

CB

40

Jacques Briend

**El libro
de
Jeremías**

EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda de Pamplona, 41
ESTELLA (Navarra)
1983

Jeremías es indiscutiblemente el libro del Antiguo Testamento que más manejan los cristianos. Sería de esperar entonces que hubiera un gran número de comentarios de esta colección profética. Pero resulta todo lo contrario, al menos en nuestro país. Hace tiempo que los lectores de CUADERNOS BÍBLICOS pedían un «JEREMÍAS». No era fácil la empresa, ya que había que tener en cuenta algunos trabajos importantes escritos en los últimos años en lengua inglesa y alemana. Jacques BRIEND, profesor del Instituto Católico de París, a quien ya debemos la excelente introducción a la lectura del Pentateuco (CB 13), puso manos a la obra con el dominio y la precisión que le caracterizan. Aquí tenemos el fruto de su trabajo.

Este Cuaderno se propone ante todo introducir en el conjunto de la colección de Jeremías. Después de exponer los problemas históricos y críticos que plantea el libro, su formación y su transmisión, se invita al lector a recorrer el conjunto de la colección siguiendo un itinerario original.

Con sus dos versiones distintas y las huellas perfectamente visibles de dos reediciones, el libro de Jeremías demuestra la vitalidad de los textos de fe que las comunidades creyentes reciben y se apropian adaptándolos a las nuevas necesidades. Este Cuaderno pone de relieve dicho fenómeno de «relectura»; también puede servir para ilustrar la famosa cuestión de la «actualización» de los textos bíblicos. Demuestra cómo la fidelidad a la palabra de Dios no es esclerosis o mera repetición, sino apertura y novedad. Las circunstancias obligan sin cesar a profundizar en la fe y a expresarla en fórmulas nuevas. Captamos así uno de los ejes de la predicación de Jeremías, lo que él llama «el cambio de corazón».

La lectura de este Cuaderno hace aparecer en filigrana la figura impresionante del profeta de las naciones cuyos sufrimientos evocan el de Dios ante la incapacidad del pueblo para escuchar la palabra. La tradición cristiana se ha complacido en ver en el profeta Jeremías una figura del profeta Jesús.

INTRODUCCION

Jeremías, el hombre y el profeta

¿Quien iba a soñar con escribir una biografía de Jeremías, para decir quien fue aquel hombre y aquel profeta a lo largo de una vida marcada por la llamada de Dios? A menos que uno fuera poeta o novelista o las dos cosas a la vez, esa tarea es prácticamente imposible porque no tenemos que uno sea poeta o novelista o las dos cosas al nombre del profeta y que no pretende ser una biografía. Es verdad que esta coleccion profetica abunda en relatos biográficos y hasta autobiográficos, señal de que los discipulos de Jeremías consideraron la vida del profeta como una fuente de enseñanza para nosotros. Pero esos relatos no siguen un orden cronológico. Si intentamos restablecer ese orden chocamos en seguida con el valor de las indicaciones que se nos ofrecen en la cabecera del capítulo muchas de las cuales se insertaron en el curso de la redaccion del libro. A pesar de todo podemos arriesgarnos a presentar un retrato sin pretender ofrecer una biografía que sigue teniendo para nosotros muchos puntos oscuros.

Jeremías debio nacer entre los años 650 y 645, por tanto, tendria unos 20 años cuando fue llamado al ministerio profético que tuvo lugar el año 13° del reinado de Josias rey de Judá (640-609), es decir el 627/626 (Jr 1, 2). El relato de mision (Jr 1, 6) confirma que Jeremías era joven cuando oyo la llamada de Dios. Sin embargo algunos comentadores, ciertamente poco numerosos proponen leer la fecha de Jr 1, 2 como la del nacimiento del profeta Jeremías habria nacido entonces por el 627 y habria sido llamado al ministerio profético el 609, fecha de la muerte del rey Josias. Uno de los principales argumentos para esta cronología reside en la llamada al celibato (Jr 16, 1-9) que significa la irrevocabilidad del juicio de Dios sobre su pueblo y que no pudo tener lugar antes del 604. Si Jeremías nacio por el 645, esa llamada le habria llegado cuando tenia más de 40 años y esto parece ser demasiado tarde, sobre todo si pensamos en la importancia del matrimonio en la sociedad de aquellos tiempos. ¿Puede superarse esta dificultad? Si ciertamente en la medida en que el texto de Jr 16 coloca el sentido del celibato dentro del marco de ministerio profético, sin prejuizar para nada la situación propia de Jeremías mucho antes del 604. Por otra

parte, colocar el nacimiento de Jeremías en el 627 obliga a desechar toda la predicacion del profeta durante el reinado de Josias lo cual encierra no pocas dificultades.

El niño Jeremías pertenece a una familia establecida en Anatot, una aldea situada a 6 km al nordeste de Jerusalem. Reside por tanto en el territorio de la tribu de Benjamin (cf Jos 21, 17-18) tribu que se consideraba como ligada al Israel del norte. En la época de Jeremías, Anatot dependia sin embargo de la administracion real de Jerusalem. De todas formas, antes de ir a Jerusalem, Jeremías tiene sus raíces en territorio benjaminita como profeta, estará preocupado por el porvenir de Israel, el reino del norte para el que reserva su primera predicacion, en la que encontramos la influencia de la predicacion de Oseas, el gran profeta del Israel del norte.

Hay otro punto que llama la atención. Se ha propuesto la hipótesis de que la familia de Jeremías descendía del sacerdote Abiatar, a quien Salomón le asignó la residencia de Anatot por haber seguido el partido de Adonias, otro hijo de David (1 Re 2, 26-27 cf 1 Re 1, 7). El comienzo del libro indica claramente una filiación sacerdotal cuando presenta a Jeremías como «hijo de Jelcias, de los sacerdotes residentes en Anatot, territorio de Benjamin» (Jr 1, 1). ¿Descendía esta familia de Abiatar? Es una hipótesis probable y se observará que Anatot es una ciudad levítica según Jos 21, 18. Aunque su padre fuera sacerdote, nada indica que Jeremías le sucediera en sus funciones sacerdotales. La reforma religiosa del rey Josias ¿no desconcertaría quizás la vida de los sacerdotes de la aldea de Anatot? No podemos demostrarlo con pruebas, pero cuando Jeremías llegó a Jerusalem, quizás fue testigo de la negativa que opusieron los sacerdotes del templo jerosolimitano a dejar sitio a los sirvientes de los santuarios locales. De todas formas, Jeremías chocará con la hostilidad de esos sacerdotes descendientes del sacerdote Sadoc (cf Jr 20) que incluso llegarán a procesarle (Jr 26, 7 s). La verdad es que Jeremías habia pronunciado un discurso contra el templo (Jr 7) al que los judios habian convertido demasiado fácilmente en prenda de salvacion sin preocuparse para nada de la verdadera conversion. El atrevimiento de

aquellas palabras muestra por lo menos que Jeremias no se sentía ligado al templo de Jerusalén lo cual lo distingue francamente de un profeta como Ezequiel

De estas primeras observaciones cabe deducir algunos rasgos que marcaron al futuro profeta durante toda su vida Jeremias está visceralmente apegado a una aldea de campesinos no es un hombre de ciudad a pesar de su pertenencia en Jerusalén a finales del reinado de Josías Nunca olvidará Jeremias su pertenencia a Anatot Por eso en pleno asedio de Jerusalén el profeta compra un terreno de un primo suyo que residía en Anatot (Jr 32 1-15 cf 37 11 12) acción que revela no solo sus vínculos con su familia y su aldea sino también la esperanza que sigue teniendo en un porvenir para el pueblo

Habiendo pasado toda su juventud en el campo Jeremias ha aprendido a observar a las gentes y las cosas Su predicación denota ese contacto cotidiano con la vida de una aldea cuyos habitantes viven de la tierra de ahí su afición a las comparaciones sacadas de la naturaleza y del curso de las estaciones Jeremias observa el almendro —el «alertador» según el sentido de la palabra hebrea— el primer árbol que se cubre de flores para anunciar la primavera (Jr 1 11) Conoce las costumbres de los pájaros las

de la perdiz (17 11) la ciguena la tortola la golondrina y la grulla (8 7) Conoce el valor del agua para las personas los animales y la tierra (14 3-6) y el cuidado que hay que tener con la cisterna para que no pierda agua (cf 2 13) Ha visto plantar vinas con la esperanza de fruto que pone en ellas el labrador (2 21) Estas observaciones y otras que se pueden deducir de la lectura del libro revelan un temperamento meditativo ya que son las cosas más sencillas las que le hablan de Dios y de su acción Este hombre sencillo y delicado es al que Dios llama al ministerio profético

Siguiendo esta llamada Jeremias va poco a poco descubriendo que la palabra de Dios que se le ha encargado transmitir es objeto de burla para mucha gente (6 10) y que cada vez se va haciendo más dura de llevar Se puede incluso sospechar que el profeta llegó a desanimarse y a pensar en abandonar su misión atravesando una verdadera crisis vocacional (Jr 15 15 21) sin duda durante el reinado de Joaquín No se escucharon sus llamadas a la conversión y Jeremias asistió como testigo directo e impotente a los acontecimientos que condujeron a la destrucción de Jerusalén en el año 587 El profeta realiza entonces la experiencia de que por su propia vida y por los sufrimientos aceptados le toca atestiguar la fuerza de la palabra de aquel que lo cogió para ponerlo a su servicio

Las etapas de la predicación del profeta

— Entre el 627 y el 609 bajo el reinado de Josías

Jeremias lanza una llamada a la conversión al reino de Israel del norte (Jr 2-6) y dirige un mensaje de esperanza para los que habitan en las provincias que han pasado al imperio asirio desde el 722 (Jr 30-31) Es el período más feliz del profeta el de los comienzos aunque no participe directamente en la reforma emprendida por el rey Josías el profeta tuvo que conocerla y participar de las esperanzas que suscitaba en muchos judíos No es posible determinar en que momento llegó Jeremias a Jerusalén pero es interesante observar como el profeta recibió el apoyo de algunos funcionarios reales como Safán cuyos hijos intervendrán en favor de Jeremias en los momentos difíciles (Jr 26 24 36 12 cf 2 Re 22 38-14) Por tanto es bastante probable que Jeremias conociera a estos funcionarios a finales del reinado de Josías

— Entre el 609 y el 598 bajo el reinado del rey Joaquín

Jeremias está en Jerusalén y choca con la hostilidad del rey Joaquín que da la espalda a la política iniciada por Josías Lo esencial de la predicación profética debe bus

carse en Jr 7-20 Hay dos episodios que marcan este período el discurso contra el templo (Jr 7) que provocó las iras de los sacerdotes (Jr 26) y el episodio del rollo quemado por el rey en el 604 (Jr 36)

— Entre el 597 y el 587 bajo el reinado de Sedecías

Tras el primer asedio de Jerusalén en el 597 por los babilonios y frente a los funcionarios reales que aconsejan al monarca Jeremias insiste en una política de sumisión a Babilonia pero choca con la debilidad del rey Sedecías y la política egipciófila de sus asesores Muchos relatos biográficos ilustran este período (Jr 27 29 34 35 37-39)

— Después del 587 bajo la dominación babilónica

Hemos de aceptar los datos del libro que nos muestran a Jeremias obligado a marchar a Egipto después del asesinato de Godolías (Jr 40-43) Nada se nos dice en el texto de la muerte del profeta pero la influencia de Jeremias sigue ejerciéndose a través de la colección de sus predicaciones que recogida y aumentada con nuevas relecturas llegará a formar el libro que leemos actualmente

I

JEREMIAS

Y LA HISTORIA DE SU TIEMPO

Constituido profeta para las naciones (1 5), Jeremías se ve obligado a tomar posición frente a los acontecimientos y su palabra no puede separarse del contexto político propio del reino de Judá durante los años que precedieron a la caída de Jerusalén, la capital, en el año 587

Desde el 722, el reino de Israel había desaparecido como tal, transformado en provincias asirias, pero, a pesar de que habían desplazado a su población, una parte de los habitantes del antiguo reino seguía viviendo en el país. El reino de Judá es vasallo de Asiria durante los reinados de Senaquerib (704-681), Asaradon (680-669) y Asurbanipal (669-630). El imperio asirio está ahora en su apogeo, pero al final del reinado de Asurbanipal aparecen los primeros signos de debilidad. El dominio asirio en Egipto es frágil, las conquistas que allí se han hecho no tienen porvenir, ya que las guarniciones asirias no pueden contener a los que en Egipto intentan rehacer la unidad del país y, si esas guarniciones no recibieron el apoyo necesario, fue porque las fuerzas asirias estaban ocupadas en Babilonia y en Elam. Cuando Egipto recobre su unidad bajo Psamético I, pondrá el pie en Palestina. En el 640, el faraón pone sitio a la ciudad de Asdod, aunque según el testimonio de Herodoto (II, 157) la ciudad no fue tomada hasta 29 años más tarde (por el 611)

El año 640 constituye un nuevo giro en la vida del reino de Judá. Tras el largo reinado de Manases (687-642), sube al trono su hijo Amon que solo reinó dos años (642-640), ya que los oficiales de la corte conspiraron contra él (2 Re 21, 19-23) y lo mataron en su palacio. Este asesinato supone la existencia de un grupo favorable a una política anti-asiria y por consiguiente pro-egipcia. La actitud conquistadora de Egipto favorece esta revuelta en medio de la corte de Judá. Por otra parte, los judíos no son los únicos en rebelarse, ya que también los árabes del este y algunas ciudades como Acco y Tiro en el oeste se sublevaron contra Asurbanipal. La reacción asiria, según la costumbre tradicional, fue muy violenta y los árabes fueron derrotados en las cercanías de Damasco. Los otros reinos tuvieron que someterse y acallar sus deseos de independencia. En este contexto general es donde hay que situar la revuelta que tuvo lugar en Jerusalén el año 640. Josías es nombrado rey entonces, tras la muerte de su padre, esta proclamación estuvo dictada por la juventud del príncipe, incapaz de emprender una política personal. La cercanía de las tropas asirias obligará al reino de Judá a dar signos concretos de su fidelidad, por lo que fueron ejecutados los autores del asesinato de Amon y de este modo se evitó toda acción punitiva contra Judá.

A partir del 638, cesan las grandes inscripciones del rey Asurbanipal, pero el gran rey sigue reinando en Asiria

hasta el 630. En esta fecha, Asurbanipal deja el poder a su hijo Asur-etil-ilani (630-623) y el sigue reinando en Babilonia hasta el 627. Así, pues, el año 630 señala el ocaso del poder asirio, a partir de entonces, los acontecimientos se precipitan. ¿Como evolucionará la situación en Judá?

Josías es muy joven cuando sube al trono, ya que no cuenta más que 8 años (2 Re 22, 1), durante su menor edad, el reino está en manos de los funcionarios, de los que el profeta Sofonías traza un retrato poco halagüeño (Sof 1, 8-9, 3, 3-4). Asiria sigue siendo poderosa, como demuestran los sucesos del 640, Egipto no logra inclinar la balanza de fuerzas a su favor. No ha sonado todavía la hora de un cambio radical, pero 10 años más tarde la situación evoluciona favorablemente para todos los que sueñan con sacudir el yugo asirio y esperan una independencia política. En el 630, Josías tiene 18 años, esta fecha coincide más o menos con el comienzo de una política personal por parte del joven soberano. A pesar de las incertidumbres de la cronología, se puede pensar que Josías empezó su política reformista por el 628 (cf 2 Cr 34, 3), ya que ésta es necesariamente anterior al descubrimiento del rollo de la ley en el templo, que se realizó el año 622 durante las obras de reparación ordenadas por el rey. En todo caso, aunque intervinieran también otros factores, la fecha del 626 sigue muy de cerca a los comienzos de la decadencia de Asiria. En efecto el imperio asirio pierde el control de Babilonia, en donde el 626 Nabopolasar se hace con el poder y funda una dinastía. Además, los medos se convierten en un peligro continuo para los asirios. En este contexto, no se puede olvidar que la reforma religiosa emprendida por Josías, y que destacan notablemente los textos bíblicos, no es más que un aspecto de un proyecto político más amplio. Efectivamente, en una época bastante difícil de concretar el rey se asegura el control de una parte del antiguo reino de Israel, este control se extiende hasta Betel (2 Re 23, 4, 15) y quizás hasta Samaria (2 Re 23, 19). Si el libro de las Crónicas (2 Cr 34, 6) piensa en una reconquista más amplia, esta presentación resulta difícil de justificar desde un punto de vista histórico, ya que el libro de los Reyes no se muestra ni mucho menos tan explícito.

Por sus diversas iniciativas, la política de Josías encontró un eco favorable, sobre todo entre los refugiados del norte que habitaban en Jerusalén y en sus alrededores. ¿No es la profetisa Julda, que vive en el barrio nuevo, a la que se consulta cuando el descubrimiento del rollo en el 622 (2 Re 22, 14), es decir, en el momento de emprender la reforma religiosa? Todo lo que pudiera contribuir a res-

taurar la independencia nacional no podía menos de obtener una buena acogida, pero sigue siendo verdad que la influencia de esta reforma querida por Josías no debió ser muy profunda a juzgar por los oráculos de Jeremías y de Ezequiel. Sea de ello lo que fuere, el rey Josías muere en Meguido el 609 probablemente asesinado por haber intentado oponerse a la intervención del faraón Necao II (610-595) que había decidido acudir en ayuda de Asiria.

A la muerte de Josías el «pueblo del país» pone en el trono de Judá a **Joacaz** que recibe la unción y es proclamado rey en lugar de su padre. Detrás del laconismo del texto bíblico (2 Re 23, 30b) y del uso de las fórmulas que describen la entronización real, hay que descubrir que Joacaz no es el hijo mayor de Josías, tal como se deduce de una comparación entre 2 Re 23, 31 (cf 2 Cr 36, 2) y 2 Re 23, 36 ya que en el 609 Joacaz tiene 23 años, mientras que Joaquín, otro hijo de Josías, tiene 25. Señalemos además que Joacaz es igualmente designado en los textos bíblicos con el nombre de Salún (Jr 22, 11, 1 Cr 3, 15) que debió ser su nombre de nacimiento. Dicho esto, puesto que Joacaz fue elegido rey, ¿cómo puede explicarse este golpe de fuerza por parte del «pueblo del país»? La mejor explicación consiste en descubrir en esta elección el deseo del «pueblo del país» de hacer rey a un hijo de Josías que *prosiguiera la política de su padre, política a la vez anti-asiria y anti-egipcia*. Esta opción se revelaría catastrófica.

De hecho, unas semanas después de su subida al trono, Joacaz es destituido por Necao II y conducido a Riblá, donde se encontraba el cuartel general del faraón. Tratado como prisionero Joacaz es conducido luego a Egipto, donde muere (2 Re 23, 34, 2 Cr 36, 3-4, Jr 22, 10-12, Ez 19, 4). De esta forma, el reinado de este soberano no fue más que un corto intermedio que nos revela que la política de Josías no pudo seguir adelante.

Habiendo eliminado a Joacaz que se oponía a su política, Necao II impuso como rey de Judá a Eliacín, hijo de Josías y hermano de Joacaz, que tomó o recibió como nombre de coronación el de **Joaquín**, (cf 2 Re 23, 34). Aunque se mostró respetuoso de la dinastía davidica, el faraón escogió sin embargo a un hijo de Josías que fuese favorable a Egipto, lo cual deja entender por que lo eliminó el «pueblo del país» a la muerte de Josías. Tenemos pues a un nuevo rey de Judá, vasallo del faraón de Egipto y obligado por consiguiente a pagarle tributo (2 Re 23, 33-35, 2 Cr 36, 3).

Si el libro de los Reyes es de una enorme sobriedad a proposito del reino de Joaquin, el de Jeremias nos dice un poco mas sobre la conducta de este rey, ya que el profeta no vacila en proclamar bien alto que el rey «*edifico su casa con injusticias piso a piso, inicuaemente, hace trabajar de balde a su proximo sin pagarle el salario*» (Jr 22 13-19) Joaquin se hizo entonces construir o reconstruir un palacio recurriendo al trabajo forzado Si pensamos que habia que pagar un pesado tributo, y ello en condiciones dificiles, la inconsecuencia del rey resulta aun mayor, ya que la construccion de que nos habla el profeta Jeremias se hizo entre el 608 y el 604 Con su conducta, el rey de Juda demuestra claramente que la reforma de Josias es ya solamente un recuerdo, si el rey obra de este modo, ¿que es lo que haria el pueblo?

Vasallo de Egipto no por eso está seguro el reino de Juda ya que las tropas egipcias que habia dejado Neco II en el antiguo territorio asirio serian atacadas por los babilonios bajo el mando del celebre Nabucodonosor Este ultimo obtiene en Carquemis en junio-julio del 605, una importante victoria sobre los egipcios (cf Jr 46, 2-12) y persigue a las tropas del faraon hasta la provincia de Jama ocupando Ribla ciudad que habian tenido bajo su mando los egipcios durante varios años

Entre tanto Nabucodonosor tiene que volver aprisa a Babilonia donde acaba de morir su padre Nabopolasar (15 agosto 605), tras un viaje rapido, llega a Babilonia donde es reconocido rey por todo el pais (7 de setiembre 605) Infatigable, el nuevo soberano vuelve a Siria y recorre victoriosamente el pais, sacando de este modo todo el provecho que puede de la batalla de Carquemis Con un enorme botin regresa a Babilonia en marzo-abril del 604 para celebrar alli la fiesta del año nuevo Entre mayo y diciembre del 604 Nabucodonosor vuelve una vez mas a Siria-Palestina y recibe el tributo de los reyes del pais A finales de año, marcha contra Ascalon y se apodera de la ciudad y de su rey En este contexto agitado y poco despues de su sumision, Joaquin quema el rollo escrito por Baruc por orden de Jeremias (Jr 36), escena que tiene lugar en invierno (Jr 36, 22) Asi, el rey de Juda, vasallo de Egipto entre el 609 y el 604, tiene que convertirse en vasallo a la fuerza de Babilonia por 3 años (2 Re 24, 1), es decir, entre el 603 y el 601

El 601, Nabucodonosor, que sabe que Egipto no ha renunciado a su soberania sobre Siria-Palestina y que incita a sus antiguos vasallos a la revuelta, decide enfrentarse directamente con el ejercito del faraon La batalla

entre los dos ejercitos fue dura, pero la victoria le correspondio a Egipto, que llego a apoderarse incluso de Gaza (cf Jr 47, 1) En Jerusalem surgio entonces la enorme esperanza de ver al faraon emprendiendo una campaña contra el norte Joaquin deja de pagar a Nabucodonosor el tributo anual, signo de su vasallaje El año 600, el rey de Juda se rebela contra la autoridad de Babilonia y pone todas sus esperanzas en Egipto a pesar de las advertencias de Jeremias

Si Nabucodonosor no reacciono inmediatamente contra esta rebelion, tampoco se quedo inactivo Segun 2 Re 24 2, el monarca babilonio se contento al principio con enviar algunas bandas armadas contra Judá pero el 598, una vez reconstituido su ejercito, Nabucodonosor decide intervenir contra ella El mes de diciembre del 598, muere el rey Joaquin en circunstancias poco claras ya que donde 2 Re 24 6 habla de una muerte natural, los textos del libro de Jeremias insinuan una muerte violenta (Jr 22, 19 36, 30)

A la muerte de su padre, **Jeconias** se convierte en rey de Juda (2 Re 24, 6) y tiene que sufrir el asedio que Nabucodonosor organiza contra Jerusalem Este asedio duro un mes o poco más y acabo, segun la Cronica babilonia, el 16 de marzo del 597 Jeconias se rindio al rey de Babilonia con su madre y todos sus allegados (2 Re 24, 12, Ez 17, 12) Esta decision prudente explica que el rey fuera tratado como simple prisionero y que su suerte fuera más llevadera que la que sufriria más tarde Sedecias Asi, pues, en el 597 tiene lugar la primera deportacion de habitantes de Juda a Babilonia (2 Re 24, 14 16, Jr 52, 28), de la que forman parte no solo algunos personajes importantes, sino tambien los artesanos capaces de trabajar el metal El reinado real de Jeconias duro así tres meses, de diciembre del 598 a marzo del 597 no hay que hacer responsable de la catástrofe al joven monarca Por eso, si la figura de Joaquin queda oscurecida en la tradicion biblica, su hijo Jeconias desterrado en Babilonia, es a los ojos de muchos el verdadero rey de Judá

En Jerusalem, entre tanto Nabucodonosor establece un rey a su gusto, poniendo en el trono de Judá a Matanias tío de Jeconias y por tanto hermano de Joaquin e hijo de Josias, que recibo como nombre de coronacion el de **Sedecias** (2 Re 24 17) Era logico que el nuevo rey fuera vasallo de Babilonia, por este titulo, tuvo que prestar juramento de fidelidad a Nabucodonosor (Ez 17, 12-14, 2 Cr 36, 13)

Vasallo del rey de Babilonia, Sedecias se encuentra al

Los reinos y sus soberanos

ASIRIA

Senaquerib
(704-681)

Asaradón
(680-669)

Asurbanipal
(668-627)

Asur-etililani
(630-623)

Sin-shar-iskhun
(623-612)

Asur-ubalit II
(612-609)

BABILONIA

Nabopolasar
(626-605)

Nabucodonosor
(605-562)

Awil-Marduk
(562-560)

JUDA

Ezequías (716-687)

Manasés (687-642)

Amón (642-640)

Josías (640-609)

Joacaz (609)

Joaquín (609-598)

Jeconias (598- ?)

Sedecías (597-587)

EGIPTO

Taharca (690-664)

Psamético I
(664-610)

Necao II (610-595)

Psamético II
(594-589)

Hofra (589-568)
Amasis (568-525)

frente de un pequeño reino que ha de pagar muy caro las inconsecuencias de la política de Joaquín. Se ha perdido parte del territorio de Judá, especialmente el Negueb. La mayor parte de las ciudades han quedado aisladas por la guerra. La situación es trágica y lo único conveniente habría sido seguir una política que sacara la lección de los recientes sucesos. Como dice acertadamente Ezequiel (17:14), *habría sido menester que el reino «fuera un reino humilde que no se ensobreciera»* pero ocurrió todo lo contrario. Para completar este cuadro, hay que señalar el hecho de que los funcionarios que rodeaban a Sedecías eran hombres nuevos, ya que los consejeros de Jeconias durante el asedio de Jerusalén (597) habían sido desterrados con el rey. Esta renovación de los funcionarios reales, consecuencia muchas veces olvidada de la primera deportación, tuvo unas secuelas desastrosas. Los funcionarios de Sedecías eran «patrióticos de la especie más barata, completamente ciegos ante las realidades del mo-

mento» (J. Bright). La posición de Sedecías ante esta situación no era fácil, no pudo o no supo imponerse a ella.

Rey a los 21 años, Sedecías parece ser que tenía buenas intenciones e incluso buscó los consejos de Jeremías en los momentos críticos (Jr 38, 14-17; 19-22) pero era demasiado tarde. Le faltaba coraje político para obedecer a las palabras del profeta y demasiado débil para resistir a los dignatarios que le rodeaban. Ante un ambiente deseoso de sacudir el yugo impuesto por el rey de Babilonia, Sedecías no sabía qué partido tomar y se dejó arrastrar por las circunstancias. La solución no pudo menos de ser fatal.

Siguiendo el hilo de los sucesos descubrimos que Sedecías más por cobardía que por convicción llevó a Jerusalén y a sus habitantes a la catástrofe. Poco después del 597, Babilonia tuvo que enfrentarse con serios conflictos en sus fronteras de oriente y parece ser que emprendió una campaña contra Elam (cf. Jr 49:34-39). En el 595/594 estalla un motín en Babilonia, en el que están implicados

algunos elementos militares Es posible que algunos desterrados, impulsados por ciertos profetas, se aprovecharan de la situación para comprometerse de alguna manera en la revuelta Llegó la noticia a Jerusalén y el profeta Jeremías quizás aluda a estos motines en la carta que escribo a los desterrados invitándoles a instalarse en Babilonia y a no hacer caso de aquellos profetas (Jr 29, 1-10) En esta ocasión o quizás algo más tarde, algunos de esos profetas fueron ejecutados por Nabucodonosor (Jr 29 15 21-23) Esta rebelión interna en Babilonia fue duramente castigada, pero pudo autorizar a algunos en Jerusalén para promover una política anti-babilonia, política que parecía apoyar la evolución de la situación en Egipto

Necao II muere el año 594 y es sustituido en el trono de Egipto por su hijo Psamético II (594-589) Aunque preocupado por la situación en Asia el nuevo faraón se vio obligado a combatir contra el país de Cus (Etiopía), hasta que su ejército obtuvo una victoria importante Esto explica que hasta el 591 Psamético II no interviniera directamente en Palestina De hecho, solo después de esta fecha vino el faraón a Asia, probablemente contra las ciudades filisteas «para sacar partido del efecto moral que había producido su triunfo africano» (S Sauneron-Y Yoyotte)

Antes del 591 el faraón podía temer una intervención babilonia en caso de revuelta de los antiguos vasallos de Egipto Se explicaría así la ausencia de las ciudades filisteas en la reunión que celebraron en Jerusalén los enviados de los reyes de Edom Moab, Amón Tiro y Sidón, junto con Sedecías La finalidad de esta reunión era evidentemente organizar la rebelión contra Babilonia, lo cual provocó por parte de Jeremías una acción simbólica (Jr 27, 2-3), destinada a hacer aceptar el yugo babilonio como irremediable La acción del profeta debe situarse por el 594/593 También por esta época, en el 593, el profeta Ananías incitó al pueblo de Judá a sacudir el yugo babilonio prometiendo que antes de 2 años serían devueltos a Jerusalén los utensilios del templo robados por Nabucodonosor (Jr 28, 2-4) Jeremías contesta a esta palabra profética denunciando el carácter ilusorio de esta promesa (Jr 28 5-17)

En realidad, la reunión de los mensajeros reales que acabamos de recordar no desembocó en ninguna decisión concreta ya que Egipto se negó a intervenir por estar ocupado en otros lugares El único resultado de la asamblea fue poner a Sedecías en situación delicada ante Nabucodonosor El rey de Judá tuvo que dar explicaciones sobre su conducta, ya que según Jr 29, 3 envió legados a Babilonia, pero la fecha de este texto no es clara, puesto

que Jr 29 1-2 alude a los comienzos del reinado de Sedecías En este caso, quizás haya que apoyarse en Jr 51 59 s en donde un mensajero sale para Babilonia por orden de Sedecías en el año 4º de su reinado

Todas estas idas y venidas no cambian en el fondo las cosas, ya que el reino de Judá sigue mirando hacia Egipto, esperando que el faraón venga en su ayuda en esa sublevación contra el poder babilonio que no acaban de olvidar Psamético II muere el 589, en Jerusalén ponen entonces en su sucesor Hofra (589-569) las esperanzas de una intervención contra Babilonia

Prescindiendo de la importancia que pudiera tener el cambio de soberano en Egipto, lo cierto es que Sedecías se decidió a rebelarse contra el rey de Babilonia (2 Re 24, 20, Jr 52, 3) Sin la intervención de Egipto, la acción del rey era pura locura, ya que solo los amonitas, y de una forma poco eficaz (cf Ez 21, 23-27), se asociaron a la empresa de Judá La reacción babilonia contra este acto de insubordinación no se hizo esperar, el mes de diciembre del 589, empieza un segundo asedio de Jerusalén que duro año y medio (2 Re 25, 1 Jr 39, 1 52, 4 Ez 24, 1 2) El territorio de Judá es invadido, sus fortalezas van cayendo una tras otra solo Laquis y Azeca pudieron resistir algún tiempo Judá sigue esperando la intervención de Egipto, ya que Sedecías ha enviado a aquel país mensajeros para obtener una ayuda militar, tal como señala Ez 17, 15 «(*Sedecías se rebeló contra el (Nabucodonosor) y envió mensajeros a Egipto pidiendo caballos y tropas numerosas*)» (cf ostraca 3 y 4 de Laquis)

En efecto, vendrán tropas de Egipto en ayuda de Jerusalén y obligarán provisionalmente a los babilonios a levantar el sitio (Jr 37, 5 s, cf Ez 17, 17) La cronología no es fácil de señalar Con todas las precauciones requeridas, se puede situar la intervención egipcia a finales del año 588 y su derrota por marzo/abril del 587 Se reanuda entonces el asedio de Jerusalén, que acaba en julio del 587

Si aceptamos del libro de Jeremías los datos que interesan a este período, vemos que Jeremías al comienzo del asedio anuncia a Sedecías una suerte llevadera si acepta rendirse a los babilonios (Jr 34, 1-7) Poco antes de que se interrumpiera el asedio, se dio un decreto solemne en favor de la liberación de los esclavos (cf Dt 15, 12-13), esta medida estaba ordenada a proporcionar más defensores a la ciudad, pero al levantarse el sitio quedó sin ejecución, por lo que Jeremías tuvo que intervenir en contra de esta violación del juramento que se había hecho (Jr 34, 8-22)

Cuando se levanto el asedio, Jeremías intentó dejar Jerusalén para volver al país de Benjamín, más concreta-

mente a Anatot para tomar posesion del campo que habia comprado a un primo suyo (Jr 37, 11-12, cf 32, 1-15), pero fue detenido a las puertas de la ciudad, el jefe de guardia lo acuso de querer pasarse a los caldeos (= babilonios) Jeremias estuvo preso entonces en casa de un tal Jonatán (Jr 37, 13-16) De esta situacion critica solo pudo salir gracias a la intervencion de Ebedmelec, un cusita (= etiope), que obtuvo de Sedecias permiso para sacar a Jeremias del aljibe donde estaba preso y guardarlo en el patio de guardia donde estaria más seguro (Jr 38, 7-13), alli estuvo hasta el final del asedio

Durante estos sucesos que afectan directamente al profeta, los babilonios cercan a Jerusalem y emprenden los trabajos de asedio (Jr 32, 24, 33, 4) Finalmente, en junio/julio del 587 toman la ciudad abriendo una brecha en la muralla cuando el hambre hacia estragos en la poblacion, que ya no tenia nada de comer (2 Re 25, 2-3, Jr 39, 2, 52, 6-7) Desde aquel momento, los sucesos se precipitan Sedecias escapa de noche con unos cuantos soldados y se dirige al valle del Jordán (2 Re 25, 4-5 = Jr 52, 7-8), alcanzado cerca de Jerico por los babilonios que se habian lanzado en su persecucion, Sedecias es conducido a Riblá, ciudad de Siria, donde se encontraba Nabucodonosor Alli despues de ser testigo de la ejecucion de sus hijos, le sacan los ojos y lo llevan preso a Babilonia donde muere (2 Re 25, 6-7, Jr 52, 9-11)

El drama de Jerusalem no acabo aqui En agosto del 587, llega Nabuzaradán, comandante de la guardia, y ordena el incendio de la ciudad Antes recogen todos los objetos de metal y los funden previamente a llevárselos a Babilonia todos los objetos de culto de oro y plata son trasladados al pais del vencedor El templo y el palacio real quedan arrasados, las murallas son abatidas Jerusalem sufre el destino de las ciudades rebeldes, ya que su rey ha sido infiel a su juramento de vasallaje Por esta epoca, hubo una nueva deportacion de judios Segun Jr 52, 59, fueron llevados de Jerusalem a Babilonia 832 personas Esta cifra, que no concierne más que a los habitantes de la capital, parece muy corta sobre todo si con M Broshi se calcula en 20 000 personas la poblacion de la ciudad pero no hay que olvidar el numero de muertos y las ejecuciones ordenadas por Nabucodonosor

Si Jerusalem sufrio una suerte tan cruel, no toda la poblacion de Judá fue deportada, para administrar a los que se quedaron la autoridad babilonia coloco al frente del pueblo de Judá a **Godolias**, hijo de Ajicán hijo de Safán (2 Re 25, 22), que pertenecia a una familia de funcio-

Las cartas de Laquis

En las excavaciones hechas en Tell ed-Duweir (= Laquis), situado a 45 km al suroeste de Jerusalem, se descubrieron unos 20 «ostraca», o sea, fragmentos de ceramica con inscripciones hechas a tinta Algunos de estos textos representan la correspondencia que se intercambiaron el comandante de la fortaleza de Laquis y uno de sus subalternos, son de los ultimos años del reino de Juda, poco antes de la caida de Jerusalem en el 587 a C

Ostracon n. 3 (extracto)

«Y a tu servidor le han transmitido esto El jefe del ejército Konyahu, hijo de Elnatan, ha bajado para ir a Egipto, y a Jodayahu, hijo de Ajyau, y a sus hombres los ha enviado a tomar de aqui

Este fragmento de carta confirma la ayuda que el rey de Juda, Sedecias, esperaba de Egipto cuando el faraon Hofra (589 569) acababa de suceder a Psameptico II

Ostracon n. 4

¡Que Yave haga oír a mi señor hoy mismo buenas noticias! Y ahora, a proposito de todo lo que mi señor me ha enviado a decir, así ha actuado tu servidor He escrito en la tablilla segun todo lo que me has enviado a decir En cuanto a lo que me ha ordenado mi señor sobre Beth-Harrapid, no hay alli nadie En cuanto a Semakiau, Semayahu lo ha cogido y lo ha hecho subir a la ciudad En cuanto a tu servidor, no lo puedo enviar alla , pero cuando vuelva mañana , y el lo sabra, porque observamos el fuego-senal de Laquis segun todas las señales que me ha dado mi señor, pero no vemos Azeca»

Como el texto de Jr 34, 7, este texto nos recuerda la importancia de las dos plazas fuertes de Laquis y Azeca, que fueron tomadas por los babilonios antes de la capital

narios reales (cf 2 Re 22, 8-12, Jr 26, 24) Para comprender esta eleccion recordemos que el rey de Babilonia sabia quienes eran los hombres influyentes favorables a la sumision Por eso Jeremias gozo de la proteccion de los babilonios y recobro la libertad (Jr 39, 14) Pues bien, el padre de Godolias (26, 24) y su tio Gamarias (36, 25) habian

apoyado anteriormente al profeta y sostenido la política que el predicaba en nombre de Dios. Por tanto, cabe pensar que Godolias era también favorable a esta política, por eso no fue deportado sino que Nabucodonosor lo escogió para ocuparse de los judíos. Esto explica también por qué Jeremías quiso quedarse al lado de Godolias (Jr 40, 6) en vez de acompañar a los deportados.

Godolias, administrador delegado por los babilonios, se instaló en Mispa, pequeña aldea de Judá a unos 10 km al norte de Jerusalén (2 Re 25, 23), donde reunió a todos los que aceptaban el yugo babilonio, o sea a los que deseaban seguir cultivando la tierra y ocupando las aldeas que rodeaban a la ciudad. Esta política razonable, impuesta por las circunstancias, no podía complacer a todos, sobre todo a los oficiales del ejército. A pesar de las advertencias que le hicieron, Godolias no tomó las debidas precauciones y fue asesinado por un tal Ismael, incitado por Baalis, rey de Amón (Jr 40 13-41 3). La fecha de este asesinato no se nos indica en los textos bíblicos; podríamos situarla en el año 582, lo cual relacionaría al asesinato de Godolias con la deportación que menciona Jr 52, 30, que lleva la fecha del 23º año de Nabucodonosor (582/581). No se trata más que de una hipótesis, pero es lógico que los babilonios reaccionasen ante la desaparición de Godolias, que ponía en entredicho su autoridad en el país conquistado.

Tras la muerte de Godolias, Ismael quiso huir al reino amonita, llevándose a un gran número de prisioneros, pero fue alcanzado cerca de Gabaon por las tropas mandadas por un tal Juan, oficial favorable a Godolias (cf Jr 40 13-16). Ismael tuvo que abandonar a sus prisioneros y logró escapar con 8 hombres (Jr 41, 10-15). Sin regresar a Mispa, sin duda por miedo a las represalias babilonias, el grupo de judíos dirigido por Juan emprendió la marcha hacia el sur. Pensaban ir a Egipto, pero al llegar cerca de Belén (Jr 41, 16-18) los oficiales pensaron en consultar a Jeremías, que debía formar parte del grupo de prisioneros aunque el texto bíblico no está claro en este punto.

El sello de Godolías

El año 1935 se descubrió en Tell ed-Duweir, lugar de la antigua Laquis, la huella de un sello en la que se puede leer

«*Godolias el que (esta) en palacio*»

El nombre va seguido de un título propio de los funcionarios que suele traducirse por «mayordomo de palacio». Como esta huella ha sido datada a comienzos del siglo VI a C, el personaje ha sido identificado con Godolias, hijo de Ajican, al que Nabucodonosor nombra responsable de los judíos después de la caída de Jerusalén el año 587 (2 Re 25, 22-25, Jr 40, 7). Esta identificación es bastante probable, aunque no todos la aceptan, si se acepta, Godolias habría sido mayordomo de palacio durante el reinado de Sedecías.

El título de «*mayordomo de palacio*» fue llevado por varios funcionarios principales tanto israelitas como judíos: Arasa (1 Re 16, 9), Abdías (1 Re 18, 3), Yotan (2 Re 15, 5), Eliacín (2 Re 18, 18), Sobna (Is 22, 15). También lo encontramos en una inscripción en una tumba de Siloé (siglo VII a C) cf J. Brend-M. J. Seux, *Textes du Proche Orient ancien et Histoire d'Israel*. Cerf, París 1977, 117, n. 42).

Cuando el profeta les invitó en nombre de Dios a quedarse en Judá, renunciaron a su juramento de obedecer a la palabra de Dios y partieron a Egipto llevándose a Jeremías y a Baruc (Jr 42, 1-43, 7). El profeta tuvo que marchar a Egipto en contra de su voluntad, allí pronunció algunos oráculos (43, 8-44, 30, 46, 13-26), pero lo esencial de su intervención consistió en anunciar la invasión de Egipto por Nabucodonosor, acontecimiento que se produjo en el 568/567. A continuación, perdemos las huellas de Jeremías, que murió probablemente en Egipto.

II

EL LIBRO DE JEREMIAS

Si la figura del profeta Jeremias es una de las más impresionantes que surgieron en Israel, no la conocemos más que a través del libro que lleva su nombre y que refleja la comprensión que se ha tenido de este profeta a lo largo de varias generaciones. Por tanto, es necesaria una primera aproximación al libro tomado globalmente, aunque solo sea debido a su longitud. Con sus 52 capítulos Jeremias es una de las colecciones proféticas más largas después del libro de Isaias. Por esta razón, el lector tiene que hacerse una idea de la distribución de los bloques, el plan detallado (cf. *recuadro*) permitirá observar el reparto del material que se hace en el libro.

Si se quiere simplificar dicho cuadro, podría dividirse el libro en tres grandes bloques: c. 1-24 colección de oráculos y de relatos proféticos, c. 26-45 colección de relatos biográficos, c. 46-51 colección de oráculos contra las naciones. Esta simplificación exige algunas explicaciones: La primera parte se abre con un relato de misión (1, 4-10), seguido de dos relatos de visión (1, 11-15) y parece acabar en el c. 24 con la visión de las dos cestas de higos. Puede verse aquí cierta inclusión gracias al género literario de la visión que se utiliza al comienzo y al final de esta parte.

El c. 25 resulta problemático. ¿Hay que vincularlo a la primera parte o a la segunda? En realidad a ninguna de

las dos. En efecto, Jr 25, 13b-38 sirve de introducción a la colección de oráculos contra las naciones (Jr 46-51), pero en el estado actual del texto esta introducción está separada de su secuencia lógica. Esta anomalía desaparece en la organización de los capítulos que se encuentra en la versión griega (véase p. 20). De un texto al otro, el plan del libro ha sufrido importantes modificaciones con lo que nos damos cuenta de que la historia del libro de Jeremias es más compleja de lo que podíamos imaginarnos al principio.

La segunda parte del libro está formada por los c. 26-45. Hay que hacer dos observaciones sobre ella. Primeramente esta parte encierra esencialmente unos relatos biográficos que no están organizados según un orden cronológico, como podemos darnos cuenta fácilmente por ejemplo leyendo seguidos los c. 35 y 36. Entonces puesto que no se ha adoptado el orden cronológico, se puede suponer que ha jugado otro principio de organización (véase p. 25). En segundo lugar, la serie de relatos autobiográficos se interrumpe entre los c. 30-33 con unos oráculos de salvación formando este conjunto lo que se ha llamado el libro de la consolación o de la esperanza. Estos capítulos ocupan el centro teológico del libro, ya que en el corazón mismo de los relatos, que evocan el asedio de Jerusalén y la situación dolorosa del profeta, manifiestan-

tan que hay una luz en medio de las desdichas de Israel y que se sigue manteniendo la salvacion de Dios

La coleccion de oráculos contra las naciones (Jr 46-51) no plantea problemas especiales, pero constituye una agrupacion artificial segun un procedimiento bien documentado si se comparan los libros profeticos entre si. Aparte el hecho de que la introduccion de esta parte tiene que buscarse en Jr 25 13b-38, se notará que los oráculos pronunciados por el profeta en Egipto (Jr 43, 8-44, 30) se relacionan con la marcha forzada de Jeremias a este pais y no forman parte de los oráculos contra las naciones. En

este sentido, es curioso que el titulo general del libro (Jr 1, 1-3) no recoja este periodo de la actividad del profeta y deje completamente de lado lo que se cuenta en los c 42-44. ¿Como interpretar este hecho? ¿Será esto la señal de una insercion posterior de este conjunto en el libro? ¿O bien un juicio sobre la estancia en Egipto impuesta al profeta, siendo así que para el Egipto no puede ser el punto de partida de un nuevo exodo? La respuesta no es fácil pero habrá de tener en cuenta la reprobacion que inspira Egipto despues del año 587

El rollo del año 604

Si resulta siempre difícil captar la genesis de un libro profetico el libro de Jeremias contiene varias indicaciones sobre las que conviene llamar la atencion. Así por ejemplo, Jr 36 narra como el rey Joaquin quemó en el año 604 un rollo escrito por orden del profeta. Las circunstancias de este acto real se nos narran detalladamente y arrojan alguna luz sobre los orígenes del rollo profetico. El año 605 Jeremias dicta a Baruc hijo de Nerias un rollo que contenia todas las palabras relativas a Jerusalem. Juda y todas las naciones (36 2-4). Al año siguiente con ocasion de una asamblea liturgica en el templo de Jerusalem Jeremias que no puede acudir personalmente al recinto del santuario, ordena a Baruc que lea al pueblo el rollo que le habia dictado (36 9-10). Llega la noticia a oídos de los funcionarios reales que mandan venir a Baruc y le ordenan que les lea el rollo. Favorables al profeta pero preocupados por las reacciones del rey los funcionarios aconsejan a Baruc que se oculte como Jeremias (36 11-20).

El rey Joaquin, informado del asunto, manda buscar el rollo, ordena que se lo lean y a medida que se lo leen, va rompiendo con un cortaplumas el rollo y echando los pedazos a un brasero a pesar de la intervencion de varios funcionarios (36 21-26). Tras este incidente, Jeremias dicta a Baruc otro rollo donde se consignan todas las palabras del libro que habia quemado Joaquin, «y se añadieron otras muchas palabras semejantes», observa el texto (36, 32). Sabemos así que en vida del profeta ya habia escrito

un rollo Baruc. Se supone entonces que ese rollo debió ser la base del libro que hoy leemos. Y surge entonces la cuestion ¿se puede determinar la extension de aquel rollo primitivo? En este punto caben las hipótesis, si nos ponemos al lado de los que creen posible esta solución, se pueden considerar como pertenecientes al rollo escrito por Baruc bien sea los c 1-6, bien lo esencial de los c 1-20. Las dos soluciones tienen sus partidarios, pero hay que contar con una remanipulacion del texto a lo largo de las diversas ediciones que han conducido al texto actual.

Además de este episodio que levanta un poco el velo de los orígenes del libro hay que observar la existencia en una fecha antigua de otros opusculos que agrupan ciertos oráculos. Tal es el caso, por ejemplo, del opusculo sobre los reyes (Jr 21, 11-22 30) o del que trata de los profetas (23, 9-40), pudiendo darse muy bien que existieran algunos más. Al lado de este trabajo bajo la responsabilidad directa o indirecta de Jeremias, ¿no habrá que atribuir a Baruc un papel más decisivo todavía? Se le ha hecho con frecuencia responsable de los relatos biográficos en que se recogen los hechos importantes que marcaron la actividad profética de Jeremias. Es una posibilidad, pero todos estos relatos no proceden necesariamente de manos de Baruc. Hemos indicado ya que no están dispuestos en un orden cronológico, si se les quiere leer en esta perspectiva, puede adoptarse este orden Jr 19, 2-20,6 26, 36, 45, 28, 29 51 59-64, 34, 8-22, 37-44

Una edición durante el destierro

Tras la caída de Jerusalén el año 587 los oráculos y los relatos sirvieron para una edición en el destierro destinada a ofrecer una lectura religiosa de los sucesos dolorosos que pusieron fin a la existencia del reino de Judá ¿No había anunciado Jeremías la destrucción de la ciudad? ¿No había prevenido a los reyes contra una política hostil al rey de Babilonia? Esta edición insiste, por tanto en la aceptación del poder babilonio (lo que no podía menos de resultar agradable a las autoridades de Babilonia, sobre todo después del asesinato de Godolias) Se ha calificado a

veces a esta edición de «deuteronomica» Si algunos versículos de Jr 1-25 suponen el Deuteronomio, la fraseología de los discursos en prosa del libro de Jeremías (de los que tenemos un buen ejemplo en Jr 7) no tiene su origen en el vocabulario deuteronomico El estilo de estos discursos procede de una «prosa rítmica» que tiene estrechos vínculos con la tradición profética ¿Habrá que atribuirlos a Jeremías o más bien a sus discípulos? La cuestión sigue abierta, ya que es mayor todavía nuestra ignorancia sobre las etapas de la composición del libro

Una edición posterior al destierro

El hundimiento de Babilonia bajo el poder de Ciro de Persia en el 539, el final del destierro y la restauración costosa ocasionaron una nueva y última edición del libro después del destierro En este contexto se modifica el juicio sobre Babilonia y su rey de dominador que era, el reino de Babilonia se convierte en dominado (Jr 25, 12, 27, 7 TM, 50-51) Bajo la forma de anuncio se subraya con energía la vuelta de los judíos desterrados (Jr 16, 14-15, 23, 7-8) Los desterrados vueltos al país dan un juicio radical sobre Sedecias y su política, sobre los que se marcharon a Egipto y sobre los que se quedaron en el país Son aquellos hijos malos de que habla Jr 24, 8-9, esta interpretación sólo puede deberse a los que volvieron de Babilonia y que deseaban imponerse sobre la comunidad agrupada en

torno a Jerusalén Esto no significa que la dinastía davidica sea rechazada, pero continúa con la descendencia de Jeconías, el rey desterrado, y no con la de Sedecias Por tanto, se mantiene la esperanza en la dinastía de David (Jr 33, 15 17-26), pero el nombre «Yave, nuestra justicia» (23, 6), que figuraba en el nombre de Sedecias se transfiere en adelante a la ciudad de Jerusalén (33, 16) Esta edición no puede ser obra más que de los desterrados que volvieron de Babilonia, de ahí su hostilidad tanto contra Babilonia como contra Sedecias A través de esta relectura del pasado, es normal sentir la influencia de Ezequiel y de Is 40-55, los dos profetas que habían sostenido el coraje de los desterrados



Sello de Godolias

Plan detallado del libro de Jeremías

1, 1-3 Título general «Palabras de Jeremías », cf 51, 64

1, 4-19 Relato de misiones y visiones

2, 1-6, 30 Oráculos sobre Israel y sobre Judá

7, 1-20, 18 Oráculos y relatos fechados principalmente en el reinado de Joaquín «Confesiones»
11, 18-12, 6, 15, 10 21, 17, 14-18, 18, 18-23, 20, 7-18

21, 1-10 Oráculo contra Jerusalén en tiempos de Sedecías

21, 11 22, 30 (+ 23, 1-8) Opusculo sobre la casa real de Judá

23, 9-40 Opusculo sobre los profetas

24, 1 10 Visión de las dos cestas de higos

*

25, 1 13a Oráculo contra Judá en tiempos de Joaquín

25, 13b-38 Introducción a los oráculos contra las naciones cf Jr 46-51

26, 1-24 Relato biográfico El profeta ante el tribunal

27, 1-29, 32 Conflictos con los profetas en tiempos de Sedecías

30, 1-33, 26 Libro de la consolación Oráculos de salvación

34, 1-35, 19 Relatos biográficos Asedio de Jerusalén bajo Sedecías

36, 1-32 Relato biográfico Joaquín quema el rollo (año 604)

37, 1-41, 18 Relatos biográficos Desde la caída de Jerusalén hasta el asesinato de Godolías

42, 1-43, 7 Relato biográfico Marcha forzada a Egipto

43, 8-44, 30 Oráculos contra Egipto

45, 1-5 Oráculo de salvación para Baruc en tiempos de Joaquín

*

46, 1-51, 64 Oráculos contra las naciones

Egipto (46, 2-28) – Filisteos (47, 1-7) – Moab (48, 1-47) – Amón (49, 1-6) – Edom (49, 7-22) – Damasco (49, 23-27) – Cadar y los árabes (49, 28-33) – Elam (49, 34-39) – Babilonia (50-51)

*

52, 1-34 Apéndice (= 2 Re 24, 14 25, 30)

III

LA TRADUCCION GRIEGA DEL LIBRO DE JEREMIAS

Las divergencias importantes que existen entre el texto hebreo del libro de Jeremías (TM = texto masoretico) y la traduccion griega (LXX = los Setenta) de este mismo libro plantean numerosas cuestiones en lo referente a la historia de la redaccion de esta obra y de su transmision manus-

crita. Sin entrar en demasiados detalles, convendrá señalar dos diferencias principales entre el TM y los LXX, para comprender mejor las notas de algunas ediciones modernas de la biblia.

El orden de los capítulos

En primer lugar, la sucesion de los capítulos en los LXX no corresponde a la del TM. Una simple mirada al cuadro adjunto (p. 20) permite darse cuenta de las modificaciones que existen entre ambos textos. De hecho, son ante todo los oráculos contra las naciones los que reciben un lugar distinto en cada texto. El TM los coloca al final (c. 46-51), separándolos así de su introduccion natural que se encuentra en Jr 25, 15-38. En los LXX, estos mismos oráculos se disponen entre los c. 25, 14 a 32, en un orden distinto del TM. Además, lo que servia de introduccion a estos oráculos en el TM constituye una conclusion en los LXX, ya que a Jr 25, 15-38 (TM) corresponde Jr 32, 1-34 (LXX). Semejante disposicion obliga a buscar, en la medida que

sea posible, los motivos que influyeron en una organizacion distinta de los mismos materiales de base. En este punto no cabe más que presentar algunas observaciones limitadas, pero que abren varias perspectivas para la comprension del libro de Jeremias en cada uno de los dos estados del texto.

El TM refleja un texto en el que se ha querido hacer del mismo Jeremias el verdadero autor del libro. Varios signos permiten justificar este punto de vista si se establece una comparacion con el texto de los LXX. En Jr 1, 1, el libro se abre con estas palabras «*Palabras de Jeremias hijo de Jelcias* », mientras que los LXX comienzan así «*Palabra de Dios que fue sobre Jeremias* ». Esta primera observa-

ción debe completarse con otra en Jr 51 64 (TM) último capítulo del libro si ponemos aparte Jr 52 que es un apéndice común a los dos estados del texto se encuentra esta fórmula de conclusión «*Hasta aquí las palabras de Jeremías*» que son un eco del comienzo del libro (Jr 1 1). La expresión final de Jr 51 64 que falta en la versión griega está justificada por el hecho de que sigue a un oráculo fechado de Jeremías (51 59-64 = 28 59-64 LXX) precedido a su vez por los oráculos contra las naciones (Jr 46-51) más fáciles de atribuir al profeta que los capítulos biográficos donde el papel de Baruc puede considerarse decisivo.

Además es importante señalar que solo el TM califica a Baruc con un título de función ya que en Jr 36 26-32 se le llama «escriba». Al contrario en este mismo texto Jeremías recibe explícitamente el título de «profeta» de manera que en esta presentación de los dos personajes en Jr 36 Baruc no tiene importancia más que en relación con Jeremías. Como subraya P Bogaert «*solo Jeremías es profeta pero Baruc tiene que velar por la comunicación y la conservación de su mensaje con toda la autoridad de su cargo de escriba real*». Este empeño por subordinar a Baruc respecto a Jeremías está fuertemente marcado en Jr 36 32 (TM).

«Jeremías toma otro rollo y se lo entrego a Baruc, hijo de Nemas, el escriba, para que escribiese en él a su dictado todas las palabras del libro quemado por Joaquín rey de Judá»

Las palabras en negrita representan los añadidos hechos al texto respecto al que nos ofrecen los LXX (43 32) del que puede resultar útil citar el texto para facilitar la comparación.

«*Baruc toma otro rollo y escribió al dictado de Jeremías todas las palabras del libro quemado por Joaquín*»

Así pues el TM subraya que la iniciativa de escribir otro rollo procede directamente de Jeremías y no de Baruc. Esta insistencia no se advierte en los LXX que conceden por el contrario un lugar especial a Baruc. En efecto el texto de los LXX acaba en 51 31-35 (= TM 45) con una promesa de salvación hecha a Baruc por Jeremías con la que se cierra la colección si —como ya hemos dicho— dejamos de lado el apéndice del c 52 «*Esta mención de Baruc al final del libro es una firma la de un testigo o un notario*» (P Bogaert). Este lugar privilegiado de Baruc en los LXX no aparece en el TM en virtud del desplazamiento de los oráculos contra las naciones.

Entre estos dos estados del texto ha habido así una evolución. En los LXX tenemos una colección de oráculos de Jeremías que tienen la garantía de Baruc como oyente privilegiado del profeta y testigo del cumplimiento al menos parcial de las palabras del profeta. En el TM no se cree necesaria esta concepción del papel de Baruc ya que la autoridad de Jeremías como profeta no tiene por qué ser puesta en tela de juicio. Por eso el nombre de Jeremías da autoridad directamente al conjunto del libro. La presentación actual del TM se explica por la recepción de las palabras de Jeremías como profeta en el interior de la comunidad.

El interés de una comparación entre los dos estados del texto resulta por tanto capital ya que nos hace comprender con un ejemplo concreto por qué etapas pasa la recepción de un libro bíblico a lo largo del tiempo.

La brevedad del texto griego

Además de las divergencias en la organización general del texto los LXX ofrecen un texto mucho más corto que el TM ya que faltan allí palabras expresiones y hasta versículos enteros que aparecen en el texto masorético. Según una estadística hay en el TM 2 700 palabras que no tienen equivalente en los LXX. Esta situación del texto griego resulta extraña. En efecto cabría esperar que la traducción griega alargase el texto hebreo según una tendencia que se puede descubrir en la traducción de otros textos bíblicos. ¿Cómo explicar esta abreviación en el texto griego?

Hablar de abreviación es suponer implícitamente que la traducción griega refleja el texto hebreo transmitido por el TM según una filiación directa y que habría recortado voluntariamente dicho texto. Pero ¿por qué aceptar esta solución que supone que los traductores griegos tenían a su disposición el TM que nosotros conocemos? No hay motivos para pensar así. En efecto según una hipótesis que no es completamente nueva pero que ha recibido una brillante confirmación con el descubrimiento de los manuscritos de Qumran el texto corto de los LXX no es una

abreviacion del TM, sino que refleja otro estado del texto hebreo. Esto significa que los LXX se apoyan en un texto hebreo más antiguo que el TM y que las divergencias que se observan entre el texto de los LXX y el TM no deben imputarse a los traductores griegos. En Qumrán, un manuscrito del libro de Jeremias (4 Q Jer b) ofrece un texto hebreo corto y una serie de versículos semejantes a la que nos ofrece el texto de los LXX. Por tanto, hay que sacar la conclusion de que el libro de Jeremias nos ha llegado a través de dos textos entre los cuales no hay por que elegir entre un texto hebreo más largo representado por el TM y otro texto hebreo más corto en el que se basaron especialmente los LXX. Los dos textos están emparentados y se basan en una tradicion comun, pero tenemos que vernoslas con dos tradiciones textuales distintas.

Semejante situacion del texto complica un poco más el estudio del libro de Jeremias, pero tiene la inmensa ventaja de hacernos descubrir que dicho libro siguio siendo durante largo tiempo un texto abierto capaz de relecturas y de modificaciones importantes. Aun cuando las traducciones modernas están hechas sobre el TM, no es posible ignorar la complejidad de la transmision textual. En todo caso, el estudio del texto griego en el libro de Jeremias nos permite llegar a una etapa más antigua de la obra que la que podriamos alcanzar solo con el texto masoretico.

Desde el punto de vista práctico, seguiremos normalmente el texto masoretico que está en la base de las traducciones modernas y por consiguiente el orden de los capitulos que sigue este texto. Se puede indicar aqui que la *Bible de Jerusalem* ha puesto de ordinario entre parentesis las palabras o expresiones que faltan en los LXX, pero esta opcion no se ha seguido de modo sistemático de manera que dicha traduccion francesa no permite más que hacerse una primera idea de las diferencias existentes entre los dos estados del texto.

BIBLIOGRAFIA

P. M. Bogaert *De Baruch a Jérémie. Les deux rédactions conservées du livre de Jérémie. Le livre de Jérémie.* Leuven 1981. 168-173.

El cuadro adjunto presenta el orden de los capitulos del libro de Jeremias que sigue el texto masoretico (TM) y su equivalente en los Setenta (LXX). En una simple ojeada se puede percibir que el lugar de los oraculos contra las naciones no es el mismo en las dos partes y que dentro de este conjunto el orden de los oraculos en los LXX difiere del TM.

TM	LXX
1, 1-25,13a	1, 1-25, 13a
25, 13b-38	32, 1-24
26-43	33-50
44, 1-30	51, 1-30
45, 1-5	51, 31-35
46	26 (sobre Egipto)
41, 1-7	29, 1-7 (sobre los filisteos)
48	31 (sobre Moab)
49, 1-6	30, 1-5 (sobre Amon)
49, 7-22	29, 8-23 (sobre Edom)
49, 23-27	30, 12-16 (sobre Damasco)
49, 28-33	30, 6-11 (sobre Cadar y los árabes)
49, 34-39	25, 14-26,1 (sobre Elam)
50	27 (sobre Babilonia)
51	28 (sobre Babilonia)
52	52 (apendice)

IV

LA MISION DE JEREMIAS (Jr 1, 4-19)

Colocado en la cabecera del libro que lleva el nombre del profeta, prescindiendo del título general (1 1-3), el texto de Jr 1, 4-19 es de una gran importancia, ya que tiene que manifestarnos la intuición religiosa fundamental del profeta, aun cuando fueran los discípulos o los redactores

de la colección profética los que indicaran de esta forma la comprensión que ellos tenían del ministerio profético de Jeremías. Este es el hilo conductor que nos debe guiar en la lectura de este texto.

La estructura

El texto comienza con una fórmula introductoria «*El Señor me dirigió la palabra*» (v 4), fórmula que vuelve a repetirse en los v 11 y 13, de modo que se puede dividir el texto en tres partes, que se abren del mismo modo y que se centran en la palabra del Señor. Sin embargo, sin rechazar esta división del texto, una lectura más atenta permite hacer algunas observaciones. Así, en el v 13 la fórmula de introducción va seguida de la expresión «*de nuevo*», lo cual remite evidentemente a la primera visión de los v 11-12. Por otra parte, los v 11-12 y los v 13 s. se presentan

como relatos de visión y obedecen a una fórmula literaria concreta. Finalmente, a partir del v 17 el profeta es interpelado por Dios en segunda persona, lo cual introduce cierto hiato en la tercera parte, que comienza en el v 13. Por tanto, se puede sospechar que Jr 1, 4-19 está constituido por textos primitivamente independientes y asociados a partir de un punto de vista teológico. Jeremías es un profeta cuya vida se alimenta en cierto modo de la palabra de Dios.

1. El relato de misión (1, 4-10)

Los vv 4-10 se abren con la fórmula de introducción que anuncia un acontecimiento de palabra, de hecho, la forma del texto es la de un diálogo entre Dios y Jeremías, la experiencia que aquí se traduce es una experiencia de audición más bien que de visión, a pesar del v 9. Se observará que el diálogo no se refiere a ninguna situación precisa de lugar y de tiempo y que no señala ninguna ocasión particular, lo cual distingue este texto de los demás relatos proféticos análogos (Is 6, Ez 1-3). Si seguimos adelante en la comparación con estos relatos, descubrimos que el elemento de visión es central en los relatos llamados de vocación y que la audición de la palabra divina viene solo en segundo lugar. Al contrario, el elemento de visión es muy sobrio en Jr 1, 9 y la palabra de Dios (v 9-10) no hace más que reforzar lo que ya se había dicho en el v 5. Por tanto, se puede ver aquí un elemento añadido, lo cual queda confirmado con otra indicación. El v 9, donde Dios dice a Jeremías «*Mira, yo pongo mis palabras en tu boca*», recuerda lo que se dice en Dt 18, 18 a propósito del profeta semejante a Moisés para el que Dios anuncia «*Yo pondré mis palabras en su boca*». Esta alusión explícita al texto de Dt 18, 18 explica además un elemento del v 7 «*Lo que yo mande, lo dirás*», ya que este detalle rompe la lógica que existe entre los vv 7a y 8, donde Dios envía al profeta a unos oyentes y lo protegerá en esta misión difícil, por el contrario, el v 7b insiste en la totalidad del mensaje divino que tendrá que proclamar. Estas referencias a Dt 18, 18 suponen que Jeremías es reconocido como el profeta parecido a Moisés. Parece inverosímil que Jeremías se identificara a sí mismo con ese anuncio. Por tanto, hemos de ver aquí un detalle añadido por un redactor bajo la influencia del Deuteronomio y que, después de la muerte del profeta, considero que el mensaje de Jeremías constituía una totalidad. Así, en los vv 4-10 hay dos niveles de lectura.

El relato de misión abarca los vv 4-8 excepto el v 7b por las razones que acabamos de indicar. En este diálogo Dios habla el primero para afirmar que conoce desde antiguo a Jeremías, incluso antes de su concepción en el seno materno. Este conocimiento entraña una elección. Dios conoce ya lo que desea hacer, cuando el hombre no es capaz todavía de captar su llamada. Esta presentación no es algo inaudito en el Antiguo Testamento: basta leer el Salmo 139 13-16 (cf. Rom 8, 29). Se percibe claramente que esta meditación sobre la acción de Dios con el hombre

supone la experiencia del profeta. Por tanto, el diálogo no es una transcripción hecha en el momento de la llamada, sino que recoge el fruto de una experiencia interior saboreada que se expresa en forma dialogal.

La elección de Dios tiene como objetivo una misión para el ser profeta para las naciones, expresión difícil que no se puede comprender más que a partir del sentido que se le da a la palabra «nación» en el libro, ya que el término abarca al pueblo de Israel y a los pueblos relacionados con él. En efecto, el mensaje de Jeremías se pronuncia en una época en que el pueblo de Juda tiene que hacer frente a una situación política difícil en la que intervienen los egipcios, los asirios, los babilonios, los moabitas por no citar más que algunas de las naciones que rodeaban a Israel. Hablando como profeta Jeremías desarrolla una acción política, aunque su mensaje centrado en la conversión, tenga ante todo un sentido religioso.

Jeremías responde a esta llamada de Dios con una objeción: él no sabe tomar la palabra, es decir ejercer el ministerio de la palabra que es la función esencial de un profeta. La objeción de Jeremías no procede de su edad. Jeremías no pretende soslayar la misión divina basándose en el hecho de ser todavía un muchacho. La palabra hebrea que se utiliza (*na ar*) no designa a un muchacho, sino a un hombre entre 20 y 30 años y se opone a otra categoría de edad, los ancianos, hombres llenos de experiencia.

La respuesta de Dios consiste en desechar la objeción y confirmar su envío en misión, apoyándolo en otra promesa «*Yo estoy contigo*» (v 7a, 8).

A través de este diálogo que pretende expresar una experiencia personal, Jeremías se descubre como aquel que es enviado (v 7), como aquel que Dios ha escogido para llevar la palabra a pesar de sus vacilaciones en aceptar esta misión.

El repaso de estos versículos decisivos nos hace ver, con los vv 7b 9-10, que se hace de Jeremías el profeta parecido a Moisés anunciado en Dt 18, 18, pero se trata de una interpretación posterior al ministerio de Jeremías, hecha por un redactor que tiene ante la vista la totalidad del mensaje profético. En un diálogo centrado en la audición de la palabra divina el mismo redactor introduce un elemento de visión en el v 9a, que recuerda a Is 6, 7, estableciendo así un vínculo con las otras dos partes del texto centradas en visiones. La palabra puesta en labios de Dios

en el v 10 amplía la misión del profeta «a naciones y reinos» y hace predominar el aspecto de juicio. Jeremías se convierte así en una figura sin par en la historia del pueblo, hasta el punto de que no se vacila en ponerlo al lado de Moisés, pues si Moisés era el primero de los profetas de Israel, Jeremías se convierte en el último, aquel cuyo mensaje debe ser escuchado en tiempos difíciles. Su

mensaje representa la última oportunidad para que Israel se escape del juicio mediante una verdadera conversión. Ese mensaje sigue vigente incluso después de la caída de Jerusalén (587), cuando Israel se encuentra en medio de las naciones. En la perspectiva de esta valoración, el redactor, influido por el Deuteronomio, le daría al mensaje del profeta unas dimensiones universales (v 10)

2. La primera visión (v. 11-12)

Esta visión tan sencilla obedece a una estructura que aparece ya en las visiones del libro de Amós (7 1-9, 8, 1-3, 9, 1-4). Juega con el verbo «*alertar*», ya que el nombre del almendro (o «*alerce*») significa en hebreo «*el que alerta*». El sentido de la visión consiste así en recordar a los

olvidadizos que Dios está atento a su palabra para cumplirla. Por tanto, no es sólo la fórmula de introducción la que evoca la palabra divina, sino también el sentido mismo de la visión. La palabra de Dios confiada al profeta es una palabra eficaz, ya que Dios vela por su cumplimiento.

3. La segunda visión (v. 13-16)

La visión de la olla hirviendo anuncia el juicio que se va a abatir sobre el pueblo. La desgracia vendrá del norte, de donde surgen de ordinario las invasiones que ponen en peligro la existencia misma de Judá y de Jerusalén. En un estilo deuteronomíco, el v 16 indica las razones de esta convulsión: la idolatría de los habitantes justifica el castigo que se acerca.

A partir del v 17, se nota una ruptura desde el punto de vista literario, ya que Dios se dirige personalmente a Jeremías. Se pierde de vista la visión de los v 13-16. ¿Habría que hacer entonces de los v 17-19 una cuarta parte? La respuesta ha de ser negativa, en la medida en que la fórmula de introducción no aparece por ninguna parte. Por eso es preferible considerar estos versículos como formando una inclusión con la primera parte, el diálogo de misión. En este sentido conviene observar el paralelismo entre el v 19 y el v 8b: «*porque yo estoy contigo para*

librarte —oráculo del Señor—». Pero hay más aun: en los v 17-19 se siente como un deseo de renovar la llamada de Dios a la misión profética inspirándose en las «*confesiones*» de Jeremías. Así, el v 17 recuerda a Jr 17, 18, una oración en la que el profeta le pide a Dios que castigue a sus perseguidores que ponen en duda la realización de la palabra de Dios, lo cual es un tema central de Jr 1. El v 18 recoge y amplía con una serie de expresiones paralelas el texto de Jr 15, 20, otro texto que pertenece también a las «*confesiones*» y que traduce una crisis de vocación. El comienzo del v 19 es una repetición textual de un elemento de Jr 15, 20. Con estas pocas indicaciones se observa entonces una especie de vuelta al comienzo del texto frente a la misión que se le ha confiado, el profeta debe mantenerse en pie a pesar de todas las pruebas, lo cual constituye un desarrollo del v 8.

Conclusiones

Al leer este primer capítulo, descubrimos que la composición del texto se basa en unos cuantos elementos propiamente jeremianos, pero releídos y quizás organizados por un discípulo que apela al profeta. Como todas las colecciones proféticas, tampoco la de Jeremías se libra de la actividad de múltiples redactores que presentan el mensaje del profeta en función de las necesidades de su época.

Si atendemos a los elementos jeremianos, no podemos menos de quedar impresionados por la estructura dialogal que se observa en las tres partes del texto. En su seno, se desarrolla toda una teología de la palabra de Dios y de su cumplimiento. El lugar de la primera visión en el centro del pasaje es significativo. Se nos remite a la experiencia profética: el profeta es enviado para comunicar la palabra de Dios, palabra eficaz y poderosa, a pesar de las oposiciones con que tropieza.

El redactor final del texto ha acentuado la autoridad del profeta, que tiene la misión de destruir y de reconstruir (v 10). La actitud que debe asumir Jeremías frente a sus

oyentes se describe en términos militares en los vv 17-19 y es más dura que en las partes antiguas del texto. Finalmente, el profeta y su mensaje tienen un alcance universalista que subrayan los vv 10 y 18. Estas acentuaciones del texto siguen articuladas, sin embargo, a una teología de la palabra.

Pistas de lectura

- Comparar Jr 1, 4-10 con los otros relatos de vocación, por una parte con Jue 6, 11-24 y Ex 3, y por otra parte con Is 6 y Ez 1-3
- Leer Dt 18, 18 y descubrir la importancia de este texto en la esperanza de Israel a partir del Nuevo Testamento (Jn 1, 21, 6, 14, Hch 3, 22)
- Leer las visiones de Amós y compararlas con las de Jr 1, 11-15. Ver también la visión de Jr 24



*El profeta Jeremías se dirige al pueblo
(según un manuscrito de Parma)*

V

LA PREDICACION DEL PROFETA JEREMIAS (Jr 2-20)

No resulta fácil concretar las diferentes etapas de la predicacion del profeta Jeremias. Se ha investigado mucho sobre cuál fue la primera predicacion del profeta, pero no se ha llegado a un resultado aceptado unánimemente por los interpretes. Si hemos sugerido que los primeros oráculos del profeta se pronunciaron para Israel, el desaparecido reino del norte, estos andan actualmente mezclados con otros, de los que existen buenos motivos para pensar

que fueron pronunciados más tarde por Jeremias. En este sentido, no podemos olvidar que el primer rollo escrito por Baruc se escribió en Jerusalén e iba dirigido al rey de Judá y a todo el pueblo (cf. Jr 36). Por eso, más que establecer un orden cronológico imposible para presentar la predicacion de Jeremias, vamos a proponer una lectura que intenta recoger los ejes principales de esta predicacion.

Los oyentes del profeta

La disposicion actual de los oráculos no siempre permite precisar cuál fue el auditorio del profeta, o por lo menos revela una diversidad desconcertante. La lectura de Jr 2 constituye una experiencia significativa. Dios le dice al profeta: «*Ve, grita que lo oiga Jerusalén*» (v. 2), pero el oráculo que sigue se dirige a Israel (v. 3). Este comienza con la fórmula clásica «*Así dice el Señor*» y acaba con «*oráculo del Señor*», los temas utilizados recuerdan mucho a los de Oseas. Todo hace pensar que los vv. 2-3 van dirigidos al Israel del norte.

Jr 2, 4 presenta otra introduccion, puesta en labios del profeta:

«Escuchad la palabra del Señor, casa de Jacob, tribus todas de Israel.»

El paralelismo de las expresiones es único en el libro de Jeremias y puede tratarse del Israel del norte, interpelado como Israel en 2, 14. En 2, 26, es la casa de Israel la interpelada, pero en 2, 28 vemos aparecer la mención de Judá y de Jerusalén.

Este texto demuestra la dificultad de concretar las diversas etapas en la predicación de Jeremías. Además, tampoco tenemos la respuesta a ciertas cuestiones que podemos legítimamente plantearnos antes de la muerte de Josías: ¿solo se dirigió el profeta al Israel del norte? ¿Cuándo llegó el profeta a Jerusalén e interpeló a Judá? ¿Antes o después del 609? Como no es posible responder

a semejantes cuestiones solo podemos señalar de forma aproximada en Jr 2-6 la primera predicación del profeta. Además, no conviene olvidar que ciertos oráculos antiguos pueden estar contenidos en Jr 30-31 (cf p 43), hay que tenerlo en cuenta cuando se intenta señalar el contenido de la primera predicación de Jeremías.

La denuncia del pecado

La lectura de los oráculos puede constituir una experiencia desconcertante. De hecho, la redacción ha yuxtapuesto una detrás de otra varias frases bastante cortas pero que tenían el rasgo común de denunciar el pecado del pueblo y de invitarlo a la conversión.

La denuncia del pecado se revela como la preocupación más honda del profeta. El tema aparece constantemente, sin caer en la monotonía, ya que se ve ilustrado por una serie de imágenes sucesivas. Apenas acaba de evocarse una imagen, cuando surge ya otra para dejarle sitio. Repasemos en este sentido Jr 2, 20-28 una experiencia que podría repetirse con otros pasajes. El profeta empieza con la imagen del yugo roto y de las correas sueltas,

simbolo de la negativa a servir a Dios (v 20) pasa a la imagen de la viña (v 21 cf Jr 5 10, 6, 9, 8, 13 e Is 5), luego a la de la leja (v 22). En el v 23 se compara al pueblo con una camella liviana y luego con un ladrón sorprendido en sus fechorías (v 26).

El vigor del lenguaje se debe por una parte al papel que el profeta considera como suyo propio: tomar la defensa de Dios, ya que Dios es el que hizo subir al pueblo del país de Egipto (2, 6) el que le dio un país fértil (2, 7). Pues bien, ante los dones de Dios el pueblo solo ha mostrado una actitud negativa: abandona a ese Dios (2, 13-19) le da la espalda (2, 27), se olvida de él (2, 32), se prostituye sirviendo a otros dioses (3, 1).

Algunas fórmulas del libro de Jeremías

En medio de esta serie de oráculos y de relatos, el lector tiene que apoyarse en la existencia de fórmulas para distinguir las unidades literarias o para descubrir el movimiento del texto.

- «Así dice el Señor» fórmula clásica para introducir oráculos. La encontramos en los profetas anteriores a Jeremías, sin que por ello sea de origen profético. En efecto, esta fórmula se utilizaba en la vida ordinaria por los mensajeros encargados por su señor para transmitir recados o en la correspondencia. El uso de esta fórmula, puesta al comienzo de un oráculo (cf Jr 2, 2-5), manifiesta que la misión del

profeta es la de ser mensajero de Dios ante el pueblo o ante sus jefes.

- «Oráculo del Señor» es una fórmula muy frecuente en el libro de Jeremías (171 veces según H. Cazelles). Nunca aparece en la cabeza de un oráculo, sino ordinariamente al final del mismo (Jr 1, 8, 2, 3) y a veces en medio para subrayar una afirmación importante (Jr 2, 29, 5, 9).

- «El Señor me dirigió la palabra» (1, 4; 11, 13; 2, 1, 16, 1).

- «Palabra del Señor que recibió Jeremías» (7, 1; 11, 1; 18, 1; 21, 1, etc.).

Típicos como apertura de los relatos, estas fórmulas y otras semejantes subrayan con fuerza la relación entre Dios y el profeta que habla. Es otra manera de expresar que el profeta es el portavoz de Dios.

El pesimismo antropológico

Defensor de los derechos de Dios, Jeremias mira con pesimismo la capacidad del hombre para servir a Dios con fidelidad. El profeta no cesa de denunciar la obstinación del corazón (3, 17, 7, 24, 9, 13, etc.), la rapiña de la que todos están ansiosos, «desde el mas pequeño hasta el mas grande» (6, 13, 8, 10), la mentira y la calumnia (5, 2, 6, 28, 9, 2-8), la injusticia con el prójimo (5, 28, 7, 6) tales son algunas de las faltas que más se denuncian. Por tanto, se han deteriorado las relaciones entre los miembros de un mismo pueblo. ¿Cuál es el origen de esta situación? Para el profeta, el abandono de Dios explica el estado en que se encuentra el pueblo. Este cree que encontrará ayuda en las naciones extranjeras (2, 18, 36-37, 13, 20-21). Egipto o Asiria, pone su confianza en los dioses extranjeros (2, 8, 27-28, 3, 1, 9, 5, 7). Con su conducta el pueblo denuncia continuamente lo que estaba inscrito en el decálogo al que se alude en Jr 7, 9 como se había aludido ya en Os 4, 2.

Esta comprobación repetida incesantemente lleva al profeta a preguntarse por la condición del hombre y lo hace estableciendo una comparación entre el mundo animal o de la naturaleza y la actitud del hombre que se revela incapaz de «conocer a Dios». Jeremias denuncia con claridad la paradoja que ha descubierto:

*«Aun la cigüeña en el cielo conoce su tiempo,
la tortola, la golondrina, la grulla
vuelven puntualmente a su hora,
pero mi pueblo no comprende el mandato del Señor»* (8, 7)

A diferencia de las aves del cielo que obedecen instintivamente al plan fijado por Dios, el hombre no sabe reconocer los planes de Dios sobre el ni puede obedecerlos.

El profeta insiste en la locura de la conducta del hombre en comparación con el curso de los acontecimientos en la naturaleza:

*«¿A mi no me teméis, no tembláis en mi presencia?
Yo puse la arena como frontera del mar,
límite perpetuo que no traspasa,
hierva impotente, mugen sus olas,
pero no lo traspasan, en cambio, este pueblo
es duro y rebelde de corazón y se marcha lejos,
no piensan, debemos respetar al Señor,
nuestro Dios,
que envía las lluvias tempranas y tardías en su sazón
y observa las semanas justas para nuestra siega*

*Vuestras culpas han trastornado el orden,
vuestrós pecados os dejan sin lluvia»* (5, 22-25)

Los elementos de este mundo, el mar o la lluvia, obedecen a sus propias leyes, pero en vez de sacar una enseñanza de esta experiencia que tiene continuamente ante sus ojos, el hombre observa una conducta incomprensible respecto a sus relaciones con Dios. Observemos que Jr 5, 21-25, lo mismo que Jr 14, 1-6, podrían ser una palabra pronunciada en época de sequía. El profeta se esfuerza en hacer reflexionar a sus oyentes a partir de lo que ellos viven para llevarlos a reconocer a Dios. Se verá igualmente que los dos términos que denuncian la ruptura entre los hombres y Dios (culpas/pecados) son los mismos que tenemos en el texto que anuncia una alianza nueva (Jr 31, 34).

El corazón del hombre está enfermo como señala el texto de Jr 5, 21-25. El hombre es necio (literalmente «sin corazón») y sin juicio (v. 21). Como no funciona el corazón, órgano de la reflexión, el pueblo no ve y no entiende, ya que los órganos de los sentidos son inútiles si el corazón no los dirige. Todo depende entonces del «corazón» en el sentido bíblico que acabamos de darle a este término. El corazón del hombre es el que debería reconocer a Dios como al que da la lluvia a su tiempo (v. 24). La razón de este desconocimiento se indica en el v. 23: el pueblo tiene un corazón duro y rebelde, no sabe encontrar su verdadero camino y se ha desviado. Este pesimismo sobre el hombre no puede ser la última palabra del profeta que anuncia en Jr 31, 31-34 una acción de Dios sobre el corazón humano. Puesto que la raíz del mal está en el corazón del hombre (cf. Mc 7, 21-23), Dios tiene que actuar sobre ese corazón para que el hombre se haga fiel y obedezca al plan de Dios.

Este «pesimismo antropológico» (H. Weippert) vuelve a aparecer en numerosos pasajes del libro de Jeremias (cf. 2, 21-23). Es verdad que Dios había plantado al pueblo para que diera fruto, pero el plan de Dios se malogró. El pecado del pueblo aflora en su piel, no hay nada que pueda borrarlo. Y esto lo traduce el profeta por imágenes:

*«Puede un etíope cambiar de piel
o una pantera de pelaje?
Igual vosotros, ¿podéis enmendaros,
habituados al mal?»* (13, 23)

Este tipo de razonamiento es una constante en el profeta de Anatot. Citemos también a Jr 18, 14, en donde el

profeta recuerda el orden de la naturaleza ¿desaparece alguna vez la nieve sobre el Libano?, ¿se van a secar de pronto las fuentes de los rios? Dios ha establecido un orden en la naturaleza, pero el pueblo se niega a reconocer que Dios está actuando en todo esto, ya que si lo hiciera tendria que poner tambien un poco de orden en su propia vida

Un ultimo rextto revela hasta donde llegan las raices del pecado de Judá

«El pecado de Juda esta escrito con punzon de hierro con punta de diamante esta grabado en la tabla del corazon

y en los salientes de los altares» (Jr 17, 1)

La predicacion del profeta consiste por un lado en hacer un diagnostico severo del pueblo al que se dirige Por su pecado, el pueblo esta abocado al castigo si no se convierte Pero por otro lado

La llamada a la conversión

La predicacion del profeta no se reduce a la denuncia del pecado, ya que tiene siempre como objetivo la conversion del mismo Si denuncia la ruptura entre Dios y el pueblo, le invita continuamente a dirigirse a aquel en cuyo nombre habla el profeta El pueblo puede olvidarse de Dios, pero Jeremias recuerda de muchas maneras a ese Dios que ocupa el centro de su vida Dios es la fuente de agua viva (2, 13, 17, 13), el padre del pueblo (3, 4 19), el misericordioso (3, 12) el rey de Sion (8, 19), la salvacion de Israel (3, 23), su esperanza (14, 8) ¿No es a ese Dios a quien conviene volver las miradas? Se propone entonces la conversion a Israel

«¿No se levanta el que cayo?,

¿no vuelve el que se fue?» (8 4)

«Si quieres volver, Israel, vuelve a mi

—oraculo del Señor—,

si apartas de mi tus execraciones,

no iras errante» (4, 1)

Todo el c 3 es una llamada a la conversion, pero si uno se vuelve a Dios, no puede hacerlo sin que cambie algo en el hombre que espera la salvacion Pues bien, paradoja suprema, el pueblo espera una salvacion que venga de manera automática Crece la falta de comprension entre las dos partes, de modo que Dios se encuentra en posicion de acusado en las quejas del pueblo *«El Señor, nuestro Dios, nos deja morir, nos da a beber agua envenenada»* (8 14) *«¿No esta el Señor en Sion no esta allí su rey? Paso la cosecha, se acabo el verano, y no hemos recibido auxilio»* (8 19-20)

El castigo de Dios

Ante esta incomprendion, Dios llega incluso a expresar su deseo de dejar a su pueblo y marcharse lejos de el (9, 14, 12 7) una manera de indicar que el pueblo dejara de ser el pueblo de Dios Pero el profeta anuncia tambien el castigo que va a conocer Judá por sus pecados Dios lo va a visitar (8, 12, 9, 8) Las descripciones del castigo son numerosas unas veces se relacionan con la denuncia del pecado como consecuencia del mismo, otras se limitan a anunciar la llegada de *«un pueblo de lengua incomprensible»* (5, 15) Sin embargo, el castigo no es un absoluto en el pensamiento del profeta, sino que se presenta como una pedagogia destinada a abrir los ojos de los mas endurecidos Esta terapeutica, sin embargo, no sirve de nada

«Los heriste y no les dolio,

los consumiste y no escarmentaban,

endurecian la cara como roca

y se negaban a convertirse» (5 3)

Dios llega a preguntarse que es lo que tiene que hacer frente a un mal tan profundamente arraigado en el corazon del hombre (9 6-8) Pero no llega a ocultar su amor por su viña (12, 10) No obstante a medida que pasa el tiempo, es imposible eludir el castigo de Jerusalem y Dios no vacila en decir *«Esta es tu suerte mi paga por tu rebelion —oraculo del Señor— porque te olvidaste de mi»* El olvido de Dios es la razon profunda de las desgracias que se van a abatir sobre el pueblo (15, 5-6)

Es verdad que la destrucción del país constituye un problema para el creyente y Jeremías sabe muy bien que esa situación suscita numerosos interrogantes ¿por qué el país ha sido assolado quemado como un desierto por donde nadie pasa? ¿Quién podrá dar una explicación de

ello? (9, 11) No lo hará ni el sabio ni el profeta La respuesta tendrá que buscarse en una de las afirmaciones repetidas de Jeremías el abandono de Dios (9, 12, cf 5, 19)

Desde el más pequeño hasta el mayor

El texto de Jr 9, 11 llama nuestra atención ¿es que no había nadie para alertar al pueblo del peligro que corría? ¿Es realmente Jeremías el único que habla de ello? Si no es posible decir quienes escucharon realmente al profeta, la verdad es que Jeremías sufrió por haber tenido escaso éxito en su predicación y que el pueblo en su conjunto, desde el más pequeño hasta el mayor, padece una enfermedad incurable (8, 21-22)

En Jr 5, 4-5, el cuadro que presenta el profeta es bastante pesimista

*«Me dije estos son pobretones e ignorantes,
no conocen el camino del Señor,
el precepto de su Dios,
me dirigire a los jefes para hablarles, pues ellos sí
conocen el camino del Señor,
el precepto de su Dios
Pero todos juntos rompieron el yugo,
hicieron saltar las correas»*

La misma constatación vemos en Jr 6, 13

«Desde el más pequeño al mayor

*solo buscan medrar,
profetas y sacerdotes se dedican al fraude»*

Más aun, los profetas profetizan la mentira (14, 14, cf Jr 27-28) proclamado que no pasará nada grave y diciendo «*Marcha bien, muy bien Y no marcha bien*» (6, 14) También los sacerdotes están entre los enemigos de Jeremías, sobre todo después de su discurso contra el templo (Jr 7, cf Jr 20, 26)

No cabe tampoco esperar que los reyes conduzcan al pueblo como lo hace un buen pastor con su rebaño (cf 13, 18-19) El opusculo sobre los reyes (21, 11-22, 30) demuestra la incapacidad de los reyes Joacaz, Joaquín y Jeconías para dirigir al pueblo por los senderos de Dios Así pues, leyendo lo que nos ha llegado del profeta Jeremías, no vemos por lado alguno que ningún grupo importante de judíos se decidiera a escuchar su predicación, puesto que no vacilaban en decir de los profetas que les rodeaban, entre los que conocemos especialmente a Jeremías «*Los profetas del Señor son viento, no tienen palabra de Dios*» (5, 13)

Las ilusiones

Si las autoridades civiles y religiosas no desempeñan la función que se podía esperar de ellas, el pueblo corre el peligro de quedarse sin ningún punto de orientación Las relaciones entre Dios y el pueblo se encuentran incluso falseadas por ciertas mediaciones (el templo, la ley, el culto) de las que se espera todo pero que resulta que son ilusorias

El templo es una de las mediaciones más prestigiosas, ya que es en el donde Dios hace habitar su nombre, la presencia del templo en Jerusalén les parece a muchos la garantía intangible de la salvación y del porvenir del pue-

blo Las palabras tranquilizadoras de algunos profetas podían apoyarse en la existencia de este lugar santo que dominaba toda la ciudad de Jerusalén Jeremías hace tambalear esta bonita seguridad con un discurso que pone en discusión la confianza demasiado fácil que ponen en esta institución sagrada (Jr 7, 1-15) ¿De qué sirve acudir al templo que lleva el nombre de Dios si luego no se cumple la voluntad divina que se señala en el decálogo? Para dar más peso a su palabra el profeta anuncia la destrucción del santuario si no hay conversión, lo mismo que quedó destruido el santuario de Silo, uno de los santuarios del

norte que desapareció un siglo antes durante la invasión asiria

La confianza ilusoria que rodea al templo de Jerusalén se denuncia con la misma energía por el profeta cuando se trata del culto que allí se practica. Dios dice sin rodeos:

*«Vuestros holocaustos no me agradan,
vuestros sacrificios no me son gratos»* (6, 20, cf. Os 6, 6)

Este rechazo del culto se explica en parte porque los habitantes de Jerusalén se entregan al mismo tiempo a prácticas de idolatría:

*«Tantos como calles tiene Jerusalén,
hay altares para Baal»* (2, 28)

Esta denuncia del culto como medio de salvación se explica además porque los actos culturales yavistas se realizan despreciando la ley y la palabra de Dios.

También es una ilusión la posesión de la ley, a propósito de la cual Jeremías interroga al pueblo diciendo:

*«¿Por qué decís: Somos sabios,
tenemos la ley del Señor,
si la ha falsificado la pluma falsa de los escribanos?
Pues quedarán confusos los sabios,
se espantarán y caerán prisioneros
rechazaron la palabra del Señor,
¿de qué les servirá su sabiduría?»* (8, 8-9)

El pueblo se cree sabio porque posee la ley, la que se puso por escrito bajo el reinado de Ezequías y que fue

aplicada por el rey Josías. Pero esa ley es una mentira, a los ojos del profeta. ¿Por qué? Si la ley escrita es simplemente un texto de donde se saca una seguridad tranquila sin comprometerse personalmente, no es más que mentira. En esas condiciones, los que se creen sabios no tardarán en verse confundidos por haber despreciado la palabra del Señor. Su pecado consiste en no haber descubierto la palabra de Dios como principio de vida a través del texto escrito de la ley, esa palabra que Jeremías había experimentado íntimamente y por la que había sufrido. Para que la ley no sea una ilusión, tiene que transformarse en palabra viva en el corazón del hombre.

Pistas de lectura

- A partir de la lectura de los oráculos, buscar lo que dice Jeremías del corazón del hombre. ¿Cómo ilumina el Nuevo Testamento esta incapacidad del hombre para servir a Dios?
- ¿Qué imágenes utiliza Jeremías para describir las relaciones de Dios con Israel? ¿Se las puede encontrar en otros profetas? ¿Se recogen luego en el Nuevo Testamento?
- ¿Qué lugar ocupa el poder creador de Dios en la predicación del profeta?
- Comparar los oráculos de Jr 2-20 con el oráculo de Jr 31, 31-34.

VI

ACCIONES Y VISIONES

La predicación del profeta Jeremías reviste gran variedad de formas literarias y no se limita a los oráculos que responden a una situación concreta. Jeremías, lo mismo que sus predecesores y sus contemporáneos, utiliza otros medios de predicación, en particular las acciones simbólicas y las visiones que dan lugar a una palabra situada

Hemos escogido 3 textos significativos para dar una idea de la riqueza de la predicación de Jeremías. Dejamos al lector la oportunidad de prolongar estos ejemplos, en los que hemos intentado discernir las etapas de la redacción del texto.

El cinturón escondido y gastado (Jr 13, 1-11)

El libro de Jeremías recoge varias acciones simbólicas realizadas por el profeta (16 1-9, 19, 1-2b 10-11, 27 1-12, 28, 10-11, 43, 8-13, 51 59-64). A propósito de Ezequiel (Cuadernos bíblicos, n.º 38, 20), ya ha mostrado J. Assmann la naturaleza y la función de estas acciones simbólicas. Por eso nos contentaremos con leer la acción que se narra en Jr 13, 1-11.

La forma literaria es muy simple y tiene una estructura muy firme:

v 1 mandato de Dios (comprar un cinturón de lino y ponerlo a la cintura),

v 2 ejecución por el profeta,

v 3-4 segundo mandato de Dios (esconder el cinturón entre las hendiduras de una piedra),

v 5 ejecución por el profeta,

v 6 tercer mandato de Dios (recoger el cinturón),
v 7 ejecución y constatación del cinturón gastado,
v 8-11 discurso de Dios que explica el significado de la acción.

El ritmo de los mandatos y de la ejecución no carece de importancia, ya que lo que vemos en esta acción simbólica es el deterioro del cinturón. Al principio, el cinturón es nuevo, al colocarse a la cintura, se reconoce su valor, luego queda escondido en las hendiduras de una piedra y finalmente se le encuentra de nuevo en un estado lamentable hasta el punto de que ya no sirve para nada. El discurso interpretativo gira en torno al verbo «gastar». Cuando el profeta descubre el cinturón gastado, Dios anuncia: «Lo mismo desgastare el orgullo de Judá y el

orgullo desmedido de Jerusalén» (v 9) Y prosigue «*Ese pueblo será como ese cinturón inservible*» (v 10)

En relación con lo que precede, el v 10 (en parte) y el v 11 representan un comentario explicativo de la edición posterior al destierro. El v 10 señala según una tendencia general de esta edición los pecados cometidos por el pueblo al que se califica de «*malvado*» para motivar mejor el castigo que se abatió sobre Judá.

El v 11 desarrolla otra significación del cinturón: lo mismo que el cinturón se adhiere a la cintura del hombre así Dios se había adherido a toda la casa de Judá y a toda la casa de Israel para que fuera su pueblo: su nombre, su honor y su gloria. Así, Dios había hecho todo lo posible para establecer una relación sólida con el pueblo, pero este no escuchó la llamada de Dios.

En ningún otro lugar del libro de Jeremías se había aplicado así a Dios el verbo «*adherirse*» y aquí no se pueden invocar tampoco los textos del Deuteronomio en donde se invita al pueblo a adherirse a Dios por su fidelidad a los mandamientos (Dt 10, 20, 11, 22, 13, 5, 30, 20). El detalle sobre la casa de Judá y la casa de Israel pertenece a la edición durante el destierro, ya que Jeremías no se las tuvo que ver más que con el reino de Judá durante su ministerio profético. En cuanto al final del v 11, es casi idéntico a Dt 26, 19, aunque es distinto el orden de los

términos.

El texto de Jr 13, 1-11 posee entonces una doble perspectiva: una centrada en el cinturón gastado y en el anuncio del castigo de Judá y la otra centrada en el abandono de Dios por el pueblo a pesar de que Dios se había adherido a él.

Queda por señalar el sitio en donde Jeremías tuvo que ocultar el cinturón. Ese lugar parece a primera vista ser el Eufrates (v 4-7) pero si se trata de una acción real ejecutada por el profeta, parece difícil que Jeremías realizara por dos veces un viaje al Eufrates, tan lejos de Palestina. Por lo menos es bastante improbable ese viaje repetido. Por eso no faltan argumentos que identifican ese lugar con el wadi Fara al norte de Anatot, a pocas horas de camino de Jerusalén. Jos 18, 23 atestigua por otra parte la existencia de una aldea llamada Para en el territorio de Benjamín. Por eso mismo se puede pensar —aunque el texto no diga nada de ello— que la acción del profeta tuvo algunos testigos: lo cual parece necesario en el marco de una acción simbólica. Sea de ello lo que fuere, el nombre del lugar podía prestarse a un juego de palabras que permitiera indicar que el castigo de Judá vendría del Eufrates, o sea, del norte: punto de partida de los ejércitos que vinieron a invadir Israel o Judá (cf Jr 1, 13-14).

Jeremías en el taller del alfarero (Jr 18, 1-12)

Cuando Jeremías va al taller del alfarero, no realiza allí ninguna acción simbólica por el estilo de la que acabamos de ver en Jr 13 con el episodio del cinturón. Al entrar en casa de aquel artesano, el profeta se contenta con mirar y sobre todo con meditar en la habilidad con que el alfarero vuelve a poner el barro en el torno cuando la vasija fabricada no le conviene. Esta observación de un gesto artesanal relacionaría más bien nuestro relato con las visiones que parten de una observación natural (Jr 1, 11-13, 24) pero el texto de Jr 18, 1-12 no obedece a esta forma literaria. La visita de Jeremías al taller del alfarero solo sirve de punto de partida para una reflexión sobre la libertad de acción de Dios respecto al pueblo. En efecto de la acción del alfarero el profeta pasa a la acción de Dios, afirmando que Dios puede obrar con la misma libertad con su pueblo que el alfarero con su barro.

El relato antiguo se limita a los v 1-6, pero pide una aplicación concreta. Afirmando que Dios puede actuar de forma soberana con su pueblo no es bastante. ¿Cuál es entonces la situación en que piensa el profeta? ¿Quiénes son los oyentes de su palabra? Los v 1-6 deben tener una continuación que se descubre en el v 11a. Allí el profeta recibe el orden de hablar a los hombres de Judá y a los habitantes de Jerusalén, su mensaje comienza con la fórmula clásica «*Así dice el Señor*», y el contenido del mensaje se traduce literalmente de esta forma: «*He aquí que yo modelo contra vosotros la desgracia y medito contra vosotros un plan*». El verbo «*modelar*» alude al nombre del alfarero que en hebreo significa «*el que modela*». Se establece así un vínculo real entre los v 1-6 y el v 11a.

En nombre de Dios, Jeremías se enfrenta con los que se niegan a escuchar la palabra y a convertirse, con los que

dudan de que Dios pueda realizar lo que el profeta anuncia, la desgracia. Lo mismo que el alfarero con su barro Dios tiene libertad para actuar, no está ligado de una forma absoluta con lo que hizo en el pasado y si pronuncia un juicio sobre el pueblo, este se realizará.

Los vv 7-10 son un comentario debido a un discípulo que se interesa, no ya por la suerte de Israel que ya no plantea ningún problema especial sino por el destino de las naciones. Este comentario en el que se puede observar el binomio *nación/reino*, el juego de verbos (*arrancar-arrasar-exterminar/edificar-plantar* cf Jr 1, 10) y el contraste de situaciones que se evocan, subraya la posibilidad de salvación para las naciones, si se convierten y escuchan la

voz de Dios (cf Jr 12, 14-17). Nos encontramos en una perspectiva posterior al destierro.

Al contrario los vv 11b-12 tienen que atribuirse a una edición de los tiempos del destierro. El v 12 hace la triste comprobación del rechazo opuesto por el pueblo a la voz de Dios, que es lo que explica el destierro. Lo que había anunciado el profeta se ha realizado por culpa del pecado del pueblo.

Asistimos aquí a un proceso de relectura, tal como hemos señalado, en tres etapas: un elemento jeremiano (v 1-6 11a) una relectura exílica (v 11b-12) y un comentario post-exílico que amplía la perspectiva inicial (v 7-10).

Las dos cestas de higos (Jr 24)

En este capítulo que cierra a su manera la primera parte del libro nos encontramos con el relato de una visión, la de las dos cestas de higos, y con su interpretación. La mera lectura del pasaje nos pone en presencia de un texto releído en profundidad.

Puesto que estamos ante un relato de visión, lo hemos de comparar con los que se pueden leer en Jr 1 11-14 y, más ampliamente, con los que existen en las colecciones proféticas, especialmente en el libro de Amos. Por un método de comparación se llega a discernir un relato antiguo que se limita al texto siguiente:

¹ *El Señor me mostró dos cestas de higos colocadas delante del santuario del Señor* ² *Y el Señor me preguntó: «¿Qué ves, Jeremías?»*, Contesté: *«Veo higos unos exquisitos, otros tan pasados que no se pueden comer.»* ⁴ *Y me vino la palabra del Señor: «Así dice el Señor, Dios de Israel: ⁵ A los desterrados de Judá, a los que expulse de su patria al país caldeo, los considero buenos, los miraré con benevolencia.»*

Del relato antiguo que comprende una visión y su interpretación simbólica hay que excluir el v 1b, indicación cronológica introducida secundariamente en el texto sobre la base de 2 Re 24, 14-15. El v 2 anticipa la respuesta de Jeremías a la pregunta de Dios (v 3) y por otra parte no resulta indispensable para la comprensión del texto.

El sentido de la visión es claro. Dios afirma por medio del profeta que ve con agrado a los desterrados de Judá

que partieron a Babilonia el año 597 (cf 1b). Ellos son los higos buenos y, en consecuencia, los higos malos representan a los judíos que se han quedado en el país, como se sobreentiende en el texto: *¿Por qué esta distinción y este juicio?* Se puede responder si apelamos a un texto de Ezequiel que recoge una reflexión de los habitantes de Jerusalén respecto a los desterrados en el 597: *«Ellos se han alejado del Señor, a nosotros nos toca poseer la tierra»* (Ez 11, 15). Este juicio categorico considera que los desterrados no gozan de la presencia de Dios, puesto que están en tierra extranjera, y que solo los que se quedaron en el país gozan de los dones de Dios. ¿Curiosa concepción de Dios y de su acción, en donde se atribuye a la presencia física en la tierra de Israel una función de criterio absoluto y casi mágico! Todo hace creer que sobre la base de un juicio de este calibre, Jeremías rechaza la certidumbre de sus oyentes y hace tambalear sus pretendidos criterios teológicos afirmando que Dios no abandona a los desterrados y que se interesa por ellos.

El comentario que sigue (v 6-10) es francamente posterior a la predicación de Jeremías y se ha hecho en una o dos etapas. Lo demuestran varios indicios. El v 6 comenta el v 5 y utiliza la serie de verbos que, aplicada a las naciones y a los reinos en Jr 1, 10, se reserva aquí para Israel poniendo el acento en el regreso al país. El v 7 utiliza un vocabulario propio de Ezequiel, ya que el don de un corazón para conocer no se encuentra en Jr 31, 31-34,

sino en Ez 11, 19 (cf 36 26) la expresion «*para conocer que yo soy el Señor*» recuerda a Ez 11, 12, 13, 14 23 y otras formulas cercanas (cf J Asurmendi *Ezequiel* [Cuadernos biblicos n 38, 54] La formula de pertenencia mutua «*Serán mi pueblo y yo sere su Dios*» se encuentra en Jr 31 33, pero tambien en Ez 11 20

En cuanto al v 8, indica con claridad quiénes son los higos malos, lo cual no habia sido dicho por el profeta La lista es impresionante Sedecias sus funcionarios el resto de Jerusalén, los que se quedaron en el pais y los que viven en el pais de Egipto Se pronuncia un juicio no solo despues de los acontecimientos del año 587 sino incluso

despues de la vuelta del destierro, por aquellos que se consideraban como higos buenos Los desterrados que han vuelto al pais afirman sin rodeos que les toca a ellos la direccion de la comunidad ya que representan al verdadero resto de Israel Semejante comentario solo puede pertenecer a la epoca de la vuelta del destierro y manifiesta las tensiones que entonces existian En efecto, el castigo que se abatio sobre Jerusalem no impidio que se quedaran en el pais algunos judios, incluso despues del asesinato de Godolias, es a ellos a los que se refiere el texto de Jr 24, 8-10



*Jeremias en casa del alfarero
(segun una biblia de Turin)*

VII

LAS «CONFESIONES» DE JEREMIAS

Bajo el título de «Confesiones», los comentaristas del libro de Jeremías han tomado la costumbre de agrupar varios textos que representan la oración del profeta delante de Dios. De forma poética, estos textos que guardan cierto parentesco con los salmos permiten descubrir todo el vigor con que el profeta se expresa en presencia del Señor. Insertos en la primera parte del libro, estos cinco pasajes son los siguientes: 12, 1-5; 15, 10-11; 15-21, 17, 14-18, 18, 19-23; 20, 7-18. Es posible que en su origen estos textos constituyeran una colección independiente que luego utilizó un redactor para destacar la reacción personal del profeta ante la misión que Dios le había confiado.

Se ha discutido y se sigue discutiendo la autenticidad jeremiana de las «Confesiones». Es verdad que la inserción de estos textos en un conjunto más amplio pudo originar cambios y hasta relecturas, de manera que la extensión de estas oraciones no siempre resulta fácil de señalar. Así, se reconoce generalmente que Jr 15, 13-14 ha sido añadido y que procede de Jr 17, 3-4. Lo mismo ocurre con Jr 20, 12,

que describe al Señor como el que penetra las entrañas y el corazón, este pasaje puede leerse en Jr 11, 20 en un contexto de persecución. Cada uno de los textos exige un examen aparte.

La segunda dificultad se debe a que estas oraciones adoptan un estilo muy parecido al de los salmos de lamentación y que se podría ver en ellos piezas sálmicas introducidas durante la redacción del libro. Sin embargo, no se puede con demasiada rapidez deducir de este parecido un criterio absoluto para rechazar la autenticidad jeremiana de las «Confesiones», ya que entre las colecciones proféticas la de Jeremías es la única en que el profeta no vacila en plantear sus preguntas y en expresar sus incertidumbres y su cansancio. Por tanto, el redactor que insertó las «Confesiones» no sigue ningún modelo y tiene que apoyarse aquí en una tradición propiamente jeremiana. Aunque se reconozcan ciertas aportaciones debidas a la redacción, pueden muy bien leerse las «Confesiones» describiendo en ellas la experiencia creyente del profeta.

La prosperidad de los malvados

(Jr 12, 1-5)

Esta lamentación del profeta se inscribe en un contexto en que Jeremías se ve perseguido por su familia (11, 18-23 12 6, cf Mc 6, 4) La oración nace del contraste entre la afirmación de la fe «Dios es justo» y la experiencia repetida de la prosperidad de los malvados, de ahí el doloroso *¿por qué?* que brota de labios del profeta. En efecto, los malvados disfrutaban según las apariencias de la bendición de Dios, pero su prosperidad no les lleva a reconocer en Dios la fuente de esa bendición. Dios no ocupa realmente ningún lugar en su vida y por eso el profeta exclama «*Tu estás cerca de sus labios y lejos de su corazón*» (v 2) Dios está en la superficie de su existencia, pero no en lo íntimo de su ser. En contraste, Jeremías apela a la mirada de Dios sobre su propio corazón, ya que está convencido de que sirve a Dios. En su justicia, Dios tiene que intervenir para acabar con la contradicción que subraya el profeta.

Si se prescinde del v 4a que alude a una situación de sequía, el v 4b transmite la réplica de los malvados «Dios

no ve nuestro porvenir». Al recoger estas palabras Jeremías se convierte en el defensor de Dios ya que Dios es para él el que puede ofrecer un porvenir y una esperanza (Jr 29, 11)

La respuesta de Dios es desconcertante (v 5) Contesta con nuevas preguntas a la pregunta del profeta, da a entender que las pruebas no se han acabado todavía y que serán aun más duras. La imagen de la carrera con los infantes comparada con la de los jinetes, la oposición entre un país tranquilo y la jungla del Jordán, sugieren que lo peor no ha llegado. Por tanto, se da un vivo contraste entre la respuesta de Dios y la pregunta de Jeremías que no carecía de violencia. Sin embargo, el mero hecho de que la respuesta de Dios sea transmitida por el profeta manifiesta que éste acepta en su intimidad lo que Dios le sugiere. Se puede medir entonces el grado de fe del profeta al que Dios le pide que acepte el sufrimiento que habrá de acrecentar la misma misión profética.

El combate interior (Jr 15, 10-21)

El tono de esta nueva lamentación se hace más violento. Jeremías prescinde de todas las reservas, ya que su corazón está lleno de amargura y de dudas, hasta el punto de que dirige sus reproches contra Dios mismo. Se ha podido por ello hablar a propósito de Jr 15, 10-11 15-21 de una crisis de vocación, se trata precisamente de eso.

«*¡Ay de mí, madre mía, que me engendraste!*» (v 10)

La oración comienza con un grito. El profeta llega a maldecir el día en que nació (cf Job 3, 3-26). Pero, al enfrentarse con su madre el profeta se enfrenta con Dios que lo escogió desde el momento de su concepción (Jr 1, 5). Esta relación revela la gravedad de la crisis y todo su alcance en la prosecución de la misión profética. De hecho, se interpela directamente a Dios en Jr 15 11 15-16.

Lo que hace sufrir a Jeremías es el hecho de que todos lo rechazan y lo consideran como un hombre de discordias, siendo así que ha sido un buen servidor de Dios y ha intercedido ante él en los momentos de desdicha y de

miseria. Encontramos entonces en el v 15 la misma llamada que en 12, 3 a una acción rápida de Dios contra los perseguidores del profeta.

El v 16 ofrece un tono más tranquilo. Jeremías se vuelve hacia el pasado y a la acogida de la palabra de Dios que le sirvió de alimento. Para cumplir su misión se entregó por entero a Dios y vivió solitario (v 17, cf 16, 1-9). Pero a pesar de ese pasado Jeremías no ve ahora más que las consecuencias negativas de su misión en su propia vida: la soledad, la persecución, si se acuerda del origen de esta misión, es para hablar del pasado como si quisiera desprenderse de él. El, que había proclamado que Dios era la fuente de aguas vivas (2, 13), lo acusa ahora de ser como «*arroyo engañoso, de agua inconstante*» (v 18). El profeta está en el paroxismo de la crisis.

La respuesta de Dios es una llamada a la conversión (v 19). Resulta una paradoja ver al profeta invitado a volverse a Dios, cuando su misión consistía en llamar al pueblo

Por encima de los v 12-13 el v 14 recoge un tema que ya hemos visto el de la maldición del día de su nacimiento (cf Jr 15 10) Quizás sorprenda el desánimo del profeta que no solo maldice la fecha en que nació (Jr 1 5) sino además y sobre todo al hombre que dio la noticia de ese nacimiento a su padre Jeremias constata el fracaso humano de su misión y considera que la muerte habría sido preferible a todo lo que ha padecido Con este grito de desolación acaba esta última «confesión» sin que venga ninguna respuesta de Dios a restaurar la confianza del

profeta

Más fuerte que sus palabras es el testimonio que da el profeta prosiguiendo la misión que Dios le había confiado Si exceptuamos el libro de Job no hay ningún libro profético que recoja con tanta fuerza los gritos de un hombre hundido bajo la carga que Dios le ha impuesto La única respuesta que Dios dará a Jeremias a través de un largo aprendizaje es la que dará más tarde a Pablo «Te basta con mi gracia» (2 Cor 12 9)



*Jeremias conducido a prisión
(según una biblia de Gerona)*

VIII

LA ESPERANZA DE ISRAEL Y LA ALIANZA NUEVA

En el corazón mismo del libro de Jeremías descubrimos como una verdadera joya el libro llamado de *la Consolación*, en el que se ofrece un mensaje de esperanza para el pueblo de Israel. Es fácil comprender que, en virtud de las circunstancias trágicas que atravesó el pueblo, los oráculos de salvación, tanto aquí como en otros lugares, no sólo se hayan agrupado, sino sobre todo releído y completado. Una de las cuestiones que suscitan estos oráculos, sin que sea la cuestión esencial, es por tanto su vinculación con la predicación real del profeta Jeremías.

En la base de este opúsculo es posible descubrir una serie de oráculos de salvación dirigidos al Israel del norte, que se encontraba bajo el dominio de los asirios desde el año 722. Uno de los criterios para señalar esos oráculos es que se pronuncian para una colectividad a la que se interpela con los nombres de Jacob, Efraín o Israel. De hecho, este criterio tiene que ser utilizado con otros autores, ya que Is 40-55 utiliza a menudo el paralelismo Jacob/Israel (Is 41, 8.14; 43, 1; etc.). Sin embargo, los comentaristas más críticos consideran que Jr 30, 12-15.23-24; 31, 2-6.15-20

constituyen oráculos estrictamente jeremianos.

Si nos preguntamos por la época en que Jeremías pudo vislumbrar una salvación próxima para el Israel del norte, sólo puede tratarse de la época en que reinó Josías, el rey que intentó reconstruir el reino davídico aprovechándose de la debilidad del poder asirio. Esta esperanza no alcanzó más que una realización muy modesta y estos oráculos fueron introducidos con algunos otros en un conjunto que se fue enriqueciendo progresivamente. Un redactor amplió luego las perspectivas de los oráculos jeremianos aplicándolos a Judá y completándolos con promesas que se referían típicamente a Judá, por ejemplo Jr 30, 8, en donde la salvación pasa por el restablecimiento de un David al frente del pueblo que ha vuelto del destierro (comparar con Ez 34, 23). La salvación para Judá se anuncia igualmente en Jr 31, 23.26; se asocia a la de Israel en Jr 30, 3-4 (TM) o también en 33, 14-17, texto que repite a Jr 23, 5-6, pero haciendo una relectura del mismo, ya que en adelante es la ciudad de Jerusalén la que recibe el nombre de «Yavé-nuestra-justicia» (cf. 48, 35).

La restauración de Israel

Algunos de los oráculos de salvación pueden por tanto atribuirse a la primera predicación del profeta Jeremías. Tal es el caso por ejemplo de Jr 30 12-15 oráculo que describe la situación religiosa de Israel es un pueblo herido al que nada puede curar y del que nadie se preocupa, pues hasta sus amantes lo han olvidado (cf Jr 3 1 término frecuente en Oseas vgr Os 2 7 9 12). Si Israel se encuentra en ese estado, es que el pueblo ha abandonado a su Dios. Pero esa situación tendrá fin porque Dios será el médico que cure sus llagas (30 17). Dios va a intervenir.

Abandonando el tema del hombre herido el oráculo de Jr 31, 2-6 evoca la restauración de Israel imaginándose al pueblo que repite su experiencia original. Rodeado de aquella benevolencia de Dios que lo ampara en el desierto Israel camina hacia su descanso, descubriendo el amor que Dios le tiene. Las imágenes se multiplican para describir esta restauración, la de la construcción y la del matrimonio. El sitio donde habrá de realizarse esta salvación se indica claramente: las montañas de Samaria y la montaña de Efraim (v 5-6).

El oráculo de Jr 31, 15-20 traduce el llanto de Raquel la madre ancestral de las tribus de José (Manases y Efraim) y de Benjamín (cf Gn 30, 22-24, 35, 16 s). A través de esta figura femenina, el profeta indica la situación del Israel del norte, ya que a partir del v 16 suscita la esperanza de la vuelta de los hijos de Raquel a su tierra, especialmente la de Efraim que confiesa su pecado y entra así en un movimiento de conversión. El oráculo acaba con una evocación del amor de Dios que desborda cariño para con Efraim (cf Os 11, 1-3).

A este oráculo que acaba con «*oráculo del Señor*», expresión frecuente en el libro de Jeremías, podemos añadir por razones temáticas los vv 21-22, que repiten el tema del regreso, un tema central ya que los desterrados tienen que recorrer el mismo camino que siguieron al marchar

hacia el destierro (v 21). El v 22 es desconcertante y no resulta tampoco fácil su traducción.

*«Hasta cuándo estarás indecisa
muchacha esquivada?,
que el Señor crea de nuevo en el país,
y la hembra abrazará al varón»*

Adoptando primero el estilo de la lamentación, el profeta invita a Israel a buscar a Dios por el buen camino. La expresión «*muchacha esquivada*» no puede designar más que al Israel del norte como demuestra Jr 3 13 en donde se califica de *esquivo* a Israel mientras que Judá recibe el calificativo de «*perfidio*». Frente a la actitud poco segura de Israel, la segunda parte del versículo anuncia una acción de Dios a través de un vocabulario poco usual en el libro de Jeremías («*crear - de nuevo*»). La expresión es insólita, pero lo que Dios va a crear se indica con una fórmula todavía más enigmática para nosotros: una hembra abraza a un varón. Se trata de un proverbio o refrán que utiliza un vocabulario de connotación sexual y que alude a un parto maravilloso. Ese parto debe entenderse de manera simbólica como una respuesta que se le da a Raquel. La madre que lloraba a sus hijos dará a luz a un nuevo Israel, la vuelta de los desterrados a su tierra puede compararse con un acto conyugal que produce un parto inesperado. Solo la acción de Dios es capaz de producir semejante nacimiento.

El texto de Jr 31 21-22 puede por otra parte ponerse en relación de oposición con Jr 30, 6: «*¿Es que da a luz un varón? ¿Que veo? Todos los varones, como parturientas, las manos a las caderas, los rostros demudados y lividos*». Aparece en este texto un vocabulario de parto destinado a traducir de manera simbólica la desgracia de Jacob (30 7), una desgracia que ha llegado hasta el punto de que las hembras ya no dan a luz y los hombres si es que quieren suplirlas intentan una acción imposible. En Jr 31 22 se da la vuelta a la imagen y la salvación vendrá por la mujer que dará a luz a un pueblo.

La esperanza de una alianza nueva (Jr 31, 31-34)

Con el oráculo de Jr 31 15-22 conviene relacionar el texto más conocido del libro de Jeremías, en el que se

anuncia una alianza nueva (Jr 31, 31-34). Por otro lado cabe preguntar si estos dos pasajes, en una determinada

etapa de la redacción del libro de la Consolación, no estarían ligados por la palabra-gancho «nuevo» (31, 22-31). En efecto, Jr 31, 23-26 que concierne a la restauración de Judá puede considerarse como un complemento añadido por un redactor que sentía que los oráculos anteriores aludían solo al Israel del norte, los vv 29-30, que tienen un paralelo en Ez 18, 2, representan también un añadido tardío que parece basarse en la obra de Ezequiel. Los vv 27-28 ofrecen una promesa de ocupación del país por Israel y por Judá gracias a la acción de Dios, estos versículos son introducidos como Jr 31, 31 por la expresión «*Mirad que llegan días*», lo cual indicaría un esfuerzo redaccional por unir oráculos de diversas épocas.

El texto de Jr 31, 31-34 se abre con una afirmación de Dios que promete establecer una alianza nueva con la casa de Israel y la casa de Judá. La mención «y con Judá» es casi ciertamente un detalle añadido por el redactor, seguramente el mismo que introdujo los vv 27-28, para quien el término «Israel» sólo designaba al antiguo reino del norte, lo cual parecía excluir a Judá de la promesa formulada en el texto. Poseemos un indicio precioso sobre el carácter tardío de este detalle comparando el v 31 con el v 33, que no habla más que de la «*casa de Israel*». En realidad, mucho antes del destierro, el término «Israel» podía designar por sí solo al pueblo de las doce tribus con el que Dios había hecho su alianza. Si se preve una alianza nueva, el beneficiario debe seguir siendo el mismo. En este sentido, el contexto del pasaje no puede ser el mismo que el de Jr 31, 15 s., en donde solo se pensaba en el Israel del norte.

El v 32 sitúa la alianza nueva prometida en relación con la otra que ha quedado abolida, la que se estableció con los padres cuando la salida de Egipto, la alianza en la que Dios había tomado la iniciativa en la montaña y que comprendía una ley dada por el mismo Dios.

Esa antigua alianza ha quedado rota por los israelitas, sin que podamos saber a quien se refiere al pronombre «ellos» del v 32b. Se denuncia esa ruptura como unilateral, pues se trata de una alianza de Dios que puede hablar de ella como de «*mi alianza*». El texto sigue siendo vago y no explica la manera con que se ha hecho la ruptura. El final del v 32, que se puede traducir «*pero yo tenía que mostrarme como su Baal*», subraya que Yave sigue siendo el Baal de Israel. La elección del verbo «*actuar como Baal*»

puede ser polémica, ya que el pueblo reconocía en los Baales a sus dioses. El pecado de idolatría constituiría el pecado del pueblo después de su instalación en el país y habría provocado la ruptura de la alianza.

Después de la denuncia de la ruptura, viene en el v 33 una indicación sobre la novedad de esta alianza: «*Metere mi ley en su pecho, la escribiré en su corazón*». La ley como expresión de la voluntad de Dios no ha quedado suprimida, sino que ha sido inscrita en el corazón del hombre por Dios y tiene que permitir un cambio fundamental en su conducta incorporada a la intimidad del hombre, la ley se impone por sí misma. Respecto a las afirmaciones del Deuteronomio (cf Dt 30, 10-14) que apelaban a la interiorización de la ley, la diferencia es evidente, ya que en Jr 31, 33 el corazón del hombre recibe una capacidad nueva. Esta capacidad dada por Dios tiene que permitir a cada uno servir a Dios y mostrarse fiel.

El oráculo prosigue repitiendo la fórmula de pertenencia mutua: «*Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo*», fórmula que se verificará en toda su plenitud en el marco de la alianza nueva.

El v 34 señala las consecuencias de esta acción de Dios: ya no será necesaria la instrucción, porque el conocimiento de Dios se les dará a todos, grandes y pequeños. Este conocimiento es en Jeremías un don esencial (2, 8, 4, 22, 5, 4-5, 9, 25, 23, 22, 16, 24, 7, cf Os 2, 20, 4, 16). El versículo acaba con el anuncio del perdón de los pecados. El lugar mismo de esta mención resulta revelador. Desde el punto de vista humano, la señal de que se ha concedido el perdón divino es precisamente el don de la alianza nueva, y este es el punto de vista en que se coloca el texto. En realidad, desde el punto de vista de Dios, el perdón precede a todo lo demás y se presupone para todo lo que Dios quiere hacer en beneficio de Israel. En efecto, no es posible olvidar —como indica Jr 30, 12— que el pecado del pueblo es incurable. Por tanto, Dios tiene que intervenir, ya que el pueblo no sabría dar el primer paso.

Este oráculo es de una gran originalidad y por eso mismo algunos han dicho que el texto no era de Jeremías. La cuestión puede discutirse, pero parece más importante descubrir como este oráculo responde de manera positiva al pesimismo antropológico que se deduce de la lectura de los oráculos en los que Jeremías denuncia el corazón malvado del hombre.

La esperanza del retorno

Insistiendo en una política de sumisión a Babilonia deseoso de hacer frente a la situación concreta de sus oyentes, tanto de los que seguían en Judá como de los que habían marchado al destierro, Jeremías no habla del regreso al país de los padres. Solamente sus antiguos oráculos sobre la vuelta de los israelitas del norte permiten dar un fundamento a la esperanza de los desterrados en el 597 y en el 587. Pero no ocurría lo mismo con los discípulos del profeta, responsables de la difusión de sus escritos durante el destierro e incluso después del destierro. En efecto, si Jeremías se había opuesto al profeta Ananías (Jr 28), fue a propósito de un regreso inminente de los desterrados en el 597. Por consiguiente, quedaba sitio para hablar de una esperanza en el retorno.

En las ediciones del destierro y de después del destierro en el rollo de Jeremías se le concede un lugar importante a la vuelta al país, lo cual supone que se preguntaron por la duración del destierro (cf Jr 29). Desde el comienzo del opusculo de la Consolación, esta esperanza figura como algo fundamental y se basa en Dios para su realización (Jr 30, 3).

Otro oráculo, el de Jr 30 10-11, ofrece tantas afinidades

con los del Deutero-Isaías que se sospecha que el texto tuvo que inspirarse en los oráculos de salvación del profeta del destierro. Conviene señalar en particular el paralelismo Jacob/Israel el calificativo de «mi siervo» para Jacob. En estas condiciones, el término «Israel» designa en este lugar al pueblo tomado como un todo y no ya al grupo de las tribus del norte. Por otra parte, cuando hablaba al Israel del norte, Jeremías acentuaba más bien la conversión (3, 12, 4, 1) que el regreso.

El oráculo de Jr 31, 7-9 presenta también algunas afinidades con el Deutero-Isaías, en particular desde el punto de vista del vocabulario. Pero si este profeta considera a los desterrados como ciegos (cf Is 42 7 16 18), la mención de los ciegos y de los cojos no se encuentra más que en Is 35 5-6. En este último texto la esperanza recae en una vuelta más extraordinaria todavía que la que se realizó modestamente a partir del año 538. Lo mismo ocurre con Jr 31, 10-14 que anuncia igualmente el regreso, pero que se sitúa en la misma perspectiva que el oráculo anterior. De este modo, permanece la esperanza del regreso, ya que tiende a una realización más radical.

Todavía es posible un porvenir

Ocupando un sitio después de los oráculos de salvación, hay dos capítulos que completan el libro de la Consolación y se incorporan fácilmente a este conjunto.

Jr 32 se presenta como un relato y narra una acción de Jeremías a la que alude Jr 37, 12. El profeta compra en Anatot un campo que pertenecía a un primo suyo. El relato antiguo se limita a los vv 6-15 y revela la promesa que se contiene en dicha acción: «*Todavía se comprarán casas y campos y huertos en esta tierra*» (32 15). La edición exilica del libro inserta esta promesa en este lugar dándole una introducción (v 1-5) y un comentario (v 28-35), que subraya una vez más las causas religiosas que motivaron la destrucción de Jerusalén en el 587. Por su parte, la edición post-exilica realiza una lectura en la medida en que el porvenir anunciado por el profeta recibió una especie de

desmentido con la caída de la capital de Judá. Así pues, el redactor inserta una oración del profeta en la que se recuerdan las hazañas de Dios por su pueblo en el pasado (v 16-25) y en la que se subraya la contradicción que acabamos de señalar. Sin embargo, los vv 36-44 anuncian la renovación de todo el pueblo mediante el don de «otro corazón», de manera que el pueblo no se apartará ya de su Dios. Los que habrán de volver al país son los que estaban en el destierro y Dios estableció con ellos una alianza eterna (v 40), expresión que aparece en el libro de Ezequiel (Ez 16, 60-61, 37,26). En Jr 32, 44 el país a donde vuelven los desterrados se limita al país de Benjamín, los alrededores de Jerusalén y las aldeas de Judá, es decir, al territorio ocupado a la vuelta del destierro (cf 33, 13).

La restauración de Jerusalén

Articulado con Jr 32 y recogiendo varios de los temas ya evocados en otros lugares, el c 33 traza un cuadro de la restauración de Jerusalén. La realización de la palabra de Dios se fundamenta aquí en el poder creador del Dios de Israel (33, 2-20-25). La primera parte del texto (v 2-13) traduce la voluntad de Dios de devolver a Jerusalén su estatuto de antaño y de convertirla en una ciudad de paz. La segunda parte anuncia la vuelta de la dinastía davidica y la instauración de sacerdotes levitas para organizar el culto. Aquí se asocian por tanto el poder real y el poder sacerdotal, lo mismo que en el profeta Zacarías al regresar del destierro (cf Zac 4, 1-14).

Pistas de lectura

- Buscar en el resto del libro las otras palabras de salvación (por ejemplo, Jr 3, 14-18, 16, 14-15, 23, 7-8), o también los oráculos de salvación dirigidos a personas (cf 39, 15-18)
- Examinar como el oráculo de Jr 31, 31-34 responde al pesimismo antropológico tan frecuentemente expresado por el profeta (cf p 27)
- Buscar en el Nuevo Testamento las referencias o alusiones a la alianza nueva de Jr 31, 31 s (entre otras Lc 22, 20 1 Cor 11, 25, 2 Cor 3, 6, Heb 8, 8-12, etc)



*Lamentación de Jeremías ante Jerusalén
(según una biblia del siglo XIV Milán)*

IX

EL VIACRUCIS DEL PROFETA

En el conjunto formado por Jr 26-45 el lector se encuentra con una serie de relatos dispuestos sin orden cronológico. Si dejamos aparte Jr 30-33 que corta este conjunto en dos partes lo cual resulta ya desconcertante el lector puede sentir la tentación de restablecer un orden cronológico a partir de las indicaciones que nos ofrecen las introducciones de cada relato. Partiendo del principio de que es el texto actual el que conviene leer proponemos descubrir un hilo conductor que permita ir más allá del aspecto anecdótico de los relatos para comprender mejor como fue vista la vida de Jeremias por sus discípulos. A nuestro juicio este hilo conductor reside en la oposición

que encuentro continuamente Jeremias durante su ministerio y en la fidelidad del profeta a su misión hasta el punto de poner su vida en peligro por Dios. Asistimos pues a un drama en que el profeta tiene que pagar con su propia persona de forma que el mensaje y el mensajero resultan inseparables y Dios se descubre como aquel que sufre a través del profeta. En este sentido se puede hablar de «*pasión*» del profeta que es igualmente «*pasión*» de Dios que ve rechazada su palabra transmitida por Jeremias. En esta perspectiva no deja de tener sentido que el conjunto constituido por Jr 26-45 comience por el relato de un proceso contra Jeremias.

El profeta ante el tribunal (Jr 26)

A diferencia de Jr 7 que se centra en la palabra del profeta contra el templo Jr 26 indica sobriamente las circunstancias y sobre todo las consecuencias de este discurso en relación con la persona de Jeremias. El texto comienza con una orden de Dios «*Así dice el Señor. Ponte en el atrio del templo y di a todos los vecinos de los*

pueblos que vienen al templo a adorar al Señor todo lo que yo te mando decir» (v 2). Jeremias tiene entonces que tomar la palabra con ocasión de una liturgia en la que se reúnen en Jerusalén gran número de judíos. Esta palabra que debe transmitir el profeta está aquí muy resumida sobre todo si eliminamos los elementos que pertenecen a

redacciones posteriores «Así dice el Señor Si no me obedecéis yo trataré a este templo como al de Siro, y esta ciudad será fórmula de maldición para todas las naciones» (v 4-6)

Al oír esta palabra, los sacerdotes y los profetas prendieron a Jeremías y le dijeron «Eres reo de muerte» (v 8) Avisados de lo que ocurría, los funcionarios reales acuden al templo y se abre un proceso tras el cual queda libre el profeta (v 16) En este asunto hay dos grupos que se enfrentan el de los sacerdotes y profetas que acusan a Jeremías y maquinan su muerte, y el de los funcionarios y el pueblo (v 11-16) Sin embargo, el texto actual sugiere que el pueblo es hostil a Jeremías como indican algunos versículos (v 7-8), y el v 24 da a entender que el pueblo quería la muerte del profeta No se puede negar la existencia de cierta ambigüedad sobre el papel del pueblo, pero es obra de un redactor que, conociendo lo que luego ocurrió da un juicio bastante negativo sobre el pueblo puesto que si este hubiera escuchado al profeta no habría tenido lugar la destrucción de Jerusalén

La palabra del profeta contra el templo pareció tan dura que se le buscó una justificación recurriendo a un texto del profeta Miqueas ejemplo bastante excepcional en el que el

texto profético antiguo sirve de prueba para demostrar que Jeremías es ciertamente el enviado de Dios y que es preciso escuchar su palabra (v 17-19)

Lo que hubiera podido ser el resultado del proceso que se intentó contra Jeremías se ilustra por medio del caso de Urias otro profeta que lanzó el mismo mensaje que el profeta de Anatot, pero que fue ejecutado (v 20-23) Este paralelismo contribuye a subrayar el drama que padeció Jeremías, arriesgando su vida por fidelidad a su misión, aunque se vio protegido por los funcionarios reales que habían apoyado al rey Josías en su reforma

El proceso intentado contra Jeremías plantea una cuestión esencial ¿Ha sido el Dios de Israel el que ha enviado a Jeremías para hablar del templo tal como lo hace? La palabra es tan dura de oír que hace dudar de la autenticidad del envío del profeta por Dios, de ahí la afirmación de Jeremías frente a sus acusadores «El Señor me envió a profetizar todo lo que habéis oído contra este templo y esta ciudad Porque ciertamente me ha enviado el Señor a vosotros» (26, 12-15) Jeremías declara con energía Dios me ha enviado Esta es su convicción más íntima, expresada ya en el relato de su misión (Jr 1 7)

La hostilidad de los profetas (Jr 27)

El c 27 se divide fácilmente en tres partes (v 2-11, 12-15, 16-22) La primera parte refiere una acción simbólica del profeta que encaja en su cuello unas coyundas y un yugo El significado de esta acción se explica en el mensaje que el profeta transmite a los enviados de los reyes de Edom, de Moab, de Amón de Tiro y de Sidón que habían venido a Jerusalén convocados por Sedecías Esta reunión tenía sin duda la finalidad de formar una coalición contra el rey de Babilonia En resumen el profeta declara aceptad el dominio del rey de Babilonia y no escuchéis lo que dicen vuestros profetas (v 5-9) Someterse al rey de Babilonia ese es el significado de la acción simbólica

La argumentación de Jeremías vale la pena que la examinemos el profeta comienza recordando que el Dios en cuyo nombre les habla es el que hizo la tierra con su gran poder y su brazo extendido (v 5) Creador de la tierra Dios tiene poder sobre las naciones y concede todos esos

países a Nabucodonosor, rey de Babilonia, «mi siervo» (v 6) La fe en el Dios creador implica como consecuencia lógica el señorío universal de Dios y fundamenta la sumisión de Nabucodonosor como voluntad divina Esta toma de posición del profeta en el terreno político tiene así un fundamento teológico, lo cual no quiere decir que no se articule también con una estimación de la política internacional

Hablando de esta forma a los enviados de los reyes, Jeremías se sitúa en oposición a los profetas adivinos y otros magos que están al servicio de esos reyes y que declaran No sirváis al rey de Babilonia (v 9)

En la segunda parte del texto (v 12-15) se transmite este mismo mensaje al rey de Judá, Sedecías Jeremías se enfrenta a los profetas judíos que pronuncian el mismo mensaje que sus cofrades de los países vecinos

En la tercera parte (v 16-22) Jeremias se dirige a los sacerdotes y a todo el pueblo (TM) para invitarles a que no escuchen las palabras de sus profetas y llega a decirles «*Si son profetas y tienen la palabra del Señor que intercedan al Señor para que no se lleven a Babilonia el resto del ajuar del templo*» (v 18) En efecto lejos de creer que Nabucodonosor devolvería los utensilios del templo que se llevo en el 597 el profeta anuncia una deportación más

terrible que la primera

La construcción un tanto artificial de este capítulo pone de relieve la oposición de Jeremias frente a los profetas de su tiempo lo cual no podía menos de acarrearle la hostilidad de los mismos Pasa con la palabra de Jeremias lo mismo que con la palabra de Dios Pero ¿quien es el que pronuncia de verdad la palabra de Dios? ¿Quien es verdaderamente su enviado?

El altercado con el profeta Ananías (Jr 28)

En el mismo contexto histórico que el capítulo anterior muy probablemente en el cuarto año del rey Sedecías (593) asistimos a una oposición irreductible entre dos profetas Ananías y Jeremias En efecto Ananías anuncia no solamente la restitución de los enseres arrebatados al templo en el 597, sino la vuelta de los desterrados con el rey Jeconías aquel mismo año (v 2-4) Jeremias, por el contrario, contradice a este anuncio La argumentación utilizada puede parecer curiosa el profeta invoca la acción de los profetas que años atrás anunciaron la desgracia por causa del pecado del pueblo y se sitúa decididamente en la línea de esos antiguos profetas Puesto que Ananías anuncia la vuelta de los desterrados hay que esperar la realización de su palabra para reconocer si es o no un enviado del Señor (v 8-9) Así, Jeremias no tiene más argumento decisivo que oponer a la palabra de Ananías que su análisis de la situación y su convencimiento de ser un enviado de Dios *Por tanto, el profeta Jeremias es modesto y no dispone de luces especiales sobre el porvenir, aguarda de Dios y de la marcha del tiempo un discernimiento basado en el cumplimiento de la palabra*

Para apoyar sus afirmaciones el profeta Ananías le quita el yugo que llevaba al cuello Jeremias y lo rompe anunciando que de la misma manera se romperá el yugo que hace pesar Nabucodonosor sobre las naciones (v 10-11) Esta acción simbólica viene a concretar las palabras de Ananías

Como respuesta a la acción de Ananías Dios le declara a Jeremias que sustituirá el yugo de madera por otro yugo de hierro, que no podrá romperse y que será un símbolo de que habrá de durar el yugo impuesto por Babilonia (v 12-14)

El altercado termina con el anuncio que hace Jeremias de la muerte inminente de Ananías y con el cumplimiento de esta palabra (v 15-17) Le toca al lector descubrir quien es el profeta enviado por Dios

Este capítulo que tiene en común con Jr 27 el simbolismo del yugo ilumina el alcance del debate entre Jeremias y los demás profetas pero, a pesar de los rasgos idénticos que hay en ellos, los dos capítulos no tienen exactamente la misma perspectiva

La carta a los desterrados (Jr 29)

A primera vista se podría creer que este capítulo toca un tema distinto del que exponen los capítulos precedentes pero un examen más detenido ofrece otra perspectiva Jeremias envía a los desterrados que partieron a Babilonia

el año 597 una carta en que les invita a instalarse por un largo período en la tierra extranjera (v 4-7) El profeta sigue fiel a su política de sumisión a Nabucodonosor y no cree en un cambio rápido de la situación ¿No era eso lo

que intentaba inutilmente hacer que comprendiera el profeta Ananías?

En esta misma carta, Jeremías invita a los desterrados a no confiar en los profetas que hay entre ellos. En nombre de Dios el profeta declara que no han sido enviados por el Señor (v 8-9 cf v 15). Una vez más Jeremías se enfrenta con los profetas y sigue con su predicación a pesar de las incomprendiones que suscita. Las perspectivas son las mismas.

Si dejamos aparte los vv 16-20, que representan un añadido ausente en la versión griega, hemos de unir el v 15 con el v 21. A la objeción de los desterrados «*El Señor nos ha nombrado profetas en Babilonia*» (v 15), el texto prosigue con un oráculo sobre la suerte de dos judíos, Ajab y Sedecías, que profetizan en nombre del Señor (v 21-22). Jeremías anuncia que los dos serán entregados al

«*rey de Babilonia, que los hará ajusticiar en vuestra presencia*» (v 21).

Como consecuencia de su carta a los desterrados, Jeremías se atrae los reproches de un tal Samayás, un desterrado, que escribe al sacerdote Sofonías que meta en la cárcel al profeta, por haber recomendado a los desterrados que se asienten en Babilonia (v 24-28). Después de que el sacerdote leyó esta carta a Jeremías, este envió otro mensaje a los desterrados anunciándoles la suerte que aguardaba a Samayás y a su familia (v 29-32).

Como vemos por el resumen que acabamos de hacer, está claro el lugar que le corresponde al c 29 en el conjunto. Jeremías no cesa de tropezar con la oposición a su palabra tanto por parte de los desterrados como por parte de los que se quedaron en Jerusalén.

La obediencia a la palabra (Jr 34)

Después del opusculo de la Consolación (Jr 30-33), vuelve la serie de relatos biográficos en Jr 34, donde no se habla ya de la oposición entre Jeremías y los profetas. Sin embargo, vuelve a surgir el tema de la palabra, que es fundamental en el libro de Jeremías.

En Jr 34, 1-7, el profeta dirige al rey Sedecías un oráculo invitándole a someterse al rey de Babilonia, en caso contrario, si no obedece a la palabra de Dios, el rey será capturado. En este oráculo, Jeremías ignora la suerte exacta que Nabucodonosor reservará a Sedecías (compárese con el texto de 2 Re 25, 7, Jr 39, 6-7, 52, 10-11) y proclama la misma certidumbre política que expresaba ya Jr 27-28. A pesar de la gravedad de la situación, el rey no escuchará al profeta. Es verdad que no hay nada en el texto que sugiera cierta oposición, pero el rey no hace caso de la palabra que le transmite Jeremías en nombre de Dios. Y esto es lo que cuenta a los ojos del redactor que organiza la serie de relatos.

El episodio de la liberación de los esclavos (34, 8-22) ilustra a su manera la falta de fidelidad, no ya a la palabra

del profeta, sino a una decisión libremente tomada de liberar a los esclavos, hombres y mujeres, que son realmente hermanos. Apoyándose en Dt 15, 12-18, los habitantes de Jerusalén, sometidos al asedio de los babilonios, se habían obligado bajo juramento a dejar libres a sus esclavos, pero, una vez pasado el peligro, no respetaron su palabra. El contexto histórico está claro: poco después de comenzar el asedio (año 588), se decidió liberar a los esclavos para aumentar el número de defensores de las murallas o reforzar el grupo de combatientes, cuando los babilonios levantaron el sitio para ir a luchar contra las tropas egipcias que venían a auxiliar a los judíos, estos se retractaron de sus promesas, lo cual se consideró como un pecado contra Dios (v 17 s) y una falta de fidelidad a la palabra dada.

Este episodio es significativo: si los judíos se muestran incapaces de ser fieles a sus compromisos con Dios, es evidente que tampoco harán mucho caso de las palabras de un profeta enviado por Dios.

Los recabitas o la fidelidad a la palabra

(Jr 35)

Con el c 35 abandonamos el reinado de Sedecias para volver al reinado de Joaquín. El episodio que se nos refiere, por lo que podemos deducir, debe situarse a finales del reinado de este monarca, en el momento en que los habitantes del campo acudieron a buscar refugio a Jerusalén huyendo del ejército babilonio (600/599).

El texto recoge un relato antiguo (v 3-11 18-19) que recibió en una época posterior una introducción (v 1-2) y un comentario revelador (v 12-17). ¿Qué nos enseña este relato? Jeremías convoca al grupo de los Recabitas en una sala del templo de Jerusalén y les pide que beban del vino que ha echado en unas copas. Los recabitas se niegan a obedecerle invocando su fidelidad a los principios que les impuso su antepasado Jonadab, hijo de Recab. En efecto, los recabitas constituyen un grupo cuyo estilo de vida obedece a las reglas esenciales propias de los seminoma-

das y se niegan, por convicción religiosa, a aceptar las costumbres de la vida ciudadana. Fundado hacia el 840 por Jonadab (2 Re 10, 15-24), este grupo profundamente ya-vista se muestra reaccionario contra la vida de los sedentarios, que supone a su juicio graves peligros para su fe.

Al presentar este ejemplo, ni Jeremías ni el redactor quieren proponer a los judíos que adopten el estilo de vida de los recabitas, sino más bien ponerlos como modelo de obediencia a la palabra y a las prescripciones de sus antepasados. El texto presenta entonces un contraste partiendo del ejemplo de los recabitas, el profeta reprocha a los judíos el incumplimiento de la palabra dada, tal como ponen de relieve los comentarios de los vv 12-17. Así, pues, la desgracia se abatirá sobre los judíos, mientras que los recabitas reciben la promesa de que permanecerán en su tierra.

X El rollo quemado por el rey (Jr 36)

Del episodio de los recabitas pasamos sin transición a un relato que ya hemos evocado, el del rollo escrito por Baruc al dictado de Jeremías y quemado por el rey Joaquín en el año 604. Una vez más, se altera profundamente el orden cronológico, si comparamos entre sí los diferentes capítulos que acabamos de leer. Si esto es así, ¿no se habrá colocado aquí el episodio del rollo para ilustrar la oposición creciente que iba encontrando el profeta Jeremías? La quema del rollo por el rey significa su negativa a escuchar la palabra de Dios. Se abre una nueva etapa, en la que interviene el propio rey.

Si queremos medir todo el alcance del relato y el efecto que el redactor busca en sus lectores, lo mejor es comparar este episodio con el del descubrimiento del rollo de la ley en el reinado de otro monarca de Judá, Josías (2 Re 22, 3-13). En ambos casos hay un rollo en el centro del relato, en ambos hay también una primera lectura hecha en un caso por Safán (2 Re 22, 8) y en otro por Baruc ante los funcionarios reales (Jr 36, 14-15). Por encima de los rasgos

en común, la reacción de los oyentes es completamente distinta. Josías, al escuchar las palabras contenidas en el rollo, rasga sus vestiduras (2 Re 22, 11 19) y confiesa a los dignatarios que le rodean: «El Señor está enfurecido contra nosotros porque nuestros padres no obedecieron los mandatos de este libro cumpliendo lo prescrito en él» (2 Re 22, 13b). Después de consultar a la profetisa Jilda, Josías emprende una serie de medidas para obedecer a las palabras que le han leído (2 Re 23, 4-14). Por el contrario, si algunos funcionarios del rey se conmovieron al escuchar la lectura de Baruc (Jr 36, 16), no ocurre lo mismo con el rey Joaquín y el conjunto de sus dignatarios. El texto insiste: «Ni el rey ni sus ministros se asustaron al oír las palabras del libro ni rasgaron sus vestiduras» (Jr 36, 24). La destrucción del rollo por el fuego traduce claramente la negativa del rey a escuchar la palabra de Dios transmitida por Jeremías. Es verdad que la autoridad de Jeremías no podía compararse con la de Moisés, cuya figura dominaba el texto del rollo leído al rey Josías y cuyas palabras

constituían una especie de testamento para las generaciones futuras. La desaparición del rollo en el fuego significa de manera simbólica la anulación de todas las palabras del profeta, como si este no hubiera hablado. A esta acción que parece anular toda su predicación, replica Jeremías con el dictado de otro rollo, ya que el rey no puede impedirle que hable.

El texto no nos dice nada de los sentimientos de Jeremías en esta circunstancia, no suelen hacerlo los redacto-

res, poco interesados por la psicología del profeta. Se puede sospechar por lo menos que para el hombre llamado por Dios a transmitir su palabra, aquel tuvo que ser un momento doloroso. Quizás más que su propio fracaso, Jeremías debió sentir la acción del rey como un fracaso del mismo Dios. El profeta mide entonces el eco que puede tener la falta de acogida a la palabra de Dios en su propia vida.

Jeremías encarcelado (Jr 37)

De una forma extraña, Jr 37, 1 empieza diciéndonos como Sedecías, hijo de Josías, se convirtió en rey después de Jeconías. El texto se presenta así como un comienzo, a pesar de que el lector se ha encontrado ya con el personaje Sedecías en varias ocasiones (27, 12, 34 1-7). Tenemos aquí indudablemente un nuevo indicio que muestra cómo la organización de los relatos en el texto actual estuvo precedida de una elaboración anterior.

El v. 2 nos ofrece una afirmación general que los relatos anteriores nos han preparado a escuchar: «Ni el rey ni sus ministros ni los terratenientes escucharon las palabras que dijo el Señor por medio de Jeremías, profeta». Semejante juicio supone necesariamente cierta distancia respecto a los sucesos y debe permitir al lector captar las causas profundas de la caída de Jerusalén a la que va a asistir Jeremías.

Se observará finalmente que, a partir de Jr 37, nos encontramos en presencia de dos narraciones que se han entremezclado. Una de estas narraciones se centra en lo que le ocurría a Jeremías durante el asedio de Jerusalén (37, 11-16), la otra se interesa sobre todo por el enfrentamiento entre el rey Sedecías y el profeta Jeremías (37 6-10 17-21). Esta distinción que se puede igualmente descubrir con buenos argumentos en Jr 38-39 resulta provechosa pero no tiene que impedir la lectura del texto tal como nos ha llegado. Sin embargo, se observará que la narración que opone a Sedecías y a Jeremías hace al rey

de Judá responsable de las desgracias que cayeron sobre la ciudad de Jerusalén, subrayando la debilidad del rey que se muestra incapaz de escuchar la palabra del profeta y de decidir en función de ella.

Presente en Jerusalén durante el asedio de la ciudad (37, 4), Jeremías asiste al abandono del mismo por el ejército babilonio y quiere salir de la ciudad para dirigirse al país de Benjamín a arreglar unos asuntos familiares (37, 12). No se nos dice el motivo concreto de esta salida, pero todo hace suponer que el asunto por el que Jeremías desea volver a Anatól es el que indica Jr 32, 8-15: la compra de un campo a un primo suyo que vivía en su pueblo natal.

Pues bien, en el momento de cruzar una de las puertas de la ciudad, Jeremías es detenido por el guardián de la puerta, que le acusa de intentar pasarse a los caldeos (37, 13). Conducido ante los funcionarios reales, que conocen su posición política, Jeremías es encerrado en un aljibe. De manera laconica, el texto acaba con estas palabras: «*Allí paso mucho tiempo*» (v. 16b).

A las preguntas de Sedecías que le interroga y le pregunta que es lo que hay que hacer, Jeremías mantiene una posición muy firme anunciando por un lado que los babilonios volverían y tomarían Jerusalén (v. 6-10) y por otro que el rey caería en manos del monarca de Babilonia (v. 17-21).

Se pide la muerte para Jeremías (Jr 38)

En Jr 37, 20, el profeta había declarado a Sedecias que le aguardaba la muerte si volvía a la prisión. La lectura de Jr 38 manifiesta que el verbo-clave del texto es el verbo «morir» (7 veces).

Cuando Jeremías anuncia que morirán todos los que se queden en la ciudad, los funcionarios replican pidiéndole al rey la muerte del profeta (v 1-6). Quizás resulte extraño que Jeremías pueda seguir hablando mientras está encarcelado, pero esta ligera impresión es un efecto de la doble narración que hemos señalado a propósito de Jr 37.

Abocado a una muerte segura, Jeremías saldrá del aljibe donde estaba encerrado sin poder comer, gracias a la intervención de Ebedmélec el cusita (= etiope). Encontramos aquí de nuevo el texto que se interesa ante todo por la persona del profeta (37, 7-13).

El rey Sedecias que había apoyado la acción de Ebedmélec, pide una nueva conversación con Jeremías, durante la cual el profeta le renueva su consejo de rendirse a los oficiales babilonios para poder salvar su vida (v 14-27), pero este consejo, como los demás, no será escuchado. «Y así quedo Jeremías en el patio de la guardia, hasta el día de la conquista de Jerusalén» (v 28a).

El contraste entre la actitud de Sedecias y la de Jeremías es impresionante. Mientras que Sedecias, que quiere vivir, camina hacia una muerte segura por no confiar en la palabra de Dios, Jeremías, que ha entregado su vida por servir a Dios, saldrá sano y salvo del ataque a Jerusalén. Esta paradoja nos invita a recordar aquella otra paradoja evangélica: «Si uno quiere salvar su vida, la perderá, pero el que pierda su vida por mí y por la buena noticia, la salvará» (Mc 8, 35).

La liberación de Jeremías (Jr 39)

Como reconocen todos los comentaristas, este capítulo ofrece una composición bastante especial. La continuación de Jr 38, 28b se encuentra en Jr 39, 3-14 y este corto relato narra la liberación de Jeremías, que recibe de las autoridades babilonias permiso para ir y venir por donde desee.

Los vv 1-2 resumen la historia del asedio de Jerusalén según los datos de 2 Re 25, 1-4a (= Jr 52, 4-7a), mientras que los vv 4-13 evocan de manera esquemática lo que ocurrió en Jerusalén después de abrirse una brecha en las murallas, abreviando la continuación del texto de 2 Re 25 (= Jr 52), pero estos versículos no tienen equivalencia en la versión griega.

Se observará igualmente que Jr 40, 2-6 ofrece una versión muy distinta de la liberación de Jeremías, en donde

el comandante de la guardia no vacila en dar una interpretación teológica de la catástrofe que se abatía sobre Judá: «El Señor tu Dios, anuncio esta calamidad contra esta ciudad, el Señor lo cumple y ejecuto lo que había dicho, porque habíais pecado contra el Señor» (40, 2-3). Curiosa declaración puesta en labios de un babilonio, pero que subraya mejor de esta forma el significado profundo de los acontecimientos. Al lector le toca decidir de la aceptación o no de esta interpretación puesta en labios de un extranjero sobre la fe de Israel.

Después de recobrar la libertad de movimiento, Jeremías acude al lado de Godolías, hijo de Ajicán, puesto por la autoridad babilonia al frente de las ciudades de Judá. El profeta espera vivir entonces tranquilo en el país de sus padres, pero no será así.

El asesinato de Godolías (Jr 40, 6-41, 18)

En torno a Godolías se lleva a cabo la agrupación de todos los que se habían quedado en el país y de los que

habían buscado refugio en los pueblos cercanos (40, 6-11). La política de Godolías, idéntica a la que había apoyado

Jeremías antes del asedio de Jerusalén, se define con claridad «*No temáis someteros a los caldeos, habitaad en el pais, obedeced al rey de Babilonia y os irá bien*» (40, 9), pero no todos lo aceptan, entre ellos Ismael, que decide matar a Godolias (41, 13) Este Ismael, impulsado por Baalis rey de los amonitas, es de estirpe real (41, 1) e intenta hacerse con el mando y la realeza, lo cual explica su captura de las princesas reales confiadas a la custodia de Godolias (41 10 cf 2 Sm 16 20-22)

Después del asesinato de Godolias, Ismael decide dejar

Mispá llevándose a todos los que se encontraban allí pero es alcanzado por Juan un oficial del ejército, que le obliga a huir a Amon abandonando a todos sus prisioneros Al no querer volver a Mispá por miedo a una reacción de los babilonios, el grupo de fugitivos bajo las órdenes de Juan penso en dirigirse hacia Egipto

El nombre de Jeremias no se menciona en todo este asunto pero todo hace creer que el profeta figuraba entre las personas capturadas por Ismael en Mispá y liberadas por Juan

La marcha para Egipto o la última desobediencia (Jr 42-43, 7)

Quando pensaron en marcharse a Egipto, Juan y el grupo de sus acompañantes decidieron consultar a Jeremias para saber que conducta adoptar, comprometiéndose a actuar según la palabra que el Señor comunicara al profeta En esta ocasión se subraya con fuerza la gravedad de este compromiso, recordando el relato anterior, el que se refería a la liberación de los esclavos (34, 8-22) Este relato tiene mayor peso todavía por el hecho de que el grupo que se forma en torno a Juan es considerado como el «*resto de Judá*» (42, 2 15 19, 43, 5, cf 40 11 15), de manera que la actitud que va a tomar ese «resto» adquiere un carácter decisivo ¿Va a obedecer a la voz de Dios o no? Al cabo de diez días, Jeremias transmite la palabra con que Dios les responde y que puede resumirse de este modo no hay que temer al rey de Babilonia, sino que pueden permanecer tranquilamente en el país, si se deciden a marchar a Egipto, la desgracia les acompañará y no encontrarán más que la muerte A pesar de esta advertencia tan clara y solemne, el grupo decide marcharse a Egipto, con lo que «*el resto de Judá*» sigue desobedeciendo a Dios Por última vez, Jeremias choca con esta negativa a escuchar la voz de Dios e incluso se ve acusado de mentiroso (43, 2), como si no fuera realmente un profeta de Dios De este modo, el enviado del Señor experimenta una vez más el fracaso de su misión Jeremias, seguido de su fiel Baruc, se ve obligado entonces a partir hacia Egipto en donde perdemos prácticamente sus huellas

Este es el viacrucis del profeta que supo hasta el final ser fiel a su misión de transmitir la palabra divina y que hasta el fin sufrió la experiencia del rechazo de esta palabra por parte de sus oyentes Esta fidelidad de Jeremias es la fidelidad encarnada de Dios en este mundo Más aun, el profeta es «*aquel que experimenta la pasión de Dios en sí mismo de tal manera que se ve afectado por ella en su propia existencia*» (J Hempel) En la persona del profeta Dios se reviste de «*la forma del hombre*» y anuncia la venida de Otro más grande que todos los demás profetas que llegará hasta la muerte en la cruz (Flp 2, 8)

Pistas de lectura

- ¿Qué concepción del profeta se puede descubrir a través de estos relatos? ¿Hay varias concepciones? Comparar, por ejemplo Jr 26 5 y Jr 26, 12 15
- Señalar la oposición entre Jeremias y los demás profetas ¿Como es posible distinguir a un profeta enviado por Dios? Leer Dt 18, 14-22 ¿nos ofrece este texto una respuesta a la cuestión?
- Comparar lo que dice Jr 27-29 sobre los profetas con Jr 23, 9-40 (opusculo sobre los profetas)
- ¿Que pensar de la actitud política de Jeremias frente a Babilonia? ¿En que se basa su juicio en este terreno?

X

LOS ORACULOS CONTRA LAS NACIONES (Jr 46-51)

Segun una práctica que encontramos tambien en otras colecciones proféticas el libro de Jeremias nos ofrece una serie impresionante de oráculos contra las naciones (Jr 46-51) con una introduccion general que se encuentra en Jr 25 15-38 segun el texto hebreo que es el que suelen seguir nuestras traducciones Frente a esta coleccion de oráculos la primera reaccion es de rechazo ¿Que pueden decirnos hoy esos textos tan alejados de nosotros en una perspectiva a la vez geográfica e histórica? Pero de hecho esos oráculos son esenciales para una debida comprension de la profecia biblica Efectivamente no podemos olvidar que la mision confiada por Dios a Jeremias es la de ser profeta para las naciones (1 5) y que los discipulos del profeta lo consideran como «*establecido sobre las naciones y sobre los reinos*» (1 10) Si el profeta habla ante todo a Judá/Israel en nombre de Dios no puede hacerlo más que en un contexto político en donde las naciones representan un papel decisivo del que no puede escapar el reino de Judá En este sentido Jeremias está de acuerdo con toda la tradicion profética que desde Amos concede un lugar importante a los oráculos contra las naciones segun el testimonio de las colecciones proféticas

Esta primera observacion sigue siendo insuficiente para comprender todo el alcance político y teológico de los

oráculos contra las naciones Hay una conviccion que atraviesa todos estos oráculos el señorío del Dios de Israel el Dios que ha escogido al profeta como su portavoz no se limita solamente al pueblo elegido sino que se extiende a todas las naciones ya que ese Dios es el señor de la historia segun una perspectiva teológica De este hecho no seria honesto concluir que los profetas tuvieran la mision de anunciar a los demás pueblos al Dios de Israel para traerlos al culto de este Dios De su mision formaba parte reafirmar la fe de Israel en el poder de su Dios en la historia poder que se ejercio en favor de Israel en el momento de la salida de Egipto pero poder que se ejercia igualmente y sin limitacion alguna en la historia era algo que el pueblo tenia que experimentar cuando por causa de su infidelidad a Dios se veia sometido a las naciones Estas se convertian durante algun tiempo en instrumentos para ejecutar el juicio de Dios sobre su pueblo De esta forma Dios actua en el corazon de la historia y en virtud misma de su eleccion Israel tenia que reconocer esta accion de Dios pasando a traves de los acontecimientos históricos incluso los más dolorosos Los oráculos contra las naciones proceden de este convencimiento del profeta arraigado en la vision de un Dios cuya accion va mucho más allá de los límites de Israel

Los oráculos contra las naciones deben comprenderse por tanto dentro de la perspectiva de las relaciones históricas entre Judá/Israel y las naciones. El uso de estos oráculos es antiguo y Jeremías no hace más que reanudarlos. Las naciones que oprimen a Israel están también sometidas a Dios; los oráculos contra las naciones lo significan ante Israel, que tiene que escucharlos como oráculos de salvación para el mismo. Y puesto que esas naciones no desaparecen por completo aun cuando estén sometidas al juicio divino como el propio Israel, los oráculos que las

concernen siguen teniendo un valor y por eso mismo son releídos por el pueblo de Dios. Por tanto, no será extraño descubrir en ellos numerosos añadidos para adaptarlos a una situación histórica que sigue evolucionando. Por eso mismo resulta muy difícil pronunciarse sobre la autenticidad jeremiana de todos estos oráculos. Se puede confesar por lo menos que los oráculos contra Babilonia (Jr 50-51) no son del profeta, pero incluso los demás han sufrido numerosos retoques.

La copa de aguardiente (Jr 25, 15-38)

El profeta recibe de Dios la orden de hacer beber a las naciones una copa llena de aguardiente que provoca la borrachera de los pueblos a los que es enviado (25, 15-17). Esta acción simboliza el juicio que Dios va a establecer sobre las naciones: Egipto, Filistea, Moab, Amon, Edom, Tiro, Sidón, los árabes, Elam, todos los reyes del norte, todos los reinos que hay en la superficie de la tierra (25, 19-26). El juicio de Dios tiene así un alcance universal para los discípulos del profeta que recogieron y juntaron todos los oráculos de la misma índole.

La lista de pueblos no coincide exactamente con los nombres de las naciones en la serie de oráculos, ni siquiera con el orden de presentación tanto en el texto hebreo como en el texto griego, sino que tiene la finalidad de subrayar el señorío universal de Dios. Esta afirmación teológica estaba fuertemente presente en los oráculos del profeta e iba acompañada de la afirmación del poder creador de Dios (cf. Jr 27, 5), pero tenía que compaginarse con la realidad del poder político, con la voluntad de expansión de los reinos, con las rivalidades que llevan consigo las guerras y su cortejo de desolación. Israel se vio metido en

ese torbellino y optó por una solución política que acabaría fracasando. En este punto no fueron escuchadas las llamadas de Jeremías. Son posibles dos niveles de lectura: o bien se describe el juego político de las naciones y se lo explica por razones puramente humanas, o bien se relaciona ese juego político en el que está inscrita la libertad de los pueblos con Dios como señor de la historia, lo cual no puede menos de resultar extraño e incluso de escandalizar al lector moderno poco acostumbrado a reconocer que no hay nada que se escape de las manos de Dios y que incluso Dios tiene un plan en la historia que para nada suprime nuestra libertad. De esta manera, el señorío universal de Dios (cf. Job 12, 14-25) es el trasfondo necesario del juicio sobre las naciones que se extravían por los caminos del orgullo y de la violencia. La embriaguez de las naciones y de sus jefes intenta traducir ese aspecto desordenado e inexplicable de la historia de los pueblos y de los reinos. El texto bíblico nos obliga a reflexionar: ¿cuál es entonces la finalidad última de la historia del mundo? ¿no ha muerto Cristo para reconciliarnos a todos en Dios?

Los oráculos: una lectura geográfica

La lectura de los oráculos contra las naciones puede hacerse desde diversos puntos de vista; aquí señalaremos solamente algunas de las pistas posibles. La primera consiste en emprender una lectura geográfica. Por medio de un mapa que ofrezca una visión de conjunto del Próximo Oriente y señale las ciudades principales, el lector podrá

observar cuáles son las naciones afectadas por los oráculos y su mayor o menor proximidad respecto al pueblo de Judá, sin olvidar al antiguo reino de Israel. Al sur, es fácil descubrir la situación de Egipto, así como la del territorio filisteo; al este, los reinos de Moab, Amon y Edom; al otro lado del mar Muerto. En el norte, el oráculo sobre Da-

masco (49, 23-27) cita las ciudades de Jamat y Arpad más allá del marco geográfico del antiguo reino arameo de Damasco. Situada al norte de Alepo, Arpad representa el punto más septentrional. La mención de Cadar (Jr 49, 28) es más oscura: es el nombre de una tribu árabe que junto con otros grupos (los «*habitantes de Jazor*», expresión para designar a los árabes) habitaba en Arabia del norte, estas tribus suplantaron a los edomitas, que se vieron

obligados a ocupar la parte meridional del territorio de Juda; de ahí la violencia de los oráculos contra Edom en la Biblia. Elam, raramente citado en los textos bíblicos (cf Ez 32, 24-25) es un país situado al este de Babilonia, capital del imperio que sometió a Jerusalén el 587, cuyo emplazamiento debe buscarse en el curso inferior del Eufrates (cf mapa de p. 62).

Una lectura histórica

La lectura geográfica puede prolongarse con una lectura histórica, que evidentemente es más difícil de realizar. Así, Egipto es objeto de dos oráculos (Jr 46, 2-26) uno se refiere a los esfuerzos inútiles del faraón por ir a socorrer a Asiria (46, 2-12), el v. 2 nos da una indicación cronológica y considera que el oráculo alude a la batalla junto a Carquemis, donde Nabucodonosor obtuvo la victoria en el 605 contra los asirios y sus aliados egipcios. Sin embargo, no se puede olvidar que en el 609 el faraón Necao II había ido ya a socorrer a Asiria y había sufrido un fracaso. Sea de ello lo que fuere, el profeta describe con ironía el orgullo de Egipto, que se cree invencible y el pánico que se apodera de los más valientes de sus soldados cerca del Eufrates. El segundo oráculo (46, 13-24) evoca una campaña de Nabucodonosor en Egipto. Se puede discutir la fecha de esta intervención, ya que tanto en el 601 como en el 568 el soberano babilonio intentó sin éxito la conquista de Egipto. Sea cual fuere la fecha de estos oráculos, es más interesante advertir que el profeta no se muestra favorable a Egipto y que el mismo lo dice con claridad. Efectivamente, la salvación no puede venir de ese reino

pero no escucharán a Jeremías y se empeñarán en seguir una política filo-egipcia. Por tanto, resulta paradójico ver al profeta obligado a marchar a este país, aunque ni él ni sus discípulos creyeron nunca en un papel positivo de Egipto en el futuro. La edición post-exílica del libro llega incluso a declarar que el castigo caera sobre todo el que «*resida en Egipto*» (Jr 24, 8), es decir, sobre los que se desterraron al país de donde había huido Moisés en otros tiempos.

Otro ejemplo, el país de los filisteos que sirve de avanzadilla a Egipto es invadido por los enemigos que vienen del norte: no puede tratarse más que de las tropas babilonias mandadas por Nabucodonosor. Por la *Cronica babilonia* sabemos que Nabucodonosor se apoderó de Ascalón el año 603, pero no fue esta la única incursión del invasor en territorio filisteo. El oráculo sobre los filisteos tuvo lugar «*antes que el faraón derrotara a Gaza*» (47, 1) esto ocurrió en el 601. Estas indicaciones son bastante raras y algunos oráculos son más difíciles de situar desde el punto de vista histórico. Es lo que ocurre con el oráculo contra Edom (Jr 49, 7-22) que podría ser una copia de Abd 1-9 en algunos versículos.

Una lectura religiosa

Si la lectura histórica puede a menudo resultar decepcionante, es más fructuosa sin duda la lectura religiosa de los oráculos. Una pregunta podría servir de pauta en la lectura: ¿que reproches se hacen contra las naciones? Así, en el oráculo contra Amón (49, 1-6) se acusa a este pueblo

de haber ocupado el territorio tribal de Gad (v. 1), acaparando de este modo de forma ilegítima un territorio dado por Dios a Israel. El oráculo contra Moab denuncia el orgullo de esta nación (48, 29-30). Más frecuente es el reproche que se les hace a las naciones de poner con-

fianza en sus dioses, un reproche paradójico que solo se comprende situándose en el punto de vista de Israel, que no puede poner su confianza mas que en su Dios. En los oráculos esta presente muchas veces la crítica contra los dioses incapaces de salvar. Así, a Moab se le anuncia que *Camos* (el dios principal de los moabitas) «*marchara al destierro con sus sacerdotes y dignatarios*» (48, 7). Lo mismo se dice de *Malcom*, el dios de los amonitas, que también tendrá que marchar al destierro (49, 3). Y que ironía encierra el oráculo contra Egipto, cuando pregunta «¿Por que esta tendido tu buey Apis y no se levanta? Porque el Señor lo derribo poderosamente tropezó y

cayo» (46, 15-16) el buey Apis, símbolo del poder, manifestación del dios *Ptah*, adorado en Menfis, se ve derribado en tierra. En Jr 50, 2, el primer oráculo contra Babilonia anuncia la caída de la ciudad y el derrumbamiento de las estatuas divinas, *Bel* y *Marduk*, lo cual nos recuerda el oráculo de Is 46, 1, en donde las estatuas divinas de los templos de Babilonia son cargadas en unos carros y llevadas al destierro. Esta crítica de los dioses va destinada a poner de manifiesto el poder del Dios de Israel que se extiende a todos los pueblos. Solo el Dios de Israel tiene un plan que realiza en la historia (cf Jr 49, 20).

Palabras de salvación para las naciones

En el curso de esta lectura de los oráculos contra las naciones no podemos menos de descubrir ciertas palabras de salvación para algunas de ellas. Hay cuatro textos que anuncian explícitamente una salvación futura para Egipto, Moab, Amon y Elam.

- Jr 46, 26b «*Después (Egipto) será habitado como antaño –oráculo del Señor*» (TM)
- Jr 48, 47 «*Al cabo de los años, cambiare la suerte de Moab –oráculo del Señor*»
- Jr 49, 6 «*Después cambiare la suerte de Amon –oráculo del Señor*» (TM)
- Jr 49, 39 «*Al cabo de los años cambiare la suerte de Elam –oráculo del Señor*»

Estas palabras de salvación plantean algunas cuestiones. En primer lugar, la primera y la tercera no se encuentran en la versión griega y, si se admite que esta versión suele presentar un estado anterior del libro de Jeremías, hay que admitir que estas cuatro palabras no fueron redactadas por el mismo autor. Entonces, se insertaron primero las palabras sobre Moab y sobre Elam, y más tarde las que se refieren a Egipto y a Amon. La comparación de las fórmulas empleadas demuestra por otro lado que no son idénticos los versículos, los tres últimos tienen en común la expresión «*cambiar la suerte*», que supone una nueva condición política, el primero y el tercero empiezan por «*después*», una fórmula bastante vaga de introducción. Por tanto nos encontramos en presencia de unos añadidos hechos en varias ocasiones.

En segundo lugar, ¿por que estas cuatro naciones, y no las otras, gozan de la promesa de salvación? La respuesta que se puede proponer es la siguiente: esas palabras, redactadas a lo largo del período posterior al destierro, deben comprenderse en un contexto más amplio, el de la representación ideal de la tierra de Israel, que tiene que abarcar en el futuro el territorio de algunos pueblos. De este modo, Egipto que goza de una palabra de salvación nunca fue reivindicado por los israelitas y este país se encuentra fuera de las fronteras de Israel. En esta perspectiva, no conviene olvidar que en ciertas colecciones proféticas encontramos anuncios de salvación para Egipto (Is 19, 15-22, Ez 29, 13-16), la palabra de Jr 46, 26b no resulta demasiado sorprendente a pesar de su formulación original. La observación que acabamos de hacer para Egipto vale también para Elam, un país muy alejado de las fronteras de Israel (49, 39).

Al contrario, si el territorio filisteo no recibe ninguna palabra de salvación, es que ese territorio tiene que ser ocupado en el futuro por Israel, pretensión que vemos formulada en Sof 2, 4-7 y Zac 9, 7b.

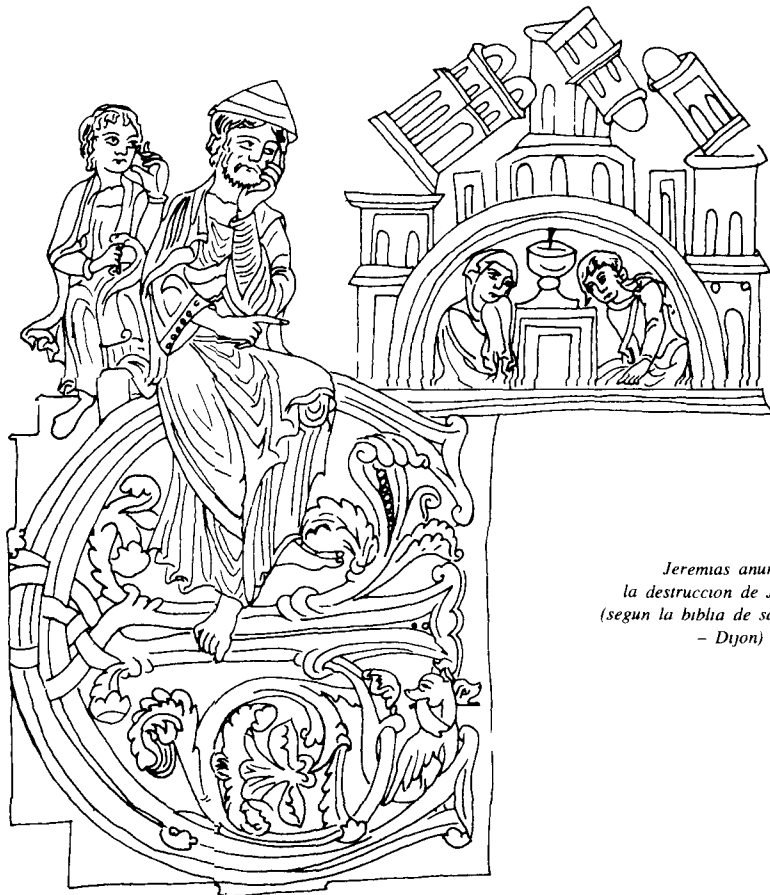
El caso de Moab y de Amon plantea un problema más delicado, pues si se examina la historia pasada de las relaciones entre estas dos naciones e Israel/Juda cabe pensar en su inclusión en una representación ideal del país de Israel. Sin embargo, algunos textos bíblicos como Ez 47, 19 no consideran como territorio propio de Israel más que el oeste del Jordán cuyo curso sirve de frontera. Es sin duda esta concepción la que explica las palabras de Jr 48, 47 y 49, 6.

Las promesas de salvacion para ciertas naciones tienen en cuenta una representacion ideal del pais de Israel que no es ni historica ni escatologica. Estamos en presencia de una vision de futuro elaborada en la epoca persa sobre la

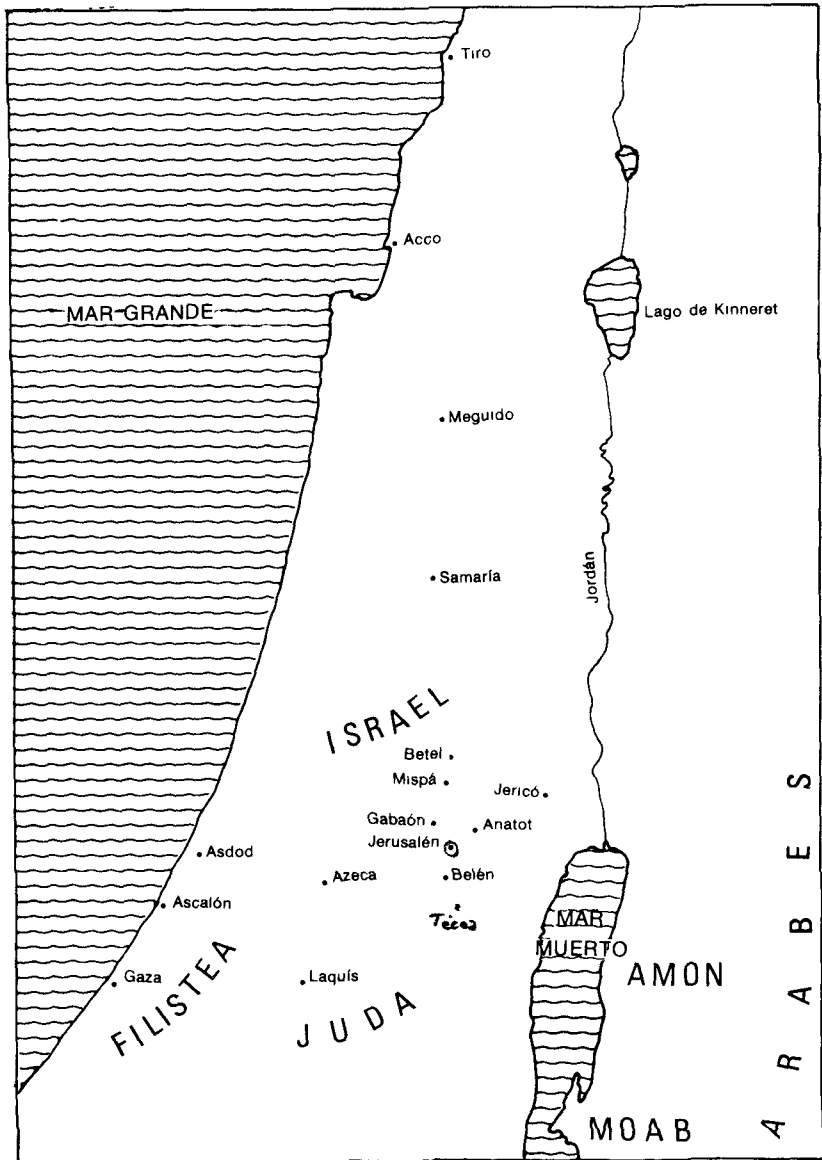
extension maxima de la tierra de Israel. Esta vision que plantea la cuestion de las relaciones entre Israel y las naciones, mantiene la voluntad de Dios de salvar a todos los pueblos

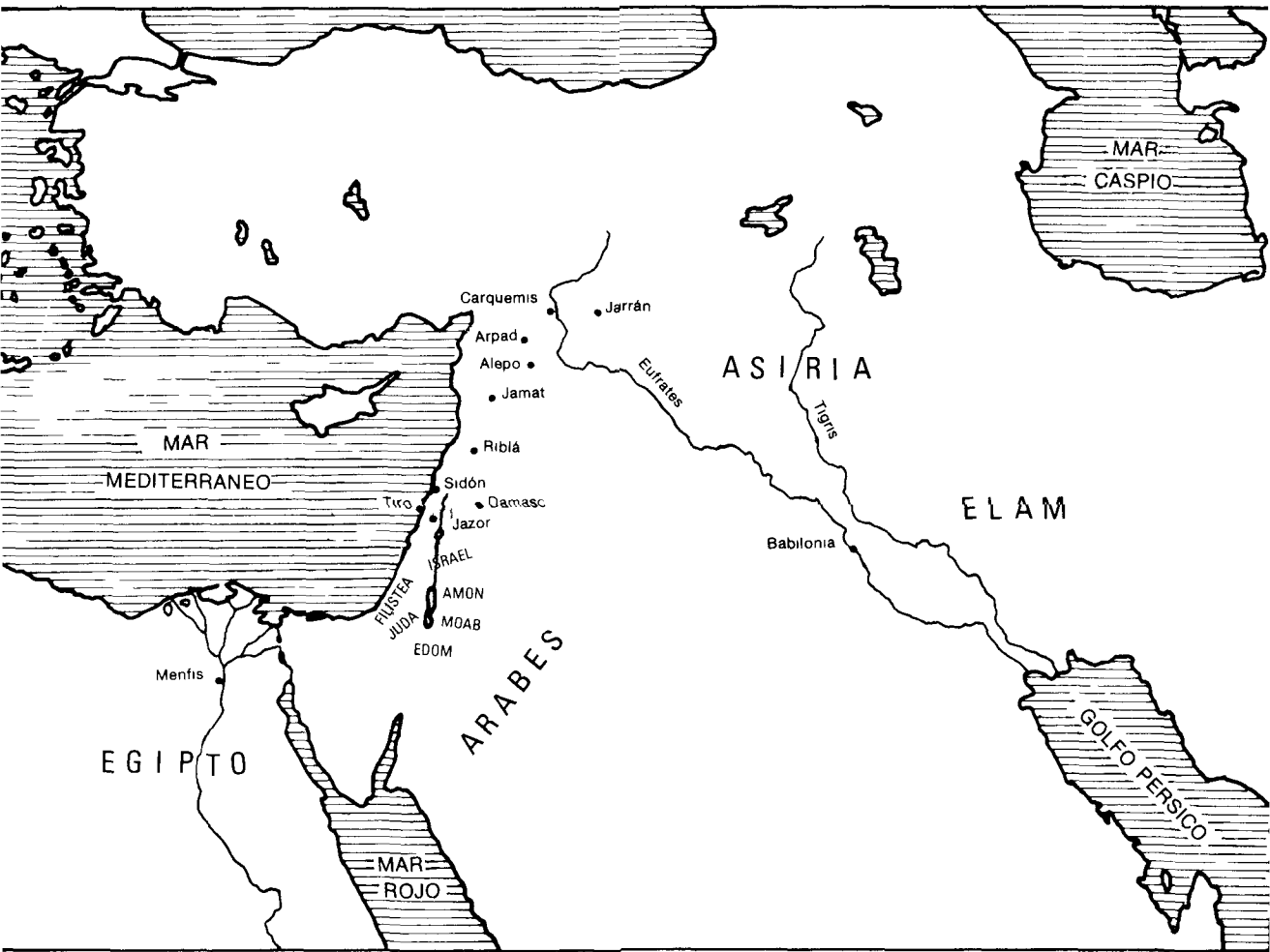


*Lapidacion de Jeremias
(segun una biblia de san Luis
Asis)*



*Jeremias anuncia
la destruccion de Jerusalem
(segun la biblia de san Benigno
- Dijon)*





BIBLIOGRAFIA

Aparte los comentarios generales a la Sagrada Escritura o al Antiguo Testamento, disponemos en castellano de algunas obras recientes sobre Jeremias

L Alonso Schokel-J L Sicre Diaz **Profetas, I.** Cristiandad, Madrid 1980, 396-653 (sin perderse en cuestiones tecnicas, esta al dia de las ultimas investigaciones y resultara muy util al lector)

K Westermann, **Comentario al profeta Jeremias.** (col «Actualidad biblica») Fax Madrid 1972 (mas atento a la explicacion directa del texto que a las cuestiones exegeticas e historicas que plantea)

A Gelin, **Jeremias.** Athenas, Murcia (presentacion sugestiva del profeta Gelin ha traducido su libro para la Bible de Jerusalem)

J M Caballero, **Análisis de ambientacion de los textos de Jeremias.** Aldecoa, Burgos 1971

Hace ya algunos años que se estan realizando estudios muy importantes sobre el libro de Jeremias tanto por obra de autores ingleses (W L Holladay) como sobre todo de exegetas alemanes (W Thiel, H

Weippert, K F Pohlmann, I Meyer, F D Hubmann) En Francia han publicado tambien obras interesantes H Cazelles (relaciones entre Jeremias y el Deuteronomio ambientacion historica), A Aeschiamnn, G M Behler (aspectos pastorales) y el autor judío A Neher P M Bogaert ha editado el libro en colaboracion **Le livre de Jeremie, le prophete et son milieu; les oracles et leur transmission.** Leuven 1981 (se trata de una obra muy tecnica que recoge articulos en frances ingles y aleman basados en las comunicaciones hechas en las Jornadas biblicas de Lovaina de 1980)

Para quienes se interesen por la lectura de la biblia en los Santos Padres, vale la pena señalar por lo menos las homilias pronunciadas por Origenes en Cesarea por el año 242

Los dibujos que ilustran este numero fueron hechos por Marie Odile Lалуque, los mapas se deben a Rene Guillemot

CONTENIDO

Jeremías es el profeta del Antiguo Testamento que más atrae las simpatías de los cristianos. Es que su fidelidad a la misión recibida y sus sufrimientos lo han convertido en una figura del profeta Jesús.

Jacques BRIEND, profesor en el Instituto Católico de París, nos introduce con maestría y precisión, en este cuaderno, en el conjunto del libro de Jeremías siguiendo un itinerario original.

Introducción: Jeremías, el hombre y el profeta	5
I. Jeremías y la historia de su tiempo	6
II. El libro de Jeremías	14
III. La traducción griega del libro de Jeremías	18
IV. La misión de Jeremías (Jr 1, 4-19)	21
V. La predicación del profeta Jeremías (Jr 2-20)	25
VI. Acciones y visiones	35
VII. Las «confesiones» de Jeremías	39
VIII. La esperanza de Israel y la alianza nueva	43
IX. El viacrucis del profeta	48
X. Los oráculos contra las naciones (Jr 46-51)	56