

**CB
87**

Philippe Abadie

El libro de las Crónicas



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
1995

L

os lectores de la Biblia muchas veces prescinden del *Libro de las Crónicas*, porque les han dicho que no era más que una repetición –deformada y tardía– de los *Libros de Samuel y de los Reyes*: ¡dos razones para este descrédito! Pero es precisamente esta deformación lo que resulta más interesante, ya que expresa directamente las convicciones de los levitas del templo, en una época que nos es muy poco conocida: el siglo IV a.C. Este *Libro de los Reyes*, centrado en el templo, reinterpreta toda la historia de Israel en función de la situación presente. Y todo ello ilumina espléndidamente las esperanzas y la teología del judaísmo en estos siglos que preceden al Evangelio.

Aunque los levitas hablan en él de David, de Salomón y de los Reyes, las *Crónicas* están llenas de sus propios esquemas homiléticos sobre la llamada a la conversión y sobre la responsabilidad de cada uno en la fidelidad a la alianza. En ningún otro libro resalta tanto como aquí el gozo por la presencia de Dios en las liturgias del templo. A través de estos relatos sobre los grandes personajes de antaño los levitas proponen una verdadera teología de la historia a las comunidades judías del siglo IV. Así pues, este Cuaderno viene a completar el anterior sobre el *Libro de los Reyes*.

Un joven exegeta, Philippe ABADIE, nos servirá de guía para explorar estas regiones poco frecuentadas de nuestras biblias, que sin embargo son objeto de numerosos estudios en nuestros días. Seguro que descubriremos nuevos puntos de vista. Gracias a él, los últimos siglos del Antiguo Testamento pierden un poco de su obscuridad y revelan centros de interés y movimientos religiosos esenciales tanto para el conocimiento de las Escrituras como para la comprensión del judaísmo en el que Jesús anunciará la llegada del Reino de Dios.

Philippe GRUSON

INTRODUCCIÓN

El libro de las Crónicas es un escrito tardío, tanto por su lenguaje como por su temática. Hay varios motivos que invitan a fecharlo en la época persa (538-330 a.C.), como la mención de los «dárlicos», monedas del reinado de Darío (1 Cr 29,7) o las huellas del sistema administrativo provincial persa que asocia a Tadmor con Jamat de Sobá en 2 Cr 8,3-4. Hay que señalar además la ausencia de polémica antisamaritana, que se desarrollaría al comienzo del período griego, según nos dice Flavio Josefo. Por otra parte, las conquistas de Alejandro no aparecen nunca en el libro, como tampoco el debate abierto con el helenismo. Pero tampoco hay que remontarse mucho en el período persa, ya que en la época del Cronista los cantores y los porteros gozaban de un estatuto levítico, como no ocurre en las listas de Esd 2 y Neh 7 (véase recuadro p. 6). Optamos, por tanto, por una fecha de redacción en torno al 350 a.C., lo cual hace del libro de las Crónicas una de las obras más recientes de la Biblia hebrea. Recordemos que ésta se termina con este libro.

Su título hebreo *Palabras/hechos de los días* (en el sentido precisamente de «crónica») corresponde mejor a su propósito que el que le dieron los traductores griegos de los Setenta: *Las cosas omitidas (Paralipómenos)*. De hecho, se le considera a menudo como un apéndice a los libros de Samuel y de los Reyes, descalificado además por dudarse de su fiabilidad

histórica. Una mirada aguda, por el contrario, percibe la riqueza propia de la obra. Aun cuando ofrece cierto número de datos útiles para el historiador (listas de plazas fuertes, detalles geográficos, construcciones diversas, etc.), su propósito es ante todo teológico. Por tanto, no se le puede juzgar sólo por el criterio de la fiabilidad histórica del relato. Su interés es distinto, como demuestra el examen de su ambiente de origen.

EL CRONISTA: UN LEVITA

La lectura un tanto atenta nos permite determinar mejor su ambiente de vida. La comparación entre las dos versiones del relato del traslado del arca a Jerusalén (2 Sm 6 y 1 Cr 15-16) hace ver el lugar destacado que se les concede a los levitas en este último relato. Esta misma conclusión se saca de una comparación entre 1 Re 8,1-13 y 2 Cr 5: la instalación del arca en el templo; el ambiente que se respira en el libro de las Crónicas es el de los levitas del segundo templo. Y más concretamente, el de los cantores, grupo al que pertenece el «Cronista», como se llama al autor anónimo del libro, tanto si su autor es individual como si es colectivo.

Algunos ejemplos sirven de apoyo a esta afirmación. En la organización de los servicios levíticos por

el rey David, los cantores y los músicos (1 Cr 25) desempeñan una función privilegiada: aseguran delante del arca el servicio de la alabanza y de la glorificación de Dios (1 Cr 16,4.37.42). En el centro de este servicio está el canto de los salmos (cf. 1 Cr 16,8-36), que pone ritmo al texto con la repetición de un

estribillo: «*Alabad a Yahvé porque es eterno su amor*» (1 Cr 16,34; 2 Cr 5,13; 7,3; 20,21). Este servicio no se limita a la función cultual, sino que tiene también una dimensión profética, como se deduce de 2 Cr 15,1-7: «*El Espíritu de Dios invadió a Azarías, hijo de Obed (un levita)*»; véase también 2 Cr 20,14-17.

LOS SACERDOTES Y LOS LEVITAS DESPUÉS DEL DESTIERRO

No está clara ni mucho menos la situación del clero para los períodos antiguos; el vocabulario sobre el clero anterior al destierro está poco unificado. Así, el libro del Deuteronomio habla del levita (11 veces), del sacerdote (5 veces) o de los sacerdotes levitas (5 veces). La tribu de Leví aparece en Dt 18,1-8 como enteramente sacerdotal, aunque se distingue entre los sacerdotes de Jerusalén y los sacerdotes provincianos. La centralización del culto en Jerusalén cuando la reforma de Josías (en el 622) no dejó de tener consecuencias en esta evolución (2 Re 23,9).

Con el destierro, especialmente en Ezequiel, aparece una distinción clara entre *levitas* y *sacerdotes*, *hijos de Sadoc*. Los primeros quedan excluidos del altar, acusados de haber dejado errar a Israel (Ez 44,10-14; 48,11). Sus únicas funciones son guardar las puertas e inmolar las víctimas. El servicio exclusivo a Yahvé está reservado a los sacerdotes sadócidas (Ez 40,46; 44,15-16). La legislación sacerdotal confirma esta distinción, ampliando la terminología de Ezequiel: los sacerdotes son llamados *hijos de Aarón*, lo cual reconcilia a las dos ramas rivales (la de Sadoc y la de Ebiatar). Nm 18,1-7 fija las funciones propias de los sacerdotes y de los levitas: los sacerdotes aarónidas servirán en el altar (Nm 18,1.2b.5.7), mientras que los levitas serán sus ayudantes, pero sin poder acercarse al altar (Nm 18,2a.3-4.6). En un primer tiempo, se decía de ellos que eran *dados a Yahvé* (Nm 8,16; 18,6b), antes de ser *dados a Aarón y a sus hijos* (Nm 3,9; 8,19). Esto indica su descalificación y la superioridad de los sacerdotes aarónidas.

Esta situación es la que prevalece al volver del destierro; por eso mismo resulta fácil de comprender que los levitas se mostraran poco celosos a la hora de regresar a la patria (cf. Esd 8,15-19). Las listas de las caravanas del «retorno» (Esd 2 = Neh 7) marcan una distinción muy clara entre sacerdotes (Esd 2,36-39) y levitas (Esd 2,40). En esta época, ni los cantores (Esd 2,41) ni los porteros (Esd 2,42) tienen un estatuto levítico.

Sin que se pueda señalar una fecha precisa, se les concedió finalmente este estatuto, como atestigua por el año 350 el libro de las Crónicas. Los guardías de las puertas garantizarán la separación entre lo sagrado y lo profano, mientras que los cantores acompañarán al culto con el canto de los salmos. Si en Esd 2,41 los cantores, *hijos de Asaf*, no tienen todavía un estatuto levítico, 1 Cr 9,1b-18 muestra que se reconoce como levitas a dos grupos de cantores (los hijos de Asaf y los hijos de Yedutún). Esta lista de 1 Cr 9 suele fecharse en tiempos de Nehemías (cf. Neh 11,3-19), es decir, por el año 450 a.C.

La etapa final de la obra del Cronista deja percibir otras evoluciones entre los cantores, como la aparición de un grupo llamado los *hijos de Hemán* al lado de los anteriores (cf. 1 Cr 16,4ss). Al final, Yedutún será sustituido por Etán, y Hemán predominará sobre Asaf (cf. 1 Cr 6,16-32; 15,16-24). Esta complejidad nos hace pensar en la vitalidad de los ambientes levíticos y su deseo de encontrar un estatuto propio. El Cronista se inscribe en este contexto.

SACERDOTES Y LEVITAS SEGÚN EL CRONISTA

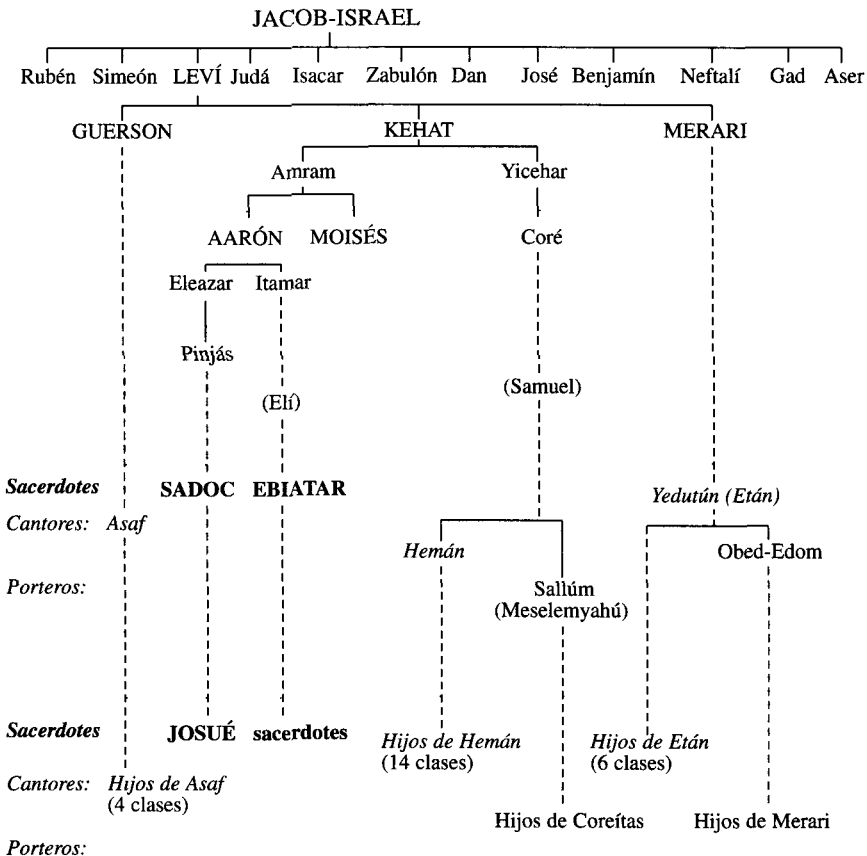
Épocas

PATRIARCAS

ÉXODO

DAVID
Salomón
1º templo

Retorno
2º templo



RELACIONES CON ESDRAS Y NEHEMÍAS

La pertenencia del Cronista a este ambiente explica muy bien, como veremos, la relectura que hace de los libros de Samuel y de los Reyes: a través de cierto número de figuras reales, unas positivas (David, Salomón, Ezequías o Josías) y otras negativas (Saúl, Ajaz), va describiendo las reivindicaciones de los cantores y de los músicos frente a los sacerdotes aarónidas.

Este interés particular que se dedica al ambiente del Cronista puede orientar nuestra lectura; nos gustaría resaltar la importancia teológica de una obra considerada como de segunda importancia por una crítica demasiado historicista. De hecho, los historiadores de Israel difícilmente pueden apoyarse en las Crónicas en su reconstrucción del pasado y tienen que basarse más bien en Samuel-Reyes. Por no poner más que un ejemplo, que desarrollaremos más adelante, fijémonos en la secuencia de los sucesos que marcan la reforma de Josías: el descubrimiento del libro en el templo ¿precedió (2 Re 23) o siguió (2 Cr 34) a la supresión de los cultos paganos del país? La elección del Cronista se explica por escrúpulos teológicos: ¿puede acaso restaurarse el templo en un país en el que sigue reinando la idolatría? Si uno se atiene al nivel de la fiabilidad histórica, se olvida de la naturaleza propiamente teológica de las Crónicas; esta relectura nos informa sobre el clima religioso de la comunidad judía después del destierro.

Al contrario, pensamos que las Crónicas ofrecen un punto de observación única en la Biblia, ya que son una reescritura midrásica y homilética de las escrituras anteriores. Estos dos términos, *midrás* y *homilía* resultan casi sinónimos y designan un método de interpretación actualizante de las Escrituras. Por otra parte, la palabra *midrás* se deriva de la raíz hebrea *darash* «buscar, explicar», esencial en la teología del Cronista, como veremos más adelante. Así pues, el libro refleja un ambiente capital para la comprensión del mundo veterotestamentario, el de los levitas cantores.

Si la determinación del ambiente en que nacieron las Crónicas ofrece pocas dificultades, la cuestión de la extensión de la obra se discute mucho en nuestros días. Tradicionalmente, se entiende por «obra del Cronista» el conjunto que comprende 1 y 2 Crónicas, Esdras y Nehemías. La unidad de autor que se postula se basa en cierto número de criterios literarios (sintaxis, vocabulario) y temáticos (importancia del templo y del culto). Algunos autores recientes (S. Japhet, H. G. M. Williamson) discuten, sin embargo, enérgicamente esta unidad de autor. De hecho, al lado de algunas semejanzas innegables debidas a una misma época de redacción, las divergencias entre Crónicas y Esdras-Nehemías son importantes. Bastarán unos ejemplos para convencerse de ello.

Fundador del culto y modelo de los cantores levíticos en las Crónicas, David sólo tiene un papel de segundo grado en Esdras-Nehemías. La figura misma de Salomón, fuertemente idealizada en 2 Cr 1-9, recibe un juicio negativo en Neh 13,26.

Si los levitas están en el centro de la organización cultural y del oficio profético en las Crónicas, no aparecen en la caravana del regreso que conduce Esdras (Esd 8,15) y al reformador religioso le cuesta trabajo convencer a algunos de ellos para que le acompañen (Esd 8,16-19). Semejante reticencia no se compagina bien con su celo, continuamente alabado por el Cronista (2 Cr 29,34).

Un último ejemplo se refiere a la actitud que mantiene este autor con Israel, el reino del Norte. Si es verdad que las Crónicas se interesan ante todo por la historia de Judá, la mirada que dirige este libro al reino del Norte no es totalmente negativa, tal como se deduce de toda una serie de textos (2 Cr 15,8-9; 17,2; 19,4; 30,1.10-14.15-27; 34,6.21.33). Incluso hay un

relato plenamente favorable al mismo: 2 Cr 28,5-15. No se percibe nada de esto en Esdras-Nehemías, en donde el punto de vista es estrictamente el del reino del Sur (cf. Esd 4,1-4 o Neh 10,29-32).

Así pues, si se piensa que un autor ha de mostrarse coherente consigo mismo, resulta difícil aceptar la unidad de un conjunto «Crónicas-Esdras-Nehemías». La posición que aquí adoptamos es la de una independencia de 1 y 2 Crónicas, lo cual justifica la lectura de estos dos libros solamente.

LA ESTRUCTURA DEL LIBRO DE LAS CRÓNICAS

La división actual en dos «libros» estorba la visión de la estructura del conjunto de la obra. De hecho, ésta sigue un orden cronológico: establecimiento del pueblo de Israel, reino unido, reino dividido, retorno a una cierta unidad. Más allá de este esquema se perfila una coherencia teológica: Israel en su tierra (las genealogías), viviendo del legado cultural davídico, y sin embargo amenazado continuamente en su coherencia y su unidad. De acuerdo con muchos autores, podemos establecer esta estructura:

A. 1 Cr 1-9: Israel en su tierra: las genealogías:

1. *de Adán a Israel (1,1-54):* los hijos de Noé (1,4-27), los hijos de Abrahán (1,28-54);
2. *los descendientes de Israel (2,1-9,44):* los hijos de Israel (2,1-8,40), lista de los que volvieron del destierro a Jerusalén (9,1-44).

B. 1 Cr 10-2 Cr 9: Israel unido:

1. *un contra-modelo: Saúl (1 Cr 10);*
2. *el modelo 1: David (1 Cr 11-29);*
3. *el modelo 2: Salomón (2 Cr 1-9).*

C. 2 Cr 10-28: Israel dividido:

1. *un contra-modelo: Roboán (2 Cr 10-12);*
2. *algunas figuras destacadas: Abías (2 Cr 13),*

Asá (2 Cr 14-16), Josafat (2 Cr 17 - 21,1);

3. *algunas figuras criticadas:* Jorán (2 Cr 21,2-20), Ocozías (2 Cr 22,1-9a), Atalía (2 Cr 22-23);

4. *algunas figuras destacadas:* Joás (2 Cr 24), Amasías (2 Cr 25), Ozías (2 Cr 26), Jotán (2 Cr 27);

5. *un contra-modelo:* Ajaz (2 Cr 28).

D. 2 Cr 29-36: Israel entre la restauración y el destierro:

1. *modelo 1:* Ezequías (2 Cr 29-32);

2. *dos contra-modelos:* Manasés (2 Cr 33,1-20); Amón (2 Cr 33,21-25);

3. *modelo 2:* Josías (2 Cr 34-35);

4. *cuatro contra-modelos:* Joacaz (2 Cr 36,1-4; Joaquín (2 Cr 36,5-8), Jeconías (2 Cr 36,9-10), Sede-cías (2 Cr 36,11-21);

5. *de cara al porvenir: el edicto de Ciro (2 Cr 36,22-23).*

Como indica esta estructuración del libro, el conjunto constituye una reflexión teológica sobre la historia de Israel, entre su primera instalación (las genealogías) y la vuelta del destierro (el edicto de Ciro). La historia se convierte en pretexto para reflexionar en torno a las figuras modelos y contra-modelos. En el centro, el modelo David-Salomón, repetido en el modelo Ezequías-Josías, es la figura típica de un Israel fiel en torno a la institución del templo y de su culto. En oposición, las figuras de Saúl, Roboán o Ajaz son contra-modelos, infieles tanto a las instituciones culturales como a su pueblo, lo cual se traduce por la muerte o el cisma.

Vemos entonces que la obra del Cronista no es una simple repetición de Samuel y de los Reyes. El criterio de su enjuiciamiento es distinto. En el libro de los Reyes, todo gira en torno a la centralización del culto en Jerusalén, que alcanza su cima con la reforma de Josías (2 Re 22-23). El «pecado» de Jeroboán (y de los reyes que le sucedieron en Israel) consiste en haber establecido otros santuarios, como Betel o Dan, dotados de un clero ilegítimo (1 Re 12,26-33); el

«pecado» de los reyes de Judá consiste en haber dejado que siga el culto en los «altozanos» al lado del templo de Jerusalén.

El Cronista organiza de otra forma sus criterios y su libro es una reflexión sobre la fidelidad y la infidelidad. En su tiempo no se había planteado aún el carácter central del templo (ya que, a nuestro juicio, el «cisma» samaritano es posterior). El criterio de juicio es ante todo teológico: se trata de la relación con el Dios de Israel vivida en el culto. Detrás de la figura de David se perfila otra gran figura, la de Moisés; del mismo modo Josué constituye el modelo de Salomón. La entrada en la tierra prometida (modelo del éxodo) y la erección del templo (modelo davídico) se convierten en los dos grandes paradigmas de la fidelidad de Israel, al volver del destierro.

La insistencia que pone el Cronista en este segundo modelo explica en parte el olvido del primer modelo en su obra (véase el recuadro de la p. 14). Opiniéndose sin duda a una teología de la comunidad de los desterrados (la *golah*) y recogiendo la herencia de Ezequiel (cf. Esdras y Nehemías, el Cronista propone una teología de la «habitación» en la tierra de Israel, que es propia suya y que constituye su aportación teológica principal al judaísmo que empieza entonces a nacer.

EL CRONISTA Y SUS FUENTES

La fuente más clara del Cronista es el mismo texto bíblico, que no hemos de reducir a los libros de Samuel-Reyes: el conjunto genealógico de 1 Cr 1-9 saca muchos de sus datos de las listas tribales del Pentateuco, y hasta de Josué y Rut. La dificultad está en que el Cronista se refiere a numerosas obras, que podemos agrupar en dos series:

a) «*escritos históricos*»:

– el Libro de los reyes de Israel (2 Cr 20,34),

– los Hechos de los reyes de Israel y de Judá (2 Cr 33,18),

– el Libro de los reyes de Israel y de Judá (1 Cr 9,1; 2 Cr 27,7; 35,27; 36,8),

– el Libro de los reyes de Judá e Israel (2 Cr 16,11; 25,26; 28,26; 32,32),

– el Midrás del Libro de los reyes (2 Cr 24,27);

b) «*escritos proféticos*»:

– los Hechos del vidente Samuel (1 Cr 29,29),

– los Hechos del profeta Natán (1 Cr 29,29; 2 Cr 9,29),

– los Hechos del vidente Gad (1 Cr 29,29),

– la Profecía de Ajías de Siló (2 Cr 9,29),

– las Visiones del vidente Idó (2 Cr 9,29),

– los Hechos del profeta Semeyas (2 Cr 12,15),

– el Midrás del profeta Idó (2 Cr 13,22; cf. 2 Cr 12,15),

– los Hechos de Jehú, hijo de Jananí (2 Cr 20,34),

– los Hechos de Ozías escritos por el profeta Isaías (2 Cr 26,22; cf. 32, 32),

– los Hechos de Jozay (2 Cr 33,19),

– la Lamentación de Jeremías sobre Josías (2 Cr 35,25).

Lógicamente, los cuatro primeros títulos de la primera serie se refieren a una misma obra y probablemente ocurre lo mismo con el quinto (ya que la palabra «midrás» no tenía todavía el sentido técnico que le daría más tarde el judaísmo posterior). ¿Habrá que ver en él, sin embargo, el libro canónico de los Reyes, o una fuente independiente?

La misma cuestión se plantea para los escritos de la segunda serie. Las referencias a la autoridad de Samuel, de Natán, de Gad o de Ajías de Siló aluden sin duda a los libros canónicos de Samuel-Reyes; también son muy conocidos el libro de Isaías o el de las Lamentaciones (llamadas de Jeremías). ¿Pero qué ocurre con las otras referencias? ¿Se trata de escritos proféticos independientes, desconocidos

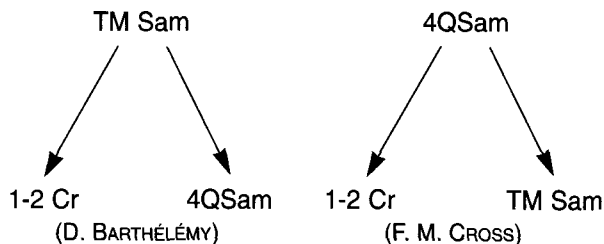
para el autor de Samuel-Reyes, pero ampliamente explotados por el Cronista?

Como es fácil de suponer, la respuesta a estas cuestiones no es nada sencilla; depende de la idea que se tenga del Cronista: ¿un simple recopilador o un verdadero autor que reacciona ante un texto canónico en vías de construcción? Sería un falseamiento del problema olvidarse de la existencia de una abundante literatura en el judaísmo naciente, de los que los escritos «intertestamentarios» y los encontrados junto al Mar Muerto son una huella palpable. Por tanto, no puede excluirse a priori la existencia de algunas fuentes del Cronista independientes del texto bíblico. No obstante, los métodos exegéticos del autor tienen que ver sobre todo con el midrás y la homilía, más que con la cita o la recopilación. Detrás de las numerosas referencias que da el Cronista hay que ver la preocupación que tiene por dar autoridad a la lectura que propone, puesta bajo un patronímico profético, más bien que su interés por ofrecer una cita real. Muchos de los añadidos del Cronista respecto al texto de Samuel-Reyes son creaciones teológicas del ambiente levítico del segundo templo.

EL TEXTO DE LAS CRÓNICAS Y SAMUEL-REYES

La cuestión de las «fuentes» del Cronista suscita un nuevo problema: ¿bajo qué forma textual leía los libros de Samuel-Reyes? ¿En el estado del texto hebreo que conocemos actualmente, es decir, en el «texto masorético» (TM)? El descubrimiento entre los escritos de Qumrán de un texto de Samuel, llamado

por los especialistas 4QSam, ha vuelto a suscitar el debate. Efectivamente, 4QSam presenta un estado textual muy distinto de TM. Por eso, mientras que unos autores, como D. Barthélémy, prefieren el TM de Samuel, diciendo que es el más antiguo, otros, siguiendo a F. M. Cross y su escuela (S. L. McKenzie), opinan que 4QSam es anterior. Esta última posición tiene consecuencias para nuestro estudio: no es posible atribuir al Cronista todas las divergencias respecto al TM de Samuel-Reyes, ya que muchas de ellas pueden provenir de un estado textual diferente del TM y más cercano a 4QSam.



Sin entrar en un debate demasiado técnico, digamos que nuestra posición será prudente: no nos quedaremos más que con las modificaciones claramente imputables al Cronista, sin detenernos en algunas variaciones menores que podrían atribuirse efectivamente a un estado textual de Samuel-Reyes distinto del de TM. En efecto, hay que recordar que el proceso de fijación y de canonización de los textos fue muy largo y muy complejo.

Citaremos habitualmente la traducción de *La Biblia* de la Casa de la Biblia (Madrid 1991), aunque permitiéndonos la libertad de retocarla a veces para estar más cerca del original hebreo.

ISRAEL EN SU TIERRA

(1 Cr 1-9)

Entre las nueve funciones asignadas a las genealogías en el Antiguo Testamento según M. D. Johnson ¹, la octava responde fundamentalmente a nuestro intento: «Tomada en su conjunto, la ojeada genealógica de “todo Israel” por parte del Cronista puede comprenderse como un deseo de afirmar la importancia del principio de continuidad del Pueblo de Dios a través de un período de ruptura nacional». De hecho, el Cronista insiste fuertemente en los elementos de continuidad por encima del destierro. Recurriendo a las fuentes anteriores, estos capítulos muestran las relaciones que existen entre los diversos elementos del pueblo de Israel, en el pasado y hasta el presente del autor. Relaciones que no son sólo de sangre, sino también geográficas, sociales, económicas, religiosas y políticas.

Es característico de semejante sistema, llamado «genealogía segmentada» ², la fluidez de su composición, al compás de las vicisitudes de la historia. De esta manera el sistema bíblico canónico de las «doce tribus» ha fluctuado muchas veces: pensemos en la división de la tribu de José en Efraín y Manasés, o en la absorción de Simeón por Judá. Esta fluidez se

expresa de tres maneras: 1) cambio en el orden de los nombres; 2) añadido de nombres; 3) supresión de nombres. Abundan los ejemplos de estas variaciones en 1 Cr 1-9. Así, si Yerajmeel es hermano de Ram en 1 Cr 2,9, es su padre según 2,25. La genealogía de Benjamín en 7,6 cuenta tres hijos, mientras que en 8,1-2 se mencionan cinco. Señalemos también el anacronismo que hace de Josué el décimo (o undécimo) descendiente de Efraín (7,20-27), mientras que Moisés, según las listas tradicionales, no es más que el tercer descendiente de Leví.

Estas consideraciones destacan el carácter complejo y artificial de los capítulos 1 al 9. Al mismo tiempo que trazan un cuadro unitario de Israel como prólogo a la historia de la salvación, establecen un vínculo de continuidad entre «*Adán, Set, Enós*» (1 Cr 1,1) y las generaciones del retorno del destierro: «*Los de Judá fueron deportados a Babilonia por sus pecados. Los primeros en volver a establecerse...*» (1 Cr 9,1-2). De este modo, engloban y desbordan la historia que los libros van a narrar (desde Saúl hasta el edicto de Ciro). Este procedimiento imprime en la historia una tensión cuyo término queda bien expresado en la genealogía sacerdotal de los hijos de Leví, 1 Cr 5,27-6,15: la reanudación del culto después del destierro.

Una rápida mirada sobre el conjunto de estos capítulos permite reconocer en ellos algunos grandes grupos:

¹ M. D. Johnson, *The Purpose of the Biblical Genealogies*, Nueva York 1985.

² R. R. Wilson, *Genealogy and History in the Biblical World*, New Haven 1977.

DE ADÁN A ISRAEL

(1 Cr 1)

La fuente del Cronista es aquí la de las genealogías (*toledot*) del Génesis: para cada linaje se mencionan los colaterales, antes de que el texto desarrolle la línea directa. Un cuadro nos permitirá visualizar mejor el procedimiento del Cronista:

1 Cr	fuentes y descripciones
1,1-4	Gn 5: de Adán a los hijos de Noé
5-7	Gn 10,2-4: hijos de Jafet
8-16	Gn 10,6-8: hijos de Cam
17-23	Gn 10,22-29: hijos de Sem
24-28	Gn 11,10-26: de Sem a Abrahán
29-33	Gn 25,12-16.2-4: hijos de Ismael
34	Gn 25,19: hijos de Isaac
35-37	Gn 36,10-13.15-17: hijos de Esaú
38-42	Gn 36,20-28: hijos de Seír
43-54	Gn 36,31-43: reyes de Edom

LOS DESCENDIENTES DE ISRAEL

(1 Cr 2-9)

La segunda sección, introducida por «*Éstos son los hijos de Israel*» (2,1-2) es compleja. Se la puede dividir en dos subconjuntos.

La descendencia de los hijos de Jacob

(1 Cr 2-7)

Recoge la agrupación de las tribus y tiene en cuenta su hábitat respectivo. Por ejemplo, la zona sur (Judá y Simeón) en 2-4 o la transjordana (Rubén Gad, Manasés oriental) en 5. Lo mismo ocurre con la agrupación

Manasés-Efraín en 7,14-29, que corresponde al macizo montañoso central. Sin querer ser exhaustivo, las fuentes aquí son muy variadas: van desde Gn hasta 2 Sm, pasando por Nm, Jos y Rut (para más detalles, cf. las notas marginales de las Biblias).

Algunas observaciones permiten comprender mejor la función de estas listas. En las listas «canónicas» de Gn 29,31-30,24; 35,16-20; 35,22b-26 y 46,8-27, no cambia el orden de los cuatro primeros hijos de Jacob: 1. Rubén; 2. Simeón; 3. Leví; 4. Judá. La nota introductoria de 1 Cr 2,1-2 respeta en este punto su fuente (cf. también 1 Cr 27,16-24). El orden que se adopta en 1 Cr 2-8 (cf. 1 Cr 12,24-38) resulta sin embargo muy interesante:

1 Cr 2-8

1. Judá
2. Simeón
3. Rubén
4. Gad
5. Manasés oriental
6. LEVÍ
7. Isacar
8. *Benjamín*
9. Neftalí
10. Manasés occid.
11. Efraín
12. *Benjamín*
- 13.
- 14.

1 Cr 12,24-38

- Judá
- Simeón
- LEVÍ
- Benjamín*
- Efraín
- Manasés occidental
- Isacar
- Zabulón
- Neftalí
- Dan
- Aser
- Rubén
- Gad
- Manasés oriental

(faltan Zabulón y Dan)

Como se ve fácilmente, estas dos listas obedecen a lógicas diferentes. Pero lo que nos importa ante todo es señalar que en ambos casos se concede la primacía a Judá (1 Cr 2,3-4,23) y más particularmente a David (2,9-17) y a su linaje (3). En el centro de la primera lista, en sexta posición, se encuentra Leví, la tribu sacerdotal (5,27-6,66); además, Benjamín, en cuyo

LA OCULTACION DEL ÉXODO POR EL CRONISTA

Cuando, fiel a sus fuentes, el autor menciona el acontecimiento «éxodo», éste pierde todo su significado teológico y no es más que un jalón en la historia del pasado. Así ocurre en 1 Cr 17,5-21; 2 Cr 5,10; 6,5-6; 7,22; 20,10. Dejando aparte el relato de 2 Cr 20 que recoge los temas de Éx 14, todos estos pasajes hacen del éxodo un suceso vulgar. Por otra parte, todos ellos están ligados a la construcción del templo y a su dedicación. Al obrar así, el Cronista, más que subrayar la importancia del éxodo, lo que hace es exaltar la grandeza del templo.

En cuatro relatos centrados sobre el templo, el Cronista oculta totalmente la tradición del éxodo, aun cuando ésta está presente en sus fuentes:

* En 1 Cr 16, en el salmo, sólo se recogen las tradiciones patriarcales, omitiendo del Sal 105 los versículos 26-39 (éxodo) y 40-45 (marcha por el desierto). Igualmente, del Sal 106 sólo se recoge la acción de gracias (v. 1) y la petición de ayuda (vv. 47-48), citadas en 16,34-36; se omite la larga descripción de las murmuraciones del pueblo (vv. 7-33), así como la idolatría (vv. 34-39), que condujo al destierro (vv. 40-43).

* En 2 Cr 3,1-2, el Cronista modifica la introducción al relato de erección del templo. En su fuente se lee que el suceso tuvo lugar «el año cuatrocientos ochenta de la salida de Israel de Egipto» (1 Re 6, 1). El Cronista sustituye este dato por una doble tradición: «sobre el monte Moria, donde el Señor se apareció a David, su padre, en el lugar que David había preparado, es decir, en la era de Arauná, el jebuseo» (v. 1). Remite de este modo a las grandes figuras del conjunto genealógico: Abrahán (con referencia implícita a Gn 22,2) y David (1 Cr 21,15).

* En 2 Cr 6,11, el Cronista lleva a cabo un desplazamiento teológico similar:

1 Re 8,21: «La alianza que hizo (el Señor) con nuestros antepasados cuando los sacó de Egipto».

2 Cr 6,11: «la alianza que (el Señor) hizo con los israelitas».

Ocultando la referencia explícita, el Cronista deshistorifica el suceso de la conclusión de la alianza, dándole un carácter más eterno.

* En 2 Cr 6,39-40 finalmente, el Cronista abrevia su fuente (1 Re 8,51-53) y sustituye, en los vv. 41-42, una evocación del éxodo por una cita libre del Sal 132,8-11, que exalta el sacerdocio y recuerda las obras piadosas de David, en las que hemos de ver un legado cultural a las generaciones presentes.

Este dossier pone de relieve el importante trabajo teológico realizado por el autor. Por un lado, la importancia que adquiere el templo deja abandonada en el pasado la evocación del éxodo. Por otro lado, el tema de la continuidad destaca a las dos figuras emblemáticas, Abrahán y David. La unión de todos estos temas en 2 Cr 3,1 es típica del Cronista y resume muy bien su pensamiento.

*

Intentemos comprender estos desplazamientos formulando una hipótesis. Los estudios recientes sobre el Pentateuco subrayan la importancia exílica (y posexílica) de la aparición de la figura de Abrahán: las menciones más antiguas, fuera del Gn, están en Ez 33,24 e Is 41,8; 51,2. En 1 y 2 Cr se evoca con frecuencia la figura de Abrahán, por ejemplo: 1 Cr 16,16; 2 Cr 3,1-2 y 20,7. Esta última referencia es importante: en un clima de crisis (la guerra), se recuerda a Abrahán: «¿No expulsaste tú, Señor, Dios nuestro, a los habitantes de esta tierra delante de tu pueblo Israel, dándosela para siempre a la descendencia de Abrahán, tu amigo?». Lo mismo que en 1 Cr 1-9, Abrahán aparece vinculado los orígenes del

pueblo y a su unidad en su tierra. Más allá del riesgo de ruptura en la continuidad de la permanencia en la tierra de Israel, se invita a Dios a acordarse de sus promesas

Preguntándose por la «búsqueda de los orígenes», Th Roemer escribe «Para los redactores deuteronomistas el verdadero y único Israel se encuentra en la Golá babilónica (la comunidad de los desterrados) y le ofrecen, por razones evidentes, un mito de origen de tipo “exódico” con unos padres en Egipto, fuera del país. Los patriarcas, por el contrario, parecen representar, por aquella misma época, un mito de origen que se podría llamar “autóctono”, en el sentido de que eran aparentemente populares entre la población no desterrada (en Ez 33,24, los que se quedaron en Palestina reivindicaban el país apelando a Abrahán)» (en *Le Pentateuque*, Cerf 1992, 94)

En su acierto, esta reflexión nos parece que es una de las claves del problema. Perteneciendo a los ambientes levíticos «autóctonos», que no partieron al destierro, la postura del Cronista se muestra polémica frente a una teología sacerdotal, heredada de la comunidad de los desterrados, cuyo modelo es Ez 11,14-21, repetido en Esdras-Nehemías. La ocultación

por el Cronista del modelo del éxodo no es un rechazo de la gran figura de Moisés (cuya importancia es palpable para la reescritura de la figura de David), sino un intento de representación distinta del verdadero Israel, a partir de la tradición cultural del templo de Jerusalén. Y de este modo se ve reforzada la visión unitaria del autor.

El Cronista prefiere la estabilidad más que la movilidad y la precariedad. El esquema histórico que va del éxodo-conquista al destierro, tal como se recoge en la historiografía deuteronomista (Josué a Reyes), supone una ruptura en la historia de Israel durante muchos años el pueblo estuvo lejos de la tierra. Esta ruptura es la que intenta negar el Cronista en beneficio de otra representación: la continuación de la morada en la tierra. Esta continuidad tiene que ver con el espacio y ostenta como figura al templo, *casa de descanso* (cf. 1 Cr 22,9, 28,2). De esta forma se señala una continuidad desde Abrahán hasta el segundo templo, que sólo se verá turbada por un acontecimiento limitado a los habitantes de Jerusalén: solamente el destierro en Babilonia, calificado de *sábado* del país (2 Cr 36,21), más bien que de gran ruptura.

territorio está situada Jerusalén (y su templo cf. Jos 18,28), aparece en dos ocasiones (7,6-12, 8). De esta manera las listas forman una especie de inclusión:

posición nº 1 **Judá y DAVID**

posición nº 6. hijos de **LEVÍ**

posición nº 12 *Benjamín* y **JERUSALÉN**

Así pues, junto con una cierta agrupación geográfica hay que tener en cuenta la voluntad del Cronista por expresar lo esencial de sus grandes temas teológicos: la unidad de «todo Israel» agrupado en torno a David-Jerusalén y a las instituciones levíticas. Esta libertad en la escritura revela que a través de un trabajo de escriba erudito, que conoce sus fuentes y las

sigue de buena gana incluso en su materialidad, el Cronista sabe ser un innovador. Más que un simple recopilador que se apoya en fuentes antiguas (cf. 1 Cr 4,33, 5,1 7 17, 7,5 7 9 40, 9,22), actúa como un teólogo respetuoso de las tradiciones que intenta preservar. Más aun, hace que sus fuentes sirvan a su proyecto.

Este proyecto se expresa perfectamente en un cierto número de noticias historizantes que aparecen entre las listas genealógicas.³ Estas noticias mues-

³ Una lista exhaustiva de estas noticias comprendería 4,9-10 22-23 28-33 38-43, 5,8-10 11-22 23 26, 7, 21-24 28-29

tran cómo se instaló cada tribu (o grupo tribal) en su suelo. Citemos, por ejemplo, el caso de los calebitas (1 Cr 2,22-23) o de los quenitas (1 Cr 2,55). Se dedica una mención especial a las «ciudades levíticas» en 6,39-66 (lista tomada de Jos 21,4-40). Estas noticias obedecen a una función teológica, como se percibe por ejemplo en 1 Cr 5,26: «(los levitas) viven allí hasta el día de hoy».

El tema de la continuidad de morada en el país responde a un gran interrogante de la época del Cronista sobre la naturaleza del «verdadero Israel». Nuestra tesis es que aquí el autor de estos libros se opone a la presentación que prevalece en Esdras-Nehemías: el retorno de los deportados a una tierra casi sin habitantes, según el modelo heredado del Éxodo (cf. la lista de Esd 2, recogida en otro contexto en Neh 7,6-72). Así es como se explica la ocultación del éxodo en el libro de las Crónicas (cf. p. 14).

Los hijos de Benjamín (1 Cr 8-9)

El subconjunto 8-9 se centra en Benjamín y en los habitantes de Jerusalén. Esta asociación responde a la vez al esquema geográfico adoptado para estas listas y a la realidad histórica presente en la época del Cronista. De esta forma, la historia ideal que se va a contar sirve de modelo a la realidad modesta del pre-

sente. Están todos los actores en la escena: David, los sacerdotes, los levitas y, entre ellos, los porteros y los cantores.

Conviene señalar una originalidad en la construcción de este pasaje: la repetición de la genealogía de Saúl (1 Cr 8,29-40) en 1 Cr 9,35-44. Esto se explica en el contexto por el vínculo existente entre «los hijos de Benjamín» (8,40) y Jerusalén (1 Cr 9). Pero además hay aquí una segunda intención: Saúl y su familia quedan de alguna forma excluidos del espacio esencial que es Jerusalén, tal como muestra el esquema siguiente:

1 Cr 8,29: «*En Gabaón...*» (la familia de Saúl, v. 29-40)

1 Cr 9,3: «*En Jerusalén...*»

1 Cr 9,34: «*Residían en Jerusalén*»

1 Cr 9,35: «*en Gabaón*» (la familia de Saúl, vv. 35-44).

La oposición geográfica (Gabaón / Jerusalén) introduce en la oposición teológica Saúl / David), que se abre con 1 Cr 10, que leeremos a continuación. Estas breves observaciones muestran cómo, a través de sus préstamos y de sus innovaciones, el Cronista construye el conjunto genealógico de los capítulos 1-9 como un prólogo teológico a los grandes temas de su historia. Ésta será nuestra primera conclusión.

ISRAEL UNIDO

(1 Cr 10-2 Cr 9)

FUNCIONAMIENTO DE LA FIGURA DE DAVID (1 Cr 10-16)

El contra-modelo, Saúl (1 Cr 10)

El Cronista toma el relato de la muerte de Saúl de 2 Sm 31, pero haciendo algunas modificaciones esenciales:

1 Sm 31,6: *«Así murieron juntos el mismo día Saúl, sus tres hijos y su escudero».*

1 Cr 10,6: *«Así murieron juntos el mismo día Saúl, sus tres hijos y toda su familia».*

La derrota de Gelboé tiene el aspecto de un juicio pronunciado contra Saúl y su familia: más que la muerte de un caudillo en el combate, se trata de la extinción de un linaje. Consiguientemente, el Cronista no tomará de 2 Sm 6,23 el tema de la esterilidad de Micol, hija de Saúl. La muerte ataca al linaje de Saúl en su raíz más profunda a través de la muerte del padre. El relato de 1 Cr 14, con la doble victoria de David sobre los filisteos y la fecundidad de su linaje, está construido como la antítesis de esta trágica escena.

La razón profunda de semejante abandono se da en el añadido de 1 Cr 10,13-14, propio del Cronista: *«Saúl murió a causa de su infidelidad al Señor: no*

guardó sus palabras y consultó a una adivina, en lugar de consultar al Señor». Tras esta acusación se percibe una alusión al relato de 1 Sm 28: la consulta que hizo Saúl al espíritu de Samuel en casa de la adivina de Endor. Más fundamentalmente se le reprocha a Saúl que no consultara al Señor. La expresión «consultar», o mejor «buscar al Señor», traduce en el Cronista la actitud perfecta del creyente.

También en este punto el relato opone a las dos figuras reales, el modelo David (cf. 1 Cr 14,10.14) y su contra-modelo, Saúl. De esta forma la muerte de Saúl se inscribe en el esquema teológico del autor: la retribución inmediata. Se trata de la radicalización de una teología heredada de la historiografía deuteronomista (Samuel y Reyes). La continuación de 10,14 repite la lección: *«Por eso el Señor le quitó la vida y entregó el reino a David, hijo de Jesé».*

David y la unidad de Israel (1 Cr 11-12)

El Cronista resume en unas cuantas palabras la larga historia de la ascensión de David, evitando narrar el conflicto entre Saúl y David. Apenas si se cita a este último en los capítulos 11-12. El mismo orden de los sucesos tiene que ver más con la teología que con la pura cronología; estrictamente hablando, las listas de los guerreros que rodean a David (11,11-

12,41) deberían preceder a la proclamación de David como rey por «todo Israel» (11,1-3) y a la toma de Jerusalén con «todo Israel» (11,14-9). Esta expresión «todo Israel», que pone ritmo a este pasaje, pertenece al vocabulario teológico del libro. Mediante su empleo desde el comienzo del reinado de David se niega la dualidad Israel-Judá. El espíritu es el de Ez 37,15-28, que traduce la voluntad de un retorno a la unidad nacida del destierro y de una difícil reconstrucción de la identidad nacional después del retorno.

Como tal, el orden de las perícopas insiste, por consiguiente, en la unidad de Israel, que unge a David y se apodera de Jerusalén. El linaje davídico y la importancia (religiosa) de Jerusalén son expresiones de la unidad de Israel; una unidad que no puede construirse más que con la ayuda del Señor (cf. 10,14b; 11,3b.9b). El veredicto positivo de 1 Cr 11,3 («ungieron a David como rey de Israel, según la palabra del Señor transmitida por Samuel») es la inversión del rechazo formulado en 1 Cr 10,13 («Saúl murió a causa de su infidelidad al Señor..., por no haber guardado la palabra del Señor»).

Las listas que siguen encuentran su coherencia en este ámbito, y la estructuración misma del relato hace que destaque en el centro el oráculo: «Somos de los tuyos, David; estamos contigo, hijo de Jesé; paz a ti y a quienes te ayudan, porque Dios es tu ayuda» (12,19):

- A. 11,10: introducción teológica («todo Israel, según la palabra del Señor sobre Israel»)
- B. 11,11-47: «He aquí la lista de los valientes de David»
- C. 12,1-23: «Éstos son los que se unieron a David en Siceleg, cuando tenía que mantenerse alejado de Saúl, hijo de Quis»
- B'. 12,24-38: «Censo de combatientes, equipados para la guerra, que se reunieron en

Hebrón en torno a David, para nombrarlo sucesor de Saúl, según la orden del Señor»

A'. 12,39-41: conclusión teológica («todo Israel»).

Esta construcción bien cuidada hace del reinado de David el paradigma de la unidad y la antítesis de otro contra-modelo, Roboán, a quien se le dirá: «¿Qué tenemos que ver nosotros con David? ¿Acaso compartimos nuestra heredad con el hijo de Jesé? ¡A tus tiendas, Israel! ¡Y ahora, cuídate de tu familia, David!» (2 Cr 10,16). La relación entre estos dos contra-modelos, Saúl y Roboán, se deduce del propio texto:

1 Cr 10,14: «(El Señor) hizo girar (sabab) la realeza hacia David, hijo de Jesé».

2 Cr 10,15: «El rey no escuchó al pueblo, pues el giro (nesibbah) de los acontecimientos era de Dios».

Se relaciona la ruina de la casa de Saúl con la división del reino y esto hace que destaquen los reinados de David y de Salomón (1 Cr 11 - 2 Cr 9) como una unidad histórico-teológica. Es interesante observar en la construcción del relato la inclusión formada entre 1 Cr 12 (listas de los guerreros de David) y 1 Cr 27,16-22 (lista de los administrativos de David), capítulos contruidos según una lógica tribal. Todo el relato sobre David (1 Cr 11-29) se ve arrastrado por un movimiento unitario que hace de este reinado un modelo.

David y el traslado del arca

(1 Cr 13; 15-16)

La liturgia del traslado del arca, muy desarrollada en el Cronista (3 capítulos) sella las relaciones tan estrechas que había entre el linaje davídico e Israel. «Todo Israel» (1 Cr 13,2.4.5.6; 15,3.25.28; 16,3.43) se reúne convocado por el rey para trasladar el arca desde Quiriat Yearán hasta Jerusalén. Esta unidad se inscribe en una teología del país: «desde el torrente de

Egipto hasta la entrada de Hamat». En su desarrollo final, si comparamos esta expresión con la fórmula habitual «*desde Dan hasta Berseba*», se designa aquí a la tierra, al «*país de Israel*» (cf. 1 Cr 22,2; 2 Cr 2,16; 30,25 y 34,7) en sus límites ideales (cf. Jos 13,5 y Nm 34,5).

La preocupación por el arca que demuestra David contrasta con la negligencia «*en tiempos de Saúl*» (1 Cr 13,3). Sin embargo, este primer intento es un fracaso, y la cólera de Yahvé castiga la impiedad de Uzá (13,9-11). David se llena de miedo e interrumpe el traslado; conducen entonces el arca a la casa de Obededón, que queda bendecido con toda su familia (13,12-14). Conviene observar aquí la relación con su fuente. Según 2 Sm 6,12, «*informaron al rey David de que el Señor había bendecido a Obededón y todas sus posesiones a causa del arca de Dios*». Este informe se omite en 1 Cr 13 y se le sustituye por el relato de las victorias de David sobre los filisteos (1 Cr 14). La doble mención de los favores concedidos por Yahvé a David (1 Cr 14,2.17) aparece como la respuesta divina a la preocupación manifestada por David (1 Cr 13,3). De este modo el segundo traslado del arca (2 Cr 13,3) no podrá interpretarse de forma interesada: es un David ya triunfante el que instala el arca en Jerusalén.

Estos capítulos están dominados por la figura de los levitas introducidos por el Cronista. David explica el fracaso del primer intento de traslado por su ausencia (15,2). La continuación del relato es bastante compleja y parece ser que hay que ver en ella (con Williamson) una doble redacción. Una primera etapa redaccional (el Cronista) insiste en la función que David asigna a los levitas: el transporte del arca y la liturgia sálmica. Una relectura, que podemos calificar de sacerdotal, introduce la figura de los sacerdotes Sadoc y Ebiatar; también se le puede atribuir la mención de las trompetas, instrumentos reservados por los textos sólo a los sacerdotes aarónidas.

Una vez limpio de estos añadidos sacerdotales, el texto presenta una liturgia sálmica:

15,1-2: la decisión de David

15,3-4: reunión de los levitas

15,5-10: listas de los levitas por familias de cantores

15,11-15: órdenes dadas a los levitas

15,16-22: ejecución de las órdenes y organización del cortejo

15,25-29: entrada del arca

16,1-3: instalación del arca

16,4-5: servicio de los cantores delante del arca

16,7-37: alabanza sálmica

16,39-42: David establece un servicio sálmico permanente

16,43: despedida del pueblo.

La liturgia que aquí se describe es la del segundo templo, el del Cronista. Se puede establecer un punto de comparación con la liturgia que acompaña a la dedicación de las murallas de Jerusalén en Neh 12,27-43. La fórmula de introducción: «*Fueron convocados los levitas desde todos sus lugares de residencia para que acudiesen a Jerusalén. Era preciso celebrar la fiesta de la dedicación con alegría y con cánticos, al son de címbalos, arpas y cítaras*» (Neh 12,27) recuerda a 1 Cr 13,2 y 15,16. Neh 12,30 menciona la purificación de los sacerdotes y de los levitas, seguida de la del pueblo, las puertas y las murallas, lo cual recuerda a 1 Cr 15,11-14. La liturgia despliega luego dos coros en procesión (Neh 13,31-37 y 12,38-39). Los sacerdotes llevan trompetas (Neh 12,35.41) y los levitas llevan los «*instrumentos musicales de David, hombre de Dios*» (Neh 12,36). En este punto, Neh 12 se conforma estrictamente a la legislación sacerdotal que reserva las trompetas sólo a los sacerdotes (así Nm 10,2.8-10; 31,6).

El Cronista se toma aquí algunas libertades: si 1 Cr 15,24 y 16,6 (retoques sacerdotales) son conformes a la legislación del libro de los Números, 1 Cr

13,8 y 15,28 confían las trompetas a «David y a todo Israel». Más aún, Emán y Yedutún, cantores levitas, también las llevan, y lo mismo ocurre en 2 Cr 5,13. Al atribuir a los cantores levitas un instrumento cultural que se reservaba en otros lugares a los sacerdotes, la trompeta, el Cronista refuerza el estatuto jurídico de estos cantores.

Terminemos este punto esencial para nuestra tesis. Como hemos dicho, el autor proyecta la realidad cultural de su tiempo al pasado davídico. La figura de David se reinterpreta entonces en función de las aspiraciones y reivindicaciones del grupo de los cantores levitas, el ambiente al que pertenece el Cronista. Lo mismo que Moisés y Aarón, el rey legisla y fija un estatuto permanente a los levitas. La finalidad de estos textos se adivina fácilmente y se puede hablar de un alegato en favor de los cantores. Pero este alegato no es un puro reflejo de una liturgia del segundo templo; su intención es ampliamente utópica y sirve al proyecto del autor, que consiste en afianzar el estatuto religioso de su grupo, dándole una legitimación fundadora (el pasado davídico).

El oficio mosaico de los levitas (1 Cr 15,15) termina con el establecimiento fijo del arca en un lugar (15,1.3.12; 16,1). Comienza entonces para ellos un nuevo estatuto: el oficio davídico de celebración sálmica (16,4.7.42). Este nuevo estatuto se toma entonces de las reformas culturales hechas por Ezequías (2 Cr 29,25-27) y por Josías (2 Cr 35,3-4), continuando hasta el momento en que escribe el autor. De esta manera, lo que podría haber dado la impresión de ser una innovación se arraiga, por encima de la ruptura del destierro, en la tradición más auténtica del «todo Israel», la del reino unido bajo David y Salomón.

El salmo de 1 Cr 16

Este salmo, en el centro de los capítulos 15-16, es una antología de otros textos anteriores:

- vv. 8-22: Sal 105,1-15
- vv. 23-33: Sal 96,1-13a
- vv. 34-36: Sal 106,1.47-48.

Prescindiendo de algunas variantes menores y de una adaptación al contexto, este conjunto sálmico presenta sobre todo algunas modificaciones de orden teológico. Así «linaje de Abrahán» (Sal 105,6) se convierte en «linaje de Israel» (v. 13), con lo que se refuerza la imagen unitaria del pueblo y se construye un quiasmo de tipo A/B: v. 13: «Israel-Jacob» / v. 17: «Jacob-Israel».

¿Habrá que ver en esta colección de textos un simple repertorio poético? De hecho, la lógica interna de 1 Cr 16,8-36 está dirigida por la enumeración del versículo 4: «David designó a los levitas encargados del arca del Señor, con la misión de conmemorar (zakar), celebrar (yadah) y alabar (halal) al Señor, Dios de Israel»:

- conmemorar: vv. 12.15
- celebrar: vv. 8.34.35; cf. vv. 7.41
- alabar: vv. 10.25.36.

El conjunto está fuertemente estructurado en torno a una doble inclusión:

- v. 8: «Celebrad al Señor»
- v. 9: «Cantadle»
- v. 23: «Cantad al Señor»
- v. 34: «Celebrad al Señor».

Esta estructuración himnica responde a una progresión teológica en la que se reconocen los temas principales de la comunidad posexilica judía.

* 16,8-22: perdido entre las naciones, Israel no es más que un pueblo pequeño, cuya única riqueza es la promesa hecha por Yahvé a los Padres: «Te daré la tierra de Canaán, como lote de tu heredad» (v. 18). Los vv. 15-17 insisten fuertemente en el recuerdo: alianza con Abrahán, juramento hecho a Isaac y ley para Jacob / alianza eterna para Israel. De este modo el pueblo está bajo la protección de Dios (v. 22).

* 16,23-33: esta esperanza se arraiga en un acto de fe en el Dios único, creador y soberano de toda la tierra. El Cronista recoge aquí algunos temas predilectos del Déutero-Isaías (cf. Is 42,5; 43,11-13; 44,6; etc.).

* 16,34-36: del contraste entre la pequeñez de Israel y la grandeza divina surge la invocación: «*Reúnenos y sálvanos de entre las naciones, para que podamos celebrar tu santo nombre y cantar tu alabanza*» (v. 35). El culto, lugar de la acción de gracias (1 Cr 16,8-10.23-24.34.36) se convierte en la fuente de la esperanza.

La imagen de Israel que se deduce de esta celebración himnica es ciertamente la de una comunidad litúrgica, hierocrática, confrontada con el poder de las naciones (la realidad del Imperio persa), pero que confía en Dios como juez de la tierra y protector de su pueblo. La ocultación del éxodo (a pesar de que está muy presente en la fuente sálmica) es por eso mismo más digna de atención. Se privilegia una vez más el lazo de continuidad de las tradiciones patriarcales. Intentaremos explicar más adelante esta opción teológica del Cronista.

EL ORÁCULO DE NATÁN

(1 Cr 17)

El Cronista recoge el oráculo de Natán (2 Sm 7), reinterpretándolo en varios puntos. En el v. 1 omite la mención de 2 Sm 7,1: «*y el Señor le dio paz con todos sus enemigos de alrededor*». Lo mismo ocurre en el v. 10, donde el verbo «*te di paz*» de la fuente se convierte en «*humillé a todos tus enemigos*». En la historiografía deuteronomista, el tema de la paz o del descanso va ligado a la construcción del templo (Dt 12,10-11), que encuentra su cumplimiento en la época de Salomón (1 Re 5,18-19). El Cronista radicaliza esta perspectiva teológica oponiendo, como veremos, la figura de David, «*hombre de guerra*» (1 Cr 28,3), a la de Salomón, «*hombre de paz*» (1 Cr 22,9). El cam-

bio de la pregunta: «*¿Eres tú quien me va a construir una casa...?*» (2 Sm 7,5) en la afirmación: «*No serás tú quien me construya una casa...*» (1 Cr 17,4) se inscribe en la misma línea de interpretación del oráculo. El tiempo davídico no es el de la construcción del templo y sigue estando marcado por las numerosas guerras del rey (cf. 1 Cr 18-20), que lo hacen ritualmente impuro.

Al obrar así, el Cronista desplaza el acento del oráculo. 2 Sm 7 estaba atravesado por una oposición: «un hombre no puede construir a Dios una Casa-Templo», pero «Dios puede construir al hombre una casa-linaje». Por detrás de la oposición se lee una cierta reticencia de los ambientes proféticos (Natán) contra la erección de un templo que, al establecer una cierta representación de Dios, asimila al Dios nómada de Israel al modelo cananeo de un «Dios como el de las otras naciones». La formulación negativa del v. 4 en 1 Cr 17 prohíbe leer así el oráculo. La polémica deja sitio a otra visión teológica: Dios no rechaza la construcción de un templo, pero recuerda que ésta tendrá que ser obra de Salomón. La precisión añadida al v. 11 acentúa este rasgo:

2 Sm 7,12: «*el linaje salido de tus entrañas*»

1 Cr 17,11: «*tu linaje, uno de tus hijos*».

De suyo, 2 Sm 7,12 puede leerse de Salomón, pero no exclusivamente; la formulación más restrictiva de 1 Cr 17,11 no permite otra lectura, ya que el v. 12 precisa: «*él edificará una casa en mi honor*». De este modo, el oráculo no se refiere al linaje lejano de David, sino al único constructor del templo, Salomón. La omisión de 2 Sm 7,14: «*Si hace el mal, yo lo castigaré con varas y con golpes como hacen los hombres*», en 1 Cr 17,13 tampoco debe entenderse del mesías (así G. von Rad), sino del constructor del templo, figura sin defecto según el Cronista. Se inscribe en el proceso de reescritura de la figura de Salomón en 2 Cr 1-9.

Aludiendo a la figura de Salomón y no ya al linaje

en su conjunto, la reinterpretación del oráculo de Natán en 1 Cr 17 es por tanto esencialmente cultural y no abre ninguna perspectiva mesiánica. Así se comprende el cambio tan profundo operado por el v. 14 en el que, dirigiéndose a David, Dios le asegura la perennidad de su dinastía: «*Tu dinastía y tu reino subsistirán por siempre ante mí*» (2 Sm 7,16).

Nada parecido ocurre en 1 Cr 17,14: «*Lo consolidaré en mi casa y en mi reino*». Esta frase se refiere a Salomón y se inscribe, no ya en un contexto de ejercicio de la realeza (antes del destierro), sino en un contexto teocrático en donde el templo ocupa el centro del ejercicio de la realeza divina (hierocracia posexílica). El rey sucesor de David aparece como lugarteniente de la realeza verdadera de Dios (cf. 1 Cr 28,5; 2 Cr 9,8). Según 1 Cr 29,20.22.23, la asamblea se postra «*ante el Señor y ante el rey*», sentado «*en el trono del Señor, como rey en lugar de David, su padre*», y no «*en el trono de David*», como se dice en 1 Re 2,12 (cf. también 1 Re 1,20.27).

De esta forma, la relectura que hace el Cronista de 2 Sm 7 asienta los fundamentos de una reinterpretación radical de las figuras reales de la casa de David en función de la realidad cultural, el templo como lugar de la Presencia divina. De manera ejemplar, 1 Cr 17 muestra la exégesis de un texto antiguo que hacían los ambientes levíticos. Durante la gran liturgia de entrada del arca de la alianza de Yahvé (1 Cr 15-16), se describe a David como el modelo de los cantores y de los músicos. Por lo que se refiere a Salomón, en 1 Cr 17 se le muestra como el constructor del templo. Los dos juntos, simbolizan la realidad cultural de Jerusalén.

LAS GUERRAS DE DAVID

(1 Cr 18-20)

El Cronista reúne en estos capítulos varios relatos dispersos por 2 Sm; pueden señalarse tres sub-conjuntos:

a) las victorias del rey y su habilidad política: 1 Cr 18,1-17 = 2 Sm 8,1-18,

v. 1: victoria sobre los filisteos

v. 2: victorias sobre los moabitas

vv. 3-8: victoria sobre los arameos

vv. 9-11: alianza con el rey Tou, de Jamat

vv. 12-13: victoria sobre los edomitas

v. 14: elogio de David

vv. 15-17: lista de los funcionarios de David.

b) las guerras amonitas:

1 Cr 19,1-19 = 2 Sm 10,1-19

1 Cr 20,1 = 2 Sm 11,1

1 Cr 20,2-3 = 2 Sm 12,30-31.

c) Las hazañas de los valientes de David:

1 Cr 20,4-8 = 2 Sm 21,18-22.

Esta simple enumeración muestra el trabajo de recomposición emprendido por el Cronista. Por un lado, el relato de las guerras y victorias de David ilustra el tema de la bendición (en el espíritu de 1 Cr 14: doble victoria sobre los filisteos); por otro, justifica la supresión de la «*paz concedida sobre los enemigos*» en 1 Cr 17,1.

David es realmente un «*hombre de guerra*» (1 Cr 28,3). Pero fiel a la glorificación de David, el Cronista atenúa ciertos aspectos de su fuente; así por ejemplo, 1 Cr 18,2 no cuenta el castigo cruel infligido a los moabitas según 2 Sm 8,2; y 1 Cr 20,3 atenúa el suplicio reservado a los amonitas con la omisión de «*los hizo echarse en tierra, los midió con una cuerda y mandó matar a dos terceras partes de ellos*» (a no ser que se trate de su sumisión a trabajos forzados, como en 2 Sm 12,31). El ejército del rey queda exaltado, compuesto solamente de «*valientes*» (1 Cr 19,8). Se pueden observar algunos detalles curiosos del texto. Según 2 Sm 21,19, Eljanán, uno de los valientes de David, mató al gigante Goliat (en contra del célebre relato heroico de 1 Sm 17). Pero 1 Cr 20,5 corrige esta «incoherencia» precisando que Eljanán mató a

«Lajní, hermano de Goliat». Finalmente, no se recoge el episodio de 2 Sm 21,15-17, que muestra a un David poco brillante y puesto en apuros por los filisteos.

Si el relato de las guerras de David sirve para la glorificación del héroe, su verdadera finalidad es otra. No se olvida el proyecto de construcción del templo. De la gran cantidad de bronce que había tomado a los arameos, «Salomón fabricó la gran pila de bronce, las columnas y los utensilios de bronce» (1 Cr 18,8), noticia propia del Cronista. En 1 Cr 18,11 se indica que David consagró a Yahvé los objetos preciosos dados por Tou. De esta manera se va acumulando un tesoro de guerra, que David pondrá a disposición de su hijo para la construcción del templo (1 Cr 22,3-4.14-16; 28,11-19). Vemos entonces que el Cronista no pierde de vista la perspectiva abierta desde el comienzo de su obra: el afianzamiento de Jerusalén y la edificación del templo.

Sin embargo, David no será el constructor del templo. ¿Cómo podría un «hombre de guerra», que había derramado sangre (1 Cr 28,3; cf. 22,8), ser el constructor de un templo llamado «*casa de paz*» (1 Cr 28,2)? Esta insistencia explica una omisión importante: en 2 Sm, el relato de las guerras amonitas servía de marco al relato del adulterio del rey y al nacimiento de Salomón (2 Sm 10-12). El Cronista se queda sólo con el marco y pasa en silencio el adulterio. Esta omisión, inscrita en el trabajo de reescritura, no sirve tanto para quitar las manchas que pudieran dañar a la idealización de David como para blanquear el nacimiento dudoso y por tanto la legitimidad de Salomón. El futuro constructor del templo tenía que estar limpio de toda impureza. Lo mismo que la relectura del oráculo de Natán en 1 Cr 17, este silencio del texto es favorable a Salomón y busca la gloria futura del templo y de su constructor.

Como escribe F. Michaeli, «el hilo del relato de las Crónicas está muy claro: en su manera de escoger los relatos de su fuente y de presentarlos, el Cronista se

orienta siempre hacia su objetivo esencial: el templo y el culto» (*Les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie*, p. 109). La lectura del siguiente episodio, poco glorioso para David, es una perfecta ilustración de este hecho.

EL CENSO DEL PUEBLO (1 Cr 21)

El Cronista recoge el relato de 2 Sm 24, pero lo modifica de forma consecuente en función de sus propios temas. Recordemos brevemente los datos. David confía a Joab la tarea de hacer un censo del pueblo (1 Cr 21,11-6). Esta acción le disgusta a Dios, que propone al rey escoger entre tres castigos: tres años de hambre, tres meses bajo la espada de los enemigos, o tres días de peste. David se pone en manos de Dios, y llega la peste (vv. 7-14). Sin embargo, Dios contiene su cólera —el ángel armado de la espada— y David se arrepiente (vv. 15-17). Para responder al deseo de Dios, compra unos terrenos a Arauná y erige allí un altar, que Yahvé honra con su presencia (21,18-22,1). Sobre esta trama recibida de la tradición, el Cronista elabora su propia teología.

La insistencia en la unidad de Israel

No se trata ya de censar a «*Israel y a Judá*» (2 Sm 24,1), sino a «*Israel*» (v. 1), es decir, al conjunto del pueblo, «desde Dan hasta Berseba» (v. 2), tomado en su totalidad (vv. 4-5). Esto trae consigo dos modificaciones: por una parte, el Cronista resume las operaciones del censo en el v. 4, sin recoger los detalles de 2 Sm 24,5-8; por otra parte, Judá («*cuatrocientos setenta mil hombres aptos para la guerra*») no interviene más que como parte de un todo: «*Todo Israel contaba con un millón cien mil hombres aptos para la guerra*» (v. 5; cf. 2 Sm 24,9, que da el total de cada reino).

El horror del acto

En el v. 3, Joab exclama: «¿Por qué cargar esta culpa sobre Israel?», insistiendo en una noción de culpabilidad que está ausente de 2 Sm 24,3. Igualmente, en el v. 6, «la orden del rey le había parecido tan abominable a Joab, que no quiso hacer el censo de las tribus de Leví y Benjamín». Esta reserva explica la diferencia entre el censo de Judá en 1 Cr (470.000 hombres) y en 2 Sm (500.000 hombres): no se cuenta ni a la tribu de Leví ni a la de Benjamín. Pero hay más: por un escrúpulo de orden teológico, Joab respeta a la tribu sacerdotal de Leví y a la de Benjamín, en cuyo territorio está situada Jerusalén, y por tanto el templo. Si semejantes delicadezas no se compaginan con el carácter sanguinario de Joab, se comprenden perfectamente en la óptica teológica del Cronista.

El origen del mal

1 Cr 21,1 modifica profundamente su fuente:

2 Sm 24,1: «El Señor se enfureció de nuevo contra los israelitas y, para castigarlos, instigó a David».

1 Cr 21,1: «Satán maquinó contra Israel e instigó a David para que hiciera un censo de Israel».

Con este planteamiento teológico, Yahvé queda libre de toda responsabilidad. La intervención de «Satán» se inscribe en un contexto tardío que ve desarrollarse toda una angelología. El significado del verbo *satán* es «tratar como enemigo, querer mal a alguien» (por ejemplo, Gn 27,41). Designa a un «adversario» en 1 Re 5,18 o 1 Re 11,14,23; en 2 Sm 19,23, se trata de Semey, el «acusador» de David. Dos textos posexílicos le confieren a este «acusador» un estatuto celestial: en Zac 3,1, «el Satán» acusa ante Dios al sacerdote Josué; y en Job 1,6-12 y 2,1-7, «el Satán» desempeña este mismo papel contra Job en la corte celestial.

1 Cr 21,1 señala un nuevo desarrollo: Satán se convierte en un nombre propio (falta de artículo) y no en una función. Es el adversario de Dios y aparecerá como tal en los escritos judíos y cristianos posteriores. En el estudio del problema del origen del mal, 1 Cr 21,1 tiene un papel de primer orden. Como escribe F. Michaeli, «es una etapa entre la idea antigua de que Dios es la causa tanto del bien como del mal, y la idea de un combate entre una fuerza mala sobrenatural que se opone a la obra de Dios y el mismo poder divino» (p. 113). Pueden citarse los numerosos relatos evangélicos de exorcismo o el relato de las tentaciones en Mt y Lc (en donde *Satán* se traduce al griego por *diábolos*, «acusador, divisor»).

Como contrapunto aparece la figura del ángel en los vv. 15-16. Se trata del «ángel exterminador», que «estaba entre el cielo y la tierra, empuñando la espada desenvainada y apuntando hacia Jerusalén». La descripción del Cronista, que falta en su fuente (cf. 2 Sm 24,16), no deja de recordar la visión de los exterminadores, llamados «Castigos de la ciudad», «cada cual con su arma destructora» en Ez 9,1-2. A diferencia de Satán, el ángel está sometido a la orden de Dios y no actúa más que bajo sus órdenes (1 Cr 21,15,27).

El ángel, respecto al texto-fuente de 2 Sm 24, adquiere mucha más importancia. Actúa y castiga al pueblo y todo el territorio de Israel (v. 15; cf. v. 12). Su intervención descarga a Dios de intervenir personalmente, ya que es en cierto modo su brazo. De esta forma se preserva la trascendencia divina. El aspecto celestial del ángel está marcado también por el terror que suscita su vista (vv. 20,30). Este último rasgo no tiene nada de anecdótico: subraya el estatuto inferior del ángel, ya que, a diferencia de Dios (cf. Éx 33,20), se le puede ver sin morir.

La construcción de un altar

El desarrollo de 2 Sm 24,181-25 en 1 Cr 21,18-

22,1 permite sobre todo comprender por qué el Cronista recogió un episodio aparentemente desfavorable a su héroe. Ciertos rasgos en el comportamiento de David anticipan este acto final de piedad. Por un lado, se atribuye a Satán el impulso inicial de la falta, tal como hemos visto. Por otro, el texto insiste en el arrepentimiento de David. En 2 Sm 24,10 toma conciencia de su pecado una vez acabado el censo, mientras que en 1 Cr 21,7-8, el arrepentimiento sólo aparece después de un primer castigo divino. Por tanto, fue con «total inocencia» como David transgredió una prohibición divina. Del mismo modo, la confesión de su falta en el v. 17, sólo pide el castigo sobre sí mismo y sobre su familia. Más que a un David culpable de transgresión, 1 Cr 21 nos pinta a un David humilde y arrepentido.

Esta fidelidad del rey a Dios y a su palabra explota sobre todo en el episodio de la construcción de un altar en la era de Arauná (v. 20), clave de todo este pasaje. Respecto a su fuente, el Cronista añade numerosos detalles. El final lacónico de 2 Sm 24,25: «*El Señor tuvo piedad de la tierra y la peste se retiró de Israel*» se desarrolla ampliamente en 1 Cr 21,28-22,1. La aparición del ángel en la era de Arauná (v. 20) había mostrado ya el carácter sagrado del lugar. Al enviar «*fuego sobre el altar de los holocaustos*» (v. 26), construido por David, Dios lo consagra de manera definitiva (cf. v. 28). Un detalle curioso contribuye al desarrollo de esta sacralidad: el aumento de «precio» de la era de Arauná, que pasa de «*cincuenta siclos*» (2 Sm 24,24) a «*seiscientos siclos de oro*» (1 Cr 21,25). Las palabras de David: «*Éste será el templo del Señor Dios, y éste el altar de los holocaustos para Israel*» (22, 1), al mismo tiempo que concluyen el relato, dan paso a lo que va a seguir: a partir del capítulo 22, el rey prepara activamente la futura erección del templo.

De esta manera, 2 Cr 21 es un relato esencial en la economía general del primer libro de las Crónicas. Se inscribe como último arpegio en la búsqueda que

inauguraba la conquista de Jerusalén: en adelante ya está decidido el emplazamiento del templo: se trata de la era de Arauná. Al mismo tiempo, 1 Cr 21 introduce el conjunto 1 Cr 22-29. Pone de manifiesto el trabajo teológico emprendido por su autor: en apariencia, 1 Cr 21 refiere un acontecimiento contrario a la idealización de la figura del rey David; pero de hecho se recoge este relato porque es un prólogo del de la construcción del templo. Respecto a las fuentes, el criterio de selección que siguió el Cronista es más bien la historia del templo que la del reino de Judá.

EL LEGADO CULTURAL DE DAVID (1 Cr 22-29)

El conjunto de los capítulos 22 a 29 es propio del Cronista. Según algunos autores, sería una remodelación de varios relatos. De hecho, su estructura resulta bastante compleja:

1 Cr 22,2-19: David presenta a su hijo Salomón y a los dirigentes de Israel su proyecto de construcción del templo.

1 Cr 23,1-26,32: listas del personal dedicado al culto.

1 Cr 27,1-34: organización civil y militar.

1 Cr 28,1-29,30: David deja a su hijo en herencia su obra.

Esta simple enumeración hace vislumbrar cierta ruptura entre los elementos narrativos de los capítulos 22 y 28-29 por un lado, y por otro las largas listas de los capítulos 23-27, consideradas por la mayoría de los autores como añadidos tardíos (cf. la alusión a la familia sacerdotal de los Macabeos en 24,7, en relación con 1 Mac 2,1). Si es cierto que se trata de un conjunto remodelado, nuestra posición tendrá que ser más matizada: hay que atribuir al Cronista al menos una parte de los capítulos 23-27, como mostraremos más adelante.

David, Salomón y el templo

Continuando los capítulos 18-20 y 21, en 1 Cr 22,2-4 se nos describen las riquezas acumuladas por David con vistas a la erección del templo. Para no manchar el prestigio del rey, el Cronista indica que este trabajo no lo realizaron los israelitas, sino «los extranjeros residentes en Israel» (22,2; cf. 2 Cr 2,16-17; 8,7-8): se trata de la población cananea, no israelita. Al revés, en 1 Re 5,27-28 se dice que Salomón sometió a los mismos israelitas a estos trabajos obligatorios. El versículo 5 indica el objetivo de David: preparar un trabajo que habrá de proseguir Salomón. La oposición entre la tarea que había que emprender («un templo famoso, espléndido y monumental») y la debilidad del que se encargaría de ella («mi hijo Salomón es todavía joven e inexperto») demuestra que esta obra sólo puede venir de Dios; véase también 29,1. Éste es el sentido de los numerosos discursos de David a su hijo: 1 Cr 22,6-13; 28,2-7.9-10.

A través del género «testamento», se trata de una relectura del oráculo de Natán, 1 Cr 17, a partir de una oposición de estructuras: David, «hombre de guerra» (28,3; cf. 22,8) y Salomón, «hombre de paz» (22,9). El mismo nombre de Salomón (*Shelomoh*) se interpreta con la ayuda de un doble concepto, la paz (*shalom*) y la quietud (*sheqet*). El texto clave es el de Dt 12,9-11: la erección del santuario en «el lugar elegido por el Señor» va ligada al concepto de descanso. Como constructor del templo, «casa de descanso» (28,2), Salomón no puede ser más que un «hombre de descanso». Las omisiones del Cronista en 1 Cr 17 respecto a su fuente deben comprenderse en esta perspectiva (cf. p. 20).

Percibimos aquí la novedad teológica del autor. En su fuente, la historiografía deuteronomista, el «don del descanso» iba ligado a tres acontecimientos clave de la historia: la entrada en el país (Jos 1,13.15; 21,44; 22,4; 23,1), el oráculo dinástico (2 Sm 7,1.11) y la construcción del templo (1 Re 5,16-18). Para el Cro-

nista, sólo la erección del templo (y por tanto, el tiempo de Salomón) está ligado al descanso, mientras que el tiempo de David es el de la guerra. Para concluir, se puede señalar que la pareja «Salomón/paz» se repite en Cant 8,10-11: «Seré para él embajadora de paz. Salomón tenía una viña en Baal-Hamón...». Esta misma pareja de palabras estructura el elogio de Salomón por obra del Sirácida, un texto muy parecido al de las Crónicas: «Salomón reinó en época de paz..., para que levantase un templo a su nombre» (Eclo 47,13.16).

Un segundo concepto caracteriza a Salomón: la elección. En cuatro ocasiones se le aplica el verbo «elegir, escoger» (*bahar*): 1 Cr 28,5.6.10; 29,1. De los 146 empleos de este verbo en la Biblia hebrea, 21 se encuentran en las Crónicas, y de ellos 13 sin paralelos en Samuel-Reyes: esto es un signo de una teología original de la elección. Este término pertenece a la teología deuteronomica en donde, de las 31 veces que se emplea en el Deuteronomio, 30 veces tiene a Dios como sujeto de la acción. El objeto de esta elección por parte de Dios es: el lugar escogido para el santuario (22 veces), Israel (5 veces), los levitas (2 veces) y el rey (1 vez). La historiografía deuteronomista añade a ello la elección de Saúl (1 Sm 10,24), la de David (2 Sm 6,21; 1 Re 8,16; 11,34) y la de Jerusalén (1 Re 8,44.48; etc.). La originalidad del Cronista está en que incluye también a la figura de Salomón. Esta novedad va ligada a la imagen que da de él como «constructor del templo».

De este modo, la lectura rápida que hemos hecho de dos conceptos clave nos muestra cómo el «testamento» de David se aplica al objeto central de la teología de la obra del Cronista: el templo construido por Salomón.

De Moisés-Josué a David-Salomón

Al construir las figuras de David y Salomón, el Cronista recoge otro paradigma, el de Moisés y Josué. El

paralelismo entre Moisés y David está claro: ninguno de los dos pudo concluir su obra, ya que Moisés murió en los umbrales de la tierra prometida (Dt 34) y David, a pesar de sus deseos (1 Cr 17,1; 22,7; 28,2; 29,2), no pudo más que proyectar la construcción del templo acumulando los materiales (1 Cr 22,2-4; 29,2-4). Este fracaso tiene una explicación teológica: Moisés dudó (Dt 32,48-52) y David «*derramó sangre*» (1 Cr 22,8; 28,3). Este reproche exige una explicación. El Cronista no reprocha tanto a su héroe las guerras (lo cual sería anacrónico) como el homicidio. Se puede relacionar la expresión de 1 Cr 22,8 y 28,3, «*derramar sangre*», con la maldición pronunciada por Semey contra David, «*hombre de sangre*» (2 Sm 16,7-8), culpable del asesinato de la familia real de Saúl. Aunque no recoge este sórdido episodio, el Cronista (y sus lectores) no puede ignorarlo, lo cual hace a David ritualmente impuro y, por tanto, no apto para erigir el templo santo.

Pero hay más. En la gran escena del Sinaí, Moisés recibe las dos tablas de la ley, «*escritas por el dedo de Dios*» (Éx 31,18). De la misma manera, David recibió los planes del templo «*en un escrito de la mano de Yahvé*» (1 Cr 28,19). El tabernáculo es figura del templo; para el uno y para el otro se emplea la misma palabra «plano» (*tabnit*) (Éx 25,9.40 y 1 Cr 28,11.12.19). Esto nos lleva a la temática central de la obra del Cronista: Moisés y David son los dos fundadores del culto que tiene su plena culminación en el templo de Salomón (2 Cr 23,18; 30,15-16; 35,12-23).

El paralelismo Josué-Salomón es el segundo aspecto del paradigma, tal como se deduce del cuadro siguiente, que describe la sucesión maestro-discípulo (Moisés-Josué) o padre-hijo (David-Salomón).

- a) fórmula de estímulo:
– «*sé fuerte y animoso*»:
Dt 31,7.23; Jos 1,6.7.9
1 Cr 22,13; 28,20.

– «*no temas ni te acobardes*»:

Dt 31,8; Jos 1,9
1 Cr 22,13; 28,20.

b) Descripción de la tarea que hay que realizar:

Dt 31,7.23; Jos 1,6
1 Cr 22,11; 28,20.

c) Fórmulas de asistencia divina:

– «*Contigo, Yahvé tu Dios*»

Dt 31,6.8.23; Jos 1,5.9
1 Cr 22,11; 28,20; 2 Cr 1,1.

– «*No te dejará ni te abandonará*»:

Dt 31,8; Jos 1,5
1 Cr 28,20.

Salomón coincide con su modelo en otros puntos todavía. Así, lo mismo que Josué (Jos 11,23; 21,44), Salomón conoce la paz para poder cumplir con su cargo (1 Cr 22,8-9). Este cargo lo recibe primero en privado (Dt 31,23 y 1 Cr 22,6ss) y luego de manera pública «*a los ojos de todo Israel*» (Dt 31,7-8 y 1 Cr 28,8). El pueblo unánime ratifica esta elección (Dt 34,9; Jos 1,16-20 y 1 Cr 29,23-24). Y Josué (Dt 34,9) como Salomón (2 Cr 1,7-13) se llenan de sabiduría.

La utilización por el Cronista del paradigma mosaico para David y Salomón indica la importancia que les concede. Si minimiza las tradiciones del éxodo, no ocurre lo mismo con las grandes figuras de la historia de su pueblo. Así, la obra legislativa realizada por Moisés encuentra su consumación en la organización del culto llevada a cabo por David.

La autoridad profética de David

Para comprender esta novedad teológica, hemos de recordar que el Cronista recibe de sus tradiciones y de sus fuentes una imagen de David ya fuertemente reinterpretada. La imagen del cantor inspirado (1 Cr 16,7; Eclo 47,8) se deduce de una relación entre 1 Sm 16,13: «*El espíritu del Señor entró en David a partir de*

aquel día», y 1 Sm 16,18: «Yo conozco a un hijo de Jesé, el de Belén, que sabe tañer el arpa... y el Señor está con él». El título de muchos salmos llamados «de David» da testimonio de ello, así como el texto (de redacción posexílica) de 2 Sm 23,1-7. Su versículo 1: «Oráculo de David, hijo de Jesé; oráculo del hombre enaltecido», recuerda el de Nm 24,3-4.15-16: «Oráculo de Balaán, hijo de Beor; oráculo del varón clarividente».

Apoyándose en estas tradiciones, el Cronista acentúa los rasgos que confieren a David una autoridad profética, lo mismo que a Moisés o Elías. Pongamos unos ejemplos. Como Elías en 1 Re 18,24.37-38, David construye un altar de los holocaustos e invoca a Yahvé, que le responde enviando fuego del cielo (1 Cr 21,26). ¿No es además un «hombre de Dios» (2 Cr 8,14), apelación que se da también a Moisés (1 Cr 23,14; 2 Cr 30,16) y a algunos inspirados (2 Cr 11,2; 25,7-9)? Se impone también la relación con Elías (1 Re 17,18.24; 2 Re 1,9-13) y Eliseo (2 Re 4,42-44; 13,19). Conviene señalar un último rasgo: bajo la autoridad de David, profetizan los cantores Asaf, Emán y Yedutún (1 Cr 25,1).

Con razón concluye A. Robert: «Está claro que David es en cierto modo un segundo Moisés. Sin duda, su caso es excepcional, pero a nosotros nos basta comprender que, incluso ante los ojos de un legalista fervoroso como el Cronista, la autoridad legislativa es un aspecto particular de la autoridad profética. Uno tiene derecho a dar leyes, porque es profeta» (RB 46, p. 203). Al obrar así, David se convierte en la obra del Cronista en modelo de una cierta actividad profética, ejercida en la época del segundo templo por los cantores levíticos.

David y la organización del culto

Nos queda por leer las listas de los capítulos 23-26. Nuestro punto de partida será 1 Cr 23,3-6a:

«³ Se hizo el censo de los levitas de treinta años para arriba; contados uno a uno, salieron treinta y ocho mil.

⁴ De ellos, veinticuatro mil quedaron destinados a la dirección de los trabajos del templo del Señor,

seis mil hacían de escribas y jueces,

⁵ cuatro mil de porteros,

y los otros cuatro mil alababan al Señor, acompañándose con los instrumentos musicales que David había hecho para este fin.

⁶ David los agrupó en clases».

Esta clasificación no se armoniza con algunos datos de los capítulos siguientes; así por ejemplo, la organización de las funciones levíticas y sacerdotales según un esquema de veinticuatro clases:

24,1-19: «los hijos de Aarón»

25,8-31: «los cantores»

26.15-19: «los porteros».

Tampoco concuerda con el procedimiento de sacar a suerte para la atribución de las diversas funciones:

24,5: «los sacerdotes»

24,31: «los levitas»

25,8: «los cantores»

26,13: «los porteros».

Así pues, el conjunto 1 Cr 23-26 es una composición de varios subconjuntos. ¿Habrá que atribuirlo sin embargo a diversos añadidos tardíos y considerar 1 Cr 28,1 como la repetición de 1 Cr 23,2? Un examen atento demuestra que no es así; he aquí las conclusiones. Se puede reconocer en estos capítulos una doble redacción. La primera, la del Cronista, está dirigida por 1 Cr 23,3-6a:

23,4a = 23,6b-13a.15-24b: los levitas al servicio de la casa de Yahvé;

23,4b = 26,20-32: los levitas *escribas y jueces*;

23,5a = 26,1-3.9-11.19: los levitas *porteros*;

23,5b = 25,1-6: los levitas cantores *con instrumentos*.

Esta etapa redaccional vincula íntimamente las funciones levíticas con la organización davídica (1 Cr 23,6a: cf. 25,1.6; 26,26-27.30.32).

A esta redacción del Cronista se añadieron luego algunos elementos de relectura sacerdotal, posteriores al menos en una generación, como se deduce de una comparación entre las dos listas de levitas en 1 Cr 23,6b-24 y 1 Cr 24,20-31. A pesar de su carácter compuesto, esta relectura obedece a un doble criterio: por un lado, la distribución de las diversas funciones en veinticuatro clases; por otro, el procedimiento de auto-organización de cada función sacándola a suerte. El papel de David queda minimizado, y hasta marginado, en beneficio de las figuras sacerdotales, Sadoc y Ebiatar. Además, la relectura se armoniza con la legislación sacerdotal de Números y subordina a los levitas a los sacerdotes aarónidas, en el espíritu heredado de Ezequiel.

Este rápido análisis (que debe mucho a Williamson) coincide con lo que habíamos visto en 1 Cr 15-16. Si nos atenemos a la redacción del Cronista, David aparece como el fundador inspirado del estatuto de los levitas, y particularmente de los cantores.

Conclusión

Este legado cultural, junto con los preparativos para la construcción del templo, es el que David deja a Salomón para que la lleve a cabo, como se dice en la última plegaria del rey: «*Da a mi hijo Salomón un corazón íntegro para que practique tus mandamientos, preceptos y leyes, y construya el templo que yo te he preparado*» (1 Cr 29,19). Prolongando el juego de palabras «Salomón / paz» (*Shelomoh / shalom*) de 1 Cr 22,9, el «*corazón íntegro*» (*leb shalem*) es muy propio de Salomón. La paz y la integridad del corazón

son las condiciones requeridas para el cumplimiento de la obra de David y Salomón. Hace bien el Cronista en concluir en 2 Cr 8,16: «*Así se realizó toda la obra de Salomón desde el día en que se pusieron los cimientos del templo del Señor hasta su terminación perfecta (shalem)*». La repetición de *shalem* en 1 Cr 29,19 y 2 Cr 8,16 vincula entre sí estrechamente estos dos textos; lo mismo ocurre con el verbo *kûn*, traducido por «preparar» en 1 Cr 29,19 y por «realizar» en 2 Cr 8,16.

SALOMÓN, EL CONSTRUCTOR DEL TEMPLO (2 Cr 1-9)

Una subida al trono pacífica

1 Cr 29,21-25 nos refiere la subida al trono de Salomón. Después de haber ofrecido sacrificios a Yahvé, «*proclamaron rey a Salomón, hijo de David, ungiéndolo como soberano en presencia del Señor. Sadoc fue ungido sacerdote. Salomón sucedió a su padre David y se sentó en el trono del Señor como rey. Disfrutó de gran prosperidad e Israel le fue obediente. Todos los jefes, todos los valientes y todos los hijos del rey David le rindieron homenaje*» (vv. 22-24).

En lugar de las disputas de sucesión entre Adonías y Salomón, en lugar de las intrigas políticas que rodearon al anciano David (1 Re 1-2), el Cronista prefiere presentar la imagen serena de una subida al trono pacífica en función de una concepción teológica. «*Todo Israel*» está con Salomón (2 Cr 1,2), como lo estuvo con su padre (1 Cr 11-12). ¿Podía ser de otra manera? ¿Era posible oponerse legítimamente a quien es «*rey para Yahvé*» (2 Cr 9,8), sentado en «*el trono de Yahvé*» (1 Cr 29,23), «*elegido para edificar al Señor una casa como santuario*» (1 Cr 28,10)?

Esta concepción teocrática explica la otra omisión del relato: el Cronista pasa en silencio las sombras, las guerras, las sublevaciones que ensombrecieron el final del reinado de Salomón (1 Re 11). Lejos de todo ello, el relato concluye: «*Todos los reyes de la tierra querían ver a Salomón para escuchar la sabiduría que Dios le había concedido... Extendió su poder sobre todos los reyes desde el Éufrates hasta el país de los filisteos y hasta la frontera de Egipto*» (2 Cr 9,23.26). Volvemos a encontrarnos con la concepción tan querida para el Cronista: un Israel unido tras el rey descendiente de David, y el templo, dentro de las fronteras soñadas de la tierra de Israel (cf. Jos 13,5; 15,4.47). La construcción misma del relato sirve a este propósito.

Estructura y temática de 2 Cr 1-9

Este conjunto está construido en forma de quiasmo:

- A.** 1,1-18: riquezas y sabiduría de Salomón
- B.** 2,1-16: reconocimiento por los paganos: Jirán de Tiro
 - C.** 2,17-5,1: construcción del templo; trabajo impuesto a los extranjeros
 - D.** 5,2-7,10: dedicación del templo por Salomón
 - D'.** 7,11-22: respuesta divina
 - C'.** 8,1-16: otras construcciones; trabajo impuesto a los extranjeros
- B'.** 8,17-9,12: reconocimiento por los paganos: reina de Sabá
- A'.** 9,13-28: riquezas y sabiduría de Salomón.

Semejante estructuración hace resaltar el eje esencial de la relectura: la construcción del templo. Introducida por 1,18, se repite a modo de inclusión en 8,16. Más claramente todavía, esta temática está en el centro del relato: a la dedicación del templo por Salomón (D) responde la aprobación divina (D'). El

movimiento recoge el final de 1 Cr 21, la construcción del altar por David en la era de Arauná, suceso que se recuerda expresamente en 2 Cr 3,1.

La figura de Salomón en las Crónicas

Para comprender mejor la originalidad de la visión que aquí presentamos, recordemos brevemente algunos datos de 1 Re 1-11, el texto fuente. Si exceptuamos los capítulos 1 y 2 dedicados a la historia agitada de la subida al trono, el relato del reinado de Salomón comienza en 1 Re 3,1-3 con una transición que nos introduce en el sueño de Gabaón (3,4-15): Salomón pide sabiduría para gobernar a su pueblo y discernir el bien y el mal. La continuación del relato nos traza el retrato de un rey sabio que discierne (3,16-28) y gobierna con prudencia (4,1-5,14).

Tanto Israel (3,28) como las naciones (5,14) alaban la sabiduría del rey, que se ejerce sobre todo en dos terrenos: el arte de construir y el arte de comerciar. *El relato de la alianza con Jirán de Tiro nos introduce en el tema del constructor* (1 Re 5,15-9,25), en cuyo centro se describe ampliamente la construcción y la dedicación del templo (capítulos 6-8), que concluyen con una nueva aparición divina en 9,1-9. El otro terreno de la sabiduría es el comercio. La venida de la reina de Sabá se inscribe en este nuevo conjunto (9,26-10,29). De este modo, 1 Re 3-10 da de Salomón la imagen de un rey sabio, que sabe gobernar bien, construir bien, comerciar bien. Una figura ideal que contrasta con la del joven intrigante de 1 Re 1-2, y más aún con la del rey infiel y débil de 1 Re 11.

El esquema podría ser el siguiente:

- 1 Re 1-2: negativo: Salomón intrigante
- 1 Re 3-10: positivo: Salomón el sabio
- 1 Re 11: negativo: Salomón infiel.

Fácilmente se percibe la mirada crítica del historiador deuteronomista frente a la instrucción real (1 Sm 8-12).

Muy distinta se presenta la lógica narrativa de 2 Cr 1-9. Se da el tono ya en el primer episodio: la aparición de Dios a Salomón (2 Cr 1,7-12) va precedida por una peregrinación del rey a la tienda del encuentro (1,2-6): el reinado de Salomón está en línea con el de David (1 Cr 16). Este pasaje, que no tiene equivalente en 1 Re, recuerda la ceremonia del traslado del arca. Así pues, ya desde el comienzo el tono del rela-

to no es sapiencial (como en la fuente), sino cultural (como se ve en la mención del «*altar de bronce, obra de Besalel, hijo de Urí, hijo de Jur*» (1,5). Esta mención no es puramente anecdótica, sino que contribuye a reforzar el paralelismo establecido por el Cronista entre las figuras del éxodo (Moisés-Josué) y las del reino unido (David-Salomón). El rey aparece a continuación como un «nuevo Besalel»:

Besalel

- de la tribu de Judá
(Éx 31,2; 35,30; 38,22)
- «llamado» por su nombre para construir la morada
(Éx 35,30; 31,1-2)
- y dotado de sabiduría para esta misión
(Éx 31,1-3; 35,31)

Salomón

- de la tribu de Judá
(1 Cr 28,4)
- «elegido» por su nombre para construir el templo
(1 Cr 22,9-10; 28,6)
- y dotado de sabiduría para esta misión
(2 Cr 1,10-12)

Más aún que 1 Re 3, el texto de 2 Cr 1 insiste en el don de la sabiduría, término que falta en la fuente del Cronista. Esta sabiduría no es ya la de gobernar y discernir entre el bien y el mal; está ordenada por completo a la gran obra de su reinado: la construcción del templo. Así lo reconoce expresamente Jirán cuando exclama: «*¡Bendito sea el Señor, Dios de Israel, creador del cielo y de la tierra, que ha dado al rey David un hijo sabio, entendido y sensato, que va a construir un templo al Señor y un palacio real para él!*» (2 Cr 2,11). El texto paralelo de 1 Re 5,21 dice simplemente: «*¡Bendito sea el Señor, que ha dado a David un hijo sabio, para gobernar a ese pueblo tan numeroso!*». El acento se ha desplazado del gobierno real a la teocracia, lo mismo que en la relectura del oráculo de Natán en 1 Cr 17.

La perspectiva cultural del relato explica también cierto número de omisiones o de desplazamientos. En 1 Re 11,1 se acusa a Salomón de «*enamorarse de muchas mujeres extranjeras*», reproche repetido luego en Neh 13,26. Esta imagen no podía menos de chocar con la construcción ideal de la figura salomónica por el Cronista. Por eso elimina totalmente esta mención, llegando hasta retocar su fuente en la exclamación admirativa de la reina de Sabá:

1 Re 10,8: «*¡Felices tus mujeres, felices tus servidores...!*»

2 Cr 9,7: «*¡Feliz tu gente, felices tus servidores...!*»

Lo mismo ocurre con el matrimonio del rey con la hija del Faraón. Esta práctica, poco habitual, impresionó tanto al autor del libro de los Reyes que la men-

ciona tres veces (1 Re 3,1; 9,16-17; 9,24). Sin eliminar este «matrimonio mixto», el Cronista limita su importancia. Una comparación rápida entre 1 Re 9,24 y 2 Cr 8,11 muestra bien el trabajo de reescritura teológica:

1 Re 9,24: «*Cuando la hija del Faraón se instaló en el palacio que había edificado para ella en la ciudad de David, Salomón construyó el terraplén que unía ésta con el templo*».

La relectura de 2 Cr 8,11 va introducida por un «porque», habitual en el estilo del autor: «*Salomón trasladó a la hija del Faraón de la ciudad de David al palacio que había construido para ella. Le dijo: “Ninguna de mis mujeres puede vivir en el palacio de David, rey de Israel, porque los lugares donde ha estado el arca del Señor son sagrados”*».

Modificando considerablemente el texto, el Cronista da una razón religiosa para la instalación de la hija del Faraón en un palacio; se reflejan aquí las concepciones posexílicas sobre la imposibilidad para las mujeres de habitar en un edificio sagrado. Así, en el templo de Herodes, no podrán pasar del segundo patio o «patio de las mujeres». Hay que señalar que el retoque del Cronista no llega hasta la supresión de las huellas de matrimonio mixto (cf. la legislación tan estricta de Esd 9-10; Neh 13,23-27, seguido de Neh 10,31).

La omisión del final sobre la construcción del terraplén demuestra también que el autor se concentra en la construcción del templo, en detrimento de todos los demás edificios. En consecuencia, tampoco recoge de su fuente el detalle de la construcción del palacio real (1 Re 7,1-12), que interrumpe la del templo (1 Re 6,1-36; 7,13-51), aunque no la ignora por completo (2 Cr 1,18; 2,11; 7,11; 8,1). Nada tiene que distraer al lector del objetivo que se busca.

De David a Salomón, una línea de continuidad

La construcción del templo es sin duda la corona-

ción de la obra de David y Salomón. Nos gustaría ilustrarlo todavía con una mirada rápida sobre la estructura del relato de 2 Cr 2,16-5,1. Su desarrollo recoge substancialmente los planes preparatorios esbozados por David:

	David (1 Cr)	Salomón (2 Cr)
a) preparativos:		
censo de los residentes extranjeros	22,2	2,16
lugar escogido (era de Arauná)	21,18 - 22,1	3,1
b) construcción:		
– proyecto	28,11-13	
– realización		3,3-14
c) mobiliario:		
– proyecto	28,14-19	
– realización		3,15-4,22

Como muestra este cuadro, la relación entre las dos figuras reales es, lo mismo que antes, del tipo «preparación / cumplimiento», dentro de una obra común.

La utilización por el autor del modelo mosaico refuerza más aún esta unidad. Además del paralelismo de las figuras Besalel / Salomón ya mencionado, la tipología morada / templo es sumamente interesante. La descripción del templo de Salomón está ampliamente inspirada en la del santuario del desierto. Así, «*la puerta del Debir*» (1 Re 6,31-32; 7,50) del texto fuente se convierte en «*el velo púrpura violeta, escarlata y carmesí, y lino*» (2 Cr 3,14) en conformidad con Éx 26,31; 36,35. La mención del altar de bronce (2 Cr 4,1), ausente en 1 Re, remite a 2 Cr 1,5-6, el altar de bronce construido por Besalel, aunque no está en conformidad con su modelo del Éxodo en madera de acacia (Éx 27,1; 38,1). Finalmente, el destino del mar

de bronce para las abluciones de los sacerdotes remite a la descripción de Éx 30,17-21. El texto de 1 Re 7,38-39, más preciso en la descripción, omite por completo este destino ritual.

El relato que sigue a la dedicación del templo, 2 Cr 7,1-3, se inspira sobre todo en el texto paralelo del Éxodo, combinándolo con algunos elementos sacados de Éx 40,34-35 y Lv 9,23-24:

Éx 40,34-35

³⁴ «Entonces la nube cubrió la tienda del encuentro

y la gloria de Yahvé llenó la morada.

³⁵ Moisés no pudo entrar en la tienda del encuentro, porque la nube estaba encima de ella y la gloria de Yahvé llenaba la morada».

Lv 9,23-24

²³ «Moisés y Aarón entraron en la tienda del encuentro y al salir bendijeron al pueblo. Entonces la gloria de Yahvé se mostró a todo el pueblo.

²⁴ Salió fuego de la presencia de Yahvé que consumió el holocausto y la grasa.

Todo el pueblo miró,

2 Cr 7,1-3

¹ «Cuando Salomón terminó de orar,

bajó fuego del cielo y consumió el holocausto

y las víctimas sobre el altar. Y la gloria de Yahvé llenaba el templo.

² Los sacerdotes no pudieron entrar en la casa de Yahvé,

porque

la gloria de Yahvé había llenado la casa de Yahvé.

³ Todos los hijos de Israel miraban, cuando el fuego y la

y gritó de gozo,
y cayó
rostro en tierra».

gloria de Yahvé
descendieron sobre la casa;

y se arrodillaron
rostro en tierra
sobre el suelo,
se postraron y
celebraron a Yahvé,
porque es bueno,
y es eterno su amor».

La combinación que hace el Cronista de dos textos que hablan el uno de la «*tienda del encuentro*» (Lv) y el otro de la «*morada*» (Éx) puede sorprendernos, pero lo cierto es que el autor tiende a identificar estas dos cosas (1 Cr 21,29 y 2 Cr 1,3). El lector habrá reconocido también la repetición que hace aquí el Cronista de 1 Cr 21,26: «*(David) levantó allí un altar al Señor y en él ofreció holocaustos y sacrificios de comunión. David invocó al Señor, y el Señor, en respuesta, hizo caer del cielo fuego sobre el altar de los holocaustos*». El Cronista no deja de ser coherente con sus procedimientos de reescritura teológica.

El templo, presencia de Dios

Antes de concluir, conviene repasar rápidamente el conjunto 2 Cr 5,2-7,10 (la dedicación) / 7,11-22 (la respuesta divina). La dedicación va precedida a su vez por la celebración del traslado del arca al templo: 2 Cr 5,2-6,2. Aquí el Cronista sigue de cerca a su fuente (1 Re 8,1-13), aunque incluyendo a los levitas en su doble función de portadores del arca (5,4-5) y de cantores (5,12-13), lo cual recuerda la gran liturgia davídica de 1 Cr 15-16. En el espíritu de 1 Cr 15,2, se les atribuye una tarea reservada a los sacerdotes según 1 Re 8,3: «*y los sacerdotes llevaron el arca*».

Los vv. 11-14 llaman la atención: aunque sigue fielmente su fuente (v. 11a = 1 Re 8,10a; v. 13b-14 = 1 Re 8,10b-11), el Cronista inserta un párrafo dedicado a los cantores levíticos: vv. 12-13a, que enlaza con 1 Cr 16. La curiosa noticia del v. 11b: «*todos los sacerdotes presentes se habían purificado sin tener en cuenta los turnos correspondientes*», podría ser una respuesta polémica a 2 Cr 29,34: cuando la purificación del templo en tiempos de Ezequías, los levitas asisten a los sacerdotes: «*Como los sacerdotes resultaban insuficientes para desollar tantos animales..., los levitas les ayudaron a terminar el trabajo, dando tiempo a que se purificaran los sacerdotes, pues los levitas habían demostrado más diligencia para purificarse que los sacerdotes*». Vemos aquí la huella de la relectura sacerdotal de la obra que ya habíamos visto en 1 Cr 15-16 y 23-26 (cf. p. 19 y 29).

2 Cr 6,3-11 introduce la plegaria de la dedicación, 6,12-42. Si sigue de cerca a su modelo (1 Re 8,22-61), el Cronista no deja de ser original, al omitir la referencia al éxodo (compárese 2 Cr 6,11 con 1 Re 8,21), en beneficio de la alianza de David (compárese 2 Cr 6,42 con 1 Re 8,50-51). Sobre este punto véase el recuadro «*La ocultación del éxodo por el Cronista*», p. 14. El acento se pone en adelante en las obras de piedad de David, que deben traer sobre sus sucesores las bendiciones de Dios.

Otras modificaciones de menor importancia se deben también a la visión teocrática del Cronista. Así, el paréntesis del v. 13 añadido a la fuente: «*Salomón había construido en medio de la explanada una tribuna de bronce...*». Sigue una descripción precisa. Este detalle, que no tiene nada de anodino, pretende explicar que, al no ser sacerdote, Salomón no quiere arrogarse un poder que no tiene, permaneciendo «*ante el altar de Yahvé*» (v. 12); al mantener cierta distancia, respeta su estatuto de laico y no se le puede acusar de una falta parecida a la de su sucesor, el rey Ozías, herido de lepra por haberse acercado indebidamente al altar (2 Cr 26,16-21).

Se pueden observar también las huellas de la piedad judía posexilica en la modificación hecha al v. 16:

1 Re 8,25: «*caminando ante mí*»

2 Cr 6,16: «*caminando según mi ley*».

De hecho, como ha señalado F. Michaeli, esta plegaria expresa por su contenido la concepción del judaísmo antiguo de sus relaciones con Dios:

– monoteísmo absoluto (v. 14) de un Dios universal (vv. 32-33) y trascendente (vv. 1.18);

– como tal, el templo no es su morada, sino la de su Nombre (vv. 5.10.20);

– en el centro de esta presencia hay una doble elección: la de Jerusalén y la de David (vv. 5-8). En ella, el pueblo pone su confianza en las bendiciones futuras de Dios (vv. 10.15-20.40).

2 Cr 7,1-10 informa sobre los sacrificios ofrecidos. Los vv. 1-3, que ya hemos leído, son propios del Cronista; forman una inclusión con 2 Cr 5,14 (la nube que llena la casa de Yahvé), inclusión claramente señalada por la repetición del versículo sálmico: «*porque es bueno, porque es eterno su amor*» (5,13a y 7,3b). La plegaria de la dedicación ocupa el centro de la disposición narrativa:

A. 5,2-11a: liturgia de traslado del arca

B. 5,12-13a: oficio de los cantores

C. 5,13b-14: el arca en el templo; la nube llena el templo

D. 6,1-11: discurso de Salomón al pueblo

E. 6,12-42: solemne plegaria de la dedicación

C'. 7,1-3: el fuego devora el holocausto; la nube llena el templo

D'. 7,4-5: sacrificios ofrecidos por Salomón y por el pueblo

B'. 7,6: oficio de los cantores

A'. 7,7-10: celebración de la fiesta de la dedicación.

La aparición de Yahvé en el templo, «*de noche*» (2 Cr 7,12-22) constituye la verdadera respuesta a la oración del rey. Su texto-fuente es 1 Re 9,1-9. Prescindiendo de las muchas diferencias de detalle, el Cronista presenta aquí dos modificaciones de cierta importancia:

– el añadido de 7,12b: «*he elegido este lugar como templo para los sacrificios*» que le da a 1 Re 9,3 (cuyos elementos encontrábamos en 1 Cr 7,12a y 16) un sentido cultural;

– los vv. 7,13-15, que no tienen paralelo: si el pueblo «*llamado por mi Nombre*» se humilla buscando (*darash*) a Yahvé, Dios lo escuchará y perdonará su pecado. Él mismo declara: «*En adelante volveré siempre mis ojos a este lugar y recordaré las plegarias hechas en él*». El culto y, por tanto, el templo están en el centro de una teología de la retribución, que tiene como término «*la búsqueda*» de Yahvé. De este modo, la actitud del creyente Salomón (y la de su modelo David) es la actitud que se opone a la del impío, representado por Saúl (1 Cr 10,13-14).

Final de un reino colmado

2 Cr 8 describe diversas actividades del reinado de Salomón, eclipsadas sin embargo por la gran obra de la construcción del templo (8,1.16). Todo está pensado en función de una apología de Salomón. Veamos algunos ejemplos. Los esplendores de su reinado han

costado caro y el rey, para pagar sus deudas, ha cedido veinte ciudades de Galilea a Jirán de Tiro; episodio poco glorioso que el autor de 1 Re 9,10-14 intenta minimizar. El Cronista no podía acoger esta tradición, demasiado contraria a su teología de la tierra de Israel. Por eso modifica totalmente su fuente: según 2 Cr 8,1-2, «(Salomón) reconstruyó las ciudades que le había dado Jirán y las repobló con israelitas». El v. 3 atribuye a Salomón una victoria sobre Jamat de Sobá, desconocida en 1 Re, y cuya fuente podría ser la victoria obtenida por David según 2 Sm 8,9. Recordemos finalmente, en 2 Cr 8,12-15 la organización que hace Salomón del servicio cultural, «según el ritual prescrito por Moisés» (v. 13) y «según las disposiciones de su padre David» (v. 14), que amplía los datos de 1 Re 9,25.

La imagen que se desprende de todo esto es la de

un Salomón glorioso, que dio a su reino la mayor extensión de su historia (v. 4; cf. 9,26), portándose como un hombre de Dios, respetuoso de su pueblo (vv. 7-10) y de los santos lugares (v. 11).

La visita de la reina de Sabá (2 Cr 9,1-9) añade a este retrato una aureola final: lo mismo que había hecho Jirán (2 Cr 2,11), ella celebra la sabiduría de Salomón (9,7-8). De hecho, todo el capítulo está dominado por el tema de los reyes de la tierra celebrando al rey de Israel: desde Jirán de Tiro (9,10) hasta «los reyes de Arabia y los gobernadores del país» (9,14.22-24). Las enormes riquezas que afluyen a Jerusalén (9,10.13.20-21.27-28) son la expresión de la bendición divina. Toda esta gloria está al servicio de la construcción del templo, y el Cronista no puede menos de omitir las sombras que aparecían en 1 Re 11.

EL SEGUNDO TEMPLO COMO SÍMBOLO CÓSMICO

«El segundo templo era el centro cósmico del mundo – “el lugar donde se encontraban todos los modos esenciales del ser, en donde era posible una comunicación entre ellos, el corazón de la realidad, cualitativamente distinto del espacio terreno, el sitio donde se obtenía el contacto más directo con lo sagrado”.

Entre los atributos cósmicos del templo, de sus sacerdotes o de sus sacrificios, se contaban sus cualidades de ombligo del mundo, puerta del cielo, cima de la montaña cósmica y pilar del cielo y de la tierra. El templo era considerado como un microcosmo y como la copia terrena de un prototipo celestial preexistente. En algunos contextos simbólicos y a veces rituales, algunas de las características del templo se habían extendido a toda la ciudad de Jerusalén, de manera que “Jerusalén y el templo se habían convertido en unas realidades inseparables”. Uno de los

símbolos cósmicos más importantes aplicados al templo es el de “ombligo de la tierra”.

De todas formas, en varias fuentes del período del segundo templo nos encontramos con todas las características del ombligo de la tierra aplicadas a Jerusalén: Jerusalén/el templo es llamada el centro del mundo en *1 Henoc* 26,1 y en la geografía mítica de Ezequiel (particularmente Ez 43 y 47). Allí, el mundo conocido está ordenado en torno a una cumbre, el santo de los santos, en círculos ascendentes de santidad. La imagen común del templo/Jerusalén en la cima de la montaña más alta (cf. Sal 48,2-3; Is 2,1; Ez 43,12) influyó probablemente en la percepción de los visitantes, que describen el templo como situado en el centro de la ciudad (Hecateo de Abdera; Josefo, *Contra Apión* I,198) o en un lugar sumamente elevado – dos afirmaciones igualmente falsas. Una fuente

tardía, el Talmud de babilonia, *Kidushin* 69a, resume así estas ideas: “El templo es el punto más elevado de Israel y el más alto de todos los países”.

Algunas fuentes llaman expresamente a Jerusalén/el templo “puerta del cielo” (*Sifré Kora* 119 sobre Nm 16). Otras dan a entender que el templo está construido directamente sobre el *tehom*, las aguas subterráneas (Sal 87,7; 42,8; Ez 47,12). Algunas tradiciones asocian los *shitin*, los pasadizos excavados bajo el altar, con la puerta del *tehom*. El Targum, por ejemplo, traduce *shir ha-ma'alot* –un salmo de ascensión cantado por los levitas sobre los escalones del patio de Israel– por “un salmo dicho sobre los escalones que conducen al *tehom*”.

Ez 28,13 identifica el templo con el jardín del Edén. Este tema se desarrolla en *Génesis Rabá* 34,35,37, un texto posterior a la destrucción del año 70 d.C. En 1 Cr 28,11-19 se describe el templo como construido según un modelo divino, Sab 9,8 ve el (segundo) templo como edificado según un proyecto divino, anterior a la creación. *Mekilta be-shalah* 10 (Éx 16,17) lo presenta como producto de un único acto creador de Dios, independiente del que se nece-

sitó para la creación del universo. Josefo (*Antigüedades* 3,179-183; 5,458-459) describe el templo como un microcosmo del universo.

La idea de un templo que sostiene el mundo, haciendo caer la lluvia en el momento propicio, se expresa en Sal 133,3; Is 66,10-14; Ag 1,7-11 y 2,14-19; Zac 8,9-13, así como en otras fuentes. *Tosephta Sota* 15,2 enumera las múltiples bendiciones proporcionadas por el templo, pero que cesaron en su destrucción. Muchos de los símbolos cósmicos o vitales asociados al templo también se asociaron a los sacrificios, al altar, a las vestiduras sacerdotales o a la persona misma del sumo sacerdote.

Aunque la realidad no siempre estuvo a la altura de la dimensión utópica del templo y la corrupción y las luchas sectarias condujeron a algunos a transferir estos símbolos a un templo escatológico o celestial, el peso real del significado simbólico aplicado al templo terreno hizo de él una poderosa fuerza de legitimación y el foco de intensas esperanzas mesiánicas, incluso entre sus censores».

J. Feldman, *Le second Temple comme institution sociale et politique*, en S. Trigano (ed.), *La société juive à travers l'histoire*, t. 2, Fayard, París 1992, 156-158.

ISRAEL DIVIDIDO

(2 Cr 10-28)

El reinado de Roboán (2 Cr 10-12) marca una clara ruptura: se ha roto la unidad de Israel, simbolizada por la obra cultural de David-Salomón. En adelante, el relato del Cronista, aunque sigue estando cerca de su fuente (1-2 Reyes), se centra en Judá y en Jerusalén, eliminando casi por completo los relatos dedicados al reino del Norte, Israel. Este rasgo original está pidiendo una explicación.

A través del sincronismo de la historia de los dos reinos, la historiografía deuteronomista proponía una reflexión sobre la infidelidad que condujo al doble destierro de Samaría (2 Re 17) y de Jerusalén (2 Re 21-25). Es distinta la perspectiva del Cronista: lo que él desea es presentar una historia del templo y de las instituciones culturales establecidas por David-Salomón. Por tanto, sería una equivocación ver en la eliminación de los relatos sobre la historia del reino del Norte una intención polémica contra los samaritanos. El examen rápido de 2 Cr 10-12 muestra más bien que el vocablo «Israel» designa tanto al reino del Norte como al del Sur:

	Reino del Sur	Reino del Norte
« <i>todo Israel</i> »	11,3; 12,1	10,16; 11,13
« <i>hijos de Israel</i> »	10,17	10,18
« <i>Israel</i> »	10,6.	10,16.19; 11,1

De este cuadro (tomado de Williamson) podemos sacar algunas conclusiones. Más allá de la división, la

presencia en Jerusalén de «*todo Israel*», durante las grandes reformas cultuales (bajo Ezequías: 2 Cr 30,1.10-14.15-27, y bajo Josías: 2 Cr 34,6.21.33), significa una unidad fundamental de la que es figura el templo.

ARTE DE LA COMPOSICIÓN EN 2 Cr 10-28

En esta problemática, el Cronista recompone con arte su relato con la ayuda de los modelos y de los contra-modelos:

a) la unidad davídico-salomónica (1 Cr 11-2 Cr 9) estaba bien marcada por la repetición de un mismo tema (construcción del templo) y de un mismo modelo (Moisés-Josué). Tal como decíamos anteriormente, esta unidad se define literariamente mediante la repetición de la misma raíz hebrea *sabab*, «girar, convertirse», en 1 Cr 10,14 y en 2 Cr 10,15.

b) La relación verbal entre 1 Cr 10 y 2 Cr 10 no es fortuita: designa dos contra-modelos opuestos al modelo David-Salomón: Saúl y Roboán. Saúl es rechazado por no haber «buscado» (*darash*) a Yahvé (1 Cr 10,13-14) y por haber despreciado el arca (1 Cr 13,3); es un anti-David.

Del mismo modo, Roboán aparece como un anti-Salomón: «*Su conducta fue reprochable, pues no se*

esforzó en buscar (darash) al Señor» (2 Cr 12,14). Su subida al trono está marcada por la ruptura de la unidad, porque «*no escuchó al pueblo*» (2 Cr 10,15). ¿Cómo no ver en ello la imagen inversa de la subida al trono de Salomón según 1 Cr 29,23-25? Al gobierno sabio de éste (2 Cr 1,10) se opone la necia pretensión de Roboán (2 Cr 10,13-14). Intenta imponer a su pueblo los trabajos forzados (2 Cr 10,18), a diferencia de su padre Salomón (2 Cr 2,16).

Roboán hace pensar también en otro contra-modelo, Ajaz: 2 Cr 28. Por su infidelidad, los dos

serán entregados en manos de los reyes extranjeros: el rey de Egipto, Sesac (2 Cr 12,2ss), o el rey de los arameos (2 Cr 28,5), lo cual constituye una nueva imagen invertida del reinado de Salomón (cf. 2 Cr 9).

De esta manera el Cronista, en su deseo de unir y de oponer las figuras, puso en los dos extremos de su relato, en el que se describe a un «Israel dividido», dos figuras negativas. Los dos esquemas siguientes ponen de relieve la construcción teológica que de aquí se deriva.

1. Lazos entre las partes 2 y 3 («Israel unido» e «Israel dividido»):

contra-modelos:

Saúl
(*sabab*)
«no buscar a Yahvé,
menospreciar el arca»
(1 Cr 10)

Roboán
(*nesibbah*)
«no escuchar al pueblo,
abandonar la ley de Yahvé»
(2 Cr 10-12)

modelo 1/
modelo 2

**David/
Salomón**
«buscar a Yahvé
construir el templo»

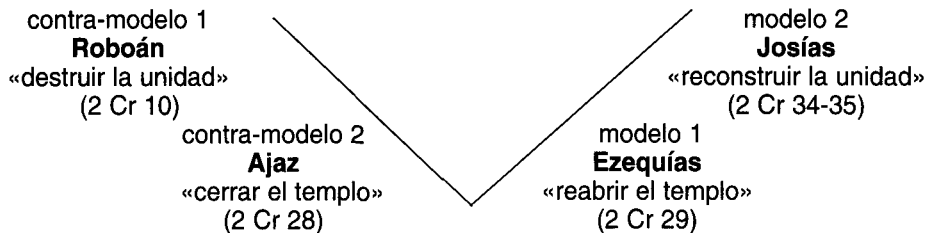
Así, para el Cronista «*no buscar a Yahvé*» y «*no escuchar al pueblo*» son las dos caras de una misma infidelidad. Y al revés, David y Salomón, en su búsqueda de Dios, hicieron a su pueblo.

A las figuras de la infidelidad de la parte 3 (Roboán-Ajaz), el Cronista opone en su última parte 4 dos figuras de la fidelidad, Ezequías y Josías, que remiten a David-Salomón. Tal como muestra el esquema de la p. 40, el relato del Cronista está construido con un gran rigor.

Antes de leer algunas acentuaciones, hemos de subrayar aún otro procedimiento de composición.

Todos o casi todos los reinados presentan dos caras: una fase positiva de obediencia a Dios, seguida de una fase negativa. De este modo la falta no se va acumulando de generación en generación, sino que cada generación inaugura una especie de página en blanco, teniendo que encontrar en sí misma su propia fidelidad a Dios. Insistiendo en la responsabilidad individual, el Cronista es heredero del pensamiento ético de Ezequiel (cf. Ez 14,12-20; 18,1-32; 33,10-20). Sobre esta nueva problemática, nacida en la crisis del destierro, véase el *Cuaderno bíblico* nº 38, p. 39, dedicado a *Ezequiel*. Ilustraremos esta idea con la lectura de 2 Cr 10-12.

2. Lazos entre las partes 3 y 4 («Israel dividido» y «retorno a la unidad»):



ROBOÁN, UNA FIGURA AMBIGUA (2 Cr 10-12)

A propósito de este rey, un autor reciente, G. N. Knoppers, se pregunta: «¿Criminal o víctima?»¹. De hecho, la construcción de esta figura obedece al doble movimiento antes señalado.

La fase positiva (2 Cr 10-11)

La ruptura entre Israel y Judá (10,1-11,4)

En este acontecimiento se resalta el papel de Jeroboán. Lo vemos con claridad en el v. 2, cuando su regreso de Egipto, que no estaba preparado en el relato, ya que el Cronista no tomó de su fuente el episodio negativo de 1 Re 11,26-40. Sobre todo, omite 1 Re 12,20: «Cuando todo Israel se enteró de la vuelta de Jeroboán, mandó llamarlo a la asamblea y lo pro-

clamó rey sobre todo Israel. Sólo permaneció fiel a la casa de David la tribu de Judá»; esto le quita toda legitimidad a su empresa (a diferencia de 1 Re 11,31.37-38). Al contrario, el rechazo por Israel de la casa de David (2 Cr 12,16) es una falta, ya que va en contra de la lealtad expresada por un personaje inspirado, en 1 Cr 12,19 (cf. p. 18).

Esta negativa a ver en el pueblo reunido en Siquén la expresión de Israel en su unidad lleva también consigo varias modificaciones: en el v. 18, el «*todo Israel*», culpable del asesinato de Adorán según 1 Re 12,18, se convierte en «*los hijos de Israel*». Igualmente, en vez de «*a toda la casa de Judá y de Benjamín, y al resto del pueblo*» (1 Re 12,23), el Cronista escribe: «*a todo el pueblo de Israel que vive en Judá y Benjamín*» (2 Cr 11,3). Por encima de la ruptura histórica se pone a salvo la realidad teológica de Israel.

Consolidación del poder de Roboán (11,5-23)

Este segundo episodio, propio del Cronista, está construido en antítesis del relato (no recogido) de 1 Re 12,20.25-33; 13,1-14,18, relativo a Jeroboán, como muestra el siguiente cuadro:

¹ G. N. Knoppers, en *Journal of Biblical Literature* 109, 1990, p. 423-440.

	Jeroboán (1 Re 12-14)	Roboán (2 Cr 11,5-23)
A.	12,25: Jeroboán fortifica a Siquén y Penuel	11,5-12: Roboán fortifica varias ciudades de Judá
B.	12,26-33: política seguida por Jeroboán: <ul style="list-style-type: none"> – medidas que dividen a Israel (26-27) – se establece un culto ilegítimo (28-30) – se elige un clero no levítico (31-33) 	11,13-17: política seguida por Roboán: <ul style="list-style-type: none"> – unidad de los miembros de «<i>todo Israel</i>» (16-17a) – se respeta el culto a Yahvé (17b) – fidelidad del clero levítico (13-15)
C.	13,1-32: consecuencias: condenación	11,18-21: consecuencias: bendiciones
D.	13,33-14,18: por su pecado, el rey es castigado en su descendencia: muere su hijo Abías.	11,22-23: por su fidelidad, el rey se ve premiado: su hijo Abías es designado sucesor.

De esta manera el retrato «positivo» de Roboán es la otra cara del retrato «negativo» de su rival Jeroboán. Al pecado cultural de éste (establecimiento de un culto y de un clero no legítimos) se opone la fidelidad cultural de Roboán, «*los tres años que imitó el ejemplo de David y Salomón*» (2 Cr 11,17). ¿Cómo no ver en la formulación de este veredicto teológico la inversión de la condena deuteronomista: «(Nadab, hijo de Jeroboán) ofendió al Señor, imitando la conducta de su padre y los pecados que éste había hecho cometer a Israel» (1 Re 15,26; este veredicto se repite de la misma forma para los reyes desde Nadab a Jorán).

Así pues, el Cronista desarrolla en 1 Cr 11,5-23 la imagen positiva de un rey descendiente de David, conjugando tres temas (cf. P. Welten):

- las numerosas construcciones (vv. 5-12)
- la fidelidad del pueblo (vv. 13-17)
- la descendencia numerosa (vv. 18-23).

Se trata de la expresión estereotipada de la bendición ligada a la justicia retributiva de Dios. Es especialmente importante la fidelidad del clero levítico al rey descendiente de David y al templo: «*Los sacerdotes y levitas dispersos por Israel dejaban su territorio para establecerse junto a él. Abandonaban posesiones y heredades para venirse a Judá y a Jerusalén, porque Jeroboán y sus hijos los habían excluido del sacerdocio del Señor*» (2 Cr 11,13-14).

El Cronista amplía su fuente, 1 Re 12,31: «(Jeroboán) levantó santuarios en los altozanos y nombró sacerdotes de entre la gente del pueblo que no pertenecía a la tribu de Leví». Se trataba ya de una reelec-

tura levítica de un relato más antiguo. Pero el Cronista dice más y responde de antemano al reproche formulado por Ezequiel: los levitas quedan apartados del altar por haber dejado que se extraviase Israel (Ez 44, 10-14). En este dato que es propio del Cronista conviene ver, por consiguiente, una intención salida del ambiente levítico más bien que un dato histórico. Podemos relacionarlo con el «camino» de David (1 Cr 13,2-3) y de Salomón (2 Cr 5,2-5).

La fase negativa (2 Cr 12,1-12)

Esta segunda fase tiene una introducción teológica: «*Cuando Roboán se sintió fuerte y consolidado en el trono, abandonó la ley del Señor, y todo el pueblo hizo lo mismo*» (v. 1; lo mismo en el v. 5).

Al verbo «abandonar» (*'azab*), el texto añade otro término clave en el v. 2: el quinto año del reinado, el rey de Egipto subió contra Jerusalén porque «*había sido infiel (verbo ma'al) al Señor*». Si algunos verbos señalan la actitud positiva del creyente en sus relaciones con Dios, hay otros que indican –como aquí– la actitud negativa:

- la fase positiva:
«buscar» (*darash*)

- «buscar» (*biqqesh*)
- «humillarse» (*kana'*)
- «volver» (*shub*)

- la fase negativa:
«abandonar» (*'azab*)
«ser infiel, rebelarse» (*ma'al*).

El Cronista opone dos momentos del reinado, de manera casi objetivable, como se deduce de la cronología del texto:

- del año primero al tercero (cf. 11,17b), la fidelidad en la «*búsqueda*» de Yahvé (cf. 11,6) siguiendo «*el camino de David y de Salomón*». Esta fidelidad es premiada con una descendencia numerosa (11,18-23).

- el quinto año (12,2) marca una ruptura e introduce las sombras en el reinado.

Para significar este paso, el autor acude de nuevo a un principio-clave de su teología, la «retribución inmediata», enunciada claramente en la respuesta divina de Dios a Salomón en 2 Cr 7,11-22. Encontramos aquí su terminología característica: los verbos «ser infiel» (v. 2), «abandonar» (vv. 1.5) y, por oposición, «humillarse» (vv. 6.7.12). De forma muy hábil, el Cronista incluye esta teología de la retribución en su fuente:

	2 Cr 12	1 Re 14
– infidelidad del rey: * <i>Sesac invade el país</i>	1	
– razón teológica	2c	
– ampliación del desastre	3-4	
– intervención profética	5	
– arrepentimiento del rey	6	
– Dios suspende su cólera	7-8	
* <i>Sesac saquea los tesoros del templo</i>		
		25
		26

La «lección teológica» enmarca el relato:

– v. 2c: «*por su infidelidad al Señor*»

– vv. 12-13a: «*La humillación del rey hizo que se apartara de él la ira del Señor... Roboán se consolidó en Judá y continuó reinando*».

Le da una nueva coherencia en torno a la pareja «abandonar» (v. 5) / «humillarse» (vv. 6-7). La declaración de los dirigentes de Israel y del rey: «*¡El Señor es justo!*» (v. 6) constituye el nervio central.

Con este ejemplo vemos cómo el Cronista, a pesar de recurrir a su fuente, introduce innovaciones y hace una obra de teólogo. Poco importa que la mención de las tropas auxiliares de libios, suqueos y etíopes (vv. 3-4) provengan o no de una fuente desconocida por 1 Re; lo fundamental es advertir que contribuye al equilibrio de conjunto del relato, que opone así el desastre completo que siguió al abandono de Yahvé (vv. 2-4) y el afianzamiento que se deriva de la humillación ante Dios (vv. 12-13a).

APERTURA A LA HISTORIA DE ASÁ (2 Cr 14-16)

La lectura de 2 Cr 10-12 nos ha servido de modelo. Para verificar lo dicho, leamos la historia de Asá en 2 Cr 14-16. El Cronista amplía considerablemente su fuente, 1 Re 15,11-24. Con ayuda de unos datos cronológicos, «periodiza» el relato en fases positivas y negativas e introduce su teología de la retribución.

Los primeros 35 años: *fase positiva*

a) **2 Cr 13,23:** «*El país gozó de paz durante diez años*». Este tiempo de fidelidad en que «*Asá agradó con su buena conducta al Señor, su Dios*» (14,1) está marcado por la «*búsqueda de Yahvé*» (14,3,6):

– reformas cultuales: 14,4

– construcción de fortificaciones: 14,5-6

– apoyo en Dios en el combate: 14,7-14.

En consecuencia, «*el reino estuvo en paz durante sus días*» (14,4; cf. 5b y 6b, la «*tranquilidad*»). El discurso profético que sigue de Azarías (15,1-7) recoge la temática teológica de 1 Cr 28,8b-9; 2 Cr 7,14 y 12,5: «*Si estáis con el Señor, también él estará con vosotros*» (15,2). El verbo «buscar» (*darash*) está en el centro (vv. 2 y 4). Como final, el v. 7 remite a la responsabilidad de cada uno: «*Vuestra conducta será recompensada*».

La destrucción que llevó a cabo Asá de «*los ídolos de todo Judá y Benjamín y de las ciudades conquistadas en la montaña de Efraín*» (15,8) es el signo de esta búsqueda de Yahvé. A costa de una distorsión de la cronología, 15,8 hace alusión a una victoria de Judá sobre Basá, rey de Israel, que está fechada según 16,1 en el «*año trigésimo sexto del reinado de Asá*». Pero la teología se impone también aquí a la visión histórica y «todo Israel» (no solamente Judá) se ve implicado en las reformas religiosas del rey: «*Convocó a Judá, a Benjamín y a todos los de Efraín, Manasés y Simeón que vivían entre ellos, pues eran muchos los israelitas que se habían pasado a Asá, al ver que el Señor su Dios estaba con él*» (15,9).

b) **2 Cr 15,10:** «Se reunieron en Jerusalén el mes tercero del año decimoquinto del reinado de Asá». Esta reunión está marcada por la ofrenda de numerosos sacrificios (15,11) para significar su compromiso de «buscar al Señor, Dios de sus antepasados» (15,12). De este modo, la alianza y la búsqueda de Dios son una sola realidad para el Cronista. En consecuencia, «el Señor se dejó encontrar por ellos, dándoles la paz en todo su territorio» (15,15). Esta repetición de 2 Cr 14,6 hace eco al modelo salomónico (cf. 1 Cr 22,9).

A partir de 15,16, el Cronista sigue fielmente su fuente (2 Cr 15,16-18 = 1 Re 15,13-15), pero añadiéndole una conclusión propia: «Y no hubo guerra hasta el año trigésimo quinto del reinado de Asá». De este modo se ve reforzado el retrato «salomónico» del rey Asá, el «pacífico» (13,23; 14,5-6; 15,15). Con esta noticia acaba la «fase positiva» de este reinado, marcada por la búsqueda de Yahvé y la alianza con él.

A partir del año 36: fase negativa

a) **2 Cr 16,1:** «El año trigésimo sexto del reinado de Asá» marca la ruptura. El Cronista copia de su fuente el relato de la guerra que opuso a Asá de Judá y a Basá de Israel: 2 Cr 16,1b-6 es paralelo de 1 Re 15,17-22. Pero hay dos añadidos que modifican profundamente su tenor: por un lado, la indicación cronológica de 16,1a, que se inscribe en la lógica narrativa de este conjunto; por otro, la intervención del «vidente» Jananí en 16,7-9. Esta segunda intervención profética constituye la antítesis de la primera, la de Azarías (15,1-7): el vidente le reprocha al rey «haber confiado en el rey de Siria y no en el Señor» (16,7). A la alianza de Yahvé (15,11), el Cronista opone por tanto la alianza contraída con Benadad, soberano extranjero (16,3). Vemos así en qué sentido se relea la fuente «histórica». Estos dos discursos siguen la forma de un «sermón levítico» (G. von Rad):

	Azarías (2 Cr 15,1-7)	Jananí (2 Cr 16,7-9)
a) doctrina	«buscar a Yahvé» v. 2	«confiar en Yahvé» v. 7
b) aplicación histórica	vv. 3-6	v. 8
c) exhortación	«Manteneos animosos y no desfallezcáis, pues vuestra conducta será recompensada» (v. 7)	«Te has portado como un insensato. Por eso, a partir de ahora, tendrás guerra» (v. 9)

La reacción de Asá es igualmente opuesta: lejos de cobrar ánimos (15,8), «*indignado, encarceló con un cepo al vidente, porque sus palabras le habían exasperado*» (16,10), lo cual recuerda la suerte reservada a Jeremías (Jr 20,2-3). El texto añade: «*La misma conducta siguió con otros del pueblo*», precisión que da la vuelta al efecto unitario y positivo de la política real en 15,8-15.

b) **2 Cr 16,12:** «*El año trigésimo noveno de su reinado enfermó gravemente de los pies*». A su fuente (1 Re 15,23) el Cronista añade esta indicación cronológica, para hacer que corresponda mejor el suplicio reservado al vidente (los pies en el cepo: 16,10) y el castigo del rey (los pies enfermos de gota). Verdaderamente, el carácter de gravedad del mal se subraya por duplicado: por el hecho mismo de la enfermedad («*enfermó gravemente*») y por la impiedad del rey («*tampoco en su enfermedad consultó al Señor, sino a los médicos*»: 16,12).

El empleo que hace el Cronista del verbo *darash* (traducido aquí por «consultar») inscribe este último rasgo en la teología de la retribución y recuerda de manera especial la actitud de Saúl que, en vez de consultar al Señor, consultó al espíritu de un muerto (1 Cr 10,13-14). Podría citarse también el relato de la muerte de Jorán en 2 Cr 21,16-20 o la enfermedad de Ozías en 2 Cr 26,16-23 y, en sentido contrario, la actitud confiada de Ezequías en su enfermedad (2 Cr 32,24). La duración de la enfermedad, hasta el «*año cuadragésimo primero de su reinado*» indica también su amplitud (16,13).

Esta rápida mirada sobre 2 Cr 14-16 confirma nuestra lectura de 2 Cr 10-12: en ambas partes, el Cronista utiliza un mismo esquema narrativo, y sería inútil ahondar más en el asunto en el ámbito restringido de este cuaderno. No obstante, hay un último relato que merece nuestra atención, por la teología que refleja de su autor: la guerra de Abías de Judá contra Jeroboán en 2 Cr 13.

LA TEOLOGÍA DE LA RETRIBUCIÓN SEGÚN EL CRONISTA

En los dos discursos de David a Salomón, el Cronista enuncia el principio de una retribución inmediata:

1 Cr 22,13: «*Si observas los mandamientos y preceptos que el Señor dio por medio de Moisés a Israel, triunfarás*».

1 Cr 28,9: «*Si buscas a Yahvé, lo hallarás; pero si lo abandonas, te echará de su lado para siempre*».

El segundo texto articula dos términos-clave de esta teología: «buscar» y «abandonar». El oráculo de Dios a Salomón en 2 Cr 7,11-22 es todavía más explícito; y se podría citar también 2 Cr 12,5; 15,2 o 20,20.

Así, a diferencia de la historiografía deuteronomista que suspende durante un largo tiempo la cólera

divina, para el Cronista cada generación responde de sus propios actos y recibe por ellos la bendición o el castigo (2 Cr 15,7).

Para indicar la **fidelidad**, el Cronista emplea cierto número de verbos:

– «buscar a Yahvé» (*darash, biqqesh*): 1 Cr 10,13-14; 22,19; 28,9; 2 Cr 11,16; 12,14; 14,3,6; 15,2,4,12,13,15; 16,12; 17,4; 18,4; 19,3; 20,4; 22,9; 25,20; 26,5; 30,19; 31,21; 34,3.

– «humillarse» (*kana'*): 2 Cr 12,6,7,12; 28,19; 30,11; 33,12,19,23; 34,27; 36,12.

– «volver» (*shub*): 2 Cr 15,4; 30,6,9; 36,13.

– «curar» (*rapha*): 2 Cor 30,20; 36,16.

Al contrario, la **infidelidad** a Dios se expresa por:

– «abandonar» (*'azab*): 1 Cr 28,9.20; 2 Cr 7,19.22; 12,1.5; 13,10.11; 15,2; 21,10; 24,18.20.24; 28,6; 29,6; 34,25.

– «ser infiel» (*ma'al*): 1 Cr 2,7; 5,25; 10,13; 2 Cr 12,2; 26,16.18; 28,19.22; 29,6; 30,7; 36,14.

Gran parte de los pasajes propios del Cronista sirve para ilustrar la teología de la retribución a través de cierto número de motivos. Guardan relación con la **bendición** los siguientes motivos:

– el éxito y la prosperidad: 1 Cr 22,11.13; 29,23; 2 Cr 14,7; 26,5; 31,21; 32,27-30 (en contraste, 2 Cr 13,12).

– las construcciones numerosas: 2 Cr 11,5; 14,6-7; 16,6; 17,12; 24,13; 26,2.6.9-10; 27,3-4; 23,29-30; 33,14; 34,10-13 (en contraste, 2 Cr 16,5).

– las victorias en la guerra: 2 Cr 13,13-18; 14,8-15; 20,2-30; 25,14; 26,11-15; 27,5-7; 32,20-22.

– la descendencia: 1 Cr 3,1-9; 14,2-7; 25,5; 26,4-5; 2 Cr 11,18-22; 13,21; 21,1-3.

– el apoyo popular: 2 Cr 11,13-17; 15,10-15; 17,5; 19,4-11; 20,27-30; 23,1-17; 30,1-26; 34,29-32; 35,24-25.

– un ejército numeroso: 2 Cr 11,1; 14,8; 17,12-19; 25,5; 26,10.

Al contrario, la **infidelidad** se sanciona con:

– derrotas militares: 2 Cr 12,1-9; 16,1-9; 21,8-11.16-17; 24,23-24; 25,15-24; 28,4-8.16-25; 33,10; 35,20-24; 36,15-20.

– la impopularidad: 2 Cr 16,10; 21,19; 24,25-26; 25,27-28; 28,27; 33,24-25.

– la enfermedad: 2 Cr 16,12; 21,16-20; 26,16-23 (por contraste, 2 Cr 32,24).

Por el mismo título que las transgresiones culturales o la no-búsqueda de Dios, las alianzas con los reyes extranjeros son objeto de un juicio: 1 Cr 16,2-9; 19,1-3; 20,35-37; 22,3-9; 25,7-13; 28,16-21; 32,31 (por contraste, 2 Cr 8,17-18; 9,21).

El empleo sistemático de estos estereotipos por el Cronista en los materiales que le son propios hace más difícil la evaluación de su validez histórica: si algunos autores (Williamson) les conceden cierto crédito, otros (P. Welten) los consideran como temas de la teología del Cronista, sin gran valor histórico. A nuestro juicio, hay que estudiar cada caso por separado, lo cual requiere una gran prudencia en el juicio que hay que dar.

La larga enumeración de las transgresiones hace resaltar un «hueco en blanco»: la ausencia de faltas durante el tiempo del reino unido. Al contrario, el tiempo de David y Salomón se presenta como el modelo de todas las bendiciones divinas:

– victorias militares (1 Cr 11,2-9; 14,8-17; 18,1-20,8)

– ejército numeroso (1 Cr 11,10-12,40; 27,1-24)

– prosperidad (1 Cr 18,9-11; 20,2; 26,20-32; 27,25-31; 29,1-9)

para Salomón: 2 Cr 1,12-17; 9,9-28.

– apoyo popular (1 Cr 11,10-12,40; 28,1)

para Salomón: 1 Cr 29,21-25.

– descendencia (1 Cr 14,3-4).

Sin olvidar el motivo de bendición más importante: la construcción del templo.

¿Habrá que ver en esta teología tan sólo una «visión mecánica del mundo»? Como escribe acertadamente Romerowski, «esta teología se basa en la fe en un Dios vivo y verdadero, que interviene en el curso de la historia» (p. 31). Su rasgo más original es que da todo su lugar a la conversión del pecador y que Yahvé se manifiesta como Dios de gracia ante el arrepentimiento de Manasés (2 Cr 33,12-13). La presentación de este rey es mucho menos maniquea que la de Ajab en 2 Re 21. Por tanto, lo que más importa es la actitud del corazón convertido. El Cronista es ciertamente heredero de Ez 18 en este punto.

UN RELATO PROGRAMÁTICO: 2 Cr 13

El libro primero de los Reyes dedica una breve noticia a Abías (1 Re 15,1-7), de la que el Cronista conserva sólo el marco narrativo:

- noticia del rey: 1 Cr 13,1-2a = 1 Re 15,1-2
- guerra con Jeroboán: 2 Cr 13,2b = 1 Re 15,7b
- muerte y sucesión: 2 Cr 13,23 = 1 Re 15,8.

En particular, no se recoge todo el juicio teológico deuteronomista del reinado (1 Re 15,3-6). El final del relato podría hacer creer que el Cronista le opone una visión positiva, 2 Cr 13,19-21: «*Abías persiguió a Jeroboán y se apoderó de algunas de sus ciudades... Abías se hizo más fuerte cada vez. Tuvo catorce mujeres, veintidós hijos y dieciséis hijas*». Encontramos aquí dos elementos típicos de la «bendición»: las victorias militares (vv. 19-20) y la descendencia numerosa (v. 21). Sin embargo, una mirada más detenida muestra que el retrato del rey sigue siendo ambiguo. No hay nada que pueda compararse aquí con el juicio tan positivo pronunciado sobre Asá (2 Cr 14,1; 15,1ss) o Josafat (2 Cr 17,3-4; 20,32). Además, el autor no ignora las infidelidades de Abías (2 Cr 14,2 = 1 Re 15,12). Finalmente, a diferencia de Asá (2 Cr 14,10) o de Josafat (2 Cr 20), Abías no se dirige a Yahvé antes de emprender al combate (2 Cr 13,3).

Este cambio radical de perspectiva se explica más por la intención programática que se da a este relato que por el deseo de «blanquear» a Abías. Como hemos visto, cada reinado constituye una nueva partida y cada generación es responsable de sí misma. En el espíritu de Ez 18 o 33, el hijo (Abías) no tiene por qué cargar con las culpas de su padre (Roboán). Por eso el Cronista tenía que dar cuenta teológicamente de un dato: la ruptura entre Judá e Israel del Norte perduró más allá del reinado de Roboán. Lo que no era entonces más que un error de recorrido debido a la inexperiencia de Roboán y a las maniobras de Jero-

boán (13,6-7) se convierte con el tiempo en una verdadera apostasía. La muerte del culpable y la llegada de un rey justo deberían haber devuelto la unidad a Israel. Éste es el sentido que se da al discurso de Abías en 2 Cr 13,4-12. Lo inspira una doble temática:

División de Israel y responsabilidad (vv. 5-8a)

La unidad de Israel en torno a David es «*una alianza de sal*». El Cronista recoge un término que en la teología sacerdotal designa «*la ofrenda de sal*» (Lv 2,13) y «*la porción de las cosas consagradas*» reservadas a los hijos de Aarón (Nm 18,19). Esto indica una vez más el vínculo tan estrecho que existe entre la elección de David y las instituciones culturales.

Así pues, la rebelión contra David es una rebelión contra Dios mismo: «*Y ahora os proponéis hacer frente al reino del Señor que está en manos de los descendientes de David*» (v. 8a). La línea de pensamiento prosigue la reinterpretación teocrática del oráculo dinástico de Natán en 1 Cr 17,14.

Si los vv. 5 y 8a forman inclusión en torno al papel de la dinastía davídica en la unidad de Israel, los vv. 6 y 7 distribuyen las responsabilidades: a un Jeroboán, «*diabolizado*» por su trato con los bribones, «*los hijos de Belial*», se opone un Roboán «*a la sazón joven y tímido*». Este rasgo tiene que ver más con la teología que con la historia: según 12,13, Roboán «*tenía cuarenta años cuando subió al trono*». Pero el lector que tiene buena memoria habrá reconocido aquí sin duda un eco del retrato de Salomón, «*joven e inexperto*» (1 Cr 22,5; 29,1).

Culto ilegítimo y combate contra Yahvé (v. 8b-12)

La segunda parte del discurso recoge, dramatizando las cosas, la lista de las infidelidades culturales cometidas por Jeroboán y su pandilla de bribones:

expulsión de los sacerdotes de Yahvé, aarónidas y levitas (v. 9a; cf. 11,14a) en beneficio de un clero idólatra y carente de legitimidad (v. 9b; cf. 11,15).

De manera más profunda todavía, opone las prácticas idolátricas del reino del Norte («*Tenéis con vosotros los becerros de oro que Jeroboán os fabricó para que fueran vuestros dioses*»: v. 8b) a la legitimidad del culto que se celebra en Jerusalén («*Para nosotros, en cambio, nuestro Dios es el Señor: no lo hemos abandonado; los hijos de Aarón son sus sacerdotes y los levitas offician en su honor. Cada mañana y cada tarde ofrecen holocaustos al Señor: queman el incienso aromático, renuevan los panes de la ofrenda sobre la mesa limpia y encienden todas las tardes las lámparas del candelabro de oro. Seguimos cumpliendo las disposiciones del Señor que vosotros habéis abandonado*» (vv. 10-11).

¡Un discurso que es más propio de una sacristía que de un campo de batalla! Pero el meollo del asunto está precisamente aquí: rechazar la legitimidad del culto jerosolimitano es «enfrentarse» con Yahvé (13,8) y «combatir contra el Dios de vuestros antepasados» (13,12). De paso, conviene observar la inclusión de los vv. 8 y 12, así como la estructuración del pasaje en *vosotros* (v. 8) / *nosotros* (vv. 10-11ab) / *vosotros* (v. 11c), que introduce una ruptura en el «*todo Israel*» davidico.

Lo mismo que en 2 Cr 10-11 había negado toda legitimidad a la existencia de un Israel separado de Judá, así también el Cronista le quita al culto organizado por Jeroboán todo parecido con el culto yahvista: su clero es un «*clero suyo, para los lugares de culto en los que había fabricado imágenes de sátiros y de becerros*» (cf. 11,15). No puede expresarse mejor la idea de que el «*todo Israel*» sólo encuentra su cohesión en el ejercicio de un culto legítimo, organizado por David y Salomón.

El relato del combate (v. 13-18)

El relato del combate que viene a continuación no

encierra sorpresas y sirve para ilustrar los frutos del «*abandono del Señor*»; así pues, hay que compararlo con 2 Cr 12,1-8.

Por haber abandonado durante cierto tiempo su ley, los ciudadanos de Judá se ven entregados por Yahvé a Sesac, rey de Egipto. Pero Roboán se ha humillado; por eso Dios, por labios de Semeias, proclama: «*Se han humillado; no los destruiré*» (12,7). Muy distinto es el relato de 2 Cr 13,13-18, que recoge el esquema de las «guerras de Yahvé» contra los enemigos de su pueblo e incluso contra el mismo Israel:

- la invocación a Yahvé (v. 14)
- el grito de guerra (v. 15)
- la intervención de Dios que «*golpea*» (v. 15) y «*entrega en manos*» de los enemigos (v. 16)
- la derrota total del adversario (v. 17).

Todos estos detalles se encuentran en muchos relatos de guerra en Jos y en Jue². Pero más que de guerra, aquí se trata de una liturgia, como demuestra la presencia de los «*sacerdotes que tocan la trompeta*» (v. 14; cf. v. 12). Este detalle evoca la liturgia que acompañó al derrumbamiento de las murallas de Jericó (Jos 6) y hace eco a otro relato de guerra: 2 Cr 20,1-30. Su importancia merece que nos detengamos en él.

UN RELATO EJEMPLAR:

2 Cr 20,1-30

Este relato forma parte de un conjunto más amplio, consagrado al reinado de Josafat: 2 Cr 17,1-21,1. Encontramos en él las peculiaridades propias de la escritura del Cronista y concretamente la estructuración en las dos fases consabidas, una positiva y otra negativa:

² Sobre esta temática véase *Etudes Théologiques et Religieuses* 56, 1981 dedicado a «guerra santa» en Israel.

fase positiva

Un reino de Judá independiente que se apoya sólo en Dios:

17,1-18,1a

- v. 1: Josafat afianzado
- v. 2: ejército numeroso
- vv. 3-4: «*Yahvé estuvo con Josafat*»
- v. 5: Judá le paga tributo
- v. 6: reforma: supresión de los altozanos
- vv. 7-9: reforma: papel de los levitas
- vv. 10-11: tributos de las naciones
- v. 12a: «*Josafat no dejaba de prosperar*»
- vv. 12b-29: ejército y construcciones numerosas
- 18,1a: Josafat rico y glorioso

19,1-20,30

- 19,1: Josafat vuelve sano y salvo
- v. 2-3: intervención del profeta Jehú
- v. 4a: estancia en Jerusalén
- vv. 4b-11: reformas judiciales
- 20,1-30: victoria sobre la coalición amonitas-meunitas
- 20,31-34 (= 1 Re 22,41-45): Noticia sobre Josafat

21,1 (= 1 Re 22,51): conclusión

fase negativa

Un reino de Judá que depende de los omridas de Israel:

18,1b-34 (= 1 Re 22,1-35)

- v. 1b: alianza matrimonial con Ajab
- v. 2-34: combate desastroso al lado de Ajab

20,35-37 (= 1 Re 22,49-50)

- v. 35-36: alianza con Ocozías de Israel
- v. 37a: intervención de Eliezer
- v. 37b: castigo

Como muestra este cuadro, se da un gran parecido entre este relato y el que se dedica a Asá en 2 Cr 14-16 (cf. p. 43). Resaltemos en ambos los motivos de la bendición (2 Cr 14,5-7 y 17,2-19) y la denuncia profética de las alianzas contraídas con un «extranjero», bien sea un rey arameo (2 Cr 16,7-9) o bien los reyes israelitas (2 Cr 19,1-3; 20,37a).

La figura de Josafat adquiere aquí un relieve que no tenía en el relato paralelo de 1 Re, en donde quedaba borrado por el rey Ajab. Lo esencial de este material es propio del Cronista y se inscribe en su temática. Concretamente, el papel que se atribuye a los levitas como enseñantes, «*con el libro de la ley del Señor en sus manos*» (17,7-9; la mención de los «*sacerdotes Elisamá y Jorán*» en el v. 8 parece ser un añadido y podría proceder de la relectura sacerdotal del libro). Asá había ordenado a los ciudadanos de Judá «*buscar al señor, Dios de sus antepasados, cumpliendo su ley y sus mandamientos*» (14,3). Su hijo Josafat prosigue esta conducta enviando «a Judá» (17,9) levitas instructores. Se observará también que el Cronista comete un anacronismo suponiendo que el rey conoce ya «*el libro de la ley*», que sólo se descubrirá en tiempos de Josías, según 2 Re 22,8. Pero la coherencia histórica no le interesa mucho al autor; lo que le importa es el alcance religioso de la obra emprendida.

De esta manera hace de Josafat un reformador a imagen de Ezequías (2 Cr 29-31) y de Josías (2 Cr 34-35). ¿Disponía quizás de fuentes desconocidas de 1-2 Re o no hace más que desarrollar el juicio que daba 1 Re 22,43: «*Imitó la conducta de su padre Asá, no se desvió de ella lo más mínimo, y agradó con su conducta al Señor*», repetido en 2 Cr 20-32? Comparamos la radicalidad de las medidas tomadas según 2 Cr 17,6: «*Se dio por entero al Señor e hizo desaparecer de Judá los santuarios de los altozanos y los postes sagrados*» y la restricción de 2 Cr 20,33 (= 1 Re 22,44): «*Pero no desaparecieron los santuarios de los*

altozanos»: esta distorsión nos invita a ser prudentes. La conclusión de F. Michaeli, según la cual «la realidad histórica de los hechos parece indiscutible» (o. c., 194) nos parece demasiado tajante, aunque es muy probable que el rey Josafat fuera un reformador (véase el juicio positivo de 1 Re 22,43).

La imagen positiva del rey resalta también en algunas modificaciones hechas a las fuentes. Así, incluso en la «fase negativa», el rey sigue siendo fiel a su Dios: en el combate, el grito de Josafat se convierte en una plegaria: «*El Señor vino en su ayuda y alejó a los enemigos de él*» (2 Cr 18,31 = 1 Re 22,32). Igualmente, el relato insiste: «*Josafat, rey de Judá, regresó sano y salvo a su palacio de Jerusalén*» (19,1), que es un añadido a 1 Re 22 y que contrasta con la suerte que le cupo a Ajab: «*murió*» (18,34).

Jehú, un vidente, saca la lección teológica de esta desventurada empresa, lo mismo que había hecho su padre Jananí ante el rey Asá (2 Cr 16,7-10); Jehú declara a Josafat: aunque te has apoyado «*en los que odian a Yahvé*», «*algo bueno hay en tu haber: has hecho desaparecer de Judá los postes sagrados y en tu corazón has buscado a Dios*» (19,2-3). Este recuerdo del celo religioso de Josafat (cf. 17,3-6) abre, como hemos visto, la «segunda fase positiva» de su reinado.

Pero este procedimiento no es constante y otra modificación de las fuentes se comprende recurriendo a la teología retributiva del autor. La intervención del profeta Eliezer de Maresá explica el fracaso de la empresa de navegación: «*Por haberte aliado con Ocozías, el Señor abrirá brecha en tu obra*» (20,37). El verbo «abrir brecha» (*paras*) pertenece al vocabulario teológico del Cronista e indica el fracaso (1 Cr 13,11; 15,13) o el éxito (1 Cr 14,11) de una empresa. Hay que discernir si «*esto procede (paras) de Yahvé*» (1 Cr 13,2) o no. Discretamente, se nos remite una vez más al modelo davídico del «traslado del arca» (1 Cr 13-16).

El relato de guerra de 2 Cr 20,1-30 se inscribe en la nueva lógica con que se ve la figura de Josafat. Sin embargo, al no tener paralelo en 2 Re, resulta difícil negarle todo valor histórico en virtud de los datos geográficos tan precisos que nos ofrece. Sin duda, puede verse aquí una leyenda local recogida y considerable-

mente ampliada por el Cronista, que hace de ella una especie de *midrás* copiando el relato de Ez 14, el milagro del mar. La referencia se lleva a cabo en dos niveles distintos: las situaciones parecidas y las correspondencias verbales.

1. Situaciones parecidas	Éx 14	2 Cr 20
<ul style="list-style-type: none"> - ante el peligro se invoca a Yahvé - exhortación a resistir - Yahvé combate en favor de Israel - el enemigo es derrotado - no hay supervivientes - fe en Dios y en sus profetas - acción de gracias de Israel 	v. 10 vv. 13-14 vv. 24-28 v. 28 v. 28 v. 31 Éx 15	vv. 2-3 vv. 15-17 vv. 22-23 v. 22 v. 24 v. 20 vv. 27-29
2. Correspondencias verbales	2 Cr 20,15-17	
<p style="text-align: center;">Éx 14,13-14</p> <p>Moisés responde al pueblo: «No temáis, manteneos firmes, y veréis la victoria que os va a dar hoy el Señor; porque a estos egipcios que veis ahora, no los volveréis a ver jamás. El Señor combatirá por vosotros, sin que vosotros tengáis que hacer nada. Deteneos y estad tranquilos: la salvación os la da el Señor».</p>	<p>Jazaziel dijo: «... no temáis,</p> <p>porque</p> <p>no lucharéis vosotros, sino Dios. No tendréis necesidad de luchar».</p>	
Éx 14,31b	2 Cr 20,20	
<p>Y el pueblo temió al Señor y puso su confianza en él y en Moisés, su siervo.</p>	<p>«Confiad en el Señor y os mantendréis firmes; creed en sus profetas y triunfaréis».</p>	

El esquema narrativo es el de las «guerras de Yahvé», como en 2 Cr 13,13-18 (Abías) y 14,8-14 (Asá). Hay sobre todo tres rasgos que llaman la atención. En primer lugar, la utilización del modelo de Moisés. De este modo, Josafat forma parte de los reyes reformadores y, como había ocurrido con David y Salomón, *«el Señor estuvo con Josafat, porque imitó la conducta de su padre en la primera parte de su vida; no dio culto a los baales, sino que buscó al Dios de sus antepasados y vivió según sus preceptos, sin imitar para nada a Israel»* (17,3-4).

En segundo lugar, si 2 Cr 20,20 recoge a Éx 14,31b, hace también eco a Is 7,9b. En un contexto semejante (peligro de guerra), el profeta Isaías declara al rey Ajaz: *«Si no creéis, no subsistiréis»*. El texto del Cronista formula de manera positiva la advertencia de Isaías; crece con ello el papel de los profetas en la historia del pueblo.

El tercer rasgo es más importante. El relato adopta una forma litúrgica, más marcada que en 2 Cr 13,14. En ella es central el papel de los levitas. La intervención de Jazaziel, *«levita, de los descendientes de Asaf»* (20,14), recuerda el papel que representaron los profetas antes del combate según los libros de los Reyes; por no poner más que un ejemplo: *«Un profe-*

ta se acercó a Ajab, rey de Israel, y le dijo: “Así dice el Señor: ¿Ves toda esa inmensa multitud? Yo te la entregaré, para que sepas que yo soy el Señor” (1 Re 20,13).

Hemos visto aquí un rasgo específico del ambiente de origen de la obra: al volver del destierro, los cantores levitas reivindicaban frente al clero aarónida el ejercicio del culto sálmico, convertido en un elemento esencial de la función profética.

En cuando al relato del combate en sí mismo, no es más que el de una gran procesión litúrgica: al frente del ejército están los *«cantores de Yahvé»* y los *«salmistas, revestidos de ornamentos sagrados»* (v. 21). El grito de guerra es sustituido por la aclamación: *«Alabad al Señor porque es eterno su amor»* (v. 21). Dios emprende entonces el combate y los soldados de Judá, alegres vencedores (v. 27), no tienen que hacer otra cosa sino *«entrar en Jerusalén al son de las arpas, cítaras y trompetas al templo del Señor»* (v. 28). Todo esto se parece mucho más a la entrada del arca en la ciudad de Jerusalén, en medio del regocijo del pueblo, que a un relato de combate. Una vez más se impone el parecido con la liturgia guerrera por la conquista de Jericó en Jos 6.

ISRAEL ENTRE LA RESTAURACIÓN Y EL DESTIERRO

(2 Cr 28-36)

Con Ezequías comienza una nueva época. Lo mismo que David y Salomón antes que él, Ezequías representa la unidad. De este modo, es mayor el contraste entre este rey y su padre Ajaz.

AJAZ, EL ANTI-DAVID

(2 Cr 28)

Desde el comienzo del relato se nos presenta a Ajaz como contra-modelo: *«su conducta no agradó al Señor; no fue como la de David, su antepasado»* (v. 2). De hecho, todo el relato está construido como un *crescendo* negativo desde las prácticas idolátricas del rey, que *«imitó la conducta de los reyes de Israel»* (vv. 2-4) hasta el cierre final del templo en provecho de los altozanos (vv. 24-25).

Es evidente que semejante presentación tiene más que ver con la teología que con la objetividad del historiador. De hecho, la intención del autor lo lleva a deformar la historia. Según 2 Re 16,1-20, el rey Ajaz tuvo que enfrentarse con una coalición de Rasín de Damasco y de Pecaj, rey de Israel, conocida con el nombre de «guerra siro-efraimita», por el año 734. Amenazado por ellos y a pesar de las advertencias del profeta Isaías (Is 7,1ss), Ajaz solicita la ayuda del rey asirio Teglafalasar III, que interviene rápidamente

y se apodera de Damasco. Así comienza la historia dramática que conduce a la toma de Samaría el año 721.

Nada de esto se dice en las Crónicas. En 2 Cr 28,5 se habla de las derrotas del rey Ajaz ante Siria y ante Pecaj de Israel, como si se tratara de dos combates separados, con el único lazo de estar inscritos los dos en el marco teológico de la retribución: *«El Señor, su Dios, lo entregó en poder del rey de Siria...; también lo entregó en poder del rey de Israel»*.

La llamada de socorro al rey de Asur no tiene lugar hasta más tarde (v. 16), sin relación directa con la coalición siro-efraimita (a diferencia de 2 Re 16,7-9). No se trata sino de un nuevo ejemplo, junto con las derrotas de Judá ante los edomitas (v. 17) y los filisteos (v. 18), de como Dios quiso castigar a Judá *«por causa de su rey Ajaz, que habría arrastrado al mal a Judá y había sido infiel al Señor»* (v. 19). Según el principio enunciado de 2 Cr 13,12 ó 15,7, la ayuda de Teglafalasar *«no le sirvió de nada»* (v. 21).

La derrota ante Israel (vv. 5b-8) sirve también de marco a un relato propio del Cronista: la intervención profética de Oded y sus consecuencias (vv. 9-15). Oded entra en la serie de los Semeyes (2 Cr 11,2-4; 12,5-8), Azarías (15,1-7), Jananí (16,7-10), Jehú (19,2-3), Jazaziel (20,14-17), Dodayá (20,37), Elías (21,12-15), Zacarías (24,20) y *«el hombre de Dios»*

(25,7-8), que dan a la obra un tinte profético (que raras veces destacan los exegetas).

El israelita Oded, después de dar la razón de la derrota de los soldados de Judá (v. 9), apela a la misericordia de los vencedores del norte para con sus «hermanos» (v. 10). Esta exhortación nos recuerda la del profeta Semeyas de Judá en 11,4: «*Esto dice el Señor: No vayáis a luchar contra vuestros hermanos*» (2 Cr 11,4).

Estras dos exhortaciones recuerdan, en los dos extremos de la secuencia «Israel desunido», el ideal del Cronista de un pueblo de «hermanos», por encima de las divisiones nacidas de la historia. De hecho, la compasión de los israelitas vencedores para con sus hermanos de Judá (v. 15) anticipa —y prepara— la obra de reunificación emprendida por Ezequías y por Josías. En ella será central la «escucha» del pueblo (en contraste con 2 Cr 10,15) y la fidelidad al templo (en contraste con 2 Cr 28,24). De momento, señalemos en la descripción que se da en el v. 15 ciertos acentos de ternura que no dejan de anunciar el comportamiento del «buen samaritano» de Lc 10,33-35:

«Un grupo de hombres, designados expresamente para ello, se hicieron cargo de los prisioneros y con la ropa y calzado del botín vistieron a los desnudos y calzaron a los descalzos; les dieron a todos comida y bebida, les curaron las heridas con aceite y, montando en asnos a todos los desfallecidos, los llevaron a Jericó, la ciudad de las palmeras.»

Esta concepción de Israel como «hermandad» es una herencia del Deuteronomio (Dt 15,1-18) y anima también las medidas de justicia tomadas por Nehemías según Neh 5,1-13. Pero hay que ver aquí más todavía: el Cronista se complace en destacar así el contraste entre la «misericordia» que demuestran los israelitas con los derrotados de Judá y el tiempo de «humillación» (v. 19) y de «estrechez» (v. 22), durante el cual el rey Ajaz siguió siendo infiel al Señor.

Este tiempo culmina en la pérdida de la herencia davídica: la construcción de un nuevo altar, a imagen del que se había erigido en Damasco (2 Re 16,10-16), se interpreta como la ofrenda de sacrificios culturales ofrecidos a los dioses de Siria (v. 23) y como cierre definitivo del templo de Jerusalén (v. 24) en beneficio de los santuarios de los altozanos. Tal infidelidad a «la herencia» engendra su castigo: *murió y fue sepultado en Jerusalén pero no en el panteón real*» (v. 27).

EZEQUÍAS, EL NUEVO DAVID/SALOMÓN

(2 Cr 29-32)

La «presentación» tan negra de la figura de Ajaz por el Cronista está al servicio del ensalzamiento de la figura de Ezequías. La impiedad de Ajaz frente al templo, eco directo de la impiedad de Saúl frente al arca (1 Cr 13,3b) tiene su contrapartida en la fidelidad y piedad de Ezequías, que *«agradó con su conducta al Señor como su padre David»* (29,2).

Se da aquí un conflicto entre una doble «paternidad»: la biológica, o sea, la de Ajaz (28,27), y la espiritual, o sea, la de David (29,2). Este conflicto se advierte ya desde la apertura del relato: Ajaz desea *«ofrecer sacrificios a los dioses de Damasco»* (28,23), mientras que Ezequías, por su parte, quiere *«hacer una alianza con el Señor, Dios de Israel»* (29,10).

La restauración de la herencia davídica

(2 Cr 29-31)

El texto insiste: el rey purifica el templo y restaura el culto *«en el primer mes de su reinado»* (29,3). Esta primera acción en favor de la herencia davídica recuerda que David inauguró su reinado con la toma de Jerusalén y el traslado del arca. De esta manera Ezequías escoge verdaderamente la «filiación davídica». El siguiente cuadro muestra la coherencia del modelo:

contra-modelos

Saúl

(1 Cr 10)

no consultar a Yahvé (v. 14)

morir en el combate (v. 6)

sin descendencia (v. 6)

Ajaz

(2 Cr 28)

cerrar las puertas del templo (v. 24)

construir altares en todos los

rincones de Jerusalén (v. 24)

sacrificar a los ídolos (v. 24)

edificar en altozanos (v. 25)

no ser enterrado en las tumbas

de los reyes de Israel (v. 27)

modelos

David

(1 Cr 14)

consultar a Yahvé (vv. 10,14)

vencer en el combate (vv. 11,16)

descendencia numerosa (vv. 3-7)

Ezequías

(2 Cr 29-32)

abrir las puertas del templo (29,3)

suprimir los altares que había

en Jerusalén (30,14)

obrar según Yahvé (29,15)

derribar los altozanos (31,1)

ser enterrado junto a las tumbas

de los hijos de David (32,33)

Si Ezequías, en el Cronista, hace pensar en David, aparece también como un «segundo Salomón». Junto a una alusión explícita como en 30,26 a «*los días de Salomón*», la plegaria de intercesión del rey durante la celebración pascual (2 Cr 30,9) hace eco a la plegaria de dedicación del templo en 1 Re 8,50: «*inspira misericordia a sus verdugos*». Esto es más de subrayar por el hecho de que precisamente 1 Re 8,50 no se recoge en 2 Cr 6. ¡Que el lector saque las consecuencias!

Entre los rasgos comunes que se aprecian en la obra de Salomón y las reformas emprendidas por Ezequías, se pueden citar igualmente:

* La dedicación del templo (2 Cr 7) y la celebración pascual (2 Cr 30):

– asamblea alegre de «*todo Israel*»: 7,8-10 y 30,11.18.21.25;

– duración de «*dos semanas*»: 7,8-9 y 30,23.

* Las medidas culturales:

– reorganización del clero: 8,14 y 31,2;

– sacrificios a cargo del rey: 8,12-13 y 31,3.

* Las bendiciones:

– riquezas numerosas: 9,13ss y 32,27-29;

– prestigio internacional: 9,23 y 32,23.

A los ojos de Cronista, la obra restauradora de Ezequías marca un giro en la historia, una vuelta a la unidad davídico-salomónica. Por eso utiliza de nuevo la expresión «país de Israel»: «*residentes venidos del país de Israel*» (30,25), remitiendo así a David («*reunir a los residentes que estaban en el país de Israel*»: 1 Cr 22,2) y a Salomón («*empadronó a todos los extranjeros residentes en el país de Israel*»: 2 Cr 2,16). De manera coherente, la cuarta y última mención del «país de Israel» pertenece a la reforma de Josías: 2 Cr 34,7. La organización cultural está realmente en el centro de la unidad de Israel, y el «*todo*

Israel» (30,1-20; 31,1.26) se inscribe en «el país de Israel» (30,5). El Cronista desarrolla aquí una teología original, en las fuentes del judaísmo.

Al no poder releer el relato en todos sus detalles, haremos algunas observaciones a modo de conclusión. La obra restauradora comprende cinco etapas:

- 29,3-19: reapertura y purificación del templo;
- 29,20-36: restablecimiento del culto;
- 30,1-27: celebración de la Pascua por «*todo Israel*»;
- 31,1: destrucción de los santuarios de los altozanos y de los altares «*en todo Judá, Benjamín, Efraín y Manasés*»;
- 31,2-19: reorganización del clero.

«*Esto fue lo que hizo Ezequías en todo Judá: agradó al Señor, su Dios, con una conducta buena, recta y fiel. Todo lo que hizo en favor del templo del Señor, de la ley y de los mandamientos, lo hizo buscando siempre a su Dios, con todo su corazón. Por eso tuvo éxito*»: esta observación final de 31,20-21 contrasta con la empresa negativa de los «renegados» del templo

de los tiempos de Jeroboán: «*No os resultará bien*» (2 Cr 13,12).

Pero sobre todo remite al juicio que se dio sobre la obra de Salomón: «*Así se realizó toda la obra de Salomón desde el día en que se pusieron los cimientos del templo del Señor hasta su terminación: quedó perfecto el templo del Señor*» (2 Cr 8,16).

Finalmente, el papel tan importante que se concede a los levitas cantores durante la purificación del templo (29,25-29), en referencia expresa a David (1 Cr 16 ó 23,5b; 25,1-7), señala claramente el ambiente en que tuvo origen la obra. Se percibe esto incluso en la polémica de 29,34 sobre los levitas que demuestran mayor celo en purificarse que los sacerdotes, en donde vemos la inversión de Ez 44,10-14; 48,11.

El final del reinado (2 Cr 32)

Si se dedican tres capítulos de las Crónicas a desarrollar considerablemente la pequeña noticia de 2 Re 18,4, los grandes relatos de 2 Re 18,9-20,21 se resumirán aquí en un solo capítulo, el 32:

	2 Re	2 Cr
invasión asiria:	18,9-19,37	32,1-23
enfermedad y curación del rey:	20,1-11	32,24
embajada de Babilonia:	20,12-19	32,25-26.31
prosperidad del rey:		32,27-30
conclusión sobre el reinado:	20,20-21	32,32-33

La intención que se percibe en este resumen de 2 Re 18-20 es, una vez más, insistir en la retribución. El fracaso de los asirios se explica por la fidelidad del rey: ante la amenaza que pesa sobre Jerusalén (32,2), «*el rey Ezequías y el profeta Isaías, hijo de Amós, oraron y clamaron al cielo. Y el Señor envió un*

ángel que aniquiló al poderoso ejército asirio. Senaquerib, humillado y confuso, regresó a su tierra» (32,20-21). A continuación el Señor «*les dio paz en todas sus fronteras*» (32,22), como había sucedido en los tiempos del rey Salomón.

Del mismo modo, la enfermedad del rey no es consecuencia de su pecado (como con Asá u Ocozías), sino «signo» (*mofet*) de una medida de gracia: «*En aquellos días el rey Ezequías cayó gravemente enfermo; rogó al Señor, que escuchó su oración y le concedió un prodigio (mofet)*» (32,24).

Al revés, la alianza con «los jefes de Babilonia» se ve como un «signo» (*mofet*, v. 31) negativo que atrae la cólera de Dios «*contra él, y contra Judá y Jerusalén*» (32,25), lo cual recuerda las denuncias de 2 Cr 16,7-9 contra Asá o de 20,37 contra Josafat. Pero la reacción de Ezequías es distinta de la de Asá (16,10): «*Sin embargo, después se arrepintió de su orgullo y lo mismo hicieron los habitantes de Jerusalén, y por eso la ira del Señor no descargó sobre ellos en vida de Ezequías*» (32,26).

Relacionando entre sí dos temas, la enfermedad del rey y la embajada de Babilonia, que en 2 Re 20 estaban meramente yuxtapuestos, el Cronista construye un pequeño cuadro muy contrastado que obedece a las reglas de su teología de la retribución: fidelidad / infidelidad / juicio / arrepentimiento / informe del juicio. Se dirige de este modo a sus contemporáneos: el retorno de los desterrados después de una especie de «muerte» es el «signo» de una medida de gracia, medida que invita a entregarse, no ya a una «*exaltación del corazón*», sino a la «*oración*» y a la humildad que hacen que se retrase toda medida de juicio. De hecho, esta humillación del rey ante Yahvé va seguida de una descripción detallada de la prosperidad, muy en la línea davidica (1 Cr 29,12.28) y salomónica (1 Re 3,13), que marca el reinado de Ezequías: 32,27-29 (versículos propios del autor). También aquí se puede leer una indicación a los dirigentes de la comunidad judía tras el destierro.

El final del relato asocia el «*libro de los reyes de Judá y de Israel*» con «*la visión del profeta Isaías, hijo de Amós*» (32,32). Este testimonio profético que se da de las obras de piedad de Ezequías (32,32; cf. las obras de piedad de David en 2 Cr 6,42) es un detalle

que se reserva a los reyes justos, siguiendo la herencia de David (1 Cr 29,29) y de Salomón (2 Cr 9,29). El Cronista sigue siendo fiel a su modelo.

DE MANASÉS A JOSÍAS: DOS FIGURAS EN CONTRASTE

(2 Cr 33-35)

Manasés, el rey impío (2 Cr 33)

Según 2 Re 21,1-18, Manasés es la figura absoluta del rey impío y la destrucción de Jerusalén se hace entonces irremediable debido a la acumulación de sus faltas (2 Re 23,26-27; 24,3).

El Cronista sólo recoge parcialmente esta imagen que no podía cuadrar en su visión teológica. En efecto, ¿cómo explicar la longitud del reinado (cincuenta y cinco años), signo de la bendición divina, ante semejante impiedad? Si recoge los datos de 2 Re en los vv. 1-9 (construcción de altares idolátricos), se aparta de ellos a partir del v. 10. Ante el abandono del culto, «*el Señor hizo que los generales del rey de Asiria cayeran sobre Manasés, capturándolo y llevándolo a Babilonia, cargado de grilletes y cadenas*» (33,10-11). Es difícil ver en esta secuencia el eco de una fuente histórica desconocida de 2 Re (así F. Michaeli); su intención se escribe más bien en la teología de una retribución inmediata de las «obras»: el castigo cae directamente sobre el culpable, sin retrasarse como en 2 Re.

El episodio original de la conversión del rey («*en su angustia trató de aplacar al señor su Dios y se humilló profundamente ante el Dios de sus antepasados. Oró al Señor y el Señor le atendió*»: 33,12-13) se debe a esta misma teología. Repitiendo el vocabulario de 2 Cr 7,14, el autor explica entonces la longevidad del rey impío: se humilló delante de Dios. Se reconoce además otro procedimiento de composición que ya

habíamos encontrado en el reinado de Asá: una noticia cronológica bastante vaga (v. 14: «*después de esto*») introduce en la fase positiva: al volver a Jerusalén, el rey reconstruye la ciudad, destruye los altares a los ídolos y restablece el culto de Yahvé, a pesar de que el pueblo «*sigue sacrificando en los santuarios de los altozanos, aunque sólo fuera al Señor, su Dios*» (vv. 14-17).

En la conclusión del reinado, el Cronista vuelve al vocabulario típico de su teología: la oración y la humillación en oposición a la infidelidad (vv. 18-19).

Así pues, el trabajo de reescritura es importante en 2 Cr 33. Como en los relatos precedentes (2 Cr 32, 24-31), el Cronista desarrolla aquí una teología original de la conversión dirigida a sus contemporáneos. Tras el «destierro» de Manasés por culpa de su infidelidad se perfila otro destierro, y el «*después de esto*» de la reconstrucción de Jerusalén y del culto

figura de antemano el tiempo de la restauración posexílica.

Josías, entre la santidad y el olvido (2 Cr 34-35)

El reinado de Josías contrasta con el de su predecesor Amón que, a diferencia de su padre Manasés, «*no se humilló ante el Señor*» (33,23, versículo propio del Cronista). Como salario de su infidelidad, Amón es asesinado (33,24).

El reformador (2 Cr 34, 1-35, 19)

El Cronista sigue aquí muy de cerca su fuente (2 Re 22,1-23,27), construyendo de manera casi paralela el relato del descubrimiento del «*libro de la ley*» (relato A) y el de la reforma a la que éste dio lugar (relato B):

Descubrimiento del libro relato A

1. envío de Safán, Maasías y Joaj (34,8)
2. proyecto: reparar el templo (34,8)
(descubrimiento del libro: 34,14-18)
3. Safán lee el libro
ante el rey (34,18)
4. reacción: Josías desgarrar sus
vestiduras (34,19)
5. el rey ordena consultar
a Yahvé (34,20)
6. no guardar la palabra
de Yahvé (34,21)

Reforma relato B

- convocatoria de los ancianos de
Judá y Jerusalén (34,29)
- proyecto: leer el libro de
la ley (34,30-31)
- el rey lee el libro
ante la asamblea (34,30)
- reacción: se ha establecido
una alianza (34,32)
- el rey hace desaparecer
la idolatría (34,33a)
- no apartarse
de Yahvé (34,33b.c)

7. Yahvé amenaza por boca de Judá, según está escrito «en el libro» (34,24)
8. la cólera de Dios contra su pueblo (34,25)
9. la gracia concedida a Josías (34,26-28a)
10. los enviados vuelven al rey con la respuesta de Yahvé (34,28b)
11. «*todo Israel*» y la lectura del libro de la ley (34,29-32).

según «*la palabra de Yahvé transmitida por Moisés*» (35,6) y la orden del rey (35,10), se celebra la Pascua (35,1-19)

resumen de la obra de reforma emprendida por el rey (35,16)

«*todo Israel*» y la celebración de la Pascua (35,17-19).

Este cuadro ¹ muestra la dinámica del relato, aunque sin destacar sus acentos propios. Así se ve en la mayor insistencia que se pone en la piedad del rey, que «*el año octavo de su reinado, cuando todavía era joven, comenzó a buscar al Dios de su antepasado David*» (34,3). Se trata de algo que lo relaciona con Salomón (1 Cr 22,5; 29,1) y con Ezequías.

Según 2 Re 22,3, Josías envió a Safán a restaurar el templo «*el año décimo octavo de su reinado*», emprendiendo su reforma religiosa tan sólo bajo el choque del descubrimiento del libro (2 Re 23). La secuencia de los acontecimientos es entonces la siguiente: purificación del templo (23,4), purificación de Jerusalén y de Judá (23,5-14), purificación del antiguo reino de Israel (23,15-20); esto conduce finalmente a la celebración Pascual (23,21-23).

El Cronista, por su parte, invierte la secuencia. La purificación de Judá y Jerusalén (2 Cr 34,3-5) y la de todo el país (34,6-7) precede al descubrimiento del libro en el templo:

«*El décimosegundo año empezó a suprimir de Judá y de Jerusalén los santuarios de los altozanos, los postes sagrados y las imágenes esculpidas o fundidas*» (2 Cr 34,3).

«*Hizo otro tanto en las ciudades de Manasés, Efraín, Simeón y Neftalí y en sus poblados anejos: altares, postes sagrados, ídolos, pebeteros cúlticos, todos desaparecieron de Israel. Luego regresó a Jerusalén*» (2 Cr 34,6-7).

«*El año decimoctavo de su reinado, después de haber purificado el país y el templo... el sacerdote Jelicías encontró el libro de la ley del Señor promulgada por Moisés*» (2 Cr 34,8.14).

De esta manera, sólo el celo religioso del rey fue el motor de esta reforma; esto nos recuerda el celo de David según 1 Cr 13-16. Además, la purificación del templo y de su culto tiene lugar en un país que ya ha sido lavado de toda idolatría; es su culminación y no el punto de partida.

Se destaca, además, el papel de los levitas (tan queridos por el Cronista): llevan la dirección de los tra-

¹ Tomado de L. Eslinger, *Hebrew Annual Review* 10 (1986) 48-51.

bajos de reparación del templo (34,9.12-13), están presentes en el momento de renovar la alianza (34,30) y presiden la celebración de la Pascua (35,3-16); el v. 2 podría ser solamente un añadido sacerdotal). Esto nos remite una vez más al modelo da David (1 Cr 15-16) y de Salomón (2 Cr 6-7).

Finalmente, «*todo Israel*» se encuentra más estrechamente asociado a la obra reformadora que en 2 Re 23: el dinero que se necesita para los trabajos no es solamente el producto de los impuestos y de las ofrendas voluntarias de Jerusalén y de Judá (2 Re 22,4), sino que proviene principalmente de las cantidades recogidas por los levitas en todo el país (2 Cr 34,9).

Estos breves rasgos subrayan a la vez la fidelidad del Cronista a su fuente y su trabajo de reelaboración teológica. Hay que señalar sobre todo, en estos capítulos, la asociación tan estrecha que se percibe entre el papel desempeñado por los levitas (cantores y guardianes del templo) y la unidad de Israel. Vemos aquí la expresión propia de las esperanzas del autor y de las reivindicaciones de su ambiente.

La muerte trágica del rey (2 Cr 35, 20-27)

Pero por muy grande y gloriosa que sea su obra, Josías no se libra del juicio teológico. Y esto por las mismas razones que Manasés: si en el caso de éste había que dar cuenta teológicamente de la longevidad de su reinado, en el caso de Josías era necesario dar una interpretación de su suerte trágica: ¡un joven muerto en el combate, como Saúl!

La comparación entre estos dos destinos está inscrita en el propio texto:

Manasés

fase *negativa*:
abandono de Yahvé
(33,1-11)

Josías

fase *positiva*:
fidelidad a Yahvé
(34,1-35,19)

fase *positiva*:
conversión del rey
(33,12-17)

«*después de esto*» (v. 14)

fase *negativa*:
obstinación del rey
(35,20-25)

«*después de todo esto*» (v. 20).

Tanto si ha recibido este relato de un desarrollo del historiógrafo deuteronomista (Williamson), como si ha sido él mismo su autor (Begg), el Cronista lo integra perfectamente a su propósito: Josías muere ante el Faraón por su obstinación en combatir contra él, oponiéndose a *las palabras de Neco, que le hablaba en nombre de Dios* (35,21-22). Sin embargo, hay dos detalles en este relato que nos impiden ver en esta muerte la muerte de un impío: el llanto de todo Judá y Jerusalén (v. 24) y el canto fúnebre de Jeremías que se sigue cantando «*hasta hoy*» (v. 25). Por eso, el parecido entre esta muerte y la de Ajab (2 Cr 18,33-34) no es más que una falsa simetría... Que el lector mismo saque sus conclusiones. ¿Acaso podría suceder lo mismo con un rey cuyas obras de piedad se celebran tan elogiosamente (35,26; cf. 6,42 y 32,32)?

EL FIN DEL REINO DE JERUSALÉN

(2 Cr 36)

Los acontecimientos

Del texto de 2 Re 23,31-25,21, el Cronista no recoge nada más que lo que le interesa, omitiendo particularmente el episodio de Godolías, gobernador establecido por Babilonia (2 Re 25,22-26) y la liberación del rey Jeconías (2 Re 25,27-30). Intentaremos explicarlo más adelante.

Si el reinado de Joacaz (36,1-4) se libra del esquema general del juicio, no ocurre lo mismo con el de Joaquín (36,5-8) y con el de Jeconías (36,9-10), que «*ofendieron con su conducta al Señor, su Dios*» (v. 5 y v. 9) y fueron deportados a Babilonia (v. 6 y v. 10).

Lo cual, en el caso de Joaquín, contradice a la realidad histórica, ya que 2 Re 24,6 y Jr 22,18-19 dan a entender que este rey murió en Jerusalén. Más que intentar una imposible armonización de los datos, conviene reconocer aquí la huella de una relectura teológica, cuya primera preocupación no es la veracidad de los hechos, sino que revela el carácter midrásico y homilético de la obra.

El episodio central refiere la historia de Sedecías: 36,11-21. Si depende de 2 Re 24,18-20 para el v. 11, el Cronista propone un desarrollo propio y no quiere saber nada de la complejidad de 2 Re 25. Tan sólo se recoge la perspectiva teológica, que pone en primer lugar la responsabilidad del rey:

«Ofendió con su conducta al Señor, su Dios» (v.12a);

«no se humilló» (v.12b);

«terco y obstinado, no quiso convertirse al Señor, el Dios de Israel» (v. 13b).

Su rebelión contra el rey Nabucodonosor se percibe como una rebelión contra Dios mismo (v. 13a). Su infidelidad es seguida *«por todos los jefes de Judá, los sacerdotes y el pueblo»* (v. 14a). El carácter teológico de este juicio se deduce claramente de un estudio del vocabulario: el autor utiliza aquí dos veces un término clave, el verbo «abandonar» (*ma'al*). Además, omite en la enumeración a «los levitas». Seguramente hemos de ver aquí una intención polémica dirigida contra Ez 44,10-14, al mismo tiempo que la acentuación de un tema muy querido para el Cronista: el celo de los levitas (cf. 2 Cr 29,34b). El contraste es mayor aún por el hecho de que la infidelidad general hace al templo *«impuro»* (v. 14b). Dios había enviado ya profetas para advertir al pueblo, pero nadie los quiso escuchar (vv. 12b y 15-16).

Nos encontramos aquí de nuevo con todas las características y con el vocabulario de los textos que ilustran el principio de la retribución inmediata. La descripcón del saqueo del templo y de Jerusalén, prelu-

dio para la deportación (vv. 17-20) es el castigo justo de tamaña infidelidad (Lv 26,34-35). El v. 21 añade un comentario teológico: *«Así se cumplió la palabra del Señor pronunciada por Jeremías: “La tierra descansará asolada durante setenta años hasta que recupere sus años de descanso sabático”»*.

Un final abierto al porvenir

Con varios autores creemos que este versículo 21 constituye el final original de la obra. El edicto de Ciro sobre la reconstrucción del templo (2 Cr 36,22-23 = Esd 1,1-3) se añadió cuando la vinculación de los libros 1 y 2 Crónicas y Esdras-Nehemías, establecida muy pronto, quedó disuelta por la separación de los mismos. En la economía general de la obra tal como se nos ofrece en nuestros días, su presencia da una nota de esperanza que, aunque de otra manera (cultural), corresponde al final de 2 Re 25,27-30.

Si esto es así, la obra del Cronista está totalmente encerrada dentro de dos palabras de cumplimiento profético:

1 Cr 11,3: *«Ungieron a David como rey de Israel, conforme había dicho el Señor a Samuel»*.

2 Cr 36,20-21: *«Así se cumplió la palabra del Señor pronunciada por Jeremías»* (la terminación del destierro con la llegada del Imperio persa).

Este versículo se relaciona también con el gran conjunto genealógico, concretamente con 1 Cr 9,1-2: *«Los de Judá fueron deportados a Babilonia por sus pecados. Los primeros en volver a establecerse en sus posesiones y ciudades fueron...»*.

Vemos cómo la obra termina en sí misma, con los vv. 22-23, y propone una interpretación del destierro como ocasión para que el país vuelva a la observancia religiosa, que tiene su símbolo en el respeto del sábado. Este *«sábado de la tierra»* de setenta años remite a una profecía de Jeremías (Jr 25,11; 29,10),

recogida por la especulación apocalíptica (Dn 9,2). Esta alusión a Daniel no está fuera de propósito; Dan 1,2 (Joaquín es entregado en manos de Nabucodonosor, con todos los objetos preciosos del templo) depende directamente de 2 Cr 36,6-7.

Esta lectura tan minimalista del destierro, que no concierne más que a la generación culpable de Sedecías y, por lo visto, sólo a la ciudad de Jerusalén, explica las omisiones del texto y, más concretamente, la del período del gobierno de Godolías, que introduce un elemento sólido de ruptura en una continuidad reafirmada continuamente. La lista de 1 Cr 9, que habla de la población de Jerusalén, y no, como la de Esd 2 (= Neh 7) de un ámbito geográfico más amplio, va en este mismo sentido. Se ha vuelto definitivamente una página, pero la historia de los reyes de Judá desde los felices tiempos de David-Salomón muestra la precariedad de cada generación que tiene que decidirse por la fidelidad o la infidelidad.

De este modo, y fundamentalmente, la obra del Cronista (más allá de sus polémicas levíticas) es una reflexión que se nos ofrece sobre la fidelidad y la conversión. Tiene que ver más con la homilética que con la historia. La reescritura de los reinados de Josafat, Ezequías, Manasés o Josías movía a esta conclusión. Nos gustaría ilustrarlo, una vez más, desarrollando un poco la reescritura del destino de los cuatro últimos reyes de Israel en este capítulo 36.

De manera discreta, el autor deja abierto de tres maneras su relato ante el provenir:

– En 2 Cr 36,8 la mención de Joaquín remite a 1 Cr 3,17-24, el linaje real del *«perverso Jeconías»*. Si hay que reconocer algunos añadidos tardíos a este conjunto genealógico (obsérvese la ruptura de tono introducida por el v. 21b), el núcleo primitivo (3,17-21a) desarrolla la descendencia davídica en cuatro generaciones. Esto abre al lector a un tiempo claramente posterior al destierro.

– 33,11: *«Capturaron a Manasés y, cargado de grilletes y cadenas, lo llevaron a Babilonia»*.

36,6: *«Nabucodonosor, rey de Babilonia, emprendió una campaña militar contra él (Joaquín) y lo llevó a Babilonia cargado de cadenas»*.

El paralelismo entre estas dos figuras, Manasés y Joaquín, es más interesante todavía por su anacronismo en lo que atañe al primero: en 2 Cr 33,11 se trata de los *«jefes del ejército del rey de Asur»*, cuya capital no podía ser más que Nínive (y no Babilonia). Así pues, el autor hace conscientemente de Joaquín un «segundo Manasés». Puede el lector seguir el paralelismo: puesto que Manasés se humilló delante del Señor, pudo volver de su destierro; pues bien, Joaquín puede hacer lo mismo. El camino de la conversión abre el camino del regreso.

– La suerte reservada a Sedecías (última figura del libro) es distinta de la de Saúl (primera figura del libro). En 1 Cr 10,6, el Cronista endureció el texto fuente de 1 Sm 3,16; con Saúl murieron *«sus tres hijos y toda su familia»*. El silencio de 2 Cr 36 sobre la suerte reservada a los hijos de Sedecías (cf. 2 Re 25,7) es por eso mismo más interesante. No desaparece por completo la dinastía de David con la destrucción de Jerusalén. Todo es posible en adelante; todo depende de que se escuche la palabra del Señor transmitida por Jeremías (36,20-21).

Estas breves y rápidas indicaciones hacen destacar el carácter de apertura de la obra. Detrás de la suerte reservada a los últimos reyes de Judá se perfila una posibilidad para el futuro. No por eso hay que hablar de apertura mesiánica. La perspectiva es más bien reducida: todo queda pendiente de la acogida de la conversión. David-Salomón por una parte, Ezequías-Josías por otra, son figuras de esa fidelidad que culmina en la observancia cultural. Pero Manasés ofrece también un modelo a la generación del Cronista: la de un regreso, la de una conversión que abre al futuro. El carácter no cerrado del capítulo 36 es una nueva representación de esta idea.

PARA PROSEGUIR EL ESTUDIO

Por desgracia, existen pocas obras en español sobre el libro de las Crónicas:

– L. Alonso Schökel, *Crónicas, Esdras, Nehemías*, Cristiandad, Madrid 1976: ofrece sólo una introducción a cada libro y la traducción del texto con amplias notas a modo de comentario.

– J. J. Castelot, *Los libros de las Crónicas*, Mensajero/Sal Terrae, Bilbao/Santander 1969: breves comentarios y traducción.

– J. Menchén Carrasco, *Historia cronística* (Crónicas, Endras y Nehemías), Texto y comentario, La Casa de la Biblia, Verbo Divino, Estella 1995: Un estudio amplio y profundo sobre el tema.

De obras extranjeras vale la pena reseñar las siguientes:

– S. Japhet, *The ideology of the Book of Chronicles and its place in Biblical Thought*, Francfort del Meno 1989: traducción inglesa de una tesis escrita en hebreo y defendida en 1973 en Jerusalén por una exegeta israelita. Es interesante el equilibrio de la autora, que renueva en muchos puntos la lectura de la obra del Cronista. Recordemos que S. Japhet niega la unidad de autor entre el libro de las Crónicas y Esdras-Nehemías.

– J. Auneau, *Les livres d'Esdras, Néhémie et des Chroniques, en Les Psaumes et les autres écrits*, Desclée 1990, 258-289: presentación breve, pero muy interesante.

– F. Michaeli, *Les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie*, Neuchâtel 1967: comentario a veces rápido, pero siempre estimulante, de los libros.

– A. Robert, *Les Chroniques*, Cahier nº 3 de “La

Catho”, París, sin fecha: una pequeña obra maestra, que por desgracia es difícil de encontrar hoy.

S. Virgulin, *Libri delle Cronache*, Ed. Paoline, Roma 1972: comentario interesante.

– H. G. M. Williamson, *1 and 2 Chronicles*, Londres 1982: el mejor comentario del libro, a nuestro juicio. El autor desarrolla su tesis sobre El Israel de las Crónicas (aparecida en 1977); a esta obra le debemos muchas de las ideas que hemos propuesto en este Cuaderno.

Entre los artículos de revista destacan dos que presentan puntos de vista contrarios:

– A. Noordtjij, *Les intentions du Chroniste*: Revue Biblique 49 (1940) 1161-168: lectura mesiánica de la obra del Cronista (que nosotros no compartimos);

– A. Caquot, *Peut-on parler de messianisme dans l'oeuvre du Chroniste?*: Revue de Théologie et de Philosophie, 1966, 110-120.

En la revista Hokhma, S. Romerowski, ha propuesto recientemente algunas síntesis

– *Les régnes de David et de Salomon dans les Chroniques*: Hokhma 31 (1986) 1-23;

– *L'espérance messianique dans les Chroniques*: Hokhma 34 (1987) 37-63;

– *La théologie de la rétribution dans les Chroniques*: Hokhma 35 (1987) 11-34.

Aunque no compartimos la lectura mesianizante del autor, estos artículos constituyen la síntesis más reciente y documentada sobre estos libros.

LISTA DE RECUADROS

Los sacerdotes y los levitas después del destierro	6
Genealogías de los sacerdotes y levitas (cuadro)	7
La ocultación del éxodo por el Cronista	14
El segundo templo como símbolo cósmico (J. Feldman)	36-37
La teología de la retribución según el Cronista	45-46

Contenido

Se dice con frecuencia que el libro de las Crónicas no es más que una repetición –una deformación a veces– de los libros de Samuel y de los Reyes. La lectura de este cuaderno muestra, por el contrario, todo el interés de esta reinterpretación de la historia de David, de Salomón y de los Reyes.

En el siglo IV a.C., los levitas de Jerusalén expresan en este libro las grandes convicciones de su predicación: la llamada a la conversión, la responsabilidad de cada uno en la fidelidad a la alianza, el gozo por la presencia de Dios en las liturgias del templo.

Esta cuaderno, debido a Philippe Abadie, joven profesor de Lyon, viene a completar el anterior sobre el libro de los Reyes.

Introducción	5
Israel en su tierra (1 Cr 1-9).....	12
Las genealogías, desde Adán hasta las tribus de Israel	13
Israel unido (1 Cr 10-2 Cr 9).....	17
La figura de David (1 Cr 10-16)	17
El oráculo de Natán (1 Cr 17)	21
Las guerras y el censo (1 Cr 18-21)	22
El legado cultural de David (1 Cr 22-29).....	25
Salomón, el constructor del templo (2 Cr 1-9)	29
Israel dividido (2 Cr 10-28).....	38
Roboán (2 Cr 10-12)	40
Asá (2 Cr 14-16).....	43
Abías (2 Cr 13).....	47
Josafat (2 Cr 20).....	48
Israel entre la restauración y el destierro (2 Cr 28-36).....	53
Ajaz (2 Cr 28)	53
Ezequías (2 Cr 29-32).....	54
Manasés y Josías (2 Cr 33-35).....	57
El fin del reino de Jerusalén (2 Cr 36)	60
Para proseguir el estudio	63
Lista de los recuadros	65