, pues, una serie de elementos rituales e ideológicos que la configuran como un acontecimiento eminentemente sacro y religioso¹⁰. Entre los primeros figura en un lugar de primer orden la «consulta a Yahweh»¹¹. Este acto se siente como algo indispensable y no ha debido faltar nunca, aunque no todas las narraciones actuales de guerras santas nos hayan conservado su recuerdo. En este aspecto, la guerra santa de Israel no se diferencia en nada de la guerra santa de los demás pueblos del Antiguo Oriente¹². Ya hemos visto que los sumerios, los babilonios, los asirios, los hititas, las gentes de Mari consultaban a sus dioses antes de la guerra y en el curso de la misma. Lo mismo hacían los egipcios, aunque de ellos nos quedan menos testimonios explícitos¹³, pero muchos implícitos, como cuando los textos nos dicen que los reyes

hicieron tal guerra, ocuparon tal territorio por «mandato» del dios, por «orden» y con la «ayuda» de tal o cual divinidad¹⁴. Los mismos cananeos, de los cuales, sin embargo, se conserva poca información, llevaban probablemente un sacerdote entre las tropas para consultar a la divinidad¹⁵. También los árabes preislámicos consultaban a sus dioses antes de entrar en combate¹⁶.

Siendo la guerra un asunto que interesaba sumamente a los dioses, puesto que toda capitulación ante el enemigo se consideraba como una derrota del dios nacional, era lógico que fueran los dioses quienes decidieran de la necesidad, oportunidad o conveniencia de hacer una guerra, y era lógico, por consiguiente, que el rey o el jefe militar los consultaran sobre este asunto. En Israel se daba además la circunstancia de que Yahweh, en virtud de la alianza, se había comprometido a proteger y defender a su pueblo siempre que éste fuera fiel a las cláusulas del pacto. De hecho vemos que la costumbre de consultar a Yahweh antes de la guerra está sólidamente atestiguada por las tradiciones históricas de Israel a comenzar desde la época de la ocupación de Canaán y durante los reinados de Saúl y de David. El primer testimonio explícito aparece en el libro de los Jueces, que menciona cuatro consultas¹⁷, y luego sigue manteniéndose en los libros de Samuel, que recuerdan al menos otros siete casos¹⁸. Con el reinado de David desaparece toda mención explícita. Las consultas de épocas posteriores ya no se hacen al sacerdote, sino al profeta. Las citas tardías de 1 Cro 14, 10,14 reproducen literalmente las dos últimas consultas de David (= 2 Sm 5,19,23) y son los dos únicos casos que recuerda el cronista. Está claro que la época de florecimiento de esta institución fue el período de la ocupación de Canaán y la época de la caída de Saúl y la subida al trono de David¹⁹.

1. Consultas con el verbo *šā'al*.

Las consultas en la guerra de Yahweh de este período presentan casi todas un esquema uniforme, que consta de los cuatro elementos siguientes:

- a) Fórmula introductoria en tercera persona.
- b) Presentación del tema en forma interrogativa.
- c) Fórmula introductoria de la respuesta en estilo narrativo.
- d) Respuesta oracular.

Veamos ahora en detalle cada uno de estos cuatro elementos:

a) *Fórmula introductoria en tercera persona*: Esta fórmula presenta cuatro modelos sustancialmente idénticos, pero con algunas variantes. 1) El más completo y más frecuente emplea el verbo *š'l* en futuro conversivo; se indica el sujeto que hace la consulta —los israelitas, Saúl o David—; la persona consultada —Yahweh, Elohim—, que se introduce siempre con la preposición *b^e*; y el tema de la consulta, precedido del infinitivo *lē'mōr*. Siguen dos ejemplos, uno en singular y otro en plural: «Consultó David a Yahweh diciendo» (*wayyiš'al dāwid bayhwh lē'mōr*) (1 Sm 23,2); «Consultaron los hijos de Israel a Yahweh diciendo» (*wayyiš'alū b^enēy yiśrā'el bayhwh lē'mōr*) (Jue 1,1)²⁰. Este modelo se encuentra en Jue 20,23; Jue 20,27-28²¹; 1 Sm 30,8; 2 Sm 5,19 (= 1 Cro 14,10). 2) En algunos casos falta el infinitivo *lē'mōr*. Entonces, o sigue inmediatamente el tema de la consulta, como en 1 Sm 14,37, o falta la indicación del asunto consultado, como en 2 Sm 5,23 y 1 Sm 28,6: «Consultó Saúl a Yahweh, pero Yahweh no le respondió ni por los sueños, ni por los profetas, ni por el urim». 3) En Jue 20,18 el infinitivo *lē'mōr* es transformado en un futuro conversivo: «Consultaron a Elohim y dijeron (*wayyō'mē'rū*) los hijos de Israel.» A continuación se menciona el tema de la consulta. 4) Cuando el narrador quiere indicar que se trata de una nueva consulta, hay dos fórmulas, una, en 1 Cro 14,14: «Consultó aún (*'ōd*)²² David a Elohim», y otra, en 1 Sm 23,4: «Continuó aún David consultando a Yahweh» (*wayyōsef 'ōd dāwid liš'ol bayhwh*). En ambos casos falta la indicación del tema consultado.

b) *Presentación del tema en forma interrogativa*²³: Los textos presentan varios modelos. 1) Unas veces se omiten las preguntas, pero se dan las respuestas, como en 1 Sm 23,4; 2 Sm 5,23 (= 1 Cro 14,14). 2) Otras veces hay una sola pregunta y una sola respuesta: «¿Continuaré acercándome a la guerra contra²⁴ mi hermano Benjamín?» (Jue 20,23). Sigue la respuesta. 3) Otras, hay dos preguntas, pero formando una sola frase, o una sola pregunta con una sola respuesta: «¿Iré y batiré a los filisteos ésos?» (1 Sm 23,2). 4) Otros textos contienen dos preguntas distintas: «¿Bajaré detrás de los filisteos? ¿Los entregarás en mano de Israel?» (1 Sm 14,37); «¿Perseguiré²⁵ a esta banda? ¿La alcanzaré?» (1 Sm 30,8); «¿Subiré contra los filisteos? ¿Los entregarás en mi mano?» (2 Sm 5,19 = 1 Cro 14,10). 5) Otras veces se trata de preguntas alternativas: «¿Continuaré aún saliendo a la guerra con-

tra²⁶ mi hermano Benjamín o cesaré?» (Jue 20,28). 6) Y otras, finalmente, son preguntas que presuponen una elección entre varios: «¿Quién de nosotros subirá el primero contra el cananeo para guerrear contra él?» (Jue 1,1); «¿Quién de nosotros subirá el primero a la guerra contra los hijos de Benjamín?» (Jue 20,18)²⁷.

Como puede apreciarse por el esquema anterior, el contenido de la consulta es vario, aun dentro del tema concreto de la guerra santa. Generalmente se trata de «subir» (*'ālāh*) o «bajar» (*yārad*) contra alguien. Estas «subidas» y «bajadas», prescindiendo ahora de la connotación topográfica que puedan tener, son expresiones estereotipadas para indicar la salida a la guerra. Hay otras frases que no expresan connotación topográfica, como «acercarse a la guerra» (*nāgaš lammilḥāmāh*) (Jue 20,23), «salir a la guerra» (*yāša' lammilḥāmāh*) (Jue 20,28), «ir» (*ḥālak*), sin indicación del lugar (1 Sm 23,2) y «perseguir» (*rādaf*) al enemigo (1 Sm 30,8). El carácter estereotipado de las expresiones «subir» y «bajar» aparece claro por lo menos en dos ocasiones en las que la *pregunta* habla de «acercarse a la guerra» y «salir a la guerra» y la *respuesta oracular* manda «subir contra» el enemigo²⁸. En los demás casos la respuesta corresponde a la pregunta. Todo este continuo «subir y bajar» responde muy bien a la topografía de Palestina y en más de un texto puede señalar la posición geográfica real de las tropas israelitas.

c) *Fórmula introductoria de la respuesta*: Esta fórmula emplea siempre el verbo *'amar* en futuro conversivo, unas veces, con indicación expresa del sujeto —Yahweh²⁹, Elohim³⁰—, y otras, sin sujeto, pero se sobreentiende siempre que es Dios³¹. Cinco textos mencionan expresamente la persona a quien Dios «dice» la respuesta³². Los demás casos no la mencionan, pero se sobreentiende que es el individuo que consulta³³. Una fórmula un poco más desarrollada, combina los verbos «decir» (*'amar*) y «responder» (*'ānāh*): «Yahweh le respondió y dijo» (1 Sm 23,4). Cuando no hay respuesta, falta lógicamente la fórmula introductoria y entonces se dice simplemente que «Yahweh no respondió»³⁴. Según esto, *'amar* y *'ānāh* son los dos términos técnicos de la respuesta oracular. .

d) *Respuesta oracular*: Con respecto a la respuesta se pueden distinguir tres casos: 1) Preguntas que se responden con un «sí» o un «no» sin aclaración alguna; 2) Preguntas como las anteriores, pero que añaden una aclaración, no contenida

en la pregunta; 3) Preguntas que se refieren a la designación de una persona.

Comenzando por estas últimas, hay dos casos en que la respuesta sólo se puede contestar a través de una elección: «¿Quién de nosotros subirá el primero? Judá subirá» (Jue 1,1). La respuesta oracular omite aquí un elemento, «el primero», que se encontraba en la pregunta. En el otro ejemplo se dice: «¿Quién de nosotros subirá el primero...? Judá, el primero» (Jue 20,18). Esta respuesta omite el verbo «subirá», que lógicamente debía figurar³⁵. Los dos oráculos, por consiguiente, están incompletos. La respuesta completa debía ser en ambos casos: *Judá subirá el primero*. Para los destinatarios del oráculo, de todas formas, la respuesta debía ser suficientemente clara.

En relación a las preguntas que se contestan con un «sí» o un «no», la respuesta afirmativa o negativa se encuentra en el propio oráculo, que repite las mismas palabras de la consulta. He aquí los ejemplos: Preguntas: «¿Subiré contra los filisteos? ¿Los entregarás en mi mano?» Respuestas: «Sube, que ciertamente entregaré a los filisteos en tu mano» (2 Sm 5,19 = 1 Cro 14,10)³⁶. Pregunta: «¿Continuaré acercándome a la guerra contra³⁷ mi hermano Benjamín?» Respuesta: «Subid contra él» (Jue 20,23). Nótese que aquí la respuesta habla de «subir», mientras que la pregunta sólo decía «acercarse a la guerra». Ya dijimos que son dos expresiones estereotipadas. La respuesta, por tanto, no añade nada a la pregunta.

Las preguntas que se responden con un «sí» o un «no», pero que añaden una aclaración no contenida en la consulta, son las más numerosas. Damos todos los casos a continuación, subrayando lo que es adición explicativa. Preguntas: «¿Iré y batiré a los filisteos éstos?» Respuestas: «Vete y batirás a los filisteos y salvarás a Qeilah» (1 Sm 23,2). Preguntas: «¿Perseguiré³⁸ a esta banda? ¿La alcanzaré?» Respuestas: «Persigue(la), que ciertamente (la) alcanzarás y seguramente salvarás»³⁹ (1 Sm 30,8). Pregunta: «¿Continuaré aún saliendo a la guerra contra⁴⁰ mi hermano Benjamín?» Respuesta: «Subid, que mañana lo entregaré en tu mano» (Jue 20,28). La respuesta en este caso transforma el «salir a la guerra», en «subir», modificación sin importancia, pues se trata de una frase estereotipada. Más importante es la adición subrayada. Esa frase de «entrega» se encuentra también en Jue 1,1, y también allí era una añadidura no comprendida en la pregunta: «Mira, yo entrego el país en tu mano.»

Algunos textos carecen actualmente de preguntas y sólo conservan las respuestas. En la segunda consulta de David con motivo del ataque filisteo a Qeilah⁴¹, el oráculo responde: «Levántate, baja a Qeilah, que yo entrego a los filisteos en tu mano» (1 Sm 23,4). En otra consulta de David, cuando los filisteos ocupaban el valle de Refaim, el oráculo responde: «No subas⁴²; rodea hacia detrás de ellos⁴³ y vete contra ellos⁴⁴ por enfrente de Bekaim. Y cuando oigas⁴⁵ ruido de pasos⁴⁶ en las cumbres de Bekaim, entonces atacarás, porque entonces sale⁴⁷ Yahweh delante de ti para batir el campamento de los filisteos» (2 Sm 5,23-24 = 1 Cro 14,14)⁴⁸.

En las respuestas oraculares que acabamos de analizar hemos encontrado ya cinco veces la fórmula, puesta siempre en boca de Dios, «yo entrego (al enemigo) en tu mano» (*nātan b'yədekā*)⁴⁹. Esta fórmula tiene un evidente enraizamiento en la guerra santa y forma parte del esquema de la consulta a Dios en la guerra⁵⁰. La formulación en primera persona, como palabra directa de Dios, ha debido ser la primitiva y por consiguiente más antigua que la formulación en tercera persona, como afirmación puesta en boca de un hombre. La fórmula primitiva es, pues, un oráculo divino⁵¹. Y este oráculo ha debido ser uno de los factores principales de toda guerra santa, ya que en él se funda la confianza incommovible en la victoria, que es una de las características de la guerra de Yahweh⁵². Von Rad llega incluso a afirmar que la confianza bíblica tiene aquí su origen. Prescindiendo ahora del valor que pueda tener esta afirmación, es un hecho innegable que la respuesta oracular a una consulta antes de la guerra ha tenido una importancia excepcional, no sólo en la ideología y práctica de la guerra, sino en la piedad colectiva e individual del israelita⁵³.

Pero como la consulta a la divinidad no fue una costumbre exclusiva de Israel, tampoco lo fue la respuesta oracular con la «fórmula de entrega». Un testimonio muy antiguo de la existencia de esta «fórmula» entre los hititas se encuentra ya en la versión hitita de la «Leyenda cutea», de Naram-Sin. El rey se lamenta a la diosa Istar con estas palabras: «Tú me has dicho: "Yo entregaré en tu mano a los países misteriosos"»⁵⁴. La frase alude a un oráculo anterior de la diosa, que parece no haberse cumplido. La fórmula es bastante frecuente en los documentos históricos relativos a la subida al trono de Hattusilis. Generalmente es el rey quien afirma en estilo directo: «Istar, mi señora, entregó en mi mano a mis enemigos»⁵⁵. Todos los pasa-

jes aluden de una u otra manera a consultas oraculares previas o por lo menos a la protección de los dioses. Mursilis nos cuenta en sus *Anales* que hizo una consulta a los dioses por medio de los pájaros y de la carne con motivo de un ataque enemigo y que la respuesta oracular le fue favorable. Luego comunica el resultado a su general con estas palabras: «Continúa la operación; a este enemigo... te lo ha entregado ya el dios de la Tempestad, mi señor, y tú lo vencerás»⁵⁶.

En la Cartas de Mari hay igualmente alusiones a la «fórmula de entrega». El rey Zimri-Lim recibe por lo menos diez mensajes de los dioses en los que se le promete la victoria sobre los enemigos y la frase con que se expresa esa victoria es una «fórmula de entrega», que aparece de tres maneras: «Yo entregaré en tu mano a tus enemigos»; «Yo entregaré en tu puño a tus enemigos»; «Yo llenaré la mano del rey con los enemigos»⁵⁷. Adviértase que algunos por lo menos de estos oráculos no son manifestaciones espontáneas de la divinidad, sino oráculos solicitados y transmitidos por profetas y profetisas⁵⁸.

Los reyes asirios, en especial Asarhaddón y Assurbanipal, recibieron promesas de victoria sobre los enemigos a través de respuestas oraculares, comunicadas por sacerdotes y sacerdotisas, en las que aparece asimismo la «fórmula de entrega». En la colección de oráculos de Istar de Arbela en favor de Asarhaddón⁵⁹ hay este mensaje: «Asarhaddón, rey de los países, no temas⁶⁰.... Yo pondré asechanzas a tus enemigos y te los entregaré»⁶¹. En otro oráculo, narrado en tercera persona, el dios Assur garantiza al rey la victoria con estas palabras: «Yo entregaré a los cimerios en su mano»⁶².

En los textos egipcios se pueden encontrar también alusiones a esta fórmula⁶³, aunque parece que allí la frase era menos frecuente y menos técnica.

Antes de poner fin a este análisis de la consulta en la guerra con el verbo *š'l* es conveniente señalar que todos los textos citados del libro de Samuel, es decir, 1 Sm 14,37; 23,2,4; 28,6; 30,8; 2 Sm 2,1; 5,19,23, son antiguos⁶⁴. Respecto al origen de los cuatro textos de Jueces, a saber, Jue 1,1; 20,18,23,27, reina también un acuerdo bastante general sobre su antigüedad⁶⁵.

2. Consultas con otros verbos.

En el período que estudiamos hay otros varios casos ciertos de consultas a Yahweh en la guerra santa, que no utilizan el verbo técnico *š'l*, y son 1 Sm 14,18; 1 Sm 23,9-12, ambos seguramente antiguos⁶⁶, y otros varios dudosos, como 1 Sm 7,8; Jue 4,14; Jos 10,7-9 y Ex 14⁶⁷, que también trataremos brevemente.

En 1 Sm 14,18 se habla, como en el relato anterior, 1 Sm 14,8 ss, de la guerra contra los filisteos que atacaban a Gueba. Después de la hazaña de Jonatán, el campamento filisteo se pone en agitación. Saúl es presa del pánico y se dispone a consultar a Yahweh. El texto no conserva la pregunta o preguntas que formularía el rey, pero nos da una preciosa información sobre el modo de realizar la consulta. Saúl dice a Ajías: «Acerca el efod⁶⁸, pues él llevaba el efod⁶⁹ aquel día con los hijos de Israel»⁷⁰. Este último detalle ya lo sabíamos por 14,3, donde se dice que Ajías «llevaba el efod». El sacerdote comienza la consulta, pero Saúl, viendo aumentar el tumulto en el campo enemigo, decide presentar batalla sin terminar el rito⁷¹; por eso manda al sacerdote: «Retira tu mano» (14,19), o, como prefieren otros⁷², le ordena acelerar la consulta en vista del peligro inminente. «Acercar el efod» es una expresión corriente para indicar la consulta a Yahweh con ese objeto⁷³.

El texto de 1 Sm 23,9-12 tiene un formulario completo de consulta⁷⁴ con algunos elementos nuevos que no habíamos encontrado hasta ahora. El esquema consta, como los estudiados antes, de fórmula introductoria, presentación del tema, fórmula introductoria de la respuesta y oráculo final; pero las dos primeras partes presentan novedades. En vez de la frase estereotipada, «Y David consultó a Yahweh diciendo», tenemos aquí un breve relato: «Supo David que Saúl tramaba contra él el mal y dijo al sacerdote Abiatar: "Acerca el efod". Y dijo David». Esta narración no es en el fondo más que una aclaración de la frase estereotipada con que comienzan todas las consultas. Si las dos fórmulas se corresponden, entonces se podría concluir que «consultar a Yahweh diciendo» equivale a «acercar el efod y decir» y que por lo tanto la consulta oracular con *š'l* se realizaba mediante un acercamiento o manipulación del efod. Pero sobre esto volveremos más adelante.

La presentación del tema ofrece, en cambio, una novedad ra-

dical. El texto dice así: «Yahweh, Dios de Israel, tu siervo ha oído ciertamente que Saúl intenta venir a Qeilah para destruir la ciudad por mi causa⁷⁵, ¿bajará Saúl como ha oído tu siervo? Yahweh, Dios de Israel, hazlo saber, por favor, a tu siervo» (1 Sm 23,10-11). La novedad en relación a las otras consultas consiste en que la pregunta va encuadrada en una verdadera y propia oración. La invocación inicial, «Yahweh, Dios de Israel», indica ya que nos hallamos en un ambiente de plegaria; pero lo demuestra aún más claramente la petición final con que se cierra la consulta, «Yahweh, Dios de Israel, hazlo saber, por favor (*nā'*), a tu siervo».

Los dos elementos siguientes del esquema son idénticos a los de los demás formularios. A la pregunta de David, «Yahweh dijo: "bajará"». El oráculo responde con un «sí», repitiendo la misma palabra de la consulta. David no se contenta con saber si Saúl «bajará». Por eso hace a Yahweh otra pregunta: «Y dijo David: "¿Me entregarán los señores de Qeilah a mí y a mis hombres en mano de Saúl?"» (23,12). La respuesta es también afirmativa: «Y dijo Yahweh: "Te entregarán"» (23,12), pero de por sí sólo responde a una parte de la pregunta, ya que el oráculo no dice nada con respecto a los compañeros de David⁷⁶. Este texto volverá a ocupar nuestra atención más adelante.

Respecto a los otros textos que parecen aludir a consultas en la guerra santa, he aquí lo que da de sí la exégesis de los mismos. El pasaje de 1 Sm 7,8 ss.⁷⁷ nos informa sobre una reunión litúrgica de los israelitas en Mizpa, sobre ciertos actos de penitencia realizados en aquella ocasión, sobre la conversión del pueblo, la toma de posición de los filisteos contra Israel y la campaña que los israelitas preparan contra ellos⁷⁸. Los preparativos de la campaña van precedidos de sacrificios y oraciones, rasgo característico también de la guerra de Yahweh⁷⁹. Pero no se menciona explícitamente la consulta, ni a través del verbo *š'l* ni por una alusión al efod. El texto sólo afirma que «el pueblo dijo a Samuel: "No estés callado ante nosotros sin clamar a Yahweh, nuestro Dios, para que nos salve de la mano de los filisteos"» (7,8). Y luego añade que Samuel ofreció un sacrificio, «clamó a Yahweh en favor de Israel y Yahweh le respondió» (*'ānāb*) (7,9)⁸⁰. El verbo *'ānāb* puede indicar la respuesta oracular, como ya hemos visto⁸¹; pero significa también «dar a conocer, indicar una cosa»⁸², o simplemente «escuchar una petición», sin indicación alguna de cómo se recibe la respuesta divina⁸³. El relato no ofrece datos positivos que obliguen a admitir o negar que se trate efectivamente de una consulta. La narración termina di-

ciendo que «cuando Samuel estaba ofreciendo el sacrificio, los filisteos presentaron batalla a Israel» (7,10) y que Yahweh concedió la victoria a los israelitas, sembrando el pánico entre los filisteos con truenos y otros fenómenos extraordinarios⁸⁴. Este relato de guerra santa está ya bastante estilizado.

Los textos de Ex 14,15-18, Jos 10,8 y Jue 4,14⁸⁵ mencionan todos ellos un oráculo divino que aclara la situación y promete la victoria, y en dos casos con la «fórmula de entrega»⁸⁶; pero ninguno de ellos alude explícitamente a una consulta previa; no se recuerda el efod ni se dice cómo se obtuvo el oráculo. En Jos 10,8, el oráculo lo pronuncia Yahweh, y lo mismo en Ex 14,15-18. En Jue 4,14 es Débora la encargada de hacerlo. Ex 14,15⁸⁷ supone una oración «clamorosa» (*zā'aq*) por parte de Moisés y el oráculo aparece como respuesta a esa plegaria. Jos 10,8 no alude a oración alguna y el oráculo se le ofrece a Josué de improviso. Jue 4,14 presenta a Débora como «profetisa» (cf. 4,4), a quien se va a consultar para resolver pleitos (cf. 4,5). Pero en este caso no es Baraq quien la consulta, sino ella la que hace venir a Baraq para comunicarle los planes bélicos de Yahweh. Estos tres textos, por consiguiente, no son consultas oraculares sacerdotales en sentido técnico, sino que presuponen otra tradición de la guerra santa, transmitida y conservada en los ambientes proféticos⁸⁸.

II. OTRAS CONSULTAS A YAHWEH

La guerra santa fue sin duda un terreno propicio para la consulta oracular en el antiguo Israel y probablemente el más importante. Pero desde luego no fue el único. El hombre, limitado en su conocimiento e incapaz de prever el futuro, acude a Dios en busca de orientación en otros asuntos de la vida. Según el dato de Dt 18,9-22, la institución profética en Israel fue la solución propuesta por Yahweh al interés del pueblo por conocer el futuro. Para que el israelita no fuera a consultar a los magos, hechiceros y encantadores, Dios enviará profetas a Israel con la misión de transmitir sus voluntades y mensajes.

El texto de 1 Sm 28,6 nos dice que Yahweh responde a las cuestiones de los hombres «por los sueños⁸⁹, por el urim y por los profetas», aunque en el caso presente negó a Saúl la respuesta por estos medios. Si el término *urim* alude a los sacer-

dotes, como piensa con razón la mayoría⁹⁰, entonces tendríamos aquí los tres medios más ordinarios a través de los cuales respondían también los dioses hititas a las preguntas de los hombres⁹¹. Prescindiendo ahora de los sueños y de los profetas, vamos a ver cuáles fueron y en qué consistían las consultas a Yahweh en este período.

1. Consultas con el verbo *šā'al*.

Fuera de los casos de la guerra santa, ya estudiados, en este período sólo hay otros tres que presentan un formulario más o menos completo y varias alusiones a consultas realizadas o no realizadas, pero que debían haber tenido lugar, según era de rigor.

El texto de 2 Sm 2,1⁹² relata una consulta de David con motivo de la elección de una ciudad para su residencia; 1 Sm 10,22⁹³ refiere la elección de Saúl como rey. Ambos textos presentan un esquema en cuatro partes que coincide sustancialmente con el de la guerra santa. La fórmula introductoria es la misma: «David consultó (*š'l*) a Yahweh diciendo» (2,1); «Los israelitas consultaron (*š'l*) de nuevo a Yahweh» (10,22). El tema de la primera consulta de David es una pregunta alternativa⁹⁴: «¿Subiré a una de las ciudades de Judá?» El oráculo responde afirmativamente: «Yahweh le dijo: "Sube"» (2,1). La elección de Saúl supone también una pregunta alternativa⁹⁵ «¿Ha venido aquí este hombre?»⁹⁶ (10,22). La respuesta oracular es igualmente afirmativa: «Y dijo Yahweh: "Aquí está, *escondido entre la impedimenta*"»⁹⁷. La primera parte de la respuesta corresponde al «sí». La segunda, en cambio, es una adición explicativa que no se halla en la pregunta, a no ser que se quiera concluir de aquí que la consulta no se refería al hecho de que Saúl hubiera venido o no, se hallara allí presente o no, sino al sitio donde se encontraba, supuesto que ya estuviera allí presente. El problema abordado aquí afecta, como veremos, al modo del funcionamiento del oráculo, y es el mismo que plantean otros textos. La segunda consulta de David es una pregunta selectiva⁹⁸. Se trata de la elección de una ciudad entre varias: «Y dijo David: "¿A dónde subiré?"» (2,1). La respuesta del oráculo designa una ciudad concreta: «Y dijo (Yahweh): "A Hebrón"»⁹⁹.

Por lo que respecta al contenido de la consulta de David, hay que reconocer que no está claro lo que se pretende indicar con

el verbo «subir» (*'ālāh*)¹⁰⁰. A primera vista parece que se refiere a un simple cambio de residencia, sea la que fuere la residencia anterior¹⁰¹, para ir a Hebrón. Pero pudiera haber aquí una alusión a alguna expedición militar, en el caso de que David contara con una posible resistencia u hostilidad por parte de los ancianos de Judá¹⁰², y entonces esta consulta entraría en las anteriores de guerra santa. Analizando más a fondo el motivo, algunos autores ven en este pasaje la designación divina de David como rey de Judá¹⁰³ por medio de un oráculo, y así estaríamos ante el mismo hecho y el mismo esquema que el de la elección de Saúl. Si fuera cierto que el oráculo mencionado por Abner (2 Sm 3,9-10 y 18) y recordado por los ancianos de Israel (2 Sm 5,2), en el que se prometía a David «el reino sobre Israel y Judá desde Dan a Berseba»¹⁰⁴, es el mismo que éste sobre la elección de Hebrón como capital¹⁰⁵, tendríamos una prueba más para pensar que 2 Sm 2,1 se refiere efectivamente a la elección de David como rey.

La designación de Saúl por las suertes (10,17-27) plantea el problema de su aparente disconformidad con los datos de otras fuentes sobre el mismo suceso. Según 1 Sm 9,15 ss, 11,5 ss, 12 ss, es Yahweh quien elige directamente a Saúl sin intervención de las suertes¹⁰⁶. De este hecho deducen algunos¹⁰⁷ que la consulta de 10,22 es un elemento tardío del relato, que habría surgido cuando ya no existía en Israel la designación inmediata y carismática del jefe por parte de Dios. La solución más acertada del problema nos parece que hay que buscarla en la equivalencia de los datos de todas las tradiciones, es decir, que se trata siempre de una elección inmediata de Saúl por parte de Yahweh¹⁰⁸. A esto no se opone la mención de la consulta oracular en 1 Sm 10,22, antes al contrario, esta consulta es la mejor prueba de que así se concebía la designación, porque el resultado de toda consulta se atribuye directamente a Dios y por eso se presenta como un oráculo divino, «y dijo Yahweh» y «respondió Yahweh». Por otra parte, sería verdaderamente extraño que se hubiera añadido la mención de la consulta y precisamente con el verbo *š'l* en una época en que ya no tenía vigencia ni se practicaba, como veremos más adelante, si es que realmente se trata de un elemento tardío¹⁰⁹. Sin olvidar también que la elección de personas por las suertes era una costumbre extendida por todo el Antiguo Oriente¹¹⁰ y ya se practicaba en Egipto en el siglo xv a. de C.

Otro texto de consulta en este período se encuentra en Jue 18,5, pasaje seguramente antiguo según el parecer de la mayoría¹¹¹. Aquí la consulta no se hace directamente a Dios, sino

12.-B

a un levita, y por eso la fórmula presenta las correspondientes variantes. Los danitas que van en busca de un territorio para habitar piden al levita Miká información sobre el éxito de su viaje: «Entonces le dijeron: "Consulta, por favor (*šē'al-nā'*), a Elohim para que sepamos si resultará bien¹¹² nuestro viaje.» El sacerdote les respondió: «Id en paz; ante Yahweh está vuestro viaje»¹¹³. El esquema de esta consulta consta, como en los demás casos, de cuatro elementos. Pero aquí no hay preguntas y respuestas esquematizadas, como en las consultas hechas directamente a Dios. El texto no nos dice cómo se hizo ni cómo llegó el levita a la respuesta favorable. Una respuesta tan poco comprometedora como la suya podía provenir de un natural sentido de prudencia. Las respuestas oraculares de otros textos son mucho más precisas¹¹⁴.

Además de los tres casos citados, consta que hubo en este período otras varias consultas a Yahweh por diversos motivos, pero los textos no nos han conservado ningún nuevo modelo o esquema. Doeg el edomita informa a Saúl de haber visto que el sacerdote Ajimélek «consultaba (*š'l*) a Yahweh en favor de David» (1 Sm 22,10). Saúl toma en serio esta información y pregunta al sacerdote: «¿Por qué conspiráis contra mí tú y el hijo de Jesé, pues... has consultado (*š'l*) a Elohim en favor suyo...?» (1 Sm 22,13). El propio Ajimélek no se disculpa ni niega el hecho, antes al contrario, deja entender que no es ésa la primera vez que lo hace: «¿Es que he comenzado hoy a consultar (*š'l*) a Elohim para él?» (1 Sm 22,15)¹¹⁵. La importancia de la consulta por medio del sacerdote se pone de manifiesto además por una frase proverbial con la que se subraya la estima de que gozaba el consejo de Ajitófel, pues se le compara nada menos que con un oráculo divino¹¹⁶: «El consejo de Ajitófel era tenido por aquellos días como si uno¹¹⁷ preguntara (*yiš'al*) por una palabra de Elohim» (2 Sm 16,23)¹¹⁸.

Otro testimonio del mismo valor que el anterior se encontraría en el texto, críticamente inseguro, de 2 Sm 20,18¹¹⁹, si el verbo *šā'al* tuviera aquí la significación técnica de «consultar» o «buscar un oráculo», cosa desde luego no probada, porque ese verbo puede entenderse perfectamente en el sentido ordinario de «preguntar o informarse» de una cosa. Pero veamos con más detalle el contenido del pasaje. El autor sagrado nos informa de que cuando Joab estaba a punto de conquistar y destruir la ciudad de Abel, le salió al encuentro una «mujer sabia» (*b^akāmāh*)¹²⁰ —¿una sacerdotisa, una profetisa, una adivina?— y le rogaba que perdonara a una ciudad famosa que «era madre en Israel»

—una metrópolis—. Para convencer al general, la mujer cita un proverbio que revela la importancia de aquella capital: «En otro tiempo se decía: "Se consulta (el oráculo) (*šā'ōl y'šā'alú*) en Abel y así se pone fin al asunto»¹²¹. En la hipótesis mencionada, el sentido del pasaje es perfecto¹²². Abel habría sido una localidad famosa por sus oráculos y estos oráculos ponían término a toda discusión. Pero se puede pensar también que la mujer, al citar ese proverbio, invitaba a Joab a «informarse» sobre la historia pasada de Abel, ciudad que había conservado en medio de Israel las antiguas tradiciones civiles y religiosas de la nación, y por eso era una «metrópolis» —«madre en Israel»— y una «posesión de Yahweh» (v. 19). En este caso *š'l* no aludiría para nada a una consulta.

En el libro de Josué hay dos textos, uno de los cuales, Jos 9,14, ciertamente se refiere a una consulta, y el otro, Jos 19,50, puede referirse a ella. Jos 9,14, pasaje probablemente antiguo¹²³, no menciona al sacerdote ni el urim ni el efod. Sólo dice que los «hombres», es decir, los jefes¹²⁴, aceptaron las provisiones de los gabaonitas «sin consultar (*lō' šā'alú*) la boca¹²⁵ de Yahweh». No está claro lo que el autor quiere significar aquí por «boca de Yahweh». Es ésta la única vez en que *š'l* se construye con este objeto. Quizá sea ésta la razón por la que ha parecido sospechoso el texto a los traductores griegos y por eso lo han omitido. De todas formas, Is 30,2 tiene una expresión que se puede considerar paralela: «Y no consultaron mi boca» (*úfi lō' šā'alú*). La boca de Yahweh, en Is 30,2, es probablemente el profeta Isaías¹²⁶, que habló a Ezequías en nombre de Dios, anunciándole los planes divinos, aunque el rey no quiso escucharle. Yahweh reprocha, pues, a Ezequías el no «haberle consultado» (*š'l*) por medio de Isaías, como era costumbre entonces¹²⁷, antes de tomar la decisión de enviar una embajada a Egipto. El texto de Is 30,2 nos llevaría, pues, a concluir que el autor de Josué piensa en una consulta a Yahweh por medio de un profeta. A esto se opone, sin embargo, el hecho de que *š'l* en la época que estudiamos no designa nunca una consulta por medio de un profeta, sino siempre por medio de un sacerdote, y entonces o el texto es tardío, como piensan algunos¹²⁸, o habría que suprimir con los LXX la mención de la «boca» de Yahweh. Cabe por último pensar que «boca de Yahweh» equivale a «orden, mandato, decisión, oráculo» de Dios¹²⁹, como en muchísimos otros textos¹³⁰, sin especificar el modo cómo se transmite ese oráculo, y así desaparecerían las dificultades apuntadas. En las oraciones-consultas a Samas de la época

de Asarhaddón, estudiadas más arriba ¹³¹, aparece infinidad de veces la expresión «la boca de tu divinidad» (*pì ilu-ti-ka*), para indicar la «orden, el mandato, la decisión» del dios Samas. Algo parecido significa sin duda el texto de Jos 9,14.

El texto de Jos 19,50, de época más reciente ¹³², dice que los israelitas dieron a Josué, «según la orden ¹³³ de Yahweh, la ciudad que había pedido» (*šā'al*). El verbo *š'l* pudiera aludir aquí a una consulta de Josué para saber qué ciudad «había decretado» Yahweh para él ¹³⁴; pero puede significar también simplemente una petición personal de Josué. El texto, por consiguiente, no alude forzosamente a una consulta.

2. Consultas con otros verbos.

Dos textos merecen aquí especial atención, uno de Jos 7, en particular 7,14-18, y otro de 1 Sm 14,40-42. Ambos tratan del descubrimiento de un culpable, pero no son totalmente idénticos ¹³⁵.

La historia de Acán, Jos 7,1,5b-26, conserva una antigua tradición ¹³⁶. Yahweh manda echar a suertes entre las tribus para descubrir al culpable de la violación de un entredicho (vv. 10-15). El sorteo es la respuesta divina a una oración de Josué (vv. 6-9). El texto de 1 Sm 14,38-42 pertenece al estrato más antiguo de la tradición sobre Saúl ¹³⁷ y es la continuación de otra consulta del propio Saúl con motivo de un ataque filisteo (1 Sm 14,36-37). Aquí es el rey quien recurre a las suertes, después de una consulta infructuosa a Yahweh. En ambos casos se trata de indagar la causa de una derrota frente al enemigo, derrota que ha tenido que ser motivada por la transgresión de algún mandamiento divino. Todo pecado provoca la ira de Dios y Dios castiga a la nación pecadora. Ya sabemos que uno de los tipos más frecuentes de consultas a los dioses en la religión hitita era precisamente éste. Allí se resolvía el asunto con preguntas que se respondían con un «sí» o con un «no», según que los presagios fueran favorables o desfavorables. También en Egipto se acudía al oráculo de la barca sagrada para descubrir al culpable de un robo o de cualquier otro pecado y era el dios quien respondía con un «sí» o con un «no», según se moviera hacia adelante o hacia atrás la barca transportada por los sacerdotes. En Israel se resuelve la cuestión recurriendo a las suertes, que responden también con un «sí» o con un «no», según salga fuera una suerte u otra. Los procedimientos son distintos; pero la realidad es la misma.

En todos estos casos se trata de un juicio divino, de una oración ¹³⁸, que implica una consulta a la divinidad, y una respuesta, por el medio que sea, que permite descubrir al culpable o la culpa que provoca la ira divina, como suele suceder entre los hititas.

El texto de Jos 7,14-18 no nos dice nada sobre la técnica del sorteo. Sólo sabemos que se realiza a través de un método selectivo, es decir, primero «es designada» —literalmente, «cazada o atrapada» (*lākad*) ¹³⁹— por las suertes una tribu, luego un clan, luego una familia y finalmente un individuo. Este mismo sistema se utilizó también en la elección de Saúl (1 Sm 10,20-21). Para descubrir el pecado de Jonatán se emplea igualmente el método alternativo, es decir, se presentan ante la suerte dos grupos, uno formado por el pueblo de Israel y otro, por Saúl y Jonatán (14,40). Designado por la suerte el grupo culpable, se procede a la individualización de la persona. Como los culpables resultaron Saúl y Jonatán, el sorteo se hace ahora entre ellos dos. La conclusión del sorteo dio como único culpable a Jonatán (14,41b-42).

El que hace caer la suerte es siempre Yahweh (Jos 7,14; 1 Sm 14,41). Pero mientras en Jos 7,14-18 no hay formulario alguno de consulta ni oración preparatoria, en 1 Sm 14,40-42 se conservan ambas cosas. La dificultad que presenta el texto masorético en 1 Sm 14,40-42 y su fundamental divergencia del tenor de la versión de los LXX son bien conocidas ¹⁴⁰. Tenemos, pues, actualmente dos recensiones de un mismo texto: el masorético, más breve, y los LXX, más desarrollado. He aquí la versión de los dos textos:

TM

Dijo Saúl a Yahweh: «Dios de Israel, da (un "sí") seguro» ¹⁴¹. Y fueron designados Saúl y Jonatán y el pueblo salió libre. Y dijo Saúl: «Sortead entre mí y entre mi hijo Jonatán.» Y fue designado Jonatán.

LXX

Dijo Saúl: «Yahweh, Dios de Israel, ¿por qué no has respondido hoy a tu siervo? Si el pecado está en mí o en mi hijo Jonatán, Yahweh, Dios de Israel, da urim; si este pecado está en tu pueblo Israel, da tummin.» Y fueron designados Jonatán y Saúl y el pueblo salió libre. Y dijo Saúl: «Sortead entre mí y entre mi hijo Jonatán, aquél a quien Yahweh designe morirá.» Pero el pueblo dijo a Saúl: «Cosa semejante no sucederá.» Saúl, sin embargo, prevaleció contra el pueblo. Sortearon entre él y entre su hijo Jonatán y fue designado Jonatán.

El formulario del texto masorético consta de: a) invocación a Dios; b) petición de una respuesta fidedigna; c) resultado del doble sortec. El texto griego presenta un esquema mucho más completo: a) invocación a Dios; b) pregunta para individuar el motivo de la ira divina; c) presentación hipotética del caso: «Si el pecado está...»; d) petición de una respuesta concreta: *urim*; e) presentación hipotética del caso: «Si el pecado está...»; f) petición de una respuesta concreta: *tummim*; g) resultado del doble sorteo¹⁴². Los aditamentos últimos del texto griego no aportan nuevos datos sobre el procedimiento del sorteo.

III. ¿CONSULTAS SACERDOTALES CON DARĀŠ Y BIQQĒŠ?

Para que el presente estudio quede completo, debemos analizar y discutir aún otros cinco textos, dos de ellos, Gn 25,22 y Ex 18,15, utilizan el verbo *dāraš* y los otros tres, Ex 33,7; 2 Sm 12,16 y 2 Sm 21,1, el verbo *biqqēš* con Yahweh por complemento. El problema que plantean estos cinco textos es saber si aluden realmente a consultas oraculares, y, en el supuesto que lo sean, determinar si se trata de consultas como las que hemos encontrado y descrito en las páginas precedentes o de otro tipo. Dejando para otro capítulo el estudio de 2 Sm 21,1, que no trata propiamente de «buscar a Yahweh», sino de «buscar el rostro de Yahweh», nos ocuparemos aquí de los otros cuatro textos.

Gn 25,22 es el único texto de esta serie que conserva un cierto esquema o formulario de consulta que puede parangonarse de algún modo con los estudiados en las páginas anteriores. El pasaje se encuentra en una narración introductoria a las historias de Esaú y de Jacob. El relato comprende tres partes: a) el oráculo (vv. 21-23); b) el nacimiento de los niños (vv. 24-26a); c) la distinta vocación de ambos (vv. 27-28). La descripción del oráculo constituye un conjunto unitario y se atribuye a la tradición yahvista¹⁴³. El oráculo es presentado dentro de un esquema en cuatro partes: 1) narración del hecho que motiva el recurso a Yahweh: «Los niños se entrechocaban en su seno y ella (Rebeca) dijo: "Si es así, ¿para qué seguir viviendo?"»¹⁴⁴; 2) recurso a Dios: «Y se fue a inquirir a Yahweh» (*lidrōš 'eth-Yhwh*); 3) fórmula introductoria de la respuesta divina: «Y Yahweh le dijo»; 4) oráculo:

Dos naciones hay en tu vientre
y dos pueblos se dividirán de tus entrañas;
un pueblo prevalecerá sobre el otro
y el mayor servirá al menor (v. 23).

El formulario coincide sustancialmente con el esquema corto de las consultas oraculares estudiadas, a excepción de la pregunta o preguntas, que aquí no se conservan. Ya vimos que otros textos, con *š'l* o sin *š'l*, omitían también las preguntas. La mayor novedad de la respuesta oracular es que se da en verso, como suelen proponerse los oráculos proféticos¹⁴⁵. El texto, de todas formas, no ofrece pie para muchas conjeturas, pues no indica ni el lugar ni el modo de obtención del oráculo. Algunos piensan que Rebeca iría a algún santuario de Yahweh¹⁴⁶. El verbo *drš* admite desde luego esta posibilidad, como vimos en el capítulo I. El texto dice además que Rebeca «fue» (*hālak*), y este detalle pudiera aludir a una visita o peregrinación a un santuario¹⁴⁷. La mayoría, por no decir todos los autores, afirman que fue allí a solicitar un oráculo¹⁴⁸ que le explicara o aclarara el misterio. El verbo *drš* admite sin duda esta acepción¹⁴⁹, como veremos a lo largo de la obra. Pero creemos que en nuestro texto no se debe forzar el sentido para ver necesariamente una «consulta» o la «petición de un oráculo», porque puede aludir simplemente a una oración o plegaria a Dios solicitando un favor o una gracia¹⁵⁰.

Una serie de hechos nos hacen sospechar que el autor de esta narración ha querido dejar imprecisa y oscura la acción de Rebeca. En primer lugar, el yahvista no usa nunca el verbo *š'l* en sentido religioso, y *š'l* es el término técnico de la consulta oracular por medio del sacerdote. No obstante, en su tiempo *š'l* era ya un término conocido y usado en esa acepción religiosa, como lo prueban las consultas de la época de los Jueces, de Saúl y de David, estudiadas antes. Por eso, al usar *drš* en vez de *š'l*, si el yahvista piensa realmente en una consulta, esa consulta la concibe realizada por medio de un profeta y no de un sacerdote¹⁵¹, ya que *drš* no indica nunca una acción propiamente sacerdotal, como tendremos ocasión de ver. Que piense en realidad en una consulta por medio de un profeta, parece insinuarlo además la forma poética del oráculo¹⁵², más conforme con los oráculos proféticos que con los sacerdotales¹⁵³. De todos modos, la presencia de un oráculo, y de un oráculo en verso, no es razón apodíctica para probar que haya precedido una consulta, ya que el autor ha podido muy bien sintetizar o esquematizar la realidad. En

cualquier hipótesis, la alusión a una consulta profética en tiempo de Rebeca es evidentemente un anacronismo y una reprojcción a la época patriarcal del modo de consultar o acudir a Dios por motivos personales, propio de épocas posteriores¹⁵⁴.

Ex 18,15. La perícopa de Ex 18, 13-27 forma una unidad, según el parecer de casi todos los autores¹⁵⁵. La base del relato proviene de la tradición elohista, que se apoya a su vez e incorpora una antigua tradición con todas las garantías de genuinidad¹⁵⁶. La nueva ordenación del derecho y la justicia propuesta por Jetró a Moisés descansa en una separación entre la «jurisprudencia sagrada» y la «jurisprudencia profana o civil», como sostienen algunos¹⁵⁷, o entre los «asuntos graves» y los «asuntos menos graves», como afirman otros¹⁵⁸. Según el consejo de Jetró, Moisés debería ocuparse de las «relaciones del pueblo con Dios» (v. 19), de dar a conocer al pueblo los «preceptos» y las «leyes» de Yahweh (vv. 16,20), de enseñarles el camino que han de seguir y la conducta que han de observar (v. 20), representar al pueblo delante de Dios en los asuntos difíciles, dirimiendo sus pleitos (vv. 15,19). Todo el resto, es decir, los casos más fáciles, los litigios de menor importancia los resolverán individuos escogidos al efecto (vv. 21,22). Moisés da a su suegro la siguiente explicación: «Es que el pueblo viene a mí para inquirir a Dios (*lidrōš 'elōhīm*). La expresión *lidrōš 'elōhīm* está aquí en relación con una decisión judicial, como lo dice expresamente el v. 16 con la partícula de motivación *kī*¹⁵⁹, «pues», cuando tienen un pleito vienen a mí y yo juzgo entre unos y otros¹⁶⁰. Este uso jurídico de *drš* no es frecuente, porque ordinariamente significa, como veremos, acudir a Dios, unas veces en busca de un oráculo a través de un profeta y otras, por medio de la oración, la conversión, etc. No obstante, *drš* aparece por lo menos en Dt 13,15¹⁶¹; 17,4,9; 19,18, relacionado con una decisión legal tomada a partir de un oráculo divino¹⁶². Este sentido cuadra bien a nuestro texto¹⁶³. En los asuntos graves, cuando la materia requería una intervención divina, el pueblo «consultaba a Dios» por medio de Moisés y Moisés zanjaba las cuestiones en virtud de un oráculo divino. Estas decisiones, tomadas de este modo, se convierten en «preceptos» y «leyes» de Dios¹⁶⁴. Jetró aconseja a Moisés que reserve para sí justamente esta actividad¹⁶⁵, pero restringida a los casos más difíciles. «Representar al pueblo delante de Dios y llevar ante Dios los asuntos del pueblo» (v. 19) equivale en sustancia a lo que ya hacía Moisés, «consultando (*drš*) a Dios» para dirimir los pleitos en favor del pueblo (v. 15). Es lógico

que Jetró le asigne también como función la «enseñanza de los preceptos y las leyes divinas» (v. 20), dado que estos preceptos y estas leyes no eran más que la promulgación externa de los oráculos que Moisés obtenía de la consulta a Dios ¹⁶⁶.

Más difícil resulta saber de qué modo entraba Moisés en comunicación con Dios y por tanto qué matiz quiere expresar aquí el autor del relato cuando usa el verbo *drš*. El texto no nos proporciona una información precisa. Jetró afirma que, si Moisés escucha su consejo, «Dios le comunicará sus órdenes (*šiw-wāb*)» (v. 23). En esa frase puede verse de nuevo otra alusión al oráculo divino, pero tampoco aquí se indica el modo. Lo natural sería pensar que Moisés utilizaba, como los sacerdotes de la época de los Jueces, las suertes sagradas, el urim y el tummim ¹⁶⁷. Pero esta hipótesis topa con la dificultad verdaderamente seria del vocabulario, ya que *drš* de un lado no designa nunca una actividad específicamente sacerdotal ¹⁶⁸ y, de otro, no aparece nunca en relación con las suertes sagradas, el urim y el tummim, el efod, instrumentos que empleaban los sacerdotes para las consultas. Si el elohista hubiera pensado en una consulta de este tipo, ¿por qué no utilizó el verbo *š'l*, que ya tenía una larga historia como término técnico de esta clase de consultas? La suposición de que Moisés daba los oráculos y promulgaba los «preceptos y las leyes» de Yahweh en la *tienda* mencionada en Ex 18,7 ¹⁶⁹, carece de apoyo en el texto, porque supone, por una parte, la unidad de todo el relato, Ex 18,1-27, cosa no probada y excluida por la mayoría ¹⁷⁰ y presupone, por otra, que la «tienda» (*hā'ōhel*) de Moisés era la «tienda sagrada», donde por hipótesis se conservarían las suertes, cosa igualmente no demostrada ¹⁷¹.

Nos parece dudoso asimismo por lo dicho anteriormente que el relato elohista quiera dar una explicación del porqué y del cuándo fueron introducidos los oráculos sacerdotales ¹⁷², porque esto lo hubiera alcanzado mejor utilizando el verbo *š'l*. Es claro que la función judicial y, sobre todo, la de la «enseñanza» que el texto atribuye a Moisés contiene una alusión a una actividad sacerdotal ¹⁷³; pero dudamos también que ésta haya sido la verdadera intención del elohista al usar el verbo *drš*. Este verbo remite a la función oracular de los profetas y videntes de la época de Samuel y de la monarquía dividida más que a la función oracular de los sacerdotes del período de los Jueces, de Saúl y de David ¹⁷⁴. En definitiva, el texto de Ex 18,15 ss presenta la figura de Moisés en sus funciones de juez, sacerdote ¹⁷⁵ y profeta ¹⁷⁶. Pero la actividad oracular de Moisés (*drš*) al dirimir los litigios y pro-

blemas del pueblo reviste un carácter más carismático y excepcional que la de los sacerdotes de épocas posteriores, que «consultaban» (*š'l*) a Dios, sirviéndose de medios mecánicos. Esta nos parece ser la verdadera razón por la que el elohista ha usado el verbo *drš* y no *š'l* al presentar esta faceta sacerdotal de la figura de Moisés ¹⁷⁷.

Ex 33,7. El origen y la atribución literaria de *Ex 33,7-11* no están aún dilucidados del todo ¹⁷⁸. En la actualidad se explica la perícopa como una reelaboración elohista de una antigua tradición cultural sobre la tienda de reunión ¹⁷⁹, como una utilización por parte del elohista de una antigua tradición sobre una tienda oracular que todo israelita podía visitar ¹⁸⁰, como una composición yahvista secundaria de una antigua tradición en la que el v. 7 es una adición todavía más tardía ¹⁸¹, como una tradición independiente con elementos antiguos, anteriores a la tradición sacerdotal y deuteronomica, incorporada a la narración yahvista en un segundo tiempo, pero antes de la época deuteronomística ¹⁸², como una composición con datos antiguos del elohista del Norte después de la caída de Samaría ¹⁸³, como una reelaboración elohista de una antigua tradición ya fijada por escrito acerca de una teofanía de Yahweh en la tienda de reunión, tradición que el autor elohista transformó completamente según sus puntos de vista, de tal modo que resulta imposible ahora deducir el tenor original de las palabras del relato ¹⁸⁴. En medio de esta selva de opiniones surge claro al menos un dato: la antigüedad de la tradición conservada en *Ex 33,7-11*.

Tomando como punto de partida las hipótesis de Beyerlin y de Görg, que nos parecen las más aceptables, he aquí lo que podemos decir del sentido de la frase que aquí nos interesa: «Y sucedía que todo el que buscaba a Yahweh (*kol-m^ebaqqēš Yhwh*), salía hacia la tienda de reunión fuera del campamento.» Las dificultades y peculiaridades, tanto filológicas como literarias y conceptuales, que presenta la perícopa de *Ex 33,7-11*, Görg las resume de este modo ¹⁸⁵: 1) La presentación sin previa indicación de la tienda en el v. 7; 2) La persona o cosa a que se refiere el *lō* del v. 7 ¹⁸⁶; 3) La marcada insistencia en recalcar que la tienda se hallaba fuera del campamento (vv. 7,8,11); 4) La significación del nombre propio «tienda de reunión» (*'ōhel mō'ēd*) en el v. 7; 5) El sentido de la frase, «todo el que buscaba a Yahweh» (v. 7); 6) La situación del campamento en relación a la tienda (vv. 8,10); 7) La descripción de la teofanía en el v. 9; 8) La repetición en el v. 10 de la noticia de que todo el pueblo se

levantaba; 9) El motivo de que todo el pueblo se hincara de rodillas a la puerta de la tienda (v. 10); 10) La función de Josué como «joven» (v. 11)¹⁸⁷.

Del análisis del texto deduce Görg una serie de conclusiones que vale la pena recoger aquí. El contenido primitivo y original del relato que el elohista tomó e incorporó a su obra, transformándolo luego según sus puntos de vista, sería el siguiente¹⁸⁸: 1) Alzaron una tienda cualificada, 2) destinada a guardar el arca. 3) Esa tienda se hallaba fuera del campamento, 4) y se le dio el nombre de «tienda de reunión» 5) Todo el que «buscaba a Yahweh» se dirigía a la tienda. 6) El campamento constituía una comunidad en tiendas de campaña. 7) Yahweh bajaba en la nube, 8) y entonces todo el pueblo se levantaba, 9) y cada cual se postraba junto a la puerta de su tienda. 10) Josué era el servidor en el santuario.

La posición del elohista con respecto al contenido del relato original puede compendiarse en los puntos siguientes¹⁸⁹: 1) El elohista considera la tienda como un pabellón imaginado en otro tiempo para el jefe. 2) Dado que deja sin precisar la relación del *lô* con una persona o una cosa y omite toda mención del arca, el elohista da a entender su poco interés por ella. 3) Pone la tienda completamente separada del campamento, porque no le parece aceptable la idea de un contacto inmediato de toda la gente con Yahweh. 4) Según él, fue Moisés quien dio a la tienda el nombre de «tienda de reunión». 5) Relega a un segundo plano a «los que buscaban a Yahweh» para destacar más la figura de Moisés. 6) La comunidad viviendo en tiendas de campaña pierde importancia frente a la posición privilegiada de Moisés. 7) Respecto a la descripción de la teofanía, el elohista quiere evitar con su formulación una presunta situación embarazosa o desagradable para Yahweh. 8) Según él, el pueblo se levantaba por temor reverencial ante la figura de Moisés y ante su encuentro con Yahweh. 9) El elohista rebaja el acto de postrarse de hinojos a un simple acto devoto de reverencia. 10) Josué se convierte en un «servidor» de Moisés.

Analizado ya el contenido general de la perícopa, vamos a ocuparnos ahora más de cerca del sentido de la frase, «todo el que buscaba a Yahweh» salía hacia la tienda de reunión fuera del campamento (v. 7b). La mayoría de los autores piensan que la «búsqueda de Yahweh» significa aquí la búsqueda o «petición de un oráculo» y que la tienda de reunión era, por lo tanto, una tienda oracular¹⁹⁰. Esta explicación, sin embargo, tiene en contra

de sí el hecho de que la *consulta a Yahweh* se indica con la frase *šā'al bayhwh*¹⁹¹, como hemos visto en las páginas precedentes, o con alusiones precisas al efod (1 Sm 14,18-19; 23,9-12), al urim y al tummim (1 Sm 14,41-42: LXX) o a las suertes en general (Jos 7,6-26), y eventualmente también con la frase *dāraš 'eth-Yhwh*¹⁹², como ya se dijo y tendremos ocasión de ver a lo largo de la obra, pero nunca con *biqqēš Yhwh*, como sucedería en este caso¹⁹³, si se tratara realmente de una consulta. El tipo de consulta expresado con *š'l* corresponde generalmente¹⁹⁴ al sacerdote. La consulta indicada con *drš* corresponde siempre a un vidente o profeta¹⁹⁵. El término *biqqēš*, en cambio, teniendo a Dios por complemento significa de una manera general «buscar a Dios» en un sentido amplio, que puede abarcar la súplica y la oración en el santuario o fuera de él, la conversión, el arrepentimiento, etc.¹⁹⁶. Entendido en este sentido amplio, puede indicar también la búsqueda o petición de un oráculo¹⁹⁷, ya que nada impide que un fiel israelita se dirija a Yahweh para pedirle la aclaración de un suceso pasado, presente o futuro; pero queda siempre la dificultad de que *biqqēš* nunca se relaciona de una manera clara e indiscutible¹⁹⁸ con la sollicitación de un oráculo.

Es evidente que Yahweh, cuando aparece en la tienda de reunión, puede revelar su voluntad, o de manera espontánea¹⁹⁹ o respondiendo a la oración de un fiel²⁰⁰; por eso no se puede excluir radicalmente la posibilidad de que las personas que iban a la tienda a «buscar a Yahweh» esperaran²⁰¹ o incluso sollicitaran un oráculo. Y ésta ha podido ser muy bien la intención del relato primitivo²⁰². Que la tienda, en la narración preelohista, guardara el arca y que la tienda con el arca²⁰³ tuviera carácter oracular, como la *alcoba* de los árabes preislámicos²⁰⁴, es cosa que puede admitirse sin grandes dificultades, ya que una glosa, probablemente muy antigua²⁰⁵, de Jue 20,27b-28a, menciona una consulta (*šā'al*) de los israelitas ante el arca de Yahweh y en presencia del sacerdote Pinjas. Pero topamos de nuevo con el problema de que el elohista, en el relato actual, además de evitar el término *š'l*²⁰⁶, deja sin precisar la función de Moisés en relación a los «buscadores de Yahweh». La salida de estas personas hacia la tienda de reunión (Ex 33,7b) hace pensar espontáneamente en una especie de peregrinación o visita privada a la tienda²⁰⁷, como se visitaba el santuario en épocas posteriores (2 Sm 12,16: *biqqēš 'eth-bā'elōhîm*), de toda persona que tuviera que «pedir algo a Yahweh».

La expresión «*kol-m^ebaqqēš Yhwh*» es lo suficientemente vaga

e imprecisa ²⁰⁸ como para dejar abierta la puerta a todas las posibilidades. Además, como esa frase da la impresión de ser un título ya acuñado ²⁰⁹, cabe pensar que el elohista tomó intencionadamente esa expresión, antes quizá de sentido más restringido, pero que en su tiempo admitía pluralidad de interpretaciones, con objeto de no poner inmediatamente en la pista de un sentido determinado ²¹⁰. Todos estos elementos hacen surgir espontáneamente la pregunta de por qué este interés del elohista en evitar el término *šl*, que ya tenía tras de sí por aquella época una larga historia y que todos hubieran comprendido sin dificultad, si es que realmente quería indicar una consulta oracular de cualquier persona que se acercaba a la tienda. ¿Por qué intenta ocultar el modo de la «búsqueda de Dios»? La evitación de *šl* por parte del elohista nos parece indiscutible. Porque resulta verdaderamente sorprendente y curioso que las dos únicas veces que habla de la «búsqueda de Dios» por parte del pueblo de Israel, relacionada de algún modo con la persona de Moisés, Ex 18,15: *dāraš* y Ex 33,7: *biqqēš*, las dos veces omite ese término técnico de la consulta oracular sacerdotal. No vemos otras razones para explicar esta actitud sino o que *šl* había desaparecido ya en su tiempo del uso corriente para significar la *consulta a Yahweh*, cosa que no sucedía, como se verá más adelante, o que la consulta oracular *sacerdotal* había caído ya parcialmente en desuso, cosa que sí se había verificado, o que quiere desligar la persona de Moisés de un modo de consulta a través de medios mecánicos, como el efod, el urim y el tummim, que le parecía poco digno o apropiado a la figura excepcional de Moisés ²¹¹. Como en Ex 18,15 el elohista subrayaba el carácter carismático-profético de las consultas y respuestas de Moisés, así también aquí, en Ex 33,7, de acuerdo con la tendencia general de la perícopa ²¹², quiere poner en evidencia el carácter excepcional y único del ministerio sacerdotal y profético de Moisés ²¹³, que hace de intermediario de la vida cultural y religiosa ²¹⁴ —«buscar (*bqš*) a Yahweh»— de las gentes de su pueblo de una manera distinta y mucho más elevada que la de los sacerdotes de épocas posteriores.

2 Sm 12,16. Este texto pertenece a la «Historia de la sucesión al trono de David» (2 Sm 9-20; 1 Re 1-2), relato que la mayoría de los autores consideran muy antiguo, bien informado y muy cercano a los hechos ²¹⁵. La perícopa se refiere a lo que hizo David cuando enfermó gravemente el niño que le nació del adulterio con Betsabé. Algunos de estos actos son claros. Se trata

de ayunos y lamentos (vv. 17,21,22,23), es decir, de los actos tradicionales de penitencia que pueden alejar los castigos divinos (cf. 1 Sm 7,6). David quiere reparar el pecado con la penitencia; pero, sobre todo, quiere apartar el castigo con la mortificación: «¿Quién sabe si Yahweh tendrá compasión de mí y el niño vivirá?» (12,22). El rey hace penitencia mientras el niño vive. Una vez muerto, «¿para qué ayunar?», ya no puede devolverle la vida. Así responde David a quienes se extrañaban de su comportamiento después de la muerte del hijo (12,21-23).

Antes de empezar la penitencia, ¿consultó David a Dios para saber la suerte del niño? La respuesta depende de la interpretación que se dé a la frase: «Y David buscó a Elohim por el niño (*wayyebaqqēs dāwid 'eth-hā'elōhīm b'ad hanna'ar*) y ayunó David un ayuno y vino y pernoctaba y se acostaba en el suelo» (12,16). Algunos autores piensan que se trata de una consulta oracular²¹⁶, realizada por David ante el arca de la alianza²¹⁷. La interpretación no convence. Nosotros nos preguntamos si una «consulta» tenía algún sentido después de las palabras tajantes de Natán: «Por haber ultrajado a Yahweh²¹⁸ con esa cosa, el niño que te ha nacido morirá sin remedio» (12,14). David, por consiguiente, ya conocía el veredicto divino. No tenía por qué *indagar* más. Sí podía, en cambio, *pedir, suplicar* a Yahweh que retirara o mitigara su condenación y le concediera la curación del hijo²¹⁹. El ayuno y la penitencia que hace (12,16b) no tienen otro objetivo que aplacar la cólera divina y obtener el milagro. «Buscar a Dios en favor del niño» (12,16a) equivale, pues, a «pedir, suplicar, implorar a Dios»²²⁰. De consulta oracular no se habla para nada. Esta consulta queda, además, excluida porque *bqš* no significa nunca *consultar a Dios*, como hemos visto antes, y aparecerá claro a través de todo nuestro estudio.

No se indica el lugar donde David hizo su petición. No consta que haya visitado el santuario del arca²²¹ ni otro lugar sagrado cualquiera. La frase «buscar (*bqš*) a Dios» admite, desde luego, la posibilidad de una visita a un santuario²²². Pero en nuestro caso parece estar excluida esta idea por los datos del v. 20, donde se dice por primera vez que, después de la muerte del hijo, «David se levantó del suelo (de su casa, cf. v. 16), se lavó... y fue a la casa de Yahweh y se postró y luego volvió a su casa». Toda la escena anterior —ayunos, penitencias, oración, «búsqueda de Dios»— parece desarrollarse no en la casa de Yahweh, sino en el palacio real (vv. 16-20). Según esto, *bqš* en 2 Sm 12,16 no alude para nada a una consulta oracular, sino a una petición de

David, ya sea en el santuario, ya en su propia casa, para obtener la curación de su hijo enfermo.

Cerrando este capítulo debemos decir que *bqš* no es un término técnico de la consulta a Dios por medio del sacerdote, y ni siquiera de una consulta en sentido general. El verbo *drš* puede significar la consulta, pero no la consulta sacerdotal, sino la profética. Estas conclusiones serán corroboradas a lo largo de la presente obra.

NOTAS

¹ Quizá sea más propio, como quieren algunos autores, hablar de «guerra de Yahweh» en vez de «guerra santa», para distinguir mejor este concepto del de la guerra santa de los demás pueblos del Antiguo Oriente. Así se expresan, entre otros, W. Caspari, «Was stand im Buche der Kriege Jahwes?», en *ZwTh* 54 (1912) 149; W. Richter, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*, p. 186; R. Smend, *Jahwekrieg und Stämmebund* [FRLANT, 84], Gotinga ²1966, a través de toda la obra, véase en especial, p. 20 ss.

² Usan esta expresión, entre otros, F. Schwally, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, Leipzig 1901; G. von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, Gotinga ⁴1965; R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, II, París 1960, pp. 57-86; E. Nielsen, «La guerre considérée comme une religion et la religion comme une guerre», en *Studia Theologica* 15 (1961) 93-112; J. Helewa, «L'institution de la guerre sainte au désert à la lumière de l'Alliance mosaïque», en *Eph. Carmeliticae* 14 (1963) 3-63.

³ La tesis de G. von Rad, expuesta en su famosa obra, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, según la cual, la guerra santa fue una institución cultural de la anficiónía es criticada vigorosamente por R. Smend, *Jahwekrieg und Stämmebund*, quien no sólo niega la relación entre el concepto de guerra santa y la anficiónía, sino que pone en duda la existencia de una anficiónía en el sentido propio del término. El problema es muy discutido. Defienden la existencia de la anficiónía, entre otros, M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels* [BWANT, IV, 1], Stuttgart 1930 (reedición: Darmstadt 1966); S. Mowinkel, *Zur Frage nach dokumentarischen Quellen in Josua 13-19*, 1964, p. 20 ss.; Id., «"Rahelstämme" und "Leastämme"», en *Von Ugarit nach Qumran, Eissfeldt-Festschrift*, 1958, pp. 129-150; A. Weiser, «Das Deboralied», en *ZAW* 71 (1959) 96; J. Dus, «Die "Aeltesten Israel"», en *Archiv Orientalní* 31 (1963) 444-469. La ponen en duda o la niegan: S. Herrmann, B. D. Rahtjen, «Philistine and Hebrew

Amphictyonies», en *JNES* 24 (1965) 100-104; O. Eissfeldt, «The Hebrew Kingdom», en *The Cambridge Ancient History*, II, Ch. 34, 1965, 16 ss.; Y. Kaufmann, *The Religion of Israel*, 1960, 256 ss.; M. H. Woudstra, *The Ark of the Covenant from Conquest to Kingship*, 1965; G. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion*, Berlín 1969, pp. 78 ss. J. Helewa, *art. cit.*, demuestra que la tesis de G. von Rad es incompleta.

⁴ J. Helewa, *art. cit.*, pp. 3-63.

⁵ R. Smend, *o. c.*, pp. 79-80.

⁶ R. Smend, *o. c.*, pp. 87-97.

⁷ Prescindiendo aquí de los oráculos de Balaam (Nm 23,18-24; 24,3-9,15-24: cf. los capítulos 22-24), ciertamente muy antiguos, pero que no constituyen un ejemplo típico de consulta a Yahweh, sino un testimonio de la adivinación de origen babilónico, ya que Balaam es un enemigo de Israel y no obstante lo bendice en contra de su voluntad, no hay otros casos de consultas fuera de los que citamos en la obra. Sobre los oráculos de Balaam pueden verse los siguientes autores: W. F. Albright, «The Oracles of Balaam», en *JBL* 63 (1944) 207-233; O. Eissfeldt, «Die Komposition der Bileam-Erzählung», en *ZAW* 57 (1939) 212-241 (= *Kleine Schriften*, II, Tubinga 1963, pp. 199-226); H. Junker, *Propheet und Seber im Alten Testament*, Trier 1927, pp. 79 ss.; A. Guillaume, *Propheetie et divination chez les sémites*, París 1950, pp. 164 ss.; A. González Núñez, *Profetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel*, pp. 167 ss.; R. Large-mont, «Les oracles de Bile'am et la mantique suméro-akkadienne», en *Travaux de l'Institut Catholique de Paris* 10 (1964) 37-50 (con amplias referencias bibliográficas).

⁸ Estos elementos son tratados ampliamente por G. von Rad, *Der Heilige Krieg*, p. 6 ss., y J. Helewa, *l. c.*, p. 7 ss.; cf., además, R. de Vaux, *Les Institutions*, II, pp. 74-77; J. Pedersen, *Israel*, III-IV, pp. 8-32.

⁹ G. von Rad, *Der Heilige Krieg*, p. 14; J. Helewa, *l. c.*, p. 8 s.; R. de Vaux, *Les Institutions*, II, p. 77.

¹⁰ R. Smend, *Jahwekrieg*, pp. 20-32 discute el problema de la guerra de Yahweh como institución cultural, y, sin negar del todo los elementos culturales de la guerra santa (p. 27: «nicht als hätte dem Kriege Jahwes in der alten Zeit das kultische Element überhaupt gefehlt»), llega a conclusiones sensiblemente diferentes de las de von Rad, quien considera la guerra santa como una «institución eminentemente cultural», juicio que acepta también J. Helewa, *l. c.*, p. 8: «... une institution culturelle au sens propre du terme».

¹¹ Cf. G. von Rad, *Der Heilige Krieg*, p. 7: «Besonders wichtig war die Gottesbefragung»; J. Helewa, *l. c.*, p. 7.; cf. también R. Press, «Das Ordal im alten Israel», en *ZAW* 51 (1933) 231 ss.

¹² Por eso no vemos con claridad por qué la «guerra santa» es una «institución genuinamente israelita», como afirma W. Richter, *Taditions-geschichtliche Untersuchungen*, p. 186. No lo es, desde luego, desde el punto de vista de la consulta oracular, que se practica de la misma manera en Israel y en las guerras santas de los demás pueblos orientales.

La consulta, por consiguiente, es un elemento común a todas las guerras santas del Antiguo Oriente.

¹³ Véase lo que dijimos en la nota 10 del capítulo II y lo que decimos en la p. 48 de nuestro estudio.

¹⁴ En una inscripción de Hatsepsut relativa a la expulsión de los Hycsos de Egipto se dice que la reina «hace todos los actos oficiales, obedeciendo las órdenes que le han sido dadas por la divinidad», y ha expulsado del país a los enemigos «por mandato» del dios Ra, cf. ANET, p. 231a. Kamosis afirma que atacó a los asiáticos «por mandato» de Amón, el imparcial en los juicios, cf. ANET, p. 232b. Tutmosis III, en varias inscripciones relativas a sus campañas asiáticas, dice que conquistó territorios y países con la «ayuda» de los dioses y «por mandato» de sus divinidades protectoras, cf. ANET, p. 234b. En los Anales de Karnak, ANET, p. 235a (dos veces), p. 235b; p. 236 a; Anales del año 23: «Marché hacia el norte, llevando a mi padre Amón-Ra, Señor de los tronos de los Dos Países, para que abra los caminos delante de mí, mientras que Harakhti estableció el brazo de mi majestad», cf. ANET, p. 236a; p. 236 b (dos veces); p. 237a (dos veces y cf. nota 38); p. 237b. Estela de Barkal, ANET, p. 238a (dos veces): la victoria se atribuye al dios Amón-Ra, «no a la mano del hombre». Estela de Barkal, ANET, p. 240b: «... las victorias de mi majestad, por los planes de mi padre Amón-Ra, que me entregó todos los países extranjeros». Varias inscripciones del templo de Amón en Karnak terminan así: «... según el mandato de mi padre Amón, que le condujo por el buen camino», cf. ANET, p. 242 (dos veces). Amenofis II fue confortado en una batalla por el dios Amón que se le apareció en sueños, cf. ANET, p. 246b, y venció al enemigo «con la fuerza de su augusto padre, Amón, que decretó para él el valor», cf. ANET, p. 247b, y conquistó el territorio «según el decreto de su padre Ra», cf. ANET, p. 248a. El general Horemheb sometió a su dominio numerosos territorios extranjeros, «porque Amón se los entregó a través de su decreto», cf. ANET, p. 251a. Seti I conquistó los territorios del norte de Palestina, «porque su padre Amón decretó para él el valor y la victoria», cf. ANET, p. 253b (y cf. nota 7). El mismo rey, en sus campañas contra Asia, venció al enemigo y conquistó gran botín, «porque Amón le dio valor contra el sur y victoria contra el norte», cf. ANET, p. 255a. Todas estas expresiones y otras parecidas, muy semejantes a las de los documentos históricos asiriobabilónicos, aducidos en el capítulo III, presuponen la misma mentalidad: los dioses intervienen en la guerra, la victoria es un don de la divinidad. En muchos casos, esas expresiones pueden aludir a consultas oraculares.

¹⁵ Véase lo que dijimos en la p. 160 del capítulo V.

¹⁶ Cf. H. Lammens, «Le culte des bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamites», en *BIFAO* 17 (1920), 43: «Quand il s'agissait d'une expédition de quelque importance, les Arabes répugnaient à l'entreprendre avant de s'être assuré la compagnie d'un *kâhin*, devin, d'un *sâdin*, desservant du sanctuaire, enfin d'augures, *'â'if* et *qâ'if*, habiles à interpréter les présages, à renseigner sur les mouvements de l'ennemi»;

cf. J. Morgenstern, «The Ark, the Ephod and the "Tent of Meeting"», en *HUCA* 17 (1942 s.), 210 ss.; J. Helewa, *l. c.*, p. 61 y nota 200

¹⁷ Jue 1,1; 20,18,23,27. En Jue 18,5 se trata de una consulta para conocer el éxito de un viaje; por eso dejaremos este texto para otro lugar. La antigüedad de cada uno de estos pasajes la iremos indicando a medida que se presenten en nuestro estudio. Que en Jue 20,18,23,27-28 se trate de una «guerra santa», lo sostiene expresamente J. Blenkinsopp, «Jonathan's Sacrilege», en *CBQ* 26 (1964), 432.

¹⁸ 1 Sm 14,37; 1 Sm 23,2,4; 1 Sm 28,6; 1 Sm 30,8; 2 Sm 5,19,23. Otros varios textos de consulta que aparecen en el libro de Samuel serán tratados bajo distintos epígrafes, pues no son consultas en la guerra de Yahweh. La antigüedad de estos pasajes se indicará cuando los estudiemos expresamente en la obra.

¹⁹ Cf. W. Richter, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen*, pp. 23 y 182 s.; y lo mismo dicen todos los autores que directa o indirectamente se ocupan del tema.

²⁰ Jue 1,1 es un texto antiguo, cf. O. Eissfeldt, *Einleitung*, p. 338 (lo atribuye a la fuente L); A. Penna, *Giudici e Rut*, p. 22 (del s. XI-X a. Cr.).

²¹ Aquí, después de las palabras «preguntaron los hijos de Israel a Yahweh», hay que omitir, como glosa o adición posterior o intencionada, la frase: «pues el arca de Elohim estaba allí aquellos días, y Pinjas, hijo de Eleazar, hijo de Aarón, estaba entonces a su servicio». La frase interrumpe el formulario normal de la consulta, que continúa en el v. 28 con *lē'mor*. La presencia de esta glosa la admiten la mayoría de los autores, pero casi todos la consideran como un dato histórico muy antiguo; véanse, en este sentido: W. W. Baudissin, *Die Geschichte des altn. Priesterthumes*, p. 187; K. Budde, «Ephod und Lade», en *ZAW* 39 (1921), 27 ss.; O. Eissfeldt, «Lade und Stierbild», en *ZAW* 58 (1940/41), 198; A. Penna, *Giudici e Rut*, p. 239; R. Tamisier, *Juges*, p. 289 s.; A. Besters, «Le sanctuaire central dans Jud XIX-XXI», en *ETL* 41 (1965), 30; R. Smend, *Jahwekrieg*, p. 68 s. (niega la atendibilidad y antigüedad de la glosa).

²² Nótese que este texto es idéntico al de 2 Sm 5,23; sólo se diferencian en el 'ôd, «aún».

²³ Para más detalles sobre la estructura verbal y gramatical de las preguntas remitimos a A. Wendel, *Das freie Leiengebet*, pp. 242-44.

²⁴ Suprimir: «los hijos de» (*b'néy*), cf. BH.

²⁵ Leer: *ha'erdōf*, en vez de: *'erdōf*, cf. BH.

²⁶ Suprimir: «los hijos de» (*b'néy*), cf. BH.

²⁷ Sobre los diversos tipos de preguntas, cf. A. Wendel, *o. c.*, p. 241 s. Este autor distingue, un poco artificialmente, dos grandes categorías de preguntas: una que se basa en la forma externa, y otra en el contenido. A la primera categoría pertenecen: 1) einfache Fragen; 2) doppelte Fragen; 3) geteilte Fragen. A la segunda: 1) Alternativfragen; 2) Auswahlfragen.

²⁸ Así, en Jue 20,23 y 20,28.

²⁹ Así, en Jue 1,1; 20,18,23,28; 1 Sm 23,2; 2 Sm 5,19; 1 Cro 14,10.

³⁰ 1 Cro 14,14.

³¹ 2 Sm 5,23 (Yahweh); 1 Sm 30,8 (Yahweh).

³² 1 Sm 23,2; 2 Sm 5,19 (David); 1 Sm 30,8; 1 Cro 14,10; 1 Cro 14,14 (a él = David).

³³ Jue 1,1 (los israelitas); Jue 20,18,23,28 (los israelitas); 2 Sm 5,23 (David).

³⁴ 1 Sm 28,6: «y Yahweh no le respondió (a Saúl) ni por los sueños ni por el urim ni por los profetas»; 1 Sm 14,37: «y (Elohim) no le respondió (a Saúl) aquel día».

³⁵ Los LXX lo añaden, cf. BH.

³⁶ Se trata aquí de dos textos paralelos, pero el Cronista no utiliza la fuente de Samuel literalmente, sino que introduce algunas pequeñas variantes; así, sustituye «Yahweh» por «Elohim»; 'el, «a» por 'al, «contra»; «¿los entregarás?» (*h'itt' nēm*) por «¿y los entregarás?» (*ūn'tattām*); «y dijo Yahweh a David» por «y le dijo Yahweh»; «pues ciertamente entregaré a los filisteos» (*kī nātōn 'ettēn 'eth-happ'lišīm*) por «y los entregaré» (*ūn'tattīm*).

³⁷ Cf. nota 24.

³⁸ Cf. nota 25.

³⁹ No se dice qué es lo que va a «salvar» David. Puede pensarse que «salvará todo» el territorio, o lo que se hallaba en mano del enemigo, cf. G. Bressan, *Samuele*, p. 440 s. (otras opiniones allí).

⁴⁰ Cf. la nota 26.

⁴¹ Según S. Amsler, *David, Roi et Messie [Cahiers Théologiques, 49]*, Neuchâtel 1963, p. 29; este relato representa el punto de cristalización primitiva de toda la tradición veterotestamentaria sobre David.

⁴² El texto paralelo de 1 Cro 14,14 añade: «detrás de ellos» (*ah'rēyhem*); los LXX leen: «a su encuentro» (*liqrā' tām*).

⁴³ Cinco mss. leen: «por detrás de ellos» (*mē' ah'rēyhem*); el texto paralelo de 1 Cro 14,14 dice: «por encima de ellos» (*mē' lēyhem*), cf. BH.

⁴⁴ Leer: «contra ellos» (*'lēyhem*), en vez de: «a ellos» (*lāhem*), cf. BH.

⁴⁵ «Y cuando oigas» (*k'šom' kā*), con varios mss, el qeré y el texto paralelo de 1 Cro 14,14; el texto masorético dice: *b'šom' kā*, cf. BH.

⁴⁶ «De pasos», leer en plural en vez del singular, cf. BH.

⁴⁷ Literalmente, «salió» —perfecto profético—.

⁴⁸ El texto paralelo de 1 Cro 14,14 tiene otras pequeñas variantes, además de las señaladas; así, sustituye «Yahweh» por «Elohim»; «atacarás» (*teb'rās*) por «saldrás a la guerra» (*tēsē' bammilbāmāb*); suprime el segundo «entonces» (*'āz*) y cambia el régimen del verbo «batir», sustituyendo el *b'mab'nēh* por *'eth-mab'nēh*.

⁴⁹ Los textos son: Jue 1,1 (en su mano (de Judá)); Jue 20,28; 1 Sm 23,4; 2 Sm 5,19 = 1 Cro 14,10.

⁵⁰ Lo ha demostrado claramente G. von Rad, *Der Heilige Krieg*, p. 7 ss.; cf. H. Fredriksson, *Jahwe als Krieger*, p. 21, y sobre todo, W. Richter, *Traditions-geschichtliche Untersuchungen*, pp. 21 ss. y 182 ss. (con mención de todos los textos). La expresión aparece 134 veces. El esquema de la consulta comprende, según Richter, *Gottesbefragung*

(šā'al b'); Gottesspruch (wayyō'mer Yhwh) - Übereignungsformel: fórmula de entrega (nātan b'yād); Kampf und Sieg (bikkāh). Hemos visto que no todos los textos de consulta en la guerra tienen esta fórmula de entrega; es, pues, un elemento importante, pero no imprescindible.

⁵¹ Cf. G. von Rad, *Der Heilige Krieg*, pp. 7-8, con cita de los textos en 1.^a y 3.^a persona; A. Bertholet, *Altes Testament und Kriegsfrömmigkeit*, 1917, p. 11.

⁵² Cf. G. von Rad, *o. c.*, p. 9 s.; J. Pedersen, *Israel*, III-IV, p. 15; J. Helewa, *l. c.*, p. 8.

⁵³ Cf. J. Helewa, *l. c.*, p. 8, nota 13; G. von Rad, *o. c.*, p. 31.

⁵⁴ Véase el texto y la cita en la p. 145 y la nota 15 del capítulo IV.

⁵⁵ A. Götze, *Hattušiliš*, p. 13, lín. 58-59; lo mismo en p. 35, lín. 43-45. Oráculo en un sueño: «Todos los pueblos de Hatti los he entregado de nuevo yo, Istar, a Hattusilis», cf. p. 33, lín. 21-22. Frases parecidas: «Istar, mi señora, me ayudó y yo derroté al enemigo», cf. *Ibid.*, p. 17, lín. 24-25; p. 19, lín. 38-39; p. 21, lín. 64-68; p. 25, lín. 20.

⁵⁶ A. Götze, *Die Annalen des Muršiliš*, p. 119, lín. 49-57.

⁵⁷ ARM X, 8, 12-18; cf. F. Ellermeier, *Prophezie in Mari und Israel*, pp. 60 y 128. La fórmula aparece, con ligeras variantes, en ARMT XIII, 23, 12-15, cf. F. Ellermeier, *o. c.*, pp. 40 (texto) y 120, 137 (comentario); ARM X, 7, 20-22, cf. *Ibid.*, p. 58 (texto) y p. 128 (comentario); A 1121, 19-23 (dos veces), y lín. 45-46, cf. *Ibid.*, p. 50 (texto) y pp. 52 y 123 (comentario); A 2925, cf. *Ibid.*, p. 52 (texto) y pp. 124 y 142 (comentario); A 4260, cf., G. Dossin, en *La divination*, p. 85 s., lín. 32-42, cf. F. Ellermeier, *o. c.*, p. 125 (resumen de la carta); A 15, lín. 29-31 y 37-39; cf. F. Ellermeier, *o. c.*, p. 26 (texto) y pp. 113 y 116 (comentario). De toda esta cuestión se ocupa expresamente J.-G. Heintz, «Oracles prophétiques et "guerre sainte" selon les archives royales de Mari et l'Ancien Testament», en *VTSup* 9 (1968), 112-138. El autor estudia la fórmula que nos ocupa en las pp. 124 ss., y otras expresiones parecidas.

⁵⁸ Cf. F. Ellermeier, *o. c.*, p. 137, en donde dice, refiriéndose al texto de ARMT XIII, 23: «Dieses Orakel, das durch ein Opfer vorbereitet wird, also gesucht...» (p. 136). En este caso nos hallamos en el mismo ambiente ideológico que en el de los oráculos israelitas antes de la guerra. Para más detalles véase lo que dijimos sobre Mari en el capítulo III, p. 100 ss., y el trabajo antes citado de J.-G. Heintz. Creemos, sin embargo, que este autor exagera las relaciones entre la «guerra santa» y el oráculo profético. La realidad histórica es que el oráculo de entrega: «Yo los entregaré en tu mano», no tiene origen en el profetismo, sino en el sacerdocio, y no han sido los profetas los primeros que lo han empleado, sino los sacerdotes, y precisamente en las consultas de la época de los Jueces, de Saúl y de David. Más adelante volveremos aún sobre este problema.

⁵⁹ Hemos tratado de estos oráculos en el capítulo III, pp. 100 y 107 ss.

⁶⁰ También la fórmula: «No temas», es típica de la guerra santa de Israel: «Israel no debe temer, sino creer»; cf. G. von Rad, *Der*

Heilige Krieg, p. 93 (con referencia de los textos), y J. Helewa, *l. c.*, p. 8. Esta fórmula se encuentra igualmente en las respuestas oraculares de los dioses de los países del Antiguo Oriente. En la mencionada colección de oráculos en favor de Asarhaddón aparece por lo menos siete veces; cf. ANET, pp. 449-50. En un largo oráculo de Ninlil en favor de Assurbanipal figura por lo menos cuatro veces; cf. ANET, p. 451a. Y otra vez más en un sueño oracular relativo también a Assurbanipal; cf. ANET, p. 451a. La fórmula es frecuente también en los escritos «proféticos» de Mari, como demuestra J.-G. Heintz, *l. c.*, pp. 121 ss.

⁶¹ Cf. ANET, p. 449 (I,5,20), y lo que dijimos en el capítulo III, página 118 ss.

⁶² Véase el texto y la explicación en M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens*, II, 1, p. 166. Otros dos textos semejantes, pero que no reproducen literalmente la fórmula de entrega, pueden verse en ANET, p. 298a (VII, 28-X,5) y VIII: texto de las campañas de Assurbanipal contra los árabes.

⁶³ Un texto de la Estela de Barkal, referente a Tutmosis III, dice así: «Yo te repito otra vez, escucha, oh pueblo. El (Amón) me entregó los países extranjeros de Retenu en la primera campaña»; cf. ANET, p. 238a.

⁶⁴ Hay que añadir 1 Cro 14,10 = 2 Sm 5,19, y 2 Cro 14,14 = 2 Sm 5,23. La antigüedad de los pasajes la admiten generalmente todos los autores; cf. en especial, W. Richter, *o. c.*, p. 23: «Alle Stellen, die zugleich zu den ältesten gehören...»; cf. G. Bressan, *Samuele*, p. 26 (esquema de la antigüedad de los textos de los libros de Samuel).

⁶⁵ Para Jue 1,1, cf. M. Noth, *ÜS*, p. 8 ss.; O. Eissfeldt, *Einleitung*, páginas 337,340,356. Para Jue 20,18,23,27 s., cf. G. von Rad, *Der Heilige Krieg*, p. 16. Sobre estos textos volveremos en el capítulo VIII, y daremos allí otras referencias.

⁶⁶ 1 Sm 23,1-14 se atribuye generalmente a la «fuente más antigua»; cf. R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, Nueva York 1948, p. 348; G. Bressan, *Samuele*, pp. 26 y 362, donde da la opinión de E. Dhorme, que lo atribuye a la «fuente más reciente», y la de K. Budde, que admite dos fuentes. Sobre 1 Sm 14,1-46, cf. J. Blenkinsopp, «Jonathan's Sacrilege», en *CBQ* 26 (1964) 421-449.

⁶⁷ Los estudia en este contexto de la guerra santa W. Richter, *o. c.*, p. 181 ss; cf. G. von Rad, *Der Heilige Krieg*, p. 45 ss. (para Ex 14).

⁶⁸ Leer con los LXX *hā'ēfód* en vez de *'rôn bā'lohīm*, «arca de Dios»; cf. BH: corrección de un escriba posterior.

⁶⁹ Leer con los LXX (BL) *kī hū' nāsā' bā'ēfód* en vez de *kī bāyāb 'rôn bā'lohīm*, «pues estaba el arca de Dios»; cf. BH: corrección de un escriba posterior.

⁷⁰ Leer con Targ *bib'nēy* en vez de *ūb'nēy*, «y los hijos de»; o leer con los LXX *lifnēy*, «ante»; cf. BH.

⁷¹ Así la mayoría de los autores; cf. A. Barucq, «Oracle et Divination», en *DBS* VI (1960) 779; G. Bressan, *Samuele*, p. 218; K. A. Leimbach, *Die Bücher Samuel*, p. 64 (Saúl temía que Yahweh, encolerizado

por el asunto de Guilgal, le diera una respuesta negativa); H. W. Hertzberg, *Die Samuelbücher*, p. 90.

⁷² En este caso, «retirar la mano» indicaría que sacara la mano de la bolsa oracular con la suerte que había de decidir el asunto. Pero la expresión alude, sin duda, a la interrupción de la consulta; cf. R. De Vaux, *Les Institutions*, II, p. 205.

⁷³ La expresión aparece en 1 Sm 14,18 (corrección según el griego); 23,9; 30,7. Es una expresión técnica de la consulta con el efod; cf. G. Bressan, *Samuele*, p. 366; I. Friedrich, *Ephod und Choschen*, p. 13 s.

⁷⁴ Cf. W. Richter, *o. c.*, p. 182, nota 188; A. Wendel, *Das freie Liegegebete*, p. 246 s.

⁷⁵ Omitir con los LXX la frase siguiente: «¿Me entregarán en su mano los señores de Qeilah?» Esta pregunta se encuentra mejor situada en el v. 12, a no ser que haya que tomarla como una pregunta distinta, es decir, que David habría preguntado primero si los vecinos de Qeilah le entregarían *a él solo*, y segundo, si le entregarían *a él y a sus hombres*. Para la discusión del tema, cf. A. Wendel, *o. c.*, p. 246 s., que admite dos preguntas distintas.

⁷⁶ Sobre el problema teológico que plantea esta respuesta oracular, ya que de hecho Saúl no bajó a Qeilah ni la ciudad entregó a David en sus manos, remitimos a la explicación de G. Bressan, *Samuele*, pp. 367 ss.

⁷⁷ El texto es relativamente antiguo, pero más reciente que los otros textos de Samuel que venimos considerando; cf. O. Eissfeldt, *Einleitung*, pp. 361 ss.; A. Weiser, *Einleitung*, p. 148; G. Bressan, *Samuele*, página 26 (esquema de los textos del libro de Samuel).

⁷⁸ Este texto, según W. Richter, *o. c.*, pp. 176 y 181, se refiere sin duda a la guerra santa.

⁷⁹ Cf. G. von Rad, *Der Heilige Krieg*, p. 7; J. Helewa, *l. c.*, p. 7.

⁸⁰ Cf. W. Richter, *o. c.*, p. 181: el autor reconoce que el texto contiene «nur Vermerk, dass Gott erhörte».

⁸¹ Cf. 1 Sm 23,4; 14,37; 28,6: textos todos ellos de consultas con *š'l*; cf. 1 Sm 28,15 (sin *š'l*, pero se refiere a la consulta oracular).

⁸² Con el sentido de «dar a conocer, indicar», cf. 1 Sm 9,17. No se indica el modo de la pregunta, aunque a continuación sigue un oráculo divino: «Este es el hombre de que te he hablado; él regirá a mi pueblo.»

⁸³ Cf. Is 30,19; Sal 118,5,21; 34,5; 1 Cro 21,26,28; Sal 18,42; Sal 99,8; Sal 4,2; 13,4; 69,14,17,18; 86,1; 102,3; 119,145; 143,1,7; Sal 27,7; Sal 55,3; 108,7, etc.

⁸⁴ El «terror de Yahweh», que invade al enemigo, es también un rasgo característico de la guerra santa; cf. G. von Rad, *Der Heilige Krieg*, pp. 10-12 (con cita de textos); J. Helewa, «L'institution de la guerre sainte», *l. c.*, p. 7; W. Richter, *o. c.*, pp. 178 y 181; H. Schmid, *Mose*, p. 52. La misma mentalidad domina los relatos de guerras de los pueblos del Antiguo Oriente. En Asiria y Babilonia es el «terror» o el «terror y la fascinación» de tal o cual divinidad lo que «confunde o anonada» al enemigo; cf. ANET, p. 277a (Relatos analíticos (b) de Salma-

nasar III)); ANET, p. 281b (Adad-Nirari III: Expedición a Palestina); ANET, p. 282b (Tiglat-Pileser III: Relatos analísticos); ANET, p. 285a (Sargón II: Relatos analísticos); ANET, p. 286b (Sargón II: Fragmentos de un prisma); ANET, p. 287a (Sargón II: Fragmento del mismo prisma); ANET, p. 287b (Senaquerib: Asedio de Jerusalén); ANET, p. 288a (el rey Ezequías de Judá fue anonadado por «el esplendor que inspiraba terror» de la majestad de Senaquerib); ANET, p. 289b (Asarhaddón: Luchas por el trono); ANET, p. 294b (Assurbanipal: Campañas contra Egipto, Siria y Palestina: Cilindro Rassam); ANET, p. 295a (Assurbanipal: el mismo documento anterior); ANET, p. 298a (Assurbanipal: Campañas contra los árabes: Cilindro Rassam).

⁸⁵ Los tres textos se consideran generalmente como bastante antiguos; cf. W. Richter, *o. c.*, pp. 181 y 185.

⁸⁶ Jos 10,8: «No los temas, porque los he entregado en tu mano»; Jue 4,14: «Levántate, porque éste es el día en que Yahweh ha entregado a Sísara en tu mano» (habla Débora a Baraq); cf. W. Richter, *o. c.*, p. 181.

⁸⁷ Para la explicación de Ex 14-15 remitimos a: G. von Rad, *Der Heilige Krieg*, p. 45 s.; H. Schmid, *Mose*, pp. 50 ss.; J. Plastaras, *The God of Exodus*, pp. 172 ss. (según las tradiciones de Exodo, ésta sería la primera y más grande de todas las guerras santas de Israel, p. 172).

⁸⁸ Según W. Richter, *o. c.*, p. 185 y nota 195, los estudios de esta tradición y de este esquema serían: Jue 4,14-16: tradición menos esquematizada y más cercana a los hechos (cf. p. 184); Jos 10,1-10: relato muy estilizado; el oráculo del v. 8: «ist sicher kein überlieferungsgeschichtlich echtes Element» (cf. p. 182); 1 Sm 7; Ex 14: reelaboración muy teologizante, y Jue 4,6 ss.

⁸⁹ Sobre los sueños en el AT, tema que no nos interesa aquí directamente, remitimos a las obras siguientes: E. L. Ehrlich, *Der Traum im Alten Testament*, en las pp. 139 ss., trata del texto de 1 Sm 28,6; A. Jirku, «Materialien zur Volksreligion Israels» (1914), en *Von Jerusalem nach Ugarit. Gesammelte Schriften*, Graz 1966, pp. 297-315; J. Döllner, *Die Wahrsagerei im Alten Testament*, pp. 48-56; O. Plöger, «Priester und Prophet», en ZAW 63 (1951) 166, nota 4: opina que por «sueños» se han de entender los «videntes»; no parece necesaria esta identificación.

⁹⁰ Sobre el origen de 1 Sm 28,6 hay diversas opiniones; unos lo atribuyen a la «fuente más antigua», como Budde, Driver, Pfeiffer, Dhorme; otros, a la «fuente más reciente», como G. Bressan, *Samuele*, página 419 ss.; O. Eissfeldt, *Einleitung*, p. 274; H. W. Hertzberg, *Die Samuelbücher*, p. 177; pero todos admiten que el relato conserva una antigua tradición sobre Saúl.

⁹¹ Cf. «Las oraciones por la peste de Mursilis», estudiadas en el capítulo IV, p. 144 s.

⁹² Texto de la «Historia de la subida al trono de David», reconocido como perteneciente a la «fuente más antigua»; cf. O. Eissfeldt, *Einleitung*, pp. 184 y 368 ss.; A. Weiser, *Einleitung*, pp. 149-51; una buena

explicación del estado de la cuestión y de las diversas opiniones, en G. Bressan, *Samuele*, pp. 473 ss.

⁹³ Texto más reciente que el anterior, pero evidentemente de carácter arcaico. La antigüedad y el origen del relato son estudiados por: K.-H. Bernhardt, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament* [VTSup VIII], Leiden 1961, pp. 148 ss.: «die älteste Saulüberlieferung» sería 1 Sm 10,21-11,15; L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu des Juges à la captivité*, II, París 1930, p. 39: tradición muy antigua; J. A. Soggin, *Das Königtum in Israel*, pp. 29 y 31: es el relato más reciente de los tres que tratan de la subida de Saúl al trono; cf. G. Bressan, *Samuele*, pp. 174-176, con reseña de otras opiniones.

⁹⁴ Cf. A. Wendel, *Das freie Leiegebet*, p. 241.

⁹⁵ Contra A. Wendel, *o. c.*, p. 241, que la considera «pregunta selectiva» (Auswahlfrage). El texto pregunta si ha venido o no Saúl, y no *dónde está*, que sería una pregunta selectiva, elección de un lugar entre varios.

⁹⁶ Suprimir con LXX (B) 'ód, «aún», y leer con LXX (BL) bā'îš, «este hombre», en vez de 'îš, «un hombre», cf. BH. O. Eissfeldt, *Die Komposition der Samuelisbücher*, Leipzig 1931, p. 7, defiende la lectura del texto masorético contra la de los LXX: como no había allí nadie que reuniera las condiciones requeridas, se pregunta al oráculo: ¿ha venido todavía aquí...?

⁹⁷ Para la explicación de este texto desde otros puntos de vista, cf., entre otros, los trabajos siguientes: R. Press, «Sauls Königswahl», en *Theol. Bl.* 43 (1933) 234-248; M. Buber, «Die Erzählung von Sauls Königswahl», en *VT* 6 (1956) 113-173: habla del oráculo en las pp. 142-44 y 168 s.: la elección de Saúl por las suertes sería una adición posterior y tardía; W. Beyerlin, «Das Königscharisma bei Saul», en *ZAW* 73 (1961) 186-201; G. Buccellati, «Da Saul a David. Le origini della monarchia israelitica alla luce della storiografia contemporanea», en *Bibbia e Oriente* 1 (1959) 99-128; W. A. Irwin, «Samuel and the Rise of the Monarchy», en *AJSL* 58 (1941) 113-134; A. Weiser, «Samuel und die Vorgeschichte des israelitischen Königtums», en *Zeitschr. Theol. Kirche* 57 (1960) 141-161; H. Wildberger, «Samuel und die Entstehung des israelitischen Königtums», en *Theol. Zeit.* 13 (1957) 442-469.

⁹⁸ Cf. A. Wendel, *o. c.*, p. 241; H. W. Hertzberg, *Die Samuelbücher*, p. 202, nota 3.

⁹⁹ La ciudad, naturalmente, podía haber sido encontrada también por medio de preguntas alternativas, pero de hecho el relato presenta la designación de Hebrón como un caso de pregunta selectiva, y por eso no creemos que haya razones para sospechar que se trate de la transformación de una pregunta alternativa en selectiva, como afirma A. Wendel, *o. c.*, p. 241 s., y A. Jeremias, «Urim und Tummim. Ephod. Teraphim», p. 238: se podría explicar, porque se interrogó sobre distintas ciudades, hasta que salió el «sí»; K. A. Leimbach, *Die Bücher Samuel*, p. 133, pien-

sa que la consulta se hizo con el efod; el texto no dice nada a este respecto.

¹⁰⁰ Cf. A. Weiser, «Die Legitimation des Königs David», en *VT* 16 (1966) 325-354, en las pp. 338 ss.

¹⁰¹ Se piensa que la residencia de David era por entonces Siqlag, cf. A. Alt, «Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina», en *Kleine Schriften*, II, Munich ³1964, p. 41.

¹⁰² Así lo sugiere J. A. Soggin, *Das Königtum in Israel*, pp. 64-65, quien, entre otras razones, aduce también el posible significado de 'alāh, «in einer militärischen Expedition ausziehen gegen jemanden».

¹⁰³ Cf. A. Alt, *l. c.*, p. 41 s. y nota 3; J. A. Soggin, *o. c.*, pp. 66, 69.

¹⁰⁴ No consta explícitamente en ninguna parte en qué ocasión o con qué motivo se hizo a David esta promesa. Una alusión a una promesa parecida se encuentra en 1 Sm 16,3 y en 1 Sm 15,18: Samuel anuncia a Saúl el traspaso de su reino a otro mejor que él; pero no puede probarse con seguridad que aquí se aluda a esas promesas. Por otra parte, 1 Cro 11,3 pone en boca de Samuel el oráculo que designa a David como rey de Israel y de Judá, cosa que tampoco puede probarse; cf. para toda la cuestión J. A. Soggin, *o. c.*, p. 65, nota 10.

¹⁰⁵ Es una hipótesis sugerida por J. A. Soggin, *o. c.*, p. 65, que tiene sus visos de probabilidad; S. Amsler, *David, Roi et Messie*, p. 30, por su parte, piensa que el oráculo de Ajimélek en favor de David (cf. 1 Sm 22,13), que ha debido tener una importancia muy grande en el asunto de la ascensión de David al trono, es un oráculo que ha debido responder a una pregunta o consulta precisa de David.

¹⁰⁶ La dificultad que presenta es puesta de relieve por J. A. Soggin, *o. c.*, p. 38, quien sostiene que la designación por las suertes constituye en este caso una excepción, ya que en el AT, prescindiendo de «P», sólo se mencionan tres casos de elección de personas por las suertes, y el de Saúl es el único en que se trata de la designación de un alto personaje.

¹⁰⁷ Así J. A. Soggin, *o. c.*, p. 38, y las pp. 6, 18 y 45; cf. además, R. Smend, *Jahwekrieg*, p. 50; M. Buber, «Die Erzählung von Sauls Königswahl», en *VT* 6 (1956) 142 ss. y 168 s.

¹⁰⁸ La solución apuntada es sugerida también por J. A. Soggin, *o. c.*, p. 38, pero sin llevarla a las consecuencias que nosotros proponemos, y que parecen bastante lógicas. Por otra parte, sería un caso similar al de la elección de David, que comentábamos antes, y que el propio Soggin admite. A. González Núñez, *Profetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel*, p. 147 s., pone bien de relieve el carácter fundamentalmente idéntico de las dos versiones sobre la elección de Saúl. Véase también A. Lods, «Le rôle des oracles dans la nomination des rois», *l. c.*, p. 99, quien, a pesar de considerar reciente el relato, piensa que este modo de elección «exprime sous une forme plus catégorique la certitude... que le premier souverain national avait été choisi par Dieu lui même».

¹⁰⁹ R. Smend, *Jahwekrieg*, p. 50, afirma que lo único atendible sobre el «principio democrático» en la elección de Saúl es el dato de

1 Sm 11,15. En cambio, 1 Sm 10,17-21 es «eine ausgearbeitete, ausgedehnte Parallele zu 11,15». Y lo narrado en 11,15 «identisch ist mit dem, was in 10,21b-27 berichtet wird». De todas formas, la elección por las suertes, según él, no es un dato histórico ni creíble.

¹¹⁰ Cf. en especial, A. Lods, «Le rôle des oracles dans la nomination des rois», *l. c.*, pp. 91-100; en las pp. 91 s. trata de 1 Sm 10,17-27: el sorteo, según él, se habría hecho a través del urim y el tummim.

¹¹¹ Véanse, por ejemplo, A. Penna, *Giudici e Rut*, pp. 25 y 250: material antiguo, redactado quizá antes del siglo IX; C. Hauret, «Aux origines du sacerdoce danite», p. 108: «La substance du récit est très ancienne»; C. F. Bournay, *The Book of Judges*, 1920, p. 416: «The story..., one of the most ancient and valuable historical sources»; G. Moore, *Judges*, 1895, p. XXX: «The primary version of the story is among the oldest in the book»; A. Lods, *Israël*, p. 390: «un vieux récit»; E. Jacob, *La tradition historique en Israël*, Valence 1946: «récit certainement très ancien»; R. Tamisier, *Le livre des Juges*, p. 268: «vieux récit... antérieur à Jéroboam I»; R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, Nueva York ²1948, p. 321 s.; cf. R. Dussaud, *Les découvertes de Rasch Shamra et l'Ancien Testament*, París ²1941, p. 159 s. (datos de Ugarit que confirman la antigüedad e historicidad de estos relatos).

¹¹² Leer con los LXX (BAL) *h^atišlāb* en vez del hifil *h^atašlāb*.

¹¹³ Véase la explicación del hecho en A. González Núñez, *Profetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel*, p. 123.

¹¹⁴ Así A. Penna, *Giudici e Rut*, p. 221.

¹¹⁵ Estos tres pasajes de Samuel son antiguos, según el parecer de la mayoría; cf. G. Bressan, *Samuele*, p. 26 (referencia de otras opiniones); S. Amsler, *David, Roi et Messie*, Neuchâtel 1963, p. 28, refiriéndose a estos textos, dice: «Ce doit être là aussi un élément ancien de la tradition davidique».

¹¹⁶ Contra L. Rost, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*, p. 128 ss. y p. 134 ss., que interpreta esta frase como expresión de la poca estima que el autor de la «Historia de la sucesión» tenía del consejo de Ajitófel.

¹¹⁷ Añadir con algunos mss. y qeré: 'iš, «uno».

¹¹⁸ Texto antiguo, perteneciente a la «Historia de la sucesión», cf. L. Rost, *o. c.*; R. N. Whybray, *The Succession Narrative. A Study of II Sam 9-20 and I Kings 1-2*, Londres 1968; O. Eissfeldt, *Einleitung*, pp. 182 ss., 368 ss.; A. Weiser, *Einleitung*, p. 151 s.

¹¹⁹ Texto antiguo, perteneciente a la «Historia de la sucesión»; cf. autores citados en la nota precedente, en especial, O. Eissfeldt, *o. c.*, pp. 187 s. y 368 ss.

¹²⁰ ¿Se trata de una «profetisa», como Débora (Jue 4-5), o como Julda (2 Re 22,13-20), o de una «adivina», o de una mujer «sagaz» (*h^akāmāh*), como la que utilizó Joab en otra ocasión (2 Sm 14,2)? No lo sabemos.

¹²¹ El texto, como dijimos, es inseguro y ha dado origen a las más

variadas correcciones. Los LXX, seguidos por la mayoría de los modernos, ofrecen dos textos, uno de los cuales dice: «Se pregunta (o preguntan-consultan) en Abel y en Dan si los fieles de Israel han dejado (o fallado) las cosas que se han propuesto.» El otro dice: «Preguntan en Abel, y así se han abandonado (o fallado)». Para más detalles, cf. G. Bressan, *Samuele*, p. 682; H. W. Hertzberg, *Die Samuelbücher*, p. 305; Morris Jastrow, «The Name of Samuel and the Stem šā'al», en *JBL* 19 (1900) 91, notas 8-82; O. Eissfeldt, *Einleitung*, p. 187, nota 2.

¹²² La interpretación apuntada la defiende M. Jastrow, *l. c.*, p. 91, y en nota 31 añade que Haupt propone considerar el *bētammá* como un denominativo de *tummim*, lo cual nos llevaría a tener aquí una alusión al urim y tummim. Dice también que la mención de Dan, en los LXX, no tiene razón de ser, ya que esa ciudad no estaba relacionada con Abel, y una mujer abelita no tenía por qué recordar otra localidad.

¹²³ Cf. la discusión en M. Noth, *ÜS*, p. 182 s.; Id., *Das Buch Josua*, p. 55 ss.: Jos 9,14,15b,17-21, pertenece al estadio más antiguo de la tradición; cf. también p. 13.

¹²⁴ En vez de «hombres» (*bā'nāšim*), el griego lee «príncipes» (*bā-n'si'm*), lectura que aceptan M. Noth, *Das Buch Josua*, p. 55 s.; D. Baldi, *Giosuè*, p. 74; A. Gelin, *Josué*, p. 62.

¹²⁵ Los LXX (BA) omiten el término *pī*, «boca».

¹²⁶ El profeta es «la boca de Yahweh», cf. Jr 15,19; 1,9; Ex 4,12: Yahweh estará en la boca de Moisés; Ex 4,15-16: Aarón, intérprete de Moisés, y Moisés, intérprete de las palabras de Dios; Os 6,5: las «palabras de mi boca» (Dios), en palalelismo con los «profetas».

¹²⁷ Cf. Is 31,1: texto paralelo con *drš* sobre otra embajada a Egipto. De estos textos nos ocuparemos en otro capítulo.

¹²⁸ Lo consideran de época reciente («P»), entre otros, W. Rudolph, *Der «Elobist» von Exodus bis Josua* [BZAW, 68], Berlín 1938, p. 202 s.; R. Smend, *Die Erzählung des Hexateuch*, 1912, p. 304 s.

¹²⁹ Así Morris Jastrow, «The Name of Samuel», *l. c.*, p. 90; A. Gelin, *Josué*, p. 62: «boca» igual a «oráculo»: según él, se trata probablemente de la consulta a Dios por las suertes; H. W. Hertzberg, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth*, p. 66 (no trata siquiera el problema).

¹³⁰ Cf. Ex 17,1; Lv 24,12; Nm 3,16,39,51; 4,27,37,45; 9,18,23; 10,13, etcétera, o «mi boca», refiriéndose a la boca de Yahweh: Nm 20,24; 27,14; Is 34,16; Os 6,5, etc.

¹³¹ Véase el Capítulo III, p. 107 ss.

¹³² Así M. Noth, *ÜS*, p. 187, nota 5; Id., *Das Buch Josua*, p. 123, y la mayoría de los autores, que piensan, como Noth, que es de redacción deuteronomística, e incluso una adición posterior a esta misma redacción.

¹³³ La «orden, mandato, decisión, oráculo» de Yahweh (*'al pī Yahweh*), cf. nota 130. La expresión aparece en otros varios lugares de Josué, como 15,13; 17,4; 21,3; 22,9.

¹³⁴ Así lo entiende Morris Jastrow, «The Name of Samuel», *l. c.*, página 90. En apoyo de esta interpretación pudiera aducirse el término

«decreto, oráculo» de Yahweh, y la alusión a la distribución del país por «suertes», cf. los vv. 51 y 49, leyendo *piel* de *nāḥal*, cf. BH, en vez del *qal* del texto masorético; cf. también en este sentido, A. Jeremias, «Urim und Tummim», *l. c.*, p. 237.

¹³⁵ Cf. M. Noth, *Das Buch Josua*, p. 45.

¹³⁶ Cf. M. Noth, *Das Buch Josua*, pp. 11-13 y 43 ss.; Id., *ÜS*, p. 42: «In die Ai-Geschichte Jos 7-8 hat Dtr anscheinend so gut wie gar nicht eingegriffen», contra J. A. Soggin, *Das Königtum in Israel*, p. 38, que considera Jos 7,14 como «eine späte Stelle», sin especificar de qué tiempo la considera.

¹³⁷ Cf. J. A. Soggin, *o. c.*, p. 30 (con toda la bibliografía relativa al tema) y p. 38. Sobre el aspecto histórico literario de 1 Sm 14,1-46, cf. el estudio de J. Blenkinsopp, «Jonathan's Sacrilege, 1 Sm 14,1-46: A Study in literary History», en *CBQ* 26 (1964) 421-449, sobre todo en p. 445 s.

¹³⁸ A. Wendel, *Das freie Leiengebet*, pp. 278-86, trata ampliamente de estos textos, sobre todo de 1 Sm 14,40-42, agrupándolos bajo el título de *Ordalgebet*, y separándolos, por tanto, de los demás que hemos analizado en las páginas precedentes, y que él titula *Orakelgebet*. La separación y distinción puede estar justificada hasta cierto punto, pero no es necesaria, ya que estos juicios divinos u ordalías son en realidad consultas oraculares como las demás. Así, por ejemplo, la designación de Saúl por las suertes (1 Sm 10,17-27). Sólo se diferencian de las otras por la materia consultada, cosa que, por lo demás, reconoce el propio Wendel (p. 278). R. Press, «Das Ordal im alten Israel», II, en *ZAW* 51 (1933) 227-55, distingue, creemos que sin necesidad, entre las suertes para conocer el futuro —oráculo de las suertes— y las suertes para descubrir a un culpable o a un elegido por Dios —ordalías—; lo mismo hace A. Jeremias, «Urim und Tummim», *l. c.*, p. 239 (para el caso de Saúl y Jonatán).

¹³⁹ El verbo *lākad*, relacionado con las suertes, ocurre en Jos 7,14 (tres veces); 7,15,16,17 (tres veces: corregir el primer *qal* en *nifal*, cf. HB); 7,18. También en la elección de Saúl, 1 Sm 20,20,21 (dos veces). En el descubrimiento de Jonatán como culpable, 1 Sm 14,41,42; y en 1 Sm 14,47: alusión a la elección de Saúl por las suertes.

¹⁴⁰ Cf. BH *ad locum*, y cualquier comentario a Samuel, por ejemplo, G. Bressan, *Samuele*, p. 226 s. (con cita de varios autores); H. W. Hertzberg, *Die Samuelbücher*, pp. 87 y 92; cf. además, A. Wendel, *o. c.*, p. 282; A. B. Ehrlich, *Randglossen zum hebräischen Bibel*, III, Leipzig 1910, p. 215: rechaza decididamente el texto de los LXX; J. Lindblom, «Lot-casting in the Old Testament», en *VT* 12 (1962) 175: cita muchos autores favorables y contrarios al texto de los LXX, él, por su parte, es radicalmente contrario a los LXX; J. Gabriel, *Untersuchungen*, pp. 92 ss.; y, recientemente, M. Tsevat, en *Jubilee Volume M. Z. Segal*, Jerusalén 1964, p. 78 ss. (hebreo): defiende el texto masorético; A. Toeg, «A Textual Note on 1 Samuel XIV, 41», en *VT* 19 (1969) 493-98: defiende el texto de los LXX.

¹⁴¹ El griego y la Vg. leen *tummim* en vez de *tāmim*. Otros textos

en que *tāmim* tiene un sentido semejante al de nuestro pasaje: Am 5,10: «al que dice la verdad (*dōbēr tāmim*), lo aborrecen»; Sal 15,2: «caminar con *verdad*», en paralelismo con «hablar con *fielidad*»; Jos 24,14; Jue 9,16,19.

¹⁴² Cf. A. Wendel, *o. c.*, p. 283.

¹⁴³ Cf. H. Gunkel, *Genesis*, p. 293; G. von Rad, *Genesis*, p. 230.

¹⁴⁴ Añadir con siriaco *hayyāb*, cf. BH.

¹⁴⁵ R. J. Sklba, *The Teaching Function of the Pre-exilic Israelite Priesthood* (extracto de la tesis), Roma 1965, p. 57 s., insiste, con razón, en la novedad del estilo y de la forma de este oráculo en relación a los demás oráculos del Génesis.

¹⁴⁶ Cf. C. Westermann, «Arten der Erzählung in der Genesis», en *Forschung am Alten Testament*, Munich 1964, p. 79; R. de Vaux, *La Genèse*, p. 120: un santuario, quizá el de Berseba; H. Gunkel, *Genesis*, p. 294, piensa que el autor de donde se ha tomado este relato debía mencionar anteriormente el nombre de algún conocido «lugar oracular», en cuyas cercanías viviría Isaac; G. von Rad, *Genesis*, p. 230; R. J. Sklba, *o. c.*, p. 58 s.: trata de localizar este santuario, pero creemos que sus esfuerzos son infructuosos.

¹⁴⁷ Así lo piensa, con alusión al *fue*, G. Von Rad, *o. c.*, p. 230.

¹⁴⁸ Cf. los autores citados en la nota 146, y añadir, H. Junker, *Genesis*, p. 77; E. A. Speiser, *Genesis*, p. 194; F. Dornseiff, «Antikes zum Alten Testament (1 Genesis)», en *ZAW* 52 (1934) 70: «consultó» a Yahweh, «wie einen Orakelgott. Nirgends sonst im Pentateuch ist Jahwe auf diese apollonische Weise befragbar»; J. CHAINE, *Le livre de la Genèse*, p. 297; P. Heinisch, *Das Buch Genesis*, p. 284; W. W. Baudissin, *Die Geschichte des alttestamentlichen Priestertumes*, p. 64 y p. 262; R. J. Sklba, *o. c.*, p. 57 ss.; F. Küchler, «Das priesterliche Orakel in Israel und Juda», p. 297.

¹⁴⁹ Así lo han entendido las versiones antiguas. Los LXX traducen el verbo *drš* por *pythesthai*. Es la única vez en todo el AT que este verbo traduce a *drš*, usado en sentido religioso. En sentido profano *pythesthai* aparece como traducción de *drš* en 2 Cro 31,9; 32,31. *Pythbanomai* significa «informarse»; pero el sustantivo *pytheion* designa el «oráculo» en la literatura religiosa griega. La Vg. traduce: «ut *consuleret* Dominum»; el Targ de Onqelos, «para buscar la instrucción (*'ūlpan*) de delante de Yahweh».

¹⁵⁰ Así ya el Targ Neofiti 1, que entiende la búsqueda de Dios como «súplica u oración a Dios». Y la frase de Rebeca: «Y si es así, ¿para qué seguir viviendo?», la entiende del dolor de los hijos. La traducción completa de la frase dice así: «Si así es el dolor de los hijos, ¿para qué, pues, he de tener hijos? Y se marchó a la escuela del Gran Sem a pedir misericordia (*l-mtb' rḥmyn*) delante de Yahweh». Las notas marginales del Neofiti confirman y aclaran esta interpretación. Una nota dice: «Si así es el dolor de la maternidad, ¿por qué yo he de quedar embarazada? Y se fue a la escuela del Gran Sem pidiendo y orando (*b'yy'*»

w-mšlyy') delante de Yahweh.» Otra nota marginal dice: «tengo vida para tener hijos. Y se fue a pedir misericordia delante de Yahweh a la escuela del Gran Sem»; cf. para toda esta cuestión A. Díez Macho, *Neophyti 1*, Vol. I, *Génesis*, Madrid 1968, pp. 154-155.

¹⁵¹ Contra H. Junker, *Genesis*, p. 77, que piensa en un vidente o un sacerdote; lo mismo W. W. Baudissin, *o. c.*, pp. 64, 262, y lo mismo R. J. Sklba, *o. c.*, p. 58 s., quien se esfuerza en probarlo, pero reconoce que no lo consigue con seguridad.

¹⁵² Cf. J. Witkam, «The Ideal Mediator», en *Bijdragen* 25 (1964) 360; «the rhythmic proverb points rather to a seer than to a lot».

¹⁵³ W. Küchler, «Das priesterliche Orakel», *l. c.*, p. 297, trata de demostrar que los oráculos sacerdotales podían tener y tenían a veces la forma poética, y basa su argumentación en Gn 25,22-23, pero esto es precisamente lo que hay que probar. La misma observación vale para R. J. Sklba, *o. c.*, p. 57, que se apoya en Küchler para afirmar que la forma poética se usaba en los oráculos sacerdotales.

¹⁵⁴ Cf. H. Gunkel, *Genesis*, p. 294; C. Westermann, «Arten der Erzählung», *l. c.*, p. 79; J. Chaine, *o. c.*, p. 297.

¹⁵⁵ M. Noth, *Exodus*, p. 117. Según R. Knierim, «Exodus 18 und die Neuordnung der mosaischen Gerichtsbarkeit», en *ZAW* 73 (1961) 154, los vv. 16b, 20, 21b y 25b serían adiciones posteriores a la fuente E. A. Clamer, *Exode*, p. 166, considera posteriores los vv. 21b y 25b.

¹⁵⁶ Cf. M. Noth, *ÛP*, pp. 37 ss., 155; Id., *Exodus*, p. 120 s.; C. Hauret, «Moïse, était-il prêtre?», p. 517; F. Dornseiff, «Antikes zum Alten Testament (2 Exodus)», en *ZAW* 53 (1935) 159 (rechaza la opinión contraria de H. Holzinger, *Exodus, ad locum*); W. F. Albright, *The Biblical Period from Abraham to Ezra. An Historical Survey*, Nueva York 1963, p. 34; W. Beyerlin, *Origins and History of the oldest Sinaitic Traditions*, pp. 146 y 150; H. Gressmann, *Mose und seine Zeit*, Gotinga 1913, p. 174 s., y recientemente A. Cody, *A History of the Old Testament Priesthood*, p. 44 y notas 21-22.

¹⁵⁷ Así M. Noth, *Exodus*, p. 120, y ya antes A. Bertholet, *Histoire de la civilisation d'Israël*, París 1929, p. 296.

¹⁵⁸ R. Knierim, *l. c.*, p. 150, en polémica con M. Noth, *l. c.*; A. Clamer, *Exode*, p. 166; C. Hauret, *l. c.*, p. 518; P. Heinisch, *Das Buch Exodus*, p. 142; A. Cody, *o. c.*, p. 46: «la distinción de casos no depende de la importancia, sino de la dificultad».

¹⁵⁹ Cf. R. Knierim, *l. c.*, p. 155.

¹⁶⁰ La relación entre el v. 15 y el 16a es negada por H. Schmid, *Mose*, p. 78, que considera inauténtico el v. 16a; niega, por tanto, que se trate aquí de una decisión judicial relacionada con *drš*. Las razones que aduce son subjetivas, dado que no aporta ningún dato objetivo.

¹⁶¹ En paralelismo con *ḥqr*, «investigar el caso» por inspección ocular, y *š'l*, conocer el caso por «preguntas directas y personales»; cf., para este texto y para el significado de estos verbos, F. Horst, «Das Privileg recht Jahwes», p. 38.

¹⁶² Cf. F. Horst, *l. c.*, p. 38. En cambio, no nos parece aceptable este sentido para el verbo *drš* en Am 5,4 ss., como sostiene F. Horst, «Die Doxologien im Amosbuch», en *Gottes Recht*, p. 164, y también R. Knierim, *l. c.*, p. 154, nota 18.

¹⁶³ Así lo han entendido las versiones antiguas. Los LXX traducen: *ekzētēsai krisin para tou Theou*, en donde el verbo *ekzēteō* tiene el sentido de «inquirir, investigar», y más aún yendo seguido del acusativo *krisin*: «inquirir o indagar el juicio de Dios». Sobre el significado de *ekzēteō*, cf. J. Zingerle, en *Jahreshefte des Oesterreichischen Archäologischen Instituts in Wien*, 23, col. 42 A. 17. La Vg. lo entiende lo mismo que el griego, y en este caso parece depender de esta versión, ya que introduce también la palabra *sententiam* (*quaerere sententiam Dei*), ausente del texto masorético. El Targ de Onqelos traduce: «para buscar (*l-mtb'*) la instrucción de delante de Dios»; lo mismo el Targ Neofiti 1.

¹⁶⁴ Cf. B. G. Gray, *Sacrifice in the Old Testament*, Oxford 1925, p. 205; A. Bertholet, *Histoire de la civilisation d'Israël*, pp. 139,154,296 s.; C. Hauret, *l. c.*, p. 518 s.; A. Clamer, *Exode*, p. 165; P. Heinisch, *Das Buch Exodus*, p. 142; H. W. Hertzberg, «Mizpa», en *ZAW* 47 (1929) 172; A. González Núñez, *o. c.*, p. 127; R. J. Sklba, *o. c.*, p. 37 y nota 39.

¹⁶⁵ Jetró no es, pues, quien enseña a Moisés la práctica de la consulta oracular. Sólo le recomienda seguir haciendo lo que ya sabía y hacía a este respecto, cf. A. Cody, *l. c.*, p. 46 y nota 33, donde pone bien de relieve esta idea, en contra de B. G. Gray, *Sacrifice in the Old Testament*, p. 207.

¹⁶⁶ Esta conclusión no es captada por R. Knierim, *l. c.*, pp. 154 s., que niega la autenticidad de los vv. 16b y 20, porque piensa que esta «enseñanza» (*tórāb*) de Moisés al pueblo no tiene nada que ver con la materia judicial. Del mismo parecer es R. Hentschke, *Satzung und Setzender*, p. 32, y también A. Cody, *o. c.*, p. 47 s., que se inclina por la probabilidad de una glosa en los vv. 16b y 20, añadida al texto original por el editor del Pentateuco o por una mano posterior. A nosotros nos parece que la «enseñanza» de Moisés es una consecuencia lógica de los oráculos que obtenía de la consulta a Dios, y por consiguiente forman parte esos versículos del relato elohista. Del mismo parecer son los autores citados en la nota 164.

¹⁶⁷ Así lo piensa H. W. Hertzberg, «Mizpa», en *ZAW* 47 (1929) 173 y cita los vv. 15, 16 y 23.

¹⁶⁸ Cf. provisionalmente la afirmación exacta de A. Cody, *l. c.*, p. 47: «We have no texts in the Bible which use this verb *dāraš* of consultation of a priest».

¹⁶⁹ Así lo afirma H. W. Hertzberg, «Mizpa», en *ZAW* 47 (1929) 172: esta «tienda» sería, según él, «das heilige Zelt» (que en el tiempo más antiguo ha podido ser la misma que la tienda de Moisés, *Ibid.*, p. 173, nota 1); H. Schmid, *Mose*, p. 69, ve en el v. 19 una posible alusión a la tienda; cf., además, M. Buber, *Moses*, ²1952, p. 113: la tienda del v. 17 es la tienda de reunión.

¹⁷⁰ Cf., por ejemplo, M. Noth, *Exodus*, p. 117 s.; Id., *ÜP.*, p. 152 ss.; A. Clamer, *Exode*, p. 167.

¹⁷¹ M. Görg, *Das Zelt der Begegnung*, Bonn 1967, que estudia la tradición elohista sobre la «tienda sagrada» en las pp. 138-171, no menciona siquiera el texto de Ex 18,7. Que Nm 11,11 ss. sea una variante de Ex 18, como sostiene H. W. Hertzberg, *l. c.*, p. 173, nota 2, citando a su vez a H. Gressmann, *Die Anfänge Israels*, Gotinga ²1922, pp. 83 y 86, para deducir de allí —Nm 11,11 ss.— que también en Ex 18,7 hay una alusión a la «tienda sagrada» es una conclusión sumamente discutible, que Görg, *o. c.*, p. 138 ss., ni siquiera toma en consideración.

¹⁷² Como afirma H. Gressmann, *Die Anfänge Israels*, p. 85: «Warum und wann die priesterlichen Orakel eingeführt wurden»; Id., *Mose und seine Zeit*, p. 173 s.: considera Ex 18,13-27 como un relato etiológico para explicar el comienzo del oráculo sacerdotal, con su *torá* correspondiente, y el origen de la organización político-jurídica de Israel.

¹⁷³ Cf. B. J. Gray, *Sacrifice in the Old Testament*, p. 205: «Moses here (Ex 18,15 ss.) appears not as legislator and priest, or as legislator prior to legislating priests, but as priest in legislative activity»; C. Hauret, «Moïse, était-il prêtre?», *l. c.*, p. 518-19: compara Dt 17,8-11 con Ex 18,15 ss., y deduce que Moisés ejerce la misma actividad legislativa y judicial que los levitas. Luego concluye con estas palabras: «L'un et l'autre (Moisés y los levitas) appartiennent à la même lignée, mais, dans cette lignée, Moïse occupe une place éminente; il sort du rang, *primus inter pares*»; Id., «Aux origines du sacerdoce danite», p. 108; R. Brinker, *The Influence of Sanctuaries in Early Israel*, pp. 76-77; A. Bertholet, *Histoire de la civilisation d'Israël*, París 1954, p. 114: afirma que las gentes en el período de la infición iban al sacerdote, en el santuario, a buscar la solución de los asuntos judiciales.

¹⁷⁴ Contra B. G. Gray, *o. c.*, p. 205; C. Hauret, «Moïse, était-il prêtre?», *l. c.*, p. 519, dice que la función oracular de Moisés está vinculada a una tradición muy antigua, la tradición levítica, atestiguada claramente en Jue 17,7; 17,8-13; 18,3-5, etc.; pero no advierte que precisamente en esta época la consulta oracular levítico-sacerdotal se indica con *š'l* y no con *drš*.

¹⁷⁵ El aspecto sacerdotal de la figura de Moisés, en este relato, es puesta en duda por A. Cody, *o. c.*, pp. 48-49 y nota 44. Véanse las observaciones a este asunto de J. Scharbert, *Heilsmittler*, pp. 90 y 92.

¹⁷⁶ Cf. R. Knierim, *l. c.*, p. 156 s. Pero no compartimos su opinión de que Ex 18,13-27 sea un relato etiológico, compuesto por el elohista a base de algunos elementos de la época mosaica, para legitimar y dar valor y sacralidad a la función del juez, tal como existía y se practicaba en la época de Josafat. A. Cody, *o. c.*, p. 72, acepta también la hipótesis de una «etiología». Contra estas hipótesis, véase, entre otros, W. F. Albright, *The Biblical Period from Abraham to Ezra. An Historical Survey*, Nueva York ⁴1963, p. 34.

¹⁷⁷ No nos convence la hipótesis de A. Cody, *o. c.*, p. 48, de que la

presencia de *drš* en Ex 18,15 puede explicarse porque en la época de formación de esta antigua tradición la consulta al sacerdote en asuntos judiciales ha podido expresarse con ese verbo, y que, por tanto, la actividad oracular del sacerdote no se limitaría al uso de las suertes. Si esto fuera verdad, ¿cómo explicar que no haya quedado vestigio alguno de este uso de *drš* para aquel período, fuera de nuestro texto? El vocabulario de la consulta sacerdotal aparece fijo y estable, y siempre se usa el verbo *šl* y no *drš*.

¹⁷⁸ El último estudio detallado de la perícopa y el estado actual de la cuestión pueden verse en M. Görg, *Das Zelt der Begegnung*, Bonn 1967, pp. 151-170.

¹⁷⁹ W. Beyerlin, *Origins and History*, pp. 22 s., 26,112 ss.; cf. H. Cazelles, «Positions actuelles dans l'exégèse du Pentateuque», en *ETL* 44 (1968) 71, nota 124: «Le texte de la tente en Ex 33,7-11 est de E, mais ce document fait accomplir le sacrifice «au pied de la montagne» (Ex 24,4).

¹⁸⁰ J. Maier, *Das altisraelitische Ladeheiligtum* [BZAW, 93], Berlín 1965, p. 17 s.

¹⁸¹ S. Lehming, «Erwägungen zur Zelttradition», en *Gottes Wort und Gottes Land*, 1965, p. 121; cf. H. Gressmann, *Mose und seine Zeit*, p. 240; Id., *Die Schriften des Alten Testaments*, I, 2, p. 94 s. (considera como secundario el v. 7b); R. Hartmann, «Zelt und Lade», en *ZAW* 63 (1951) 82 (es un relato de origen antiguo recogido por J.). La opinión radicalmente contraria la defiende K. Möhlenbrink, «Josua im Pentateuch», en *ZAW* 18 (1942/43) 33: «Ein alter Text scheint nur in 7 vorzuliegen, 8,11 sind in sich einheitliche Epexegeze dazu», y p. 34.

¹⁸² M. Noth, *Exodus*, pp. 209-10; G. Westphal, *Jahwes Wohnstätten nach den Anschauungen der alten Hebräer* [BZAW, 15], Giessen 1908, p. 25 ss.: hace una complicada separación de fuentes: el v. 7a pertenecería conjuntamente a JE; los vv. 7b y 11 b a E; los vv. 8-11a, a J; W. Rudolph, «Der "Elobist" von Exodus bis Josua» [BZAW, 68], Berlín 1938, pp. 55-56: niega que la perícopa pertenezca a J.

¹⁸³ I. Levvi, «The Story of the Golden Calf reanalysed», en *VT* 9 (1959) 318-22; O. Eissfeldt, *Hexateuchsynopse*, 1922: atribuye toda la perícopa a E.

¹⁸⁴ M. Görg, *Das Zelt der Begegnung*, p. 164: opinión parecida la defiende también W. Beyerlin, *Origins and History*, p. 113, nota 443: «It goes without saying that it is not always possible to distinguish clearly between the original text and its revision».

¹⁸⁵ M. Görg, *o. c.*, p. 164. El análisis del texto en las pp. 151-163.

¹⁸⁶ «Moisés tomaba la tienda y la desplazaba para ella (?) —para él (?)— fuera del campamento». El *lô* puede referirse a una persona o a una cosa. Por eso, unos lo refieren a Yahweh, otros a Moisés, otros al arca (*'rôn*), que en hebreo es masculino. Ninguna explicación es totalmente convincente. Las distintas opiniones, y los autores que las defienden, 14.-B

pueden verse en H. Görg, *o. c.*, pp. 155-157. Pueden añadirse las observaciones de K. Möhlenbrink, *l. c.*, p. 33.

¹⁸⁷ Según K. Möhlenbrink, *l. c.*, p. 31 ss., Josué aparece en Ex 33,11 «als beamteter Religioser», als ständiger Aedituus am Orakelheiligtum», y sería el transmisor de los oráculos; pero el autor niega la autenticidad de la perícopa (pp. 31-32); el v. 7; los vv. 8-10 y el v. 11; los vv. 8-11 son, pues, una adición posterior que nada tiene que ver con el v. 7 (p. 44). Opinión radicalmente contraria a ésta la defiende F. Dumermuth, «Josua in Ex 33,7-11», en *TbZt* 19 (1963) 161-168. Respecto al v. 11b dice: «So fügt sich die Erwähnung Josuas (v. 11b) sachlich gut in den Zusammenhang» (p. 161).

¹⁸⁸ M. Görg, *o. c.*, pp. 164-65. Cada número de este resumen corresponde al número del resumen anterior, citado en el texto.

¹⁸⁹ M. Görg, *o. c.*, p. 165. Cada número de este resumen corresponde a los números de los dos resúmenes anteriores.

¹⁹⁰ Así, por ejemplo, G. von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, Ginebra 1963, p. 207; W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, I, Gotinga ³1957, pp. 61, 235; H.-J. Kraus, *Gottesdienst in Israel*, Munich ²1962, p. 31; A. Kuschke, «Die Lagervorstellung», *l. c.*, pp. 84 y 103; R. Brinker, *The Influence of Sanctuaries in Early Israel*, p. 76; W. Rudolph, *Der «Elohist»*, p. 56; K. Möhlenbrink, *l. c.*, p. 34; L. Rost, *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im AT*, p. 36; H. Gressmann, *Mose und seine Zeit*, p. 240, nota 5; C. Hauret, «Moïse était-il prêtre?», p. 515; F. Dumermuth, *l. c.*, p. 161 s.; J. Maier, *Das altisraelitische Ladeheiligtum*, p. 18; Heinisch, *Das Buch Exodus*, p. 237; R. de Vaux, «Arche d'alliance et Tente de réunion», p. 62 ss.; R. J. Sklba, *The Teaching Function*, p. 36 y notas 34-35; W. W. Baudissin, *Geschichte des alttestamentlichen Priesterthumes*, p. 269; F. Küchler, «Das priesterliche Orakel», *l. c.*, p. 285; J. Plastaras, *The God of Exodus*, p. 271; Y. M.-J. Congar, *Le mystère du temple*, p. 26; R. E. Clements, *God and Temple*, p. 36 ss.; Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion*, p. 72.

¹⁹¹ Esta argumentación es utilizada ya con precisión, aunque sin entrar en el examen de los textos, por W. Beyerlin, *Origins and History*, p. 123, y por J. Witkam, «The Ideal Mediator», en *Bijdragen* 25 (1964) 360 ss.

¹⁹² También Beyerlin y Witkam, en las obras y lugares citados en la nota precedente, recurren a este argumento para explicar el sentido de la consulta oracular que nos ocupa.

¹⁹³ Esta será una de las conclusiones del presente estudio. De momento remitimos a los resúmenes de W. Beyerlin, *Origins and History*, p. 123, y de J. Witkam, «The Ideal Mediator», *l. c.*, p. 360 ss., y C. Westermann, «Die Begriffe», *l. c.*, pp. 2-9 (sin compartir del todo su opinión, sobre todo por lo que respecta al posible significado de «consultar», incluido en *bqš*). Por lo que diremos a lo largo de la obra, no es aceptable la opinión de los que consideran el verbo *bqš* como un término técnico de la búsqueda de oráculos, como hacen, por ejemplo,

J. Maier, *Das altisraelitische Ladeheiligtum*, p. 18, nota 118: «*bqš* ist term. techn. für Orakel-oder Toraeinholen»; R. Brinker, *The Influence of Sanctuaries*, p. 76: «*bqš* usual expression for seeking oracle».

¹⁹⁴ Nos referimos siempre a la «consulta a Yahweh», no a otros tipos de consultas. Cf. de momento el resumen de J. Witkam, *l. c.*, p. 360; A. Cody, *A History of the Old Testament Priesthood*, pp. 14, 47, 48.

¹⁹⁵ Nos referimos aquí a la «consulta a Yahweh», no a otros tipos de consultas prohibidas.

¹⁹⁶ Como tendremos ocasión de ver a lo largo de la obra; cf. provisionalmente los resúmenes de C. Westermann, «Die Begriffe», *l. c.*, pp. 5-6; W. Beyerlin, *Origins and History*, p. 123; J. Witkam, *l. c.*, p. 360 s.

¹⁹⁷ A. Clamer, *Exode*, p. 265, describe así el sentido de la frase «buscar a Yahweh»: «sollicitait quelque oracle... ou venait lui présenter sa requête ou son offrande». El sentido, como se ve, es muy general.

¹⁹⁸ Los únicos textos que pueden venir en consideración para este sentido de «solicitar un oráculo» son 2 Sm 12,16; 21,1 y Ex 33,7, cf. C. Westermann, «Die Begriffe», *l. c.*, p. 5: «An drei Stellen hat *bqš* den Sinn «Gott befragen», entspricht also *š'l*». Los lugares a que alude Westermann son los tres mencionados. Algo parecido dice J. Witkam, *l. c.*, p. 360, que excluye, sin embargo, 2 Sm 12,16 del elenco anterior, y sólo admite el sentido de «pedir un oráculo» en Ex 33,7, pero únicamente como tercera solución, pues *bqš*, en Ex 33,7, indicaría, según él, una situación cultual, la idea de la conversión, y la petición de un oráculo: «because of the location of the tent outside the camp as well as because of the parallel with Ex 18,15». Estas razones no son en realidad de mucho peso. Witkam conserva, pues, Ex 33,7 y 2 Sm 21,1, y añade el Sal 27,8. El resultado de nuestro estudio será que *bqš* no significa nunca «solicitar un oráculo» o «consultar a Dios», ni siquiera en Ex 33,7; 2 Sm 12,16 y 2 Sm 21,1, y menos en Sal 27,8.

¹⁹⁹ Cf. Nm 12,14 ss. (E); cf. M. Görg, *o. c.*, p. 143 ss.; W. Beyerlin, *o. c.*, p. 123; C. Hauret, «Moïse, était-il prêtre», *l. c.*, p. 516 (Moisés aparece aquí como «superprofeta»); H. Schmid, *Mose*, p. 85 ss.; M. Noth, *Das vierte Buch Mose*, p. 84 ss.

²⁰⁰ Cf. Nm 27,1-11 (P); cf. W. Beyerlin, *o. c.*, p. 123; M. Noth, *Numeri*, p. 183 s. Otros textos de contenido semejante en Lv 24,10-23; Nm 9,6-14; 15,32-36.

²⁰¹ Cf. W. Beyerlin, *o. c.*, p. 123.

²⁰² M. Görg, *o. c.*, pp. 167 y 174 subraya con acierto que no se opone la idea de una tienda como lugar de la aparición de Yahweh con la de una tienda como lugar de oráculos.

²⁰³ Esta hipótesis la defiende con especial vigor R. de Vaux, «Arche d'alliance et Tente de réunion», *l. c.*, pp. 64 ss.

²⁰⁴ Véase el estudio fundamental de H. Lammens, «Le culte des bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamites», en *BIFAO* 17 (1920) 39-101; una exposición detallada de las relaciones entre las costumbres árabes y el arca puede verse en J. Morgenstern,

«The Ark, the Ephod and the Tent of Meeting», en *HUCA* 17 (1942-43) 153-265, en especial en las pp. 207-267; cf. R. de Vaux, *Les Institutions*, II, p. 125; Id., «Arche d'alliance», *l. c.*, p. 57 s. (con bibliografía en nota 5); J. Helewá, «L'institution de la guerre sainte», *l. c.*, p. 56 ss.

²⁰⁵ Cf. O. Eissfeldt, «Lade und Stierbild», en *ZAW* 58 (1940-41) 198 = *Kleine Schriften*, II, 1963, p. 289; Id., «Der geschichtliche Hintergrund der Erzählung von Gibeas Schandtat», en *Kleine Schriften*, II, p. 79; K. Budde, «Ephod und Lade», en *ZAW* 39 (1921) 27-29.

²⁰⁶ W. Beyerlin, *o. c.*, p. 123, aduce el texto de Jue 20,27-28 como un posible paralelo de Ex 33,7b-11b, aún en el aspecto de «consulta a Yahweh». Pero el autor no advierte que Jue 20,27 utiliza el verbo *š'v* para indicar la consulta, que, en este caso, según la glosa, es una consulta por medio del sacerdote, mientras que Ex 33,7b evita ese término, y la misión de Moisés como intermediario del oráculo no aparece clara. También R. de Vaux, «Arche d'alliance», *l. c.*, p. 64, remite al texto de Jue 20,27 s., pero tampoco dice nada sobre la diversa terminología de ambos textos.

²⁰⁷ Cf. M. Görg, *Das Zelt der Begegnung*, p. 158.

²⁰⁸ Cf. J. Witkam, «The Ideal Mediator», *l. c.*, p. 361: «The meaning of the word (se refiere a *bqš*) seems to have been left vague intentionally».

²⁰⁹ Aparece en participio en sentido religioso, como aquí, designando una colectividad, en los textos siguientes: 1 Cro 16,10; Esd 8,22; Sal 40,17; 69,7; 70,5; 105,3; Prv 28,5; Is 51,1; Sal 24,6 (el rostro de Dios); en Ecclo (hebreo) aparecen los «buscadores de la sabiduría»: 4,12; 33,18; 51,3,26.

²¹⁰ Cf. M. Görg, *o. c.*, p. 159.

²¹¹ Cf. W. Eichrodt, *Theologie des AT*, I, pp. 61 y 63: las fuentes antiguas nunca dicen que Moisés haya usado medios mecánicos. H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel*, p. 68, subraya también el hecho de que el AT nunca diga que Moisés haya utilizado medios mecánicos para consultar a Dios.

²¹² Véase el resumen de la misma en M. Görg, *o. c.*, p. 165.

²¹³ Cf. J. Witkam, *l. c.*, pp. 364-65, aunque no nos parece probado que Ex 33,7-11 sea una «recomposition» de Ex 18, «in which a prophetic spirit has now been infused» (p. 364). Dice también que el verbo *drš* de Ex 18,15 es cambiado en Ex 33,7 por *bqš*, «which is theologically much more heavily charged», afirmación totalmente discutible, dado que el uso de *bqš* es mucho menos frecuente que el de *drš*, como veremos.

²¹⁴ Conviene subrayar también este aspecto cultural de toda la perícopa. Por eso nos parece acertada, si no se entiende en sentido exclusivo, la explicación de W. Beyerlin, *o. c.*, p. 123, que ve en la «búsqueda de Dios», de Ex 33,7, un acto especial de culto, en el que se celebraba la epifanía de Yahweh. «El que buscaba a Yahweh» sería todo aquel que deseaba encontrarse con el Dios que aparecía. Cf. J. Witkam, *l. c.*, p. 361, que también destaca el ambiente cultural del relato, y M. Görg, *o. c.*, p. 167.

²¹⁵ Cf. J. Delorme, «Les premiers livres prophétiques», en Robert Feuillet, *Introduction à la Bible*, I, Tournai 1957, p. 418 ss. O. Eissfeldt, *Einleitung*, pp. 182-85, 368-71; M. Noth, *ÜS*, p. 62 ss.; A. Weiser, *Einleitung*, p. 151 s., y en especial, los estudios de L. Rost, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*, 1926; R. N. Whybray, *The Succession Narrative*, Londres 1966; R. A. Carlson, *David, the chosen King*, Uppsala 1964.

²¹⁶ Así C. Westermann, «Die Begriffe», *l. c.*, p. 5, sin dar ulteriores explicaciones.

²¹⁶ Así R. A. Carlson, *o. c.*, p. 201: «In each case (se refiere a 2 Sm 21,1 y 2 Sm 12,16) the seeking of an oracle (*bqš*) is implied, apparently before Yahwe's Ark.» Véase también la p. 135. Para Carlson es éste un argumento para probar que 2 Sm 21,1-14 pertenece a la «Historia de la sucesión» —2 Sm 9-20—. Para L. Rost, *Die Überlieferung*, p. 83 ss., sería todo lo contrario: 2 Sm 21,1-14 difiere ideológicamente de 2 Sm 9-20, precisamente porque en esta «Historia» sólo se menciona la institución oracular en 2 Sm 16,23, cuando un consejo de Ajitófel se compara a un «oráculo divino». Sin entrar ahora en más detalles, que no interesan al tema concreto que nos ocupa, creemos con Carlson, que 2 Sm 21,1-14 puede pertenecer a la «Historia de la sucesión», pero por razones totalmente contrarias a las de este autor, es decir, porque ni en 2 Sm 12,16, ni en 2 Sm 21,1-14 se trata de la petición de un oráculo o de una consulta a Dios, sino de un acto de oración, súplica, etc., como veremos en otro capítulo, por lo que respecta a 2 Sm 21,1-14. Con esto se responde también a lo que dice L. Rost sobre 2 Sm 21,1.

²¹⁸ Suprimimos con la mayoría de los autores la palabra 'oy'bêy, «enemigos», aunque el texto masorético podría ofrecer un sentido aceptable: «por haber hecho blasfemar a los enemigos de Yahweh con esa acción...». Véase lo que dice a este respecto H. W. Hertzberg, *Die Samuelbücher*, p. 258, que defiende la lectura masorética. Según M. J. Mulder, «Un euphémisme dans 2 Sm 12,14?», en *VT* 18 (1968) 108-114, se trataría de un eufemismo bastante antiguo.

²¹⁹ Así lo entienden la mayoría de los autores, quienes no hablan de consulta, sino de oración; cf. G. von Rad, «Der Anfang», *l. c.*, p. 162; H. W. Hertzberg, *Die Samuelbücher*, p. 259; R. N. Whybray, *o. c.*, p. 69.

²²⁰ Así lo ha entendido la Vg: *deprecatus est Dominum*; y el Targum: «David buscó las misericordias de delante del Señor.» El griego no aporta nueva luz.

²²¹ Contra R. A. Carlson, *David, the chosen King*, p. 201, nota 1.

²²² Cf. H.-J. Kraus, *Psalmen*, ²1961, p. 197: dice, hablando de un modo general, que *drš* y *bqš* son términos técnicos para indicar la peregrinación a un santuario, y cita, en este sentido, a Am 5,5; 2 Sm 21,1; Os 5,15 y 2 Sm 12,16 —nuestro texto—. Prescindiendo ahora del sentido de los demás pasajes, podemos aceptar que *bqš* pueda indicar una visita al santuario, aunque no lo exige necesariamente.

VII

LA CONSULTA SACERDOTAL EN EL ANTIGUO TESTAMENTO Y EN EL ANTIGUO ORIENTE

Como se habrá podido observar, el AT conserva solamente *dos* formularios o esquemas de consulta a Yahweh más o menos completos, uno concerniente a una consulta de David en la guerra (1 Sm 23,9-12) y otro relativo al descubrimiento de un culpable (1 Sm 14,41-42: LXX). El formulario bíblico habitual presenta un esquema corto con varios elementos que analizamos en el capítulo precedente. Una comparación entre estos varios formularios del AT y los del Antiguo Oriente nos permitirá descubrir hasta qué punto se parecen unos a otros, no sólo desde el punto de vista formal, sino conceptual, y descubrir también las diferencias de mentalidad, de orientación y de preocupaciones.

I. FORMULARIO CORTO DE CONSULTA

Este formulario consta en el AT de los siguientes elementos: 1) Fórmula introductoria de la consulta; 2) Presentación del tema; 3) Fórmula introductoria de la respuesta divina; 4) Resultado del oráculo. Pues bien, este esquema es idéntico al que ofrecen ciertos tipos de consultas asiriobabilónicas y egipcias y da la impresión de ser un resumen esquematizado del rito original de la consulta en el que el acento se pone principal y casi exclusivamente en las preguntas del hombre y en las respuestas de la divinidad. Para que los paralelismos y divergencias resulten más evidentes vamos a dar tres ejemplos, uno del tiempo de David (c. 1000), otro de la época de Asarhaddón (680-669) y otro del tiempo de Ramsés II (1298-1232):

Oráculo para David

Y David consultó (*šā'al*) a Yahweh diciendo: «¿subiré a una de las ciudades de Judá?» Y Yahweh le dijo: «Sube» (2 Sm 2,1).

Oráculo para Asarhaddón

Y (mi padre) consultó (*ša'ālu*) a Samas y Adad por adivinación: «¿Es éste el heredero de mi trono?» Y ellos le respondieron *con un sí seguro*: «El es tu sucesor»¹.

Oráculo para Pasar

El sacerdote Pasar apeló por motivo de este campo diciendo: «¿Pertenece a Pay, hijo de Sedemnef, y a los hijos de Hay?» El dios se quedó parado (1.^a cons.). Apeló de nuevo al dios con estas palabras: «¿Pertenece al sacerdote Pasar, hijo de Moisés?» El dios hizo una gran señal de aprobación en presencia de los sacerdotes (2.^a consulta)².

Los paralelismos son evidentes, sobre todo entre el esquema bíblico y el asiriobabilónico; pero también el texto egipcio coincide con los otros dos en tres de los cuatro elementos o partes que señalábamos. Sólo le falta la fórmula introductoria de la respuesta divina. Las divergencias señaladas con letra cursiva en el esquema asiriobabilónico no tienen importancia. Se refieren al modo cómo se hizo la consulta —por medio de la inspección (*biri*) de las entrañas de la víctima— y a la atendibilidad o seguridad de la respuesta oracular. La consulta egipcia consigna el resultado del oráculo, que fue negativo en el primer caso y positivo en el segundo. Nótese, por último, la identidad de vocabulario entre el texto bíblico y el asiriobabilónico: «David consultó (*šā'al*) a Yahweh»: «Mi padre consultó (*ša'ālu*) a Samas.» El verbo *š'l* es en ambos casos el término técnico de la consulta.

II. FORMULARIO DE 1 SM 14,41-42: LXX

Antes de estudiar la estructura formal de este esquema conviene decir una palabra sobre la fórmula del texto masorético: «Dios de Israel, da (un «sí») seguro» (1 Sm 14,41a). Esta frase no la entendieron ni la versión griega ni la Vulgata³. Tampoco parece que la entienden la mayoría de los autores modernos que

aceptan las correcciones de esas versiones⁴. No obstante, esa fórmula no es más que la frase con que suelen comenzar o terminar las consultas a los dioses en Asiria y Babilonia. Las ya tantas veces citadas «Oraciones a Samas» comienzan así: «Samas, gran señor, a quien consulto (*ša'ātu*), respóndeme con un sí seguro»⁵. La frase hebrea *hābāh tāmim*, «da (un sí) seguro» corresponde exactamente por el contenido y la forma con la asiriobabilónica *annu kēnu apulanni*, «respóndeme con un sí seguro»⁶. No existen, pues, razones válidas para abandonar la lectura masorética como si fuera incomprensible⁷. El sentido de la frase es claro, aunque la puntuación actual del texto masorético presente algunas dificultades.

Respecto a la estructura del esquema, este tipo de consultas tiene, en primer lugar, evidentes paralelismos con el método de consulta asiriobabilónico revelado por ciertos textos de Sultantepe⁸. El formulario de estas consultas consta de: 1) La descripción del motivo que origina la consulta en forma de oración; 2) El ritual de la consulta; 3) La estipulación que define el oráculo como favorable o desfavorable. La primera parte, que es en realidad una oración, consta a su vez de dos elementos: a) Exposición del caso; b) Petición de una respuesta segura. El primero corresponde en el esquema bíblico (de los LXX) a la pregunta para individuar la causa de la ira divina y a la presentación del caso. El segundo tiene su paralelo en el esquema bíblico (de los LXX) en la petición de una respuesta concreta, pero sin la indicación de la respuesta.

El esquema bíblico se parece aún más al tipo de adivinación asiriobabilónico denominado psefomanía o sorteo con piedrecitas o dados⁹, que presenta el siguiente formulario: 1) Invocación a la divinidad; 2) Exposición del caso, pero no en forma condicional como el bíblico; 3) Petición de una respuesta concreta, como en el AT, pero formulado así: «Haced que salga fuera la piedra deseable (para el oráculo), (en el caso contrario) haced que salga fuera la piedra no deseable.»

El esquema bíblico tiene también muchas afinidades con los formularios hititas para descubrir la causa de la ira divina, y sobre todo con el de la consulta por las suertes¹⁰. En los textos hititas falta generalmente, aunque no siempre, la invocación a la divinidad; pero existe: a) La pregunta; b) La presentación del caso en forma condicional; c) La petición de una respuesta concreta, y d) El resultado de la consulta.

Finalmente hay que señalar también ciertas semejanzas del

esquema bíblico con los formularios egipcios de la época ptolemaica ¹¹. Estos formularios constan de: a) Invocación a la divinidad, como en el AT; b) Exposición del caso en forma condicional, como en la Biblia; c) Petición de una respuesta concreta, pero sin indicación expresa de la señal, que en la Biblia es el urim y el tummim.

Para que estos paralelismos resulten más claros vamos a dar simultáneamente varios ejemplos, uno asiariobabilónico, otro hitita, otro egipcio de la época ptolemaica y el texto de 1 Sm 14,41-42: LXX.

1 Sm 14,41-42: Asiria LXX		Hititas	Egipto: época ptolemaica
1) <i>Invocación:</i> «Dijo Saúl: "Yahweh, Dios de Israel,	1) <i>Invocación:</i> «Samas, señor del juicio, Adad, señor de la adivinación, para [obtener vuestro] juicio he cogido hoy la orla de vuestros vestidos, escuchadme.	1) No hay.	1) <i>Invocación:</i> «Oh mi gran señor, oh Socnebtynis,
2) <i>Pregunta:</i> <i>motivo:</i> ¿por qué no has respondido hoy a tu siervo?	2) No hay.	2) <i>Pregunta:</i> <i>motivo:</i> «¿Está airada por esto la diosa?»	2) No hay.
3) <i>Presentación hipotética del caso:</i> Si está en mí o en mi hijo Jonatán este pecado,	3) <i>Presentación del caso:</i> Para que N.N., hijo de N.N., haga tal o cual cosa...	2) <i>Presentación del caso:</i> Puesto que me han escrito del palacio diciendo: "Istar de Nínive se ha mostrado airada dentro del templo", hemos preguntado a los empleados del templo lo siguiente: "Un cantor ha robado un vaso de oro..."	3) <i>Presentación hipotética del caso:</i> Si ha sido Sectotes, hijo de Pagebek, quien ha robado la madera que dio Heti para el templo de Socnebtynis,

4) <i>Petición de una respuesta concreta:</i>	4) <i>Petición de una respuesta:</i>	4) <i>Petición de una respuesta concreta:</i>	4) <i>Petición de una respuesta concreta:</i>
Yahweh, Dios de Israel, da urim.	Haced que salga fuera la piedra deseable.	Que los presagios de los pájaros sean desfavorables.	haz que salga fuera para mí la petición» ¹² .
5) <i>Presentación hipotética del caso:</i>	5) <i>Presentación hipotética del caso:</i>	5) <i>Presentación hipotética del caso:</i>	5) No hay.
Si este pecado está en tu pueblo, Israel,	(en el caso contrario)	Si sólo es esto y no hay ninguna otra cosa,	
6) <i>Petición de una respuesta concreta:</i>	6) <i>Petición de una respuesta concreta:</i>	6) <i>Petición de una respuesta concreta:</i>	6) No hay.
da tummim».	haced que salga fuera la piedra no deseable» ¹³ .	Que los presagios de los pájaros sean favorables.»	
7) <i>Resultado de la consulta:</i>	7) No hay.	7) <i>Resultado de la consulta:</i>	7) No hay.
a) Saúl y Jonatán culpables.		a) Desfavorable.	
b) Sólo Jonatán culpable.		b) Favorable ¹⁴ .	

Los textos asiriobabilónico, hitita y griego no son los únicos que se podrían aducir. Hay otros del mismo estilo. Lo interesante es notar el paralelismo entre los diversos elementos de la consulta. En el fondo la estructura formal de las consultas es la misma. El modo de obtener la respuesta oracular es distinto. En la época griega se obtenían con un escrito que salía de un vaso o urna. Los hititas recurrían a los presagios de los pájaros, de la carne o a las suertes. Los babilonios, en el caso citado, recurrían a piedras o dados. Los israelitas, al urim y al tummim.

III. FORMULARIO DE 1 SM 23,9-12

El esquema que presenta este texto ofrece, como dijimos, una novedad en la parte correspondiente a la presentación del tema —parte 2 del esquema corto—, y esta novedad consiste en que la pregunta oracular va encuadrada en una verdadera y propia oración. Ahora bien, este elemento existe también en la mayoría de los formularios asiriobabilónicos del tipo que sean, como «Oraciones a Samas»¹⁵, textos *tamītu*¹⁶, textos *ikribu*¹⁷, etc. Las «Oraciones a Samas», para citar un ejemplo concreto, constan, como sabemos, de cinco partes: 1) Oración introductoria; 2) Exposición del caso; 3) Cláusulas *ezib*; 4) Repetición de la consulta; 5) Oración final. Prescindiendo de las cláusulas *ezib* que no tienen paralelo en las consultas del AT, los demás elementos son comunes a los textos oraculares bíblicos y asiriobabilónicos.

He aquí el texto de 1 Sm 23,9-12, comparado con un caso de consulta a Samas y otro a Lahar:

<i>Consulta de David</i>	<i>Consulta de Asarhaddón</i>	<i>Consulta para Assurbani-pal</i>
1) <i>Oración:</i>	1) <i>Oración:</i>	1) <i>Oración:</i>
«Yahweh, Dios de Israel,	«Samas, gran señor, a	«Lahar, dios creador, te
	quien consulto, respón-	suplico como sigue,
	deme con un sí seguro.	
2) <i>Exposición del caso:</i>	2) <i>Exposición del caso:</i>	2) <i>Exposición del caso:</i>
tu siervo ha oído cier-	Kastariti, gobernador de	por causa del rumor de
tamente que Saúl inten-	Karkašši, ha enviado a	una rebelión, cuya noti-
ta venir a Qeilah para	Mamitiaršu, gobernador	cia ha llegado a Assurba-
destruir la ciudad por mi	de los medos, el siguien-	nipal...
causa.	te mensaje: "Vamos a	
	aliarnos contra Asiria."	

3) Preguntas:

¿Me entregarán en su mano los señores de Qeilah? 18. ¿Bajará Saúl como ha oído tu siervo?

3) Preguntas:

¿Le escuchará Mamitiaršu? ¿Le obedecerá? ¿Se aliará con él y abrirá las hostilidades este año contra Asarhaddón, rey de Asiria?

3) Preguntas:

¿Se fomenta una rebelión contra Assur? ¿Está eso resuelto? ¿Es verdad? ¿Me vencerán? ¿Moriré? ¿Me harán prisionero?

4) Petición de una respuesta:

Yahweh, Dios de Israel, hazlo saber, por favor, a tu siervo.

4) Petición de una respuesta:

Manifiéstate sobre este cordero y pon ahí un sí seguro, señales favorables, buenos y favorables presagios para la encuesta por la palabra de la boca de tu gran divinidad de modo que yo pueda verlos. Llegue esta (oración), oh Samas, gran señor, a tu gran divinidad y ella responda con un oráculo» 19.

4) Petición de una respuesta:

Mira que una mujer ha escrito esto y lo ha puesto delante de ti» 20.

5) Respuesta del oráculo:

«Y Yahweh dijo: "Bajará."»

5) No hay.

5) No hay.

Las «Oraciones-consultas a Samas» no conservan las respuestas oraculares, como ya dijimos más arriba; pero sí las tienen otros textos, como los *tamītu*, y entonces también concuerdan en este punto el esquema babilónico y el bíblico. La consulta de David terminaba con un sí: «Bajará» (1 Sm 23,11b). Las consultas asiriobabilónicas terminan de este modo: «Samas y Adad respondieron: "Así (sea)"» (*kē'am*) 21.

El esquema bíblico que estamos comentando presenta también paralelos con los formularios egipcios. He aquí tres ejemplos, uno de la época faraónica y dos del período greco-romano, distribuidos según el esquema bíblico:

<i>Epoca de Ramsés IV</i>	<i>Período greco-romano</i>	<i>Período greco-romano</i>
1) <i>Oración:</i> «Ven a mí, Amón-Pa-Chenti, mi bueno y amado señor:	1) <i>Oración:</i> «Mi señor, Serapis Helios, bienhechor:	1) <i>Dedicatoria:</i> «Al grandísimo y poderoso dios Socnopaios de Asclepiades, hijo de Areios:
2) <i>Exposición del caso:</i> El inspector de los bueyes del altar me ha mandado estar aquí, en la "Sala de los habitantes", para guardar sus almacenes y recaudar sus impuestos. Alguien ha venido a mí al mediodía. Han sido robados de junto a mí cinco vestidos de tela de color.	2) No hay.	
3) No hay.	3) <i>Preguntas:</i> ¿Es mejor que mi hijo Fanias y su mujer no estén ahora de acuerdo con su padre, sino en desacuerdo? ¿Y que no escriban ninguna carta?	3) <i>Preguntas:</i> ¿No se me concederá casarme con Tapetheus, hija de Marres? ¿O no será ella mujer de otro?
4) <i>Petición de una respuesta:</i> Mi bueno y amado señor, ¿quisieras devolverme estos objetos robados?	4) <i>Petición de una respuesta:</i> Sácame esto con claridad. Adiós» ²² .	4) <i>Petición de una respuesta:</i> Muéstramelo y haz que surta efecto para mí este escrito.
5) <i>Respuesta del oráculo:</i> El dios hizo dos veces una gran señal de aprobación. (Otra consulta): Entonces el dios hizo una señal de aprobación al oír (el nombre del ladrón), diciendo: "El los ha robado"» ²³ .	5) No hay.	5) No hay.
		2) <i>Exposición del caso:</i> Antes Tapetheus era mujer de Horión» ²⁴ .

Todos estos formularios ponen de manifiesto una misma actitud mental y espiritual del hombre frente a lo futuro y desconocido. El hombre israelita, como el egipcio, el griego, el hitita, el asiriobabilonio, acudían a la divinidad en busca de luz y de conocimiento. La búsqueda de un oráculo era en realidad una oración. Este punto es quizá lo más característico de toda consulta oracular. En Egipto, sobre todo, parece que no se concebía una petición de un oráculo sin una invocación a los dioses. También en Asiria y Babilonia las consultas iban precedidas, acompañadas y seguidas de oraciones. Baste pensar en las «Oraciones-consultas a Samas», en los textos *tamītu* e *ikribu*. En las consultas hititas es menos visible este matiz, pero también allí la búsqueda de un oráculo iba acompañada de oraciones y sacrificios²⁵. El AT sólo conserva dos textos oraculares encuadrados en oraciones.

Este hecho plantea el problema de la antigüedad y originalidad de estos dos formularios en relación a los demás textos de consulta, cuyo contenido se limita a las *preguntas del hombre* y a *las respuestas de Dios*. ¿Cuál es más antiguo, el esquema corto o los esquemas con oraciones? Los formularios largos, ¿son una evolución del esquema corto o es el esquema corto una abreviación o resumen esquematizado de un formulario primitivo con oración? La respuesta no es fácil. La Biblia no aporta datos seguros, porque los textos de uno y otro tipo son prácticamente contemporáneos. De todas formas, a la luz de la amplísima documentación extrabíblica que poseemos, no sería aventurado concluir que el esquema original y primitivo de la consulta israelita incluía también una oración, o si se prefiere, la consulta misma, además de ir encuadrada en una oración, era ella misma una plegaria²⁶. El esquema corto, por consiguiente, y los textos bíblicos que lo conservan no serían más que una esquematización del verdadero ritual de la consulta que debía ser, volvemos a decir, un ritual con oraciones y súplicas a Yahweh para que se dignara responder con un oráculo.

Por eso nos parece correcta y justificada la comparación entre estas «oraciones oraculares» y los salmos denominados de «súplica o lamentación individual»²⁷. Estos salmos constan, como es sabido²⁸, de: *a*) Una introducción con invocación del nombre de Dios; *b*) Una lamentación o exposición de la situación actual del orante; *c*) Una súplica como expresión de la confianza en Dios o del deseo de recibir su ayuda; *d*) Una conclusión —que no siempre existe— con fórmulas de bendición,

acción de gracias, etc., y a veces hasta con un oráculo de salvación. Estas son también fundamentalmente las partes o elementos de que constan las «oraciones oraculares», con la sola excepción, quizá, de las preguntas. Desde el punto de vista del contenido existe asimismo entre ambos géneros literarios una notable afinidad, ya que el motivo de la consulta, como el de la lamentación o súplica individual, es siempre un peligro externo —enemigos, guerras, persecuciones, etc.— o una contingencia, necesidad o conflicto interior —temor de la ira divina, fracaso en una empresa, etc.—. No interesa seguir aquí analizando las semejanzas y divergencias entre estos géneros bíblicos. Baste esta simple alusión para demostrar el enraizamiento cultural y ritual de las consultas oraculares y hacer patente la probabilidad, por no decir certeza, de que esas consultas eran en su origen verdaderas oraciones a Yahweh.

Que los formularios bíblicos con oraciones sean tan escasos —sólo dos ejemplos— no quiere decir que no se emplearan con más frecuencia de la que dan a entender los textos actuales de la Biblia. Por otra parte, el hecho de que las consultas en Asiria y Babilonia tengan un matiz oracional mucho más destacado que las del AT puede muy bien depender de que los textos bíblicos no son más que extractos o resúmenes de los verdaderos rituales que usarían los sacerdotes hebreos²⁹. Quizá pudiera arrojar alguna luz sobre este asunto la frase que Saúl dice a Ajías, «retira tu mano» (1 Sm 14,19), cuando está realizando una consulta. Ya se trate de indicar con ella la interrupción del rito, ya su pronta realización, como se dijo en otro lugar, la frase supone que el procedimiento consultorio exigía un cierto tiempo, porque de lo contrario no se explica fácilmente la preocupación de Saúl para que se hiciera rápidamente o se omitiera en seguida, si es que todo el rito consistía sólo en meter la mano en el efod y sacar de allí la piedrecita, el dado o lo que fuera con la respuesta oracular³⁰.

Si suponemos, en cambio, que existía un ritual con las correspondientes oraciones y otras prácticas, la dificultad desaparece y se explicaría asimismo, según creemos, la brevedad y concisión de los textos actuales, que serían extracto de los rituales originales.

NOTAS

- ¹ R. Borger, *Die Inschriften Asarbaddons*, 40,13.
- ² ANET, p. 448 y la nota 19 del capítulo II.
- ³ Que corrigen el *tāmim* en *tummim*. Véase la nota 141 del capítulo VI.
- ⁴ La BH dice *legendum* cum gr. et Vg *tummim*. De aquí arranca la postura de muchos comentaristas modernos, aunque no de todos. Así, H. W. Hertzberg, *Die Samuelbücher*, p. 87, traduce correctamente: «Gott Israels, gib *rechten Entscheid*» —el subrayado es nuestro. Cf. también, aunque sólo como hipótesis, A. Wendel, *Das freie Leiengebet*, p. 283: «Die Bitte wollte in diesem Falle sagen: Gib *Losentscheid*» —el subrayado es nuestro—; pero Wendel acepta la corrección de los LXX y de la Vg y entiende el *tummim* como una designación global de todo el proceso del sorteo, acudiendo para demostrarlo a Dt 33,8: «Aber auch im Mosesegen ist ja das Tummim wie ein pars pro toto gebraucht.» Ultimamente M. Tsevat, en *Jubilee Volume M. Z. Segal*, Jerusalén 1964, página 78 ss., defiende la lectura masorética: «da una respuesta clara (segura)».
- ⁵ Véase lo dicho sobre la «consulta oracular» en Asiria y Babilonia, páginas 106 ss. Y las notas 169 y 194 de ese mismo capítulo III, donde se dan otros textos con terminaciones idénticas a ésta.
- ⁶ Hemos tratado de esta cuestión en el capítulo III, pp. 111 ss.; en las notas correspondientes se dan las referencias bibliográficas. También M. Tsevat, *l. c.*, p. 80 s., recurre a las analogías mesopotámicas para explicar la expresión hebrea. Entre otras, aduce estas palabras: *kettam šuknā*, «pon la verdad», es decir, da una respuesta clara y segura.
- ⁷ Contra A. Toeg, «A Textual Note on 1 Samuel XIV, 41», en *VT* 19 (1969) 495 ss. y 498: «G to 1 Sm XIV, 41 reflects the original Hebrew version, which has been lost to MT.» Cabe, ciertamente, en el hebreo una omisión por *homioteleuton*; pero caben también dos versiones o recensiones originales del mismo texto.
- ⁸ Hemos tratado de estos textos en el capítulo III, pp. 110 s.
- ⁹ Hemos tratado de este tema en el capítulo III, pp. 111 s. y en las notas correspondientes de ese mismo capítulo.
- ¹⁰ Hemos tratado este tema en el capítulo IV, pp. 146 s.
- ¹¹ Véase lo que dijimos en el capítulo II, pp. 69 s.
- ¹² Texto en G. Botti, «Biglietti per l'oracolo», *l. c.*, p. 15; cf. la nota 115 del capítulo II.
- ¹³ Véase lo que dijimos sobre estos textos en el capítulo III, página 111, y en las notas correspondientes de ese mismo capítulo.

¹⁴ J. Friedrich, *Aus dem bethitischen Schrifttum*, II, p. 26.

¹⁵ Hemos tratado de estas oraciones en el Capítulo III, pp. 107 ss.

¹⁶ De estos textos se trató en el Capítulo III, pp. 108 ss.

¹⁷ Dimos noticia de estos textos en el Capítulo III, pp. 110 s.

¹⁸ Así en el texto masorético. Pero ya sabemos que los LXX omiten esta pregunta, que vuelve a aparecer en el v. 12. La ponemos aquí para que se vea mejor el paralelismo con las diversas preguntas de los esquemas asiriobabilónicos.

¹⁹ J. A. Knudtzon, *Assyrische Gebete an den Sonnengott*, núm. 2, página 80 s. La terminación u oración final es siempre la misma. Véase lo que dijimos en el Capítulo III, p. 108 s. A Wendel, *Das freie Leiengebet*, pp. 248 ss., hace ya una exacta comparación entre el formulario bíblico y el asiriobabilónico, citando el texto núm. 29 de Knudtzon. La comparación pudiera extenderse a otros textos de entre los 154 que publica Knudtzon.

²⁰ Texto en R. F. Harper, *Assyrian and Babylonian Letters*, vol. III, núm. 1367. Véase la nota 197 del Capítulo III.

²¹ Cf. Capítulo III, p. 110.

²² W. Schubart, «Orakelfragen», en *ZAS* 67 (1931) 111, núm. 5, del siglo I d. C.

²³ Texto estudiado en el Capítulo II, p. 53.

²⁴ Texto en W. Schubart, «Orakelfragen», *l. c.*, p. 110, núm. 2. Dimos cuenta de él en el Capítulo II, p. 70. Este ejemplo lo cita también A. Wendel, *Das freie Leiengebet*, p. 250. La oración introductoria es transformada aquí en una *dedicatoria*, al final de la cual se puede suplir: «yo consulto o yo pregunto». Se trata, pues, de una fórmula introductoria, como en el tipo común de consultas hebreas.

²⁵ Lo dice expresamente un texto que comentábamos en el Capítulo IV, p. 146, y aparece también en el método adivinatorio por las serpientes; véase allí mismo, en la p. 148.

²⁶ Cf. la opinión contraria de C. Westermann, «Die Begriffe», *l. c.*, p. 12, quien, comentando el texto de 1 Sm 23,9-12, dice, de un lado, que las preguntas de esta consulta difieren de las de los demás textos oraculares, porque la pregunta se desdobra en sus componentes, es decir, David no pregunta: «¿Quedaré en Qeilah o saldré de aquí?», sino que debe salir de allí: a) si Saúl asedia la ciudad; b) si la ciudad, en este supuesto, le entrega en manos de Saúl. De aquí deduce Westermann que «die primitive, unreflektierte Gottesbefragung übergeht in die reflektierte, strategisch durchdachte Frage des Feldherrn». No vemos realmente en qué se diferencien estas preguntas de las de los demás textos de consulta. David, *de hecho*, pregunta si bajará Saúl a Qeilah y si le entregarán los vecinos de la ciudad. Lo que *debía haber preguntado* es mera conjetura.

²⁷ La referencia la hace, muy brevemente, pero creemos que con razón, A. Wendel, *Das freie Leiengebet*, p. 248.

²⁸ Una exposición esquemática y clara puede verse en L. Sabourin, «Un classement littéraire des Psaumes», en *ScEccl* (1964) 34 ss., con mu-15.-B

chas referencias bibliográficas allí mismo; cf. F. Küchler, «Das priesterliche Orakel in Israel und Juda», en *BZAW* 33, 1918, pp. 285-301, sobre todo en las pp. 297-301; J. Begrich, «Das priesterliche Heilsorakel», en *ZAW* 52 (1934) 81-92 = *Gesammelte Studien zum AT*, Munich 1964, pp. 217-231.

²⁹ Cf. A. Wendel, *o. c.*, p. 249.

³⁰ Cf. J. Gabriel, *Untersuchungen*, p. 110 ss., donde trata de demostrar que el procedimiento de la consulta ha debido ser más complicado de lo que los textos dan a entender; lo mismo I. Benzinger, *Hebräische Archäologie*, Leipzig 1927, p. 345.

VIII

TECNICA DE LA CONSULTA POR MEDIO DEL SACERDOTE

Analizados ya los textos que de una u otra manera hablan de la consulta a Yahweh o aluden a ella, queda aún por estudiar quiénes eran los encargados de su realización, cómo se hacía, qué medios utilizaban, cómo se daban las respuestas, qué valor religioso tenía esa institución, por qué desapareció y con qué se la sustituyó, si realmente hubo tal sustitución.

I. EL SACERDOTE Y LA CONSULTA A YAHWEH

De los 35 textos estudiados en el capítulo VI algunos podemos excluirlos ya del presente análisis, o porque no tratan realmente de consultas, como 2 Sm 12,16, o porque es muy dudoso que *š'l* tenga el sentido técnico de «consultar a Dios», como en Jos 19,50; 2 Sm 20,18, o porque sólo aluden incidentalmente a la existencia de la práctica oracular, como 2 Sm 16,23. De los 31 textos restantes hay algunos que ofrecen especiales dificultades respecto a su verdadero sentido, como Gn 25,22, en donde, si hay alusión a una consulta, no es por medio del sacerdote, sino del profeta (*dāraš*); Ex 33,7, posible, pero muy dudosa alusión a una consulta por medio de Moisés (*biqqēš*); Ex 14,15-18; Jue 4,4-16; Jos 10,7-9 y 1 Sm 7,8-9, textos que mencionan oráculos, pero que no hablan de consulta.

Para demostrar que el sacerdote era el mediador de la consulta hay suficientes textos, que por razones de claridad distribuiremos en dos grupos, consultas con el verbo *š'l* y consultas con otros verbos y expresiones.

1. Consultas con el verbo š'l.

Los textos de este grupo mencionan *explícitamente* al sacerdote como mediador de la consulta o como persona presente al acto en los casos siguientes:

- a) 1 Sm 14,36-37: campaña de Saúl contra los filisteos;
- b) 1 Sm 30,7-8: campaña de David contra los amalecitas;
- c) Jue 18,5: el levita-sacerdote de Miká anuncia el feliz éxito de un viaje;
- d) 1 Sm 22,10,13,15: mención de varias consultas en favor de David.

Alusión *implícita* al sacerdote se encuentra, según todos los autores, en 1 Sm 28,6, donde se menciona el *urim*, instrumento oracular propio del sacerdote¹. Más difícil es demostrar si se alude al sacerdote en Jue 20,18,23,26-28². En el texto actual ciertamente existe tal alusión, pues se dice que las consultas tuvieron lugar en el santuario de Betel, en el que es de suponer que hubiera algún sacerdote a su servicio. Pero la autenticidad del v. 18 es dudosa³, y además se rechaza como inauténtica la mención de Betel en los vv. 18 y 26⁴. La mención *explícita* del sacerdote Pinjas y del arca de la alianza en los vv. 27-28 es una glosa añadida al relato original, pero muy antigua⁵. Queda, pues, como única alusión posible a un santuario e indirectamente a un sacerdote el hecho de que la consulta se realizó «delante de Yahweh», como dicen los vv. 23 y 26.

La interpretación del texto de 1 Sm 10,22 sobre la elección de Saúl depende de la postura que se adopte frente a la figura de Samuel. Si se acepta la hipótesis de Samuel sacerdote⁶, entonces el pasaje entraría entre las menciones explícitas. Si se rechaza esta hipótesis⁷, habría que determinar entonces qué papel desempeñó Samuel en aquella consulta, es decir, si intervino en calidad de juez⁸, de vidente o profeta⁹ o de simple espectador¹⁰. Sin entrar a fondo en la cuestión que ya ha sido ampliamente discutida por otros¹¹, interesa subrayar aquí dos cosas. La primera es que Samuel no aparece nunca con el *efod* oracular, instrumento propio del sacerdote en su función de consultar a Yahweh, puesto que el *efod de lino* (*bad*) que llevaba Samuel (1 Sm 2,18), como más tarde David (2 Sm 6,14 = 1 Cro 15,27),

no es necesariamente un vestido sacerdotal¹², y, aunque lo fuera¹³, es distinto del efod oracular y no tenía nada que ver con la consulta a Dios¹⁴.

Samuel tampoco aparece nunca relacionado con el urim y el tummim, a no ser que las suertes utilizadas en la elección de Saúl (1 Sm 10,17-21) haya que entenderlas en este sentido.

La segunda razón es que las «consultas» que se hacen a Samuel¹⁵ son de otro tipo que las que se hacen a los sacerdotes¹⁶, ya que Samuel es un vidente y un profeta que recibe la palabra divina por revelación, en sueños, audiciones y visiones y no responde nunca por las suertes.

En cuanto a la misión de Samuel como juez, hay que advertir que si su actividad, como la de los «jueces menores», consistía en conocer e interpretar la ley divina y adaptarla a las nuevas situaciones¹⁷, respondiendo a las consultas y zanjando los litigios, como hacía la profetisa Débora¹⁸, ningún texto actual de consulta pone a Samuel, como tampoco a los demás «jueces menores», en relación con el verbo *š'l*, fuera del texto que nos ocupa (1 Sm 10,22). En ambos casos, tanto si Samuel actuó en calidad de juez, como si lo hizo en su calidad de vidente o profeta, sería éste el único pasaje de toda la época antigua en el que la consulta introducida con el verbo *š'l* la realiza un personaje no sacerdote. A nuestro entender, esta consulta y este texto —1 Sm 10,22— serían los testimonios más claros de todos los que suelen aducirse en favor de una posible actividad sacerdotal de Samuel.

Supuesta una redacción tardía de esta historia¹⁹, cabría pensar que el autor utilizó aquí el verbo *š'l* para dar un aire de arcaísmo a su relato sin preocuparse mucho de la exactitud de la terminología, o bien porque en su tiempo era ya prácticamente sinónimo de *drš*, como sucedía en la época de Isaías (cf. Is 30,2: *š'l*; 31,1: *drš*), o porque quiso presentar a Samuel actuando como sacerdote.

Hay otros varios textos con *š'l* que no mencionan al sacerdote ni el efod ni el urim-tummim. Estos pasajes son: 1 Sm 23,2,4; 2 Sm 2,1; 5,19,23 = 1 Cro 14,10,14; Jue 1,1 y Jos 9,14. Respecto a 1 Sm 23,2,4 es lógico pensar que fue el sacerdote Abiatar, con el efod²⁰, quien realizó para David la doble consulta allí descrita, puesto que, según 23,6, «cuando Abiatar, hijo de Ajimélek, huyó donde David, descendió también a Qeilah, llevando en su mano el efod»²¹. Lo mismo puede presumirse de las consultas de David descritas en 2 Sm 2,1 y 5,19,23 =

= 1 Cro 14,10,14²². Quedan, pues, únicamente Jue 1,1²³ y Jos 9,14 sin alusión directa o indirecta al sacerdote.

De este rápido análisis se deduce ya una conclusión importante y segura: el verbo *š'l* es el término técnico de la consulta por medio del sacerdote²⁴. De los 20 pasajes analizados, 17 aluden de una u otra manera al sacerdote.

2. Consultas con otros verbos o expresiones.

Este segundo grupo de textos está constituido por cinco pasajes:

- a) 1 Sm 14,18-19 habla expresamente del sacerdote Ajías y del efod; en 14,3 se dice ya que «Ajías llevaba el efod».
- b) 1 Sm 14,41-42 no menciona expresamente al sacerdote, pero como se trata sin duda del mismo hecho descrito en los vv. 36-37, y aquí se nombra al sacerdote, la conclusión es clara. Además el pasaje en cuestión menciona el urim y el tummim (en el texto de los LXX).
- c) La consulta de David en Qeilah (1 Sm 23,9-12) fue realizada por el sacerdote Abiatar mediante el efod (v. 9).
- d) los 7,1,5b-26 sólo habla de las suertes, sin mencionar directamente al sacerdote.
- e) Según Ex 18,15 las consultas (*dāraš*) se hacen por medio de Moisés en su calidad de representante acreditado y excepcional ante Dios, y no tanto como sacerdote cuanto como profeta. En definitiva, también este grupo de textos confirma la conclusión anterior.

3. El sacerdote como mediador de oráculos.

De todo lo dicho resulta evidente que la consulta oracular constituye una de las actividades características del sacerdocio en esta época y es la única que recuerdan los textos²⁵. La consulta puede tener lugar en el santuario (Jue 18, 5ss; 28,18,23,27-28; 1 Sm 22,10,13,15) o fuera de él (1 Sm 14,18ss,36-42; 23,9-12; 30,7ss). Las respuestas del sacerdote se consideran como oráculos divinos. Este parece haber sido el comienzo de la *torá* o *enseñanza* sacerdotal²⁶, actividad que los textos posteriores atri-

buyen ya claramente al sacerdote²⁷. La *torá* sacerdotal en esta época consistía en la respuesta obtenida a través del urim y el tummim. La respuesta era afirmativa, negativa o selectiva. En épocas posteriores, después de la desaparición de los medios oraculares mecánicos, las respuestas del sacerdote contenían una instrucción más general acerca de lo bueno y lo malo, lo conforme o disconforme con la voluntad de Dios²⁸.

La función oracular del sacerdote israelita no difiere mucho de la de sus colegas del Antiguo Oriente. Ya vimos que en Egipto el oráculo se hallaba en manos del sacerdocio. En la época faraónica eran los sacerdotes los que interpretaban la voluntad de los dioses con los movimientos de avance o retroceso de la estatua divina llevada por ellos en procesión. En el período greco-romano eran también los sacerdotes quienes redactaban las peticiones de los fieles, las depositaban en un recipiente y las sacaban de allí con una respuesta que se creía escrita por el dios. Como el recurso al oráculo era frecuentísimo en Egipto, la actividad oracular del sacerdote era una función social de primer orden. Los sacerdotes hebreos no utilizaban estos métodos, pero las preguntas que formulaban se parecen a las de los sacerdotes egipcios en cuanto a la estructura y forma y muchas veces en cuanto al contenido y las respuestas se compendian en un «sí» o un «no» como las de los egipcios. Los métodos eran distintos; las funciones, semejantes.

La comparación entre la actividad oracular del sacerdote israelita y la de los distintos grupos de sacerdotes mesopotámicos que se ocupaban de la consulta a los dioses y de modo más general de la adivinación²⁹, como el *bārú*, el *šā'ilu* y otros, no sólo es legítima³⁰, sino útil y conveniente para establecer los puntos comunes y los propios de cada uno. Sobre la estructura formal de la consulta israelita y mesopotámica ya dijimos lo suficiente en otro capítulo. Los métodos utilizados por los sacerdotes mesopotámicos eran evidentemente mucho más variados, refinados y técnicos que los de sus colegas israelitas, quienes recurrían casi exclusivamente al método de las suertes. Las consultas con el verbo *š'l* son todas sin duda de este tipo. Pero los métodos son accidentales.

Prescindiendo ahora del problema de si los sacerdotes israelitas practicaron la adivinación por la inspección de las entrañas de las víctimas sacrificadas, cosa que varios autores admiten³¹, y que de ser verdad los equiparía aún más a los sacerdotes-*bārú* mesopotámicos, está el hecho de que en Mesopotamia existía

también la adivinación por las suertes³², método que poco o nada se diferencia del procedimiento israelita por el manejo del urim y el tummim. Los sacerdotes mesopotámicos respondían generalmente a las cuestiones con un «sí» o un «no» y éste era ciertamente el modo de respuesta en el caso de las suertes, lo mismo que sucedía en Israel con el urim y el tummim.

Por lo que respecta a los asuntos consultados pueden establecerse igualmente paralelismos interesantes. En Mari acompañaba siempre al ejército un sacerdote-advino con la misión concreta de consultar a los dioses antes de emprender una batalla, y lo mismo hacían los sacerdotes asiriobabilónicos, los hititas y probablemente también los cananeos de Ugarit, como hemos visto. Esta fue asimismo una actividad constante de los sacerdotes israelitas a juzgar por el número de textos de consultas en la guerra santa que se conservan. Aún más, es probable que el sacerdote Ajías acompañara al ejército en tiempo de Saúl, al menos en algunas campañas (1 Sm 14,3,18-19; 14,36-42) y que el sacerdote Abiatar estuviera a disposición de David para toda eventualidad de este género (1 Sm 22,20-23; 23,6-12).

Las respuestas del oráculo eran aceptadas en Asiria y Babilonia como manifestaciones de la voluntad de los dioses, lo mismo que entre los hititas y en Canaán. La respuesta del urim y el tummim era para los hebreos la expresión de la voluntad de Yahweh. La creencia en los oráculos y el recurso a la divinidad para obtenerlos demuestran la fe de estos pueblos en sus dioses. La consulta a Yahweh y la aceptación de sus oráculos demuestra la fe de los hebreos en su Dios.

Es evidente, por otra parte, que los relatos bíblicos de consultas y los métodos utilizados por los sacerdotes israelitas para conocer la voluntad de Yahweh son mucho más sobrios, más espontáneos, menos elaborados y mucho más primitivos que los métodos seguidos por los sacerdotes asiriobabilónicos e hititas. La hepatoscopia y la aruspicina alcanzaron en Mesopotamia niveles muy elevados de especialización, cosa totalmente desconocida en la Biblia. Los métodos fueron distintos, pero la mentalidad religiosa que presidía la consulta oracular era fundamentalmente la misma: la divinidad conoce el futuro y puede y quiere comunicar al hombre sus planes. El hombre puede entrar en contacto con la divinidad. El peligro de convertir la adivinación y la consulta oracular en una verdadera y propia acción mágica era mucho más grave en Mesopotamia que en Israel, y los sacerdotes de aquellos países no siempre supieron superar ese peligro. Is-

rael se vio libre de este riesgo, porque Yahweh podía no responder a una consulta y si decidía no contestar, ningún medio era eficaz para obligarle.

Respecto al ritual israelita de la consulta estamos casi a oscuras. Poseemos, no obstante, algunos datos. La pregunta o preguntas ordinariamente no las formulaba el sacerdote, sino el propio interesado³³. Esto es lo que parece deducirse del tenor de los textos, que mencionan a los israelitas (Jue 1,1; 20,18,23,27-28; 1 Sm 10,22), a Saúl (1 Sm 14,18,37; 28,6) y a David (1 Sm 23,2,4,9-12; 2 Sm 2,1; 5,19,23 = Cro 14,10,14), presentando a Yahweh las propias cuestiones. En algunos casos, en cambio, parece que es el sacerdote³⁴. Así habría que entender el dato de Jue 18,5, según el cual los danitas ruegan al levita que consulte a Dios por ellos. Y lo mismo las afirmaciones del sacerdote Ajimélek, que dice haber consultado a Dios más de una vez en favor de David (1 Sm 22,10,13,15). La cosa de todas formas no es clara.

En Egipto, durante la época faraónica, como vimos anteriormente, eran los fieles, y no los sacerdotes, quienes formulaban sus peticiones a los oráculos, algunas veces hasta por escrito. En la época greco-romana, en cambio, eran los sacerdotes quienes redactaban las preguntas oraculares. En Asiria y Babilonia, como tuvimos ocasión de ver, eran los propios interesados, ordinariamente los reyes, y otros altos dignatarios de la Corte, quienes dirigían a los dioses sus peticiones y preguntas, casi siempre por escrito, aunque luego eran los sacerdotes quienes las leían ante la estatua de la divinidad. Entre los hititas eran también los reyes quienes pedían los oráculos, pero las preguntas parece ser que las hacían los sacerdotes, como dijimos.

En Israel la iniciativa de la consulta partía ordinariamente de la persona interesada³⁵, no del sacerdote; pero algunas veces era el sacerdote quien sugería la necesidad o conveniencia de hacerla, como sucedió en la guerra de Saúl contra los filisteos (1 Sm 14,36)³⁶. En ciertas ocasiones podían ser otras personas implicadas en el asunto, como en las consultas de David con motivo del ataque filisteo a Qeilah (1 Sm 23,1-5). Lo mismo aconteció en la elección de Saúl (1 Sm 10,17-27). La iniciativa partió del pueblo (v. 19 a); pero el modo de designación por las suertes el texto lo atribuye a Samuel (v. 19 b-22). La iniciativa de las consultas de Ajimélek (1 Sm 22,10,13,15) partió sin duda de David en la visita o visitas que hizo y haría al santuario de Nob (1 Sm 21,2-10).

En Asiria y Babilonia la iniciativa de las consultas a los

dioses partía ordinariamente de los reyes, no de los sacerdotes. Pero en Mari se encuentra el caso verdaderamente extraño de que sea el dios quien aconseja al rey Zimri-Lim tenerle informado de los asuntos y le sugiere que le consulte cuando se le ofrezca alguna dificultad³⁷.

En Israel la respuesta la da el urim y el tummim manejados por el sacerdote (1 Sm 14,41-42: LXX), pero se atribuye directamente a Yahweh. La proclamación del resultado de la consulta corresponde sin duda al sacerdote, porque de lo contrario no se comprende qué otro papel podría desempeñar en ese acto religioso cultural³⁸. En la época que estudiamos no parece que fuera ésta una función específica del sumo sacerdote³⁹, sino de cualquier sacerdote, o al máximo, del sacerdote jefe del santuario o del lugar donde se realizaba. Sabemos, por ejemplo, que el levita de Miká hizo una consulta (Jue 18,5)⁴⁰.

En Egipto, durante el período faraónico, las respuestas las daba la estatua divina transportada por los sacerdotes. En el período greco-romano se creía que el dios mismo escribía las respuestas en el folio que contenía las preguntas. En Mesopotamia la respuesta la daba ordinariamente el sacerdote por escrito después de haber observado atentamente todos los presagios. Si se trataba de oráculos por medio de suertes, dados, vuelo de pájaros o métodos semejantes, la respuesta venía dada de la misma manera que a través del urim y el tummim.

En Israel, Yahweh puede responder a las consultas a través de sueños, profetas y sacerdotes (1 Sm 28,6). En Mesopotamia los dioses respondían también de esas tres maneras, y lo mismo sucedía en Mari, en Hatti y en Egipto.

II. EL EFOD Y LA CONSULTA SACERDOTAL

Sobre el efod se ha escrito ya muchísimo⁴¹. Sin entrar a fondo en la cuestión, que nos llevaría demasiado lejos, vamos a recoger aquí lo esencial para el tema de la consulta sacerdotal.

Los textos que hablan del efod pueden dividirse en tres grupos: 1) Textos referentes al *efod oracular*: Jue 8,27; 17,5; 18,14-20; Os 3,4. Fuera de Jue 8,27, el efod va unido siempre al terafim. En los pasajes siguientes se dice expresamente que lo lleva un sacerdote: 1 Sm 2,28; 14,3; 22,18⁴²; 23,6; 14,18⁴³;

23,9; 30,7. Según los tres últimos textos, el efod se usa para la consulta a Yahweh y va unido al verbo *š'l*. 2) Textos relativos al *efod de lino (bad)*: 1 Sm 2,18; 2 Sm 6,14 = 1 Cor 15,27. 3) Textos sobre el *efod del sumo sacerdote*: va unido siempre al *hošen*, y se describe su materia: Ex 25,7; 35,9,27; su forma: Ex 28, 4,30 y v. 31; 39,1-21 y v. 22; y como vestido de Aarón: Ex 29,5; Lv 8,7-8; Eclo 45,10-11⁴⁴. El efod mencionado en 1 Sm 21,10, y que se halla delante de una espada, puede ponerse o con el efod oracular o con el efod del sumo sacerdote⁴⁵.

En la actualidad reina un acuerdo bastante general sobre la naturaleza, forma y funciones del efod de lino y el efod del sumo sacerdote. El *efod bad* era una especie de mandil o delantal que se usaba en las funciones religiosas. No era un vestido estrictamente sacerdotal, por eso podían usarlo lo mismo los laicos —Samuel, David— que los propios sacerdotes. No tenía nada que ver con el oráculo ni con la consulta a Yahweh⁴⁶.

El *efod del sumo sacerdote* era también una especie de delantal con dos tirantes y un cinturón. En el centro, a la altura del pecho, llevaba el *hošen* o bolso cuadrado con el urim y el tummim. El *hošen* con el urim y el tummim servía para la función oracular del sumo sacerdote, al menos en los tiempos más antiguos⁴⁷.

Sobre la naturaleza y funciones del *efod oracular* se han dado las explicaciones más diversas. Para unos, era un vestido de una estatua divina⁴⁸; para otros, una estatua divina⁴⁹; para otros, un objeto de culto no bien definido⁵⁰; para otros, una urna para guardar las suertes sagradas⁵¹; para otros, un vestido sacerdotal con fines oraculares⁵²; para otros, un templo en miniatura como receptáculo del terafim y de las suertes⁵³; para otros, una especie de cofre o relicario, probablemente de cuero, donde se guardaban los dos betilos, llamados terafim⁵⁴; para otros, una bolsa o bolso para guardar las suertes sagradas⁵⁵.

Tampoco se ha llegado aún a un acuerdo sobre la etimología y origen del término efod. No vamos a descender a demasiados detalles. Sólo mencionaremos las dos opiniones más recientes. Según Albright⁵⁶, *efod* viene del acádico *epâdu*, «tartán listado a cuadros». Según Friedrich⁵⁷, el *efod* hebreo se relaciona con el *ifd* egipcio, «tejido de cuatro hilos» o «tela de lino». Los egipcios empleaban esta tela en la confección de los indumentos sacerdotales; por eso *ifd* vino a designar con el tiempo la «vestidura sacerdotal» por excelencia. Los hebreos habrían tomado el término y el objeto de los egipcios durante su estancia en

Egipto, y así, a imitación de los sacerdotes de aquel país, los sacerdotes hebreos comenzaron a usar esa tela en sus funciones religiosas. En un tiempo posterior, para distinguir el efod del sumo sacerdote del efod que usaban los simples sacerdotes o los laicos —Samuel, David— en las funciones litúrgicas se añadió a este último el calificativo de *bad*, «de lino»⁵⁸.

El origen del efod puede explicarse así⁵⁹. Los hebreos, en su contacto con los beduinos del desierto, conocieron y tomaron para sí un objeto en forma de cofre, probablemente de cuero, en el que los beduinos guardaban dos piedras o betilos que representaban a los dioses lares de la tribu o del clan. Este objeto con los dos betilos se utilizaba probablemente para dar o recibir oráculos. Al parecer, este cofrecillo habría sido el precursor de la *qobba*, la «alcoba» o tienda portátil de cuero de los árabes preislámicos, alcoba que la tribu llevaba siempre consigo, que contenía los dos betilos y ante la cual se congregaban los árabes para consultar el oráculo, sobre todo cuando iban a entrar en combate⁶⁰.

Los hebreos habrían tomado el primitivo efod oracular de los beduinos del desierto, pero transformando su significación, principalmente la de los dos betilos⁶¹. Al principio pudo haber abusos, y en ciertas ocasiones hasta recaídas por parte de los hebreos en la idolatría o en un tipo de adivinación prohibida. En este sentido habría que entender probablemente el efod y el terafim de Miká (Jue 17,5; 18,14-20) y el efod de Gedeón (Jue 8,27)⁶², a no ser que se trate efectivamente de una estatua divina a la que se daba un culto idolátrico, como opinan muchos autores⁶³. Todas estas cosas las desaprueba y en cierto modo ridiculiza el redactor deuteronomista del libro de los Jueces. Pero al fin las autoridades religiosas impusieron su criterio, y el efod pudo mantenerse como objeto oracular inocuo y no necesariamente opuesto al culto yahvista⁶⁴.

Este cofre oracular o «pequeña alcoba» se habría desarrollado luego en varias direcciones. Por una parte habría dado origen al *arca de la alianza*, que ya no contenía los betilos oraculares, sino las tablas de la ley, y que recibió el nombre de *'arón*, «arca». Por otra, habría terminado siendo una bolsa o *efod oracular* propiamente dicho, que el sacerdote llevaba al principio en la mano⁶⁵ y después colgado al cuello por medio de dos cintas⁶⁶. Los dos betilos o piedras se habrían convertido poco a poco en dos piedrecitas o dados o palillos y recibieron el nombre de *urim* y *tummim*, sin que se sepa aún exactamente el porqué.

El nombre primitivo de esta bolsa debió ser 'arôn, «arca»; pero después, en una época imposible de precisar, se le cambió el nombre de 'arôn en 'ēfôd. Este cambio habría podido obedecer, en parte, a que los hebreos de épocas posteriores ya no entendían aquel término como vocablo indicador de un objeto oracular, y, en parte quizá también, por la preocupación de distinguir claramente entre la *bolsa oracular* ('ēfôd) y el *arca de la alianza* ('arôn)⁶⁷, y, en parte finalmente, porque entonces, cuando habría tenido lugar el cambio de nombre, los israelitas sólo conocían como medio oracular el *efod* y el *pošen* del sumo sacerdote⁶⁸. De todos estos cambios de nombre queda constancia en el texto actual de la Biblia hebrea comparándolo con el de la versión de los LXX⁶⁹.

El problema de las relaciones entre el *arca* y la consulta oracular no nos interesa aquí directamente. Sólo diremos que no se puede afirmar nada con seguridad, ya que las dos únicas veces en que se menciona el arca en relación a un oráculo, 1 Sm 14,18 y Jue 20,27-28, es muy dudoso que los textos reproduzcan una tradición antigua y constante. Las opiniones de los autores divergen sustancialmente. Hay quienes son favorables a esa relación⁷⁰; pero la mayoría la rechazan⁷¹.

III. EL URIM Y EL TUMMIM Y LA CONSULTA SACERDOTAL

En las páginas precedentes hemos hablado ya del posible origen remoto del urim y el tummim. Aquí sólo añadiremos que una probable confirmación de la antigüedad de esos objetos podría encontrarse en la mimación, es decir, la terminación en *m* de esos vocablos originariamente en singular⁷². Se trataría, pues, de dos objetos, pero ambos en singular, *el urim* y *el tummim*. Si se acepta la hipótesis de que la mentalidad popular israelita no inventó esas palabras, sino que las tomó de las poblaciones autóctonas de Canaán y que el tránsito del singular al plural, como ahora acontece con la vocalización del texto masorético, habría tenido lugar en una época en que ya no se comprendían esos nombres⁷³, entonces habría aquí un nuevo argumento muy fuerte en favor de la gran antigüedad de la práctica oracular israelita a través del urim y el tummim. El origen lingüístico de los términos es desconocido⁷⁴. Las hipóte-

sis que se han formulado para explicar su etimología son incontables y ninguna totalmente convincente; por eso renunciamos a enumerarlas aquí⁷⁵. Lo que interesa destacar en este estudio es la relación del urim y el tummim con la consulta a Yahweh.

El urim y el tummim se mencionan casi siempre unidos. Así, en Ex 28,30; Lv 8,8; Dt 33,8; Esdr 2,63 = Neh 7,65, y en 1 Sm 14,41, según la reconstrucción del texto hebreo a base de los LXX⁷⁶. El urim aparece sólo en Nm 27,21 y 1 Sm 28,6. No es fácil explicar la omisión del tummim en esos dos casos. Quizá se trate simplemente de una sinécdoque⁷⁷.

Sobre el funcionamiento del urim y el tummim no sabemos nada con seguridad⁷⁸. Suponiendo que esos objetos fueran dos dados de piedra, de madera o de metal⁷⁹ o palillos⁸⁰ o flechas⁸¹ o algo por el estilo, la mayor parte de las consultas podrían explicarse por una simple respuesta disyuntiva, «sí» o «no», cara o cruz⁸², pero no todas pueden explicarse de este modo, sobre todo aquellas que versan sobre la elección de uno entre varios. Y tampoco resulta fácil saber por qué y cuándo no respondía el oráculo. Los casos que pueden presentarse son, por consiguiente, cuatro: respuestas afirmativas, negativas, selectivas o ninguna respuesta.

La explicación depende de cómo se imagine uno el funcionamiento de las suertes. Los datos bíblicos dicen que las suertes «se echaban, lanzaban» (*yārāb*) como se lanza una flecha⁸³, «se arrojaban o tiraban» (*hišlīk*) como se arroja o se tira un palo, una sandalia, etc.⁸⁴, «se hacían caer» (*hippīl*) como una piedra u otro objeto⁸⁵. La suerte «salía» (*yāšā'*)⁸⁶, «subía» (*'ālāb*)⁸⁷, «caía sobre uno» (*nāpal*)⁸⁸, «apresaba o cazaba a la persona» (*lākad*)⁸⁹, «era sacudida o agitada» (*hūṭal*) en el regazo⁹⁰. Algunas de estas expresiones hacen pensar en el método adivinatorio seguido por el *sādin*, y quizá también por el *kāhin*, de la Arabia central y septentrional, ya desde la época preislámica⁹¹ denominado *istiqsām*⁹². Este método consistía en la sacudida o manipulación de flechas, dardos, y primitivamente quizá también simples palos o ramos, guardados en un recipiente del cual salían por la fuerza de la sacudida.

Las preguntas que hacía el *sādin* eran concretas y alternativas o disyuntivas: ¿haré esto o dejaré de hacerlo? ¿Haré esto o aquello? La respuesta la daba la flecha, el dardo o el palillo marcado previamente con una señal, al salir del recipiente. La respuesta consistía siempre en un «sí» o un «no». Este tipo de consulta se practicaba sobre todo antes de la guerra y general-

mente se hacía en el santuario delante de una estatua divina⁹³. Ez 21,26-27 menciona, como ya sabemos⁹⁴, una consulta de Nabucodonosor por la «sacudida de las flechas» (*qilqal baḫiṣṣim*), dato confirmado por dos textos sumerios. Pero lo mismo el texto de Ezequiel que los de Mesopotamia no contienen datos sobre el funcionamiento de las flechas⁹⁵. San Jerónimo, comentando el pasaje de Ezequiel, da esta explicación bastante verosímil: «Ritu gentis suae oraculum consulit, ut mittat sagittas suas in pharetram et commisceat eas inscriptas sive signatas nominibus singulorum, ut videat cujus sagitta exeat et quam prius civitatem debeat oppugnare»⁹⁶. El método oracular de las flechas está, pues, atestiguado en el Antiguo Oriente, tanto en Arabia como en Mesopotamia. Pero que el urim y el tummim funcionaran de la misma manera no puede afirmarse con seguridad⁹⁷. El texto de 1 Sm 14,41-42 (LXX) puede explicarse fácilmente de ese modo, y lo mismo otros textos. Pero la frase de Saúl, «retira tu mano» (1 Sm 14,19), alude más bien a una acción de la mano que se «mete» en un lugar u objeto —el efod— para «sacar» de allí la flecha, el dado o el palillo, que no a una «sacudida» del objeto mismo.

Sea de ello lo que fuere, ¿cómo explicar los casos de preguntas selectivas, como el de la elección de Saúl (1 Sm 10,19-22), el pecado de Acán (Jos 7,14-18), la designación de una ciudad (2 Sm 2,1) o de una tribu (Jue 1,1; 20,18), si había sólo dos objetos en el efod? Es evidente que en estos casos dos objetos solos no bastaban, porque no se trata ya de dar un «sí» o un «no», sino de escoger uno entre varios. Muchos autores piensan, con razón, que en estos casos se utilizaban varios objetos para el sorteo⁹⁸, pero hasta ahora nadie ha podido aducir prueba alguna de la existencia de tal sistema en el ambiente del Antiguo Oriente. Y no obstante, creemos que esta prueba existe. En las excavaciones de Deir al-Medina, en Egipto⁹⁹, se encontró un paquete con trozos de cañas o cálamos, doce en total, escritos con tinta negra, que llevaban anotados los nombres de los propietarios de las distintas casas de la aldea, sin duda de la propia Deir al-Medina. Varios datos condujeron a Černý a la conclusión de que se trataba de un caso de sorteo. El material de la escritura en Egipto era ordinariamente el papiro, la madera, la piel, la piedra y el cascote o teja, pero no la caña o cálamo. Los nombres de las casas y de sus propietarios están repartidos en tantas cañas cuantos son los individuos que figuran en la lista. Además, esos nombres están tapados por las cuerdas

con que se sujetaban las cañas. Todo esto hace pensar que se intentó ocultar los nombres, dejando así la posibilidad de elegir entre las distintas personas de la lista. El procedimiento del sorteo lo desconocemos. Pero Černý, para esclarecer un poco el misterio, cita un episodio de un texto oracular en el que se describe el hallazgo de unos vestidos robados por medio del oráculo de Amenofis¹⁰⁰. El individuo a quien habían robado los vestidos hizo venir a un mago profesional. El mago leyó ante la estatua del rey divinizado una lista con los nombres de las casas de la aldea. Al llegar al nombre de la casa del ladrón, la estatua divina hizo una señal de aprobación y el culpable fue descubierto¹⁰¹. Para una cosa semejante han debido servir estas cañas. El procedimiento podemos imaginarlo así: del paquete con las cañas se habrá sacado una y la persona escrita en ella sería la considerada como responsable del robo¹⁰².

Según Černý¹⁰³ se conocen por lo menos siete casos de sorteo, dos de los cuales datan de la dinastía XIX (1314-1200) y uno de la XX (1200-1085). Esto nos autoriza a pensar que el procedimiento descrito para descubrir a un ladrón estaba generalizado en la época ramesida. El paquete con las cañas data probablemente del reinado de Ramsés IX¹⁰⁴.

Para los casos de preguntas selectivas el procedimiento hebreo del urim-tummim podría muy bien haber funcionado como el método egipcio del sorteo.

Pero ¿cómo explicar el por qué y el cuándo el oráculo no respondía? Si se piensa en dos objetos, y el proceso consistía en una «sacudida» de la bolsa oracular —efod—, podría suceder que salían los dos a la vez o ninguno, y en estos casos no habría respuesta¹⁰⁵. Si el sistema era por «introducción» de la mano en la bolsa, y había dentro varios objetos, se dan otras varias hipótesis. Hay quien piensa¹⁰⁶ que los dados tenían tres caras negras y tres blancas; si salían dos caras blancas, la respuesta era urim; si dos negras, era tummim; si salía una blanca y una negra, no había respuesta. Otros creen¹⁰⁷ que las piedras eran planas; un lado era de buen augurio y el otro de mal augurio; si las dos piedras caían boca arriba por el mismo lado, habría respuesta; si caían por lados distintos, no la había. No seguimos citando más hipótesis¹⁰⁸. El funcionamiento exacto lo desconocemos y es inútil toda pesquisa ulterior.

Lo fundamental del asunto es que el pueblo israelita veía ahí una manifestación de la voluntad de Dios y poseía un medio mecánico, admitido por la religión yahvista oficial, para conocer

la voluntad de Yahweh. La posibilidad de que no hubiera respuesta significa que el israelita estaba convencido de que el hombre no puede obligar a Dios a dar una respuesta cuando no quiere darla¹⁰⁹. Y esta constatación no es de poca importancia. Un antiguo proverbio israelita (Prv 16,33) dice que «las suertes (*gôrāl*) se echan en el regazo, pero toda decisión (*mišpāṭ*) viene de Yahweh», subrayando así la dependencia absoluta de Dios de toda técnica oracular y de todo orden preestablecido¹¹⁰.

Los hititas, en cambio, como ya dijimos, solían repetir las consultas utilizando sucesivamente el método de la carne, de los pájaros y de las suertes hasta obtener la respuesta favorable del oráculo. Los asirios y babilonios repetían asimismo las consultas, si la primera o la segunda daban resultados adversos, como ya vimos. De la praxis egipcia sabemos que un acusado por un oráculo podía acudir a otras divinidades en busca de mejor fortuna. En Israel no sucedía nada de esto. Si Yahweh no respondía, se temía lo peor (1 Sm 14,37-39), pero no se repetía la consulta. Podía iniciarse una nueva para descubrir la causa de la ira divina (1 Sm 14,40-42); pero a Yahweh no se le obligaba a responder. Saúl, ante el silencio de un oráculo (1 Sm 28,6), recurre a una nigromante (1 Sm 28,7), pero la consulta lícita a Yahweh no la reitera.

Por extraño que nos parezca hoy todo esto, no cabe duda de que Yahweh se servía de estos medios mecánicos para hablar a su pueblo. El sacerdote era el intérprete de este lenguaje articulado de Yahweh y el pueblo aceptaba su interpretación como un mensaje divino. Las adiciones que señalábamos en algunas respuestas oraculares, que además del «sí» o del «no» añaden alguna pequeña explicación, quizá deban atribuirse al sacerdote en cuanto intérprete del oráculo. Por ejemplo, la respuesta de 2 Sm 5,23-24 = 1 Cro 14,14 es difícil de explicar como un oráculo sacerdotal obtenido por medio del urim y el tummim¹¹¹. Todos los demás casos no ofrecen dificultades insuperables. Pueden explicarse fácilmente como respuestas del urim y el tummim¹¹². Con esto no pretendemos afirmar que siempre que aparece la expresión, «consultar a Yahweh» (*š'l bayhwš*), haya que entenderla como de una consulta por medio del urim y el tummim. No hay razones definitivas para sostenerlo, puesto que según 1 Sm 28,6 Yahweh podía responder, además de a través del urim, por medio de los sueños y los profetas. Pero, por otra parte, tampoco hay razones perentorias para negarlo, dado que

en varios textos: *š'l* aparece estrechamente relacionado con el efod (1 Sm 14,18: corregido según los LXX; 23,2-6; 23,9; 30,7). El efod y el urim-tummim constituyen a efectos de la consulta un solo procedimiento oracular¹¹³. Es decir, no hay una consulta a Yahweh con el efod para casos indeterminados, como 1 Sm 30,8, y otra con el urim-tummim para cuestiones disyuntivas, como 1 Sm 14,41-42¹¹⁴. Se trata siempre, según la opinión más común, de un solo procedimiento: el efod con el urim y el tummim. Tampoco creemos que tenga apoyo en los textos la hipótesis¹¹⁵ que pretende establecer una distinción entre el método de las suertes en cuanto asunto civil manejado y dirigido por los laicos y el de las suertes por medio del urim y el tummim en cuanto asunto cultual reservado a los sacerdotes, correspondiendo al primero casos como la distribución del país de Canaán, la elección de Saúl (1 Sm 10,19-22), el descubrimiento del pecado de Acán (Jos 7,14-18), la culpabilidad de Jonatán (1 Sm 14,41), y al segundo todos los demás casos. ¿Cómo explicar entonces el *š'l* de 1 Sm 10,22, siendo así que la frase «consultar a Yahweh» (*(š'l bayhwh)*) es típica de la consulta sacerdotal?, y en 1 Sm 14,38-42, ¿por qué no ha podido intervenir el sacerdote, que según los vv. 36-37 realizó precisamente la consulta anterior, cuyo silencio por parte de Yahweh provocó justamente la segunda consulta de Saúl?¹¹⁶ Tampoco es seguro que Prv 16,33 se refiera a las suertes manejadas por un laico¹¹⁷, cuando dice que «las suertes se echan en el regazo»; porque puede muy bien haber una alusión al efod, como sostienen otros.

No sabemos tampoco qué fundamento pueda tener en los textos bíblicos la opinión¹¹⁸ de que el *urim* se consultaba para conocer y predecir el futuro, y el *tummim* para dirimir los pleitos o asuntos judiciales. Lo mismo decimos de la hipótesis que ve en el *urim* un presagio desfavorable equivalente a culpable, y en el *tummim*, un presagio favorable equivalente a inocente¹¹⁹.

Al principio, en las épocas más antiguas, manejaba el efod con el urim-tummim el sacerdote, cualquier sacerdote, como lo demuestra el caso del levita a servicio de Miká (Jue 18,5). En épocas posteriores, cuando el sumo sacerdote ganó en importancia, le quedó reservado en exclusiva el manejo de estos instrumentos¹²⁰.

Una tradición sin duda muy antigua¹²¹, aunque en su redacción actual pueda pertenecer a la primera mitad del siglo VIII¹²², conservada en Dt 33,8-11, atribuye a la tribu de Leví en exclusiva el manejo del urim y el tummim y hace remontar hasta

Moisés la existencia de esos objetos oraculares¹²³. El texto dice así: «Y a Leví dijo él¹²⁴: "tu(s) urim y tu(s) tummim pertenecen al hombre de tu favorito"» (v. 8)¹²⁵. Este dato, debido quizá a un levita de la mitad del siglo XI¹²⁶, concuerda muy bien con cuanto sabemos de la actividad oracular de los sacerdotes y levitas en esta época. El texto les atribuye además la enseñanza de la torá y la ofrenda del sacrificio. Pero estas dos funciones corresponden más bien a los sacerdotes de épocas posteriores que a los levitas y sacerdotes del período que estudiamos¹²⁷.

Otra tradición de origen sacerdotal conservada en Num 27,21, pero mucho más reciente que la anterior¹²⁸, pone el oráculo del urim-tummim en relación con el sumo sacerdote Eleazar e indirectamente con Josué y Moisés. El pasaje describe la investidura de Josué como jefe de la comunidad y como sucesor de Moisés. Ahora bien, como Moisés sólo da a Josué parte de su «dignidad» (*hód*) (v. 20), la relación de Josué con el sumo sacerdote Eleazar será distinta de la que Moisés tenía con él. Moisés recibía las órdenes directamente de Dios, entraba en la tienda de reunión, Yahweh le hablaba cara a cara (Nm 12,6-8) y le comunicaba sus oráculos (Ex 33,7-11; cf. Dt 34,10). Josué, por el contrario, no podrá «consultar» directamente a Yahweh. Siempre que lo necesite, lo hará a través del sumo sacerdote, «quien consultará (*w^ešā'al*) para él la «decisión del urim» (*b^emišpaṭ hā'urim*) (Nm 27,21a). La mención del oráculo del urim en este texto es un dato intencionadamente arcaizante de la fuente sacerdotal¹²⁹. Por estas fechas, como diremos en seguida, ya había caído en desuso el recurso al urim como medio de consulta oracular.

IV. EL TERAFIM Y LA CONSULTA ORACULAR

Nos ocuparemos brevemente de este tema por las relaciones que tiene con la consulta a Yahweh. El terafim se menciona algunas veces junto con el efod (Jue 17,5; 18,14,17,18,20; Os 3,4). Una vez se dice expresamente que Nabucodonosor «consultó al terafim» (*šā'al ba-t^erāfim*) (Ez 21,26) y otra vez se afirma que «el terafim dice vanidad» (Zac 10,2). El término aparece además en la historia de Jacob, cuando Raquel «robó el(los) terafim de su padre» (Gn 31,19,34,35) y en la historia de David,

cuando Mikal, para salvar a su esposo, «puso un terafim en su cama» (1 Sm 19,13,16). Samuel compara la contumacia a un pecado de terafim (1 Sm 15,23) y Josías quitó del país los terafim durante su reforma religiosa (2 Re 23,24).

Gran parte de la discusión acerca del terafim versa sobre la etimología y origen del término. Lo mismo que para el efod y el urim-tummim, se han propuesto también para el terafim las más variadas etimologías y derivaciones¹³⁰. Quien quiera informarse de ellas puede consultar cualquiera de las obras citadas en nota. Aquí vamos a ocuparnos de una explicación reciente y de otra no tan reciente que parecen hoy por hoy las más aceptables.

Hace ya más de quince años sostenía Jirku en una breve nota sobre la *mimación* en las lenguas semíticas del norte¹³¹ que el término terafim, lo mismo que urim, tummim y sanwerim, es una palabra en singular terminada en *m* —mimación—, vocalizada por los masoretas como si se tratara de un plural terminado en *im* y que ese término pasó al hebreo de una lengua desconocida, pero ciertamente no semítica. Afirmaba además que el término es muy antiguo, y que los israelitas lo adoptaron de las poblaciones autóctonas de Canaán. Todos estos detalles, menos el de la «mimación», han sido confirmados recientemente por Hoffner¹³², quien, sin conocer el trabajo de Jirku —al menos no lo cita—, recurre al hitita en busca de una etimología para terafim, abandonando definitivamente todos los intentos de explicar el término a base de las lenguas semíticas.

Según Hoffner,¹³³ existe en hitita la palabra *tarpīš*, de la raíz *tarpi-*, que habría podido ser tomada por el semítico occidental bajo la forma de *tarpi*. Si el hitita *tarpi-* fue tomado por el semítico occidental durante la edad del Bronce reciente¹³⁴, la vocalización del nominativo singular habría sido verosíblemente *tarpu*, y, al pasar al hebreo, se habría convertido en *teref* en singular y en *terafim* en plural según la vocalización masorética¹³⁵. Al llegar aquí se nos ocurre que las conclusiones de Jirku pueden ser definitivas. En vez de pensar que los hebreos habrían transformado el hitita *tarpi-* en *teref*, sería más lógico admitir que lo tomaron tal cual, añadiéndole sólo la *m* final de la «mimación», con lo que tendríamos *tarpim*, palabra vocalizada luego por los masoretas como plural en *im* —*t'rafim*—. El significado de la «mimación» ya no era percibido desde épocas mucho más antiguas a la vocalización masorética¹³⁶.

En cuanto al significado de *tarpīš* y la realidad representada

por esa palabra, Hoffner afirma¹³⁷ que *tarpiš* puede aparecer solo o unido a *annariš*. Cuando se usa solo, designa, como el académico *šēdu*, un espíritu malo o un demonio, cuya presencia es perjudicial y que hay que confinar en las profundidades del abismo por medio de conjuros y encantamientos. Cuando *tarpiš* y *annariš* aparecen unidos, entonces corresponden a los términos académicos *lamassu* y *šēdu* y designan espíritus o divinidades protectoras o perniciosas. Como ha demostrado von Soden¹³⁸, aunque hay textos asiriobabilónicos que hablan del *lamassu* malo y del *šēdu* bueno, lo normal es que aparezcan los dos unidos formando una sola pareja para denotar espíritus bienhechores. Cuando *šēdu* se usa solo, designa un espíritu malo o un demonio. En algunos textos hititas, *tarpiš* y *annariš* van unidos o yuxtapuestos de tal modo que indican dos aspectos de un solo y mismo genio protector¹³⁹. Todos estos datos parecen confirmar la hipótesis de Jirku de que terafim es un término en singular que designa una sola cosa. En conclusión, el término hitita *tarpi-* denota un espíritu, que en unas ocasiones puede considerarse como bienhechor y protector y en otras como peligroso y perjudicial.

Ahora bien, así como *lamassu* y *šēdu* significaron primeramente espíritus y después en épocas posteriores, imágenes, lo mismo ha podido suceder con el hitita *tarpiš*¹⁴⁰.

Volviendo ahora a los textos de la Biblia, vemos que en dos ocasiones por lo menos el terafim está claramente relacionado con la mántica y la adivinación (Ez 21,26; Zac 10,2)¹⁴¹, y es probable que también tenga algo que ver con la consulta a Yahweh en aquellos pasajes en que aparece junto con el efod: Jue 17,5; 18,14,17,18,20¹⁴²; Os 3,4¹⁴³. Creemos, sin embargo, que no hay razón alguna convincente para afirmar que siempre que aparece el efod como instrumento oracular hay que suponer o suplir allí la presencia del terafim¹⁴⁴.

Sobre el método de consulta con el terafim la Biblia no dice absolutamente nada; por eso todo lo que se diga a este respecto son meras conjeturas o suposiciones. En Gn 31,19,34,35¹⁴⁵ y en 1 Sm 19,13,16¹⁴⁶, según la opinión casi general, no está claro que se trate de un objeto oracular, pero nada se opone tampoco a que realmente se utilizara con este fin. Es evidente que el uso concreto que le dio Mikal en el episodio de David (1 Sm 19,13,16) no tiene nada que ver con una consulta. Pero la conservación de un terafim en la propia casa alude a otros usos, entre ellos quizá la adivinación.

La consulta del terafim por parte de Nabucodósor (Ez 21,26)

suele interpretarse como una costumbre típicamente israelita atribuida por Ezequiel a los babilonios¹⁴⁷. La realidad, sin embargo, es que el profeta habla de tres tipos o métodos de adivinación, y no de uno sólo, como sostienen algunos¹⁴⁸, métodos conocidos y utilizados por los antiguos babilonios, que son la adivinación por el hígado¹⁴⁹, la adivinación por las flechas —método parecido al de las suertes sagradas de los hebreos, del cual ya hemos dicho lo suficiente en otras partes— y la adivinación por el terafim. Este último puede explicarse cómodamente teniendo en cuenta que las consultas en Asiria y Babilonia se hacían ordinariamente ante la imagen del dios y que las preguntas se formulaban muchas veces por escrito y que este escrito, una vez leído por el sacerdote en presencia del dios, se depositaba ante su imagen¹⁵⁰. ¿Por qué no ha podido pensar Ezequiel en esta forma de consulta cuando dice que Nabucodonosor «consultó» (*šā'al*) al terafim? Una prueba, y no desdeñable, de que el profeta pensaba en esto la tendríamos en el verbo *š'l*, término técnico de la consulta oracular babilónica (*ša'ālu*), que es el verbo que se emplea siempre en las oraciones-consultas a Samas de la época de Asarhaddón y Assurbanipal¹⁵¹, y, en cambio, el *šā'al* hebreo, fuera de este texto, nunca aparece relacionado con el terafim, y rarísimas veces, después de la época que estudiamos, se usa en conexión con una consulta que no sea dirigida a Yahweh¹⁵².

NOTAS

¹ Ya lo entiende así la Vg: *per sacerdotes*, y la mayoría, por no decir todos, los autores modernos: cf. en especial, A. Jeremías, «Urim und Tumim. Ephod. Teraphim», *l. c.*, p. 328. Véase la nota 90 del Capítulo VI.

² Sobre la composición literaria, autenticidad y fecha de composición de los cc. 19-21 de Jueces remitimos a los siguientes autores, que adoptan soluciones distintas, a veces contradictorias: K. Budde, *Die Bücher Richter und Samuel*, 1890, pp. 146-50; Id., *Das Buch der Richter erklärt*, 1897, pp. 110, 125 s.; G. F. Moore, *Judges*, 1895, p. 407; C. F. Burney, *The Book of Judges*, 1918, p. 407; O. Eissfeldt, *Die Quellen des Richterbuches in synoptischer Anordnung, ins deutsche übersetzt samt einer in Einleitung und Noten gegebenen Begründung*, Leipzig 1925, pp. 97-100; C. A. Simpson, *The Composition of the Book of Judges*, Oxford 1957, pp. 74-80; J. M. Lagrange, *Le livre des Juges*, 1903; A. Fernández, «El atentado de Gabaa. Crítica histórico-literaria de Jud. 19-21», en *Bib* 12 (1931) 297 ss.;

H. W. Hertzberg, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth*, 1954, pp. 247-254; A. Penna, *Giudici e Rut*, 1963, pp. 237 ss., 251; G. Auzou, *La force de l'Esprit. Étude du livre des Juges*, 1965, p. 322; A. Besters, «Le sanctuaire central dans Jud. XIX-XXI», en *ETL* 41 (1965) 20-41; O. Eissfeldt *Einleitung*, pp. 334,356 (reelabocación por «P» de material antiguo); A. Weisser, *Einleitung*, 1966, pp. 142-43 (reelaboración postexilica de tradiciones antiguas).

³ La autenticidad del v. 8 es negada por A. Besters, *l. c.*, pp. 28,32,36, porque este v. confiere a la tribu de Judá una preponderancia en la lucha, que parece sospechosa, dado que esa tribu no se vuelve a mencionar en el relato. Lo considera como una adición deuteronómica o incluso sacerdotal (p. 41). También A. Penna, *Giudici e Rut*, p. 237 s., lo considera de redacción posterior, pero «basado en buenos documentos». O Eissfeldt, *Die Quellen des Richterbuches, a. l.* conserva la mención de Judá como auténtica.

⁴ La mención de Betel en los vv. 18 y 26 es atribuida por la mayoría de los autores a una tradición reciente: K. D. Schunk, *Benjamin*, Berlín 1963, pp. 57-68, la atribuye a la escuela deuteronómica; J. M. Lagrange, *o. c., a. l.*, a la fuente «P»; K. Budde, *Das Buch der Richter, a. l.*, a una tradición reciente, que llama C; lo mismo C. F. Burney, *o. c.*, y C. A. Simpson, *o. c.*; G. F. Moore, *o. c.*, y O. Eissfeldt, *o. c.*, como adición midrásica; la consideran también como inauténtica A. Besters, *l. c.*, páginas 33,39,40, y G. Auzou, *o. c.*, p. 322, nota 7. R. Tamisier, *Le livre des Juges*, p. 288, supone gratuitamente que la consulta se hizo con el urim y el tummim.

⁵ La autenticidad del v. es admitida prácticamente por todos, a excepción de la glosa de los vv. 27b-28a, cf. los autores citados en la nota 21 del Capítulo VI.

⁶ Así, entre otros, R. J. Sklba, *The Teaching Function*, pp. 49-52.

⁷ Así A. Cody, *A History*, pp. 72-80; A. González Núñez, *Profetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel*, pp. 129-191, sobre todo, pp. 178 ss.; O. Plöger, «Priester und Prophet», en *ZAW* 63 (1951) 167 s. □

⁸ La tradición presenta a Samuel como juez, cf. 1 Sm 7,6,15 ss., etc.; cf. H. W. Hertzberg, «Die kleinen Richter», en *Theol. Lit. Zeit.* 79 (1954) 285-90; G. von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, 1963, pp. 39, 283 ss.; H. Wildberger, «Samuel und die Entstehung des israelitischen Königtums», en *ThZ* 13 (1957) 461 ss.; A. González Núñez, *o. c.*, páginas 129-191, sobre todo, pp. 146 ss, 183 ss.; A. Weiser, «Samuels 'Philister-Sieg'», en *Zeitschr. Theol. Kirche* 56 (1959) 257-60; Id., *Samuel: seine geschichtliche Aufgabe und religiöse Bedeutung* [FRLANT, 81], Göttinga 1962, pp. 9-12: Samuel habría sido un «juez menor», cuya misión habría consistido en interpretar la ley divina y adaptarla a las nuevas situaciones; cf. J. A. Soggin, *Das Königtum in Israel*, pp. 29-57, sobre todo, pp. 36 ss.

⁹ Cf. A. González Núñez, *o. c.*, pp. 158-183; R. Press, «Der Prophet Samuel», en *ZAW* 56 (1938) 177-225; K. Möhlenbrink, «Sauls Ammoni-

terfeldzug und Samuels Beitrag zum Königtum des Saul», en *ZAW* 58 (1940-41) 65 ss.; E. R. Johnson, *The cultic Prophet in Ancient Israel*, pp. 14,16 ss.; A. Cody, *A History*, p. 79 s.; A. Médebielle, *Samuel*, página 390.

¹⁰ Para R. Smend, *Jahwekrieg und Stämmebund*, p. 50 ss., no existe siquiera el problema, ya que 1 Sm 10,17-27 es «sachlich ein Produkt später Reflexion über das Königtum», y no tiene viso alguno de historicidad o credibilidad. Además, según él, tampoco es posible probar que Samuel haya sido «juez en Israel» ni haya intervenido de cualquier modo que sea en la designación de Saúl (p. 50 ss.).

¹¹ Véanse los autores citados en las notas 6, 7, 8, 9.

¹² Cf. I. Friedrich, *Ephod und Choschen*, pp. 14 s., 20 ss., 22, nota 62; A. Cody *A History*, pp. 75 ss.

¹³ Cf. R. J. Sklba, *The Teaching Function*, p. 50; E. Sellin, «Das israelitische Ephod», p. 703.

¹⁴ Cf. I. Friedrich, *Ephod und Choschen*, p. 22; cf. también A. González Núñez, *Profetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel*, p. 180.

¹⁵ Cf. 1 Sm 9,6-20 (nótese en especial la glosa del v. 9); 9,27; 15,1-3; 15,16 ss., etc. Para toda la cuestión, cf. A. González Núñez, *o. c.*, pp. 158 ss., 162 ss.

¹⁶ R. J. Sklba, *o. c.*, p. 50, no advierte esta diferencia, y afirma, sin distinción alguna, que la gente iba a consultar a Samuel, como podía hacerlo a un sacerdote. En la p. 52 dice taxativamente: «the oracular aspect of his activity is stressed».

¹⁷ Cf. A. Weiser, *Samuel: seine geschichtliche Aufgabe*, p. 9 ss., y los autores citados en la nota 8.

¹⁸ Cf. M. Noth, «Das Amt des "Richters Israel"», en *Festschrift A. Bertholet*, Tubinga 1950, p. 408 ss.; Id., *Histoire d'Israël*, París 1954, p. 112 ss.; A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, Leipzig 1934, p. 31 ss. = *Kleine Schriften*, I, Munich 1959, p. 300 s.; A. González Núñez, *o. c.*, p. 185 ss.

¹⁹ El origen tardío de la perícopa es admitido por varios autores, cf. J. A. Soggin, *Das Königtum in Israel*, p. 29 ss. (con otras referencias allí mismo).

²⁰ Así lo piensan la mayoría de los autores, cf. A. Cody, *A History*, p. 86; G. Bressan, *Samuele*, p. 363; H. W. Hertzberg *Die Samuelbücher*, p. 154; O. Plöger, «Priester und Prophet», en *ZAW* 63 (1951) 163, 171; R. Smend, *Jahwekrieg*, p. 64; W. Zimmerli, «Das Wort des göttlichen Selbsterweises, eine prophetische Gattung», en *Mélanges bibliques A. Robert*, París 1957, p. 155 = *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze*, Munich 1963, p. 122: pone en duda que se trate de Abiatar y sugiere que puede tratarse del profeta Gad, según 1 Sm 22,5; no nos parece probable esta hipótesis.

²¹ Leer con Targ *w'hā'ēfōd hōrīd* en vez de *'ēfōd yārad*, cf. BH.

²² Cf. A. Cody, *A History*, p. 86; K. A. Leimbach, *Die Bücher Samuel*, pp. 133 y 149: explica estas consultas como consultas con el efod;

O. Plöger, «Priester und Prophet», *l. c.*, p. 163 y p. 171: Abiatar, con el efod, habría realizado para David estas consultas: R. Smend, *Jahwekrieg*, p. 64.

²³ Flavio Josefo, *Ant.* V, 120, supone que el pueblo consultó al sacerdote Eleazar, de quien se narra la muerte en Jos 24,33. No sabemos nada. A. Penna, *Giudici e Rut*, p. 38, supone que la consulta se realizó donde se hallaba el arca y que probablemente se haría con el efod, no con el urim y tummim, porque se trata de una pregunta «selectiva». R. Tamisier, *Le livre des Juges*, p. 152, piensa que la consulta se haría o por medio del efod o del urim-tummim; lo mismo G. Auzou, *La force de l'Esprit, Etude du livre des Juges*, p. 149. Más adelante diremos lo que opinamos sobre la consulta con el efod y el urim-tummim.

²⁴ Cf. M. Jastrow, «The Name of Samuel», *l. c.*, pp. 88 ss.; F. Kuchler, «Das priesterliche Orakel in Israel und Juda», *l. c.*, p. 297 s.; W. Richter, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen*, p. 182 ss.; A. Cody, *A History*, pp. 13-14, 47-48, 115-16; A. González Núñez, *o. c.*, p. 123.

²⁵ Cf. A. Cody, *A History*, p. 13: «The only recorded activity of these early Hebrew priests in oracular consultation»; cf. pp. 74 y 86; R. Brinker, *The Influence of Sanctuaries*, p. 68; F. Kuchler, *l. c.*, p. 285; A. González Núñez, *o. c.*, pp. 123 ss.; J. Scharbert, *Heilsmittler*, pp. 137 s., 273 s.; H.-J. Kraus, *Gottesdienst in Israel*, p. 125 s.

²⁶ El problema de las relaciones entre la *torá* sacerdotal y la consulta oracular depende en gran parte de la etimología y significado del término *tōrāb*. Siguiendo a G. Oestborn, *Tora in the Old Testament. A Semantic Study*, Lund 1945, pp. 6-21, que es quien más a fondo ha estudiado el asunto, podemos distinguir tres corrientes de pensamiento: 1.^a) representada por W. Gesenius, afirma que la raíz *yrh* significa «echar, arrojar, lanzar», y el hifil *bōrāb*, «extender la mano o el dedo, señalar el camino» = «instruir, enseñar»; *tōrāb* es la «indicación, la enseñanza»; la defienden, entre otros, Buhl, König, S. R. Driver, Karge, Kyle, Burton, Smend, Kuenen, Duhm, Kittel, Baudissin, Lofthouse, Eichrodt, Pedersen, Alt, y el propio Oestborn (cf. pp. 6-7); 2.^a) representada por J. Wellhausen, afirma que *yrh* significa originalmente «echar a suertes», y en hifil, «instruir, enseñar»; *tōrāb* es el resultado de la consulta oracular del sacerdote a través del urim y el tummim, es decir, a través de las respuestas que el sacerdote obtiene al echar las suertes sagradas; la defienden, entre otros, Siegfried, Stade, Benzinger, Bertholet, Nowack, E. Meyer, Hölscher, Mowinkel, Haller, Sellin, Kent, Jirku, Morgenstern, Lods, Köhler (pp. 10-11), y posteriormente, O. Plöger, «Priester und Prophet», *l. c.*, p. 180; A. González Núñez, *o. c.*, p. 125 s.; H. Cazelles, «Positions actuelles dans l'exégèse de l'Ancien Testament», en *ETL* 44 (1968) 62; 3.^a) representada por F. Delitzsch, relaciona la *tōrāb* con el término académico *tērtu*, «misión, mensaje oracular, oráculo»; la defienden, entre otros, Albright, Muss-Arnolt, Haupt, Zimmern, Schrader, Winckler, Hommel, Halévy, Dhorme, Jastrow, Wood (cf. pp. 18-20) y posteriormente, I. Engnell, *Israel and the Law [Symb. bibl. Uppsala. 7]*, 1946, reed. 1954, pp. 1-31, en las

pp. 8 s.; 12; cf. H. Cazelles, *l. c.*, p. 62, y las observaciones de A. Cody, *A History*, p. 116; nota 22.

²⁷ Cf. en especial la obra, ya citada varias veces, de R. J. Sklba, *The Teaching Function of the Pre-exilic Israelite Priesthood*, Roma 1965, dedicada expresamente al tema. Pero hay que advertir con A. Cody, *A History*, p. 118, que el dar o proclamar la *torá* sólo es hasta cierto punto una actividad o «función» docente del sacerdocio israelita. En el período tardío, ciertamente lo es; pero «the oracular consultation of a primitive Hebrew priest can hardly be called a teaching function at all», y en esto se basa gran parte de la tesis de Sklba. Véase también H.-J. Kraus, *Gottesdienst in Israel*, p. 120 s.

²⁸ Cf. J. Begrich, «Die priesterliche Tora», en *Gesammelte Studien zum AT*, Munich 1964, pp. 234-42; G. Oestborn, *Tora in the Old Testament*, pp. 89-111; O. Plöger, «Priester und Prophet», *l. c.*, pp. 179-88; R. de Vaux, *Les Institutions*, II, pp. 206 ss.; A. Cody, *o. c.*, pp. 25, 72, 74, 116 s.; A. González Núñez, *o. c.*, pp. 124 ss.

²⁹ Los conceptos de «adivinación» y de «consulta oracular», aunque no son idénticos, y nosotros hoy podemos distinguirlos bien, creemos que pueden utilizarse indistintamente, cuando se habla de la técnica y práctica oraculares en el Antiguo Oriente, comprendiendo también a Israel. Por eso, es lícito hablar de «adivinación permitida» y de «adivinación prohibida», como hacen muchos autores, como J. Döllner, *Die Wahrsagerei im Alten Testament*, Munster 1923; A. Barucq, «Oracle et Divination», en *DBS VI* (1960) 775-87; titula esta sección: «oracle et divination en Israël», y en las cols. 778 ss. habla de la «divination licite»; O. Eissfeldt, «Wahrsagung im Alten Testament», en *La divination*, pp. 141-46. Las reservas que hace a esta terminología A. Cody, *o. c.*, p. 16, nota 40, nos parecen innecesarias y en parte inexactas.

³⁰ Disentimos en este punto de las conclusiones que deduce A. Cody, *o. c.*, pp. 23-25, de la comparación entre el *bārú* mesopotámico y el *kōhēn* hebreo de las épocas más antiguas. En realidad son más los aspectos comunes entre ambos que los que los diferencian.

³¹ Cf. S. Mowinkel, *The Psalms in Israel's Worship*, II, p. 54, interpretando el Sal 27,4; Id., *Psalmenstudien*, I, p. 146; H.-J. Kraus, *Psalmen*, I, p. 224; J. Gray, *The Legacy of Canaan*, p. 194, nota 2.

³² Contra A. Cody, *o. c.*, p. 24, quien, hablando de las prácticas adivinatorias de los sacerdotes mesopotámicos, dice: «for whom a method of manipulating objects is not attested».

³³ A. Wendel, *Das freie Leiengebet*, p. 221. Pero en la p. 219 afirma que el sacerdote desempeñaba la función de intermediario «transmitiendo» la pregunta del consultante. Puede admitirse esto fácilmente, comparándolo con la práctica babilónica. Según H. Grimme, «Ephodentscheid und Prophetenrede», en *MVAG* 22 (1917) 320, el interesado pregunta, y el sacerdote extrae las suertes.

³⁴ Cf. A. Wendel, *o. c.*, p. 221; pero no indica los casos en que esto puede o parece suceder.

³⁹ Así en la mayoría de los textos citados antes —y añadir Ex 18,15—. Los casos en que la iniciativa parte del sacerdote los mencionamos en el texto.

³⁶ El texto masorético está claro, pero no todos lo aceptan. Hay quienes opinan que la iniciativa partió de Saúl, y, para obtener este resultado, corrigen el *hā-kōbēn*, «el sacerdote dijo», en *la-kōbēn* o *bā-lakkōbēn*, «dijo (Saúl) al sacerdote»; así, entre otros, H. W. Hertzberg, *Die Samuelbücher*, p. 92, y también BH.

³⁷ A 15,24-27,34,45-49; cf. Ellermeyer, *Prophezie in Mari und Israel*, p. 26; véase lo que dijimos más arriba, en las pp. 101 y notas correspondientes.

³⁸ H. Grimme, «Ephodentscheid und Prophetenrede», *l. c.*, p. 320, supone, sin probarlo, que la santidad del oráculo dado por el efod dependía de la presencia del terafim y de la asistencia del sacerdote.

³⁹ Hay muchos autores que afirman que sólo el sumo sacerdote podía consultar a Yahweh; así, entre otros, W. W. Baudissin, *Die Geschichte des alttestamentlichen Priesterthumes*, p. 206; E. Robertson, «The Urim and Tummim, what were they?», en *VT* 14 (1964) 70; B. Santos Olivera, «Urim et Tummim», en *Verbum Domini* 7 (1927) 183; J. Gabriel, *Untersuchungen über das alttestamentlichen Hohepriestertum*, p. 116 ss. Pero hay otros muchos que sostienen lo contrario, y los textos parecen darles la razón; así, entre otros, J. Lindblom, «Lot-casting in the Old Testament», en *VT* 12 (1962) 169 s.; A. Jeremias, «Urim und Tummim. Ephod. Tera-phim», *l. c.*, p. 233: «ein Priester als primus inter pares» consultaba a Yahweh; I. Friedrich, *Ephod und Choschen*, pp. 68 ss., 72; C. Hauret, «Aux origines du sacerdoce danite», *l. c.*, p. 110: todo levita podía transmitir las decisiones divinas, y, añade, sin duda por medio del efod y del terafim (Jue 17,15; 18,14).

⁴⁰ Cf. C. Hauret, *l. c.*, p. 110: según 1 Sm 28,6, Saúl consultaba el urim —es decir, a los sacerdotes—, después que Abiatar se había llevado el efod donde David (1 Sm 23,6). Esto indica que reemplazó el efod y puso otro sacerdote para el manejo del mismo; cf. A. Médebielle, *Les livres de Samuel*, p. 454; H. W. Hertzberg, *Die Samuelbücher*, p. 177, piensa que Yahweh no respondía a Saúl por el urim, porque, al matar a los sacerdotes de Nob, no tenía quien consultara para él.

⁴¹ Una bibliografía muy nutrida, aunque no completa, puede verse en la excelente monografía de I. Friedrich, *Ephod und Choschen*, pp. 10-12, suplementos a esta bibliografía pueden verse en O. García de la Fuente, «El efod y el hošen según las últimas investigaciones», en *EstBib* 28 (1969) 151-155.

⁴² El texto masorético habla del *efod bad*, pero la mayoría de los autores, basándose en los LXX, que omiten el término *bad*, y, sobre todo, por motivo del verbo *ns'*, que nunca significa «ponerse» (un vestido), suprimen con razón esa palabra, cf. I. Friedrich, *o. c.*, p. 13, nota 2 (con cita de otros autores); A. Cody, *A History*, p. 75; A. Phillips, «David's Linen Ephod», en *VT* 19 (1969) 486.

⁴³ Para el texto de este v., cf. las notas 68 y 69 del Capítulo VI, y, además, A. Phillips, *l. c.*, p. 486: «The Ephod not the Ark was the means whereby oracles were obtained».

⁴⁴ Cf. el resumen y el análisis de los textos en I. Friedrich, *o. c.*, pp. 13-27.

⁴⁵ I. Friedrich, *o. c.*, pp. 14 y 23. Lo considera como efod oracular K. Budde, *Die Bücher Samuel*, p. 150. Lo consideran como efod del sumo sacerdote: J. Gabriel, *Untersuchungen*, p. 51 s.; H. Thiersch, *Ependytes und Ephod. Gottesbild und Priesterkleid im alten Vorderasien*, Stuttgart 1936, p. 117; E. Sellin, «Das israelitische Ephod», *o. c.*, p. 709.

⁴⁶ Cf. I. Friedrich, *o. c.*, pp. 20-22; A. Cody, *o. c.*, pp. 75-78; A. Phillips, *l. c.*, pp. 485-87: según este autor, el efod de lino era un vestido apropiado a un niño (cf. 1 Sm 2,18), pero poco decente para un adulto; por eso Mical reprende a David (cf. 2 Sm 6,14-20); no tenía nada que ver con el efod del sumo sacerdote ni con el efod oracular.

⁴⁷ Cf. I. Friedrich, *o. c.*, pp. 23-27, 52-70.

⁴⁸ Así E. Sellin, «Ephod und Teraphim», p. 187 s.; K. Elliger, «Ephod und Choschen», p. 34 ss.; K. Budde, *Das Buch der Richter*, p. 68; H. Rehm, *Samuel, Könige, Chronik, Esra und Nehemia*, p. 61; K. Gallig, *Biblisches Reallexikon*, Tubinga 1937, col. 343; J. Lindblom, «Lot-casting in the Old Testament», p. 171; H. J. Elhorst, «Das Ephod», en *ZAW* 30 (1910) 273 ss.; G. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion*, 104 s.

⁴⁹ Así H. Thiersch, *Ependytes*, p. 116 (primero un vestido de una estatua divina y luego la estatua misma); G. Dahl, «The Problem of the Ephod», en *Anglic. Theol. Rev.* 34 (1952) 206-10; F. Nötscher, *Biblische Altertumskunde*, Bonn 1940, p. 309; H. Grimme, «Ephodentscheid und Prophetenrede», *l. c.*, pp. 319-20.

⁵⁰ Así R. de Vaux, *Les Institutions*, II, pp. 140, 202 s.; H. W. Hertzberg, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth*, pp. 197, 240; A. Weiser, *Das Buch der zwölf kleinen Propheten*, I, p. 26; E. Levesque, «Ephod», en *DB* II (1899) 1865-69; Haag-van den Born-Ausejo, *Diccionario de la Biblia*, Barcelona 1963, cols. 516-17.

⁵¹ Así T. C. Foote, *The Ephod. Its Form and Use* (Tesis), Baltimore 1902, pp. 19, 41; V. Zapletal, *Alttestamentliches*, Freiburg i. Br. 1903, p. 66; J. Gabriel, *Untersuchungen*, p. 65 (sólo el efod del libro de los Jueces).

⁵² Así E. Sellin, «Das israelitische Ephod», *l. c.*, pp. 711-14; E. König, *Geschichte der alttestamentlichen Religion*, Gütersloh ²1915, pp. 268, 271; M. Haran, *šort b'pôd bmqôrôt bmqr'yim*, en *Tarbiz* 24 (1954-55) 380-391, en las pp. 368 ss.; H. Wohlstein, «Zu einigen altisraelitischen Volksvorstellungen», p. 355; F. Küchler, «Das priesterliche Orakel», *l. c.*, p. 289 ss., y p. 291 (el efod y el terafim eran vestidos sacerdotales con fines oraculares); A. Wendel, *Das freie Leiengebet*, p. 220 (una máscara sagrada para el sacerdote).

⁵³ Así H. G. May, «Ephod und Ariel», en *AJSJL* 56 (1939) 44-45, 48,52.

⁵⁴ Así J. Morgenstern, «The Ark, the Ephod and the "Tent of Meeting"», en *HUCA* 17 (1942/43) 153-266; 18 (1943/44) 1-17 y 48-50; I. Friedrich, *Ephod und Choschen*, pp. 17-20.

⁵⁵ Así Bonkamp, *Die Bibel im Lichte der Keilschriftforschung*, Recklinghausen 1939, p. 88; F. Vattioni, F. Spadafora, en *Diccionario biblico*, Barcelona 1959, p. 175; I. Friedrich, *o. c.*, pp. 17-20, 68-70.

⁵⁶ W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, Londres 1968, p. 174.

⁵⁷ I. Friedrich, *o. c.*, pp. 31 ss., 34 (con la mención de la mayoría de las opiniones anteriores); J. Gabriel, *Untersuchungen*, pp. 56-58 (para la época anterior).

⁵⁸ Cf. I. Friedrich, *o. c.*, pp. 31 ss., 37 ss.

⁵⁹ Es la explicación de J. Morgenstern, *l. c.*, retocada y perfeccionada por I. Friedrich, *o. c.*, pp. 55 ss., 71.

⁶⁰ Las costumbres árabes preislámicas las estudió ampliamente H. Lamens, «Le culte des bétyles et les processions religieuses chez les arabes préislamites», en *BIFAO* 17 (1920) 39-101, principalmente, pp. 43 ss., 60 ss. En este trabajo se inspiran los autores siguientes, como G. Hoffmann, H. Gressmann, «Teraphim. Masken und Winkorakel in Aegypten und Vorderasien», en *ZAW* 40 (1922) 75-137, sobre todo, pp. 83-94; J. Morgenstern, *l. c.* (el trabajo de este autor se ha publicado como libro aparte en Cincinnati 1945); J. Helewa, «L'institution de la guerre sainte», *l. c.*, pp. 56-60 y nota 200, y otros autores.

⁶¹ J. Lindblom, *Israels Religion*, ²1953, p. 60 s., piensa que el urim y el tummim fueron tomados del culto quenita en Cades. Lo mismo afirma W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, I, Stuttgart ⁵1957, p. 63 s.

⁶² Cf. I. Friedrich, *o. c.*, pp. 17 ss., 68 ss.: afirma que el efod en estos textos no era un «Götzenbild» o una «Götterstatue», sino «ein Mittel das der Mantik diene», es decir, era un efod oracular, como el mencionado en los pasajes que agrupábamos antes bajo el núm. 1; H. T. Obbink, «Jahwebilder», en *ZAW* 47 (1929) 271 s.: niega que fueran estatuas o imágenes de Yahweh, pero afirma que eran objetos de culto; J. Lindblom, «Lot-casting in the Old Testament», *l. c.*, p. 171: el efod era un vestido con el ídolo (= terafim) dentro para fines oraculares; J. Gabriel, *Untersuchungen*, pp. 54 y 62 ss.: era una urna para las suertes, pero no imágenes divinas; A. Jeremias, «Urim und Tummim», *l. c.*, p. 234 s.: probablemente se trata de un efod oracular; H. W. Hertzberg, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth*, p. 240: objetos oraculares, pero juzgados negativamente por el autor sagrado; R. Tamisier, *Le livre des Juges*, p. 270: instrumentos de adivinación; A. Penna, *Giudici e Rut*, p. 217: medios o instrumentos adivinatorios; cf. B. H. Pfeiffer, en *JBL* 45 (1926) 211 ss.; A. Phillips, «David's Linen Ephod», en *VT* 19 (1969) 486.

⁶³ Cf. H. Schrade, *Der verborgene Gott*, pp. 31 s.: en Jue 17,5 y 8,27 se trata de una «imagen divina»; cf., además, pp. 154-155; B. Wambacq, *Instituta biblica*, I, *De antiquitatibus sacris*, Roma 1965, p. 157: en Jue 8,27; 17,5; 18,14-20 el efod «erat veri similiter statua auro vel argento

obducta; res cui reddebatur cultus idolatricus»; W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, p. 177; C. A. Keller, «Über einige alttestamentliche Heiligtumslegenden, I», en *ZAW* 67 (1955) 155 y 161: «Gottesbild: Kultgegenstand»; A. Lods, *Israël dès origines*, p. 499 s.; H. J. Elhorst, «Das Ephod», en *ZAW* 30 (1910) 271: una estatua divina ante la cual se echaban las suertes; cf. la crítica de K. Budde, en *ZAW* 39 (1921) 40-41; E. Täubler, *Biblische Studien. Die Epoche der Richter*, Tubinga 1958, p. 55: se trata de «un dios lar» —terafim—, con finalidad oracular, cubierto con el efod; H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel*, 1957, p. 67: «seems certainly to be some sort of «idol»; G. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion*, 1969, p. 105: «ein Gewand, das einem Gottesbild angelegt wurde» (así en Jue 17-18); «ein Metallmantel, der um einen Holzkern gelegt wurde» (así en Jue 8,26 s.).

⁶⁴ Cf. I. Friedrich, *Ephod und Choschen*, pp. 68 s., 71.

⁶⁵ A esto aluden, sin duda, los términos *ns'*, «llevar» (1 Sm 2,28; 14,3; 22,18 (para este último pasaje, cf. la nota 42), y *hggš*, «acercar» (1 Sm 14,18: corregir el texto según las notas 68 y 69 del Capítulo VI); 23,6,9; 30,7). La discusión de estos términos en I. Friedrich, *o. c.*, páginas 17-20.

⁶⁶ El efod del sumo sacerdote, cf. I. Friedrich, *o. c.*, pp. 23-27, 52-67.

⁶⁷ Recordamos aquí la arbitraria hipótesis de W. R. Arnold, *Ephod and Ark. A Study in the Records and Religion of the Ancient Hebrews*, Cambridge 1917, según el cual, siempre que el texto masorético menciona el *efod* en relación a los oráculos hay que leer *arca*, un arca que contenía las suertes sagradas, y afirma que había tantas arcas cuantos santuarios existían en el país. La práctica oracular duró hasta la desaparición del arca. Jeremías parece que ya no la conoció. Esta hipótesis no sólo no encontró aceptación, sino que se la impugnó severamente; cf. la crítica de J. M. Lagrange, en *RB* 14 (1917) 578-84 y la de W. Budde, «Ephod und Lade», en *ZAW* 39 (1921) 1-42; H. J. Elhorst, «Das Ephod», en *ZAW* 30 (1910) 273 ss.: niega que en el 1 Sm 14,18 se trate del arca.

⁶⁸ Cf. I. Friedrich, *o. c.*, pp. 56, 71.

⁶⁹ Un ejemplo seguro lo hemos encontrado ya en 1 Sm 14,18, en donde el texto masorético habla dos veces «del arca de Dios» y los LXX leen las dos veces *efod*. Un caso discutido sería 1 Re 2,26, en donde el texto masorético habla de «arca»; algunos autores, con menor probabilidad y sin el apoyo de los LXX, lo corrigen también en *efod*; así J. Benzinger, *Die Bücher der Könige*, p. 12; W. R. Arnold, «Ephod and Ark», en *Harv. Theol. Stud.* 3 (1917) 67-72, H. W. Hertzberg, *Die Samuelbücher*, p. 89, sostiene que en 1 Sm 14,18 hay dos tradiciones antiguas, una, la del texto masorético, que habla del *arca*, y otra, la de los LXX, que mencionan el *efod*.

⁷⁰ Así, entre otros, H. Gressmann, *Die Lade Jahwes*, Berlín 1920, p. 35 ss., que defiende la relación entre el arca y el oráculo, basándose en Ex 33,7, texto, como vimos, sumamente discutido; J. Blenkinsopp,

«Jonatan's Sacrilege: 1 Sm 14,1-46. A Study in Literary History», en *CBO* 26 (1964) 428 ss.

⁷¹ Cf., entre otros, J. Lindblom, «Lot-casting in the Old Testament», *l. c.*, p. 173, nota 1; F. Küchler, «Das priesterliche Orakel», *l. c.*, p. 292; J. Plastaras, *The God of Exodus*, pp. 265-70: el arca era el símbolo de la presencia de Dios. Para toda esta cuestión remitimos a G. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion*, pp. 97-101, con una nutrida bibliografía en la nota 3 de la p. 98.

⁷² Cf. A. Jirku, «Die Mimation in den nordsemitischen Sprachen und einige Bezeichnungen der altisraelitischen Mantik», en *Bib* 34 (1953) 79-80. = *Von Jerusalem nach Ugarit, Gesammelte Schriften*, Graz 1966, pp. 371-73.

⁷³ Cf. A. Jirku, *l. c.*, p. 80.

⁷⁴ Cf. A. Jirku, *l. c.*, p. 80. En la nota 5 afirma que esos términos no tienen origen semítico, y que los mismos cananeos, de quienes sin duda los tomaron los hebreos, no tenían ya idea del significado de la *m* final; cf. J. Gabriel, *Untersuchungen*, pp. 94-109, donde demuestra que ninguna etimología propuesta hasta ahora es satisfactoria.

⁷⁵ Remitimos a algunos autores que se ocupan del asunto: B. Santos Olivera, en *Verbum Domini* 7 (1927) 181-85; E. Robertson, en *VT* 14 (1964) 67-74 (en la p. 70 cita más de diez opiniones distintas, desde la Edad Media hasta nuestros días); J. Schoneveld, en *Orient. Neerlandica* (1948) 216-222; B. Wambacq, *Instituta biblica*, I, pp. 160-66 (cita muchas opiniones y derivaciones etimológicas); J. Gabriel, *Untersuchungen*, páginas 91-118; J. Döllner, *Die Wahrsagerei im Alten Testament*, pp. 21-26; A. Jirku, *Mantik in Altisrael*, 1913, pp. 29-40 = *Von Jerusalem nach Ugarit*, pp. 137-148.

⁷⁶ Véase el Capítulo VI, p. 181.

⁷⁷ A. Wendel, *Das freie Leiegebet*, p. 283, intenta explicar así el texto —pars pro toto— de 1 Sm 14,41, corrigiendo el *tāmim* en *tummim*, y remite además a Dt 33,8, pero erróneamente, porque en este pasaje aparecen los dos términos: *urim* y *tummim*. La misma explicación intenta dar a la ausencia del término *terafim* en muchos pasajes en donde sólo aparece mencionado el *efod*. J. Lindblom, «Lot-casting in the Old Testament», *l. c.*, p. 171, porque, según él, *efod* y *terafim* deben ir siempre unidos. Es una opinión personal, sin apoyo en los textos.

⁷⁸ Cf. J. Gabriel, *Untersuchungen*, pp. 94-109.

⁷⁹ Cf. E. Robertson, en *VT* 14 (1964), 71 ss. (dados o tablillas de madera o de metal, tantos cuantas letras tiene el alfabeto hebreo; al primer grupo de once letras se le dio el nombre de *urim* por el alef —1.ª letra—; al segundo grupo de las otras once letras, el de *tummim* por el *tau* —última letra—. La respuesta se daba, saliendo de la bolsa una letra *par* o *impar*. Pero las letras podían ser usadas también como elementos de la escritura, y por tanto podían formar raíces de tres letras, cuyo significado debía explicar el sacerdote. El *urim-tummim*, juntos, podían significar «la suma total del conocimiento» (p. 72); R. Press, «Das Ordal im alten Israel», en *ZAW* 51 (1933), 229 (el material del *urim-*

tummim era de madera, e intenta probarlo recurriendo a Os 4,12 —prueba sumamente dudosa, como vemos en otro lugar—; dice también que los nombres de esos objetos aluden probablemente a la 1.^a y última letra del alfabeto hebreo); E. Dhorme, «Prêtres, devins et mages», *l. c.*, p. 131 (opinión parecida a las dos anteriores); A. Jirku, *Mantik im Altisrael*, p. 35 ss. (como los anteriores); J. Gabriel, *Untersuchungen*, p. 113 (dos piedrecitas de distinto color); P. Carus, «The Oracle of Yahweh», en *The Monist* 17 (1907), 373 (como la de Gabriel); B. Santos Olivera, en *Verbum Domini* 7 (1927), 184 s. (dos piedras preciosas); A. Jeremías, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, Leipzig ² 1906, p. 449 s. (piedras preciosas). Este autor piensa, además, que en Ex 33,7 ss. se alude implícitamente al urim-tummim.

⁶⁰ Así, R. Press, «Das Ordal im alten Israel», *l. c.*, p. 230 s.; T. C. Foote, *The Ephod*, p. 21; E. Sellin, «Das israelitische Ephod», *l. c.*, p. 714 (dos palillos o flechas); F. Kuchler, «Das priesterliche Orakel», *l. c.*, pp. 292-93 (para probar que eran dos palillos recurre al texto de Oseas 4,12); R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, II, Stuttgart 1922, p. 245 (dos piedrecitas o palillos); J. Döllner, *Die Wahrsagerei im Alten Testament*, p. 18 s. (palillos; la respuesta dependía de que cayeran de la bolsa hacia adelante o hacia atrás, hacia la derecha o hacia la izquierda).

⁸¹ La mayoría de los autores citados en las notas anteriores hablan también de «flechas» y comparan el procedimiento oracular hebreo con el árabe de las flechas.

⁸² A. Jirku, *Mantik im Altisrael*, p. 33 s., piensa que era una sola piedra o tablilla. Uno de sus lados se llamaba urim y el otro tummim. Se «sacudía» en una bolsa, y el lado que aparecía o quedaba hacia arriba, daba la respuesta. Esto explicaría, según él, el que en Nm 27,21 y 1 Sm 28,6 se nombre sólo el urim.

⁸³ Jos 18,6 (suertes); 1 Sm 20,36-37 (flechas); Prv 26,18 (flechas); 2 Cro 26,15 (flechas).

⁸⁴ Jos 18,8,10 (suertes); Sal 60,10 (sandalia); Sal 108,10 (sandalia); Is 19,8 (anzuelo); 2 Re 2,21 (sal al agua); Dt 9,17 (las tablas de la ley); Ex 22,30 (la carne a los perros); Ex 4,3 (un cayado al suelo); Nm 35,22 (un objeto cualquiera).

⁸⁵ Las suertes: Sal 22,19; Is 34,17; Prv 1,14; Jon 1,7; Neh 10,35; 11,1; 1 Cro 24,31; 25,8; 26,13-14; Est 3,7; 9,24; 1 Sm 14,42; Sal 78,55, etcétera; Nm 35,23 (una piedra).

⁸⁶ Nm 33,54; Jos 16,1; 1 Sm 14,41.

⁸⁷ Lv 16,9-10; Jos 18,11.

⁸⁸ Ez 24,6.

⁸⁹ Jos 7,14 (tres veces); 7,15,16,17 (dos veces); 7,18; 1 Sm 10,20,21 (dos veces); 14,41-42; cf. R. Press, «Das Ordal im alten Israel», en *ZAW* 51 (1933), 230, dice que *lakad* es un término técnico en materia de suertes y ordalías.

⁹⁰ Prv 16,33: «La suerte es sacudida en el regazo, pero la decisión viene de Yahweh»; cf. Prv 17,23; «el malo recibe regalos en el regazo»;

Ex 4,6 s.: meter la mano en el regazo; Sal 74,11: la mano se esconde en el regazo.

⁹¹ El tema lo tratan y discuten ampliamente: J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, pp. 130-38; J. Pedersen, «The Rôle played by Inspired Persons among the Israelites and the Arabs», pp. 127-142, sobre todo pp. 132 ss.; H. Lammens, «Le culte des bétyles», *l. c.*, pp. 30-101; W. R. Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, Londres 1894, pp. 112 ss., 145 ss.; G. Ryckmans, *Les religions arabes préislamiques*, Louvain 1951, pp. 9-11; A. Cody, *A History of the Old Testament Priesthood*, pp. 14-18. No está claro si el *kâhin* practicaba la consulta oracular por las flechas; cf. en especial, A. Fischer, «Kâhin», en *Encyclopédie de l'Islam*, II, Leiden-París 1927, pp. 665 ss., y A. Cody, *o. c.*, p. 14 ss., que ponen en duda esa actividad del *kâhin*.

⁹² El procedimiento lo describe J. Wellhausen, *o. c.*, pp. 130-38, y los autores citados en la nota anterior, que se inspiran en él.

⁹³ Cf. J. Wellhausen, *o. c.*, p. 132, p. 46 ss.; H. Lammens, *l. c.*, pp. 43 ss., 46, 85 ss.

⁹⁴ Tratamos de este asunto en el Capítulo III, pp. 95, 115 s.

⁹⁵ Prescindimos aquí de 1 Sm 20,20-22 y 2 Re 13,14-19, en donde se describen escenas de «disparo o lanzamiento de flechas», porque no consta que se trate de pasajes oraculares, cf. W. Zimmerli, *Ezechiel*, I, p. 489; A. González Núñez, *Profetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel*, p. 165; W. Eichrodt, *Der Prophet Hezekiel*, p. 197: dice que el oráculo de las flechas, usual entre los árabes, parece análogo al del urim-tummim.

⁹⁶ Hieronymus, *In Ezech.*, PL, 25,206; cc 75, p. 289.

⁹⁷ Así lo explican, entre otros, A. Jirku, *Mantik in Altisrael*, p. 41 ss.; G. Hoffmann, H. Gressmann, «Teraphim», *l. c.*, p. 110: «Das Schütteln der Pfeile entspricht genau dem Losorakel»; R. Press, «Das Ordal im alten Israel», *l. c.*, p. 230 s. Lo rechazan o ponen en duda: J. Gabriel, *Untersuchungen*, p. 112; F. Kùchler, «Das priesterliche Orakel», *l. c.*, p. 290; J. Döllner, *Die Wahrsagerei im Alten Testament*, p. 19 s.

⁹⁸ R. Press, *l. c.*, p. 230, explica así el caso de Acán y el de la elección de Saúl: cada palillo, según él, llevaría escrita la letra inicial de cada una de las tribus de Israel; A. Jeremias, «Urim und Tummim», *l. c.*, p. 327 s.: varios palillos, cada uno con el nombre de una tribu; A. Wendel, *Das freie Leieengebet*, p. 221: varios objetos con los nombres de las ciudades, tribus, etc., que se sorteaban.

⁹⁹ Da noticia y describe el contenido del hallazgo J. Černý, «Le tirage au sort», en *BIFAO* 40 (1941), 135-141.

¹⁰⁰ J. Černý, *l. c.*, p. 138 ss.

¹⁰¹ Véase el texto núm. 10 a: Capítulo II, pp. 52-53.

¹⁰² J. Černý, «Le tirage au sort», *l. c.*, pp. 139-40.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 141.

¹⁰⁴ J. Černý, *l. c.*, p. 138 y nota 1.

¹⁰⁵ Lo explican en el sentido de que no salían ninguno de los dos

dados o palillos: W. Nowack, *Lehrbuch der hebräischen Archäologie*. Freiburg i. Br. 1894, II, p. 93 ss.; A. Jeremias, «Urim und Tummim», *l. c.*, p. 238; F. KÜchler, «Das priesterliche Orakel», *l. c.*, p. 290, piensa que salían las dos suertes a la vez.

¹⁰⁶ H. J. Elhorst, «Das Ephod», en *ZAW* 30 (1910), 269, nota 2; J. Gabriel, *Untersuchungen*, p. 114 (admite la posibilidad de esta explicación); H. Grimme, «Ephodentscheid und Prophetenrede», *l. c.*, p. 321, explica así el proceso: las piedras o dados llevarían escrito un nombre determinado, o un «sí» o un «no», pero habría una en blanco, sin nada escrito; si salía de la bolsa ésta, no había respuesta.

¹⁰⁷ H. P. Smith, *The religion of Israel*, 1914, p. 122; W. O. E. Oesterley, T. H. Robinson, *Hebrew Religion*, Londres ²1952, p. 166; H. H. Rowley, *The Faith of Israel*, Londres 1956, p. 29; Id., *Worship in Ancient Israel*, Londres 1967, p. 67.

¹⁰⁸ J. Gabriel, *Untersuchungen*, p. 115 s., sugiere la hipótesis de que el urim y el tummim no fueran siempre los mismos objetos, sino que el sumo sacerdote podía determinar en cada caso los medios que se habían de utilizar para el sorteo, e interpreta en este sentido la frase *mišpāṭ bā'úrīm* de Nm 27,21. El sumo sacerdote sería el depositario del secreto del manejo de estos instrumentos.

¹⁰⁹ Cf. H. H. Rowley, *The Faith of Israel*, p. 29.

¹¹⁰ Cf. H. Gese, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit*, Tübinga 1950, p. 48: «Aber gerade *unabhängig* von dieser Ordnung, selbstherrlich und nicht gebunden an die Orakeltechnik gibt Jahwä den *mišpāṭ*.»

¹¹¹ El texto habla de «ruido de pasos». ¿Qué ruido es éste? ¿Un viento mandado por Dios? ¿Un grito de guerra, leyendo *š'āqāh*, «grito», en vez de *š'ādāh*, «paso», como piensa P. Joüon, en *Bib* 9 (1928), 302-03? ¿Son los «pasos» de unos exploradores enviados por David a tender una emboscada al enemigo y que indicaban la señal de ataque, como piensa D. Yellin, en *JPOS* 3 (1923), 191 s., y R. Tournay, en *RB* 54 (1947), 525 s.? No lo sabemos. A. Médebielle, *Les livres de Samuel*, p. 487, cree, quizá con razón, que este detalle fue transmitido por un profeta; pero queda la dificultad del verbo *š'l* para indicar un oráculo profético en esta época. Hay autores que explican el texto como un oráculo sacerdotal o profético o alcanzado en sueños: A. Jeremias, «Urim und Tummim», *l. c.*, p. 328 (oráculo obtenido en un sueño); F. KÜchler, «Das priesterliche Orakel», *l. c.*, p. 293 (oráculo espontáneo de Yahweh, no un oráculo sacerdotal); S. Mowinckel, *Psalmenstudien*, III, Kristiania 1923, p. 13 s (la respuesta la da el sacerdote, pero interpretando el simple «sí» del urim-tummim); O. Eissfeldt, *Einleitung*, p. 96 (oráculo por medio del efod, pero el sacerdote tiene también inspiración oracular carismática). Otros muchos autores hablan de un oráculo obtenido por medio de un árbol: el ruido de las hojas del árbol fue el presagio o señal para David; así, J. G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, Londres ³1932, p. 30; W. Nowack, *Richter, Ruth und Bücher Samuelis*

p. 171; H. P. Smith, *The Books of Samuel*, p. 291; H. W. Hertzberg, *Die Samuelbücher*, p. 225; A. Jirku, *Die Dämonen und ihre Abwehr im Alten Testament*, 1912, pp. 39-40 = *Von Jerusalem nach Ugarit*, pp. 47-48 (ve en el v. 23 la creencia en los espíritus que soplan en las cumbres de los árboles y esto se consideraba un presagio); G. Oestborn, *Tora in the Old Testament*, pp. 28-29 y 90.

¹¹² Ya dijimos más arriba que las respuestas oraculares contienen a veces adiciones no incluidas explícitamente en las preguntas, las cuales difícilmente pueden explicarse como respuestas del urim y el tummim. En estos casos se presenta el problema de saber quién pronunció esas palabras y de qué medios se valió para llegar a esas conclusiones. Caben varias hipótesis: o son palabras de un profeta o vidente, o de un sacerdote, o de un redactor posterior. J. Lindblom, «Lot-casting», *l. c.*, pp. 164-65, explica como palabras de un profeta cultural los oráculos de Jue 20,18; 1 Sm 10,22, etc. A. Jeremias, «Urim und Tummim», *l. c.*, p. 327, explica la frase de 1 Sm 10,22: «está escondido entre la impedimenta», como «una intuición del sacerdote». H. Grimme, «Ephodentscheid und Prophetenrede», *l. c.*, p. 322, atribuye a los profetas *todos* los aditamentos que no pueden explicarse fácilmente como respuestas del urim, e intenta probarlo por el estilo o forma poética de estas palabras. Este argumento nos parece poco convincente.

¹¹³ Así, J. Gabriel, *Untersuchungen*, pp. 96, 109 ss.; F. Kuchler, «Das priesterliche Orakel», *l. c.*, pp. 287 ss., 290.

¹¹⁴ Así lo piensa, por ejemplo, A. Jirku, *Mantik in Altisrael*, p. 10 s.

¹¹⁵ Es la hipótesis defendida por J. Lindblom, «Lot-casting», *l. c.*, pp. 169-70. La opinión contraria en J. Gabriel, *Untersuchungen*, p. 116 s., que defiende que sólo el sumo sacerdote podía echar las suertes; pero ya vimos en otro lugar que en la época más antigua manejaba el efod cualquier sacerdote; cf. las notas 39, 40.

¹¹⁶ J. Lindblom, *l. c.*, p. 177, opina que 1 Sm 14,36-37 se refiere a las suertes echadas por el sacerdote; en cambio, 1 Sm 14,38-42 se referiría a las suertes manejadas por un laico, dado que, según él, es un asunto civil.

¹¹⁷ Así, J. Lindblom, *l. c.*, p. 169.

¹¹⁸ Defendida por J. Schoneveld, «Urim en Tummim», en *Orient. Neerlandica* (1948), 216-222.

¹¹⁹ Así, A. Wendel, *Das freie Leiengebet*, p. 231; H. Grimme, «Ephodentscheid und Prophetenrede», *l. c.*, p. 318; R. Press, «Das Ordal im alten Israel», *l. c.*, p. 229; G. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion*, p. 72. El único texto en que puede apoyarse esta hipótesis, que es 1 Sm 14,41-42, admite otras explicaciones, como, por ejemplo, la de establecer *previamente* en cada caso el significado de cada una de las suertes; cf. en este sentido, J. Gabriel, *Untersuchungen*, pp. 95 ss., que rechaza ampliamente esta hipótesis.

¹²⁰ Cf. I. Friedrich, *Ephod und Choschen*, pp. 68 ss., 72; A. Jeremias, «Urim und Tummim», *l. c.*, p. 233. Véanse, además, las notas 39 y 40.

¹²¹ Cf. F. M. Cross, D. N. Freedman, «The Blessing of Moses», en

JBL 67 (1948), 191-210; O. Eissfeldt, «Das Lied Moses: Deut 32,1-43, und das Lehrgedicht Asaphs Psal 78 samt einer Analyse der Umgebung des Mose-Liedes», en *Berichte Sächs. Akad. d. Wiss.*, Band 105,5 (1958), 26-41; W. F. Albright, «Some Remarks on the Song of Moses in Deuteronomy XXXII», en VT 9 (1959), 339-46; Id., en CBQ 25 (1963), 9 ss.; A. González Núñez, *Profetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel*, pp. 111 ss., 123 ss.; P. Buis, J. Leclercq, *Le Deutéronome*, p. 206; P. Buis, *Le Deutéronome*, París 1969, p. 438 ss.; F. L. Moriarty, en CBQ 28 (1966), 71 ss.; W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, p. 15: «Our inference is that Dt 33 was composed about the middle of the eleventh century». La misma fecha asignan, más o menos, los demás autores citados. Cf., por último, A. H. J. Gunneweg, *Leviten und Priester*, p. 39, nota 5, donde cita a otros muchos autores.

¹²² Esta hipótesis la defiende, entre otros, R. Tournay, «Le psaume et les bénédictions de Moïse», en RB 65 (1958), 181-210; la aceptan en líneas generales A. Cody, *A History of the Old Testament Priesthood*, pp. 114-123, aunque reconoce la antigüedad de Dt 33,8; A. H. J. Gunneweg, *Leviten und Priester*, pp. 37-44, pero también admite la antigüedad del v. 8; W. Beyerlin, *Origins and History*, pp. 20 s., 132 s.; H. Schmid, *Mose*, 1968, pp. 91-93; A. R. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, ² 1962, p. 5 s.

¹²³ Véase la discusión de Dt 33,8 en A. H. J. Gunneweg, *Leviten und Priester*, pp. 42-43: según este autor, si el v. 8 b no es, en relación al v. 8 a, una adición secundaria y posterior —cosa posible—, entonces el texto afirma con respecto a Leví que el urim y el tummim fueron confiados a Moisés, «su hombre fiel». Pero, si con la expresión 'iš ḥsydk se indican dos personas —hipótesis lingüísticamente posible—, entonces habría que traducir: «al hombre de tu favorito (= piadoso)», y así se le confían al propio Leví el urim y el tummim, pero sólo en cuanto hombre de Moisés. Afirma, por último, que es casi imposible decidir con seguridad cuál de estas dos posibilidades se deba aceptar. La perícopa, Dt 33,8-11, demuestra que Leví y Moisés han sido colocados en íntima relación en una época no claramente determinable de la formación de la tradición.

¹²⁴ El griego añade: «Da a Leví» (tu (s) tummim, etc.).

¹²⁵ «Tu favorito» (*ḥ'sidekā*). Muchos traducen: «al hombre de tu favor» o «a tu fiel servidor» (*ḥasdekā*), cf. BH, y W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexikon*, Leiden ³ 1967, p. 323 (*ḥesed*) y p. 324 (*ḥāsīd*), y la discusión completa del tema en A. H. J. Gunneweg, *Leviten und Priester*, p. 42 ss.

¹²⁶ Cf. P. Buis, J. Leclercq, *Le Deutéronome*, p. 206; W. F. Albright, *Yahweh and Gods of Canaan*, p. 15, y los demás autores citados en la nota 121.

¹²⁷ Una discusión amplia de esta cuestión puede verse en A. Cody, *A History*, pp. 116-133; A. H. J. Gunneweg, *o. c.*, p. 40 ss.; A. González Núñez, *Profetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel*, pp. 124-28: el

autor, sin embargo, admite la antigüedad de estas dos funciones del sacerdote.

¹²⁸ Cf., entre otros, K. Möhlenbrink, «Josua im Pentateuch», en *ZAW* 18 (1942/43), 51 ss.; Id., «Die levitischen Überlieferungen des Alten Testaments», en *ZAW* 52 (1934), 184 ss., 216 ss.: según el autor, la tradición más antigua de la perícopa, Nm 21,18-23, se conserva en los vv. 18 a, 20, 21 b^a, 22 a, 23^a b. La mención de Eleazar no puede ser original, porque, ¿qué importancia puede tener el nombramiento de Josué para sucesor de Moisés, si se le prescribe consultar el oráculo de Eleazar antes de tomar cualquier decisión? (p. 51), cf. pp. 53-54. Véase, además, M. Noth, *Das vierte Buch Mose*, p. 185: Num 27,12-33 pertenece a «P»; pero sólo los vv. 12-14 pertenecen al estadio original de la tradición «P». Los vv. 15-23 han sido añadidos al relato original cuando se realizó la fusión del Pentateuco con la obra histórica deuteronomística.

¹²⁹ Cf. M. Noth, *Das vierte Buch Mose*, p. 187.

¹³⁰ Tratan del asunto, entre otros, los siguientes autores: P. R. Ackroyd, «The Teraphim», en *Expos. Times* 62 (1950/51), 378-80 (terafim sería una palabra genérica para designar varios objetos culturales de época antigua); A. Lods, *Israël*, p. 500 (ídolos o falsos dioses); W. E. Barnes, «Teraphim», en *JTSt* 30 (1928/29), 177-79 (figurinas profilácticas de terracota); S. Smith, «What were the Teraphim», en *JTSt* 33 (1931/32), 33-36 (figurinas usadas para fines curativos); E. Sellin, «Ephod und Teraphim», en *JPOS* 14 (1934) 185-193; Id., «Zum Ephod und Teraphim», en *ZAW* 55 (1937), 296-98; H. Wohlstein, «Zu einigen altisraelitischen Volksvorstellungen», pp. 353-55 (Ahnengeistern); Id., «Zu den altisraelitischen Vorstellungen», pp. 37-38; A. Jeremías, «Urim und Tummim», *l. c.*, pp. 235 ss. (término para indicar varias cosas); Id., *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, Leipzig ²1906, pp. 376, 472, 597; F. Kückler, «Das priesterliche Orakel», *l. c.*, pp. 290-91 (una máscara para fines oraculares, con la misma finalidad que el efod); J. Döllner, *Die Wahrsagerei im Alten Testament*, pp. 38-41 (dioses lares o imágenes de los antepasados con fines oraculares); A. Jirku, *Mantik in Altisrael*, pp. 13-28 (una máscara con fines oraculares); F. Baumgartner, *Teraphim* (Tesis), Viena 1960, 117 pp. (no hemos podido consultarla); T. H. Obbink, «Jahwebilder», en *ZAW* 47 (1929), 269 (eine Göttermaske für kultischen Gebrauch); F. Schwally, *Das Leben nach dem Tode*, 1892, p. 35 ss. (objetos asociados al culto de los antepasados); W. O. E. Oesterley, T. H. Robinson, *Hebrew Religion*, Londres ²1952, p. 100 s. («a remnant of Ancestor-worship»); R. Brinker, *The Influence of Sanctuaries*, pp. 62-64 (lo mismo que los dos anteriores); W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, p. 146, nota 43 (terafim = refaim = the spirits of ancestral heroes); E. Ewald, *Geschichte des Volkes Israel*, ³1866, p. 296 ss. (una máscara con fines oraculares); H. Gressmann, *Mose und seine Zeit*, pp. 249 y 452 (una máscara con fines oraculares); G. Hoffmann, H. Gressmann, «Teraphim», *l. c.*, pp. 97 ss. (una máscara oracular o estatua humana de mediana altura con cabeza movable para fines oraculares); H. Grimme,

«Ephodentscheid und Prophetenrede», *l. c.*, p. 319 (imagen divina o un ídolo usado en el culto); G. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion*, p. 105 (terafim es «ein Sammelausdruck, der im verächtlichen Sinn für Gottesbilder gebraucht wurde»; generalmente designa «eine kultische Gesichtsmaske als Gottessymbol»).

¹³¹ Cf. A. Jirku, «Die Mimation in den nordsemitischen Sprachen und einige Bezeichnungen der altisraelitischen Mantik», en *Bib* 34 (1953), 79-80.

¹³² H. A. Hoffner, Jr., «The Linguistic Origins of Teraphim», en *Bibliotheca sacra* (Dallas), 124 (1967), 230-238; Id., «Hittite Tarpīš and Hebrew Teraphim», en *JNES* 27 (1968), 61-68.

¹³³ H. A. Hoffner, «Hittite Tarpīš», *l. c.*, pp. 66-67.

¹³⁴ Este dato parece concordar con las conclusiones de A. Jirku, «Die Mimation», *l. c.*, p. 79, que encuentra casos de mimación en los dialectos semítico-occidentales durante el primer tercio del segundo milenio a. de C.

¹³⁵ H. A. Hoffner, «Hittite Tarpīš», *l. c.*, p. 67, que concluye con estas palabras: «Thus I believe that the phonetic identification of the two terms is convincing».

¹³⁶ Cf. A. Jirku, «Die Mimation», *l. c.*, p. 80.

¹³⁷ H. A. Hoffner, «Hittite Tarpīš», *l. c.*, pp. 64-66. Un resumen de lo que Hoffner expuso en «The Linguistic Origins of Teraphim» —citado antes—, puede verse en *Elenchus Bibliographicus Biblicus* 49 (1968) 405.

¹³⁸ W. von Soden, «Die Schutzgenien Lamassu und Schedu in der babylonisch-assyrischen Literatur», en *Baghdader Mitteilungen* 3, páginas 148-156; véase también M. Herranz, «Demonología del Antiguo Testamento: los sedim», en *EstBib* 27 (1968) 301-313, donde se encuentran muy acertadas observaciones sobre el šedu y el lamassu.

¹³⁹ Cf. H. A. Hoffner, «Hittite Tarpīš», *l. c.*, p. 64. En nota 28 añade que la secuencia *annarin tarpin* designa a una divinidad. «This is significant, since it indicates that *annariš tarpīš* as a combination was conceived as one *daimōn*, not two.»

¹⁴⁰ Cf. H. A. Hoffner, *l. c.*, p. 66.

¹⁴¹ Cf. H. Wohlstein, «Zu einigen altisraelitischen Volksvorstellungen», *l. c.*, p. 354; O. Eissfeldt, «Wahrsagung im Alten Testament», en *La divination*, p. 143 s.

¹⁴² El terafim aparece usado principalmente en los ambientes benjaminitas; cf. K. D. Schunck, *Benjamin* [BZAW, 86], Berlín 1963, p. 11 ss.

¹⁴³ Sobre el terafim en este texto de Oseas, y en los demás citados en este capítulo, remitimos a la nota 130, donde dábamos las opiniones de unos cuantos autores. Puede añadirse J. Lindblom, «Lot-casting in the Old Testament», *l. c.*, p. 170 (el terafim es aquí un ídolo asociado al efod); J. Gabriel, *Untersuchungen*, p. 55 (el efod es el efod del sumo sacerdote; el terafim, un objeto oracular supersticioso); G. Rinaldi, *I profeti minori*, II, p. 45 (representaciones de la divinidad para obtener oráculos).

¹⁴⁴ Así lo piensa J. Lindblom, «Lot-casting», *l. c.*, p. 171, y cita los textos siguientes, donde habría que suplir el terafim: Jue 8,27; 1 Sm 14,3,18 (LXX); 1 Sm 21,10; 23,6,9; 30,7.

¹⁴⁵ Sobre el (los) terafim de Génesis, cf. H. Gunkel, *Genesis*, p. 244 s. (imágenes divinas, pero no de Yahweh, sino de los dioses lares); E. A. Speiser, *Genesis*, pp. 245,250 (figurillas, a veces en forma humana, con finalidad adivinatoria); A. E. Draffkorn, «Ilāni/Elohim», en *JBL* 76 (1957) 219 ss. (compara los terafim con el uso de Nuzi relativo a los dioses lares); A. Lods, *Israël*, p. 500 (ídolo doméstico); J. Skinner, *Genesis*, *ad loc.* (ídolo doméstico de forma humana); G. Hoffmann, H. Gressmann, «Teraphim», *l. c.*, pp. 97-99 («Gottesbild einer Vegetationsgottheit», y Raquel lo utilizó para apropiarse la fecundidad divina); H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel*, p. 19 s. (una especie de ídolo; su posesión, según los documentos de Nuzi, daba a la mujer el derecho a la herencia de su suegro).

¹⁴⁶ Sobre el terafim de este pasaje, cf., además de los autores citados en la nota 130, A. Lods, *Israël*, p. 500 (ídolo doméstico); W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore ⁴1956 (1965), página 114 (la arqueología excluye que el terafim, en este texto, sea una «imagen» de un ídolo, del tamaño de un hombre, como suele afirmarse; tampoco es un objeto de culto); H. Wohlstein, *l. c.*, p. 354 (Ahnenbild als Schutzmittel); G. Hoffmann, H. Gressmann, «Teraphim», *l. c.*, p. 100 s. («Ein mittelgrosses Gottesbild in Menschengestalt» para fines curativos).

¹⁴⁷ Cf. W. Zimmerli, *Ezechiel*, I, p. 489; W. Eichrodt, *Hezekiel*, página 197; G. Fohrer, K. Galling, *Ezechiel*, p. 122 s.

¹⁴⁸ Así J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, p. 133; se trataría, según él, de un solo tipo de adivinación: las *suertes*, que el rey echó ante la imagen del dios (*terafim*), acompañadas de un sacrificio (*bigado*). Nuestra opinión en el texto.

¹⁴⁹ Sobre el texto de Ezequiel, en concreto, cf. F. Oefele, «Die Leberschau Ez 21,26», en *ZAW* 20 (1900) 311-14.

¹⁵⁰ Cf. M. Jastrow, *Die Religion Babylonien*, II, 2, p. 175. Así se hacía en tiempo de Asarhaddón y de Assurbanipal, según consta por las «oraciones-consultas» a Samas, publicadas por J. A. Knutzon, *Assyrische Gebete an den Sonnengott*, de las cuales nos hemos ocupado en el Capítulo III, pp. 107 s. Véase, además, W. W. Struve, «Die Frage der Existenz eines Pfeilorakels in Sumer», *l. c.*, p. 178.

¹⁵¹ Cf. J. A. Knutzon, *o. c.*, pp. 9, 43 ss., y lo que dijimos a este propósito en el Capítulo III, p. 107 s.

¹⁵² Sólo aparece, con este sentido, en Dt 18,11 (consultar a un 'ób); Os 4,12 (consultar a un leño); 1 Cro 10,13 (consultar a un 'ób; alusión a la consulta de Saúl); 1 Sm 28,16 (consultar a Samuel difunto); 2 Cro 11,23 (texto corregido); Is 30,2 (consultar la boca de Yahweh: seguramente el propio profeta Isaías, como diremos en otro lugar); Nm 27,21 (texto arcaizante de «P»).

IX

DESAPARICION DE LA CONSULTA ORACULAR POR MEDIO DEL SACERDOTE

Ya hemos aludido muchas veces a la época del florecimiento de la institución de la consulta sacerdotal y ya dijimos también de paso cuándo comenzó a desaparecer. Vamos a recoger ahora en síntesis mucho de lo que se dijo en los capítulos precedentes, completándolo con otros datos nuevos.

La época clásica de la consulta a Yahweh en la guerra santa comprende en líneas generales desde el período de los Jueces hasta el principio del reinado de David¹. De esta época son efectivamente todos los testimonios explícitos que poseemos. Del tiempo de los Jueces, sin embargo, no hay datos tan seguros sobre el modo de la consulta como los que existen del período de la caída de Saúl y de la subida al trono de David. Durante este lapso de tiempo la consulta a Yahweh está en manos del sacerdocio de Nob (1 Sm 22,10,13,15), del sacerdote Abiatar, huido de Nob (1 Sm 23,6,9, y probablemente también 1 Sm 23,2-4, cf. v. 6; y 2 Sm 5,17-25), y, en último término, de la dinastía sacerdotal de Elí, que realiza también consultas en favor de Saúl (1 Sm 14,3,18-19,36-37) y es la depositaria de las tradiciones sobre el efod (1 Sm 14,3; 21,10; 23,6)². De épocas anteriores queda el testimonio conservado en la glosa de Jue 20,27b-28a sobre la actuación, en Betel, del sacerdote Pinjas, que, al parecer, fue el padre de Elí³.

Si hubo guerra santa durante la estancia en el desierto⁴, entonces habría existido también en aquella época la institución de la consulta a Yahweh, pero de ese tiempo no quedan testimonios explícitos. La primera mención de *s'l* como término de consulta oracular se remonta a Jue 1,1.

Respecto a las consultas sobre otros asuntos, la época de más testimonios directos sigue siendo la misma, es decir, el período de ocupación de Canaán (Jos 7,14-18; 9,14; Jue 18,5), y las

épocas de Saúl (1 Sm 10,22; 14,41-41) y de David (2 Sm 2,1). Pero algunas tradiciones antiguas dignas de crédito hacen remontar hasta Moisés la institución de la consulta a Yahweh (Ex 18,5; Dt 33,8; Ex 33,7 (dudoso)). Conviene advertir, sin embargo, que estas mismas tradiciones ponen a Moisés en rango aparte, puesto que no sólo no dicen nunca expresamente que Moisés haya utilizado medios mecánicos para conocer la voluntad de Dios⁵, sino que pretenden intencionadamente excluirlo al utilizar un vocabulario que no es el típico de la consulta sacerdotal (Ex 18,15: *drš*; Ex 33,7: *bqš*).

En la época patriarcal existió sin duda también la práctica oracular. La palabra *terafim* (Gn 31,19,34,35) pudiera ser un testimonio válido muy antiguo de esta costumbre, como acabamos de ver. Algunos autores hablan de árboles oraculares⁶ y de otros objetos y cosas⁷ que servirían asimismo en aquella época para la adivinación. Prescindimos aquí del análisis de estos textos, porque, al no ser testimonios explícitos de consulta a Yahweh, caen fuera del interés de esta obra. El Génesis sólo menciona un caso, y muy discutible como vimos, de consulta, pero el vocabulario que utiliza refleja claramente la terminología y las costumbres de épocas posteriores. Nos referimos a Gn 25,22: *drš*.

Conviene subrayar aquí varios hechos interesantes. En primer lugar, las tradiciones yahvista y elohista no usan nunca el verbo *š'l* en el sentido de «consultar a Dios»⁸. El Deuteronomio, por su parte, lo usa una sola vez (18,11), pero no para indicar una consulta a Yahweh, sino a un 'ob. El redactor deuteronomista de los libros de Josué, Jueces, Samuel ha dejado intactos los textos antiguos de consultas con *š'l*, que hemos estudiado en los capítulos precedentes; en cambio, en las secciones de estos mismos libros que se cree ha redactado o retocado personalmente no menciona ni una sola vez la consulta oracular por medio del sacerdote ni usa en este sentido el verbo *š'l*. Estas tres constataciones merecerían un estudio aparte.

La época de decadencia y paulatina desaparición de esta institución comienza con el reinado de David. La última mención explícita de una consulta se encuentra en 2 Sm 5,23. El verbo *š'l* en cuanto vehículo de la consulta sacerdotal desaparece definitivamente con 2 Sm 5,23⁹ y entra en su lugar el verbo *drš*, que no indica ya una actividad sacerdotal, sino una actividad del vidente, del profeta, del hombre de Dios, como veremos a continuación. La desaparición de *š'l* y la ausencia de toda mención explícita de consulta a Yahweh por medio del sacerdote a partir

del reinado de David¹⁰ de por sí no implican forzosamente la abolición o el ocaso definitivo de esta institución, puesto que el silencio de los textos no constituye nunca un argumento válido; pero en nuestro caso es ciertamente muy significativo.

Además de los datos expuestos hay pruebas complementarias que corroboran y confirman los resultados del estudio del vocabulario. Las menciones del efod y del urim y el tummim posteriores a David no hacen sino convalidar la conclusión que se saca del estudio de *š'l*. En Os 3,4 el efod y el terafim aparecen íntimamente relacionados desde el punto de vista gramatical¹¹. Que el profeta los mencione como objetos legítimos de consulta puede admitirse sin dificultad¹², aunque la cosa no es segura. Pero aun suponiendo que fueran objetos legítimos, de aquí no puede concluirse que siguieran utilizándose con esta finalidad en tiempo del profeta, ya que Oseas puede mencionarlos simplemente como cosas estimadas en otro tiempo que conservan su valor de símbolos de la condescendencia de Yahweh con su pueblo. De todas formas, el profeta dice que Yahweh los rechaza ahora y priva a la nación de esos medios oraculares que la gente estimaba tanto en otras épocas¹³. La posible alusión de Prv 16,33 al efod¹⁴ sólo demuestra que ese objeto era conocido como instrumento para echar las suertes. La fecha del proverbio en todo caso la ignoramos.

Mucho más importantes son los textos de Ex 28,6-30 y 39,2-21, pertenecientes a la tradición sacerdotal¹⁵, que describen con todo detalle el vestido del sumo sacerdote, el efod, el *hošen*, y el urim-tummim. En Ex 28,6-30 existen al parecer tres capas o estratos redaccionales¹⁶. El primero, ciertamente preexílico, comprende Ex 28,6,7 b, 8,15,16,22,30, y en él se contiene esta frase: «En el pectoral del juicio (*hošen ha-mišpāt*) pondrás el urim y el tummim, que estarán sobre el corazón de Aarón cuando se presente ante Yahweh. Así llevará Aarón constantemente sobre su corazón, delante de Yahweh, el juicio (*mišpāt*) de los hijos de Israel» (v. 30). Como puede verse claramente, aquí el urim y el tummim ya no sirven tanto para echar las suertes sagradas y consultar a Dios cuanto para significar la «salvación» (*mišpāt*) prometida por Yahweh y que Aarón debe llevar *constantemente* (*tāmīd*) en presencia de Yahweh¹⁷.

En los estratos segundo y tercero de origen exílico o quizá postexílico¹⁸, que comprenden Ex 28, 7 a,9-12 (2.º estrato) y Ex 28,13-14,17-21,23-28,29 (3.º estrato), ya no se habla del urim y el tummim, sino de *dos piedras* de ónice en las que se

grabarán los nombres de las doce tribus de Israel, «y así llevará Aarón sobre su corazón los nombres de los hijos de Israel, en el pectoral del juicio (*ḥošen ha-mišpāt*), siempre que entre en el santuario, para memorial (*zikkārōn*) perpetuo delante de Yahweh» (v. 29). Estas dos piedras, como es patente, ya no tienen función alguna oracular. Su finalidad es servir de *memorial perpetuo* ante Dios¹⁹.

El texto de Ex 39,2-21 es de origen todavía más tardío²⁰. En él se omite ya del todo la mención del urim y el tummim; no aparece ya el término *mišpāt*, que podría recordar aún la «decisión oracular», y se silencia asimismo la función de *memorial* o recordatorio de las dos piedras de ónice, pruebas todas ellas de que en esta época ya no tenían función alguna que cumplir²¹.

La tradición judía posterior afirma que el urim y el tummim cayeron en desuso después del período de Samuel, David y Salomón²². Esdr 2,63 y Neh 7,65 parecen dar a entender que se esperaba para el segundo templo un sacerdote que manejara el urim y el tummim. La frase, sin embargo, no significa otra cosa sino que aún no había un *sumo sacerdote*²³ que regulara el culto y la liturgia en el templo, prescindiendo de toda alusión a la práctica oracular que ya hacía mucho tiempo que había desaparecido²⁴.

Creemos, por otra parte, que se pueden obtener aún otros datos suplementarios sobre la desaparición de la consulta, analizando un poco más a fondo los relatos de las vidas de Saúl y de David. Es un hecho bastante claro, constatado ya por otros²⁵, que el autor del «Relato de la subida de David al trono»²⁶ utiliza el esquema de la institución oracular para describir y subrayar la reprobación de Saúl y la aprobación de David por parte de Yahweh. Yahweh guarda silencio ante Saúl (1 Sm 13,37; 28,6) y, en cambio, responde a David (1 Sm 23,2,4; 2 Sm 5,19,23, etc.). No cabe duda que la caída de Saúl y de su dinastía está íntimamente relacionada con estos silencios de Yahweh ante las consultas del rey en los momentos decisivos. En este solo «Relato» se describen nada menos que 10 consultas a Yahweh con el verbo *š'l*²⁷, es decir, todas las que mencionan los libros de Samuel, menos dos: 1 Sm 10,22; 14,37. Este hecho no parece casual ni puede explicarse únicamente por motivos literarios²⁸. Si comparamos el «Relato de la subida al trono» con la «Historia de la sucesión»²⁹, no deja de sorprender el hecho de que en el primero el verbo *š'l* se usa sistemáticamente para indicar la consulta

oracular; en cambio, en la «Historia» sólo aparece una vez —2 Sm 16,23— y no para describir una consulta, sino como constatación del aprecio en que se tenía el consejo de Ajitófel, que era «como si uno consultara (*šā'al*) una palabra de Dios». Hay, además, una notable diferencia de mentalidad. En el «Relato» abundan las consultas; en la «Historia» no hay ninguna. Y no puede aducirse como prueba contraria el oráculo de Natán de 2 Sm 12,1 ss., ni el otro oráculo también de Natán de 2 Sm 7,4 ss. —texto que probablemente pertenece a la «Historia» como sostienen muchos autores³⁰—, porque estos textos, además de no hablar de consultas, sino de oráculos espontáneos, constituirían una excepción, y lo único que demuestran es que la institución de la consulta sacerdotal comienza a desaparecer para dejar paso a la función oracular de los videntes y profetas, quienes ya no utilizan medios mecánicos para comunicar las decisiones divinas, sino que lo hacen movidos por el «espíritu» de Yahweh.

En vez de consultas oraculares el autor de la «Historia» refiere varios casos de súplica directa a Dios por parte de David sin intermediarios humanos o instrumentos culturales especiales. Tales son la oración con motivo de la enfermedad de su hijo (2 Sm 12,16 ss.: *bqš*), la plegaria para que Yahweh frustre los planes de Ajitófel (2 Sm 15,21), la oración con motivo del hambre de tres años (2 Sm 21,1: *bqš*)³¹. En los momentos graves, David acude a Dios, no para pedir un oráculo, como solía hacer antes según el autor del «Relato», sino para rogarle que aleje la desgracia. Todo esto demuestra que el autor de la «Historia» tiene una marcada tendencia a quitar importancia a las intervenciones directas de Dios en la historia de David para poner mayor énfasis en el control divino indirecto e invisible de los acontecimientos. Además, este autor considera el culto y otras instituciones sagradas como medios de comunicación directa con Dios sin intermediarios y pone en evidencia la humildad y la confianza que el hombre debe tener en Dios y frente a Dios como cosas más importantes que el recurso a los oráculos³². El autor de la «Historia», sin embargo, conocía perfectamente la institución oracular, como lo demuestra el proverbio sobre el valor del consejo de Ajitófel (2 Sm 16,23), y, no obstante, nunca dice que David haya consultado a Dios³³, ni siquiera en ciertas situaciones críticas, como cuando David tuvo que salir de Jerusalén dejándola en manos de Absalón (2 Sm 15,13 ss.).

Todos estos hechos están demostrando que la institución de la consulta sacerdotal entró en crisis durante el reinado mismo

de David. Las causas no es fácil saberlas. Pero algunas podemos al menos conjeturarlas. La guerra de Yahweh en el sentido propio del término fue puesta en cuarentena con el establecimiento de la monarquía³⁴. Saúl y David hicieron aún sus guerras como guerras de Yahweh. Pero David fundó ya un ejército regular, constituido en gran parte por mercenarios israelitas. ¿Cómo podía este ejército pagado por el erario público considerar la guerra como un asunto sagrado? Y aún más, ¿cómo podían los mercenarios no israelitas pelear como si pelearan por Yahweh? A la decisión de Dios, manifestada a través del oráculo, se substituyó la decisión del jefe militar³⁵. La *consulta a Yahweh* cedió el paso a la *consulta al político* o al estratega, y el consejo de éstos se reputaba como un oráculo divino (2 Sm 16,23).

El proceso de secularización de la institución oracular está ya en marcha. Ahora bien, la crisis de la idea de la guerra santa puso también en crisis el concepto de la institución oracular, ya que comenzó a no verse la necesidad de acudir a Dios para resolver problemas o tomar decisiones que el hombre podía resolver y tomar por su propia cuenta. Y si esto fue así, entonces es fácil imaginar que la desaparición de la consulta oracular en la guerra santa llevó consigo poco a poco a la desaparición paulatina de la consulta en cualquier otro terreno, ya que la guerra santa había sido el campo preferido de la consulta.

Que hayan intervenido además otros factores es más que probable, pero el indicado desempeñó sin duda un papel de primer orden. A partir de esta época, y hasta el período del destierro por lo menos, la consulta por medios mecánicos es substituida, sin duda, de una manera lenta y progresiva, cuyas etapas, sin embargo, desconocemos, por la consulta al vidente, al profeta, al hombre de Dios, quienes ya no utilizan el lenguaje inarticulado de una piedrecita, de un dado o de un palillo para responder, sino la palabra humana, que es presentada a la vez como la palabra misma de Dios, planteando todos los problemas de la hermenéutica sagrada y profana³⁶. El tránsito de un tipo a otro de consulta supone un progreso indiscutible en las vías de comunicación de Dios con el hombre y del hombre con Dios. A este paso contribuyó, sin duda, David con la creación de un ejército que hacía innecesario el recurso a Yahweh. Contribuiría también Saúl con su falta de fe en los medios institucionales y su recurso a métodos adivinatorios prohibidos (1 Sm 28,7-25). Contribuiría igualmente todo el pueblo de Israel con su inclinación a la superstición y su frecuente solicitación de oráculos a magos, hech-

ceros y nigromantes (1 Sm 28,3), cosas todas prohibidas por Yahweh (Lv 19,31; 20,6; Dt 18,11; 1 Sm 28,9).

La consulta por las suertes implicaba siempre el riesgo de querer forzar la respuesta divina, cayendo en la magia, cosas que quizá no siempre supieron evitar los israelitas de aquella remota edad. Lo cierto es que esos métodos de conocer la voluntad de Dios no podían durar siempre y de hecho no duraron. No creemos, en cambio, que el ocaso de esta institución se deba únicamente al pecado de desobediencia de Saúl³⁷, ya que 1 Sm 28,17-19 lo único que afirma es que Yahweh negó la respuesta a una *consulta concreta* de Saúl (1 Sm 28,6,15), no que le negó toda respuesta a *cualquiera otra consulta*. El texto de 1 Sm 14,37 da a entender que Yahweh *solía* responder también a Saúl³⁸. El autor sagrado, al decir que «Yahweh no le respondió *aquel día*», considera este silencio de Dios como una cosa rara y excepcional³⁹. Además, ¿no siguió aún después de esto Yahweh respondiendo a las consultas de David? (2 Sm 2,1; 5,19,23).

Con la desaparición de esta institución sagrada no acabó probablemente toda función oracular del sacerdote. Según una opinión bastante generalizada⁴⁰, los sacerdotes de épocas posteriores habrían continuado transmitiendo respuestas divinas a los fieles que venían al templo a orar o a ofrecer sacrificios. Estos oráculos, sin embargo, ya no tienen nada que ver con las respuestas del efod o del urim-tummim⁴¹. Además, no está claro si estos oráculos son oráculos sacerdotales o proféticos⁴². Ni está demostrado que se trate de consultas verdaderas y propias y no más bien de oráculos espontáneos⁴³. Los oráculos en los salmos⁴⁴ y los oráculos cultuales en otros libros de la Biblia⁴⁵ han sido ya estudiados por otros autores. Al contenido de la presente obra no interesa discutir de nuevo el problema. Por lo que respecta al uso de *š'l*, *drš* y *bqš* podemos afirmar que no encontramos ningún otro pasaje que relate consultas a Dios. Y la transmisión de oráculos espontáneos o de respuestas sacerdotales o proféticas a las oraciones de los fieles no constituye el objetivo del presente estudio.

Conclusiones sobre la consulta oracular sacerdotal.

Es fácil demostrar que la «consulta a Dios» fue un modo de «buscar a Dios» y justificar así la inclusión de este tema en un libro sobre la búsqueda de Dios. Si el verbo *š'l* teniendo a Dios por complemento significa probablemente «preguntar después de

haber invocado a Dios»⁴⁶, ya se comprende la íntima relación entre la «consulta» y la «súplica» a Dios. *Š'l*, por otra parte, admite en su etimología originaria los significados de «preguntar» y «pedir», como se demostró en el capítulo I. Todo esto nos pone en la pista para apreciar en su justo valor los aspectos religiosos de esta antigua institución israelita que hoy nos puede parecer extraña.

Cuando el jefe militar consultaba a Yahweh antes de una batalla estaba haciendo una profesión de fe en Dios protector y salvador de Israel. Cuando un fiel consultaba a Yahweh en cualquier asunto de la vida diaria hacía, asimismo, un acto de fe y confianza en Dios concededor de lo oculto y revelador del futuro. El deseo innato del hombre de conocer el futuro y descubrir lo oculto para precaverse de riesgos y organizar la propia vida sin contratiempos le llevó espontáneamente a buscar a Dios para obtener de él la luz, la orientación y el saber que necesitaba y que por sí mismo no podía alcanzar. Y Dios le escuchó. Puso a su disposición medios primitivos, pero eficaces, para este fin. El israelita sólo tenía que acudir a Yahweh. Y consultarle. Pero la consulta iba precedida y acompañada de la oración. Aún más, toda consulta es ya de por sí una oración. No olvidemos que *š'l* significa al mismo tiempo «consultar» y «pedir». La consulta, como la oración, exigen y suponen la fe. Dios no responde a quien duda de su poder, saber y bondad. El libro de la Sabiduría lo dice ya claramente (Sab 1,1). Pero también el libro de Samuel lo afirma de manera inequívoca. Saúl «temió y tembló» ante un ataque filisteo (1 Sm 28,5). Con estas disposiciones interiores consultó a Yahweh y Yahweh no le respondió (1 Sm 28,6). David, al contrario, hallándose en un grave apuro, «halló fuerza en Yahweh, su Dios» (1 Sm 30,6). Impulsado por esta confianza consultó a Yahweh y Yahweh le respondió (1 Sm 30,7-8). ¿No es la fe la condición indispensable para la eficacia de toda oración? (cf. Mt 21,22; 10,13; 9,28-30, etc.).

Si es verdad que la confianza bíblica tuvo su origen en la institución de la guerra de Yahweh⁴⁷, no olvidemos que la consulta oracular era uno de sus elementos esenciales. La consulta a Dios es en realidad el tipo más sencillo de oración que se pueda imaginar. No sobra en ella ninguna palabra, pero tampoco falta. Piénsese en preguntas como éstas: ¿Perseguiré a los filisteos? ¿Me entregarán? ¿Bajaré a Qeilah? ¿Subiré a una ciudad de Judá?, etc. O en invocaciones como estas otras: «Yahweh, Dios de Israel, hazlo saber, por favor, a tu siervo» (1 Sm 23,11);

«Dios de Israel, da (un sí) seguro» (1 Sm 14,41: hebreo). El consultante sabía que es Dios quien responde y que puede no responder si le place; por eso pide a Dios que responda «por favor» (*nā'*). En una oración tan sencilla y espontánea no hay cabida para la magia.

Si comparamos estas oraciones-consultas israelitas con las de los pueblos orientales quedaremos sorprendidos de la brevedad y concisión de las primeras y de la amplitud y prolijidad de las segundas, sobre todo las de los babilonios y asirios. Para definir la actitud espiritual de unos y otros no encontramos palabras más apropiadas que las de Jesús de Nazaret definiendo la verdadera oración: «Cuando oréis, no ensartéis palabras y palabras, como los gentiles, porque se imaginan que a fuerza de palabras van a ser oídos. Por consiguiente no os parezcáis a ellos, que bien sabe Dios, vuestro Padre, lo que os hace falta antes de que se lo pidáis» (Mt 6,7-8). Sólo las oraciones-consultas egipcias se parecen a las hebreas desde este punto de vista. La frase repetida en casi todas ellas, «Oh mi buen señor, ven a mí», refleja la religiosidad espontánea y filial del consultante egipcio. El babilonio, en cambio, sentía la necesidad de multiplicar las palabras, enumerar todos los casos imaginables, precaverse contra toda posible falta en la ejecución del ritual. El israelita pedía a Dios un oráculo sabiendo que Yahweh conocía su necesidad aun antes de exponérsela.

NOTAS

¹ Así la mayoría de los autores que han dedicado alguna atención al tema. Véase, en concreto, H. Grimme, «Ephodentscheid und Prophetenrede», *l. c.*, p. 317.

² Un buen resumen de toda la cuestión en W. Richter, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*, p. 183.

³ Así O. Eissfeldt, «Lade und Stierbild», en *ZAW* 58 (1940-41) 198 = *Kleine Schriften*, II, p. 290.

⁴ Es el resultado del estudio de J. Helewa, «L'institution de la guerre sainte au désert à la lumière de l'Alliance mosaïque», en *Eph. Carmeliticae* 14 (1963) 3-63.

⁵ Ni siquiera en Dt 33,8, en donde sólo se habla del urim y el tummim; pero no se dice que Moisés haya utilizado este método. Véase lo que dijimos en el capítulo precedente.

⁶ Cf., por ejemplo, R. J. Sklba, *The Teaching Function*, pp. 53-62, donde discute varios textos del Génesis; A. Wendel, *Das freie Leien gebet*, pp. 234-35; J. Döllner, *Die Wahrsagerei im Alten Testament*, pp. 6-12; G. F. Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament*, III, 1919, p. 32 ss.; A. Von Gall, *Altisraelitische Kultstätten* [BZAW, 3], Giessen 1898, página 111 s.; W. R. Smith, *The Old Testament in the Jewish Church*, Londres ²1904, p. 146 ss.; E. Dhorme, *La religion des Hébreux nomades*, Bruselas 1937, p. 128. Véanse otros autores citados en la nota 111 del capítulo VIII.

⁷ Cf. A. Jirku, *Die Dämonen und ihre Abwehr im Alten Testament*, página 40 s. = *Von Jerusalem nach Ugarit*, Graz 1966, p. 32 s. (habla de los árboles y fuentes, etc., en los que se creía habitaban los espíritus); cf. G. Oestborn, *Tora in the Old Testament*, p. 26 ss.; P. Volz, *Die biblischen Altertümer*, Stuttgart ²1925, p. 162 y nota 1.

⁸ Cf. muy acertadamente A. Cody, *A History*, p. 47.

⁹ Véanse los textos de época posterior citados en la nota 111 del capítulo VIII.

¹⁰ Cf. R. de Vaux, *Les Institutions*, II, p. 205: «Nous n'avons plus d'attestation historique de l'usage de l'éphod et de l'urim et tummim après le règne de David.» Así la mayoría de los autores que tratan el tema.

¹¹ Falta la negación 'éyn entre ambos; cf. E. Sellin, «Ephod und "Teraphim"», en *JPOS* 14 (1934) 187 ss.; pero no compartimos la opinión del autor cuando afirma que el efod es el vestido de una imagen divina y que el efod y el terafim forman un solo objeto: imagen de Yahweh y su vestido.

¹² Así H. W. Wolff, *Dodekapropheten*, I, *Hosea*, p. 78; W. Rudolph, *Hosea*, p. 92 s.; A. Phillips, «David's Linen Ephod», en *VT* 19 (1969) 485: «Hosea makes no attempt to condemn it.»

¹³ Cf. H. W. Wolff, *Hosea*, p. 78; W. Rudolph, *Hosea*, p. 93.

¹⁴ Cf. R. de Vaux, *Les Institutions*, II, pp. 203, 205.

¹⁵ Tratan de este asunto, entre otros, T. C. Foote, *The Ephod. Its Form and Use* (Tesis), Baltimore 1902, pp. 36-39; E. Sellin, «Das israelitische Ephod», *l. c.*, pp. 701-703, 716; J. Gabriel, *Untersuchungen*, páginas 66-70; G. von Rad, *Die Priesterschrift im Hexateuch*, 1934, página 125 s.; K. Elliger, «Ephod un Choschen», *l. c.*, pp. 19-35 = *Festschrift F. Baumgärtel*, Erlangen 1959, pp. 9-23; M. Noth, *Das zweite Buch Mose*, pp. 179-183, 187-191; I. Friedrich, *Ephod und Choschen*, pp. 57-68.

¹⁶ Cf. I. Friedrich, *o. c.*, p. 57 s.; R. de Vaux, *Les Institutions*, II, página 205: resume el problema diciendo que Ex 28,6-30 «remonte pour le fond à la fin de la monarchie»; cf. W. Elliger, *l. c.*, p. 33 s.

¹⁷ Cf. I. Friedrich, *o. c.*, p. 62; M. Noth, *Das zweite Buch Mose*, página 181. El urim y el tummim son ya «ein Symbol für das gerechte richterliche Walten Jahwes über den Israeliten»; R. de Vaux, *Les Institutions*, II, p. 205: el efod y el pectoral ya no son aquí instrumentos adivinatorios; la mención del urim-tummim es un rasgo de arcaísmo,

pues ya no se sabía lo que eran; K. Elliger, *l. c.*, pp. 26 y 30 (lo mismo).

¹⁸ Cf. I. Friedrich, *o. c.*, p. 61, ya desde p. 57 ss.; K. Elliger, *l. c.*, página 33 s.

¹⁹ Cf. I. Friedrich, *o. c.*, p. 63; M. Noth, *Das zweite Buch Mose*, página 182; R. de Vaux, *Les Institutions*, II, p. 205; K. Elliger, *l. c.*, página 34 s.

²⁰ Cf. I. Friedrich, *o. c.*, pp. 63-64.

²¹ Cf. I. Friedrich, *o. c.*, p. 64; de manera esquemática, también O. Eissfeldt, «Wahrsagung im Alten Testament», en *La divination*, p. 143.

²² Cf. R. de Vaux, *Les Institutions*, II, p. 205; Strack-Billerbeck, III, 13e; III, 181e; II, 133k; *Midraš Šir ha-Širim* 8,8 (cf. A. Wünsche, 1880, p. 186). El urim y el tummim son una de las cinco cosas que faltaban en el segundo templo; cf. R. Press, «Das Ordal im alten Israel», *l. c.*, p. 231; J. Gabriel, *Untersuchungen*, p. 104 ss.

²³ Cf. W. Rudolph, *Esra und Nehemia*, p. 24 s. El Talmud interpreta así el texto de Esd 2,63: «hasta que no surja un sacerdote», es decir, «hasta que los muertos resuciten y venga el Mesías, el hijo de David». Prácticamente, nunca. Cf. R. Brinker, *The Influence of Sanctuaries*, página 85 s.; J. Gabriel, *Untersuchungen*, p. 104 s.

²⁴ De Ecclo 33,2 no se puede deducir nada con seguridad, ya que el texto hebreo está mal conservado y no consta que se hable del urim; cf. F. Vattioni, *Ecclesiastico*. Texto ebraico con aparato crítico e versióni greca, latina e siriaca, Nápoles 1968, p. 173. En el Sal 43,3 no hay razón alguna para deducir que se aluda al urim-tummim, como hace A. Jeremias, «Urim und Tummim», *l. c.*, p. 239; véase la opinión contraria en W. Rudolph, *Esra und Nehemia*, p. 25, nota 3; J. Gabriel, *Untersuchungen*, p. 105, nota 4. Sobre la opinión de Flavio Josefo, *Antiq.* III,8,9, de que el uso del urim-tummim desapareció dos siglos antes de él —dato contrario a la Biblia—; cf. J. Gabriel, *o. c.*, p. 105 ss.

²⁵ Principalmente C. Westermann, «Die Begriffe», *l. c.*, pp. 11-12; cf., también, W. Richter, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen*, p. 123.

²⁶ Este «Relato» comprende, por lo menos, desde 1 Sm 16,14 hasta 2 Sm 5,25; c. M. Noth, *ÜS*, p. 62, nota 2; S. Amsler, *David, Roi et Messie*, Neuchâtel 1963, p. 23 s.

²⁷ Estos textos son: 1 Sm 22,10,13,15; 23,2,4; 28,6; 30,8; 2 Sm 2,1; 5,19,23. En 1 Sm 28,16 se trata de una consulta a Samuel después de muerto por parte de Saúl.

²⁸ Cf. C. Westermann, «Die Begriffe», *l. c.*, p. 11: «Hier begegnet das Wort (š'!) nicht nur gelegentlich, sondern thematisch. Das kann kein Zufall und auch kaum nur literarisch bedingt sein.»

²⁹ Esta «Historia» comprende 2 Sm 9-20, 1 Re 1-2.

³⁰ Así L. Rost, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*, página 47 ss. Serían originales los vv. 1-7, 11b, 16, 18-21, 25-29; cf. M. Noth, *ÜS*, p. 64.

³¹ Sobre este texto, que para nosotros no se refiere a una «consulta oracular», volveremos más adelante, en el capítulo XVII.

³² Cf. R. N. Whybray, *The Succession Narrative*, Londres 1968, p. 69; L. Rost, *o. c.*, pp. 235 y 239 ss.; G. von Rad, «Der Anfang der Geschichtsschreibung im alten Israel», en *Gesammelte Studien*, Munich 1961, página 185 ss.

³³ Cf. R. N. Whybray, *The Succession Narrative*, p. 68: «There is no record of any such consultation in the Succession Narrative.»

³⁴ Cf. G. von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, pp. 33 ss.

³⁵ Cf. C. Westermann, «Die Begriffe», *l. c.*, p. 11 y nota 11: el autor dice que no es casual el que, precisamente cuando desaparece la guerra santa, «nämlich in der Regierungszeit Davids», aparezca por primera vez el nuevo tipo secularizado del jefe militar en la persona de Joab, que es presentado como el hombre de la resolución, de la firme decisión militar.

³⁶ Sobre este problema volveremos más adelante; cf., de momento, las acertadas observaciones de C. Westermann, *l. c.*, pp. 29-30.

³⁷ Así C. Westermann, «Die Begriffe», *l. c.*, p. 29. Pero el autor no dice qué pecado concreto de desobediencia cometió Saúl. Suponemos que se referirá a 1 Sm 28,17-19, donde se menciona lo sucedido en la guerra contra Amalec.

³⁸ Nos parece una suposición gratuita afirmar que Yahweh no respondió a Saúl porque éste intentó usar el urim-tummim sin la intervención del sumo sacerdote, como dice E. Robertson, «The Urim and Tummim, what were they?», en *VT* 14 (1964) 70.

³⁹ Cf. A. Médebielle, *Les livres de Samuel*, p. 406: «Ce dernier mot ("aquel día") fait entendre qu'un pareil silence était rare et extraordinaire»; lo mismo J. Gabriel, *Untersuchungen*, p. 97.

⁴⁰ Cf., entre otros, F. Küchler, «Das priesterliche Orakel», *l. c.*, páginas 298-301; S. Mowinckel, *Psalmenstudien*, III, 1923, pp. 23 ss.; R. de Vaux, *Les Institutions*, II, p. 205 s.

⁴¹ Cf. R. de Vaux, *Les Institutions*, II, p. 206.

⁴² El propio S. Mowinckel, que es el que más atención ha dedicado al tema, se expresa en términos dudosos; cf. S. Mowinckel, *The Psalms in Israel Worship*, II, pp. 57 ss., 60 ss.; cf. H. Gunkel, G. Begrich, *Einleitung in die Psalmen*, pp. 375 ss.; R. E. Clements, *Prophecy and Covenant*, 1965, p. 21 ss.; H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel*, 1967, p. 161 ss.; A. R. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, 1962, p. 60 s.; E. Lipinski, *La liturgie pénitentielle dans la Bible* [Lectio divina, 52], París 1969, pp. 83-114; J. Begrich, «Das priesterliche Heilsorakel», en *ZAW* 52 (1934) 81-92 = *Gesammelte Studien zum AT*, Munich 1964, pp. 217-231; F. Küchler, «Das priesterliche Orakel», *l. c.*, pp. 298 ss.; L. Sabourin, «Un classement littéraire des psaumes», en *ScEccl* (1964) 37.

⁴³ Véanse los autores citados en la nota anterior. Cf. en especial L. Delekat, *Asylie und Schutzorakel am Zionheiligtum*, Leiden 1967, página 235 ss., donde cita como «salmos de consulta por los buscadores

de asilo» los Salmos 36 y 91. Nos parece muy dudoso que se trate de consultas propiamente dichas; de todas formas, en ninguno de esos salmos aparecen los términos técnicos de la consulta sacerdotal o profética. Véanse otros detalles sobre el problema en S. Mowinckel, *Psalmenstudien*, III, *Kultprophetie und prophetische Psalmen*, Kristiania 1923, pp. 1-29 (el estudio del problema en general), y pp. 106 ss.

⁴⁴ Cf. en especial, H. Gunkel, J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen*, pp. 329-380; S. Mowinckel, *Psalmenstudien*, III (todo el volumen); Id., *The Psalms in Israel's Worship*, II, 1962, pp. 53-73; K.-H. Bernhardt, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament* [VTSup, VIII], Leiden 1961, pp. 195, 201, 222 ss., 239 ss., 293 ss. (y *passim*). Y la obra de L. Delekat, *Asylie und Schutzorakel am Zionheiligtum*, que está dedicada íntegramente a los oráculos en relación a la institución del asilo.

⁴⁵ Véase, sobre todo, J. Begrich, «Das priesterliche Heilsorakel», *l. c.* (todo el artículo); E. Lipinski, *o. c.*, pp. 83-114; F. Kuchler, «Das priesterliche Orakel», *l. c.*, pp. 285-301.

⁴⁶ Véase lo que dijimos en el Capítulo I, p. 22 ss. Sobre las relaciones entre *š'l*, *bqš* y *drš* como vehículos de la idea de oración, pueden verse las breves, pero acertadas observaciones de A. González Núñez, *La oración en la Biblia*, 1968, p. 79 s.; G. Turbessi, «Quaerere Deum», en *RivBib* 10 (1962) 284.

⁴⁷ Cf. G. von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, p. 31; cf. J. Helewa, «L'institution de la guerre sainte», p. 8 y nota 13

C) ANTIGUO TESTAMENTO: LA CONSULTA A DIOS POR MEDIO DEL PROFETA

La desaparición de la consulta a Yahweh por medio del sacerdote no implicó la desaparición de toda consulta oracular. Acabamos de verlo en el capítulo precedente. A partir de la época de David, y hasta el destierro e incluso después, el israelita sigue acudiendo a Dios en busca de oráculos. Pero ahora se realiza un cambio radical de métodos. El vidente o el profeta no emplean medios mecánicos. Reciben directamente de Dios la respuesta por inspiración¹. El cambio de persona originó también un cambio de vocabulario. El término técnico del nuevo tipo de consulta no es ya el verbo *š'l*², como lo era en la consulta sacerdotal, sino el verbo *drš*. Y aunque *š'l* sigue aún utilizándose como término de consulta, pierde ya su acepción técnica convirtiéndose en un vocablo sinónimo de *drš*.

De todos estos fenómenos queda constancia ya en una glosa de 1 Sm 9,9, donde se lee: «Antiguamente, en Israel, cuando uno iba a consultar a Dios (*lidrōš 'lōbîm*) decía: "Vayamos al vidente", porque al profeta de hoy se le llamaba en otro tiempo vidente.» La intención de la glosa es clara. Pretende explicar a los lectores que ya no lo entienden el sentido del término «vidente» (*rō'ēb*), caído entonces en desuso. El vocablo actual que sustituye al arcaico «vidente» es «profeta» (*nābî'*)³. Lo más interesante de esta glosa para nuestro caso es el dato que contiene respecto a la consulta al «vidente» y luego al «profeta» en el antiguo Israel. La fecha de la glosa es discutida⁴. Hertzberg⁵ opina que puede provenir del autor que dio la forma actual al relato de la «unción de Saúl» (1 Sm 9-1-10,16). González Núñez⁶, por razones bastante atendibles, la sitúa entre Elías y Oseas (874-750). Aceptando como probable esta fecha, el glosador nos diría que, hacia la primera mitad del s. VIII, cuando uno quería consultar (*drš*) a Dios, no se dirigía ya a los sacerdotes, como en la época antigua, sino a los «videntes», es decir, a los individuos que en su tiempo se les llamaba «profetas»⁷. Y la

X

CONSULTAS A LOS VIDENTES Y PROFETAS EN LA GUERRA

La consulta en la guerra sigue siendo ahora tan importante y tan frecuente como antes, a juzgar por el número de textos que la mencionan. La estructura general del formulario de consulta en estos casos, cuando hay un formulario, coincide sustancialmente con el de la consulta en la guerra santa. Tenemos, pues: *a*) Una fórmula introductoria de la consulta en estilo narrativo: «Josafat dijo al rey de Israel: "Consulta (*drš*) antes, por favor, la palabra de Yahweh."» El rey de Israel reunió de hecho a los profetas, como unos 400 hombres, y les dijo su propósito (1 Re 22,5-6a). *b*) Presentación del tema en forma interrogativa: «¿Iré a la guerra contra Ramot de Galaad o desistiré?» (1 Re 22,6b). *c*) Fórmula introductoria de la respuesta oracular: «Y dijeron» (1 Re 22,6c). *d*) Oráculo: «Sube, que el Señor la entregará en mano del rey» (1 Re 22,6d)⁹.

El esquema completo sólo se encuentra en realidad en 1 Re 22,5-6 = 2 Cro 18,4-5 y en 1 Re 22,15 = 2 Cro 18,14. Para los demás textos no se puede hablar de formulario fijo. La «fórmula de entrega» —«Yahweh los entrega en tu mano»—, característica de la guerra santa y elemento fundamental de toda respuesta oracular relativa a ella, es pronunciada aquí por el vidente o el profeta¹⁰.

I. CONSULTAS CON DARAŠ Y ŠA'AL

Destacamos en primer lugar las consultas con estos dos verbos porque su estudio constituye el objetivo fundamental de la presente obra. Se trata, pues, únicamente de una razón metodo-

lógica, no de un motivo de contenido. Los textos que aquí van a ocupar nuestra atención comprenden cinco series o grupos. El primero pertenece a la «Historia de las guerras arameas» en tiempo de Ajab —1 Re 22,5,7,8 (tres veces *drš*) = 2 Cro 18,4,6,7; cf. 1 Re 22,15 = 2 Cro 18,14—. Esta «Historia», según el parecer de la mayoría, es una especie de «crónica detallada», redactada en el estilo de la «Historia de la familia de David»; es antigua y prácticamente contemporánea de los acontecimientos¹¹. El segundo se encuentra en el llamado «Ciclo de Eliseo» —2 Re 3,11 (*drš*)— y su redacción se pone entre el 800 y el 750¹². El tercero comprende dos oráculos de Isaías —Is 30,2 (*š'l*) y 31,1 (*drš*)—, relativos a una embajada a Egipto en tiempo de Ezequías. Nadie duda de su autenticidad, y han debido ser pronunciados entre el 705 y el 701¹³. El cuarto comprende varios oráculos de Jeremías —Jr 21,2 (*drš*); 37,7 (*drš*); 37,17 (*š'l*); 38,14 (*š'l*)¹⁴— relativos a otras tantas consultas del rey Sedecías durante el asedio de Jerusalén por Nabucodonosor. Todos estos pasajes¹⁵ pertenecen a la biografía de Jeremías escrita por Baruc entre el 586 y el 570¹⁶. El quinto y último en orden de tiempo se halla en el relato de la guerra edomita en tiempo de Josafat —2 Cro 20,3 (*drš*)

La enumeración de textos de consulta queda completa si añadimos 1 Cro 10,14, donde se dice que Saúl murió a causa de las infidelidades cometidas contra Yahweh, es decir, «por haber interrogado (*š'l*) y consultado (*drš*)¹⁷ a una nigromante en vez de consultar (*drš*) a Yahweh»¹⁸, y Jr 38,27, donde se afirma que los príncipes interrogaron (*š'l*) a Jeremías después de su entrevista con Sedecías. El verbo *š'l* en este último pasaje no tiene, según creemos, el sentido técnico de consulta oracular, sino de simple interrogación o información humana. Por eso podemos prescindir de él.

El carácter sagrado de la guerra desapareció con el establecimiento de la monarquía y la fundación de un ejército regular¹⁹, como se demostró en otro lugar. No hay, pues, guerra santa o guerra de Yahweh en el sentido propio del término en el período que ahora estudiamos. No obstante, la guerra conservó ciertos rasgos y determinados ritos de la guerra de Yahweh, en especial el rasgo y el rito de la consulta a Dios. Esta consulta no tiene ahora solamente la finalidad de tranquilizar la conciencia del rey que pide un oráculo para saber si la guerra es del agrado de Dios o no. Los reyes desean ahora conocer el éxito del combate lo mismo que lo deseaba Saúl o David. Quieren conocer el

futuro y precaverse contra todo riesgo, aun cuando no siempre estén dispuestos a aceptar un mensaje adverso, como no lo estaba Ajab (1 Re 22,19-28). Los 400 profetas a quienes consulta Ajab no son los que «comen a la mesa de Jezabel» (1 Re 18,19) ni los perseguidos por Ajab y Jezabel (1 Re 18,4,13; 19,1), sino los profetas de Yahweh que hablan en favor del rey, profetas a quienes «se consulta la palabra de Yahweh» (*dāraš dābār*) (1 Re 22,5), que hablan en nombre de Dios (1 Re 22,6) y que están poseídos de su espíritu (1 Re 22,24).

Miqueas ben Yimla, «diciendo la verdad en nombre de Yahweh» (1 Re 22,16), aconseja al rey lo contrario de lo que le habían aconsejado los otros 400 profetas de Yahweh. Este episodio demuestra que se ha producido una abierta escisión dentro del profetismo israelita²⁰.

El texto de la consulta emplea tres fórmulas para expresar una misma idea. Se desea primero «consultar la palabra de Yahweh» (*dāraš 'eth-dābār*), es decir, obtener un oráculo divino que revele el éxito de la guerra (1 Re 22,5 = 2 Cro 18,4). Se pide después la intervención «de un profeta de Yahweh para consultar por medio de él» (*dāraš mē'ittô*)²¹ (1 Re 22,7 = 2 Cro 18,6). Y se afirma por último «que hay todavía un hombre para consultar a Yahweh por medio de él» (*dāraš 'eth-Yhwh mē'ittô*) (1 Re 22,8 = 2 Cro 18,7). Todo este conjunto de expresiones quiere decir que la consulta se hace a Yahweh por medio de un profeta para obtener un oráculo divino.

La respuesta de los profetas áulicos (1 Re 22,6,11,12) no coincide con la de Miqueas ben Yimla (vv. 17,28), porque la actitud espiritual de éste frente al rey y ante la palabra divina es distinta de la de aquéllos. Los profetas al servicio de la Corte predicen el éxito porque eso es lo que al rey le agrada. Miqueas predice desgracia, porque así lo decreta Yahweh (vv. 19-23)²².

La fórmula citada en el tercer lugar se repite en 2 Re 8,8: consulta que se hace a Eliseo sobre la enfermedad de Ben-Hadad, y en 2 Re 3,11: consulta a Eliseo en la guerra contra Moab. En el último texto es también Josafat (cf. 1 Re 22,5,7,8,10 ss.) quien reclama la presencia de un profeta de Yahweh «para consultar a Yahweh por medio de él» (*dāraš 'eth-Yhwh mē'ittô*) (3,11). Eliseo aparece aquí como un «profeta» (*nābī'*) «que tiene la palabra de Yahweh» (v. 12), es decir, que transmite oráculos divinos²³. Eliseo al principio no quiere atender a Joram y le dice: «¿Qué tengo yo (que ver) contigo? Vete a los profetas de tu padre y a los profetas de tu madre» (v. 13). Si después inter-

viene, es sólo en atención a Josafat. La postura polémica de Eliseo contra Joram y sus profetas parece una réplica del episodio de Miqueas ben Yimla (1 Re 22,5 ss.). También Miqueas se enfrentó a Ajab y a sus profetas. Los profetas de Joram, como antes los de Ajab, están a servicio del rey y aprueban por principio las empresas de su señor. Eliseo es un profeta emancipado y sin compromisos de Corte, como Miqueas.

Isaías aparece como un decidido defensor de la antigua concepción de la guerra santa²⁴ frente a las razones políticas y a las miras humanas de Ezequías y sus consejeros. Por eso se conservan en sus profecías varias alusiones a consultas divinas. Dos textos importantes en este sentido se refieren a dos embajadas de Ezequías a Egipto —Is 30,1 ss.; 31,1 ss.—. Según el primer pasaje, Yahweh se lamenta de que «los hijos rebeldes hacen planes que no son mis planes y traban alianzas que no son según mi espíritu» (30,1). Los planes de Dios en aquella ocasión eran la «neutralidad»²⁵ y la confianza en sus promesas (30,15). Y Dios había revelado esos planes a través de los oráculos de Isaías (30,15 ss.; 30,8 ss., etc.). Lo verdaderamente razonable en aquel momento y, desde el punto de vista religioso, lo único necesario y eficaz hubiera sido «consultar» (*š'l*) «la boca de Yahweh», como había hecho David antes de emprender un asunto importante y harían más tarde los prófugos de Judea del 586, quienes, por una razón menos grave que la de Ezequías y sin tener su religiosidad, no se atrevieron a salir para Egipto sin consultar antes a Jeremías (Jr 42,1-43,7).

La «boca de Yahweh» (30,2) es sin duda el propio Isaías²⁶, porque el profeta es la boca de Dios²⁷. Isaías les había revelado de hecho los planes divinos. Ahora bien, si el profeta es la boca de Dios —«mi boca» (30,2)—, es también muy probable que sea el «espíritu de Dios» —«mi espíritu» (30,1)²⁸—, con lo que tendríamos una nueva alusión a la necesidad de una consulta previa a Yahweh antes de enviar la embajada. El texto se refiere sin duda a una consulta por medio del profeta parecida a las consultas que se hacían en la guerra santa por medio del sacerdote.

Is 31,1 ss. desarrolla sustancialmente las mismas ideas. El profeta se opone a la alianza con Egipto, porque esa alianza es una falta de confianza en Dios. Los políticos de Ezequías, guiados por miras humanas, ven que lo que entonces necesitaban para hacer frente al ejército asirio eran carros y caballos que Egipto poseía en gran cantidad²⁹. Pero el rey y sus consejeros olvidaban que también Yahweh es sabio (31,2), y tiene concebidos unos

planes que nada ni nadie harán fracasar (31,2). Lo que entonces tenían que haber hecho y no hicieron era «mirar (*šā'āh*) al santo de Israel y buscar (*dāraš*) a Yahveh» (31,1). El sentido de *drš* en este contexto puede establecerse a base del significado de *šā'āh* en cuyo paralelismo se encuentra. Ahora bien, este verbo con *'al* significa «mirar hacia, volver los ojos hacia una persona»³⁰. En acádico *šē'u* significa también «mirar hacia uno, buscar a uno» con alusión muy frecuente a la búsqueda de oráculos³¹. Y la frase «ver el rostro del rey» o «mirar hacia el rey» designa en sentido literal «ser recibido en audiencia por el rey»³². «Mirar hacia Yahveh» puede connotar por consiguiente la idea de una audiencia ante Yahveh para informarse acerca de sus planes, de una consulta para conocer sus intenciones³³. *Dāraš* indicaría en este caso una consulta por medio del profeta que es quien conoce y notifica los planes de Dios³⁴. Tenemos, pues, una primera prueba clara de que *drš* y *š'l* en la época de Isaías eran ya dos términos sinónimos y ambos cargados de sentido religioso. Pero *š'l* ha perdido ya su acepción técnica de vehículo de la consulta sacerdotal. Nos hallamos ya en un ambiente ideológico bastante distinto, aunque la terminología sigue siendo la misma.

Nótese que otras dos intervenciones de Isaías en la guerra están motivadas por una plegaria (*hitpallel*: 2 Re 19,20-34 = Is 37,21-35) del rey Ezequías y por una oración (*t^efillāh*: 2 Re 19,2-7 = Is 37,2-7) del propio profeta. La consulta a Dios es ya una oración. Su finalidad no es tanto el conocer el éxito de la guerra cuanto el obtener de Dios la victoria o la liberación del peligro. El profeta hace de intermediario entre el rey y Dios o entre el pueblo y Yahveh. En estas dos ocasiones el rey no consulta o ruega a los sacerdotes, sino que los envía con esta misión al profeta Isaías (Is 37,2,5 = 2 Re 19,2,5).

Un episodio semejante se repite en dos consultas que Sedecías hace a Jeremías. También este rey manda un sacerdote y un funcionario de la Corte donde Jeremías con el encargo de que consulte a Yahveh (Jr 21,1 ss.; 37,3 ss). En otras dos ocasiones es el propio rey sin intermediario alguno quien interroga y consulta al profeta (Jr 37,17; 38,14). Estas cuatro consultas demuestran de nuevo (cf. Is 30,2; 31,1) la nivelación de sentido entre *drš* y *š'l*. Los dos verbos significan indistintamente «consultar a Yahveh» por medio del profeta (Jr 21,2; 37,7: *drš*; Jr 37,17; 38,14: *š'l*). Los sacerdotes en esta época ya no tienen misión alguna específica que cumplir en relación a la consulta a Dios.

Según Jr 21,2 y 37,7 la consulta se hace expresamente a

Yahweh por medio de Jeremías. Según Jr 37,17 y 38,14, el rey consulta al profeta sin manifestar expresamente su intención de consultar a Yahweh; pero que se trate efectivamente de una consulta oracular hecha a Jeremías en calidad de profeta y no como persona privada o consejero humano se deduce claramente del tenor de la pregunta que el rey le hace: «¿Hay alguna palabra (*dābār*) de parte de Yahweh?» (37,17) y de la fórmula que emplea: «Voy a preguntarte (*šō'ēl*) una palabra (*dābār*)» (38,14). Esta palabra no es más que un oráculo de Yahweh³⁵, aun en el caso de que *dābār* se traduzca por «cosa», como es posible traducirla.

Entre Jr 37,3 ss. y Jr 21,1 ss. hay una pequeña diferencia de vocabulario que tiene su importancia para conocer el verdadero carácter de las consultas hechas a los profetas. La diferencia consiste en que en 21,1 ss. sólo aparece el verbo *drš*: «Consulta, por favor, por nosotros a Yahweh»; en 37,7 ss. aparecen *drš* y *bitpallel*: «Ruega, por favor, por nosotros a Yahweh, nuestro Dios.» Este «ruego» coincide con el que hicieron a Isaías los emisarios de Ezequías: «Eleva una oración (*nāšā' t^efillāh*) por el resto que aún queda» (Is 37,4 = 2 Re 19,4). En uno y otro caso se emplea la misma palabra: *bitpallel - t^efillāh*. En Is 37,4 es claro que se trata de un «ruego» que Isaías debe dirigir a Dios para que se digne conceder la liberación de Jerusalén. Indirectamente puede haber una «consulta» para conocer el éxito del asedio. En el caso de Jeremías también se trata primeramente de un ruego. El rey Sedecías, aleccionado por la respuesta a la consulta (*drš*) anterior (Jr 21,2), no pide ahora una simple «consulta» para conocer la verdad. Quiere en cierto modo forzar a Yahweh a que dé una respuesta favorable utilizando el poder intercesorio de la oración de Jeremías. Este poder lo conocemos bien por otros pasajes. En una ocasión Jeremías «ruega» por el pueblo (32,16-25). En otra, Dios le ordena que no «ruegue» por la nación, ya que no está dispuesto a conceder lo que el profeta le pide (Jr 7,16; 11,14; 14,11). La fama de la oración de Jeremías era notoria (Jr 42,2 ss.). Este último texto es paralelo al nuestro (37,3). Los judíos que pensaban huir a Egipto después del asesinato de Godolías (41,17 ss.) se dirigen a Jeremías con el ruego de que interceda por ellos a fin de que Yahweh les indique el camino que han de seguir: «Caiga bien nuestra súplica (*t^eḥinnāh*) ante ti y ruega (*bitpallel*) por nosotros a Yahweh, tu Dios..., para que Yahweh, tu Dios, nos indique el camino por donde hemos de ir y la cosa que hemos de hacer» (42,2-3). La respuesta de

Jeremías habla también de oraciones y ruegos a Dios: «He oído. Aquí estoy para rogar (*hitpallel*) a Yahweh, vuestro Dios, como decís, y sea cual fuere la palabra que Yahweh os responda, os la anunciaré sin ocultar nada.» Los hombres respondieron a Jeremías: «Séanos Yahweh testigo leal y veraz si no obramos de acuerdo con cualquier palabra que Yahweh, tu Dios, te envíe para nosotros» (42,4-5). La primera frase de este diálogo es idéntica a la de Jr 37,3: *hitpallel ba'adēnū 'el Yhwh* (42,2): *hitpallel-nā' ba'adēnū 'el Yhwh* (37,3). Se trata en ambos casos de pedir a Jeremías que «interceda» ante Yahweh para obtener una respuesta favorable.

El verbo *hitpallel* es el término más usado en el AT para indicar la «intercesión». Significa «actuar como mediador, interceder, suplicar, rogar». La diferencia entre la intercesión o mediación profética en la consulta y la mediación sacerdotal es, pues, notoria. El sacerdote «pregunta» (*š'l*) a Dios, formula cuestiones *para saber el resultado* de una cosa. El profeta «consulta» (*drš*) a Dios *para obtener una respuesta favorable* a la cuestión que le propone. El profeta «ruega» a Yahweh que responda. El sacerdote consulta a Dios esperando una respuesta automática.

El texto de Jr 37,3 ss. no dice qué hizo en realidad el profeta en aquella ocasión. En el caso de los fugitivos a Egipto, en cambio, sí lo dice expresamente (Jr 42,2 ss.). No hay razones para pensar que Jeremías no hiciera lo que el rey le pedía³⁶. La fórmula estereotipada con que se introduce la respuesta divina en 37,6 no nos permite formarnos una idea exacta sobre el modo de intervención del profeta. Además hay una divergencia notable entre el texto masorético y la versión de los LXX. Según el texto masorético el oráculo se da directamente a los emisarios del rey: «Así diréis al rey de Judá que os ha enviado a mí para *consultarme*» (v. 7a). Según la versión griega, el oráculo va dirigido a Jeremías: «Así dirás al rey de Judá que te ha enviado (esos hombres) para *consultarme*» (v. 7a). En el primer caso la consulta se hace a Jeremías; en el segundo se hace a Dios. No es fácil decidir entre estas dos recensiones. El griego tiene a su favor el hecho de que la consulta (*drš*) se hace siempre a Dios *por medio del profeta*³⁷ y no *al profeta* directamente. Este sería, pues, el único caso claro en contra de la regla general. Pero de por sí no plantea ningún problema especial, ya que la consulta que se hace *al profeta* se le hace en cuanto instrumento de Dios o como mediador de la revelación.

Después de todo lo dicho hasta aquí se desprende que *drš*

en 37,3 significa «consultar» a Dios no sólo con intención de conocer el éxito de la guerra, sino para obtener de Yahweh una respuesta favorable que implicara de hecho la terminación del asedio, lo mismo que los fugitivos a Egipto pedían un oráculo que les indicara el camino de huida (42,3). Invitar a Jeremías a que «ruegue a Dios» (37,3) y «consultar a Dios» por medio de Jeremías para conocer los designios divinos (37,7: griego) o «consultar a Jeremías» acerca de los planes de Yahweh (37,7: hebreo) es en realidad una misma cosa: obtener por medio del profeta un oráculo divino favorable ³⁸.

Estas consultas, lo mismo que las de Isaías, no tienen nada de automático, mecánico o preestablecido. Son oraciones para alcanzar de Dios una gracia que el profeta debe transmitir luego a la persona interesada. El profeta no tiene a su disposición cuando quiere la respuesta divina, sino sólo cuando Dios se la da ³⁹. Jeremías tuvo que esperar diez días antes de dar una respuesta a los fugitivos a Egipto (42,7). Este hecho revela dos cosas: primera, que Jeremías se guardaba muy bien de tomar por revelaciones divinas sus propios pensamientos, aunque fueran tan claros y evidentes como en la ocasión aludida; y segunda, que el profeta tenía la posibilidad de distinguir con certeza entre la palabra de Dios y sus propias ideas, aun cuando nosotros no sepamos por qué medios lo sabía. Aquí, no hace falta insistir, nos hallamos ya en los antípodas del método oracular por el urim y el tummim.

En 2 Cro 20,3-30 se encuentra un relato de «guerra santa» estilizado y sublimado al máximo ⁴⁰. El suceso se describe como una grandiosa acción litúrgica encuadrada en una oración de Josafat (vv. 5-12), una exhortación de un levita (vv. 14-17), los actos litúrgicos de toda la asamblea (vv. 13,18-19), las últimas recomendaciones del rey antes de la batalla (vv. 20), los gritos y cantos de alabanza (vv. 21-22) y la procesión final después de la victoria (vv. 27-28). En un episodio de esta naturaleza no podía faltar la consulta a Dios y la respuesta oracular, exactamente igual que en los relatos clásicos de la guerra santa. La consulta se introduce desde el principio de la narración con el verbo *drš*: «Josafat tuvo miedo y se dirigió a consultar (*drš*) a Yahweh proclamando un ayuno para todo Judá. Se reunió, pues, Judá para suplicar a Yahweh (*l^ebaqqēš mēYhwh*) y vinieron también gentes de todas las ciudades de Judá a rogar a Yahweh (*l^ebaqqēš 'eth-Yhwh*)» (20,3). La consulta va acompañada de ayunos, plegarias, oraciones y de toda suerte de actos

cultuales. El verbo *bqš* usado aquí dos veces expresa bien la idea de la oración y plegaria cultural⁴¹. Mientras el rey (v. 5) y toda la asamblea (v. 13) recitaban la oración, Dios responde a las súplicas y a la consulta (v. 3) mediante un levita, poseído de improviso por el espíritu de Yahweh (v. 14 ss.)⁴², que pronuncia el oráculo de salvación. El comienzo (v. 15b) y el fin (v. 17b) de este oráculo son idénticos a los oráculos sacerdotales de salvación: «No temáis»⁴³. Pero ya sabemos también que esta fórmula es típica de los relatos de guerras santas. La realización de la consulta y la respuesta oracular del levita están ya muy lejos de los medios mecánicos utilizados en la época clásica de la guerra santa. Aquí sólo queda un recuerdo de lo que en realidad sucedía en la guerra de Yahweh. Existe únicamente un tono general semejante al de los relatos antiguos. Todo está ya transformado y sublimado⁴⁴.

Al cerrar este punto queremos subrayar el hecho curioso de que el Deuteronomio, obra que recoge numerosos elementos antiguos de la guerra santa, que presenta incluso toda la historia de Israel como una guerra de Yahweh y que sistematiza además las reglas de toda guerra santa⁴⁵, no aluda ni una sola vez a la consulta a Yahweh. No sólo, sino que esta consulta es reemplazada por un discurso del sacerdote que, puesto en pie delante del ejército ya preparado para entrar en combate, anima a la tropa a confiar en Dios y a no temer al enemigo (Dt 20,1-9). Este y otros discursos semejantes (Dt 7,16-26; 9,1,-6; 31-3-8, etc.) muestran bien a las claras que cuando esta obra se redactó la consulta oracular era ya un recuerdo lejano de otros tiempos, que no tenía vigencia ni actualidad alguna en su época.

II. CONSULTAS CON OTROS VERBOS

Además de las consultas con *drš* y *š'l*, existen en este período otros casos de consulta en la guerra que merecen un breve comentario. En un texto de la «Historia de las guerras arameas» —1 Re 20,13-30— se menciona dos veces a un «profeta» (*nābī'*) (vv. 13 y 22) y otra vez a un «hombre de Dios» (v. 28) —sin duda el mismo profeta anterior— que interviene durante el asedio de Samaría por las tropas de Ben-Hadad II prometiendo a Ajab la victoria en nombre de Dios. El relato no habla expresamente

de consulta ni aparece ningún término típico de la misma. Se recibe incluso la impresión de que Yahweh actúa espontáneamente y sin ser solicitado al transmitir su mensaje al profeta anónimo. No obstante todo esto, es más que probable que haya precedido una consulta. El texto dice así: «Se acercó a Ajab, rey de Israel, un profeta y le dijo: "Así dice Yahweh: ¿Has visto esta gran muchedumbre? Aquí estoy yo que la entrego hoy en tu mano y sabrás que yo soy Yahweh"» (v. 14)⁴⁶. El rey respondió: «¿Por medio de quién?» El profeta le dijo: «Así dice Yahweh: Por medio de los jóvenes de los jefes de los distritos.» El rey replicó: «¿Quién abrirá las hostilidades?» El profeta añadió: «Tú» (v. 14). El diálogo y las preguntas recuerdan las interrogaciones en la guerra santa de la primera época; pero aquí la mentalidad y la situación son completamente distintas⁴⁷. El profeta interviene para comunicar al rey un oráculo divino. Hace el oficio de mediador de la revelación y de instrumento también de la consulta del rey.

El profeta Isaías interviene asimismo dos veces en favor de Ezequías durante el asedio de Jerusalén por Senaquerib. La primera vez el rey pide al profeta que «eleve una oración (*nāšā' r'fillāb*) por el resto que aún queda» para saber si Yahweh castigará al rey de Asiria por la blasfemia que ha proferido y si se salvará la ciudad (2 Re 19,1-7 = 37,1-7). Isaías responde en nombre de Dios anunciando la terminación del asedio (vv. 5-7). La segunda vez la intervención de Isaías no aparece expresamente solicitada por el rey (2 Re 19,20-34 = Is 37,21-35). Pero el profeta recibe la orden de parte de Yahweh de comunicar al rey que su oración (*hitpallel*) (v. 20, cf. vv. 14-19) ha sido oída y que hay un mensaje de salvación para la ciudad. Ya dijimos antes que estos pasajes ponen de manifiesto el carácter intercesorio de las consultas hechas a los profetas. No se trata en ellas de conocer el éxito de la guerra, sino de obtener la liberación por medio de la oración de los profetas.

Hablando de consultas proféticas en la guerra habría que mencionar también la profecía de Habacuc. Esta obra suele interpretarse hoy como una *consulta* que el pueblo de Jerusalén hace a Yahweh por medio del profeta y como una *respuesta* que Habacuc transmite al pueblo en nombre de Dios⁴⁸. No vamos a discutir aquí esta hipótesis que otros han tratado ya muy a fondo⁴⁹. Además, el problema no se restringe al libro de Habacuc, sino que se extiende a otros varios libros proféticos y a numerosos salmos, como dijimos en otro lugar⁵⁰. La hipótesis

apuntada explica así la profecía: Todo el libro es una liturgia de la consulta a Yahweh. El ritual consta: a) de las preguntas del pueblo, que son a la vez lamentaciones colectivas por la difícil situación presente (1,2-4,12,17)⁵¹; b) la oración del profeta pidiendo una respuesta divina (2,1); c) la respuesta oracular (2,2-4; 1,5-11); d) el himno de acción de gracias a Yahweh (3,2 ss.). El texto no dice dónde «espía» el profeta la respuesta (2,1) ni cuál es su «puesto de guardia» (2,1). Tampoco sabemos cómo recibió el oráculo⁵². Lo que sí parece un poco más claro es el ambiente ideológico de guerra santa que respira toda la composición⁵³.

En la época de los Macabeos ciertamente no existía ya la consulta a Dios por medio de los profetas. Por eso hallamos un modo singular de «consultar a Dios» antes de ir a la guerra (1 Mac 3,48; 2 Mac 8,23), que consiste en abrir al azar el libro de la Ley para buscar en él una respuesta que aclare la oportunidad y el desenlace de la batalla⁵⁴. Este método de conocer la voluntad de Dios no tiene ya nada que ver ni con la consulta sacerdotal ni con la consulta profética.

NOTAS

¹ Esta diferencia no parece suficientemente subrayada por algunos autores, que consideran la consulta a los videntes como una mera prolongación de la consulta sacerdotal; así, entre otros, I. H. Seeligmann, «The Problems of Prophecy in Israel. Its Development and Characteristic», en *Eretz-Israel* 3 (1954) 125-132 (hebreo), resumen en inglés, pp. VII-VIII; y, en parte, también O. Plöger, «Priester und Prophet», en *ZAW* 63 (1951) 185, aunque el autor sostiene que no todo sacerdote era un vidente, y afirma que, aunque ambos tienen la misión de indagar la voluntad de Dios, el camino para conocerla es distinto, pues el vidente usa sus dones interiores y el sacerdote emplea una técnica mecánica, p. 168.

² Contra A. Wendel, *Das freie Leiengebet*, p. 223, que afirma que el nuevo tipo de consulta se introduce con la frase específica *š'l bid'bar Yhwh*, «consultar (por) la palabra de Yahweh». Esta frase, de hecho, sólo aparece en 2 Sm 16,23, y no para indicar un oráculo profético, sino un dicho popular.

³ Cf. para esta cuestión A. Lods, *Israël dès origines au milieu du VIIIe siècle*, p. 513 ss.; A. R. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, p. 9; A. González Núñez, *Profetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel*, p. 161.

⁴ Algunos piensan que la introdujo el primer redactor de las diversas tradiciones del libro de Samuel y la sitúan en torno al 700, cf. J. Delorme, en Robert-Feuillet, *Introduction à la Bible*, I, 1957, p. 427. Para toda la cuestión de los *nebiim* remitimos a la obra fundamental de E. Bouzon, *Die Prophetenkorporationen in Israel und im alten Orient*. Ein Beitrag zur Geschichte der nebiistischen Bewegung (Tesis: Pont. Inst. Bib.), Roma 1968. En el cap. I trata de 1 Sm 9,1-10,16.

⁵ H. W. Hertzberg, *Die Samuelbücher*, p. 63.

⁶ A. González Núñez, *o. c.*, p. 160 s.

⁷ R. Brinker, *The Influence of the Sanctuaries in Early Israel*, página 114, deduce de esta glosa el carácter sacerdotal de los profetas y su relación con los santuarios. Para nosotros el resultado es todo lo contrario. El autor no atiende al valor del verbo *drš*, que es el verbo típico de la consulta profética, no sacerdotal, ni a los textos donde se dice expresamente que un (o unos) sacerdote(s) fueron enviados por el rey con la misión de consultar a un profeta. Véase la continuación de nuestro estudio.

⁸ Cf. A. Wendel, *Das freie Leiengebet*, p. 222; pero creemos que es innecesario, y en parte inexacto, decir que en el primer caso, «consultar por medio del profeta», el profeta hace las veces del efod (pp. 223, 224); porque el profeta nunca es presentado como un *Gerät*; cf. J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, 1962, pp. 55 s., 71.

⁹ O. Plöger, «Priester und Prophet», *l. c.*, p. 185 y nota 1, subraya con acierto que la antigua consulta sacerdotal aparece aquí sustituida por una forma más moderna, la consulta profética, y que ésta se presenta como la continuación de aquélla. Que esta forma oracular sea una prolongación de la antigua desde el punto de vista del tiempo, puede aceptarse, pero no, si se concibe en razón del origen y naturaleza, ya que los profetas obtenían los oráculos de manera radicalmente distinta de la de los sacerdotes.

¹⁰ 1 Re 22,5-6 = 2 Cro 18,4-5 (los 400 profetas áulicos); 1 Re 22,15 = 2 Cro 18,14 (Miqueas ben Yimlah); 2 Re 3,11,18 (Eliseo); Jr 21,2,7 (Jeremías: pero la fórmula de «entrega» tiene aquí sentido contrario al habitual, ya que es el pueblo de Israel el que será entregado en manos del enemigo); Jr 37,17 (Jeremías: el rey de Sedecías será entregado en manos de Nabucodonosor); 1 Re 20,13,28 (un profeta (v. 13); un hombre de Dios (v. 28)). Las antiguas tradiciones de la guerra santa, y en especial, la tradición sobre la consulta a Yahweh y la «fórmula de entrega», se conservan en los profetas del s. IX-VIII a. de C.; cf. para esta cuestión: W. Richter, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen*, p. 23 s.; G. von Rad, *Der Heilige Krieg*, p. 54 ss.; R. de Vaux, *Les Institutions*, II, p. 80 s. Sobre la «fórmula de entrega» en Mesopotamia, cf. lo que dijimos en el Capítulo VI, p. 170 ss. y las notas correspondientes; véase, además, B. Albréktson, *History and the Gods*, Lund 1967, pp. 39 ss.

¹¹ Ha debido ser redactada durante los reinados de Ajab (874-853) y de Josafat (870-845), cf. J. Delorme, en Robert-Feuillet, *Introduction à la Bible*, I, p. 445 s.; O. Eissfeldt, *Einleitung*, pp. 389 ss., 393 ss.

¹² Cf. J. Delorme, *l. c.*, p. 447 ss.; O. Eissfeldt, *Einleitung*, pp. 391 ss., 394 ss.

¹³ Cf. A. Gelin, en Robert-Feuillet, *Introduction à la Bible*, I, p. 504; O. Eissfeldt, *Einleitung*, p. 426; G. von Rad, *Der Heilige Krieg*, p. 59, nota 98; A. Penna, *Isaia*, pp. 275 y 287; P. Auvray-J. Steinmann, *Isaïe*, p. 135; H. Donner, *Israel unter den Völkern*, pp. 133, 136; J. Scharbert, *Die Propheten um 700 v. Chr.*, 1965, p. 272 s.

¹⁴ En la frase de Jr 38,27: «y vinieron todos los jefes a Jeremías y le interrogaron (*š'l*)», no creemos que *š'l* tenga el sentido técnico de «consulta oracular», sino el de simple interrogación humana para conocer el contenido del coloquio del rey con el profeta (vv. 24-26). M. Jastrow, «The Name of Samuel and the Stem of *š'l*», en *JBL* 19 (1900) 90, opina que: «it is an oracle that is sought».

¹⁵ Menos, quizá, Jr 21,1-10, que se atribuye al redactor deuteronomista del libro de Jeremías y que, según algunos, sería un duplicado de Jr 37,3-10. Sobre la relación entre Jr 21,1-10 y Jr 37,3-10 no están de acuerdo los autores. Probablemente se trata de dos hechos distintos: así; A. Penna, *Geremia*, p. 171; G. Vittonato, *Il libro di Geremia*, página 285 s.; F. Nötscher, *Das Buch Jeremias*, p. 162; A. Weiser, *Der Prophet Jeremia*, I, p. 183, nota 1; W. Rudolph, *Jeremia*, p. 115 ss. (Jr. 21,1-10 sería del redactor deuteronomista). J. Scharbert, *Die Propheten Israels um 600 v. Chr.*, 1967, p. 251 s., piensa que se trata de un solo episodio, y que Jr 21,1-10 es del redactor deuteronomista. Sobre estas consultas, cf. J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, p. 110 s.

¹⁶ Cf. A. Gelin, en Robert-Feuillet, *Introduction à la Bible*, I, página 523; W. Rudolph, *Jeremia*, pp. XV y 201 ss.; A. Weiser, *Der Prophet Jeremia*, I, p. 183; II, p. 339.

¹⁷ El *lidróš* del v. 13 puede considerarse superfluo. Puede ser una aclaración o una variante de *liš'ól*, término que en la época del Cronista ya no se entendía, o una dittografía; cf. W. Rudolph, *Chronikbücher*, página 94.

¹⁸ Aunque 1 Cro 10,14, tal como suena, está en contradicción con 1 Sm 28,6, donde se dice que Saúl «consultó (*š'l*) a Yahweh», y Yahweh no le respondió, en realidad, los dos textos afirman lo mismo, ya que el silencio de Yahweh (1 Sm 28,6,15) fue el motivo de la consulta de Saúl a la nigromante, y aquel silencio era ya un castigo por su obstinación, cf. W. Rudolph, *Chronikbücher*, p. 97; F. Michaeli, *Chroniques*, p. 77.

¹⁹ Cf. R. de Vaux, *Les Institutions*, II, pp. 77-80; G. von Rad, *Der Heilige Krieg*, p. 33 s.

²⁰ Cf. A. González Núñez, *o. c.*, p. 246; H.-J. Kraus, *Gottesdienst in Israel*, pp. 124, 127 s.

²¹ El texto lee siempre *mē'ótó*, cf. BH.

²² Cf. A. Wendel, *Das freie Leiengebet*, p. 224 s.; A. González Núñez, *o. c.*, p. 247 s.

²³ Según R. P. Carroll, «The Elijah-Elisha Sagas: Some Remarks on Prophetic Succession in Ancient Israel», en *VT* 19 (1969) 400-415, en

p. 407 s., Eliseo aparece como una figura profética típica, como un profeta individual.

²⁴ Cf. R. de Vaux, *Les Institutions*, II, p. 81; G. von Rad, *Der Heilige Krieg*, pp. 56-62, donde ambos autores exponen diversos motivos antiguos de la guerra santa que se conservan en la profecía de Isaías.

⁵ El verbo *šāqaṣ* en *hifil* significa «mantenerse neutral» (Is 7,4; 18,4; 30,15), cf. H. Donner, *Israel unter den Völkern*, p. 125; K. Elliger, «Prophet und Politik», en *ZAW* 53 (1935) 17 s., y notas 22 y 23 = *Kleine Schriften zum AT*, Munich 1966, p. 134 s.: «Umkehr und Ruhe bedeutet Neutralität» (p. 17).

²⁶ Así la mayoría de los autores, cf., en especial, J. Fischer, *Das Buch Isaías*, p. 199: la boca de Yahweh, esto es, «ohne dem Prophet befragt zu haben»; J. Scharbert, *Die Propheten um 700 v. Chr.*, 1965, p. 272: «Jahwe hätte man durch die echten Jahwepropheten befragen sollen». El autor habla en plural, porque ve en Is 30,8-17 una alusión a una consulta oracular a Yahweh a través de profetas de dudosa fama, *Ibid.*, p. 274; K. Elliger, «Prophet und Politik», *l. c.*, p. 13, nota 14 (= *Kleine Schriften*, p. 129, nota 14): «Beim Propheten hätten sie Jahwes Plan erfahren können».

²⁷ Cf. Jr 1,9; 15,19; Ex 4,15,16; 7,1, etc.

²⁸ Así Duhm, «nicht mit Zuziehung meines Propheten», citado por G. von Rad, *Der Heilige Krieg*, p. 62 y nota 104.

²⁹ Is 30,16; 36,8-9; cf. Ez 17,15.

³⁰ Gn 4,4 s.; Is 17,7 s.; 31,1.

³¹ Cf. F. Delitzsch, *Assyrisches Handwörterbuch*, p. 632; W. Muss Arnolt, *Assyrisch-Englisch-Deutsches Handwörterbuch*, II, p. 994; C. J. Mullo-Weir, *A Lexicon of Accadian Prayers*, p. 339 s., con numerosas citas de textos religiosos. Sobre este verbo y los textos religiosos de este tipo volveremos más adelante.

³² Cf. F. Nötscher, «*Das Angesicht Gottes schauen*», p. 77 ss.

³³ G. von Rad, *Der Heilige Krieg*, p. 59, dice con razón que se trata aquí de algo más que de la búsqueda de un oráculo para saber el éxito de la embajada: «mirar a Yahweh» significa esperar con plena confianza en su venida y en su acción.

³⁴ Cf. K. Elliger, «Prophet und Politik», *l. c.*, p. 13, nota 14 (*Kleine Schriften*, p. 129, nota 14): «*drš*, d. h. ohne sich um dem Propheten, der doch der Mund Jahwes ist, gekümmert zu haben».

³⁵ Cf. M. Jastrow, «The Name of Samuel and the Stem of *š'l*», *l. c.*, p. 90; A. Weiser, *Der Prophet Jeremia*, II, p. 348 s.: el rey en realidad consultó dos cosas a Jeremías: una, si había un oráculo favorable de Yahweh; otra, si le entregarían los judíos desertores. J. A. Soggin, «Der prophetische Gedanke über den heiligen Krieg als Gericht gegen Israel», en *VT* 10 (1960) 79-83 subraya con acierto que los profetas, en un intento de restaurar la ideología de la guerra santa, consideran que la espada puede volverse también contra Israel, y no sólo contra los pueblos

paganos; así, por ejemplo, en los siguientes textos de Jr 21,1 ss.; 37,17 ss.; 38,14 ss., que ahora nos ocupan, y que Soggin no estudia.

³⁶ Cf. A. Weiser, *Der Prophet Jeremia*, II, p. 340. Jeremías como intercesor ante Dios, cf. J. Scharbert, *Heilsmittler*, pp. 158 ss.

³⁷ Cf. 1 Re 22,7,8 = 2 Cro 18,6,7; 2 Re 3,11; 8,8; véase la explicación poco antes en el texto.

³⁸ J. Scharbert, *Die Propheten Israels um 600 v. Chr.*, 1967, p. 253, explica el sentido del verbo *pll* y termina con estas palabras: «Zu Jahwe beten» (v. 3) und «Jahwe suchen» (um ihn zu befragen) (v. 7) ist also beim Propheten dasselbe»; cf. también G. Vittonato, *Il libro di Geremia*, p. 447; A. Barucq, «Oracle et Divination», en *DBS VI* (1960) 783.

³⁹ Cf. A. Weiser, *Der Prophet Jeremia*, II, p. 344, nota 1: «Aus der Frage und Antwort (se refiere a Jr 37,17) geht hervor, dass nicht jederzeit dem Propheten das Gotteswort zur Verfügung steht»; A. Wendel, *Das freie Leiengebet*, p. 224.

⁴⁰ Cf. G. von Rad, *Der Heilige Krieg*, p. 80 s.; R. Smend, *Jahwekrieg und Stämmebund*, p. 26 s.

⁴¹ La Vg ha comprendido ya perfectamente el valor de ese verbo, al traducirlo una vez por *ad deprecandum Dominum*, y la otra, por *ad obsecrandum Dominum*. En cambio, no parece tan exacta la traducción de *drš* por *ad rogandum Dominum*, como si se tratara únicamente de una oración y no de una consulta.

⁴² Según algunos, se trataría de un «profeta cultural», cf. A. R. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, p. 73 s.; en contra, R. de Vaux, *Les Institutions*, II, p. 251 s. Cf. para toda la cuestión de los «profetas y el culto», H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel*, Londres 1967, pp. 144-175.

⁴³ Cf. J. Begrich, «Das priesterliche Heilsorakel», en *ZAW* 52 (1934) 83 ss. (= *Gesammelte Studien zum AT*, Munich 1964, p. 220 ss.

⁴⁴ Para más detalles, cf. G. von Rad, *Der Heilige Krieg*, pp. 80-81; R. Smend, *Jahwekrieg und Stämmebund*, pp. 26-27; W. Rudolph, *Chronikbücher*, pp. 260 ss.; L. Randellini, *Cronache*, pp. 292 ss.

⁴⁵ Cf. G. von Rad, *Der Heilige Krieg*, p. 68 ss.; R. de Vaux, *Les Institutions*, II, p. 82 ss.

⁴⁶ Sobre la «fórmula de entrega», véase la nota 7 de este capítulo; cf., además, W. Zimmerli, «Das Wort des göttlichen Selbsterweises (Erweiswort), eine prophetische Gattung», en *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze*, Munich 1963, p. 122.

⁴⁷ Cf. G. von Rad, *Der Heilige Krieg*, p. 54 s.

⁴⁸ Así, J. Scharbert, *Die Propheten Israels um 600 v. Chr.*, 1967, páginas 37-46. El autor habla varias veces de «consulta a Yahweh», «consulta del pueblo», etc. Titula incluso la primera parte del libro de Habacuc (1,2-2,4) como una «Liturgia zur Befragung Jahwes» (p. 41).

⁴⁹ La hipótesis de que Habacuc fue un profeta cultural tiene muchos partidarios. Explican su libro como una liturgia, entre otros, E. Sellin, *Einleitung in das Alte Testament*, 1935, p. 119; P. Humbert, *Problèmes*

du livre d'Habacuc, 1944, p. 269 ss.; J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, 1963, p. 254; T. C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology*, Oxford 1962, pp. 63 y 251; R. Hentschke, *Die Stellung der vorexilischen Propheten zum Kultus*, 1957, p. 173; A. Weiser, *Einleitung in das Alte Testament*, Gotinga 1966, p. 235; O. Eissfeldt, *Einleitung*, p. 567. Cf. una visión actual del estado de la cuestión en H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel*, pp. 167 ss.

⁵⁰ Como Joel, Nahum, Sofonías, Abdías, Is 33; Is 24-27, etc. Véase el estado de la cuestión y la bibliografía correspondiente en H. H. Rowley, *o. c.*, pp. 144-175, sobre todo, pp. 167 ss.

⁵¹ Aunque se trata de una lamentación colectiva y las preguntas responden a las necesidades concretas de la comunidad judía, en torno al 625 a. de C., sin embargo la forma «Yo» puede representar muy bien las preguntas formuladas concretamente por el profeta en cuanto representante del pueblo y no el pueblo como tal, lo mismo que acontece en todos los demás casos que llevamos analizados hasta ahora en este capítulo, y por eso no creemos necesario —y es quizá menos exacto— decir que, «a pesar de la forma "Yo", es el pueblo quien habla», como opina J. Scharbert, *o. c.*, p. 39.

⁵² Cf. J. Scharbert, *o. c.*, p. 42: el autor menciona como posibles medios de revelación el sueño, la inspiración interior y la observación de un sacrificio (cf. Sal 5,4). Pero ignoramos el modo.

⁵³ Cf. J. Scharbert, *o. c.*, p. 46.

⁵⁴ Cf. R. de Vaux, *Les Institutions*, II, p. 83; D. Arenhoevel, *Die Theokratie nach dem 1. und 2. Makkabäerbuch*, Mainz 1967, p. 38: defiende la existencia de «guerra santa» en la época de los Macabeos, cf. página 36 ss.; la niegan, en cambio, R. de Vaux, *o. c.*, p. 84; M. Hengel, *Die Zeloten*, 1961, p. 177; J. Mejía, «Posibles contactos entre los manuscritos de Qumrán y los libros de los Macabeos», en *Rev. de Qumran* 1 (1958) 53; J. P. Thorndike, «The Apocalypse of Weeks and the Qumran Sect», en *Rev. de Qumran* 3 (1960/61) 179.

XI

OTRAS CONSULTAS A YAHWEH

Si la guerra fue un terreno fecundo de consultas a Yahweh en este período, desde luego no fue el único. En la guerra, asunto público y nacional, era el rey quien consultaba. Pero la vida privada de cualquier ciudadano presentaba ocasiones de acudir a los videntes y profetas para resolver los problemas de todo orden. El verbo típico de la consulta sigue siendo *drš* y eventualmente también *š'l*, aunque esto es menos seguro.

I. CONSULTAS CON EL VERBO DARASĀ

Un relato muy antiguo redactado sin duda en fecha muy cercana a los hechos¹ nos informa de una consulta de la mujer de Jeroboam I (931-910) al profeta Ajías de Silo con motivo de la enfermedad de su hijo (1 Re 14,1-18). El rey está convencido de que este profeta (*nābī'*) —personaje distinto del sacerdote del mismo nombre mencionado en 1 Sm 14,3 ss.²— puede «revelarle» la suerte de su hijo enfermo (14,3). Como recompensa por la consulta, la mujer del rey ofrece al profeta un regalo, como era costumbre (1 Sm 9,6-8; 2 Re 8,8). El regalo —diez panes, algunas tortas y un tarro de miel (v. 3)— era en realidad bien modesto, algo así como el que podría ofrecer un labrador acomodado³. Ajías recibe a la mujer en su propia casa (v. 4), no en un santuario o un lugar sagrado, y allí le comunica la respuesta divina. El oráculo es «un duro mensaje» (v. 6), porque en vez de concederle lo que pedía, el profeta le anuncia en nombre de Dios la ruina de la dinastía y la muerte del hijo (vv. 7,12). Ajías había sido previamente informado por Yahweh de la visita: «Mira, la mujer de Jeroboam viene a buscar de ti una palabra

(*lidrōš dābār*) acerca de su hijo, que está enfermo. Esto y esto le dirás» (v. 5). Hay otros casos de avisos previos de Yahweh a sus profetas de visitas que se les hacen para consultarles sobre algún problema. Samuel conoce de este modo la visita de Saúl (1 Sm 9,15 ss.), que iba en busca de unas asnas perdidas (1 Sm 9,3 ss.) y también en aquella ocasión Yahweh reveló a Samuel dónde se hallaban las asnas y lo que tenía que decir a Saúl (1 Sm 9,15-20)⁴. Un caso parecido, aunque no idéntico, es el de Eliseo, avisado por Dios de la venida de unos emisarios del rey (2 Re 6,32 ss.). Es dudoso, en cambio, si Ajías fue prevenido por Yahweh del disfraz de la mujer (v. 5.). Todo depende de cómo se lea el texto masorético. Si en vez de *wihî* se acepta la corrección del griego *way^ehî*, entonces la alusión al disfraz no sería palabra de Yahweh, sino del narrador⁵.

En 2 Re 1,1-16 se describe la enfermedad de Ocozías y su consulta al dios filisteo Baal-Zebub. El texto podría dejarse para ser tratado entre las consultas prohibidas, pero dado que interviene el profeta Elías y anuncia al rey el veredicto de Yahweh, podemos comentarlo en este lugar. El episodio pertenece al «Ciclo de Elías», conjunto de relatos sobre este profeta cuya redacción se pone en torno al 800. Sólo existen dudas sobre la autenticidad de los vv. 9-16, que según algunos serían una adición algo posterior debida quizá a los discípulos de Eliseo⁶. La perífrasis emplea cinco veces⁷ el verbo *drš* en el sentido de «consultar». La construcción de *drš* con *b^e* instrumental en estos cinco casos es más bien rara, porque fuera de ellos sólo aparece en 1 Sm 28,7, «consultar a una nigromante», y en 2 Cro 16,12, «consultar a los médicos». Refiriéndose a Yahweh, la construcción citada es aún más excepcional, pues sólo se encuentra en 1 Cro 10,14; 2 Cro 34,26⁸ y Ez 14,7.

El episodio narrado en 2 Re 1,1-16 es bien conocido, y como no presenta especiales problemas, podemos prescindir aquí de un comentario más largo⁹. Sólo diremos dos cosas. Primera, que la divinidad a quien recurre Ocozías recibe el título de Baal-Zebub, «señor de las moscas» o «dios-mosca». Este epíteto puede indicar o que era un dios protector contra la picadura de insectos y, por tanto, una divinidad protectora de la salud, como en nuestro texto, o que era un dios que favorecía la propagación de las moscas o insectos en general y anunciaba por medio de ellos el futuro¹⁰. La segunda observación se refiere a la consulta misma. Ocozías no consultó a esa divinidad únicamente para saber si sanaría o no de la enfermedad. Para él era más importante

obtener del dios la curación. Por eso la consulta es al mismo tiempo una petición de la salud. El recurso a esa divinidad en cualquiera de los dos aspectos mencionados es un pecado de desconfianza en Yahweh y un menosprecio de Dios. En consecuencia, Elías anuncia al rey el veredicto de Yahweh: no sanará de la enfermedad.

El pagano Ben-Hadad, rey de Siria, acude al profeta Eliseo en su calidad de «hombre de Dios». El texto que narra este hecho —2 Re 8,8— pertenece al llamado «Ciclo de Eliseo»¹¹. El rey quiere saber si sanará de una grave dolencia y al mismo tiempo obtener de Eliseo la curación, ya que goza de gran fama como curandero y además es un «hombre de Dios». Este epíteto entraña cierto respeto religioso hacia la persona que se supone está en contacto especial con lo divino, que intuye lo oculto, que revela lo futuro y está en grado de saber si un enfermo curará de una enfermedad (2 Re 8,9,10). A Eliseo, por lo demás, se recurre con toda clase de problemas concretos¹². Naamán el sirio vino también a él para ser curado de la lepra (2 Re 5,3,8,13). Después del servicio se le ofrece una remuneración (2 Re 8,8,9). Las cosas ocultas para Eliseo son patentes (2 Re 6,12). Habla en nombre de Dios (2 Re 7,1) y recibe en «visiones» los mensajes divinos (2 Re 8,10,13). Ben-Hadad cree que Eliseo es el único que le puede resolver su problema y por eso manda a un funcionario con el encargo: «Consulta (*drš*) a Yahweh por medio de él diciendo: "¿Sobreviviré de esta enfermedad?"» (8,8). La consulta tiene aquí, lo mismo que en el caso de Ocozías, una finalidad impetrativa de la curación más que de simple información.

La consulta de Josías a la profetisa Julda con motivo del hallazgo del «Libro de la ley» —2 Re 22,13,18 = 2 Cro 34, 21,26¹³—, contiene algunos detalles interesantes. El rey manda primero al sacerdote Jilquías y a varios altos funcionarios de la Corte que «consulten (*drš*) a Yahweh por él, por el pueblo y por todo Judá acerca de las palabras del libro que se ha encontrado» (22,13). Los encargados del asunto no recurren al profeta Jeremías, que por aquellas fechas ya llevaba unos cinco años de misterio (Jr 1,2; 25,3), pero que quizá no gozaba aún de suficiente popularidad o quizá también porque no vivía en Jerusalén sino en su patria de Anatot, sino que acuden a la mujer del intendente del vestuario real, llamada Julda, que era «profetisa» y habitaba en las cercanías del templo (22,14). La profetisa respondió, pues, a los emisarios del rey, primero con un mensaje

para los habitantes de Jerusalén (22,15-17), y luego con otro directamente para el soberano: «y al rey de Judá, que os ha enviado para consultar (*drš*) a Yahweh, le diréis...» (22,18-20). En ninguno de los dos pasajes (vv. 13 y 18) se dice expresamente que el rey mandara consultar a Judá. El monarca quería «consultar a Dios». Es posible que la elección de la persona haya corrido a cargo de los emisarios. Lo cierto es que se busca a una mujer para resolver un asunto grave. Y uno de los encargados de hacerlo es precisamente un sacerdote. Es evidente que los sacerdotes en esta época no tenían por misión consultar a Dios. Josías quería saber sin duda si los males descritos en el «Libro de la Ley» caerían sobre él y sobre su reino. Pero a la vez desearía también que la intercesión de la profetisa obtuviera la gracia de apartar los castigos divinos.

Si en esta ocasión el rey Josías no acudió a Jeremías, sabemos que otros reyes lo hicieron y también personas particulares. En el capítulo anterior comentábamos cuatro consultas de Sedecías a Jeremías y otra de los fugitivos a Egipto después del asesinato de Godolías (42,1-22). Esta última pertenece propiamente a este capítulo, que se ocupa justamente de consultas privadas. Pero como ya dijimos allí lo suficiente, no es el caso de volver sobre ella.

En el libro de Jeremías hay otro texto interesante que atestigüe por una parte la fama y estima popular de que gozaba Jeremías, a quien se acudía en busca de oráculos (Jr 23,33)¹⁴, y demuestra por otra que en la época postexílica no sólo se admitía como posible, sino como hecho ordinario, la «consulta» a los profetas para conocer la voluntad de Dios (Jr 23,34-40)¹⁵. El primer texto dice: «Y si te pregunta (*š'l*) este pueblo¹⁶: «¿Cuál es el "encargo" (o el "cargo") de Yahweh», les dirás: «Vosotros sois el cargo¹⁷ y voy a dejaros.» Si el texto alude a la situación que describe Jr 21,1-10, como piensan algunos¹⁸, entonces se comprende fácilmente que no sólo el rey Sedecías buscase de Jeremías un oráculo, sino que lo hiciera también el pueblo entero. Y se entiende asimismo la dura respuesta divina que el profeta les transmite: «Vosotros sois el cargo», un peso inútil que Dios no está dispuesto a llevar más tiempo y que va a arrojar de sí. El profeta juega aquí, como es sabido, con el doble significado del término *maššā'*, «oráculo» y «peso», que hemos intentado reproducir con las palabras «encargo» y «cargo».

La adición postexílica (23,34-40) no condena el recurso a los oráculos proféticos. Supone más bien que es una costumbre lícita

y normal. Pero sí reprueba el desprecio de la palabra de Dios, el tomar a burla e irrisión el término *maššā'*, usado con frecuencia por los profetas¹⁹.

El libro de Ezequiel refiere dos interesantes casos de consulta, uno en 14,3,7,10 y otro en 20,3,31, ambos expresados por el verbo *drš* que aparece ocho veces. La iniciativa de la consulta parte en ambos casos de los «ancianos» de Israel (14,1; 20,1), es decir, de los responsables de la comunidad en el exilio. En ninguno de los dos se dice cuál es el tema o el motivo de la consulta. La primera vez quizá se trate de saber la suerte de la patria, ya completamente destruida después del 586 o suponiendo que Jerusalén está aún en pie, de obtener un oráculo de salvación para la ciudad y la nación²⁰. El segundo texto se referiría, según algunos²¹, a la intención de los desterrados de erigir en Babilonia un propio lugar de culto (20,32) o de hacer «una imagen de Yahweh de madera y de piedra» (20,32)²². Otros con más razón opinan que los «ancianos» esperaban poder volver pronto a la patria (14,1), como prometían los falsos profetas (13,1 ss.) y por tanto querían saber la opinión de Ezequiel a este respecto²³.

Sea cual fuere la verdadera razón, el caso es que los ancianos acuden a Ezequiel para consultar a Yahweh por medio de él. Y en ambos casos Yahweh no sólo no responde, sino que les reprocha sus pecados y les anuncia el castigo. Para comprender esta severa actitud divina conviene echar una ojeada a la situación moral de los consultantes. Según 14,1 ss., los emisarios son gentes que practican la idolatría, quizá no públicamente, pues en este caso no se atreverían a presentarse a Ezequiel, sino en privado, uniendo el culto y la veneración de Yahweh con prácticas supersticiosas, mágicas o sincretistas (14,3). En estas condiciones, dice Yahweh al profeta, «¿voy a dejarme realmente consultar en favor de ellos?» (*ba'iddārōš 'iddārēš lahēm*)²⁴ (14,3). El *nifal* de *drš* no tiene aquí (14,3), al igual que en 20,3,31 (dos veces); 36,37; Is 65,1, un sentido pasivo, sino permisivo, «dejarse consultar», «permitir que consulten a uno»²⁵. Yahweh se niega a responder a la consulta. No sólo, sino que está dispuesto a responder «él mismo» castigándolos: «quien se aleje de mí... y se presente al profeta para consultarme en favor de sí mismo (*lidrōš lō bī*), yo Yahweh, yo me dejaré mover a dar una respuesta por mí mismo para él. Me volveré contra ese hombre», etc. (14,7,8). En el v. 7 tenemos, pues, el *nifal* de *drš* con el sentido de «dejarme consultar», y además el *nifal* de *'ānāh*, forma más bien rara, ya que sólo aparece en Job 11,2; 19,7 y Prv 21,13.

Significa «dejarse mover a dar una respuesta». Esta formulación pasiva, o mejor permisiva, se halla en contraste intencionado con la frase de autopresentación de Yahweh: «Yo, Yahweh, yo mismo»²⁶. Es lógico que Yahweh responda por sí mismo conminando el castigo. Los ancianos de Israel debían haber recordado, antes de pretender obtener una respuesta divina, lo que dice Miqueas: «Se te ha declarado, hombre, lo que es bueno, lo que Yahweh reclama de ti: no otra cosa sino practicar la justicia, amar la piedad y caminar humildemente con tu Dios» (Miq 6,8). Como los ancianos han olvidado estos preceptos, la respuesta de Yahweh no puede ser más que una condenación (14,8). Y Yahweh no sólo castigará a estos transgresores de la ley. Sancionará también al profeta que se atreva a dar un oráculo favorable y al consultante que lo pida: «si el profeta se deja seducir y habla una palabra —pronuncia un oráculo— es que yo, Yahweh, habré seducido a ese profeta: extenderé mi mano contra él y le exterminaré de en medio de mi pueblo Israel. Cargarán ambos con su iniquidad. La iniquidad del profeta será como la del consultante (*bā-dōrēš*)» (14,9-10).

El caso de un profeta desobediente es ya considerado por el Dt 13,2-6 y 18,20, y lo corrobora la historia del profetismo (1 Re 13; 1 Re 22). La explicación es que Dios permite que ese profeta sucumba a la tentación y una vez caído por su propia culpa, Dios le castiga, lo mismo que al consultante (Dt 13,6; 18,20)²⁷. Los criterios para distinguir la verdadera de la falsa profecía los trata también el Dt 19,9-22²⁸. Aquí no interesa discutir más el asunto.

Las razones de la negativa divina a responder a la segunda consulta de los ancianos —20,1 ss.— son parecidos a los de 14,1 ss. Ezequiel refiere el hecho. En el verano del 590²⁹ vinieron a él algunos ancianos «para consultar a Yahweh» (*lidrōš 'eth-Yhwh*) (20,1). En vez de darles una respuesta, Yahweh manda al profeta hacerles un proceso recordándoles los pecados de la nación: «Les dirás: "¿Venís a consultarme (*lidrōš 'ōtī*)? Vivo yo que no me dejaré consultar en favor vuestro (*'iddārēš lākem*). Hazles saber las abominaciones de sus padres"» (20,3,4). Estas abominaciones son los pecados de Israel en Egipto (vv. 5-9), los pecados de la primera generación del desierto (vv. 10-17), los pecados de la segunda generación del desierto (vv. 18-26), los pecados de Israel en Canaán (vv. 27-29), los pecados de los exiliados en Babilonia (vv. 30-31). Si las generaciones pasadas han sido tan pecadoras, ¿cómo pretenden ellos ahora, los ancianos,

los responsables de la comunidad, obtener de Dios una respuesta favorable, si ellos mismos son tan culpables como sus antepasados? (20,30-31).

En estas condiciones, dice Yahweh a los interlocutores, «¿voy a dejarme consultar en favor vuestro (*'iddārēš lākem*), casa de Israel? Vivo yo..., que no me dejaré consultar en favor vuestro (*'iddārēš lākem*)» (20,31). En favor de unos idólatras Yahweh no se deja consultar. Dios no puede responder con su gracia a unos hijos infieles. El destierro que tanto temen y del que quieren verse liberados rápidamente será más bien su largo y justo castigo³⁰. El profeta Ezequiel aparece en estos pasajes como el mediador de la consulta y el mediador también del favor divino y de los castigos de Dios.

En el Déutero y Tritoisaías hay algunos textos que parecen aludir también a consultas proféticas expresadas con los verbos *drš* y *š'l*. Según Is 45,11, Yahweh interpela a un grupo indeterminado de personas del modo siguiente: «¿Acaso me preguntaréis (*š'l*)³¹ acerca de mis hijos y me daréis órdenes sobre la obra de mis manos?» Dios reivindica para sí el derecho de predisponer el futuro y de obrar en relación a su pueblo conforme a sus indiscifrables designios. No está claro quiénes son los «que preguntan» a Dios. Quizá sean los israelitas tímidos y escépticos (cf. Is 40,27) que desconfiaban de la próxima repatriación o ciertos grupos de exiliados que no podían comprender o aceptar que un pagano, como Ciro, fuera el instrumento elegido por Yahweh para la liberación de su pueblo³². El texto, de todas formas, es muy oscuro y admite varias interpretaciones³³. «Preguntar» (*š'l*) a Dios por sus hijos tiene aquí prácticamente el mismo valor que «darle órdenes» (*šiwwāh*), por eso creemos que no cabe el sentido de consultar.

Is 58,2 ss. habla del sentido y del valor del ayuno (vv. 1-12). Como la perícopa no menciona los sacrificios ni el culto en el templo, se supone con razón que la amonestación es anterior a la reconstrucción del templo y puede situarse en una fecha entre el 537 y el 521³⁴. La comunidad se lamenta de que tarda en llegar la salvación, que las condiciones de vida no mejoran a pesar de que ellos oran, ayunan y se mortifican. ¿Por qué Yahweh no escucha? ¿Por qué Dios se muestra tan duro con ellos? (v. 3). El v. 2 describe con todo detalle los actos religiosos que practica la comunidad y que a su juicio constituyen un motivo suficiente para que Dios se muestre benévolo: «A mí me buscan (*drš*) día a día y anhelan (*ḥāfēš*) el conocimiento de mis caminos, como

gente que practica la justicia (*š'dāqāh*) y no abandona el derecho (*mišpāt*) de su Dios. Me piden (*š'l*) juicios justos y anhelan (*ḥāfēs*) la cercanía de Dios.» El sentido de los verbos *drš* y *š'l*, que aparecen aquí en paralelismo, depende de varios elementos que vamos a analizar.

La comunidad desea conocer los caminos de Dios. Estos caminos son los planes de Dios con respecto a la presente situación del pueblo. Se trata en concreto de saber si ha de venir o no el cambio esperado y cuándo y cómo ha de llegar este cambio. Todo esto supone una información y una respuesta por parte de Dios. Ahora bien, Yahweh solía manifestar su voluntad a través de algún profeta o sacerdote. La comunidad desea además la cercanía de Dios, es decir, quiere saber cuándo vendrá Yahweh a castigar a los enemigos que impiden la realización de la salvación esperada⁵⁵. O también, desea saber si Yahweh vendrá a ayudarles. El pueblo exige a Dios decisiones justas. Estas decisiones son las intervenciones de Dios en favor de su pueblo. Nos hallamos, pues, en un ambiente espiritual de zozobra, de angustia, quizá de desconfianza. La comunidad quiere conocer su inmediato porvenir. Según esto, ya se comprende por qué «busca...» (*drš*) a Dios diariamente y por qué le interrogan (*š'l*). La actitud religiosa de la comunidad y el ejercicio de prácticas piadosas tienen por objeto inmediato mover a Dios a que les revele el futuro y lógicamente también a que los libre de la desgracia presente. Tenemos, pues, aquí todos los elementos de una consulta a Dios por medio de un profeta³⁰, el propio profeta autor de la perícopa.

De hecho, el v. 3a presenta ya una pregunta concreta: «¿Por qué ayunamos y tú no lo ves, nos humillamos y tú no lo sabes?» Sabemos por Zac 7,1-6; 8,18-19 que la cuestión del ayuno preocupó a la comunidad postexílica. Y sabemos también que Zacarías, como el Tritoisafas, respondió a los consultantes indicándoles las exigencias de la verdadera piedad. El profeta Ageo intervino también una vez, consultando (*š'l*) a los sacerdotes (Ag 2,11), encargados de responder a tales problemas³⁷ sobre una cuestión de pureza o impureza ritual (Ag 2,10-14). El Tritoisafas responde también a los interrogantes de la comunidad, poniendo de relieve el contraste entre una piedad exterior exacta y fervorosa cuanto se quiera y una conducta reprochable desde el punto de vista de la caridad y la justicia, virtudes que Dios exige para responder favorablemente a las peticiones y consultas de su pueblo³⁸.

El texto de Is 65,1 ofrece un paralelismo interesante entre *drš*, *š'l* y *bqš*. La perícopa es una diatriba contra la idolatría (vv. 1-7). Y describe probablemente el ambiente de los primeros años después de la repatriación³⁹. Durante el destierro los exiliados experimentaron más de una vez el desaliento y la desconfianza y formularon quejas contra la Providencia⁴⁰. La misma situación se repitió entre los repatriados. Al sentir las primeras dificultades de la restauración comenzaron a lamentarse de que Yahweh no respondía a sus peticiones, no socorría sus necesidades, se desinteresaba de ellos (Is 64,11). Yahweh replicó por medio de sus profetas demostrando que estos lamentos y críticas eran injustificados (Is 49,15; 54,7-8). Is 65,1 reproduce el mismo ambiente. Yahweh contesta en estos términos: «Me dejo inquirir (*nidraštî*) en favor de quienes no me preguntan (*š'ēlânî*)⁴¹; me dejo encontrar (*nimšē'tî*) en favor de quienes no me buscan (*biqšûnî*). Digo: "aquí estoy, aquí estoy" a un pueblo que no invoca (*qr'*) mi nombre»⁴².

La forma *nifal* con que empiezan los dos primeros esticos —*nidraštî*, *nimšē'tî*— tiene un sentido permisivo y no propiamente pasivo, como ya dijimos (cf. Ez 14,3; 20,3,31; 36,37), y esta forma está en contraste con la forma *qal* de los verbos *š'l*, *bqš* y *qr'*. La primera define la actitud de Dios, que permite y quiere «ser buscado y encontrado». La segunda define la actitud del pueblo rebelde, que no «pregunta», ni «busca», ni «invoca» a Dios. ¿Hay en *drš* y *š'l* algún matiz de consulta oracular? Creemos que sí, aunque caben también los matices de orar, suplicar o recurrir a Dios en general. Las razones en que nos apoyamos son las siguientes. Los hombres rebeldes de la comunidad «siguen un camino no bueno» (65,2), es decir, su conducta moral es opuesta a la voluntad de Dios (cf. Sal 36,5; Prv 16,29). Esta conducta está guiada por «sus propios pensamientos» (v. 2). Los pensamientos son los planes, y, en sentido peyorativo, los proyectos malos (Is 57,17; 55,7; Jr 11,19). Estas gentes en vez de «inquirir» (*drš*) y «consultar» (*š'l*) a Dios para conocer su voluntad prefieren seguir los propios caprichos.

Aún más, estos rebeldes consultan a los muertos (v. 4) y recurren a la incubación⁴³ para obtener oráculos. Ahora se comprende en todo su valor la amonestación divina. Los pecadores de la comunidad consultan a los muertos, practican la incubación, siguen sus propios caprichos y luego se lamentan de que Dios no los escucha, cuando en realidad Dios está dispuesto a dejarse consultar (*nidraštî*) si le interrogaran (*šā'al*) y a dejarse encontrar

(*nimšē'ti*) si le buscaran (*biqqēš*). Con estos cuatro términos, *drš*, *š'l*, *bqš* y *qr'*, el autor resume los diversos actos de la piedad y religiosidad judías: la consulta a Dios por medio de los profetas (*drš* y *š'l*), la búsqueda general de Dios concretada en la plegaria personal y litúrgica (*bqš*) y la oración vocal (*qr'*).

En contraste con la actitud de los malos, el autor presenta la actitud espiritual de los buenos, del «resto» fiel, del grupo de los israelitas piadosos (65,8)⁴⁴, que son llamados los «siervos» y los «elegidos» de Dios (65,8-9). Aunque estos dos títulos honoríficos el Deuterocanónico los atribuye a veces a toda la nación⁴⁵, aquí los reserva para una parte del pueblo, es decir, para aquellos que «buscan» (*drš*) de verdad a Dios (65,10), actuando de manera diametralmente opuesta a la de los individuos descritos en el v. 1⁴⁶.

En el libro de las Crónicas se encuentra unas cuantas veces el verbo *drš* en sentido probable o posible de «consultar». Vamos, pues, a analizar estos textos para ver hasta qué punto es lícito hablar de consultas oraculares.

El Cronista interpreta la muerte de Uzzá (cf. 2 Sm 6,6-8) como un castigo «por no haber buscado (*drš*) a Yahweh conforme a la norma» (1 Cro 15,13). La expresión «buscar a Yahweh» alude aquí al cumplimiento de las normas establecidas por Moisés para el traslado del arca (Ex 25,13; 37,4; Nm 4,10,12). Para evitar que se repitiera la escena descrita en 2 Sm 6,6 ss., el Cronista dice que los levitas llevaron el arca como había ordenado Moisés por orden de Dios (1 Cro 15,15)⁴⁷. La búsqueda de Dios, por consiguiente, no tiene nada que ver con una consulta oracular para saber cómo se había de transportar el arca⁴⁸. Es una frase estereotipada, cuyo significado concreto aquí es el cumplimiento de una orden divina.

En 1 Cro 21,30 el autor trata de justificar la conducta de David, que celebró el culto a Yahweh en la era de Ornán (21,28) en vez de celebrarlo en Gabaón, donde se hallaba entonces la morada de Yahweh y el altar de los holocaustos (1 Cro 16,39). La razón de esta conducta se fundaba en que el Ángel del Señor le impidió ir allí «a buscar (*drš*) a Yahweh». David no iba a Gabaón ni se quedó en la era de Ornán para consultar a Dios, sino para ofrecerle sacrificios y celebrar los demás actos cultuales prescritos por la ley. «Buscar a Yahweh» significa, pues, como en muchos otros pasajes de las Crónicas, que estudiaremos más adelante, celebrar el culto legítimo⁴⁹.

En 2 Cro 1,5 el Cronista describe una solemne ceremonia

litúrgica en el santuario de Gabaón. Allí se dirigieron «Salomón y la asamblea para "buscar (*drš*) a Yahweh"»⁵⁰. El sentido cultural de *drš* en este pasaje parece evidente; por tanto tampoco vemos ninguna alusión a consultas oraculares por medio de profetas o sacerdotes⁵¹. El v. 6 sólo menciona la ofrenda de un sacrificio⁵².

En 2 Cro 16,12 hay una noticia interesante sobre la actitud de Asá durante una enfermedad. El Cronista la describe así: «El rey Asá enfermó de los pies, pero tampoco en su enfermedad buscó (*drš*) a Yahweh, sino a los médicos.» Como el autor sagrado dice que Asá *tampoco* buscó a Yahweh en su enfermedad, para determinar el sentido exacto de *drš* habrá que examinar la conducta del rey en otras circunstancias de su vida. En los vv. 7-10 aparece el «vidente» Janani (v. 7) reprendiendo al monarca por su falta de confianza en Dios al recurrir al apoyo de los arameos en la guerra contra Basá en vez de acudir a Yahweh. Según el Cronista, el rey obró neciamente, cometió un pecado⁵³. Ahora se comprende por qué le juzga tan severamente en el asunto de la enfermedad. El recurrir a los médicos en vez de a Dios (v. 12) es una nueva falta de fe y confianza en Yahweh⁵⁴. El AT no prohíbe utilizar los medios ordinarios de curación (2 Re 20,7) o valerse de los servicios del médico (Eclo 38,1 ss.). Pero no hay que olvidar que el ejercicio de la medicina en la antigüedad estaba frecuentemente asociado a la magia y a la superstición⁵⁵. El Cronista previene contra cualquier intento de autonomía de la medicina que no tenga en cuenta al verdadero autor y dueño de la vida, Dios⁵⁶. Por eso el autor piensa probablemente que Asá debía haber «consultado» (*drš*) a Dios en su enfermedad, como hicieron otros en casos parecidos. Es muy posible, por consiguiente, que *drš* tenga aquí el sentido de «consultar» a Yahweh⁵⁷. Lo tiene sin duda refiriéndose a los médicos. Por eso en este caso se construye con *b*^e instrumental.

Examinados ya los textos de las consultas a los videntes y profetas, quedan por tratar algunas cuestiones de conjunto sobre la naturaleza y características de esta actividad profética en relación a la actividad semejante de los sacerdotes, y resta, por último, el sacar algunas conclusiones generales sobre el contenido de toda la primera parte. De ambos temas nos ocuparemos en los dos puntos siguientes.

II. LOS VIDENTES Y PROFETAS COMO MEDIADORES

La actividad mediadora del profeta o del vidente que aquí nos interesa es únicamente la relacionada con la consulta a Dios. No ignoramos que el tema es mucho más vasto; pero también es verdad que el primer punto ha sido menos estudiado hasta ahora. En los dos capítulos dedicados a las consultas proféticas hemos soslayado intencionadamente varias cuestiones, muy actuales, pero muy discutidas. Nos referimos en primer lugar al problema de si el «vidente» era también un «sacerdote» o ejercía ciertas funciones reservadas en otro tiempo al sacerdote⁵⁸. Este problema no lo vamos a abordar siquiera en el presente trabajo.

Otro tema muy discutido es la distinción entre «videntes» y «profetas» en el antiguo Israel⁵⁹. Sin entrar en todos los pormenores de la discusión, podemos aducir algunos datos interesantes que aclaran algunos aspectos del problema. En relación al tema concreto de la «consulta oracular», el contacto íntimo con Dios de los sacerdotes y de los profetas en cuanto mediadores es mucho más intenso y más visible en éstos que en aquéllos. La realización de lo que el profeta anuncia no se considera sólo como el cumplimiento de un oráculo divino, sino como la verificación de la palabra misma del profeta (2 Re 4,44; 7,6; y 2 Re 2,22; 6,18), de tal modo que la persona del profeta como mediador no desaparece nunca del todo⁶⁰. Esto no sucede con el sacerdote ni con su función oracular. Aunque ambos tienen la misión de indagar la voluntad de Dios y se acude a unos y a otros con temas de consulta, los medios para conocerla y proponerla son distintos. El profeta o el vidente usan sus dones interiores. El sacerdote utiliza una técnica mecánica⁶¹. Si coinciden, pues, en la línea de la «consulta» y de la enseñanza, difieren en el carácter de las mismas y en los medios de obtenerlas y proponerlas⁶².

Entre los «videntes», los «hombres de Dios»⁶³ y los «profetas»⁶⁴ no existen diferencias sustanciales en lo que respecta al modo de obtención de los oráculos. Se diferencian, desde luego, en que los primeros recurren a veces a medios externos, como la música (cf. 2 Re 3,15-16)⁶⁵, para provocar el éxtasis,

y también en que se les da una recompensa por la consulta (cf. 1 Sm 9,6-8; 1 Re 14,3; 2 Re 8,8)⁶⁶, detalle que puede indicar una cierta institucionalización de la misma⁶⁷. Los profetas escritores, como Isaías, Jeremías y Ezequiel, no reciben dones por sus consultas ni provocan el entusiasmo para recibir los mensajes divinos. Pero Dios les revela previamente, lo mismo que a los videntes⁶⁸, las cosas o las situaciones, a veces muy íntimas y secretas, de las personas que los van a consultar⁶⁹. Desde este punto de vista no vemos distinción alguna entre videntes y profetas⁷⁰.

Tampoco la hay en lo concerniente a los asuntos que se les someten, ya que los profetas, igual que los videntes, intervienen lo mismo en cuestiones públicas, como la guerra, que en materias totalmente privadas, como una enfermedad o un viaje⁷¹. Y si el vidente es una persona a quien se pide consejo o ayuda en asuntos que ningún mortal puede resolver sin una especial iluminación de Dios, la misma función desempeña también el profeta. A un Jeremías, por ejemplo, se le consulta acerca de la oportunidad de un viaje a Egipto (Jr 42,2 ss.), y a un Ezequiel se le pide consejo en problemas que afectan a toda la comunidad (Ez 14,1 ss.; 20,1 ss.). El que a los videntes se les paguen los servicios y a los profetas no⁷², puede depender únicamente de la mentalidad de la época. De todas formas, Jeremías en una ocasión, con motivo de una consulta que le hace el rey Sedecías, pide al monarca y obtiene el favor de que no se le vuelva a meter en la prisión, y el rey le concede además una ración diaria de pan mientras lo haya para los demás en la ciudad (Jr 37,17-21). Aunque este hecho no pueda ni deba interpretarse como una paga por la consulta, vemos que el pedir o recibir un favor no está reñido con el don de dar un consejo o de responder a una consulta.

Menos aún se puede oponer los videntes a los profetas en materia de predicción del futuro, sosteniendo que los primeros lo conocían y lo predecían, mientras que los segundos ni lo predecían ni lo conocían⁷³. Limitándonos de nuevo al tema concreto de la consulta, es evidente que los profetas predicen y anuncian el futuro exactamente igual que los videntes. O ¿no es conocer y predecir el futuro anunciar que Nabucodonosor batirá la ciudad de Jerusalén (Jr 21,1-7), que el ejército caldeo volverá después de una retirada momentánea (Jr 37,3-9), que Sedecías será entregado en manos del rey de Babilonia (Jr 37,17), que Senaquerib abandonará el cerco de Jerusalén, volverá a su

país y caerá a espada (Is 37,7 = 2 Re 19,7; cf. Is 37,21 ss. = 2 Re 19,20 ss.), que la embajada de Ezequías a Egipto no tendrá éxito (Is 30,1-5; 31,1-3)? Todos éstos son temas consultados a los profetas. Los videntes, por su parte, predicen que uno no va a sanar de una enfermedad (1 Re 14,5,12; 2 Re 1,3-4; 8,10), o que una guerra tendrá o no tendrá un feliz desenlace (2 Re 3,16-20; 1 Re 22,17-28), y todo esto, como lo anterior, es predecir el futuro.

Equiparar las predicciones y oráculos de los videntes a la adivinación⁷⁴, depende de qué se entienda por adivinación. Pero lo que no sólo no está probado, sino contradicho por los hechos y los textos, al menos en lo que a la consulta oracular se refiere, es afirmar que la adivinación de los videntes dio origen por evolución a la profecía de los profetas⁷⁵.

III. CONCLUSIONES DE LA PRIMERA PARTE

El estudio precedente habrá demostrado la importancia religiosa de la consulta a Dios en el antiguo Israel y el valor de la práctica oracular en todo el ámbito del Antiguo Oriente. En Israel existió desde una época imprecisada hasta el tiempo de David la institución de la consulta a Yahweh por medio del sacerdote con características y métodos muy similares a los de los pueblos del Antiguo Oriente. La desaparición en Israel de la consulta sacerdotal no implicó la desaparición de toda consulta a Dios. Antes al contrario, a partir de la época de David y durante todo el tiempo de la monarquía dividida y en el destierro, y aún quizá después del destierro, los israelitas acudían a Yahweh pidiéndole oráculos. Pero durante este tiempo se realizó un cambio profundo de instituciones, de mentalidad y de vocabulario.

De instituciones, porque desaparece la consulta por medio de las suertes y aparece la consulta por medio de un hombre, vidente o profeta. De mentalidad, porque ahora se consulta a Dios, no sólo en cuestiones de interés general o nacional, como la guerra, sino en asuntos privados, como una enfermedad. El terreno de la consulta se amplía. Y ya no se busca tanto el conocer el futuro cuanto el obtener la liberación de una desgracia presente. De vocabulario, porque el término técnico

de la consulta sacerdotal, *š'l*, «preguntar-consultar», desaparece de la historia para ser sustituido por *drš*, «inquirir-indagar», término técnico del nuevo tipo de consulta, la consulta profética. El tipo de consulta representado por *š'l* consistía fundamentalmente en «preguntas» y «respuestas», siendo éstas normalmente un «sí» o un «no». El tipo de consulta indicado por *drš* consiste en «encuestas o indagaciones», y las «respuestas» no se dan nunca con un «sí» o con un «no», sino a través de la palabra de un hombre que se supone habla en nombre de Dios. Asistimos además en este período al hecho semántico de la nivelación de sentido entre *drš* y *š'l*, dos términos que originariamente no tenían nada que ver entre sí. El verbo *š'l* pierde su acepción técnica de «interrogación» sacerdotal y pasa a significar, como *drš*, la «encuesta» profética, que se realiza normalmente por la oración y la súplica a Dios ⁷⁶.

La consulta a los profetas está atestiguada *explícitamente* sólo a partir de la desaparición de la consulta por medio del sacerdote ⁷⁷. Con esto no queremos decir que no hayan podido coexistir durante un cierto tiempo o que la consulta profética sólo haya comenzado a practicarse cuando la otra había desaparecido. El silencio de los textos no es prueba determinante. Pero en este caso es muy significativo. En el AT no quedan testimonios *expresos*, aunque un texto antiguo de 1 Sm 28,6 dice que Yahweh no «respondió a Saúl ni por los sueños ni por los profetas ni por el urim». Los textos explícitos son todos posteriores a David.

La consulta a los profetas existió ciertamente durante el período de los profetas escritores, aunque sea muy discutible si como institución oficial o como costumbre privada ⁷⁸. Isaías, Jeremías y Ezequiel, entre otros, no sólo fueron consultados por reyes o ciudadanos particulares ⁷⁹, sino que los dos primeros, por lo menos (Is 30,1 ss.; 31,1 ss.; Jr 8,2: por contraste), se lamentan de que no se consulte a Dios lo bastante ⁸⁰. La fecha de desaparición de esta institución o de esta costumbre no puede precisarse con seguridad ⁸¹. No sabemos tampoco por qué motivos cesó ⁸². Si nuestro análisis de los textos ha sido correcto, entonces habría que admitir que existía aún después del destierro (cf. Is 58,2; 65,1; Jr 23,34 ss.) ⁸³. En tiempo de los Macabeos ciertamente ya no existía, porque de lo contrario no se explicaría que acudieran al Libro sagrado en busca de una respuesta (1 Mac 3,48; 2 Mac 8,23) en vez de consultar a un profeta. Pero la desaparición ha debido tener lugar mucho antes. Los

testimonios que poseemos llegan hasta el inmediato postexilio. De tiempo posterior no sabemos nada.

Las diferencias entre estos dos tipos de consulta son considerables y muestran la existencia en el antiguo Israel de dos modos distintos de comunicación de Dios con el hombre. La diferencia más visible, y también la más radical, consiste en el instrumento que Dios utiliza para hablar con los hombres. En la consulta sacerdotal lo hace por medio de un instrumento inerte —las suertes— que funciona mecánicamente. En la consulta profética lo hace por medio de un instrumento vivo que actúa libre y conscientemente. Las suertes daban una respuesta automática e infalible que se obtenía sin dificultad. Los profetas daban también una respuesta infalible, pero no automática, y la obtenían por la oración y la súplica a Dios. Una consulta de Jeremías es reveladora bajo este punto de vista. En una ocasión tuvo que esperar diez días a que le llegara la respuesta divina (Jr 42,7). Este hecho demuestra que los profetas no tenían la respuesta a su disposición cuando querían. Y señala además el comienzo del problema hermenéutico, es decir, el problema de la distinción entre la palabra de Dios y la palabra del hombre ⁸⁴.

No hace falta decir que este modo de comunicación con Dios es más elevado que el otro y a la vez más íntimo y personal. Los profetas aparecen bajo este aspecto como los mediadores cualificados entre el pueblo y Yahweh. Pero tampoco hay que olvidar que el oráculo de las suertes era a su modo palabra de Dios, pues era Dios quien decidía (Prv 16,33). Al sacerdote se le podía consultar en cualquier tiempo y lugar y no forzosamente en el santuario. Al profeta, lo mismo. Aún más, no hemos encontrado ningún caso explícito de consulta a un profeta en el santuario ⁸⁵, fuera de la profecía de Habacuc, si es que realmente se trata en ella de una consulta.

El NT y la Iglesia primitiva no restauraron ninguno de estos dos modos de consulta a Dios. Las preguntas que el hombre hace a Dios, Dios se las responde por medio de la Escritura y a través de la oración. Con esto tocamos ya la segunda parte de nuestro estudio: la «búsqueda de Dios».

NOTAS

¹ La antigüedad del relato es prácticamente admitida por todos. La fecha de redacción es discutida. Algunos sostienen que el relato fue reelaborado por el autor deuteronomista del libro de los Reyes, o durante la primera redacción de este libro, antes del destierro, o en la segunda edición, durante el destierro, así, O. Eissfeldt, *Einleitung*, p. 388 ss.; cf. H. Cazelles, *Le Deutéronome*, p. 17; R. de Vaux, *Les livres des Rois*, p. 13 ss. Otros excluyen una redacción deuteronomista del núcleo fundamental de la narración, así, J. Delorme, en Robert-Feuillet, *Introduction à la Bible*, I, p. 445; I. Plein, «Erwägungen zur Überlieferung von 1 Reg 11,26-14,20», en *ZAW* 78 (1966) 8-24 (nuestro texto habría sido puesto por escrito «vermutlich bald nach den Erechnissen»; los vv. 1-6 pertenecen, con pequeños retoques, al núcleo fundamental primitivo, p. 22). Según M. Noth, *Könige*, I, 1968, p. 310 ss., los vv. 1-7a son predeuteronomícos; los vv. 10,11,12,13,17,18 pertenecen al «Grundbestand» y son anteriores al deuteronomista; los vv. 7b,8,9 son del redactor deuteronomista; los vv. 14-16 y el *laken* del v. 10 son deuteronomistas (p. 311). En definitiva, nuestro texto, vv. 1-7, es antiguo y remonta a una antigua tradición sobre el profeta Aías de Silo.

² Contra A. Caquot, «Ahiyya de Silo et Jérôboam Ier», en *Semítica* 11 (1961) 17-27, que los identifica. Véase la crítica de I. Plein, *l. c.*, p. 19, nota 53.

³ Cf. M. Noth, *Könige*, I, p. 313.

⁴ Sobre la persona polifacética de Samuel y la interpretación de estos pasajes remitimos a A. González Núñez, *Profetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel*, pp. 131 ss. El texto de 1 Sm 9,17 dice que Yahweh «respondió» (*'ānāh*) a Samuel como si hubiera precedido una consulta. Pero esta consulta el texto no la menciona. El verbo *'ānāh* tiene, pues, el significado genérico de «indicar, dar a entender», cf. A. González Núñez, *l. c.*, p. 332, nota 400.

⁵ Generalmente se acepta la corrección propuesta; cf. I. Plein, *l. c.*, p. 22; M. Noth, *Könige*, I, p. 309; J. Montgomery, H. E. Gehman, *The Book of the Kings*, p. 271.

⁶ Cf. J. Delorme, en Robert-Feuillet, *Introduction à la Bible*, I, página 447 s.; *Bible de Jérusalem*, nota a 2 Re 1,16; O. Eissfeldt, *Einleitung*, p. 391 ss. (los vv. 9-16, «vielleicht spätere Wucherung», p. 393).

⁷ Aunque la última vez, v. 16 (2.^a vez) es dudosa, ya que la frase: «acaso porque no hay Dios en Israel para consultar su palabra» (*lidrôs bid'bārô*), parece una repetición de los vv. 3 y 6; cf. BH.

⁸ En el lugar paralelo de 2 Re 22,18 el verbo rige acusativo con *'eth*.

⁹ Según R. Halevy, «Man of God», en *JNES* 17 (1958) 237-44, Elías habría intervenido en este asunto movido no tanto por el pecado de idolatría del rey cuanto por su celo profesional en contra de la actitud de Ocozías de consultar a otros medios en vez de consultarle a él. El texto, según creemos, supone más bien lo contrario: Elías reconoce a Yahweh como único Dios capaz de curar y de dar la salud. Elías, por lo demás, aparece aquí como una figura profética típica, como un profeta individual, cf. R. P. Carroll, «The Elijah-Elisha Sagas», *l. c.*, pp. 405 ss.

¹⁰ Sobre la evolución del nombre Baal-Zebul: Baal-Zebub, o viceversa, y otros problemas relativos a esta divinidad pagana, cf. R. Dussaud, *Les découvertes de Ras Shamra (Ugarit) et l'Ancien Testament*, 1937, página 69 s.; Id., *La religion des Phéniciens* [MANA, 1, II], París 1949, p. 362 s.; S. Garofalo, *Il libro dei Re*, 1951, p. 168 s.; A. Pacios, «Baal-Zebub», en *Enciclopedia de la Biblia*, I, Barcelona 1963, cols. 985-87.

¹¹ Sobre la fecha de redacción y autenticidad, véase lo que dijimos en la nota 12 del Capítulo X.

¹² H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel*, p. 152, basándose en 2 Re 4,23 (consulta de la sunamita a Eliseo), sugiere que las fiestas eran los días más apropiados para consultar a los profetas en los santuarios; lo mismo opina A. R. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, página 26, quien sostiene, además, que Eliseo era un profeta relacionado con el culto. Esto lo niega con buenas razones A. González Núñez, *Profetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel*, p. 276.

¹³ La perícopa de 2 Re 22,8-20 pertenece probablemente a la primera redacción deuteronomica del libro de los Reyes, cf. J. Delorme, en Robert-Feuillet, *Introduction à la Bible*, I, p. 456.

¹⁴ El texto de Jr 23,33 se considera generalmente como auténtico, cf. W. Rudolph, *Jeremia*, p. 133; A. Weiser, *Der Prophet Jeremia*, I, páginas 217-18. La discusión de las distintas opiniones puede verse en A. Penna, *Geremia*, pp. 191-92.

¹⁵ El texto de Jr 23,34-40 se considera generalmente como inauténtico, añadido al libro después del destierro, cf. W. Rudolph, *Jeremia*, pp. XIX y XVI; A. Weiser, *Der Prophet Jeremia*, I, pp. 217-18 (texto muy tardío, posterior a Nah 1,1; Hab 1,1; Zac 9,12; Mal 1,1; Is 13 ss., pues todos estos profetas usan el término *maššā'*, y, por tanto, aún no se había producido esa reacción contra esa expresión); J. Scharbert, *Die Propheten Israels um 600 v. Chr.*, 1967, p. 242.

¹⁶ Suprimir: «o un profeta o un sacerdote»; parece una adición del v. 34, cf. BH.

¹⁷ Leer '*attem hammaššā'*', con griego, VLat, Vg, en vez de '*eth-mah-maššā'*', cf. BH. El valor del término *maššā'*, es estudiado por H. S. Gehman, «The "Burden" of the Prophet», en *JQR* 31 (1940) 107 ss.; P. A. H. de Boer, «An Inquiry into the Meaning of the Term *maššā'*», en *Oud. Studien* 5 (1948) 197-214.

¹⁸ Así, W. Rudolph, *Jeremia*, p. 133; A. Weiser, *Der Prophet Jeremia*, I, p. 218.

¹⁹ Cf. F. Nötscher, *Das Buch Jeremias*, p. 183 s.; A. Penna, *Geremia*, p. 192; G. Vittonato, *Il libro di Geremia*, p. 313; pero véanse las objeciones en contra formuladas por W. Rudolph, *o. c.*, p. 135 s., y A. Weiser, *o. c.*, p. 218.

²⁰ Cualquiera de las dos hipótesis es válida, ya que no se sabe si el texto se ha de poner antes o después de la caída de Jerusalén (año 586), cf. W. Zimmerli, *Ezechiel*, I, p. 308; W. Eichrodt, *Der Prophet Hezekiel*, p. 102; G. Fohrer, K. Gallig, *Ezechiel*, p. 76 s.

²¹ Así, A. Menes, en *ZAW* 50 (1932) 272 ss.; J. A. Bewer, en *ZAW* 63 (1951) 195-97; W. Eichrodt, *Der Prophet Hezekiel*, p. 178.

²² Así, G. Fohrer, K. Gallig, *Ezechiel*, p. 113 s.; en contra, W. Zimmerli, *Ezechiel*, I, p. 441.

²³ Así, P. Heinisch, *Das Buch Ezechiel*, p. 99, y W. Zimmerli, *Ezechiel*, p. 441.

²⁴ Sobre esta forma verbal, en vez de *h'bidārōš*, cf. G. Gesenius, E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik*, § 51k; H. Bauer, P. Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache*, § 44a'; 50 v.

²⁵ Cf. W. Zimmerli, *Ezechiel*, I, p. 301.

²⁶ Cf. W. Zimmerli, *o. c.*, p. 301.

²⁷ Cf. W. Zimmerli, *o. c.*, p. 312 s.

²⁸ Cf. G. Quell, *Wahre und falsche Propheten*, Gütersloh 1952, páginas 99-102; E. F. Siegman, *The false Prophets of the Old Testament*, Washington 1939, p. 77 ss.; S. Skrinjar, «De falsis prophetis apud Jeremiam et Ezechielem», en *Verbum Domini* 11 (1931) 99-105, en p. 103 ss.; H. Bacht, «Wahres und falsches Prophetentum», en *Bib* 32 (1951) 237-62; G. von Rad, «Die falschen Propheten», en *ZAW* 51 (1933) 109-120.

²⁹ Véase la cronología de Ezequiel en C. Schedl, *Storia del Vecchio Testamento*, III, Roma 1964, pp. 331 y 366.

³⁰ Cf. W. Zimmerli, *Ezechiel*, I, p. 451 s.

³¹ Leer con el Targ *ha'attem tiš'alúni* en vez de «las cosas futuras preguntadme» (*bā'ōtiyyôt s'alúni*), cf. BH. La lectura masorética es defendida por C. R. North, *The Second Isaiah*, Oxford 1964, p. 153.

³² Así, A. Penna, *Isaia*, p. 466.

³³ Véanse estas dificultades y otras posibles soluciones en C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, p. 134 ss.

³⁴ Como fechas límites se ponen el 538 y el 445 —época de la actividad del Tritoisaias—, pero muchos autores sitúan la perícopa en una fecha anterior al 520; así, C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, pp. 236-37 y 242-43 (entre el 537 y el 521); J. Fischer, *Das Buch Isaías*, II, p. 161 (entre el 538 y el 530); A. Gelin, en Robert-Feuillet, *Introduction à la Bible*, I, p. 568 (entre el 530 y el 510); A. Penna, *Isaia*, p. 567 (entre el 538 y el 445).

³⁵ Cf. J. Fischer, *Das Buch Isaías*, II, p. 162.

³⁶ Cf. J. Fischer, *o. c.*, p. 161: todo el contexto supone que se trata de una consulta; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, p. 267.

³⁷ Cf. Lv 10,11; Dt 17,11; 33,10; 2 Cro 17,8; Jr 2,8; 18,18; Os 4,6; Mal 2,6 ss.

³⁸ Cf. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, p. 267 s.; J. Fischer, *Das Buch Isaias*, II, p. 162 s.; A. Penna, *Isaia*, p. 568 ss.

³⁹ Cf. J. Fischer, *Das Buch Isaias*, II, p. 198 (unmittelbar nachexilischen Hintergrund); A. Penna, *Isaia*, p. 631 s. (entre el 520 y el 515); C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, pp. 242,245,321 (frühnachexilische Zeit).

⁴⁰ Is 40,27-31; 49,14 ss.; Ez 37,11; Lam 5,1 ss., 22.

⁴¹ Leer š'ēlānī con varios mss. y las versiones antiguas y 1QIs, cf. BH., en vez de šā'ālā.

⁴² Leer con las versiones antiguas qārā' o qōrē' en vez de qōrā', cf. BH.

⁴³ Así se interpreta el v. 4; cf. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, p. 318; J. Fischer, *Das Buch Isaias*, II, p. 201; A. Penna, *Isaia*, p. 614; A. Barucq, «Oracle et Divination», en *DBS VI* (1960 776).

⁴⁴ Cf. Is 1,9; 6,13; 51,1; 57,13; 66,5 s.

⁴⁵ Is 41,8; 43,10; 44,1 s.; 45,8; 48,20, etc.

⁴⁶ Algunos autores suprimen del v. 10 la frase: «para mi pueblo que me busca»; pero es precisamente esta frase la que une la promesa de los vv. 9-10 con el v. 1, como su contraste más claro, cf. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, p. 321; J. Fischer, *Das Buch Isaias*, II, p. 202.

⁴⁷ Cf. W. Rudolph, *Chronikbücher*, p. 117; L. Randellini, *Chronache*, p. 179 (ninguno de los dos habla de consulta).

⁴⁸ F. Michaeli, *Chroniques*, p. 89, nota, opina que el bū de d'rašnuhū se refiere al «arca»: «no buscamos (el arca) como habría sido necesario». La opinión más común lo refiere a Yahweh.

⁴⁹ Cf. L. Randellini, *Cronache*, p. 235: «cercare il Signore» per compiervi cioè i regolari sacrifici. La Vg reproduce bien el sentido: *ut ibi obsecraret Dominum*.

⁵⁰ El texto dice yidr'šēhū. ¿A quién se refiere el bū? El griego y la Vg lo han entendido del «altar». Vg: *quod et requisivit*. Así lo entiende también W. Rudolph, *Chronikbücher*, p. 196, pero parece más lógico referirlo al sujeto más próximo que, en este caso, es Yahweh y no el altar.

⁵¹ En contra de L. Randellini, *Cronache*, p. 296, que dice: «saliti lassù (a Gabaón) per consultare il Signore». Los comentaristas, en general, no hablan de consulta, cf. W. Rudolph, *Chronikbücher*, p. 197; F. Michaeli, *Chroniques*, p. 145.

⁵² El texto paralelo de 1 Re 3,4-15 no alude a ninguna «consulta» a Yahweh. Sólo dice que «Salomón fue allí a ofrecer sacrificios, porque aquél era el alto principal» (v. 4).

⁵³ El Cronista utiliza el término *sākal*, «ser necio, obrar neciamente», en el sentido moral religioso de «cometer un pecado», cf. 1 Cro 21,8; 1 Sm 13,13.

⁵⁴ La Vg traduce la frase «sino a los médicos» por *sed magis medicorum arte confisus est*.

⁵⁵ El término hebreo *rof'im* puede significar, además de los «médicos»,

las «divinidades subterráneas» o las «sombras del más allá», cosas que el israelita consultaba a veces en casos de enfermedad o peligro (cf. 1 Sm 28,6 ss.; 2 Re 1,2 ss.), cf. W. Rudolph, *Chronikbücher*, p. 249; L. Rاندellini, *Cronache*, p. 379.

⁵⁶ Cf. W. Rudolph, *o. c.*, p. 249.

⁵⁷ Cf. F. Michaeli, *Chroniques*, p. 185.

⁵⁸ La materia la tratan muchos autores desde distintos puntos de vista. Citamos, entre otros, los siguientes: sostienen la identidad sustancial entre videntes y profetas en el antiguo Israel: S. Mowinckel, *Psalmenstudien*, III, p. 9 ss. (aunque deja abierta la posibilidad de que el Israel histórico más antiguo haya conocido ya la distinción entre el sacerdote y el vidente y entre las funciones de uno y otro); A. Wendel, *Das freie Leiengebet*, p. 232 ss.; H. M. Orlinsky, «The Seer in Ancient Israel», en *Oriens Antiquus* 4 (1965), 153-174, sobre todo, pp. 157 ss. (con referencia a otros autores); O. Plöger, «Priester und Prophet», en *ZAW* 63 (1951), 176 s. (con ciertas reservas); A. R. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, p. 25 ss.; A. Haldar, *Associations of Cultic Prophets among the Ancient Semites*, p. 124 ss.; N. W. Porteous, «The Basis of the Ethical Teaching of the Prophets», en *Studies in the Old Testament Prophecy presented to T. H. Robinson*, Edimburgo 1957, pp. 143-56. La opinión contraria, defendida con varios y muy válidos argumentos, puede verse en A. González Núñez, *Profetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel*, pp. 98 ss., 135 ss., 164 ss. (y *passim*); véanse otras referencias allí mismo. Para una información sobre el estado de la cuestión, remitimos a H. H. Rowley, *The Servant of the Lord and other Essays on the Old Testament*, Oxford ² 1965, pp. 95-134.

⁵⁹ Tema muy estudiado y muy discutido; cf. R. Kraetzschmar, *Prophet und Seher im alten Israel*, 1901; M. Jastrow, «Ro'eh and Hozeh in the Old Testament», en *JBL* 28 (1909), 42-56; G. Hölscher, *Die Profeten*, 1914, pp. 125 ss.; S. Mowinckel, *Psalmenstudien*, III, 1923, pp. 14-22; H. Junker, *Prophet und Seher im Alten Testament*, 1927; A. Jepsen, *Nabi*, 1934; A. Wendel, *Das freie Leiengebet*, pp. 222 ss.; A. C. Welch, *Prophet and Priest in Old Israel*, 1936; A. Haldar, *o. c.*, en nota anterior; A. R. Johnson, *o. c.*, en nota anterior; A. González Núñez, *o. c.*, en nota anterior, sobre todo en pp. 158 ss.; H. M. Orlinsky, *o. c.*, en nota anterior; H. H. Rowley, *The Servant of the Lord*, 1965, pp. 95-134; Id., *Worship in Ancient Israel*, 1967, pp. 147 ss., 156 ss.; M. Bouzon, *Die Prophetenkorporationen in Israel und im alten Orient* (Tesis), 1968 (obra fundamental para toda la cuestión de los *nebiim*). La bibliografía general sobre el profetismo, de época reciente, puede verse en G. Fohrer, «Neuere Literatur zur alttestamentlichen Prophetie», en *Theol. Rundschau*, NF 19 (1951), 277-346; 20 (1952), 192-271, 295-361; Id., «Zehn Jahre Literatur zur alttestamentlichen Prophetie», en *Theol. Rundschau*, NF 28 (1962), 1-75, 235-297, 301-374; Id., «Die Propheten des Alten Testaments im Blickfeld neuer Forschung», en *Studien zur alttestamentlichen Prophetie* (1949-1965), Berlín 1967, pp. 1-17.

⁶⁰ Cf. O. Plöger, «Priester und Prophet», *l. c.*, p. 171; A. Barucq, «Oracle et Divination», en *DBS VI* (1960), 779; A. González Núñez, *o. c.*, p. 175; J. Scharbert, *Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient*, pp. 161 ss., 165, 280-294.

⁶¹ Cf. O. Plöger, *l. c.*, p. 168; A. R. Johnson, *The cultic Prophet in Ancient Israel*, p. 25, y A. Haldar, *Associations of Cultic Prophets among the Ancient Semites*, pp. 114 ss., 118, no subrayan suficientemente esta diferencia, pues no basta decir que el «profeta», el «vidente» y el sacerdote tienen en común la consulta oracular, puesto que los medios de obtener la respuesta divina son distintos. Véase la crítica acertada a esta opinión en A. González Núñez, *o. c.*, p. 77 s. y nota 192.

⁶² Cf. A. González Núñez, *o. c.*, p. 286. El autor demuestra bien la diferencia entre sacerdotes y videntes en el antiguo Israel.

⁶³ Sobre la terminología y las diferencias entre «visionario», «vidente», «clarividente», «hombre de Dios» y «profeta», cf. H. M. Orlinsky, «The Seer in Ancient Israel», *l. c.*, p. 171 ss.; A. R. Johnson, *o. c.*, p. 9 ss.; A. González Núñez, *o. c.*, p. 143 y nota 364, p. 169 ss.; H. H. Rowley, *The Servant of the Lord*, pp. 103 ss.

⁶⁴ Lo indica ya la glosa de 1 Sm 9,9; cf. A. González Núñez, *o. c.*, p. 160 s. El autor añade que la «respuesta oracular» no es precisamente una especialidad de los *nebiim*, *Ibid.*, p. 279; porque los *nebiim* son distintos de los «videntes» y de los «profetas», los cuales, como personalidades individuales y «llamados» por Dios, se identifican.

⁶⁵ Cf. A. R. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, p. 19 s.; H. Junker, *Prophet und Seher im Alten Testament*, p. 22 s., 51 s.

⁶⁶ Otros textos donde se habla de paga por la consulta son: Nm 22,7 (Balaam); 2 Re 5,15; cf. Am 7,12; Miq 3,11; Ez 13,19; cf. H. Junker, *o. c.*, p. 90 ss.; J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, p. 71.

⁶⁷ Cf. A. Wendel, *Das freie Leiengebet*, p. 223.

⁶⁸ Cf. 1 Sm 9,15 (a Samuel); 1 Re 14,5 (a Aías); 2 Re 1,3 (a Elías); 2 Re 8,10 (a Eliseo).

⁶⁹ Is 37,5-6 = 2 Re 19,5-6 (a Isaías); Is 37,21-22 = 2 Re 19,20-21 (a Isaías); Jr 21,1,3 (a Jeremías); Ez 14,3; 20,3 (a Ezequiel).

⁷⁰ En contra de H. M. Orlinsky, *l. c.*, p. 160 s., donde trata de este punto, contraponiendo los videntes a los profetas. Véase, en nuestro sentido, A. González Núñez, *o. c.*, p. 175: «No es exclusivo del antiguo vidente (el preguntarle sobre cosas pequeñas de la vida diaria), sino que también al profeta se va a consultar sobre cosas intrascendentes de la vida privada.»

⁷¹ Los textos más arriba. En contra también de H. M. Orlinsky, *l. c.*, pp. 159 ss., 165 s., que destaca demasiado la diferencia entre videntes y profetas en este punto, porque también Isaías y Jeremías, por no citar a otros profetas, intervinieron en asuntos de importancia nacional y en la política del país; cf. K. Elliger, «Prophet und Politik», en *ZAW* 53 (1935), 3-22 (= *Kleine Schriften zum AT*, Munich 1966, pp. 119-140; cf., además, H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel*, p. 160, en donde

compara las consultas que hace Sedecías a Jeremías con las que se hicieron a Miqueas ben Yimlah (1 Re 22,9 ss.) y a Isaías (Is 37,2 ss.), y R. P. Carroll, «The Elijah - Elisha Sagas», *l. c.*, pp. 400-415 (Elías, Eliseo y Miqueas ben Yimlah aparecen como figuras proféticas individuales, a quienes se consulta, como a los profetas de épocas posteriores) (cf. pp. 407-408).

⁷² H. M. Orlinsky, *l. c.*, p. 156, interpreta también esto como una demostración de la diferencia entre videntes y profetas: «Uno no se puede imaginar a un Amós o a un Jeremías o a un Deuterioisafas ganando su vida de esta manera.» Le preguntamos, ¿es que los videntes se la ganaban así?; cf. para esta cuestión las observaciones de A. González Núñez, *o. c.*, pp. 249-253, explicando el episodio de Am 7, 10-17.

⁷³ Así, H. M. Orlinsky, *l. c.*, p. 156: «Fundamentally the Israelite seer predicted the future and attempted to control it... The Prophet... did not know the future; he did not predict it or try to control it.»

⁷⁴ Así, A. Haldar, *o. c.*, que considera toda la profecía del AT en términos de asociaciones de adivinos, como el *bārû* y el *mabhu* mesopotámicos; H. M. Orlinsky, *l. c.*, pp. 154, 158 ss., 170, 173 s.; I. H. Seeligmann, «The Problems of Prophecy», *l. c.*, p. VII; A. R. Johnson, *o. c.*, p. 34 ss. Véase la interpretación contraria en A. González Núñez, *o. c.*, pp. 164 ss., 285 ss.: El «vidente» no está en la misma línea del «adivino», que busca sus oráculos en la observación de los «signos» (p. 285); «Es difícil de los datos existentes concluir que la "adivinación" es una función ordinaria y legítima de los nebiim» (p. 359, nota 760); cf. también las críticas, a la primera opinión, en H. H. Rowley, «Ritual and the Hebrew Prophets», en *JSS* 1 (1956), 338-360, en p. 347 ss.; *Id.*, *Worship in Ancient Israel*, p. 155 ss.

⁷⁵ Así, H. M. Orlinsky, *l. c.*, p. 170: «To sum up. Divination nowhere developed into prophecy, no more than polytheism developed into monotheism»; en el mismo sentido, I. H. Seeligmann, «The Problems of Prophecy», *l. c.*, p. VII.

⁷⁶ Para el problema de la relación entre el oráculo, la oración y la mediación de los profetas remitimos a H. Junker, *Prophet und Seher im Alten Testament*, pp. 36 ss.; A. Jepsen, *Nabi*, pp. 200 ss.; J. Hempel, *Gott und Mensch im Alten Testament* [BWANT, 38], ² 1936, pp. 126 ss.; F. Hesse, *Die Fürbitt. im Alten Testament*, 1949, pp. 39 ss.; A. S. Herbert, «The Prophet as Intercessor», en *The Baptist Quarterly* 13 (1949), 76-80; H. W. Hertzberg, *Prophet und Gott. Eine Studie zur Religiosität des vorexilischen Prophetentums* [Beiträge zur Förderung christ. Theologie, 28,3], 1923, pp. 58 ss.; 146 ss., etc.; J. Scharbert, *Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient*, 1964 (*passim*).

⁷⁷ Cf. C. Westermann, «Die Begriffe», p. 28; A. Wendel, *o. c.*, pp. 216 y 232 se expresa con dudas.

⁷⁸ C. Westermann, «Die Begriffe», *l. c.*, p. 28: «Es ist möglich, dass es als eine prophetische Institution auch zur Zeit der Schriftpropheten bestand und dass die Schriftpropheten daran beteiligt waren.»

⁷⁹ No sabemos por qué C. Westermann, *l. c.*, p. 28, afirma que la consulta como tal sólo está atestiguada desde poco antes del 587, con Jeremías, y luego con Ezequiel. Como hemos intentado demostrar más arriba, hay casos de consulta profética por lo menos desde la época de Jeroboam I, y además, también el profeta Isaías intervino en varias consultas a Yahweh.

⁸⁰ Así, A. Wendel, *o. c.*, p. 251, interpretando correctamente el pensamiento de Isaías y Jeremías.

⁸¹ En contra de C. Westermann, «Die Begriffe», *l. c.*, p. 28, que pone el fin de este tipo de consulta en tiempo de Ezequiel: «... bei Ezechiel, wo das Ende der Institution erklärt wird».

⁸² C. Westermann, «Die Begriffe», *l. c.*, p. 29, sostiene que desapareció por una culpa de desobediencia del rey y del pueblo, en tiempo de Ezequiel, lo mismo que la consulta sacerdotal había desaparecido por una desobediencia de Saúl. Ya dijimos en otro lugar el valor de esta opinión por lo que respecta a la consulta sacerdotal. Y lo mismo puede decirse en relación a la consulta profética. No sólo no consta que haya desaparecido en tiempo de Ezequiel, sino que hay testimonios de su permanencia aún después del destierro. Véase el texto.

⁸³ Esto lo admite el propio C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, p. 267, comentando el texto de Is 58,2, lo cual parece estar en contradicción con lo que dice en «Die Begriffe», *l. c.*, pp. 28-29.

⁸⁴ Lo señala con acierto C. Westermann, *l. c.*, p. 29.

⁸⁵ No vemos cómo se pueda sacar un argumento decisivo en favor de la hipótesis de la relación de los profetas con el culto recurriendo a la consulta oracular de los profetas en los santuarios, como hacen algunos, por ejemplo, A. R. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, p. 25 ss., cuando precisamente todas las consultas que hemos estudiado se realizaron fuera del santuario. Otra cosa es el recurso a los videntes y profetas para pedirles curaciones, etc., u otras actividades de los mismos; cf. en este sentido, A. González Núñez, *Profetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel*, pp. 77 s., 81 ss., 275 ss.: «si se especifica que su función... es la de dar respuestas oraculares en el acto cúltilo, la hipótesis no es menos gratuita» (p. 279).

EXCURSUS: CONSULTAS PROHIBIDAS

Para que el estudio de los verbos *drš* y *š'l*, en cuanto vehículos de la idea de consulta, quede completo¹ será preciso abordar el tema de las consultas a los dioses, a los muertos, a los magos y adivinos y otros modos peculiares de obtener oráculos, prácticas todas prohibidas a los israelitas. La documentación bíblica sobre esta materia no es excesivamente copiosa. No obstante, pueden recogerse al menos 18 textos que se refieren de una u otra manera a consultas de este género. El verbo *drš* aparece unas 12 veces en este sentido², y seis, el verbo *š'l*³.

1. CONSULTAS A LOS DIOS

La primera mención de una consulta a un dios pagano se encuentra en 2 Re 1,2,3,6,16 (cuatro veces *drš*). Se trata de la consulta del rey Ocozías a Baal-Zebub de Eqrón con motivo de su enfermedad. Es evidente que el rey no buscaba sólo una información, sino la curación de su dolencia⁴. Este hecho demuestra que la consulta a los dioses paganos era un fenómeno corriente en el ambiente bíblico de aquel tiempo. Los primeros capítulos de esta obra lo han probado ampliamente. Como de este texto nos hemos ocupado en otro lugar, baste aquí su mención.

En Egipto existió, como sabemos, una práctica oracular muy desarrollada y compleja. La Biblia confirma estos datos. Isaías dice respecto a este asunto: «Se trastornará el espíritu de Egipto en su interior y yo anularé su plan. Consultarán (*drš*) a los ídolos y a los *'iṭṭîm*, a los *'ōbôth* y a los *yidd^e 'ōnîm*» (Is 19,3). La autenticidad del versículo es admitida por la mayoría de los críticos y la fecha del oráculo suele ponerse entre el 718 y el 701⁵. Es evidente que el profeta piensa en una consulta oracular a los ídolos⁶ para conocer el futuro o para

encontrar una vía de salida a la penosa situación que atraviesa el país. El texto menciona además como objetos o personas de consulta a los 'ōbōth (cf. Is 8,19; 29,4), a los 'itīm o «espíritus de los muertos»⁷ y a los yidd'ōnīm. De estos términos trataremos más adelante. Isaías vuelve a mencionar la consulta a los dioses en 8,19b: «¿No consulta (*drš*) un pueblo a sus dioses y por los vivos a los muertos?»⁸. Esta afirmación de tipo general supone como cosa normal el recurso a los dioses en busca de oráculos, al menos en la mente de los que pretenden pervertir la enseñanza profética. Para el profeta naturalmente es un absurdo consultar a estos seres u objetos.

Jeremías condena el culto astral (8,2), muy difundido en todo el Antiguo Oriente, que fue introducido también de manera oficial en el templo de Jerusalén durante el reinado de Manasés (2 Re 21,3,5 ss.), y que perduraba aún en tiempo de Yoaquim (2 Re 24,3)⁹. Con una serie de verbos el profeta describe el culto que muchos israelitas dieron a esos ídolos, pero Yahweh los castigó severamente de modo que sus huesos se hallan ahora expuestos al calor del día y al fresco de la noche privados de sepultura. Esos hombres tan duramente castigados «amaron, sirvieron, siguieron, buscaron (*drš*) y adoraron» al sol, la luna y las estrellas. Con esos cinco verbos Jeremías describe el culto astral prohibido. Es muy posible que todos ellos sean sinónimos. Pero cabe también la posibilidad de ver en *drš* una alusión a la consulta prohibida¹⁰, considerada aquí como uno de tantos actos culturales de los israelitas infieles.

El Cronista utiliza una vez (2 Cro 11,23) el verbo *š'l* en un contexto que pudiera aludir a la consulta a los dioses. El texto desde luego no es seguro. La recensión masorética dice así: «Roboam obró sagazmente... wayyiš'al h^amôn nāšim». La frase puede traducirse: «y consultó (o pidió) a la multitud de mujeres». Este sentido no es claro. Si se acepta la sugerencia de la Biblia de Jerusalén¹¹ de que el Cronista sintió repugnancia en llamar «dioses» a las divinidades extranjeras y se adopta su versión, «pero consultó a la multitud de los dioses de sus mujeres», entonces tendríamos una alusión clara a una consulta a dioses paganos por parte de Roboam. El texto, sin embargo, suele corregirse y traducirse, «y les procuró una multitud de mujeres»¹².

2. CONSULTAS A LOS MUERTOS

El Lv 19,31 contiene un precepto de carácter ritual: «No os dirijáis a los 'ōbōth y a los yidd^e'ōnīm ni tratéis (bqš) de contaminaros con ellos.» El recurso a estos medios adivinatorios se prohíbe porque su contacto, como el de un cadáver humano, causaría una impureza ritual y una contaminación¹³. Los comentaristas¹⁴ y las versiones modernas en general¹⁵, basados quizá en la versión griega y en la Vulgata¹⁶, traducen así el versículo: «No os dirijáis a los 'ōbōth ni consultéis (bqš) a los yidd^e'ōnīm, contaminándoos con ellos.» El verbo bqš tendría, pues, el sentido de «consultar». Que esta versión sea incorrecta e inaceptable lo demuestra ya la puntuación del texto masorético que une los dos términos al verbo precedente, «no os dirijáis a los... y a los...», separándolos del verbo bqš que forma frase con lo siguiente, «ni tratéis (o busquéis) contaminaros con ellos». Lo prueba además el paralelismo entre 'ōbōth y yidd^e'ōnīm. Siempre que aparecen juntos, como aquí, van regidos por un mismo verbo¹⁷. Y lo demuestra por último el uso de bqš, que nunca significa «consultar», como ya hemos visto y tendremos ocasión de probar a lo largo de la obra¹⁸.

El Dt 18,10-11 propone una serie de prohibiciones entre las que se cuentan las siguientes: «No se encuentre en ti... quien haga encantamientos, quien interroge (šō'el) a un 'ōb y a un yidd^e'ōnī, quien consulte a los muertos (dōrēš 'el-hammētīm).» El contexto es claramente adivinatorio y habla explícitamente de la consulta a los muertos. Pero no sabemos si la última práctica indica una clase especial de necromancia o se refiere a toda la necromancia en general. El texto parece distinguir entre el 'ōb y los «muertos», a no ser que el primer término venga especificado por el segundo¹⁹.

En 1 Sm 28,7 Saúl manda a sus servidores: «buscadme (bqš) a una mujer dueña de un 'ōb, pues voy a ir a ella a consultarla (w^eedr^ešāb-bāḅ).» El relato (28,7-25) describe la consulta de Saúl a la pitonisa de Endor y la evocación del espíritu de Samuel. La evocación se expresa también con el verbo š'l. Samuel dijo: «¿Por qué me interrogas (tiš'alēni) cuando Yahweh se ha alejado de ti y se ha vuelto tu adversario?» (8,16). Este acto es presentado por el propio Saúl como un acto de adivinación. Hablando a la mujer, le dice: «Adivíname (qsm) por medio de

21.-B

un 'ōb y evócame (b'lb) a quien yo te diga» (1 Sm 28,8). La primera frase tiene carácter general; la segunda, sentido específico: se trata de evocar el espíritu de un muerto determinado (c. v. 11)²⁰. La consulta propiamente dicha consta en estos casos de dos elementos: a) presentación del motivo que provoca la consulta; b) pregunta concreta: ¿qué debo hacer? (cf. 1 Sm 28,15).

El Eclesiástico hebreo comprendió bien el sentido de esta evocación y de esta consulta cuando dice: «Y aún después de muerto (Samuel) fue consultado (*ndrš*) y predijo al rey su destino alzando su voz de la tierra en una profecía» (Ecclo 46,20; cf. Is 29,4). Para el Eclesiástico, Samuel fue un profeta y un vidente a quien se consultaba también en vida: «Por su veracidad era consultado (*ndrš*) el vidente y por su palabra merecía crédito el profeta» (Ecclo 46,15).

La consulta de Saúl es recordada también por el Cronista, que la resume así: «Saúl murió por la infidelidad que había cometido contra Yahweh, contra la palabra de Yahweh que no había observado, y también por interrogar (*liši'ól*) al 'ōb, por consultar (*lidrōš*)» (1 Cro 10,13). En este versículo parece superfluo uno de los dos verbos, porque ciertamente son ya totalmente sinónimos. El *lidrōš* pudiera ser una variante marginal, puesta por algún escriba que ya no entendía bien el significado de *š'l*, menos usado en su tiempo²¹.

El libro de Isaías tiene dos textos relativos a la materia que nos ocupa. Is 8,19 dice así: «Si os dicen: "Consultad (*drš*) a los 'ōbōth y a los *yiddē 'ōnīm* que bisbisean y susurran; ¿no consulta (*drš*) un pueblo a sus dioses y por los vivos a los muertos?". El texto presenta dificultades textuales, pero el sentido general parece bastante claro. El verbo *drš*, construido con 'el tiene el sentido habitual de «consultar», como en los demás pasajes analizados. Se recurre a los muertos para preguntarles cosas sobre los vivos. Los «bisbiseos» y «susurros» son los sonidos insólitos que emitían esos individuos durante sus accesos mánticos, sonidos parecidos al arrullo de pichones y palomas (cf. Is 10,4; 29,8; 38,14; 59,10)²². Lo que Isaías quiere subrayar no es el modo de actuar de esas personas, sino sus propósitos. Las gentes iban a ellas, movidas no por la curiosidad de escuchar sus extraños y y ridículos sonidos, sino por el deseo de obtener informaciones precisas sobre el futuro. Isaías, al condenar el recurso a los hechiceros, asegura que no existe superchería alguna en las directrices dadas por Yahweh a través de sus profetas ni en las respuestas que los profetas transmiten en su nombre²³.

El otro pasaje de Isaías (19,3), ya comentado más arriba, contiene también una alusión a la necromancia: «(Los egipcios) consultarán (*drš*) a los dioses y a los espíritus de los muertos, a los 'ōbōth y a los *yiddē* 'ōnīm.»

Con toda intención hemos dejado sin traducir los términos 'ōbōth y *yiddē* 'ōnīm, pues todo el problema sobre el modo de actuar de esas personas depende del significado de los vocablos. Los *yiddē* 'ōnīm aparecen siempre relacionados con los 'ōbōth²⁴. ¿Quiénes son o qué son unos y otros? El tema se ha discutido ya muchas veces²⁵. En la actualidad parece haberse llegado ya a un acuerdo general. El 'ōb originalmente era un orificio o un hoyo ritual excavado en el suelo para permitir a las divinidades infernales o a los espíritus de los muertos el acceso a las regiones superiores durante un breve intervalo de tiempo²⁶. La persona que prestaba sus servicios en tal «hoyo» era generalmente una mujer (cf. 1 Sm 28,7-25) llamada «dueña de la hoyo» (*ba'lat 'ōb*) (1 Sm 28,7). Solía actuar por la noche (cf. 1 Sm 28,8), abriendo la hoyo bajo ciertas condiciones y evocaba el espíritu (cf. 1 Sm 28,11) o los espíritus que se creía habitaban allí. Una vez terminada la consulta, cerraba de nuevo el orificio con tierra o con una tela²⁷. El término 'ōb se aplicó después a los espíritus mismos que salían de la hoyo, y por eso los 'ōbōth en la mayoría de los textos bíblicos son ya los espíritus de los muertos²⁸ (cf. Is 8,19; 19,3; 29,4; 1 Cro 10,13) y van casi siempre unidos a los *yiddē* 'ōnīm (cf. textos citados antes), que parecen ser los espíritus «sabios» o bien informados del mundo subterráneo²⁹.

En algunas ocasiones los 'ōbōth y los *yiddē* 'ōnīm parecen identificarse ya con los «evocadores» de los espíritus de los muertos (cf. 1 Sm 28,3,9). En Is 8,19; 19,3; 1 Cro 10,13 las potencias a las que se dirigen los hombres para buscar ayuda y consejo son en primer lugar los espíritus de los muertos; en segundo lugar, y como aspecto secundario o concomitante, pueden verse designados allí los evocadores de esos espíritus, quienes tratan de identificarse con ellos a través de sonidos extraños (cf. Is 29,4; Ecclo 46,20: hebreo)³⁰. El mismo significado parecen tener esos términos en Lv 19,31; 20,6,27; Dt 18,11³¹.

El verbo *drš*, cuando indica la consulta directa a los espíritus de los muertos, se construye con 'el; así en Dt 18,11; Is 8,19; 19,3; en cambio, cuando designa la consulta por medio de una persona, se construye con *b^e* instrumental; así en 1 Sm 28,7 (cf. 2 Re 1,2,3,6,16). El verbo *š'l* se construye con *b^e* instrumental, como de costumbre (cf. los textos estudiados en la primera

parte); así en 1 Cro 10,13. En algunos casos parece bastante claro que los *'ōbōth* y los *yidd^e'ōnīm* designan objetos, a los cuales o a través de los cuales se hace la consulta; así en 2 Re 21,6 = 2 Cro 39,6; 2 Re 23,24³².

3. OTRAS CONSULTAS PROHIBIDAS

Recogemos bajo este epígrafe algunos casos de consulta que no entran en las categorías anteriores. Uno de ellos sería el ya estudiado en otra parte, referente a la consulta a los médicos —2 Cro 16,12—. El autor sagrado reprueba esta consulta, no porque fuera pecaminosa y estuviera prohibido acudir a los médicos, sino porque suponía una falta de confianza en Dios, señor de la vida. Nótese que el verbo *drš* se construye aquí, 2 Cron 16,12, con *b^e* instrumental, lo mismo que en 2 Re 1,2,3,6,16 y 1 Sm 28,7.

Otra consulta de este género, atribuida por Ezequiel a Nabucodonosor, sería el recurso al terafim (*šā'al batt^erāfim*) (Ez 21,26). Pero de este texto ya nos hemos ocupado en otros lugares.

El texto más importante, y también el más discutido, es el de Os 4,12³³. Según el profeta Yahweh se lamenta de este modo: «Mi pueblo³⁴ consulta a su leño (*yīš'āl b^e'ēšō*) y su palo le anuncia; pues un espíritu de fornicación lo ha engañado³⁵, se prostituyen sustrayéndose a su Dios.» El profeta condena la práctica oracular cananea que el pueblo de Israel acepta. Pero no es fácil precisar en qué consisten concretamente estas prácticas, porque *'ēš* puede significar «árbol» y «leño», y *maqql*, «rama» (Gn 30,37; Jr 1,11) y «palo». El «leño» y el «palo» se creía que daban oráculos (cf. Hab 2,18-19; Is 44,9-20), quizá en asuntos de división de terrenos o en la recolección de cosechas³⁶. Pero no sabemos si el «leño» designa a la Asera o cipo sagrado que alguna vez se colocó junto al altar³⁷, porque en realidad desconocemos en qué consistía este culto. Es posible que tuviera alguna relación con la obtención de oráculos³⁸. Pero también cabe pensar que el «leño» indique una imagen divina de madera (Jr 10,3; Is 45,20; Hab 2,18-19), o un árbol oracular, como en Gn 12,6; Dt 11,30; Jue 4,5; 9,37, el cual daría respuestas divinas a través del ruido de sus ramas movidas por el viento³⁹.

También es difícil decidir si el «palo» designa una pequeña Asera⁴⁰ o cualquier palo destinado a la rabadomancia⁴¹. Menos probable nos parece la alusión al urim y tummim⁴². Es posible

incluso establecer una distinción entre la primera parte del v. 12, que se referiría a una especie de adivinación —por el «leño»— y la segunda, que aludiría a otro tipo de adivinación —por el «palo»⁴³.

Lo importante en cualquier hipótesis es que se trata de consultas (*š'l b^e*) y de búsquedas de oráculos por medios escogidos espontáneamente por el pueblo —su leño, su palo— y con los cuales se prescinde de Yahweh, ignorando o no queriendo aceptar que él es el único dador de la vida y revelador del futuro. Esta práctica oracular es, pues, una «prostitución» (cf. Os 4,17; 8,4-6; 10,5-6; 11,2; 13,2; 14,4), un arte engañosa (4,12b), a través de la cual el hombre intenta liberarse de toda vinculación con la autoridad de Dios a fin de colocarse en lugar de ella o al par de ella (4,12c).

Resumiendo estos datos, podemos decir que en el período que va desde David hasta después del destierro —todos los textos analizados son posteriores a David en su redacción actual— los verbos *drš* y *š'l* son los vehículos de la consulta oracular prohibida, como lo son de la consulta legítima a Yahweh, y son ya dos términos sinónimos, cuyo uso religioso se alterna, con predominio de *drš* sobre *š'l*.

NOTAS

¹ El verbo *bqš* no tiene nunca el sentido de «consulta oracular» ni siquiera en pasajes como Os 2,9 y Jr 2,33, en los que aparece relacionado con los ídolos. En Lv 19,31, como veremos, tiene el sentido ordinario y profano de «tratar de, intentar, querer». De Os 2,9 y Jr 2,33 nos ocuparemos en otro lugar.

² Dt 18,11; 1 Sm 28,7; 2 Re 1,2,3,6,16; Is 8,19 (dos veces); 19,3; Jr 8,2; 1 Cro 10,13; 2 Cro 16,12. Dejamos para más adelante el estudio de Dt 12,30 y 2 Cro 17,3; 25,15,20, pasajes en que aparece *drš*, pero no en el sentido de «consulta oracular», sino con otros matices, que habrá que establecer.

³ Dt 18,11; 1 Sm 28,16; Os 4,12; Ez 21,26; 1 Cro 10,13; 2 Cro 11,23 (dudoso).

⁴ Cf. C. Westermann, «Die Begriffe», l. c., p. 23.

⁵ Cf. A. Gelin, en Robert-Feuillet, *Introduction à la Bible*, I, p. 504; P. Auvray, J. Steinmann, *Isaïe*, p. 89; A. Penna, *Isaia*, p. 182 s.; O. Eissfeldt, *Einleitung*, p. 432: niega la autenticidad de todo el capítulo 19.

⁶ El término 'lilim designa ciertamente a los «ídolos». Que signifique también los «espíritus de los muertos», no es claro; cf. H. Wohlstein, «Zu einigen altisraelitischen Volksvorstellungen...», *l. c.*, p. 252; A. Jirku, *Die Dämonen und ihre Abwehr*, p. 11 s. (= *Von Jerusalem nach Ugarit*, p. 19 s.); H. Wohlstein, «Zu den altisraelitischen Vorstellungen von Toten- und Ahnengeistern», en *BZ* 5 (1961), 35 s.

⁷ Sobre el significado de 'ittim = etimmu, en babilónico, «espíritu de un muerto», cf. A. Jirku, *Die Dämonen und ihre Abwehr*, p. 11 s.; H. Wohlstein, «Zu einigen altisraelitischen Volksvorstellungen...», *l. c.*, p. 352; Id., «Zu den altisraelitischen...», *l. c.*, p. 35 s.

⁸ Is 8,19 pertenece al «Libro del Emanuel», cuya redacción se atribuye al propio Isafas, y suele situarse entre los años 736-734; cf. A. Gelin, *l. c.*, p. 504; O. Eissfeldt, *Einleitung*, p. 418.

⁹ El oráculo de Jr 8,1-3 proviene probablemente del tiempo de Yoyaquim; cf. A. Weiser, *Der Prophet Jeremia*, I, p. 75.

¹⁰ La Vg traduce aquí el verbo drš por *quaerere*; el griego, por *antechō*, «honrar, venerar», traducción verdaderamente excepcional de drš, ya que el griego suele traducirlo, en textos de sentido religioso, por *zētēō*, *ekzētēō* y *epizētēō*, como veremos en el Capítulo XIX. Los autores modernos, sin entrar a fondo en la cuestión, lo traducen generalmente por «consultar»; así, A. Weiser, *Der Prophet Jeremia*, I, p. 66 (aufsuchen); W. Rudolph, *Jeremia*, p. 48 (befragen); G. Vittonato, *Il libro di Geremia*, p. 163 (consultare); A. Penna, *Isaia*, p. 92 (consultare); *Bible de Jérusalem*, *ad loc.* (consulter).

¹¹ Cf. *Bible de Jérusalem*, a 2 Cro 11,23 y nota c.

¹² Así la mayoría de los autores, siguiendo una conjetura de F. Perles, *Analekten zur Textkritik des A. T.*, Munich 1922, *ad loc.*, que lee *wayyiššā' lābem*; cf. W. Rudolph, *Chronikbücher*, p. 232; L. Randellini, *Cronache*, p. 358; F. Michaeli, *Chroniques*, p. 171 y nota 5 (admite la conjetura de la Biblia de Jerusalén; «pidió (para ellos) numerosas mujeres» es la traducción que da como más probable).

¹³ Cf. F. Vattioni, «La necromanzia nell'Antico Testamento», en *Augustinianum* 3 (1963) 472.

¹⁴ Así, por ejemplo, A. Clamer, *Lévitique*, p. 152: «Ne vous adressez ni aux esprits des morts ni aux devins, *ne les interrogez pas...*», y en el comentario supone que *bqš* significa «consultar»; lo mismo K. Elliger, *Leviticus*, 1966, p. 262: «um von ihnen Orakel zu erhalten», y en la nota 64 añade: «*bqš* bei P: jemanden befragen», Lv 19,31; Ex 33,7. Ya hemos visto que en Ex 33,7 es muy dudoso que *bqš* tenga el sentido de «consultar».

¹⁵ Así, por ejemplo, *La Bible de Jérusalem*: «Ne vous tournez vers les spectres et *ne recherchez pas* les devins»; *La Biblia de Jerusalén* (versión española): «No os dirijáis a los nigromantes *ni consultéis* a los adivinos»; *La Bible de la Pléiade*: «Ne vous tournez pas vers les nécromants et vers les oracles, *ne les consultez pas...*», etc.

¹⁶ La Vg traduce: «nec ab hariolis aliquid *sciscitemini*»; el griego

traduce el verbo *bqš* por *proskollēthēsesthe* y lo une a la palabra siguiente. La traducción ordinaria de *bqš* en los LXX es *zēteō*, *ekzēteō* y *epizēteō*, como veremos en el capítulo XIX. El Targum Neofiti traduce: «No os inclinaréis tras los nigromantes ni os complaceréis (*l' tšbwn*) en los que hacen surgir apariciones de muertos»; en nota marginal: «... ni pidáis (*l' tb'wn*) apariciones de muertos».

¹⁷ Cf. Lv 20,6: «No os dirijáis...» (el mismo verbo que en Lv 19,31); Lv 20,27; Dt 18,11; 1 Sm 28,3,9; 2 Re 21,6; 2 Re 23,24; Is 8,19; 19,3; 2 Cro 33,6.

¹⁸ F. Vattioni, «La necromanzia nell'Antico Testamento», en *Augustinianum* 3 (1963) 472, ha percibido bien el sentido de la frase, al traducir: «non volgetevi agli 'obot e agli jidd'onim, non cercate di contaminarvi con essi». En cambio, C. Westermann, «Die Begriffe», *l. c.*, p. 5, afirma que el verbo tiene en Lv 19,31 el sentido de «sich an Gott wenden». Ya vemos que la afirmación no es exacta.

¹⁹ Cf. F. Vattioni, *l. c.*, p. 473.

²⁰ Cf. A. Wendel, *Das freie Leengebet*, p. 277.

²¹ El *ladrōš* suele explicarse con una variante de *liš'ól* o como una dittografía del siguiente *dāraš* (v. 14); cf. W. Rudolph, *Chronikbücher*, página 94; L. Randellini, *Cronache*, p. 148 (pero mantiene los dos verbos); F. Michaeli, *Chroniques*, p. 76 (pero mantiene también los dos verbos).

²² Sobre el significado de los participios *m'sašš'fim* y *mab'gim*; cf. J. A. Montgomery, en *JQR* 25 (1934-35) 266. Según H. G. May, en *AJSL* 56 (1939) 65, nota 101, *šff* alude probablemente a la creencia de que los espíritus de los muertos tenían en cierto modo la naturaleza de los pájaros. Véase, además, A. Jirku, *Die Dämonen und ihre Abwehr*, página 56: la relación entre los pájaros y los espíritus de los muertos quizá se deba a que en las antiguas tumbas de las rocas anidaban pájaros.

²³ Cf. A. Guillaume, *Prophétie et divination chez les sémites*, París 1950, p. 297 s.

²⁴ Cf. P. Jensen, en *ZA* 35 (1923) 124-132; A. Jirku, *Die Dämonen und ihre Abwehr*, pp. 1-11.

²⁵ El mejor estudio hasta la fecha es el de F. Vattioni, «La necromanzia nell'Antico Testamento», en *Augustinianum* 3 (1963) 461-81, sobre todo a partir de la p. 471 (con todas las referencias bibliográficas hasta la fecha). Para la época anterior, cf. A. Jirku, *Die Dämonen und ihre Abwehr*, p. 3 ss., con las distintas opiniones sobre el origen y significado del término; véase, además, H. Wohlstein, «Zu den altisraelitischen Volksvorstellungen...», *l. c.*, pp. 30-35; Id., «Zu einigen...», *l. c.*, páginas 348-352.

²⁶ Cf. H. A. Hoffner, Jr., «Second Millennium Antecedents to the Hebrew 'ōb», en *JBL* 86 (1967) 385-401, en la p. 401. El autor estudia siete textos hititas, uno griego, otro asirio y otro sumerio en donde se habla de estos orificios rituales, y deduce de aquí interesantes conclusiones sobre el modo de obrar de los nigromantes. Antes de él había llegado

a las mismas conclusiones M. Vieyra, «Les noms du "mundus" en hittite et en assyrien et la pythonisse d'Endor», en *RHA* 69 (1961) 47-55; cf. también C. J. Gadd, *Ideas on Divine Rule in the Ancient Near East*, Londres 1948, p. 88 s.

²⁷ Cf. H. A. Hoffner, *l. c.*, p. 401; J. Döllner, *Die Wahrsagerei im Alten Testament*, p. 43.

²⁸ Cf. H. A. Hoffner, *l. c.*, p. 401; esta conclusión era especialmente negada por A. Jirku, *Die Dämonen und ihre Abwehr*, p. 7.

²⁹ Cf. H. A. Hoffner, *l. c.*, p. 396; conclusión negada también por A. Jirku, *o. c.*, p. 9 s., para quien los 'obôth y los yiddé'onim son objetos o cosas que servían para la adivinación.

³⁰ Cf. H. Wohlstein, «Zu einigen altisraelitischen...», *l. c.*, p. 351; E. Dhorme, «Prêtres, devins et mages dans l'ancienne religion des Hébreux», en *RHR* 108 (1933) 128; J. Döllner, *o. c.*, p. 43; H. Wohlstein, «Zu den altisraelitischen...», p. 34 s.

³¹ Cf. H. Wohlstein, «Zu einigen altisraelitischen...», *l. c.*, p. 352; Id., «Zu den altisraelitischen...», *l. c.*, p. 35.

³² Así A. Jirku, *Die Dämonen und ihre Abwehr*, p. 9; H. Schmidt, «'ôb», en *BZAW* 41, Giessen 1925, pp. 253-261, en la p. 257; H. Wohlstein, «Zu den altisraelitischen...», *l. c.*, p. 33; Id., «Zu einigen altisraelitischen...», *l. c.*, p. 350. Pero en contra de estos autores, no vemos claramente que se refieran a un objeto los textos siguientes: 1 Sm 28,3; 1 Sm 28,8,9.

³³ Oráculo de los últimos años de Jeroboam I (756-754); cf. H. Wolff, *Dodekapropheten*, I, *Hosea*, p. 94.

³⁴ Algunos unen, «mi pueblo» al v. 11, siguiendo al griego: «El vino y el mosto quitan la inteligencia (lit. «el corazón») de mi pueblo»; cf. BH y H. W. Wolff, *Hosea*, p. 89. Creemos que la frase hace buen sentido uniendo «mi pueblo» al v. 12; cf., en este sentido, W. Rudolph, *Hosea*, 1966, p. 106.

³⁵ Añadir con Targ y sir. el sufijo *bû*, omitido por el texto masorético y el griego; cf. BH.

³⁶ Cf. H. W. Wolff, *Hosea*, p. 105.

³⁷ Cf. Dt 16,21; Jue 6,25 ss. Sobre la Asera, cf. K. Galling, *Biblisches Reallexikon*, Tubinga 1937, col. 35-36; A. Pacios, en *Enciclopedia de la Biblia*, I, Barcelona 1963, cols. 841-43.

³⁸ Cf. G. Rinaldi, *I profeti minori*, II, p. 58; T. Robinson, en T. Robinson, F. Horst, *Die zwölf kleinen Propheten*, p. 20; el autor piensa que se trata probablemente del culto de Asera, y la consulta de su oráculo equivale al reconocimiento de su divinidad, como en 2 Re 1,16.

³⁹ Suele citarse como ejemplo de tales oráculos 2 Sm 5,23 s.; pero sobre este texto ya dijimos lo suficiente en otro lugar.

⁴⁰ Cf. E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, 1920-25, II, 2, p. 149.

⁴¹ Según J. L'Hour, «Les interdits to'eba dans le Deutéronome»,

en *RB* 71 (1964) 493, nota 52, se trataría ciertamente de la rabdomancia.

⁴² Cf. F. Küchler, «Das priesterliche Orakel», *l. c.*, p. 292 s. La conclusión es que no sabemos con certeza a qué se refiere el texto.

⁴³ Así W. Rudolph, *Hosea*, p. 111; A. Barucq, «Oracle et Divination», en *DBS* VI (1960) 775.

en 1887, el 10 de mayo de 1887, se reunió el Ayuntamiento de la villa de...
 y se acordó...
 en virtud de que...
 y se acordó...
 y se acordó...
 y se acordó...

SEGUNDA PARTE

LA BUSQUEDA DE DIOS

SEGUNDA PARTE
LA HUNDIENDA DE DIOS

Pasamos ya a la segunda parte de este estudio que titulamos la «búsqueda de Dios». El título puede parecer impropio, porque la «consulta a Dios», como decíamos en otro lugar, es también una «búsqueda de Dios». Creemos, no obstante, que este título puede justificarse por el hecho de que los verbos *bqš* y *drš*, que ahora van a ocupar principalmente nuestra atención, significan ambos «buscar». El objeto de la búsqueda es siempre Dios; pero las modalidades y los matices de esta búsqueda son múltiples. Se trata, pues, de indagar el sentido de los textos para descubrir el verdadero contenido religioso y moral del concepto. Sin prejuizar de antemano la materia, podemos establecer ya desde ahora una distinción entre la búsqueda de Dios como acto, colectivo o individual, y la búsqueda de Dios como estado o actitud de vida, tanto comunitaria como personal.

Antes de exponer la doctrina bíblica será útil echar una ojeada al Antiguo Oriente para ver qué pensaban estos pueblos sobre el tema concreto de la búsqueda de la divinidad. Este estudio será intencionadamente muy breve, limitando nuestra investigación a algunos puntos que puedan servir de parangón o de aclaración del pensamiento bíblico.

El punto de la segunda parte de este estudio que trata de la
la búsqueda de Dios. El título puede parecer un tanto extraño
la búsqueda de Dios, como decimos en otro lugar, es esencial
una búsqueda de Dios. Como, no obstante, que sea sólo
puede justificarse por el hecho de que los seres vivos, así como
ahora van a ser por principalmente nuestra atención, se refieren
algunos ejemplos. El objeto de la búsqueda es siempre Dios,
pero los resultados de los hechos de esta búsqueda son variados
que se refieren a la búsqueda de sentido de los textos que se
deben de verlos en contextos religiosos y morales del mundo. Sin
pretender de momento la verdad, podemos considerar los datos
de las búsquedas que se han hecho de Dios como actos, tales
como la búsqueda de la verdad, de los valores como el amor
de Dios, como el amor personal.
Antes de abordar la doctrina de Dios, así como una
doctrina de Dios. Como para ser una doctrina, como se debe
sobre el tema central de la doctrina de la Trinidad. Este con-
dijo que, sin embargo, también debe haber un estudio de la
genuino y sincero que se refieren a los de búsqueda de la ver-
dad de la doctrina de Dios.

XII

ANTIGUO ORIENTE

En la primera parte de esta obra dijimos que los pueblos del Antiguo Oriente *consultaban* a sus dioses para conocer el futuro. Pero también los *buscaban* a través de la oración, la plegaria, los ritos religiosos y el culto en general para obtener de ellos favores concretos en circunstancias concretas de la vida. Este es el tema que ahora vamos a tratar. La cuestión tiene dos vertientes. Una se refiere a la búsqueda de un dios perdido en los mitos. La otra, a la búsqueda de la divinidad en las oraciones y actos de culto.

I. LA BÚSQUEDA DE UN DIOS PERDIDO

El tema de la búsqueda de un dios que desaparece, que se le busca y se le encuentra es bien conocido por los mitos de Osiris en Egipto, de Attis en Asia Menor, de Adonis en Siria, de Tammuz en Asiria y Babilonia, de Baal en Canaán y de Teli-pinu en Hatti¹. El esquema general de estos mitos suele constar de los siguientes elementos: a) mortificación; b) purificación; c) vigorización; d) júbilo². La mortificación consta a su vez de dos partes: 1) la desaparición del dios; 2) la búsqueda del dios. La primera origina el agostamiento de la vegetación, produciendo el hambre y la miseria en el país, de modo que los animales y los hombres, y hasta los dioses, están a punto de perecer. Los animales y los hombres, además, no engendran o no llega a término lo que han engendrado. La búsqueda del dios es provocada por el estado de miseria que reina en el país. El dios supremo constata el hecho. Entonces todos los dioses, grandes y pequeños, van en busca del dios desaparecido, recurriendo si es necesario a los servicios de divinidades menores o de animales

especialmente dotados de instinto. Una vez encontrado el dios, tienen lugar diversos ritos y ceremonias destinados a hacer desaparecer los efectos desastrosos causados por la huida del dios. Los ritos son ejecutados por los dioses y por los hombres. Por fin llega el júbilo y la alegría al restaurarse de nuevo la vegetación³.

La búsqueda del dios perdido ocupa un lugar destacado en el *mito hitita* de Telipinu. El dios de la Tempestad descubre que su hijo Telipinu ha desaparecido. «Entonces los grandes dioses y los pequeños dioses comenzaron a buscar a Telipinu.» El dios de la Tempestad manda primero un águila con el encargo de buscar a Telipinu. Después de muchos inútiles esfuerzos, el águila responde: «No he podido encontrar a Telipinu, este poderoso dios.» La diosa madre da el siguiente consejo al dios de la Tempestad: «Haz algo, oh dios de la Tempestad; vete, busca tú mismo a Telipinu.» El dios se puso en camino, buscó a Telipinu, pero no lo encontró. La diosa madre propuso entonces enviar una abeja: «Vete, busca tú a Telipinu.» El dios de la Tempestad objetó que, si los grandes y los pequeños dioses habían buscado a Telipinu y no habían podido encontrarlo, tampoco la abeja lo encontraría. A esto replicó la diosa madre: «Es cosa hecha, irá ella a buscarlo y lo encontrará.» La abeja marchó, lo buscó por montes y valles, y al fin dio con él en una pradera junto a una ciudad. Telipinu estaba furioso; pero al fin se dejó aplacar por los ritos y ceremonias de los dioses y de los hombres; acabó el hambre y la miseria, la vegetación volvió a su estado primitivo y quedó asegurada la fertilidad de los hombres y de los animales⁴.

El *mito cananeo* de Baal y Anat presenta un esquema parecido; pero merece una mención especial porque usa una vez el verbo *bqt*, que corresponde al hebreo *bqš*, y uno y otro se emplean para indicar la búsqueda de la divinidad. Baal, como Telipinu, desapareció de improviso originando así la muerte de la vegetación. Para establecer de nuevo la vegetación y la fertilidad habría que buscarlo. Se encargaron de hacerlo la diosa Anat y la diosa solar *Špš*. Recorrieron el cielo y el abismo, y al fin dieron con él. El diálogo entre estas dos divinidades es interesante. La diosa Anat pregunta⁵:

«¿Dónde está Aliyn Baal? »⁶.

¿Dónde está el Príncipe, señor de la tierra?»

Respondió *Špš*, la Luz de los dioses:

«Vierte espumoso vino de [tu] tina
sin inquietud por tu pariente,
pues yo buscaré a *Aliyn Baal*»⁷.

Estas breves indicaciones sobre la búsqueda de un dios perdido en los mitos bastarán de momento para lo que aquí nos proponemos. Más adelante volveremos sobre el tema al tratar de la búsqueda de Dios en Oseas y el Cantar.

II. LA BÚSQUEDA DE LOS DIOS EN LAS ORACIONES

El material más importante del Antiguo Oriente para una comparación con el AT proviene sin duda de la literatura religiosa asiriobabilónica. A ella vamos a dedicar gran parte de este capítulo. Aduciremos también algunos textos hititas.

a) Las *oraciones hititas*, bastante numerosas por cierto⁸, presentan una estructura general muy semejante a la de las oraciones asiriobabilónicas. Las oraciones al dios Sol, por ejemplo, constan como aquéllas de: 1) los títulos honoríficos del dios, señor del juicio, rey del cielo y de la tierra, dueño de los países, justo, misericordioso, que oye las plegarias y da fuerza; 2) la presentación del orante, que puede hacerse en primera o tercera persona: «Este hijo de hombre, tu siervo, está arrodillado a tus pies y te habla»; 3) nueva alusión a los atributos del dios; 4) peticiones⁹. Las preces, como los demás actos de culto, se hacían regularmente en el templo ante la imagen de la divinidad. Los textos hablan de ritos celebrados y de oraciones recitadas *en presencia* de los dioses¹⁰.

El orante hitita, como el babilonio, «aparece ante el dios» y «quiere ver al dios». En un ritual en favor del rey, éste recita la siguiente oración: «Dios Sol del cielo, mi señor... en vez de [aparecer ante] ti, yo preferiría aparecer ante la diosa Solar de Arinna»¹¹. El ritual sigue diciendo que el rey debe entrar, probablemente en el santuario —falta una palabra en el texto— y sacrificar allí una oveja a Ereškigal. Después reza esta oración: «Ereškigal, mi señora, este presagio que el dios Luna ha hecho, si él ha hallado falta en mí, [acuérdate] que los dioses del cielo me han puesto en tus manos. Toma estos substitutivos que te

22.-B

he dejado y déjame ir libre. Quiero ver al dios Sol del cielo con mis ojos»¹².

La oración para el hitita era una búsqueda de la divinidad. Lo dice expresamente una plegaria de un ritual contra la impotencia. La sacerdotisa se dirige al dios en nombre del enfermo con estas palabras: «Mira, ahora él se ha puesto de rodillas y *te busca* por tu divino poder. Ya estés en la montaña o en la vega, ya estés en el valle o en cualquier otro lugar donde puedas estar, ven, por favor, a este hombre»¹³. El ritual menciona a continuación varios actos buenos que hará este hombre, como construir un templo para el dios, entregarle esclavos y esclavas, etc., y la sacerdotisa vuelve de nuevo a pedir la curación de la enfermedad: «Mira, este hombre no te conocía. Mira, ahora *te ha buscado*. Desde entonces *te ha buscado* este hombre. Así, pues, ayúdale, por favor, oh dios. En este asunto por el que ha venido a ti, muestra, oh dios, tu divino poder y dale una solución. Hazle experimentar tu divino poder y él vendrá a ti y te [adorará]»¹⁴. La búsqueda del dios consiste aquí en la petición concreta de una gracia, lo mismo que en las oraciones asiriobabilónicas y en muchos textos del AT.

Pero los dioses hititas, como los asirios, y como Yahweh, podían no conceder lo que se les pedía. En estos casos la divinidad «volvía sus ojos a otra parte», exactamente igual que los dioses babilonios «volvían su rostro a otro lado», y lo mismo que Yahweh «tapaba su rostro para no ver» y por tanto para no escuchar la oración¹⁵. Un orante hitita se expresa así: «El dios ha vuelto sus ojos a otra parte y no da a este hijo de hombre (una oportunidad) para obrar. Si este dios está en el cielo o si está en la tierra, tú, Ištanu, deberás ir a él. Vete y habla a este dios y transmítele las palabras de este hijo del hombre»¹⁶.

El orante podía utilizar los buenos servicios y la intercesión de un dios para acudir a otro. Además, para convencer a un dios a que concediera la gracia solicitada, el hitita solía aducir lo que otros dioses habían hecho en circunstancias parecidas. La reina Pudu-hepas dice así a la diosa Solar de Arinna: «Entre los hombres corre este proverbio: "A una mujer con dolores de parto el dios le concede lo que desea." Pues bien, como yo, Pudu-hepas, soy una mujer con dolores de parto..., accede a mi deseo, concédeme lo que te pido»¹⁷.

En otra oración el rey Muwatallis expresa su confianza en el dios con estas palabras: «El pájaro busca refugio en su nido y vive. Yo he buscado refugio en el dios de la Tempestad, mi

señor; salva, pues, mi vida»¹⁸. Estos pocos ejemplos bastarán para demostrar que los hititas consideraban la oración como el medio normal y ordinario para buscar a la divinidad y encontrarla.

b) Las *oraciones asiriobabilónicas* de todo tipo tienen un gran parecido, no sólo lingüístico, sino conceptual, con las oraciones de los salmos y otros textos del AT¹⁹. Los elementos de las «oraciones de mano alzada» (*šu-illa*), de las que nos vamos a ocupar aquí principalmente, pero que también se encuentran o todos o algunos en los demás tipos de oraciones asiriobabilónicas, son los siguientes: 1) títulos honoríficos del dios; 2) encomio del dios; 3) lamentación; 4) presentación de sí mismo; 5) oración propiamente dicha; 6) promesa de alabar siempre al dios²⁰.

Prescindiendo ahora de las demás secciones, nos interesa sobre todo el cuarto punto: la presentación de sí mismo. Esta parte desarrolla normalmente tres ideas: a) una fórmula para introducir el caso; b) la presentación propiamente dicha de sí mismo, con expresiones que indican la búsqueda del dios; c) la motivación de la confianza del orante al dirigirse al dios o a la diosa²¹. La fórmula introductoria, completa, suele ser así: «Yo N. N., hijo de N. N., cuyo dios es N. N., cuya diosa es N. N.», y a continuación se expone el caso. La presentación de sí mismo es la parte que más se parece a los textos de los salmos y otras oraciones bíblicas. La motivación también tiene paralelos en las oraciones del AT.

Los verbos, babilónicos y hebreos, que expresan la búsqueda de la divinidad, son principalmente los siguientes:

<i>Asiria-Babilonia</i>	<i>Antiguo Testamento</i>
<i>šé'u</i> , buscar,	<i>dāraš</i> , buscar (Sal 34,5; 77,3; Job 5,8),
<i>saḥāru</i> , volverse,	<i>šāḥar</i> , buscar con ardor (Is 26,9; Sal 63,2; Job 8,5),
<i>amāru pan</i> , ver el rostro,	<i>biqqēš</i> (<i>p'nēy</i>), buscar (el rostro) (Sal 27,8),
<i>šasū</i> , invocar, gritar,	<i>sā'aq</i> , gritar (Sal 77,2),
<i>kamāsu</i> , postrarse,	<i>qārā'</i> , clamar (Sal 34,7; 17,6),
<i>nazāzu</i> , presentarse,	<i>ḥāsāb b'</i> , refugiarse en (Sal 71,1; 31,2; 141,8),
<i>mahāru</i> , venir al encuentro,	<i>qōli 'el</i> , mi voz hacia (Sal 77,2),
<i>takālu</i> , confiar,	<i>ḥillāb p'nēy</i> , aplacar el rostro (Sal 119,58; Zac 8,21),
<i>šamāru</i> , venerar,	

A Nusku:

Yo, N.N., hijo de N.N., etc. ..., estoy postrado a tus pies,
te miro, me vuelvo a tu divinidad³¹.

A Gula:

Te he invocado, señora, preséntate a mí, escucha mi oración.
Me he vuelto a ti, te he buscado, he cogido la orla de tu vestido
como la orla del vestido de mi dios y de mi diosa³².

A Gula:

Te he invocado, señora mía, preséntate a mí, escúchame.
Te he buscado, me he vuelto a ti, como la orla del vestido de mi dios
y de mi diosa he cogido la orla de tu vestido.
Señora, a ti me he vuelto, mis oídos están atentos a ti³³.

A Ninlil:

Ninlil, señora de los dioses, me he vuelto a ti, a ti...
... He cogido la orla de tu manto³⁴.

A Samas:

He buscado tu rostro, he cogido tu vestido³⁵.

A Samas:

Yo, Assurbanipal, hijo de su dios,
te he invocado; Samas, en medio del brillante cielo
y en tu radiante casa te he buscado³⁶.

A Samas:

Samas, me he postrado ante ti; Samas, he venido a ti;
Samas, te he buscado; Samas, he cogido tu vestido³⁷.

A Samas:

Rey del cielo y de la tierra, te he buscado, me he vuelto a ti,
como el vestido de mi dios y de mi diosa he cogido tu gran vestido³⁸.

A Samas:

Yo, N.N. ..., tu siervo, me he vuelto a ti, te he buscado³⁹.

A Samas:

Me he postrado ante ti..., me vuelvo a ti, te busco⁴⁰.

A Samas:

Samas, he venido a ti, Samas, te he buscado;
Samas, me he vuelto a ti ⁴¹.

A Samas:

Samas, rey del cielo y de la tierra...,
me vuelvo a ti, te busco ⁴².

A Samas:

Samas, juez del cielo y de la tierra...,
me he vuelto a ti, te he buscado ⁴³.

A Bélit ili:

Te he invocado, señora mía, preséntate a mí, escúchame.
Te he buscado, me he vuelto a ti, como la orla del vestido de mi dios
y de mi diosa he cogido la orla de tu vestido ⁴⁴.

A Bélit šamé:

Yo confío en ti ⁴⁵.

A Bélit ilâni:

Bélit ilâni, luz en el cielo,
os he buscado en [vuestro] lugar ⁴⁶.

A Istar:

(Te) he buscado entre los dioses, se te han ofrecido plegarias,
me he vuelto (a ti) entre las diosas, para suplicarte ⁴⁷.

A Istar:

Yo, N.N. ..., a quien le sucedió una desgracia, me he postrado
ante ti ⁴⁸.

A Istar:

Me he vuelto a ti, mi señora, te he buscado en la tierra (?),
atiende a la elevación de mi mano, escucha mi oración ⁴⁹.

A Istar:

Yo te invoco, tu cansado, afligido, enfermo siervo,
guardo a mi señora, a ti, mis oídos están atentos a ti ⁵⁰.

A Adad:

Te he invocado, Adad, en medio del brillante cielo,
yo, tu siervo, he vuelto a ti, me he presentado, te he buscado, me he
postrado a tus pies;
en este día me he postrado ante ti,
acepta mi súplica, aprueba mi plegaria ⁵¹.

A Adad:

Mis oídos están atentos, rezo ante ti, estoy postrado a tus pies ⁵².

A Adad:

Te busco, me vuelvo a tu divinidad ⁵³.

A Nabu:

En este día me postro a tus pies,
me presento ante ti, me vuelvo a tu divinidad ⁵⁴.

A Sibzianna:

Por la mala acción, la pésima enfermedad, el pecado...
vengo a ti, te suplico,
acepta la elevación de mi mano, escucha mi oración ⁵⁵.

A Sibzianna:

Me he presentado ante ti, te he buscado,
he cogido tu vestido, expulsa el mal de mi cuerpo ⁵⁶.

A Ea:

He despreciado tu ira, pero urgentemente te he buscado ⁵⁷.

A Tammuz:

Me he vuelto a ti, te he buscado ⁵⁸.

A los Anunnaki:

Yo, N.N., hijo de N.N., cuyo dios es N.N., cuya diosa es N.N.,
me he vuelto a vosotros, os he buscado ⁵⁹.

Estos formularios de presentación no son los únicos. Hay otros en los que en vez del nombre del orante o de las frases de acercamiento al dios que hemos señalado se mencionan ofrendas o sacrificios ofrecidos a los dioses, ritos o actos cultuales realizados por el orante. En estos formularios no aparecen los verbos

típicos de la búsqueda de la divinidad; por eso prescindimos aquí de ellos ⁶⁰.

Paralela a la presentación, pero distinta de ella, es la *motivación*. Consiste en explicar las razones por las que el orante se dirige a la divinidad. Los motivos suelen ser la bondad, misericordia, poder y generosidad del dios o de la diosa, que están dispuestos a conceder al hombre lo que les pide. La motivación puede ir acompañada de frases de presentación. En este caso la primera justifica la segunda ⁶¹. Vamos a dar a continuación algunos textos de motivación en los que aparecen de nuevo las frases o expresiones de la búsqueda de los dioses.

A Nergal:

Porque eres clemente, señor mío, me vuelvo a tu divinidad;
 porque eres misericordioso, te busco;
 porque eres indulgente, miro a tu rostro;
 porque eres benigno, me presento ante ti ⁶².

A Sin:

Te invoco, señor, en el brillante cielo;
 mírame benigno, escucha mi oración;
 eres misericordioso, Sin, me vuelvo a ti entre los dioses ⁶³.

A Gula:

Porque sabes librar, preservar y salvar,
 porque el curar y sanar está en ti,
 he confiado en ti, señora, he recordado tu nombre,
 mis oídos están atentos a ti, líbrame ⁶⁴.

A Bélit ili:

Porque juzgar (mi) juicio, decidir (mi) decisión,
 porque el curar y sanar está en ti,
 porque sabes librar, preservar y salvar,
 Bélit ili, excelsa señora, madre benigna,
 entre las muchas estrellas del cielo, señora, me he vuelto a ti,
 mis oídos están atentos a ti ⁶⁵.

A Ishara:

Por la desgracia del eclipse de luna...
 por eso me he vuelto a ti, te he invocado;
 para conseguir el bien me he vuelto a ti;
 te he traído mi alma; para que mi juicio sea juzgado,
 Ishara, estoy postrado a tus pies,
 señora de los países, hablo a tus pies ⁶⁶.

A Girru:

Porque eres juez, me presento ante ti,
y (porque) eres salvador, me vuelvo constantemente a ti;
juzga mi juicio, decide mi decisión ⁶⁷.

A Gira:

Yo, N.N., hijo de su dios, cuyo dios es N.N., cuya diosa es N.N.,
estoy hechizado con un hechizo, por eso me he presentado ante ti;
estoy cercado ante el dios y los hombres, por eso me me vuelto a ti;
soy molesto a quien me ve, por eso me he postrado a tus pies ⁶⁸.

Esta larga lista de textos, que no pretende ser exhaustiva ⁶⁹, nos demuestra que también los orantes asiriobabilónicos «buscaban a sus dioses» y lo hacían con unos términos y unas expresiones que recuerdan en muchos casos las frases y los vocablos del AT. La búsqueda del dios se realizaba en la oración, en la plegaria en el templo ante la imagen de la divinidad. A esto aluden las expresiones que hemos anotado, como «me postro a tus pies», «veo tu divinidad», «miro a tu rostro», «agarro la orla de tu vestido», «me presento ante ti». Y estas frases son la mejor explicación de las otras, como «te busco», «me vuelvo a ti», que son las que más se parecen a las expresiones bíblicas. La búsqueda del dios es algo concreto e inmediato. Es un acto de oración y veneración que puede repetirse cuantas veces se quiera. Los orantes babilónicos han debido repetirlo con mucha frecuencia a juzgar por los textos que se conservan.

Este aspecto de la idea de la búsqueda de Dios coincide con la de muchos textos del AT que también connotan un acto de oración y de veneración a Yahweh. La fórmula de presentación del orante introduce la plegaria babilónica, y esto sucede también en muchos salmos del AT. El hombre busca a la divinidad en la oración y a través de la oración la encuentra, porque la divinidad da sus gracias y favores a quienes se los piden. La presentación del orante se hace con verbos en primera persona. El AT suele usar el perfecto con valor de presente: «busqué a Yahweh»: *dāraštī* (Sal 34,5; 77,3; cf. 119,10) y todavía más el imperfecto: «busco a Yahweh»: *'abaqqēš* (Sal 27,8); «te busco con ardor»: *'ašab^arekā* (Sal 63,2; Is 26,9); «busco a Dios»: *'edrōš* (Job 5,8). Las oraciones babilónicas usan casi siempre el perfecto: *ashurki*, *eše'ki*, *alsika*, etc., que puede traducirse por presente, ya que la mayoría de las veces indica acciones o ritos realizados al mismo tiempo que la recitación de la fórmula o inmedia-

tamente antes. En este caso habría una correspondencia sintáctica entre los textos hebreos y los asiriobabilónicos en lo referente al valor del perfecto ⁷⁰.

En relación al contenido cabe destacar el uso frecuentísimo de los verbos *šé'u*, «buscar», y *saháru*, «volverse a, dirigirse a» en las oraciones babilónicas, que corresponden por el sentido a los verbos hebreos *bqš*, *drš* y *špr* en los salmos 34,5; 77,3; 119,10; 27,8; 63,2, en Is 26,9 y en Job 5,8. En estos pasajes del AT, lo mismo que en las oraciones mesopotámicas, se trata de plegarias y oraciones a Dios, y la «búsqueda de Dios» consiste en actos concretos y determinados de súplica. Otros puntos de contacto entre los salmos hebreos y los textos mesopotámicos pueden verse en los autores que han estudiado el tema ⁷¹.

NOTAS

¹ Cf. T. H. Gaster, *Thespis*, pp. 31 ss., 271-376 (con amplias referencias bibliográficas).

² Cf. T. H. Gaster, *o. c.*, pp. 26-60, 270 ss.

³ Cf. T. H. Gaster, *o. c.*, pp. 26-41, 270 ss.; M. Eliade, *Traité de l'Histoire des Religions*, pp. 297 ss.

⁴ Véase el texto en ANET, 1950, p. 126 ss.; traducción, resumen y comentario también en T. H. Gaster, *o. c.*, pp. 295-315.

⁵ Cf. C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, 49; IV: 30-44.

⁶ J. Gray, *The Legacy of Canaan*, p. 72, traduce: «Baal the Mighty», y justifica su traducción en la p. 174; cf. W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, p. 195, nota 11, en donde dice que Aliyn es una abreviatura de una fórmula que significa «Prevalozco sobre los héroes que me encuentran en el campo de batalla».

⁷ Seguimos la traducción propuesta por J. Gray, *o. c.*, p. 72. El significado del ugarítico *bqt* puede verse en J. Aistleitner, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, p. 58, núm. 572; C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, página 376, núm. 505.

⁸ E. Laroche, «Catalogue des textes hittites», en *RHA* 59 (1956) 69-116, cita por lo menos 18 oraciones o fragmentos de oraciones hititas (pp. 114-116), y en el mismo Catálogo, 60 (1957) 30-89, añade otros cuantos textos, que son igualmente oraciones o invocaciones a los dioses; cf. ANET, pp. 393-401 (doce oraciones hititas), y otra colección de rituales, ANET, pp. 346-361.

⁹ Para toda esta cuestión, véanse: H. G. Güterbock, «The Composition of Hittite Prayers to the Sun», 237-245; O. R. Gurney, «Hittite

Prayers of Mursili II», pp. 1-163; E. Laroche, «La prière hittite: vocabulaire et typologie», pp. 3-29: los tipos de oraciones que estudia son: a) peticiones (pp. 4-8); b) proclamaciones (pp. 8-13); c) excusas (pp. 13-20); d) rituales (pp. 20-24); e) evocaciones (pp. 24-27); f) celebraciones (pp. 27-29); A. Götze, *Kleinasien*, pp. 146-151 (con la bibliografía más reciente); G. Furlani, *La religione degli Hittiti*, pp. 262-280.

¹⁰ C. ANET, p. 401, lín. 20 ss.; p. 398a, lín. 25-35; p. 398b, lín. 35-45; p. 394b, núm. 2; p. 394b, lín. 40 ss. (Oración de Pudu-hepas); p. 394a, lín. 15 ss. (Oración de Mezzullas). Un resumen de la oración hitita puede verse en A. González Núñez, *La oración en la Biblia*, p. 46 s.

¹¹ ANET, p. 355b, lín. 31 ss.

¹² ANET, p. 355b, rev. lín. 4 ss.

¹³ ANET, p. 349b, col. I, lín. 10 ss.

¹⁴ ANET, p. 349b, col. II, lín. 15 ss.

¹⁵ Sal 10,11; 13,2; 22,23; 30,8; 44,25; 51,11; 69,18; 88,15; 102,3; 104,29; Is 8,17 54,8; 57,17; 59,2; 64,6.

¹⁶ Cf. H. G. Güterbock, «The Composition of Hittite Prayers», *l. c.*, p. 242.

¹⁷ Oración de Pudu-hepas a la diosa solar de Arinna; cf. ANET, página 393b, lín. 15 ss.

¹⁸ Oración para cualquier circunstancia; cf. ANET, p. 398b, lín. 40 ss.

¹⁹ Esta materia ha sido tratada ampliamente por varios autores, como F. Stummer, *Sumerisch-akkadische Parallelen*, pp. 68-80; J. Begrich, «Die Vertrauensäusserungen im israelitischen Klagelied des Einzelnen und in seinen babylonischen Gegenstück», pp. 168-216; W. G. Kunstmann, *Die babylonische Gebetsbeschwörung* (sólo desde el punto de vista babilónico); G. Widengren, *The Accadian and Hebrew Psalms of Lamentation*, pp. 127 ss., 152 ss.; G. Castellino, *Le lamentazioni individuali e gli inni in Babilonia e in Israele*, pp. 32-38, 157 ss., y *passim*; Id., «La preghiera nella religione mesopotamica», pp. 199-217; C. G. Cumming, *The Assyrian and Hebrew Hymns of Praise*, 1934; C. Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen*, pp. 28-34. El vocabulario de algunos tipos de estas oraciones es estudiado por C. J. Mullo-Weir, *A Lexicon of Accadian Prayers in the Rituals of Expiation*, sobre todo, pp. 16 s.; 242, 257-259; 291-92; 339-40. La edición mejor y más reciente de las «Oraciones de mano alzada» es la de E. Ebeling, «*Handerhebung*», que citaremos así a continuación.

²⁰ Cf. Stummer, Begrich, Kunstmann, Widengren, Castellino, en las obras y pp. citadas en la nota anterior. Remitimos principalmente a Castellino que es el último que ha estudiado el tema, corrigiendo y puntualizando afirmaciones de los otros.

²¹ Cf. G. Castellino, *Le lamentazioni*, p. 32. Los demás autores citados en la nota anterior incluyen estos tres elementos en la parte que denominan «fórmulas de transición».

²² La mayoría de estos verbos son citados por G. Widengren, *o. c.*,

página 128; W. G. Kunstmann, *o. c.*, p. 24, nota 3; G. Castellino, *Le lamentazioni*, p. 35.

²³ Verbos citados también por G. Widengren, *o. c.*, p. 128.

²⁴ Texto Namburbi para verse libre del mal proveniente de una silla o una marmita manchadas con asfalto; cf. E. Ebeling, «Beiträge zur Kenntnis der Beschwörungsserie Namburbi», en *Rev. d'Assyriol.* 49 (1955) 40,4-7.

²⁵ E. Ebeling, «Assyrische Beschwörungen», en *ZDMG* 69 (1915) 97, número 26,43-45.

²⁶ E. Ebeling, *Handerhebung*, p. 84, 6.

²⁷ *Ibid.*, p. 6,21.

²⁸ *Ibid.*, p. 24,3-4.

²⁹ *Ibid.*, p. 124, 21-22.

³⁰ Conjuro a Nusku de la serie Maqlû, cf. G. Meier, *Die Assyrische Beschwörungssammlung Maqlû*, p. 12, tabla II, 13-14.

³¹ E. Ebeling, *Handerhebung*, p. 38, 33 y 45.

³² *Ibid.*, p. 30, 5 y 7.

³³ *Ibid.*, p. 46, 72-73 y 79.

³⁴ M. Sidersky, «Assyrian Prayers», en *JRAS* (1929) 781, rev. 3-4.

³⁵ E. Ebeling, *Handerhebung*, p. 52, 18.

³⁶ *Ibid.*, p. 54, 12-13.

³⁷ A. Schollmeyer, *Sumerish-babylonische Hymnen und Gebete an Schamasch*, núm. 22, p. 108,4-5.

³⁸ A. Schollmeyer, *o. c.*, núm. 6, p. 58,5-6; la misma frase en E. Ebeling, «Beiträge... Namburbi», en *Rev. d'Assyriol.* 49 (1955) 38,34-35.

³⁹ A. Schollmeyer, *o. c.*, p. 70,5.

⁴⁰ E. Ebeling, «Aus dem Tagewerk eines assyrischen Zauberpriester», en *Mitt. d. Altor. Gesellschaft* V, 3 (1931) 6, 1 y 4. Se trata de un ritual con oraciones a los dioses.

⁴¹ Texto Namburbi para verse libre del mal proveniente de nacimientos monstruosos de animales domésticos, cf. R. Caplice, «Namburbi Texts in the British Museum, I», en *Orientalia*, N. S. 34 (1965) 126, número 10, 18-19; texto idéntico en E. Ebeling, «Beiträge... Namburbi», en *Rev. d'Assyriol.* 50 (1956) 88,18-19.

⁴² Texto Namburbi para verse libre del mal de un perro que ladra en una casa, cf. F. Caplice, en *Orientalia*, N. S. 36 (1967) pp. 2-3, núm. 12, 24 y 27; texto idéntico en E. Ebeling, «Beiträge... Namburbi», en *Rev. d'Assyriol.* 50 (1956) 94, 24 y 27.

⁴³ Texto Namburbi para que no se acerque el mal proveniente de una cabra, cf. R. Caplice, en *Orientalia*, N. S. 36 (1967) 10, núms. 14, 9 y 12; la misma frase, *ibid.*, rev. 3 y 6.

⁴⁴ E. Ebeling, *Handerhebung*, p. 54, 10-11.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 122, 5.

⁴⁶ E. Ebeling, «Beschwörungen gegen den Feind und den bösen Blick aus dem Zweistromlande», en *Archiv Orientalni* 17,1 (1949) 197, 12-13.

⁴⁷ E. Ebeling, *Handerhebung*, p. 60, 15.

- ⁴⁸ *Ibid.*, p. 120, 7.
- ⁴⁹ *Ibid.*, p. 128, 13-14.
- ⁵⁰ *Ibid.*, p. 132 s., 42 y 79.
- ⁵¹ *Ibid.*, p. 100, 12-13 y 23.
- ⁵² E. Ebeling, *Handerhebung*, p. 102, 12.
- ⁵³ *Ibid.*, p. 98, rev. 2.
- ⁵⁴ *Ibid.*, p. 108, 12-13.
- ⁵⁵ *Ibid.*, p. 146 s., 20-21.
- ⁵⁶ *Ibid.*, p. 148, 5-6.
- ⁵⁷ S. Langdon, «A Tablet of Prayers from the Nippur Library», en *PSBA* 34 (1912) 76,26.
- ⁵⁸ E. Ebeling, *Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion*, II, p. 6, 17.
- ⁵⁹ E. Ebeling, *Quellen*, II, p. 7, 30.
- ⁶⁰ Pueden verse algunos ejemplos en G. Castellino, *Le lamentazioni*, p. 35 s.; W. G. Kunstmann, *o. c.*, p. 24 ss.
- ⁶¹ Cf. G. Castellino, *Le lamentazioni*, p. 36.
- ⁶² E. Ebeling, *Handerhebung*, p. 114, 15-18.
- ⁶³ *Ibid.*, p. 44, 61-63.
- ⁶⁴ *Ibid.*, p. 30, 9-12.
- ⁶⁵ *Ibid.*, p. 56, 12-16.
- ⁶⁶ *Ibid.*, p. 58, 27,29,30,34-36.
- ⁶⁷ E. Reiner, *Šurpu*, p. 35, 197-199.
- ⁶⁸ G. Meier, *Die assyrische Beschwörungssammlung Maqlú*, p. 16, 85-88.
- ⁶⁹ La cita esquemática de textos y la mención eventual de otros puede verse en C. J. Mullo-Weir, *A Lexicon of Accadian Prayers*, en las pp. correspondientes a cada uno de los verbos citados en el esquema del principio del presente capítulo.
- ⁷⁰ Cf. G. Castellino, *Le lamentazioni*, p. 161.
- ⁷¹ Sobre todo, G. Castellino, G. Widengren y F. Stummer, en las obras citadas en la nota 19 del presente capítulo. Un resumen muy útil en A. González Núñez, *La oración en la Biblia*, p. 38 ss.

XIII

LA ORACION DE IMPETRACION (š'L)

La primera parte de esta obra estuvo dedicada al estudio de š'l en cuanto término técnico de la consulta oracular por medio de sacerdote y de modo más general en cuanto vehículo de la idea de «consulta a Dios». Pero este verbo significa también «pedir» a Dios sin alusión alguna, al menos explícita, a una consulta. Esto es lo que vamos a tratar de demostrar en el presente capítulo.

El sentido concreto de «pedir a Dios una cosa» lo tiene š'l en unos 30 textos¹. Los sustantivos derivados de š'ēlāh y miš'alāh designan una «petición» a Dios siete veces². Esta acepción de š'l se aproxima mucho a la de *hitpallel*, aunque estos dos verbos no son totalmente sinónimos. El primero significa propiamente «pedir algo» en sentido transitivo; el segundo, «actuar como mediador, interceder, suplicar»³, en sentido intransitivo.

La distribución de los textos a través del AT es ya reveladora. De los 37 pasajes en que aparece š'l y los sustantivos derivados, nueve se encuentran en la historia de la infancia de Samuel⁴, relato cuya redacción suele ponerse entre los siglos IX-VIII⁵, y 13 se hallan en la narración del sueño de Salomón en Gabaón⁶, cuya composición se atribuye a una época anterior a la redacción deuteronomista del libro de los Reyes⁷. Los textos, por consiguiente, son casi contemporáneos. Pero lo que más llama la atención es que el uso de š'l en estas dos historias no parece casual, sino temático, y no se explica sólo por motivos literarios.

En la historia de Samuel el autor quiere dar sin duda una interpretación, popular no científica, del nombre de este personaje y lo hace efectivamente con un énfasis particular⁸. Samuel, según las palabras de su madre Ana, significa «se lo he pedido a Yahweh» (*mēYhwh š'iltiw*) (1 Sm 1,20). Es de sobra conocido el escaso valor científico que tienen estas etimologías bíblicas. El

caso del nombre de Samuel presenta además dificultades especiales, cuya solución no nos interesa aquí⁹.

El relato describe la oración de Ana (1 Sm 1,9-18) y el nacimiento y consagración del niño al servicio de Yahweh (vv. 19-28). La oración de Ana se introduce con una frase que omite el texto masorético, pero que conserva el griego, y dice así: «Y (Ana) se puso ante Yahweh» (v. 9). Ana fue, pues, al santuario de Silo a orar. El v. 10 lo dice expresamente: «Estaba ella con el alma amargada y suplicaba a Yahweh (*hitpallel*) llorando sin consuelo.» Para dar más eficacia a su oración, «hizo un voto» (v. 11), consagrando para siempre a Yahweh el hijo que eventualmente le naciera (v. 11). Los versículos siguientes subrayan el carácter impetratorio de la súplica de Ana: «prolongó la plegaria ante Yahweh (*hitpallel*)» (v. 12); «hablaba (*m^edabber*) en su corazón»; «sólo se movían sus labios, pero su voz no se oía» (v. 13); «desahogaba (*šāfak*) su alma ante Yahweh» (v. 15). Es claro que se trata aquí de una oración personal a Dios sin intermediario alguno, puesto que el sacerdote allí presente se limita a hacerle unos reproches (vv. 13-14) y a despedirla en paz, augurándole que Dios le conceda «la petición (*š^eelāh*) que le ha pedido (*šā'al mē'im*)» (v. 17).

Una vez destetado el niño, Ana lo lleva al santuario, hace una visita al sacerdote Elí y le dice: «Yo soy la mujer que estuvo aquí contigo para suplicar (*hitpallel*) a Yahweh (v. 26). Por este niño suplicaba yo (*hitpallel*), y Yahweh me concedió la petición (*š^eelāh*) que le pedí (*šā'al mē'im*)» (v. 27). Por eso yo también se lo he cedido a Yahweh (*hiš'iltihū laYhwh*); todos los días que viva¹⁰ será cedido a Yahweh (*šā'ul laYhwh*)»¹¹. Luego adoraron allí a Yahweh (v. 28) y Ana volvió a hacer otra oración a Dios (*hitpallel*) (2,1). En otra ocasión en que Elcana y su mujer visitaron el santuario de Silo, Elí los bendijo con estas palabras: «Que Yahweh te dé prole de esta mujer por el préstamo (*š^eelāh*) que fue cedido a Yahweh (*šā'ul laYhwh*)» (2,20)¹².

Que el verbo *š'l* tenga en todo este relato el sentido de «pedir a Dios» y no el de «consultar» a Dios para saber a través de un oráculo si Ana podía esperar o no un hijo¹³ lo demuestra en primer lugar la construcción misma de *š'l* con *min* o *mē'im*¹⁴ y no con *b^e*, preposición característica de *š'l* cuando significa «consultar o interrogar». Lo prueba además el paralelismo entre *š'l* y *hitpallel* en toda la perícopa y sobre todo en el v. 27: «por este niño supliqué (*hitpallel*) y Yahweh me concedió la petición que le pedí (*š'l*)». Lo demuestra por último todo el tenor de

la narración que no trata de la obtención de un oráculo para saber una cosa, sino del logro de un hijo sabiendo que el asunto era difícil. La oración se hace aquí en el santuario. Y es un acto personal de Ana sin intermediarios humanos.

El relato del sueño de Salomón presenta al rey pidiendo a Dios y obteniendo de él las cualidades necesarias para el buen gobierno. Según muchos autores se trataría aquí de un caso claro de incubación sagrada¹⁵ o sueño provocado con objeto de conseguir de Dios luz y orientación en la vida. Lo más interesante para nosotros es la insistencia en el uso de *š'l* para describir las peticiones del rey. La iniciativa parte de Dios: «Pide (*š'l*) lo que he de darte (*ntn*)» (1 Re 3,5). Salomón responde: «Da (*ntn*) a tu siervo un corazón que escuche para juzgar a tu pueblo...» (v. 9). Esta actitud de Salomón agradó a Dios: «Pareció bien a los ojos del Señor que Salomón pidiera (*š'l*) esta cosa (v. 10) y Dios le dijo: "Puesto que has pedido (*š'l*) esta cosa y no pediste para ti (*šā'al l'kā*) días numerosos ni pediste para ti (*šā'al l'kā*) riqueza ni pediste (*š'l*) la vida de tus enemigos, sino que has pedido para ti (*šā'al l'kā*) discernimiento para saber juzgar (v. 11)... he aquí que te doy (*ntn*) un corazón sabio... (v. 12) y también te doy (*ntn*) lo que no has pedido (*š'l*): riqueza y gloria..."» (v. 13).

El episodio es narrado también en 2 Cro 1,3-12, pero con notables diferencias¹⁶. Respecto a la sección que nos ocupa, el Cronista reproduce la fuente con ligeras variantes. El v. 7b corresponde a 1 Re 3,5b: la misma invitación de Dios para que Salomón le pida (*š'l*) lo que ha de darle (*ntn*). El v. 11, en cambio, reproduce lo que 1 Re 3 dice en los vv. 11 y 13: «Puesto que... no pediste (*š'l*) riqueza, bienes y gloria, ni la vida de tus adversarios, ni tampoco pediste (*š'l*) días numerosos, sino que has pedido para ti (*šā'al l'kā*) sabiduría y conocimiento... (v. 11), la sabiduría y el conocimiento te son dados (*ntn*) y (también) te daré (*ntn*) riquezas, bienes y gloria» (v. 12).

Hemos subrayado con toda intención todas las veces que aparecen los verbos *š'l* y *ntn*. El rey pide (*šā'al*) y Dios da (*nātan*). Como *š'l* es el verbo de la petición humana, así *ntn* es el verbo de la dádiva divina¹⁷. El primero aparece en la perícopa trece veces; el segundo, cinco. La misma correspondencia entre «pedir» (*š'l*) y «dar» (*ntn*) existe en la historia de la infancia de Samuel. Ana «pide» (*š'l*) que Dios le dé (*ntn*) un hijo varón (1 Sm 1,11). El sacerdote Elí desea para Ana que Dios le dé (*ntn*) la petición (*š'ēlāh*) que le ha pedido (*š'l*) (1 Sm 1,17). Ana suplicó (*hit-*

pallel) para tener un hijo y Dios le dio (*ntn*) la petición (*š'ēlāh*) que pidió (*š'l*) (1 Sm 1,27). El hombre sólo puede dar (*ntn*) a Dios lo que Dios le ha dado antes (*ntn*). Ana dará (*ntn*) su hijo a Yahweh si Yahweh le da (*ntn*) un hijo varón (1 Sm 1,11). Y puesto que Yahweh se lo ha dado (*ntn*), ella lo ha cedido (*š'l*: hifil) a Yahweh (1,27b-28a).

Este continuo «pedir» del hombre y este continuo «dar» de Dios lo encontraremos en los textos que vamos a estudiar en seguida. El NT recoge esta terminología y nos exhorta a practicar la oración con unas palabras que recuerdan el *šā'al* del hombre y el *nātan* de Dios: «Pedid y se os dará, porque todo el que pide recibe. Si un hijo *pide* pan, su padre no le *da* una piedra, y si *pide* un pescado, no le *da* un escorpión. Si vosotros, siendo malos, sabéis *dar* cosas buenas a vuestros hijos, ¡cuánto más vuestro Padre celestial *dará* cosas buenas a quienes se las *pidan!*»¹⁸.

Volviendo de nuevo a la oración de Salomón, vemos que el verbo *š'l* tiene aquí algo que ver con la *petición del rey*, pues de lo contrario el autor no lo hubiera empleado con tanta insistencia. El rey, según la mentalidad israelita, no es un hombre como el común de los mortales. Es una persona con una función singular en el pueblo, función que le pone en relaciones especiales con Yahweh, de quien es el representante¹⁹. Los egipcios consideraban al rey como un dios. Los mesopotamios admitieron esporádicamente el carácter divino del rey en las épocas más antiguas. De los asirios y babilonios no se puede afirmar nada con seguridad, pues la cosa no es clara. Los hititas divinizaban al rey después de muerto. De Siria y Palestina no hay documentación suficiente para concluir que divinizaran a sus reyes. Para los israelitas el rey no es un hombre como los demás, pero tampoco es un dios²⁰. El Sal 2,7 y el Sal 110,3 (griego) le presentan en relación filial con Yahweh. Pero esta filiación divina no implica la «divinización» del rey, sino su adopción como hijo por parte de Dios (cf. 2 Sm 7,14)²¹. De aquí se derivan unas relaciones especiales entre el rey y Yahweh y se originan unos determinados privilegios para su persona, como el ser heredero de Dios, su mandatario y representante en la montaña de Sión y el dominio sobre todos los pueblos (Sal 2,8; 110,1 ss.; 72,8,11)²². Pues bien, uno de estos privilegios parece haber sido el poder dirigir libremente peticiones a su padre divino²³, con la esperanza y la prerrogativa de ser escuchado.

En efecto, varios textos antiguos subrayan estas facultades del rey. En Is 7,11,12 aparece dos veces el verbo *š'l* en relación

con una petición del rey. El texto pertenece a la época de la guerra siro-efraimita (a. 733) y nadie pone en duda su autenticidad²⁴. Lo mismo que en el sueño de Salomón (1 Re 3,5), también aquí es Yahweh quien invita al rey Ajaz a pedirle una cosa: «Pide para ti (*šā'al l'ka*) una señal de parte de Yahweh (*mē'im Yhw'h*), tu Dios, en lo más profundo del seol²⁵ o en lo más alto de arriba» (Is 7,11). El rey rehúsa «pedir» probablemente porque ya había decidido recurrir a la ayuda asiria, rechazando de este modo la política de neutralidad y de total confianza en Yahweh que le proponía Isaías. «No pediré (*š'l*) y así no tentaré a Yahweh» (Is 1,12). A pesar de que el rey no quiere pedir (*š'l*), Yahweh determina dar (*ntn*) (Is 7,14), y le da la señal del Emmanuel (Is 7,14 ss.). Si es verdad que la frase «pide para ti» (*šā'al l'kā*) se pone siempre que se trata de una posesión personal potencial del rey²⁶, entonces en nuestro caso la señal que Dios ofrece a Ajaz caería también dentro de las posibilidades de la esfera personal del rey.

Los salmos 2,8; 20,6 y 21,5, todos ellos pertenecientes al género literario de los «Salmos reales»²⁷, y todos ellos de época monárquica, y por tanto de origen preexílico²⁸, presentan de nuevo el verbo *š'l* (Sal 2,8; 21,5) y el sustantivo *miš'ālāh* (Sal 20,6) en relación con peticiones reales, y encontramos de nuevo el binomio «pedir» - «dar»: *š'l - ntn*. Según el Sal 2,8, es Dios quien invita al rey, que es su hijo adoptivo, a pedir con la promesa de dar, lo mismo que hizo con Salomón (1 Re 3,5) y con Ajaz (Is 7,11): «Pídeme (*šā'al min*) y te daré (*ntn*) en herencia las naciones y en propiedad los confines de la tierra.» Los salmos 20 y 21 tienen ambos como punto central al rey y sus peticiones. El primero parece una liturgia de impetración por el soberano en vísperas de una batalla. El segundo parece a su vez una liturgia de acción de gracias por el rey después de obtenida la victoria. El Salmo 20 se divide en: a) oración de impetración; se desea que Dios escuche al rey y le conceda la realización de todos sus planes (vv. 2-5); b) alegría del pueblo por la victoria (v. 6a), en el caso de que Dios escuche la plegaria; por eso el pueblo desea que Dios «cumpla todas las peticiones del rey» (v. 6b); c) certeza de que Dios ha oído la oración (v. 7). Los participantes a la función religiosa expresan la razón de su confianza (vv. 8-9) y todos a una invocan de nuevo las bendiciones divinas sobre el rey (v. 10).

El v. 5 no se ha de entender en el sentido de que la realización de los planes del rey dependan o sean una recompensa de sus

sacrificios y ofrendas (v. 4), antes al contrario, ese versículo, lo mismo que el v. 6b, supone el privilegio real de que venimos hablando. La comunidad ruega por la validez y constante eficacia de ese privilegio: «Que Yahweh te dé (*ntn*) según tu corazón, que cumpla todos tus proyectos» (v. 5); «que cumpla todas tus peticiones» (*miš'lotb*) (v. 6 b)²⁹.

El Sal 21 presenta a la comunidad dando gracias a Dios por la victoria que ha concedido al rey. El rey había pedido una cosa y Dios se la concedió: «Tú le has dado (*ntn*) el deseo de su corazón; no has rechazado el anhelo de sus labios» (v. 3). El contenido de la petición se indica en el v. 5: «Te pidió (*šā'al min*) vida y se la has dado (*ntn*): largura de días por siempre y para siempre.» Peticiones de esta índole se encuentran en las oraciones de cualquier rey del Antiguo Oriente y también en otros pasajes del AT (cf. 1 Re 3,11,14; Sal 61,7; 72,17). Pero aquí está relacionada con las promesas de salvación y de perennidad hechas a David y a su dinastía (2 Sm 7,13 ss.)³⁰.

De todo lo anterior parece deducirse que *š'l* en el sentido de «pedir a Dios» es un término técnico de la *petición del rey* de Israel en cuanto hijo adoptivo de Dios y alude a un privilegio o prerrogativa real de dirigir libremente ruegos a Yahweh con la esperanza de ser escuchado. De los 37 textos aducidos al principio, 18 por lo menos tienen este sentido.

Pero *š'l* puede indicar también la petición de otras categorías de personas. Y en primer lugar, de todo el pueblo de Israel. Este matiz aparece ya en Dt 18,16, texto relativamente antiguo, pues pertenece a la primera redacción del Deuteronomio³¹. La perícopa (Dt 18,9-22) describe la institución del profetismo. Moisés comunica al pueblo la decisión de Yahweh de darles profetas que les revelen las voluntades divinas (cf. Nm 23,33). De este modo no tendrán motivo para recurrir a los oráculos de los magos, hechiceros y adivinos, como hacen los cananeos y otros pueblos. Esta institución responde en último término, según el autor sagrado, a una petición de los israelitas en el Horeb —«todo conforme a lo que pediste (*šā'al mē'im*) a Yahweh, tu Dios» (Dt 18,16)—, quienes por temor a morir ante el gran fuego del monte rogaron a Moisés que no les hablara Dios directamente, sino que preferían que lo hiciera a través de él (Dt 5,23-30). El verbo *š'l* no tiene aquí nada que ver con la petición de un oráculo³². Se refiere indudablemente a una petición del pueblo.

Los Sal 78,18; 105,40 y 106,15 recuerdan tres peticiones de los israelitas en el desierto, no tan justificadas como la anterior.

Estos tres salmos tienen varias cosas en común. La primera es que pertenecen todos a un mismo género literario que puede definirse como una «liturgia de la fidelidad yahvista»³³ o como «salmos históricos»³⁴. El Sal 78 describe los prodigios obrados por Yahweh en favor del pueblo y la infidelidad de la nación. El Sal 105 celebra las hazañas de Dios en favor de su pueblo. Y el Sal 106 es una confesión de la infidelidad de la nación a los beneficios de Dios. Todos ellos tienen además en común un cierto matiz «deuteronomístico» que parece basarse o explotar los motivos desarrollados por Dt 5-11³⁵. Los tres pertenecen asimismo con toda probabilidad al exilio o al período postexílico. Rasgo común a los tres es igualmente el que las tres peticiones son presentadas como tentaciones a Dios o por lo menos como una crítica y murmuración contra Yahweh y su siervo Moisés. En el Sal 78,18 la alusión a la tentación es clara: «Tentaron a Dios en sus corazones pidiendo (*š'l*) una comida a su gusto.» El contenido de la tentación se indica en los vv. 19-20: ¿podrá el Señor preparar una mesa en el desierto?, ¿podrá darnos (*ntn*) pan?, ¿podrá procurarnos carne en el desierto? Tentar a Dios es poner en duda su bondad y su poder; es dudar de que Dios pueda «dar» (*ntn*) una cosa cuando el *dar* es una prerrogativa divina. La duda en este caso está menos justificada aún, puesto que los israelitas acababan de presenciar un milagro: «golpeó la roca y fluyeron las aguas» (v. 20)³⁶.

En el Sal 105,40 no hay alusión directa a la tentación, pero sí implícita: «Pidieron (*šā'alū*)³⁷ y trajo (*wayyābē'*) codornices y los sació con pan del cielo.» El motivo de la petición recuerda las murmuraciones contra Dios y contra Moisés (Ex 16,13 ss.; Nm 11; Sal 78,25 ss.). La mención de la tentación vuelve a ser expresa en el Sal 106,13-15. Y la concesión del favor va seguida de un castigo: «Les dio (*ntn*) su petición (*š'ēlāh*), pero les mandó consunción a su garganta» (v. 15)³⁸. El autor alude a los hechos de Ex 16 y Nm 11,4 ss., 18 ss., 33. Estas peticiones, lejos de ser agradables a Dios, son pruebas del egoísmo humano que busca un remedio inmediato a las propias necesidades sin tener en cuenta el beneplácito divino.

El AT recuerda aún otros dos casos de «peticiones» colectivas —Sal 122,6; Zac 10,1—. En ambos casos se trata de exhortaciones o invitaciones a pedir algo a Dios. Según el Sal 122, un piadoso israelita termina su peregrinación al templo de Jerusalén con una serie de augurios, buenos deseos y plegarias concebidas de esta manera: «Pedid (*š'l*) la paz para Jerusalén» (v. 6a); «por

mis hermanos y compañeros voy a decir: "La paz contigo"» (v. 7); «por la casa de Yahweh, nuestro Dios, busco (*bqš*) tu bien» (v. 8). Es claro que todos estos buenos deseos del salmista se concretan en oraciones, súplicas y peticiones por la prosperidad de la Ciudad Santa.

El Deuterocaráfias (10,1-2) exhorta a sus compatriotas a la fidelidad a Yahweh, reprochándoles la confianza que ponen en las predicciones de los adivinos y de otros medios oraculares e invitándoles a la oración de impetración: «Pedid (*š'l min*) a Yahweh la lluvia en tiempo de primavera. Yahweh produce las tempestades. Lluvia de invierno les dará (*ntn*), a cada uno la hierba de su campo.» El texto reproduce ideológicamente, y casi verbalmente, el texto de Dt 11,13-15, donde el autor insiste en la obediencia a los mandamientos como condición para que Dios dé (*ntn* dos veces) la lluvia a su debido tiempo y luego una cosecha abundante³⁹. Estamos de nuevo en el ambiente ideológico del «pedir y se os dará».

El privilegio de poder pedir libremente a Dios una cosa, privilegio que en la época antigua aparecía como reservado al rey de Israel, en tiempos más recientes parece ya extendido a cualquier persona. El AT recuerda al menos cinco casos de estas peticiones de personas privadas. Uno es la oración de Agur (Prv 30,7-9)⁴⁰, que se asemeja por el tono y la actitud a la plegaria de Salomón (1 Re 3,5 ss.). También aquí se halla el binomio «pedir - dar»: *š'l - ntn* que venimos señalando tantas veces: «Dos cosas te pido (*šā'al mē'ittāk*), no me las niegues antes de morir (v. 7)... no me des (*ntn*) ni pobreza ni riqueza; déjame gustar mi bocado de pan (v. 8), no sea que me sacie y reniegue y diga: "¿Quién es Yahweh?", o no sea que, siendo pobre, robe y profane el nombre de mi Dios» (v. 9).

Otros dos ejemplos se encuentran en los Sal 27,4 y 37,4. El orante del Sal 27 se halla lejos del templo y privado de la presencia bienhechora de Dios. Por eso expresa este deseo: «Una cosa he pedido a Yahweh (*šā'al mē'ēt*), eso buscaré (*bqš*): habitar en la casa de Yahweh todos los días de mi vida para gozar de la dulzura de Yahweh y para espiar en su templo» (27,4)⁴¹. El Sal 37 tiene carácter sapiencial. Hay en él amonestaciones, promesas y consolaciones para los buenos y amenazas, reproches y avisos para los malos. Practicar el bien y confiar en Dios no son cosas ilusorias; por tanto, «pon tus delicias en Yahweh y él te dará (*ntn*) las peticiones (*miš'alōth*) de tu corazón (v. 4).

Esta frase recuerda la del Sal 20,6, sólo que en 20,6 se trataba de las peticiones del rey y aquí de las de cualquier orante.

Job, agotado por el dolor y la desgracia, ve en la muerte la única solución al problema de su vida; por eso hace esta insólita petición: «¡Quién me diera (*ntn*) que se realizara mi petición (*š'elāh*) y que Dios me diera (*ntn*) lo que espero» (Job 6,8). El v. 9 nos dice que la muerte era la petición y la esperanza de Job. Esta idea aparece ya en el capítulo 3. Pero hay una notable diferencia entre el deseo de la muerte allí y aquí. Allí era la expresión de un agotamiento y un cansancio de vivir; aquí es la súplica de un hombre que no puede vivir sin Dios. Nótese el doble binomio «pedir-dar» y «esperar-dar». Job pide y espera la muerte, pero quiere que la muerte le sea dada por Dios. Como Job no ve la posibilidad de vivir con Dios, su último deseo, su esperanza y su petición es morir al menos a manos de Dios. La realización de este deseo sería para él una prueba de que Dios no lo ha olvidado y rechazado del todo ⁴².

La última mención de una petición concreta se encuentra en 1 Cro 4,10: «Yabés invocó al Dios de Israel diciendo: "¡ojalá me bendigas y ensanches mi frontera y esté tu mano conmigo de modo que obres mi salvación ⁴³ sin mal y sin hacerme sufrir". Y Dios le concedió (*wayyābē'*) lo que había pedido (*š'l*).» Aquí a la «petición» del hombre corresponde la «concesión» (*bō'*: *hifil*) de Dios, como en el Sal 105,40.

* * *

Resumiendo todo lo dicho hasta ahora sobre el verbo *š'l* se deducen las siguientes conclusiones. Los dos sentidos fundamentales del verbo, «preguntar» y «pedir», no están demasiado lejos uno de otro. La pregunta oracular del sacerdote era en realidad una petición, petición de una respuesta de Dios que decidiera, generalmente con un «sí» o con un «no», si se debía hacer o no hacer una cosa, y que indicara, por lo general también con un «sí» o con un «no», quién era un culpable o un elegido por Dios. Este tipo de peticiones son todas actos concretos de búsqueda de Dios. Pero a través de ellas no se solicita una gracia o un favor distintos de la respuesta misma del oráculo. Aquí reside, a nuestro juicio, una distinción fundamental entre «consultar a Dios» y «pedir a Dios». Las peticiones que acabamos de estudiar son también actos concretos de búsqueda de Dios. Y en esto coinciden con las consultas, tanto sacerdotales como

proféticas. Pero se diferencian de ellas en que estas peticiones buscan algo distinto de una respuesta orientadora o decisoria; imploran ya un favor divino distinto de la respuesta. No en vano hemos subrayado la correlación entre «pedir-dar»: *šā'al-nātan*, propia de las oraciones de impetración. En las consultas la correspondencia se da entre «consultar-responder»: *šā'al - 'āmar* o *'ānāb*. La mediación sacerdotal indicada por *š'l* se reduce a la respuesta oracular y el sacerdote sólo pide una respuesta segura. El verbo *š'l* significa además, en algunos casos, la consulta por medio del profeta. Este sentido corresponde ya prácticamente al de *drš*, término técnico de este tipo de consultas, y se aproxima también mucho a la acepción de «pedir a Dios», porque la mediación profética no se limita a suplicar una simple respuesta afirmativa o negativa, sino que trata de obtener de Dios la solución misma del caso propuesto, y esto es ya una oración de impetración.

Existen, pues, tres matices distintos en la evolución semántica de *š'l* considerado bajo el punto de vista religioso: la consulta por medio del sacerdote, la consulta por medio del profeta y la petición directa a Dios. El primer matiz es el más antiguo, los otros dos son contemporáneos. Dado por descontado el margen de incertidumbre que reina cuando se trata de la datación de los textos bíblicos podemos afirmar en líneas generales, y siempre con esa limitación, que el sentido religioso de *š'l* como término de petición directa a Dios o como vocablo de consulta por medio del profeta comienza justamente cuando en la práctica había desaparecido ya la consulta por medio del sacerdote. De hecho, los textos más antiguos de «peticiones a Dios» arrancan del relato de la infancia de Samuel (1 Sm 1,17,20,27,28; 2,20), puesto por escrito en torno al siglo IX-VIII. Por estas fechas ya no hay ningún texto de consulta por medio del sacerdote. Así, pues, el antiguo israelita comenzó «consultando a Dios» y terminó «pidiendo a Dios» directamente lo que necesitaba. Los casos de consulta con *š'l* por medio del profeta son pocos y no invalidan las conclusiones anteriores por las razones que hemos dado.

NOTAS

¹ Excluimos de este número algunos textos ya analizados en los que *š'l* puede tener el sentido de «preguntar, consultar», y que son: Jos 19,50;

2 Sm 20,18; Is 45,11; 58,2; 65,1; 2 Cro 11,23 (texto críticamente dudoso).

² 1 Sm 1,17,27; 2,20; Job 6,8; Sal 106,15 (*š'ēlāh*); Sal 20,6; 37,4 (*miš'alāh*).

³ Véase lo que dijimos en el Capítulo X. Cf., además, C. Westermann, «Die Begriffe», *l. c.*, p. 13, y A. González Núñez, *La oración en la Biblia*, p. 72 ss.

⁴ 1 Sm 1,17,20,27,28 (dos veces); 2,20; 1 Sm 1,17,27; 2,20 (*š'ēlāh*).

⁵ O. Eissfeldt, *Einleitung*, p. 361; A. Weiser, *Einleitung*, p. 146 ss.; G. Bressan, *Samuele*, p. 26.

⁶ 1 Re 3,5,10,11 (cinco veces), 13 = 2 Cro 1,7,11 (tres veces). El texto de Crónicas reproduce la fuente de Reyes con ligeras variantes.

⁷ Cf. M. Noth, *Könige*, I, 1968, p. 46.

⁸ Cf. M. Jastrow, «The Name of Samuel and the of *š'al*», en *JBL* 19 (1900) 83.

⁹ Remitimos al trabajo fundamental, aún no superado de M. Jastrow, «The Name of Samuel», *l. c.*, pp. 82-105.

¹⁰ Leer con Targ, griego, siríaco: *bū hay*, en vez de *bāyāh*, «fue», cf. BH.

¹¹ Sobre la traducción de este v. y las dificultades que plantean el *hifil* y el *š'āl* de *š'l* remitimos al trabajo de M. Jastrow, «The Name of Samuel», *l. c.*, pp. 85-88 y 99-105.

¹² Las dificultades que plantea la versión de *š'al laYhwh* y las soluciones que suelen darse, pueden verse bien tratadas por M. Jastrow, «The Name of Samuel», *l. c.*, pp. 87-88 y 100-101. Leemos, con J. Wellhausen y el propio M. Jastrow, *š'āl laYhwh*.

¹³ En contra de M. Jastrow, «The Name of Samuel», *l. c.*, p. 85, que da a *š'l* el sentido de «buscar un oráculo».

¹⁴ La misma construcción y el mismo sentido de «pedir» se encuentra en: Dt 18,16; Is 7,11; Zac 10,1; Sal 2,8; 21,5; 27,4; Prv 30,7.

¹⁵ Así muchos autores; cf., en especial, E. L. Ehrlich, *Der Traum im Alten Testament* [BZAW, 73], Berlín 1953, pp. 87 ss.

¹⁶ Cf. para toda la cuestión W. Rudolph, *Chronikbücher*, p. 196 s.; L. Randellini, *Cronache*, p. 296; F. Michaeli, *Chroniques*, p. 144 s.

¹⁷ Para el significado y usos del verbo *nātan*, cf. D. W. Young, «Notes on the Root *nātan* in Biblical Hebrew», en *VT* 10 (1960) 457-459.

¹⁸ Mt 7,7-11 = Lc 11,9,13; cf. Mt 18,19; Mc 11,24; Lc 18,1-8; Jn 14,13-16; Sant 1,5. Sobre la oración en general, cf. A. González Núñez, *La oración en la Biblia*, pp. 7 ss. y p. 29 (Géneros de oración).

¹⁹ Cf. A. González Núñez, *Profetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel*, p. 200; G. von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, Ginebra 1963, p. 278.

²⁰ Resumen de la materia en R. de Vaux, *Les Institutions*, I, páginas 171 ss. No podemos, ni interesa, entrar aquí en el tema del carácter y función sagrada del rey en Israel y en el Antiguo Oriente, tema muy discutido y estudiado, sobre todo por la «escuela del mito y el ritual».

Remitimos a: I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Uppsala 1943; A. R. Johnson, *Sacred Kingship in Ancient Israel*, Cardiff 1955; S. H. Hooke (ed), *Myth, Ritual and Kingship*, Oxford 1958; G. Widengren, *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum*, Stuttgart 1955; W.-H. Bernhardt, *Das Problem altorientalischen Königs-ideologie im Alten Testament*, Leiden 1961; H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, Chicago 1948; J. de Fraine, *L'aspect religieux de la royauté israélite*, Roma 1954; C. J. Gadd, *Ideas of Divine Rule in the Ancient East*, Londres 1948.

²¹ Cf. G. von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, p. 278; R. de Vaux, *Les Institutions*, I, p. 173; J. de Fraine, «Quel est le sens exact de la filiation divine dans le Ps 2,7», en *Bijdragen* (1955) 349-356; A. González Núñez, *Profetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel*, p. 200 s.

²² Cf. H.-J. Kraus, *Psalmen*, I, p. 20; G. Castellino, *Salmi*, p. 593 s.

²³ Cf. G. von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, p. 278; H.-J. Kraus, *Psalmen*, I, p. 20 (comentando el Sal 2); p. 170 s. (comentando el Sal 21,5); p. 165 (comentando el Sal 20,5); p. 288 (comentando el Sal 37,4).

²⁴ Cf. A. Penna, *Isaia*, p. 95 (con referencia de las diversas opiniones).

²⁵ Leer con las versiones antiguas š'ōlāb en vez de š'alāb, «petición», cf. BH.

²⁶ Así, M. Noth, *Könige*, I, p. 52, comentando el texto de 1 Re 3,11. En este texto falta el l'kā, «para ti», cuando se refiere a la vida de los enemigos.

²⁷ Para el Sal 2, cf. H.-J. Kraus, *Psalmen*, I, p. 13; G. Castellino, *Salmi*, p. 588 s. Para el Sal 20, cf. H.-J. Kraus, *Psalmen*, I, p. 163; G. Castellino, *Salmi*, p. 548; H. Gunkel, J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen*, p. 140 ss. Para el Sal 21, cf. H.-J. Kraus, *o. c.*, p. 169; G. Castellino, *o. c.*, p. 532 ss.; H. Gunkel, J. Begrich, *o. c.*, p. 140 ss.; S. Mowinkel, *Psalmenstudien*, III, p. 76; Id., *The Psalms in Israel's Worship*, I, páginas 48, 56, 70; II, p. 62 s.

²⁸ Para el Sal 2, cf. H.-J. Kraus, *Psalmen*, I, p. 14 (época monárquica); G. Castellino, *Salmi*, p. 589 (época monárquica, pero no precisamente del tiempo de David). Para el Sal 20, cf. H.-J. Kraus, *Psalmen*, I, p. 164 (Spätvorexilische Zeit); H. Gunkel, J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen*, p. 140 s. (igual). Para el Sal 21, cf. H.-J. Kraus, *o. c.*, p. 169 (época monárquica).

²⁹ Cf. H.-J. Kraus, *Psalmen*, II, pp. 165-66.

³⁰ Cf. H.-J. Kraus, *Psalmen*, I, p. 170 s.; G. Castellino, *Salmi*, p. 556.

³¹ Cf. P. Buis, J. Leclercq, *Le Deutéronome*, p. 16.

³² En contra de M. Jastrow, «The Name of Samuel», *l. c.*, p. 90, que interpreta el pasaje como de una búsqueda de un oráculo. Además, el texto no dice š'l baYhwh —como supone Jastrow—, sino š'l mē'im Yhwh.

³³ Así, G. Castellino, *Salmi*, pp. 677 ss., 688 ss., 700 ss., 706 ss.

³⁴ Así, H.-J. Kraus, *Psalmen*, I, pp. LIV y 539 ss.; II, pp. 718 s.;

H. Gunkel, J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen*, p. 323 ss.: Los llaman «Legende», pero también los consideran como «Liturgias».

³⁵ Cf. G. Castellino, *Salmi*, p. 677 ss.; H.-J. Kraus, *Psalmen*, II, página 728.

³⁶ Cf. para más detalles sobre el salmo, H.-J. Kraus, *Psalmen*, I, página 545 s.

³⁷ Leer con las versiones, como en el texto, en vez de «pidió» (*šā'al*), cf. BH.

³⁸ Para el significado de *rāzôn*, «consunción, tisis» (Is 10,16; cf. Miq 6,10), cf. A. Bentzen, «Die Schwindsucht in Ps 106,15», en *ZAW* 57 (1939) 152.

³⁹ Las dificultades de interpretación y de procedencia de Zac 10,1-2 son tratadas por: P. Lamarche, *Zacharie IX-XIV*, 1961, p. 52 ss.; M. Delcor, en A. Deissler, M. Delcor, *Les petits prophètes*, I, p. 582; T. Chary, *Aggée-Zacharie-Malachie*, París 1969, p. 177 s.

⁴⁰ La fecha de las palabras de Agur (30,1-14) es muy discutida. G. Gerner, *Sprüche Salomos*, p. 5, las cree posteriores a las dos colecciones salmónicas (1.^a 10,1-22,16; 2.^a 25-29), la última de las cuales es de la época de Ezequías, pero hay en ellas material antiguo. A. Barucq, *Le livre des Proverbes*, p. 18, piensa que pudieran ser un apéndice a la 2.^a colección salmónica. H. Lusseau, en Robert-Feuillet, *Introduction à la Bible*, I, página 631, las considera postexílicas. O. Eissfeldt, *Einleitung*, p. 644: no da una fecha.

⁴¹ Las dificultades que plantea este salmo son múltiples, ya que está en litigio su unidad (27,1-6 y 27,7-14), su género literario y su fecha de composición. También es oscuro el significado de *biqqēr* (v. 4), que hemos traducido por «espíar» —otros autores, «contemplar»—. Remitimos a H.-J. Kraus, *Psalmen*, I, p. 221 ss. y 224; G. Castellino, *Salmi*, p. 89 ss.; S. Mowinkel, *Psalmenstudien*, I, p. 146.

⁴² Cf. A. Weiser, *Das Buch Hiob*, p. 58; F. Horst, *Hiob*, I, p. 104.

⁴³ Añadimos *y'šá'āi*, «mi salvación» (cf. Is 26,18), caído por haplografía; cf. W. Rudolph, *Chronikbücher*, p. 30; L. Randellini, *Cronache*, página 86.

XIV

«BUSCAR A DIOS»: ACTO DE ORACION Y ACTITUD DE PLEGARIA

En el capítulo anterior estudiábamos la búsqueda de Dios como petición concreta a Dios de un favor o una gracia y demostrábamos que éste era uno de los sentidos fundamentales de *š'l*. Con esto poníamos punto final al estudio de *š'l*. En adelante nos ocuparemos pues definitivamente de los tres verbos típicos de la búsqueda de Dios, *bqš*, *drš* y *šbr*. El primer problema que se presenta es determinar si estos verbos indican actos aislados de búsqueda de Dios o actitudes, individuales o colectivas, frente a Dios y a sus exigencias. El estudio que nos proponemos no es fácil, porque los textos ofrecen muchas posibilidades de sentido y como es obvio no siempre hay datos suficientes para establecer con seguridad que se trata de un matiz u otro. De todas formas, intentaremos ser objetivos, sin forzar los textos en un sentido u otro.

Es evidente que *drš* en el sentido de «consultar a Dios» indica un acto concreto de búsqueda de Dios. El israelita pedía a Dios la solución concreta de un problema o de una necesidad particular, acudiendo a los mediadores oficiales, profetas o sacerdotes. Este acto no implicaba una postura espiritual constante frente a Dios. Podían realizarlo personas de cualquier conducta moral, incluso individuos no bien dispuestos interiormente. Los casos los dimos en la primera parte. Todos los textos estudiados allí son, por consiguiente, actos aislados de búsqueda de Dios.

Respecto al verbo *bqš*, los pocos textos que nos han salido al paso, Ex 33,7; 2 Sm 12,16; 2 Sm 21,1, y algún otro, indican también actos concretos de recurso a Dios, o para pedirle una gracia particular, como 2 Sm 12,16¹, o para conseguir la cesación de una sequía, como 2 Sm 21,1 —texto que explicaremos en otro capítulo—, o para realizar determinados actos religiosos, como Ex 33,7². Un acto concreto de culto se menciona también

en Os 5,6, cuando el profeta dice que los israelitas «irán con su ganado mayor y menor a buscar (*bqš*) a Yahweh y no lo encontrarán, pues se retiró de ellos». De este pasaje nos ocuparemos también más adelante.

El verbo *šbr* en sentido religioso no aparece hasta la época de Oseas (5,15).

Fuera de los textos citados, no hay muchos más que puedan catalogarse claramente como actos aislados o acciones concretas de búsqueda de Dios. Consideramos como tales algunas peticiones de los salmos y de otros libros de AT, cuyo comentario damos a continuación³.

I. ACTOS CONCRETOS DE ORACIÓN

La búsqueda de Dios como petición concreta de un favor no es frecuente en los salmos. Tienen este sentido los textos siguientes: Sal 27,8 (*bqš*: dos veces); 34,5 (*drš*); 63,2 (*šbr*); 77,3 (*drš*); 104,21 (*bqš*). A estos cinco pasajes hay que añadir: Is 26,9 (*šbr*); Job, 5,8 (*drš*) y Job 8,5 (*šbr*).

La interpretación del Sal 27,8 la daremos en otro capítulo, al tratar de la «búsqueda del rostro de Dios». Su mención en este lugar tiene por objeto justificar que alude a un acto concreto de oración de un salmista atribulado.

El Sal 104 presenta a Dios como dueño de la naturaleza y de todos los seres que la pueblan. Es también señor del día y de la noche (vv. 19-24). La noche es el tiempo en que las fieras salen en busca de presa. Pero el encontrarla o no depende de Dios. Esta idea la expresa el poeta con la frase: «los cachorros rugen por la presa y buscan de Dios (*ú^lbaqqēš mē'ēl*) su comida» (v. 21). El verbo *bqš*, como es patente, tiene aquí el sentido de «pedir, suplicar, reclamar». A través de ese verbo el autor expresa la dependencia total de los animales con respecto a Dios por lo que se refiere a la comida. Y esa dependencia la concibe como una oración o una súplica a Dios. Esta idea eminentemente religiosa falta en el «Himno a Atón de Akenatón» en el pasaje correspondiente al texto bíblico, pues el poeta egipcio sólo dice: «todo león sale de su antro, todo reptil pica»⁴. Una idea semejante a la bíblica se encuentra, en cambio, en una oración asirio-babilónica a Istar:

ante ti se postran todos ellos, los dominadores,

a ti se vuelven las fieras del campo.

Tú, Istar, eres la más poderosa entre los grandes dioses.

A ti se vuelven, señora, en medio del brillante cielo⁵.

Los dos textos del libro de Job 5,8 y 8,5 pueden comentarse al mismo tiempo, pues ambos expresan la misma idea: la necesidad de la oración para Job si quiere verse libre de sus males. Según 5,8, Elifaz aduce el testimonio de su propia conducta para convencer a Job. El no es de esos que ponen su confianza en los ángeles o en los hombres. Job a lo mejor —supone Elifaz— tenía la intención de dirigirse a los ángeles —los «santos»— para pedirles auxilio y protección (5,1). Los ángeles, según la opinión popular de la época, forman la corte de Dios y la gente los invocaba como intercesores (Job 33,23-24; Zac 1,12; Tob 12,12)⁶. Pero estos seres, dice Elifaz, son débiles (Job 4,18). Y mucho más lo son los hombres, de quienes no puede uno fiarse (Job 4,17-19). La conclusión es evidente. Elifaz afirma: «yo, por mi parte, busco (*drš*) a Dios, y a Dios expongo mi causa» (5,8)⁷. La búsqueda de Dios consiste aquí en la súplica concreta a Dios para que otorgue su favor. Esta idea la expresa con otros términos el estico siguiente: «a Dios expongo mi causa». La causa que expone Elifaz es su problema. Y a Dios se le habla en y por medio de la oración⁸.

Bildad emplea una argumentación semejante para convencer a Job de la necesidad de recurrir a Dios: «Si buscas (*šḥr*) a Dios con ardor e imploras (*hitḥannan*) a Saddy; si eres puro y recto, desde ahora él velará por ti y restablecerá tu morada de justicia» (8,5). La conclusión es que no está todo perdido para Job. Puede aplacar los rigores de la justicia divina; puede recobrar su prosperidad primera. Sólo tiene que recurrir a Dios y exponerle la propia necesidad. El verbo *šḥr* en Job 8,5 corresponde a *drš* en Job 5,8. La construcción de las frases es idéntica y el régimen de los verbos también: «yo busco a Dios» (*'edrōš 'el - 'ēl*) (5,8); «si buscas a Dios» (*l'ēšaḥēr 'el - 'ēl*) (8,5). Pero *šḥr* expresa una súplica más intensa o más reiterativa que *drš*⁹. La segunda parte de ambos versículos concuerda también: «yo expongo a Dios mi causa» (5,8); «si imploras a Saddy» (8,5). El verbo *hitḥannan* significa etimológicamente «tratar de conciliarse la gracia o el favor de uno»¹⁰, y, por tanto, «suplicarle, rogarle». Esto es justamente lo que pretende hacer Elifaz cuando dice que él «expone a Dios su causa»; trata sin duda de conciliarse el favor divino.

Algunos autores suprimen el inciso «si eres puro y recto» (8,6), porque según ellos¹¹ introduce un elemento extraño en la argumentación de Bildad, es decir, la necesidad de la pureza personal y conducta intachable para obtener de Dios lo que se le pide. La perfección de Job, desde luego, no interviene en la argumentación. Por eso, si se trata realmente de una glosa, la adición tiene por objeto subrayar la necesidad de las disposiciones interiores para la eficacia de la oración¹².

Estos pasajes de Job pueden compararse con algunas frases de la llamada «Teodicea babilónica»¹³. El paralelismo se extiende a las palabras y a los conceptos. En la estrofa IV el interlocutor del diálogo da a su amigo paciente el siguiente consejo: «Reza al dios airado, mira con humildad a la diosa irritada... y tendrán compasión de ti»¹⁴. En la estrofa VI vuelve a la carga: «Busca (*ši-te'-e*) siempre el favor benévolo del dios»¹⁵. En la estrofa XXII insiste de nuevo:

Si no buscas (*tu-ba'-ú*) la voluntad del dios, ¿cuál es tu suerte?
El que lleva el yugo del dios, nunca carece de alimento.
Busca (*ši-te'-e-ma*), pues, el hábito favorable del dios
y lo que has perdido en un año, lo recuperarás en un instante¹⁶.

Bildad decía a Job: «Si buscas a Dios e imploras a Sadday..., desde ahora velará por ti y restablecerá tu morada de justicia» (8,5).

Las respuestas del paciente babilónico aluden también a la búsqueda de los dioses. Elifaz decía a Job: «Yo, por mi parte, busco a Dios, y a Dios expongo mi causa» (5,8). El paciente de Mesopotamia ha constatado por propia experiencia que la piedad y la oración son inútiles. Los dioses no le han resuelto el problema de su dolor:

Van por un camino feliz los que no buscan al dios (*la muš-te'-u ì-lì*)
empobrecen y perecen los que rezan devotamente a la diosa (*muš-te-
mi-qu šá ìl-ti*).
En mi niñez me volví (*as-bu-ur*) a la voluntad del dios.
Con postración y oración busqué (*e-še-'e*) a mi diosa,
y ahora tengo que soportar como un yugo un trabajo sin provecho.
El dios me ha traído la pobreza en lugar de la riqueza¹⁷.

Los verbos *šē'u*, «buscar», y *sahâru*, «volverse, dirigirse a», los hemos mencionado repetidas veces en las oraciones para la búsqueda de los dioses. Esta búsqueda es aquí, como en los pa-

sajes de Job, la súplica concreta a Dios en demanda de una gracia particular.

Los cuatro textos restantes tienen en común, además del vocabulario, el que todos ellos son oraciones a Dios en primera persona: «busqué (*dāraštī*) a Yahweh y me respondió (*'ānāh*) y me libró de todos mis temores» (Sal 34,5); «el día de mi angustia busqué (*dāraštī*) al Señor; mi mano, de noche, estaba extendida, sin cansarse; mi alma rehusaba consolarse» (Sal 77,3); «¡Oh Dios!, tú eres mi Dios, yo te busco con ardor (*'ašab^arekā*), mi alma está sedienta de ti; mi carne tiene ansia de ti, como tierra reseca, agostada, sin agua» (Sal 63,2); «mi alma te anhela de noche y mi espíritu en mi interior te busca con ardor» (*'ašab^arekā*) (Is 26,9).

Todos estos textos pueden catalogarse asimismo entre los cantos de acción de gracias, aunque en los Sal 63,2-3 y 77,1-11 hay también elementos característicos de las lamentaciones individuales¹⁸.

El Sal 34,5 habla de una prueba o desgracia personal en la que se encontró el salmista y de la que se vio liberado por el favor divino. En el momento de la desgracia se dirigió a Dios con una oración —le buscó—. El lugar de la plegaria no se indica. El verbo *drš* de por sí no alude forzosamente al santuario¹⁹. Otra cosa es que el salmista recite su oración de acción de gracias en el templo por el favor obtenido en otro lugar (vv. 2-4). Como el salmista dice que Dios le «respondió», algunos quieren deducir de esta expresión que Dios manifestó su respuesta por boca del sacerdote a través de un oráculo de salvación²⁰. Nosotros creemos que no hay aquí alusión alguna ni al santuario²¹ ni a un oráculo sacerdotal, pues parece excluir ambas cosas el v. 7, que es la mejor explicación del v. 5: «este afligido clamó (*qr'*) y Yahweh escuchó (*šm'*) y lo salvó (*hōšī'*) de todas sus angustias». El paralelismo es perfecto y unos términos aclaran los otros. El salmista «buscó», es decir, «clamó» a Dios: hizo una oración vocal (*qr'*) y Dios «respondió», es decir, «escuchó» su petición y le «libró» = le «salvó» de todos sus temores y angustias. La respuesta divina no es más que la audición de la plegaria y la concesión del favor, y para conocer todo esto el salmista no necesitaba un oráculo ni la intervención del sacerdote. El salmo presenta otros paralelismos interesantes. El orante deduce de su caso una enseñanza valedera para los demás: mirad a Dios y no quedaréis defraudados (v. 6); gustad y ved que es feliz quien se refugia en Dios (v. 9); los atribulados gritan (*š'q*) y Dios escu-

cha (*šm'*) y los libra (*hiššil*) de toda angustia (v. 18). Este último v. es paralelo a los vv. 5 y 7. Dios está cerca de los atribulados y los salva (*bôšš'*) (v. 19)²².

El orante del Sal 77 también se encontró en angustia (cf. Sal 34,7) y buscó (*drš*) a Dios. Esta búsqueda no es más que una súplica concreta en un momento determinado para pedir un favor particular²³. Lo indican claramente todos los términos del salmo. El salmista alza la voz y grita (*š'q*) (cf. Sal 34,18); alza la voz a Dios para que le oiga (v. 2); reza con las manos extendidas (v. 3), es decir, con el gesto propio y usual de la oración (cf. Sal 28,2; 143,6; Ex 17,11 ss.); se acuerda de Dios, gime, medita (v. 4); está turbado y no puede hablar (v. 5). Todos estos términos y expresiones nos remiten al ambiente de la plegaria vocal, con voces y gritos (v. 2), con gemidos (v. 4) y palabras (v. 5). El favor concreto es la liberación de la situación penosa.

El Sal 63 es uno de los testimonios más hermosos de la piedad de los salmos por la nostalgia de Dios y la íntima religiosidad que respira²⁴. Pero la interpretación presenta más de un punto oscuro, y precisamente en el v. 2. El texto masorético dice: «mi alma tiene ansia de ti o languidece por ti *en* una tierra (*b'e'ereš*) reseca, agostada, sin agua». La palabra *b'e'ereš* suele corregirse en *ke'ereš*, resultando así una comparación, «*como* una tierra», en vez de indicación de lugar, «*en* una tierra». Si se acepta la lectura del texto masorético, entonces el orante se hallaría lejos del santuario, en un desierto, por ejemplo, y toda su ansia, sed y anhelo serían encontrarse junto a Yahweh en su templo. El v. 3 continuaría este mismo pensamiento, «así (deseo) verte en el templo para contemplar tu fuerza y tu gloria». Y la motivación de tan ardiente deseo sería «porque tu gracia vale más que la vida» (v. 4a)²⁵.

Los que traducen, «*como* una tierra reseca...», ven en esta frase una comparación y no el lugar de estancia del salmista, y por eso suponen que el orante se encuentra en el santuario y allí desea ver la manifestación de la majestad de Dios y experimentar su ayuda poderosa (vv. 3,7)²⁶.

En cualquiera de las dos hipótesis la «búsqueda ardorosa de Dios» (*šbr*) consiste en la petición y el deseo concreto del salmista de encontrarse cerca de Dios para experimentar su ayuda y protección y así verse libre de sus enemigos y perseguidores (vv. 10,12)²⁷. La plegaria es motivada precisamente por una necesidad externa, la persecución de que es objeto. El hombre perseguido halla plena satisfacción, alivio y confort cuando conoce

por experiencia el poder de Dios y experimenta su favor, pues «la gracia de Dios vale más que la vida» (v. 4). Esta afirmación es verdaderamente sorprendente, porque la vida para el israelita del AT era el máximo bien que el hombre podía apetecer y pedir a Dios. El salmista en un arranque místico supera por un momento esta visión temporal y se eleva hasta Dios, donde está la fuente de todo bien.

Is 26,7-19 es una oración para apresurar el juicio divino. En el v. 8 la comunidad expresa su deseo: «tu nombre y tu recuerdo son el anhelo (*ta'awāb*) del alma». En el v. 9 lo manifiesta el profeta: «mi alma te anhela (*'iwwītikā*) de noche y mi espíritu en mi interior te busca con ardor» (*šbr*). El verbo *šbr* significa, como sabemos, «buscar con ardor o con premura» (cf. Sal 63,2; Job 8,5; Os 5,15; Sal 78,34). Según el sentido obvio del pasaje, el profeta desea y pide a Dios que manifieste su justicia liberando al pueblo de Israel oprimido y castigando a los enemigos opresores²⁸. La motivación de la oración es la fe del profeta en la justicia incorruptible de Dios: «porque cuando²⁹ tus juicios vienen a la tierra, aprenden justicia los habitantes del orbe». La búsqueda ardorosa de Dios se concreta aquí en una oración pidiendo la liberación de una calamidad presente.

La exégesis de estos textos ha puesto en claro lo que decíamos al principio: la búsqueda de Dios es un acto personal y concreto de una persona que acude a Dios en una necesidad. El encuentro con Dios se realiza en la consecución de la gracia solicitada. Este aspecto de la búsqueda coincide con el de las oraciones mesopotámicas e hititas que mencionábamos en el capítulo correspondiente. Ni allí ni aquí tiene nada que ver con una búsqueda filosófica o racional de la divinidad.

II. ACTITUD PERSONAL DE PLEGARIA

En los textos estudiados en el punto precedente eran los propios orantes quienes afirmaban haber buscado a Dios a través de la oración. Ahora vamos a comentar otra serie de pasajes en los que o es Dios quien invita a que se le busque (Is 45,19: *bqš*; Is 55,6: *drš*) o asegura que se deja buscar y encontrar por quienes acuden a él (Jr 29,13: *bqš* y *drš*; Ez 36,37: *drš*; Is 65,1: *bqš*; 2 Cro 7,14: *bqš p'néy*) o es un hombre quien

24-B

dice que ha buscado a Dios con la plegaria (Esd 8,21,23: *bqš*; 2 Cro 20,4: *bqš* dos veces), o se afirma que quien le busca le encuentra (Dt 4,29: *bqš* y *drš*), o que Dios es bueno para quien le busca (Lam 3,25: *drš*). Todos estos pasajes aluden de una u otra manera a la oración y a la plegaria religiosa, pero ya no tanto como acto personal aislado y concreto cuanto como actitud espiritual del que acude a Dios. La exégesis detallada de este material pondrá en claro estos matices. El texto de 2 Cro 7,14 se tratará en el capítulo dedicado a la «búsqueda del rostro de Dios».

Lo primero que salta a la vista en este grupo de textos es que todos son de la época exílica o postexílica. De entre ellos destaca un primer bloque formado por Jr 29,13; Dt 4,29; Is 45,19; 55,6; Lam 3,25 y Ez 36,37, que parecen reflejar un mismo ambiente espiritual y moral. Todos ellos, por lo demás, pertenecen a un período que va desde el 594 al 537 o al 520. El más antiguo es Jr 29,13, que data precisamente del 594³⁰. El más reciente parece ser Ez 36,37, que es anterior al 537 o al 520³¹. Lam 3,25 es posterior al 586, sin que pueda precisarse la fecha exacta³². Dt 4,29 es obra del deuteronomista, y su redacción puede datar del final del destierro³³. Is 45,19 y 55,6 son pasajes auténticos del Deuterocanónico y datan de la época del exilio.

La situación moral y espiritual de los desterrados la conocemos por una carta de Jeremías dirigida precisamente a los exiliados en Babilonia (Jr 29,1-23). El profeta intenta dos cosas: disipar las ilusiones de los que esperaban un próximo retorno a la patria, ilusiones mantenidas y fomentadas por los profetas fanáticos que actuaban en Babilonia (vv. 8-9,15,24 ss.), y animar y confortar a los que no se acomodaban o no se resignaban a la nueva situación. A unos y a otros Jeremías les da el mismo consejo: construir casas, plantar viñas, casarse, tener hijos, para que el pueblo de Dios no disminuya (vv. 5-6). Todo esto supone una larga duración del destierro (Jr 27,7,12 ss). Pero Jeremías les garantiza que obrando así Dios no abandonará a su pueblo, antes al contrario, le prepara allí mismo, en Babilonia, un espléndido porvenir. La salvación de Israel estaba ligada de momento a la prosperidad de Babilonia (Jr 27,5 ss.), por eso el profeta exhorta a los exiliados a que busquen (*drš*) la paz de la ciudad y rueguen (*hitpallel*) a Dios por ella (Jr 29,7). «Buscar» es sinónimo aquí de «rogar». Y la paz de la ciudad es el conjunto de todos los bienes.

El consejo de Jeremías, eco fiel de su vida personal de oración, que intercedía incluso por sus enemigos (Jr 18,20), debía resultar inaudito para sus contemporáneos y está ya en la línea del sermón de la Montaña (Mt 5,43 ss.)³⁴. La razón de su consejo la explica y justifica Jeremías en los vv. 10,14³⁵. Lo fundamental para Jeremías es que Dios permanece siempre fiel a sus promesas. Su amor y su bondad no pueden permitir que perezca su pueblo. Por eso habrá un futuro esperanzador para los desterrados. Los planes de Dios no son planes de desgracia, sino de paz (*šālóm*), con todas las realidades que entraña esta palabra. El problema más grave para los desterrados no era el peligro de creer que los dioses babilonios hubieran sido más poderosos que Yahweh, al vencer y subyugar a los judíos, sino el verse lejos de la patria, privados de los santos lugares de su país, sin templo, sin sacrificios, sin culto oficial. La tentación de pensar que Yahweh los había desechado del todo era muy fuerte. A estos negros pensamientos Jeremías contrapone su recomendación de orar, pedir, suplicar a Dios con la esperanza cierta de ser atendidos.

Esta idea, fundamental para el profeta, la expresa Jeremías con tres sentencias perfectamente paralelas. El paralelismo y la identidad de conceptos permitirán establecer con seguridad el sentido de los verbos *bqš* y *drš*. La primera sentencia dice así: «Me invocaréis (*q'ra'tem*)³⁶ y me suplicaréis (*hitpallaltem*) y os escucharé» (v. 12). Los verbos «invocar» y «suplicar» son términos técnicos de la oración vocal (*qr'*)³⁷ y de la plegaria de intercesión o impetración (*hitpallel*)³⁸. La sentencia subraya la eficacia de la oración: «Pedid y se os dará» (cf. Mt 7,7; Lc 11,9).

La segunda sentencia dice: «Me buscaréis (*biqqaštem*) y me encontraréis (*m'ešā'tem*)» (v. 13 a). A través de los verbos *bqš* y *mš'* expresa la misma idea que la primera. La búsqueda de Dios está aquí desligada de toda relación con el templo, ya que los desterrados carecen de él. «Me buscaréis» (v. 13a) corresponde a «me invocaréis y suplicaréis» (v. 12a). «Me encontraréis» (v. 13a) equivale a «os escucharé» (v. 12a)³⁹.

La tercera sentencia, por el paralelismo con las dos anteriores, debe traducirse: «Cuando me busquéis (*tidr'ešūni*) con todo el corazón, me dejaré encontrar por vosotros (*nimšē'ti*)» (v. 13b-14a). Los verbos *drš* y *mš'* connotan el mismo pensamiento que las dos sentencias anteriores, sólo que aquí se precisa un poco más el sentido y se indica la condición para que Dios «se deje encontrar», es decir, para que escuche la oración

(cf. v. 12a y 13a): la oración debe brotar del corazón, debe ser algo interior y vivido, no mero ruido de labios ⁴⁰. Esta última sentencia, de todos modos, admite dos traducciones. El texto masorético la presenta así: «Me buscaréis y me encontraréis, cuando me busquéis con todo el corazón (v. 13); y me dejaré encontrar por vosotros» (v. 14a) ⁴¹. Esta disposición corresponde exactamente a la de Dt 4,29, donde aparecen los mismos verbos *bqš*, *mš* y *drš*, y en el mismo orden, sólo que en Dt 4,29 la frase está en segunda persona del singular ⁴², y en Jeremías, en segunda persona del plural. El Dt añade además al final, «y con toda el alma». La disposición y traducción que dimos antes está apoyada por el griego y el siríaco y la exige el paralelismo de las frases, aunque esta razón no sea definitiva. El *nimšē tî*, «me dejaré encontrar», del v. 14a, es corregido por algunos ⁴³, a base de los LXX, la Vetus Latina y Aquila, en *nir ēyî*, «me dejaré ver», es decir, me mostraré o apareceré a vosotros, y lo interpretan como una alusión a la teofanía de Yahweh tal como se vivía en el culto israelita (cf. Sal 80,2; 94,1; 50,2). La corrección no se impone. Parece incluso estar excluida por el uso paralelo de *dāraš - māšā*, «buscar-encontrar» ⁴⁴, *biqqēš - māšā*, «buscar-encontrar» ⁴⁵, y *šāḥar - māšā* «buscar con ardor-encontrar» ⁴⁶, refiriéndose a Dios o a la sabiduría.

Jeremías propone en esta perícopa una doctrina revolucionaria para la mentalidad judía de la época. Desvincula la religión de los elementos materiales y contingentes, como el templo, el país, la nación, y destaca la actitud religiosa interior como valor ético permanente. A Yahweh se le puede «buscar y encontrar» no sólo en Jerusalén o en el templo, sino en todas partes, y, por tanto, también allí, en Babilonia, país extranjero, considerado impuro por ser tierra de ídolos. Yahweh es el señor universal y a él se le debe el culto en cualquier lugar y circunstancia. Se le pueden —y deben— dirigir oraciones en cualquier sitio, aun sin templo, sin altar, sin ceremonias externas. «Rogad», «pedid» por el bien de Babilonia, dice Jeremías a los desterrados (Jr 29,7). «Me invocaréis», «me rogaréis», y os escucharé, dice Yahweh a los mismos exiliados (Jr 29-12). Haced todo esto allí, en Babilonia, en el país de los ídolos. La búsqueda de Dios es independiente del culto en el santuario ⁴⁷. El verdadero encuentro con Dios se realiza a través de la oración, siendo el altar el propio corazón, porque Dios no se complace tanto en ceremonias exteriores cuanto en el homenaje del corazón: «Cuando me busquéis con todo vuestro corazón, me

dejaré encontrar por vosotros» (29,12b-14a) o «me mostraré a vosotros», si se acepta la corrección citada antes. La religación con el Dios siempre y en todas partes presente no se rompe con el destierro o durante el destierro, aunque no existan las relaciones normales con el lugar de culto. Lo esencial para Jeremías, que ya había previsto la desaparición del arca sin que el pueblo tuviera que preocuparse por ello (Jr 3,16)⁴⁸ consiste en la orientación de toda la vida hacia Dios, manifestada de una manera concreta en la oración personal o comunitaria. Con esto Jeremías abre unas posibilidades a la piedad individual o colectiva de los judíos en el destierro que sólo el NT llevará hasta las últimas consecuencias⁴⁹.

Este largo comentario de Jr 29,12-14 nos dispensará de hablar largamente del Dt 4,29 e Is 55,6, dos textos paralelos que recogen y amplían el pensamiento del profeta. En Dt 4,29-30, y lo mismo en Is 55,6-7, si es que se admite la autenticidad del v. 7⁵⁰, hay que distinguir claramente entre la idea de los vv. 29 y 6, respectivamente, que es totalmente paralela a la de Jr 29,12-14, y el pensamiento de los vv. 30 y 7, respectivamente, que introducen la idea de la conversión, ausente de Jr 29,12-14⁵¹. La distinción entre estas dos ideas es clara en Is 55,6-7; no tanto en Dt 4,29-30, ya que en este texto no se dice expresamente en qué consiste la búsqueda de Dios⁵².

El Deuterocanónico exhorta a los desterrados al final de su libro con estas solemnes palabras: «Buscad (*drš*) a Yahweh mientras se deja encontrar (*mš'*); invocadle (*qr'*) mientras está cerca» (55,6). El verbo invocar (*qr'*) alude a la oración vocal, como ya hemos dicho muchas veces, oración que se hacía normalmente en el templo y en voz alta. Aquí, en cambio, está desligada de toda referencia al templo, puesto que los desterrados carecían de él. Se trata, pues, de una invitación a la plegaria personal o colectiva para que Dios acelere la salvación o la conceda ya en ese momento. La búsqueda de Dios, lo mismo que en Jr 29,13, es otra llamada a la oración. Ahora, en este momento, aquí, en Babilonia, se le ofrece a Israel la salvación, el don de Dios, el retorno a la patria, la nueva vida. Ahora, aquí, en Babilonia, como en Jerusalén, en su templo, en todas partes, Dios «está cerca», ahora se deja encontrar⁵³. Hay que invocarle, llamarle, suplicarle. No se puede dejar pasar la ocasión, no se debe desperdiciar el momento de la gracia. Nos hallamos, por consiguiente, en la misma situación espiritual de la carta de Jeremías y tenemos el mismo lenguaje:

buscar y dejarse encontrar: *dāraš - nimšā'*; buscar de todo corazón y dejarse encontrar: *dāraš - nimšā'*, en Jr 29,13b-14a; buscar mientras se deja encontrar: *dāraš - nimšā'*, en Is 55,6. El v. 7 desarrolla el tema de la conversión: «Abandone el impío sus caminos y el hombre inicuo sus pensamientos y retorne (*šûb*) a Yahweh, que tendrá compasión de él, y a nuestro Dios, que se mostrará grande en perdonar.» Esta idea evidentemente es distinta de la anterior y el autor del versículo utiliza el lenguaje típico de la conversión (*šûb*), no el de la oración vocal (*qr'*). La invitación a la conversión en este momento y en estas circunstancias no parece muy justificada; por eso no sería improbable que se trate de la reflexión de un piadoso lector posterior⁵⁴.

Decíamos poco antes que también en Dt 4,29-30 había que distinguir dos ideas: la de la oración y la de la conversión. La primera la expresa el v. 29: «Desde allí buscarás (*bqš*)⁵⁵ a Yahweh, tu Dios, y le encontrarás (*mš'*) cuando le busques (*drš*) con todo tu corazón y con toda tu alma.» Que se trate aquí directamente de la oración o súplica a Dios, y no de la conversión, parecen probarlo dos hechos. El primero es el paralelismo de este pasaje con Jr 29,13, paralelismo tan grande que da la impresión de que el deuteronomista está citando el texto de Jeremías, acomodándolo y ampliándolo para que sirva a su propósito⁵⁶. Un indicio en favor de una citación literal pudiera ser el *ûbiqqaštem*, «y buscaréis», del principio del versículo, que corresponde al *ûbiqqaštem* de Jr 29,13. Este paralelismo, sin embargo, no puede urgirse ni demuestra claramente que se trate de una cita literal, ya que la frase pudiera ser una expresión corriente de la predicación pastoral de la época⁵⁷.

El segundo argumento está basado en el adverbio *miššām*, «desde allí». Desde allí, es decir, desde el lugar de vuestro destierro, acudiréis a Yahweh, le dirigiréis oraciones y súplicas y Dios os escuchará. El autor afirma lo mismo que Jr 29,7,12-14 y que Is 55,6. Las oraciones y las plegarias se pueden hacer *allí*, en Babilonia, lo mismo que *aquí*, en Jerusalén, porque Yahweh está lo mismo allí que aquí. El adverbio «desde allí» alude evidentemente al destierro. Esta alusión al destierro es explícita en Jr 29,7,12-14. Pero el «desde allí» alude probablemente también a la dirección u orientación de la oración, ya que los judíos exiliados y privados del templo solían orar en dirección a Jerusalén (cf. Dan 6,11 ss.)⁵⁸. Una plegaria hecha «desde

allí» en dirección a Jerusalén tiene sentido; no lo tiene, en cambio, una conversión realizada desde allí.

El tema de la conversión lo trata el deuteronomista en el v. 30: «Cuando estés angustiado y te alcancen todas estas palabras, al fin de los tiempos, te volverás (*šúb*) a Yahweh, tu Dios, y escucharás su voz»⁵⁹. Una vez más se ve la relación entre Dt 4,29-31 e Is 55,6-7. Ambos pasajes desarrollan los temas de la oración y de la conversión. Respecto al primer tema coinciden los puntos de vista de Jr 29,12-14; Dt 4,29 e Is 55,6. Con relación al tema de la conversión, Dt 4,30-31 concuerda con Is 55,7. Conviene recordar, por último, que los verbos *bqš* y *drš* tienen en todos estos textos el mismo significado y ya no hay diferencia semántica entre ellos.

El texto de Lam 3,25 contiene una reflexión de tipo sapiencial: «Yahweh es bueno para el que espera en él (*qwb*); para el alma que le busca» (*drš*). El orante, poeta o cantor de esta Lamentación ha llegado a esta conclusión por propia experiencia, adquirida en el tiempo de la desgracia (vv. 1-20). Y su experiencia es «que el amor de Yahweh no se ha acabado ni se ha agotado su ternura» (v. 22). Dice además que Yahweh es su porción y que por eso espera (*qwb*) en él (v. 24). El verbo *qwb* indica la situación tensa de quien aguarda con ansia una cosa. El verbo *drš* expresa la petición y la súplica del hombre atribulado que espera la terminación de la prueba. El orante sabe que Dios le escuchará porque es bueno. El fundamento de su esperanza (vv. 21,24,25,26,29) es la certeza de ser atendido y liberado (vv. 31-33). «Es bueno esperar (*qwb*) en silencio la salvación de Yahweh» (v. 26), y «soportar el yugo desde la juventud» (v. 27). Nada de lamentos ruidosos, como se hacía en las plegarias públicas penitenciales; oración callada y espera silenciosa, ésta es la búsqueda de Dios para el autor de este poema⁶⁰.

Ez 36,37 supone una situación radicalmente distinta de la de los cc. 14,1 ss. y 20,1 ss. Allí se decía que Yahweh no estaba dispuesto a «dejarse consultar» (*'iddārēš*) por aquellos hombres malvados que practicaban la idolatría. Aquí se afirma que Yahweh está dispuesto a «dejarse buscar» (*'iddārēš*), esto es, a dejarse pedir, y por tanto a conceder lo que el pueblo exiliado o repatriado desea obtener: «Todavía me dejaré buscar en favor de la casa de Israel para hacer por ellos esto: multiplicarlos como un rebaño humano» (36,37). El profeta quiere decir que a Dios le agrada que el pueblo le pida llegar a ser

una gran nación. La multiplicación del pueblo y la alianza son dos ideas que el AT repite con frecuencia (Gn 17,2; Lv 26,9)⁶¹.

Is 45,19 presenta algunas dificultades de interpretación. El texto es una amonestación de Yahweh a los desterrados y una invitación a que le busquen: «No he hablado en oculto ni en un lugar tenebroso de la tierra. No he dicho al linaje de Jacob: "Buscadme (*baqq^ešūni*) en el vacío." Yo soy Yahweh, que digo lo justo y anuncio lo recto.» La explicación del versículo depende en parte de lo que se entienda por *tohú*. Los que traducen esta palabra por «caos», «cosa tenebrosa y confusa» (cf. Gn 1,2; Is 45,18; Jr 4,23; Job 26,7), ven aquí una alusión a los cultos místéricos, a las prácticas religiosas ocultas y a los oráculos paganos que se creían comunicados en lugares misteriosos e inaccesibles para el común de los mortales, asequibles sólo a los iniciados, y, aun en este caso, de manera oscura y ambigua. Yahweh, al afirmar que «no ha hablado en oculto ni en lugar tenebroso de la tierra, querría decir que su palabra y su revelación es clara, luminosa y segura.» Y por eso su pueblo no tiene que buscarle en el caos, es decir, no tiene que dirigirse a él a través de actos culturales supersticiosos, ocultos y orgiásticos, como hacen los paganos con sus dioses, sino en la claridad de la revelación; o sea, puede y debe dirigirse a Dios a través de los actos culturales propios de la religión yahvista⁶². La búsqueda de Dios tendría, pues, un sentido general de práctica del culto querido y exigido por Dios.

Pero *tohú*, además de «caos», puede significar «en vano», «inútilmente», y éste parece el sentido en el presente lugar. La Vulgata lo ha entendido así al traducir, *frustra quaerite me*. En Is 29,21 *tohú* significa «por nada»: «con argumentos vanos y sin fundamento desposeen al justo». La frase divina: «No he dicho al linaje de Jacob: "Buscadme en el vacío"», tiene un matiz polémico. Quiere rechazar la afirmación contraria de los israelitas. Cuál ha podido ser esta afirmación aparece claro por otros textos del Deuterocanónico. El pueblo se lamentaba de que Dios no se había preocupado de ellos, no los había liberado aún del destierro. Pensaban que las promesas divinas habían caído en el «vacío», habían sido palabras «vanas» e inútiles, puesto que hasta el presente no habían visto su realización⁶³. Naturalmente, estos pensamientos y lamentos del pueblo no estaban justificados, y por eso Dios dice a su pueblo que no lo ha olvidado (Is 54,8 ss.), que sus promesas no son vanas, pues «él dice lo que es justo y anuncia lo que es recto» (Is 45,19c). En con-

secuencia, si le piden, le suplican —«le buscan»— y esperan en él, no será inútilmente⁶⁴. La búsqueda de Dios en este caso o es la esperanza de ver cumplidas las promesas divinas o la invitación a seguir pidiendo la gracia del retorno a la patria.

El grupo de textos postexílicos comprende Is 65,1; Esd 8,21,23 y 2 Cro 20,4. Is 65,1 ss. describe el ambiente de los primeros años después del destierro⁶⁵. A las quejas del pueblo de que Dios no se preocupa de ellos, no escucha sus oraciones, no les envía la salvación esperada (cf. Is 49,15; 54,7-8), Dios mismo responde: «Me dejó inquirir (*nidraštī*) por quienes no me preguntan (*š'l*); me dejó encontrar (*nimšē'tī*) por quienes no me buscan (*biqšuni*); digo: "Aquí estoy, aquí estoy", a un pueblo que no invoca (*qr'*) mi nombre.» Dijimos en otro lugar comentando este texto⁶⁶, que el autor resume los diversos actos de la piedad judía con los cuatro verbos *drš*, *š'l*, *bqš* y *qr'*; con los dos primeros, la consulta oracular; con los dos últimos, la oración vocal (*qr'*) y el recurso general a Dios (*bqš*). Que Dios se deja encontrar por quienes acuden a él ya lo sabíamos por Jr 29,13; Dt 4,29; Is 55,6, y lo repetirán también 2 Cro 15,2,4,15 y 1 Cro 28,9.

El sacerdote Esdras nos cuenta en sus Memorias⁶⁷ los preparativos de su viaje a Palestina: «Allí, a orillas del río Ahavá, proclamé (*qr'*) un ayuno para humillarnos delante de nuestro Dios, para buscar de él (*l^ebaqqēš mimmennú*) un camino recto para nosotros, para nuestros hijos y para todos nuestros bienes; pues me daba vergüenza pedir (*š'l*) al rey tropa y jinetes para protegernos del enemigo en el camino, ya que habíamos dicho al rey: "La mano de nuestro Dios está para el bien con todos los que le buscan (*m^ebaqšāyw*) y su poder y su ira contra todos los que le abandonan". Ayunamos, pues, y buscamos de nuestro Dios (*n^ebaqšāh mē'lōhēynú*) acerca de esto, y él se dejó implorar en favor nuestro (*yē'āter lānū*)» (Esd 8,21-23)⁶⁸. El presente texto, que hemos intentado reproducir literalmente, no presenta dificultades especiales. Como resulta de todo el contexto, Esdras, antes de emprender el viaje de regreso a Palestina, quiere asegurarse la protección divina, y para ello proclama un ayuno. La finalidad de este acto de penitencia no es la expiación de los pecados (cf. Lv 23,27; Nm 29,7; Jue 20,26), sino la impetración de un viaje feliz. Los judíos de todos los tiempos conocían el valor impetratorio del ayuno⁶⁹. Lo que Esdras pretendía con todo eso era «pedir» a Dios un viaje sin contratiempos. Este es el valor de *bqš* construido con *min*⁷⁰, construcción más bien rara,

y por tanto más digna de tenerse en cuenta, porque fuera de estos dos pasajes (vv. 21,23) sólo aparece en 2 Cro 20,4 (1.^a vez), Sal 104,21 y Ecclo 7,4 (hebreo). En todos los lugares citados significa «pedir a Dios» una cosa ⁷¹.

El texto, por lo demás, está claro. A Esdras le daba vergüenza pedir (*š'l*) al rey una escolta; por eso pide a Dios un viaje feliz sin escolta. La actitud de Esdras demuestra dos cosas: una confianza práctica total en el poder de Dios, que puede ayudar sin necesidad de medios humanos; una convicción teórica firme en que Dios protege a quienes le buscan (*bqš*), es decir, a quienes recurren a él en sus necesidades, o quizá a los buenos y piadosos en general, y que castiga a quienes le abandonan, es decir, a quienes no le imploran, o quizá a los malos e incrédulos en general ⁷². La frase final, «Y Yahweh se dejó implorar en favor nuestro» (v. 23), aclara cuanto venimos diciendo. «Dejarse implorar» (cf. 2 Sm 21,14) y conceder lo que se pide son una misma cosa ⁷³.

El texto de 2 Cro 20,4 ss. presenta, como dijimos ⁷⁴, un relato estilizado de una guerra santa. En una guerra santa, concebida a la antigua, no podía faltar la consulta a Dios y el autor la recuerda con el verbo *drš*, «Josafat tuvo miedo y se dirigió a consultar a Yahweh» (20,3). Pero esta consulta, como las antiguas, va acompañada de ayunos, plegarias, oraciones y toda suerte de actos de culto. El rey «proclamó (*qr'*) un ayuno para todo Judá. Se reunió, pues, Judá para buscar de parte de Yahweh (*l'baqqēš mēYhwh*) y también vinieron gentes de todas las ciudades de Judá a buscar a Yahweh (*l'baqqēš 'eth-Yhwh*)» (20,4). El objeto del ayuno tiene aquí, como en Esd 8,21, la finalidad de dar más eficacia a la oración. El estilo redundante del versículo —«buscar de Yahweh, buscar a Yahweh»— muestra bien la aparatosidad de aquella solemne función litúrgica, cuyo objetivo era «pedir a Dios» la victoria sobre el enemigo ⁷⁵. La búsqueda de Dios es aquí la plegaria litúrgica para obtener una gracia.

Cerramos este capítulo con algunas consideraciones generales. Los verbos *bqš*, *drš* y *šbr* son los vehículos de la idea de la búsqueda de Dios entendida principalmente como oración y plegaria, oración concreta con un fin concreto en unos casos, y plegaria personal o colectiva que implica una actitud determinada frente a Dios en otros. La oración aparece desligada del templo en unos casos, y dice referencia o se realiza en el templo en otros. Hay un cambio semántico importante en los verbos *bqš* y *drš* —*šbr* apenas puede tomarse en consideración por la escasez de textos

bíblicos—. Un acto aislado no compromete o puede no comprometer a la persona. Un hábito implica una actitud personal permanente. Y una actitud habitual engendra un estado. El verbo *drš* etimológicamente indica un acto, un movimiento, un seguir la pista o ir a un lugar ⁷⁶; *bqš* connota igualmente un acto, acto de excavar o de dividir ⁷⁷. Estas acepciones las hemos encontrado en los textos que hablan de una ida al santuario, de la visita a un profeta o de una petición concreta a Dios. Al término de la evolución, *drš* y *bqš* significan ya una postura espiritual, una actitud permanente, un hábito de dirigirse a Dios y de entrar en contacto con él. Estas conclusiones que aquí apenas se han esbozado aparecerán evidentes leyendo el resto de la obra.

NOTAS

¹ Véase lo que dijimos en el Capítulo VI, p. 189 ss.

² Este texto lo hemos estudiado en el Capítulo VI, pp. 186 ss.

³ Nos distanciamos en este punto de la opinión de C. Westermann, «Die Begriffe», *l. c.*, pp. 5 ss., 16 ss., que considera los textos que estudiamos a continuación como pasajes que indican una «actitud» concreta de búsqueda de Dios.

⁴ Cf. ANET, 1950, p. 370a.

⁵ E. Ebeling, *Handerhebung*, p. 122, 13-15. Los verbos «postrarse» (*kamásu*) y «volverse» (*saháru*) los hemos encontrado ya muchos veces en las oraciones babilónicas.

⁶ Cf. J. Steinmann, *Le livre de Job*, París 1955, p. 107.

⁷ El adverbio *'úlām*, del principio de la frase, supone una oposición y por tanto el v. hay que traducirlo en presente: «busco a Dios», y no en condicional: «buscaría a Dios»; cf. P. Dhorme, *Le livre de Job*, ²1926, p. 57.

⁸ Cf. H. Hölscher, *Das Buch Hiob*, p. 23; A. Weiser, *Das Buch Hiob*, p. 51; F. Horst, *Hiob*, I, p. 82, piensa que *drš* indica aquí un proceso judicial: Elifaz apelaría al proceso de Yahweh. Creemos, sin embargo, que la idea de oración es suficientemente clara. Además, «buscar (*drš*) a Dios» nunca significa «apelar al juicio divino», aun cuando *drš* en otros contextos puede indicar una «investigación judicial», cf., en este sentido, F. Horst, «Das Privilegrecht Jahwes», en *Gottes Recht. Studien zum Recht im AT*, Munich 1961, p. 38.

⁹ F. Horst, *Hiob*, I, p. 130, ve en el verbo *drš* otra alusión a una decisión judicial por parte de Dios, y en *šbr* una decisión divina pedida

en un santuario. En ambos casos se trata, según creemos, de una oración a Dios.

¹⁰ Cf. P. Dhorme, *Le livre de Job*, p. 103.

¹¹ Así, P. Dhorme, *o. c.*, p. 103; G. Hölscher, *Das Buch Hiob*, p. 26; F. Horst, *Hiob*, I, pp. 126 y 129.

¹² E. Robin, *Job*, p. 742, defiende la autenticidad del inciso y dice que indica el estado de ánimo del que hace oración. A. Weiser, *Das Buch Hiob*, pp. 64 y 67, también admite la autenticidad del inciso.

¹³ Cf. B. Landsberger, «Die babylonische Theodizee», en *ZA* 43 (1936) 32-76; W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford 1960, pp. 63-91.

¹⁴ IV, 39-41; cf. W. G. Lambert, *o. c.*, p. 72.

¹⁵ VI, 66; cf. W. G. Lambert, *o. c.*, p. 74.

¹⁶ XXII, 239-243; cf. W. G. Lambert, *o. c.*, p. 84.

¹⁷ VII, 70-75; cf. W. G. Lambert, *o. c.*, p. 74 s. La explicación general de este Diálogo puede verse en O. García de la Fuente, *Los dioses y el pecado en Babilonia*, El Escorial-Madrid 1961, pp. 157-171.

¹⁸ Cf. H.-J. Kraus, *Psalmen*, I, p. 441 (para el Sal 63); p. 530 (para el Sal 77); H. Gunkel, J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen*, p. 172 ss. (para los Salmos 63 y 77 (2-7)); A. Weiser, *Die Psalmen*, II, p. 361 (para el Sal 77); I, p. 200 (para el Sal 34); G. Castellino, *Salmi*, p. 336 ss. (considera el Sal 77 como una lamentación colectiva), p. 390 (para el Sal 34); J. Lindblom, *Die Jesaja-Apokalypse*, Lund 1938, p. 40 (Is 26,1-14 sería un canto de acción de gracias; 26, 15-19, una lamentación); Is 26,1-6 suele considerarse como un canto de acción de gracias; Is 26, 7,19, como una plegaria.

¹⁹ En contra de H.-J. Kraus, *Psalmen*, I, p. 268, por todo lo que llevamos dicho en nuestra obra.

²⁰ Así H.-J. Kraus, *Psalmen*, I, p. 286, quien cita a J. Begrich, «Das priesterliche Orakel», en *ZAW* 52 (1934) 81-92.

²¹ J. Becker, *Gottesfurcht im Alten Testament*, p. 147, nota 102, ve en *drš* (v. 5) y en *qr'* (v. 7) «einen kultischen Hilfesuchen», aunque reconoce que el Sal 34 no es un salmo cultual, y cita en apoyo de su opinión a S. Mowinkel, «Psalms and Wisdom», en *VTSup* III, pp. 205-224. Para nosotros ni *drš* ni *qr'* aluden necesariamente a una plegaria cultual.

²² Para el Sal 34, cf. H. Wiesmann, «Psalm 34 (Vg 33)», en *Bib* 16 (1935) 416-421; N. H. Snaith, *Five Psalms* (1; 27; 51; 107; 34). *A New Translation with Commentary and Questionary*, 1938.

²³ Según H.-J. Kraus, *Psalmen*, I, p. 531, «*drš* bezeichnet hier in einem intensiveren Sinne das Verlangen nach der Gegenwart Gottes».

²⁴ Cf. A. Weiser, *Die Psalmen*, II, p. 309.

²⁵ Es la interpretación de G. Castellino, *Salmi*, pp. 176 ss.

²⁶ Así, A. Weiser, *Die Psalmen*, II, p. 309 s.: traduce: «en una tierra», pero considera la expresión como una comparación; H.-J. Kraus, *Psalmen*, I, p. 441 s.

²⁷ L. Delekat, *Asylie und Schutzorakel am Zionheiligtum*, p. 247 s.,

da una interpretación completamente distinta del salmo. Para él, este salmo es «keine Bitte, kein Dank, keine Vertrauensklärung, kein Erhörungsbekenntnis, sondern die Mitteilung eines Asylschützlings an Gott, dass der die Hinrichtung seiner Gegner durch den König wünscht».

²⁸ Cf. J. Fischer, *Das Buch Isaias*, I, p. 176; A. Penna, *Isaia*, p. 237

²⁹ El *ka'šer*, «cuando», es corregido a veces según el griego en *kā'ór*, «como la luz» (son tus juicios), o en *k'or*, «cuando resplandecen» (tus juicios); ninguna de estas correcciones es necesaria.

³⁰ Cf. A. Weiser, *Der Prophet Jeremia*, II, p. 259 (año 594); C. Schedl, *Storia del Vecchio Testamento*, III, Roma 1964, p. 286 (hacia el 595/94); A. Gelin, en Robert-Feuillet, *Introduction à la Bible*, I, p. 523.

³¹ Cf. W. Zimmerli, *Ezechiel*, II, p. 874; W. Eichrodt, *Der Prophet Hezekiel*, II, p. 352: Estos dos autores distinguen en Ez 36,16-38 tres estadios: vv. 16-32: perícopa atribuida a los discípulos de Ezequiel; vv. 33-36: adición posterior; vv. 37-38: adición todavía más tardía. Pero todo el fragmento, vv. 16-38, no debe ser posterior a la vuelta de los desterrados (a. 537), o en todo caso, a la reconstrucción del templo (a. 520-515). A. Gelin, *l. c.*, pp. 542 y 546, pone la perícopa después del 586, sin especificar más el tiempo.

³² Cf. H.-J. Kraus, *Klagelieder*, p. 59; A. Weiser, *Klagelieder*, p. 335; H. Lusseau, en Robert-Feuillet, *Introduction à la Bible*, I, p. 677.

³³ Cf. M. Noth, *ÜS*, pp. 14 y 38 s.; G. Minette de Tillesse, «Martin Noth et la Redaktionsgeschichte des livres historiques», en *Aux grands carrefours de la révélation et de l'exégèse de l'A. T.*, París 1967, pp. 64 ss., 77 (hacia el año 561); P. Buis, *Le Deutéronome*, pp. 87 y 102; P. E. Bonnard, *Le psautier selon Jérémie*, p. 210 (hacia el final del exilio); H. Cazelles, *Le Deutéronome*, pp. 15 y 17; H. W. Wolff, «Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks», en *ZAW* 73 (1961) 183 (= *Gesammelte Studien zum A. T.*, Munich 1964, p. 320 s.: Dt 4,29-31 sería una adición algo posterior de un autor distinto del deuteronomista.

³⁴ Cf. A. Weiser, *Der Prophet Jeremia*, II, p. 261; W. Rudolph, *Jeremia*, p. 155; A.-M. Besnard, *Le mystère du nom* [Lectio divina, 35], París 1962, pp. 120 ss.

³⁵ Los vv. 8-9, que ponen en guardia a los desterrados contra los embustes de los falsos profetas, están desplazados de lugar. Su posición original ha debido ser detrás del v. 15.

³⁶ Suprimir, «e iréis» (*wab'laktem*), cf. BH. Sobre la invocación de Dios o del nombre de Dios, cf. A.-M. Besnard, *o. c.*, pp. 101 ss. y *passim*.

³⁷ Cf. Dt 4,7 (y otras 16 veces en el Dt con este sentido); 2 Sm 22,7; 1 Re 8,52; 1 Cro 4,10; Is 12,4; Sal 99,6; 86,5, etc.

³⁸ Cf. Gn 20,17; Nm 11,2; 21,7; Dt 9,26; 1 Sm 1,10; 8,6; 1 Re 8,33; 8,44,48; 2 Cro 6,24,34; Is 37,15; 38,2; 44,17; Jr 32,16; 42,4, etc. Sobre este verbo hemos tratado en otro lugar.

³⁹ Cf. los textos paralelos de Dt 4,29; Is 55,6; Am 5,4,6; 2 Cro 15,2,4,15; cf. Sab 6,12,13.

⁴⁰ Textos donde se expresa esta idea: Dt 4,29; 2 Cro 15,12; 22,9;

31,21; Sal 119,2,10 (*drš* seguido de «con todo el corazón»); 2 Cro 15,15 (*bqš* seguido de «con toda la voluntad»). Otros textos: Is 29,13; Jr 14,12; Miq 3,4, etc.

⁴¹ La continuación del v. 14: «oráculo de Yahweh; volveré vuestros cautivos» (o «cambiaré vuestra suerte»), etc., se consideran una glosa añadida al texto original, cf. W. Rudolph, *Jeremia*, p. 154. El significado de *šúb š'bút* lo estudian: E. L. Dietrich, *Šúb š'bút. Die endzeitliche Wiederherstellung bei den Propheten*, 1925; y en sentido contrario: E. Baumann, «Šúb š'bút. Eine exegetische Untersuchung», en *ZAW* 47 (1929) 17-44, cf. p. 30 s.

⁴² Menos el verbo *bqš*, en Dt 4,29, que se encuentra en segunda persona del plural, como en Jr 29,13.

⁴³ Así, BH; cf., además, A. Weiser, *Der Prophet Jeremia*, II, p. 262; A. Weiser, *Die Psalmen*, I, pp. 15,19,20,24,25; el autor parece forzar el texto para descubrir en él una reminiscencia de la teofanía de Yahweh en el culto israelita; véase también W. Rudolph, *Jeremia*, p. 154; A. Penna, *Geremia*, p. 214.

⁴⁴ Jr 29,13b-14a; Is 55,6; 1 Cro 28,9; 2 Cro 15,2.

⁴⁵ Am 8,12 (la palabra de Yahweh); Os 2,9 (los ídolos); Os 5,6; Jr 29,13a; Dt 4,29; Is 65,1; 2 Cro 15,4,15; Cant 3,1; 3,2; 5,6 (al amado); Prv 2,4-5; cf. Eccle 7,25-26,28; 8,17. Sobre la fórmula de Prv 2,4-5, cf. C. Kayatz, *Studien zu Proverbien 1-9*, Neukirchen 1966, p. 63 ss.

⁴⁶ Prv 1,28; 8,17 (la sabiduría divina); sobre esta fórmula, véanse las atinadas observaciones de C. Kayatz, *o. c.*, pp. 125 ss.

⁴⁷ Cf. B. Kipper, *De restitutione populi Israel apud Jeremiam prophetam* (extracto de la tesis), São Leopoldo 1957, p. 68: el autor destaca bien el sentido de *bqš* y *drš* en este texto: «(porque los desterrados carecen de templo) solus sensus esse potest recurrere ad Deum consilii vel auxilii petendi causa, vel simpliciter orare».

⁴⁸ Cf. A. Weiser, *Der Prophet Jeremia*, II, p. 262.

⁴⁹ A. Weiser, *o. c.*, p. 263.

⁵⁰ La admite la mayoría de los autores; así, entre otros, J. Fischer, *Das Buch Isaias*, II, p. 147; A. Penna, *Isaia*, p. 549; S. Porubcan, *Il patto nuovo in Is 40-66*, Roma 1958, p. 137 ss.; C. R. North, *The Second Isaiah*, p. 259 s. La niega, en cambio, C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, 1966, p. 231, por razones bastante atendibles. Otros autores contrarios a la autenticidad pueden verse en S. Porubcan, *o. c.*, p. 137 ss.

⁵¹ Los autores, en general, no prestan mucha atención a este hecho y hablan de «conversión» y casi nunca de «oración», cuando comentan los textos de Dt 4,29-30 e Is 55,6-7. Las ideas, sin embargo, son distintas. Para Dt 4,29-30, véanse, por ejemplo, H. W. Wolff, «Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks», *l. c.*, p. 183 ss. (= *Gesammelte Studien zum AT*, p. 320 ss.); G. von Rad, *Das fünfte Buch Mose*, p. 37; A. Clamer, *Le Deutéronome*, p. 544; P. Buis, J. Leclercq, *Le Deutéronome*, p. 61; P. Buis, *Le Deutéronome*, p. 98 s.: ninguno de estos autores distingue entre la idea de «conversión» y la de «oración». Para Is 55,6-7,

cf. A. Penna, *Isaia*, p. 549; J. Fischer, *Das Buch Isaías*, II, p. 147; C. R. North, *The Second Isaiah*, p. 260; S. Porubcan, *o. c.*, p. 161 s.: tampoco estos autores mencionan claramente la idea de «oración».

⁵² El Targum Neofiti I entiende el pasaje en el sentido de oración: «Y suplicaréis (*tšlwn*) desde allí a Yahweh.» En nota marginal: «Y pediréis» (*ttb'wn*). Según comunicación del Prof. A. Díez Macho.

⁵³ Cf. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, p. 231, subraya bien estas ideas.

⁵⁴ Así, entre otros, C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, p. 231, que justifica con razones bastante atendibles su exclusión de este versículo.

⁵⁵ Leer probablemente «buscarás» en vez de «buscaréis», cf. BH.

⁵⁶ Cf. P. E. Bonnard, *Le psautier selon Jérémie*, p. 210. La opinión contraria, es decir, que Jeremías depende de Dt, es defendida por A. Deissler, en A. Deissler, M. Delcor, *Les petits prophètes*, II, 1964, p. 444.

⁵⁷ Así, G. von Rad, *Das fünfte Buch Mose*, p. 37.

⁵⁸ Cf. M. Noth, *ÜS*, p. 105: el autor cita, además, el hecho de la orientación de las sinagogas hacia Jerusalén.

⁵⁹ La explicación de este texto, y la relación entre la «conversión» y la «escucha de la palabra de Dios», pueden verse en: H. W. Wolff, «Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks», *l. c.*, p. 183 s. (= *Gesammelte Studien zum AT*, p. 320 ss.; J. Schreiner, «Hören auf Gott und sein Wort in der Sicht des Deuteronomiums», en *Miscellanea Erfordiana*, Leipzig 1962, pp. 27-47, en p. 39 s.

⁶⁰ Cf. H.-J. Kraus, *Klagelieder*, p. 63; A. Weiser, *Klagelieder*, p. 340.

⁶¹ Cf. F. Spadafora, *Ezechiele*, p. 269 s.; W. Zimmerli, *Ezechiel*, II, p. 882.

⁶² Así, entre otros, J. Fischer, *Das Buch Isaías*, II, p. 83; A. Penna, *Isaia*, p. 468; C. R. North, *The Second Isaiah*, p. 159.

⁶³ Lamentos y quejas del pueblo por este motivo pueden verse en Is 40,27-31; 49,14-16; cf. Ez 37,11; Lam 5,1 ss.; 5,22.

⁶⁴ Así, C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, p. 140 s.

⁶⁵ Cf. J. Fischer, *Das Buch Isaías*, II, p. 198; A. Penna, *Isaia*, p. 631 s.; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, pp. 242, 245, 321.

⁶⁶ Lo hemos tratado en el Capítulo XI, p. 303 s.

⁶⁷ El texto de Esd 8,21-23 se encuentra en las llamadas «Memorias de Esdras», documento histórico de la época de Esdras, cf. O. Eissfeldt, *Einleitung*, p. 737 s.; H. Lusseau, en Robert-Feuillet, *Introduction à la Bible*, I, p. 710 s.; B. Pelaia, *Esdra e Nehemia*, 1957, p. 6 s.

⁶⁸ Texto idéntico, con ligerísimas variantes, en III Esdras 49-53. El verbo *bqš* es traducido aquí de tres maneras, por *zēteō*, «buscar» (v. 21), *epizēteō*, «rebuscar» (v. 22) y *deomai*, «pedir» (v. 23).

⁶⁹ Cf. 1 Sm 7,6,14,24; Jr 36,9; Joel 1,14; 2 Cro 20,3; 1 Mc 3,37; 2 Mc 13,12.

⁷⁰ La Vg distingue bien entre estos tres textos de Esdras: «peteremus ab eo» (v. 21); «quaerunt eum» (v. 22); «rogavimus Deum» (v. 23).

⁷¹ Aparece, además, con este mismo régimen en otros textos de ca-

rácter religioso, como Ez 7,26: «buscar del profeta (= pedir al profeta) una visión»; Mal 2,7: buscar de la boca del sacerdote (pedir al sacerdote) una *torá*.

⁷² Para toda esta sección remitimos a B. Pelaia, *Esdra e Nehemia*, p. 102 s.; F. Michaeli, *Esdra et Néhémie*, 1967, p. 300; W. Rudolph, *Esra und Nehemia*, p. 83.

⁷³ La traducción exacta del nifal de *'atar*, seguido de *lamed* de la persona, es: «dejarse implorar *en favor de uno*», y no «dejarse implorar *por uno*», cf. W. Rudolph, *Esra und Nehemia*, p. 82.

⁷⁴ Lo hemos tratado en el Capítulo X, p. 286 s.

⁷⁵ Véase el Capítulo X, p. 286 s., donde damos la versión y la exégesis de este v.

⁷⁶ Véase el Capítulo I, p. 19 s.

⁷⁷ Véase el Capítulo I, p. 17 s.

«LOS BUSCADORES DE DIOS»

Donde quizá aparezca más claro el matiz de actitud espiritual frente a Dios que acabamos de señalar en los verbos *bqš* y *drš* sea precisamente en aquellos textos en que esos verbos se usan en plural y, sobre todo, en participio, designando a una colectividad. Ya se comprende que si a un grupo de personas se les llama los «buscadores de Dios» es porque tienen algo en común, ya se trate de un género de vida, ya de una postura espiritual compartida por otros. Vamos, pues, a tratar de definir quiénes son estas personas y por qué se las denomina «buscadores de Dios».

I. LOS SALMOS

Los salmos mencionan muchas veces a los *doršim* y a los *m^ebaqšim* presentándolos como una colectividad. Pero no es fácil saber si esos títulos se aplican a toda la nación o a grupos particulares, ni por qué se les llama así. Lo único que nos parece más cierto es que esos salmos forman una categoría, que bien podría recibir el calificativo de «Salmos de los buscadores de Dios», como hay otros salmos de los enfermos, de los perseguidos, de los encarcelados, de los *ḥasidim*, etc.¹.

Los *doršim* aparecen en los salmos siguientes: 9,11; 14,2 = 53,3; 22,27; 24,6; 34,11; 69,33. A estos pasajes habría que añadir aún los salmos 78,34; 105,5 = 1 Cro 16,11 y 119,2, que hablan de la búsqueda de Dios en plural, refiriéndose siempre a varios individuos. Los salmos 34,5; 77,3 y 119,10 presentan la búsqueda de Dios como un acto personal de un orante, y dos de ellos, por lo menos el 34,5 y el 77,3, indican un acto concreto

de súplica a Dios, como hemos visto en el capítulo anterior. El Sal 119,10 connota también un acto de recurso a Dios, pero predomina en él sin duda la actitud espiritual de la verdadera búsqueda de Dios sobre el acto concreto y momentáneo. Si a estos salmos de la búsqueda de Dios añadimos el 119,45,94, 155, que trata de la «búsqueda de los mandamientos de Dios», y el 111,2, que habla de las «obras buscadas (= meditadas) de Dios», tendremos el panorama completo del uso religioso de *drš* en el Salterio.

Los *m^ebaqšim* se mencionan en los salmos siguientes: 24,6; 40,17; 69,7; 70,5; 105,3 = 1 Cro 16,10. El verbo *bqš* aparece además en plural indicando una colectividad en los salmos 27,8 (1.^a vez); 83,17; 105,4 = 1 Cro 16,11. Como acto personal en singular sólo aparece una vez en el Sal 27,8 (2.^a vez). Si a los pasajes citados agregamos los salmos 4,3 —búsqueda de la mentira—, 27,4 —búsqueda del templo—, 34,15 y 122,9 —búsqueda de la paz— y 104,21 —los leones «piden» (= buscan) a Dios su comida—, tendremos una visión completa del uso religioso-moral de *bqš* en el Salterio.

El verbo *šbr*, refiriéndose a Dios, sólo se usa dos veces, una en plural —Sal 78,34— y otra en singular —Sal 63,2.

Los Sal 34,5, 63,2 y 77,3 quedan excluidos del presente análisis por haber sido ya explicados en otro lugar. Los Sal 24,6, 27,8 y 105,4 = 1 Cro 16,11, serán comentados también en el capítulo sobre la «búsqueda del rostro de Dios».

Si clasificamos por familias los «Salmos de la búsqueda de Dios», se ve que todos ellos pertenecen a dos grandes géneros literarios: salmos individuales y poemas didácticos. Entre los salmos individuales hay cuatro oraciones de súplica o lamentación —Sal 22,27; 40,17; 69,7,33; 70,5—, dos oraciones de acción de gracias —Sal 9,11; 34,11—. Entre los poemas didácticos hay un salmo sapiencial —Sal 119,2,10—, dos salmos históricos —Sal 78,34; 105,3,4 = 1 Cro 16,10,11—, y tres exhortaciones proféticas —Sal 14,2 = 53,3; 24,6².

1. Salmos de súplica o lamentación individual.

En los Sal 40 y 70 los «buscadores de Dios» (*bqš*) (40,17a; 70,5a) son los que aman la salvación de Dios (40,17b; 70,5b)³. El orante se presenta a sí mismo como un débil (*'āni*) y un pobre (*'ebyôn*) (40,18a; 70,6a)⁴. Pertenecen por consiguiente al

grupo de los que buscan auxilio y protección en el santuario y allí obtienen la salvación. Sus aliados y simpatizantes son «los muchos que verán y temerán y tendrán confianza en Yahweh» (40,4b). Los «muchos» (*rabbîm*) son la gran comunidad cultural (*qāhāl rāb*) de los vv. 10-11. El salmo no trata de la conversión de los arrogantes y mentirosos (40,5b), sino del efecto que produce en la comunidad reunida para el culto el temor de Yahweh⁵. Este temor no tiene aquí sentido moral. Es la impresión que causa sobre los hombres la consideración de la actuación divina en favor del afligido (40,2-4a), impresión que lleva a la confianza en Dios⁶.

Todos estos epítetos convienen a los piadosos, a los justos, a los que confían en la Providencia y acuden a Dios en sus necesidades y tribulaciones. El orante desea para ellos que Dios los escuche siempre, que se alegren, gocen y alaben a Dios: «se alegren y gocen contigo todos los que te buscan (*bqš*); digan siempre: "Grande es Yahweh", los que aman tu salvación» (40,17; 70,5). En una plegaria a Istar un orante babilonio se expresa en términos semejantes: «Quede yo sano y salvo, quiero ensalzar tu grandeza, y glorificarte. Los que me vean aclamarán tu grandeza entre todos los hombres»⁷. Y en otra oración a la misma diosa se dice: «El que me vea por la calle engrandecerá tu nombre. Yo quiero proclamar entre los hombres tu divinidad y tus hazañas»⁸.

Los adversarios y antagonistas del orante son los arrogantes (*rēhābîm*) y los enredados (*šātēy*) en la mentira (40,5b). Estos individuos son los impíos, entregados quizá a la idolatría⁹, que intentan apartar al salmista del recto camino, tratan de quitarle la vida, le desean el mal y se burlan de él (40,15; 70,3). Las palabras de los impíos indican mofa de la Providencia divina; las de los buenos, alabanza. Los buscadores de Dios son en definitiva los hombres piadosos de la comunidad, que recurren a Dios en sus necesidades y tienen puesta en él toda su confianza.

El Sal 22 consta de dos partes, lamentación (vv. 2-22) y acción de gracias individual (vv. 23-32)¹⁰ o de tres. La tercera (vv. 28-32) sería según algunos una adición posterior para el uso litúrgico¹¹. Los que buscan (*drš*) a Dios son aquí los «hermanos» (v. 23), los temerosos de Dios (vv. 24,26), la comunidad (*qāhāl*) (v. 23), la gran comunidad (*qāhāl rāb*) (v. 26), los humildes (*ʿanāwîm*) (v. 27), entre los cuales se incluye a sí mismo el orante (v. 25)¹². Los «hermanos» son sin duda los compañeros de culto del salmista (vv. 4,23)¹³. Este grupo de individuos reunidos en el san-

tuario para la celebración de una función litúrgica de acción de gracias recibe el título de «comunidad» o de «gran comunidad» (cf. Sal 35,18; 40,10,11; Ex 16,3; Lv 4,13 ss.; 4,21, etc.)¹⁴. Esta comunidad es la «estirpe de Jacob y la estirpe de Israel» (v. 24), es decir, el verdadero Israel congregado para el culto (vv. 4-6).

Los votos solían cumplirse durante las funciones litúrgicas (v. 26; cf. Sal 50,14; 61,9; 66,13; 116,14,18). Es posible que este salmo haya sido cantado con motivo de un sacrificio de comunión al que seguía una comida ritual (cf. Lv 3,1), a la que habrían sido invitados los «humildes» (v. 27)¹⁵, los agobiados por las dificultades de la vida, que exponían sus cuitas a Dios en el santuario, los temerosos de Yahweh (vv. 24,26), que veneraban a Dios en torno al altar, y los «buscadores de Dios» (v. 27), es decir, los que acudían a Dios en una función religiosa para pedirle una gracia¹⁶. El tema fundamental del salmo es precisamente la búsqueda de Dios y el encuentro con Dios, búsqueda y encuentro que se realizan en el culto y en la oración litúrgica¹⁷.

El autor del Sal 69, en su lamentación o súplica individual¹⁸, desea que «no sean confundidos por su causa los que buscan (*bqš*) a Yahweh» (v. 7) y pide que «reviva el corazón de los que buscan (*drš*) a Dios»¹⁹. Los *m^ebaqšim* y los *dor^ešim* son sin duda las mismas personas. El orante se presenta a sí mismo como un débil (*'ānī*) y un dolorido (*kó'ēb*) (v. 30). Sabe que Dios escucha a los pobres (*'ebyōnīm*) y no desprecia a los cautivos (*'aširīm*) (v. 30). Sus amigos y simpatizantes son los humildes (*'anāwīm*) (v. 33 a), los que esperan en Dios (*qōwīm*) (v. 7a), los *m^ebaqšim* (v. 33b). Sus adversarios le odian sin razón (vv. 5,15), le aborrecen sin causa (vv. 5,19), le oprimen (v. 20), se burlan de él (v. 20), se mofan a cuenta suya (v. 20). Sus mismos hermanos le consideran un extranjero y un extraño (v. 9). Estas gentes le insultan por sus prácticas religiosas (v. 8). Los insultos que recibe son en último término blasfemias contra Dios mismo (v. 10).

La argumentación del versículo 7, «no sean avergonzados por causa mía los que esperan en ti, Señor de los ejércitos, y no sean confundidos por culpa mía los que te buscan, Dios de Israel», es importante. El salmista, afligido y oprimido, se ve a sí mismo como modelo y ejemplo de los demás. No está solo ni pide únicamente por su vida. En su caso se halla comprometida la confianza de todos los piadosos, de todos aquellos que acuden a Dios con problemas semejantes a los suyos²⁰. Porque si Yahweh no le librara, ¿cómo podría responder él y sus amigos a los sarcasmos

de los malos? Este género de argumentación se basa en «motivos de persuasión». El orante intenta convencer a Dios para que intervenga, porque se hallan en juego su nombre y su honor ante los malvados. En las oraciones babilónicas corresponde a las «excusas»²¹. Pues bien, el Señor ha escuchado su oración, y esto es un testimonio para los humildes y para los piadosos de la comunidad²², quienes al saberlo se alegrarán y cobrarán ánimos (v. 33; cf. Sal 22,24,27; 34,3).

En este salmo, como en los anteriores de este grupo, encontramos, pues, dos grupos antagónicos: los enemigos del salmista y sus amigos y simpatizantes. Quiénes sean unos y otros resulta patente por lo dicho. Los enemigos son los impíos, los malos, los que blasfeman contra Dios (69,10). Son, en definitiva, verdaderos tentadores de los salmistas, y los atacan y persiguen por su religiosidad, su piedad y su veneración de Dios²³. Los amigos son los buenos, los piadosos, los temerosos de Dios, los humildes de la comunidad²⁴; los que, como los propios salmistas, ponen en Dios toda su confianza, le veneran y le exponen sus necesidades en la oración, es decir, son los «buscadores de Dios».

2. Salmos de acción de gracias individual.

Los salmos 9-10, a pesar de las razones en contra²⁵, pueden considerarse como una sola composición. Ordinariamente se catalogan entre los salmos de acción de gracias individual²⁶. El autor pertenece al grupo de los oprimidos (*dāk*) (9,10 a; 10,18), de los pobres (*'ebyôn*) (9,19a), de los desvalidos (*ḥelkāh*) (10,8c,10,14), de los débiles (*'ānī*) (10,2,9; 9,13: según el ketib), de los huérfanos (10,14,18) y de los inocentes (*nāqī*) (10,8). El orante sabe que confían en Dios quienes conocen su nombre, pues Dios no abandona a quienes le buscan (*drš*) (9,11). A esta misma categoría de individuos pertenecen además los humildes (*'anāwīm*) (9,19b; 10,12,17; 9,13b: según el qeré). El salmista experimentó la protección divina en una situación crítica en la que vino a encontrarse por culpa de los malvados, unos adversarios que se describen como elementos paganos que dominan el país. De las afirmaciones del versículo 7 no pueden deducirse alusiones claras a hechos históricos concretos²⁷.

El salmo menciona a los malos (*rā'*) (10,15), a los impíos o malvados (*rāšā'*) (9,6a, 17b, 18a; 10,2,3,4,13,15), a los avaros (*bōšē'ā*) (10,3), a los enemigos (9,4a, 7a), a los odiadores (9,14),

y sobre todo, a los gentiles (*gôyîm*) (9,6a, 16a, 18b, 20b, 21b; 10,16), a los pueblos (*l'ummîm*) (9,10) y al mundo (9,10). Como los gentiles aparecen relacionados con los impíos o malvados puede verse en ellos un símbolo de una potencia extranjera que vive y actúa al margen de la alianza y del orden establecido por Dios²⁸.

Los que «buscan a Dios» (v. 11b) son los que acuden a Dios, como el propio salmista, para pedirle protección y ayuda. Son individuos que conocen el nombre de Dios (cf. Sal 36,11; 91,14; Is 52,6; Jr 48,17), su poder y su bondad, y por eso tienen puesta en Dios toda su confianza. Dios es para ellos una fortaleza, un refugio inaccesible y bien defendido (cf. Sal 18,3; 46,8,12; 48,4), como lo es para todos los oprimidos y humildes (vv. 10-11). El ambiente ideológico de este salmo es parecido al de los salmos de súplica que acabamos de comentar.

Del Sal 34 ya nos hemos ocupado en otro lugar, al explicar el versículo 5²⁹. Decíamos allí que *drš* en el versículo 5 indicaba una petición concreta del salmista. Pero en el versículo 11 aparecen de nuevo los *doršîm* designando una colectividad a la que pertenece o se siente ligado espiritualmente el autor cuando afirma que buscó (*drš*) a Dios y Dios le respondió, librándole de todas sus angustias (v. 5). El versículo 11 contiene una sentencia de tipo sapiencial³⁰, basada sin duda en la experiencia personal del salmista, pero también en el dogma tradicional de la justa retribución: «Los ricos³¹ empobrecen y pasan hambre, los que buscan (*drš*) a Yahweh no carecen de bien alguno» (v. 11)³².

Para saber quiénes son los *doršîm* veamos con qué grupos de personas se les compara. El salmo menciona a los humildes (*'anāwîm*) (v. 3b), los temerosos de Dios (*y'rē'im*) (vv. 8,10b), los santos de Yahweh (*q'dôšîm*) (v. 10), los justos (*šadiqîm*) (v. 16; cf. 20 y 22)³³, los contritos de corazón (v. 19), los oprimidos de espíritu (v. 19), los siervos de Dios (v. 23), los que se refugian en Yahweh (vv. 9,23), los que miran a Dios (v. 6.). El salmista se cuenta a sí mismo entre los débiles (*'āni*) (v. 7).

Como adversarios o antagonistas aparecen los ricos, poderosos u obstinados (v. 11), los malvados o impíos (v. 22), los que hacen el mal (v. 17) y los que odian al justo (v. 22).

Respecto a los epítetos que designan a los individuos del primer grupo, ya hemos encontrado muchas veces a los «huidos», que son los que se someten a la voluntad de Dios y le exponen sus necesidades en la oración. Los «temerosos de Dios» no son los que asisten actualmente a una función cultural en

el templo, como en el Sal 22,24,26, sino los piadosos de la comunidad³⁴. Los «santos de Yahweh» es un título que se aplica aquí —y es la única vez en todo el AT³⁵— a los hombres y designa a los observantes y piadosos. Los demás títulos son claros. Los «buscadores de Dios» no son los que solicitan un oráculo divino³⁶. Ni tampoco los que hacen su oración en el templo. El verbo *drš* tiene aquí un sentido más general. Se aplica a todos los que recurren a Dios en sus necesidades, en el santuario o fuera de él.

Pues bien, todos estos individuos, piadosos y observantes, entre los que está sin duda el salmista (v. 5), buscan a Dios, Dios les responde, y los libra de todas las angustias (v. 5); claman a Yahweh, Yahweh los escucha, y los salva de todos los temores (v. 7); gritan a Dios, Dios los oye, y los libra de todos los males (v. 18). Dios está cerca de ellos y los salva (v. 19). Deben mirar siempre hacia Dios, gustar y comprobar que Dios es bueno, compasivo y salvador (vv. 6,9). Con esto queda esbozado el cuadro de los «buscadores de Dios» en los salmos de acción de gracias individual. Las características espirituales y morales de estas personas son sustancialmente las mismas que nos revelaron los salmos de lamentación privada.

3. Exhortaciones proféticas.

Los salmos 14 y 53 son paralelos. No pertenecen a un género bien definido. Hay en ellos elementos sapienciales y de lamentación, pero predomina el género de exhortación profética³⁷. El salmista es consciente de la corrupción general que reina en torno suyo. Constata con tristeza que «Yahweh observa desde el cielo a los hijos de Adán para ver si hay algún sensato, alguno que busque (*dōrēš*) a Dios» (14,2; 53,3). Y concluye que todos andan descarriados y son unos perversos (14,3; 53,4). El autor establece un contraste entre el necio (*nābāl*) y el sensato (*mašēl*). El primero vive como si Dios no existiera (14,1; 53,2). Esta actitud del necio no supone un ateísmo teórico, desconocido en el AT³⁸, sino un ateísmo práctico. El necio obra como si Dios no existiera. Su afirmación, «no hay Dios» (cf. Sal 10,4b), corresponde a la de los insensatos que dicen, «Dios no indaga» (Sal 10,4a,13), «no ve nada», «se ha olvidado», «tiene la cara tapada» (Sal 10,11). El AT llama a este tipo de hombres «impíos, malvados» (*r^ešā'im*). El impío, que es un

necio (Sal 36,4), no teme a Dios (Sal 36,2), y el temor de Dios es el comienzo de la sabiduría (Sal 111,10; Prv 1,7; 9,10; 11,33, etcétera). El insensato, además, no invoca a Dios (Sal 14,4b; 53,5b) y es un facineroso (Sal 14,4a; 53,5a). El término *nābāl* está tomado del vocabulario religioso sapiencial³⁹, y designa al que no posee la recta comprensión de las cosas divinas, y por eso las desprecia y desestima, habla y obra en contra de Dios (cf. Sal 74,18,22; Dt 32,6,21; Is 32,5,6, etc.)⁴⁰.

Este breve esbozo de la personalidad y actuación del insensato nos permitirá determinar por contraste la personalidad y las cualidades del sensato (*maskil*), que es presentado por el salmo como un buscador de Dios (14,2; 53,3). El término (*maskil*) pertenece también al vocabulario de la sabiduría religiosa⁴¹. El sensato es circunspecto y prudente. Su prudencia se pone en relación con la confianza en Dios (cf. Prv 10,5,19; 14,35; 17,2; 19,14). Es, pues, una prudencia de orden superior, y se manifiesta en que reconoce a Dios, se interesa por él, practica el bien (Sal 14,1; 53,2), invoca a Yahweh (14,4; 53,5). El sensato obra de manera radicalmente opuesta a la del insensato. Todo esto, según el salmista, es «buscar a Dios»⁴². No es una búsqueda filosófica. El tenor, el contexto y toda la mentalidad del salmo excluyen esta idea, porque el autor no se plantea el problema de la existencia de Dios, sino el del reconocimiento práctico de la Providencia con la propia conducta. En último término el hombre sensato es el buscador de Dios, el justo (14,5) y el débil (14,6), que tienen a Dios por aliado y protector (14,5-6).

El Sal 24 suele catalogarse entre las «liturgias de la torá» o «liturgias de entrada». Para nosotros es una exhortación profética, al menos los vv. 3-6, que es donde se encuentra el v. que nos interesa⁴³. Como de este salmo nos ocuparemos en otro lugar, aquí baste decir que el salmista presenta a «la generación de los que buscan a Dios» (*doršim*), los que buscan (*m^ebaqšim*) el rostro del Dios de Jacob⁴⁴, como los únicos que pueden subir y estar en el monte de Yahweh. Los *doršim* y los *m^ebaqšim* son las mismas personas y constituyen una colectividad (*dór*) (cf. Sal 12,8; 14,5; 73,15; 112,2). Los verbos *drš* y *bqš* son ya sinónimos, como en los salmos 69,7,33 y 105,3-4. Pues bien, estos individuos tienen intenciones rectas, observan una conducta intachable, no juran con mentira, no son frívolos, malévolos o idólatras (Sal 24,4)⁴⁵. Tienen las disposiciones morales y espirituales que se requieren para tomar parte con provecho en el culto divino, el único que procura la bendición de Yahweh

y la recompensa del Dios salvador (Sal 24,5). Y esto es lo que enseñan los profetas ⁴⁶.

Dado el paralelismo entre el Sal 24 y el 15, es probable que los buscadores de Dios (Sal 24,6) sean los mismos a los que el Sal 15,4 llama los temerosos de Dios ⁴⁷. Y tendríamos así una nueva correspondencia entre la búsqueda de Dios y el temor de Dios. Búsqueda y temor que indican la actitud piadosa del hombre profundamente religioso que acude a Dios en la oración y en el culto ⁴⁸.

4. Salmos históricos.

El Sal 78 pertenece sin duda al género de los salmos históricos ⁴⁹ y probablemente no es anterior a la época de las Crónicas. El salmista propone a nuestra consideración las enseñanzas derivadas de la historia sagrada siguiendo el esquema deuteronómico de la teología de la historia tal como se conserva en Jue 2,10 ss. y que reproducen otros muchos pasajes. El esquema, como es sabido, consta de cuatro elementos: a) Pecado del pueblo; b) Castigo de Dios; c) Conversión de la nación; d) Perdón divino. Los vv. 34-35 corresponden a la conversión y el autor la presenta utilizando los verbos *drš*, *šúb*, *šbr* y *zkr*: «Cuando los mataba, lo buscaban (*drš*), se convertían (*šúb*), buscaban con ardor (*šbr*) a Dios, y se acordaban (*zkr*) de que Dios era su roca, y el Dios Altísimo, su redentor» (cf. Is 26,16). El salmo conserva todos los demás elementos del esquema: el pecado del pueblo: «a pesar de todo pecaron todavía» (v. 32); el castigo: «consumió sus días en un soplo» (v. 33); conversión: *lo buscaban, se convertían*, etc. (vv. 34-35); conversión insincera: *lo adulaban* con sus bocas, pero sus lenguas *mentían* (vv. 36-37); perdón divino: «Él, con todo, sentía lástima, *perdonaba* la culpa y no los destruía» (vv. 38-39).

Ningún texto del AT acumula en una frase tantos términos sinónimos para expresar la idea de la conversión. Sólo se puede comparar a éste el Dt 4,29-30: *bqš*, *drš* y *šúb*; Os 5,15: *bqš*, *šbr* y *'šm*, e Is 55,6-7: *drš*, *qr'* y *šúb*. *Drš* y *šúb* aparecen juntos en Is 9,12 en un contexto de conversión. Como frase paralela a la que nos ocupa puede aducirse la del Sal 83,17, que es una lamentación colectiva ⁵⁰ del pueblo de Israel oprimido por sus enemigos. El pueblo ruega a Dios que llene de vergüenza la cara de sus adversarios, «para que busquen (*bqš*)

tu nombre, Yahweh». También aquí, como en el Sal 78,34, el castigo divino tiene por finalidad la conversión, no la del pueblo de Israel, sino de las naciones paganas, conversión que consiste en el reconocimiento del poder universal y de la majestad de Yahweh (Sal 83,19; cf. Sal 2,10 ss.), y por tanto en la adoración del único Dios (v. 19). En este salmo, en vez de *drš* se usa *bqš*, y en vez de la búsqueda de Yahweh se pide para estas naciones la búsqueda del nombre de Yahweh⁵¹ revelado en el Sinaí.

El Sal 105 (= 1 Cro 16,8-20) es un poema histórico en forma de himno⁵². El autor invita a la comunidad cultural a alabar a Dios con una serie de imperativos (vv. 1-2). La comunidad reunida para el culto es la raza de Abraham y los hijos de Jacob (v. 6), es decir, el verdadero Israel, heredero de las promesas hechas a los patriarcas y portador de las sagradas tradiciones de la alianza (vv. 10-11). Los buscadores de Yahweh (*m^ebaqšim*) (v. 3b)⁵³ son los fieles congregados en el templo para una función litúrgica. La celebración consiste en alabanzas y aclamaciones (v. 1), cantos y salmos recitados al son de instrumentos (v. 2a), proclamación de las gestas gloriosas de Dios (vv. 1b,2b,5a) y anuncio de sus juicios (v. 5b). La comunidad debe gloriarse del nombre de Dios y sentirse alegre (v. 3). Como la historia es maestra de la vida, el salmista exhorta a los buscadores de Dios a que «busquen (*drš*) a Yahweh y su fuerza (v. 4a) y busquen (*bqš*) su rostro continuamente» (v. 4b), recuerden (*zkr*) sus maravillas (v. 5a).

La búsqueda de Dios y de su poder es algo más que la simple celebración de un acto litúrgico en el templo. El verbo *drš* conserva aún mucho de su sentido cultural; pero indica ya la «investigación» y el descubrimiento de ese Dios que ha hecho en el pasado tantas maravillas en favor de Israel que ellas solas constituyen ya una revelación de su poder y de su fuerza⁵⁴. Este matiz de *drš* lo confirma el verbo *zkr* del v. 5. La comunidad debe «recordar» los prodigios de Dios y sus juicios, juicios unas veces de condenación (cf. Ex 6,6; 7,4; 12,12) y otras de salvación. La investigación y la meditación de la historia de la salvación son dos actos religiosos que la comunidad debe practicar en el culto.

La búsqueda (*bqš*) continua (*tāmîd*) del rostro de Yahweh (v. 4b) no puede ser una visita *esporádica* y salteada al santuario, sino un servicio divino *constante* dentro y fuera del templo. Este servicio comprende en primer lugar la celebración del culto en

el santuario, pero incluye además la piedad privada, la oración y la contemplación de las maravillas divinas tal como las presenta la historia de la salvación. En este salmo tenemos dos veces el verbo *bqš* y una *drš* con matices conceptuales parcialmente distintos. Los *m^ebaqšim* del v. 3b son los fieles reunidos en el templo para adorar, venerar y rogar a Yahweh; es el mismo tema que hemos descubierto en la mayoría de los salmos anteriores. El verbo *drš* del v. 4a indica ya una «investigación» y una meditación sobre Dios en cuanto autor de hazañas extraordinarias en la historia. El *bqš* del v. 4b, a causa principalmente del adverbio *tamid*, «siempre, constantemente», refleja asimismo un matiz de servicio continuo de Dios que no puede agotarse en la asistencia a un acto aislado de culto. *Bqš* se halla aquí en la línea de *drš* y ambos indican una actitud espiritual, no un acto aislado y pasajero. El sentido de *drš* como investigación y meditación es claro en los lugares siguientes: Sal 119,45,94,155; Esd 7,10; Sal 111,2; Is 34,16 y Ecclo 32,14-15 (hebreo).

5. *Salmos sapienciales.*

El Sal 119 combina varios géneros literarios, como la felicitación, la lamentación, la confianza, la acción de gracias, etc., pero predomina en él el género sapiencial. A través de esta forma literaria el autor difunde su enseñanza religiosa centrada en la observancia de la ley⁵⁵. El salmo es importante para nuestro tema, pues aparece en él el verbo *drš* cinco veces, dos relacionado con la búsqueda de Dios (vv. 2,10) y tres con la búsqueda de los mandamientos divinos (vv. 45,94,155). Usa además una vez el verbo *bqš*, pero no en el sentido que aquí nos interesa, ya que es Dios quien busca al hombre —«la oveja perdida»— para darle su gracia y su perdón.

El salmista proclama felices a los que observan la ley de Dios y buscan (*drš*) al Señor con todo el corazón (v. 2). Consecuente con este principio, un poco más adelante dice que él «ha buscado o busca» (*drš*) a Dios con todo el corazón y le ruega que no le deje desviarse de sus preceptos (v. 10). Este lenguaje nos introduce ya en la religiosidad del salmista y en su entrega sin reservas a la observancia de la ley⁵⁶ y a la búsqueda de Dios, y nos sitúa de lleno en el ambiente ideológico de Jeremías⁵⁷, del Deuteronomio⁵⁸ y de las Crónicas⁵⁹. La frase «con todo el corazón» connota claramente una actitud

espiritual frente a Dios que compromete toda la persona. La búsqueda de Dios no se agota en un acto aislado y concreto de oración. Es una orientación permanente de la vida, un asirse y apoyarse en Dios como el único valor estable⁶⁰.

Y ¿quiénes son los que buscan a Dios de todo corazón (v. 2), entre los que se incluye a sí mismo el salmista? (v. 10). No es difícil descubrirlo. Son los perfectos (v. 1a), los hombres de conducta intachable (vv. 1b, 3b), los que guardan escrupulosamente sus preceptos (v. 2a) y no cometen ningún pecado (v. 3a). La búsqueda de Dios se relaciona aquí con la observancia de los mandamientos: «Felices los que guardan sus preceptos y lo buscan de todo corazón» (v. 2); «yo te busco de todo corazón, no me desvíes de tus mandamientos» (v. 10).

Este contexto inmediato de los buscadores de Dios puede ampliarse con el análisis de otros términos que ocurren en el salmo. Los buscadores de Dios se identifican más adelante con los temerosos de Dios (vv. 38,63,74,79), es decir, los piadosos y observantes de la ley⁶¹. Unos y otros conocen los preceptos (v. 79) y guardan los mandamientos (v. 63). Entre los temerosos de Dios y el salmista reina una amistad profunda, pues ellos le ven con alegría (v. 74) y él se siente feliz de ser su amigo (vv. 63,79). El salmista pertenece además al círculo de los que aman el nombre de Dios (v. 132), aman su ley (v. 165) y se muestran sencillos y bien dispuestos a acoger y recibir la enseñanza divina (v. 130).

Sus principales adversarios, que son asimismo los antagonistas de los que buscan a Dios, de los buenos y observantes de la ley, son, ante todo, los insolentes (vv. 21,51,69,78,85,122), quienes no sólo no comprenden la ley divina ni la observan (v. 70), sino que intentan apartar al salmista del buen camino tendiéndole lazos (vv. 51,69,85), oprimiéndole con engaños y mentiras (vv. 78,122). Vienen después los malvados o impíos (vv. 53,61,95,110,119,155), quienes, además de no preocuparse de la ley de Dios (v. 53), de abandonarla y no estudiarla (*drš*) (v. 155), tratan de arrastrar con engaños al salmista para que siga sus ideas (vv. 61,95,110). Pero Dios castigará a estos impíos merecidamente (v. 119). El salmista menciona aún a sus perseguidores (vv. 84,86,150,157), perseguidores infames que no guardan la ley de Dios (v. 150), a sus adversarios (vv. 139-157) que olvidan los mandamientos divinos, a sus enemigos, que lo son también de Dios (v. 98), a los malos, de quienes quiere verse lejos (v. 115); a los rebeldes, que no guardan la ley (v. 158),

a los groseros o cínicos, a quienes aborrece (v. 113), y, en general, a quienes se desvían de la observancia de los preceptos de Dios (vv. 21,118).

Este cuadro bastante completo de amigos y enemigos del salmista pone en evidencia quiénes son los buscadores de Dios y por qué el salmista se considera a sí mismo como uno de ellos. La búsqueda de Dios no tiene nada que ver con una investigación filosófica acerca de Dios. Es un concepto moral y religioso que en este caso concreto se identifica o forma parte de la observancia de la ley divina.

El verbo *drš* ocurre aún otras veces en el salmo y está relacionado con los mandamientos (*piqqûdim*) (vv. 45,94) y los decretos (*ḥuqqîm*) de Dios (v. 155). Los dos primeros textos se refieren al propio salmista. El tercero, a los malvados, que no buscan esos decretos divinos. Es bastante claro que *drš* tiene aquí el sentido específico de «estudiar, investigar» la ley, para ponerla en práctica⁶², como hacía Esdras (Esd 7,10), según el testimonio del Cronista: «Porque Esdras había dispuesto su corazón para buscar (*lidrōš*) la ley de Yahweh, para ponerla en práctica y para enseñar en Israel los preceptos y las normas» (Esd 7,10)⁶³. Este pasaje de Esdras es el primer texto del AT en que *drš* está relacionado con la ley y significa ya claramente «estudiar, investigar»⁶⁴. El Cronista llama a Esdras escriba (*sōfēr*) experto y versado en la Ley de Moisés (Esd 7,6; cf. v. 11). A partir de esta época el título de *sōfēr* se da a todo sacerdote o laico que se dedica con empeño al conocimiento de la ley, que la traduce, la interpreta y la explica al pueblo⁶⁵. Esdras inaugura así la actividad del intérprete de la Escritura, actividad que tendrá una importancia excepcional en las épocas sucesivas (Eccl 38-39). Los escribas del tiempo de Cristo serán los continuadores de Esdras. Esdras era, pues, un doctor de la Ley. En qué consistía este doctorado lo explica Esd 7,10. Su ciencia escriturística no era sólo teórica. Estudiaba (*drš*) la Ley, pero para practicarla él el primero y enseñarla luego al pueblo. Función de orden intelectual, moral y pedagógica que Esdras cumplió a la perfección y que será el requisito imprescindible para todo el que desempeñe funciones docentes en la Iglesia del NT. Según 1 Cro 28,8, David recomienda a todo el pueblo de Israel «guardar (*šāmar*) y buscar (*dāraš*) todos los mandamientos de Dios». Es patente que *drš* unido a los mandamientos indica un estudio, una meditación y una observancia de los mismos.

El nuevo sentido de *drš* que venimos señalando no es fre-

cuenta en la Biblia, pero muy frecuente en la literatura rabínica, como tuvimos ocasión de señalar en el capítulo I. No obstante, hay algunos otros pasajes que tienen ya esta acepción. En Is 34,16 significa «investigar, examinar o leer» un libro: «investigad (*diršú*) en el libro de Yahweh»⁶⁶. No está claro de qué libro se trata. Generalmente se cree que es el propio libro de Isaías (capítulos 1-33), en cuyo capítulo 13,9-22 se mencionan unos cuantos animales parecidos a los citados en 34,11-16. Si se refiere a este pasaje, como parece probable, entonces es claro que un libro sagrado podía ser objeto de «estudio, investigación o examen» para encontrar en él una información concreta⁶⁷.

En el Sal 111,2 ocurre el participio pasivo *d'rušim* relacionado con las obras de Dios. Estas obras, por ser obras divinas, son grandes y «dignas de estudio o de meditación» para todos los que se complacen en ellas. El sustantivo *midrāš* se encuentra ya dos veces en 2 Cro 13,11 y 24,17, y designa, como dijimos en el cap. I, unos documentos que completan la historia de los reyes de Judá. En Ecclo 32,14,15 (hebreo) se mencionan en un mismo contexto, como en el Sal 119,2,10,45,94,155, el buscador de Dios (*dōrēs 'el*) y el buscador de la ley (*dōrēs tōrāh*). El primer título corresponde, en general, al hombre piadoso y temeroso de Dios; el segundo, al que estudia, investiga y medita la ley para cumplirla. Pero sobre este texto volveremos más adelante.

Vemos, pues, que el verbo *drš* en una época relativamente reciente del AT comienza a significar el estudio y la investigación de la ley en cuanto esta ley es la expresión concreta de la voluntad de Dios. Este cambio o evolución semántica del sentido de *drš* es de la máxima importancia, porque indica, entre otras cosas, que para buscar a Dios y encontrarlo, para saber lo que quiere y exige del hombre, basta investigar, meditar y practicar lo que Dios ha revelado en su Ley.

* * *

Resumiendo los resultados de nuestra encuesta sobre los «buscadores de Dios» en los salmos, debemos decir ante todo que estos individuos no son una facción dentro del pueblo de Israel, ni un partido religioso, y ni siquiera una familia o hermandad con una espiritualidad propia y peculiar. Son unas veces los fieles reunidos en el templo para la celebración de una función litúrgica durante la cual exponen a Dios sus necesidades, rogándole que las remedie. Dios les sale al encuentro con su gracia,

concediéndoles lo que le piden. Otras veces son los hombres buenos y piadosos de la comunidad, los observantes de la ley, quienes, conscientes del poder y bondad de Dios, acuden a él, en el templo o fuera de él, para pedirle protección y ayuda o un favor determinado. Dios escucha estos ruegos y así estos hombres le encuentran. Estos hombres se distinguen netamente de los malvados o impíos, quienes, además de antagonistas y muchas veces adversarios, perseguidores y tentadores de los buenos, se desprecupan totalmente de Dios, porque, creyendo que no necesitan de él, no lo buscan ni recurren a él con la oración privada o pública, ni dentro ni fuera del santuario. A la categoría de los «buscadores de Dios» puede, pues, pertenecer cualquier israelita o cualquier persona que tenga ante Dios la actitud espiritual y la postura moral del indigente y necesitado que acude a quien puede y quiere socorrerle⁶⁸.

II. OTROS TEXTOS

Fuera de los salmos, los buscadores de Dios (*m^ebaqšim*) sólo se mencionan otras seis veces: Ex 33,7; Prv 28,5; Is 51,1; 1 Cro 16,10; Esd 8,22 y Mal 3,1. En todos estos pasajes ocurre siempre el verbo *bqš*; *drš* en participio ya no se encuentra más veces, a no ser en Ecclo 32,14-15 (hebreo), como dijimos antes. Pero este texto se estudiará en el capítulo sobre los Deuterocanónicos.

Ex 33,7, como se dijo ya muchas veces, habla de la visita que hacía a la tienda de reunión «todo el que buscaba (*kol-m^ebaqqēš*) a Yahweh», es decir, todo israelita que deseaba entrar en contacto con Dios o para pedirle un favor o para practicar algún acto de culto no mejor precisado. El participio *m^ebaqqēš* conserva aquí mucho de su sentido primitivo de ir a un santuario por un motivo religioso. Indica más un acto o una repetición de actos que una actitud; por eso lo incluíamos en la primera parte del capítulo anterior.

El texto de 1 Cro 16,10 corresponde exactamente al del Sal 105,3 que comentamos en este mismo capítulo.

El libro de los Prov usa dos veces el verbo *drš*: una, en 11,27: «quien anhela (*šḥr*) el bien, busca (*bqš*) el favor; quien busca (*drš*) el mal, le saldrá al encuentro» —*šḥr*, *bqš* y *drš* en paralelismo—, y otra vez, en 31,13. Ninguna de las dos veces se refiere

a la búsqueda de Dios, aunque el primer pasaje merece una consideración particular, que se le dará en otro lugar. El tema del libro es la búsqueda de la sabiduría, y el autor lo desarrolla sirviéndose principalmente del verbo *bqš*⁶⁹. De la búsqueda de Dios habla en 28,5. Este pasaje pertenece a la segunda colección salomónica, redactada probablemente en la época de Ezequías⁷⁰. El proverbio compara la actitud de los malos y los buenos: «los hombres malos no comprenden lo que es justo; los que buscan a Yahweh (*m^ebaqšim*) comprenden todo». La mención de los buscadores de Yahweh en este libro sapiencial señala la entrada de los piadosos en el círculo de los sabios (cf. Prv 9,10; 29,7; Eccle 8,5b)⁷¹. La búsqueda de Dios equivale aquí en líneas generales a la piedad o vida moral recta. El hombre honrado, moralmente intachable, el que orienta su vida hacia Dios comprende todo lo que atañe a la buena conducta; el malo, por el contrario, es un amoral. El NT desarrolla estos conceptos en varios lugares. San Pablo dice a Timoteo que «la piedad es provechosa para todo, pues tiene la promesa de la vida, de la presente y de la futura» (1 Tim 4,8). A los Corintios escribe: «El hombre psíquico no capta las cosas del Espíritu de Dios, pues son una necedad para él...»; «el hombre espiritual, en cambio, lo juzga todo» (1 Cor 2,14-15; cf. 1 Jn 2,10).

Is 51,1 es un texto difícil. El profeta apostrofa a un grupo de personas en estos términos: «Escuchadme, perseguidores de la justicia (*rod^efēy šedeq*), buscadores de Yahweh (*m^ebaqšēy Yhwh*). Mirad a la roca de donde fuisteis tallados, y a la cavidad del pozo de donde fuisteis excavados.» ¿Quiénes son los «perseguidores de la justicia» y los «buscadores de Yahweh»? ¿Por qué se les dan estos apelativos? La primera pregunta es la más fácil de responder. La exégesis tradicional ve aquí una alusión a un determinado grupo de personas dentro del propio pueblo de Israel. El grupo estaría formado por el «resto fiel», es decir, por aquellos que tomaban en serio la religión, la moral y la piedad —persegúan la justicia y buscaban a Dios—; los que constituían el verdadero Israel y eran por tanto los genuinos descendientes de Abraham —«la roca»— y de Sara —«la cavidad del pozo»—, no tanto según la carne (v. 2a; cf. Rom 4,1-12), cuanto según el espíritu de fe que los anima (v. 2b; cf. Rom 4,1-12). Este grupo de fieles yahvistas había sentido tentaciones de desaliento y pesimismo durante el destierro (cf. Is 40,27 ss.; 41,10, etc.) ante la tardanza de la liberación. El profeta les transmite ahora este mensaje de consolación y optimismo. Su argumentación sería la

siguiente: de una sola pareja, Abraham y Sara, presentados metafóricamente como la «roca» y la «cavidad del pozo» (v. 1b), nació un pueblo numeroso (cf. Gn 12,2) por una especial intervención divina (Gn 15,1-6; 17,17 ss.). Abraham fue bendecido por Dios (Gn 24,1) y colmado de favores precisamente porque Dios es fiel a sus promesas. Todo esto constituye una garantía para los pocos, pero auténticos descendientes de Abraham, que imitan su fe y su piedad —los que persiguen la justicia y buscan a Yahweh—, los cuales pueden esperar con confianza la liberación y la bendición divina (cf. Is 44,3-5; 49,18-21, etc.)⁷².

Esta explicación parece lógica y ofrece un sentido aceptable. Pero no es segura. En primer lugar, es dudoso que la perícopa, Is 51,1-8, pertenezca al Deuteroisaiás, y, por tanto, que se refiera a los exiliados y a su próxima liberación⁷³. Westermann⁷⁴ propone una ingeniosa reconstrucción del texto y una explicación interesante, que merece el honor de una mención detallada. Según él, el orden de la perícopa sería el siguiente: 51,1a; 50,10-11; 51,4-6; 51,7a; 51,1b, 2,7b,8. De este orden se deduciría que el profeta apostrofa a tres grupos distintos de personas. El primero (51,1a; 50,10-11) estaría constituido por los prosélitos, que serían los «perseguidores de la justicia y los buscadores de Yahweh» (51,1a), los «temerosos de Dios» (50,10a) —término que designa a los prosélitos en época posterior y en el NT—, y los «que escuchan la voz del Siervo de Yahweh» (50,10a). A estos prosélitos se les prometería la ayuda divina. Sólo tienen que confiar en Yahweh y apoyarse en Dios (50,10b). A sus adversarios, en cambio, que son los impíos y malvados, se les conmina el castigo (50,11).

El segundo grupo (51,4-6) estaría formado por los «pueblos» y «naciones», es decir, por gentes no israelitas, a quienes se promete la salvación (51,4-5; cf. 42,1-4), pero se les anuncia también el juicio final, del cual sólo hay un medio de escapar: la salvación permanente y eterna de Dios (51,6).

El tercer grupo sería el pueblo de Israel (51,7a; 51,1b,2,3,7b,8), que ya conoce la salvación y guarda en su corazón la enseñanza (*tôrāh*) de Dios (51,7a). A este pueblo, nacido de Abraham y Sara, y heredero de su fe y sus promesas (51,1b,2), se promete la liberación de la opresión enemiga (51,7b,8).

Esta reconstrucción de Westermann es indudablemente muy ingeniosa, y no deja de sorprender por su eliminación radical de muchas dificultades que presenta el pasaje. Pero cabe preguntarse si no será demasiado artificiosa y fruto de una manipulación

del texto, muy lógica y racional, pero quizá ajena a las preocupaciones del autor sagrado.

Volviendo de nuevo a los «buscadores de Yahweh» (51,1), su caracterización depende en gran parte de lo que se entienda por «perseguir la justicia». El término *šedeq* puede indicar la virtud de la «justicia», como en Dt 16,20: «justicia, justicia (*šedeq*) has de perseguir (*rādař*) para que vivas y poseas el país», o como en Prv 15,9: «Yahweh abomina el camino (= la conducta) de los malos, pero ama al que persigue la justicia (*m^eraddēř š^edāqāh*)», o como en Prv 21,21: «quien persigue la justicia y el amor (*rōdēř š^edāqāh waḥased*), hallará vida y honor»⁷⁵. El Sal 34,15 habla de «buscar (*bqš*) la paz y de perseguirla (*rādař*)». Y Sofonías pone la «búsqueda de Dios» (*bqš Yhwḥ*) en relación con la «búsqueda de la justicia» (*bqš šedeq*), la «búsqueda de la humildad» (*bqš ^anāwāh*) y el cumplimiento de lo que es justo (*pā^{al} mišpāt*) (Sof 2,3). Jeremías habla también del hombre que practica lo que es justo (*mišpāt*) y «busca la fidelidad» (*m^ebaqqēš ^emūnāh*) (Jr 5,1). Y Os 10,12 relaciona la práctica de la justicia (*š^edāqāh*) y el ejercicio del amor (*ḥesed*) con la búsqueda de Yahweh (*drš Yhwḥ*). El término *šedeq* tiene en nuestro caso una connotación ética⁷⁶ y designa la línea de conducta conforme a las exigencias de la alianza, preocupada, por tanto, de las relaciones con el prójimo (cf. Is 1,17 (*drš mišpāt*); Is 1,21; Jr 22,13; Ez 3,20). Los «perseguidores de la justicia» son, pues, los hombres honrados, los observantes y los justos y se identifican con los buscadores de Dios⁷⁷. El verbo *drš* está ya desligado del culto y del santuario y tiene un valor ético general, lo mismo que en Prv 28,5.

Los *m^ebaqšim* de Esd 8,22 son los piadosos, los buenos, los hombres que acuden a Dios en sus necesidades. A ellos se oponen los malos, los incrédulos, los que abandonan a Dios. El verbo *bqš* aparece tres veces en Esd 8,21,22,23; dos de ellas indican un acto concreto de súplica a Dios para obtener un viaje feliz (versículos 21,23), y la otra, v. 22, connota una actitud, la actitud espiritual del que suele acudir a Dios. El v. 22 supone, como ya dijimos, una convicción teórica de Esdras de que Dios socorre siempre a quien le pide un favor.

Los *m^ebaqšim* se mencionan, por último, en Mal 3,1: «Mirad que yo envío a mi mensajero a allanar el camino delante de mí y en seguida vendrá a su templo el Señor a quien buscáis (*m^ebaqšim*) y el Angel de la alianza a quien deseáis.» La perícopa —2,17-3,5— trata de la venida de Yahweh y de la purificación

y el castigo que se seguirán. La gran masa del pueblo ponía en duda o negaba la justicia de Dios, porque veían prosperar a los malos, y a los pobres y humildes, oprimidos (3,5). Si Dios existe y es justo, ¿cómo podía tolerar semejantes abusos? (2,17). El profeta responde con nuestro versículo 1. Dios vendrá ciertamente a juzgar, pero no sólo a éstos, a los malos, a los que olvidan la ley, sino a todos, a buenos y malos, y a cada uno juzgará según sus méritos y deméritos (3,2-5). El Señor a quien buscan es Yahweh, que recibe el título de Señor, como en otros lugares (cf. Ex 23,17; 34,23; Is 1,24; Zac 4,14; 6,5)⁷⁸. Los oyentes del profeta buscan a Yahweh, es decir, piden a Dios que venga a juzgar y a castigar a los malos. La búsqueda de Dios es aquí algo bien concreto, una petición buscando que Dios haga justicia y castigue a los impíos.

La frase siguiente, «y el Angel de la alianza a quien deseáis», aclara en parte, el sentido de la búsqueda del Señor, si ese ángel es el propio Yahweh o un ángel representante suyo, como muchos sostienen⁷⁹, porque entonces «buscáis» y «deseáis» indicaría la misma cosa. La explicación no valdría si el ángel es Nehemías o Esdras, como piensan otros⁸⁰.

* * *

Resumiendo los datos de este capítulo, decimos: los verbos *bqš* y *drš* en este estadio de su evolución semántica son dos términos sinónimos. Los buscadores de Dios no son los que se dedican a la investigación filosófica acerca de Dios y de sus atributos. La búsqueda de Dios tiene siempre un sentido moral o religioso. Los que buscan a Dios son o los que actualmente recurren a Dios a través de la plegaria en una función litúrgica o los que orientan su vida hacia Dios a través de una conducta moral irreprehensible, conforme a los dictámenes de la ley divina y de la conciencia.

NOTAS

¹ Cf. J. Coppens, «Les psaumes des ḥasidīm», en *Mélanges bibliques A. Robert*, París 1959, pp. 214-224.

² Al tratar de cada uno de ellos, intentaremos justificar su inclusión

en un género literario u otro. Remitimos, de momento, a los resúmenes de A. Descamps, «Pour un classement littéraire des psaumes», en *Mélanges bibliques A. Robert*, París 1959, pp. 187-196, y de L. Sabourin, «Un classement littéraire des psaumes», en *ScEcl* (1964), 23-58; A. Descamps, «Les genres littéraires du psautier. Un état de la question», en *Le Psautier. Ses origines. Ses problèmes littéraires. Son influence* [Or. et Bib. Lov. IV], Lovaina 1962, pp. 73-88.

³ Consideramos el Sal 40 como una unidad, canto de acción de gracias o lamentación individual; así, A. Weiser, *Die Psalmen*, I, p. 225; A. González Núñez, *El libro de los Salmos*, p. 200 s.; L. Delekat, *Asylie und Schutzorakel am Zionbeiligtum*, p. 130 ss. La opinión contraria, es decir, que son dos salmos, uno, vv. 1-11 (o 12), y otro, vv. 12 (o 13-18), la defienden, entre otros, G. Castellino, *Salmi*, p. 396 s.; H.-J. Kraus, *Psalmen*, I, p. 306 s.; H. Gunkel, *Die Psalmen*, Gotinga 1926, p. 171; H. Gunkel, J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen*, p. 265; H. Schmidt, *Die Psalmen*, Tubinga 1934, pp. 75 y 134 s.; L. Sabourin, «Un classement...», *l. c.*, p. 37 y p. 40; J. Becker, *Israel deutet seine Psalmen* [Stuttgarter Bibel-Studien, 18], Stuttgart ²1967, p. 70 s. (acción de gracias, vv. 2-13; lamentación, vv. 14-18); E. Vogt, «Gratiarum actio Psalmi 40», en *Verbum Domini* 43 (1965), 181-190; C. Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen*, Gotinga ⁴1968, p. 76 ss. Según P. E. Bonnard, *Le psautier selon Jérémie*, los salmos 40 y 70 tienen muchos paralelos con la doctrina de Jeremías, y sin duda dependen de él.

⁴ L. Delekat, *Asylie und Schutzorakel*, p. 134, piensa que se trata de un sospechoso de robo.

⁵ Cf. A. Weiser, *Die Psalmen*, I, p. 225.

⁶ Cf. J. Becker, *Gottesfurcht im A. T.*, p. 36 s.

⁷ E. Ebeling, *Die akkadische Gebetsserie «Handerhebung»*, p. 120, 15-18.

⁸ E. Ebeling, *o. c.*, p. 134, 101-102.

⁹ Cf. G. Castellino, *Salmi*, p. 398: los términos *r^ebābīm* y *šaṭēy kāzāb* pudieran aludir a la idolatría. L. Delekat, *o. c.*, p. 133, piensa que son otros dioses oraculares.

¹⁰ Así, entre otros, G. Castellino, *Salmi*, p. 68 ss. (con referencia de otros muchos autores y opiniones); H. Gunkel, J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen*, pp. 172 y 265; H.-J. Kraus, *Psalmen*, I, p. 176 s.; A. Weiser, *Die Psalmen*, I, p. 151; A. González Núñez, *El libro de los Salmos*, p. 132 s.; C. Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen*, p. 50 ss.

¹¹ Así, entre otros, L. Sabourin, «Un classement...», *l. c.*, p. 37 s.; J. Becker, *Gottesfurcht im A. T.*, p. 131, nota 26; Id., *Israel deutet seine Psalmen*, pp. 39, 49 s., 53; A. Gelin, «Les quatre lectures du Psaume XXII», en *Bible et vie chrétienne* 1 (1953), 31-39. Según P. E. Bonnard, *Le psautier selon Jérémie*, p. 54 ss., el salmo es posterior a Jeremías y depende de él.

¹² Para L. Delekat, *Asylie und Schutzorakel*, pp. 161, 164, 166, el autor del salmo sería un «refugiado en el templo», que buscaba asilo,

el cual tuvo que esperar por lo menos un día y una noche a que le llegara el oráculo divino que lo liberara de la muerte por hambre.

¹³ Según L. Delekat, *o. c.*, p. 166, los «hermanos» serían los habitantes del Reino de Israel, y el salmista sería un israelita del Norte de una época posterior al 722.

¹⁴ Cf. H.-J. Kraus, *Psalmen*, I, p. 182 s.; J. Becker, *Gottesfurcht im A. T.*, p. 131. *Qābāl* en el Dt es la comunidad cultural, cf. H. Ringgren, «Quelques traits essentiels dans la piété des psaumes», en *Mélanges bibliques A. Robert*, París 1959, p. 207; S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, II, p. 31.

¹⁵ Así, H.-J. Kraus, *Psalmen*, I, pp. 177 y 182 s.; Id., *Gottesdienst in Israel*, p. 255.

¹⁶ Cf. J. Becker, *o. c.*, p. 131.

¹⁷ Cf. A. Weiser, *Die Psalmen*, I, p. 148.

¹⁸ Así prácticamente todos los autores, siguiendo a H. Gunkel, J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen*, p. 172 ss.; cf. G. Castellino, *Salmi*, p. 185 ss.; H.-J. Kraus, *Psalmen*, I, p. 480; A. Weiser, *Die Psalmen*, II, p. 336; L. Sabourin, «Un classement...», *l. c.*, p. 37; A. González Núñez, *El libro de los Salmos*, p. 317 ss. Según H. Schmidt, *Die Psalmen*, 1934, a Sal 69,10, el autor pertenecería al grupo de los celosos por la reconstrucción del templo (cf. Ag 1,2 ss.). Para P. E. Bonnard, *Le psautier selon Jérémie*, p. 125 ss., el salmo es posterior al 515 y depende de la predicación de Jeremías. H. Schmidt, *Das Gebet der Angeklagten im A. T.* [BZAW, 49], Giessen 1928, p. 33 s., el salmo se refiere a un acusado de robo. J. Becker, *Israel deutet seine Psalmen*, p. 45 s.: vv. 2-30: lamentación; vv. 31-33: acción de gracias; vv. 34-37: reinterpretación posterior.

¹⁹ Para las dificultades textuales de este v., cf. BH. El texto hebreo, que no precisa corrección, dice así: «Lo han visto los humildes y se alegran; buscadores de Dios, reviva vuestro corazón.»

²⁰ Cf. J. Becker, *Israel deutet seine Psalmen*, p. 47. En la reinterpretación del salmo, en época posterior, significa los piadosos de la comunidad, sin relación ya con el culto en el templo.

²¹ Cf. G. Castellino, *Salmi*, p. 189.

²² Cf. S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, II, p. 91 s.; A. Weiser, *Die Psalmen*, II, p. 336; L. Delekat, *Asylie und Schutzorakel*, p. 137, traduce la frase: «vosotros, que buscáis a Dios», por «ihr Tempelbesucher». Pensamos que el sentido de la frase es más amplio.

²³ Cf. G. Castellino, *Salmi*, p. 260. No entramos aquí en la cuestión tan debatida y tan difícil de los «enemigos en los Salmos». Remitimos a los resúmenes de G. Castellino, *o. c.*, pp. 254-263, y de H.-J. Kraus, *Psalmen*, I, pp. 40-43.

²⁴ Sobre el tema de los «humildes y pobres» existe también una nutrida bibliografía. Remitimos a un *excursus* de H.-J. Kraus, *Psalmen*, I, pp. 82-83, y a P. van den Berghe, «'Ani et 'Anaw dans les psaumes», en *Le Psautier* [Or. et Bib. Lov. IV], Lovaina 1962, pp. 273-295, con el examen y juicio de toda la bibliografía sobre el tema.

²⁵ El estado de la cuestión puede verse en H. Junker, «Unité, composition et genre littéraire des psaumes IX et X», en *RB* 60 (1953), 161-169; G. Castellino, *Salmi*, p. 772 ss.: según él, hay tres composiciones literariamente distintas: 1) vv. 1-11; 2) vv. 12-21; 3) vv. 22-39.

²⁶ Así, principalmente, S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, I, pp. 32, 95; H.-J. Kraus, *Psalmen*, I, p. 77 ss.; A. Weiser, *Die Psalmen*, I, p. 101 s. (considera el salmo como una unidad, y sería una «Bittgebet»); H. Gunkel, J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen*, p. 265 ss. (los vv. 2-5 y 14-15 serían una acción de gracias individual; los vv. 6-13 y 16-17, un himno); L. Delekat, *Asylie und Schutzorakel*, p. 104 (los dos salmos forman una unidad; por el contenido sería una lamentación; por el motivo, una acción de gracias individual); L. Sabourin, «Un classement...», *l. c.*, p. 40 (un solo salmo); A. González Núñez, *El libro de los Salmos*, p. 81 ss. (un salmo con dos partes: himno; lamentación); J. Becker, *Israel deutet seine Psalmen*, p. 61 s.

²⁷ Así, H.-J. Kraus, *Psalmen*, I, p. 81; G. Castellino, *Salmi*, p. 773, habla, en general, de complicaciones militares provenientes del exterior.

²⁸ Cf. H.-J. Kraus, *Psalmen*, I, p. 81; G. Castellino, *Salmi*, pp. 773, 776; S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, I, p. 242. Véanse también las observaciones de J. Becker, *Israel deutet seine Psalmen*, p. 62 s., sobre el posible cambio entre *gôyim*, «gentes» y *ge'im*, «soberbios», y la reinterpretación posterior del salmo.

²⁹ Véase el Capítulo XIV, p. 367 s.

³⁰ El carácter sapiencial del salmo es evidente, cf. S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, II, p. 112.

³¹ Leer *k'bēdîm*, «ricos», con los LXX, o *kabbidîm*, «poderosos», «violentos», en vez de *k'firîm*, «leoncillos», cf. BH, y las diversas lecturas y correcciones, en H.-J. Kraus, *Psalmen*, I, p. 267.

³² L. Delekat, *Asylie und Schutzorakel*, p. 120, piensa que el salmista, entre otras cosas, pidió a Dios una buena cosecha, y que los vv. 10-11 aluden a ella. Creemos más bien que se trata de una afirmación de tipo general y que es aventurado descender a detalles.

³³ Sobre los «justos», cf. S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, I, pp. 207 ss., 210 ss.

³⁴ Cf. J. Becker, *Gottesfurcht im A. T.*, p. 147.

³⁵ Cf. M. Noth, «Die Heiligen des Höchsten», en *Gesammelte Studien zum A. T.*, Munich ² 1960, pp. 274-290, en la p. 277; S. Mowinckel, *Religion und Kultus*, 1953, p. 35.

³⁶ En contra de H.-J. Kraus, *Psalmen*, I, p. 269, que remite a la explicación del v. 5 (p. 268), en donde cree descubrir una alusión a la «consulta oracular» y a la «respuesta» del sacerdote oficiante. Tal sentido creemos que se halla totalmente ausente de estos textos; cf. en este sentido, J. Becker, *Gottesfurcht im A. T.*, p. 147, para el v. 11.

³⁷ Puede verse la discusión en H. Gunkel, J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen*, p. 329 (exhortación profética); G. Castellino, *Salmi*, p. 788 s. (mixto: vv. 1-3, lamentación); H.-J. Kraus, *Psalmen*, I, p. 105 (mixto:

vv. 1-3, lamentación); L. Sabourin, «Un classement...», *l. c.*, p. 54 s. (exhortación profética); A. González Núñez, *El libro de los Salmos*, p. 94 (elementos proféticos y sapienciales).

³⁸ Cf. L. Köhler, *Theologie des A. T.*, Tubinga ⁴ 1966, p. 1.

³⁹ No hay razón para cambiar el *qārā'û*, «(no) invocan», por *yārē'û*, «(no) temen», como sugiere la BH y otros; las razones en contra del cambio en J. Becker, *Gottesfurcht im A. T.*, p. 202, nota 84.

⁴⁰ Cf. H. Duesberg, I. Fransen, *Les scribes inspirés*, Tournai ² 1966, pp. 210, 218, 464; cf. A. González Núñez, *El libro de los Salmos*, p. 92 s.; H. Ringgren, «Quelques traits essentiels dans la piété des psaumes», *l. c.*, p. 210: en la literatura asiriobabilónica esta actitud del impío se describe como «vivir *ina ramānišu*», confiar en su propia fuerza, sin tener en cuenta a Dios.

⁴¹ Cf. H. Duesberg, I. Fransen, *o. c.*, p. 189 s.

⁴² Cf. H.-J. Kraus, *Psalmen*, I, p. 106 s.

⁴³ Para toda esta cuestión, con la bibliografía correspondiente al tema, cf. O. García de la Fuente, «¿Liturgias de entrada, normas de asilo o exhortaciones proféticas? A propósito de los Salmos 15 y 24», en *Augustinianum* 9 (1969) 266-298. L. Delekat, *Asylie und Schutzorakel*, p. 166 ss., lo considera un salmo de asilo.

⁴⁴ Leer, con varios mss. griegos y por razón del metro, *došēy Yhwh*, en vez de *došāw*, «los buscadores de él». Leer también, con griego, *p'ney 'lōhéy*, «el rostro del Dios», en vez de *pānéykā*, «tu rostro» (Jacob); para más detalles, cf. O. García de la Fuente, *l. c.*, p. 292, nota 103 a; e I. W. Slotki, «The text and Ancient Form of Recital of Psalm 24 and Psalm 124», en *JBL* 51 (1932) 214-226, en las pp. 215 ss.

⁴⁵ El término *šw'*, «vanidad», pudiera aludir al culto de los ídolos, y entonces los «buscadores de Dios» serían, entre otras cosas, los que no dan culto a los dioses paganos; así H.-J. Kraus, *Psalmen*, I, p. 196. G. Castellino, *Salmi*, p. 646, niega toda alusión a los ídolos.

⁴⁶ Cf. Jr 7,9 ss.; Is 1,10 ss.; Os 5,1-6; Am 4,4,5; 5,4-6; 5,21-24; Miq 6,6-8; Is 33,14-16.

⁴⁷ Cf. J. Becker, *Gottesfurcht im A. T.*, p. 141.

⁴⁸ L. Delekat, *Asylie und Schutzorakel*, p. 168, nota 5, piensa que el Sal 24 se refiere a la cuestión de si el rey de los persas, que, según Is 45,1, es el Ungido de Yahweh, y los persas mismos, podrían adorar a Yahweh en Sión. Estos, es decir, el rey y sus súbditos, serían presentados en el v. 4 como no adoradores de ídolos y como gentes que buscan asilo en el templo. El v. 6 los consideraría como agrupados al pueblo de Israel. Nuestra interpretación en el texto.

⁴⁹ Cf. H. Gunkel, J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen*, p. 324 ss. («Legende»); H.-J. Kraus, *Psalmen*, I, p. 539; L. Sabourin, «Un classement...», *l. c.*, p. 53 s.; G. Castellino, *Salmi*, p. 688 («liturgia de la fidelidad yahvista»); A. González Núñez, *El libro de los Salmos*, p. 361 s. (salmo histórico con propósito didáctico); S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, II, p. 112.

⁵⁰ Cf. H. Gunkel, J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen*, p. 117 ss.; G. Castellino, *Salmi*, p. 325; H.-J. Kraus, *Psalmen*, II, p. 576; P. E. Bonnard, *Le psautier selon Jérémie*, p. 179 ss. (posterior a Jeremías y con influencias de este profeta).

⁵¹ No se impone aquí la corrección de «tu nombre» por «tu paz», ni de «busquen» (*bqš*) por «conozcan» (*yd'*), como sugiere la BH. Véanse, en contra del cambio, E. J. Kissane, *The Book of Psalms*, II, Dublín 1954, p. 65; H.-J. Kraus, *Psalmen*, II, p. 580.

⁵² Cf. H. Gunkel, J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen*, p. 324 ss. («Legende»); G. Castellino, *Salmi*, p. 701 ss. (liturgia de la fidelidad yahvista); H.-J. Kraus, *Psalmen*, II, p. 718 (salmo histórico en forma de himno); A. Weiser, *Die Psalmen*, II, p. 461 (himno cultural de la comunidad de la alianza); L. Sabourin, «Un classement...», *l. c.*, p. 53 s. (salmo histórico); S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, II, p. 112 (sinopsis de la historia sagrada en forma de himno); C. Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen*, Gotinga 4 1968, p. 91 (salmo de alabanza descriptivo); A. González Núñez, *El libro de los Salmos*, p. 474 (himno de la fidelidad de Dios con la nación).

⁵³ En el texto paralelo de 1 Cro 16,10, los LXX transforman la frase: «el corazón de los que buscan a Yahweh», en esta otra: «el corazón que busca su beneplácito». Según J. Göttberger, *Die Bücher der Chronik*, p. 128, esta versión «muestra el esfuerzo del tiempo tardío en no hacer a Dios objeto inmediato de la actividad humana».

⁵⁴ Véanse las útiles observaciones de H.-J. Kraus, *Psalmen*, II, página 720, quien, sin descender a detalles sobre el significado de *drš*, afirma con razón que hay aquí una «eindringliche Erforschung der grossen Wunder Jahwes in der Geschichte seines Volkes».

⁵⁵ Así, principalmente, H. Gunkel, J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen*, p. 369; H.-J. Kraus, *Psalmen*, II, p. 820 ss.; S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, II, pp. 77 s., 114, 139; G. Castellino, *Salmi*, p. 746 s.; L. Sabourin, «Un classement...», *l. c.*, p. 51 s.; P. E. Bonnard, *Le psautier selon Jérémie*, p. 207 ss., descubre en el salmo varios paralelismos con el libro de Jeremías. Sobre el contenido mismo del salmo, cf. A. Robert, «Le sens du mot Loi dans le Psaume 119», en *RB* 46 (1937) 182-206; Id., «Le Psaume 119 et les sapientiaux», en *RB* 48 (1939) 5-20; G. Oestborn, *Tora in the Old Testament*, Lund 1945; H.-J. Kraus, «Freude an Gottes Gesetz», en *EvTheol.* 11 (1951) 337-351.

⁵⁶ La expresión, «con todo el corazón», se encuentra en nuestro Salmo, además de los dos pasajes citados, en los vv. 34,58,69,145. La mención del «corazón», sin adjetivo, en los vv. 7,11,32,36,80,111,112,161.

⁵⁷ Jr. 29,13 (con *drš*, como aquí, y con *bqš*); cf. además, Jr 3,10, 24,7; P. E. Bonnard, *Le psautier selon Jérémie*, p. 210 ss.

⁵⁸ El Dt emplea la expresión, «con todo el corazón y con toda el alma», en los pasajes siguientes: 4,29 (con *drš*, como aquí, y con *bqš*); 6,5; 10,12; 11,13; 13,4; 26,16. Otros lugares donde se halla esa

frase en dependencia de la corriente deuteronomística, pueden verse en P. E. Bonnard, *Le psautier selon Jérémie*, p. 211, nota 2.

⁵⁹ Aparece en 2 Cro 15,12; 22,9; 31,21 (las tres veces *drš* seguido de «con todo el corazón»); 2 Cro 15,15 (*bqš* seguido de «con toda la voluntad»).

⁶⁰ Cf. C. Westermann, «Die Begriffe», *l. c.*, p. 24.

⁶¹ Cf. J. Becker, *Gottesfurcht im A. T.*, p. 153: «eine Bezeichnung der Frommen», y p. 274 s.

⁶² Ya lo dice a este respecto W. Bacher, *Die exegetische Terminologie*, I, p. 25, aunque la cita que da de 1 Cro 28,8 no tiene este sentido; véase también S. Mowinkel, «The Verb *šrḥ* and the Nouns *šrḥ*, *šihā*», en *Studia Theologica* 15 (1961) 1-10, en la p. 1 dice: «As the poet (se refiere al autor del Sal 119) is no doubt a professional learned scribe, *dāraš* is certainly to be translated «study», as it is in vv. 45,94,155.» Dice también que *drš* y *šrḥ* son los dos términos principales con los que el autor del Sal 119 expresa su relación teórico-espiritual con la ley de Dios; *šrḥ*, con el sentido de «meditar» la ley, aparece en los vv. siguientes: 15,23,27,48,78,148; el sustantivo *šrḥ*, en los versos siguientes: 97 y 99: «meditación» de la ley.

⁶³ La Vg traduce correctamente el *drš* por «investigare» (*legem Domini*); los LXX lo traducen por *zēteō*, como de costumbre.

⁶⁴ Cf. M. Gertner, «Terms of Scriptural Interpretation. A Study in Hebrew Semantics», en *BSOAS* 25 (1962) 5.

⁶⁵ La actividad del *sōfēr*, escriba, sin embargo, no debe restringirse al papel que le adjudicó el judaísmo, porque el término designaba en los ambientes persas a un alto funcionario real encargado de una misión especial. El «escriba» era el representante del Soberano, el «encargado de los asuntos judíos», y esto fue Esdras en la corte persa (cf. 7,11-26). Véase la obra fundamental de H. H. Schaefer, *Esra der Schreiber*, Tübinga 1930, que ha demostrado esto con claridad.

⁶⁶ El texto de Is 34,16 pertenece a la «Colección de temas escatológicos», llamada también «Pequeño Apocalipsis» de Isafas. La colección está formada por los cc. 34-35. La redacción puede ponerse o durante el destierro o en el período inmediatamente posterior; cf. A. Penna, *Isaia*, páginas 322-25; O. Eissfeldt, *Einleitung*, p. 441 (a fines del s. VI a. de C.); A. Gelin, en Robert-Feuillet, *Introduction à la Bible*, I, p. 570 (s. V o IV a. de C.).

⁶⁷ La Vg traduce el *drš* por «requirere diligenter» (in libro); el Targum, por *tb'*, «buscar, indagar»; los LXX, omiten esas palabras. Cf. W. Bacher, *Die exegetische Terminologie*, I, p. 105; M. Gertner, «Terms of Scriptural Interpretation», *l. c.*, p. 8; C. Westermann, «Die Begriffe», *l. c.*, p. 25, nota 19.

⁶⁸ Estas conclusiones coinciden, en parte, con las de aquellos que han estudiado el tema de los «pobres», que son, según estos estudios, los más asiduos visitantes del templo, los que acuden a Dios en sus necesidades y reciben de Dios la salvación; cf. H.-J. Kraus, *Psalmen*, I,

páginas 82-83; G. von Rad, *Theologie de l'Ancien Testament*, I, Ginebra 1963, p. 347. Para el tema general de los «pobres» en los salmos, remitimos al bien documentado artículo de P. van den Berghe: «'Ani et 'Anaw dans les psaumes», en *Le psautier*, pp. 273-295; véase además el óptimo resumen de F. M. López Melús, *Pobreza y riqueza en los evangelios*, Madrid 1963, pp. 25-62 (Antiguo Testamento).

⁶⁹ El verbo *bqš* relacionado con la sabiduría aparece en Prv 2,4; 14,6; 15,14; 18,5. Relacionado con otros objetos: Prv 11,27 (buscar el favor); 17,9 (buscar el amor); 17,11 (buscar rebeliones); 17,19 (buscar la ruina); 18,1 (buscar el propio capricho); 21,6 (buscar la muerte); 23,35 (seguir buscando una cosa); 29,10 (buscar la propia vida); 29,26 (buscar el favor del jefe).

⁷⁰ Cf. B. Gemser, *Sprüche Salomos*, 21963, p. 4; A. Barucq, *Le livre des Proverbes*, p. 163.

⁷¹ Cf. A. Barucq, *o. c.*, p. 205.

⁷² Así interpretan sustancialmente el pasaje: A. Penna, *Isaia*, p. 512 ss.; C. R. North, *The Second Isaiah*, p. 206 ss.; J. Fischer, *Das Buch Isaias*, II, p. 119 ss.; L. Dennefeld, *Les grands prophètes*, p. 185 ss.; J. Steinmann, *Le livre de la consolation d'Israël* [Lectio divina, 28], París 1960, página 135 s.

⁷³ Así C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, p. 190 s.; cf. R. C. North, *The Second Isaiah*, p. 208: reconoce que los vv. 1-8 «would be as much as home in Trito-as it is in Deutero-Isaiah», aunque él los atribuye al Deuteroisaias.

⁷⁴ *Das Buch Jesaja*, pp. 189-191.

⁷⁵ Según el griego. El hebreo dice: «vida, justicia y honor»; cf. BH.

⁷⁶ Cf. R. C. North, *The Second Isaiah*, p. 208 s. Traducir aquí *šedeq* por «victoria, liberación», no hace mucho sentido. Pero sí podría traducirse por «salvación»: los que buscan la «salvación», y para ello se dirigen (*bqš*) a Yahweh (*Ibid.*, p. 208).

⁷⁷ Cf. J. Fischer, *Das Buch Isaias*, II, p. 120: «Die Frommen, die Getreuen, die etwas halten auf Gerechtigkeit»; A. Penna, *Isaia*, p. 513: «sono i buoni, i pii, animati da un grande amore per la giustizia e per il Signore».

⁷⁸ Este título no designa aquí al Mesías, sino al propio Yahweh; cf. T. Chary, *Aggée, Zacharie, Malachie*, 1969, p. 265.

⁷⁹ Así, entre otros, H. Junker, *Die zwölf kleinen Propheten*, II, página 215 s.; F. Horst, *Die zwölf kleinen Propheten*, p. 271; A. Deissler, en A. Deissler, M. Delcor, *Les petits prophètes*, II, p. 649 s.; F. Stier, *Gott und sein Engel im Alten Testament*, 1934, p. 87; T. Chary, *o. c.*, página 265 (y otros varios citados allí mismo).

⁸⁰ Así T. Chary, *o. c.*, p. 266, que ve en Esdras al «Ángel de la alianza». Otras opiniones y otros autores, *Ibid.*

XVI

LA VERDADERA Y FALSA BÚSQUEDA DE DIOS: LA PREDICACION PROFÉTICA

Abordamos ahora un aspecto importante de la enseñanza veterotestamentaria sobre la búsqueda de Dios. El pueblo de Israel buscaba a Dios, pero no siempre lo buscaba como debía, y por eso no siempre lo encontraba. Los profetas se han ocupado con frecuencia de este problema. Su enseñanza sobre la verdadera y la falsa búsqueda de Dios es fundamental. Estudiaremos los textos en orden cronológico para que aparezca más claro el progreso de las ideas y la eventual dependencia de unos profetas de otros.

1. Amós

El libro de Amós usa cuatro veces el verbo *drš* (5,4,5,6,14) y una el verbo *bqš* (8,12). Todos estos pasajes tienen sentido religioso. Am 5,14 trata de la búsqueda del bien; Am 8,12, de la búsqueda de la palabra de Yahweh. Estos dos pasajes merecen una mención en este estudio, aunque su tema no sea propiamente la búsqueda de Dios.

La autenticidad de Am 5,4-6, 14-15 no es perspicua. La discusión versa sobre los versículos 6 y 14-15. La mayoría de los autores los consideran auténticos¹; algunos los rechazan como adiciones posteriores². Wolff distingue tres estadios en la perícopa: a) Am 5,4-5: oráculo auténtico de Amós; b) Am 5 (13),14,15: adición posterior debida a los discípulos del profeta e introducida en el texto algunos decenios más tarde; c) Am 5,6,8,9: adición del tiempo de Josías³. La interpretación de la perícopa varía naturalmente de una hipótesis a otra, pero no tanto como a primera vista pudiera parecer. Y desde luego muy poco, desde el

punto de vista que aquí nos interesa, de la búsqueda de Dios. El texto es de la máxima importancia religiosa y doctrinal, y puede considerarse como el ápice del mensaje de Amós. Esta parece ser una de las razones de que haya atraído con frecuencia la atención de los estudiosos ⁴.

El tema lo enuncia el profeta en primera persona, poniendo las palabras en boca de Dios:

Pues así dice Yahweh a la casa de Israel:

«Buscadme (*diršúni*) y viviréis.

No busquéis (*idršú*) a Betel,

no vayáis a Guilgal,

no paséis a Berseba;

porque Guilgal será deportada

y Betel reducida a la nada» (Am 5,4-5).

Para determinar el sentido del primer *drš* comenzaremos explicando el versículo 5. El verbo *drš* con un complemento de lugar, como el del versículo 5, «buscar a Betel», no es frecuente. Por eso se preguntan algunos si Betel no será el nombre del dios Betel en vez del nombre del célebre santuario de Betel. El paralelismo entre la primera frase, «buscadme a mí», y la segunda, «no busquéis a Betel», sería perfecto. Esta hipótesis fue propuesta hace ya bastante tiempo por Eissfeldt ⁵ y aceptada después por otros ⁶, aunque en realidad no ha encontrado mucho eco entre los autores ⁷. No negamos que el paralelismo sería más perfecto, pero esto no basta para justificar una hipótesis. Eissfeldt se esfuerza en demostrar que *drš* siempre se construye con un nombre de persona y nunca con un nombre de lugar, pues las dos únicas veces que se refiere a un lugar, Jr 30,17 y Dt 12,5 —el autor omite la mención de Is 62,12—, no significa «buscar», sino *fragen nach, sich erkundigen*, preguntar por, informarse de ⁸. Las razones que aduce el docto profesor son bien débiles. Nosotros creemos precisamente lo contrario, es decir, que *drš* significa exactamente lo mismo en Is 62,12; Jr. 30,17; Dt 12,5 y Am 5,5, las cuatro veces que *drš* alude a un lugar, y su significado no es «preguntar por, informarse de», sino el original y primitivo, «ir a un sitio, frecuentar un lugar» ⁹. Jeremías, refiriéndose a Jerusalén, dice así: «porque te llamaron la "rechazada"...», no tiene quien la busque (*dōrēš... lāk*)» (Jr 30,17). Jerusalén es una ciudad «de la que nadie se preocupa», o mejor, una ciudad «que nadie frecuenta (= va a ella)», porque es una ciudad en ruinas. El mismo significado, pero en sentido inverso, tiene *drš*

en Is 62,12: «a ti se te llamará "buscada" (*d^erúšāh*), la ciudad no abandonada». Jerusalén tendrá ahora «quien se preocupe de ella», o mejor, será una ciudad «frecuentada», porque tendrá muchos habitantes. Jr 30,17 alude a la ruina de Jerusalén; Is 62,12, a su restauración.

El Dt 12,5 es más explícito y no ofrece lugar a dudas: «No procederéis así con respecto a Yahweh, vuestro Dios, sino que sólo buscaréis (*drš*) el lugar elegido por Yahweh, vuestro Dios, de entre todas las tribus para poner allí la morada de su nombre.» El texto, como es sabido, trata de la centralización del culto y de la designación de un solo lugar legítimo para la celebración de ese culto. Los israelitas sólo deberán «frecuentar» o sólo deberán «ir» al lugar elegido por Yahweh. Este sentido que, como decíamos, es el original y primitivo de *drš*, cuadra perfectamente al texto de Am 5,5. «No busquéis a Betel» quiere decir «no vayáis a ese santuario en peregrinación para celebrar allí el culto», «no frecuentéis» —*drš* significa «pisar, hollar», y por tanto encierra la idea de una ida frecuente y repetida a un lugar— el santuario de Betel. El paralelismo entre *drš*, *bô'* y *'ābar*, en Am 5,5, confirma cuanto venimos diciendo. Los tres son verbos de movimiento; los tres indican la ida, la marcha en peregrinación a los santuarios de Betel, Guilgal y Berseba.

Como ilustración o confirmación de la idea encerrada en *drš* en cuanto verbo de peregrinación religiosa pueden aducirse muchos textos de la literatura religiosa asiriobabilónica que hablan de la «búsqueda de un santuario», entendiendo por ella la «peregrinación» a ese santuario o la «preocupación» por el mismo. Para expresar esta idea los babilonios usan el verbo *šē'u*, «buscar», el mismo que sirve para indicar la «búsqueda de los dioses», como vimos ampliamente en otro capítulo. He aquí algunos textos. Nabucodonosor dice así en una inscripción histórica: «He buscado (*aš-te-ni'-a*) los santuarios de Nebo... y presto siempre atención a lo que les es útil»¹⁰. Nabonides se expresa en términos semejantes: «He mirado al relicario de Tasmetu, de Gula, que da la vida... Lleno de temor le rogué; con oraciones y súplicas busqué (*aš-te'-a*) su santuario; comencé a rezarle; le expuse el deseo de mi corazón de este modo...»¹¹. En otro lugar insiste en que buscó, se preocupó de las cosas relativas al culto, al templo y a los dioses: «Nabonides, el pastor prudente, que venera a los grandes dioses..., que cada día busca (*iš-te-ni'-ú*) el ritual de los dioses y de las diosas. Yo repito cada día mi veneración a su divinidad; busco (*aš-te-ni-e*) siempre lo que puede agra-

darles...; busco (*áš-te-ni'-a*) la ofrenda que no debe faltar nunca...; como yo buscaba (*áš-te-ni'-e-ma*) su santuario y oraba a su majestad...»¹². Una inscripción histórica de Samassumukín comienza así: «Yo, Samassumukín, el rey poderoso..., que teme al Señor de los Señores, que busca (*te'-u*) los santuarios de los grandes dioses...»¹³. Assurbanipal se expresa en términos parecidos en una inscripción histórica: «El primer año de mi reinado, cuando Marduk, el rey del universo, puso en mi mano el poder, agarré el manto de su gran divinidad, busqué (*áš-te'-a*) sus santuarios..., le supliqué, rogué a su gran divinidad...»¹⁴.

La misma fraseología emplean las oraciones y salmos penitenciales. He aquí un par de ejemplos. El sacerdote realizador del rito se expresa del modo siguiente en un salmo penitencial, del que sólo se conserva la parte correspondiente al sacerdote: «El (el penitente) busca (*iš-te-ni'-i*) tu santuario, busca (*iš-te-ni'-i*) tu santuario, busca (*iš-te-ni'-i*) por todas partes; que tu corazón airado se aplaque»¹⁵. En una oración a Marduk, el orante, entre otros buenos deseos, expresa también los siguientes: «Quiero ensalzarte, no quiero aprobar la maldad. Quiero buscar (*lu-uš-te'-ma*) los santuarios de la vida»¹⁶. Es evidente que el verbo *šé'u*, «buscar», significa en textos como los citados «preocuparse de, prestar atención a, frecuentar o ir al santuario o lugar sagrado»¹⁷, y en esto coincide cabalmente con el significado de *drš* en los pasajes mencionados más arriba.

Vale la pena citar aún una inscripción de Nabopolasar, en la que el verbo *šé'u* tiene por complemento los sacrificios, los santuarios y los dioses: «Yo soy el que busca (*mu-uš-te'-im*) (= se preocupa de) los sacrificios reglamentarios a los grandes dioses...; el humilde y sumiso, que busca (*mu-uš-te'-e-im*) (= visita o frecuenta) los santuarios de los grandes dioses...; el débil y agobiado, que busca (*mu-uš-te'-ú*) (= venera, confía o suplica) al Señor de los Señores...»¹⁸.

Estos textos demuestran que los babilonios usaban una terminología muy semejante a la del AT, y que un mismo verbo, *šé'u*, podía significar la búsqueda de los dioses y la búsqueda de los santuarios, exactamente igual que *drš*, término técnico de la búsqueda de Dios, puede significar la búsqueda o visita de un santuario, como en nuestro texto de Am 5,5.

Según esto, los fieles del reino de Israel, en su celo religioso, no se contentaban con «frecuentar o visitar» el santuario de Betel para celebrar allí el culto, sino que «iban» (*bó'*) también al de Guilgal y «pasaban la frontera» (*'ābar*) incluso, llegando en pere-

grinación hasta Berseba, santuario del reino de Judá. El paralelismo entre los tres verbos es perfecto y el sentido totalmente aceptable. La frase quedaría truncada si Betel fuera el nombre del dios Betel.

Este oráculo divino debía resultar tanto más inconcebible e inaudito para los oyentes de Amós cuanto más arraigada y difundida estaba la idea de que los santuarios eran los lugares de la búsqueda de Dios y del encuentro con Dios. ¿No había que buscar a Yahweh donde se celebraban regularmente los actos de culto y desde donde Dios oía las oraciones de sus fieles? ¿No eran los santuarios de Betel, Guilgal y Berseba lugares famosos de peregrinaciones, donde Yahweh había dispensado en otro tiempo sus favores?¹⁹ Sólo se comprenderá la paradoja enorme que suponía para los oyentes de Amós este oráculo si se tiene en cuenta la importancia religiosa de esos santuarios. Yahweh niega que yendo a ellos se alcance la vida, se evite el castigo y la destrucción. La peregrinación a esos lugares, el culto celebrado en ellos, además de ser una abominación para Yahweh (cf. Am 4,4-5; 5,21-27; 8,14), es incapaz de dar la vida, de preservar de la muerte. La prueba más clara es que Yahweh mismo los va a destruir (Am 5,5b). La amenaza de destrucción toma la forma de dos siniestros juegos de palabras, difíciles de reproducir en nuestra lengua: *bā-gilgal gālōh yigleh*: «Guilgal irá a galeras»; *ūbéyth-’ēl iyhyeh l’āwen*: «y Betel será de luzbel». Para ridiculizar el santuario de Betel, Oseas lo llama *béyth-’āwen*, «casa de iniquidad, vanidad o desgracia» (Os 4,15; 5,8; 10,5). Betel, «la casa de Dios», se convertirá en «casa de iniquidad». La paradoja es completa. Yahweh quiere que se le busque, pero va a destruir los santuarios destinados a su busca²⁰. Está fuera de lugar y es completamente contrario al pensamiento de Amós afirmar que el profeta rechaza el culto en los santuarios cismáticos del Norte en favor del culto en el templo de Jerusalén²¹.

Yahweh reprueba la búsqueda de los santuarios, pero manda taxativamente: «Buscadme y viviréis»²². ¿De qué búsqueda se trata? ¿Qué sentido tiene aquí *drš* o qué realidad encubre? Wolff, aceptando una sugerencia propuesta como mera hipótesis por Westermann²³, piensa que el versículo alude a la «consulta a Yahweh» por medio del profeta. El sentido de la frase sería: escuchad mi palabra, la palabra que os anuncia mi mensajero, y así podréis permanecer aún con vida, no vendrá la ruina de la nación²⁴. Dudamos mucho que sea éste el verdadero sentido de la frase. Los argumentos de Wolff, además de inexactos, parecen

no probar lo que se intenta. Wolff dice que la invitación a buscar a Yahweh en forma de un imperativo de *drš* no significa nunca en el AT la búsqueda de Dios en un santuario, sino, en la mayoría de los casos, la consulta a un profeta o a Dios por medio de un profeta, y cita en este sentido: 1 Re 22,5 = 2 Cro 18,4; 2 Re 22,13 = 2 Cro 34,21; Jr 21,2. Pues bien, la realidad es ésta: *drš* en imperativo aparece 17 veces en el AT²⁵. De estas diecisiete veces, todas menos una, es decir, el texto de Am 5,4, son mandatos o invitaciones a buscar algo, puestos en boca de hombres, no de Dios. Sólo en Am 5,4 Yahweh dice: «Buscadme.» La frase, por consiguiente, es única en todo el AT. De los diecisiete pasajes aludidos, sólo diez se refieren a la búsqueda de Dios²⁶, aunque todos los demás tienen también un sentido moral-religioso. De estos diez, cinco significan ciertamente «consultar a Yahweh» por medio de un profeta²⁷. De los otros cinco, por lo menos Is 55,6; Sal 104,5; 1 Cro 16,11, no significan en modo alguno consultar a Yahweh, sino pedirle o suplicarle, con referencia a la oración vocal (*qr'*) (Is 55,6), o venerar a Yahweh en el templo, con un matiz de meditación o contemplación de sus obras maravillosas en la historia salvífica (Sal 105,4 = 1 Cro 16,11), como se demostró en otro lugar. En estos tres pasajes por lo menos *drš* conserva algo de su sentido cultural. Quedan, pues, únicamente en discusión los textos de Am 5,4,6. Para Wolff serían textos de consulta, para nosotros no.

Las razones que aducimos son de diverso orden. Si analizamos el uso, en imperativo, de *bqš*, sinónimo de *drš* en esta época —baste recordar de momento que Amós usa indistintamente *drš* (5,4,5,6,14) y *bqš* (8,12), y lo mismo hace su contemporáneo Oseas, que emplea cinco veces *bqš* (2,9; 3,5; 5,6,15; 7,10) y una *drš* (10,12)—, constatamos lo siguiente. Sof 2,3 invita a todos los humildes del país a que busquen (*bqš*) a Yahweh. El orante del Sal 27,8 dice: «acerca de ti dice mi corazón: "Buscad (*bqš*) mi rostro"». Este último inciso es sin duda una cita. El autor del Sal 105,4 = 1 Cro 16,11 invita a la comunidad reunida en el templo a buscar (*bqš*) continuamente el rostro de Yahweh. En Is 45,19 es Yahweh mismo quien afirma: «No he dicho a la estirpe de Jacob: "Buscadme (*baqq'šūnī*) en el vacío."» De las cinco invitaciones o mandatos a buscar (*bqš*) a Yahweh, contenidos en estos pasajes, tres son pronunciados por hombres, y sólo dos se ponen en boca de Dios. Ahora bien, todos estos textos, menos quizá Sof 2,3, tienen un matiz cultural: a Dios se le busca en el santuario y en el culto, o al menos en la oración y en la plegaria.

Estos datos nos llevan a pensar y a concluir que el «buscadme» (*diršūni*) de Am 5,4, lo mismo que el «buscad (*diršū*) a Yahweh» de Am 5,6, tienen algo que ver con la búsqueda cultural de Dios, aunque la idea no se agote ahí. El verbo *drš* tiene en esos dos pasajes un matiz cultural, que luego explicaremos, no un sentido de consulta oracular. Nos preguntamos además, ¿qué sentido podía tener entonces una consulta a Dios? ¿Es que Amós no había predicado ya la palabra de Yahweh? ¿Es que sus oyentes no conocían ya las amenazas divinas? (cf. Am 2,13-16; 3,9-12; 3,13-15; 4,2-3; 4,7-12). Si el profeta les había ya dado a conocer las intenciones de Yahweh, y si el pueblo conocía ya lo que le esperaba si no se convertía, resulta inútil una invitación a consultar a Dios por medio del profeta. No olvidemos, por otra parte, que todas las consultas a Dios por medio de los videntes y profetas, estudiadas en la primera parte de esta obra, tienen todas por objeto *conocer* el éxito de una empresa o la solución de un problema y *obtener* por la intercesión del profeta el éxito favorable o la solución deseada del problema consultado. En Am 5,4 no se dan estas circunstancias y condiciones. Por tanto, la búsqueda del santuario no hace concurrence aquí a la búsqueda de la palabra profética²⁸, sino la búsqueda de Dios ritual, cultural, formalista, hipócrita, desprovista de las debidas disposiciones interiores, en una palabra, la búsqueda falsa de Dios a la búsqueda verdadera, auténtica, interior, que respeta la justicia social y el amor al prójimo, búsqueda que no se opone al culto en cuanto tal, pero que sí lo rechaza cuando no es sincero. El texto de Am 5,4-5 se encuadra así sin dificultad ni violencia en la polémica anticultural y antiformalista de los profetas y de otros autores sagrados²⁹.

A la búsqueda auténtica de Dios se promete la vida, no la vida futura, y ni siquiera la vida espiritual, sino la supervivencia de la nación en cuanto tal³⁰. Los ritos de la religión cananea tenían por objeto obtener la fecundidad de la tierra y del ganado y asegurar la cosecha para el año. El pueblo acudía a los santuarios para alcanzar la protección divina en este terreno. La mención de la vida —tres veces en un mismo texto Am 5,4,6,14— tiene aquí una importancia extraordinaria. Quizá contenga una alusión a los ritos cananeos de la fertilidad³¹. Los orantes de la religión babilónica pedían también a sus dioses la «vida», entendiéndola en su sentido más realístico y corporal, como liberación de la muerte o de una enfermedad. Las oraciones y salmos penitenciales insisten con frecuencia sobre este tema. He aquí unos

27.-B

cuantos textos, tomados al azar entre otros muchos. «He cogido la orla de tu vestido, dame la vida»³². «Confíame a las manos bondadosas de mi dios y de mi diosa para obtener la salud y la vida»³³. «Quiero caminar ante ti, ser saciado de la vida»³⁴. «Sin, tú eres protector, protege mi vida»³⁵. «Tu hálito bueno me sople, prolongue mi vida»³⁶. «Adad, protege la vida del país, preserva a los hombres»³⁷. «Istar, tu favor es vida»³⁸. «Donde tú miras, el muerto revive, el enfermo sana»³⁹. «Yo soy el precavido, el que aspira a la sabiduría, el que busca la vida» (*mu-uš-te-'ú ba-la-ṭam*)⁴⁰. Los santuarios eran los lugares donde se pedía y se alcanzaba la vida, la vida física, pero también la salud y el bienestar⁴¹. Por eso un orante se propone «buscar (*šē'u*) (= visitar) los santuarios de la vida»⁴². La vida, una vida larga, era el mayor deseo y la petición más ardiente del orante mesopotámico.

También para los israelitas los santuarios eran los lugares donde se dispensaba la vida. Yahweh promete la vida a Israel si le busca. La frase está en plural. Se refiere, pues, a la comunidad, a la nación entera. Para escapar de la muerte, para evitar la ruina nacional, hay que buscar a Dios, pero no en los santuarios condenados a la desaparición. Hay que buscarlo en sí mismo y por sí mismo. Dios no es un medio, sino un fin. A esta búsqueda de Dios por ser quien es se promete la vida, la permanencia de la nación y el bienestar de los individuos. La vida es un don divino dispensado en el ámbito del santuario, en el lugar de la presencia divina⁴³. Siendo esto así, ya se comprende el carácter polémico de la enseñanza de Amós: «Buscad a Yahweh y viviréis (Am 5,6a), no sea que él caiga como fuego sobre la casa de José y consuma a Betel sin que haya quien apague» (Am 5,6b).

La autenticidad de Am 5,6 y 14-15 es discutida, como dijimos. Si se trata de una adición posterior⁴⁴, el autor ha querido interpretar y aplicar a circunstancias nuevas el oráculo de Am 5,4. Si es del propio Amós, como piensa la mayoría con buenas razones, entonces estos versículos son el mejor comentario de lo que el profeta entendía por la búsqueda de Dios⁴⁵. Es posible que detrás de la torá de Amós: «Buscad a Yahweh y viviréis» (v. 6a), se oiga el eco de la proclamación de la torá sacerdotal: «Buscad a Betel y viviréis»⁴⁶. Pero una torá sacerdotal que promete la «vida» sin tener en cuenta los mandamientos divinos a cuya observancia únicamente se concede la vida, es absurda, y además Amós la rechaza. A este ofrecimiento «barato» de la vida en los santuarios, Amós opone las exigencias de Dios, que se resumen

en la frase «buscad (*diršû*) el bien y no el mal para que viváis» (Am 5,14). La vida, según Amós, sólo se da cuándo y dónde se observa el derecho divino. Lo mismo piensa Jeremías. La guarda de los mandamientos (Jr 7,9, cf. v. 5 ss.) es lo único que salvará al pueblo de la ruina, no una confianza fetichista en el templo (Jr 7,4,10). Es evidente que los peregrinos iban al templo a buscar la seguridad, y creían que la encontraban, porque «éste es el templo de Yahweh, el templo de Yahweh, el templo de Yahweh» (Jr 7,4). Jeremías opone una falsa confianza, que busca seguridad, a una confianza que se basa en la obediencia. Dios está cerca y garantiza la seguridad a quien vive en esa obediencia a los mandamientos. Pero al que es desobediente, de nada le servirá el templo, ni el culto, ni los sacrificios. Con la destrucción del templo desaparece el último refugio y la suprema seguridad de quienes pusieron en él toda su fe⁴⁷.

La argumentación de Amós se mueve en la misma línea. Si queréis vivir, buscad a Yahweh; pero buscadlo como se debe, ya que si no de nada sirven los santuarios; aun más, esos santuarios serán destruidos (Am 5,4,6). Para que podáis vivir, buscad el bien; entonces Yahweh estará con vosotros, como decís (5,14). Es Yahweh quien da la vida. La frase, «Yahweh estará con vosotros» (5,14), indica la cercanía benéfica de Dios, y es una fórmula usada en el culto, a través de la cual se prometía a la nación o a los individuos la ayuda divina y la salvación.

En el v. 15b aparece otra expresión: «Yahweh tenga piedad», que también tiene su origen en el culto o se relaciona con él⁴⁸. Ahora bien, tanto la primera frase, «Yahweh esté con vosotros, como decís», como la segunda, «Quizá Yahweh tenga piedad del resto de José» (v. 15b), son condicionales. Amós intenta con este lenguaje dubitativo conducir al pueblo a la reflexión y a la conversión. No basta con ir al templo y escuchar allí de boca del sacerdote el oráculo de salvación: «El Señor esté con vosotros», o la fórmula de salud: «Que Dios tenga piedad de vosotros», para que la salvación y la vida se derramen automáticamente sobre los oyentes⁴⁹. Se requiere, al contrario, buscar (*drš*) el bien (v. 14a) y amar (*'hb*) el bien (v. 15a). Se exige asimismo no buscar (*drš*) el mal (v. 14a) y odiar (*šn'*) el mal (v. 15a).

El tema de los vv. 4,6 se desarrolla, por tanto, y se explica en los vv. 14-15 con las frases citadas. Amós no identifica a Dios con el Bien Supremo. Tampoco equipara la religión con

la moral. A Dios se le busca, no en los santuarios, sino en la práctica del bien y en el repudio del mal. La búsqueda del bien no consiste en un esfuerzo intelectual por conocer el bien ético, sino en un intento por conocerlo y practicarlo. Como es Dios quien establece lo que es bueno y malo (Dt 30,15-20; Gn 2,17), el hombre buscará el bien obedeciendo y sometién-dose a la voluntad de Dios. Esta obediencia se concreta en el odio (*šn'*) de todo lo que Dios odia y en el amor (*'hb*) de todo lo que Dios ama (cf. Dt 30,16,19,20). La búsqueda del bien (v. 14a) y el amor del bien (v. 15a), realidades que constituyen la verdadera búsqueda de Dios (vv. 4,6) según la interpretación de Amós (vv. 14-15), se hacen tangibles y visibles en la práctica de lo que es justo (*mišpāṭ*), es decir, en la recta y honesta administración de la justicia en el tribunal que juzga a la puerta de la ciudad (v. 15; cf. 2,6; 5,7; 5,10,11,12)⁵⁰. La perícopa presenta una gradual y progresiva explicación de la amonesta-ción divina del principio: buscadme (v. 4b), buscad a Yahweh (v. 6a), buscad el bien (v. 14a), amad el bien (v. 15a), implantad el derecho en la puerta (v. 15b). La búsqueda de Dios se realiza en algo bien concreto, mencionado aquí por el profeta a modo de ejemplo, en la administración recta de la justicia en el tribunal⁵¹.

Amós usa el verbo amar (*'hb*) solamente en 4,4-5 y 5,15a. El primer texto es una imitación de una torá sacerdotal⁵². El profeta invita irónicamente a los israelitas a hacer peregrinacio-nes y a ofrecer sacrificios. Pero en vez de terminar con una palabra de aprobación, como sería lo normal en boca de un sacerdote que proclama una torá, Amós termina con una frase lapidaria de condenación de aquellos actos culturales: «Pues así lo *amáis* vosotros, israelitas» (Am 4,5b). A este «amor» del culto libremente escogido y practicado por el pueblo, Amós contrapone el «amor» del bien (5,15a) impuesto y mandado por Dios. El primer amor es desobediencia y libertinaje. El segundo es obe-diencia y sumisión.

La frase «odiad el mal» (v. 15a) tiene también su correla-tiva, «no busquéis el mal» (v. 14a). Pues bien, si buscar el bien y amar el bien constituyen la verdadera búsqueda de Dios en su aspecto positivo, no buscar el mal y odiar el mal son también dos elementos de la verdadera búsqueda de Dios en su aspecto negativo. El odio del mal, en el v. 15a, pudiera encerrar un matiz de sentido que, de haber sido captado por los oyentes del profeta, los hubiera aterrado. Amós los invita

a odiar lo que Dios odia, y Dios odia el mal. Pero Dios odia (*šn'*) también el culto que le ofrecen los israelitas (Am 5,21-25: v. 21: *šānē' tî*: odio). La conclusión cae de su peso: ellos deben «odiar» también ese culto que «aman» (Am 4,5). La conclusión, por fuerte que sea, no debe extrañarnos, porque Amós en 4,4 llama a esos actos de culto una «rebelión» (*p^ešā'*), un pecado. El profeta no habría podido subrayar con más energía y eficacia que las verdaderas exigencias de Dios en aquella hora —y en cualquier hora, también en la nuestra— son el ejercicio de la justicia y del amor al prójimo. Qué se deba entender por derecho en la puerta, lo expone Amós en otros lugares. Según Am 5,7, 10-12; 5,24; 6,12 consiste en no pisotear al débil, no cobrarle el tributo, no oprimir al justo, no aceptar soborno contra él, no atropellar a los pobres en el tribunal, no detestar al juez veraz y al testigo fiel, no aborrecer al que habla con sinceridad⁵³. Como los oyentes de Amós hacen todo lo contrario, por eso no buscan a Dios.

La frase de Amós, buscad el bien (*diršû tōb*) (5,14a) es transformada algunos decenios más tarde por Isaías en buscad el derecho (*diršû mišpāt*) (Is 1,17), y por Sofonías, un siglo después, en buscad la justicia (*baqq^ešû šedeq*) (Sof 2,3). El texto de Isaías está encuadrado en un contexto anticultural (1,10-17) que recuerda y depende de Am 5,4-6,14-15⁵⁴. El «odiad el mal» de Am 5,15a corresponde al «cesad de hacer el mal» de Is 1,16b. El «amad el bien» de Am 5,15a corresponde a «aprended a hacer el bien» de Is 1,17a. El «buscad el bien» de Am 5,14a corresponde al «buscad el derecho» de Is 1,17a. El texto de Sof 2,3 forma parte de una exhortación a la conversión (2,1-3). La búsqueda (*bqš*) de Dios se pone en relación con la búsqueda (*bqš*) de la justicia y con la búsqueda (*bqš*) de la humildad. El pasaje menciona además a los «humildes» (*'anāwîm*) que cumplen el derecho (*mišpāt*) de Dios. El texto de Sofonías y el de Amós difieren desde el punto de vista lingüístico, pues uno emplea *bqš* y el otro *drš*. Pero la idea es idéntica en ambos. Sofonías conoció sin duda las exhortaciones de Amós y las aplicó a una nueva situación.

Pues bien, sólo cumpliendo el derecho, sólo buscando y amando el bien y odiando el mal, Yahweh «estará con ellos, como dicen» (Am 5,14b). El error de los contemporáneos de Amós consistía en creer que Dios estaba con ellos, que podían contar con su ayuda y protección, porque cumplían ciertos ritos religiosos y porque gozaban de una prosperidad material envi-

diable en tiempos de Jeroboam II. El profeta disipa esta ilusión. No son los actos religiosos formalistas ni la prosperidad material pasajera las pruebas de que Dios esté con ellos, sino la vida moral conforme a la voluntad divina. La promesa de la vida (v. 14a) toma una forma dubitativa, «*quizá* Yahweh tenga piedad del resto de José» (v. 15b)⁵⁵. Con esta fórmula el profeta subraya la absoluta libertad de Dios en conceder su gracia o negarla. Toda pretensión de Israel a los favores divinos queda excluida, porque es el Dios de la alianza quien decide si ha de salvar o castigar a la nación. La castigará por el incumplimiento de los compromisos que imponía esa misma alianza (cf. Dt 7,7-10; 10,12 ss.; 11,26-28, etc.).

Del texto de Am 5,4-6,14-15 se desprende una enseñanza nítida sobre cuáles son los bienes y los males de un pueblo. Son los bienes y los males de naturaleza espiritual. Este es el ápice del mensaje del profeta de Técoa y uno de los testimonios más elocuentes de la espiritualidad del movimiento profético⁵⁶. El texto nos revela qué profundidades y matices, religiosos y morales, se encierran en la frase «buscar a Dios».

Amós habla en otro lugar de la «búsqueda (*bqš*) de la palabra de Dios» (8,11-12). El contexto es de amenaza y castigo. La autenticidad del pasaje es discutida. La mayoría de los autores la admite⁵⁷. Pero hay razones más o menos atendibles en contra⁵⁸. El texto dice así:

Mirad que vienen días, oráculo del Señor Yahweh,
 en que yo enviaré hambre al país,
 pero no hambre de pan ni sed de agua,
 sino de oír la palabra de Yahweh.
 Entonces vagarán de mar a mar,
 de norte a levante andarán errantes
 buscando (*bqš*) la palabra de Yahweh
 y no la encontrarán» (Am 8,11-12)⁵⁹.

A primera vista parecería que el hambre de la palabra de Dios sería una buena señal, es decir, una prueba de fe del pueblo. Pero el v. 12 disipa todo equívoco. No se trata de una promesa, sino de una amenaza. La palabra de Yahweh es la palabra concreta de Dios que pronuncian los profetas. Una de las pruebas de la elección de Israel había sido precisamente el envío de profetas que anunciaran la palabra de Dios (Am 2,11; Dt 18,18). Una prueba del castigo será justamente la desaparición de los profetas (cf. Os 3,4; 9,7; Miq 3,7; Ez 7,26; Lam 2,9).

Los israelitas tendrán hambre y sed⁶⁰ de esta palabra profética que despreciaron (cf. Am 2,12; 7,16). Al hambre y a la sed del v. 11 corresponde en el v. 12 la búsqueda de esa misma palabra. La búsqueda ahora será inútil, pues Yahweh estará mudo, como en ciertas ocasiones que recuerda la historia bíblica (1 Sm 28,6). El sentido del verbo *bqš* como «búsqueda afanosa» de la palabra está confirmado por el de los verbos *nw'*, «correr de una parte a otra buscando algo» (Am 4,8; Jr 14,10; Is 24,20; Lam 4,14-15), y *šwʔ*, «andar de acá para allá buscando una cosa» (Job 1,7; 2,2; Nm 11,8). Los dos indican aquí el andar intranquilo y preocupado de uno que va sin meta fija en busca de algo que no tiene o que ha perdido. Es interesante notar que el castigo divino no se realiza sólo a través de desgracias externas, como guerras, hambres y pestes, sino por medio de un desasosiego interior, como el buscar sin objetivo, dirigirse a Dios sin obtener respuesta, suplicarle y saber que no escucha. Esta decepción interior causa a veces mayor sufrimiento que una desgracia exterior. Con esta amenaza el profeta reprueba la opinión de aquellos que creen que Dios debe responder siempre al hombre, aunque el hombre no se preocupe lo más mínimo de conocer y cumplir su voluntad. Amós exhorta a todos a escuchar la palabra de Dios y a cumplir lo que esa palabra manda antes de que sea demasiado tarde⁶¹. «No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que procede de la boca de Dios» (Dt 8,3; Mt 4,4). El texto de Amós es el mejor comentario de esta sentencia. Cuando Dios retira su palabra, porque el hombre no merece escucharla, o porque es incapaz de aceptar y cumplir su mensaje, algo muere en el hombre. Viene la reprobación. Es la tragedia de toda religiosidad mal orientada o falsa que desprecia el momento de la gracia. El silencio de Dios es el peor de los castigos.

12. OSEAS Y EL CANTAR

Tratamos conjuntamente los textos de Oseas y del Cantar, no porque haya entre ellos una relación, ni porque pertenezcan a la misma época o ambiente, sino únicamente por razones prácticas, para no repetir determinados temas.

En efecto, Oseas usa dos veces la fórmula «buscar y no

encontrar» (Os 2,9; 5,6), y esta misma fórmula se encuentra tres veces en el Cantar (3,1,2; 5,6). El origen y significado de esa expresión son probablemente idénticos, por eso, parece justificado un análisis conjunto de ambos textos. Además Os emplea cinco veces el verbo *bqš* (2,9; 3,5; 5,6,15; 7,10); una, *drš* (10,12), y otra, *šbr* (5,15), y el Cantar expresa la búsqueda del amado con *bqš*, que ocurre seis veces (3,1, dos veces; 3,2, dos veces; 5,6; 6,1).

La alegación de los textos del Cantar en un libro sobre la búsqueda de Dios plantea naturalmente el problema tan discutido del sentido e interpretación de ese libro. Si el Cantar tiene sólo un sentido natural, su inclusión aquí sería injustificada. Pero si tiene un sentido alegórico-místico, o como único sentido, o como sentido sobrepuesto al sentido natural, entonces es lícito aducir estos pasajes en un estudio sobre la búsqueda de Dios. No pretendemos dilucidar aquí la cuestión ni pasar en reseña todas las opiniones. Para nuestro propósito baste decir que en la actualidad, como en épocas anteriores, hay dos métodos o sistemas principales de interpretación del Cantar, el método naturalista y el alegórico-tipológico-místico. Para los defensores del primer sistema —y en la actualidad son muchos⁶²—, el Cantar describe el amor humano natural entre un hombre y una mujer —ahora no entramos en quiénes son estas personas—. Este amor, correctamente entendido, es un valor positivo y real, cuya expresión no es indigna de la palabra inspirada de Dios. Los defensores del sentido alegórico⁶³ piensan que hay en el libro demasiados símbolos y temas bíblicos, que invitan a elevarse a un plano superior de significado. Aún más, hay ciertos detalles insólitos, como el papel de «instructor» asumido por el esposo (8,2), o el comportamiento de la esposa que «busca al esposo» y lo introduce en su propia casa, que no parecen recibir una explicación satisfactoria más que en la perspectiva profética de la alianza entre Yahweh e Israel, y así es como lo ha entendido siempre la tradición judía y cristiana.

Respecto al tema de la «búsqueda del amado», es interesante la reconstrucción que hace de los poemas Angénieux en un estudio reciente⁶⁴. Según este autor, el tema se halla disperso en cuatro fragmentos: *a*) 1,4-8; *b*) 2,17-3,4; *c*) 5,2-7; *d*) 5,8-6,1. De estos cuatro fragmentos resultan dos cantos de la «búsqueda del amado». El primero comprende: 2,17; 5,2-6; 3,1-3; 5,7; 3,4⁶⁵. El poema está enmarcado entre el refrán del movimiento (2,17) y el refrán de la casa (3,4) El contenido puede resumirse así: la

esposa, después de haberse alejado el esposo (2,17), se acuesta (5,2-3), pero se levanta dos veces durante la noche; una, para abrir al esposo que llama (5,5), y otra, para buscarle por las calles y plazas de la ciudad (3,2), cuando el esposo ya se había ido (5,6) y después de haberle buscado inútilmente en el propio lecho (3,1). La búsqueda se realiza durante la noche y tiene lugar a través de la ciudad, topando con los centinelas (3,3). La escena termina con el encuentro del amado y la entrada de ambos en la casa de la madre de la esposa (3,4)⁶⁶.

El *segundo* comprende dos fragmentos sobre el tema de la búsqueda en compañía de las hijas de Jerusalén (1,4-8 y 5,8-6,1). La búsqueda se hace de día y tiene lugar en el campo. El orden de los versículos sería el siguiente: 5,8a,9-10; 1,5-6; 6,1; 1,7-8; 5,8b; 1,4a,c; 1,2a. El contenido puede compendiarse así: la esposa conjura a las hijas de Jerusalén a que no despierten a su amado (5,8a). Ellas le preguntan qué distingue a su amado de los otros (5,9). La esposa responde que su amado es fúlgido y rubio (5,10), mientras que ella es morena, pero hermosa (1,5-6). Las muchachas le preguntan de nuevo adónde ha ido su amado para acompañarla en su busca (6,1). Ella se dirige entonces idealmente al amado para preguntarle adónde lleva a sestar el ganado (1,7). Las muchachas le aconsejan que siga las pisadas del rebaño (1,8). Antes de lanzarse a su busca, la esposa ruega a sus compañeras, las cuales sin duda correrán más que ella, que digan al amado cuando lo encuentren que ella está enferma de amor (5,8b). La esposa se dirige otra vez al amado ausente, pidiéndole que la lleve en pos de sí, para que todas sus compañeras se animen a correr con ella (1,4 a,c). La escena se cierra con el encuentro del amado, la entrada de la esposa en la casa del esposo (1,4b), el beso y abrazo final (1,2a)⁶⁷.

Esta reconstrucción, hay que reconocerlo, es ingeniosa y ofrece un sentido aceptable, pero ¿tiene algún fundamento? ¿No será más bien fruto de lo que nosotros nos imaginamos que debería haber sido el orden primitivo del Cantar?

En relación al tema concreto de la «búsqueda del amado» hay en el Cantar algunas anomalías contrarias a las costumbres orientales que no dejan de sorprender en el caso de que se trate de un poema de amor humano. Según 3,1a, la esposa «busca al esposo por las noches en el lecho», «lo busca y no lo encuentra» (3,1b). Luego «lo busca por las calles y plazas de la ciudad» (3,2a), «lo busca y no lo encuentra» (3,2b). En otra ocasión, la esposa abre la puerta al esposo, pero el esposo

había desaparecido: «Lo busca y no lo encuentra, lo llama y no responde» (5,6). Finalmente, otro día las amigas preguntan a la esposa: «¿Adónde se volvió tu amado para que lo busquemos contigo?» (6,1). La iniciativa de la búsqueda parte siempre, como vemos, de la esposa o de sus amigas. La esposa, por otra parte, actúa de manera parecida a la de la mujer adúltera o prostituta (Cant 3,2-3; 5,6-7; cf. Prv 7,10,12,15: *šbr*), exponiéndose al riesgo de ser despreciada y maltratada (Cant 8,1; 3,3; 5,7; cf. Prv 7,12-13). La amada actúa en realidad como la esposa de Yahweh según los profetas (cf. Jr. 31,22; cf. Ez 16,34).

El esposo, por otro lado, si se hace «buscar», desapareciendo de improviso (5,6), si llama a la amada y desea encontrarse con ella (5,2-6), si confiesa que está enamorado (4,9), su amor por la esposa no es un sentimiento incontrolado, sino que está totalmente sometido a su voluntad. Su actitud con respecto a la esposa depende siempre de una libre decisión de su voluntad (4,6; 5,1; 7,9). Si desea ser buscado y encontrado por la esposa es para darse a ella. Su amor es un amor de benevolencia, no de concupiscencia, como el de la esposa. Todos estos rasgos nos invitan a elevarnos a un plano superior de sentido, que no es difícil descubrir en muchos pasajes de los profetas relativos a la búsqueda de Dios⁶⁸. Más adelante tendremos ocasión de señalar varios de estos paralelismos entre la doctrina profética, principalmente la de Oseas, y el Cantar. Supuesta, pues, la existencia en el Cantar de un sentido alegórico, tipológico, parabólico, o como se le quiera llamar, distinto del sentido puramente natural, aducimos los seis pasajes citados al principio como textos de la búsqueda de Yahweh.

Los textos de Oseas 2,9; 3,5; 5,6,15; 7,10; 10,12 se sitúan todos, según la opinión más general, entre el 755 y el 725. El más antiguo parece ser el oráculo de 5,6, perteneciente a los últimos años de Jeroboam II (782-754)⁶⁹. El profeta declara inútiles los sacrificios ofrecidos a Yahweh en el templo:

Con su ganado mayor y menor irán a buscar (*bqš*) a Yahweh
y no lo encontrarán;
se ha despojado de ellos (Os 5,6).

Estos sacrificios, según Oseas, son legítimos, pero inútiles. Para el profeta puede existir una piedad auténtica sin sacrificios (cf. 1 Sm. 15,22), aunque la piedad como tal no está reñida ni se opone al culto. «Buscar a Yahweh» significa aquí ir al templo

a ofrecer sacrificios. Se trata de un acto religioso, cuya finalidad es venerar a Dios para obtener de él la protección y ayuda. El pasaje pertenecería, pues, al grupo de textos que comentábamos más arriba bajo el título de actos de oración o culto. El verbo *bqš* en Os 5,6 corresponde a *drš* en Am 5,5. En ambos casos se trata de una visita al santuario con fines culturales. Oseas afirma que esta búsqueda de Dios es baldía, puesto que los israelitas no encontrarán a Dios. Buscar a Dios y no encontrarlo es una desgracia, un mal y un castigo. Y Dios sólo castiga por un pecado. El oráculo se torna así en una exhortación a la reflexión y a la conversión.

La fórmula «buscar y no encontrar», refiriéndose a Dios o a la sabiduría, aparece siete veces en el AT⁷⁰, seis de ellas con *biqqēš - ló' māšā'* (Os 2,9; 5,6; Am 8,12; Cant 3,1b,2b; 5,6⁷¹, y una con *šāḥar - ló' māšā'* (Prv 1,28). Significa siempre una desgracia, un mal o un castigo. La fórmula la inicia Os 5,6; 2,9⁷². El texto de Am 8,12 trata, como sabemos, de la búsqueda infructuosa de la palabra de Yahweh por parte de los israelitas infieles. Prv 1,28 es una invitación a la conversión dirigida por la sabiduría personificada a los simples, necios y arrogantes (1,22), es decir, a los pecadores. Cuando sobrevenga el castigo, los insensatos «llamarán a la sabiduría y no responderá, la buscarán con ardor y no la encontrarán». El Cant 3,1b,2b menciona también la búsqueda infructuosa del amado por parte de la esposa. Según Cant 5,6, la esposa abrió la puerta al amado cuando éste ya se había ido, «lo buscó y no lo encontró, lo llamó y no respondió». Las dos escenas suponen que la búsqueda en vano del amado es para la esposa una desgracia, una privación, una prueba dolorosa. La esposa en esa ocasión dice que se «le salió el alma a su huida» (Cant 5,6)⁷³.

La fórmula contraria, «buscar y encontrar», a Dios o a la sabiduría aparece diez veces en el AT, cinco con *biqqēš - māšā'*⁷⁴ (Jr 29,13a; Dt 4,29; Prv 2,4-5; 2 Cro 15,4,15), cuatro con *dāraš - māšā'* (Jr 29,13b-14a; Is 55,6; 1 Cro 28,9; 2 Cro 15,2), y una con *šāḥar - māšā'* (Prv 8,17). A estos pasajes podrían añadirse aún otros tres, uno, Is 65,1: Yahweh se deja encontrar (*nimsā'*) por quienes no lo buscan (*ló' biqqēš*); otro, Is 65,1, donde se dice que Yahweh «se deja buscar (*nidrāš*) por quienes no lo interrogan (*ló' šā'al*)», y otro, Jr 5,1, en el que se trata de «encontrar (*māšā'*) a uno que busque (*biqqēš*) la fidelidad». La fórmula empieza con Jr 29,13⁷⁵ y significa una gracia, un bien, un premio. Dios premia por un acto bueno.

Estas dos fórmulas indican, por tanto, que hay dos modos de buscar a Dios: uno que termina en el fracaso, pues la búsqueda no alcanza su objetivo, que es el encuentro con Dios, y otro que acaba en el éxito, porque la búsqueda obtiene su propósito, que es el encuentro con Dios. La búsqueda de Dios que termina en un fracaso, no puede ser una búsqueda auténtica y verdadera, puesto que Dios garantiza expresamente, al menos dos veces, que quien le busca le encuentra (*biqqēš-māšā'*) (Jr 29,13a) y que quien le busca de todo corazón se dejará encontrar por él (*dāraš-nimšā'*) (Jr 29,13b-14a). Otras dos veces, al menos, afirma aún más: se deja encontrar por quienes no le buscan (*nimšā' - lō' biqqēš*), y se deja buscar por quienes no le interrogan (*nidrāš - lō' šā'al*) (Is 65,1). La sabiduría personificada dice de sí misma: «Yo amo a los que me aman y los que me buscan con ardor me encuentran (*šāḥar - māšā'*)» (Prv 8,17). Las demás veces son los autores sagrados quienes afirman que quien busca a Dios lo encuentra (Dt 4,29), quienes lo buscan se deja encontrar por ellos (1 Cro 28,9; 2 Cro 15,2,4,15) o que los que buscan la sabiduría la encuentran (Prv 2,4-5), o que hay que buscar a Dios mientras se deja encontrar (Is 55,6).

Así, pues, la búsqueda de Dios por parte de los israelitas que iban al templo a ofrecer sacrificios, mencionada en Os 5,6, no era una búsqueda auténtica, pues de lo contrario hubiera conseguido su objetivo, el encuentro con Dios. Tampoco lo era, por los motivos que se dejan entrever, la búsqueda del amado por parte de la esposa del Cantar (Cantar 3,1-2; 5,6)⁷⁶. Examinando más de cerca los datos del Cantar, vemos que la «vela» de la esposa es la condición para que encuentre al amado. Por no haber estado despierta a tiempo y no abrir rápidamente al esposo, se vio privada de su presencia (Cantar 5,1 ss.). Cuando se decide a buscarlo, es ya demasiado tarde. El esposo había desaparecido. Todo esto demuestra una culpa por parte de la esposa. Ahora bien, si la esposa es Israel y el esposo Yahweh, la escena presenta la conversión insincera del pueblo, y sin la conversión Yahweh no se deja encontrar, según la enseñanza de los profetas y el pensamiento nítido de los demás textos citados antes⁷⁷. La frase «llamé y no me respondió» (Cantar 5,6d) es también una fórmula estereotipada, que aparece varias veces en boca de Dios, reprochando a Israel el haber despreciado sus prevenciones amorosas (Is 50,2; 65,12; Jr 1,27). En el Cantar 5,6d, lo mismo que en Prv 1,28a, la frase subraya la oración ardiente de los israelitas que no consiguen romper el silencio divino⁷⁸.

La fórmula «buscar y no encontrar» es corriente en los mitos cananeos y ugaríticos de Baal, en el mito hitita de Telipinu y en otros mitos mesopotámicos, egipcios y griegos, como vimos en el capítulo dedicado a esta materia. Según estos mitos, la divinidad desaparece, «se la busca y no se la encuentra», se la busca de nuevo y se la encuentra. «Buscar y encontrar a la divinidad» era el objetivo fundamental de los ritos conservados en los mitos orientales del dios desaparecido⁷⁹. El lenguaje de Oseas, y quizá más aún el del Cantar, recuerda el lenguaje de estos mitos. En el mito cananeo de Baal aparece incluso el verbo *bqt*, «buscar», que corresponde al hebreo *bqš*, «buscar», como dijimos⁸⁰. Resonancias de este lenguaje pudieran hallarse en Os 2,9: «buscará a sus amantes y no los encontrará»; y Os 5,6: «irán en busca de Yahweh y no lo encontrarán». Y quizá también en Os 5,15: «iré y volveré a mi lugar hasta que busquen mi rostro»⁸¹. Pero sería exagerado intentar descubrirlas en los demás pasajes de Oseas, como 3,5; 7,10; 10,12⁸², que hablan de la búsqueda de Dios en el mismo sentido que la mayoría de los textos del AT. Más discutido es el problema del Cantar⁸³. Su lenguaje y algunas de sus situaciones evocan ciertas escenas de los mitos; pero estas coincidencias pueden explicarse de muchas maneras, sin necesidad de recurrir a una imitación directa. Yahweh, por así decirlo, entra en juego y toma las maneras de obrar de Baal. También él desaparece, y por eso no lo encuentran, ni los israelitas que van al templo a sacrificar (Os 5,6), ni la esposa del Cantar que va por las plazas en su busca (Cant 3,2; 3,1; 5,6).

Yahweh, según Os 5,6, se «despoja» (*bālaš*) de Israel, como uno se quita de encima un vestido incómodo⁸⁴. Si Israel es como el vestido de Yahweh, ya se comprende su dignidad, porque un vestido es como la prolongación de la persona. Pero Yahweh, al despojarse de Israel, demuestra que puede obrar libremente, y que, por consiguiente, los sacrificios que se le ofrecen en el templo no le atan ni le obligan. Yahweh nada pierde dejando a su pueblo. La alianza era un acto de benevolencia, no una imposición. Ahora es claro por qué los israelitas no encontrarán a Yahweh aunque lo busquen con sus sacrificios; es que Yahweh se ha alejado de ellos, y ha rechazado sus ofrendas, pues «sus obras no le permiten volver a él» (Os 5,4). La esposa tampoco lo encuentra (Cant 3,1,2; 5,6), porque su conversión no es sincera ni perfecta todavía. Cuando lo sea, el amado se dejará encontrar. Cuando la esposa esté completamente despierta (Cant 8,5), encontrará definitivamente a su amado (Cant 8,6).

Decíamos que la fórmula «buscar y no encontrar a Dios» es una desgracia y un castigo. Pero el castigo divino tiene siempre un fin pedagógico. Busca la conversión. Esta idea la explota Os 2,9, texto de los primeros años de la predicación del profeta ⁸⁵.

Israel perseguirá (*rādaf*) a sus amantes y no los alcanzará, los buscará (*bqš*) y no los encontrará (*lô' māšā'*). Y dirá: «Voy a volverme (*šúb*) a mi primer marido, porque entonces me iba mejor que ahora» (Os 2,9).

El profeta no hace sino reproducir las palabras del pueblo cuando decía:

Iré detrás de mis amantes,
que me dan mi pan y mi agua,
mi lana y mi lino, mi aceite y mi bebida (Os 2,7).

La expresión «ir detrás» (*hālak 'aḥar*) tiene un significado bien concreto. Significa seguir a otro por una vereda o un sendero donde es casi imposible caminar en pareja. Pero significaba también seguir la imagen de un dios durante una procesión religiosa ⁸⁶, y es muy posible que perteneciera también al vocabulario del amor ⁸⁷. El verbo *rdf*, «correr detrás de una cosa con interés», «perseguir», expresa una idea y una situación parecidas. Ha debido ser igualmente un término del vocabulario amoroso. Pero la imagen de una mujer que «persigue con pasión» a sus amantes evoca espontáneamente la idea de una mujer degenerada ⁸⁸. Los «amantes» no son los pueblos extranjeros, Egipto y Asiria, como piensan los comentaristas judíos Kimhi, Rashi y otros, siguiendo la interpretación del Targum ⁸⁹, sino los Baales (cf. v. 15), divinidades cananeas de la fertilidad, a las cuales ofrendaban los israelitas los productos del campo, creyendo que eran ellos, los Baales, quienes se los procuraban, al mismo tiempo que Yahweh. Es probable también que los «amantes» sean los representantes humanos de esas divinidades en el rito del *hierogamos*. El ritual cananeo de la fertilidad comprendía la búsqueda del dios desaparecido a través de oraciones y ritos fúnebres (Os 7,14-16). El encuentro del dios y su retorno al país iba seguido de su matrimonio. Con este motivo se practicaba la prostitución sagrada. Las prostitutas sagradas, representantes de la diosa, se entregaban a los amantes mediante una paga (cf. Jr 4,30; Ez 23,40); pero esta paga debía quedar para el santuario (cf. Gn 38,17-18; Dt 38,18; Ez 16,10 ss.). Israel piensa que recibe

como paga de estos dioses —«sus amantes»— el alimento —«pan y agua», el vestido —«lino y lana»— y hasta lo superfluo, lujoso y agradable —«aceite (cf. Miq 6,15; Is 1,6) y bebidas fuertes»—. El matrimonio del dios simbolizaba su acción fecundante en el campo, en los animales y en los hombres. Todo esto demuestra la atracción que ejercían sobre Israel los cultos cananeos. La búsqueda de los amantes incluye, pues, todas estas prácticas y ritos cananeos. La veneración y el culto de estas divinidades es lo que reprueba Oseas cuando dice que «los buscará y no los encontrará».

El tema concreto de la «búsqueda (*bqš* o *drš*) de los dioses» en sentido cultural, no en el sentido de «consulta oracular», no es muy frecuente en la Biblia. Fuera de Os 2,9, sólo ocurre en Jr 2,33 (*bqš*), Dt 12,30 (*drš*), 2 Cro 17,3 (*drš*) y 2 Cro 25,15,20 (*drš*). El tema lo inicia Oseas (2,9), lo desarrollan después el Deuteronomio y Jeremías, y el Cronista lo aplica a casos concretos, una vez para elogiar la conducta de Josafat, que «no buscó a los Baales» (2 Cro 17,3), y otra para vituperar la de Amasías que «buscó a los Baales» (2 Cro 25,15,20). El Deuteronomio se ocupa del tema en una sección sobre la purificación del ritual del culto de Yahweh (12,29-31)⁹⁰. Entre otras varias tiene la siguiente amonestación: «Guárdate entonces de no dejarte prender en el lazo siguiendo su ejemplo —el de los cananeos—, después de haber sido ellos exterminados de tu presencia, y no busques (*drš*) a sus dioses, diciendo: «como servían estas naciones a sus dioses, así haré yo también» (12,30). Buscar (*drš*) a los dioses significa aquí «darles culto, venerarlos», y más en concreto, según las prescripciones de la sección —vv. 29-31—, seguir los rituales paganos⁹¹, cananeos, en el culto de Yahweh⁹². Este sentido de *dāraš* está confirmado por el de *'ābad*, «servir, dar culto, venerar»⁹³, y por la aclaración del versículo 31, que especifica en qué consisten estos cultos cananeos tan desagradables a Yahweh. Si el texto pertenece a la primera redacción del Deuteronomio⁹⁴, entonces es prácticamente contemporáneo de Oseas 2,9. Tenemos así una nueva prueba de que *bqš* (Os 2,9) y *drš* (Dt 12,30) eran por esta época dos términos sinónimos, que podían indicar lo mismo la búsqueda de Yahweh que la búsqueda de los dioses, y en uno y otro caso tienen sentido cultural.

Un poco más de un siglo más tarde Jeremías condena asimismo los cultos cananeos con un lenguaje que recuerda el de

Os 2,9. El profeta de Anatot, hablando a Israel personificada en una esposa infiel, se expresa así:

¡Qué bueno te parece tu camino
para buscar amor (*bqš 'ah^abā*).
En realidad, hasta con maldades
aprendiste tus caminos (Jr 2,33)⁹⁵

Oseas (2,9) hablaba en concreto de la «búsqueda de los amantes» (*bqš m^e'ah^abīm*)⁹⁶. Jeremías habla en abstracto de la «búsqueda del amor» (*bqš 'ah^abāh*). El sentido y la realidad son los mismos en ambos casos. La apostasía religiosa, la aceptación del culto de Baal es para Jeremías, como para Oseas, una infidelidad matrimonial, una traición al amor de Yahweh, esposo de Israel (Jr 2,2,5,8,11,20,23,27). Toda alianza política con potencias extranjeras es para Jeremías, como lo era para Isaías (Is 30,1 ss.; 31,1 ss.), una falta de fe y confianza en Dios, y, además, un peligro para la religión y la moral (cf. 2 Re 16,10-16). El ejercicio continuado de un acto engendra una costumbre. Por eso, para la nación israelita el culto de los Baales se ha convertido en una costumbre placentera y agradable: así te has acostumbrado —«aprendiste»— a cosas malas en tu conducta (Jr 3,22b). Jeremías denuncia en definitiva el culto de Baal y el sincretismo religioso⁹⁷. El verbo *bqš* es aquí, como en Os 2,9, y como *drš* en Dt 12,30, el vehículo de la idea cultural sincretista.

El Cronista, por último, juzga la conducta de Josafat (2 Cro 17,3) y la de Amasías (2 Cro 25,5,20) de acuerdo con su modo de comportarse con respecto al culto de los Baales y de Yahweh. Josafat fue bueno y Yahweh estuvo con él, «porque anduvo por los caminos que había seguido anteriormente su padre David y no buscó (*drš*) a los Baales, sino que buscó (*drš*) al Dios de sus padres, caminando según sus mandamientos, sin limitar los hechos de Israel» (2 Cro 17,3-4). Amasías de Judá, por el contrario, después de la victoria contra los edomitas, llevó consigo a Jerusalén los dioses de Edom, queriendo demostrar con este gesto su superioridad sobre los enemigos e intentando además atraer hacia sí los corazones y las oraciones de sus nuevos súbditos⁹⁸. El Cronista dice expresamente que Amasías «introdujo los dioses de los hijos de Seir (los edomitas), eligió sus dioses, se postró ante ellos y les quemó incienso (2 Cro 25,14). Todo esto era una gravísima violación del primer precepto; por eso se encendió la ira de Yahweh contra él. Antes de dar curso a su

cólera, Yahweh envía al rey un profeta con el siguiente mensaje: «¿Por qué has buscado (*drš*) a los dioses de ese pueblo, que no han podido librar de tu mano a su propia gente?» (2 Cro 25,15). El rey no escuchó las palabras del profeta (v. 16) ni las de su aliado Joás de Israel (v. 20). El Cronista, interpretando la historia con mirada religiosa, ve en esto una disposición divina: «pues era disposición de Dios entregarlos (= las tropas de Amasías) en manos de sus enemigos, por haber buscado (*drš*) a los dioses de Edom» (v. 20).

El significado cultual de *drš* en estos cuatro pasajes de las Crónicas es evidente. En 2 Cro 25,15.20 *drš* está en paralelismo y equivale a «elegir a esos dioses, postrarse ante ellos y quemarles incienso» (v. 14), es decir, dar culto a divinidades paganas, quebrantando así el primer precepto del Decálogo⁹⁹. En 2 Cro 17,3,4, *drš* significa de la misma manera venerar, dar culto a Yahweh (v. 4) y no venerar ni dar culto a los Baales (v. 3.). El versículo 4 añade además que Josafat «caminó según los mandamientos de Dios y no imitó los hechos de Israel». Los hechos de Israel en esta época consistían en el culto a Baal, introducido por Ajab y Jezabel, y en toda suerte de atropellos, asesinatos, robos y persecución de los profetas de Yahweh (cf. 1 Re 16,30-34). La observancia de los mandamientos por parte de Josafat puede compendiarse en la abolición de los lugares de culto prohibidos (v. 6) y en la enseñanza de la ley de Dios (vv. 7-9).

Decíamos más arriba que los castigos divinos tenían un fin pedagógico. Dios quiere la conversión del pecador. Lo dice claramente Os 2,9c: «y dirá: "voy a volverme (*šúb*) a mi primer marido"». La conversión es un retorno (*šúb*) a las relaciones amistosas con Dios, establecidas por Dios mismo. Si Israel decide volver a su primer marido, a Yahweh, es que antes se había alejado de él voluntaria y culpablemente (cf. Os 2,4). Según la ley matrimonial vigente (cf. Dt 24,1 ss.), esta vuelta sería humanamente inconcebible. Los motivos de la conversión no son ciertamente muy nobles y elevados, pues no superan el nivel del instinto de conservación¹⁰⁰. El pueblo se convierte porque «entonces le iba mejor que ahora» (Os 2,9d). Este *entonces* se refiere a los primeros tiempos de la historia de Israel. Alude sobre todo a la época del desierto (Os 11,1-3). El pueblo siente *ahora* la nostalgia del amor que tenía *entonces* a Dios. Yahweh, el Dios de *entonces* se deja encontrar *ahora*, cuando los dioses del país cananeo han desaparecido o son *impotentes*. Las amones-

taciones de los vv. 4-5 comienzan a producir los primeros efectos ¹⁰¹.

La idea de la conversión como condición para buscar de veras a Dios aflora en otros textos de Oseas, que emplean los verbos *bqš* y *drš*, es decir, en Os 3,5; 5,15; 7,10 y 10,12. Dejando para otro capítulo Os 5,15, que desarrolla el tema de la «búsqueda del rostro de Dios», nos ocuparemos aquí de los otros tres pasajes.

Os 3,4-5 presenta a Israel sin constitución política —«sin rey y sin príncipes»— y sin culto —«sin sacrificios ni estelas ni efod ni terafim»—. Esta descripción responde al tema predilecto de Oseas de la vuelta de Israel al desierto (Os 2,8,11 ss.); pero aquí simboliza de una manera muy realista la esclavización por el enemigo y el destierro ¹⁰². El profeta afirma que los medios culturales y políticos desaparecerán durante algún tiempo. La razón es porque se habían convertido en fin en sí mismos. Una vez restablecida la verdadera religión y evitado el peligro de baalismo, todos estos medios volverán a ocupar su lugar. De momento, privado el pueblo de todo esto, será conducido simbólicamente al desierto —en realidad, al destierro— y allí conocerá lo que se experimenta en un desierto, el hambre y la sed. La privación de Baal y de Yahweh pondrá a Israel en la situación de comenzar de nuevo su historia ¹⁰³.

Este nuevo comienzo está caracterizado por la conversión y la búsqueda de Dios. El profeta se expresa así: «Después volverán (*šúb*) los hijos de Israel y buscarán (*bqš*) a Yahweh, su Dios, y a David, su rey, y temblarán (*pāhad*) ante Yahweh y sus bienes al fin de los días» (Os 3,5) ¹⁰⁴. El vocabulario de este oráculo es el vocabulario de la conversión. El verbo *šúb*, «volver, volverse», es el término hebreo más usado para indicar la conversión moral ¹⁰⁵. El paso de la situación estática a la situación dinámica se expresa por medio de dos verbos de sonidos parecidos, *yāšab* y *šúb* ¹⁰⁶. El versículo dice que «los hijos de Israel estarán sentados (=permanecerán) muchos días sin rey, etc.». El versículo 5 añade: «pero los hijos de Israel volverán (= se convertirán) a Yahweh». La búsqueda (*bqš*) de Dios está aquí en paralelismo con la conversión (*šúb*), lo mismo que en Os 7,10: «por eso no se vuelven (*šúb*) a Yahweh, su Dios, y aun con todo, no le buscan (*bqš*)». *Bqš* en estos dos pasajes no significa, como en Os 5,6, ir al templo a ofrecer sacrificios, sino la búsqueda arrepentida del Dios perdido, que se ha marchado de su lugar de culto y se ha retirado de Israel (Os 5,15: *bqš* y *šbr*)

(Os 3,4). La conversión está inspirada y causada por el temor y el amor. Este nuevo matiz lo expresa el verbo *pāḥad*, que ordinariamente significa «temblar de miedo» (Dt 28,66 ss.), pero también «saltar de alegría» (Is 40,5)¹⁰⁷. En nuestro texto se interfieren los dos sentidos, pero predomina el sentimiento de alegría. El pueblo experimentará una gran excitación en presencia de Yahweh, excitación por el temor del castigo (cf. Os 12,11; Miq 7,17; Is 19,16), pero este sentimiento se convertirá en sensación de alegría al ver los «bienes» que le están reservados (cf. Jr 33,9). La búsqueda de Dios en definitiva es un movimiento de retorno a Dios, obrado por el juicio divino. Yahweh obtiene así lo que no habían conseguido hasta ahora ni la actividad política ni las prácticas culturales de la nación. La conversión es una vuelta a «Yahweh, su Dios». Esta fórmula, que alude a Os 2,25, indica que Yahweh es el mismo Dios de la antigua alianza (Ex 20,2; Os 12,10; 13,4). Y es un Dios que no está ligado a los santuarios locales (Os 13,4-6; 11,1; 9,10; 2,16)¹⁰⁸. Los verbos *bqš*, *šûb* y *pāḥad* se aclaran mutuamente. La búsqueda de Dios comprende todo lo que intelectual, espiritual y culturalmente significa el conocimiento, el amor y el temor de Dios¹⁰⁹.

Oseas condena la política de pactos con potencias extranjeras, porque estos pactos implicaban casi siempre la aceptación de los dioses y costumbres de los pueblos aliados. Un versículo muy discutido de Os 7,10 desarrolla este tema:

El orgullo de Israel testimonia contra él,
por eso no se vuelven (*šûb*) a Yahweh, su Dios
y aun con todo no le buscan (*bqš*).

Muchos autores niegan la autenticidad del versículo, porque parece ser un conglomerado de citas de diversos textos proféticos. El primer estico, «el orgullo de Israel testimonia contra él», se encuentra literalmente en Os 5,5a y Am 6,8. El segundo, «no se vuelven a Yahweh, su Dios», aparece también en Am 4,6-11. El tercero, «aun con todo», ocurre en Is 5,25; 9,11,16,20; 10,4¹¹⁰. A pesar de estas y otras razones, hay autores que admiten la autenticidad, prescindiendo quizá del primer estico, tomado verbalmente de Os 5,5a¹¹¹. Admitida la autenticidad sustancial, la fecha del oráculo suele ponerse, como el de 5,15 ss., durante la guerra siro-efraimita¹¹².

Efraim, es decir, el pueblo de Israel, no sólo no ve mal

alguno en su política (7,9), sino que se enorgullece de sus alianzas con potencias extranjeras (7,10a). Para Oseas este orgullo es la causa de la ruina decretada por Yahweh. El progreso material es un motivo de decadencia moral. El único camino para salvar lo que parece insalvable es la conversión (*šûb*) y la búsqueda (*bqš*) de Dios» (7,10). Convertirse y buscar a Dios son dos conceptos complementarios. Si el pueblo se convierte, busca a Dios. Una búsqueda sin conversión no puede ser sincera. No se trata, pues, de la realización de actos cultuales, o de ir al templo, o de consultar a sacerdotes y profetas sino de cambiar de conducta. Este cambio exige confianza en Dios y sus promesas, repudio de toda alianza política. La razón de ser de Israel como nación elegida por Dios, y lo que daba sentido a su historia era la búsqueda de Yahweh, el recurso confiado y constante a Dios, que le había prometido su ayuda y protección en toda circunstancia, siempre que el pueblo fuera fiel a sus compromisos. Israel en tiempo de Oseas se aferraba a una política de pactos humanos, que estaba de antemano condenada al fracaso¹¹³.

Os 10,11-13a contiene una exhortación a la conversión y al esfuerzo moral en una serie de metáforas tomadas de la vida agrícola. El punto culminante de la perícopa lo constituye el versículo 12:

Sembrad para vosotros según la justicia (*š^edāqāh*),
cosechad para vosotros según el amor (*ḥesed*),
desbarbechad para vosotros el barbecho,
al mismo tiempo hay que buscar (*drš*) a Yahweh
hasta que venga y os lleve la salvación (*šedeq*)¹¹⁴.

La autenticidad del versículo parece puesta fuera de duda por la mayoría de los críticos¹¹⁵. La amonestación comienza con la imagen de la siembra. «Sembrar según la justicia» es sembrar como es debido, de manera justa, conforme a la regla establecida. La *š^edāqāh* es el valor supremo de la vida humana, el fundamento último sobre el que descansa la existencia entera, cuando está en orden¹¹⁶. Es justo quien cumple las exigencias especiales que implica la relación de comunión con Dios y con los hombres. Un concepto muy semejante expresa el término *ḥesed*¹¹⁷, traducido aquí por «amor». En Oseas designa un deber del hombre y algo así como la suma de los deberes del hombre para con Dios y con sus semejantes. El amor no es un puro sentimiento. Es el cumplimiento de todo lo que imponen las relaciones con Dios y con el prójimo¹¹⁸. La realización de estos ideales no es fácil.

Es como si uno se pusiera a labrar un campo nuevo. Por eso el oráculo divino exhorta a los israelitas, y a todos, a poner manos a la obra, a esforzarse por cumplir lo que exige la «justicia» y el «amor». Esto es lo que significa la frase «desbarbechar el barbecho» (cf. Jr 4,3). Pero al mismo tiempo hay que buscar a Yahweh. ¿De qué búsqueda se trata? ¿Es una invitación a consultar o a escuchar la palabra profética?¹¹⁹ No creemos que *drš* tenga aquí este sentido, sino más bien el de pedir y rogar a Dios. Al esfuerzo personal debe acompañar la oración. La idea es la misma que expresa nuestro viejo proverbio, «a Dios rogando y con el mazo dando», o el aforismo ascético medieval, *ora et labora*¹²⁰. Para cumplir debidamente lo que reclama la justicia y el amor no basta sembrar, cosechar o desbarbechar, hay que pedir a Dios la fuerza y el deseo de hacerlo, ya que la salvación, la bendición, el bienestar de Israel —todo esto abarca el término *šedeq*— está en manos de Dios y depende de Dios (cf. Sal 127,1-2). Esto es lo que el pueblo de Israel debía haber hecho para alcanzar la bendición y la salvación de Yahweh.

Habéis sembrado la maldad (*rēšā'*),
habéis cosechado la iniquidad (*'aw'lāh*),
habéis comido el fruto de la mentira (*kāḥaš*).

La maldad (*rēšā'*) es lo contrario de la justicia (*š'ēdāqāh*): todo lo que se opone a la voluntad de Dios. Entre un concepto y otro existe el mismo contraste que entre el malvado-impío y el bueno-justo. La iniquidad o perversión (*'aw'lāh*) es lo opuesto al amor (*ḥesed*). Y el fruto de la mentira, lo contrario de la búsqueda de Dios. Lo que el hombre sembrare, eso recogerá y de eso comerá. El fruto de la mentira en cuanto opuesto a la búsqueda de Dios hay que entenderlo, no en relación al prójimo, como en 4,2; 7,3, sino en relación a Dios, como en 12,1¹²¹. Ahora bien, si la verdadera búsqueda de Dios presupone la conversión¹²², y, cuando es sincera, obtiene su objetivo, que es el encuentro con Dios (Os 3,5), la mentira en relación a Dios (cf. Os 12,1) será la búsqueda falsa e hipócrita de Dios, que no va acompañada de la conversión, y por eso termina en un fracaso (Os 2,9; 5,6; 7,10). Vemos, pues, que el pensamiento de Oseas sobre la búsqueda de Dios posee una densidad y una profundidad que, si no alcanza las cimas del de Amós, no está muy por debajo.

3. ISAÍAS

La primera parte del libro de Isaías (cc. 1-39) emplea una vez el verbo *bqš* (Is 1,12) y nueve el verbo *drš*. En Is 1,12, *bqš* tiene el sentido ordinario de «pedir, exigir, reclamar». El sujeto de la frase es Dios. Dios no «exigió» o pidió al pueblo de Israel que se presentara en el templo con ofrendas. El verbo *drš*, por el contrario, tiene siempre una acepción moral-religiosa. En Is 8,19 (dos veces) y 19,3 se trata, como sabemos, de «consultas» a los nigromantes y adivinos. En Is 31,1 se describe una «consulta» a Yahweh por medio del profeta. En Is 1,17 y 16,5 se trata de la «búsqueda» de lo justo. Y en Is 34,16, de la «investigación» del libro de Yahweh. De todos estos textos nos hemos ocupado en otras partes de esta obra. Quedan únicamente por estudiar Is 9,12 y 11,10. Este último pasaje habla de la «raíz de Jesé que está como estandarte de los pueblos y que la buscarán (*drš*) todas las naciones». La autenticidad del versículo es discutida. La mayoría de los autores retardan su composición hasta el destierro e incluso después, pero hay que reconocer que las razones que se aducen no son apodícticas¹²³. La raíz de Jesé alude a un personaje singular de la dinastía de David. Algunos identifican el «vástago del trono de Jesé» (11,1) con la raíz de Jesé (11,10). Se trataría del Rey-Mesías. Otros piensan que el acento se pone, no tanto en la persona del Rey futuro cuanto en la dinastía de David. Este personaje se describe como un «estandarte» (cf. Is 5,26; 10,12) que atrae las miradas de todos, como una bandera congrega a los soldados. El verbo *drš* puede significar la «consulta» que se hace a este Rey como si fuera un profeta, ya que según el texto paralelo de Is 2,3, de Jerusalén saldrá un mediador de enseñanza divina. Los pueblos paganos correrían, pues, a Jerusalén a «consultar» a este personaje excepcional, a quien se consideraría como órgano de la revelación. Pero *drš* puede significar también «recurrir» a ese Rey en busca de protección y ayuda, como el hombre necesitado y agobiado recurría a Yahweh, según tantos otros textos. La interpretación, por consiguiente, no es perspicua¹²⁴.

De Is 9,12 se obtienen resultados más claros sobre la búsqueda de Dios. El texto pertenece al Libro del Emmanuel. La fecha

del oráculo, por razones bastante atendibles, parece ser poco posterior al 733¹²⁵. El versículo forma parte de un largo fragmento conminatorio contra Samaría y el reino del Norte, que comprende desde 9,7 hasta 10,4, además de la perícopa 5,25-30, desplazada de lugar¹²⁶. El profeta comienza describiendo de un modo general el propósito divino de castigar a Israel por su orgullo (9,7-9). El pueblo piensa que puede prescindir totalmente de Yahweh, que puede reedificar las ruinas presentes sin contar para nada con Dios. El pecado de Israel es un pecado de orgullo, pues sobrevalora la propia fuerza a expensas del poder de Dios (cf. Is 2,11-17). Yahweh no puede tolerar esta actitud y el profeta la condena con severas amenazas. Para castigar a la nación pecadora, Yahweh se sirvió en el pasado de las poblaciones filisteas y arameas colindantes con Israel (v. 11; cf. Am 1,3-8; 1 Re 15,27; 16,15)¹²⁷.

Isaías constata con desilusión que el castigo no ha producido el efecto esperado, la conversión:

Pero el pueblo no se volvió (*šúb*) a quien le hería,
y no buscaron (*drš*) a Yahweh de los ejércitos (9,12).

El verbo *šúb*, como hemos dicho muchas veces, es el término técnico de la conversión. *Drš*, por su paralelismo con *šúb*, designa también la conversión. El v. 12 coincide por el contenido, aunque no del todo por la formulación, con Am 4,6,8,9,10,11, en donde se repite al final de cada versículo el estribillo: «pero no habéis vuelto (*šúb*) a mí»¹²⁸. Esta vuelta es la conversión, la verdadera búsqueda de Dios según Is 9,12, no el retorno a la patria o a un lugar determinado. Concuerdá también con Os 7,10: «pero no se vuelven (*šúb*) a Yahweh, y aun con todo no le buscan (*bqš*)». El sentido es idéntico. Pero Oseas usa el verbo *bqš*, Isaías el verbo *drš*. Esto demuestra que hacia fines del siglo VIII —los dos oráculos son contemporáneos¹²⁹— las expresiones *šúb - drš* (Is 9,12) y *šúb - bqš* (Os 7,10) eran sinónimas. La elección de una u otra dependía sin duda de las preferencias literarias de los autores, o quizá de diferencias regionales de lenguaje. Isaías prefiere el verbo *drš* —nueve veces *drš* contra una sola *bqš*—. Oseas, en cambio, prefiere el verbo *bqš* —cinco veces *bqš* y sólo una *drš*.

Isaías, en definitiva, alude a la apostasía religiosa del reino del Norte¹³⁰. Como el pueblo no abandona sus prácticas culturales sincretistas¹³¹, reinan indisturbadas en el país la inmoralidad y la

injusticia¹³². Y ya se comprende por qué el pueblo no busca a Dios. Buscarle sería purificar el culto de elementos cananeos, practicar la justicia y el amor al prójimo, rechazar toda alianza política con potencias extranjeras, confiar en Yahweh solo y observar la religión yahvista en toda su integridad¹³³.

Vemos, pues, que desde Amós a Isaías, pasando por Oseas, la exhortación a buscar a Dios, pero a buscarle de veras y como él quiere, es un tema constante de la predicación profética de la máxima importancia. La búsqueda de Dios, la auténtica y sincera, que implica siempre la conversión interior y el ejercicio de la justicia social y el amor al prójimo, es una profesión de fe en Dios.

4. JEREMÍAS

En el libro de Jeremías aparece 23 veces el verbo *bqš* y nueve el verbo *drš*. Una comparación entre el uso de ambos ofrece el siguiente resultado. *Bqš* tiene una acepción moral-religiosa solamente cuatro veces (Jr 2,33; 5,1 (primera vez); 29,13; 50,4). Los diecinueve textos restantes tienen sentido ordinario¹³⁴. *Drš* tiene sentido moral-religioso en seis pasajes, y sólo en tres, una acepción ordinaria (Jr 30,14,17; 38,4). En la época de Jeremías, lo mismo que en la de Amós, Oseas e Isaías, *drš* y *bqš* pueden usarse indistintamente para connotar la búsqueda de Dios. Esta búsqueda consiste en una «consulta» al profeta o a Dios por medio del profeta en Jr 21,2 y 37,7 (*drš*); pero puede tratarse también de una «consulta» a los ídolos, como en Jr 8,2 (*drš*) y 2,33 (*bqš*). El *drš* de Jr 29,7 indica la «petición a Dios». Y el *drš* y el *bqš* de Jr 29,13 se refieren a la búsqueda auténtica y sincera de Dios, que se concreta en la oración y recurso a Dios de todo corazón. Jr 5,1c menciona al que «busca (*bqš*) la fidelidad», es decir, se esfuerza por ser fiel a Dios y a los hombres. Como todos estos pasajes ya han sido estudiados en otras partes de la obra, aquí sólo nos resta explicar el contenido de Jr 10,21 (*drš*) y Jr 50,4 (*bqš*).

Es difícil determinar con exactitud el momento preciso del oráculo de Jr 10,17-22. Rudolph¹³⁵, basándose en la afirmación del v. 18, *esta vez va de veras*, supone que aún no ha tenido lugar ninguna invasión de Jerusalén. El oráculo, por tanto, debe ser algo anterior al 598. La perícopa anuncia el próximo des-

tierra de Judá en un momento en que Jerusalén se encuentra ya sitiada (vv. 17-18). Esta vez la amenaza divina va en serio. Yahweh mismo va a tirar con la honda (cf. 1 Sm 25,29) para dispersar a los moradores del país (v. 18). La razón de este castigo la explica Jeremías en el v. 21:

Pues los pastores se han vuelto insensatos
y no han buscado (*drš*) a Yahweh;
por eso no obraron con prudencia
y toda su grey se dispersó (10,21).

Los pastores son los jefes políticos y militares de la nación (cf. Jr 2,8; 23,1-3; Ez 34,1). En 2,8 Jeremías hablaba de la culpabilidad de todas las clases rectoras del país, sacerdotes, reyes y profetas. Aquí se dirige principalmente a los jefes políticos responsables del desastre que se avecina. Para desentrañar el sentido exacto de la expresión «no buscaron a Yahweh», vamos a analizar primero el significado de los otros dos verbos que caracterizan la actuación de los jefes. El profeta dice que se han vuelto insensatos (*nib`arú*). El verbo *bā`ar*, denominativo de *b'e`ir*, «bestia de carga» (Ex 22,4; Nm 20,4,8,11; Sal 78,48) o «animal» en general (Gn 45,17), en forma *qal* significa «ser un bruto, un estúpido» (Jr 10,8; Ez 21,36; Sal 94,8), y, en forma *nifal*, como en nuestro texto, «portarse como un bruto, actuar como un estúpido» (Jr 10,14; Is 51,17; 19,11)¹³⁶. El *bā`ar* es un zopenco, una acémila, un hombre incapaz de comprender la sabiduría o los caminos de Dios¹³⁷.

Jeremías dice, además, que esos jefes no obraron con prudencia (*lô' hiškîlú*). El verbo *šākal*, usado casi siempre en *hiṣil*, significa «considerar, prestar atención, ser inteligente y sagaz, obrar con prudencia», y también, recibir la recompensa de la prudencia, es decir, tener éxito¹³⁸. Es un término sapiencial, lo mismo que *bā`ar*. Ahora bien, como la prudencia o circunspección va asociada muchas veces a la confianza en Dios, el *maskîl* es el hombre que posee una prudencia de orden superior, basada en la confianza en Dios¹³⁹. Is 19,11 dice que «los sabios» del Faraón obraron como unos estúpidos (*nib`ar*), sin saber darle un consejo acertado.

Los políticos de Jerusalén, a quienes se dirige Jeremías, obraron como estúpidos, insensatos e imprudentes, como gentes que no comprendían que la prosperidad y el bienestar de la nación, la liberación de todo peligro exterior o invasión enemiga, dependía

sustancialmente de su fidelidad al pacto sinaítico, y que no observando las cláusulas de este pacto se exponían a la ruina (Ex 23,10-33; Dt 28; Lv 26). Pues bien, una cláusula del pacto era el culto de Yahweh solo, la exclusión de toda idolatría (Ex 20,3 ss.; Dt 5,7 ss.). La consecuencia lógica era el repudio de toda alianza con potencias extranjeras (Ex 23,24; 34,12-26). Los jefes de Jerusalén no se preocuparon de ninguna de estas dos cosas: favorecían la idolatría (Jr 2,8), hacían alianzas con naciones paganas, aceptando sus dioses (Jr 2,18-19; 2,36-37), practicaban un culto exterior desprovisto de las debidas disposiciones interiores (Jr 7,21 ss.), fomentaban el culto sincretista prohibido taxativamente por la ley (Jr 7,16 ss., 30 ss.). Todo esto es lo contrario de buscar a Dios. Por eso Jeremías puede decir con verdad que «los pastores no buscaron a Yahweh». El sentido de *drš* puede muy bien ser el apuntado, pues todo el contexto anterior lo favorece.

Pero nos inclinaríamos a pensar que también admite el matiz de «consultar a Yahweh». En otro lugar el profeta afirma que los grandes de la nación (5,5) renegaron de Yahweh, diciendo: «No existe», no nos sobrevendrá mal alguno, ni veremos espada o hambre. En cuanto a los profetas, son viento, pues carecen de palabra. Estos versículos describen el ateísmo práctico y la indocilidad y el repudio de la palabra de Dios de esas gentes. Lo mismo que en 10,21, Jeremías los califica de estúpidos, insensatos e imprudentes, pues son partidarios de una política que lleva a la ruina nacional. Pues bien, cuando el profeta dice que «no buscaron a Yahweh», es posible que aluda, como Is 30,2 (*š'l*) y 31,1 (*drš*), a la consulta a Yahweh por medio de su profeta, consulta que debían haber hecho y no hicieron. Si esta explicación es correcta, tendríamos aquí otro caso de la institución o la costumbre de consultar a los profetas por motivos nacionales, lo mismo que en Jr 21,2 y 37,7 (*drš*); Ez 14,3,7,10 (*drš*); 20,1,3,31 (*drš*); Is 30,2 (*š'l*); 31,1 (*drš*) y los demás textos estudiados en la primera parte de esta obra.

El texto de Jr 50,4 nos sitúa en otro momento histórico ya bastante distante del anterior (10,21). El oráculo contra Babilonia (50,1 ss.) ha debido ser compuesto por algún discípulo de Jeremías poco antes de la terminación del destierro¹⁴⁰. La caída de Babilonia y la liberación de Israel están relacionadas en el tiempo y en sus causas. Con la repatriación, las tribus de Israel y de Judá¹⁴¹ formarán un solo pueblo (v. 20), con una sola aspiración y un solo destino:

En aquellos días y en aquel tiempo,
vendrán los hijos de Israel y los hijos de Judá con ellos;
vendrán llorando
y buscarán (*bqš*) a Yahweh, su Dios (50,4).

La vuelta a la patria está preparada y condicionada por la conversión interior. Los repatriados vuelven llorando de arrepentimiento por sus culpas pasadas (cf. Jr 3,21; 31,18 ss.; 50,20). Y llorando también de alegría ante la perspectiva de encontrarse de nuevo en casa (cf. Jr 31,7,9,12 ss.). Vuelven a Sión con entusiasmo. Allí se dirigen sus deseos (cf. Jr 31,12,21), pues Jerusalén será de nuevo el centro de la nueva teocracia (v. 5). La búsqueda de Yahweh implica aquí en primer lugar la práctica del culto y la liturgia en el santuario de Sión (cf. Jr 31,12,14). Buscar a Yahweh es invocarlo, celebrar su culto en el templo, como tantas veces en los Salmos. Pero es también guardar la religión yahvista en toda su integridad y pureza, y esto es lo que están dispuestos a hacer los fervorosos repatriados: «Venid, unámonos¹⁴² a Yahweh con un pacto eterno, inolvidable» (50,5b). Se exhortan mutuamente y desean que Dios bondadosamente realice el pacto prometido en Os 2,18; Jr 31,31 ss.; Is 14,1. La guarda del pacto supone el cumplimiento de toda la religión revelada. La fórmula «buscar a Yahweh» es ya una profesión de fe en Yahweh.

5. SOFONÍAS

La profecía de Sofonías usa una vez el verbo *drš* (1,6) y cuatro el verbo *bqš* (1,6; 2,3 [tres veces]). Sof 1,6 pertenece a un oráculo conminatorio contra Judá y Jerusalén (1,2-18). La autenticidad del versículo es muy discutida. Los que la niegan¹⁴³ piensan que se trata de una glosa explicativa del v. 5b. Por nuestra parte creemos que las razones en contra de la autenticidad no son apodícticas¹⁴⁴. Al máximo podría suprimirse el *drš* del último estico¹⁴⁵.

Yahweh va a castigar a los judíos por el culto que tributan a los dioses extranjeros (vv. 4-6). Se menciona en primer término el culto de Baal, divinidad cananea de la vegetación y de la fertilidad, cuya veneración se hallaba muy difundida en Judá en

aquella época (cf. 2 Re 23,3-14) (v. 4). Se alude después al culto astral, importado de Mesopotamia, de Asiria sobre todo. Jeremías habla claramente de este culto practicado por los judíos de su tiempo (Jr 8,2; 19,13; 44,17-25). Lo mencionan asimismo otros autores sagrados (2 Re 23,4-14; Ez 8,16). Estas gentes

se postran en los terrados ante el ejército del cielo,
se postran, jurando por Yahweh,
y juran también por su Mélek;
se apartan de seguir a Yahweh,
no buscan (*bqš*) a Yahweh
y no se preocupan (*drš*) de él (1,5-6).

Las prácticas religiosas condenadas aquí consisten en adoraciones y juramentos. Adoración de los dioses paganos y adoración también de Yahweh. El juramento supone el reconocimiento y la adoración de la divinidad por quien se jura, porque se jura ante y por el dios que se adora. Ahora bien, el juramento por los dioses extranjeros, prestado quizá con motivo de alianzas o tratados ¹⁴⁶ o al entrar y pisar el santuario ¹⁴⁷, es una negación práctica de Yahweh, lo mismo que la adoración de esas mismas divinidades. El juramento «por su Mélek» hace dificultad. El texto masorético lee *malkām*, «su Mélek, su rey». Algunas versiones antiguas han leído el nombre del dios ammonita *Milkōm* ¹⁴⁸. Esta divinidad recibía efectivamente culto y adoración en Judea (2 Re 23,13), pero no es seguro que Sofonías aluda a ella ¹⁴⁹. Si se trata del «rey», y no de *Milkōm*, entonces «su rey» no es otro que el rey de Asiria, que exigía ser venerado como un dios por las naciones sometidas ¹⁵⁰.

El v. 6, donde aparecen en paralelismo los verbos *bqš* y *drš*, no aporta nuevos datos sobre los grupos de personas mencionados en los vv. 4-5. Sólo aclara lo que significa «adorar y jurar» por otros dioses y «adorar y jurar» también por Yahweh. Se trata en realidad de una negación práctica de Dios: no se le sigue, no se le busca, no se le adora a él solo. Yahweh exige «o esto o aquello» o «conmigo o contra mí», no puede admitir «esto y aquello»: Él y los dioses ¹⁵¹. Buscar a Yahweh en esta época era una fórmula de fe y una norma de culto: creer en Yahweh y adorarle a él solo. No buscar a Yahweh es compartir la fe en el único Dios con la fe en los dioses paganos y unir el culto de Yahweh con el culto de los ídolos. La conexión de *bqš* y de *drš* en este pasaje, si es que no se trata de una glosa para explicar el significado del primero por el segundo,

podiera ser intencionada, es decir, el profeta habría querido recoger en una frase las dos fórmulas tradicionales de la búsqueda de Dios: *biqqēš Yhwh* y *dāraš Yhwh* para abarcar todos los matices posibles de la idea.

Sof 2,3 se encuadra en un contexto de exhortación a la conversión y a la vigilancia antes de que sea demasiado tarde (2,1-3). Los destinatarios del aviso son dos grupos de personas. A los primeros, «gente desvergonzada», se les invita a «reunirse y congregarse» antes de que venga sobre ellos la ira de Dios (v. 1-2). A los segundos, «los humildes del país», se les exhorta a buscar a Dios, porque aún puede haber para ellos esperanza de salvación. El v. 3 usa tres veces el verbo *bqš*:

Buscad a Yahweh,
 todos los humildes del país,
 que cumplís sus mandamientos (*mišpāt*);
 buscad la justicia (*šedeq*),
 buscad la humildad (*'anāwāb*),
 quizá podáis ocultaros
 el día de la ira de Yahweh.

En vez de la inacción, la pereza, el dejarse arrastrar como paja por el viento (v. 2), el profeta recomienda a los humildes la acción: «buscad, buscad, buscad». Los humildes (*'anāwīm*) son aquí los que se someten plenamente a la voluntad de Dios. La expresión *pā'al mišpāt*, que hemos traducido por «cumplir los mandamientos», no se encuentra en ningún otro lugar. Las expresiones más cercanas serían: el que cumple la justicia (*pō'el šedeq*) (Sal 15,2) y el que cumple el derecho (*'ōšēb mišpāt*) (Jr 5,1; Ez 17,5, etc.). La «justicia» significa aquí una línea de conducta conforme a la alianza, preocupada por consiguiente de la recta postura frente a Dios y frente al prójimo¹⁵². La «humildad» es un término raro. En Prv 15,33 está en relación con el temor de Dios. En Prv 18,12 es lo contrario del orgullo. En Prv 22,4 la humildad recibe como recompensa el temor de Dios, la riqueza, el honor y la vida. La «humildad» designa, en general, la actitud religiosa del que se somete voluntariamente a Dios. Está en contraposición a la soberbia, equiparada a la maldad e impiedad. Sofonías explica en 3,11-12 cómo se ha de entender ese término¹⁵³.

La expresión *baqqēšū 'eth-Yhwh* es única en el AT¹⁵⁴. Las expresiones que más se le parecen son: buscad (*baqqēšū*) su rostro continuamente (Sal 105,4 = 1Cro 16,11); buscad mi

rostro (*baqq^ešû*) (Sal 27,8) y buscadme (*baqq^ešûni*) en el vacío (Is 45,9). Naturalmente, dada la sinonimia entre *bqš* y *drš* en los libros de Amós, Oseas, Isaías, Jeremías y en el propio libro de Sofonías (cf. 1,6), es lícito pensar que el profeta cambia aquí la fórmula más usual y tradicional *dāraš 'eth-Yhwh* por *biqqēš 'eth-Yhwh*, de idéntico sentido, y, entonces, en este caso su invitación a buscar a Yahweh coincide con la de Amós: «buscad (*diršû*) a Yahweh» (Am 5,6)¹⁵⁵. Que Sofonías se inspire probablemente en la fórmula citada de Amós¹⁵⁶, se confirmaría por las dos exhortaciones siguientes: buscad la justicia, buscad la humildad, que coinciden en último análisis con la recomendación de Amós: «buscad (*diršû*) el bien y no el mal» (Am 5,14). Sofonías no habría hecho más que explicar y aplicar a la situación concreta de su tiempo aquella recomendación. Amós decía a sus contemporáneos: *diršû, diršû, diršû* (Am 5, 4,6,14). Sofonías repite a los humildes: *baqq^ešû, baqq^ešû, baqq^ešû* (Sof 2,3). Los dos invitan a la acción, a la práctica, al ejercicio. Hay que buscar a Dios, practicar el bien, ejercitar la justicia y la humildad. Sólo así el pueblo podrá sobrevivir, librándose del castigo (Am 5,4,6,14). Sólo así podrán los humildes encontrar cobijo el día de la ira de Yahweh (Sof 2,3).

El verbo *bqš* tiene aquí por objeto dos términos abstractos: la justicia y la humildad. Un uso parecido se encuentra en Jr 5,1: buscar la fidelidad; en Sal 4,3: buscar la mentira; en Sal 34,15: buscar la paz (cf. Ez 7,25); en Sal 122,9: buscar el bien, y muchas veces en los Proverbios¹⁵⁷ y en el Eclesiastés¹⁵⁸, refiriéndose a la sabiduría.

6. ZACARÍAS

Al final de la primera parte del libro de Zacarías, como apéndice¹⁵⁹, hay un oráculo sobre el mesianismo entre los gentiles que emplea dos veces el verbo *bqš*. Se trata del oráculo siguiente:

Así dice Yahweh de los ejércitos: Sucederá aún que vendrán pueblos y los habitantes de muchas ciudades. Y los habitantes de una ciudad irán a otra, diciendo: «Vayamos a aplacar el rostro de Yahweh y a buscar (*bqš*) a Yahweh de los ejércitos. Yo también voy a ir.» Y vendrán pueblos innumerables y naciones poderosas a

buscar (*bqš*) a Yahweh de los ejércitos en Jerusalén y a aplacar el rostro de Yahweh (Zac 8,20-22).

El sentido de la fórmula, «buscar a Yahweh», no ofrece dificultad. Es paralela a la otra, «aplacar el rostro de Yahweh», que significa en general dar culto a Dios¹⁶⁰. El verbo *hillah*, en *piel*, significa «halagar, adular, lisonjear, complacer a una persona» (cf. Sal 45,13; Prv 19,6; Job 11,19). Refiriéndose a Dios —uso bastante frecuente—, la frase indica el efecto aplacador que producen en el Dios irritado los sacrificios y las oraciones que se le hacen. A Dios se le aplaca con sacrificios (1 Sm 13,12); por eso aplacar equivale a veces a ofrecer un sacrificio. A Dios se le aplaca también con oraciones, y en este caso aplacar equivale a rogar, implorar a Dios¹⁶¹, o convertirse, arrepentirse (Dan 9,13).

Según el texto de Zacarías, las naciones paganas vendrán a Jerusalén, considerada como centro religioso del mundo (cf. Is 2,2-3; Miq 4,1-2), a ofrecer a Yahweh el culto israelita, o, de modo más general, a practicar la religión yahvista en toda su integridad. Las naciones reconocerán a Yahweh como único Dios (cf. Zac 2,15). Buscar a Yahweh es ya una frase estereotipada que sirve para expresar la fe en el verdadero Dios, para indicar la vida religiosa pura y el culto legítimo a Dios¹⁶². Este sentido es muy frecuente en las Crónicas, como veremos en otro capítulo.

El libro de Zacarías usa otras veces el verbo *bqš*, pero siempre en sentido ordinario: buscar a la oveja perdida (11,16); «tratar de» recorrer la tierra (6,7) y «tratar de» destruir a las naciones (12,9).

Con esto concluimos un capítulo importante sobre la idea de la búsqueda de Dios. Los profetas han dado un matiz moral a esta idea, que primitivamente y en muchísimos casos significaba un acto cultual.

NOTAS

¹ Para todo el texto que vamos a estudiar, véase el trabajo reciente de K. W. Neubauer, «Erwägungen zu Amos 5,4-15», en ZAW 78 (1966) 292-316. Otros autores recientes, favorables a la autenticidad, que no

cita Neubauer, son: A. Gelin, en Robert-Feuillet, *Introduction à la Bible*, I, p. 491; G. Rinaldi, *I profeti minori*, I, p. 168 ss.; A. Deissler, M. Delcor, *Les petits prophètes*, I, p. 176 ss.; E. Jacob, C. A. Keller, S. Amsler, *Osée, Joël, Amos, Abdías, Jonas*, p. 200 ss.; R. Fey, *Amos und Jesaja. Abhängigkeit und Eigenständigkeit des Jesaja*, p. 33 ss.

² Niegan la autenticidad de estos vv., entre otros, A. Weiser, *Die Prophetie des Amos* [BZAW, 53], Giessen 1929, p. 190 ss.; Id., *Das Buch der zwölf kleinen Propheten*, I, p. 161 (aunque con menos convencimiento que en la obra anterior); H. W. Wolff, *Dodekapropheten*, II, *Joel und Amos*, 1969, p. 271 ss.

³ H. W. Wolff, *Dodekapropheten*, II, *Joel und Amos*, pp. 272-276, 296.

⁴ Además de los comentarios al libro de Amós y de los autores citados en las notas 1 y 2, merecen destacarse los siguientes: F. Hesse, «Amos 5,4-6, 14f», en ZAW 68 (1956) 1-17; H. W. Wolff, *Amos' geistige Heimat* [WMANT, 18], Neukirchen 1964, pp. 12-23, 40-46; S. Amsler, «Amos, prophète de la onzième heure», en *TbZ* 21 (1965) 318-328; H. Gottlieb, «Amos und Jerusalem», en *VT* 17 (1967) 430-463, en las pp. 451-454; H. D. Preuss, *Jahweglaube und Zukunftserwartung* [BWANT, 87], 1968, pp. 158-61, 181-82.

⁵ O. Eissfeldt, «Der Gott Bethel», en *Archiv für Religionsw.* 28 (1930) 1-30, p. 16 s. (= *Kleine Schriften zum A. T.*, I, Tubinga 1962, páginas 206-233, en p. 200.

⁶ W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore 1965, p. 169 ss. En la p. 172 dice: «There was a strong tendency in the Northern Kingdom to employ "Bethel" as a surrogate for "Yahweh"» (cf. Am 5,4-6). L. Delekat, en una comunicación personal al autor de estas páginas, sostiene que Am 5,5, «nicht den Ort sondern nur den Gott meinen kann».

⁷ No la mencionan siquiera, ni W. Neubauer, en el art. cit., ni Wolff, en su extenso comentario a Amós, ni los demás autores citados antes. La rechaza expresamente J. T. Milik, «Les papyrus araméens d'Hermoupolis et les cultes syro-phéniciens en Égypte perse», en *Bib* 48 (1967) 565, donde, entre otras cosas, dice: El culto de Betel está confirmado en un ambiente étnico y cultural arameo y todas las especulaciones sobre la relación entre Yahweh y Betel pierden su fundamento positivo. Y continúa: «On est également devenu assez sceptique au sujet des attestations bibliques du dieu Béthel, et encore plus à l'égard de l'hypothèse lancée par Eissfeldt, que le sanctuaire israélite du village de Béthel avait été le lieu de naissance et le centre de diffusion de ce culte.»

⁸ Cf. O. Eissfeldt, *l. c.*, p. 220.

⁹ Véase el Capítulo I, p. 20.

¹⁰ Cf. S. Langdon, *Die neubabylonischen Königsinschriften*, p. 144, col. I, lín. 24-29; la misma frase en p. 150, col. II, lín. 6-10; p. 176, col. I, lín. 7-8; p. 182, col. III, lín. 23-29 (textos relativos a Nabucodonosor).

¹¹ S. Langdon, *o. c.*, p. 280, col. VII, lín. 30-45.

¹² P. Dhorme, «La fille de Nabonide», en *Rev. d'Assyriol.* 11 (1914) 109, col. I, lín. 20-30; p. 111, col. II, lín. 10.

¹³ C. F. Lehmann, *Šamašsumukin König von Babylon*, II, p. 12, lín. 11-13; otro texto relativo a Assurbanipal: «En aquel tiempo busqué (aš-te-'a) el santuario de Ebarra en Sippar...», *ibid.*, p. 18, lín. 16-18.

¹⁴ C. F. Lehmann, *o. c.*, II, p. 24, col. II, lín. 26-28.

¹⁵ S. Langdon, *Babylonian Penitential Psalms*, p. 4, rev. lín. 1,5,7.

¹⁶ E. Ebeling, *Die akkadische Gebetsserie «Handerhebung»*, p. 72, lín. 12-13.

¹⁷ P. Dhorme, «La fille de Nabonide», *l. c.*, p. 109, 111, lo traduce siempre por «preocuparse de» (el ritual, lo que agrada al dios, la ofrenda, el santuario); pero cabe también el sentido de «frecuentar», «ir a» (santuario, etc.).

¹⁸ S. Langdon, *Die Neubabylonischen Königsinschriften*, II, p. 60, col. I, lín. 21-23; p. 66, col. I, lín. 15-17; p. 68, lín. 19-20.

¹⁹ Cf. Gn 26,23-33 (Berseba); Gn 28,10 ss.; 35,1 ss.; 1 Re 12,26 ss. (Betel); Jos 4,19 ss.; 5,2 ss.; Jue 3,19; 1 Sm 7,15 ss., etc. (Guilgal).

²⁰ Cf. S. Amsler, *o. c.*, p. 206.

²¹ Lo sostiene A. J. Kapelrud, *Central Ideas in Amos*, Oslo 1956, p. 57. Lo rechazan con razón H. Gottlieb, «Amos und Jerusalem», en *VT* 17 (1967) 453, y H. W. Wolff, *Dodekapropheten*, II, *Joel und Amos*, p. 280.

²² «Y viviréis» tiene sentido consecutivo o final, «para que viváis». Esa frase indica la consecuencia de la búsqueda de Dios, cf. F. Hesse, «Amos 5,4-6,15f.», en *ZAW* 68 (1956) 5, nota 22; H. W. Wolff, *o. c.*, página 280; *Id.*, *Amos' geistige Heimat*, p. 32, nota 3.

²³ Cf. C. Westermann, «Die Begriffe», *l. c.*, p. 22: «So wäre dann die Mahnung des Amos (5,4) zu verstehen...: gegen das Sich-Wenden an Jahwe am Kultort stellt Amos das Sich-Wenden an Jahwe, das nur durch einen Propheten möglich ist... Diese Vermutung bedarf noch einer genaueren Nachprüfung.

²⁴ Cf. H. W. Wolff, *Dodekapropheten*, II, *Joel und Amos*, p. 280.

²⁵ Los textos son: a) en segunda persona del singular: 1 Re 22,5 = 2 Cro 18,4; Jr 21,2; b) en segunda persona del plural: 2 Re 1,2 (consultad a *Baal-Zebub*); 2 Re 22,13; Is 1,17 (buscad el *derecho*); Is 8,19 (consultad a los *nigromantes*); Is 34,16 (consultad *en el libro* de Yahweh); Is 55,6; Jr 29,7 (buscad *la paz* de Jerusalén); Am 5,6; Am 5,14 (buscad el *bien*); Sal 105,4 = 1 Cro 16,11; 1 Cro 28,8 (buscad *todos los mandamientos* de Yahweh); 2 Cro 34,21; Am 5,4 (*buscadme*).

²⁶ Son: 1 Re 22,5 = 2 Cro 18,4; 2 Re 22,13 = 2 Cro 34,21; Is 55,6; Jr 21,2; Am 5,6; Sal 105,4 = 1 Cro 16,11; Am 5,4.

²⁷ Son: 1 Re 22,5 = 2 Cro 18,4; 2 Re 22,13 = 2 Cro 34,21; Jr 21,2.

²⁸ En contra de H. W. Wolff, *Dodekapropheten*, II, *Joel und Amos*, p. 281: «Das Heiligtum konkurriert mit dem prophetischen Gotteswort». Y en contra también de la sugerencia de C. Westermann, «Die Begriffe», *l. c.*, p. 22: «... es stünde hier Institution gegen Institution». Las institu-

ciones serían el dirigirse a Yahweh en el lugar del culto y el dirigirse a Yahweh por medio de un profeta.

²⁹ Véase, por ejemplo, Am 4,4 ss.; 5,21-27; Is 1,10-16; 29,13-14; 58,1-8; Os 6,6; Miq 6,5-8; Jr 6,20; Joel 2,13; Zac 7,4-6; cf. Sal 15; 24,3-6; 40,7-9; 50,5-15; 51,18-19.

³⁰ Cf. M. Delcor, en A. Deissler, M. Delcor, *Les petits prophètes*, I, p. 209. Otras expresiones parecidas donde se promete la vida son: Gn 42,18; 2 Re 18,32; Jr 27,12,27; Prv 9,6; Ez 18,32, etc. Para estos textos y para esta idea, cf. W. Zimmerli, «'Leben' und 'Tod' im Buche des Propheten Ezechiel», en *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze*, Munich 1963, p. 185; Id., *Ezechiel*, I, p. 399 s.

³¹ Cf. A. Weiser, *Das Buch der zwölf kleinen Propheten*, I, p. 161.

³² Oración a Madánu: E. Ebeling, *Die akkadische Gebetsserie «Handerhebung»*, p. 34, lín. 28.

³³ Oración a Anum: *Ibid.*, p. 38, lín. 20.

³⁴ Oración a Nusku: *Ibid.*, p. 38, lín. 38.

³⁵ Oración a Sin: *Ibid.*, p. 44, lín. 64.

³⁶ Oración a Marduk: *Ibid.*, p. 92, lín. 15-16.

³⁷ Oración a Adad: *Ibid.*, p. 100, lín. 14.

³⁸ Oración a Istar: *Ibid.*, p. 128, lín. 20.

³⁹ En la misma oración a Istar: *Ibid.*, p. 132, lín. 40.

⁴⁰ Oración a Sibziana: *Ibid.*, p. 148, lín. 6-7.

⁴¹ S. Langdon, *Die neubabylonischen Königsinschriften*, p. 144, col. I, lín. 7-9: inscripción de Nabucodonosor.

⁴² Oración a Marduk: E. Ebeling, *Die akkadische Gebetsserie «Handerhebung»*, p. 72, lín. 13.

⁴³ Cf. G. von Rad, «'Gerechtigkeit' und 'Leben' in der Kultsprache der Psalmen», en *Festschrift A. Bertholet*, Tubinga 1950, pp. 418-437, en pp. 426 ss. (= *Gesammelte Studien zum AT*, Munich 1961, pp. 225-247, en pp. 235 ss.

⁴⁴ Además de los autores citados en la nota 2 de este Capítulo, niegan la autenticidad del v. 6: W. Rudolph, «Gott und Mensch bei Amos», en *Imago Dei: Festschrift G. Krüger*, 1932, p. 28, pero considera los vv. 14-15 como «ursprünglich und unentbehrlich»; R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, Nueva York ² 1948, p. 579, admite el v. 6, omitiendo la mención de Betel; los vv. 14-15 son una «displaced annotation».

⁴⁵ Así expresamente S. Amsler, *Amos*, en *Commentaire de l'Ancien Testament*, pp. 205, 206 s.; F. Hesse, «Amos 5,4-6,15 f.», *l. c.*, p. 6, en donde expone bien la estructura literaria de los vv. 6,14,15; pero no vemos por qué «die «Exegese» des Propheten bleibt weit hinter dem Gehalt des Vorangestellten Jahwewortes zurück» (p. 7). Véase, en nuestro mismo sentido, la crítica a Hesse de K. W. Neubauer, «Erwägungen zu Amos 5,4-15», en *ZAW* 78 (1966) 311. Para la estructura literaria de la perícopa, cf., además, H. W. Wolff, *Amos' geistige Heimat*, Neukirchen 1964, p. 30 ss., y R. Fey, *Amos und Jesaja*, pp. 33-36, 52 s.

⁴⁶ Cf. J. Begrich, «Die priesterliche Tora», en *Gesammelte Studien*

zum AT, Munich 1964, p. 243, nota 73, y p. 247 s.; W. Zimmerli, «'Leben' und 'Tod' im Buche des Propheten Ezechiel», *l. c.*, p. 184; Id., *Ezechiel*, I, p. 399.

⁴⁷ Cf. G. Fohrer, «Jeremias Tempelwort (Jer 7,1-15)», en *Studien zur alttestamentlichen Prophetie* (1949-1965) [BZAW, 99], Berlín 1967, pp. 190-203, en p. 200 s.; Y. M.-J. Congar, *Le mystère du temple*, pp. 77-79.

⁴⁸ Para toda la cuestión de *hnn*, cf. K. W. Neubauer, *l. c.*, pp. 302-308; Id., *Der Stamm chnn im Sprachgebrauch des Alten Testaments* (Tesis), Theben a. D. 1964.

⁴⁹ Cf. K. W. Neubauer, «Erwägungen zu Amos 5,4-15», *l. c.*, p. 306.

⁵⁰ Cf. A. S. Kapelrud, *Central Ideas in Amos*, p. 66: «It is not "the right behaviour in the gate" which is meant, but the right juridical standards, the right judgment, right and honest sentences.»

⁵¹ Cf. R. Fey, *Amos und Jesaja*, p. 34; S. Amsler, *Amos*, en *Commentaire de l'Ancien Testament*, p. 207; H. W. Wolff, *Amos' geistige Heimat*, página 46 ss.

⁵² Cf. J. Begrich, «Dis priesterliche Tora», en *Gesammelte Studien zum AT*, Munich 1964, p. 247 ss.; H. W. Wolff, «Hauptprobleme alttestamentlicher Prophetie», en *EvTheol.* 15 (1955) 460; Id., *Amos' geistige Heimat*, p. 34.

⁵³ Para la explicación de estos pasajes de Amós y su relación con Is 5,20,23, el mejor estudio es el de R. Fey, *Amos und Jesaja*, p. 58 ss.

⁵⁴ Cf. F. Fey, *Amos und Jesaja*, pp. 68-77, donde demuestra, a través de un análisis metódico del texto, que Is 1,10-17 depende de Am 4,4-5; 5,4-6,14-15; 5,21-25, aun cuando Isaías ha sabido dar a su pensamiento una formulación personal.

⁵⁵ La autenticidad del v. es negada, como dijimos, por muchos.

⁵⁶ Cf. G. Rinaldi, *I profeti minori*, I, p. 173.

⁵⁷ La admiten, entre otros, O. Eissfeldt, *Einleitung*, p. 540; M. Delcor, en A. Deissler, M. Delcor, *Les petits prophètes*, I, p. 231; G. Rinaldi, *I profeti minori*, I, p. 206 s.; S. Amsler, *Amos*, en *Commentaire de l'Ancien Testament*, p. 236 s.; A. Weiser, *Das Buch der zwölf kleinen Propheten*, I, p. 197 s.; W. Rudolph, «Gott und Mensch bei Amos», en *Imago Dei: Festschrift G. Krüger*, Giessen 1932, 19-31, en p. 20, nota 2; V. Maag, *Text, Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos*, Leiden 1951, p. 55; T. Robinson, F. Horst, *Die zwölf kleinen Propheten*, página 103.

⁵⁸ La niega en especial H. W. Wolff, *Dodekapropheten*, II, *Joel und Amos*, p. 373, 379 ss., y la atribuye a la escuela de Amós. R. Vuilleumier, *La tradition culturelle d'Israël*, p. 18, suprime, sin saber por qué, la expresión: «para buscar la palabra de Yahweh».

⁵⁹ Los problemas de crítica textual pueden verse en H. W. Wolff, *o. c.*, p. 371. En el v. 11 leemos «la palabra», con las versiones antiguas, en vez de «las palabras».

⁶⁰ La mención de la «sed» se considera por muchos como una

glosa; así, T. Robinson, *o. c.*, p. 103 («vielleicht»); V. Maag, *o. c.*, p. 55; H. W. Wolff, *o. c.*, pp. 371 y 379.

⁶¹ Cf. A. Weiser, *Das Buch der zwölf kleinen Propheten*, I, p. 179 s.; J. Schreiner, «Hören auf Gott und sein Wort in der Sicht des Deuteronomiums», en *Miscellanea Erfordiana*, Leipzig 1962, p. 30 s.; cf. K. Speidel, «Hunger nach Gottes Wort». Meditation zu Am 8, 11-12, en *Gericht und Umkehr, Die Botschaft des Propheten Amos*, Stuttgart 1967, páginas 120-22.

⁶² Citamos a continuación unos cuantos estudios modernos, que hemos podido consultar, sin pretender agotar la materia: A.-M. Dubarle, «L'amour humain dans le Cantique des Cantiques», en *RB* 61 (1954) 67-90; J. P. Audet, «Le sens du Cantique des Cantiques», en *RB* 62 (1955) 197-221; E. M. Loeb, «Courtship and the Love Song», en *Anthropos* 45 (1950) 821-850; J. Henninger, «Werbungsformen und Liebespoesie bei den Arabern», en *Anthropos* 46 (1951) 998-1005; J. Winandy, *Le Cantique des Cantiques*, Maredsous 1960; W. Rudolph, *Das Buch Ruth, Das Hobe Lied, Die Klagelieder* [KAT], Gütersloh 1962, pp. 73-186; G. Gerleman, *Das Hobelied* [BK AT, XVIII,2], Neukirchen 1963; D. Lys, *Etudes théologiques et religieuses*, 1958, pp. 87-117; Id., *Le plus beau chant de la création. Commentaire du Cantique des Cantiques* [Lectio divina, 51], París 1968; O. Loretz, *Gottes Wort und menschliche Erfahrung. Eine Auslegung der Bücher Josua, Ruth, Hobelied und Qobelet*, Freiburg i. Br. 1963, pp. 74-198; Id., «Zum Problem des Eros im Hohenlied», en *BZ* 8 (1964) 191-216; M. H. Segal, «The Song of Songs», en *VT* 12 (1962) 470-490; Id., «Die theologische Bedeutung des Hohenliedes», en *BZ* 10 (1960) 29-43; J. Winandy, «Le Cantique des Cantiques et le Nouveau Testament», en *RB* 71 (1964) 161-190; E. Würthwein, «Zum Verständnis des Hohenliedes», en *Theol. Rundschau*, NF 32 (1967) 177-212 (pasa en revista las opiniones de los tres últimos siglos).

⁶³ R. Munz, *Die Allegorie des Hohenliedes*, Freiburg i. Br. 1912; A. Miller, *Das Hobe Lied*, Bonn 1927; A. Bea, *Canticum Canticorum*, Roma 1953; H. Schneider, *Das Hobelied*, Freiburg i. Br. 1962; A. Feuillet, *Le Cantique des Cantiques* [Lectio divina, 10], París 1953; Id., «La formule d'appartenance mutuelle (2,16) et les interprétations divergentes du Cantique des Cantiques», en *RB* 68 (1961) 5-38; Id., «Einiger scheinbare Widersprüche des Hohenliedes», en *BZ* 8 (1964) 216-239; A. Robert, «Le genre littéraire du Cantique des Cantiques», en *Vivre et penser* 3 (1943-44) 192-213; A. Robert, R. Tournay, *Le Cantique des Cantiques* [Etudes Bibliques], París 1963; R. Bloch, en *DBS* V (1957) 1263-1281; G. Vermès, *Scripture and Tradition in Judaism*, Leiden 1961, pp. 37-39; H. G. Reventlow, «Das allegorische Verständnis des Hohenliedes im Judentum», en *Freiburger Rundbrief* 69/72 (1967) 77-83 (pasa en reseña las opiniones del judaísmo); S. Grill, «Die allegorische Auslegung des Hohenliedes als christlich-jüdisches Gemeingut», en *Freiburger Rundbrief* 14 (1962) 15 ss.; L. Krinetzki, *Das Hobe Lied*, Düsseldorf 1964; D. Buzy, «Le Cantique des Cantiques: exégèse allégorique ou paraboli-

que?», en *Mélanges J. Lebreton*, II, París 1952, pp. 94-114 (defiende la exégesis parabólica); P. Grelot, «Le sens du Cantique des Cantiques», en *RB* 71 (1964) 42-56. Defienden un doble sentido, además de algunos de los citados antes, como Grelot, los siguientes: M. A. van Oudenrijn, *Het Hooglied uit de grondtekst vertaald en uitgelegt* [De Boeken van het O. T., VIII], Roermond 1962; L. Krinetzki, «Die Macht der Liebe. Eine ästhetisch-exegetische Untersuchung zum Hl. VIII, 6-7», en *Münch. Theol. Zeit.* (1962) 256-279; C. Soares, *Le Cantique des Cantiques*, París 1969 (cuatro planos se interponen: del realismo al símbolo, del símbolo a la cábala). Para referencias bibliográficas puede consultarse R. E. Murphy, «Recent Literature on the Canticle of Canticles», en *CBO* 16 (1954) 1 ss. Para la historia de la interpretación remitimos a: P. Vulliaud, *Le Cantique des Cantiques d'après la tradition juive*, París 1925; D. Lerch, «Zur Geschichte der Auslegung des Hohenliedes», en *Zeit. Theol. Kir.* 54 (1957) 259 ss.; F. Ohly, *Hobelied-Studien*, Wiesbaden 1958; A.-M. Brunet, «Théodore de Mopsueste et le Cantique des Cantiques», en *Etudes et Recherches* 9 (1955) 155-170.

⁶⁴ J. Angénieux, «Structure du Cantique des Cantiques», en *ETL* 51 (1965) 96-142. Ha vuelto sobre el tema en otro artículo: «Le Cantique des Cantiques en huit chants à refrains alternants», en *ETL* 44 (1968) 87-140. En la p. 99 trata del «canto de la búsqueda».

⁶⁵ En su artículo más reciente, citado en nota anterior en segundo lugar, A. Angénieux da, en la p. 99, la siguiente reconstrucción del Canto: 2,17; 3,1a; 5,6e; 3,2; 3,3a; 5,7b; 3,4. Serían pasajes no auténticos los siguientes: 5,6c («a su palabra» o «a su huida»); 5,6b («se había ido»); 5,6d («lo busqué y no lo encontré»); 3,1bc («al amado de mi alma, lo busqué y no lo encontré»); 3,3a («los centinelas de la ciudad»); 5,7a («los centinelas me encontraron»); 3,3a («apenas los había pasado»).

⁶⁶ Cf. A. Angénieux, «Structure du Cantique des Cantiques», *l. c.*, páginas 124-26, piensa que, más que de «búsqueda», habría que hablar de «llamada», dado que habría que suprimir el duplicado de la «búsqueda» —el duplicado, según él, es: 3,2-3 y 5,6-7—, poniendo 5,6e: «lo llamé y no me respondió», después de 3,1a: «en mi lecho por las noches he buscado al amado de mi alma».

⁶⁷ A. Angénieux, «Structure du Cantique des Cantiques», *l. c.*, p. 127, dice que es poco verosímil que en el primer canto de la búsqueda la esposa pregunte a los centinelas, que la van a golpear (3,3; 5,7), dónde se encuentra su amado (3,3c). Esta pregunta, según él, tendría más sentido dirigida a las hijas de Jerusalén; por eso, debería encontrarse primitivamente en el segundo canto de la búsqueda, entre 5,9 y 5,10.

⁶⁸ Cf. A. Angénieux, «Structure du Cantique des Cantiques», *l. c.*, página 115; cf. en este mismo sentido: A. Feuillet, «La formule d'appartenance mutuelle (2,16) et les interprétations divergentes du Cantique des Cantiques», en *RB* 68 (1961) 118-19; Id., *Le Cantique des Cantiques*, páginas 91 ss.; Id., «Le Cantique et l'Apocalypse», en *RScRel* 49 (1961) 331, nota 18.

⁶⁹ Cf. A. Deissler, M. Delcor, *Les petits prophètes*, I, p. 69 (A. Deissler); H. W. Wolff, *Dodekapheton*, I, *Hosea*, p. 122.

⁷⁰ Prescindimos aquí de Eccle 7,28 y 8,17, donde aparece también *biqqēš-lo' māšā'*. En Eccle 7,28 el Qohélet «buscó y no encontró». En Eccle 8,17 el «hombre busca (la razón de las cosas) y no la encuentra».

⁷¹ Según G. Fohrer, «Zum Text von Jesaja 41,8-13», en *Studien zur alttestamentlichen Prophetie* (1949-1965) [BZAW, 99], Berlín 1967, página 186, *biqqēš'* y *māšā'* aparecen unidos 32 veces en todo el AT. Nosotros nos referimos sólo a los textos de sentido religioso, y a la fórmula «buscar y no encontrar».

⁷² En contra de G. Fohrer, *l. c.*, p. 186 y notas 23 y 24, que considera los textos de Oseas como «secundarios». Cf. en nuestro sentido, C. Kayatz, *Studien zu Proverbien 1-9*, Neukirchen 1966, p. 125 s.: «Auch das Motiv vom Suchen und Sich-nicht-Findenlassen Gottes findet sich im Alten Testament seit Hosea.» Y cita Os 5,6.

⁷³ Leer *b'dobró*, «al huir», «a su huida», en vez de *b'dabb'ró*, «al hablar». Conjetura propuesta por Hitzig y aceptada por muchos autores; cf. A. Robert, R. Tournay, *Le Cantique des Cantiques*, p. 203 y p. 445 (notas y adiciones de R. Tournay).

⁷⁴ Prescindimos aquí de Eccle 7,25-26, donde aparece también *biqqēš-māšā'*: Qohélet «buscó la sabiduría... y encontró que la mujer es más amarga que la muerte».

⁷⁵ En contra de G. Fohrer, *l. c.*, p. 186, notas 23-24, que considera Dt 4,29 anterior a Jr 29,13.

⁷⁶ Varios autores suprimen en 3,1b y 5,6 la frase «lo busqué y no lo encontré», por considerarla un duplicado de 3,2. No hay razones válidas para tal supresión; cf., en este sentido, A. Robert, R. Tournay, *Le Cantique des Cantiques*, pp. 130 s. y 205, donde da cuenta del estado de la cuestión.

⁷⁷ Para toda esta cuestión remitimos al excelente resumen que dedica a la fórmula «buscar y encontrar» A. Feuillet, *Le Cantique des Cantiques*, 1953, pp. 65-70, sobre todo, pp. 67 s. El autor compara esta escena del Cantar con los oráculos del Deuteroisafas y del Tritoisafas, en los que se invita al pueblo a «despertar», y se indican las condiciones de la conversión; cf. también A. Robert, R. Tournay, *Le Cantique des Cantiques*, pp. 130 ss., 139 y 205, aunque no todos los textos que aducen son probatorios, y creemos que fuerzan las aplicaciones históricas concretas.

⁷⁸ Cf. A. Robert, R. Tournay, *Le Cantique des Cantiques*, p. 205.

⁷⁹ Cf. T. H. Gaster, *Thespis*, Nueva York ² 1966, pp. 23 ss.; 61 ss. y *passim*.

⁸⁰ Véase el capítulo XII, p. 336 s.

⁸¹ Lo sugiere como hipotético, «vielleicht», H. W. Wolff, *Dodekapheton*, I, *Hosea*, pp. 42 y 127 (para Os 2,9 y 5,6); lo niega W. Rudolph, *Hosea*, p. 122, nota 11.

⁸² En contra de E. Jacob, «L'héritage cananéen dans le livre du

prophète Osée», en *RHPbR* 43 (1963) 250-259, en las pp. 255-56, que ve reminiscencias de los mitos en todos los textos citados de Oseas.

⁸³ Véase la discusión en D. Lys, *Le plus beau chant de la création. Commentaire du Cantique des Cantiques*, París 1968, pp. 141 ss., 213 ss., 231 ss., con referencias a otros autores; cf. también E. Jacob, *l. c.*, p. 256, ambos favorables a las resonancias míticas; la opinión contraria, en A. Robert, R. Tournay, *Le Cantique des Cantiques*, pp. 131 ss., 127.

⁸⁴ Cf. Dt 25,9; Is 20,2, textos en donde aparece el verbo *ḥālaš*.

⁸⁵ Cf. H. W. Wolff, *o. c.*, p. 39; A. Gelin, en Robert-Feuillet, *Introduction à la Bible*, I, p. 494 (en la segunda mitad del reinado de Jeroboam II).

⁸⁶ Cf. R. Dussaud, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, París 1921; W. Rudolph, *Hosea*, p. 68.

⁸⁷ Cf. G. Rinaldi, *I profeti minori*, II, p. 29; véase la monografía dedicada al tema de la «imitación o seguimiento» de Dios de F. J. Helfmeyer, *Die Nachfolge Gottes im Alten Testament* [BBB, 29], Bonn 1968.

⁸⁸ Cf. G. Rinaldi, *I profeti minori*, II, p. 30.

⁸⁹ El Targum traduce así el v. 7: «Iré tras los pueblos queridos que me dan en abundancia mi alimento y mi bebida...»

⁹⁰ Cf. P. Buis, J. Leclercq, *Le Deutéronome*, p. 108 s.; P. Buis, *Le Deutéronome*, 1969, p. 236 ss.

⁹¹ La Vg captó bien el sentido de la frase al traducir *requirere caeremonias earum gentium*. En cambio el Targum Neofiti 1 no aporta nueva luz: «no busques (*ttb'wn*) a sus ídolos».

⁹² P. Buis, *Le Deutéronome*, p. 226, traduce así la frase final del v. 30: «ne prends pas des renseignements sur leurs dieux pour savoir comment ces nations assuraient leur culte, ne les imite pas à ton tour». Se trata evidentemente de una traducción no literal, pues «buscar a sus dioses» no es sólo «prender des renseignements sur leurs dieux», sino «dar culto y venerar» a los dioses.

⁹³ Corresponden al latino de la Vg *colere deos suos*.

⁹⁴ Así la mayoría de los autores; cf. en especial, H. Cazelles, J. P. Bouhot, *Il Pentateuco*, Brescia 1968, p. 268 ss.: las secciones «tú» son en general las más antiguas del Dt; véase para esta cuestión G. Minette de Tillesse, «Sections «Tu» et sections «Vous» dans le Deutéronome», en *VT* 12 (1962) 29-87; tradición del Reino del Norte revisada e integrada por un tradicionalista del Sur; Id., «Martin Noth et la Redaktionsgeschichte des livres historiques», en *Aux grandes carrefours de la révélation et de l'exégèse de l'Ancien Testament* [Recherches Bibliques, VIII], Brujas-París 1967, pp. 51-75; H. Cazelles, «Passages in the Singular within Discourse in the Plural of Dt 1-4», en *CBQ* 29 (1967) 207-219.

⁹⁵ El texto pertenece a los primeros años de la predicación de Jeremías, cf. W. Rudolph, *Jeremia*, p. 10 s.; F. Nötscher, *Das Buch Jeremias*, p. 35 ss.; A. Weiser, *Der Prophet Jeremia*, I, p. 20 s.

⁹⁶ Notar que la forma intensiva de *'āhab* no se emplea más que para

indicar el amor fuera del matrimonio, cf. E. Jacob, *Osée*, en *Commentaire de l'Ancien Testament*, p. 28.

⁹⁷ El profeta no reprueba sólo las alianzas políticas, como sostiene P. Volz, *Jeremia* [KAT, X], ²1928, *ad. loc.*, sino principalmente el culto de Baal (cf. v. 23) y el sincretismo religioso, cf. W. Rudolph, *Jeremia*, p. 18; F. Nötscher, *Das Buch Jeremias*, p. 47; A. Weiser, *Der Prophet Jeremia*, I, p. 28 s.

⁹⁸ Cf. W. Rudolph, *Chronikbücher*, p. 283.

⁹⁹ Cf. W. Rudolph, *Chronikbücher*, p. 283; L. Randellini, *Cronache*, p. 240.

¹⁰⁰ Cf. A. Deissler, M. Delcor, *Les petits prophètes*, I, p. 44 (A. Deissler).

¹⁰¹ Cf. H. W. Wolff, «Das Thema "Umkehr" in der alttestamentlichen Prophetie», en *Gesammelte Studien zum AT*, Munich 1964, pp. 136 s., 140, 142 ss.; Id., *Dodekapropheten*, I, *Hosea*, p. 43 ss.; A. Deissler, M. Delcor, *Les petits propètes*, I, p. 44 s. A. Deissler).

¹⁰² Cf. A. Deissler, M. Delcor, *Les petits prophètes*, I, p. 55 (A. Deissler).

¹⁰³ Cf. E. Jacob, *Osée*, en *Commentaire de l'Ancien Testament*, página 36; H. W. Wolff, *Dodekapropheten*, I, *Hosea*, p. 79; G. Fohrer, «Umkehr und Erlösung beim Propheten Hosea», en *Studien zur alttestamentlichen Prophetie*, 1967, p. 236 s.

¹⁰⁴ Este oráculo suele situarse en torno al 750, cf. H. W. Wolff, *Dodekapropheten*, I, *Hosea*, p. 74; A. Deissler, M. Delcor, *Les petits prophètes*, I, p. 56 (A. Deissler); E. Jacob, *Osée*, en *Commentaire de l'Ancien Testament*, p. 36 s. La autenticidad del v. es discutida. La defienden, entre otros, los autores citados antes; la niegan, entre otros, T. H. Robinson, F. Horst, *Die zwölf kleinen Propheten*, p. 16 (Robinson: del exilio o postexilio); W. Rudolph, *Hosea*, pp. 25, 87, 93 (la atribuye al autor «judío» de los cc. 1-3, pero es antigua; el terminus a quo, el 701 (cf. p. 25)). La pone en duda J. Coppens, «Le messianisme royal, III, Le messianisme royal dans la littérature prophétique», en *Nouv. Rev. Theol.* 90 (1968) 481: «si ces textes (Am 9,11-15 y Os 3,5) sont tardifs, de l'exil ou même d'après l'exil...». Lo que sí suele considerarse por casi todos como una glosa de un lector judío son las palabras: «y a David, su rey»; así, Wolff, Deissler, Fohrer, en las obras citadas.

¹⁰⁵ Para la idea de la conversión, cf. E. K. Dietrich, *Die Umkehr (Bekehrung und Busse) im Alten Testament und im Judentum*, Stuttgart 1936; H. W. Wolff, «Das Thema "Umkehr" in der alttestamentlichen Prophetie», en *Gesammelte Studien zum AT*, Munich 1964, pp. 130-150, el texto de Os 3,5, en p. 142.

¹⁰⁶ Cf. E. Jacob, *Osée*, en *Commentaire de l'Ancien Testament*, página 36 s.

¹⁰⁷ Sobre los significados y usos de *pāḥad* puede consultarse J. Becker, *Gottersfurcht im A. T.*, pp. 7-8.

¹⁰⁸ Cf. H. W. Wolff, *Dodekapropheten*, I, *Hosea*, p. 79.

¹⁰⁹ Cf. E. Jacob, *Osée*, en *Commentaire de l'Ancien Testament*, página 36 s.

¹¹⁰ Niegan la autenticidad, entre otros, G. Rinaldi, *I profeti minori*, II, p. 81; A. Deissler, M. Delcor, *Les petits prophètes*, I, p. 82 (A. Deissler); T. H. Robinson, F. Horst, *Die zwölf kleinen Propheten*, p. 29 (Robinson). Y otros varios, como Marti, Nowack, Sellin, Deden, citados por Robinson.

¹¹¹ Admiten la autenticidad en el sentido indicado: H. W. Wolff, *Dodekapropheten*, I, *Hosea*, p. 161; A. Weiser, *Das Buch der zwölf kleinen Propheten*, I, p. 64; W. Rudolph, *Hosea*, p. 151 ss.; E. Jacob, *Osée*, en *Commentaire de l'Ancien Testament*, p. 58.

¹¹² Cf. H. W. Wolff, *o. c.*, p. 144 ss.

¹¹³ Cf. A. Weiser, *o. c.*, p. 64; W. Rudolph, *o. c.*, p. 154.

¹¹⁴ Para los problemas de crítica textual que presenta el v., remitimos a H. W. Wolff, *o. c.*, p. 234; pero no aceptamos sus correcciones, en especial, el cambio de *w'eth*, «y (al mismo) tiempo», por *da'at*, «conocimiento», ni el cambio de *w'yoreh*, «y os llueva», por *p'ri*, «fruto»; véanse también las observaciones de W. Rudolph, *Hosea*, p. 201, que conserva el texto masorético sin correcciones.

¹¹⁵ La admiten, por ejemplo, Weiser, Rinaldi, Robinson, Wolff, Rudolph, Jacob, en las obras y lugares citados en las notas precedentes. Entre los modernos la niega A. Deissler, M. Delcor, *Les petits prophètes*, I, p. 102 s. (A. Deissler), por razones que no convencen. Deissler dice que *š'dāqāh* sólo aparece aquí, en Oseas, y lo mismo el verbo *drš*. La imagen de la tierra que hay que desbarbechar concuerda mal con la situación supuesta al principio del capítulo. El glosador, por consiguiente, habría tomado de Jr 4,3 este v. Nuestra opinión en el texto. T. H. Robinson, F. Horst, *Die zwölf kleinen Propheten*, p. 40 (Robinson), sugiere que el verbo *drš* debe suprimirse, y cambia, como Wolff, la palabra «tiempo» por «conocimiento». Como fecha del oráculo puede ponerse entre el 733 y el 727, cf. H. W. Wolff, *o. c.*, p. 237 s.

¹¹⁶ Cf. G. von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, Ginebra 1963, pp. 320 ss., 340 ss., 360; F. Horst, «Recht und Religion im Bereich des Alten Testaments», en *Gottes Recht. Studien zum Recht im AT*, Munich 1961, pp. 260-91, en p. 290 s.

¹¹⁷ Cf. G. von Rad, *o. c.*, p. 321, nota 4; N. Glueck, *Das Wort hesed im alttestamentlichen Sprachgebrauch als menschliche und göttliche gemeinschaftsgemässe Verhaltensweise*, ²1961; W. F. Lofthouse, «Hen and Heseid in the Old Testament», en *ZAW* 51 (1933) 29-35; H. J. Stoebe, «Die Bedeutung des Wortes *häsäd* im AT», en *VT* 2 (1952) 244-254.

¹¹⁸ Cf. G. Rinaldi, *I profeti minori*, I, p. 75 s.

¹¹⁹ Así lo piensa H. W. Wolff, *Dodekapropheten*, I, *Hosea*, p. 241 s., quien remite, a su vez, a C. Westermann, «Die Begriffe», *l. c.*, pp. 2-30, pero indebidamente, ya que Westermann no incluye este texto entre los que significan «consultar a Dios por medio de un profeta». También alude

a la «consulta a un profeta» E. Jacob, *Osée*, en *Commentaire de l'Ancien Testament*, p. 77, pero con limitaciones.

¹²⁰ Cf. W. Rudolph, *Hosea*, p. 204, donde expone bien el sentido de *drš*: «es muss beides —esforzarse y orar— gleichzeitig geschehen, die eigene kräftige Anstrengung und die Anrufung Jahwes, die hier mit *drš*... in erster Linie gemeint ist...; so gehört auch für die Bewältigung der täglichen Lebensaufgabe zum *labora das ora*».

¹²¹ Cf. H. W. Wolff, *o. c.*, p. 242.

¹²² Cf. F. Fohrer, «Umkehr und Erlösung beim Propheten Hosea», en *Studien zur alttestamentlichen Prophetie*, 1967, p. 229 s., comentando a Os 10,12, insiste en la idea de «conversión», pero no aclara el sentido de la «búsqueda de Dios». La relación entre el «conocimiento de Dios» y la búsqueda de Dios en los profetas, en especial en Oseas, es puesta de relieve por G. J. Botterweck, «*Gott erkennen*» im Sprachgebrauch des A. T. [BBB, 2], Bonn 1951, pp. 54 ss., 56, y p. 22, nota 6; cf. también W. Reiss, «Gott nicht kennen» im Alten Testament», en *ZAW* 17 (1940/41) 70-98, en las pp. 84-86, y *passim*; J. Hänel, «Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten», en *ZAW* 28 (1908) 22-41; 110-141; S. Mowinckel, «*Die Erkenntnis Gottes bei den alttestamentlichen Propheten*», Oslo 1941; Id., «La connaissance de Dieu chez les prophètes de l'Ancien Testament», en *RHPbR* 22 (1942) 69-105.

¹²³ Una buena exposición de las razones en favor de la autenticidad y de las opiniones contrarias puede verse en A. Penna, *Isaia*, pp. 142 ss.

¹²⁴ La Vg lo entiende en el sentido de «súplica, oración»: «*ipsa gentes deprecabuntur*». El Targum traduce: «los reinos le obedecerán» (*yistāme'án*). Y los LXX: «las gentes *esperarán* (*elpizō*) en él». Estas tres versiones no traducen literalmente el verbo *drš*; le dan ya una interpretación.

¹²⁵ Cf. H. Donner, *Israel unter den Völkern* [VTSupl, XI], Leiden 1964, p. 71; R. Fey, *Amos und Jesaja*, p. 98.

¹²⁶ Véanse en este sentido: O. Eissfeldt, *Einleitung*, p. 412 s.; A. Gelin, en Robert-Feuillet, *Introduction à la Bible*, I, p. 504; H. Donner, *o. c.*, p. 66 s.; G. Fohrer, «Entstehung, Komposition und Überlieferung von Jesaja 1-39», en *Studien zur alttestamentlichen Prophetie*, Berlín 1967, p. 125 s.: une 9,7-20 a 5,25-30, pero considera 10,1-4 como un oráculo perteneciente a 5,1-23. Sobre otros problemas de esta perícopa, cf. R. Fey, *Amos und Jesaja*, pp. 62, nota 4, 83-90, 97-104.

¹²⁷ Cf. R. Fey, *Amos und Jesaja*, p. 97 s.; cf. M. Noth, *Histoire d'Israël*, París 1954, pp. 244 s., 250.

¹²⁸ La relación entre este texto de Amós y el de Is 9,7-10,4; 5,25-29, la estudia a fondo R. Fey, *Amos und Jesaja*, pp. 83-104; pero nos parece inexacto lo que dice en p. 100: «v. 12b wiederholt die Feststellung (del v. 12a), abermals mit Worten des Amos». En la perícopa de Am 4,6-13 no aparece *drš*, sino que sólo comienza en Am 5,4 ss.

¹²⁹ Véase la nota 112. Os 7,10 es de la guerra siro-efraimita.

¹³⁰ Cf. Os 1-3; Am 5,5 ss.; 5,26; 8,14.

¹³¹ Cf. Am 3,14; 4,4; 5,5; 5,26; 8,14; Os 2,9; 5,6.

¹³² Cf. Am 2,6-8; 3,9-10; 4,1; 5,7-13; 6,4,6; Os 7,10; 10,12-13, etc.

¹³³ Cf. A. Penna, *Isaia*, p. 123; H. Donner, *o. c.*, p. 71.

¹³⁴ Jr 2,24; 4,30; 5,1 (1.ª vez); 11,21; 19,7-9; 21,7; 22,25; 26,21; 34,20,21; 38,16; 44,30 (dos veces); 45,5 (dos veces); 46,26; 39,37; 50,20.

¹³⁵ W. Rudolph, *Jeremia*, p. 65 (el v. 22 sería una adición posterior); algo parecido defiende A. Weiser, *Der Prophet Jeremia*, I, pp. 87 y 96, pero sin precisar mucho la fecha.

¹³⁶ Cf. W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden 1967, pp. 136 y 140.

¹³⁷ Es un término frecuente en la literatura sapiencial y en los salmos: Sal 49,11; 73,32; 92,7; Prv 12,1; 30,2; cf. H. Duesberg, I. Fransen, *Les scribes inspirés*, Tournai ²1966, p. 210.

¹³⁸ Los textos pueden verse en L. Köhler, W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, Leiden 1958, p. 922.

¹³⁹ Cf. H. Duesberg, I. Fransen, *o. c.*, p. 189 ss.

¹⁴⁰ Así la mayoría de los autores; cf. A. Weiser, *Der Prophet Jeremia*, II, p. 435; A. Gelin, en Robert-Feuillet, *Introduction à la Bible*, I, p. 524; A. Penna, *Geremia*, p. 533; F. Nötscher, *Das Buch Jeremias*, p. 332; W. Rudolph, *Jeremia*, p. 256 s.

¹⁴¹ La mención de «los hijos de Judá con ellos», en Jr 50,4, W. Rudolph, *Jeremia*, p. 258, la considera como una glosa, exacta, pero innecesaria, ya que «Israel» designaba entonces a todo el pueblo de Israel.

¹⁴² En Jr 50,5b leer con siríaco «unámonos» (*w'nillāweh*), en vez de «se unirán», cf. BH.

¹⁴³ La niegan, entre otros, A. Deissler, M. Delcor, *Les petits prophètes*, II, pp. 438 y 446 (A. Deissler); J. Scharbert, *Die Propheten Israels um 600 v. Chr.*, Colonia 1967, p. 25; K. Elliger, *Das Buch der zwölf kleinen Propheten*, II, p. 62.

¹⁴⁴ Admiten la autenticidad, entre otros, H. Junker, *Die zwölf kleinen Propheten*, II, p. 70; M. Bic, *Trois prophètes dans un temps de ténèbres: Sophonie, Nabum, Habaquq* [Lectio divina, 48], París 1968, p. 54 s.; F. H. Robinson, F. Horst, *Die zwölf kleinen Propheten*, p. 190 ss. (F. Horst); G. Rinaldi, F. Luciani, *I profeti minori*, III, p. 108 ss.

¹⁴⁵ Cf. BH.

¹⁴⁶ Cf. K. Elliger, *o. c.*, p. 62.

¹⁴⁷ Cf. F. Horst, «Der Eid im Alten Testament», en *Gottes Recht. Studien zum Recht im AT*, München 1961, p. 297 ss. Otras expresiones sinónimas de «jurar por el nombre» de un dios, en J. Becker, *Gottesfurcht im A. T.*, p. 94.

¹⁴⁸ Sobre la cuestión de la lectura de esta palabra y otros problemas relacionados, cf. H. Cazelles, «Molok», en *DBS V* (1950) 1337-1346.

¹⁴⁹ Véase la discusión en G. Rinaldi, F. Luciani, *I profeti minori*, III, p. 109; M. Bic, *o. c.*, p. 55.

¹⁵⁰ Cf. M. Bic, *o. c.*, p. 55; G. Rinaldi, F. Luciani, *I profeti minori*, III, p. 109: piensan que se trata de un dios llamado como el dios am-

monita *mlkm*, pero distinto de él, venerado en Israel, al menos por algunas personas.

¹⁵¹ Cf. K. Elliger, *o. c.*, p. 62.

¹⁵² Cf. K. Elliger, *o. c.*, p. 68; A. Deissler, M. Delcor, *Les petits prophètes*, II, p. 451 (A. Deissler); H. Junker, *o. c.*, p. 76 s.: estos dos autores destacan más el aspecto de las relaciones con el prójimo.

¹⁵³ Cf. A. Deissler, *o. c.*, p. 452; H. Junker, *o. c.*, p. 77; K. Elliger, *o. c.*, p. 68; M. Bic., *o. c.*, p. 61; G. Rinaldi, F. Luciani, *I profeti minori*, III, p. 113; y sobre todo, A. Gelin, *Les pauvres de Jabvé*, París 1954, página 34 ss.; A.-M. Besnard, *Le mystère du nom* [Lectio divina, 35], París 1962, p. 137 s.

¹⁵⁴ A. Deissler, *o. c.*, pp. 438 y 452, y K. Elliger, *o. c.*, p. 69, niegan la autenticidad de la frase: «buscad a Yahweh, todos los humildes del país, que cumplís sus mandamientos», porque restringe la invitación general del v. 1 a un solo grupo de personas. T. H. Robinson, F. Horst, *Die zwölf kleinen Propheten*, p. 192 (F. Horst), suprime únicamente el inciso, «todos los humildes del país, que cumplís sus mandamientos». J. Scharbert, *Die Propheten Israels um 600 v. Chr.*, pp. 32 y 34, admite la autenticidad del v. 3, pero cree que pertenece a otro contexto, y, por tanto, que hay que separarlo de los vv. 1-2. Admiten la autenticidad: M. Bic, *o. c.*, p. 61; H. Junker, *o. c.*, p. 76 s.; G. Rinaldi, F. Luciani, *I profeti minori*, III, p. 112 s.; O. Eissfeldt, *Einleitung*, p. 572 s.

¹⁵⁵ Otros textos de *drš* en imperativo plural, refiriéndose a la búsqueda de Yahweh, son: 2 Re 22,13; Is 55,6; Sal 105,4 = 1 Cro 16,11; 2 Cro 34,21. Todos ellos son posteriores a Sof 2,3; por eso no pueden aducirse para explicar su frase. En Am 5,4 es Yahweh quien dice: «buscadme».

¹⁵⁶ Algunos autores remiten expresamente al texto de Am 5,4-6,14-15, para explicar el de Sof 2,3; así, por ejemplo, G. Rinaldi, F. Luciani, *o. c.*, p. 113: «a questo profeta —Amós— intende certamente collegarsi Sofonia»; T. H. Robinson, F. Horst, *Die zwölf kleinen Propheten*, página 195 (F. Horst): «Die Antwort darauf (a la cuestión de quién se salvará el día del castigo) berührt sich am meisten mit der Antwort, die Amos (5,4-6,14,15) auf die gleiche Frage gegeben hatte».

¹⁵⁷ Prv 2,4; 14,6; 15,14; 18,15 (la sabiduría); 11,27 (el beneplácito); 17,9 (el amor); 17,11 (rebeliones); 17,19 (la ruina); 18,1 (el propio capricho); 21,6 (la muerte).

¹⁵⁸ Eccl 1,25,28,29; 8,17; cf. además, Dan 9,3 (buscar la oración); Ez 7,26 (buscar la visión de parte del profeta).

¹⁵⁹ La mayoría de los autores considera este oráculo como un apéndice a la primera parte del libro, añadido por el propio profeta o por otros. La autenticidad de todas formas no es totalmente segura. Dudan de ella o la niegan: K. Elliger, *Das Buch der zwölf kleinen Propheten*, II, p. 141 s.; T. H. Robinson, F. Horst, *o. c.*, p. 245 (F. Horst); G. Rinaldi, F. Luciani, *I profeti minori*, III, p. 149. La admiten, entre otros, A. Gelin, en Robert-Feuillet, *Introduction à la Bible*, I, p. 564; O. Eissfeldt, *Einlei-*

tung, pp. 582, 583, 585; A. Deissler, M. Delcor, *Les petits prophètes*, II, p. 502 (M. Delcor); T. Chary, *Aggée Zacharie, Malachie*, París 1969, página 126.

¹⁶⁰ Cf. F. Horst, *o. c.*, p. 245; H. Junker, *o. c.*, p. 159.

¹⁶¹ Cf. Ex 32,11; 1 Re 13,6; 2 Re 13,4; Jr 26,19; Sal 119,58; 2 Cro 33,12 etc.

¹⁶² Cf. G. Rinaldi, F. Luciani, *o. c.*, p. 186.

XVII

BUSCAR EL ROSTRO DE DIOS

El AT conoce y utiliza, como los pueblos del Antiguo Oriente, la expresión «ver (*rā'āh* y *ḥāzāh*) el rostro de Dios»¹. Esta expresión significa sin duda «presentarse en el santuario»², que es la morada de Yahweh. «Ver el rostro de Dios» y «presentarse en el templo» eran dos cosas que para el antiguo israelita no representaban una diferencia esencial; por eso los autores sagrados pueden hablar de una visita al santuario, entendiendo con ello como una visión del rostro de Dios³. Las dos expresiones pueden usarse indistintamente, aunque «la faz de Dios» ni se ve en el sentido propio del término⁴ ni el israelita creía que la veía. Los hagiógrafos utilizan sin escrúpulo esa frase para indicar o una visita al santuario⁵ o la participación en el culto, donde se realiza la teofanía o epifanía de Yahweh⁶.

Sobre el origen de la expresión no es mucho lo que puede decirse. Los autores sostienen generalmente que «ver el rostro de Dios» es una fórmula de origen cultural, cuyo significado primitivo ha debido ser «aparecer ante la imagen de la divinidad»⁷. Esta explicación presenta obviamente muchos interrogantes. Si el culto de Yahweh rechazó las imágenes probablemente ya desde el principio⁸, ¿cómo ha podido la veneración cultural de las imágenes de Yahweh constituir la base de la expresión «la faz de Dios»? Por otra parte, si el papel que desempeña «la faz de Dios» en contextos culturales, sobre todo en los salmos⁹, no puede explicarse por el culto de las imágenes de Yahweh, ¿cómo se explica y de dónde vino a Israel? Por último, habría que ver si tienen el mismo origen y se deben explicar de la misma manera las distintas expresiones que mencionan «el rostro de Dios», como «buscar (*bqš*) el rostro de Dios», «ver (*r'ḥ* y *ḥzḥ*) el rostro de Dios», «aplacar (*ḥillāh*) el rostro de Dios», «arrojar (*hišlīk*) del rostro de Dios», etc.

Es verosímil que los hebreos hayan tomado de los cananeos

la expresión «el rostro de Dios»¹⁰, pero es muy difícil poder decir si los cananeos la tomaron a su vez de los babilonios, egipcios, hititas o de otros pueblos circunvecinos. Como veremos, la frase era usada en toda el área del Antiguo Oriente. Naturalmente, los autores sagrados, al emplearla en el AT, le dan un sentido nuevo que no tenía originalmente en el Antiguo Oriente, donde en un principio significó «la faz de una estatua divina», acepción inadmisibles en el AT por su carencia de imágenes de Yahweh. Las excavaciones de Tell Beit Mirsim, en el Sur¹¹, y de Hazor, en el Norte de Palestina¹², han demostrado que la primera ola de invasores israelitas de finales del siglo XIII a. C. fue ciertamente hostil al culto de las imágenes. Lo mismo puede decirse de la tradición yahvista anterior. Pero parece que hay suficientes indicios en el AT para suponer que los antiguos hebreos, en el período premosaico, participaron en cierta medida de las costumbres de los demás pueblos orientales de representar a la divinidad en imágenes. La escena del becerro de oro en tiempo de Moisés (Ex 32) y la erección por Jeroboam de dos toros de oro en Dan y en Betel (1 Re 12,28 ss.) parecen dos intentos de retorno a las antiguas costumbres hebreas premosaicas¹³. Habría que reconsiderar también los textos de Jue 17-18, que hablan de una «imagen» (*pesel*), un *efod* y un *terafim* fabricados por Miká y de la «imagen» venerada por los danitas de Lais (Jue 18,30 ss.). Quizá haya que considerar todo esto como una reincidencia en viejas costumbres ancestrales de querer representar al Dios invisible con imágenes visibles¹⁴.

Por otra parte, si es verdad que la expresión «ver el rostro de Dios» la compartían los israelitas con los demás pueblos orientales, aunque con distinto sentido, ¿puede decirse lo mismo de la que aquí nos ocupa, «buscar el rostro de Dios»? Esta fórmula aparece ocho veces en el AT. Situadas por orden cronológico probable son las siguientes: 2 Sm 21,1; Os 5,15; Sal 24,6; Sal 27,8 (dos veces); Sal 105,4 = Cro 16,11; 2 Cro 7,14. La fórmula usa siempre el verbo *bqš*. Antes de pasar a la explicación de los textos, será útil echar una ojeada a lo que pensaban los pueblos del Antiguo Oriente sobre la «faz de los dioses» y sobre las distintas expresiones que utilizaban en relación a la visión o la búsqueda de esta faz.

I. ANTIGUO ORIENTE

1. *La religión hitita.*

Los hititas tenían imágenes de dioses¹⁵ y el culto se celebraba en presencia de las estatuas de las divinidades. Una costumbre generalizada en las ciudades consistía en sacar en procesión en determinadas solemnidades las estatuas divinas¹⁶. Los bajorrelieves o grupos escultóricos de la época nos presentan escenas procesionales de sacerdotes, músicos e histriones que se dirigen hacia el dios o la diosa. En los santuarios se ofrecían sacrificios, se celebraban banquetes sagrados¹⁷, se recitaban preces, se pedían oráculos¹⁸. Los textos hablan de ritos celebrados «en presencia» de los dioses¹⁹.

En un ritual destinado a obtener la liberación de una amenaza provocada por un presagio desfavorable aparece la frase «ver al dios». El rey en cuyo favor se celebra el rito pronuncia la siguiente oración:

Dios Sol del cielo, mi señor; este presagio que el dios Luna ha hecho, si él ha hallado falta en mí, acepta tú, dios Sol del cielo, y [todos] vosotros dioses, estos substitutivos que he dado y déjame ir libre. En vez de [aparecer ante]ti, yo preferiría aparecer ante la diosa Solar de Arinna²⁰.

El ritual sigue diciendo que el rey debe entrar en el santuario y sacrificar una oveja. La oración que recita en este momento termina con la frase: «*Yo quiero ver al dios Sol del cielo con mis ojos*»²¹. Este «aparecer ante el dios» y «ver al dios con los propios ojos» aluden sin duda a la imagen de la divinidad ante la cual se celebra el rito y se recita la oración. La frase «buscar el rostro del dios» no la hemos encontrado. En las oraciones hititas se «busca al dios», como en Asiria y Babilonia, y como en el AT, según dijimos más arriba²². Y se le busca postrándose ante él, ante su imagen, en el templo.

2. La religión egipcia.

Los antiguos egipcios admitieron el culto de las imágenes²³. El templo egipcio constaba de varias piezas²⁴. Las más importantes eran sin duda la capilla, donde se conservaba la barca sagrada; el santo de los santos, donde se cobijaba en una especie de templete la estatua divina, y las habitaciones para guardar los tesoros del dios. Las estatuas cultuales, muchas veces de madera policromada y con incrustaciones de piedras preciosas, eran de pequeñas dimensiones. En las procesiones no se llevaba esta estatuilla, sino la barca sagrada; pero para la gente equivalía a la imagen verdadera del dios. El culto se dirigía a la imagen conservada en el santo de los santos²⁵.

Se conservan varios rituales²⁶. Las ceremonias principales consistían en la purificación del oficiante, la rotura del sello de arcilla que cerraba la portezuela del templete, la apertura de sus puertas, que se llamaban «puertas del cielo», y en la remoción del velo que cubría «el rostro del dios»²⁷. El oficiante se postraba ante la estatua, recitando fórmulas piadosas. Se levantaba y rezaba himnos de acción de gracias y adoración. Pronunciaba luego unas palabras para tranquilizar al dios: él, el sacerdote, estaba allí como amigo y protector, no como enemigo, y añadía que había entrado en el cielo²⁸ *para ver al dios*²⁹. Seguían otras ceremonias, como lavar la estatua con agua e incienso, vestirla, perfumarla y volver a ponerla en el templete, que era cerrado y sellado.

Los textos de estos rituales mencionan con frecuencia el «rostro del dios». Uno de los mayores deseos de todo orante era poder contemplar el rostro de la divinidad o ver al dios. He aquí algunas frases del ritual del culto diario. En el capítulo para despegar el sello se lee: «Yo soy ciertamente un profeta (= sacerdote) del dios; el rey me ha enviado *para ver al dios*»³⁰. Durante la ceremonia del descubrimiento del rostro del dios el sacerdote decía: «Las dos puertas del cielo se abren, las dos puertas de la tierra están de par en par»³¹. La luz que entraba por la puerta del naos revelaba la faz del dios. El capítulo destinado a ver el rostro del dios tiene las siguientes palabras: «Mi rostro es una salvaguardia para el dios, y viceversa. Los dioses me han preparado el camino por donde avanzo. Es el rey quien me ha enviado *para ver al dios*»³². Los textos hablan

30.-B

también de que el rey *va a ver a su padre*, al dios, con motivo de la purificación preliminar de la función sagrada³³. Los textos funerarios mencionan los mismos ritos realizados en favor del difunto cuando «sube al cielo *para ver a su padre Ra*»³⁴. La escena de *ver al dios* se encuentra reproducida en los muros de los templos, por ejemplo, en el de Denderah y en el de Edfou³⁵. Los ritos mencionados antes se repiten varias veces con las mismas palabras.

El ritual de Isis y Neftis³⁶, es decir, de las dos mujeres que personifican a esas divinidades y que se lamentan por Osiris, está basado todo él en el tema de la visión del dios. He aquí algunas frases. El ritual dice que las dos mujeres cantarán las estrofas de este libro *en presencia de este dios*. Comienzan así las dos a la vez:

Joven hermoso, ven a tu casa. Desde hace mucho, mucho tiempo *no te hemos visto...* ¡Oh si quisieras volver a nosotras en tu aspecto de antes, para que pudiéramos abrazarte y tú no te alejaras de nosotras! Hermoso de rostro, grande en amor, imagen de Tanen... ¡Oh, tú, de hermosa faz... de rostro radiante, único, joven, hermoso a la vista!³⁷.

Isis le dice:

¡Cómo deseo verte! Yo soy tu hermana.

Y añaden las dos:

Ven en paz, oh señor nuestro, que nosotras *te veamos...* Levántate, levántate. Mira, Seth está en el lugar de la ejecución. Tu enemigo ya no existe. Ven a tu casa, Osiris, a tu sede donde queremos *verte*.

Continúa Isis sola:

Yo soy una mujer útil a su hermano... Ven corriendo a mí, pues me muero del deseo de *ver tu rostro* después de *no haber visto tu rostro*. ¡Oh, si pudiéramos *ver tu faz* como en otro tiempo, así como yo he deseado *verte!* ¡Oh, tú, joven, ven en paz! ¡Oh, hermano mío, ven que yo pueda *verte!*³⁸.

Cuando el dios ha entrado en el santuario, Isis exclama:

Puesto que mi corazón desea *verte...*, oh señor del amor, ven a mí, que yo pueda *verte hoy*. Hermano mío, ven, que podamos

*verte... ¡Oh!, ven, que yo pueda verte. Lloro porque estás solo. Ven corriendo a mí, porque deseo verte, después de no haber visto tu rostro. ¡Oh, hay júbilo en el templo...!*³⁹. Ven, que yo *te vea*, señor del amor... Ven, que yo *pueda verte*⁴⁰.

Finalmente, Isis puede ver al dios, y así lo declara:

Oh señor, que estás detrás de mí... *yo te veo hoy* y el perfume de tus miembros es el de Punt⁴¹. Te adoran las Nobles [señoras] en paz, y se alegra la Enneada entera. Ven a tu mujer en paz... Se alegra el corazón al ver tu belleza⁴², porque tú la has alejado de la casa secreta⁴³.

No cabe duda que la fórmula «ver el rostro del dios» es algo típico de los rituales egipcios. Naturalmente, tiene un sentido bien concreto. En el templo se contempla la imagen de la divinidad. Pero esta fórmula se encuentra también en otros textos. En el «Himno de las victorias», de Tutmosis III, se lee lo siguiente, puesto en boca del dios Amón-Ra:

Dice Amón-Ra, señor de los tronos de los Dos Países: Bienvenido a mí, mientras exultas al *ver mi belleza*, mi hijo y mi vengador. Tutmosis, que vive por siempre. Yo brillo por tu amor y mi corazón goza con tus hermosas venidas a mi santuario, mientras mis manos rodean tu cuerpo con protección y vida. ¡Qué dulce es tu afecto *para mi imagen!* Yo te establezco en mi santuario...⁴⁴.

Estos pocos ejemplos⁴⁵ bastan para demostrar que en Egipto la expresión «ver el rostro de un dios» era una fórmula relacionada con el culto y cuyo fundamento era la visión material de la imagen de la divinidad. Pero es posible que esa frase no signifique sólo y siempre la visión material de una estatua divina, sino que tenga también, al menos en algunos casos, un sentido más espiritualizado y metafórico que haga válida la expresión aun sin imagen y fuera del templo⁴⁶. Algunas frases de oraciones egipcias parece que pueden interpretarse en este sentido. Una estela de Ramsés IV en honor de Osiris dice así:

Yo he sido sensato de corazón... No he sido desatento con ninguno de ellos (los dioses) de modo que *no los mirara* o que *buscara* a los grandes más que a los pequeños entre los dioses y entre las diosas⁴⁷.

«Mirar y buscar a los dioses» son aquí expresiones culturales de sentido general, que indican algo así como «practicar el culto

debido». En una estela conmemorativa de la XIX dinastía, un delineante de la necrópolis tebana expresa su gratitud a Amón-Ra por la curación de su hijo, con estas palabras:

Amón-Ra, el dios augusto, que oye la oración, que acude a la voz del pobre y afligido, que da aliento al débil. Para alabanza de Amón-Ra..., besando el suelo por Amón... el benévolo. ¡Ah, si me concediera que *mis ojos vieran su belleza!* ⁴⁸.

El padre del hijo curado sigue diciendo:

Se hicieron adoraciones por él en su nombre (de Amón-Ra) a causa de su poder. Se hicieron súplicas por él *ante su rostro* y en presencia de todo el país por el delineante Nakht-Amón, cuando estuvo enfermo ⁴⁹.

«Ver la belleza del dios» parece algo más que contemplar su imagen; es experimentar el favor del dios, obtener una gracia. Otras estelas conmemorativas de Tebas conservan expresiones parecidas. Una de Nofer-abu dice así:

Adorar a Ptah, señor del derecho, rey de los Dos Países, de hermoso rostro, que pertenece a su gran trono, el único dios entre los dioses, el predilecto como rey de los Dos Países. Que dé vida, salud, bienestar, previsión, favor y amor, mientras *mis ojos miran diariamente a Amón*, como hace un justo a quien Amón pone en su corazón. Por Nofer-abu ⁵⁰.

Una inscripción de la tumba de Merire contiene la siguiente oración:

Yo te adoro, venero tu belleza, alabo tus hermosos planes, mi señor. Concédeme llegar a viejo, sin que me aleje de ti y sin que *mis ojos busquen en vano tu belleza*, hasta que llegue en paz a ser un justo en la venerada montaña de Acht-Atón... Que él conceda una venerable ancianidad viendo tu belleza, sin que yo cese nunca de *verte diariamente*, al ka de Merire ⁵¹.

También aquí «buscar en vano la belleza» del dios y «verle diariamente» significan algo más que asistir a una función religiosa en el templo y contemplar la imagen divina, aun cuando una y otra cosa significan también eso.

En una colección de escarabajos de época faraónica aparecen varias máximas relativas al tema que nos ocupa, que son una

expresión espontánea y sincera de la piedad popular. He aquí unas cuantas:

Mi felicidad es ver a Amón.
La protección de la vida se da a quien ve a Amón-Ra.
Feliz quien ve a Amón-Ra.
Que yo pueda ver a Amón-Ra todos los días.
Es un favorito de Amón quien llega a ver su rostro ⁵².

Otras máximas se refieren a otros temas, pero vale la pena citarlas por la espiritualidad y espontaneidad que respiran:

Es el amor de Amón-Ra el que da la protección.
El amor de Amón-Ra es la protección de mi vida.
El amor de Amón-Ra dura.
Aquel a quien Amón-Ra ama es el santo de Dios.
El servidor de Amón es el que hace su voluntad.
Min es el refugio del afligido.
Es Ptah quien da la bendición a todos los hombres.
Dios es mi protección.
Todo lo que sucede está en la mano de Dios.
La abundancia está en la mano de Dios.
La aflicción está en la mano de Dios.
Que yo pueda ver el templo de Dios.
El santo que Dios protege descansa en Dios.
El que practica la justicia es un santo de Dios.
El santo de Dios vivirá eternamente ⁵³.

También estas máximas, sobre todo las citadas al principio, expresan bien el deseo de los fieles egipcios de gozar de la protección de los dioses acudiendo a sus templos a orar ante las imágenes divinas. «Ver al dios» y «ver el rostro de un dios» son dos fórmulas habituales de los rituales egipcios y de la piedad personal que reflejan el valor de la oración y del culto.

3. *La religión cananea.*

Los cananeos tenían instalaciones culturales al aire libre, los famosos «lugares altos» de la Biblia ⁵⁴, pero el culto se celebraba normalmente en los templos. El templo cananeo, a juzgar por las ruinas que se conocen, constaba entre otras cosas de un templete o naos donde se guardaban las representaciones divinas, imágenes o betilos ⁵⁵. En este recinto sólo podía entrar el sacer-

dote. El gesto por excelencia de adoración era doblar la rodilla hasta el suelo y dar un beso con la mano⁵⁶. De esta manera se ofrecía al dios la propia persona.

El ritual cananeo es poco conocido⁵⁷. Los textos de Rash-Shamra hasta ahora publicados no mencionan la frase «ver el rostro del dios»⁵⁸. El término rostro (*pn* o *pnm*) aparece naturalmente muchas veces en la literatura ugarítica. Puesto que los dioses se describen, se presentan y se imaginan como hombres, tienen lógicamente «rostro», nariz, boca, manos, etc., como los hombres⁵⁹; pero el término «rostro» no ocurre nunca en contextos que indiquen «ver el rostro del dios» durante la oración, el sacrificio o la celebración del ritual. Es frecuente la frase «poner el rostro hacia»⁶⁰ para indicar el propósito de ir a un lugar o de hacer una cosa, exactamente igual que en las Cartas de El-Amarna, pero sin sentido religioso. No faltan tampoco los verbos que significan «ver o mirar»⁶¹; pero, todas las veces que aparecen, se refieren a acciones de los dioses o de los hombres en sentido ordinario, no al orante que ve al dios en un acto de culto.

Tampoco hemos hallado la expresión «buscar el rostro de un dios», aunque sí se habla una vez de «buscar al dios» en el mito de Baal y Anat. Ya dijimos que este texto utiliza el verbo *bqt*, que corresponde al hebreo *bqš*⁶².

Este silencio de los textos no significa que la religión cananea no haya conocido la expresión «la faz de los dioses». Antes al contrario, hay datos suficientes para probar que esa expresión era conocida y utilizada por los cananeos. Según Albright⁶³, el nombre de la diosa Anat es probablemente una abreviatura de un original *Anat-panê-Ba'al*, que significaría algo así como «Vuelta de la faz de Baal», es decir, «Ira de Baal», ya que *pânim*, «rostro, presencia», connota en la Biblia hebrea favor y desgracia, y puede traducirse a veces, según el contexto, por «ira». La misma designación de *panê Ba'al* se aplicó también a la diosa púnica Tennit⁶⁴, cuyo nombre completo era *Tennit-panê-Ba'al*, «Gloria del rostro de Baal»⁶⁵. El nombre de esta diosa no se ha encontrado aún ni en Ugarit ni en Fenicia. Aparece, en cambio, en Cartago desde el siglo VI-V a. C. en la forma indicada antes, y se menciona junto a Baal-Hamón. A veces se menciona también junto a Esculapio⁶⁶. En algunas monedas romanas, que van desde la época de Augusto (6/7 d. C.) hasta la de Alejandro Severo (230/31 d. C.), aparece una divinidad de Ascalón con el nombre de *Phanebal(os)*, «Faz de Baal»⁶⁷. Pues bien,

como a veces hay en esas monedas un símbolo de «Tanit» junto a la imagen de *Phanabal(os)*, esta divinidad de Ascalón se relaciona sin duda con la diosa púnica Tennit⁶⁸.

Todos estos datos nos permiten concluir que la religión cananea podía hablar de la «faz de los dioses» en el mismo sentido cultural que los demás pueblos del Antiguo Oriente. El «rostro» de Baal, o de cualquier otro dios cananeo, indicaba su «presencia activa»⁶⁹, «su poder»⁷⁰ o «su gloria»⁷¹.

4. La religión asiriobabilónica.

Los asirios y babilonios admitían el culto de imágenes de dioses y diosas⁷². Los orantes se presentaban en el templo y allí, ante la estatua divina, formulaban sus peticiones o hacían sus consultas. La estatua de por sí no era más que una representación de la divinidad. La oración iba dirigida al dios hecho presente en su imagen. A veces, sin embargo, parece que no había diferencia entre el dios como persona y el dios como estatua⁷³. El culto, en una palabra, se celebraba ante las imágenes divinas, y ante ellas oficiaban los sacerdotes, tanto para ofrecer los sacrificios como para obtener las respuestas oraculares⁷⁴.

La literatura religiosa asiriobabilónica ofrece un interesante material para una comparación con el AT. Existen allí una serie de expresiones que reproducen la realidad cultural, correspondiente, al menos materialmente, a la frase bíblica «ver (*r'h* y *hzh*) el rostro de Dios». Se encuentra incluso esporádicamente la fórmula que nos ocupa, «buscar el rostro de Dios». Los términos más frecuentes para expresarla son *dagâlu*, *amâru* y *naṭâlu*, «ver, mirar»; *sahâru*, «volver» (el rostro), y alguna vez que otra, *šê'u*, «buscar», verbos que pueden tener y tienen de hecho muchas veces por complemento *pân ili*, «el rostro de un dios»⁷⁵.

Los textos son abundantes. Vamos a dar unos cuantos ejemplos, tomados de varios géneros, como oraciones, inscripciones históricas, cartas privadas, etc.

El hombre que va al templo a rezar desea ver el rostro del dios, afirma que ha visto el rostro de la divinidad o pide al dios que le deje ver su rostro. En las oraciones, estas fórmulas suelen ocupar el lugar de la presentación del orante, de cuyo contenido y características nos hemos ocupado en otro capítulo. Pero pueden hallarse en la sección central o petición propiamente

dicha. Los orantes, además, están convencidos de que los dioses «miran y ven», «vuelven su rostro» favorablemente hacia su oración o lo «vuelven a otra parte» en señal de desagrado. Todas estas expresiones subrayan la presencia del orante en el templo, postrado ante la imagen divina, contemplando atentamente todo movimiento de favor o desfavor de los ojos, del rostro, del cuello del dios allí presente

a) Los orantes desean *ver* o *buscar* el rostro de la divinidad:

A Sin:

Tu resplandor llena la ancha tierra,
los hombres cobran vigor al *verte* ⁷⁶.

A Ninurta:

He visto tu rostro, que pueda yo ser feliz.
Tú, que sabes mirar benignamente, mírame benignamente ⁷⁷.

A Nusku:

Yo *te miro*, me vuelvo a tu divinidad ⁷⁸.

A Samas:

He buscado tu rostro, he cogido tu vestido ⁷⁹.

A Marduk:

Ellos *ven tu rostro*;
tu rostro es mayor que la crecida del mar ⁸⁰.

A Nergal:

Porque eres misericordioso, te busco;
porque eres indulgente, *miro a tu rostro* ⁸¹.

A Istar:

Istar, señora misericordiosa, *he mirado a tu rostro*,
te he presentado un vaso: óyeme y tenme piedad.
Cansado y afligido, *he visto tu rostro* ⁸².
Cansado y afligido, *he buscado tu rostro* ⁸³.

A Istar:

Istar santa, la más excelsa de los dioses, mi diosa...
el enfermo vuelve a la vida, *viendo tu rostro*,
el injusto se hace justo, *viendo tu rostro*...,
he mirado a tus ojos para que mi atadura sea soltada ⁸⁴.

A *Sin y Samas*:

Yo, vuestro siervo, soy el que os miro,
el que diariamente *veo vuestro rostro*,
a vuestra aparición están atentos mis oídos ⁸⁵.

A *Enlil*:

Señor y señora de los países: en Esmach *os he visto*.
Esto es lo que se ha de decir en la cámara (santa):
Enlil, *te he visto* en Nippur;
cuando *te vi* con regocijo en la casa de... ⁸⁶.

En ciertas cartas del antiguo período asirio se encuentran frases como éstas: «Ver el ojo de Assur», «quiero ver el ojo de Assur», «pide por mí para que vea el ojo de Assur». El que escribe quiere ver el ojo del dios lo mismo que desea ver los ojos de su amigo o de su padre. La expresión significa «mirar con atención y con sumisión a uno», «prestarle atención» ⁸⁷. En las cartas de la época sargónica ocurren expresiones parecidas: «Llegué a Nínive y he visto sin novedad el rostro de Nabu y el rostro del rey» ⁸⁸. En otra carta se lee: «Yo soy el que veo a Bel, el que rezo a Bel y... veo, beso el suelo ante Bel» ⁸⁹.

En algunos nombres propios teofóricos de la época sargónica entra como componente la fórmula que nos ocupa; así, por ejemplo, *A-mar-ila*, «Yo veo al dios»; *A-qar-ilBel-lumur*, «Yo quisiera ver la gloria de Bel» ⁹⁰. La «gloria de Bel» se refiere probablemente a su templo o a su imagen. «Ver al dios» tiene un sentido real, «ver la imagen de la divinidad» o visitar el templo donde puede verse la estatua del dios ⁹¹.

b) Los dioses miran y ven y tienen rostro y vuelven su rostro.

A *Istar*:

Tu mirada es audición, tu palabra, luz;
mírame benignamente, acepta mi plegaria ⁹².

A *Istar*:

El rostro de mi dios se ha vuelto a otra parte...,
mírame benignamente, acepta mi plegaria.
¿Hasta cuándo, señora mía, estarás airada, estará vuelto tu rostro?
Vuelve tu cuello hacia mí, a quien has rechazado;
dirige tu rostro a cosas buenas para mí ⁹³.

A Istar:

Donde tú miras, el muerto revive, el enfermo se levanta,
se hace justo el injusto que ve tu rostro...,
fíjate en mí, señora mía, acepta mi plegaria,
mírame benignamente, oye mi oración...,
que tus ojos amables reposen en mí,
con tu brillante rostro mírame benignamente ⁹⁴.

A Serua:

Concédeme benignamente el volverse de tus ojos santos,
escucha mi clamor;
vuélvete a mí, muéstrame la luz...,
quiero ver tu divinidad, venerar tu divinidad ⁹⁵.

A Enlil:

Mírame, señor mío, acepta mi plegaria ⁹⁶.

A Tašmetu:

Mírame benignamente, anuncia mi bien ⁹⁷.

Al dios personal:

Yo, tu siervo, que teme a su dios y a su diosa, mira mi mano;
ten misericordia, dios mío, aplácate, diosa mía;
vuelve tu rostro a mis oraciones, a la elevación de mi mano ⁹⁸.

Expresiones parecidas se encuentran también en las inscripciones históricas. El rey Nabonides describe así un sueño y la respuesta de los dioses:

En medio de la noche vi a Bau, mi señora, que hace revivir a los muertos, que concede vida larga; por eso le supliqué por la vida eterna de mi alma, porque se volviera su rostro. Entonces se volvió su rostro, y con su brillante rostro me miró benignamente ⁹⁹.

En otro documento histórico se lee este relato:

Samas, el gran señor, que, desde hacía mucho tiempo estaba airado contra Acad y había vuelto su cuello, bajo el gobierno de Nabuapliddín, rey de Babilonia, tuvo compasión y volvió su rostro ¹⁰⁰.

El sentido de estas expresiones es claro. Se trata de algo real y material: la visión de la estatua divina, la observación de sus movimientos. Unas veces es el orante el que se vuelve (*sabâru*)

hacia el dios, otras es el dios quien se vuelve o vuelve (*sabâru*) su rostro hacia el orante. El primer gesto indica probablemente una vuelta completa del cuerpo en torno a la estatua divina. El segundo alude sin duda al giro de la imagen del dios en torno al orante ¹⁰¹.

El fiel que iba al templo no siempre estaba solo. Unas veces le acompañaba el sacerdote. Otras, llevaba él mismo la estatuilla de una divinidad protectora y la colocaba delante de la imagen del dios principal para que intercediera por él ¹⁰².

Estos pocos ejemplos, que ciertamente podrían multiplicarse, recordando de nuevo las expresiones «buscar al dios», «postarse ante el dios», «coger la orla del vestido de la divinidad», etcétera, expresiones y textos que hemos dado en otra parte ¹⁰³, bastarán para demostrar cuál es el sentido real y literal de la expresión que nos ocupa. Es posible, sin embargo, que estas fórmulas, por lo menos algunas de ellas, hayan tenido a veces en Babilonia un sentido más espiritualizado y abstracto que el meramente físico y literal. Es decir, el orante podía considerar la imagen visible como una representación del dios invisible, cuyo rostro le miraba benignamente aun fuera del templo y cuyo favor imploraba con esas fórmulas. Así lo piensa entre otros Nötscher. Según él, «ver el rostro de un dios» no significaba sólo «ver la estatua de ese dios en el templo», sino buscar su ayuda y protección ¹⁰⁴, y añade que *dagâlu* admite incluso la acepción de «confiar en la divinidad» o «fiarse de un dios». Este sería el sentido del oráculo de Istar en favor de Asarhaddón: «No confíes en los hombres, vuelve tus ojos a mí y *mirame*» ¹⁰⁵. «Mirar» a la diosa equivale a «confiar» en ella.

Una frase parecida se encuentra al final de algunas oraciones. Su sentido parece ser el de confiar en el dios, que dará al orante lo que le pide:

Por una señal para estos días quisiera yo *verte*,
y así glorificar tus hazañas, proclamar tus alabanzas ¹⁰⁶.

Una cierta independencia de la visión material de la imagen parecen reflejar también las palabras que dice el interlocutor del Kohélet babilónico:

Sólo quien ve el rostro del dios posee un ángel protector,
quien teme con reverencia a la diosa acumula riqueza ¹⁰⁷.

«Ver el rostro del dios» está aquí en paralelismo con «temer» (*palâhu*) a la diosa. Ahora bien, como la segunda expresión tiene un sentido genérico, también puede tenerlo la primera. «Ver el rostro del dios» equivaldría aquí a practicar el culto en general y observar la religión. Esta explicación la confirman las estrofas siguientes, donde se alude a la práctica de la virtud como medio para alcanzar la felicidad, práctica que comprende naturalmente el culto de los dioses¹⁰⁸, pero también la observancia de los mandamientos divinos¹⁰⁹, la oración, pública o privada, el ejercicio de la justicia¹¹⁰ y la guarda de todo lo que se relacione con la religión y la moral¹¹¹.

La fórmula «ver el rostro de un dios» ofrece aún otras posibilidades. En un fragmento de la tabla X de la epopeya de Gilgamés, conservado en una antigua versión babilónica¹¹², aparece esta frase que el héroe dice a la diosa Siduri o Sabitu¹¹³:

Ahora, Siduri, que he visto tu rostro,
la muerte que temo no quisiera verla.

La tabla habla del viaje de Gilgamés, después de la muerte de su amigo Enkidu, en busca de la inmortalidad. Al cabo de muchas peripecias, Gilgamés halla la residencia de la diosa Siduri, y, al verla, pronuncia esas palabras. Con ellas el héroe quiere decir, o que ha sido admitido a la presencia de la diosa, como quien obtiene una audiencia ante un rey, y por tanto se declara su vasallo¹¹⁴, o que la sola vista del rostro de la diosa es ya una gracia tan grande que espera obtener de ella cuanto le pida¹¹⁵. De cualquiera de los dos modos que se entienda, la frase tiene ya un sentido metafórico, que corresponde a la fórmula «ver el rostro de un rey» o del propio padre o de otra persona, fórmula que significa unas veces la visión real de la persona a quien se refiere, y otras, la admisión a su presencia como prenda de confianza, favor o benevolencia.

La fórmula «ver el rostro del rey» es muy frecuente en las Cartas de El-Amarna. Un vasallo escribe así a su soberano para testimoniarle la propia adhesión:

Quiera el rey, mi señor, enviar veinte hombres para proteger su ciudad. Yo quisiera entrar donde el rey, mi señor, y *ver su rostro*¹¹⁶.

Otro pide una audiencia, que considera como un gran favor:

Mi rostro está puesto (= me propongo) para venir y *para ver el rostro del rey*, mi señor, pero no puedo salir de la mano de Zimri-

dos... Quiera el rey, mi señor, darme veinte hombres para la defensa de la ciudad del rey, mi señor. Yo quisiera entrar ante el rey, mi señor, *para ver su rostro propicio*¹¹⁷. He puesto [mi] rostro [hacia] adelante *para [ver] el rostro del rey...* [Así, pues], no deje [el rey, mi señor], a su siervo de [su] mano. Quiera poner [su] rostro el rey, mi señor, y dar agua para beber a [su siervo]¹¹⁸.

No cabe duda de que «ver el rostro del rey» quiere decir aquí algo más que «ser recibido en audiencia». El vasallo pide al rey un favor. «Ver el rostro propicio del rey» es ya una gracia y el rey debe demostrar con ese gesto benigno que otorga el favor. La frase puede significar, además, y éste es su sentido más pleno, «buscar ayuda y protección». En una carta de Addulani al Faraón leemos:

Miré hacia aquí y miré hacia allí, pero no se hizo claro. Entonces *miré hacia el rey*, mi señor, y se hizo claro¹¹⁹.

El autor de la carta evidentemente pide al Faraón seguridad y protección, después de haber recurrido inútilmente a otros. «Ver el rostro del rey» significa en última instancia estar a servicio del rey, ser su vasallo o esclavo. Un hijo de Azizi escribe a un alto funcionario egipcio, declarándose su fiel servidor, en estos términos:

Tú me das vida y tú me das muerte. *Yo miro a tu rostro*, pues tú eres mi señor. Quiera, pues, mi señor, oír a su siervo. Azizi es tu siervo¹²⁰.

Estar a servicio del rey o de un superior es lo mismo que depender de él. Por eso el participio *dâgilu* significa «subordinado» —literalmente, «el que ve el rostro»— o «políticamente dependiente»¹²¹. Un alto funcionario escribe así al rey: «Los asirios, mis súbditos¹²², no te los he enviado»¹²³.

La misma terminología y las mismas expresiones usan también las cartas neobabilónicas: «No hemos visto tu rostro» (¿del rey?); «quiero ver el rostro de mi padre»; «yo veo el rostro de mi señor», etc.¹²⁴.

Como puede verse por estos ejemplos, el lenguaje cultural babilónico, «ver el rostro de un dios» tiene una correspondencia casi completa con el lenguaje ceremonial de la corte. Es muy posible que uno haya influido en otro, y que haya entre ambos una mutua correlación; pero es difícil establecer de qué parte

está el influjo. En Babilonia al rey se le consideraba como un dios¹²⁵, por eso la frase «ver el rostro del dios» pudo pasar del culto al ceremonial de la corte¹²⁶. Pero pudo también ocurrir lo contrario. Al dios se le imaginaba como un gran señor, como un rey, que tiene su residencia en el cielo, pero que también recibe en audiencia en el templo a sus devotos¹²⁷.

Antes de cerrar este capítulo conviene advertir que la fórmula, «buscar el rostro del dios», es mucho menos frecuente que la otra, «ver el rostro del dios». En Asiria y Babilonia ocurre algunas veces. Pero no la hemos encontrado en los textos egipcios, hititas y cananeos. «Ver el rostro de un dios» no significa «consultar o pedir un oráculo». Para indicar la «consulta oracular» la literatura babilónica emplea el verbo *ša'álu*, como hemos tenido ocasión de ver en la primera parte de esta obra. Los egipcios, hititas y cananeos usan diversas expresiones, pero tampoco utilizan la fórmula «ver el rostro del dios» para señalar la consulta. Las oraciones y los himnos asiriobabilónicos distinguen claramente entre la «consulta» y la «súplica», expresando la primera por *ša'álu* y la segunda por los verbos mencionados antes.

II. ANTIGUO TESTAMENTO

El AT conoce también la expresión «ver el rostro del rey». Con ella se indica que uno es admitido en audiencia ante el rey¹²⁸. Y naturalmente, quien puede ver el rostro del rey es que goza de su favor; como quien no puede verlo es que ha caído en desgracia¹²⁹. Aplicada la frase al rey, tiene en Israel fundamentalmente los mismos sentidos que en Asiria y Babilonia y en las Cartas de El-Amarna. Pero el AT utiliza asimismo la fórmula «buscar (*bqš*) el rostro del rey» en tres pasajes. La gente *buscaba el rostro* de Salomón, es decir, querían conocerle en persona para cerciorarse por sí mismos de que era verdad cuanto de él se decía, y «para oír toda la sabiduría que Dios había puesto en su corazón» (1 Re 10, 24 = 2 Cro 9,23). Una máxima de los Proverbios dice que «muchos *buscan (bqš) el rostro del jefe*» (Prv 29,26). La búsqueda del rostro aquí es algo más que un simple deseo de ver o conocer al superior. Se trata ya de conquistar «su favor o benevolencia» para reclamar

más fácilmente el propio derecho, derecho que en última instancia es un don de Dios (Prv 29,26b). Las Cartas de El-Amarna conocen también esta fórmula, aunque es mucho menos frecuente que la otra, «ver el rostro del rey». Un funcionario escribe así al soberano:

Mi señor, mi dios, mi sol, ¿qué más [busco yo]?

El rostro del rey, mi señor, *propicio busco yo* hasta la eternidad¹³⁰.

Estas diversas acepciones y matices de las frases «ver o buscar el rostro del rey» nos pueden servir para investigar el sentido de la fórmula bíblica «buscar el rostro de Dios».

a) Pasando ya al análisis de los textos, vamos a seguir el orden cronológico inverso, comenzando por el texto más reciente, que es sin duda 2 Cro 7,14¹³¹. En este pasaje se recogen a modo de ejemplo algunos casos de la oración de Salomón en los que Dios promete escuchar las súplicas de su pueblo (cf. 2 Cro 6,26-28). La oración menciona la sequía (2 Cro 6,26), el hambre, la peste y la langosta (2 Cro 6,28). Es claro que el contexto de 2 Cro 7,14 nos sitúa en un ambiente de oración y de súplica, y no en un tema de consulta a Dios. El texto habla de «plegaria» (*t^efillāh*). Este sustantivo y el correspondiente verbo *hitpallel* aparecen en total quince veces. Ya sabemos que *hitpallel* es el verbo habitual para indicar la «intercesión». Habla, además, de «súplica» (*t^ehinnāh*) (vv. 19,29,35,39), de «clamor» (*hārinnāh*) (v. 19), de «preces» (*taḥ^anūn*, *hitḥann^enū*) (vv. 21,24,37), de «escuchar» (la oración) (*šm'*) (vv. 19,20-21, tres veces; 23,25,27,30,33,35,39), de «perdonar» (*slh*) (vv. 21, 25,27,30,39), de «convertirse» (*šūb*) (vv. 24,26,27, dos veces; 38), y de «alabar» a Dios (*hōd*) (vv. 24,26). El contexto destaca claramente las condiciones de la oración para que sea eficaz. Yahweh responde a Salomón en una aparición nocturna, garantizándole que «ha oído su oración» (cf. 2 Cro 7,12).

Nuestro versículo 14 dice así: «Si se humilla (*kn'*) mi pueblo, sobre el cual se invoca mi nombre, y suplica (*hitpallel*) y busca (*bqš*) mi rostro y se vuelven (*šūb*) de sus malos caminos, yo los escucharé desde los cielos, perdonaré su pecado y sanaré su tierra.» El v. 15 menciona de nuevo la «súplica» (*t^efillāh*) que se hace en el templo. El verbo *kānā'*, en *nifal*, significa «humillarse» en el sentido de acatar los planes de Dios, someterse humildemente a Dios cuando por algún pecado amenaza con el castigo¹³². En contextos de pecado y conversión

expresa la idea del reconocimiento de la justicia divina en el castigo que ha infligido o amenaza infligir, y la aceptación humilde de la pena. Esta actitud interior es una de las condiciones que Dios exige para escuchar las oraciones y perdonar los pecados¹³³. El significado del verbo *šáb* como vocablo típico de la conversión moral ya lo hemos discutido en otras partes.

La búsqueda del rostro de Dios no parece significar simplemente la presentación en el templo para hacer allí la oración, porque todo el contexto supone que la oración se hace o se hará en él. Y lo subraya el v. 15: «Mis ojos estarán abiertos y mis oídos atentos a la súplica que se haga *en este lugar*.» Dado que el v. 14 enumera las condiciones interiores que deben acompañar a la oración para que sea eficaz, la búsqueda del rostro de Dios debe entenderse en este mismo orden de ideas. Ahora bien, si la conversión es un «volverse de los malos caminos» —aspecto negativo de la conversión—, «la búsqueda del rostro de Dios» indicará la nueva orientación de la vida —aspecto positivo de la conversión—. «Buscar el rostro de Dios» es servir a Dios solo, darle el culto debido, en el lugar debido y del modo debido, esto es, en el templo recientemente inaugurado¹³⁴. El Cronista subraya este aspecto del templo. Para él el templo es el único lugar legítimo del sacrificio y el punto central de todo el culto¹³⁵.

La respuesta de Yahweh a Salomón termina con una severa recomendación. Si el pueblo quiere beneficiarse de una particular asistencia divina, garantizada por la presencia permanente del templo (v. 16), debe observar una conducta moral y religiosa irreprochable, debe abstenerse ante todo de la idolatría y de los cultos prohibidos (vv. 19,22) y debe guardar los mandamientos y decretos de Yahweh. Ahora bien, apartarse de Dios, no observar sus mandamientos, servir a otros dioses y postrarse ante ellos (vv. 19,22) es todo lo contrario de «buscar el rostro de Dios» y de «volverse de los malos caminos».

b) Los textos de 1 Cro 16,11 y Sal 105,4 pueden estudiarse conjuntamente porque, además de ser dos textos paralelos, en Crónicas se trata de una cita del Sal 105¹³⁶. Es probable incluso que 1 Cro 16,7 ss. sea una adición posterior a la obra del Cronista¹³⁷. Sobre la fecha de composición, género literario y estructura del salmo ya dijimos lo suficiente en otra parte¹³⁸. La «búsqueda del rostro de Dios» figura en la parte introductoria. La comunidad reunida en el santuario es invitada a alabar a Yahweh, aclamar su nombre —no invocar su nombre, como

suele traducirse, ya que la invocación es propia de las lamentaciones individuales, mientras que la aclamación es típica de los himnos de acción de gracias o alabanza, como es este salmo ¹³⁹—, dar a conocer entre los pueblos sus obras, cantarle, salmodiarle, contar sus maravillas, gloriarse de su nombre, pues el nombre de Yahweh encierra en sí todo el misterio de la presencia salvadora de Dios ¹⁴⁰, buscar (*drš*) a Yahweh y su fuerza, buscar (*bqš*) su rostro continuamente y recordar sus portentos, sus prodigios y juicios (vv. 1-5).

Ya sabemos que los «buscadores (*dor^cšim*) de Yahweh» son los piadosos, los devotos, los humildes, los que se apoyan y confían habitualmente en Dios, le exponen sus cuitas en la oración y orientan su vida hacia Dios. El salmista invita a todos estos, que son el verdadero Israel, congregado en un acto de culto —estirpe de Abraham, hijos de Jacob (v. 6)— a descubrir, escudriñar, meditar (*drš*) las gestas de Dios tal como las presenta y revela la historia de la salvación. La historia es para el israelita una epifanía de Dios, pues Dios habla a través de los acontecimientos. La historia sagrada se actualiza y revive en el culto. El hoy y el aquí de la liturgia descubre el sentido de la historia, porque el culto presenta la historia como un signo de Dios ¹⁴¹. Así, pues, la comunidad cultual debe descubrir a ese Dios que en el pasado ha hecho tantas maravillas que ellas solas revelan la «fuerza y el poder de Dios».

El salmista exhorta además a todos los piadosos a «buscar continuamente el rostro de Dios». Esta búsqueda no puede consistir en una visita salteada al santuario. Se opone a este sentido el adverbio *tāmīd*, que significa dos cosas, o «constantemente, continuamente, siempre» ¹⁴², o, si es adjetivo, «regular, ordinario, normal», pero en este caso va siempre acompañado de algún término que aluda al sacrificio ¹⁴³. Como aquí no existe tal término, sólo cabe el primer significado, y así lo han entendido las versiones antiguas ¹⁴⁴ y modernas ¹⁴⁵. Ahora bien, una «búsqueda constante y estable» del rostro de Dios sólo puede tener algún sentido si se la considera como un servicio divino permanente, dentro y fuera del templo, servicio que comprende sin duda y en primer lugar la celebración del culto litúrgico en el santuario, donde Yahweh se hace presente a la comunidad ¹⁴⁶, pero que incluye también la piedad privada, la oración, la contemplación de las obras salvíficas de Dios ¹⁴⁷, con las consecuencias morales y religiosas que una contemplación de esta naturaleza lleva consigo.

c) El Sal 27,8 usa dos veces el verbo *bqš*. Su interpretación

plantea ante todo el problema de la unidad del salmo. Según algunos, hay aquí dos composiciones, pertenecientes a épocas y ambientes distintos; una comprendería los vv. 1-6 y sería un himno de confianza individual, y la otra, los vv. 7-14, y sería una lamentación individual¹⁴⁸. Otros opinan que es un salmo solo, un himno de confianza individual¹⁴⁹, o una plegaria con tres elementos: confianza, lamentación y oráculo de salvación¹⁵⁰. No vamos a dirimir aquí la cuestión. Para la interpretación del versículo 8 no influye mucho una hipótesis u otra. La fecha de composición es desconocida. Kraus¹⁵¹ lo atribuye al período pre-exílico.

La división del salmo, o de la segunda parte del salmo, es clara. Hay una invocación (vv. 7-8); sigue una oración, con una parte negativa: no rechaces a tu siervo (vv. 9-10), y otra positiva: enseña a tu siervo tu camino (vv. 11-13). Termina con un acto de confianza en Dios, que es el único que puede salvar (v. 14). La oración se abre pidiendo a Dios misericordia. El salmista se confiesa pecador (v. 7). Su conciencia de pecado sería un obstáculo para presentarse ante Dios, si no supiera que es Dios mismo quien manda que se le busque: «De ti dice mi corazón¹⁵²: "Buscad mi rostro" (*baqq^ešû pānay*)» (v. 8). Este último inciso es sin duda una cita¹⁵³. La frase tal como suena no se encuentra en ningún otro lugar. Los autores para explicarla remiten a Ex 23,17; Am 5,4; Dt 4,29 y Sal 50,15. La realidad es que ninguno de estos pasajes aclara la frase en cuestión, pues cada uno tiene un sentido distinto. Ex 23,17 se refiere a la obligación de todo israelita de asistir al culto divino en tres festividades anuales. Am 5,4 trata de la búsqueda auténtica de Yahweh, que ciertamente no se realiza en un culto sincretista. Dt 4,29 invita a la oración y recurso a Dios de todo corazón. Y el Sal 50,15 sólo dice: «Invócame el día de la angustia; yo te libraré y tú me darás gloria.»

Si «buscar el rostro de Dios» significara lo mismo que «buscar a Dios», entonces se podrían aducir otros textos, como Is 45,19: «No he dicho a la estirpe de Jacob: "Buscadme (*baqq^ešûnî*) en vano".» Este pasaje es el más aproximado, pues utiliza, como el Sal 27,8b, el verbo *bqš* en imperativo y es un mandato divino. Otro texto cercano sería Am 5,4: «Buscadme (*diršûnî*) y viviréis», porque también se trata de un mandato, pero el pasaje usa *drš* en vez de *bqš*. Otros textos que refieren mandatos, pero no de Dios, sino de los autores sagrados, son: Am 5,6: «buscad (*diršû*) a Yahweh y viviréis»; Sal 105,4 = 1 Cro 16,11: «bus-

cad (*diršú*) a Yahweh y su fuerza», y Sal 105,4: «buscad (*baqq^ešú*) su rostro continuamente» (= 1 Cro 16,11). Sea el que fuere el texto citado, lo cierto es que parece tratarse de una expresión tradicional que ha debido desempeñar un papel importante en la piedad israelita ¹⁵⁴.

El salmista, a pesar de su conciencia de pecado, acude a Dios para exponerle su causa, porque sabe que Dios mismo ha mandado que se busque su rostro. Pero ¿dónde y cómo buscará el rostro de Dios? ¿Presentándose en el santuario y formulando allí su petición? ¹⁵⁵. La respuesta sería afirmativa si el Sal 27 constituyera una unidad temática, pues el v. 4 habla del deseo del orante de «morar en la casa de Yahweh todos los días de su vida»; pero, dado que esta unidad es problemática, no puede aducirse el v. 4 para aclarar el v. 8 ¹⁵⁶. Los vv. 7-14 no mencionan el santuario; por eso no hay apoyo suficiente para decir que se trata de una visita al lugar sagrado. El salmista ha podido formular su oración en su propia casa o en otro sitio. Por eso cuando dice: «Yahweh, yo busco tu rostro (*'eth-pānēykā 'a^abaqqēš*)» (v. 8c), no se refiere necesariamente a una oración formulada en el santuario ¹⁵⁷.

Alguna luz sobre el sentido de la frase puede venir del v. 9: «No me tapes tu rostro.» La expresión «cubrir, velar, tapar el rostro» (*hasiēr pānīm*) es muy frecuente en los salmos. La idea primitiva aparece en Sal 10,11. (El malvado) dice en su corazón: «Dios se ha olvidado, tiene la cara tapada, no ha visto nada.» La misma idea en Sal 13,2: «¿Hasta cuándo me tapparás tu cara?», y en Sal 44,25: «¿Por qué tapas tu cara, olvidas nuestra miseria?» El sentido de estos pasajes es claro. Dios tapa la cara para no ver. Por eso, cuando el salmista pide a Yahweh que «tape su cara ante sus pecados» (Sal 51,11), le ruega que no los vea y por tanto que se los perdone ¹⁵⁸. Este sentido original evoluciona, y así en algunos textos la expresión significa que Dios concede su gracia o la niega según tape o destape la cara. Según el Sal 22,25, Dios no cubrió su rostro ante el afligido, no lo despreció ni lo desdeñó, sino que lo escuchó cuando clamó a él. Según el Sal 30,8, el orante, cuando gozaba del favor de Dios, tenía asegurado el honor y el poder, pero cuando Dios «cubrió el rostro» —es decir, le negó su favor—, quedó desconcertado ¹⁵⁹. De la misma manera, cuando el orante del Sal 27,9 pide a Dios que «no le cubra el rostro», le está suplicando que no le niegue su favor, que le conceda su gracia. Esta idea la expresa el v. 9 con

las otras tres fórmulas: «no me rechaces, no me abandones, no me dejes».

En definitiva, «buscar el rostro de Dios» equivale aquí a invocar a Dios, pedir su auxilio, buscar su gracia. El salmista cuenta con Dios y confía en él. De hecho todo el salmo es una manifestación sincera de confianza en Dios. La visita al santuario, si es que en algo se alude a ella, queda en segundo término.

d) El Sal 24,6 habla también de buscar el rostro de Dios. La fecha de composición es discutida. Hay autores que sostienen la autenticidad davídica y afirman que el salmo fue cantado durante la solemne translación del arca al tabernáculo después de la conquista de Jerusalén por David¹⁶⁰. Otros, basándose sobre todo en la mención de «las puertas eternas», que parecen aludir a la venerable antigüedad de las puertas del tabernáculo, proponen una época muy posterior a David, pero anterior al destierro¹⁶¹.

Según una opinión hoy casi general, el salmo pertenecería al género literario de las «Liturgias de la puerta o de la torá»¹⁶². El género consiste en una pregunta formulada por el pueblo sobre las condiciones para entrar en el templo y en una respuesta del sacerdote indicando estas condiciones. El valor de esta explicación, aplicada concretamente a los Salmos 24 y 15, lo hemos discutido en un trabajo reciente¹⁶³. Para nosotros, estos dos salmos no son ni las liturgias de entrada, ni salmos de asilo, sino exhortaciones proféticas. El Sal 24 consta de tres partes: a) Yahweh, señor del mundo, por ser su creador (vv. 1-2); b) catecismo de normas morales para entrar en el santuario (vv. 3-6); c) aclamaciones litúrgicas con motivo de la epifanía de Yahweh en el lugar santo (vv. 7-10).

Las normas para entrar en el recinto sagrado se resumen en un precepto general y positivo: pureza de acción y de intención (v. 4a), y en dos normas concretas y negativas que especifican aquel precepto general: no inducir el propio ánimo al mal, ya sea en relación a Dios, al prójimo o a sí mismo (v. 4b), y no jurar con engaño de los demás (v. 4c)¹⁶⁴. Quien reúna estas condiciones puede entrar en el lugar sagrado, y naturalmente no quedar defraudado, pues tendrá parte en la «bendición» de Yahweh y en la «justicia» de Dios. Este hombre recibirá la gracia y el premio que Dios ha prometido a los que cumplan las prescripciones de la alianza. Yahweh se muestra de este modo un Dios salvador (v. 5). Al llegar aquí el salmo contiene la frase objetivo de nuestro estudio:

Esta es la generación de los que buscan a Yahweh (*doršéy Yhwh*)¹⁶⁵, los que buscan el rostro del Dios de Jacob (*m'baqšéy p'néy 'lōhéy*)¹⁶⁶.

¿Qué categorías de personas forman estos grupos? ¿Qué significa «buscar el rostro de Dios»? La respuesta a la primera cuestión es clara. Son los fieles que vienen al santuario a tomar parte en una función litúrgica (v. 3). Pero «buscar a Yahweh y su rostro», ¿significa sólo o principalmente presentarse en el templo y participar en el culto? Así lo piensa la mayoría de los autores¹⁶⁷. Vamos a ver hasta qué punto es sostenible esta explicación. Si hay aquí un diálogo entre los peregrinos y el sacerdote, cosa desde luego no probada, como hemos demostrado en nuestro artículo citado antes¹⁶⁸, entonces el diálogo constaría de tres partes: a) pregunta de los peregrinos: ¿quién puede entrar en el templo? (v. 3); b) respuesta del sacerdote: quien reúna tales y tales condiciones (vv. 4-5); c) afirmación de los peregrinos: nosotros reunimos tales condiciones (v. 6)¹⁶⁹. La declaración de los fieles (v. 6) corresponde a la exposición de las condiciones de entrada formulada por el sacerdote (v. 4). Ahora bien, estas condiciones se resumen en un pequeño «código o catecismo moral», que se encuentra también algo más desarrollado en el Sal 15. La aseveración de los fieles, nosotros reunimos tales condiciones, no tiene nada que ver con la simple manifestación de un deseo de entrar en el santuario, primero, porque este deseo ya lo manifestaron antes cuando preguntaron, ¿quién puede entrar en el recinto santo? (v. 3), y, segundo, porque esta declaración no correspondería a la aseveración del sacerdote, que habla de requisitos morales para entrar en el santuario (v. 4). «Buscar a Yahweh» (v. 6a) y «buscar el rostro de Dios» (v. 6b) no es por consiguiente ir al santuario o practicar el culto, sino cumplir el código moral, la *torá de Yahweh*, que el salmista resume aquí en la pureza de acción —«manos»— y de intención —«corazón»— (cf. Sal 15,2), y en la ausencia de malos pensamientos y en no decir perjurios¹⁷⁰. Los peregrinos afirman solemnemente que ellos han cumplido las normas éticas que se exigen para entrar en el santuario y que por tanto se hallan libres de los pecados que impiden su entrada. Ellos son los «buscadores de Yahweh», los «buscadores del rostro de Dios».

A esta categoría de personas corresponde la que el Sal 15,4 llama los «temerosos de Yahweh», es decir, los que cum-

plen las normas morales que se exigen para tomar parte en el culto ¹⁷¹. Naturalmente, tanto los que temen a Yahweh (Sal 15,4), como los que «buscan a Yahweh y su rostro» (Sal 24,6), representan a la comunidad de Yahweh, que no se concibe desligada del culto, sino como una comunidad cultual; pero este aspecto está subordinado al primero. Es decir, las condiciones para tomar parte en el culto presuponen, exigen y son al mismo tiempo las condiciones para pertenecer al verdadero Israel, que da culto a Dios y observa los mandamientos ¹⁷².

e) El texto de Os 5,15 es el más antiguo de los que hasta ahora hemos estudiado. El v. 15 pertenece al conjunto 5,8-7,16, constituido por una serie de breves oráculos pronunciados por Oseas durante la guerra siro-efraimita, en torno al 733 ¹⁷³. En los versículos precedentes el profeta habla de la inutilidad de las alianzas políticas con pueblos extranjeros (v. 13). Yahweh las rechaza; por eso actuará con Efraim como un león con su presa (v. 14). El león, después de arrebatar la presa, va a ocultarse en su guarida. Algunos ven en esta metáfora una reminiscencia del mito cananeo del dios que desaparece ¹⁷⁴. No es probable esta alusión. El v. 15 no habla de león ni de presa, sino de la desaparición temporal de Yahweh:

Iré y volveré (*šúb*) a mi lugar,
hasta que expíen su culpa ¹⁷⁵ y busquen mi rostro (*ábiqušú pānay*).
En su angustia me buscarán con ardor (*yšaprunni*).

Yahweh se retira a su lugar. El texto no dice qué lugar es éste. Se supone que es el cielo ¹⁷⁶. Yahweh se retira hasta que «expíen su culpa» o hasta que «se reconozcan culpables», ya que el verbo puede significar las dos cosas. La retirada de Yahweh provoca la desolación del país (v. 9), pero obtiene lo que los castigos anteriores no habían alcanzado (v. 13), es decir, el reconocimiento de la propia culpabilidad y la búsqueda del rostro de Dios. ¿Qué implica esta búsqueda? ¿Se trata sólo de algo cultual, como ir al santuario o practicar el culto legítimo? Así lo piensa Vuilleumier ¹⁷⁷, que deduce el sentido cultual de *bqš* sin atender al presente contexto, como sería lo normal, sino estableciendo una comparación entre *rādaš-biqqēš* de Os 2,9, en donde *bqš* ciertamente tiene un sentido cultual —adoración de los ídolos—, y entre *šúb-biqqēš* de Os 3,5 y 7,10, en donde *bqš* no tiene primordialmente un sentido cultual, sino moral, de conversión ¹⁷⁸ y de abandono de toda política de pactos con po-

tencias extranjeras. El autor concluye que, si *rādaḥ-biqqēš* designan en el primer caso un acto cultural en relación a los ídolos, también *šūb-biqqēš* deben indicar un acto semejante en relación a Yahweh. La conclusión no se impone. Lo que determina el sentido de los textos no son tanto los términos en sí mismos cuanto los contextos en que se encuentran. Ahora bien, en Os 5,15 no aparecen ni *rādaḥ* ni *šūb* —el *šūb* del v. 15a se refiere a Dios y no tiene nada que ver con la conversión—, aparece, en cambio, *'āšam*, «reconocerse culpable» y, por tanto, «expiar el pecado». Este reconocimiento de la culpa nos sitúa ya en un contexto moral de conversión.

Por otra parte, *bqš* está aquí en paralelismo con *šbr*, y este verbo, fuera de Is 26,9, donde ciertamente tiene sentido cultural, sólo se usa en la literatura sapiencial en contextos que nada tienen de cultural¹⁷⁹ y en los salmos¹⁸⁰, y significa, o la conversión a Dios motivada por una desgracia, como en el Sal 78,34 y en Os 5,15 —nuestro texto—, o la oración del afligido que acude a Dios, como en Job 8,5 y Sal 63,2¹⁸¹. El objetivo que Yahweh se propone con su retirada a «su lugar», retirada que en realidad es un castigo, es la conversión de la nación¹⁸². Si Yahweh se retira a «su lugar», es evidente que no tiene relación alguna necesaria con un lugar terreno determinado donde se le puede buscar y encontrar.

La búsqueda del rostro de Dios no consiste, pues, en un acto cultural determinado ni en la ida a un santuario legítimo para practicar allí un culto legítimo. Esa búsqueda es la conversión y el arrepentimiento¹⁸³, es el cambio radical de conducta, que implica el reconocimiento de Dios como dueño absoluto de la historia y, por tanto, de los acontecimientos actuales del país. Si esta fe en Dios fuera viva y operante, el pueblo abandonaría toda veleidad política de pactar alianzas con potencias extranjeras y se volvería a Yahweh, su dueño y señor. «Buscar el rostro de Yahweh» y «buscar con ardor (*šbr*) a Yahweh» es para Oseas la práctica de la virtud en general (cf. Os 10,12), no una ida a los santuarios. Conocimiento práctico de Dios, al cual se oponen los vicios (Os 4,11 ss.; 6,6 ss.; 7,8 ss.; 12,1 ss.), culto legítimo a Yahweh solo y observancia moral de acuerdo con las exigencias de la alianza es la trilogía que resume la predicación de Oseas¹⁸⁴. Es claro, pues, que *bqš* en Os 5,15, lo mismo que en Os 5,6, está usado en una intencionada antítesis con la búsqueda cultural de Yahweh, y en este sentido es sinónimo de *šūb*, «convertirse». En esta antítesis reside todo el valor de *bqš* como vehículo de la

conversión moral. La llamada profética a la conversión significa algo más que una simple visita a un santuario ¹⁸⁵.

f) El pasaje más difícil de todos es 2 Sm 21,1, y por eso lo hemos dejado para el último lugar. Como es sabido, 2 Sm 21,1-14 es uno de los seis apéndices de que consta el actual libro de Samuel ¹⁸⁶. Se ha discutido y se discute aún sobre la pertenencia de este episodio a la «Historia de la sucesión al trono de David» (2 Sm 9-20). Para unos, 2 Sm 21,1-14 habría pertenecido originalmente al relato de los cc. 9,20, como su preparación y preámbulo, pero luego, por razones desconocidas, habría sido colocado por un redactor posterior en el lugar que ocupa hoy ¹⁸⁷. Otros opinan que nunca perteneció a la «Historia de la sucesión», sino a una fuente independiente, la cual, sin embargo, fue conocida por el autor de los cc. 9-20 ¹⁸⁸. Sea de ello lo que fuere, lo más importante para nosotros es subrayar la atendibilidad y antigüedad del relato, cosas que admiten sin dificultad los autores ¹⁸⁹. A lo largo de la exposición tendremos ocasión de señalar por cuál de estas dos soluciones nos inclinamos. Sobre la fecha del episodio no se sabe nada seguro. Unos lo sitúan al comienzo del reinado de David ¹⁹⁰; otros, ya bastante avanzado este reinado ¹⁹¹. Por lo que diremos a continuación se verá que es más probable la segunda hipótesis.

El episodio de 2 Sm 21,1-14 ha atraído la atención de los estudiosos en los últimos años. Prescindiendo de los comentarios recientes a los libros de Samuel, le han dedicado trabajos Prado, Malamat, Kapelrud, Cazelles, Pritchard, Dus y Merli ¹⁹². El relato, como lo demuestran estos estudios, presenta muchos puntos oscuros. A nosotros sólo nos interesa investigar el sentido de la frase: «David buscó (*bqš*) el rostro de Yahweh.» ¿Se trata de una consulta oracular o de una súplica a Dios? La respuesta, si atendemos a las interpretaciones de los autores, no parece fácil. Comúnmente se afirma que David se dirigió a Yahweh para hacerle una «consulta». «Buscar el rostro de Yahweh» equivaldría por tanto a «consultar a Yahweh» o pedirle un oráculo. Y supuesto que se trate de una consulta, ésta la habría realizado o por medio del efod ¹⁹³, o del urim y ϵ . tummim ¹⁹⁴, o de algún sacerdote ¹⁹⁵ o profeta ¹⁹⁶, o de cualquier otro modo no mejor precisado ¹⁹⁷. Algunos autores, los menos, hablan no de interrogación oracular, sino de oración a Yahweh, con el fin de conocer la causa del hambre que afligía al país ¹⁹⁸. Como el texto, no obstante, contiene una respuesta divina, estos autores la explican como una locución interior o sensible ¹⁹⁹ o transmitida por

Dios a través de un sueño, visión sensible, imaginaria o intelectual ²⁰⁰.

La primera parte del v. 1 no ofrece dificultades textuales. El pasaje puede traducirse así: «Y hubo hambre en los días de David tres años, año tras año, y David buscó (*bqš*) el rostro de Yahweh.» La segunda parte del versículo es oscura. La mayoría, por no decir la totalidad de los autores, apoyándose en la versión griega, traducen así: «Y dijo Yahweh: "Sobre Saúl y sobre su casa hay sangre, porque mató a los gabaonitas"» ²⁰¹. El texto masorético literalmente podría traducirse de este modo: «A causa de Saúl y a causa de la casa de las sangres, pues mató a los gabaonitas.» Evidentemente, esta traducción a primera vista no ofrece mucho sentido. Pero dudamos que la corrección introducida por la versión griega se imponga como necesaria. En primer lugar, el texto masorético no tiene variantes en los manuscritos. Además este texto está corroborado por el Targum y las lecturas talmúdicas y midrásicas ²⁰². El Targum traduce: «A causa de (= sobre) Saúl y a causa de (= sobre) la casa de los *reos de asesinato*» ²⁰³. Esta versión corresponde a la lectura del texto masorético. La versión griega misma, con el texto oscuro y confuso que presenta, es un testigo más del texto masorético ²⁰⁴.

Se objeta que el hebreo no hace sentido. Reconocemos que el sentido no es muy claro si la partícula 'el se traduce, como hacen casi todos, por *sobre*: «sobre Saúl y sobre su casa...»; pero si se traduce por *a causa de*, *por motivo de*, como puede hacerse, entonces el sentido ya es más inteligible. La frase completa diría: «Y dijo Yahweh: "[es] por causa de Saúl..."» Queda ahora por saber qué es la «casa de las sangres». Los que siguen la versión griega no encuentran dificultad. Toda la culpa de la matanza de los gabaonitas recae sobre Saúl y sobre *su casa*. Pero cabe preguntarse si la versión griega no será una interpretación más que una traducción. Según la mentalidad del antiguo Israel, es indudable que el pecado de uno podía implicar la responsabilidad de toda una colectividad (cf. Ex 34,7; Jos 7; 2 Sm 3,26-30; 14,7, etcétera), y con mayor razón si el culpable era el rey, como en este caso. Pero *la casa [culpable] de sangre*, ¿no podría ser todo el pueblo que aprobó la conducta de su rey con los gabaonitas o por lo menos no se le opuso? En este supuesto, el hambre que padecía el país sería un castigo por un pecado personal de Saúl y por un pecado colectivo de la nación, y el sacrificio de los descendientes de Saúl tendría el carácter de una expiación colectiva,

de tal modo que «después de eso Dios se dejó implorar en favor del país» (*wayyē'ātēr lā'āreš*) (v. 14).

Respecto a la frase, «y David buscó el rostro de Yahweh», el autor la introduce sin decirnos ni dónde ni cómo realizó el rey ese acto. ¿Se tratará de una *consulta oracular* para conocer la causa del hambre que afligía al país? Ya dijimos que ésta es la interpretación más común. Pero contra ella pueden aducirse muchas razones. En primer lugar, están todos los textos que hemos analizado en las páginas precedentes. Según nuestra exégesis, «buscar el rostro de Dios» no significa nunca «consultar a Dios» o pedir un oráculo. El mismo resultado se obtiene analizando el uso del vocabulario en los libros de Samuel y en la época en que escribe el autor de 2 Sm 21-1-14.

Si el episodio de 2 Sm 21,1-14 pertenece a la «Historia de la sucesión al trono de David» (2 Sm 9-20; 1 Re 1-2), como sostienen muchos autores²⁰⁵, entonces sólo puede aducirse un texto de esta «Historia» para esclarecer el sentido de la frase que nos ocupa, a saber, 2 Sm 12,16, en donde se lee: «Y David buscó (*bqš*) a Dios por el niño y ayunó David un ayuno y vino y pernoctaba y se acostaba en el suelo.» Ya dijimos en otro lugar, comentando este texto²⁰⁶, que no hay aquí alusión alguna a una *consulta oracular*, sino a la oración o plegaria de David para obtener la curación de su hijo enfermo. El uso de *bqš* en los libros de Samuel ofrece el siguiente panorama: de 37 veces que aparece, sólo dos —2 Sm 12,16 y 21,1— tienen sentido religioso, todas las restantes significa buscar una cosa o un animal²⁰⁷, buscar a una persona²⁰⁸, buscar la vida de alguien: intentar matarle²⁰⁹, y otras acepciones aún²¹⁰. Restringiéndonos a la «Historia de la sucesión», *bqš* aparece aquí ocho veces —o diez si se cuenta 2 Sm 21,1,2 como perteneciente a esta «Historia»— y sólo una, 2 Sm 12,16, tiene sentido religioso, pero no de consulta oracular, sino de súplica a Dios, como acabamos de decir. *Bqš* en los libros de Samuel no es un término religioso característico. El autor de la «Historia de la sucesión» conocía, sin embargo, la institución oracular, pero de acuerdo con otras fuentes de la historia de David no la expresa con el verbo *bqš*, sino con *š'l* (cf. 2 Sm 16,23: el consejo de Ajitófel comparado a un *oráculo divino*). El autor de esta «Historia» no recuerda ninguna consulta de David²¹¹. En cambio, otras fuentes contemporáneas mencionan por lo menos siete consultas oraculares de David²¹², y todas ellas se introducen con el verbo *š'l*²¹³, nunca con *bqš*.

En lugar de la consulta oracular, el autor de la «Historia de

la sucesión» refiere varios casos de súplica directa a Dios por parte de David. Uno de ellos es el ya mencionado con motivo de la enfermedad de su hijo (2 Sm 12,16 ss.); otro, la plegaria para que Dios frustre los planes de Ajitófel (2 Sm 15,21), y otro sería justamente el que nos ocupa, 2 Sm 21,1 ss. La primera parte de nuestro estudio demostró con suficiente claridad que el verbo técnico de la consulta oracular por medio del sacerdote es *š'l*, no *bqš*. Demostró además que la consulta por medio del profeta se expresa con *drš*, y eventualmente con *š'l*, nunca con *bqš*. No puede aducirse ningún texto, ni anterior ni posterior a 2 Sm 21,1, en el que *bqš* signifique «consultar a Dios» y mucho menos tiene este sentido la fórmula «buscar el rostro de Yahweh», como hemos visto en este capítulo. Si el autor de 2 Sm 21,1 hubiera querido indicar una consulta oracular habría usado la expresión *šā'al b^e* y no *biqqēš 'eth-p^enēy*²¹⁴. Pensamos incluso que, al emplear en 2 Sm 21,1 el verbo *bqš*, de sentido más genérico en vez de *š'l*, término técnico de la consulta oracular y que él conocía perfectamente (cf. 2 Sm 16,23), el autor de esta «Historia» quiso expresamente que su frase no se entendiera de una consulta oracular.

Esto constituye, a nuestro juicio, una prueba más en favor de la hipótesis de que el episodio de 2 Sm 21,1-14 pudo pertenecer, y probablemente perteneció, en un principio a la «Historia de la sucesión» (cc. 9-20). Por consiguiente, las razones de contenido e ideología que suelen aducirse en contra de la inclusión de este episodio en la «Historia»²¹⁵, en especial la afirmación de que David realizó una consulta oracular en 2 Sm 21,1, no tienen mucho valor. Según los datos que hemos aportado, 2 Sm 21,1 no habla para nada de la búsqueda de un oráculo; por consiguiente, desde este punto de vista nada se opone a la inclusión de este episodio en la «Historia de la sucesión»²¹⁶.

Así, pues, la frase «David buscó el rostro de Yahweh» no significa consultar a Dios, pedirle un oráculo o cosas parecidas, y mucho menos se alude aquí al efod, al urim y tummim, al terafim, al arca de la alianza o a otros medios oraculares. Tampoco significa necesariamente ir al santuario o presentarse ante Yahweh. Este no es el sentido fundamental de la frase, sino incidental, secundario y derivado, en cuanto que la oración se hacía normalmente en el santuario. Su verdadero sentido es «pedir, suplicar, buscar el favor, la protección o el auxilio de Dios», en el templo o fuera de él. Y esto es lo que hace David con motivo del hambre que aflige al país (2 Sm 21,1), como lo hizo con ocasión de la enfermedad de su hijo (2 Sm 12,16 ss.), y lo hizo

también cuando la conjura de Ajitófel (2 Sm 15,31 ss.). En los momentos graves de su vida, David acude a Dios, no para solicitar un oráculo, como solía hacer antes, según el autor del «Relato de la subida al trono», sino para pedir a Dios que aleje el flagelo y retire la desgracia. El hecho de que Yahweh le manifieste la causa del hambre es un modo de decir que Dios escuchó su oración. Cuando la enfermedad de su hijo, David supo que su oración no había sido escuchada al morir el niño. En la conjura de Ajitófel la respuesta divina viene dada por la llegada aparentemente casual de Jusay. Pero que no se trataba de nada casual, sino providencial, lo revela la alusión casi perdida a la «cumbre donde se solía adorar a Dios» (2 Sm 15,32)²¹⁷.

Al episodio del hambre, 2 Sm 21,1 ss., el autor le da una interpretación teológica. El hambre originada por una carestía, y la carestía provocada por una sequía, son ciertamente fenómenos naturales, no demasiado raros en Palestina, país pobre en lluvias²¹⁸; pero el autor ve en ellos una causa remota extraordinaria. Detrás del fenómeno está la mano invisible de Dios que dirige la historia. Es Dios, irritado por algún pecado oculto, quien castiga al país²¹⁹. Y no es de poca importancia para la historia de la revelación el que un autor sagrado señale como causa moral de una calamidad pública un crimen cometido contra una minoría étnica que había vivido tranquila al amparo de un juramento.

El país padece hambre y David suplica a Dios que cese la calamidad. Dios le manifiesta, no sabemos de qué modo —y aquí caben todas las hipótesis—, que la causa de la desgracia era un crimen de Saúl, no expiado, que había provocado la ira divina. El relato muestra que la conducta de David fue ante todo un acto de justicia y de compasión, de justicia con los gabaonitas, de compasión con Meribbaal, o de lealtad con Jonatán (v. 7)²²⁰. Es evidente que el autor presenta el episodio de tal manera que arroja sobre Saúl toda la responsabilidad del exterminio de su propia familia²²¹, y constituye una glorificación de la monarquía de David, que es la única que posee la promesa divina de duración²²². Una vez reparado el crimen y expiado el pecado con el sacrificio de los descendientes de Saúl, «Dios se dejó implorar (*‘atar*: nifal) en favor del país» (v. 14). Así termina el relato. David comenzó *suplicando a Dios* —«buscó su rostro»— y Dios al fin *se dejó implorar*, es decir, escuchó su oración, cayeron las lluvias y cesó el hambre.

* * *

Recapitulando las conclusiones del presente capítulo podemos decir lo siguiente: 1) la expresión «buscar (*bqš*) el rostro de Yahweh» no significa nunca «consultar a Dios» o solicitar un oráculo; 2) si la expresión tuvo originalmente un sentido cultural, como presentarse ante la imagen de la divinidad, cosa ciertamente verosímil, pero imposible de probar, en los textos actuales del AT no se usa nunca en este sentido²²³; 3) tampoco significa, al menos como sentido primario o universal, «ir al templo» a adorar a Yahweh; 4) su sentido general es buscar el favor, la gracia o el auxilio de Dios, unas veces directamente a través de la plegaria o la oración, y otras mediante la conversión, la observancia de los mandamientos o el cumplimiento de la ley²²⁴.

NOTAS

¹ Ex 23,15,17; 34,20,23,24; Dt 16,16; 31,11; Is 1,12; Sal 42,3; 84,8. En todos estos casos, los masoretas por escrupulos religiosos reemplazaron el *qal* de *rā'āh*, «ver», por el *nifal* *nir'āh*, «ser visto, aparecer», cuando el complemento era la «faz de Dios». El acusativo *'eth-p'nēy* demuestra que primitivamente el verbo era activo; cf. P. Dhorme, «L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien», p. 380; W. Eichrodt, *Theologie des A. T.*, 2/3, Gotinga 1964, p. 15, nota 87; L. Köhler, W. Baumgartner, *Lexicon in V. T. libros*, Leiden 1958, p. 863.

² Cf. P. Dhorme, *l. c.*, p. 380; W. W. Baudissin, «'Got schauen' in der alttestamentlichen Religion», pp. 184 ss., 191 ss.; E. C. Gulin, «Das Antlitz Jahwes im A. T.», p. 3 ss.; F. Nötscher, «Das Angesicht Gottes schauen» nach biblischer und babylonischer Auffassung, p. 88 s.; F. Michaeli, *Dieu à l'image de l'homme*, Neuchâtel 1959, pp. 12 y 109; P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, Tournai 1954, p. 221 s.; W. Eichrodt, *Theologie des A. T.*, 2/3, p. 16; W. Beyerlin, *Origins and History of the Oldest Sinaitic Traditions*, p. 105; E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1968, p. 62 s.

³ Cf. Sal 11,7: «Los rectos verán (*hzb*) su rostro»; corregir *yāšar*, «el recto», en *y'sārīm*, «los rectos», y *pānēymō* en *pānayw*. El texto masorético diría: «al recto lo contempla su rostro (de Dios)»; cf. Sal 17,15: «Yo, en la justicia, veré (*hzb*) tu rostro». Las dos veces *hzb* en vez del más frecuente *r'b*.

⁴ El sentido propio y literal sería «ver la estatua de la divinidad», pero en la religión israelita, que no admitía imágenes, jamás significó eso, cf. F. Nötscher, *o. c.*, p. 53.

⁵ F. Nötscher, *o. c.*, p. 89 s.

⁶ W. Beyerlin, *o. c.*, p. 106; cf. H. Schmid, «Gottesbild, Gottesschau und Theophanie», en *Judaica* 23 (1967) 24-54.

⁷ Así opinan, entre otros, R. Kittel, *Die Psalmen* [KAT, 13], Leipzig 1922, a Ps 24,6; W. W. Baudissin, «Gott schauen», *l. c.*, p. 184; E. C. Gulin, «Das Antlitz Jahwes», *l. c.*, p. 8; W. Eichrodt, *o. c.*, p. 15; F. Michaeli, *o. c.*, p. 12; W. Beyerlin, *o. c.*, p. 103 ss., pero este autor no lo relaciona con el culto de las imágenes divinas, sino con la epifanía o teofanía cultural.

⁸ Ex 20,4; 34,17; Dt 27,15; cf. H. T. Obbink, «Jahwebilder», en *ZAW* 47 (1929) 264-274; H. K. Bernhardt, *Gott und Bild*, Greifswald 1952, p. 144 s. Véase la interpretación contraria en E. C. Gulin, «Das Antlitz Jahwes», *l. c.*, p. 7.

⁹ Cf. E. G. Gulin, *l. c.*, p. 3 ss.; J. Boehmer, «Gottes Angesicht», en *Beiträge zur Forderung christlicher Theologie* 12 (1908) 324 ss.

¹⁰ F. Nötscher, *o. c.*, p. 59, niega esta posibilidad. La afirma, en cambio, W. W. Baudissin, *l. c.*, p. 193, y R. Kittel, *Die Religion des Volkes Israels*, Leipzig 1921, p. 93 s., y E. C. Gulin, *l. c.*, p. 7.

¹¹ Cf. *Annual of the American Schools of Oriental Research* XVII (1938) 65 ss. En la excavación de 1930 se encontraron huesos de animales sacrificados, un cráneo de un buey y dos objetos culturales, una escudilla para libaciones, con una leona y dos cachorros en relieve, y un león. Todo esto, traído de un templo al lado del terreno excavado y que procedía del último nivel cananeo destruido, fue arrojado intencionadamente en un pozo.

¹² Cf. *Biblical Archaeologist* XXII, 1, p. 4 ss. En esta excavación, llevada a cabo por R. Yadin, se descubrió la imagen de un toro de pie, la cual probablemente sostenía la imagen del dios de la tempestad. Esta imagen fue destrozada intencionadamente antes de la destrucción del templo a que pertenecía. Estas ruinas pertenecen también al final de la ocupación cananea de Hazor, hacia el tercer cuarto del s. XIII a. de C.; cf. W. F. Albright, *Yabweh and the Gods of Canaan*, Londres 1968, página 169 s.

¹³ Cf. W. F. Albright, *o. c.*, p. 171 s. El autor demuestra con ejemplos en prosa y en verso que el contenido de Ex 32 es en gran parte arcaico.

¹⁴ Véase lo que dice sobre el «pesel» y el «efod» de estos textos W. F. Albright, *o. c.*, pp. 172-177; la opinión contraria en I. Friedrich, *Ephod und Choschen*, p. 34 ss. Sobre este problema hemos hablado en el Capítulo VIII, p. 234 ss., donde dimos las opiniones de estos autores sobre el origen lingüístico del efod.

¹⁵ C. G. von Brandenstein, *Hethitische Götter nach Bildbeschreibungen in Keilschrifttexten* [MVAG, 46,2], Leipzig 1943. Aquí se contiene un inventario de varios centenares de dioses hititas.

¹⁶ Cf. W. Andrae, *Alte Feststrassen im Nahen Osten*, Leipzig 1941. El autor describe cuatro grandes procesiones del Antiguo Oriente, una

de ellas, la de Yazilikaya, cuyo santuario hitita del s. xv se ha descubierto: cf. K. Bittel, R. Naumann, H. Otto, *Yazilikaya*, Leipzig 1941.

¹⁷ Una fiesta en honor del dios de la guerra con banquete sagrado puede verse en ANET, 1950, p. 358 ss. Los sacrificios se mencionan a cada paso en estos rituales, cf. ANET, pp. 346 ss. Una colección de oraciones, *ibid.*, pp. 393 ss.

¹⁸ ANET, p. 439, línea 30 ss.: ritual contra la impotencia; p. 394: oración de Mursilis (el oráculo se menciona varias veces); p. 400, lín. 25 ss.: oración de Kantuzilis.

¹⁹ ANET, p. 401, lín. 20 ss.; p. 398a, lín. 25-35; p. 398 b, lín. 35-45; p. 394b, núm. 2; p. 394 a, línea 15 ss.: oración de Mezzullas; p. 394b, lín. 40 ss.: oración de Pudu-hepas al dios Sol; p. 355b (varias veces).

²⁰ M. Vieyra, en *RHR* 119 (1939) 121-153; cf. ANET, p. 355 b, lín 31 ss.

²¹ ANET, p. 355 b, rev., lín. 4 ss.

²² J. Friedrich, *Aus dem hethitischen Schrifttum*, II, p. 16; ANET, p. 349b, col. I, lín. 10 ss. Véase sobre todo el mito de Telipinu, en donde la «búsqueda del dios» se desarrolla como tema de la segunda parte del mito, cf. H. Otten, *Die Überlieferungen des Telipinu-Mythus* [MVAG, 46,1], Berlín 1942; cf. ANET, p. 126b.

²³ Sobre el culto de las imágenes en Egipto y Asia Menor, cf. H. Schrader, *Der verborgene Gott*, Stuttgart 1949, pp. 12-23; Weynants-Ronday, *Les statues vivantes*. Introduction à l'étude des statues égyptiennes Bruselas 1926.

²⁴ Cf. E. Drioton, *Le temple égyptien*, El Cairo 1942; A. Erman, H. Ranke, *La civilisation égyptienne*, París 1952, p. 358 ss.; J. Vandier, *La religion égyptienne*, París 1949, pp. 165 ss., 167 s.

²⁵ O también la barca sagrada que contenía a su vez, cobijada en un templete, una estatua divina, cf. J. Vandier, *o. c.*, p. 175 y nota 4.

²⁶ Para toda esta cuestión véase la obra fundamental de A. Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte*, París 1902, y O. von Lemm, *Das Ritualbuch des Amondienstes*, Leipzig 1882. En ANET, pp. 325 ss., se encuentran varios rituales.

²⁷ Había incluso una «Fiesta del descubrimiento del rostro» —alusión probable a esta ceremonia—, como consta por el Papiro Harris, que recuerda los bienes que Ramsés III legó a los diversos santuarios del país, cf. ANET, p. 261: «Yo hice para ti (Amón) almacenes para las "Fiestas de la epifanía" en tu divina casa»; cf. S. Donadoni, *La religione dell'antico Egitto*, Bari 1959, p. 438, traduce así: «Io ho fatto per te un magazzino per la Festa dello Scoprire il volto, con schiavi e schiave».

²⁸ Quiere decir que ha metido la mano en el templete, pues como era tan pequeño, no se podía entrar en él.

²⁹ Cf. A. Vandier, *o. c.*, p. 177; A. Erman, H. Ranke, *o. c.*, p. 351. La aparición de la estatua produce alegría en los que la ven; así lo dice varias veces la «Lista de las obras de Ramsés III»: «cuando la imagen aparece, se alegra uno al verla», cf. S. Donadoni, *o. c.*, p. 436.

³⁰ A. Moret, *o. c.*, p. 42 s. (Cap. 9, III, 8).

³¹ A. Moret, *o. c.*, p. 49 s. (Cap. 10, IV, 3).

³² A. Moret, *o. c.*, p. 55 (Cap. 11, IV, 6).

³³ A. Moret, *o. c.*, p. 55 ss., 113 ss.; G. Legrain, «Le logement et transport des barques sacrées et des statues des dieux dans quelques temples égyptiens», en *BIFAO* 13 (1916) 1-76; un documento dice así: «El rey es el que abre los dos batientes de la puerta del cielo». El título resumido sería: «El que abre los dos batientes de la puerta del cielo para ver al Augusto», *ibid.*, p. 22.

³⁴ A. Moret, *o. c.*, p. 56.

³⁵ A. Moret, *o. c.*, p. 56.

³⁶ Texto en R. Faulkner, *The Papyrus Bremner Rhind*, Bruselas 1933, pp. 1-32; trad. y comentario por el mismo en *JEA* 22 (1936) 122 ss. Seguimos la traducción de S. Donadoni, *o. c.*, pp. 199 ss. El papiro ha sido copiado en torno al 310 a C., pero el texto es mucho más antiguo, probablemente del Reino Nuevo, cf. S. Donadoni, *o. c.*, p. 199, y J. A. Wilson, en *ANET*, p. 6.

³⁷ Entresacamos sólo unas cuantas frases, omitiendo otras muchas, en las que aparece la expresión «ver al dios» o «ver el rostro del dios». El subrayado en el texto es nuestro. El texto en S. Donadoni, *o. c.*, pp. 200 ss.

³⁸ S. Donadoni, *o. c.*, pp. 201-206; frases salteadas de estas páginas.

³⁹ Entre las máximas morales y religiosas escritas en los escarabajos, se encuentra ésta: «Vivir en tu presencia, Amón, es el dulce viento del norte para mi nariz. Un-nefer, mi lugar predilecto es tu templo. Dios ama a quien es asiduo a su templo»; cf. É. Drioton, «Une nouvelle source d'information sur la religion égyptienne», en *La Revue du Caire*, 1951.

⁴⁰ S. Donadoni, *o. c.*, pp. 209-210; frases salteadas.

⁴¹ La costa de Somalia de donde proceden los perfumes e inciensos.

⁴² Una frase semejante pronuncia el difunto cuando se presenta al juicio de Osiris: «Yo he venido a ti, mi señor, habiendo sido conducido para ver tu belleza»; del Cap. 125 del «Libro de los muertos», cf. Ch. Maystre, *Les déclarations d'innocence (Livre des morts, Ch. 125)*, El Cairo 1937; cf. A. Erman, *Die ägyptische Religion*, Berlín 1905, p. 104. El Sal 27,4 habla de «ver la amabilidad (o benevolencia) (*no'am*) de Yahweh» (cf. Sal 90,17). Los egipcios hablan de «belleza» del dios.

⁴³ S. Donadoni, *o. c.*, p. 211. Los diversos rituales se unifican a partir de la XIX dinastía y presentan las mismas ceremonias para cualquiera de los dioses, cf. J. Pirenne, *La religion et la morale dans l'Égypte antique*, Neuchâtel 1965, p. 95; G. Roeder, *Die ägyptische Religion in Texten und Bildern*, III, *Kulte, Orakel und Naturverehrung im alten Aegypten*, Zurich 1960, pp. 71-141.

⁴⁴ *ANET*, p. 373 s.

⁴⁵ Véase un estudio más amplio en W. W. Baudissin, «'Gott schauen' in der alttestamentlichen Religion», pp. 189-192; F. Nötscher, *o. c.*, p. 60 ss.

⁴⁶ F. Nötscher, *o. c.*, p. 62.

⁴⁷ S. Donadoni, *o. c.*, p. 420. La estela data de fines del Reino Nuevo.

⁴⁸ ANET, p. 380. Los puntos suspensivos omiten varias frases que no nos interesan aquí.

⁴⁹ ANET, p. 380. Se omiten varias frases que no interesan en este contexto.

⁵⁰ G. Roeder, *Urkunden zur Religion des alten Aegypten*, Jena ²1923, p. 58.

⁵¹ G. Roeder, *o. c.*, p. 71.

⁵² É. Drioton, *La dévotion privée à l'époque pharaonique*, en *Cahiers d'Histoire Égyptienne* (Separata, 13 pp.). Citamos por la Separata, p. 8.

⁵³ É. Drioton, *o. c.*, p. 9 s.

⁵⁴ W. F. Albright, «The High Place in Ancient Palestine», en *VTSupl* IV, Leiden 1957, pp. 242-258. Los *bâmôt*, «cerros, lomas», eran lugares sagrados destinados al culto de los antepasados, los «héroeos», culto muy extendido en Palestina durante el segundo milenio, que perpetuaba las costumbres ancestrales, tanto de hebreos como de cananeos; cf. W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, Londres 1968, p. 178.

⁵⁵ Cf. W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, pp. 76 ss., 114 ss.; J. Gray, *The Legacy of Canaan*, p. 203; W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, p. 169 ss. La opinión contraria la defiende E. C. Gulin, «Das Antlitz Jahwes», *l. c.*, pp. 5 y 7: el culto cananeo, según él, era *bilderlos*; lo mismo afirma F. Nötscher, *o. c.*, p. 58.

⁵⁶ 1 Re 19,18; Job 31,27.

⁵⁷ Cf. W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, p. 168: «We have almost no description of ritual in the entire Ugaritic literature».

⁵⁸ W. W. Baudissin, *l. c.*, p. 193, afirma que la frase «ver el rostro de un dios» no es ni de origen semítico primitivo (*ursemítico*) ni babilónico, sino cananeo. Los textos hasta ahora no han confirmado esta suposición, aunque sí exista la expresión «el rostro de un dios». Véase a continuación.

⁵⁹ C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, núm. 137, 20-30; 68,7 ss.; 'nt: III: 29,30; 'nt: IV: 81 ss.

⁶⁰ *ltnn pnm 'm*, cf. C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, 49: I: 4, IV: 31; 51: IV: 20, V: 84, VII: 1,10, etc. Aparece, en cambio, la frase «el rostro del rey», pero en un fragmento mal conservado, de tal modo que es imposible saber si la carta —pues se trata de una carta— alude a «ver el rostro del rey»; cf. C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, 117,17; cf. H. N. Richardson, en *JBL* 66 (1947), 321-324.

⁶¹ Hay cuatro verbos que significan «ver o mirar», y son: 'mr (C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, 137: 32; 'nt: I: 22), que corresponde al acádico *amāru*; *ḥdy* (Gordon, *Ibid.*, 1 Aqht: 110,125,130,139,144; 'nt: II: 24), que corresponde probablemente al hebreo *ḥzb*; *pb* (Gordon, *Ibid.*, 49: IV: 12,14,15,16,17,18; 51: II: 12, IV: 27; 128: III: 28) y 'yn (Gordon, *Ibid.*, 51: II: 14; 76: II, 27,28; 'nt: II: 23).

⁶² C. H. Gordon, *o. c.*, 49: IV: 30-44. Véase el texto en el Capítulo XII, p. 336 s.

⁶³ *Yahweh and the Gods of Canaan*, p. 117; Id., *Archaeology and the Religion of Israel*, p. 196, nota 14.

⁶⁴ Cf. A. Berthier, R. Charlier, *Le sanctuaire punique d'El-Hofra à Constantine*, París 1955, pp. 167, 169; cf. F. Vattioni, «Sant'Agostino e la civiltà unica», en *Augustinianum* 8 (1968) 459 ss.

⁶⁵ W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, p. 117 s., p. 113 y p. 37, nota 86. Ténit era llamada por los romanos *Juno Caelestis*, cf. F. Vattioni, *l. c.*, p. 459 s.; H. Donner, W. Röllig, *Kanaanäischen und aramäischen Inschriften*, II, Leiden 1964, pp. 90-91.

⁶⁶ Cf. H. Donner, W. Röllig, *o. c.*, p. 90.

⁶⁷ G. F. Hill, *Catalogue of the Greek Coins in the British Museum: Palestine*, 1914, pp. LIX-LXI, 115-139.

⁶⁸ Cf. W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, pp. 112 y 113, nota 48.

⁶⁹ E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel ² 1968, p. 63, parece afirmar lo contrario, es decir, que la faz indicaría la distancia o lejanía, pues en la religión fenicia una divinidad secundaria podía llamarse la faz de la divinidad principal, como *Tanit pen Baal*.

⁷⁰ W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, p. 195, nota 14.

⁷¹ W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, p. 231, nota (e) y p. 37, nota 86, siguiendo a M. Dahood, *Psalms* [Anchor Bible], 1966, p. 100, afirma que *pnt* y *tmn*, que aparecen en C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, 68: 17-18, 26, en paralelismo, significan respectivamente «gloria» (*pnt*) y «majestad» (*tmn*) (cf. Gordon, *Ibid.*, 51: II: 19; 'nt: III: 31), lo mismo que *pānim* y *l'mūnāh* en el Sal 17,15, refiriéndose a la «gloria» y «majestad» de Yahweh, las cuales desea ver el salmista. J. Gray, *The Legacy of Canaan*, p. 27, notas 4-6, traduce *pnt* por «fuerza» (strength) y *tmnh* por «destreza» (dexterity); cf. Gray, *Ibid.*, p. 291.

⁷² Cf. A. Spycket, *Les statues de culte dans les textes Mésopotamiens des origines à la Ière dynastie de Babylone* [Cahiers de la Revue biblique, 9], París 1968.

⁷³ Cf. F. Nötscher, «Das Angesicht Gottes schauen», p. 63.

⁷⁴ H. Zimmern, *Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion*, II, p. 110, núm. 11, 3-6, p. 118, y *passim*.

⁷⁵ P. Dhorme, «L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien», pp. 377 y 380. El autor añade, «y significan servir a ese dios». Este significado, naturalmente, no es el original, sino metafórico.

⁷⁶ E. Ebeling, *Die akkadische Gebetsserie «Handerhebung»*, p. 6, lín. 7, 8.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 26, lín. 36-37.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 38, lín. 45.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 52, lín. 18.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 90, lín. 2-3.

⁸¹ *Ibid.*, p. 114, lín. 15-19.

⁸² E. Ebeling, *Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion*, II, p. 4, lín. 20, 22; p. 5, lín. 20.

⁸³ Texto citado por G. Castellino, *Le lamentazioni individuali*, p. 35. Este texto es idéntico al anterior, sólo se diferencia en el verbo.

⁸⁴ E. Ebeling, *Quellen*, II, p. 34, lín. 9, 13, 16-19. En otros lugares se habla de los «ojos buenos o amables» de la diosa, aludiendo sin duda a la benevolencia con que escucha las oraciones: «Que tus ojos benévolos reposen sobre mí; con tu resplandeciente rostro mírame benignamente», cf. P. Jensen, *Texte zur assyrisch-babylonischen Religion*, p. 130, lín. 53-54; otras frases parecidas, *Ibid.*, p. 128, lín. 40-41; J. Hehn, *Hymnen und Gebete an Marduk*, p. 340, lín. 10.

⁸⁵ E. Ebeling, «Beschwörungen gegen den Feind...», en *Archiv Orientalni* 17,1 (1949) 179, lín. 17-19.

⁸⁶ P. Jensen, *Texte zur assyrisch-babylonischen Religion*, p. 32, lín. 2; p. 34, lín. 14-16.

⁸⁷ H. Hirsch, *Untersuchungen zur altassyrischen Religion*, p. 15 (carta de Amur-ili a Imdilum); p. 75 s.: las expresiones significan «etwa pfleglich und gehorsam auf jemanden schauen», *Ibid.*, p. 79.

⁸⁸ E. Behrens, *Assyrisch-babylonische Briefe kultischen Inhalts*, p. 5.

⁸⁹ E. Behrens, *o. c.*, p. 5.

⁹⁰ E. Behrens, *o. c.*, p. 5.

⁹¹ E. Behrens, *o. c.*, p. 5; J. Böllenrücher, *Gebete und Hymnen an Nergal*, p. 17: «a-ta-mar pa-ni-ka» bedeutet «ich suche deine Kultstätte auf»; E. Ebeling, *Glossar zu den Neubabylonischen Briefen*, pp. 39-41, pp. 85 ss.

⁹² E. Ebeling, «Handerhebung», p. 60, lín. 21, 23.

⁹³ E. Ebeling, *o. c.*, p. 134, lín. 77, 92, 93, 95.

⁹⁴ E. Ebeling, *o. c.*, p. 132, lín. 40-44, 53-54.

⁹⁵ E. Ebeling, *o. c.*, p. 140, lín. 2, 4, 8.

⁹⁶ Texto tomado de W. G. Kunstmann, *Die babylonische Gebetsbesch-wörung*, p. 28.

⁹⁷ E. Ebeling, «Handerhebung», p. 24, lín. 5.

⁹⁸ F. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens*, p. 32, lín. 13-16.

⁹⁹ S. Langdon, *Die Neubabylonischen Königsinschriften*, p. 278, col. VII, lín. 11-21.

¹⁰⁰ P. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, p. 386, col. III, lín. 11-18.

¹⁰¹ Cf. F. Heiler, *Das Gebet*, p. 176; F. Nötscher, «Das Angesicht Gottes schauen», pp. 66, 67, nota 1.

¹⁰² Véanse textos en J. Hehn, *o. c.*, p. 359, lín. 9-12 (Oración a Marduk); L. W. King, *Babylonian Magic and Sorcery*, núm. 27, lín. 15-20 (Oración a Nergal); J. Böllenrücher, *o. c.*, p. 14, lín. 15-20 (Oración a Nergal); A. Ungnad, *Die Religion der Babylonier und Assyrer*, p. 223; A. Falkenstein, W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, p. 314. Según la estela de Gudea de Berlín, Gudea se acerca al dios acompañado por tres divinidades menores, una va delante, otra detrás,

y una tercera, que es su propio dios protector, Ningishrida, lo lleva de la mano, cf. O. Weber, *Altorientalische Siegelbilder* [Der Alte Orient, 17-18], Leipzig 1920, I, fig. 432. W. G. Kunstmann, *Die babylonische Gebetsbeschwörung*, pp. 31 s., recoge una serie de textos que hablan de la intercesión de los dioses menores ante los grandes dioses y del dios protector que presenta las oraciones acompañando al individuo.

¹⁰³ Véase el Capítulo XII, p. 339 ss.

¹⁰⁴ F. Nötscher, *o. c.*, p. 74 s. Este punto de vista lo aceptan, entre otros, W. Eichrodt, *Theologie des A. T.*, 2/3, Stuttgart ³ 1964, p. 16, donde cita expresamente a Nötscher; P. van Imschoot, *Tbéologie de l'A. T.*, I, Tournai 1954, p. 222, nota 3. Lo mismo afirma P. Dhorme, «L'emploi métaphorique», *l. c.*, p. 379 s., cuando dice que el acádico *dagálu pāna*, «mirar al rostro», significa «servir al dios».

¹⁰⁵ F. Nötscher, *o. c.*, p. 76, con cita del texto original.

¹⁰⁶ Oración a Dumuzi, cf. E. Ebeling, *Quellen*, II, p. 6, lín. 25 ss.; *Ibid.*, p. 9, lín. 14 (oración a Istar). W. G. Kunstmann, *Die babylonische Gebetsbeschwörung*, p. 40 s., da una serie de estas fórmulas, tomadas de distintas oraciones.

¹⁰⁷ W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, p. 75; B. Landsberger, «Die babylonische Theodizee», en *ZA* 43 (1936), 46, lín. 21-22; cf. ANET, p. 439.

¹⁰⁸ Estrofa V, lín. 54-55; Estrofa VIII, lín. 81.

¹⁰⁹ Estrofa VII, lín. 70-73; Estrofa VIII, lín. 79-80; Estrofa XXII, lín. 239-242; Estrofa XXV, lín. 270.

¹¹⁰ Estrofa XXII, lín. 237-239; Estrofa VI, lín. 59-65.

¹¹¹ Para una explicación más amplia de esta obra remitimos a O. García de la Fuente, *Los dioses y el pecado en Babilonia*, El Escorial-Madrid 1961, pp. 158-171.

¹¹² Texto publicado por B. Meissner, *Ein altbabylonisches Fragment des Gilgameosepos* [MVAG, 7], Berlín 1902, pp. 1-16, el texto en p. 8, col. II, lín. 12-13; cf. ANET, p. 90.

¹¹³ A la diosa Siduri se le llama también Sabitu, «hostelera, mesonera», cf. H. Zimmern, «Der Schenkenliebeszauber Berl. VAT 9728 (Assur)», en *ZA* 32, p. 169; W. F. Albright, «The Goddess of Life and Wisdom», en *AJSL* 36, pp. 258-294.

¹¹⁴ De hecho, Gilgamés llamó a la puerta de la diosa, pidiendo ser admitido, cf. ANET, p. 90 (i), lín. 10 ss.

¹¹⁵ Una frase semejante se encuentra también en la leyenda babilónica del diluvio, recensión asiria. He aquí lo que dice Atra-hasis: «[Ea, señor], he oído tu entrada, he notado pasos como tus pasos... He visto tu rostro» (*a-ta-mar pa-ni-ka*), cf. W. G. Lambert, A. R. Millard, *Atra-hasis. The Babylonian Story of the Flood, with The Sumerian Flood Story by M. Civil*, Oxford 1969, p. 122, lín. 7, 8, 11.

¹¹⁶ Cf. J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln*, I, núm. 149, lín. 16-20; lín. 28-29: «Yo deseo entrar para ver el rostro del rey, mi señor»; lín. 78: «y él (el servidor) entrar y ver su rostro (del rey)»; núm. 265, lín. 4-6:

«Yo he enviado a mi hombre con otra gente para ver el rostro del rey»; núm. 306, lín. 23-27: la misma frase; núm. 147, lín. 59-60: «¿Cuándo verá el rostro del rey?»

¹¹⁷ Cf. núm. 165, lín. 13: «Yo quisiera ver el rostro propicio del rey, mi señor»; cf. núm. 165, lín. 6-7: «el rostro propicio del rey»; cf. núm. 166, lín. 6-8; núm. 167, lín. 8-9.

¹¹⁸ El texto en J. A. Knudtzon, *o. c.*, núm. 151, lín. 8, 11, 14-19, 32-39. «Poner el rostro hacia» significa evidentemente, como en el AT, y en la literatura ugarítica, «tener intención de», «proponerse» o «dirigirse hacia».

¹¹⁹ J. A. Knudtzon, *o. c.*, núm. 292, lín. 8-12. El verbo usado aquí tres veces es *dagálu*; cf. la misma frase en el núm. 266, lín. 9-15, y núm. 296, lín. 11-16.

¹²⁰ J. A. Knudtzon, *o. c.*, núm. 169, lín. 7-12.

¹²¹ Cf. P. Dhorme, «L'emploi métaphorique», *l. c.*; p. 379 s.; F. Nötscher, *o. c.*, p. 78 s.

¹²² Literalmente, «los que ven mi rostro» (*da-gi-il pa-ni-ia*).

¹²³ J. A. Knudtzon, *o. c.*, núm. 9, lín. 31.

¹²⁴ Véanse algunos textos en E. Ebeling, *Glossar zu den neubabylonischen Briefen*, pp. 39-41 (*amâru*); pp. 85-86 (*dagálu*); Id., *Neubabylonische Briefe*, Munich 1949, p. 72, lín. 15; p. 150, lín. 36; E. Behrens, *Assyrisch-babylonische Briefe kultischen Inhalts*, p. 5 (varios textos).

¹²⁵ Cf. J. Hehn, *Die biblische und die babylonische Gottesidee*, Leipzig 1913, p. 333 s. En las Cartas de El-Amarna se encuentra ya su equivalencia; muchas de ellas comienzan con la fórmula: «Mi señor, mi dios, mi Sol»; cf. J. A. Knudtzon, *o. c.*, núm. 165, lín. 4; «Oh Sol, mi señor, mi dios», núm. 168, lín. 4; «Mira, yo he dicho al Sol, al padre del rey, mi señor», núm. 147, lín. 57-58.

¹²⁶ Así lo afirma E. C. Gulin, «Das Antlitz Jahwes im A. T.», *l. c.*, p. 6, nota 2, y remite a W. W. Baudissin, «'Gott schauen' in der alttestamentlichen Religion», p. 191.

¹²⁷ Cf. F. Nötscher, «Das Angesicht Gottes schauen», p. 77.

¹²⁸ 2 Sm 14,24,28,32; 2 Sm 2,22; 1 Re 1,28,31,32; 12,6; cf. Gn 43,3-5; 44,23-26.

¹²⁹ Ex 10,28-29.

¹³⁰ J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln*, núm. 165, lín. 4-7; la misma frase en el núm. 166, lín. 7-8.

¹³¹ Según algunos, los vv. 13-15 serían una adición posterior, ya que rompen la narración, que continúa en el v. 16, y además, porque comienza con la partícula *ben*, «sí», que indicaría un origen tardío; cf. J. Göttsberger, *Die Bücher der Chronik*, p. 235.

¹³² Cf. Lv 26,41; 1 Re 21,29; 2 Re 22,19; 2 Cro 12,6 ss.; 32,26; 33,12,19,23; 34,27a, etc.

¹³³ Para toda la cuestión y textos correspondientes remitimos a O. García de la Fuente, «Sobre la idea de contrición en el Antiguo Testamento», en *Sacra Pagina*, I, Gembloux-París, p. 586 ss.

¹³⁴ Cf. E. G. Gulin, «Das Antlitz Jahwes im A. T.», *l. c.*, p. 9: «(Ist dieselbe Redensart) der Ausdruck für das Verlangen, Jahwes Willen zu tun.»

¹³⁵ Cf. L. Randellini, *Cronache*, p. 334; F. Michaeli, *Chroniques*, página 161; W. Rudolph, *Chronikbücher*, p. 218; J. Götsberger, *Die Bücher der Chronik*, p. 235.

¹³⁶ La perícopa de Crónicas 16,8-36 está formada por la fusión de fragmentos de tres salmos: Sal 105,1-15; Sal 96,1b-13a; Sal 106,47-48. El adicionador tomó sin duda estas citas del salterio canónico; cf. S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, II, Oxford 1962, p. 200, H.-J. Kraus, *Psalmen*, II, p. 719; L. Sabourin, «Un classement», *l. c.*, página 54; W. Rudolph, *Chronikbücher*, p. 127.

¹³⁷ Cf. W. Rudolph, *Chronikbücher*, p. 127; F. Michaeli, *Chroniques*, página 94 ss., p. 97; L. Randellini, *Cronache*, pp. 187 y 189.

¹³⁸ Véase p. 188.

¹³⁹ Sal 116,4 (aclamar); Dt 32,2; Ex 33,19; cf. H.-J. Kraus, *Psalmen*, II, p. 719; G. Castellino, *Salmi*, p. 700.

¹⁴⁰ Cf. O. Grether, *Name und Wort Gottes im A. T.* [BZAW, 64], 1934, p. 19 y p. 47 ss.

¹⁴¹ Cf. A. Gelin, *La prière des Psaumes*, París 1961, p. 42 ss. Para el concepto de historia como revelación de Dios en el AT, cf. J. Barr, «Revelation through History in the Old Testament and modern Theology», en *The Princeton Seminary Bulletin* 56 (1963) 4-14.

¹⁴² Cf. Ex 25,30; Lv 24,3; Dt 11,12; 1 Re 10,8, etc.

¹⁴³ Cf. Ex 29,42; Nm 4,16; 28,6,10-29; Ez 46,15; Dan 8,11-13; 11,31; 12,11.

¹⁴⁴ Griego: *dia pantos*; Vg: *semper*.

¹⁴⁵ *Bible de Jérusalem*: «sans relâche»; A. Weiser, *Die Psalmen*, II, página 460: «beständig»; H.-J. Kraus, *Psalmen*, II, p. 716: «stets»; Bover-Cantera: «siempre»; etc.

¹⁴⁶ Cf. S. Mowinckel, *Religion und Kultus*, Gotinga 1953, pp. 52 s. y 57; W. Beyerlin, *Origins and History of the oldest Sinaitic Traditions*, páginas 104 ss., 106 ss.

¹⁴⁷ Cf. E. C. Gulin, «Das Antlitz Jahwes im A. T.», *l. c.*, p. 9: «Es wird damit die Aufrechterhaltung des Verkehrs mit Gott gemeint das Denken an Jahwes grosse Taten.»

¹⁴⁸ Así opinan, entre otros, G. Castellino, *Salmi*, pp. 89 y 93, con cita de otros autores; A. Weiser, *Die Psalmen*, I, pp. 165 y 169; H. Gunkel, J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen*, pp. 172 y 254; F. Nötscher, *Das Angesicht Gottes schauen*, p. 137, nota 2.

¹⁴⁹ Así L. Sabourin, «Un classement...», *l. c.*, p. 38.

¹⁵⁰ Así H.-J. Kraus, *Psalmen*, I, p. 222 s.; H. Schmidt, *Das Gebet der Angeklagten im A. T.* [BZAW, 49], 1928, p. 15 ss.

¹⁵¹ *Psalmen*, I, p. 223. Otras opiniones, como la de Briggs, que lo atribuye al período persa, o la de Podechard, que lo rebaja hasta la

segunda época del período persa, pueden verse en G. Castellino, *Salmi*, páginas 90 y 93.

¹⁵² Texto mal conservado. Se han propuesto muchas correcciones, todas ellas problemáticas. Nos atenemos al texto masorético que da un sentido aceptable. El *l'kâ* inicial lo consideramos como un *lamed* de argumento, con valor aproximado de «acerca de ti», «a propósito de ti». Para más información, cf. H.-J. Kraus, *Psalmen*, I, p. 221, y G. Castellino, *Salmi*, p. 93.

¹⁵³ En el v. 8 no hay necesidad de ver un «oráculo del sacerdote oficiante», como afirma S. Mowinckel, *Psalmenstudien*, II, Kristiania, 1922, p. 148 ss. Se trata más bien de reflexiones personales del orante, provocadas por la conciencia de sus pecados y la consideración de la misericordia de Dios; cf. G. Castellino, *Salmi*, pp. 89 y 94; A. Weiser, *Die Psalmen*, I, p. 169.

¹⁵⁴ Cf. A. Weiser, *Die Psalmen*, I, p. 169; H.-J. Kraus, *Psalmen*, I, página 225.

¹⁵⁵ Así lo interpreta H.-J. Kraus, *Psalmen*, I, p. 225: «Mit 7 beginnt nun das Klagelied, das der Verfolgte an heiliger Stätte vor Jahwe bringt.» Y la frase, «buscar el rostro de Yahweh», la entiende así: «Der Beter ruft den deus praesens an.» Lo mismo G. Castellino, *Salmi*, p. 94: «cercare la sua faccia», cioè recarsi nel santuario e là pregarlo direttamente. Questo è in realtà quanto egli ha fatto e fa presentemente».

¹⁵⁶ Cf. F. Nötscher, *Das Angesicht Gottes schauen*, p. 137, nota 2: «Dieser Abschnitt (vv. 7-14) ist ein Lied für sich; darum kann das Suchen Jahwes v. 8 nicht etwa durch das "Bleiben im Hause Jahwes" v. 4 erklärt werden.»

¹⁵⁷ Cf. E. C. Gulin, «Das Antlitz Jahwes», *l. c.*, p. 9: «So braucht man Ps 27,8 nicht mehr an den Besuch eines Heiligtums zu denken... So kann er auch zu Hause Jahwes um Hilfe anrufen.»

¹⁵⁸ Cf. P. Dhorme, «L'emploi métaphorique», *l. c.*, p. 377; cf. R. Storr, *Frömmigkeit im A.T.*, M. Gladbach 1928, p. 169 ss.

¹⁵⁹ Otros textos con este mismo sentido: Sal 69,18; 88,15; 102,3; 104,29 (si Dios oculta su rostro —les retira el soplo vital— los animales perecen); Sal 143,7; cf. Dt 31,17,18; 32,20; Is 8,17; Is 54,8; Is 57,17; 59,2; 64,6.

¹⁶⁰ Así G. Castellino, *Salmi*, p. 645.

¹⁶¹ Así, entre otros, H.-J. Kraus, *Psalmen*, I, p. 195.

¹⁶² H. Gunkel, J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen*, p. 408; L. Sabourin, «Un classement...», *l. c.*, p. 56; H.-J. Kraus, *Psalmen*, I, p. 194; A. Weiser, *Die Psalmen*, I, p. 156; G. Castellino, *Salmi*, p. 644 s.; S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, I, pp. 5 s. y 177 ss.

¹⁶³ O. García de la Fuente, «¿Liturgias de entrada, normas de asilo o exhortaciones proféticas? A propósito de los Salmos 15 y 24», en *Augustinianum* 9 (1969) 266-298. Remitimos a este artículo para las razones y pruebas de nuestra afirmación.

¹⁶⁴ Véanse estas mismas normas más desarrolladas en el Sal 15,2-5;

para una comparación entre ambos salmos y ciertos documentos egipcios que también presentan normas morales parecidas a éstas, remitimos a nuestro artículo citado en la nota anterior.

¹⁶⁵ Texto dudoso. El hebreo dice: «Los que lo inquieren (*dor'saw*). Seguimos la lectura de algunos mss. griegos que leen: *dor'sêy Yhwh*, «los que buscan a Yahweh».

¹³⁶ Texto dudoso; el hebreo dice: «los que buscan tu rostro, Jacob», frase que no hace mucho sentido. Seguimos la versión griega, que lee: «el rostro del Dios de Jacob». Otras variantes en BH. Anotamos aquí una reciente e ingeniosa reconstrucción del v., propuesta por Gaster. Para la primera parte acepta el texto masorético. En la segunda, transforma el *ya'aqōb* en *w'e'eqeb*, «recompensa, resultado», y lee *pānāyw*, con el Targum, en vez de *pānēykā*. La traducción sería: «y la recompensa de los que buscan su rostro». Para que el paralelismo sea completo, entiende el *dōr*, «generación», como un término relacionado con el árabe *dāira*, «turn of the fate or fortune». La versión completa sería: «Este es el provecho de los que lo buscan // la recompensa de los que buscan su rostro»; cf. T. H. Gaster, «Short Notes», en *VT* 4 (1954) 73. La conjetura es ingeniosa, pero carece del apoyo del texto y de las versiones antiguas.

¹⁶⁷ Por ejemplo, W. Eichrodt, *Theologie des A.T.*, 2/3, p. 17, nota 97; J. Becker, *Gottesfurcht im A.T.*, p. 141; W. Beyerlin, *Origins and History of the oldest Sinaitic Traditions*, p. 104; E. C. Gulin, «Das Antlitz Jahwes», *l. c.*, p. 9; A. Weiser, *Die Psalmen*, I, p. 158; H.-J. Kraus, *Psalmen*, I, p. 197 (pero con reservas); H. W. Wolff, «Das Thema "Umkehr" in der altl. Prophetie», en *Gesammelte Studien zum A.T.*, Munich 1964, p. 122.

¹⁶⁸ O. García de la Fuente, «¿Liturgias de entrada, normas de asilo o exhortaciones proféticas? A propósito de los Salmos 15 y 24», en *Augustinianum* 9 (1969) 266-298, en las pp. 280 ss.

¹⁶⁹ Cf. S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, I, p. 177 s.; K. Galling, «Der Beichtspiegel. Eine gattungsgeschichtliche Studie», en *ZAW* 47 (1929) 125 ss.

¹⁷⁰ Cf. F. Nötscher, *Das Angesicht Gottes schauen*, p. 138: la generación de los que buscan a Yahweh «sind keineswegs die Tempelbesucher, sondern nach v. 4, die ehrlichen Leute mit unschuldigen Händen und reinen Herzen».

¹⁷¹ Cf. J. Becker, *Gottesfurcht im A.T.*, p. 141.

¹⁷² Cf. C. Westermann, «Die Begriffe», *l. c.*, p. 25 s.: «Die Gott Suchenden sind die, die sich an ihn halten»; E. Pannier, H. Renard, *Les Psaumes*, p. 159: «Ceux qui cherchent la face de Jahveh sont d'abord ceux qui croient en Lui, qui sont fidèles observateurs de sa loi et surtout viennent l'adorer et le prier dans son sanctuaire»; G. Castellino, *Salmi*, p. 647: «... coloro che in un orientamento definitivo e costante sono rivolti e tesi al servizio e al culto divino».

¹⁷³ Véanse, entre otros, A. Alt, «Hosea 5,8-6,6. Ein Krieg und seine

Folgen in prophetischer Beleuchtung», en *Kleine Schriften*, II, Munich 1964, pp. 163 ss., 183 ss.; H. W. Wolff, *Dodekapropheten*, I, *Hosea*, p. 140 ss.; A. Deissler, M. Delcor, *Les petits prophètes*, I, p. 72 (A. Deissler); W. Rudolph, *Hosea*, pp. 125 y 134.

¹⁷⁴ Así H. G. May, en *AJSL* 48 (1932) 83.

¹⁷⁵ Texto dudoso. Muchos, siguiendo la versión griega, leen *yāšommú* o *yēšammú*, «queden desolados» o «se horroricen». J. Koenig, «L'activité herméneutique des scribes dans la transmission du texte de l'A.T.», en *RHR* 162 (1962) 18 ss., ve en el texto griego una interpretación intencionada del texto masorético. Aquila, Símmaco y Teodoción traducen el hebreo por «hagan penitencia». El texto puede entenderse así: «hasta que se reconozcan culpables o expíen la culpa»; cf. Lv 5,23; Os 10,2; 14,1; Ez 6,6; cf. H. S. Nyberg, *Studien zum Hoseabuche*, Uppsala 1935, página 30; W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum A. T.*, Leiden 1967, p. 92.

¹⁷⁶ Cf. Miq 1,3; Is 18,4; 63,15; Jr. 25,30; Sal 18,7. El Targum traduce: «mi santa morada, que está en el cielo»; cf. Y. M. J. Congar, *Le mystère du temple*, p. 86; W. Rudolph, *Hosea*, p. 133.

¹⁷⁷ R. Vuilleumier, *La tradition culturelle d'Israël dans la prophétie d'Amos et d'Osée*, 1960, p. 77 s.: «Il semble donc que la nouvelle recherche de la face de Jahwe soit également culturelle», y dice «igualmente», porque interpreta en sentido cultural Os 3,4-5, cuando en realidad de lo que se trata es de la «conversión interior», inspirada en el temor y el amor.

¹⁷⁸ Cf. E. Jacob, *Osée*, en *Commentaire de l'Ancien Testament*, 1965, p. 77. Comentando Os 3,5, dice: «La recherche de Dieu sera la pratique de tout ce qui comporte, intellectuellement, spirituellement et rituellement la connaissance de Dieu.» Véase lo que dijimos sobre este texto en las pp. 434 ss.

¹⁷⁹ Job 8,5: «recurrir a Yahweh», en paralelismo con *hiḥannan*, «implorar, pedir compasión», pero sin alusión alguna al lugar de culto; Prv 1,28: «buscar la sabiduría», en paralelismo con *qr'*, «llamar»; sobre este texto, cf. C. Kayatz, *Studien zu Proverbien 1-9*, 1966, pp. 119 ss., 125 ss.; Prv 8,17: «buscar la sabiduría», en paralelismo con *'hb*, «amar»; Prv 11,27: «buscar el mal», en paralelismo con *bqš* y *drš*. En sentido profano, *šḥr* aparece en Job 7,21: Dios busca al hombre; Job 24,5: los onagros buscan pasto; Prv 7,15: la prostituta busca al joven incauto; Prv 13,24: el padre busca el castigo oportuno del hijo.

¹⁸⁰ Sal 63,2: buscar a Dios con ardor, en paralelismo con *šm'*, «tener sed», y con *kmḥ*, «languidecer» (de deseo): el orante está lejos del santuario; Sal 78,34: buscar a Dios con ardor, en paralelismo con *drš*, *šúb* y *zkr*: contexto de conversión. Sobre estos textos véase lo que dijimos en las pp. 364 ss.

¹⁸¹ Así lo entienden H. W. Wolff, *Dodekapropheten*, I, *Hosea*, p. 148, y A. Deissler, M. Delcor, *Les petits prophètes*, I, p. 72 (A. Deissler). En sentido contrario, R. Vuilleumier, *o. c.*, p. 79 y nota 3: «L'utilisation

de ce mot dans Ps 63,2 (por error dice también 3) et Ps 78,34... prouve qu'il peut être employé dans un sens culturel.» Véase nuestra nota anterior. Sobre el significado de *šbr* en éste y otros pasajes, cf. J. Haspecker, *Gottesfurcht bei Jesus Sirach*, Roma 1967, pp. 226 ss.; G. Turbessi, «Quaerere Deum», en *RivBib* 10 (1962) 289: «*šhb* esprime la prontezza e la sollecitudine della ricerca e del desiderio, cioè *cercare con ardore*», Subrayado en el texto.

¹⁸² Cf. H. W. Wolff, *Dodekapropheten*, I, *Hosea*, p. 148: «Die Wendung zu Jahwe ist also das Ziel des angekündigten Tages der Züchtigung»; A. Deissler, M. Delcor, *Les petits prophètes*, I, p. 72 (A. Deissler): «instruit par son échec, Israël se convertira et "recherchera" Jahweh»; W. Rudolph, *Hosea*, p. 134.

¹⁸³ Cf. F. Nötscher, «*Das Angesicht Gottes schauen*», p. 138: buscar la faz de Dios en Os 5,15 significa «sich bekehren, Busse tun»; G. Westphal, *Jahwes Wohnstätten nach den Anschauungen der alten Hebräer* [BZAW, 15], Giessen 1908, p. 129: buscar el rostro de Dios significa «soviel wie Gott suchen im Gebete oder durch Gehorsam gegen seine Gebote», y cita en este sentido Sal 27,8; 105,4; 2 Sm 21,1 y Os 5,15; E. C. Gulín, «Das Antlitz Jahwes», l. c., p. 9 (Os 5,15 no tiene sentido cultural); W. Eichrodt, *Theologie des A. T.*, 2/3, p. 17; A. Deissler, M. Delcor, *Les petits prophètes*, I, p. 72 (A. Deissler): «pour que *bqš* ne soit pas faussement interprété au seul sens culturel, il est renforcé par le verbe *šbr*».

¹⁸⁴ Cf. G. Gärtner, *The Areopagus Speech and the Natural Revelation*, p. 94 y nota 4, en donde el autor subraya la conexión entre *bqš*, *šbr*, *yd'* y *šáb* en Os 5,15-6,1.

¹⁸⁵ Cf. H. W. Wolff, «Das Thema "Umkehr" in der altl. Prophetie», en *Gesammelte Studien zum A. T.*, Munich 1964, p. 132 s.

¹⁸⁶ Los otros cinco son: 2 Sm 21,15-22: cuatro hazañas guerreras contra los filisteos; 2 Sm 22: himno de acción de gracias; 2 Sm 23,1-7: últimas palabras de David; 2 Sm 23,8-29; los héroes de David; 2 Sm 24,1-25: el censo y la peste.

¹⁸⁷ Así, entre otros, O. Eissfeldt, *Einleitung*, p. 371; R. de Vaux, *Les livres de Samuel*, pp. 178 y 231; J. Schildenberger, «Zur Einleitung in die Samuelbücher», en *Studia Anselmiana* 27/28 (1951) 134 s., 145 s.; R. A. Carlson, *David, the Chosen King*, Uppsala 1964, p. 19 ss.

¹⁸⁸ Así, entre otros, L. Rost, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids* [BWANT, III, 6], Stuttgart 1926, p. 83 ss. (= *Das kleine Credo und andere Studien zum A. T.*, Heidelberg 1965, pp. 119-253); G. Bressan, *Samuele*, p. 685; J. Delorme, en Robert-Feuillet, *Introduction à la Bible*, I, p. 427; C. Schedl, *Storia del Vecchio Testamento*, II, Roma 1961, p. 233; S. Amsler, *David, Roi et Messie* [Cahiers théologiques, 49], Neuchâtel 1963, p. 26, nota 6, y pág. 31, nota 1; H. W. Hertzberg, *Die Samuelbücher*, p. 314; A. Weiser, *Einleitung in das A. T.*, Göttinga 1966, p. 152; M. Noth, *ÜS*, p. 62, nota 3; R. N. Whybray

The Succession Narrative. A Study of II Sam 9-20 and I Kings 1-2, Londres 1968, p. 8.

¹⁸⁹ R. de Vaux, *o. c.*, p. 231: «récits anciens»; J. Delorme, *o. c.*, página 427: «des morceaux anciens»; G. Bressan, *o. c.*, p. 686: «sulla antichità e bontà del documento c'è in genere accordo tra gli studiosi»; A. Weiser, *o. c.*, p. 152: «beides (cc. 21 y 24) alte Traditionen».

¹⁹⁰ Así R. de Vaux, *o. c.*, p. 231; H. W. Hertzberg, *o. c.*, p. 314; J. Steinmann, *David roi d'Israël* [Témoins de Dieu, 11], París 1948, página 93: después de la conquista de Jerusalén.

¹⁹¹ G. Bressan, *o. c.*, p. 686: entre el año 15 y el 35 del reinado de David; C. Schedl, *o. c.*, p. 233: antes de la rebelión de Absalón.

¹⁹² J. Prado, «El exterminio de la familia de Saúl (2 Sm 21,1-14)», en *Sefarad* 14 (1954) 43-57: pone la fecha del suceso «después del asesinato de Isbóset (2 Sm 4) y del afianzamiento del trono de David sobre todo Israel», p. 43; A. Malamat, «Doctrines of causality in Hittite and Biblical Historiography: A parallel», en *VT* 5 (1955) 1-12; A. S. Kapelrud, «David und die Söhne des Saul», en *ZAW* 67 (1955) 198-205, publicado también bajo el título: «King David and the Sons of Saul», en *The Sacral Kingship*, Leiden 1959, pp. 294-301; Id., King and Fertility. A Discussion of II Sam 21,1-14», en *Interpretationes ad V. T. pertinentes: Mowinkel-Festschrift*, 1955, pp. 113-122, publicado también en *Norsk Teologisk Tidsskrift* 56 (1955) 113-122; H. Cazelles, «David's Monarchy and the Gibeonite Claim», en *Pal. Expl. Quart.* 89 (1955) 165-175; J. B. Pritchard, «Gibeon's History in the Light of Excavation», en *VT Supl* 7 (1959) 1-12; J. Dus, «Gibeon —eine Kultstätte des Šmš und die Stadt des benjaminitischen Schicksals», en *VT* 10 (1960) 353-374; D. Merli, «L'immolazione dei Saulidi (2 Sm 21,1-14)», en *Bibbia e Oriente* 9 (1967) 245-251.

¹⁹³ Así, J. Steinmann, *o. c.*, p. 93; K. A. Leimbach, *Die Bücher Samuel*, p. 207; H. Grimme, «Ephodentscheid und Prophetenrede», en *MVAG* 22 (1917) 321.

¹⁹⁴ Así, T. Kroner, «Die Misshandlungen der Volksfremden eine Entweihung Gottes», p. 64, nota 2: «Er befragte die Urim und Tumim», y remite a *Talm. bab. Jebam.* 79a; *Bam. rabbah*, cap. 8, y a la Vg, que acepta esta interpretación: «consuluit David oraculum Domini», sin duda por influjo rabínico; E. C. Gulin, «Das Antlitz Jahwes», *l. c.*, p. 8.

¹⁹⁵ Así, H. W. Hertzberg, *o. c.*, p. 315: «... eine wirkliche Auskunft, die von einem Ortspriester oder einen dort wirkenden Propheten erteilt worden sein muss».

¹⁹⁶ Así, A. Médebielle, *Les livres des Rois*, p. 543: «Yahweh le fit savoir, probablement par ses prophètes».

¹⁹⁷ Así, C. Schedl, *o. c.*, p. 234, nota 73; R. de Vaux, *o. c.*, p. 231; F. Nötscher, «Das Angesicht Gottes schauen», p. 136; A. Malamat, *l. c.*, p. 9, nota 2; J. B. Pritchard, *l. c.*, p. 6; A. S. Kapelrud, «König David», *l. c.*, p. 203; J. Witkam, «The Ideal Mediator (Ex 33,7-11)», en *Bijdragen* 25 (1964) 360; F. Michaeli, *Dieu à l'image de l'homme*, Neuchâtel 1950, p. 12; P. van Imschoot, *Théologie de l'A. T.*, I, Tournai 1954, p. 223;

T. C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology*, Oxford 1962, página 294; B. Albrektson, *History and the Gods*, Lund 1967, p. 108: El autor compara nuestro pasaje con la oración por la peste de Mursilis y con los oráculos que allí se mencionan.

¹⁹⁸ G. Westphal, *Jahwes Wohnstätten nach den Anschauungen der alten Hebräer*, Giessen 1908, p. 129; G. Bressan, *Samuele*, p. 687; J. Prado, *l. c.*, p. 45.

¹⁹⁹ Así, G. Bressan, *Samuele*, p. 687.

²⁰⁰ J. Prado, *l. c.*, p. 45.

²⁰¹ La corrección del texto masorético sería en realidad mínima; en vez de 'el-bêt haddâmim, bastaría leer 'el-bêtôb dâmim, separando diverosamente las consonantes y considerando el bêtôb como una forma antigua del sufijo pronominal, forma que se encuentra en la Estela de Meša, lín. 25.

²⁰² Cf. T. Kroner, *l. c.*, p. 64, nota 2.

²⁰³ 'el-bêt hayyaybé q'tôl.

²⁰⁴ T. Kroner, *l. c.*, p. 64, nota 2, demuestra el posible origen de la lectura del griego y sostiene que también esta versión está en favor del texto masorético.

²⁰⁵ Véase la nota 187 de este Capítulo.

²⁰⁶ Véase el Capítulo VI, p. 189 ss.

²⁰⁷ 1 Sm 9,3; 10,2,14: buscar las asnas de Saúl.

²⁰⁸ 1 Sm 10,21: buscar a Saúl para hacerle rey; 1 Sm 19,2,10; 23,25; 24,3; 26,2; 27,1,4; 2 Sm 3,17; 5,17: buscar a David por algún motivo; 1 Sm 13,14; 16,16; 28,7; 2 Sm 17,20: buscar a un hombre o a una mujer por algún motivo.

²⁰⁹ 1 Sm 19,2,10; 20,1; 22,23 (dos veces); 23,14,15; 24,10; 25,26,29; 26,10; 2 Sm 4,8; 16,11; 17,3; 21,2.

²¹⁰ Buscar equivale a franquear un camino: 1 Sm 14,4; venir a un lugar: 1 Sm 23,10; pedir cuentas de una acción: 1 Sm 20,16; 1 Sm 4,11; intentar la destrucción de una ciudad: 2 Sm 20,19.

²¹¹ Cf. R. N. Whybray, *The Succession Narrative*, Londres 1968, página 68: «There is no record of any such consultation in the Succession Narrative». Este autor niega que 2 Sm 21,1-14 pertenezca a la «Historia de la sucesión», *ibid.*, p. 8, e interpreta 2 Sm 21,1 como un caso de consulta, *ibid.*, p. 68, nota 18. Para nosotros no se trata de un caso de consulta, tanto si 2 Sm 21,1-14 pertenece, como si no pertenece, a la «Historia de la sucesión».

²¹² El texto de 1 Sm 22,15 hace suponer que no fueron éstas las únicas consultas realizadas en favor de David: «¿Acaso ha sido hoy la primera vez que he consultado (š'l) a Dios por él?». Véase lo que dijimos en el Capítulo IX, p. 264 ss.

²¹³ 1 Sm 22,10 (J); 23,2,4 (J); 30,8 (J); 2 Sm 2,1 (J); 5,19,23 (J). Utilizamos la sigla J para indicar que se trata de la fuente más antigua. De todos estos pasajes se dio cuenta en el Capítulo VI, p. 165 ss.

²¹⁴ W. Beyerlin, *Origins and History of the oldest Sinaitic Traditions*, p. 123, hablando de Ex 33,7, expone muy bien el estado de la cuestión:

«... Such an undertaking (que en Ex 33,7 se trate de consultar y que *bqš* signifique consultar) is almost always described by the phrase *šā'al b'yhwš*, occasionally by the words *drš 'et-yhwš*». Es exactamente lo que hemos demostrado en nuestra obra.

²¹⁵ Así, L. Rost, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*, p. 83 ss. y otros autores citados en nota 185 de este Capítulo.

²¹⁶ Nuestra conclusión coincide en este punto con la de R. A. Carlson, *David the chosen King*, Uppsala 1964, p. 201, aunque hemos llegado a ella por distintos caminos, él, sosteniendo que tanto en 2 Sm 12,16 —«Historia de la sucesión»—, como en 2 Sm 21,1, se habla de consultas oraculares a Yahweh, y, por tanto, afirmando que no hay entre ambos textos una atmósfera ideológica distinta, como piensa Rost, y nosotros defendiendo lo contrario; véase el texto.

²¹⁷ Cf. G. von Rad, «Der Anfang der Geschichtsschreibung im alten Israel», en *Gesammelte Studien zum A. T.*, Munich ²1961, p. 184; R. N. Whybray, *The Succession Narrative*, p. 68.

²¹⁸ El hambre en tiempo de Abraham (Gn 12,10); la sequía que produce la carestía y el hambre (1 Re 17,1 y 18,1-2; 2 Re 8,1).

²¹⁹ Cf. R. Patai, «The "Control of Rain" in Ancient Palestine», en *HUCA* 14 (1939) 267 ss.: la efusión de sangre, los pecados sexuales y la idolatría son los pecados que según las tradiciones posteriores originan la sequía.

²²⁰ Cf. Cazelles, «David's Monarchy and the Gibeonite Claim», en *Pal. Expl. Quart.* 89 (1955) 174.

²²¹ Cf. J. Prado, *l. c.*, p. 45.

²²² Cf. H. Cazelles, *l. c.*, p. 175.

²²³ Cf. F. Nötscher, «*Das Angesicht Gottes schauen*», p. 136: «es mag jedoch sein, dass die Wendung («buscar la faz de Dios») kultischen Ursprungs ist, im A. T. findet sich in diesem Sinne, soweit ich sehe, aber nicht gebraucht».

²²⁴ A esta conclusión llega también F. Nötscher, *o. c.*, p. 136: «Buscar la faz de Dios «heisst in den weitaus meisten Fällen sich um Jahwes Huld und Hilfe zu bemühen»»; cf. G. Westphal, *Jahwes Wohnstätten*, página 129, véase la nota 183 de este Capítulo.

XVIII

LA BUSQUEDA DE DIOS EN LA OBRA DEL CRONISTA

Tratamos en capítulo aparte el tema de la búsqueda de Dios en la obra del Cronista, comprendiendo bajo este título los libros de las Crónicas, de Esdras y de Nehemías, no tanto porque esta obra desarrolle aspectos nuevos, que sí los tiene, cuanto porque en ella convergen todos o casi todos los sentidos y matices de la búsqueda de Dios que hemos encontrado en los demás libros del AT. Este capítulo tendrá, pues, el carácter de una síntesis de cuanto se ha dicho hasta ahora.

Lo primero que llama la atención a quien lea atentamente la obra del Cronista es la frecuencia con que este autor usa la fórmula «buscar a Dios» y la importancia que concede al tema en el conjunto de su obra. Una simple estadística de términos es ya reveladora. El verbo *drš* aparece 46 veces. Ocho o nueve de estos textos tienen sentido ordinario¹, todos los demás tienen sentido moral o religioso. El verbo *bqš* figura 23 veces. Doce pasajes tienen sentido profano² y once sentido moral o religioso. El verbo *š'l* ocurre 14 veces. Cinco de estos textos tienen sentido profano³, los nueve restantes sentido moral o religioso. Por lo que respecta al verbo *drš*, el Cronista es el autor sagrado que más veces lo utiliza en sentido religioso e incluso en número absoluto de veces. Este hecho no parece fortuito. El Cronista tiene una intención bien definida y precisa al usar este vocabulario. Más adelante diremos cuáles han podido ser sus razones.

Para proceder con algún orden en el análisis de tan vasto material, vamos a distribuir por temas los pasajes que tratan de la búsqueda de Dios, haciendo hincapié sobre todo en lo que el Cronista recibe de la tradición anterior y en lo que él desarrolla por propia iniciativa. De esta exposición resultará una visión esquemática y general de la semántica de los verbos *bqš*, *drš* y *š'l*. El verbo *šbr* quedará fuera de este estudio porque el Cronista no lo usa nunca.

1. *La consulta a Dios por medio del sacerdote (šl).*

La institución oracular sacerdotal no tiene importancia en la teología del Cronista. Sólo la menciona dos veces. Son dos consultas de David en la guerra contra los filisteos (1 Cro 14,10,14), que corresponden a las citadas por 2 Sm 5,19,23. El Cronista en estos dos casos no hace más que reproducir la fuente sin añadir nada peculiar. En su época, el verbo *šl* había perdido ya toda importancia como vehículo de la consulta oracular. El Cronista, de hecho, no lo emplea nunca en este sentido, fuera de los dos casos citados en que alude a sucesos pasados. Ya sabemos que en su tiempo no existía esta institución. El, por su parte, no le atribuye gran valor, ya que omite la mención de otros casos de consulta que figuraban en sus fuentes, sobre todo cuando trata de los períodos de Saúl y de David.

2. *Otros casos de consulta con el verbo šl.*

El Cronista sólo menciona otro caso cierto de consulta con *šl*: la consulta de Saúl a la pitonisa de Endor (1 Cro 10,13). El significado de *šl* en 2 Cro 11,23 es discutido, dada la inseguridad del texto, como ya se dijo en otro lugar⁴. La consulta de Saúl corresponde a la mencionada por 1 Sm 28,3-25, sólo que el Cronista cambia el *drš* de 1 Sm 28,7 por *šl*. De todos modos, el texto actual de 1 Cro 10,13 añade también al final el verbo *drš*, dando la impresión de que ese verbo es una glosa explicativa de *šl*⁵. El relato de 1 Sm 28,3-25 usa dos veces *šl*, una para indicar la consulta de Saúl a Yahweh (v. 6) y otra la evocación del espíritu de Samuel (v. 16).

El verbo *šl*, en el sentido ordinario de «preguntar», aparece en 1 Cro 18,10: preguntar por la salud de uno: «saludarle», y en Neh 1,2: Nehemías «preguntó» por los judíos.

3. *La oración de impetración (šl).*

Este significado religioso de *šl* tiene poca importancia para el Cronista, pues sólo menciona dos «peticiones»: una, la de Yabés (1 Cro 4,10), y otra, la del rey Salomón (2 Cro 1,7,11:

cuatro veces *šl*). Este último texto reproduce casi literalmente la fuente de 1 Re 3,5-13. Nada especial cabe señalar en este punto como cosa típica del Cronista. Como término para expresar una «petición humana», *šl* ocurre en 2 Cro 9,12: «petición» de la reina de Sabá a Salomón; Esd 8,22: Esdras se avergonzaba de «pedir» tropas al rey; Neh 13,6: Nehemías «obtuvo» permiso del rey para volver.

4. La consulta a Dios por medio del profeta (*drš*).

Esta institución reviste a los ojos del Cronista mayor importancia que la institución oracular por medio del sacerdote. La recuerda al menos nueve veces⁶. Pero el análisis de los textos revela lo siguiente: seis de estas nueve consultas corresponden literalmente a las mencionadas en el libro de los Reyes. Y son: las consultas de Ajab y Josafat a los profetas con motivo de la guerra contra Ramot de Galaad (2 Cro 18,4,6,7 = 1 Re 22,5,7,8 (*drš*) y 2 Cro 18,14 = 1 Re 22,15 (sin el verbo *drš*); la consulta de Josías a la profetisa Julda con ocasión del hallazgo del libro de la Ley (2 Cro 34,21,26 = 2 Re 22,13,18).

En 1 Cro 10,14, el Cronista resume e interpreta la actuación de Saúl diciendo que Dios lo hizo morir «por no haber consultado (*drš*) a Yahweh», sino a un *ób* (*šl* y *drš*: 10,13). En este caso usa el verbo *drš* para indicar la consulta a Yahweh, cuando en realidad la fuente de 1 Sm 28,6 emplea el verbo *šl*.

Según esto, quedan, pues, únicamente dos casos de consulta con *drš* propios del Cronista. Uno se refiere a la consulta del rey Asá «a los médicos» en vez de a Yahweh (2 Cro 16,12), y el otro, a la consulta de Josafat en la guerra edomita (2 Cro 20,3). Este último texto describe un caso de guerra santa idealizado. La inclusión de estos dos pasajes entre los textos de consulta no es totalmente segura, ya que *drš* puede significar la oración o la súplica a Dios.

Estos datos basados únicamente en el análisis del vocabulario nos demuestran lo que ya sabíamos por otros caminos, es decir, que ya había desaparecido por estas fechas la consulta a Dios por medio de los profetas. El Cronista, cuando la menciona, se limita a transcribir las fuentes antiguas. Si *drš* tiene aún en 2 Cro 20,3 el sentido de «consultar», es sólo por un deseo de arcaísmo del autor, que quiere presentar una guerra santa al estilo de las antiguas. La sublimación del relato llega incluso entre otras cosas

a sustituir el verbo *š'l*, característico de las narraciones de guerras santas, por *drš*, término más usado en su época y propio de la consulta profética. De hecho, quien transmite el oráculo no es un sacerdote, sino un levita profeta (2 Cro 20,13 ss.).

5. Fórmulas tradicionales sobre la búsqueda de Dios (*drš* y *bqš*).

Los verbos *drš* y *bqš* como vehículos de la idea de la búsqueda de Dios son ya prácticamente sinónimos para todos los efectos en la época del Cronista. Esta afirmación la demuestra el uso que hace de ellos el Cronista. Los temas que recoge y desarrolla son los tradicionales.

a) «Buscar a Dios de todo corazón».—Esta fórmula aparece de tres maneras en la obra del Cronista: 1) «Buscar (*drš*) a Dios con todo el corazón» (2 Cro 22,9; 31,21); 2) «Buscar (*drš*) a Dios con todo el corazón y con toda el alma» (2 Cro 15,12); 3) «Buscar (*bqš*) a Dios con toda la voluntad» (*rāšôn*) (2 Cro 15,15). La primera fórmula la inicia Jeremías (Jr 29,13) y la recoge posteriormente el Sal 119,2,10. La segunda comienza con Dt 4,29. Pero no parece ser más que un desarrollo de la fórmula de Jeremías, a la que se añade al final el inciso, «y con toda el alma»⁷. La tercera es propia del Cronista. Emplea *bqš* en vez de *drš*, y «voluntad» (*rāšôn*) en vez de «corazón» (*lēb*). El sentido de las distintas fórmulas es siempre el mismo. Vemos efectivamente que en el relato de la reforma religiosa de Asá aparecen en un mismo contexto las fórmulas segunda (2 Cro 15,12) y tercera (15,15), y, además, tres veces el verbo *drš* (15,2,12,13) y dos el verbo *bqš* (15,4,15). Con esas varias fórmulas el Cronista subraya la seriedad, el empeño y la decisión con que se afrontó la reforma religiosa.

La «búsqueda de Dios» en todos estos pasajes (15,12,13,15) consiste en secundar la reforma promovida por Asá y, por tanto, en practicar el culto debido a Yahweh y observar la religión yahvista en toda su integridad y pureza. El autor dice que los judíos «se obligaron con un pacto a buscar (*drš*) a Yahweh con todo el corazón y con toda el alma» (v. 12), y que «todo aquel que no buscase (*drš*) a Yahweh con todo el corazón y con toda el alma» (v. 12), y que «todo aquel que no buscase (*drš*) a Yahweh, moriría» (v. 13). Añade además que «todo Judá se alegró con motivo del juramento, porque de todo corazón había prestado el juramento, y con toda su volun-

33.-B

tad había buscado (*bqš*) a Yahweh» (v. 15). A esta actitud generosa del pueblo, Dios respondió «dejándose encontrar por ellos y dándoles la paz por todas partes» (v. 15). Según los datos de 2 Cro 14,2 ss., el rey Asá había emprendido por propia iniciativa una acción purificadora y reformadora por todo el territorio. Después hace lo mismo movido por el discurso del profeta Azarías (2 Cro 15,1-7)⁸. De acuerdo con la primera narración, «Asá hizo lo que era bueno y recto a los ojos de Yahweh» (2 Cro 14,1). Suprimió los altares del culto extranjero, derribó los altos, rompió las estelas y abatió los cipos (14,2). Mandó además a Judá «que buscara (*drš*) a Yahweh, el Dios de sus padres, y cumpliera la ley y los mandamientos» (14,3). «Buscar a Yahweh» y cumplir la ley y los mandamientos son dos aspectos de una misma cosa. Se trata en ambos casos de dar a Dios el culto legítimo y de observar todos los preceptos de la religión yahvista. La reforma religiosa tuvo éxito. El Cronista nos lo dice, citando unas palabras del propio Asá: «Pues hemos buscado (*drš*) a Yahweh, nuestro Dios; lo hemos buscado (*drš*)⁹ y él nos ha dado la paz por todas partes» (14,6).

La segunda narración dice que Asá eliminó los «horrores» (15,8), esto es, los ídolos paganos, destruyó también las imágenes de Yahweh y quizá suprimió asimismo la prostitución sagrada que se practicaba en los «lugares altos» (cf. 1 Re 15,12). Renovó además el altar de Yahweh (15,8). El «pacto» de Asá fue una renovación de la alianza sináutica con todo lo que aquella alianza implicaba. Es claro por todo este doble relato que la «búsqueda de Dios», para el Cronista, es la práctica completa de la verdadera religión, y, en especial, el ejercicio del culto legítimo.

Las otras dos veces que ocurre en las Crónicas la fórmula que estudiamos es para calificar, una vez, la actuación religiosa de Josafat, «el que buscó (*drš*) a Yahweh con todo su corazón» (2 Cro 22,9), y, otra vez, la de Ezequías, «el que hizo todas las cosas en servicio de la casa de Dios, la ley y los mandamientos, buscando (*drš*) a su Dios con todo su corazón» (2 Cro 31,21). Estos elogios resumen la vida de estos dos reyes piadosos. Para el Cronista cuenta sobre todo la labor reformadora realizada por ellos. Hablando de Josafat, dice que se hallaron en él obras buenas, porque quitó del país los cipos y «dispuso su corazón para buscar (*drš*) a Dios» (2 Cro 19,3). A continuación describe los trabajos de este rey por restaurar el culto a Yahweh (2 Cro 19,4-11). A Ezequías lo presenta

como el gran reformador religioso (2 Cro 29,1-31,21), que intercede incluso con una oración por algunos que habían comido la Pascua sin observar las normas prescritas: «Ezequías oró por ellos diciendo: "Que Yahweh, que es bueno, perdone a todos aquellos cuyo corazón está dispuesto a buscar (*drš*) al Dios Yahweh, aunque no tengan la pureza requerida para las cosas sagradas"» (2 Cro 30,18-19). Yahweh escuchó esta oración (v. 20), como había escuchado también otra oración de Josafat (2 Cro 20,3-17). A uno y a otro les concedió el éxito en sus empresas (2 Cro 20,30; 31,21) Es la recompensa que el Cronista asigna a la «búsqueda de Dios», es decir, al cumplimiento de todos los preceptos de la religión y al ejercicio del culto legítimo a Yahweh.

b) «Dios se deja encontrar si se le busca».—También esta fórmula la recoge el Cronista de la tradición anterior. El, por su parte, la emplea cuatro veces, dos en sentido condicional y otras dos en sentido absoluto. Aparece por primera vez en las recomendaciones de David a su hijo Salomón: «Si le buscas (*drš*), se dejará encontrar por ti» (*mš'*: nifal) (1 Cro 28,9). Las otras tres veces ocurre en el discurso de Azarías con motivo de la reforma religiosa de Asá: «Si le buscáis (*drš*), se dejará encontrar por vosotros» (*mš'*: nifal) (2 Cro 15,2); «cuando (Israel) estaba en angustia, se volvía a Yahweh, le buscaban (*bqš*) y él se dejaba encontrar por ellos» (*mš'*: nifal) (15,4); «le buscaron (*bqš*) con toda su voluntad y él se dejó encontrar por ellos» (*mš'*: nifal) (15,15).

La fórmula se remonta a Jr 29,13-14a, que la emplea de dos maneras: a) «Me buscaréis (*bqš*) y me encontraréis» (*mš'*); b) «Cuando me busquéis (*drš*) con todo vuestro corazón, me dejaré encontrar por vosotros» (*mš'*: nifal). Esta fórmula la recoge después el Deuteronomista (Dt 4,29), fundiendo los dos incisos en uno solo: «Desde allí buscarás (*bqš*) a Yahweh, tu Dios, y lo encontrarás (*mš'*), cuando le busques (*drš*) con todo tu corazón y con toda tu alma». Derivaciones posteriores son la fórmula de Is 55,6: «Buscad (*drš*) a Yahweh cuando se deja encontrar» (*b^ehimmāš'ô*) y la de Prv 8,17, refiriéndose a la sabiduría: «Los que me buscan con ardor (*šbr*), me encontrarán» (*mš'*). La fórmula contraria, «buscar a Dios y no encontrarlo», empieza con Os 5,6¹⁰, pero el Cronista no la emplea.

El discurso de Azarías (2 Cro 15,1-7) es una plática que se apoya en el pasado para deducir una enseñanza para el presente y el porvenir¹¹. El tema es tradicional, pero lo desarrolla

sobre todo el libro de los Jueces. A través de él se expresa el axioma de la justa retribución: Dios premia o castiga a su pueblo de acuerdo con la observancia o inobservancia de las cláusulas de la alianza. Este sermón sería, según algunos¹², un ejemplo típico de la predicación levítica en la sinagoga postexílica¹³. G. von Rad lo divide en tres partes: a) Doctrina (v. 2); b) Aplicación (vv. 3-6); c) Exhortación (v. 7)¹⁴. Por nuestra parte vamos a analizar tres fórmulas o axiomas que resumen el contenido del sermón en lo que respecta a la búsqueda de Dios.

El primer axioma, «Yahweh estará con vosotros mientras vosotros estéis con él» (15,2), no es más que una explicación de la fórmula litúrgica, «Yahweh esté con vosotros»¹⁵, pero con una limitación impuesta por la experiencia y confirmada por toda la historia de Israel. Esta limitación ya la había puesto de relieve Am 5,14: «Buscad (*drš*) el bien y no el mal para que viváis y que así Yahweh esté con vosotros, como decís.» «Mientras vosotros estéis con él» implica evidentemente la práctica del bien y la evitación del mal.

El segundo axioma, «si le buscáis, se dejará encontrar por vosotros», tiene también su contrapartida, «pero si le abandonáis, os abandonará» (15,2). David hablaba en los mismos términos a su hijo Salomón: «Si le buscas, se dejará encontrar por ti; pero si le abandonas, te desechará para siempre» (1 Cro 28,9). Las dos fórmulas se completan y aclaran mutuamente. Por una parte, la fórmula, «Yahweh estará con vosotros», corresponde a «Yahweh se dejará encontrar por vosotros», pues las dos expresiones indican la cercanía bienhechora de Dios¹⁶. Por otra, la fórmula, «mientras vosotros estéis con él», equivale a «si le buscáis», y las dos corresponden a su vez a «si no le abandonáis». Ahora bien, estar con Dios, buscarle, no abandonarle, era lo que exigía Amós a sus contemporáneos con aquellas frases lapidarias: «Buscad a Yahweh y viviréis» (Am 5,6); «buscad el bien y no el mal para que viváis» (Am 5,14). Jeremías (29,13-14a) y el Deuteronomio (4,29) ponían como condición para encontrar a Dios o para que Dios se dejara encontrar, el buscarle «con todo el corazón y con toda el alma». Azarías no alude directamente a esta condición, pero se sobreentiende, porque el estar siempre con Dios, el buscarle, el no abandonarle nunca suponen una tarea que compromete a toda la persona, «su corazón y su alma». Al final de la narración el Cronista afirma que el pueblo, de hecho, «buscó» (*bqš*) a Yahweh con

toda su voluntad y Yahweh se dejó encontrar por ellos» (15,15). La recompensa a la fidelidad fue «la paz por todas partes» (15,15).

El tercer axioma pone de relieve el método habitual de la pedagogía divina y el sentido y finalidad de los castigos de Dios: «Cuando (Israel) estaba en angustia (*baššar lō*), se volvía (*šûb*) a Yahweh, Dios de Israel, le buscaban (*bqš*) y él se dejaba encontrar por ellos» (*mš'*: nifal) (15,4). Azarías reproduce aquí el esquema de la historia bíblica en cuatro tiempos —pecado, castigo, conversión, liberación—, desarrollado por el libro de los Jueces. El pecado y el castigo se describen en los versículos 5-6: «En aquel tiempo no había paz para quien salía o para quien entraba... Un pueblo chocaba con otro..., porque Dios los conturbaba con todo género de desventuras.» La conversión y la liberación se describen en el v. 14: «Cuando estaban en angustia, se volvían a Yahweh...» Hay varios textos bíblicos que han podido inspirar al profeta esta fórmula de su discurso. Los que más se le parecen son, a nuestro juicio, los siguientes: Sal 78,34; Dt 4,30-31 y Os 3,4-5¹⁷. El Sal 78,34-35 presenta el mismo esquema y además con varios términos idénticos o sinónimos a los del discurso de Azarías: «Cuando los mataba, le buscaban (*drš*), se volvían (*šûb*), buscaban con ardor (*špr*) a Dios y se acordaban (*zkr*) de que Dios era su roca» (vv. 34-35); «El, con todo, sentía lástima, perdonaba su culpa y no los destruía» (vv. 38-39). El paralelismo es claro: además del verbo *šûb*, el Salmo utiliza el verbo *drš*, que aparece tres veces en el texto de Crónicas que nos ocupa (15,2,12,13). Como dijimos en otro lugar¹⁸, este Salmo es probablemente de la época del Cronista. El deuteronomista describe la conversión de Israel exiliado con estas palabras: «Cuando estés en angustia (*baššar l'kā*)..., te volverás (*šûb*) a Yahweh, tu Dios, y escucharás su voz...; no te abandonará ni te destruirá ni se olvidará de la alianza que con juramento concluyó con tus padres» (Dt 4,30-31). El comienzo de los dos textos es idéntico:

«Cuando estaba en angustia (*baššar lō*), se volvía (*šûb*) a Yahweh, Dios de Israel.»

«Cuando estés en angustia (*baššar l'kā*), te volverás (*šûb*) a Yahweh, tu Dios» (Dt 4,30).

Con la frase «le buscaban», el profeta dice lo mismo que el deuteronomista con la expresión, «escucharás su voz». Por otra parte, la fórmula, «Dios se dejará encontrar por ellos», ya vimos que equivalía a «no te abandonará», ampliada por el deuteronomista con los dos incisos siguientes, «no te destruirá

ni se olvidará de la alianza». El Dt 4,29 trata, además, del tema de la búsqueda y del encuentro con Dios, cuando la búsqueda se haga con todo el corazón y con toda el alma.

El texto de Os 3,4-5 expone primero la situación de Israel «en los días venideros»: «Porque durante muchos días estarán los hijos de Israel sin rey ni príncipe, sin sacrificio ni estela, sin efod ni terafim» (Os 3,4). Después de esto viene la conversión: «Después se volverán (*šúb*) los hijos de Israel y buscarán (*bqš*) a Yahweh, su Dios» (Os 3,5). Azarías presenta el mismo cuadro, en el mismo orden y con varios términos idénticos: «Y durante muchos días estuvo Israel sin el verdadero Dios, sin un sacerdote maestro y sin ley» (2 Cro 15,3); después sigue la conversión: «Cuando estaba en angustia, se volvía (*šúb*) a Yahweh, Dios de Israel, le buscaban (*bqš*) y él se dejaba encontrar por ellos» (2 Cro 15,4).

Para terminar diremos que la «búsqueda de Dios» en 2 Cro 15,2,4,12,13,15 reviste matices parcialmente distintos. El v. 2 enuncia un principio general, y la búsqueda de Dios tiene también un sentido general. La idea es que Dios da su gracia a los buenos y se la niega a los malos; los «buenos» son los que buscan a Dios, los «malos», los que le abandonan. La donación de su gracia es dejarse encontrar. La negación de su gracia es abandonar a quienes le abandonan. El v. 4 presenta la búsqueda de Dios como un acto de conversión y retorno a Dios. El versículo se refiere a la historia pasada de Israel, y al modo de obrar de Dios con su pueblo. Los vv. 12,13,15 tienen por objeto el caso concreto de la reforma de Asá. La búsqueda de Dios consiste en secundar esa reforma, y, por tanto, en dar a Dios el culto debido o practicar la religión en toda su pureza original.

c) «*Buscar el rostro de Dios*».—El tema aparece por primera vez en 2 Sm 21,1. Con esa fórmula se alude aquí a una oración de David con motivo de una carestía. La fórmula la desarrolla Os 5,15 en un contexto de conversión. La cita luego el Sal 27,8a como una fórmula litúrgica. Y ese mismo Salmo la vuelve a emplear para indicar la oración del salmista (v. 8b). El Sal 105,4b la utiliza para invitar a la comunidad a participar en el culto y a meditar en las obras maravillosas de Dios. El Cronista la usa dos veces. Una, 1 Cro 16,11, que corresponde literalmente al Sal 105,4a. Y otra, 2 Cro 7,14, que es la respuesta de Dios a la oración de Salomón en la fiesta de la dedi-

cación del templo (7,11-22). El Cronista la utiliza en el sentido tradicional, sin añadir nada nuevo de su parte.

6. *Temas tradicionales sobre la búsqueda de Dios (drš y bqš).*

a) «*Los buscadores de Dios*» (*m^ebaqšim*). Este tema lo inicia la tradición yahvista-elohista con Ex 33,7. Lo desarrollan principalmente los Salmos (24,6; 40,17; 69,7; 70,5; 105,3). Pero lo conocen también el autor de Prov 28,5, el Deuteroisafas (Is 51,1) y Malaquías (3,1). El Cronista menciona a los «buscadores de Dios» en 1 Cro 16,10 y Esd 8,22. El primer texto se encuentra en un fragmento de un Salmo y corresponde literalmente por el tema y la formulación al Sal 105,3. Los «buscadores de Dios» son aquí los fieles congregados en el templo para celebrar una función litúrgica. En Esd 8,22 los «buscadores de Dios» son los buenos, los piadosos, los que acuden a Dios en sus necesidades, en el templo o fuera de él. El Cronista, citando unas palabras de Esdras, propone el mismo principio general sobre la actuación de Dios con los buenos y los malos, que hemos hallado en el discurso de Azarías (2 Cro 15,2). Esdras se expresa así: «La mano de nuestro Dios está para el bien con todos los que le buscan (*m^ebaqšim*); pero su poder y su ira, contra todos los que le abandonan» (Esd 8,22). El profeta Azarías decía: «Si le buscáis (*drš*), se dejará encontrar por vosotros; pero si le abandonáis, os abandonará» (2 Cro 15,2). El Cronista no añade nada sobre este tema a lo que ya sabíamos por la tradición anterior.

b) «*Buscar a Dios*»: *acto de oración y actitud de plegaria*. Decíamos en otro lugar que la búsqueda de Dios puede considerarse como un acto aislado o como una actitud ante Dios. El Cronista recoge en su obra estos dos aspectos del tema. Pero son mucho más numerosos los textos que suponen una actitud que los que indican un acto aislado. Entre estos últimos habría que incluir todos los casos de consulta a un profeta o sacerdote, ya estudiados en otros capítulos. Aquí sólo nos referimos a la búsqueda de Dios como petición concreta de una gracia. El tema lo desarrollan sobre todo los Salmos (Sal 27,8; 34,5; 63,2; 77,3; 104,21); pero se encuentra también en otros libros, como Is 26,9; Job 5,8; 8,5, etc. En la obra del Cronista hay por lo menos cinco pasajes que se pueden interpretar en este sentido, como ya dijimos en otra parte. Uno se encuentra en la oración

de Salomón en la dedicación del templo y se refiere a la «búsqueda del rostro de Dios» (2 Cro 7,14). Dos están en el relato de la guerra santa contra los edomitas» (2 Cro 20,4: dos veces *bqš*), y otros dos, en las «Memorias» de Esdras (Esd 8,21,23). Es interesante destacar que todos estos pasajes usan el verbo *bqš*. La «consulta» a Yahweh en la guerra santa contra los edomitas va acompañada de ayunos, oraciones y toda suerte de actos culturales. El texto dice que se reunió todo el pueblo en el templo «para buscar (*bqš*) de parte de Yahweh y para buscar (*bqš*) a Yahweh» (2 Cro 20,4). El estilo redundante del Cronista demuestra bien a las claras la solemnidad de aquella función litúrgica cuya finalidad era «pedir a Dios» la victoria contra el enemigo.

La oración de Esdras tenía por objeto «pedir a Dios» un viaje feliz (Esd 8,21,23). No cabe duda de que *bqš* en estos cinco pasajes significa «pedir» y no propiamente «buscar», y es evidente que se trata en todos ellos de «peticiones concretas» en circunstancias concretas. El Cronista en este punto no añade nada a lo que enseñan otros autores bíblicos anteriores.

c) *La búsqueda de Dios y el culto legítimo (bqš y drš)*. La mayor parte de los textos del Cronista sobre la búsqueda de Dios se refieren de una u otra manera a la observancia de las leyes relativas al culto y al templo. Este aspecto del tema es algo característico del autor. A través de la fórmula tradicional, «buscar a Dios», expresada indistintamente con *bqš* o con *drš*, nuestro autor expone su teología sobre la centralización del culto en Jerusalén y su doctrina sobre la pureza, perfección y exactitud con que se debe desarrollar este culto agradable a Yahweh¹⁹. Pero la teología del Cronista sobre la búsqueda de Dios no se agota aquí. Para él, la confianza en Dios, la oración del creyente, el recurso confiado a Yahweh juegan un papel tan importante por lo menos como la observancia de la ley en general o de las leyes culturales en particular. El Cronista sabe muy bien que la recta actitud interior y las buenas disposiciones del alma valen más que la pureza ritual²⁰. La oración de Ezequías subraya nítidamente esta idea: «Que Yahweh perdone a todos aquellos cuyo corazón está dispuesto a buscar (*drš*) al Dios Yahweh, aunque no tenga la pureza requerida para las cosas sagradas» (2 Cro 30,18-19). En un pasaje importante de una oración de David, el autor recalca que el hombre, aunque ofrezca a Dios una gran cantidad de sacrificios y oblaciones, no le da nada que él no haya recibido antes de Dios (1 Cro 29,12 ss.)²¹.

La búsqueda de Dios tiene, pues, para el Cronista un sentido bastante más amplio y más profundo que la mera observancia de las leyes cultuales²². De un modo general, «buscar a Dios» significa cumplir todos los deberes de la religión revelada. Y más en concreto, acudir a Dios en todo momento, sabiendo que quien recurre a Dios no quedará nunca defraudado²³. Veamos ahora a través del análisis de los textos los distintos matices del tema.

Según 1 Cro 22,19, entre los consejos que David da a los jefes de Israel se encuentra éste: «Aplicad ahora vuestro corazón y vuestra alma a buscar (*drš*) a Yahweh, vuestro Dios.» Las razones que aduce David son tres: a) la gratitud a Dios, que ha dado al pueblo de Israel un país donde habitar, ahora ya plenamente sometido y pacificado; b) esa gratitud se ha de demostrar, «buscando a Dios», es decir, dándole un culto exterior vivificado por las disposiciones interiores y la meditación religiosa²⁴. En el caso presente la búsqueda de Dios se concreta en la construcción del santuario del Señor (v. 19a). c) En este santuario se depositará el arca de la alianza (2 Cro 5,11 ss.; 7,1 ss.), símbolo y medio de la presencia divina (2 Cro 5,11 ss.), además de otros objetos que servirán para la búsqueda de Dios, es decir, para el culto divino²⁵.

El juicio global del Cronista sobre la actuación gubernativa de Roboam es negativo, y lo resume en una frase que caracteriza su actitud en relación a la búsqueda de Dios: «Roboam hizo lo malo, porque no dispuso su corazón para buscar (*drš*) a Yahweh» (2 Cro 12,14). El texto no dice por qué no buscó a Dios y en qué consistió lo malo que hizo, pero podemos deducirlo de las noticias dispersas en varios lugares de las Crónicas y sobre todo por los datos de 1 Re 14,22-24. Este último texto dice que los judíos también se construyeron altos, estelas y cipos. Hasta hubo en el país consagrados a la prostitución cultual e hicieron todas las abominaciones de los gentiles. Ahora se comprende por qué Roboam no buscó a Yahweh. Buscarle hubiera sido abolir todas las prácticas paganas y dar a Yahweh el culto legítimo. El Cronista añade algunos detalles interesantes que permiten precisar aún más el sentido de la frase. En 2 Cro 11,16 dice que tras los sacerdotes y levitas partidarios de Roboam, «vinieron a Jerusalén a ofrecer sacrificios a Yahweh todos aquellos de entre las tribus de Israel que tenían puesto su corazón en buscar (*bqš*) a Yahweh». La huida hacia Judá de sacerdotes y levitas (v. 13) y de laicos (v. 16) procedentes del reino de Israel obedecía fundamentalmente a motivos religiosos. En Jerusalén

se hallaba el único lugar legítimo de culto (2 Cro 13,10 ss.). En el reino del Norte, en cambio, los santuarios de Dan y de Betel eran considerados ilegítimos (1 Re 12,26-33). Estos hombres, sacerdotes y laicos, querían «buscar a Yahweh», esto es, ofrecerle el único culto legítimo. Y ejercieron un influjo benéfico sobre Roboam, «porque durante tres años siguió el camino de David y de Salomón» (2 Cro 11,17).

Prescindiendo de la «consulta de Roboam a la multitud de los dioses de sus mujeres» (2 Cro 11,23), texto de interpretación dudosa, como dijimos²⁶, el Cronista afirma expresamente que Roboam «abandonó la ley de Yahweh y con él todo Israel» (12,1). Y lo mismo dice el profeta Semaías en un oráculo contra el rey: «Así dice Yahweh: "Vosotros me habéis abandonado y por eso también yo os abandono en manos de Sosaq'"» (12,5). El pecado de Roboam —«lo malo que había hecho» (12,14)— consistió, por consiguiente, en un abandono general de la primitiva pureza de la religión yahvista y en la práctica de un culto sincretista. Por eso, el juicio del Cronista es taxativo: «no dispuso su corazón para buscar a Yahweh» (12,14).

La apreciación sobre el reinado de Josafat sigue los mismos cánones. Al rey se le juzga por su actitud con respecto a la búsqueda de Dios. Josafat fue bueno ya desde el principio, pues «no buscó (*drš*) a los Baales, sino que buscó (*drš*) al Dios de sus padres, caminando según sus mandamientos, sin imitar los hechos de Israel» (2 Cro 17,3-4). Los «hechos de Israel» durante esta época, la época de Ajab y Jezabel, fueron entre otros la introducción del culto de Baal en el templo de Jerusalén (1 Re 16,30-34) y toda clase de atropellos, robos, asesinatos, expulsión de los profetas de Yahweh, etc. Josafat, por el contrario, «cobró ánimo en los caminos de Yahweh, hasta hacer desaparecer de Judá los altos y los cipos» (2 Cro 17,5). Ya está claro por qué «no buscó a los Baales, sino que buscó a Yahweh». No veneró ni dio culto a los dioses cananeos. El culto tributado a Yahweh era puro y sin contaminación.

La actitud religiosa de Josafat se pone de manifiesto también en el consejo que da repetidas veces a su aliado Ajab de «consultar (*drš*) la palabra de Yahweh» (2 Cro 18,4), de «consultar (*drš*) a un profeta de Yahweh» (18,6) y de «consultar (*drš*) a Yahweh por medio de un profeta» (18,7), antes de emprender la guerra contra Ramot de Galaad (18,1-34). El Cronista disculpa en parte los errores políticos de Josafat por su actitud religiosa como «buscador de Yahweh». Este es el sentido

del reproche que hace al rey el vidente Jananí con motivo de su alianza con Ajab —«el malo»—: «¿Debías prestar ayuda al malo y tenías el derecho de amar a los que odian a Yahweh? Por esto habrías merecido²⁷ contra ti la ira de Yahweh; sin embargo se han hallado en ti obras buenas, porque has quitado del país los cipos y has dispuesto tu corazón para buscar (*drš*) a Dios» (2 Cro 20,4). Su fama de hombre bueno, de «buscador de Yahweh», le valió a su hijo Ocozías el no verse privado de sepultura, «pues decían: "Es hijo de Josafat, el que buscó (*drš*) a Yahweh de todo corazón"» (2 Cro 22,9).

Hemos reunido aquí todos los textos de la búsqueda de Dios, aun a trueque de repeticiones, para hacer ver con claridad el enfoque que da el Cronista a la historia de Josafat. Todo está en función de la búsqueda de Dios. Un rey es bueno si «busca a Dios»; es malo si no «lo busca». Hay que subrayar, además, para la semántica de los términos, que en la historia de Josafat ocurre ocho veces el verbo *drš* y dos el verbo *bqš*, pero con matices semánticos parcialmente distintos, tales como «consultar» (*drš*), «dar a Yahweh el culto legítimo» (*drš*), «no venerar a los ídolos» (*drš*), «pedir y suplicar a Dios» (*bqš*).

Según la historia del Cronista, Ozías comienza bien y acaba mal. Al principio de su reinado «hizo lo recto a los ojos de Yahweh» (2 Cro 26,4). «Buscó (*drš*) a Dios durante la vida de Zacarías, el que prestaba atención al temor de Dios; y mientras buscó (*drš*) a Yahweh, Dios le dio prosperidad» (26,5). De este Zacarías no se tiene más que esta noticia. El texto no lo presenta como un profeta, sino como un hombre «que prestaba atención, se cuidaba, penetraba o entendía —todo esto puede significar *mēbīm*—²⁸ el temor de Dios». Zacarías era, pues, un hombre piadoso, y su piedad se mostraba temiendo a Dios. Este temor de Dios no tiene aquí valor moral, sino cultural²⁹. Indica la veneración a Dios. Pues bien, Ozías, mientras estuvo en la esfera de influencia de este hombre, «buscó a Dios», es decir, dio a Yahweh el culto legítimo y practicó la verdadera religión sin compromisos con otros dioses y cultos. Yahweh lo premió con la prosperidad del país (26,5). Pero Ozías se pervirtió después. Su pecado no consistió en volverse hacia los dioses paganos, como había hecho su padre Amasías, «que buscó (*drš*) a los dioses de Edom» (25,15) y, «por haber buscado (*drš*) a los dioses de ese pueblo, Yahweh lo castigó» (25,20). Consistió más bien en una desobediencia a una ley cultural, que prohibía a los laicos entrar

en el santuario y ofrecer sacrificios en el templo (cf. Ex 30,7; Nm 18,1,4,5,7) (2 Cro 26,16-23)³⁰.

El Cronista presenta también la actividad reformadora del piadoso rey Josías, como la de Josafat, Asá, Ezequías, bajo el aspecto de la búsqueda de Dios. «El año octavo de su reinado, siendo todavía un muchacho, comenzó a buscar (*drš*) al Dios de su padre David» (2 Cro 34,3a). El juicio global sobre su reinado es positivo: «Hizo lo recto a los ojos de Yahweh, siguiendo los caminos de su padre David, sin apartarse ni a derecha ni a izquierda» (34,2). ¿En qué consistió la «búsqueda de Dios» por parte de Josías a la edad de dieciséis años? La pregunta está justificada, porque la reforma religiosa emprendida por Josías parece aquí desligada de la búsqueda de Dios, al contrario de lo que sucede en todos los demás casos, ya que esa reforma sólo tuvo lugar cuatro años más tarde (v. 3b), cuando el rey contaba ya veinte años³¹. Para explicar el sentido de esa frase caben, a nuestro juicio, dos hipótesis. O el Cronista ha querido presentar a Josías como un hombre piadoso y recto, como un «buscador de Yahweh», ya desde su mocedad, o ha pretendido decir que la decisión de la reforma religiosa la tomó el rey a la edad de dieciséis años y que por circunstancias desconocidas no la pudo de hecho comenzar hasta cuatro años más tarde. En la primera hipótesis, «buscar a Dios» tendría un sentido general, pues equivaldría a ser piadoso, recto, observante de la ley. En la segunda, «buscar a Dios» correspondería, como en todos los demás casos estudiados, a practicar el culto legítimo a Yahweh, aboliendo todos los abusos y evitando toda infiltración idólatra. Si atendemos al uso que hace el Cronista de esa fórmula, la segunda hipótesis es la más plausible³².

El Cronista habla aún otras dos veces de la búsqueda de Dios. Una se refiere a la oferta que hicieron los samaritanos a los judíos repatriados de colaborar con ellos en la reconstrucción del templo (Esd 4,2 ss.). Las razones que adujeron los samaritanos eran de orden religioso, aunque en el fondo pudiera haber otros motivos de orden político. El texto dice así: «Se presentaron a Zorobabel, a Josué y a los cabeza de familia, y les dijeron: "Edificaremos junto con vosotros, porque, lo mismo que vosotros, buscamos (*drš*) a vuestro Dios y le sacrificamos"³³ desde los tiempos de Asarhaddón, rey de Asiria, que nos trajo aquí"» (Esd 4,2). «Buscar a Yahweh» equivale aquí obviamente a venerar, adorar, dar culto al mismo Dios que los judíos. Estos hombres adoran a Yahweh y le ofrecen sacrificios. La idea la precisa bien

el libro de los Reyes (2 Re 17,24-41), hablando del origen de los samaritanos. Merece la pena citar por extenso este pasaje, porque es el mejor comentario de lo que el Cronista entiende por «buscar a Dios». Los samaritanos «no temían (*yr'*) a Yahweh», al principio (v. 25). Ellos mismos reconocen que «no conocen el culto del Dios del país» (v. 26). El rey de Asiria envía allí un sacerdote «para que les enseñe el culto del Dios del país» (v. 27). De hecho, fue allí un sacerdote «y les enseñó cómo debían temer (*yr'*) a Yahweh» (v. 28). Estas gentes, establecidas ya en Samaría, «temían (*yr'*) a Yahweh, pero se hicieron sacerdotes en los altos, que oficiaban por ellos en los templos de los altos» (v. 32). «Temían (*yr'*) a Yahweh, pero servían (*'bd*) a sus dioses según el rito de las naciones» (v. 33). La narración sigue dando otros detalles interesantes sobre el culto y las prácticas religiosas de esas gentes. «No temían (*yr'*) a Yahweh y no obraban según sus preceptos y sus ritos, y la ley y los mandamientos que había ordenado Yahweh a los hijos de Israel» (v. 34). Yahweh les dio el siguiente precepto: «No temáis (*yr'*) a los dioses extranjeros, no os postréis ante ellos, no los sirváis (*'bd*) ni les ofrezcáis sacrificios» (v. 35), «sino que sólo temeréis (*yr'*) a Yahweh..., ante él os postraréis y a él ofreceréis sacrificios» (v. 36). «Guardaréis los preceptos, los ritos, la ley y los mandamientos que os dio por escrito..., y no temeréis (*yr'*) a los dioses extranjeros» (v. 37). «No olvidaréis la alianza..., y no temeréis (*yr'*) a los dioses extranjeros, sino que temeréis (*yr'*) sólo a Yahweh...» (vv. 38-39). «De modo que aquellas gentes temían (*yr'*) a Yahweh, pero servían (*'bd*) a sus ídolos» (v. 41).

Con toda intención hemos destacado los verbos «temer» (*yr'*) y servir (*'bd*). Ambos significan venerar, adorar, dar culto a Yahweh o a los ídolos³⁴. «Buscar a Yahweh», en Esd 4,2, corresponde a «venerar a Yahweh» y «darle culto» —*colere*— a él solo, en 1 Re 17,25 ss. Naturalmente, los judíos repatriados no podían aceptar la colaboración de los samaritanos, cuyo culto era, por lo menos, ilícito, dado que Yahweh prohibía toda práctica cultural sincretista, como era en realidad el rito religioso de los samaritanos³⁵.

El segundo pasaje sobre la búsqueda de Dios se refiere a la celebración de la Pascua en el año 515. El Cronista dice que «comieron la Pascua los israelitas que habían vuelto del destierro y todos aquellos que, habiendo roto con la impureza de las gentes del país, se habían unido a ellos para buscar (*drš*) a Yahweh, Dios de Israel» (Esd 6,21)³⁶. El sentido de *drš* no presenta difi-

cultades. Su matiz cultural es claro. Estas gentes habían venido a celebrar la Pascua³⁷. Tomaron parte en una solemne función litúrgica que duró siete días (6,22). Durante la fiesta adoraron a Yahweh, le ofrecieron sacrificios y le dirigieron plegarias, es decir, «buscaron a Dios».

d) *La búsqueda de los dioses (drš)*. El Cronista toca este tema en tres lugares, 2 Cro 7,13 y 2 Cro 25,15,20. Las tres veces usa el verbo *drš* para indicar el «culto» dado a las divinidades paganas. El tema es tradicional, pero poco frecuente en la Biblia. Nos referimos aquí a la «veneración de los ídolos», no a la «consulta oracular» a las divinidades paganas, a los magos, adivinos, hechiceros, etc., que también se expresa con el verbo *drš*. El tema lo inicia Os 2,9 con la «búsqueda (*bqš*) de los amantes», esto es, de las divinidades cananeas de la fertilidad y de sus representantes humanos. Lo continúa después el Dt 12,30 con una recomendación a no «buscar (*drš*) a los dioses extranjeros», es decir, a no aceptar su culto y veneración. Lo trata también Jr 2,33, hablando en general de la «búsqueda (*bqš*) del amor», en donde hay una alusión explícita al culto de Baal.

El Cronista no añade nada al concepto tradicional. Para él, «buscar a los dioses» es lo contrario de «buscar a Yahweh». Lo dice expresamente un texto sobre Josafat: «No buscó (*drš*) a los Baales, sino que buscó (*drš*) al Dios de sus padres» (2 Cro 17,3-4). «Buscar a los dioses» es un pecado contra el primer mandamiento del Decálogo. El pecado del rev Amasías consistió precisamente en esto. El autor dice que Amasías, después de regresar de su victoria contra los edomitas, introdujo en Jerusalén los dioses de ese pueblo: «eligió sus dioses, se postró ante ellos y les quemó incienso» (2 Cro 25,14). El rey cometió un pecado de idolatría. Yahweh le amonestó por medio de un profeta, cuyas palabras aluden a la búsqueda de los dioses: «¿Por qué has buscado (*drš*) a los dioses de ese pueblo, que no han podido librar de tu mano a su propia gente?» (2 Cro 25,15). Los dioses de Edom fueron incapaces de evitar una derrota de su pueblo. No son dioses. Y no obstante, el rey de Judá los «buscó», es decir, «los eligió, los adoró y les quemó incienso» (25,14). El Cronista, interpretando teológicamente la historia, ve en la desobediencia de Amasías a las palabras del profeta una disposición divina para castigar al rey y a sus tropas por la violación del primer mandamiento: «pues era disposición de Dios entregarlos en manos de sus enemigos, por haber buscado (*drš*) a los dioses de Edom» (25,20).

7. Fórmulas y temas propios del Cronista.

Las páginas precedentes han puesto de relieve cuánto debe el Cronista a la tradición anterior sobre el tema concreto de la búsqueda de Dios. Un aspecto merece especialmente destacarse, y es el relativo al culto legítimo a Yahweh y a la centralización del culto en Jerusalén. Pero el Cronista ha acuñado una fórmula propia y ha iniciado un tema nuevo que no aparece en los escritos bíblicos anteriores.

a) «Poner y disponer el propio corazón para buscar a Dios.» La fórmula aparece de dos maneras: 1) «poner el corazón» (*nātan lēb*); 2) «disponer el corazón» (*hēkīm lēb*). Los verbos *nātan* y *hēkīm* pueden traducirse también por «orientar, dirigir», etc. La finalidad de esta «postura» o dirección y de esta «disposición» u orientación del propio corazón es la búsqueda de Dios o de la ley, expresada siempre con el verbo *drš*. La primera fórmula el Cronista la emplea tres veces: «Y ahora poned vuestro corazón y vuestra alma para buscar a Yahweh» (2 Cro 22,19); «todos aquellos que habían puesto su corazón para buscar a Yahweh» (2 Cro 11,16); «Josafat puso su *rostro* para buscar a Yahweh» (2 Cro 20,3). La segunda aparece cuatro veces: «Roboam hizo lo malo, porque no dispuso su corazón para buscar a Yahweh» (2 Cro 12,12); «se han hallado en ti (Josafat) obras buenas, porque has dispuesto tu corazón para buscar a Dios» (2 Cro 19,3); «que Yahweh perdone a todo aquel que ha dispuesto todo su corazón para buscar a Dios» (2 Cro 30,19); «Esdras había dispuesto su corazón para buscar la ley de Yahweh» (Esd 7,10).

Esta fórmula en sus modalidades expresa una actitud interior, una orientación personal hacia Dios. El verbo *drš*, originariamente un verbo de movimiento, denota ahora una postura, una actitud interior permanente³⁸. La obra del Cronista presupone ya realizado el paso de un sentido a otro; pero su fórmula da mayor realce a la idea. Que no se trate ya de un acto concreto o aislado, sino de una actitud permanente, lo demuestran aquellos textos que relacionan o identifican la búsqueda de Dios con la observancia de la ley (cf., por ejemplo, 2 Cro 14,3; 21,31, etc.). Dios ha hablado a través de la ley, ha manifestado su voluntad en unos conceptos. El hombre sólo tiene que observarlos para buscar y encontrar a Dios. «Buscar a Dios» significa muchas veces «tomar en serio a Dios» (cf., por ejemplo, 2 Cro 19,3; 26,5)³⁹.

b) «*Buscar la ley y los mandamientos de Dios.*» Este tema es propio del Cronista, como ya dijimos en otro lugar ⁴⁰. El verbo *drš* en Esd 7,10 tiene ya claramente la acepción de «estudiar, investigar» la ley. «Esdras había dispuesto su corazón para buscar (*drš*: estudiar, investigar) la ley de Yahweh, para ponerla en práctica y para enseñar en Israel los preceptos y las normas» (7,10) ⁴¹. Esta idea la expresa de nuevo el Cronista en 1 Cro 28,8, recordando una recomendación de David a todo el pueblo: «Ahora, pues..., guardad (*šāmar*) y buscad (*drš*) todos los mandamientos de Dios para que poseáis este espléndido país.» «Buscar los mandamientos» es conocerlos, meditarlos, para cumplirlos. Esdras investigaba y meditaba la ley para cumplirla. El Cronista usa, además, dos veces el sustantivo *midraš* (2 Cro 13,11; 24,7), que tanta importancia tendría en la literatura judía posterior ⁴².

El tema de la «búsqueda de los mandamientos» reaparece en Sal 119,45,94,155, en Sal 111,2 y sobre todo en Ecclo 32,14-15 (hebreo), autor que relaciona explícitamente la «búsqueda (*drš*) de Dios» con la «búsqueda (*drš*) de la ley». La idea supone un cambio importantísimo en la semántica de *drš*, que lleva consigo implicaciones teológicas y morales.

Para terminar, diremos una vez más que la obra del Cronista aparece como el punto de confluencia de todos los temas bíblicos sobre la búsqueda de Dios. El autor los incorpora en su obra, unas veces, con el mismo sentido que tenían antes; otras, dándoles nuevos matices de acuerdo con sus preocupaciones teológicas, y otras, iniciando él mismo temas nuevos o fórmulas nuevas. Su obra, es pues, un punto de llegada, pero también un punto de partida. Punto de partida sobre todo por lo que se refiere al estudio y meditación de la ley.

NOTAS

¹ Son los textos siguientes: 1 Cro 26,31 (hacer investigaciones: *nifal*); 28,9 (Yahweh busca = sondea los corazones); 2 Cro 24,6 (buscar = tratar de hacer una cosa); 24,22 (Dios busca = pide cuentas); 31,9 (buscar = indagar acerca de algo); 32,31 (buscar = indagar acerca de algo); 1 Cro 13,3 (dudoso: David buscó el arca; texto estudiado en otro lugar); Esd 9,12 (buscar la paz); 10,16 (buscar = investigar un asunto).

² Son los textos siguientes: 1 Cro 4,39 (buscar pastos); 14,8 (buscar

a David); 21,3 (buscar = pedir, exigir); 2 Cro 9,23 (buscar el rostro de Salomón = pedir audiencia para obtener un favor); 22,9 (buscar a Ocozías); Esd 2,62 (buscar = investigar en el registro); Neh 2,4 (buscar = pedir, desear una cosa); 2,10 (buscar = procurar el bien); 5,12,18 (buscar = pedir, reclamar); 7,64 (buscar = indagar en el registro); 12,27 (buscar a los levitas).

³ 1 Cro 18,10; 2 Cro 9,12; Esd 8,22; Neh 1,2; 13,6.

⁴ Véase lo que dijimos en la p. 320, comentando este texto.

⁵ Véase lo que dijimos en la p. 320, comentando este texto.

⁶ Los textos de 1 Cro 15,13; 21,30 y 2 Cro 1,5 no tratan de consultas oraculares, como demostramos en otro lugar; cf. p. 139. El verbo *drš* tiene en estos tres pasajes el sentido habitual de «celebrar un acto de culto en el santuario» (1 Cro 15,13; 21,30), o «cumplir las normas para el traslado de la arca» (2 Cro 1,5).

⁷ Acerca de la prioridad de Jr 29,13 sobre Dt 4,29 ya dijimos lo suficiente en otro lugar, cf. p. 370 ss.

⁸ No se trata de dos hechos distintos, sino de uno sólo, presentado primero —14,2-3— como una iniciativa personal del rey, y después —15, 8-15— como consecuencia de la predicación de Azarías (15,1-7); cf. W. Rudolph, *Chronikbücher*, p. 241 ss.; L. Randellini, *Cronache*, p. 371 s.; F. Michaeli, *Chroniques*, p. 182.

⁹ Este segundo *dārašnū* es omitido por la Vg. El griego, siríaco, Vetus Latina y Aquila leen *d'rāšānū*, «él (Yahweh) nos ha buscado». El sentido de la frase sería: «por haberle buscado, él a su vez nos ha buscado = se ha interesado por nosotros, concediéndonos la prosperidad». El texto hebreo da buen sentido y no hay necesidad ni de corregirlo ni de suprimirlo. W. Rudolph, *Chronikbücher*, p. 240, acepta la corrección de las versiones antiguas.

¹⁰ Otros textos: Os 2,9; Am 8,12; Cant 3,1,2; 5,6; cf. Prv 1,28; Is 65,1. Estos pasajes y estas fórmulas los hemos explicado en las pp. 427 ss.

¹¹ Se discute si el sermón de Azarías (15,1-7) se refiere al pasado o al futuro. Si se refiere al futuro, se trataría de una profecía, y los verbos habría que traducirlos por futuro. Véase la discusión en L. Randellini, *Cronache*, p. 372: el autor acepta la hipótesis de la profecía, y cita a Dhorme y a Cazelles en favor de la misma. La opinión contraria parece hoy la más común; cf. en este sentido: F. Michaeli, *Chroniques*, pp. 180 y 184; W. Rudolph, *Chronikbücher*, p. 242 ss.; G. von Rad, «Die levitische Predigt in den Büchern der Chronik», en *Gesammelte Studien zum A. T.*, Munich ²1961, pp. 248-261, en las pp. 251 s. Esta hipótesis parece la más aceptable. El contexto sugiere que se trata de sacar una enseñanza de la historia pasada de Israel para la situación presente. El esquema se basa sin duda en el esquema de la historia del período de los Jueces. Por eso traducimos los verbos por pasado.

¹² Así, entre otros, G. von Rad, «Die levitische Predigt», *l. c.*, páginas 248-261; y lo mismo W. Rudolph, *Chronikbücher*, p. 245.

¹³ Otros ejemplos serían: 2 Cro 16,7-9; 2 Cro 20,15-17; 28,2-10; 32,7-8.

¹⁴ Sobre esta fórmula y sus diversos empleos, cf. K. W. Neubauer, «Erwägungen zu Amos 5,4-15», en ZAW 78 (1966) 295-302.

¹⁵ G. von Rad, «Die levitische Predigt», l. c., p. 252.

¹⁶ Ciertamente lo indica la fórmula, «Yahweh estará con vosotros», cf. K. W. Neubauer, l. c., p. 301: «Ausdruck der hilfreichen Nähe Yahwes». Y este sentido es evidente también en la segunda fórmula.

¹⁷ G. von Rad, «Die levitische Predigt», l. c., p. 252, remite a Jr 29,14, para el v. 2b, y a Jr 31,15-16, para el v. 7. Ya vimos que la frase de Jr 29,13b-14a se encuentra también en otros textos bíblicos, y además el paralelismo es mucho más claro en los pasajes que nosotros aducimos.

¹⁸ Véase la explicación en la p. 394.

¹⁹ Pueden verse los resúmenes que dan del pensamiento del Cronista sobre este punto: G. von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, Ginebra 1963, pp. 305 s.; W. Rudolph, *Chronikbücher*, pp. XIX y XXI; L. Randellini, *Cronache*, p. 38.

²⁰ Cf. W. Rudolph, *Chronikbücher*, p. 303, en donde dice, a propósito de 2 Cro 30,18-19: «Estamos habituados a ver en el Cronista al típico representante de la piedad legal, pero no debemos pasar por alto la idea que aquí viene a la luz: el Cronista sabe muy bien que una piadosa disposición interior puede tener a los ojos de Dios más valor que la pureza ritual».

²¹ Estas ideas las subraya con acierto W. Rudolph, *Chronikbücher*, p. XXI.

²² G. von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, 1963, p. 306, no destaca suficientemente este aspecto de la «búsqueda de Dios» en el Cronista e insiste demasiado en la observancia de las leyes culturales.

²³ Cf. L. Randellini, *Cronache*, p. 38, que afirma también este aspecto.

²⁴ Palabras de H. Cazelles, citadas por L. Randellini, *Cronache*, página 239.

²⁵ Cf. L. Randellini, *Cronache*, p. 239.

²⁶ Véase lo que dijimos en la p. 320.

²⁷ «Habrías merecido», con la Vg. La palabra falta en el texto hebreo; cf. W. Rudolph, *Chronikbücher*, p. 256; L. Randellini, *Cronache*, p. 386.

²⁸ Un estudio detallado de este término y de todo el versículo desde el punto de vista del «temor de Dios» puede verse en J. Becker, *Gottesfurcht im A. T.*, Roma 1965, pp. 173-175. El autor defiende la lectura, «temor de Dios», en vez de la del texto masorético, «visión de Dios», y demuestra con claridad que el *mēbīm* no significa aquí «el que instruye o enseña» el temor de Dios, sino «el que entiende, penetra, se cuida o atiende» al temor de Dios. La mayoría de los comentaristas proponen erróneamente el primer sentido, *ibid.*, p. 175, nota 51.

²⁹ Lo demuestra claramente J. Becker, *o. c.*, pp. 173-175.

³⁰ Para otros detalles sobre este pecado, cf. F. Michaeli, *Chroniques*,

p. 215; W. Rudolph, *Chronikbücher*, p. 286 s.; L. Randellini, *Cronache*, p. 427 ss.

³¹ Sobre la historicidad de esta reforma (34,3-7), en el año 12 de Josías, y su compaginación con la descrita en 2 Re 22-23, véase la discusión en: W. Rudolph, *Chronikbücher*, p. 319 s.; F. Michaeli, *Chroniques*, página 242 ss.; L. Randellini, *Cronache*, p. 478 ss. Aquí no interesa seguir la discusión para definir el sentido de *drš*.

³² Los comentaristas no suelen dedicar atención al sentido de esta frase. Sólo F. Michaeli, *Chroniques*, p. 243, entra un poco más a fondo en el asunto, y propone una sugerencia que coincide con nuestra segunda hipótesis.

³³ Leer con el qeré, el griego y el siriaco, «le sacrificamos»; el hebreo dice: «no le sacrificamos».

³⁴ Sobre el significado cultural de *yr'* en estos textos de Reyes, véase el análisis y las conclusiones de J. Becker, *Gottesfurcht im A. T.*, páginas 120-123.

³⁵ Para otros detalles sobre el texto, remitimos a B. Pelaia, *Esdra e Nehemia*, 1957, p. 61 ss.; W. Rudolph, *Esra und Nehemia*, 1949, p. 33 s.

³⁶ El mismo texto se encuentra también en III Esdras 7,13.

³⁷ No interesa aquí el problema de quiénes eran esos que se unieron a los repatriados. Según W. Rudolph, *Esra und Nehemia*, p. 61, y, en parte también, según B. Pelaia, *Esdra e Nehemia*, p. 88, habrían sido los prosélitos, los judíos no deportados en el año 586, que se hubieran conservado fieles al yahvismo, y quizá también los samaritanos creyentes en Yahweh (Esd 4,2). A. Fernández, *Comentario a los libros de Esdras y Nehemías*, Madrid 1950, p. 140, niega que se aluda a los prosélitos.

³⁸ Cf. Westermann, «Die Begriffe», *l. c.*, p. 24 s., destaca bien esta idea implicada en las fórmulas del Cronista.

³⁹ Cf. Westermann, «Die Begriffe», *l. c.*, p. 25, también subraya esta idea.

⁴⁰ Véase la p. 397 s.

⁴¹ Sobre la importancia de esta actividad de Esdras y su influjo en las épocas posteriores véase lo que dicen W. Bousset, H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, Tubinga 1966, pp. 162 ss.

⁴² Las referencias y el análisis de estos términos pueden verse en W. Bacher, *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur*, I, Leipzig 1905, pp. 25 ss., 103 ss.; II, pp. 41 ss., 107 ss.; M. Gertner, «Terms of Scriptural Interpretation: A Study in Hebrew Semantics», en *BSOAS* 25 (1962) 1-27, sobre todo, pp. 1-13.

LA BUSQUEDA DE DIOS EN LOS DEUTEROCANONICOS

Nuestro propósito en esta obra era estudiar el tema de la «búsqueda de Dios» en el AT a base de un análisis semántico de los términos *bqš*, *drš*, *š'l* y *šbr*. La tarea que nos habíamos prefijado puede, pues, considerarse concluida. Pero el tema no se ha agotado. Los Deuterocanónicos, escritos en griego o conservados sólo en griego, siguen hablando de la «búsqueda de Dios». Así, pues, para que nuestro trabajo quede completo y corresponda exactamente al título, será preciso incorporar también el pensamiento de los Deuterocanónicos.

La versión de los LXX suele traducir el verbo *š'l* por *erôtaô*¹, *eperôtaô*² y *aiteô*³. Los dos primeros verbos corresponden a *š'l* cuando su significado es «preguntar, interrogar consultar»; el tercero, cuando significa «pedir». Generalmente esta versión distingue correctamente los matices de «preguntar-consultar» y «pedir» en los distintos pasajes bíblicos que se refieren a Dios y que hemos estudiado a lo largo de nuestra obra⁴. El verbo *drš* suele traducirse por *zêteô*⁵, *ekzêteô*⁶, *epizêteô*⁷ y *eperôtaô*⁸. Respecto a la traducción de *drš* ya no puede afirmarse lo mismo que decíamos con relación a la de *š'l*. Varios textos en que *drš* tiene claramente el sentido de «consultar» los LXX no lo traducen por *eperôtaô*, como sería de esperar, sino por alguno de los otros tres verbos citados⁹. El verbo *bqš* la versión griega suele traducirlo por *zêteô*¹⁰, *ekzêteô*¹¹ y *epizêteô*¹², lo mismo que *drš*, pero nunca lo traduce por *eperôtaô*¹³. Este hecho no carece de importancia. A nuestro juicio es una prueba de que *bqš* para los traductores de la versión alejandrina no significó nunca «consultar» a Dios, como sí pueden significarlo *drš* y *š'l*, y esto confirma cuanto hemos intentado probar a lo largo de este estudio¹⁴. Otra conclusión que se deduce de este rápido análisis de los términos es que *drš* y *bqš* en cuanto vehículos de la idea de la búsqueda de Dios eran dos términos sinónimos en la mayoría de los casos

para los traductores griegos. Y este dato confirma también los resultados de nuestra investigación.

La rápida ojeada que acabamos de echar a la versión griega del AT nos permite establecer los términos que van a ocupar nuestra atención en el presente capítulo. Los Deuterocanónicos emplean los verbos *zēteō*, *ekzēteō* y *orthrizō* para expresar la idea de la búsqueda de Dios. En este capítulo prescindimos ya definitivamente de *erōtaō* y *eperōtaō*, correspondientes al *šl* hebreo, porque en los deuterocanónicos no designan nunca la «consulta a Dios», sino la «pregunta o interrogación humana»¹⁵. Y pasamos también por alto el verbo *aiteō*, correspondiente a *šl* «pedir», primero, para no alargar desmesuradamente esta obra, y segundo, porque la «petición a Dios» es ya un concepto específico que entraría mejor en un estudio sobre la oración de impetración¹⁶. El verbo *šḥr* la versión alejandrina suele traducirlo por *orthrizō*¹⁷.

Hechas estas aclaraciones y limitaciones, el presente capítulo abordará el estudio de algunos textos de Judit, Baruc, Eclesiástico y Sabiduría.

I. JUDIT

En el libro de Judit hay un texto interesante sobre la búsqueda de Dios, que vamos a transcribir por entero. Se trata del discurso de Judit a los ancianos de Betulia. El punto central del discurso, traducido directamente del griego, dice así: «Escuchadme, jefes de los moradores de Betulia: no está bien el discurso que habéis pronunciado hoy ante el pueblo, interponiendo entre Dios y vosotros este juramento que habéis hecho, al decir que entregaríais la ciudad a nuestros enemigos si en el plazo convenido no os enviaba socorro el Señor. Y ¿quiénes sois vosotros, que habéis tentado (*epeirasate*) hoy a Dios y os habéis puesto sobre Dios en medio de los hijos de los hombres? Así, pues, habéis examinado (*exetazete*) al Señor Omnipotente, pero no comprenderéis (*epignōsethe*) nunca nada. Porque nunca encontraréis (*eurēsete*) el fondo del corazón del hombre ni percibiréis los discursos de su entendimiento, ¿cómo, pues, escrutaréis (*ereunēsete*) a Dios, que hizo todas estas cosas, y comprenderéis (*epignōsethe*) su mente y entenderéis (*katanōsete*) su pensa-

miento? De ningún modo, hermanos, no irritéis al Señor, nuestro Dios. Porque si no quiere socorrernos en el plazo de cinco días, tiene poder para protegernos en los días que le plazca, como para destruirnos en presencia de nuestros enemigos. Así, pues, no pongáis condiciones a los designios del Señor, nuestro Dios, porque Dios no se atemoriza como un hombre ni se le interpela como a un hijo de hombre. Más bien, esperando de él la salvación, pidámosle que nos socorra y él escuchará nuestra voz, si le parece bien» (Jud 8,11-17).

El discurso de Judit (8,11-27) constituye la cima espiritual de toda la obra y resume la enseñanza de los libros sapienciales¹⁸. La adversidad no es forzosamente un castigo de Dios por un pecado (Job, Eclesiastés). En la desgracia es lícito apelar al testimonio de una conciencia pura y esperar en Dios (Job; Salmo 44). El sufrimiento es una prueba que Dios envía al hombre para sondearle (Job; Dt 8).

Judit comienza su discurso con unas severas amonestaciones a los jefes de Betulia por haberse atrevido a fijar a Dios un plazo de cinco días (vv. 9,15) para entregar la ciudad, si en ese plazo no los libraba de los enemigos (vv. 11-17). Judit califica este acto como una tentación a Dios, porque es ponerse a sí mismo en lugar de Dios o por encima de Dios (v. 12)¹⁹. «Tentar a Dios» (*peirazô, temptare, nissâh*) es no reconocer su poder y no tomar en serio su voluntad de salvar. Esta actitud se muestra exteriormente en murmuraciones contra las directrices divinas. La tentación se convierte así en un desafío y una provocación a Dios. Es una falta de fe, de confianza y de obediencia²⁰. El tema es frecuente en el AT. El texto más parecido al nuestro quizá sea el Sal 78,18-22.41²¹. Los libros sapienciales tardíos, como Ecclo 18,23 y Sab 1,2, insisten sobre esta idea.

Los jefes de Betulia dudan del poder de Yahweh, desconfían de sus planes salvíficos. Todo esto es un reto a Dios²². De ahí la severa amonestación de Judit.

El v. 14 afirma que la profundidad y complejidad de los pensamientos y planes del hombre escapan a las más sutiles investigaciones, a *fortiori* habrá que renunciar a conocer y escrutar los pensamientos y los planes de Dios. La idea es antigua. Alude a ella Jeremías (23,18), la desarrolla ampliamente Job²³ y la tratan también el Deuteroisías (Is 40,13 ss.) y los Proverbios (8,22-31). Los vv. 12-14 expresan con una serie de verbos relativos todos ellos a la investigación intelectual y al conocimiento el deseo del hombre de examinar a Dios y escrutar sus planes.

El primer verbo, *exetazô*, es traducción de *drš* en tres casos: Dt 13,15: «consultarás (*drš*: *exetazô*), indagarás y preguntarás»; tres verbos de investigación judicial en un caso criminal²⁴; Dt 19,18: investigar minuciosamente (*drš*: *exetazô*) para descubrir si los testigos dicen la verdad en el juicio; 1 Cro 28,9: «Yahweh sondea (*drš*: *exetazô*) todos los corazones.» En el Sal 10 (11),4,5 *exetazô* traduce a *bāḥan*: «Yahweh "sondea" a los hijos de Adán, al justo y al impío.» El verbo aparece luego en los sapienciales tardíos. Sab 6,3 usa los verbos *exetazein* y *diereunân* en paralelismo, Yahweh «examina» las obras y «escruta» las intenciones de los soberanos, lo mismo que el texto de Judit que nos ocupa (v. 13,14)²⁵. En Ecclo 3,21 *exetazô* traduce el verbo hebreo *ḥāqar*, y está en paralelismo con *zēteô*, que corresponde a *drš*: «las cosas superiores a ti no las "indagues" (*zēteô*: *drš*) y lo oculto para ti no lo "investigues" (*exetazô*: *ḥāqar*)». El Eclesiástico condena toda investigación superior al hombre. ¡Cuánto más reprochable será la investigación de los planes divinos que superan toda capacidad humana! El verbo aparece, además, en Ecclo 11,7: «antes de haber investigado (*exetazô*: *ḥāqar*), no respondas»; en 13,11: «el poderoso se reirá de ti y te probará» (*exetazô*: *ḥāqar*); en 18,20: «antes de juzgar, examínate» (*exetazô*: falta en hebreo)²⁶. De todo esto se desprende que lo que reprueba Judit es la investigación, la averiguación o la pesquisa en el sentido de «un examen para juzgar» los planes de Dios. El hombre no debe «examinar» estos planes para someterlos a un juicio, porque nunca llegará a conocer o comprender la verdadera realidad de los mismos (Jud 8,13)²⁷.

El v. 14 habla de «escrutar» a Dios. El verbo *ereunân* aparece 16 veces en el AT, contando los Deuterocanónicos, y traduce a siete verbos hebreos, entre ellos, una vez a *bqš*²⁸, varias veces a *ḥpš*²⁹ y algunas a *ḥqr*³⁰, y una a *šl*, «preguntar» para descubrir un crimen (Dt 13,15)³¹. El verbo *diereunân* ocurre dos veces en Sab 6,3 y 13,7: en ambos casos se trata de una «investigación intelectual». Según Sab 6,3, Dios «investiga» las acciones humanas; según Sab 13,7, los hombres «investigan» las obras de Dios. Este último pasaje es paralelo al de Judit, v. 14. Dado el uso de *exetazein* y *ereunân*, sobre todo en la literatura bíblica tardía —Sabiduría, Ben Sira, 3 Macabeos— el texto de Judit 8,14 alude a una «investigación o examen» como el que se hace en un juicio. Por tanto, más que de una «investigación intelectual» acerca de Dios y de su actuación con los hombres, se trata de un «examen judicial» en vistas a una sentencia³². Judit, en defi-

nitiva, reprueba la actitud crítica y censora de los ancianos de Betulia con respecto a los planes divinos.

La frase «¿quiénes sois vosotros que os ponéis sobre Dios en medio de los hombres?», la versión siríaca la expresa con mucha más intensidad: «¿quiénes sois vosotros que queréis ser dioses entre los hombres?». El resultado es que los ancianos no sólo no comprenderán nada, sino que no conseguirán nada (v. 13). Las formas futuras de los vv. 13-14 tienen un sentido absoluto: nunca podréis alcanzar eso que pretendéis³³. Obrar como han obrado los jefes es comprometer todo. Aún más, es provocar la ira de Dios. La terminación del v. 14, «de ningún modo, hermanos, no irritéis al Señor», es ampliada por la Vulgata y por el texto hebreo de esta manera: «No es éste el camino para obtener misericordia, sino más bien para encontrar la ira y excitar la cólera ante el Señor»³⁴.

Los vv. 15-17, según el griego, destacan la absoluta libertad de Dios en sus intervenciones salvadoras o punitivas. Puede entregar a un pueblo a los enemigos, si le place; pero puede también salvarlo, si le agrada, y, en este caso, Dios se reserva el derecho de escoger el momento oportuno³⁵. Lo único que el hombre debe hacer es acudir a Dios con oraciones y plegarias y esperar de Dios el remedio. Dios escucha las oraciones, si lo cree conveniente. La idea de la eficacia de la oración y la libertad de Dios en conceder lo que se le pide, si y cuando lo juzga oportuno, es ya un concepto cristiano³⁶.

La idea de la inescrutabilidad de los planes de Dios es un tema frecuente en el Eclesiástico³⁷. Pero también lo desarrolla el IV de Esdras, apócrifo judío de finales del siglo I d. C.³⁸, en un interesante pasaje que vamos a transcribir. El escritor de la obra, que se hace pasar por Esdras, propone varias objeciones contra la justicia y providencia de Dios, que él mismo no sabe responder. Se le aparece entonces un ángel y le formula a su vez tres problemas. Si el vidente es capaz de darles una solución, entonces el ángel le revelará lo que desea saber, es decir, «de dónde viene el corazón maligno». Los problemas son: pesar el fuego, medir el viento y hacer volver el día que pasó. El vidente responde: «¿Quién de los nacidos puede hacer eso para que me pregunte estas cosas?» El ángel contesta: «Si te hubiera preguntado por el número de moradas que hay en el fondo del mar, de manantiales en el principio del abismo, de caminos en el firmamento, o dónde están las puertas del hades o las veredas del paraíso, quizá me hubieras dicho: "Al abismo no he descendido ni he bajado aún

al hades, nunca he subido al cielo ni he entrado en el paraíso." Mira, no te he preguntado más que por el fuego, el viento y el día que pasó —cosas de las que no puedes prescindir— y tú no has sabido responderme. Ahora bien, si tú eres incapaz de conocer las cosas que te conciernen, relacionadas con tu propia existencia, ¿cómo podrá tu vaso (= el vaso es el cuerpo en cuanto receptáculo del alma o del entendimiento) comprender el camino del Altísimo? Puesto que el camino del Altísimo es inconmensurable, ¿cómo podría un mortal en un mundo corruptible comprender los caminos del Incorruptible?»³⁹.

Este texto es el mejor comentario del discurso de Judit a los ancianos de Betulia (8,11-17). Como es patente, la búsqueda de Dios no es un concepto filosófico, sino una actitud de humildad frente a Dios y sus planes y una espera confiada en su intervención salvadora, cuando lo juzgue oportuno.

II. BARUC

En el libro de Baruc se encuentra una vez la invitación a «buscar a Dios» en un contexto de conversión (Ba 4,28). El pasaje forma parte de un largo fragmento sobre lamentos y esperanzas de Jerusalén (4,5-5,9)⁴⁰. El texto dice así:

Animo, hijos, clamad a Dios;
 pues quien os trajo esto se acordará de vosotros.
 Porque como vuestro pensamiento fue alejaros de Dios,
 así decuplicad el buscarle (*zētēsai*) convirtiéndoos.
 Porque quien os trajo estos males,
 os traerá la alegría eterna con vuestra salvación (Ba 4,27-29).

Los vv. 21-24 invitan a los israelitas a la confianza y a la plegaria (*boēsate*) (v. 21) para que Dios los libre de la opresión enemiga. Los vv. 25-29 cierran la invitación con una exhortación a la paciencia (vv. 25-26), a la oración (*boēsate*) (v. 27), a la conversión y a la «búsqueda de Dios» para alcanzar la salvación (vv. 28-29). Los males que padece el pueblo han sido enviados por Dios como castigo por los pecados (vv. 14,15,18,27,29). Pero el castigo de Dios tiene un fin medicinal y pedagógico. A pesar de todo Dios no se olvida de su pueblo (v. 27). Para

que Dios les conceda la salvación se requieren dos cosas: la súplica humilde (vv. 20,21,27) y la conversión sincera (v. 28). Esta idea la expresa en primer lugar el verbo *epistrephô*, «cambiar de dirección, convertirse, volverse» hacia aquel de quien uno se había alejado. En nuestro caso, este sentido es evidente. El pueblo se había separado de Dios por el pecado (v. 28a). Para alcanzar la salvación, debe volverse y convertirse a Dios (v. 28b). La conversión es presentada aquí como una búsqueda de Dios (v. 28b). No se trata, pues, de una búsqueda «intelectual», sino práctica y concreta de Dios, que se realiza guardando los mandamientos y observando la ley, puesto que su violación fue lo que originó el alejamiento y separación de Dios ⁴¹.

El verbo *epistrephô* traduce a *šûb* en numerosos pasajes del AT ⁴², y ya sabemos que *šûb* es el término típico de la conversión moral. De entre los muchos pasajes del AT que se podrían citar como paralelos al nuestro, cabe destacar dos, el Sal 78,34-35 y el Dt 4,29-30, que tienen varios términos idénticos a los de Baruc. El Sal 78,34-35 dice: «Cuando los mataba, le buscaban (*drš - zēteô*), se convertían (*šûb - epistrephô*), buscaban con ardor a Dios (*šḥr - orthrizô*) y se acordaban de que Dios era su roca.» El Dt 4,29-30 pone en relación la conversión y la búsqueda de Dios y con idéntico vocabulario: «Desde allí buscarás (*bqš - zēteô*) a Yahweh, tu Dios, y le encontrarás, si le buscas (*drš - ekzēteô*) con todo tu corazón y con toda tu alma. Cuando estés en angustia te volverás (*šûb - epistrephô*) a Yahweh... Y no te abandonará ni te destruirá.» En todos los textos citados ocurre *zēteô* en paralelismo con *epistrephô*. En todos ellos se trata de la conversión que es una búsqueda de Dios. Baruc se mueve en el mismo ambiente ideológico que los grandes profetas de la conversión y de la búsqueda de Dios ⁴³. Su pensamiento es completamente tradicional.

III. ECLESIAÍSTICO

La obra de Ben Sira contiene material abundante sobre los temas de la búsqueda de Dios, la búsqueda de la ley y la búsqueda de la sabiduría. Como actualmente se conoce una parte notable del texto hebreo, volveremos a ocuparnos aquí de los cuatro verbos que han constituido el objeto de esta investigación.

El verbo *šl* aparece al menos dos veces, una con el sentido de «preguntar»⁴⁴ y otra, de «pedir»⁴⁵. El verbo *šbr* figura también dos veces, una, en 6,36, y otra, en 32(35),14. Esta última se refiere a la búsqueda de Dios. *Bqš* ocurre al menos tres veces, y varios de estos textos tienen sentido moral o religioso⁴⁶. *Drš* figura ocho veces y todas tienen sentido moral o religioso⁴⁷. En las partes que carecen de texto hebreo se encuentran algunas veces los verbos *zēteô*⁴⁸, *ekzēteô*⁴⁹ y *orthrizô*⁵⁰ en sentido moral o religioso. Como nuestro trabajo se centra en la búsqueda de Dios, prescindiremos de todos los demás temas⁵¹.

1) *Ecclo* 7,14. El capítulo 7,1-17 contiene una serie de máximas para evitar la intempestiva y peligrosa afirmación de sí mismo. En dos de ellas aparece el verbo *bqš*:

No busques de Dios (*ʿbaqqēš mēʿēl*) la preeminencia,
ni del rey un puesto de honor (v. 4).

No busques (*ʿbaqqēš*) ser dominador
si no tienes fuerza para reprimir la insolencia,
no sea que temas ante el poderoso
y causes detrimento a tu integridad (v. 6).

En el primer texto el verbo *bqš* (*zēteô*: *quaerere*) tiene evidentemente el sentido de «pedir» a Dios, y se construye con *min*, como en 2 Cro 20,4; Esd 8,21,23; Sal 104,21⁵², textos que tratan de peticiones a Dios⁵³. El *bqš* del v. 6 significa «tratar de, intentar», como tantas otras veces en el AT⁵⁴, y quizá también «intrigar»⁵⁵. El v. 4 no indica los motivos de la máxima, pero es fácil intuirlos. En otro lugar Ben Sira dice: «No te exaltes a ti mismo para no caer y acarrearte deshonra...» (*Ecclo* 1,30). Es claro que, quien está en un puesto elevado, se halla expuesto a mayores peligros, si no sabe administrar las cosas públicas. Por eso no es prudente «pedir a Dios» un puesto elevado o un cargo de gobierno.

2) *Ecclo* 28,3. Este texto forma parte de una perícopa sobre el rencor (27,30-28,7) y sobre los castigos divinos a que se expone quien no perdona las ofensas. El v. 3, no conservado en hebreo, dice:

Un hombre guarda rencor a otro,
¿y del Señor busca (*zēteī*) curación?

El verbo *zēteô*, traducción sin duda de *bqš*, pues la construcción es la misma que en 7,4, significa igualmente «pedir». El

sentido de la frase es claro: ¿Cómo se atreve a pedir perdón a Dios quien guarda rencor a su hermano? La máxima corresponde por el sentido a la petición del Padrenuestro: «Perdónanos nuestras deudas, como nosotros perdonamos a nuestros deudores.» El v. 4 contiene una reflexión que aclara el sentido de *zēteô*:

De un hombre, semejante a sí, no tiene piedad,
¿y pide (*deītai*) por sus pecados?

La idea es clara. Un hombre que no perdona, ¿se atreve a pedir perdón a Dios? La «curación» (v. 3) hay que entenderla en un sentido espiritual. Dios es autor de los golpes y los castigos, pero es también el médico de las heridas (Gn 20,17; Ex 15,26; Os 6,1; 7,1; 11,3). Dios cura el alma de las heridas del pecado (Sal 41,5; 103,2), sana y libra de los males ⁵⁶. Ben Sira recuerda en otros pasajes la necesidad de la oración para alcanzar de Dios el perdón de los pecados ⁵⁷.

3) *Ecclo* 39,5. El v. 5 forma parte de una larga perícopa que, según Haspecker ⁵⁸, comprende desde 38,24 hasta 39,15, y que trata del oficio del «escriba» como el único apto para la adquisición de la sabiduría. El punto central de la perícopa lo constituye precisamente el cap. 39,1 ss.

El escriba consagra su alma al temor de Dios y a entender la ley de la vida (38,34) ⁵⁹. Investiga (*ekzēteô*) la sabiduría de los antiguos y consagra sus ocios a las profecías (39,1).

Aplica su corazón a buscar con ardor (*orthrisai*) al Señor que lo creó,
y suplica (*deēthēsetai*) ante el Altísimo.
Abre su boca en la oración (*proseuchē*),
y suplica (*deēthēsetai*) por sus pecados (39,5).

La dedicación del escriba al temor de Dios y a la comprensión de la ley (38,34) no se ha de entender como una única tarea concreta, sino como una actitud que engloba la totalidad del nuevo estado de vida. La actuación concreta de este programa se especifica en 39,1-4 ⁶⁰. El v. 5 señala las características que distinguen el estado de vida del escriba del de los demás oficios, como el de labrador, artesano, herrero, alfarero (38,25 ss.). Cada uno de éstos «aplica (*dôsei*) su corazón» (38,26,27,28,30 (*epi-dôsei*)), es decir, se dedica con empeño a su oficio, pero excesivamente preocupados y ocupados en su trabajo diario; no tienen tiempo para consagrarse a la sabiduría, y por eso no son hombres sabios (38,34). El temeroso de Dios (38,34), por el contrario,

es un sabio, porque, haciéndose extraño a las cosas del mundo, puede dedicar su vida a la búsqueda de Dios. También él, como los otros, «aplica (*epidōsei*) su corazón»⁶¹, esto es, se entrega totalmente a su tarea. Esta tarea consiste en buscar con ardor al Señor. La búsqueda de Dios se realiza en la *oración*. Esta explicación es segura y la confirman las palabras *deēthēsetai*, en *proseuchē*, *deēthēsetai*, que aparecen en los tres últimos esticos del v. 5. A Dios se le busca en la oración, en la plegaria, en la súplica. Aquí es donde el hombre se pone en contacto personal con Dios y donde le encuentra. Porque la oración humilde y fervorosa no queda sin respuesta.

Si el Señor grande lo quiere,
será colmado del espíritu de inteligencia (39,6).

Es una idea tradicional del tema de la búsqueda de Dios. El Eclesiástico la subraya en otro lugar (32(35),14:

Quien busca a Dios (*dōrēs 'ēl*), acepta la disciplina,
y quien le busca con ardor (*šbr* : *orthrizō*), recibe respuesta.

La sabiduría educadora se expresa en los mismos términos:

La sabiduría instruye a sus hijos,
y exhorta a todos los que le prestan atención (hebreo);
a todos los que la buscan (*zētēō*) (griego).
Los que la aman, aman la vida,
y los que la buscan (*bqš* : *orthrizō*) obtienen el favor de Yahweh
(hebreo);
serán colmados de contento (griego) (Ecclō 4,11-12).

La búsqueda de Dios en la oración ha de ser asidua, ardorosa, intensa. Todo esto significa *orthrizō* - *šbr*, como lo demuestra, entre otros muchos, el texto de Ben Sira 6,35(36), hablando del interés o asiduidad con que se debe frecuentar la compañía del hombre «sensato» (*synetos* - *ybyn* - *sensatus*):

Si ves a un hombre sensato, búscalo con interés (*orthrizō* : *šbr*),
que tu pie gaste el umbral de su puerta.

La intensidad, asiduidad, interés y carácter eminentemente personal del contacto con Dios a través de la oración, matices todos ellos del verbo *šbr* - *orthrizō*, quedaron ya puestos de re-

lieve en la explicación de textos, como Job 8,5; Sal 63,2; 78,34; Os 5,15; Is 26,9, en que *orthrizô* traduce a *šbr*.

El escriba, finalmente, pide perdón por sus pecados, ya que el pecado es el gran obstáculo que separa de Dios (39,5e) e impide la adquisición de la sabiduría (cf. Sab 1,4; Sal 51,8-9). Como toda sabiduría viene de Dios (Ecclo 1,1), y Dios la da a quienes le aman (Ecclo 1,10; 18,13; 33,17) y le buscan (32(35), 14-16), el escriba debe pedirla, suplicarla, implorarla (39,5)⁶² En el NT esta idea la recoge y desarrolla Santiago: «Si alguno de vosotros carece de sabiduría, que la pida (*aiteô*) a Dios, que da a todos generosamente, sin echarlo en cara, y se la dará» (Sant 1,5).

4) *Ecclo 32(35),14-16*. Estos versículos abren la perícopa 32,14-33,6, cuyo tema fundamental es la relación entre la piedad, el conocimiento de la ley y la recta orientación de la vida. Los vv. 14,15,16 tocan concretamente los temas de la búsqueda de Dios, la búsqueda de la ley y el temor de Dios. El texto es importante y muy denso. Antes de pasar adelante, vamos a dar la versión, hecha directamente sobre el texto hebreo⁶³.

- v. 14a-b: Quien busca a Dios (*dōrēs 'ēl*), acepta la disciplina, y quien le busca con ardor (*mšbrhw*), recibe respuesta.
- v. 14c-d: Quien busca (*dōrēs*) el beneplácito de Dios, acepta la instrucción, y le responderá a su oración.
- v. 15a-b: Quien busca la ley (*dōrēs tōrâb*), la alcanzará, pero quien finge se enredará en ella.
- v. 15c-d: Quien busca a Dios (*dōrēs 'ēl*), espera el favor⁶⁴, pero quien finge se enredará en él.
- v. 16a-b: Quien teme a Yahweh, entiende el derecho, y sacará señales de la oscuridad.
- v. 16c-d: Los que temen a Yahweh, entienden su derecho, y como grandes luces sacarán de su corazón⁶⁵.

Los vv. 14-16 son distintos en hebreo, en griego y en siríaco. El hebreo da la impresión de ofrecer cada versículo en dos formas diferentes. Sin entrar aquí en demasiados detalles de crítica textual⁶⁶, que no interesan para nuestro propósito, aceptamos como original el texto formado por los vv. 14a-b, 15a-b, 16a-b⁶⁷.

La «disciplina» (*mūsār - paideia*) (v 14) es la conducta práctica iluminada y prudente, y también la instrucción teórica sobre el comportamiento recto⁶⁸. La *tōrâb* (v. 15) puede entenderse, en general, como la «enseñanza», pero enseñanza que viene

de Dios. Aquí se refiere a la ley oficial de Yahweh⁶⁹. El «derecho» (*mišbāt - krima - iudicium justum*) es la decisión justa, basada en el conocimiento profundo del derecho, que uno toma por la iluminación de Dios y la penetración espiritual de la ley⁷⁰.

La búsqueda de Dios, la búsqueda de la ley y el temor de Dios, según Haspecker⁷¹, no son tres actitudes o virtudes distintas y complementarias, sino una única actitud religiosa general. Pero tampoco son tres ideas totalmente sinónimas, porque el versículo 14 promete una instrucción en la vida por parte de Dios; el v. 15 ofrece la posesión espiritual de la ley, y el v. 16 asegura una prudencia moral y un vigor de juicio en relación a lo que es justo como quintaesencia de la instrucción divina y del conocimiento de la ley. Y a esto tiende el esfuerzo pedagógico de Ben Sira⁷². Ya veremos más adelante que esto es verdad sólo en parte.

El punto central de la perícopa, vv. 14-16, y de todo el conjunto, 32,24-33,3, según Haspecker⁷³, no es ni la búsqueda de Dios, ni la búsqueda de la ley, sino el temor de Dios. Buscar a Dios y buscar la ley serían dos actitudes concretas que aludirían a determinados ejercicios que debe practicar el temeroso de Dios para obtener el fin. Por nuestra parte creemos que el verdadero contenido de la perícopa no es el temor de Dios, sino la ley, como piedra de parangón entre el sabio y el necio⁷⁴.

La frase «buscar a Dios» (*drš 'ēl*) sólo aparece aquí (v. 14). El verbo *drš*, sin embargo, como ya dijimos, se encuentra al menos ocho veces en la parte hebrea de Ben Sira, contando las dos veces que lo repiten los vv. 14-15. En 3,21 y 6,27 está en paralelismo con *ḥqr*, término sapiencial, y en el último texto, también con *bqš* y *mš'*. Se trata de la «investigación» y la «búsqueda» de la sabiduría. En 46,15,20 (*nifal*), *drš* alude a que Samuel fue consultado por Saúl. Estos cuatro pasajes no ayudan mucho a esclarecer el significado de *drš 'ēl* del v. 14.

En realidad, el que busca a Dios (*dōrēs*) (v. 14a), el que busca a Dios con ardor (*m^ešāḥḥēr*) (v. 14b), el que busca la ley (*dōrēs*) (v. 15a) y el que teme a Yahweh (*yārē'*) (v. 16a) no son cuatro tipos de personas distintos, sino uno sólo, el hombre sensato, el sabio. Esto se deduce con claridad analizando el contenido de toda la perícopa. El opuesto, el contrario, el antípoda del sensato es el hipócrita⁷⁵ (*mtlhlh - ypokrinomenos - qui insidiose agit*) (v. 15b)⁷⁶; el malvado (siriaco), el pecador (griego y Vulgata) o el violento (hebreo) (v. 17)⁷⁷; el soberbio (*zd*) y el burlón (*bš*) (v. 18b)⁷⁸, y el que odia la ley (33(36),2).

La actitud de uno y otro con respecto a la ley es la siguiente: el hipócrita-malvado-soberbio-burlón rechaza la corrección (v. 17a) y aplica la ley a su gusto (v. 17b: hebreo); no guarda la ley (v. 18 b: hebreo); la ley le sirve de tropiezo y escándalo (v. 15b) y no llega a ser sabio (33(36),2). El hombre sensato (*'iš nbwn*) (33,3), por el contrario, aprende la disciplina o acepta la corrección (v. 14a), investiga y profundiza la ley, nutriéndose de ella (v. 15a), entiende el derecho y saca luces de la oscuridad (v. 16b), no oculta su sabiduría o perspicacia (v. 18a), no hace nada sin antes aconsejarse (v. 19a), no sigue un camino escabroso (v. 20a), y una vez tomado un camino, se preocupa del peligro (v. 21), vigila sobre sí mismo en todas sus acciones, porque obrar así significa guardar los mandamientos (v. 22: hebreo)⁷⁹, entiende la palabra de Yahweh (33,3), y la ley de Dios es para él como un oráculo (33,3)⁸⁰.

De todo esto se desprende que la idea central del pasaje no es el temor de Dios⁸¹, sino la distinta postura espiritual y práctica del sensato y del necio, del bueno y el malo, en último análisis, frente a la ley. Una vez puesto esto en claro, ya es fácil determinar qué significa «buscar a Dios», «buscarle con ardor», «buscar la ley» y «temer a Yahweh» (vv. 14-16). Se trata en realidad de cuatro aspectos o matices de una misma cosa.

El *buscador de Dios*, según lo expuesto en otros capítulos⁸², es el que acude a Dios, en el templo o fuera de él, por medio de un acto aislado y concreto de oración, o está en una actitud permanente de humildad y sumisión a Dios. *Drš*, en el texto de Ben Sira que nos ocupa, está totalmente desligado del templo o de la oración cultual. Tiene, pues, un sentido general de recurso a Dios en cualquier tiempo y lugar. Tampoco se trata de un acto aislado de oración. *Drš* describe aquí la actitud constante del hombre que acepta la disciplina o la instrucción proveniente de Dios, y toda instrucción supone una repetición de actos. El «buscador de Dios» en estas circunstancias es el piadoso, el justo, el temeroso de Dios⁸³, el hombre de conducta intachable, que acepta la enseñanza divina. Este concepto coincide con el que hemos descubierto en muchos salmos y en otros pasajes del AT.

Los que temen al Señor no desobedecen⁸⁴ su palabra,
y los que lo aman guardan sus caminos (v. 15).

Los que temen al Señor, buscan⁸⁵ su beneplácito (*zētēsousin eudokian autou*),

y los que lo aman serán colmados⁸⁶ de su ley (v. 16).

Según Büchler⁸⁷, en el libro del Eclesiástico, y concretamente en el texto citado, pueden distinguirse tres estadios de enseñanza: a) adquisición del «temor de Dios», que consiste en la obediencia a las prohibiciones divinas contenidas en la torá (v. 15a); b) adquisición del «amor de Dios», que connota la práctica de los deberes positivos en relación al prójimo (v. 15b); c) adquisición de la «sabiduría», que comprende la observancia de la ley moral en toda su extensión, contenida en los discursos e instrucciones de los sabios ancianos (6,35 ss.). Esta explicación del pasaje no convence, y peca de demasiado escolasticismo. El «temor» y el «amor» están aquí en completo paralelismo y tienen por objeto la misma cosa⁸⁸: no desobedecer la palabra de Dios y guardar sus normas de conducta⁸⁹. Pero no queremos decir que el temor y el amor sean dos conceptos totalmente idénticos⁹⁰. Aquí designan y caracterizan al mismo tipo de persona, al hombre piadoso y recto, al observante de la ley, exactamente igual que en Ecclo 32,14-16. El temor de Dios, como el amor de Dios no se identifican sin más con la observancia de la ley; pero tampoco se dan sin ella. El que teme a Dios, lo mismo que el que le ama, no se contenta con un cumplimiento superficial o elemental de la ley. Aspiran a una mayor profundización en su conocimiento y a una aceptación de la misma en su totalidad. Esto es lo que significa, en definitiva, «buscar la voluntad o beneplácito de Dios» (2,16; 32,14c-d: hebreo).

La voluntad de Dios (*eudokia - rāšôn*) no es un término equivalente de ley (*tōrāh - nomos*), porque ésta es una manifestación de aquélla. Pero están íntimamente relacionadas. La *rāšôn* de Dios es la complacencia íntima de Dios en un orden determinado que recibe en la ley la forma concreta de un mandato positivo y cognoscible⁹¹. Detrás de la frase griega «buscar su voluntad» (2,16), se oculta quizá la hebrea *dāraš rēšônô*, y más probablemente *biqqēš rēšônô*⁹². El verbo *bqš* unido a *rāšôn* se encuentra dos veces en el texto hebreo del AT: una, en 2 Cro 15,15, pero en este pasaje no se trata de la voluntad o beneplácito de Dios, sino del pueblo de Israel, que «había buscado (*bqš*) a Yahweh con toda su voluntad» (*rēšônô*); la otra vez en Prv 11,27: «Quien busca con ardor (*šōḥēr*) el bien, busca el beneplácito (*yēbaqqēš rāšôn*); quien busca (*dōrēš*) el mal, le saldrá al encuentro.» El texto no dice de quién es el beneplácito. La expresión de por sí puede entenderse de «lo que es agradable», sin referencia alguna a Dios. Pero el contexto general del libro, y sobre todo la mentalidad religiosa de la primera colección salomónica de Proverbios

(cc. 10-22), donde se halla nuestro pasaje, permite deducir con seguridad que se alude al beneplácito de Dios, dado que la obra relaciona frecuentemente ese término con Dios⁹³. El «bien» y lo «bueno» es sinónimo muchas veces en Proverbios de «agradable a Dios», conforme al beneplácito divino. Lo «malo» es una abominación para Dios⁹⁴. Un rasgo característico de la primera colección salomónica es justamente la valoración de la conducta humana según el «beneplácito» o el «desagrado» de Dios⁹⁵. La voluntad personal de Dios aparece en estos textos como la norma para juzgar la conducta humana. Ahora bien, esta voluntad divina tiene carácter moral, es decir, no hacer la voluntad de Dios es cometer un pecado⁹⁶. Así, pues, «quien busca con premura el bien, busca el cumplimiento de la voluntad de Dios», y Dios le concede su favor y su bendición; por el contrario, «quien busca el mal», no cumple la voluntad de Dios, y Dios le castiga: «el mal le sale al encuentro» (Prv 11,27).

A la luz de todo lo dicho, podemos resumir el pensamiento de Ecclo 2,15-16 y 32,14a-15a del modo siguiente: Los que temen y aman a Dios no sólo no desobedecen su palabra —aspecto negativo—, sino que guardan sus normas —aspecto positivo—. Los que temen y aman al Señor, buscan su beneplácito, estudiando y meditando su ley (32,15a), apropiándose en su totalidad, hasta quedar colmados de ella (2,16b; 32,15a), porque la ley es la expresión concreta de la voluntad de Dios. Por eso, quien busca a Dios (32,14a), quien busca su voluntad (2,16a; 32,14c: hebreo), debe llenarse del estudio, la meditación y la práctica de la ley (2,16b; 32,15a; 32,16a). Quien está lleno de la ley es que ha buscado a Dios, ha buscado su beneplácito.

Qué signifique concretamente «estar lleno de la ley» lo explica Ben Sira en 24,30 ss.; 32,15 ss.; 39,6 ss. El «buscador de Dios» (32,14a), el «buscador de la ley» (32,15a), el «buscador del beneplácito de Dios» (2,16a; 32,14c: hebreo), los «temerosos de Dios» (2,15a, 16a; 32,16a, 16c: hebreo), los «amantes de Dios» (2,15b, 16b), están llenos de la ley, porque la han estudiado, meditado, asimilado (*drš-zēteô*: 2,16a; 32,15a) y la ponen en práctica. Por esto son «hombres sensatos» (33,3) y están capacitados para enseñarla a los demás, como hizo el propio Ben Sira (24,34)⁹⁷. La frase «buscar la ley» (*dāraš tōrâh*) (32,15a), se encuentra ya en Esd 7,10, el primer texto claro en donde *drš* significa «estudiar, investigar» la ley. Esdras fue un modelo de «escriba», pues dispuso su corazón para estudiar-investigar la ley, para ponerla en práctica y para enseñarla en Israel (Esd 7,10).

La investigación y el estudio (*drš*) de la ley tienen una finalidad concreta: hay que ponerla en práctica y enseñarla a los demás. Es lo que enseña Ben Sira cuando dice que, «quien busca (= investiga, profundiza) la ley, la alcanzará» (32,15a), o «será colmado de ella» (2,16b) y la enseñará a los demás (24,34). Esta idea, como ya sabemos, la desarrolla el Cronista, en 1 Cro 28,8, y el Sal 119,45,94,155, refiriéndose a los mandamientos de Yahweh. Ben Sira, por consiguiente, la recibe de la tradición anterior⁹⁸.

El v. 14b dice que, «quien busca con ardor a Dios, recibirá respuesta». La fórmula *šḥr 'ēl* contiene, en relación a la otra, *drš 'ēl*, dos matices propios: una mayor urgencia, asiduidad o premura en la búsqueda y un mayor compromiso personal⁹⁹. El primer aspecto lo demuestra el uso de *šḥr - orthrizó* en el AT, en varios pasajes que tratan de la oración o la conversión, como Is 26,9; Os 5,15; Job 8,5; Sal 63,2; 78,34. Lo demuestra también Ecclo 6,36, en donde el verbo *šḥr* va seguido de la frase: «que tu pie gaste el umbral de la puerta del sabio». En esta fórmula hay, pues, un matiz de mayor intensidad en la búsqueda de Dios¹⁰⁰. El aspecto de compromiso personal se prueba porque *šḥr - orthrizó*, fuera de Job 24,5 y Prv 11,27¹⁰¹, siempre rige un complemento de persona —Dios, el hombre, la sabiduría personificada¹⁰².

La «búsqueda ardorosa de Dios» (32,14b) se realiza en la oración. Esto es evidente por el uso religioso de *šḥr - orthrizó* en todo el AT (cf. en especial Ecclo 39,5). Pero lo demuestra, además, la variante hebrea del v. 14d: *bišlltw*, «en su oración». Dios le responderá a ese hombre en la oración. La versión siríaca lo ha entendido también en este sentido, al traducir el hebreo *šḥr*, aquí y en 39,5, por *šl'*, «orar, pedir»¹⁰³.

La enseñanza de Ecclo 32(35),14-16 sobre la búsqueda de Dios y la búsqueda de la ley es importante, pero no nueva. La tradición anterior propone y enseña lo mismo. Buscar a Dios y encontrarle era la aspiración de todo hombre piadoso, según el AT. Ben Sira, como los autores que le precedieron, afirma que quien busca a Dios le encuentra. Dios responde al hombre en la oración y le instruye y le aconseja a través de la plegaria. El NT confirma las intuiciones de Ben Sira: Pedid y se os dará; buscad (*zēteite*) y encontraréis; llamad y se os abrirá. Porque todo el que pide, recibe; el que busca (*zētôn*), encuentra; y al que llama, se le abrirá (Mt 7,8-8; Lc 11,9-10).

IV. SABIDURÍA

El libro de la Sabiduría usa siete veces el verbo *zēteô*, y todas menos dos ¹⁰⁴ se refieren a la búsqueda de Dios ¹⁰⁵ o de la sabiduría ¹⁰⁶. El verbo *ekzēteô* aparece una sola vez relacionado con la búsqueda de la sabiduría (8,2).

El tema de la búsqueda de Dios lo desarrolla nuestro autor en dos lugares (1,1; 13,6) muy densos que merecen toda nuestra atención.

a) La obra se abre con esta amonestación:

Amad la justicia, los que juzgáis la tierra;
pensad del Señor con bondad
y buscadle (*zētēsate*) con sencillez de corazón,
porque se deja encontrar (*eurisketai*) por quienes no le tientan
y se manifiesta a quienes no desconfían de él (1,1-2).

Para determinar el sentido de la frase, «buscar a Dios con sencillez de corazón», hay que saber primero a quiénes se dirige la presente amonestación. «Los que juzgan la tierra» no son los «jueces» en el sentido estricto del término, sino los reyes o gobernantes en general. Esto resulta evidente, porque en el discurso que sigue (vv. 3-15) no se habla para nada de los deberes, obligaciones o virtudes del «juez». Además, el término hebreo *šōfē ṭīm*, y su correspondiente griego *krinontes*, tiene un sentido muy amplio, que no se restringe necesariamente a la administración de la justicia, como nosotros la entendemos ¹⁰⁷. El autor se hace pasar por Salomón (Sab 9,7,8,12). Y así, en la persona del rey sabio, se dirige a sus colegas en la realeza, a los gobernantes paganos (Sab 6,1) ¹⁰⁸.

La exhortación comienza invitando a todos éstos a «amar la justicia». La «justicia» (*dikaiosynē*) no es la virtud que deben practicar los jueces en los procesos, ni se refiere tampoco al ejemplo que deben dar los gobernantes en la gestión de su cargo. Es, como casi siempre en el AT, la conformidad del pensamiento y de la acción con la voluntad de Dios manifestada en los preceptos de la ley y en la voz de la conciencia. La justicia que deben amar es la recta relación del hombre con Dios, que implica una

integridad moral de total sumisión a la voluntad divina ¹⁰⁹. Puesto que el autor exhorta a «amar» la justicia, ya se comprende que no se refiere a un conocimiento teórico de lo que es justo, sino a su aceptación práctica. Hay que llevar una vida virtuosa. La justicia, según el v. 1, comprende dos aspectos o encierra dos actitudes personales, una, de carácter más «intelectual», que consiste en «pensar de Dios con bondad», y otra, de tono más «volitivo», que tiene por objeto «buscar a Dios con sencillez de corazón».

El verbo *phroneô* significa «pensar» y «sentir». La primera actitud, por consiguiente, que el sabio recomienda a sus lectores con respecto a Dios no se refiere sólo al «pensamiento». Comprende también el «sentimiento», el aprecio, el afecto, la estima. Se trata evidentemente de una disposición de ánimo ético-religiosa, por la que el hombre piensa, siente, ama y desea el bien a una persona o a una cosa. De este modo de pensar y sentir se deriva un determinado modo de obrar ¹¹⁰. La «bondad» (*agathotês*) califica y determina la manera de pensar y sentir acerca de Dios ¹¹¹. El sentido de la frase es claro. Hay que pensar y sentir acerca de Dios con bondad, rectitud, benevolencia, lo cual significa, mucho más que tener una idea recta de Dios, tener y manifestar sentimientos de amor y complacencia en él.

El verbo *zêteô*, en este pasaje, hay que entenderlo en el sentido de todo el AT. No se trata aquí de una búsqueda filosófica de Dios, de una investigación intelectual acerca de su esencia o atributos. El autor piensa en una disposición moral y volitiva. El v. 2 especifica en qué consiste concretamente esta búsqueda. Y esto demuestra con claridad meridiana que nuestro autor piensa en algo radicalmente distinto de una búsqueda filosófica de Dios. Para que la búsqueda alcance su objetivo, el encuentro con Dios, se exige una condición, la «sencillez de corazón». El sustantivo *aplotês* connota, en primer lugar, la «sencillez o simplicidad» en su aspecto natural. En sentido metafórico designa la «sinceridad, el candor de ánimo, la ausencia de dolo» ¹¹². Según un texto interesante de 1 Cro 29,17, David se expresa en estos términos en una oración a Yahweh: «Bien sé, Dios mío, que tú pruebas los corazones y amas la rectitud (*dikaiosynê*), por eso te he ofrecido voluntariamente todo esto con simplicidad de corazón (*en aplotēti kardias*), y ahora veo con alegría que tu pueblo aquí presente te ofrece espontáneamente sus dones» ¹¹³. Lo opuesto a la «sencillez de corazón» es la «doblez de corazón», la falsedad (Sal 11,3; Ecclo 2,14; Sant 1,8; 4,8). El corazón para los hebreos, como es

sabido, es la sede de los sentimientos y de la voluntad. Es el centro de la vida moral del individuo, no el asiento del saber. Que esta sinceridad de ánimo sea necesaria para la búsqueda de Dios que termine en un encuentro efectivo con él, lo dice claramente un texto de Proverbios: «Yahweh abomina a los perversos, y reserva su intimidad a los sinceros» (= rectos, simples) (Prv 3,32).

Los verbos *amad*, *pensad*, *buscadle* están todos en imperativo de aoristo, con lo cual se indica la *urgencia* de poner en práctica lo que aquí se recomienda. El imperativo de presente no lo indicaría tan claramente ¹¹⁴.

Dios se deja encontrar por quienes no lo tientan (v. 2a). El autor recuerda muchas veces este axioma ¹¹⁵, que ya conocemos por otros pasajes del AT. El hombre tienta a Dios de dos maneras, desconfiando de su poder y de su deseo de salvar al hombre ¹¹⁶, poniendo a prueba la justicia divina con los propios pecados, pensando que Dios no los va a castigar ¹¹⁷. De estos dos sentidos aquí parece preferible el segundo, porque en el v. 3 se habla de los «razonamientos torcidos que separan de Dios». Así, pues, Dios se deja encontrar por quienes no le ofenden con sus pecados ni ponen a prueba su longanimidad. El que le busca con ánimo recto (v. 1c), no le tienta (v. 2a) y le encuentra (v. 2a).

El encuentro, como la búsqueda, no tiene nada que ver con un hallazgo intelectual, con un conocimiento de la existencia de Dios, cosa nunca puesta en duda en el AT. El hallazgo de Dios es la experiencia de su poder salvador, de su ayuda siempre pronta y cercana, cuando el hombre se la pide. Esta idea la recoge y explica el v. 2b: Dios se manifiesta a quienes no le rehúsan su fe. El verbo *apisteîn*, «descreer», sólo aparece aquí y en 2 Mac 8,13. Este último pasaje se refiere a los judíos que rehúsan creer que Yahweh los va a ayudar en la guerra contra Nicanor, y por eso se retiran del ejército. El adjetivo *apistos* se encuentra en Sab 10,7; 12,7; 18,13, y *pistos*, en Sab 3,9. En todos estos lugares, la idea que se quiere destacar no es tanto la *fe* cuanto la *confianza* en Dios. Es natural que quien tiene sentimientos buenos con respecto a Dios (v. 1b), confía en él y espera todo de su protección y ayuda (v. 2b). A todos estos hombres confiados Dios se les revela y se les manifiesta, no necesariamente a través de revelaciones especiales y ni siquiera de iluminaciones interiores, aunque ambas cosas caben en el sentido de la frase, sino a través de su ayuda concreta en el momento de peligro.

Recapitulando el contenido de este texto, vemos que hay una correspondencia perfecta de ideas entre los diversos elementos de los dos versículos, y que estas ideas son tradicionales y comunes a todo el AT¹¹⁸. 1) Dios se deja encontrar por quienes le buscan¹¹⁹, corresponde a las fórmulas del NT: «pedid y se os dará, buscad y encontraréis» (Mt 7,7; Lc 11,9). 2) Condición indispensable de la búsqueda de Dios es la sinceridad de corazón (v. 1c), y esta condición equivale a la fórmula viejotestamentaria, «con todo el corazón y con toda el alma»¹²⁰. Tiene su contrapeso en las expresiones «no tentar a Dios» (v. 2a) y «no desconfiar de él» (v. 2b). 3) Dejarse encontrar (v. 2a) y manifestarse (v. 2b) son dos ideas paralelas y complementarias. El encuentro con Dios es para el hombre una revelación de Dios, revelación ciertamente de su poder y de su bondad, que puede y quiere salvar y ayudar al hombre. Las fórmulas bíblicas «encontrar a Dios» y «Dios se deja encontrar» suponen siempre un favor, una gracia, un bien para el hombre¹²¹. 4) Pensar y sentir con bondad acerca de Dios (v. 1b) supone y exige no tentarle (v. 2a) y no desconfiar de él (v. 2b). 5) Dios se revela (v. 2b) y se deja encontrar (v. 2a) por quien ama la justicia (v. 2), tiene sentimientos dignos de Dios (v. 1b) y no le tienta (v. 2a) ni desconfía de él (v. 2b) (cf. Sant 1,5-6)¹²².

b) *Sab 13,6-9*. El capítulo 13 del libro de la Sabiduría abre una amplia exposición sobre la idolatría que se extiende hasta el final del capítulo 15. El autor ya había tratado de la idolatría de los egipcios (11,15; 12,24,27) y de los cananeos (12,3-6). Pero aquí aborda el tema más a fondo. De su exposición se deduce que, para él, hay cuatro especies de idolatría que corresponden a otros tantos grados en esta aberración. El primer grado lo ocupan los adoradores de las fuerzas de la naturaleza (astrolatría: vv. 1-9); el segundo, los adoradores de los ídolos (idolatría: 13,10-15,13); el tercero, los que veneran las imágenes de otros pueblos (15,14-17), y el cuarto, los que adoran animales repugnantes (zoolatría: 15,18-19). Cuanto más bajo es el ídolo, tanto más miserable es su adorador.

Los primeros son calificados de «vanos» (13,1); los segundos, de «miserables» (13,10); los terceros, de «insensatos» y «miserables», dignos de compasión más que el alma de un niño (15,14), y los cuartos, de más «estúpidos» que todos los demás (15,18)¹²³. El autor trata de disculpar algo a los idólatras de la primera categoría, porque éstos, al menos, si están en el error, lo están

llevados de la contemplación de la hermosura de la creación (13,3,6,7). El texto completo dice así:

Pero acerca de éstos, sin embargo, el reproche es pequeño,
 pues tal vez andan desorientados
 buscando a Dios y queriendo encontrarlo (*Theon zētoūntes kai
 thelontes eureîn*),
 ya que, ocupándose de sus obras, las investigan con diligencia,
 pero se fían de la apariencia, dado que son bellas las cosas visibles.
 Pero, por otra parte, tampoco éstos son excusables,
 porque, si fueron capaces de conocer tanto,
 que pudieron indagar el universo,
 ¿cómo no encontraron más bien al Señor de ellas? (13,6-9).

Los autores, por lo general, reconocen en este esquema de los varios grados de la idolatría, además de los temas habituales del AT sobre la misma¹²⁴, un influjo de la filosofía griega¹²⁵. La causa última de esta aberración, el autor sagrado la atribuye a la ignorancia (= desconocimiento) de Dios (13,1). Esta ignorancia, sin embargo, no es un puro desconocimiento teórico de Dios. Es más bien una actitud errónea y pecaminosa frente a Dios. La idolatría es siempre una falta moral y nunca un error puramente intelectual¹²⁶. A la «ignorancia de Dios» nuestro autor la llama en 14,22 *guerra ingente*, que esta misma ignorancia hace a los que la tienen. Guerra interior, por el desencadenamiento de las pasiones que sigue a todo error religioso (cf. 5,7,13; 14,12). Y guerra exterior, por el desorden social que provocan las pasiones¹²⁷.

Así, pues, todos los adoradores de ídolos son «vanos por naturaleza» (13,1), ya que veneran la «vanidad» (*hebel-mataia*), cosas sin consistencia, la nada. Los paganos son espíritus superficiales más que insensatos o perversos. Unas inteligencias abiertas, capaces de escrutar el mundo visible (13,9a), habrían tenido que reconocer que la naturaleza material de sus pretendidos dioses era incompatible con la función divina que les atribuían. Habrían tenido que comprender que Dios (o los dioses) es un ser inteligente, y que para ejercer la función tutelar que le define debe tener a su servicio las fuerzas de la naturaleza¹²⁸. Al decir que son vanos «por naturaleza», por una especie de infección interior y no por una causa extrínseca¹²⁹, el autor no quiere afirmar que sean incapaces de recibir la verdadera fe, ya que la sabiduría «la encuentra quien la busca con interés» (Sab 6,12 ss.).

Nuestro texto no trata propiamente de la demostración de

la existencia de Dios, puesto que los hombres a quienes el autor ataca no son ateos, antes al contrario, tienen por dioses a determinados astros, buscan a Dios y quieren encontrarlo, y lo conciben como una potencia superior que gobierna el mundo ¹³⁰. ¿Qué significa entonces la frase «buscan a Dios y quieren encontrarlo»? ¿Se refiere el autor a una búsqueda intelectual y filosófica de Dios o a una búsqueda moral, cultural, religiosa? Los comentaristas que consideran el pasaje como una prueba de la existencia de Dios entienden esta búsqueda como una investigación intelectual y filosófica. Pero el autor bíblico en realidad no se refiere a eso. Los adoradores de los astros ya conocen a Dios o a los dioses. No tienen por qué buscar o indagar su existencia. Lo que el autor pretende es probar o confirmar el carácter y naturaleza del verdadero Dios, puesto que es acerca de este punto en lo que yerran los astrólatras, no acerca de la existencia de Dios ¹³¹. La argumentación presenta a Dios como el Creador de todas las cosas y, por tanto, como superior a ellas. Por eso, el testimonio de la propia naturaleza creada se convierte en una acusación y un reproche contra todos aquellos que adoran y veneran a una parte de la creación, los astros, en vez de adorar y venerar a su Creador ¹³².

«Buscar a Dios y querer encontrarle» (13,6) es, pues, la fórmula tradicional del AT para indicar el culto, la veneración, el recurso a Dios o a los dioses ¹³³. Hemos visto a lo largo de la obra que éste es el sentido más frecuente de la frase «buscar a Dios y encontrarlo». La expresión se usa principalmente para indicar el culto a Yahweh. Pero puede significar también el culto a los ídolos. Así, en Os 2,9 y Jr 2,33, *bqš* alude a la veneración y el culto de los dioses cananeos; en Dt 12,30; 2 Cro 17,3 y 2 Cro 25,15,20, *drš* se refiere a la adoración de los dioses paganos. El *zēteîn Theon* de Sab 13,6 es la traducción de *bqš* o *drš* seguidos de los términos Yahweh, Elohim o dioses. Los israelitas que «buscan a los dioses» no los encuentran. Pero quien busca a Dios lo encuentra ¹³⁴.

El autor de la Sabiduría da a la frase citada el sentido bíblico habitual. No se refiere a una búsqueda filosófica de Dios o de los dioses ni a una especulación racional acerca de la existencia de un Ser superior o de sus atributos —cosa admitida por los idólatras—, sino a la adoración, veneración y servicio cultural de Dios o de los dioses ¹³⁵. Nuestro autor reconoce que el gesto de adoración de estos hombres es sincero, aunque equivocado ¹³⁶. «Porque ellos quizá andan descaminados, buscando a Dios y que-

riendo encontrarlo» (13,6b). Supuesta esta radical sinceridad de adoración de Dios, por eso merecen un reproche menor que los demás (13,6a)¹³⁷. El «quizá andan descaminados» deja abierta la posibilidad de que la veneración y el culto de estos ídólatras —su modo de «buscar a Dios»— sea sincero y que, por lo tanto, pueda obtener su objetivo, el «encontrar a Dios». Esta categoría de paganos, de hecho, desea encontrar a Dios a través de sus actos de culto. Y el autor sagrado no se atreve a afirmar rotundamente que no lo encuentren. «Quizá se engañan», al buscar a Dios y querer encontrarlo de ese modo.

Pero el escritor, considerando que estos paganos son sabios, grandes pensadores, hombres instruidos, capaces de explorar los misterios del universo, no puede excusarlos del todo. También ellos son culpables, y culpables desde un punto de vista moral, porque no han sabido arrancar al universo su secreto esencial (13,8-9)¹³⁸. En esta segunda parte de su argumentación, el autor insiste en el aspecto intelectual del conocimiento y de la investigación acerca de la naturaleza y atributos de Dios, investigación que, de haber sido conducida con lógica, y sin prejuicios, hubiera debido terminar en el encuentro con el Creador. La terminología de los vv. 7-9 nos sitúa de lleno en el terreno de la investigación intelectual. Estos hombres «se ocupan» (*anastrephô*) de las obras de Dios; las «investigan con diligencia» (*diereunaô*)¹³⁹; son capaces de «conocer o saber» (*eidennai*)¹⁴⁰ tantas cosas; «han escrutado» (*stochazomai*)¹⁴¹ los misterios del universo. El resultado de todo este esfuerzo intelectual hubiera debido ser el «encuentro» (*eureîn*) del Creador. Pero no ha sido así (13,9c).

La intención de esta segunda parte, a pesar de su tono intelectual y racional, tampoco es la demostración de la existencia de Dios —cosa que los ídólatras no negaban—, sino la prueba de la irracionalidad y el absurdo del culto a los astros. Tal es la conclusión que estos hombres debían haber sacado de su contemplación de la belleza del universo. No la sacaron, y por eso se han quedado a medio camino, adorando y venerando a ciertos elementos de la naturaleza, en vez de adorar al Dueño de ella¹⁴². De todo esto se desprende que el libro de la Sabiduría contiene una enseñanza sobre la «búsqueda de Dios» menos original de lo que a primera vista pudiera parecer. Su pensamiento se mueve en el área del AT. Y aunque incorpora elementos de la filosofía griega, el fondo de su argumentación y de su pensamiento es más bíblico que griego, está más en la línea del libro de las Crónicas que en la de los libros de los estoicos.

V. CONCLUSIONES DE LA SEGUNDA PARTE

Al poner punto final a esta larga investigación sobre la «búsqueda de Dios» en el AT, resultan claras algunas cosas. Lo primero y más claro es que el AT ignora, o si se quiere, pasa totalmente por alto, el problema de la investigación filosófica y racional acerca de la existencia de Dios. Este problema no se le plantea a la Biblia. Ni siquiera el «insensato» que afirma que «Dios no existe» (Sal 14,1; 53,2; 10,4; Sof 1,12) niega la existencia teórica de Dios. Sólo actúa como si no existiera. De este presupuesto radical y absoluto se desprende que la «búsqueda de Dios» nunca tiene el sentido de una investigación racional, intelectual o filosófica sobre Dios y sus atributos. Y ni siquiera en el libro de la Sabiduría se da esta idea, a pesar de que su autor utiliza argumentos racionales y filosóficos en forma de raciocinio para demostrar la inutilidad y el absurdo del culto idolátrico.

La búsqueda de Dios para el hombre bíblico es un concepto religioso, cultural, moral. A Dios se le busca «consultando» a un sacerdote sobre problemas nacionales o privados o «consultando y solicitando la intercesión» de un vidente o un profeta sobre asuntos de interés colectivo o personal. Se le busca, sobre todo, «practicando el culto» debido, del modo debido, y en el lugar debido. «Buscar a Dios» significa «acudir a Dios» a través de la oración, la plegaria o la súplica en el santuario o fuera de él. «Buscar a Dios» es observar los mandamientos, practicar la justicia y el amor, cumplir la voluntad divina manifestada en la ley.

El verbo *š'l*, al principio de su evolución semántica, tal como lo revelan los textos más antiguos, es el término técnico de la consulta oracular por medio del sacerdote. En épocas posteriores, cuando ya había desaparecido esta institución, puede indicar también la consulta por medio del profeta. En este caso, su significado ya no se distingue del de *drš*.

El verbo *drš* es, en primer lugar, el término técnico de la consulta a Dios por medio de un vidente o de un profeta. No hay ningún texto en el AT que use este verbo para indicar con claridad una consulta por medio de un sacerdote. Pero *drš* tiene otras varias acepciones en relación a la búsqueda de Dios que

han coexistido durante un cierto tiempo con la acepción de «consultar a Dios». Cuando desapareció la institución o la costumbre de consultar a los profetas, desapareció también este sentido específico de *drš*.

El verbo *bqš* no indica nunca una relación particular con la consulta sacerdotal o profética o con la intervención de un profeta o de un sacerdote. No se puede aducir ningún texto del AT en que *bqš* aluda claramente a una consulta oracular. Su significado en relación a la búsqueda de Dios es más general y menos específico que el de *drš*. *Bqš* y *drš* son dos términos sinónimos en la mayoría de los textos de la búsqueda de Dios. Uno y otro, con sus matices originales propios, indican el concepto bíblico total de la búsqueda de Dios.

El verbo *šbr*, dada la escasez de textos que lo usan, es de importancia secundaria para investigar el tema de la búsqueda de Dios. Su aportación peculiar se reduce a subrayar el carácter personal del encuentro con Dios en la oración.

El estudio del vocabulario nos ha permitido descubrir el comienzo y el ocaso de dos instituciones del AT poco conocidas y estudiadas, la institución de la consulta a Dios por medio del sacerdote y la consulta al y por medio del profeta. Este estudio nos ha llevado a constatar diversos modos de comunicación de Dios con el hombre y del hombre con Dios. La mediación sacerdotal y profética tuvieron su importancia en la historia religiosa de Israel. Pero una y otra desaparecieron para dar paso a la búsqueda personal de Dios en el culto, en la oración, en la plegaria, en la investigación y cumplimiento de la ley. La búsqueda de Dios en el sentido bíblico se realiza ahora estudiando, meditando y practicando lo que Dios ha revelado en la Escritura. La respuesta a los problemas que el hombre encuentra en su vida Dios se la da ahora, no por medio de unas suertes manejadas mecánicamente por un sacerdote, ni por medio de la palabra de un profeta, sino a través de la oración, la meditación y el estudio de su palabra revelada. Y Dios se deja realmente encontrar por estos medios, si el hombre le busca con sencillez de corazón, con fe y confianza. Las afirmaciones bíblicas en este sentido son tajantes.

El buscar o no buscar a Dios no es cuestión libre. Hay que buscar a Dios para vivir. Dios mismo impone este precepto e invita a todos a su búsqueda, porque el que busca, encuentra; el que pide, recibe, y al que llama, se le abrirá.

NOTAS

¹ *Erôtaô* traduce a *š'l* en los siguientes textos de sentido religioso. Jue 18,5; 20,18,23; 1 Sm 22,10,13,15; 23,4; 2 Sm 5,19; 1 Cro 14,10,14; Sal 122,6; Is 45,11; Jr 23,33; 37,17; 38,14. Ocho de estos pasajes son traducidos por *eperôtaô* en los distintos manuscritos de los LXX. Para otras traducciones de *š'l* en textos no religiosos puede verse G. Turbessi, «Quarere Deum», en *RivBib* 10 (1962) 289 y nota 25.

² *Eperôtaô* traduce a *š'l* en los siguientes textos de sentido religioso: Nm 27,21; Dt 18,11 (aquí traduce a *drš*, porque *š'l* es omitido por los LXX); Jos 9,14; Jue 1,1; 18,5; 20,18,23,27; 1 Sm 10,22; 14,37; 22,13; 23,2,4; 28,6,16; 30,8; 2 Sm 2,1; 5,23; 16,23; 1 Cro 10,13; 14,10; Os 4,12; Ag 2,11; Is 30,2; 65,1; Jr 37,17; 23,33; Ez 21,26. Ocho de estos pasajes son traducidos por *erôtaô* en los distintos manuscritos de los LXX; cf. nota anterior.

³ *Aiteô* traduce a *š'l* en los siguientes textos de sentido religioso: Dt 18,16; 1 Sm 1,17,20,27; 1 Re 3,5,10,11 (cinco veces), 13; 1 Cro 4,10; 2 Cro 1,7,11 (tres veces); 11,23; Sal 2,8; 21,5; 27,4; 78,18; 105,40; Prv 30,7; Zac 10,1; Is 7,11,12; 58,2. Los sustantivos *š'elāh* y *miš'alāh*, «petición» (a Dios), son traducidos por *aitēma*: 1 Sm 1,17,27; Sal 106,15 (*š'elāh*); Sal 20,6; 37,4 (*miš'alāh*).

⁴ Las tres notas precedentes lo demuestran con suficiente claridad. En Is 65,1 *š'l* es traducido por *zēteô*; en 1 Sm 1,28 por *kichró* y *chrēsín*.

⁵ Es traducido por *zēteô* en los siguientes pasajes de sentido religioso: 1 Sm 28,7; 2 Re 1,6,16; 1 Cro 10,13,14; 15,13; 16,11; 21,30; 22,19; 28,8,9; 2 Cro 15,12; 16,12; 18,4,7; 22,9; 25,15; 26,5 (una vez); 34,3,21,26; Esd 7,10; Sal 24,6; 105,4; Is 8,19; 55,6; 58,2; 65,10; Jr 29,7; 29,13; Lam 3,25; Ez 36,37. Varios de estos pasajes son traducidos por *ekzēteô* en los distintos manuscritos de la versión griega. Para otras traducciones de *drš* en los LXX, en textos de sentido no religioso, puede verse G. Turbessi, «Quarere Deum», en *RivBib* 10 (1962) 289. El valor de este verbo en los LXX es estudiado brevemente por el autor, en las pp. 289 s.

⁶ Los LXX lo traducen por *ekzēteô* en los textos siguientes, textos de sentido religioso: Ex 18,15; Dt 4,29; 12,5,30; 1 Re 14,5; 2 Re 1,16; 22,13; 1 Cro 10,14; 15,13; 2 Cro 1,5; 12,14; 14,3,6 (dos veces); 15,2,13; 16,12; 17,3,4; 19,3; 20,3; 25,20; 26,5 (una vez); 30,19; 31,21; Esd 4,2; 6,21; Sal 9,11; 14,2; 22,27; 34,5,11; 53,3; 69,33; 77,3; 78,34; 11,2; 119,2,10,45,94,155; Prv 11,27; Eccle 1,13; Is 1,17; 8,19; 9,12; 16,5; 31,1; Jr 10,21; 37,7; Os 10,12; Am 5,4,5,6,14. Varios de estos pasajes son traducidos por *zēteô* en los distintos manuscritos de la versión griega; cf. la nota anterior.

⁷ Es traducido por *epizēteō* en los siguientes textos de sentido religioso: 2 Re 1,2,3; 3,11; 8,8; 22,18; 2 Cro 18,6.

⁸ *Eperōtaō* traduce a *drš* en los siguientes textos de sentido religioso: Dt 18,11 (cf. la nota 2); 1 Sm 9,9; 1 Re 22,5,7,8; 2 Re 1,2,16; Is 19,3; 65,1; Jr 21,2; Ez 14,7,10; 20,1,3. Algunos de estos pasajes son traducidos por *zēteō* o *ekzēteō* en los distintos manuscritos de la versión griega; cf. las notas 5 y 6.

⁹ El verbo *drš* es traducido por varios otros términos en algunos textos de sentido religioso: en Gn 25,22 por *pynthanesthai*; en Job 5,8 por *deēthēsomai*; en Is 11,10 por *elpiousin*; Is 34,16 omite el verbo *drš*; en Jr 8,2 por *anteichonto*; en Ez 14,3 (dos veces) por *apokrinomenos apokrithō*; en Ez 20,3 (*nifal*) por *apokrithesomai*; en Ez 20,21 (dos veces *nifal*) por *apokrithō*.

¹⁰ Traduce a *bqš* en los siguientes textos de sentido religioso: Ex 33,7; Dt 4,29; 2 Sm 12,16; 21,1; 1 Cro 16,10,11; 2 Cro 7,14; 11,16; 15,15; 20,4; Esd 8,21,22,23; Sal 4,3; 24,6; 27,8 (dos veces); 34,15; 40,17; 69,7; 70,5; 83,17; 104,21; 105,3,4; Prv 2,4; 11,27; 14,6; 15,14; 17,9,19; 18,1,15; 28,5; Eccle 7,25,28,29; 8,17; Cant 3,1 (dos veces); 3,2 (dos veces); 5,6; 6,1; Is 45,19; 51,1; 65,1; Jr 2,33; 5,1; 29,13; 50,4; Ez 7,25,26; Os 2,9; 5,15; Am 8,12; Sof 1,6 (el griego omite *drš*); 2,3 (dos veces); Mal 3,1. Algunos de estos textos son traducidos por *ekzēteō* o *epizēteō* en los distintos manuscritos de la versión griega. Para otras traducciones de este verbo en textos no religiosos, cf. G. Turbessi, «Quaerere Deum», en *RivBib* 10 (1962) 289.

¹¹ Traduce a *bqš* en los siguientes textos de sentido religioso: Dt 4,29; 2 Cro 20,4; Sal 27,4; 27,8; 69,7; 122,9; Jr 29,13; Dan 9,3 (Teodoción); Os 5,6; 7,10; Zac 8,21,22; Mal 2,7. Algunos de estos pasajes son traducidos por *zēteō* en los distintos manuscritos de la versión griega cf. nota anterior.

¹² Traduce a *bqš* en los siguientes pasajes de sentido religioso: Eccle 7,28 (variante de *zēteō*); Os 3,5; 5,15 (variante de *zēteō*).

¹³ Los manuscritos AS traducen una vez a *bqš* por *eperōtaō* en Is 65,1; pero el código B lo traduce por *zēteō*.

¹⁴ El verbo *bqš* es traducido por diversos términos en Lv 19,31; Prv 17,11; 21,6; Sof 2,3 (tercera vez, por *apokrinesthe*); 2 Cro 15,4 lo omite.

¹⁵ Así, *eperōtaō*, en Judit 6,16; 10,12; Eccle 35 (32), 7; Dan: Susana 40; 2 Mac 3,37; 7,7; 14,5; 15,3; y *erōtaō*, en Tob 6,7; 7,3; Dan 2,10; 1 Mac 10,72; 2 Mac 7,2.

¹⁶ El verbo *aitēō*, en el sentido de «pedir a Dios» una cosa, aparece en Tob 4,19; Sab 19,11 (cf. 13,19: «petición» a los ídolos); 1 Mac 3,44. Más frecuente es *euchesthai*, «pedir, rogar, hacer un voto»: Sab 7,7; 13,17; Eccle 18,23; 31 (34), 24; 38,9; Bar 1,5; Ep. Jer 35; 2 Mac 3,35; 9,13,20; 12,44; 15,27.

¹⁷ Así en los textos siguientes de sentido religioso: Job 8,5; Sal 63,2; 78,34; Is 26,9; Os 5,15. En Prv 1,28 y 8,17 lo traduce por *zēteō*. En Prv 11,27 la versión griega ha leído *hōrēs* en vez de *sōphēr*.

¹⁸ A. M. Dubarle, *Judith. Formes et sens des diverses traditions*, I, Roma 1966, p. 170.

¹⁹ Los vv. 12b, 13, 14 del texto griego no tienen correspondencia ni en la Vg ni en el hebreo; cf. A. M. Dubarle, *o. c.*, II, pp. 50-51.

²⁰ Cf. Seesemann, «Peirá», en *TbWNT* VI, 27.

²¹ Otros textos: Ex 17,1-7; Nm 14,22; Dt 6,16; Is 7,12; Sal 95,9; 106,14.

²² E. Haag, *Studien zum Buche Judith*, Trier 1963, p. 40.

²³ Véase, por ejemplo, Job 15,8; 21,22; 36,22-26; 38,2-21, etc.

²⁴ El significado de los tres verbos hebreos *drš*, *ḥqr* y *š'l* de éste y de los siguientes ejemplos puede verse en F. Horst, «Das Privilegrecht Jahwes», en *Gottes Recht. Studien zum Recht im A. T.*, Munich 1961, página 37 s.

²⁵ Judit 8,14 usa *ereunân* en vez de *diereunân*. Véase, además, Sab 10,10: Dios castigaba a los egipcios como un rey severo que «examina» (= condena).

²⁶ El sustantivo *exetasis* aparece en Sab 1,9 y 3 Mac 7,5: *exetamos*, en Sab 4,6; Prv 1,32 y Jue 5,16.

²⁷ El verbo *dialambanein* (v. 13) aparece también con el mismo significado en Est 3,13; 8,13; 2 Mac 5,11; 6,29; 3 Mac 3,26, es decir, en textos tardíos y escritos directamente en griego; significa «percibir, conocer, saber».

²⁸ Jue 6,29: «Después de indagar (*drš*) y buscar (*bqš*: *ereunân*), dijeron: «es Gedeón».

²⁹ Es otro verbo de «investigación y examen». Traduce a *ḥfš* en los textos siguientes: Gn 31,35; 44,12; 1 Re 21,6; 2 Re 10,23; Prv 20,27.

³⁰ Traduce a *ḥqr* en 2 Sm 10,3 y 1 Cro 19,3.

³¹ El verbo *š'l* está aquí en paralelismo con *drš* y *ḥqr*; véase la nota 24. El verbo *ereunân* se encuentra, además, en Gn 31,33 y 31,37 (traduce a *mšš* en piel); Joel 1,7 (traduce a *ḥfš*; Jr 27,26; 50,26 y 1 Mac 9,26). El sustantivo *ereuna*, «examen, investigación», aparece una vez en Sab 6,8: «pero un examen severo espera a los que están en el poder».

³² Cf. G. Ziener, *Die theologische Begriffssprache im Buche der Weisheit* [BBB, 11], Bonn 1956, p. 104: el autor se refiere al libro de la Sabiduría; pero en Judit 8,13-14 tenemos el mismo vocabulario.

³³ Cf. A. Miller, *Das Buch Judith*, Bonn 1940, p. 193.

³⁴ Cf. A. M. Dubarle, *Judith, Formes et sens des diverses traditions*, I, Roma 1966, p. 12 s.

³⁵ La idea del v. 16, «Dios no es como un hombre que se le amenaza», etc., se encuentra en otros pasajes bíblicos, como Nm 23,19; 1 Sm 15,29; Mal 3,6; Job 9,32; cf. Rom 11,29; Tit 1,2; Hebr 6,18; Sant 1,17. El texto hebreo B1 lleva al margen esta anotación: «A Dios no se le pide como a un hombre», cf. A. M. Dubarle, *o. c.*, p. 55. Sobre las diversas recensiones del v. 16, cf. *ibid.*, p. 55.

³⁶ Cf. *Bible de Jérusalem*, nota a Judit 8,17.

³⁷ Además de los textos citados antes en este capítulo, cf. Ecclo 1,1-10; 7,23 s.; 8,16-17; 18,1,2,4-7; 43,27-33, etc.

³⁸ Cf. J. B. Frey, «De libris apocryphis», en *Institutiones biblicae*, I, Roma 1951, p. 196. Según R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, II, Oxford (1913) 1964, p. 542, sería del 120 d. C.

³⁹ IV Esdras 4,1-11; véase el texto en R. H. Charles, *o. c.*, II, página 564 s.

⁴⁰ La fecha de composición de la perícopa, como de todo el libro de Baruc, es discutida. He aquí dos opiniones de dos autores católicos recientes, que difieren sustancialmente: A. Penna, *Baruch* (Bib-Gar), Turín 1953, p. 12, sitúa el texto en la época del Deuterocanónico (550-539). A. Lefèvre, en Robert-Feuillet, *Introduction à la Bible*, I, París 1957, página 736 s., lo sitúa en las primeras décadas del s. II a. de C. (sería contemporáneo de Ben Sira).

⁴¹ La relación entre la penitencia-conversión y la idea de pecado en el judaísmo tardío puede verse en W. Bousset, H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, Tubinga 1966, pp. 389 ss. Entre los textos que citan, se encuentran los siguientes: Ecclo 17,29; 18,21; 21,6; Tob 13,6; Bar 2,18,30; 4,2,28; Jubileos 5,17 ss.; Salmos de Salomón, 9,6,7; Oración de Manasés 7, etc.

⁴² Véanse, por ejemplo, 2 Cro 24,19; 30,6,9 (dos veces); Neh 1,9: «sí convirtiéndoos, guardáis mis mandamientos». El término es frecuentísimo en los profetas. De hecho, *epistrephô* es el verbo que suele traducir a *šûb*.

⁴³ El libro de Baruc usa una vez el verbo *ekzēteô* (3,23) y otra, el sustantivo *ekzētētes* (3,23), en relación a la «búsqueda de la sabiduría». Sobre el tema de la sabiduría en Baruc, puede verse P. E. Bonnard, *La sagesse en personne annoncée et venue* [Lectio divina, 44], París 1966, pp. 81-88.

⁴⁴ Ecclo 32 (35), 7: «Habla, joven, si te es necesario, al máximo dos o tres veces, si se te pregunta.»

⁴⁵ Ecclo 46,13 (16): «Samuel... consagrado desde el seno materno.»

⁴⁶ Ecclo 4,12 (la sabiduría); 6,27 (la sabiduría); 7,4 (Dios), 6; 11,10, 12; 14,16; 20,4,19; 40,26; 51,3; 51,13-14 (la sabiduría); 51,26 (la sabiduría).

⁴⁷ Ecclo 3,21; 6,27; 32(35),13,14 (dos veces), 15; 46,15 (*nifal*); 46,20 (*nifal*).

⁴⁸ Por ejemplo, en 2,15-16; 4,11; 28,3; 30,26 (33,18); 39,16.

⁴⁹ Por ejemplo, en 24,34; 30,26 (33,18: variante de *zēteô*); 39,1,3; 51,21.

⁵⁰ En 39,5. En Ecclo 4,12; 6,36 y 32(35),14 hay texto hebreo.

⁵¹ Sobre el tema de la sabiduría en Ben Sira, puede consultarse P. E. Bonnard, *o. c.*, pp. 58-80; J. Goldstain, *Los sentiers de la sagesse*, París 1967, pp. 227 ss.

⁵² El Sal 104,21 usa la misma terminología que nuestro texto *l'baqqēš mē'ēl*.

⁵³ *Bqš* con *min*, en el sentido de «pedir», aparece aún en otros lugares, como Ez 7,26: «pedir al profeta una visión»; Mal 2,7: «la *torá* se busca de la boca del sacerdote».

⁵⁴ Véanse los textos en C. Westermann, «Die Begriffe», *l. c.*, pp. 2-4.

⁵⁵ Así lo traducen H. Duesberg, I. Fransen, *Ecclesiastico* (Bib-Gar), Turín 1966, p. 120.

⁵⁶ En el NT el verbo *iāsthai* y el sustantivo *iasis* significan «salvar y perdonar», «salvación y perdón», respectivamente; cf. Mt 13,15; Sant 5,15-16; cf. Is 6,10; C. Spicq, *L'Écclesiastique*, París 1946, p. 706.

⁵⁷ Cf. Ecclo 17,25-26; 7,10; 18,21; 21,1; 28,2-4; 34,24-26; 38,9-10; 39,5; cf. J. Haspecker, *Gottesfurcht bei Jesus Sirach*, Roma 1967, p. 340 s.

⁵⁸ J. Haspecker, *o. c.*, p. 179. Sobre la estructura literaria y el contenido general de la perícopa remitimos al óptimo estudio de Haspecker, *o. c.*, pp. 179 ss.

⁵⁹ Según la versión siríaca. El texto griego habla de la «ley del Altísimo» (38,34), cf. J. Haspecker, *o. c.*, p. 71 s.

⁶⁰ Cf. J. Haspecker, *o. c.*, p. 180.

⁶¹ La fórmula, «aplicar el corazón» (*dōsei, epidōsei: šym, šyt o ntn*), aparece en 6,32; 12,11; 14,21; 16,18 (20); 38,20 (manuscrito B, anotación marginal); 38,26. Esta fórmula es paralela a la otra, «aplicar el alma» (*didomi: ntn*), que ocurre en 7,20; 9,2,6; 29,15, y ambas significan «consagrarse, entregarse, dedicarse». No vemos por qué J. Haspecker, *o. c.*, p. 72, nota 63, afirma que estas fórmulas «durchaus zu unterscheiden sind». La realidad es que las dos son usadas por el Cronista para indicar «la entrega del corazón o del alma» a la búsqueda de Dios; véase lo que dijimos en las pp. 527 s.

⁶² Otras observaciones muy atinadas sobre este pasaje del Ecclo, bajo el aspecto del temor de Dios, pueden verse en J. Haspecker, *o. c.*, pp. 229-231.

⁶³ Seguimos el texto editado por F. Vattioni, *Ecclesiastico*. Texto ebraico con aparato crítico e versióni greca, latina e siríaca, Nápoles 1968, p. 171.

⁶⁴ El manuscrito hebreo B tiene la siguiente anotación marginal: «Quien busca al Dios vivo (*drš 'l hy*), espera el favor»; cf. F. Vattioni, *o. c.*, p. 171.

⁶⁵ Una variante marginal del manuscrito hebreo E lee *wbkmwt* en vez de *wkḥmw*. La versión sería: «sacarán de su corazón abundante sabiduría».

⁶⁶ Los estudia y expone ampliamente J. Haspecker, *o. c.*, p. 219 ss.

⁶⁷ Es el texto propuesto por J. Haspecker, *o. c.*, p. 220, y justificado por él. *Ibid.*

⁶⁸ Cf. Ecclo 23,7; 31,17; 32,14; 41,14 a; 50,27, etc.; cf. H. Duesberg, I. Fransen, *Les scribes inspirés*, Tournai ² 1966, pp. 612 s., 638, 647, 708 s.; W. Bousset, H. Gressmann, *Die Religion des Judentums*, p. 163 ss.

36.-B

⁶⁹ Sobre la *torá* en Ben Sira, cf. H. Duesberg, I. Fransen, *Les scribes inspirés*, pp. 699 ss.

⁷⁰ Cf. J. Haspecker, *Gottesfurcht bei Jesus Sirach*, p. 220 s.

⁷¹ J. Haspecker, *o. c.*, p. 222.

⁷² Los textos de Ben Sira que tratan del tema pedagógico son, entre otros, 8,9; 18,28-29; 21,13-15; 24,30-34; 39,6-8.

⁷³ J. Haspecker, *o. c.*, p. 222 s., insiste en estas ideas en contra de los que pretenden equiparar esos dos conceptos con el del temor de Dios. La «búsqueda de Dios» y la «búsqueda de la ley» serían, según él, dos elementos concretos de la idea general del temor de Dios, no dos peldaños para conseguirlo.

⁷⁴ Véanse en este sentido H. Duesberg, I. Fransen, *Ecclesiastico*, 1966, p. 238 s.

⁷⁵ El «hipócrita» es el que estudia la ley, pero no la observa. Esta «hipocresía», según Ben Sira (1,29), equivale a la simulación y a la mentira (cf. 2 Mac 5,25; 6,21,24,25). Dado que estos engaños y simulaciones tienen por objeto la ley, Ben Sira denuncia las desviaciones del espíritu legalista y formalista de las gentes de su tiempo, desviaciones que serán llevadas a su máximo grado por los fariseos de las épocas posteriores. Estos, además de falsear las enseñanzas de la ley, sólo tienen la apariencia de virtud: «dicen, pero no hacen» (cf. Mt 15,7-8; 24,51); cf. C. Spicq, *L'Ecclésiastique*, 1946, p. 726.

⁷⁶ Sobre este término, cf. L. Kopf, en VT 8 (1958) 180-81: según una raíz árabe, significaría «el que no se cuida de la ley»; véase, además, B. Zucchelli, *Ypokratēs. Storia e origine del termine*, Génova 1962, p. 95 s.

⁷⁷ En nota marginal el texto hebreo dice: «sabio».

⁷⁸ Según el griego y la Vg, el «extraño» (extranjero, enemigo) y el soberbio». El texto hebreo tiene varias recensiones del v. 18: a) «El hombre sabio no esconde la sabiduría (= corrección) y el burlón no guarda su lengua»; b) «El hombre sabio no acepta soborno, el soberbio y el burlón no guardan la ley». En notas marginales se añade: a) «El hombre violento no aprende la prudencia, el soberbio y el burlón no aceptan la orden» (= mandamiento); b) manuscrito E: «El hombre sabio no esconde la sabiduría, el burlón no guarda su lengua; el hombre violento no aprende la prudencia, el soberbio y el burlón no acepta la orden» (= mandamiento); cf. F. Vattioni, *o. c.*, p. 171. Sobre el significado y valor de los términos sapienciales: «soberbio» (*zēd*) y «burlón» (*lēs*), cf. H. Duesberg, I. Fransen, *Les scribes inspirés*, pp. 210 s., 319, 777.

⁷⁹ El hebreo repite los vv. 21-22: v. 21: a) «No te fíes de un camino de violencia y está atento a tus postrimerías»; b) «No te fíes del camino de los malvados, y está atento a tus postrimerías». Lo mismo, con ligerísimas variantes, en el manuscrito E; v. 22: a) «En todos tus caminos guarda tu alma, porque todo el que hace estas cosas guarda el mandamiento» (variantes: «los mandamientos»); b) «En todos tus caminos guarda tu alma, porque el que hace esto guarda el mandamiento», cf. F. Vattioni, *o. c.*, p. 173.

⁸⁰ La terminación del v. 3 no es segura. El texto hebreo presenta una laguna. El griego traduce: «y la ley le es fiel como la interrogación de los justos». La Vg: «et lex illi fidelis». Según una conjetura, podría traducirse: «y su ley es segura como el urim», conjetura aceptada por J. Hadot, en la *Bible de la Pléiade*, quien añade en nota: «L'oracle désigne les Ourim Toummim enfermés dans un sachet sur le vêtement du grand prêtre (*éphod*) et dont celui-ci se servait pour rendre des oracles» (p. 1813, vol. II). También la acepta A. M. Dubarle, en *VT* 8 (1958) 358, a propósito de una variante de Judit.

⁸¹ En contra de J. Haspecker, *o. c.*, p. 222 ss.

⁸² Véase lo que dijimos sobre los *doršim* en los Salmos, pp. 385 ss.

⁸³ J. Haspecker, *o. c.*, p. 224, afirma con razón que *dōrēš 'ēl* «ist eine formelhafte Variante» de *y'rē' 'ēl*.

⁸⁴ Siriaco: «odian»; siriaco: «su palabra»; griego: «sus palabras».

⁸⁵ Siriaco: «reflexionan o consideran».

⁸⁶ Siriaco: «estudian o aprenden»; siriaco: «su ley»; griego: «la ley».

⁸⁷ A. Büchler, «Ben Sira's Conception of Sin and Atonement», en *JQR* 13 (1922/23), 303-335; 461-502; 14 (1923/24), 53-83, en las pp. 327, 28 y 335.

⁸⁸ J. Haspecker, *o. c.*, p. 286, rechaza con razón la explicación de Büchler e insiste en el paralelismo de las ideas.

⁸⁹ En este mismo sentido, J. Coppens, «La doctrine biblique sur l'amour de Dieu et du prochain», en *ETL* 40 (1964) 281, nota 100: «Le parallélisme y tend à montrer l'équivalence de la "crainte" et de l'amour de Dieu.»

⁹⁰ El tema lo discute ampliamente J. Haspecker, *o. c.*, pp. 282-290, 294, 315, 330. Remitimos a esta obra, ya que aquí no nos interesan las diferencias entre estos conceptos.

⁹¹ Cf. J. Haspecker, *o. c.*, p. 332.

⁹² J. Haspecker, *o. c.*, p. 330, nota 24, piensa que la frase griega corresponde a la hebrea *dāraš r'sōnō*, porque *zēteîn* va unido a *eudokian*. La realidad es que *drš* en el AT nunca lleva como complemento *rāšōn*, y, en cambio, sí lo lleva *bqš*; por eso nos parece más probable lo que decimos en el texto.

⁹³ Cf. Prv 11,1,20; 12,2,22; 15,8; 18,22; 10,32; 14,9 —textos todos de la primera colección salomónica—. En otras colecciones, cf. Prv 3,12; 8,35.

⁹⁴ Por ejemplo, «lo bueno»: Prv 17,26; 18,5; 19,2; 20,23; 24,23; 28,21; «lo malo»: Prv 18,5,22; 20,23; cf. 12,2; Sal 118,8,9; 1 Sm 15,22.

⁹⁵ Cf. B. Gemser, *Sprüche Salomos*, ² 1963, p. 65.

⁹⁶ Cf. Prv 12,2; 14,9; cf. 10,32; 24,8.

⁹⁷ Sobre la importancia del conocimiento de la ley y de la enseñanza de la misma en la época de Ben Sira, cf. W. Bousset, H. Gressmann, *Die Religion des Judentums*, pp. 162-170.

⁹⁸ Sobre el sentido de la fórmula y el estudio de la *torá*, cf. J. Bónsriven, *Le judaïsme palestinien*, I, París 1934, pp. 282 ss.; M. Gertner,

«Terms of Scriptural Interpretation: A Study in Hebrew Semantics», en *BSOAS* 25 (1962) 5 ss., 8 s.

⁹⁹ El sentido del v. lo expone con todo detalle J. Haspecker, *o. c.*, pp. 226 ss.

¹⁰⁰ J. Haspecker, *o. c.*, p. 226, insiste de nuevo en que este matiz del v. 14 b «subraya la importancia de la búsqueda de Dios para el temeroso de Dios». Como hemos intentado demostrar más arriba, no se trata aquí del «temeroso de Dios» como tipo de la persona piadosa, sino del «hombre sensato» en general, en contraposición al «necio» —al malvado.

¹⁰¹ J. Haspecker, *o. c.*, p. 226, sólo cita Job 24,5 como excepción a la regla general que mencionamos. También Prv 11,27 se refiere a un objeto abstracto, «el bien».

¹⁰² Además de los pasajes mencionados en el texto, véanse los siguientes: Job 7,21 (Dios busca al hombre); Prv 1,28 (buscar la sabiduría personificada); Prv 7,15 (la prostituta busca al joven incauto); Prv 8,17 (buscar la sabiduría personificada); Prv 13,24 (el padre busca al hijo con la disciplina); Ecclo 6,36 (buscar al maestro de la sabiduría); Ecclo 39,5 (buscar a Dios); Ecclo 4,12 (buscar la sabiduría personificada; aquí el texto hebreo de Ecclo tiene *bqš* en vez de *šḥr*; el siríaco lo traduce por *b''*, que puede estar por *bqš* o *šḥr*).

¹⁰³ J. Haspecker, *o. c.*, p. 226, opina que la versión de *šḥr* por *šl'*, en siríaco, es exacta, pero «etwas verengt», ya que, según él, no se trata de un acto concreto de oración, sino de una actitud espiritual de la que brota espontáneamente la oración concreta y actual. Podemos aceptar como buena esta explicación, aunque el verbo *šḥr* de por sí no la exige forzosamente.

¹⁰⁴ Sab 8,16: la sabiduría «busca» a quienes son dignos de ella; 19,17: los egipcios, castigados con las plagas, «buscaban» el acceso a la puerta.

¹⁰⁵ Sab 1,1; 13,6.

¹⁰⁶ Sab 6,12; 8,2; 8,18. Sobre este tema, cf. los libros recientes de P. E. Bonnard, *La sagesse en personne annoncée et venue* [Lectio divina, 44], París 1966, pp. 89-112; y de J. Goldstain, *Les sentiers de la sagesse*, París 1967, pp. 294 ss.

¹⁰⁷ Véase, por ejemplo, Am 2,3; Miq 4,14; Sal 2,10 —en este último texto *šōf'tim* (*krinontes*) está en paralelismo con *m'lākīm*, «reyes».

¹⁰⁸ Esta ficción literaria del autor nos pone en la pista de quiénes son o han sido los destinatarios de su obra: además de los gobernantes paganos, son los judíos de la diáspora, amenazados por el paganismo reinante; cf. P. Heinisch, *Das Buch der Weisheit*, Münster 1912, p. 3 s.; J. Weber, *Le livre de la Sagesse*, París 1946, p. 401; *Bible de Jérusalem*, nota a Sab 1,1.

¹⁰⁹ Cf. P. Heinisch, *Das Buch der Weisheit*, p. 4; W. Bousset, H. Gressmann, *Die Religion des Judentums*, pp. 141, 423.

¹¹⁰ Cf. F. Zorell, *Lexicon graecum Novi Testamenti*, París ² 1931, col. 1414: el verbo *phroneō* «ethicum maxime habitum hominis determinat». Véanse allí los textos del NT que reflejan esta idea.

¹¹¹ El término griego aparece tres veces en Sabiduría: 1,1; 7,26 y 12,22. Fuera de Sabiduría, sólo se usa una vez en Ecclo 45,23. El término significa «bondad», «rectitud de camino», y también «rectitud moral»; cf. G. Ziener, *Die theologische Begriffssprache im Buche der Weisheit* [BBB, 11], Bonn 1956, p. 71 y nota 1.

¹¹² Otros textos en 1 Mac 2,37; cf. Col 3,22; Ef 6,5, etc.

¹¹³ Cf. W. Bousset, H. Gressmann, *Die Religion des Judentums*, p. 418: «... die einfältige und schlichte Geradheit des Handelns»; en las pp. 418 ss., un estudio detallado del término en el judaísmo tardío.

¹¹⁴ Cf. P. Heinisch, *Das Buch der Weisheit*, p. 6.

¹¹⁵ Así, por ejemplo, en Sab 2,21 ss.; 3,1 ss.; 3,13 ss.; 4,1,7,10,14,15; 5,5,15,16...

¹¹⁶ Cf. Ex 17,2,7; Dt 6,16; Sal 78,18; 94,5; 105,14; Is 7,12.

¹¹⁷ Cf. Nm 14,22; Sal 78,41,56; Act 5,9; 15,10; 1 Cor 10,9, etc.

¹¹⁸ Brevemente, pero con exactitud, tratan el asunto los dos autores siguientes: G. Turbessi, «Quaerere Deum», en *RivBib* 10 (1962) 291 s.; B. Gärtner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, Uppsala 1955, p. 157.

¹¹⁹ El origen y significado de esta idea bíblica los hemos tratado en distintas partes de la obra.

¹²⁰ Véase el valor de esta fórmula en las pp. 513 s. de nuestra obra.

¹²¹ Hemos tratado del sentido de esta fórmula en las pp. 427 ss. y 515 ss. de nuestra obra.

¹²² Otras ideas útiles sobre este texto de Sabiduría pueden verse en P. Heinisch, *Das Buch der Weisheit*, pp. 7-8; E. Kalt, *Das Buch der Weisheit*, Freiburg i. Br. 1938, p. 8 ss.

¹²³ Cf. G. Ziener, *Die theologische Begriffssprache*, p. 30.

¹²⁴ Desarrollan este tema, sobre todo, Is 44,9-20; Jr 10,2-16; Bar 6,1-72 (Carta de Jeremías); Sal 96,4-5; 115,4-8; 125,15-18.

¹²⁵ Así, entre otros, F. Focke, *Die Entstehung der Weisheit Salomos*, Gotinga 1913, p. 6 ss.; J. Heinemann, «Die griechische Quelle der "Weisheit Salomos"», en *Jahresbericht des jüd.-theol. Seminars*, Breslau 1921, p. 147 s.; P. Heinisch, *Das Buch der Weisheit*, p. 256 ss.; G. Ziener, *Die theologische Begriffssprache*, pp. 31 y 135; G. Turbessi, «Quaerere Deum», en *RivBib* 10 (1962) 292 s. Véanse en Ziener, *l. c.*, los autores judíos helenísticos, griegos y romanos que desarrollan un esquema semejante.

¹²⁶ G. Ziener, *o. c.*, p. 30.

¹²⁷ G. Ziener, *o. c.*, pp. 24-25 y 30, expone el concepto bíblico del «conocimiento» y «desconocimiento» de Dios, que está en la base de la argumentación del autor de Sabiduría; cf., además, J. Botterweck, «Gott erkennen» im Sprachgebrauch des A. T. [BBB, 2], Bonn 1951; W. Reiss, «'Gott nicht kennen' im A. T.», en *ZAW* 58 (1940/41), 70-98; H. W. Wolff, «'Wissen um Gott' bei Hosea als Urform von Theologie», en *Gesammelte Studien zum A. T.*, Munich 1964, pp. 182-205.

¹²⁸ A. M. Dubarle, *Les sages d'Israël* [Lectio divina, 1], París 1946, p. 228.

¹²⁹ Cf. J. Weber, *Le livre de la Sagesse*, p. 486; H. Duesberg, I. Fransen, *Les scribes inspirés*, p. 833.

¹³⁰ Así, A. M. Dubarle, *o. c.*, p. 226; B. Gärtner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, pp. 126 s., 157 s. En sentido contrario, la mayoría de los autores, cf., entre otros, P. Heinisch, *Das Buch der Weisheit*, p. 257 s.; J. Weber, *Le livre de la Sagesse*, p. 488; G. Turbessi, «Quarere Deum», en *RivBib* 10 (1962) 292 s. (con limitaciones); G. Ziener, *o. c.*, pp. 24 ss., 133 s.; y Fascher, Bultmann, Lietzmann, citados por B. Gärtner, *o. c.*, p. 127, nota 1.

¹³¹ Se trata aquí de un «motivo apologético» del pensamiento judío de la época, cf. N. Kehl, *Der Christushymnus im Kolosserbrief* (Stuttgarter Biblische Monographien, 1), Stuttgart 1967, pp. 72 ss.

¹³² Cf. B. Gärtner, *o. c.*, p. 127, en donde, además de estos argumentos, el autor demuestra que la Sabiduría utiliza una argumentación semejante a la de Filón, quien también aduce el testimonio de la naturaleza para atacar, entre otras cosas, la apoteosis de los elementos naturales.

¹³³ Esta conclusión es aceptada también, aunque con ciertas limitaciones, por G. Turbessi, «Quarere Deum», en *RivBib* 10 (1962) 293, que dice: «Se però la frase "cercare Dio" in un tale contesto ha certamente un valore intellettuale, essa tuttavia conserva anche il tradizionale significato etico-religioso dell'A. T.... E chiaro che qui *cercare e trovare* si devono prevalentemente intendere non nel significato della filosofia ellenistica, ma in quello della letteratura sapienziale biblica, pur non escludendosi la collaborazione personale e intellettuale.» Como se ve, el autor quiere armonizar la idea bíblica con la helenística. Para nosotros, el influjo helenístico que pueda haber en la perícopa se reduce a la estructura de la argumentación, no al contenido de la frase bíblica *buscar y encontrar*, que sólo se ha de entender en el sentido cultural-religioso y ético, como en el resto del AT.

¹³⁴ Hemos tratado de estos pasajes en varios lugares de nuestra obra, cf. en especial, pp. 427 ss.

¹³⁵ Cf. B. Gärtner, *The Areopagus Speech*, p. 157.

¹³⁶ H. Duesberg, I. Fransen, *Les scribes inspirés*, p. 833: «L'auteur a compris que leur geste d'adoration était sincère, encore que maladroit.»

¹³⁷ N. Kehl, *Der Christushymnus im Kolosserbrief*, Stuttgart 1967, p. 76, habla de la «buena voluntad de estos hombres, los cuales, sin embargo, no alcanzan el conocimiento de la señoría de Dios.

¹³⁸ Cf. H. Duesberg, I. Fransen, *Les scribes inspirés*, p. 833.

¹³⁹ Término técnico de la investigación; cf. B. Gärtner, *The Areopagus Speech*, p. 157, nota 3; G. Ziener, *Die theologische Begriffssprache im Buche der Weisheit*, Bonn 1956, p. 104.

¹⁴⁰ Término técnico del conocimiento intelectual; cf. G. Ziener, *o. c.*, p. 22 s. y p. 58 (con cita de textos).

¹⁴¹ Término técnico de la búsqueda intelectual; cf. B. Gärtner, *The*

Areopagus Speech, p. 157, nota 3; G. Ziener, *o. c.*, p. 140 (*steoicheion*); W. Bousset, H. Gressmann, *Die Religion des Judentums*, p. 323.

¹⁴² Nuestra explicación coincide en líneas generales con la de B. Gärtner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, p. 157 ss. Véase, además, N. Kehl, *Der Christushymnus im Kolosserbrief*, p. 72 ss., en donde trata del tema del conocimiento de Dios y de la apologética judía de la época del autor de Sabiduría.

SIGLAS UTILIZADAS

AB	Assyriologische Bibliothek
AfO	Archiv für Orientforschung
AJSL	American Journal of Semitic Languages and Literatures
ANET	Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament, ed. por J. Pritchard, Princeton 1950
ARM(T)	Archives Royales de Mari. Transcriptions et traductions
ARW	Archiv für Religionswissenschaft
ASAE	Annales du Service des Antiquités de l'Égypte
BA	Beiträge zur Assyriologie
BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BBB	Bonner Biblische Beiträge
Bib	Biblica
BIFAO	Bulletin de l'Institute Français d'Archéologie Orientale
BiOr	Bibliotheca Orientalis
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
BZAW	Beihfte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
BZ (NF)	Biblische Zeitschrift, Neue Folge
BWA(N)T	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten (und Neuen) Testament
CAD	The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, 1956 ss.
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
DBS	Dictionnaire de la Bible, Supplément
ET	The Expository Times
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
EvTh	Evangelische Theologie
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testamentes
HUCA	Hebrew Union College Annual

JAOS	Journal of the American Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JEA	Journal of Egyptian Archaeology
JNES	Journal of Near Eastern Studies
JPOS	Journal of the Palestine-Oriental Society
JQR	Jewish Quarterly Review
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society
JSt	Journal of Semitic Studies
KB	Keilinschriftliche Bibliothek
KBo	Keilschrifttexte aus Boghazköi
KUB	Keilschrifturkunden aus Boghazköi
KuD	Kerygma und Dogma
La divination	La divination en Mésopotamie ancienne et dans les régions voisines, XIV ^e Rencontre Assyriologique Internationale, Paris 1966
MVAG	Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung
PSBA	Proceedings of the Society of Biblical Archaeology
R	H. C. Rawlinson, The Cuneiform Inscriptions of Western Asia, I-V
RB	Revue Biblique
REJ	Revue des Études Juives
RHA	Revue hittite et asianique
RHPhR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses
RHR	Revue de l'Histoire des Religions
RivBib	Rivista Biblica
RivStOr	Rivista degli Studi Orientali
ScEccl	Sciences Ecclésiastiques
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, ed. por G. Kittel
ThZt	Theologische Zeitschrift (Bassel)
VAB	Vorderasiatische Bibliothek
VT	Vetus Testamentum
VTSup	Supplements to Vetus Testamentum
ZA	Zeitschrift für Assyriologie
ZAS	Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde
ZAW	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

BIBLIOGRAFIA

Se omiten aquí las obras citadas ocasionalmente, los comentarios al Antiguo Testamento y las Teologías Bíblicas. Las obras que figuran en esta lista se citarán en las notas de forma abreviada.

- Aistleitner, J., *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, Berlín 1963.
- Albright, W. F., *Yahweh and the Gods of Canaan*, Londres 1968.
- Albright, W. F., *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore 1956.
- Alt, A., «Hosea 5,8-6,6. Ein Krieg und seine Folgen in prophetischer Beleuchtung» (1919), en A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, II, Munich ³1964, pp. 163-187.
- Amsler, S., «Chercher», en *Vocabulaire Biblique*, ed. por J. J. von Allmen, Neuchâtel 1954, p. 41.
- Angénieux, J., «Structure du Cantique des Cantiques», en *ETL* 41 (1961) 96-142.
- Angénieux, J., «Le Cantique des Cantiques en huit chants à refrains alternants», en *ETL* 44 (1968) 87-140.
- Arnold, W. R., *Ephod and Ark. A Study in the Records and Religion of the Ancient Hebrews* [Harvard Theological Studies, III], Cambridge 1917.
- Aro, J., «Remarks on the Practice of Extispicy in Time of Esarhaddon and Assurbanipal», en *La divination*, pp. 109-117.
- Bacher, W., *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur*, 2 vols., Leipzig 1905.
- Barns, J., «The Nevill Papyrus: A late Ramesside Letter to an Oracle», en *JEA* 35 (1949) 69-71.
- Barucq, A., «Oracle et Divination», en *DBS* VI (1960) cols. 752-88.
- Baudissin, W. W., *Die Geschichte des alttestamentlichen Priesterthumes*, Leipzig 1889 (reed. Osnabrück 1967).
- Baudissin, W. W., «'Gott schauen' in der alttestamentlichen Religion», en *ARW* 18 (1915) 173-239.
- Baumgartner, F., *Teraphim* (Tesis), Viena 1960, 117 pp.
- Baumgartner, W., *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Lieferung 1: alef-ṭebah, Leiden 1967 (3.^a ed. de L. Köhler-W. Baumgartner, *Lexicon Hebraicum*).
- Becker, J., *Israel deutet seine Psalmen* [Stuttgarter Bibelstudien, 18], Stuttgart ²1967.

- Becker, J., *Gottesfurcht im Alten Testament* [Analecta Biblica, 25], Roma 1965.
- Begrich, J., «Die Vertrauensäußerungen im israelitischen Klagelied des Einzelnen und in seinem babylonischen Gegenstück» (1928), en J. Begrich, *Gesammelte Studien zum AT*, Munich 1964, pp. 168-216.
- Begrich, J., «Das priesterliche Heilsorakel» (1934), en *o. c.*, pp. 217-231.
- Begrich, J., «Die priesterliche Tora» (1936), en *o. c.*, pp. 232-260.
- Behrens, E., *Assyrisch-babylonische Briefe kultischen Inhalts* [Leipziger Semitische Studien, II, 1], Leipzig 1906.
- Bentzen, A., «The Cultic Use of the Story of the Ark in Samuel», en *JBL* 67 (1948) 37-53.
- Berghé, J. van den, «'Ani et 'Anaw dans les psaumes», en *Le Psautier* [Orientalia et Biblica Lovaniensia, IV], Lovaina 1962, pp. 273-295.
- Bernhardt, K.-H., *Gott und Bild*. Ein Beitrag zur Begründung und Deutung des Bilderverbotes im Alten Testament, Berlín 1956.
- Bernini, G., «La preghiera nell'Antico Testamento», en R. Boccassino, *La Preghiera*, I, Roma 1967, pp. 321-446.
- Bertholet, A., *Altes Testament und Kriegsfrömmigkeit*, Tubinga 1917.
- Besnard, A.-M., *Le mystère du nom* [Lectio divina, 35], París 1962.
- Besters, A., «Le sanctuaire central dans Jud. XIX-XXI», en *ETL* 41 (1965) 20-41.
- Beyerlin, W., *Origins and History of the oldest Sinaitic Traditions*, Oxford 1965.
- Bezold, C., *Babylonisch-assyrisches Glossar*, Heidelberg 1926.
- Blackman, A. M., «Oracles in Ancient Egypt», en *JEA* 11 (1925) 249-255; 12 (1926) 176-185.
- Boehmer, J., «'Gottes Angesicht'», en *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie* (Gütersloh) 12 (1908) 323-347.
- Böllénrücher, J., *Gebete und Hymnen an Nergal* [Leipziger Semitische Studien, I, 6], Leipzig 1904.
- Boissier, A., «Matériaux pour l'étude de la religion assyro-babylonienne», en *PSBA* 24 (1902) 220-233.
- Boissier, A., *Mantique babylonienne et mantique hittite*, París 1935.
- Boissier, A., *Choix de textes relatifs à la divination assyro-babylonienne*, I-II, 1, París 1905-1906.
- Bonnard, P. E., *Le psautier selon Jérémie* [Lectio divina, 26], París 1960.
- Bonnet, H., *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlín 1952.
- Borger, R., *Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien* [AfO, 9], Graz 1956.
- Borger, R., *Handbuch der Keilschriftliteratur*, I, Berlín 1967.
- Botterweck, J., «Gott erkennen» im Sprachgebrauch des Alten Testamentes [BBB, 2], Bonn 1951.
- Botti, G., «Biglietti per l'oracolo di Soknebtynis in caratteri demotici», en *Studi in memoria di Ippolito Rosellini*, II, Pisa 1955, pp. 9-26.
- Bousset, W.; Gressmann, H., *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, Tubinga 1966.

- Bouzon, E., *Die Prophetenkorporationen in Israel und im alten Orient. Ein Beitrag zur Geschichte der nebiistischen Bewegung* (Auszug, Munster 1969, 43 pp.) (Tesis), Roma 1969.
- Breasted, J. H., *Ancient Records of Egypt. Historical Documents, I-V*, Chicago, 1906-7.
- Brinker, R., *The Influence of Sanctuaries in Early Israel*, Manchester 1946.
- Brockelmann, C., «Semitische Reimwortbildungen», en *Zeitschrift für Semitistik* 5 (1927) 6-38.
- Brockelmann, C., *Lexicon Syriacum*, Halle ²1928.
- Brünnow, R. E., «Assyrian Hymns», en *ZA* 4 (1889) 1-40; 225-258.
- Buber, M., «Die Erzählung von Sauls Königswahl», en *VT* 6 (1956) 113-173.
- Budde, K., «Ephod und Lade», en *ZAW* 39 (1921) 1-42.
- Caplice, R., «Namburbi Texts in the British Museum», en *Orientalia* 34 (1965) 105-31; 36 (1967) 1-38.
- Caquot, A., «Aḥḥiyya de Silo et Jéroboam I^{er}», en *Semitica* 11 (1961) 17-27.
- Caquot, A.; Leibovici, M., *La divination*, 2 vols., París 1968.
- Carlson, R. A., *David the Chosen King*, Uppsala 1964.
- Carus, P., «The Oracle of Jahveh», en *The Monist* 17 (1907) 365-388.
- Castellino, R. G., *Le lamentazioni individuali e gli inni in Babilonia e in Israele*, Turín 1940.
- Castellino, R. G., «La preghiera nella religione mesopotamica», en R. Boccassino, *La Preghiera*, I, Roma 1967, pp. 199-217.
- Černý, J., «Le culte d'Aménophis Ier chez les ouvriers de la nécropole thébaine», en *BIFAO* 27 (1927) 159-197.
- Černý, J., «Une expression désignant la réponse négative d'un oracle», en *BIFAO* 30,1 (1930) 491-496.
- Černý, J., «Questions adressées aux oracles», en *BIFAO* 35 (1935) 41-58.
- Černý, J., «Nouvelle série de questions adressées aux oracles», en *BIFAO* 41 (1942) 13-24.
- Černý, J., «Egyptian Oracles», en R. A. Parker, *A Saite Oracle Papyrus from Thebes*, Providence 1962.
- Černý, J., *Ancient Egyptian Religion*, Londres ²1957.
- Clements, R. E., *God and Tempel. The Idea of the Divine Presence in Ancient Israel*, Oxford 1965.
- Cody, A., *A History of the Old Testament Priesthood* [Analecta Biblica, 35], Roma 1969.
- Comay, A.; Yardén, D., *Completo diccionario hebreo-español*, Jerusalén 1966.
- Congar, Y. M. J., *Le mystère du temple* [Lectio divina, 22], París 1958.
- Contenau, G., *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens*, París 1940.
- Craig, J. A., *Assyrian and Babylonian Religious Texts*, I-II, Leipzig 1895-1897.
- Cumming, C. G., *The Assyrian and Hebrew Hymns of Praise*, Londres 1934.
- Daiches, S., «Balaam -a Babylonian bārû», en *Assyriologische und archaologische Studien: H. V. Hilprecht-Festschrift*, Leipzig 1909, pp. 60-70.
- Davidson, D., *A Concordance of the Hebrew and Chaldee Scriptures*, Londres 1876.

- Delekat, L., *Asylie und Schutzorakel am Zionheiligtum*. Eine Untersuchung zu den privaten Feindpsalmen, Leiden 1967.
- Delitzsch, F., *Assyrisches Handwörterbuch*, Leipzig 1896.
- Dhorme, E., *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, Paris 1907.
- Dhorme, E., «Prêtres, devins et mages dans l'ancienne religion des Hébreux», en *RHR* 108 (1933) 113-143.
- Dhorme, E., «L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreux et accadien, III, Le visage», en *RB* 30 (1921) 374-399.
- Dhorme, E., *Les religions de Babylonie et d'Assyrie* [«MANA», 1,II], Paris 1949.
- Dietrich, E. K., *Die Umkehr (Bekehrung und Busse) im Alten Testament und im Judentum*, Stuttgart 1936.
- Döllner, J., *Die Wahrsagerei im Alten Testament*, Munster 1923.
- Donadoni, S., *La religione dell'antico Egitto*, Bari 1959.
- Donner, H.; Röllig, W., *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, I-II, Wiesbaden 1962-1964.
- Dossin, G., «Sur le prophétisme à Mari», en *La divination*, pp. 77-86.
- Drioton, E., «La dévotion privée à l'époque pharaonique», en *Cahiers d'Histoire Egyptienne*, pp. 295-305 [Extracto, sin año, 13 pp.].
- Drioton, E.; Vandier, J., *L'Egipe* [CLIO, 1: Les peuples de l'Orient Méditerranéen, II], Paris 1962.
- Driver, G. R., *Canaanite Myths and Legends*, Edimburgo 1956.
- Dubarle, A. M., *Judith. Formes et sens des diverses traditions*, 2 vols Roma 1966.
- Duesberg, H.; Fransen, I., *Les scribes inspirés*, Tournai 1966.
- Dumermuth, F., «Josua in Ex 33,7-11», en *ThZt* 19 (1963) 161-68.
- Dus, J., «Gibeon —einte Kultstätte des Šmš und die Stadt des benjaminischen Schicksals», en *VT* 10 (1960) 353-374.
- Dussaud, R., *Les découvertes des Ras Shamra et l'Ancien Testament*, Paris 1941.
- Dussaud, R., «Ornithomancie et hépatoscopie chez les anciens Phéniciens», en *Syria* 18 (1937) 318-320.
- Dussaud, R., *Les religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens* [«MANA», 1, II], Paris 1949.
- Ebeling, E., *Die akkadische Gebetsserie «Handerhebung»* [Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschung, 20], Berlin 1953.
- Ebeling, E., «Beiträge zur Kenntnis der Beschwörungsserie Namburbi», en *RA* 48 (1954) 1-15; 76-85; 130-141; 178-191; 49 (1955) 32-41; 137-148; 178-192; 50 (1956) 22-33; 86-94.
- Ebeling, E., *Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion*, I-II [MVAG, 23,1,2], Leipzig 1918-1919.
- Ebeling, E., *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier*, I, Berlin-Leipzig 1931.
- Ebeling, E., *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, Leipzig 1919.
- Ebeling, E., *Glossar zu den neubabylonischen Briefen*, Munich 1953.

- Ehrlich, E. L., *Der Traum im Alten Testament* [BZAW, 73], Berlín 1953.
- Eissfeldt, O., «Wahrsagung im Alten Testament», en *La divination*, páginas 141-146.
- Eissfeldt, O., *Einleitung in das Alte Testament*, Tubinga ³1964.
- Eissfeldt, O., «Der Gott Bethel», en O. Eissfeldt, *Kleine Schriften*, I, Tubinga 1962, pp. 205-233.
- Eissfeldt, O., «Der geschichtliche Hintergrund der Erzählung von Gibeas Schandtat (Ri 19-21)», en *Kleine Schriften*, II, Tubinga 1963, pp. 64-80.
- Elhorst, H. J., «Der Ephod», en *ZAW* 30 (1910) 259-76.
- Eliade, M., *Traité d'Histoire des Religions*, París ²1968.
- Ellermeier, F., *Prophetie in Mari und Israel*, Herzberg 1968.
- Elliger, K., «Prophet und Politik», K. Elliger, *Kleine Schriften zum AT*, Munich 1966, pp. 119-140.
- Elliger, K., «Ephod und Choschen». Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des hohenpriesterlichen Ornaments», en *VT* 8 (1958) 19-35 [= *Festschrift F. Baumgärtel*, Erlangen 1959, pp. 9-23].
- Erichsen, W., «Demotische Orakelfragen», en *Det Kgl. Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske Meddelelser*. 28,3, Copenhague 1942.
- Erman, A., «Zwei Aktenstücke aus der thebanischen Gräberstadt», en *Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 19 (1910) 330-347.
- Erman, A., *La religion des Égyptiens*, París 1952.
- Erman, A., *Die Literatur der Aegypter*, Leipzig 1923.
- Erman, A.; Ranke, H., *La civilisation égyptienne*, París 1952.
- Fahd, T., *La divination arabe. Études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam*, Leiden 1966.
- Falkenstein, A., «'Wahrsagung' in der sumerischen Überlieferung», en *La divination*, pp. 45-68.
- Falkenstein, A.; Soden, W von, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zurich 1953.
- Feullet, A., *Le Cantique des Cantiques* [Lectio divina, 10], París 1953.
- Fey, R., *Amos und Jesaja. Abhängigkeit und Eigenständigkeit des Jesaja* [WMANT, 12], Neukirchen 1963.
- Fichtner, J., «Die Bewältigung heidnischer Vorstellungen und Praktiken in der Welt des Alten Testaments», en *Festschrift F. Baumgärtel*, Erlangen 1959, pp. 24-40.
- Finet, A., «Le place du devin dans la société de Mari», en *La devination*, páginas 87-93.
- Fohrer, G., *Geschichte der israelitischen Religion*, Berlín 1969.
- Fohrer, G., «Zum Text von Jes XLI, 8-13», en *VT* 5 (1955) 239-249 [= *Studien zur alttestamentlichen Prophetie* (1949-1965), Berlín 1967, páginas 182-189].
- Fohrer, G., «Umkehr und Erlösung beim Propheten Hosea», en *Studien zur alttestamentlichen Prophetie* (1949-1965), Berlín 1967, pp. 222-241.
- Foote, T. C., *The Ephod. Its Form and Use* (Tesis), Baltimore 1902.
- Frank, C., *Studien zur babylonischen Religion*, Estrasburgo 1911.

- Frankenberg, W., «Der Krieg und die Religion der älteren Propheten», en *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 27 (1917) 103-112.
- Fredriksson, H., *Jahwe als Krieger*. Studien zum alttestamentlichen Gottesbild, Lund 1945.
- Friedrich, I., *Ephod und Choschen im Lichte des Alten Orients* [Wiener Beiträge zur Theologie, XX], Viena 1968.
- Friedrich, J., *Staatsverträge des Hatti-Reiches in hethitischer Sprache*, I [MVAG 31 (1926), 1], Leipzig 1926; II [MVAG 34 (1930), 1], Leipzig 1930.
- Friedrich, J., *Aus dem hethitischen Schrifttum* [Der Alte Orient, 25,2], Leipzig 1925.
- Friedrich, J., *Hethitisches Elementarbuch*, I-II, Heidelberg 1940, 1946.
- Furlani, G., «Le guerre quali giudizi di dio presso i Babilonesi e Assiri», en *Miscellanea G. Galbati*, III, Milán 1951, pp. 39-47.
- Furlani, G., «Mursilis II e il concetto del peccato presso gli Hittiti», en *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 10 (1934) 19-37.
- Furlani, G., *La religione degli Hittiti*, Bologna 1936.
- Furlani, G., *La religione babilonese-assira*, 2 vols., Bologna 1928-29.
- Gabriel, J., *Untersuchungen über das alttestamentliche Hohepriestertum, mit besonderer Berücksichtigung des hohepriesterlichen Ornates*, Viena 1933.
- Gadd, C. J., «Some Babylonian Divinatory Methods and their Inter-Relations», en *La divination*, pp. 21-32.
- Gärtner, B., *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, Uppsala 1955.
- Galopin, P.-M.; Guillet, J., «Chercher», en *Vocabulaire de Théologie Biblique* (ed. por X. Léon-Dufour), París 1962, cols. 127-29.
- Gamper, A., *Gott als Richter in Mesopotamien und im Alten Testament*, Innsbruck 1966.
- García de la Fuente, O., «¿Liturgias de entrada, normas de asilo o exhortaciones proféticas? A propósito de los Salmos 15 y 24», en *Augustinianum* 9 (1969) 266-298.
- García de la Fuente, O., *Los dioses y el pecado en Babilonia*, El Escorial-Madrid 1961.
- Gardiner, A. H., «The Dakhleh Stela», en *JEA* 19 (1933) 19-30.
- Gardiner, A. H., *Geschichte des alten Aegypten*, Stuttgart 1965.
- Gardiner, A. H., «Professional Magicians in Ancient Egypt», en *PSBA* 39 (1917) 31-44.
- Gaster, T. H., *Thespis*. Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East, Nueva York ²1966.
- Gaster, T. H., «Short Notes», en *VT* 4 (1954) 73-79.
- Gaster, T. H., «Ugaritic Philology», en *JAOS* 70 (1950) 8-18.
- Gertner, M., «Terms of Scriptural Interpretation. A Study in Hebrew Semantics», en *BSOAS* 25 (1962) 1-27.
- Gesenius, G.; Tregelles, S. P., *Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*, Londres 1857.

- Giardini, F., «Presenza di Dio e ricerca della divina presenza nell'Antico Testamento», en *Tabor* 36 (1964) 373-389.
- Görg, M., *Das Zelt der Begegnung*. Untersuchung zur Gestalt der sakralen Zelttraditionen Altisraels [BBB, 27], Bonn 1967.
- Götze, A., «Die Pestgebete des Muršiliš», en *Kleinasiatische Forschungen*, hrsg. von F. Sommer und H. Ehelolf, I, 2 (1929) 161-251.
- Götze, A., *Madduwatas* [MVAG 32 (1927) 1], Leipzig 1928.
- Götze, A., *Kleinasiens* [Handbuch der Altertumswissenschaft, III, 1,3,3,1], Munich ²1957.
- Götze, A., *Die Annalen des Muršiliš* [MVAG, 38], Leipzig 1933 (reed., Darmstadt 1967).
- Götze, A., *Hattušiliš* [MVAG, 29], Leipzig 1925 (reed., Darmstadt 1964).
- González Núñez, A., *Profetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel*, Madrid 1962.
- González Núñez, A., *El libro de los salmos*, Barcelona 1966.
- González Núñez, A., *La oración en la Biblia* [Teología y siglo xx, 9], Madrid 1968.
- Gordon, C. H., *Ugaritic Literature*, Roma 1949.
- Gordon, C. H., *Ugaritic Manual*, Roma 1955.
- Gordon, C. H., *Ugaritic Textbook*, Roma 1965.
- Gray, J., *The Legacy of Canaan*, Leiden ²1965.
- Greeven, H., «Zēteō, ekzēteō, epizēteō», en *ThWNT* II (1954) 894-898.
- Gressmann, H., *Mose und seine Zeit* [FRLANT, 18], Gotinga 1913.
- Grether, O., *Name und Wort Gottes im Alten Testament* [BZW, 64], Giessen 1934.
- Grimme, H., «Ephodentscheid und Prophetenrede», en *MVAG* 22 (1917) 316-327.
- Gross, H., «Le prétendu "ministère prophétique" en Israël», en *Aux grands carrefours de la révélation et de l'exégèse de l'Ancien Testament* [Recherches bibliques, VIII], Tournai 1967, pp. 93-106.
- Guillaume, A., «A Note on Psalm CIX,10», en *Journal of Theological Studies (JThSt)* NS 14 (1963) 92-93.
- Guillaume, A., *Prophétie et divination chez les sémites*, París 1950.
- Gulin, E. C., «Das Antlitz Jahwes im Alten Testament», en *Annales Accademiae Scientiarum Fennicae*, Helsinki, 17 (1923) 1-30.
- Gunkel, H.; Begrich, J., *Einleitung in die Psalmen*, Gotinga ²1966 (= 1933).
- Gunneweg, A. H. J., *Levitens und Priester*. Hauptlinien der Traditionsbildung und Geschichte des israelitisch-jüdischen Kultpersonals [FRLANT, 98], Gotinga 1965.
- Gurney, O. R., *The Sultantepe Tablets, IV, The Cuthaeen Legend of Naram-Sin* [Anatolian Studies, 5 (1955) 93-113].
- Gurney, O. R., «Hittite Prayers of Mursili II», en *Annals of Archaeology and Anthropology* (= AAA). University of Liverpool 27 (1940) 1-163.
- Gurney, O. R., *Gli Ittiti*, Florencia 1962.

- Güterbock, H. G., «The Composition of Hittite Prayers to the Sun», en *JAOS* 78 (1958) 237-245.
- Güterbock, H. G., «Mursili's Accounts of Suppiluliuma's Dealings with Egypt», en *RHA* 66 (1960) 57-63.
- Güterbock, H. G., «Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern», I, Babyloniern, en *ZA* 2 (1934) 1-91; II, Hethiter, en *ZA* 44 (1938) 45-149.
- Haldar, A., *Associations of the Cult Prophets among the Ancient Semites*, Uppsala 1945.
- Haller, E., «Charisma und Ekstasis. Die Erzählung von dem Propheten Micha ben Jimla, 1 Kön 22,1-22a», en *Theologische Existenz heute*, N.F. 82, Munich 1960, 39 pp.
- Haran, M., «The Nature of the "Ohel Mo'edh" in Pentateuchal Sources», en *JSS* 6 (1960) 50-65.
- Hartmann, R., «Zelt und Lade», en *ZAW* 37 (1917/18) 209-244.
- Haspecker, J., *Gottesfurcht bei Jesus Sirach*. Ihre religiöse Struktur und ihre literarische und doktrinäere Bedeutung [Analecta Biblica, 30], Roma 1967.
- Hatch, E.; Redpath, H., *A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament*, 2 vols., Graz 1954.
- Hauret, Ch., «Aux origines du sacerdoce danite. A propos de Jud. XVIII, 30-31», en *Mélanges bibliques, A. Robert*, Paris 1955, pp. 105-113.
- Hauret, Ch., «Moïse était-il prêtre?», en *Bib* 40, I (1959) 509-521.
- Hehn, J., *Hymnen und Gebete an Marduk* [BA, V, 3], Leipzig 1906.
- Heiler, F., *Das Gebet*. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung, Munich 1923.
- Heiler, F., *Das Geheimnis des Gebets*, Munich 1919.
- Heintz, J. G., «Oracles prophétiques et "guerre sainte" selon les archives royales de Mari et l'Ancien Testament», en *VTSup* 9 (1968) 112-138.
- Helewa, J., «L'institution de la guerre sainte au désert à la lumière de l'Alliance mosaïque», en *Ephemerides Carmeliticae* 14 (1963) 3-63.
- Hempel, J., *Gott und Mensch im Alten Testament*. Studie zur Geschichte der Frömmigkeit [BWANT, 38], Stuttgart 1936.
- Hertzberg, H. W., «Sind die Propheten Fürbitter?», en *Tradition und Situation. Studien zur alttestamentlichen Prophetie*. Festschrift A. Weiser, Gotinga, 1963, pp. 63-74.
- Hertzberg, H. W., «Die Entwicklung des Begriffes mišpať im Alten Testament», en *ZAW* 40 (1922) 256-287; 41 (1923) 16-76.
- Hertzberg, H. W., «Mizpa», en *ZAW* 47 (1929) 161-196.
- Heschel, A. J., *Man's Quest for God*. Studies in Prayer and Symbolism, Nueva York 1966.
- Heschel, A. J., *God in Search of Man*, Nueva York 1956.
- Hesse, F., *Die Fürbitte im Alten Testament* (Tesis), Erlangen 1951, 150 pp.
- Hesse, F., «Amos 5,4-6,14-15», en *ZAW* 68 (1956) 1-17.
- Hirsch, H., *Untersuchungen zur altbabylonischen Religion* [AfO, 13/14], Graz 1961.

- Hoffmann, G.; Gressmann, H., «Teraphim. Masken und Winkorakel in Aegypten und Vorderasien», en *ZAW* 40 (1922) 75-137.
- Hoffner, H. A. (Jr.), «Hittite Tarpis and Hebrew Teraphim», en *JNES* 27 (1968) 61-68.
- Hoffner, H. A. (Jr.), «Second Millennium Antecedents to the Hebrew 'ôb», en *JBL* 86 (1967) 385-401.
- Hoffner, H. A. (Jr.), «The Linguistic Origins of Teraphim», en *Bibliotheca Sacra* (Dallas), 124 (1967) 230-38.
- Hölscher, G., *Die Profeten. Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels*, Leipzig 1914.
- Hooke, S. H., *Babylonian and Assyrian Religion*, Oxford 1962.
- Hoonacker, A. van, *Le sacerdoce lévitique dans la loi et dans l'histoire des Hébreux*, Londres-Lovaina 1899.
- Horst, F., «Das Privilegrecht Jahwes» (1930), en F. Horst, *Gottes Recht. Gesammelte Studien zum Recht im Alten Testament*, Munich 1961, pp. 17-154.
- Hrozný, F., *Hethitische Keilschriften aus Boghazköi* [Boghazköi-Studien, 3], Leipzig 1919.
- Hunger, J., *Heerwesen und Kriegführung der Assyrer auf der Höhe ihrer Macht* [Der Alte Orient 12,4], Leipzig 1911.
- Jacob, E., «L'héritage cananéen dans le livre du prophète Osée», en *RHPbR* 43 (1963) 250-259.
- Jastrow, Marcus, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Jerusalmi, and the Midrashic Literature*, 2 vols., Nueva York 1950.
- Jastrow, Morris, «The Name of Samuel and the Stem of ša'al», en *JBL* 19 (1900) 82-105.
- Jastrow, Morris, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, 2 vols., Giessen 1905, 1912.
- Jean, C. F.; Hoftijzer, J., *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'Ouest*, Leiden 1965.
- Jensen, P., *Texte zur assyrisch-babylonischen Religion* [KB, VI, 2], Berlin 1915.
- Jeremias, A., *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*, Leipzig 1906.
- Jeremias, A., «Urim und Tumim. Ephod. Teraphim», en *Assyriologische und archäologische Studien: H. V. Hilprecht-Festschrift*, Leipzig 1909, pp. 223-42.
- Jirku, A., *Die Dämonen und ihre Abwehr im Alten Testament* (1912), en A. Jirku, *Von Jerusalem nach Ugarit. Gesammelte Schriften*, Graz 1966, pp. 1-108.
- Jirku, A., *Mantik in Altisrael* (1913), en *o. c.*, pp. 109-162.
- Jirku, A., *Der Mythos der Kanaanäer*, Bonn 1966.
- Johnson, A. R., *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, Cardiff 1962.
- Junker, H., *Prophet und Seher im Alten Testament*, Trier 1927.
- Kaiser, O., «Das Orakel als Mittel der Rechtsfindung im alten Aegypten»,

- en *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* (= ZRG) 10 (1958) 193-208.
- Kapelrud, A. S., *Central Ideas in Amos*, Oslo 1956.
- Kautzsch, E., «Urim und Tummim», en *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, XX, 328-336.
- Kayatz, Ch., *Studien zu Proverbien 1-9* [WMANT, 22], Neukirchen 1966.
- Kazimirski, A. de Biberstein, *Dictionnaire arabe-français*, 2 vols., París 1860.
- Kees, H., «Der berichtende Gottesdiener», en *ZAS* 85 (1960) 138-143.
- Kees, H., *Der Götterglaube im alten Aegypten*, Berlín 1956.
- King, L. W., *Babylonian Magic and Sorcery*, Londres 1896.
- Kipper, B., *De restitutione populi Israel apud Jeremiam prophetam* (Tesis: extracto), São Leopoldo 1957.
- Klauber, E. G., *Politisch-religiöse Texte aus der Sargonidenzeit*, Leipzig 1913.
- Knierim, R., «Exodus 18 und die Neuordnung der mosaischen Gerichtsbarkeit», en *ZAW* 73 (1961) 146-171.
- Knudtzon, J. A., *Die El-Amarna-Tafeln*, 2 vols., Leipzig 1907, 1915.
- Knudtzon, J. A., *Assyrische Gebete an den Sonnengott*, I-II, Leipzig 1895.
- Köhler, L.; Baumgartner, W., *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, Leiden 1958.
- Kraus, H.-J., *Gottesdienst in Israel*, Munich 1962.
- Kraus, H.-J., *Psalmen*, 2 vols. [BK AT, XV, 1-2], Neukirchen 1961.
- Kroner, T., «Die Misshandlung der Volksfremden eine Entweihung Gottes», en *Festschrift A. Schwarz*, Berlín 1917, pp. 63-74.
- Küchler, F., «Das priesterliche Orakel in Israel und Juda», en *Festschrift Baudissin* [BZAW, 33], Giessen 1918, pp. 285-301.
- Kuhn, K. G. (ed.), *Konkordanz zu den Qumrantexten*, Gotinga, 1960.
- Kuhn, K. G. (ed.), «Nachträge zur Konkordanz zu den Qumrantexten», en *Revue de Qumran* 4 (1963) 163-234.
- Kümmel, H. M., *Ersatzrituale für den hethitischen König* [Studien zu den Boghazköy-Texten, 3], Wiesbaden 1967.
- Kunstmann, W. G., *Die babylonische Gebetsbeschwörung* [Leipziger Semitische Studien, N. F., II], Leipzig 1932.
- Kuschke, A., «Die Lagervorstellung der priesterlichen Erzählung», en *ZAW* 63 (1951) 74-195.
- Lagrange, M.-J., «Les prêtres babyloniens d'après une publication récente», en *RB* 10 (1901) 392-413.
- Lambert, W. G., *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford 1960.
- Lambert, W. G., «The "tamitu" Texts», en *La divination*, pp. 119-123.
- Lammens, H., «Le culte des bétiles et les processions religieuses chez les Arabes préislamites», en *BIFAO* 17 (1920) 39-101.
- Landsberber, B., «Die babylonische Theodizee», en *ZA* 43 (1936) 32-76.
- Langdon, S., «A Tablet of Prayers from the Nippur Library», en *PSBA* 34 (1912) 75-79.
- Langdon, S., *Die neubabylonischen Königsinschriften*, Leipzig 1912.
- Langdon, S., *Babylonian Penitential Psalms* [Oxford Editions of Cuneiform Texts, VI], París 1927.

- Largement, R., «Les oracles de Bile'am et la mantique suméro-akkadienne», en *Travaux de l'Institut Catholique de Paris*, 10, París 1964, pp. 37-50.
- Laroche, E., «Lécanomancie hittite», en *RA* [=Revue d'Assyriologie] 52 (1958) 150-62.
- Laroche, «La prière hittite: vocabulaire et typologie», en *Annuaire. École Pratique des Hautes Études, Sect. Scienc. Relig.* 72 (1964 s.) 3-29.
- Laroche, E., «Éléments d'haruspicine hittite», en *RHA* 54 (1952) 19-48.
- Laroche, E., «Catalogue des textes hittites», en *RHA* 58 (1956) 33-38; 59 (1956) 69-116; 60 (1957) 30-89; 62 (1958) 18-64.
- Legrain, G., «Un miracle d'Ahmès Ier à Abydos sous le règne de Ramsés II», en *ASAE* 16 (1916) 161-170.
- Lehmann, C. F., *Šamašsumukin König von Babylon 668-648 v. Chr.*, I-II [AB, 8], Leipzig 1892.
- Lindblom, J., *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford 1962.
- Lindblom, J., «Lot-casting in the Old Testament», en *VT* 12 (1962) 164-178.
- Lipinski, E., *La liturgie pénitentielle dans la Bible* [Lectio divina, 52], París 1969.
- Lisowsky, G., *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, Stuttgart 1958.
- Lods, A., *Israël des origines au milieu du VIIIe siècle*, París 1949.
- Lods, A., «Le rôle des oracles dans la nomination des rois, des prêtres et des magistrats chez les israélites, les égyptiens et les grecs», en *Mélanges Maspero*, 1, *Orient Ancien*, 1 [Mémoires publ. par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 66], El Cairo 1934, pp. 91-100.
- Maier, J., *Das altisraelitische Ladeheiligtum* [BZAW, 93], Berlín 1965.
- Malamat, A., «Doctrines of Causality in the Hittite and Biblical Historiography: A Parallell», en *VT* 5 (1955) 1-12.
- Mandelkern, S., *Veteris Testamenti Concordantiae hebraicae atque chaldaicae*, Tel Aviv 1964.
- Mangen, E. A., «The Urim and Tummim», en *CBQ* 1 (1939) 131-138.
- Margulies, L., «The Term dāraš in Talmud and Midrash» (hebreo), *Lešonenu* 20 (1956) 50-61.
- Martin, F., *Textes religieux assyriens et babyloniens*, París 1900.
- May, H. G., «Ephod und Arieel», en *AJSJL* 56 (1939) 44-69.
- Meier, G., *Die assyrische Beschörungssammlung Maqlú* [AfO, 2], Berlín 1937; 2.ª ed., Osnabrück, 1966.
- Meissner, B., *Ein altbabylonisches Fragment des Gilgameosepos* [MVAG, 7,1], Berlín 1902, pp. 1-16.
- Meissner, B., *Babylonien und Assyrien*, 2 vols., Heidelberg 1920, 1925.
- Mendelsohn, S., «š'al, š'elta, š'eltot», en *REJ* 32 (1896) 56-62.
- Meyer, E., «Gottesstaat, Militarherrschaft und Ständewesen in Aegypten» (Zur Geschichte der 21. und 22. Dynastie), en *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 28 (1928) 495-532.
- Möhlenbrink, K., «Josua im Pentateuch», en *ZAW* 18 (1942/43) 14-58.

- Möhlenbrink, K., «Die levitischen Überlieferungen des Alten Testaments», en *ZAW* 52 (1934) 184-231.
- Moran, W. L., «New Evidence from Mari on the History of Prophecy», en *Bib* 50 (1969) 15-56.
- Morenz, S., *La religion égyptienne*, París 1962.
- Moret, A., *Le rituel du culte divin journalier en Égypte* [d'après les papyrus de Berlin et les textes du temple de Séti Ier à Abydos] [Annales du Musée Guimet, 14], París 1902.
- Morgenstern, J., «The Ark, the Ephod and the "Tent of Meeting"», en *HUCA* 17 (1942 s.) 153-266; 18 (1943 s.) 1-52. Con el mismo título, en un volumen, Cincinnati, 1945.
- Mowinkel, S., *The Psalms in Israel's Worship*, 2 vols., Oxford 1963.
- Mowinkel, S., *Psalmenstudien*, III, *Kultprophetie und prophetische Psalmen*, Kristiania 1923.
- Mullo-Weir, C. J., *A Lexicon of Accadian Prayers in the Rituals of Expiation*, Londres 1934.
- Muss-Arnolt, W., «The Urim and Thummim. A Suggestion as to their Original Nature and Significance», en *AJSL* 16 (1900) 193-224.
- Muss-Arnolt, W., *Assyrisch-englisch-deutsches Handwörterbuch*, 2 vols., Berlín 1905.
- Naville, E., *Inscription historique de Pinodjem III, grand prêtre d'Ammon à Thèbes*, París 1883.
- Neubauer, K. W., «Erwägungen zu Amos 5,4-15», en *ZAW* 78 (1966) 292-316.
- Nielsen, E., «La guerre considérée comme une religion et la religion comme une guerre», en *Studia Theologica* 15 (1961) 93-112.
- Nims, C. F., «An Oracle dated in The Repeating of Births», en *JNES* 7 (1948) 157-62.
- Nöldeke, T., *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Estrasburgo 1910.
- Nötscher, F., «Prophetie im Umkreis des alten Israel», en *BZ* 10 (1966) 161-197.
- Nötscher, F., «Das Angesicht Gottes schauen» nach biblischer und babylonischer Auffassung, Würzburg 1924.
- Noth, M., «The Background of Judges 17-18», en *Israel's Prophetic Heritage: Essays... J. Muilenburg*, Nueva York 1962, pp. 68-85.
- Noth, M., *Histoire d'Israël*, París 1954.
- Noth, M., *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948 (la citaremos breviada en ÜP).
- Noth, M., *Überlieferungsgeschichte Studien*, Darmstadt 1952 (la citaremos abreviada en ÜS).
- Nougayrol, J., «Trente ans de recherches sur la divination babylonienne» (1935-1965), en *La divination*, pp. 5-19.
- Obbink, H. T., «Jahwebilder», en *ZAW* 47 (1929) 264-274.
- Oestborn, G., *Tora in the Old Testament. A Semantic Study*, Lund 1945.
- Oppenheim, A. L., *Ancient Mesopotamia*, Chicago 1964.

- Oppenheim, A. L., *Le rêve et son interprétation dans le Proche-Orient Ancien*, París 1959.
- Orlinsky, H. M., «The Seer in Ancient Israel», en *Oriens Antiquus* 4 (1965) 153-174.
- Otto, W., *Priester und Tempel im hellenistischen Aegypten*, I-II, Leipzig 1905, 1908.
- Palache, J. L., *Semantic Notes on the Hebrew Lexicon*, Leiden 1959.
- Parker, R. A., *A Saite Oracle Papyrus from Thebes in the Brooklyn Museum*, Providence 1962.
- Pavlovsky, G., «De religione Cananaeorum tempore occupationis Israeliticae», en *Verbum Domini* 27 (1949) 143-163; 193-205.
- Payne Smith, R., *Thesaurus syriacus*, 2 vols., Oxford 1879, 1901.
- Pedersen, J., «The Role played by Inspired Persons among the Israelites and the Arabs», en *Studies in Old Testament Prophecy presented to T. H. Robinson*, Edimburgo 1957, pp. 127-142.
- Pedersen, J., *Israel. Its Life and Culture*, I-II, Copenhagen 1926; III-IV, Copenhagen 1940, 2.^a ed., 1959.
- Peet, T. E., «A Historical Document of Ramesside Age», en *JEA* 10 (1924) 116-127.
- Perry, E. G., *Hymnen und Gebete an Sin* [Leipziger Semitische Studien, II], Leipzig 1907.
- Pettinato, G., *Die Oelwahrsgung bei den Babyloniern* [Studi Semitici, 21-22], 2 vols., Roma 1966.
- Pettinato, G., «Zur Überlieferungsgeschichte der aB-Oelomentexte», en *La divination*, pp. 95-107.
- Plastaras, J., *The God of Exodus. The Theology of the Exodus Narratives*, Milwaukee 1966.
- Pleyte, W., «Oracle of Amon», en *PSBA* 10 (1887) 41-55.
- Plöger, O., «Priester und Prophet», en *ZAW* 63 (1951) 157-192.
- Porúbcan, Š., *Il patto nuovo in Isaia 40-66* [Analecta Biblica, 8], Roma 1958.
- Press, R., «Das Ordal in alten Israel», en *ZAW* 51 (1933) 121-140; 227-255.
- Rad, G. von, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, Gotinga 1965.
- Rad, G. von, «'Gerechtigkeit' und 'Leben' in der Kultsprache der Psalmen» (1950), en G. von Rad, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Munich 1961, pp. 225-247.
- Reiner, E., «Fortune-Telling in Mesopotamia», en *JNES* 19 (1960) 23-35.
- Reiner, E., *Šurpu. A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations* [AfO, 11], Graz 1958.
- Reiss, K., «'Gott nicht kennen' im Alten Testament», en *ZAW* 17 (1940/41) 70-98.
- Renger, J., *Untersuchungen zum Priestertum in der altbabylonischen Zeit, I, Priesterbezeichnungen* (Tesis), Heildeberg 1965.
- Revillout, E., «Hérodote et les oracles égyptiens», en *Revue égyptologique* 9 (1900) 1-13.
- Revillout, E., «Letter upon Nubian Oracles», en *PSBA* 10 (1887) 55-59.

- Richter, W., *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch* [BBB, 18], Bonn 1963.
- Ringgren, H., «Quelques traits essentiels de la piété des psaumes», en *Mélanges Bibliques A. Robert*, París 1959, pp. 205-213.
- Ringgren, H., *La religion d'Israël*, París 1966.
- Robert, A.; Feuillet, A., *Introduction à la Bible*, I, París 1957.
- Robert, A.; Tournay, R., *Le Cantique des Cantiques*. Traduction et Commentaire [Études Bibliques], París 1963.
- Robertson, E., «The Urim and Tummim, what were they?», en *VT* 14 (1964) 67-74.
- Roeder, G., *Die ägyptische Religion in Texten und Bildern*, III, *Kulte, Orakel und Naturverehrung im alten Aegypten*, Zurich 1960; IV, *Der Ausklang der ägyptischen Religion mit Reformation, Zauberei und Jenseitsglauben*, Zurich 1961.
- Roeder, G., *Urkunden zur Religion des alten Aegypten*, Jena 1923.
- Roeder, G., «Kulte, Orakel und Naturverehrung im alten Aegypten», en *Forschungen und Fortschritte* 35 (1961) 152-155.
- Rost, L., *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids* [BWANT, III, 3], Stuttgart 1926.
- Rost, L., *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament* [BWANT, IV, 19], Stuttgart 1937.
- Rowley, H. H., *Worship in Ancient Israel. Its Form and Meaning*, Londres 1957.
- Rudolph, W., *Der «Elobist» von Exodus bis Josua* [BZW, 68], Berlín 1938.
- Sabourin, L., «Un classement littéraire des Psaumes», en *ScEcl* (1964) 23-58.
- Santos Olivera, B., «Urim et Tummim», en *Verbum Domini* 7 (1927) 181-185.
- Sauneron, S., *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, París 1962.
- Scharbert, J., *Die Propheten Israels um 600 vor Chr.*, Colonia 1967.
- Scharbert, J., *Die Propheten Israels bis 700 vor Chr.*, Colonia 1965.
- Scharbert, J., *Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient* [Quaestiones Disputatae, 23/24], Friburgo 1964.
- Schenke, H. M., *Die Orakel im alten Aegypten* (Tesis), Berlín 1960, XI-200-81 pp.
- Schenke, H. M., «Orakelwesen im alten Aegypten», en *Altertum* 9, 2 (1963) 67-77.
- Schollmeyer, A., *Sumerisch-babylonische Hymnen und Gebete an Schatores apocryphos Veteris Testamenti*, 3 vols., Londres 1829.
- Schmid, H., «Gottesbild, Gottesschau und Theophanie», en *Judaica* 23 (1967) 241-54.
- Schmid, H., *Mose. Überlieferung und Geschichte* [BZAW, 110], Berlín 1968.
- Schmidt, H., *Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament* [BZAW, 46], Giessen 1928.

- Schmidtke, F., «Träume, Orakel und Totengeister als Kündler der Zukunft in Israel und Babylonien», en *BZ* 11 (1967) 240-246.
- Schollmeyer, A., *Sumerisch-babylonische Hymnen und Gebete an Schamasch*, Paderborn 1912.
- Schoneveld, J., «Urim en Tummim», en *Oriënt. Neerl.*, 1948, pp. 216-222.
- Schrade, H., *Der verborgene Gott. Gottesbild und Gottesvorstellung in Israel und in Alten Orient*, Stuttgart 1949.
- Schreiner, J., «Hören auf Gott und sein Wort in der Sicht des Deuteronomiums», en *Miscellanea Erfordiana*, Leipzig 1962, pp. 27-47.
- Schubart, W., «Orakelfragen», en *ZAS* 67 (1931) 110-115.
- Schuler, E. von, «Hethitische Kultbräuche in dem Brief eines ugaritischen Gesandten», en *RHA* 72 (1963) 43-46.
- Schult, H., «Vier weitere Mari-Briefe "prophetischen" Inhalts», en *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 82 (1966) 228-232.
- Schwally, F., *Der Heilige Krieg in alten Israel*, Leipzig 1901.
- Seeligmann, I. H., «The Problems of Prophecy in Israel, its Development and Characteristics», en *Eretz-Israel* 3 (1954) 125-132 (hebreo, resumen inglés, p. VII).
- Sellin, E., «Ephod und Teraphim», en *JPOS* 14 (1934) 185-193.
- Sellin, E., «Das israelitische Ephod», en *Orientalische Studien T. Nöldeke gewidmet*, II, Giessen 1906, pp. 699-717.
- Skiba, R. J., *The Teaching Function of the Pre-exilic Israelite Priesthood* (Tesis), Roma 1965 [Extracto, Roma 1965, 99 pp.].
- Smend, R., *Jahwekrieg und Stämmebund*. Erwägungen zur ältesten Geschichte Israels [FRLANT, 84], Gotinga 1966.
- Soden, W. von, *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden 1959 ss. (incompleto).
- Soden, W. von, «Verkündigung des Gotteswillens durch prophetisches Wort in den altbabylonischen Briefen aus Mari», en *Die Welt des Orients* 5 (1950) 397-403.
- Soggin, J. A., *Das Königtum in Israel* [BZAW, 104], Berlin 1967.
- Soggin, J. A., «Der prophetische Gedanke über den heiligen Krieg als Gericht gegen Israel», en *VT* 10 (1960) 79-83.
- Sole, F., «'Videre faciem Domini' in Veteri Testamento», en *Verbum Domini* 7 (1927) 238-245.
- Sommer, F., *Die Aḥijavā-Urkunden* [Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Abteilung, N. F., 6], Munich 1932.
- Sommer, F.; Ehelolf, H., *Das hethitische Ritual des Papanikri von Komana* (KBo V 1 = Bo 2001 ([Boghazköi-Studien, 10), Leipzig 1924.
- Steck, O. H., «Die Erzählung von Jahwes Einschreiten gegen die Orakelbefragung Ahasjas», en *EvTh* 27 (1967) 546-556.
- Streck, M., *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergang Niniveh's* [VAB, 7], Leipzig 1916.
- Strong, S. A., «On some Oracles to Esarhaddon and Assurbanipal», en *BA* II (1894) 627-645.
- Struve, W. W., «Die Frage der Existenz eines Pfeilorakels in Sumer», en

- Actes du XXVe Congrès Intern. des Orientalistes*, Moscou 9-16 août 1960, vol. I, Moscú 1962, pp. 178-186.
- Stummer, F., *Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau alttestamentlicher Psalmen* [en *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums XI*, 1-2], Paderborn 1922.
- Taubler, E., *Biblische Studien*, Tübinga 1958.
- Tallqvist, K., *Die assyrische Beschwörungsserie Maqlu*, I-II [Acta Societatis Scienc. Fennicae, XX, 6], Helsinki 1895.
- Tallqvist, K., *Akkadische Götterepitheta*, Helsinki 1938.
- Thiersch, H., «Ependytes und Ephod», en *ZAW* 53 (1935) 180-185.
- Thiersch, H., *Ependytes und Ephod. Gottesbild und Priesterkleid im alten Vorderasien*, Stuttgart 1936.
- Toeg, A., «A Textual Note on 1 Samuel XIV, 41», en *VT* 19 (1969) 493-498.
- Turbessi, G., «Quærere Deum. Il tema della "ricerca di Dio" nella S. Scrittura», en *RivBib* 10 (1962) 282-296.
- Turbessi, G., «Quærere Deum. Il tema della "ricerca di Dio" nell'ambiente ellenistico e giudaico, contemporaneo al N. T.», en *Studiorum Paulinorum Congressus*, II [Analecta Biblica, 18], Roma 1963, pp. 383-398.
- Ungnad, A., *Die Religion der Babylonier und Assyrer*, Jena 1921.
- Ungnad, A., *Die Deutung der Zukunft bei den Babyloniern und Assyrern* [en *Der Alte Orient*, 10,3], Leipzig 1909.
- Vandier, J., *La religion égyptienne* [«MANA», 1,I], París 1949.
- Vattioni, F., «La necromanzia nell'Antico Testamento», en *Augustinianum* 3 (1963) 461-481.
- Vattioni, F., *Ecclesiastico*. Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siriana, Nápoles 1968.
- Vaux, R. de, «Arche d'Alliance et Tente de réunion», en *A la rencontre de Dieu-Mémorial A. Gelin*, Le Puy 1961, pp. 55-70.
- Vaux, R. de, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, 2 vols., París 1958, 1960.
- Vieyra, M., *Les Assyriens*, París 1961.
- Vieyra, M., «Les noms du "mundus" en hittite et en assyrien et la pytho-nisse d'Endor», en *RHA* 69 (1961) 47-55.
- Vieyra, M., «Pratiques divinatoires chez les Hittites», en *Archeologia* 15 (1967) 20-23.
- Vieyra, M., «Rites de purification hittites», en *RHR* 119 (1939) 121-153.
- Violleaud, C., *La Légende phénicienne de Danel*, París 1936.
- Vuilleumier, R., *La tradition culturelle d'Israël dans la prophétie d'Amos et d'Osée* [Cahiers Théologiques, 45] Neuchâtel 1960.
- Wambacq, B., *Instituta Biblica*, I, *De antiquitatibus sacris*, Roma 1965.
- Weber, O., *Die Literatur der Babylonier und Assyrer*, Leipzig 1907.
- Weiser, A., *Die Profetie des Amos* [BZAW, 53], Giessen 1929.
- Weiser, A., *Einleitung in das Alte Testament*, Göttinga 1966.
- Weiser, A., «Die Legitimation des Königs David», en *VT* 16 (1966) 325-354.
- Wellhausen, J., *Reste arabischen Heidentums*, Berlín 1961.

- Wendel, A., *Das freie Leiengebet im vorexilischen Israel*, Leipzig 1931.
- Westermann, C., «Die Begriffe für Fragen und Suchen im Alten Testament», en *KuD* 6 (1960) 2-30.
- Westermann, C., *Das Loben Gottes in den Psalmen*, Gotinga 1968.
- Westphal, G., *Jahwes Wohnstätten nach den Anschauungen der alten Hebräer* [BZAW, 15], Giessen 1908.
- Widengren, G., *The Accadian and Hebrew Psalms of Lamentation as Religious Documents*, Uppsala 1936.
- Witkam, J., «The Ideal Mediator (Ex 33,7-11)», en *Bijdragen* 25 (1964) 354-366.
- Wohlstein, H., «Zu einigen altisraelitischen Volksvorstellungen von Toten- und Ahnengeistern in biblischen Überlieferung», en *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 19 (1967) 348-355.
- Wohlstein, H., «Zu den altisraelitischen Vorstellungen von Toten- und Ahnengeistern», en *BZ* 5 (1961) 30-38.
- Wolff, H. W., *Amos' geistige Heimat* [WMANT, 18], Neukirchen 1964.
- Wolff, H. W., «"Wissen um Got" bei Hosea als Urform von Theologie», en H. W. Wolff, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Munich 1964, pp. 182-205.
- Wolff, H. W., «Das Thema "Umkehr" in der alttestamentlichen Prophetie», en *o. c.*, pp. 130-150.
- Wolff, H. W., «Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks», en *o. c.*, pp. 308-324.
- Wright, A. G., *The Literary Genre Midrash*, Staten Island 1967.
- Zeitlin, S., «Midrash. A Historical Study», en *JQR* 44,1 (1953) 24-36.
- Ziener, G., *Die Theologische Begriffssprache im Buche der Weisheit* [BBB, 11], Bonn 1956.
- Zimmerli, W., «'Leben' und 'Tod' im Buche des Propheten Ezechiel» (1957), en W. Zimmerli, *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze*, Munich 1963, pp. 178-191.
- Zimmerli, W., «Das Wort des göttlichen Selbsterweises (Erweiswort), eine prophetische Gattung» (1957), en *o. c.*, pp. 120-132.
- Zimmern, H., *Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion*, I, *Die Beschwörungstafeln Šurpu*, II, *Ritualtafeln für den Wahrsager, Beschwörer und Sänger*, Leipzig 1896-1901.
- Zimmern, H., *Babylonische Busspsalmen*, Leipzig 1885.
- Zorell, F., *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1953.

COMENTARIOS

Los Comentarios que figuran en esta lista se citarán siempre en las notas en forma abreviada.

ABREVIATURAS DE LOS COMENTARIOS

ATD	Das Alte Testament Deutsch, Gotinga.
Bib-Gar	La Sacra Bibbia, sotto la direzione di S. Garofalo, Turín.
BK AT	Biblischer Kommentar, Altes Testament, Neukirchen.
Bonner-B	Die Heilige Schrift des Alten Testaments, Bonn.
CAT	Commentaire de l'Ancien Testament, Neuchâtel.
EB	Études Bibliques, París.
Echter-B	Die Heilige Schrift in deutscher Übersetzung, Würzburg.
EH	Exegetisches Handbuch zum Alten Testament, Munster.
HAT	Handbuch zum Alten Testament, Tubinga.
Herder-B	Die Heilige Schrift für das Leben erklärt, Friburgo.
HK	Handkommentar zum Alten Testament, Gotinga.
ICC	The International Critical Commentary, Edimburgo.
Jerusalén-B	La Sainte Bible en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem, París.
KAT	Kommentar zum Alten Testament, Leipzig, Gütersloh.
KHC	Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament (Friburgo, Leipzig), Tubinga.
Pirot-Clamer	La Sainte Bible, sous la direction de L. Pirot et A. Clamer, París.
SB	Sources Bibliques, París.
VS-AT	Verbum Salutis, Ancien Testament, París.

Auvray, P.; Steinmann, J., *Isaïe* [Jerusalén-B], París 21957.

Auzou, G., *La force de l'Esprit. Étude du livre des Juges*, París 1965.

Baldi, D., *Giosuè* [Bib-Gar], Turín 1952.

Barucq, A., *Le livre des Proverbes* [SB], París 1964.

Benzinger, J., *Die Bücher der Könige* [KHC, IX], Tubinga 1899.

- BIČ, M., *Trois prophètes dans un temps de ténèbres: Sophonie, Nahum, Habacuc* [Lectio divina, 48], París 1968.
- Bourney, C. F., *The Book of Judges*, Londres 1918.
- Bressan, G., *Samuele* [Bib-Gar], Turín 1954.
- Budde, K., *Die Bücher der Richter und Samuel*, Giessen 1890.
- Budde, K., *Das Buch der Richter erklärt* (KHC, VII), Friburgo 1897.
- Budde, K., *Die Bücher Samuel* [KHC, VIII], Tubinga 1902.
- Buis, P., *Le Deutéronome* [VS AT, 4], París 1969.
- Buis, P.; Leclercq, J., *Le Deutéronome* [SB], París 1963.
- Buzy, D., *Le Cantique des Cantiques* [Pirot-Clamer, VI], París 1946.
- Castellino, G., *Libro dei Salmi* [Bib-Gar], Turín 1955.
- Cazelles, H., *Le Deutéronome* [Jerusalén-B], París 1950.
- Chaine, J., *Le livre de la Genèse* [Lectio divina, 3], París 1951.
- Chary, T., *Agée-Zacharie-Malachie* [SB], París 1969.
- Clamer, A., *Genèse* [Pirot-Clamer, I, 1], París 1953.
- Clamer, A., *Exode* [Pirot-Clamer, I, 2], París 1956.
- Clamer, A., *Lévitique* [Pirot-Clamer, II], París 1946.
- Clamer, A., *Deutéronome* [Pirot-Clamer, II], París 1946.
- Deissler, A.; Delcor, M., *Les petits prophètes* [Pirot-Clamer, VIII, 1], I-II, París 1961, 1964 (Deissler: Osée, Abdias, Michée, Sophonie, Agée, Malachie; Delcor: Joël, Amos, Jonas, Nahum, Habacuc, Zacharie).
- Dennefeld, L., *Les grands prophètes* [Pirot-Clamer, VII], París 1947.
- Dhorme, E., *Le livre de Job* [EB], París ²1926.
- Driver, S. R., *The Book of Genesis*, Londres ³1904.
- Duesberg, H.; Fransen, I., *Ecclesiastico* [Bib-Gar], Turín 1966.
- Eichrodt, W., *Der Prophet Hezekiel* [ATD, 22,1-2], I-II, Gotinga 1965, 1966.
- Elliger, K., *Das Buch der zwölf kleiner Propheten: Nahum, Habakuk, Zephania, Haggai, Sacharja, Maleachi* [ATD, 25], Gotinga ³1964.
- Elliger, K., *Leviticus* [HAT, 4], Tubinga 1966.
- Fernández, A., *Comentario a los libros de Esdras y Nehemias*, Madrid 1950.
- Fischer, J., *Das Buch Isaias*, I-II [Bonner-B, VII, 1-2], Bonn 1937, 1939.
- Fohrer, G.; Gallink, K., *Ezechiel* [HAT, 13], Tubinga 1955.
- Garofalo, S., *Il libro dei Re* [Bib-Gar], Turín 1951.
- Gelin, A., *Josué* [Pirot-Clamer, III], París 1949.
- Gemser, B., *Sprüche Salomos* [HAT, 16], Tubinga 1963.
- Göttsberger, J., *Die Bücher der Chronik* [Bonner-B, IV, 1], Bonn 1939.
- González Núñez, A., *El libro de los Salmos*, Barcelona 1966.
- Gunkel, H., *Genesis* [HK, I], Gotinga ¹1966.
- Gunkel, H., *Die Psalmen* [HK], Gotinga 1926.
- Heinisch, P., *Das Buch Exodus* [Bonner-B, I, 2], Bonn 1934.
- Heinisch, P., *Das Buch Ezechiel* [Bonner-B, VIII, 1], Bonn 1923.
- Heinisch, P., *Das Buch der Weisheit* [EH, 24], Munster 1912.
- Hertzberg, H. W., *Die Bücher Josua, Richter, Ruth* [ATD, 9], Gotinga 1954.

- Hertzberg, H. W., *Die Samuelbücher* [ATD, 10], Gotinga 1960.
- Hölscher, G., *Das Buch Hiob* [HAT, 17], Tubinga ²1952.
- Holzinger, H., *Exodus* [KHC, II], Tubinga ⁴1922.
- Horst, F., *Hiob* [BK AT, XVI, 1], Neukirchen 1968.
- Jacob, E.; Keller, C. A.; Amsler, S., *Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas* [CAT, XIa], Neuchâtel 1965 (Jacob: Osée; Keller: Joël, Abdias, Jonas; Amsler: Amos).
- Junker, H., *Genesis* [Echter-B], Würzburg 1953.
- Junker, H., *Die zwölf kleinen Propheten*, II: Nahum, Habakuk, Sophonias, Aggäus, Zacharias, Malachias [Bonner-B, VIII, 3,2], Bonn 1938.
- Kalt, E., *Das Buch der Weisheit* [Herder-B, 8], Friburgo 1938.
- Kissane, E. J., *The Book of Psalms*, 2 vols., Dublin 1954.
- Kittel, R., *Die Psalmen* [KAT, 13], Leipzig ⁴1922.
- Kraus, H.-J., *Klagelieder* [BK AT, XX], Neukirchen 1960.
- Kraus, H.-J., *Psalmen I-II* [BK AT, XV, 1-2], Neukirchen ²1961.
- Lagrange, J.-M., *Le livre des Juges* [EB], Paris 1903.
- Lamarche, P., *Zacharie IX-XIV* [EB], Paris 1961.
- Leimbach, K. A., *Die Bücher Samuel* [Bonner-B, III, 1], Bonn 1936.
- Lindblom, J., *Jesaja-Apokalypse*, Jes 24-27, Lund 1938.
- Lys, D., *Le plus beau chant de la création. Commentaire du Cantique des Cantiques* [Lectio divina, 51], Paris 1968.
- Médebielle, A., *Les livres de Samuel, Les livres des Rois* [Pirot-Clamer, III], Paris 1949.
- Michaeli, F., *Les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie* [CAT, XVI], Neuchâtel 1967.
- Miller, A., *Das Buch Judith* [Bonner-B, IV, 3], Bonn 1940.
- Montgomery, J. A.; Gehman, H. E., *The Books of Kings* [ICC], Edimburgo 1951.
- Moore, G. F., *The Book of Judges* [ICC], Edimburgo 1895.
- Nötscher, F., *Das Buch Jeremias* [Bonner-B, VII, 2], Bonn 1934.
- North, C. R., *The Second Isaiah*, Oxford 1964.
- Noth, M., *Das zweite Buch Mose: Exodus* [ATD, 5], Gotinga ²1961.
- Noth, M., *Das vierte Buch Mose: Numeri* [ATD, 7], Gotinga 1966.
- Noth, M., *Das Buch Josua* [HAT, 7], Tubinga ²1953.
- Noth, M., *Könige I* [BK AT, IX, 1], Neukirchen 1968.
- Nowack, K., *Richter, Ruth und Bücher Samuelis* [HK, 1,4], Gotinga 1902.
- Pannier, E.; Renard, H., *Les Psaumes* [Pirot-Clamer, V], Paris 1950.
- Pelaia, B., *Esdra e Nehemia* [Bib-Gar], Turín 1957.
- Penna, A., *Giudici e Rut* [Bib-Gar], Turín 1963.
- Penna, A., *Isaia* [Bib-Gar], Turín 1958.
- Penna, A., *Geremia* [Bib-Gar], Turín 1952.
- Penna, A., *Baruch* [Bib-Gar], Turín 1953.
- Rad, G. von, *Das erste Buch Mose: Genesis* [ATD, 4], Gotinga 1953.
- Rad, G. von, *Das fünfte Buch Mose: Deuteronomium* [ATD, 8], Gotinga 1964.

- Randellini, L., *Il libro delle Cronache* [Bib-Gar], Turín 1966.
- Rehm, H., *Samuel, Könige, Chronik, Esra und Nehemia* [Echter-B, II], Würzburg 1956.
- Renard, H., *Le livre des Proverbes* [Pirot-Clamer, VI], París 1946.
- Rinaldi, G., *I profeti minori*, I, Amos [Bib-Gar], Turín 1953.
- Rinaldi, G., *I profeti minori*, II, Osea, Gioele, Abdia, Giona [Bib-Gar], Turín 1960.
- Rinaldi, G.; Luciani, I *profeti minori*, III, Michea, Nahum, Abacuc, Sofonia, Aggeo, Zacaria, Malachia [Bib-Gar], Turín 1969.
- Ringgren, H., *Sprüche* [ATD, 16], Gotinga 1962.
- Robert, A.; Tournay R., *Le Cantique des Cantiques*. Traduction et Commentaire [EB], París 1963.
- Robin, É., *Job* [Pirot-Clamer, IV], París 1949.
- Robinson, T.; Horst, F., *Die zwölf kleinen Propheten* [HAT, 14], Tubinga ³1964 (Robinson: De Oseas a Miqueas; Horst: De Nahum a Malaquías).
- Rudolph, W., *Esra und Nehemia* [HAT, 20], Tubinga 1949.
- Rudolph, W., *Jeremia* [HAT, 12], Tubinga 1947.
- Rudolph, W., *Chronikbücher* [HAT, 21], Tubinga 1955.
- Rudolph, W., *Hosea* [KAT, XIII, 1], Gütersloh 1966.
- Schmidt, H., *Die Psalmen* [HAT], Tubinga 1934.
- Skinner, J., *Genesis* [ICC], Edimburgo 1910.
- Smith, H. P., *The Books of Samuel* [ICC], Edimburgo 1904.
- Spadafora, F., *Ezechiele* [Bib-Gar], Turín 1951.
- Speiser, E. A., *Genesis* [Anchor Bible], Nueva York 1964.
- Spicq, C., *L'Éclésiastique* [Pirot-Clamer, VI], París 1946.
- Steinmann, J., *Le livre de la Consolation d'Israël* [Lectio divina, 28], París 1960.
- Steinmann, J., *Le livre de Job* [Lectio divina, 16], París 1955.
- Tamisier, R., *Le livre des Juges* [Pirot-Clamer, III], París 1949.
- Terrien, S., *Job* [CAT, XIII], Neuchâtel 1963.
- Vaux, R. de, *Le Genèse* [Jerusalén-B], París ²1962.
- Vaux, R. de, *Les livres de Samuel* [Jerusalén-B], París ²1961.
- Vaux, R. de, *Les livres des Rois* [Jerusalén-B], París 1958.
- Vittonato, G., *Il libro di Geremia*, Turín 1955.
- Volz, P., *Der Prophet Jeremia* [KAT], Leipzig ²1928.
- Weber, J., *Le livre de la Sagesse* [Pirot-Clamer, VI], París 1946.
- Weiser, A., *Das Buch Hiob* [ATD, 13], Gotinga ⁴1963.
- Weiser, A., *Die Psalmen*, I-II [ATD, 14-15], Gotinga ³1963.
- Weiser, A., *Klagelieder* [ATD, 16], Gotinga 1962.
- Weiser, A., *Der Prophet Jeremia*, I-II [ATD, 20-21], Gotinga 1952, 1955.
- Weiser, A., *Das Buch der zwölf kleinen Propheten*: Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha [ATD, 24], Gotinga ²1956.
- Westermann, C., *Das Buch Jesaja* [ATD, 19], Gotinga 1966.
- Wildberger, H., *Jasaja* [BK AT, X], Neukirchen 1965.

Wolff, H. W., *Dodekapropheten I: Hosea* [BK AT, XIV, 1], Neukirchen
1965.
Wolff, H. W., *Dodekapropheten II: Joel und Amos* [BK AT, XIV, 2],
Neukirchen 1969.
Zimmerli, W., *Ezechiel, I-II* [BK AT, XIII, 1-2], Neukirchen 1969.

COLECCION DE MONOGRAFIAS

- | | | |
|-------------------------|--|----------|
| Sección 1. ^a | FILOSOFIA Y TEOLOGIA ... | Azul |
| Sección 2. ^a | HISTORIA, LITERATURA Y
FILOLOGIA | Rosa |
| Sección 3. ^a | ARTES PLASTICAS Y MUSICA. | Verde |
| Sección 4. ^a | MATEMATICAS, FISICA, QUI-
MICA Y GEOLOGIA | Naranja |
| Sección 5. ^a | BIOLOGIA, MEDICINA, FAR-
MACIA, VETERINARIA Y
CIENCIAS AGRARIAS | Amarillo |
| Sección 6. ^a | DERECHO, ECONOMIA, CIEN-
CIAS SOCIALES Y COMUNICA-
CION SOCIAL | Beige |
| Sección 7. ^a | ARQUITECTURA, URBANISMO
E INGENIERIA | Rojo |

La búsqueda de Dios, actividad religiosa esencial en la Biblia, ocupa un lugar de primer orden en la historia de las religiones. El tema interesa también al hombre de hoy, a juzgar por la producción religiosa de los últimos años. Pero ¿qué es buscar a Dios y cómo se le busca? ¿Qué es encontrar a Dios y cómo se le encuentra? La presente obra estudia los datos bíblicos sobre pregunta tan trascendental, encuadrándolos en el marco de las antiguas religiones orientales de Asiria y Babilonia, Egipto, Canaán y país de los hititas.



Olegario García de la Fuente, O.S.A., es doctor en Filosofía y Letras (Barcelona) y en Teología (Salamanca) y licenciado en Ciencias Bíblicas (Roma). Ha ejercido la docencia en El Escorial (1954-1963) y en Roma (1963-1970). Actualmente es profesor de Lingüística y Literatura latinas en la Universidad Complutense de Madrid. Obras: *Un tratado inédito y desconocido de Fray Luis de León sobre los sentidos de la Sagrada Escritura*, El Escorial, 1957; *Los dioses y el pecado en Babilonia*, El Escorial, 1961; *El problema del dolor en la religión babilónica*, El Escorial, 1961; *El misterio del pecado en el Antiguo Testamento*, Madrid, 1963, etc.