

EL PODER POLÍTICO Y EL PODER ECONÓMICO SEGÚN EL ANTIGUO TESTAMENTO LEIDO DESDE LA FE CRISTIANA

P. Eduardo Frades Gaspar, CMF

Abstract: The subject of political and economical power in the Old Testament is studied from the data provided by the Bible, or what we could infer with probability, about the monarchist power in the kingdoms of Israel and Judah, due to the fact that this political form lasted many centuries and it is related and evaluated in the Old Testament. Then we consider some texts where the ideological foundation of this sort of power is present. A form of power that is never made divine and that should show itself in the defense of the socially weak. We evaluate later on some criticism of the prophets about the accomplishment or not of this ideal, in the same way as the historical appreciation of the Deuteromist about the historical development of the monarchy. Only here, we briefly study the subject of the power of the empires, as it is viewed by the biblical prophets. Afterwards, we review some texts that aim to a possible restoration of the monarchy after the exile, rethinking its task, and mainly its means and power. Finally, we approach briefly the economical power, from its functionality and use by the monarchy, in order to present a decalogue of conclusions that we can obtain from the steps made in our reflection.

CUESTIONES INTRODUCTORIAS

1. Los hechos históricos y sus interpretaciones ulteriores

Arrastrando muchas tradiciones orales previas, religiosas, legales, patriarcales, guerreras, históricas, proféticas, sapienciales, etc, la Biblia comenzó a formarse a partir de escritos que son más bien de la época monárquica, en buena parte, y de redacción final postexílica en su totalidad. Algunos escritos previos a la forma actual que tenemos en la Biblia se iniciarían sin duda en época premonárquica, pero sólo nos han llegado en su

redacción ulterior. Dentro de los tres cuerpos o conjuntos que hoy conforman el AT, buena parte de los textos proféticos y la base histórica de la obra deuteronomista son de la época monárquica. Sin embargo, todo el mundo admite hoy la existencia, al menos, de dos redacciones deuteronomistas, la última de las cuales conoce ya el destierro; y que se da también en la relectura actual de la mayor parte de los escritos proféticos. Más difícil es datar el conjunto de obras que se agrupan bajo el título de *Ketubim* o Escritos; pero la mayoría son ciertamente postexílicos. Aunque se puede saber con cierta probabilidad de sucesos históricos previos, lo que aparece en primer plano y con valor mayor son las interpretaciones y valoraciones de esos hechos. Llamar a eso teología, ideología u otra cosa no es tan decisivo en este momento como reconocer el hecho. En cuanto al género literario, se puede decir que en el conjunto del AT predominan los relatos, e incluso la historiografía; pero eso no significa que se trate de lo que hoy se entiende por historia científica; precisamente por esa lejanía de las fuentes.

Ya en el año 1918 el gran promotor de la ciencia bíblica americana, W. F. Albright decía, a propósito de la historia de José, que “los escribas... no estaban interesados en la historia del país, sino en las tradiciones de su propio pueblo, que aceptaban implícitamente, lo mismo que el moderno sudanés cree en sus leyendas tribales... Hablar de la gran memoria de los pueblos semicivilizados para conservar los hechos históricos no es más que una piadosa ficción propia de apologetas sobrados de celo”; pero pronto él mismo optó por otras tesis más optimistas, según comenta el profesor Alberto Soggin¹. Algo después, en 1944, el gran pensador judío Martín Buber no duda en afirmar que, cuando la Biblia dice que “cuanto más lo oprimen tanto más se multiplica y tanto más avanza (Ex 1,12); esto no es crónica, sino poesía”; y que en todo el relato del éxodo no se trata de historia, sino de leyenda y hasta de mito, siempre que no se crea “que la leyenda no puede sugerirnos la idea de una sucesión de hechos” y que conserva mejor no sólo el acontecimiento histórico, “sino el recuerdo de lo que conmovió el alma de los que estuvieron presentes”. Y esa leyenda poética, que acentúa la dura servidumbre y sirve de preludio a la gesta del éxodo, se sigue relatando cada

1 W. F. Albright, en “*Historical and mythical elements in the Joseph history*”, *JBL* 37 (1918) 111-143, 113s, citado por J. Alberto Soggin en las pp. 42s y 134 de su *Nueva Historia de Israel. De los orígenes a Bar Kochba*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1997.

año en la noche pascual, “en la más histórica de todas las fiestas históricas del género humano”².

Pero fue el gran teólogo bíblico Gerhard Von Rad³, en su Teología del AT el que planteó hace unas décadas el problema de si la base de la fe veterotestamentaria era la historia real acontecida, tal como la puede reconstruir la exégesis histórico-crítica, o bien las representaciones que Israel se ha hecho de ella en su visión de fe tal como aparecen en el AT. “La fe de Israel se basa esencialmente en una teología de la historia. Tiene conciencia de hallarse cimentada sobre acontecimientos históricos...pero no pensamos en los resultados de la crítica histórica moderna a los que nunca se refería la fe de Israel”⁴. A este problema de fondo apuntaba hace pocos lustros Ignacio Ellacuría al escribir sobre el carácter salvífico de los hechos históricos, lo que presupone su historicidad, pero no la mera prueba científica de la misma. Se trata de la relación entre salvación y liberación o promoción humana, que es esencial a la fe bíblica y es actual y urgente. No es una mera teología de lo político, sino del Reino de Dios, que tiene siempre una dimensión liberadora. Tras apuntar el problema y los caminos de solución de los teólogos bíblicos como Von Rad o De Vaux, admite que se trata más de relatos que de historia en sentido científico, y que así “más que información, lo que se pretende transmitir es un mensaje, un sentido, utilizando para ello el género ficción”⁵ a

-
- 2 Martin Buber, en su libro sobre *Moisés* escrito en 1944, y reeditado por la editorial Lumen-Normé de Buenos Aires en 1994. Las frases e ideas citadas aparecen en el capítulo I, “La leyenda y la historia”, pp. 17.19 y 24; y en el tercero, titulado “Leyenda de los comienzos”, pp. 54 y 55. Pero sobre todo afirma que esta historia “está compuesta en torno al leitmotiv de que el Dios de Israel libertó a su pueblo de la servidumbre de Egipto para que le sirviera a Él”, o sea, que es una libertad para el Reino de Dios.
 - 3 Sobre la postura de Von Rad y la discusión subsiguiente en los años 60-80 nos informa críticamente Henning Graf Reventlow en su obra *Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20 Jahrhundert*, 1982, en el capítulo tercero sobre el problema de la historia, pp. 65-137, cuyo párrafo segundo titula: “Tatsächliche Geschichte oder geglaubte Geschichte” (Historia real o historia creída); y el quinto pregunta “ist das AT ein Geschichtsbuch?” (¿Es el AT un libro de historia?).
 - 4 Gerhard Von Rad.- *Teología del Antiguo Testamento. Tomo I. Teología de las tradiciones históricas de Israel*. Ediciones Sigueme, Salamanca, 1969. Las citas están en las páginas 148 y 149. Von Rad volverá sobre el tema en otras partes, v.gr. en el *Tomo II. Teología de las tradiciones proféticas de Israel*; sobre todo en “Mirada retrospectiva y perspectivas”, en las páginas 529-542.
 - 5 Ignacio Ellacuría en “*Mysterium Liberationis*”, tomo I, capítulo 2, en el apartado titulado “Historicidad de la salvación cristiana”, páginas 323-372. La obra está editada por la UCA del San Salvador, en 1990 y por la Editorial Trotta de Madrid, en 1991.

veces. Pero hay que creer que se trata efectivamente de una intervención histórica, libre y personal de Dios en la historia, más allá del cómo de su factualidad confirmada histórico-críticamente.

Por estas razones, algunos historiadores actuales prefieren comenzar la historia de Israel por la monarquía, tratando todo lo anterior como ese legado histórico-legendario que se organiza en torno a la nación unificada ahora por primera vez y con conciencia de un pasado y perspectiva de un futuro, que se imagina perdurable. No se trata, pues, de negar la historicidad fundamental de los hechos en que la Biblia ve la actuación de Dios; sino de atender más a esa visión de fe, que la misma Biblia nos trasmite. Hoy día sabemos de sobra que no hay historia alguna, por más neutral y científica que se pretenda, que no haga su selección e interpretación de los hechos, y que no tenga su punto de vista y su interés explícito o implícito. Pienso además que lo decisivo no es creer que dios actúa en la historia, sino qué Dios actúa y cómo actúa; pues también muchos hombres de ayer y de hoy piensan que dios mueve los hilos de la historia⁶. En esta breve presentación del poder en el AT, tanto el político como el económico, nos vamos a fijar más ampliamente en esta parte segunda de interpretación y valoraciones, que no en su factualidad histórica, siempre cargada de hipótesis, por no disponer de información suficiente y ser, además, tan alejada de los datos reales en la inmensa mayoría de los casos⁷.

2. La memoria peligrosa y subversiva de los explotados y oprimidos

Ciertamente la Biblia guarda memoria de algunos logros políticos y económicos, como es el caso de David o Salomón, para no hablar de esa epopeya del Éxodo, elevada a canción de gesta de los orígenes de un gran

6 Niels Peter Lemche, escribe esta breve y expresiva frase, en su obra *"Ancient Israel"*, del original danés de 1985, traducido al inglés en 1988: "in antiquity the history of humanity was regarded as a game which was placed out by the gods, in which people were more or less like chess pieces". Sólo que esas piezas pueden desobedecer a su dios! La cita está tomada de la página 124

7 Por poner un ejemplo, podemos citar el caso de David y Salomón. Ese par de reyes tan importantes en la Biblia, que ocupan casi tres de los cinco o siete libros "históricos", no aparecen nombrados en ningún documento contemporáneo extrabíblico. Nada sabemos del faraón que le dio a su hija por esposa a Salomón, tampoco nombrada en ninguno de los cinco textos alusivos, ni hay ninguna reina de Saba que nos haya transmitido su real impresión de la sabiduría y riqueza de que nos habla la Biblia.

pueblo, con millones de personas saliendo de la esclavitud y tomando luego la región palestina en una guerra relámpago donde casi no hay muertos. Pero ya esto mismo nos indica que se trata sobre todo de la memoria de un pueblo que sabe de largos siglos de esclavitud y de dura travesía por el desierto. Luego conoce una larga lucha por sobrevivir en la tierra prometida, y el fracaso lento pero creciente de su logro bajo la monarquía, primero en el Norte más rico y poderoso y luego en el Sur judío más pobre y menos codiciable. Dentro de este largo período, los profetas y los sabios nos hacen caer en la cuenta del sufrimiento de las mayorías pobres del pueblo, que están otra vez explotadas y oprimidas por sus propias autoridades, desde el tiempo de David y Salomón hasta los de Menajén o Joaquín poco antes de caer ambos reinos. Por eso no extraña a nadie que guarde esta memoria el juicio sintético que hizo Jesús de Nazaret sobre el poder político: “Ustedes saben que los que son tenidos como jefes de las naciones las dominan como señores absolutos, y sus grandes las oprimen con su poder / y los que ejercen el poder sobre ellos se hacen llamar bienhechores” (Mc 10,42 y Lc 22,25).

Ante tanta injusticia acumulada, un tema central y una preocupación dominante en todo el AT es el de la justicia. Como escriben Aguirre y Vitoria, “cuando se dirige a la Biblia la pregunta por la justicia no realizamos preguntas tangenciales marginales, sino que nos adentramos en el corazón de la religión de Israel y de Jesús. La justicia es un atributo central de Dios, es un elemento constitutivo de la salvación; la justicia interhumana es la exigencia central que Yahvé inculca y que debe caracterizar esencialmente a su pueblo”. Desde el Éxodo se muestra como un Dios que hace justicia y conduce a la libertad. Es esta una característica clave de Dios en toda la Biblia: Dios escucha el clamor del oprimido (Ex 3,7-10; 22,21s y un sinnúmero de oraciones sálmicas). Este pueblo beneficiario de la intervención justiciera de Dios recibe de éste la ley. Es el gran don y la gran exigencia; es la contrapartida humana de la gracia divina. Pero Dios otorga la ley como medio de liberación y humanización. “La intención última de la ley es promover la justicia interhumana, hacer de Israel un pueblo en que reine la fraternidad”⁸. Y la

8 En el capítulo final del Tomo II de “*Mysterium Liberationis*”, titulado “La praxis de la liberación”, apartado “Justicia”, pp. 539-578 por Rafael Aguirre y F. J. Vitoria Cormenzana. Las citas están en las pp. 541 y 542. . Ver el apartado siguiente sobre “Ideología”, pp. 579-600 de João Batista Libânio y Francisco Taborda.

denuncia crítica de todos los profetas y de tanta reflexión sapiencial, así como las esperanzas siempre renovadas de que se realice históricamente la justicia, apuntan todas en esta misma dirección, guardando la memoria subversiva de todas las víctimas de la injusticia.

Hace pocos años, en medio de la reflexión eclesial suscitada por la teología de la liberación, el teólogo francés Charles Duquoc reconocía que, si bien el AT es un libro de esperanza, ha quedado “enclaustrado en Israel y prácticamente eliminado en el cristianismo”. Y que es un mérito de la teología de la liberación el reactualizar el AT en la Iglesia. Ver en el Éxodo la parcialidad de Dios a favor de los explotados, de su deseo de vivir. Al rebelde Moisés lo provoca a consumir eso en política. No es la creación y exaltación de una nación, sino que “reviste un sentido universal, porque designa la estrategia de Dios en la historia de la opresión”. El NT no tiene por qué abolir el AT. Sigue actual porque es un libro vivo. Moisés y Profetas hablan de libertad y liberación en la historia. “La libertad no se conjuga en futuro, se afirma en el presente. Y porque se conjuga en presente, por eso se anuncia en el futuro. Pero el pueblo no tiene futuro si ajusta su conducta a la de sus opresores. Consiguientemente, la esperanza terrena no puede ser separada de la preocupación última (escatológica) si de veras se quiere honrar al AT algo más que de palabra”. Advierte que la teología romana piensa que “Dios no asegura en absoluto que la utopía del Reino vaya a emerger en la historia”⁹. Tampoco la teología latinoamericana.

En uno de sus últimos escritos el teólogo uruguayo Juan Luis Segundo escribía: “sólo si se reflexiona sobre el AT como sobre un proceso de la fe que estoy recorriendo hoy en sus diferentes etapas... que reaparecen... sólo así podrían decirme algo para mi presente”¹⁰. Aquí entra, por tanto, lo decisivo del lugar o punto de vista desde el que uno lee o escucha tanto el AT como la realidad actual. Desde dónde y para qué leemos el AT, y toda la Biblia, es una cuestión fundamental, pues es inútil buscar a Dios, si no se hace allí donde Él mismo nos ha dicho que está. Otro de los padres de la reciente teología latinoamericana, Gustavo Gutiérrez, teniendo muy en cuenta la

9 Charles Duquoc, *Liberación y progresismo*, Sal Terrae, Santander, 1989. Se trata de un serio diálogo entre la teología de América Latina y la teología europea que él representa. Las citas se hallan en las pp. 73-78

10 Juan Luis Segundo, *¿Qué mundo, qué hombre, qué Dios?* Sal Terrae, Santander, 1993.

memoria subversiva de los europeos que quieren hablar de Dios después de Auschwitz, nos recordaba que aquí se está hablando aún desde Ayacucho, ese lugar de la muerte del no hombre¹¹. Y es muy difícil leer la Biblia con sinceridad sin escuchar su hondo mensaje. Por eso no sólo es legítima y válida una lectura del AT como reflexión sobre problemas humanos que ahí están y ahí siguen, sin que tengamos nosotros una última palabra, ni siquiera una palabra mejor muchas veces; sino que es la única lectura inspirada, que la deja ser de veras Palabra de Dios que juzga nuestra propia postura y sigue motivando a una respuesta según Dios.

En la propuesta de metodología bíblica del AT, dirigida por un biblista latinoamericano, se ha puesto de relieve el papel del pueblo de Dios, muy concretamente el pueblo pobre y creyente, no sólo como destinatario de su mensaje, sino como sujeto privilegiado de su interpretación. El autor lo relaciona con el criterio de Jürgen Habermas del consenso como criterio de la verdad; que recibe un espaldarazo teológico en el *sensus fidelium* y la importancia de la tradición en la comunidad cristiana¹². Cita la experiencia de lectura bíblica que ha acompañado durante años el P. Carlos Mesters y tantos otros a lo largo y ancho de AL. En una de sus reflexiones sobre esta experiencia vivida, señala estos rasgos fundamentales de una hermenéutica bíblica cristiana: lectura por comunidad creyente y militante; desde un lugar social comprometido; y que busca no tanto la comprensión de una historia pasada sino un “sentido para nosotros”, tocando los problemas políticos y sociales¹³. Aquí vamos a tratar de mantener también esta perspectiva, aunque sea desde un punto de vista bastante académico y en lenguaje poco popular.

11 Gustavo Gutiérrez.- *La fuerza histórica de los pobres*, Cep, Lima, 1989

12 Horacio Simian-Yofre.- *Metodología del AT*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2001. El original italiano es de Edizioni Dehoniane, Bologna, 1994. Trata este asunto sobre todo en el capítulo 6, titulado “Ana-cronía y sincronía. Hermenéutica y pragmática”, pp. 177-201

13 Carlos Mesters.-*Por trás das palavras. Um estudo sobre a porta de entrada no mundo da Bíblia*. Editorial Vozes, Petrópolis, 1977. Está traducida al castellano en la editorial Edicay de Ecuador, en 1988, y otras. Del mismo Carlos Mesters, un hermoso ejemplo de esa lectura puede verse en *La misión del pueblo que sufre. Los cánticos del Siervo de Dios en el libro del profeta Isaías*. Editado por la CLAR, Bogotá, 1983 y otros. Otras presentaciones de esta “*Lectura popular de la Biblia en América Latina*” puede verse en el número 1 de RIBLA (=Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana), publicada por DEI, San José, Costa Rica, 1988.

3. Concretando el tema del poder político y económico en el AT.

Con lo dicho espero aclarar algo cómo leo los textos y cómo procuro situarme como lector e intérprete de los mismos. Ahora simplemente voy a explicar en qué tipo de textos voy a concretar esta breve encuesta y presentación del tema del poder político y económico en el AT. Por razones de espacio y tiempo nos vamos a concretar en la forma del poder político de la monarquía israelita, sobre la que tenemos más información e interpretaciones que sobre ninguna otra. Por eso, aquí sólo voy a apuntar a tantas otras formas de poder político que no se tocarán. Nos quedaremos dentro de las formas propias del pueblo israelita, para no tocar siquiera las formas de los pueblos e imperios vecinos con los que estuvo en relación a lo largo de su compleja historia.

El primer acto humano de poder que aparece en la Biblia es un homicidio que resulta ser –siempre lo es– un fratricidio. Y el segundo es una amenaza de venganza séptuple, más bárbara que la ley del tali3n. De ah3 se sigue una espiral de violencia que no cesa. Frente a ello, el primer acto de poder positivo es la construcci3n de un artificio que salva la vida humana y animal de esa catástrofe natural que es el diluvio. Y el segundo, el cubrir piadosamente a un viejo desnudo y borracho, que adem3s resulta ser de tu familia –siempre es de tu familia. Pero estos son actos de poder personal y no pol3tico. Lo pol3tico s3lo aparece en el relato m3tico de la torre de Babel; y es algo fundamental en el relato de la esclavitud de Egipto; sin embargo, aqu3 se trata del poder imperial, sobre el cual vamos a hablar solo en un breve apartado que lo enjuicia, por su relaci3n con el poder mon3rquico y la actitud del pueblo de Dios ante ese poder imperial.

Israel naci3 como realidad sociol3gica de pueblo, a partir de su “subida de Egipto”¹⁴ por obra de Dios y bajo la gui3 de Moisés, seg3n la conciencia que lleg3 a forjarse luego. Guarda memoria, sin embargo, de que sus or3genes m3s remotos arrancan de grupos semin3madas, venidos en parte al menos de m3s all3 del Jord3n, sea de la tierra de Ur de los caldeos o babilonios (que entonces ser3an sumerios o asirios) con Abrah3n. Acaba formando un reino peque3o, bajo Sa3l y David, despu3s de esforzarse por controlar la regi3n

14 La f3rmula m3s antigua para hablar del 3xodo parece ser esa del “Dios que te hizo subir de Egipto”, presente en los profetas del siglo VIII Am3s y Oseas. Junto a ella, la f3rmula del “Dios que te sac3 de Egipto” parece posterior, aunque lleg3 a ser la dominante, sobre todo por influjo del deuteronomista.

llamada más tarde Canaán o Palestina, en un proceso de varios siglos que aún se discute históricamente en qué medida fue de proveniencia foránea o nativa, y si tuvo carácter de conquista o fue más bien invasión pacífica.

Es posible que la realidad histórica sea compleja, y haya que contar con las cuatro posibilidades, y hablar a la vez de asentamiento y conquista, revolución y reforma, a partir de grupos seminómadas que se sedentarizaron en la cadena de montañas de Efraim y se expandió con pactos y guerras por las llanuras controladas por los reyezuelos cananeos, súbditos del imperio de Egipto, que ocuparon al fin las tribus josefitas, expandiéndose incluso más allá del Jordán. En la reconstrucción final que ahora tenemos, estas tribus fueron descendientes de Moisés en Egipto, pero aceptados por el patriarca Jacob (Gn 48), ya identificado con Israel; y en ellas se inició la forma del poder monárquico. Pero es difícil concretar históricamente lo acontecido en esas épocas.

De todas formas, hay muchas formas de autoridad humana, antes de la forma de autoridad política más corriente en el AT, que es la monarquía hereditaria de Israel y Judá. Simplificando bastante, podemos sintetizarlas en el siguiente esquema de cuatro tipos:

1) Autoridad familiar y tribal. Con el *'abbá* al frente de la casa paterna o *bayit*, el anciano o *zaqam* al frente del clan o *mishpabá*, y el *nasí* o jefe al frente de la *matteh* o *shebet*.

2) Autoridad local, al pasar a ser sedentarios, en pueblos o ciudades. Aquí se usan diversos nombres, como los de *ba'al*, *nasí*, y quizás sobre todo *sar*, o jefe político-militar.

3) Autoridad regional o territorial. No se trató de un tipo de amficiónía griega, sino de alianza entre diversas tribus o localidades vecinas, con un *shofet* o gobernador al frente.

4) Autoridad nacional, que se concreta en la monarquía, tanto en Israel como en sus vecinos, tras los intentos de Gedeón y de su hijo Abimelek en Siquém. El mismo Saúl es un intermedio entre el último *shofet* y el primer monarca o *melek*, todavía con gran peso del carisma y sin lograr ser esa institución hereditaria que se acabó instalando en Judá sobre todo¹⁵.

15 García Trapiello, Jesús.- *La autoridad política en la Biblia. Origen y desarrollo en el AT*. BAC, número 579, Madrid, 1997, 282 pp. Bibliografía, XIII-XVII. Resumo aquí lo que pone en las pp. 43-67

Por razones de espacio, nos vamos a reducir a esta forma de poder político-económico exclusivamente; y a su presentación y valoración sobre todo en los profetas y el deuteronomista. Como señalé antes, la Historia Deuteronomista tuvo al menos dos ediciones, una más positiva frente al desempeño real, tal vez de la época de Josías, y otra más crítica, de la época exílica o postexílica. Algunos incluso pretenden descubrir tres niveles: uno más histórico o neutral, en parte coincidente con el positivo anterior; otro llamado profético por el influjo de la crítica de estos personajes a los autoridades concretas y a veces casi al mismo sistema monárquico; y todavía un tercero, abierto a una posible monarquía, pero redimensionada. Aunque no pasa de hipótesis, en el fondo puede coincidir con esa parte de la Biblia que casi idealiza la monarquía y seguramente es la más antigua, cuando había reyes efectivos y un pueblo mayoritariamente partidario de ella; la otra parte, que es abiertamente crítica, aparece sobre todo en los profetas y sin duda en muchos rasgos del Deuteronomista. La parte final, por contar con ambas perspectivas, propone un posible modelo distinto de monarquía o poder político, claramente sujeto a la Ley del Dios de Israel y sus profetas. En los cuatro apartados que siguen, vamos a tener en cuenta básicamente este esquema, que es más histórico que meramente teórico o hipotético.

I. LA REALIDAD FACTUAL DE LA MONARQUÍA EN ISRAEL Y JUDÁ EN LA ÉPOCA PREEXÍLICA

I. 1 La novedad del sistema monárquico respecto al sistema tribal.

No vamos a entrar en el desarrollo histórico de la monarquía en Israel, pues hay varias historias actuales disponibles, además de las síntesis breves¹⁶. Todos suelen subdividir en tres períodos: el de la monarquía unida bajo David y Salomón; el de los dos reinos separados; y el de la etapa solitaria del reino de Judá. Antes hubo un intento de reino bajo el juez Gedeón y su hijo Abimélek, y el inicio de la monarquía del fracasado Saúl. El período de los Jueces es históricamente algo más firme que las tradiciones patriarcales y exódicas, pero se interpreta por unos como la desintegración completa del sistema tribal previo

16 El desarrollo histórico de la monarquía, tal como puede deducirse de los textos críticamente leídos y de los datos críticos y arqueológicos, puede verse en cualquiera de las Historias de Israel disponibles en castellano. Entre las más conocidas recordamos las de Martin Noth, John Bright, Siegfried Hermann, Henry Cazelles y la más reciente de J. Alberto Soggin.

y por otros como “retribalización”. El autor que más idealiza este período promonárquico es el norteamericano N. K. Gottwald, pero su posición ha recibido muchas justas críticas desde diversos ángulos, por forzar el alcance de los textos¹⁷. Lo cierto es que la autoridad no era monárquica. Son los ancianos, los cabezas de familia, quienes dirigen la comunidad y hacen justicia. “Lo que caracteriza a esta organización social es la solidaridad y la dependencia absoluta del individuo con respecto al grupo”. Esta es la ventaja y el límite de este sistema tribal frente al monárquico estatal que seguirá; y lo que lo constituye en “reserva ideológica”. El grupo familiar lo constituye sobre todo el clan, no la tribu. “Mientras la *mispabat* (clan) se basa en lazos de sangre entre distintas familias, la *matteh* (tribu) es una organización artificial basada en la cercanía física y los intereses comunes”¹⁸.

La interpretación de la forma política premonárquica como una anficiónía, es una hipótesis creada por Martin Noth que ha sido muy discutida y hoy prácticamente rechazada¹⁹ por el mundo exegético; pero ciertamente hay unos rasgos típicos de esa confederación parcial de tribus, que siguen vigentes en las etapas subsiguientes. Digamos, en primer lugar, que hay una lectura contradictoria de la época de los jueces, tanto en la propia Biblia como en los exegetas actuales: por un lado, sería una época casi ideal, con sus fallos y pecados, pero con su solución puntual y continua en el juez libertador; por otro, sería una etapa sin unidad suficiente, con luchas internas e incapacidad para responder a los problemas urgentes del momento ante la presencia fuerte y amenazadora de los filisteos especialmente. Las ventajas que tiene la solidaridad del parentesco de las tribus, y el estilo más familiar de la autoridad de los ancianos, pierden peso ante esas nuevas realidades que debe enfrentar Israel.

17 Norman K. Gottwald. - *Las Tribus de Israel. Una sociología de la religión del Israel liberado*. 1250-1050 a.C., versión castellana de Alicia Winter, Barranquilla, 1998. La obra original inglesa es de 1979, editada por Orbis Book, Maryknoll, New York; la versión portuguesa es de Edições Paulinas, São Paulo, 1986

18 José Luis Sicre, “*Con los pobres de la tierra*”. *La justicia social en los profetas de Israel*, Cristiandad, 1984. En el segundo capítulo, “La evolución socioeconómica de Israel”, informa suficientemente de la investigación bíblica en este campo y le seguimos en gran parte. La cita se encuentra en la página 53.

19 J. Alberto Soggin. - *Nueva Historia de Israel. De los orígenes a Bar Kochba*, Desclee de Brouwer, Bilbao, 1997. Ver la exposición y crítica a la teoría de Noth sobre la “anficiónía” en las páginas 226-233

Desde la memoria idealizada de esta época fue más fácil entender la oposición del antiguo sistema tribal a la novedad que supuso la monarquía; y esto es lo que se refleja más bien en textos del deuteronomista. Pero no se puede negar la existencia histórica de una oposición a ese cambio, motivada por la memoria de experiencias de esclavitud en Egipto, aunque sólo fuera de una parte de las tribus, y la del sistema opresor de los tiranuelos de las ciudades-estado cananeas, que eran copias en miniatura del sistema faraónico, tal vez con doble tributación. Sin embargo, en la oposición que se refleja en la historia deuteronomista, influye ya la memoria crítica de la propia explotación de la monarquía, tanto en Salomón y el reino del sur, como en la Samaría de los Omridas y las diversas dinastías que se pelean el poder y sus ventajas. Es cierto que, en el fondo, de la Historia Deuteronomista hay una idealización de la época y el sistema de los jueces promonárquicos. Según Vermeylen sería algo propio de la última elaboración del deuteronomista, para quien los israelitas fieles son Moisés y los levitas: “Una serie de añadidos insisten en el ideal del gobierno de los Jueces (1,9-18; 17, 8-13), en oposición a los reyes (17,14-20) o, de forma paralela, en el ideal del sacerdocio levítico (10,8-9; 18,1-18; 27,9-26)”²⁰.

Basándose en ciertos datos arqueológicos de Tirsá, el P. R. De Vaux escribía que en el siglo X todas las casas eran iguales; y que “es notable el contraste cuando se pasa al nivel del siglo VIII en el mismo emplazamiento... En realidad, durante estos dos siglos se produjo una revolución social”. No todos los datos arqueológicos son como los que se dan en Tirsá. Se nos habla también del fenómeno de los desocupados y aventureros en torno a Abimelec, Jefté y el propio David (Jc 9,4; 11,3; 1Sa 22,2; 23,13) Son grupos marginales, sin posesiones, que buscan ganarse la vida al margen de la ley. El Código de la Alianza “refleja una sociedad dividida en grupos muy distintos, con posibilidades económica diversas. Hay jefes, poderosos, esclavos y esclavas, jornaleros, emigrantes, pobres” como aparece en la terminología presente ya en el antiguo canto de Débora (*nasi', rab, sakir, ger, ebyón, dal, 'ani*). El P. J.L. Sicre reconoce que “sin duda, la sociedad promonárquica se prestaba a diferencias menos hirientes que la de siglos posteriores. Pero no podemos exagerar esta igualdad ni convertirla en un principio utópico.”

20 Jacques Vermeylen.- *El Dios de la Promesa y el Dios de la Alianza*. Sal Terrae, Santander, 1990. Plantea la teología del AT como un diálogo de esas dos grandes intuiciones. Las citas se hallan en las pp.59 y 60.

Esas diferencias económicas van unidas a otras sociales. Al dominar ciudades cananeas, como Jerusalén, o al crearse nuevas, como la capital del Norte Samaría por obra de Omri, se diversifica la vida social. Aparecen los artesanos: arquitecto, herrero, tejedor, músico, ceramista, carpintero, cantero, panadero, pescador, comerciante... y el pago en dinero. Con David aumenta el ejército y se diversifica en militar y personal, con dos generales. Tiene ya heraldo y secretario junto a sacerdotes y profetas cortesanos. Crea superintendente de las levadas de trabajadores (2Sa 20,24). "Se están poniendo las bases para una burocracia administrativa y una clase dirigente. Esta complejidad administrativa va acompañada de un mayor lujo de la corte. En ella existen cantores y cantoras (2Sa 19,36), y se considera un privilegio vivir junto al rey"²¹. Surge el harén primero ya con David y aumentará con Salomón. Cuando la corte aumente sus gastos... será preciso cargar de impuestos a los israelitas. Pero sólo más tarde, con Salomón, se crearán los distritos administrativos para mantener la corte, el ejército y la burocracia. También en los reinos separados se mantendrá este sistema, entre otras cosas porque no ven alternativa mejor; y menos tras la existencia de ese ejército profesional y esa burocracia ciudadana.

I. 2 Las condiciones históricas y socioeconómicas de la monarquía.

La introducción de la monarquía marca el corte más profundo en la historia religiosa y social del Israel antiguo. «Ninguna institución ha influido y transformado tanto las estructuras de las sociedades tribales campesinas de la época del hierro primero en las zonas marginales de la montaña y estepa de Palestina como el establecimiento de funciones directoras que se ejercieron monárquicamente y pudieron ser delegadas en ministros y oficiales"²². Esas estructuras se refieren en primer lugar al gobierno, la justicia y el ejército; pero también al culto y religión. Las causas que llevaron a este nuevo sistema fueron sin duda varias; pero lo más claro son las consecuencias, que han

21 José Luis Sicre, o.c. "Con los pobres de la tierra"... Las citas están en las pp. 64 y 65.

22 Frank-Lothar Hossfeldt und Erich Zenger.- *Psalmen 51-100, übersetzt u ausgelegt*. Herders Theologischer Kommentar zum AT. La cita tomada de la p. 307 es de E. Zenger: "Die Einführung des Königtums markiert den tiefsten Einschnitt in der Religions- und Sozialgeschichte des frühen Israel. Keine Institution hat die Strukturen der früheisenzeitlichen bäuerlichen Tribalgesellschaften der marginalen Berg- und Steppenlandschaften Palestinas nachhaltiger beeinflusst und umgestaltet als die Etablierung von Leitfunktionen, die monarchisch ausgerichtet waren und dan Minister oder Beamte delegiert werden konnten..."

dejado su huella en la historia, tanto en realidades constatadas por la arqueología, como en textos que nos permiten interpretarlas mejor. “Lo que sí ha comenzado con Saúl es un proceso de unificación que acabará en centralización; de militarización, que acabará en militarismo, de acumulación de poder, que acabará en dictadura”²³. Yo añadiría el aspecto de un desarrollo económico que llevó a una explotación del campo por la ciudad nunca antes conocida en Israel. Al lado de los peligros, el sistema tiene también sus ventajas respecto al anterior.

Como los pueblos vecinos, Israel piensa que es Dios quien guía la naturaleza y la historia, por lo que los reyes son puestos por Él; pero esa misión divina siempre forma parte de la vocación general del pueblo a ser pueblo de Dios. La misión regia está al servicio del pueblo de Dios para el que ha sido elegido. Su función se resume en “*yš*” o “salvar” al pueblo, tanto de los peligros militares externos, como del desorden o injusticias internas. En concreto, se pueden distinguir estos diversos aspectos de esa actividad “salvífica” del rey y sus ministros y oficiales:

a) *Seguridad militar*, frente a los ataques o razzias de los pueblos enemigos y vecinos.

b) *Organización política* del pueblo, para atender al bien común general de todos.

c) *Bienestar económico*, asegurando la propiedad, el comercio, la prosperidad, etc.

d) *Sabiduría práctica*, en todos los campos de la vida, especialmente el ético o moral²⁴.

Esto es casi lo que le responden a Samuel los ancianos de Israel, cuando le piden un rey, esperando se encargue de su defensa y del mantenimiento de orden social (1Sa 8,20). Y lo que expresan los títulos o nombres de entronización que aparecen, por ejemplo, en textos como los de Isaías 9,5-6 y 11.1-5 y en varios salmos y textos sapienciales.

23 José Luis Sicre, o.c. “*Con los pobres de la tierra*”... La cita se encuentra en la página 64

24 García Trapiello, Jesús.- o.c., *La autoridad política en la Biblia. Origen y desarrollo en el AT*. Resumo las pp. 123-128. Añade la preocupación por la religión y la moralidad del pueblo, pero eso sería algo peculiar de la monarquía israelita, que preferimos verla en otro apartado.

Es evidente que una monarquía supone un territorio poblado sobre el que ejercerla; y esta condición sólo se da muchos años después de la subida de Egipto. Supone que ya las tribus poseen sus territorios; y tienen problemas de tierra, como reflejan varios episodios. Pero con la monarquía, como dice el “fuero del rey” de Samuel, tanto la posesión de la tierra como su reparto sufrirán cambios, que van a ser fuente de nuevos problemas y van a crear las bases de un latifundismo creciente. Mientras los nuevos jefes reciben territorios ocupados y botín de guerra, como pudo ser en tiempos de Saúl y de David, el problema se disimula; pero con Salomón empieza la época de paz, sin conquistas e incluso con pérdidas territoriales; por lo cual se puede asegurar que “la monarquía agudizará los problemas del reparto de la tierra y creará las bases para un latifundismo a gran escala”²⁵. Por ello los profetas no van a cesar de gritar contra problemas causados por el latifundismo, la esclavitud por deudas, los préstamos con intereses usureros y otra serie de hechos que se han interpretado por algunos como un “capitalismo de rentas”. Puede ser que el exceso de población y la escasez de recursos disponibles para las tribus fuera una de las causas que llevó a esa unificación monárquica; pero no hay datos bíblicos ni arqueológicos seguros. En cambio sí los hay para otra causa inmediata de esta nueva forma de gobierno.

Esa circunstancia decisiva en la instauración de la monarquía en Israel es la presencia de un enemigo formidable en el mismo territorio, los Filisteos. “Confrontadas con la amenaza filisteá, las tribus israelitas tenían que enfrentar necesariamente una de estas alternativas: someterse o intensificar su solidaridad interna. De haber seguido el primer camino, habrían sido integradas en los estados filisteos...En el segundo caso, podrían ser capaces de resistir la amenaza política y militar de fuera”²⁶. También los moabitas o ammonitas, y luego los arameos de Damasco serán peligrosos vecinos; pero aquí se trataba de la subsistencia como pueblo independiente frente al predominio creciente de ese pueblo venido del mar que se iba apoderando de Palestina. Es evidente que sin un poder unificado difícilmente hubieran podido resistir las tribus el embate de este grupo poderoso y agresivo, que dominaba la técnica del hierro

25 José Luis Sicre, o.c. “*Con los pobres de la tierra*”... Las citas están en las pp. 55.56 y 57

26 Niels Peter Lemche, escribe esta breve y expresiva frase, en su obra “*Ancient Israel*”: “Confronted with the Philistine threat the Israelite tribes had of necessity to face one of two alternatives: they could submit, or they could intensify their internal solidarity. Had they followed the first course, they would have been integrated into the Philistine states...In the other case, they would possibly be able to resist the political and military threat from without” (p.134).

y las estrategias de los pueblos helenos. David mismo estará varios años a su servicio, aprendiendo de ellos para su futura organización política y militar. De hecho mantendrá su guardia personal formada por “peleteos”, que no son sino esos mismos compañeros de armas en su juventud. El valor y la capacidad militar será una de las características deseables de todo monarca israelita. El ejército deja de ser un voluntariado ocasional para convertirse en profesión. Inicia con 3.000 soldados y luego sólo 600, pero profesionales. David les paga repartiéndoles campos y viñas (1Sa 17,25 y 2Sa 22,7). En la época de Salomón, cuando ya no hay botín de guerra para pagarles, debió recurrir a algún tipo de soldada, sacada de los tributos.

Junto a la amenaza externa y las condiciones materiales que posibilitaban la realización, un tercer elemento es la voluntad política de hacerlo. En la Biblia aparecen dos posturas contrapuestas, que pueden reflejar muy bien la oposición de los elementos del antiguo sistema que iban a quedar en segundo plano y las necesidades y expectativas nuevas, que conciliaban la voluntad mayoritaria. Esta es a la vez voluntad o, al menos, permisión divina, teologizada con el motivo de la “elección” del rey, que tampoco es permanente y puede retirarse; y exigencia popular, expresada por sus líderes normales, los ancianos y consejeros del pueblo. El pueblo toma parte en la elección o proclamación del rey, y puede ciertamente retirarse, como ocurrirá no sólo con Saúl, sino incluso con el nieto de David, Roboán. La “elección” divina no se presenta como fenómeno único, sino que está al lado de otros, como el echar a suertes o la aclamación popular con motivo de una victoria militar sobre los enemigos, en el caso de Saúl. Y los libros de Samuel intentan justificar el paso del poder a David, negando que fuera traidor a Saúl o tuviera parte en su muerte o la de sus hijos, como cabía sospechar y se dijo en su propia cara (2 Sa 16,8)²⁷. Y por más que a Salomón lo eligiera Dios por medio del profeta Natán, no cabe duda que hubo intrigas políticas y hasta el asesinato político de Adonías, su hermano mayor y pretendiente al trono (1Re 1-2).

En esta lucha por el poder no faltarán otras intrigas sucesorias en el reino de Judá; pero es en el reino del Norte donde la intriga y la lucha armada va a

27 José Luis Sicre.- *El primer libro de Samuel. Guía espiritual del AT*, Herder y Ciudad Nueva, Barcelona, 1997. En las pp.22-35 de la introducción apunta claramente esa intención política del libro, que no se opone a su lectura teológica, pero que la hace más encarnada, más humana.

ser casi una constante, con revueltas militares que inauguran nuevas dinastías. No es que sean líderes carismáticos, pero varios buscan y cuentan con apoyo profético, pretendiendo contar con la “elección” de Dios, como en el caso de la revolución de Jehú, apoyada por Elías o Eliseo o uno de sus discípulos, según diversos textos²⁸. Lo que aquí apunta es el interés de Jehú y su dinastía en asegurarse la “elección” divina; pero no excluye la traición y la violencia armada. Por eso no extraña que su dinastía venga condenada proféticamente ya por Amós (7,9) y sobre todo muy duramente por Oseas (1,5). En su última etapa los magnicidios y cambios dinásticos se suceden rápidamente, como denuncia enérgicamente Oseas (8,4: “Han puesto reyes sin contar conmigo”). En el sur, en cambio, aunque se dan también magnicidios, nunca se cambia la dinastía davídica. Incluso los imperios que le cambian los reyes elegidos por el pueblo, respetan este punto y colocan a otros davídicos, como es el caso de Joaquín por Nekó y de Sedecías por Nabucodonosor (2Re 23,30-34 y 24,6-17). Por lo demás, la tendencia dinástica se mantiene también en el Norte, como lo muestran las dos más exitosas, de Omri y de Jehú, que logran prolongarse hasta la cuarta y quinta generación.

I. 3 Diferencias fundamentales con los reyes de las otras naciones.

Los israelitas le piden a Samuel un rey “como se hace en las demás naciones”, y este les expone el sistema monárquico corriente en los pueblos vecinos, cananeos, arameos, ammonitas, edomitas, moabitas y en parte también los filisteos. En eso hay demasiadas coincidencias, en parte señaladas ya en el apartado anterior: el rey necesita mantener una corte, un ejército, una burocracia política y administrativa al menos. Pero, al lado de todas las semejanzas, la monarquía israelita va a tener unas características peculiares, que van a marcarla desde el principio y se van a profundizar a lo largo de su existencia. Por eso es muy oportuna la presentación dialéctica que nos presenta el primer libro de Samuel.

El capítulo octavo del primer libro de Samuel está estructurado concéntricamente, con una especie de prólogo en los versículos 1-3. El centro lo ocupa el discurso de Samuel sobre el “fuero del rey” (vv.11-18), mientras que el diálogo entre el pueblo y Samuel o éste y Dios prácticamente repite lo mismo, no parece avanzar. Porque Samuel parece no oír más que una parte

28 Alexander Rofé.- *Storie di profeti*. Paideia Editrice, Brescia, 1991. Trata con agudeza el caso de la revuelta de Jehú en el apartado 2 de su “Storiografía profetica”, pp. 97-106.

de lo que dice tanto el pueblo como Dios, y no el todo. No se fija en lo más decisivo, sino en lo que más le afecta, el cambio de sistema; por eso procura presentar sólo sus desventajas, y no parece haber escuchado la exigencia de Dios de que les ponga un rey. Tampoco parece comprender el juicio teológico que versa sobre esa forma monárquica cananea o pagana, más que sobre el sistema mismo. Es seguro que aquí apunta la perspectiva deuteronomista, pero eso no quita que es el verdadero problema de fondo: no el cambio de sistema, sino la forma, poco o nada conforme con la voluntad de Dios. Esto es lo que pretende un texto como el de Dt 17,13-20 que examinaremos luego. A su vez, el pueblo no parece oír los inconvenientes señalados por Samuel, sino que insiste en las ventajas obvias que tiene también ese sistema, sobre todo en las circunstancias concretas de su origen. Cabe decir que el relato presenta muy bien los pro y los contra de la cuestión monárquica en Israel; y de paso en toda sociedad estatal.

En el capítulo doce, en cambio, Samuel parece ya haber comprendido mejor la propuesta de Dios y el problema de fondo que ni él ni el pueblo han captado antes. Ya ha obedecido a Yahvé en darle un rey al pueblo; pero también ha escuchado la queja básica: que no se trata de dejar la forma de los jueces, sino la sumisión al Dios de la Alianza. Por eso ahora subraya que tanto el rey como el pueblo deben quedar sometidos a la Alianza, siendo él mismo, como profeta, el garante y juez de esa sumisión efectiva. Al precisar el “estatuto teocrático” de esta monarquía se da el punto de sutura entre el sistema tribal del pasado y el nuevo sistema monárquico, destinado a un largo futuro. Así, “el sistema monárquico queda integrado en la Alianza con Dios, recibiendo así su propio estatuto”; y en vez de ser como las demás naciones, Israel sigue siendo el pueblo de Dios; en señal de esa elección divina y sumisión del rey a Dios, el profeta lo unge como “vasallo de Yahvé” (*‘ebed Yhwh*)²⁹. Aunque esto sea más reflexión posterior deuteronomista que experiencia histórica de ese momento, no deja de apuntar a un problema latente en ese contraste de autoridades que se va a mantener a lo largo de la historia del pueblo de Dios, entre su liderazgo político real y su liderazgo religioso y moral superior, que va a encarnarse de modo primordial en la ley

29 André Wénin.- *Samuel, juez y profeta. Lectura narrativa*. Cuadernos Bíblicos, n.89. Verbo Divino, Estella, (Navarra), 1996. Especialmente el Acto III y V, pp. 33-39 y 52-60. Cita en la página 57s

del sacerdote y la palabra del profeta, más fundamentales y permanentes que la estructura monárquica.

Aunque el viejo Samuel no lo explique, la monarquía israelita va a tener unos rasgos peculiares que la marcan como distinta, y van a subrayarse más aún en la lectura del deuteronomista. El rasgo primordial es el verse admitida o incluso querida por el Dios del Éxodo y de toda la etapa tribal anterior. Esto supone que ya existe ese pueblo en gran parte constituido, y que ya tiene una unidad fundamental de tipo religioso, con todas sus componentes éticos y culturales. De aquí la dependencia del rey israelita de esos valores teológicos y morales; y de las estructuras tribales que no van a dejar nunca de funcionar en alguna medida, y recobrar fuerza en momentos críticos, al permanecer como alternativa o “reserva ideológica” a la cual retornar. Es lo que significa, fundamentalmente, que no sean las Crónicas reales las que han formado parte de las Escrituras canónicas del pueblo de Dios, sino las Palabras, tan críticas generalmente, de los profetas y las leyes y normas subsumidas bajo la autoridad de Moisés y recibidas últimamente de Dios, sean de la época que sean en su concreción siempre revisable.

Por eso, un segundo rasgo muy claro e impresionante del monarca israelita es que no se le atribuye nunca un poder legislativo, sino que este se ve como previo y proveniente de Dios, sin depender de la voluntad real; más bien, el propio rey y su conducta serán juzgados por esa voluntad superior. Esto no es sólo un juicio posterior del deuteronomista, sino un juicio continuo de las figuras portadoras de la voluntad y juicio de Dios que son los profetas, desde Samuel y Natán hasta Jeremías y Ezequiel, e.d., del principio al fin de la etapa monárquica. Es verdad que uno de los verbos más usados para hablar del gobierno, tanto de los jueces como de los reyes, es “*shphl*” que se suele traducir por “juzgar”; pero su sentido es mucho más amplio. Y aunque el rey ejerce el juicio en algunas ocasiones, como se narra típicamente del joven Salomón, nunca se dice que dicte leyes ni proclame código legal alguno. Esto es previo y superior al monarca israelita. Se puede decir que el rey mantiene el poder judicial supremo en el orden político; pero ciertamente no el juicio superior y definitivo de Dios, que se reserva al profeta. Sobre todo, es importante subrayar que el rey no tiene nunca el poder legislativo, que se considera previo y superior a él.

El tercer rasgo, quizá no tan peculiar de Israel, pero ciertamente no muy corriente en otros reinos, es la participación del pueblo en la elección de sus

gobernantes, al menos en los orígenes de la monarquía, y más claramente en el reino de Judá³⁰. Se nos cuentan bastantes revueltas y rebeliones en una y otra parte, comenzando por la del propio hijo de David, Absalón, así como de las diez tribus del Norte frente al hijo de Salomón, que separó ya siempre a las dos partes del reino que había logrado unificar en su persona David. Si en el reino de Judá la dinastía davídica logra mantenerse, fuera de la breve usurpación de Atalía, incluso ante la invasión extranjera, como en el caso del faraón Nekó el 609 y del rey babilónico Nabucodonosor el 597, no ocurre igual en el Norte. Algunos suponen que ahí se mantuvo la antigua idea de un poder carismático, y por lo mismo no dinástico incluso en su forma monárquica; de ahí la intervención de los profetas en otras unciones y revoluciones en ese reino de Israel. Pero la realidad histórica misma nos muestra que las dinastías tendían a prolongarse, y sólo la revuelta violenta logra derrocarlas, volviendo a su vez al intento de prolongar la nueva dinastía, como es el caso paradigmático de Jehú. No se elige automáticamente al primogénito y señala el influjo del “pueblo de la tierra” (quizá sólo los nobles terratenientes y líderes del pueblo) en esa selección. Incluso en el oscuro episodio de las corregencias, seguramente era la decisión de esos ancianos o terratenientes.

La primera y fundamental lección a sacar de esta presentación del poder político de la monarquía en el AT es su carácter relativo e histórico, que tiene sus raíces y condicionamientos en las circunstancias socio-económicas, políticas y culturales de su entorno, por más que presente algún rasgo peculiar. Es cierto que se habla de “elección” divina; pero esto no es más que un modo de hablar de la fe en la divina Providencia, que no excluye en modo alguno la responsabilidad humana; los relatos bíblicos muestran

30 En su crítica al derecho de conquista y su defensa del derecho de los pueblos indígenas, el obispo Fray Bartolomé de Las Casas se funda en los hechos de Saúl y David y en las leyes de Dt 17 para decir que es necesaria la “acceptatio et traditio libera possessionis regni per consensum populi”. “Y no se atrevió Saúl a ejercer jurisdicción o autoridad de la regia potestad, ni podía hacerlo de pleno derecho, antes que el pueblo consintiese en la elección que de él se había hecho y le entregase o concediese la posesión del reino” *De thesauris in Peru*, pp. 190-192. El dominio de un hombre sobre los demás es de derecho natural, pero por elección del pueblo. “De lo cual se colige que la jurisdicción y poder de los reyes sobre el pueblo y la multitud era propia de éstos, y que estos la recibieron de modo inmediato...Solamente de este modo, o sea por elección del pueblo, tuvo su origen cualquier dominio justo o jurisdicción de los reyes sobre los hombres en todo el orbe y en todas las naciones”. Incluso en Israel, puesto por Dios, según 1 Sa 1 y 8 y Dt 17 “donde no obstante concurrió también la elección, consentimiento y aprobación de todo el pueblo, por mandato o disposición de Dios, según se ve en el mencionado capítulo”. *Tratados sevillanos*, p. 1.245 de la edición del FCE. Ver también *Historia de las Indias* II, 474 y otros pasajes.

bien el carácter humano, hasta "demasiado humano" de los monarcas concretos. Dentro del contexto oriental de monarquía, más o menos divinizada, es más bien extraño que no influyese más esa "ideología regia" dominante, que Israel conocía muy bien; es lo que vamos a tratar de señalar en el siguiente paso

II. JUSTIFICACIÓN IDEOLÓGICA DE LA MONARQUÍA Y DEL "UNGIDO DE YAHVÉH" EN ISRAEL.

La monarquía se instauró en Israel hacia finales del s. XI a.C. y perduró hasta los inicios del s. VI a. C., con los intentos de restauración tras el exilio y el logro de una nueva monarquía, en la época asmonea. La reconstrucción histórica de los diversos reinados es compleja, porque las fuentes de que disponemos son muy tardías, y tienen una perspectiva religiosa o teológica muy peculiar, que filtra los datos en función de su tesis o propuesta. Tal es el caso de la así llamada Historia Deuteronomista, que abarca desde el libro de Josué hasta el segundo libro de los Reyes; y el de la Historia cronística, que comprende los libros de Esdras, Nehemías y los dos libros de las Crónicas, centrados en Judá exclusivamente. Si no tenemos acceso a tantos de los datos que nos interesarían para un juicio histórico y político más objetivo, sí tenemos en cambio la perspectiva de esos autores deuteronomistas o cronistas que hace su propia valoración. Y es esta valoración de la historia la que aparece como Palabra de Dios, tanto o más que los meros datos históricos que nos gustaría conocer por otros caminos. La arqueología bíblica ha ayudado en muchos casos a aclarar algunos puntos, confirmar otros y poner en duda algunos; pero, en líneas generales, no ha aportado mucho para esa valoración del poder monárquico, ni tal vez pueda hacerlo nunca.

El sistema monárquico tuvo mayor o menor aceptación, según las diversas peripecias, pero ciertamente no se consideró esencial a la fe yahvista quizá hasta muy tarde. Prueba de ello es la actitud de tantos reyes, que favorecieron también los cultos "cananeos" a Ba'al y Astarté y otras divinidades. Por eso, la edición canónica primera de la Biblia, la Torâ, casi no habla de la monarquía, a pesar de que evidentemente la conoce. Se dirá que la historia que narra acontece toda ella antes de establecerse la monarquía; pero eso no lo explica todo. Las leyes que ocupan la mitad o más de su contenido son, en gran medida del período monárquico, aunque otras sean anteriores y otras posteriores. No es casual que apenas aparezca un apéndice sobre la monarquía

en Dt 17,14-20 y una breve serie de dichos y reflexiones sapienciales. Sin embargo, el autor o autores de la Historia Deuteronomista tratan ampliamente de su desarrollo histórico, fijándose en un punto de vista bien poco político, a nuestro modo de ver; pero sobre ello volveremos luego. Sin duda, mucho antes del deuteronomista, se buscaron argumentos que justificaban el sistema monárquico.

II. 1 El contexto de la ideología regia del Antiguo Oriente.

El reino o la “*mamlakah*” bajo David es ya un estado y un pequeño imperio, con su capital, su ejército y su administración; y se enmarca dentro de las formas de gobierno del Antiguo Oriente. “La monarquía oriental se sitúa en el conjunto de una ideología, según la cual el rey es padre de su pueblo, encargado por Dios para asegurarle una vida buena, y de la necesidad de una organización estatal, que supone técnica, cultura, “sabiduría”, como se decía entonces”. Ciertamente no se trataba en esa ideología común de un modelo único. Egipto no es Mesopotamia ni los Hititas son los Fenicios. No influyó la ideología del Dios-rey presente en varios reinos del Antiguo Oriente. Pero la monarquía israelita es también “sagrada”, como supone la mujer de Técoa (2Sa 14,17.20), aunque sea más semítica la de Saúl y más faraónica la de Salomón. “Son los autores bíblicos los que, desde el comienzo, “desmitologizan” y marcan los límites del carácter social de dicha monarquía antes de que el movimiento profético transforme poco a poco la ideología monárquica en teología mesiánica”. En la corte se enseñaba la justicia y se practicaba en algún grado. Si el rey recibía de Dios la *Maat* en Egipto o el *Kittu* y *Mesharu*, o la *Sedeq* y *Mashar*, justicia y prosperidad en Mesopotamia, en Israel se añade pronto el *Mishpat*, o Leyes de Yahvéh (Gn 18,19 y 2Sa 8,15). Pero la Ley es tarea de sacerdotes y de escribas, empalmando con la tradición mosaica; no del rey.

El rey, además de *sharru* o jefe militar, deber ser *melek* que tiene buenos consejeros y los consulta y da soluciones justas, tanto en negocios como comercio, revueltas, conflictos de personas e intereses... “La divinidad origina y mantiene esa unidad viviente que forman el soberano y su pueblo”. “El rey recibe igualmente de la divinidad sus facultades superiores de sabiduría e inteligencia, la “sabiduría” que era entre los cananeos privilegio del dios supremo El” (Sal 2,45,71,110; 18,20,21,78,89,101,132; 61,63,79s,144). Es “hijo de Dios”; pero “el carácter sagrado del monarca no comporta, por otra parte, la

divinización del rey. Es normal en Egipto, pero excepcional en Babilonia”³¹. Si en Israel se llegó a decir, no aparece en los textos del AT, ni en la liturgia de “entronización” que comprende la unción, coronación, aspersion de agua, nombres. Esto aparece en 1Sa 10,6; 11,6; 16,13; 24,11 y 26,9.

Un ejemplo impresionante de esa ideología real en el mundo egipcio es este texto que un funcionario público deja escrito para sus hijos: “Voy a deciros algo importante y debéis escucharme. Así aprenderéis un consejo de eternidad, una forma recta de vivir, una manera de pasar la vida en paz. Adorad al rey Ni-maat-Ra –viva para siempre- con vuestros cuerpos, y uníos a sus Majestad con vuestros corazones. Él es Sia (=discernimiento divino) que se encuentra en los corazones, y sus ojos sondean todos los cuerpos. Él es Ra; se ve gracias a sus rayos. Él, más que el disco solar, ilumina el País. Él hace al País más verde que el Nilo en su crecimiento, ya que llena al País de fuerza y vida. Todos respiran cuando se aleja su cólera. Cuando está apacible, todos se sienten tranquilos. Él alimenta a quien está a su servicio, se ocupa del que sigue su camino. El rey es fuerza de vida (Ka); su boca es un decreto divino (Hu). Todo lo que nace es creación suya... Él es Skhemet (diosa leona) contra el que desobedece sus órdenes; es maldito aquel a quien ella detesta. Combatid por su nombre; sed fieles a los juramentos que habéis prestado, para no ser sospechosos de traición”³².

Se ha escrito que, “divinizado o no, el rey ha sido considerado siempre por los pueblos del próximo Oriente Antiguo como el elegido por excelencia. El soberano no es un simple líder político o militar, sino un monarca “de derecho divino”. Los dioses lo han elegido y le han confiado el poder, con la misión de realizar su voluntad entre los hombres... Israel recogió y adaptó a su fe en Yahvéh esta concepción sacral de la realeza” El rey es el centro de la sociedad humana. Es el “Ungido de Y.” “El mesianismo de la época preexílica no se distingue de la ideología real ambiental ni del carácter sagrado concedido a la dinastía”³³. Es soberano de toda la tierra, al menos de derecho; y garantiza el orden estable del mundo, querido por Dios. Por eso otro autor se pregunta si no se convirtió “Jerusalén en un portillo de entrada de las ideas monárquicas

31 Henry Cazelles, en la *Historia política de Israel*, Parte III. El rey en el Antiguo Oriente. Las citas y el resumen que hago se hallan en las páginas 121 y 122.

32 El texto es de un administrador real del faraón Amememés III, por el año 1800 a.C. Lo cita Matthieu Collin en CB, n 83 *Biblia y realeza*, p. 9 tomándolo de ANET, P.431.

del Oriente Antiguo”³⁴. Puede que sea así, pero no hace falta pensar en un solo portillo. Ciertamente, dentro del ámbito del Antiguo Oriente, la monarquía es algo tardío en Israel. Pero quedó integrada dentro de la fe tradicional, por doble vía, elección de Saúl y David (1Sa 10,24-16,18ss; 2Sa 6,21) y de Sión. El deuteronomista extiende a toda la monarquía ese teologúmenon (Dt 17,15; 1Re 8,16; 11,24; Sal 78,70; 89,4) Aquí entra el oráculo de Natán de 2Sa 7. Jueces 17-21 desemboca en ella como solución mejor (17,6; 18,1; 19,1; 21,25). Jugó un papel muy grande y suscitó esperanzas y problemas, reflejadas en las valoraciones.

Textos positivos y otros críticos del deuteronomista con posturas diversas muestran que era un fenómeno ambivalente. Más que problemas de intervenciones culturales del rey el problema es “¿cómo pueden conciliarse religión y política; la acción política y la fe en Yahvé? ... Ante cada rey se sentía la necesidad de preguntarse, en definitiva, si su conducta y su reinado estaban en consonancia o no con Yahvé. Y esa misma tensión fue también la que permitió formular un o el ideal del rey, sobre todo porque además la referencia al futuro propia de la fe en Yahvéh era capaz de mantener una esperanza de esta clase”. El que estableció solidamente la monarquía fue, sin duda, David. La promesa de Natán la hace volverse institución dinástica. Según Von Rad en 2Sa 7 “se realiza la tan deseada unión de monarquía, Sión, Templo y Alianza Sinaítica. De esta manera, está claro que la redacción final de la promesa de Natán es deudora de la teología del deuteronomista”³⁵. Esto puede ser verdadero en lo que afirma; pero deja entrever que sólo muy tarde se admitió el papel fundamental de la monarquía. Lo que es seguro es que de ahora en adelante el don del carisma se traslada a la profecía. Por eso quizá sea mejor pensar, con Georg Fohrer, que la monarquía fue el segundo impulso, y sólo más tarde la profecía y el deuteronomista dan el tercero y sin duda más significativo a la religión de Israel³⁶.

33 Jacques Vermeylen.- *El Dios de la Promesa y el Dios de la Alianza*. Sal Terrae, Santander, 1990. Vermeylen pone dos signos de la elección de Israel preexílico: el Templo y el Rey; pp. 59 y 60.

34 Horst Dietrich Preuss.- *Teología del AT. Volumen II. El camino de Israel ante Yahvé*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999. La cita está en la página 55

35 *Ibidem*, páginas 48 y 51, citando o refiriéndose a Von Rad.

36 Georg Fohrer, *Die Geschichte der israelitische Religion*, Walter Guyter, Berlín, 1969. El capítulo 1 de la segunda parte lo titula “Das Königtum als zweiter Impuls” de la religión israelita, y ocupa las pp. 114-222.

II. 2 En Israel nunca se diviniza la figura del rey ni se trata de una teocracia.

Basta escuchar la voz de los profetas o leer a los historiógrafos bíblicos para asentir con toda seguridad a esta doble afirmación. Sin embargo, hasta un autor tan opuesto a esa nivelación de la ideología regia de Israel con la del Antiguo Oriente como Martin Noth no deja de reconocer la presencia de ciertas ideas en el lenguaje aúlico y cúltico de ciertos salmos, llamados regios. De la crítica profética y deuteronomista nos ocuparemos luego; ahora nos centramos en algunos textos sálmicos para examinar este tema del poder real. Entre estos salmos regios resaltan especialmente el 2 y el 72, que abren y cierran las dos primeras colecciones del salterio davídico.

El Salmo 2 es un texto difícil, tanto a nivel textual como histórico y hermenéutico, por sus múltiples lecturas. Fue durante mucho tiempo el Salmo primero (Hch 13,33 en el código D), abriendo la colección davídica que se cierra con el Salmo 72. Dahood lo creyó antiquísimo, por razones lingüísticas, mientras Robert lo considera postexílico. Ravasi piensa que este salmo “supone el trasfondo de la monarquía y pertenece a lo que se ha definido el género de los salmos reales, representado directamente o parcialmente por diversos cánticos del salterio”³⁷; y Kraus dice que es “la expresión ritual de afirmación de que el rey de Jerusalén, por Yahvé, es inatacable e invencible” como la propia ciudad, elegida por el Señor³⁸. Junto con el salmo 110 parece tener como “Sitz im Leben” o contexto vital la coronación del rey, dentro del ritual oriental de entronización. El interregno precedente a la entronización real era una fase de crisis política, por el vacío de poder, las intrigas partidistas y la ocasión propicia de rebelión de los estados y personas sometidas por el poder y la explotación. Pero, a pesar de las coincidencias formales, en Israel no cabe hablar de una divinización del rey. Lo que aquí se expresa es la idea de elección del monarca en ocasión de su entronización probablemente; pero en manera alguna su divinización.

37 Gianfranco Ravasi, *Il libro dei Salmi. Volume 1 (1-50)* Edizioni Dehoniane, Bologna, 1985.1993. Afirma en la página 91 que este salmo “suppone lo sfondo della monarchia e appartiene a quello che è stato definito il genere dei salmi regali, rappresentanto direttamente o parzialmente da diversi carmi del salterio”.

38 Hans-Joachim Kraus.- *Los Salmos. Salmos 1-59. Volumen I.* Ediciones Sigueme, Salamanca, 1993. La cita se halla en la página 200.

Tal vez la mejor interpretación podría ser la de “una dramatización cúltica del oráculo profético de Natán, centrado en el tema de la “casa” dinástica de David y de su permanencia en la sucesión variable de la historia”³⁹; y así trata de ser como la definición del estatuto teológico o la legitimación divina de la monarquía, como dijo Von Rad. Presenta la conexión entre rey y Dios, optimista e ideal, en contraste con la postura dialéctica y aún crítica de la escuela deuteronomista y del movimiento profético, coetáneos y posteriores. Aunque supere el trasfondo mitológico de la ideología real y represente sólo un “estilo cortesano”, no cabe duda de que “el soberano en Sión es el rey escogido por Yahvé. Su dominio universal puede entenderse únicamente desde la óptica de quien es el Creador y el Señor del universo que es Yahvé”; y “hay una intersección de la doctrina de la creación y la elección de David o de su dinastía”⁴⁰ Ese optimismo ideal es el que le permite pasar de lo histórico a lo escatológico y así mesiánico. Se trata de relecturas o actualizaciones judías o cristianas, pero no sentidos ocultos del salmo; aunque ambas cosas están presentes: “Todo rey de la línea davídica es una imagen y un anuncio del rey ideal del futuro”⁴¹. Si nadie ha cumplido ese ideal, con cada entronización se renueva esa esperanza. Por eso cabe criticar la postura de los exegetas católicos que sólo quieren ver la línea escatológica mesiánica posterior. El pensamiento judío es más fiel en esto a la pretensión veterotestamentaria de esperar que el Reino de Dios se de efectivamente en la historia, por mediación de su “Ungido”.

En su raíz más honda, Israel no admitió nunca la divinidad de sus reyes, porque el único y verdadero Rey fue siempre Yahvé. Es posible que hablar de Dios como rey (*melek*) en Ex 15,18 o Nm 23,21 sea retroproyección posterior; e incluso que la postura de 1Sa 8,7 y 12,12 sea más bien del Deuteronomista que del propio Samuel; pero desde que funciona la monarquía en Israel, casi toda la corriente profética llama a Dios *melek*, e incluso reserva

39 Gianfranco Ravasi, *Il libro dei Salmi. Volume 1* (1-50). A pesar de las coincidencias formales, en Israel no cabe hablar de una divinización del rey. Las palabras del salmo podrían entenderse muy bien como “una dramatizzazione cultica dell’oracolo profetico di Natan centrato sul tema della “casa” dinastica de Davide e della sua permanenza nella successione variabile della storia”. Cita de la página 92.

40 Hans-Joachim Kraus.- *Los Salmos. Salmos 1-59. Volumen I*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1993. La cita se halla en la página 202.

41 Gianfranco Ravasi, *Il libro dei Salmi. Volume 1* (1-50) La cita está en la página 93: “Ogni re della line davidica è un’immagine e un annuncio del re ideale del futuro”.

sólo para él dicho título, apelando al monarca *nagid, nasi'* o príncipe, pero no *melek*. Lo mismo cabe decir de buena parte de la oración litúrgica, sobre todo de los Salmos del reino de Yahvé, cuya fecha será poco segura, pero que bien puede ser en varios casos de la época monárquica. El rey humano, sólo será su vicario o representante, encargado de llevar a cabo su tarea liberadora y defensora de los oprimidos. Pero esto apunta ya otros temas, que veremos más adelante.

La plena humanidad de los reyes aparece claramente en los crímenes que se les reprocha, aunque no todos los casos se puedan aceptar históricamente. Ya el profeta cortesano Natán echa en cara a David su adulterio y homicidio en el caso de Betsabé y Urías (2Sa 11-12) y más tarde Elías le reprocha a Ajab que asesina y encima roba a Nabot (1Re 21). El propio redactor critica la insensatez del sabio rey Salomón, entregado al culto de falsos dioses, como Astarté, Milkom y Kemós arrastrado por sus mujeres sidonias, ammonitas y moabitas (1Re 11,4s.33). Los reyes del Norte, desde su fundador, Jeroboán I, son condenados por el redactor deuteronomista por haber creado el culto al Becerro de oro en Betel y Dan; pero también por otra serie de crímenes, entre los que resaltan los múltiples magnicidios, sobre todo tras la caída de la casa de Jehú, cuya cruentísima revolución será duramente condenada por Oseas (Os 1,4-5).

De un rey del Norte Menajén se dice que mató a todos los hombres de Tapúaj por no haberle apoyado, añadiendo que “a todas sus embarazadas abrió el vientre” (2Re 15,14-16). Más tarde dirá de un rey de Judá, Manasés, no sólo que volvió a levantar altares a Ba'al y colocó el ídolo de Ashera en el propio Templo, sino que “derramó también sangre inocente en tan gran cantidad que llenó a Jerusalén de punta a cabo” (2Re 21,3.7.16). Este es el abuelo del piadoso rey Josías; pero al propio hijo de éste, el rey Joaquín, le dice Jeremías que “edifica su casa sin justicia y su palacio sin derecho. De su prójimo se sirve de balde y su trabajo no le paga”; más al fondo, que sus ojos y su corazón no están más que a procurarse ganancias y a verter sangre inocente, anunciándole el entierro de un borrico (Jr 22,13-19). Y el profeta Ezequiel, dice de Sedecías, sin nombrarlo, que por haber roto el pacto y juramento hecho a Nabucodonosor y buscar apoyo de Egipto, va a morir en Babilonia; porque era a la vez un pacto y juramento hecho ante Yahvéh (Ez 17,12-22).

No se puede negar que estas voces críticas, sobre todo las coetáneas de los profetas acusadores, está en los antípodas de una divinización del rey, incluso de cualquier idealización de la figura monárquica. Y si de dio esta idealización, en boca de los profetas se vuelve criterio de juicio frente a su no realización, como veremos. Estos rasgos no sólo desmitifican los orígenes divinos que se atribuyen otros reyes y dinastías, sino que insisten en el carácter histórico y humano de los reyes concretos; y en la corresponsabilidad de los gobernados en la selección y mantenimiento de sus dirigentes. Ya recordamos arriba algunos textos principales de esta ideología regia, notando sus límites en su versión bíblica; y luego recordaremos algunas de las críticas proféticas y del autor o autores deuteronomistas a todo el sistema monárquico. Pero, en el caso de los imperios, la tentación de confiar en ellos más que en Dios, cayendo en verdadera idolatría del poder fue demasiado grande entre los gobernantes y hasta en el pueblo; por eso tocaremos brevemente este punto.

Suele admitirse demasiado fácilmente que la forma de poder específica en Israel es lo que Flavio Josefo llamó "*theokratia*"⁴². El P. De Vaux escribía que los juicios contrarios sobre la monarquía "se inspiran en una misma concepción del poder que es fundamental para el pensamiento israelita, la teocracia: Israel es el pueblo de Yahvé y no tiene otro señor que él. Por eso Israel, de una punta a otra de su historia, permanece un comunidad religiosa: es la religión la que une en federación a las tribus instaladas en Canaán como reunirá a los israelitas exiliados que retornan a de Babilonia, es ella la que mantiene la cohesión del pueblo bajo la monarquía, no obstante la división de los reinos"⁴³. Pero esto es históricamente muy cuestionable. Si se entiende en sentido amplio, esto valdría para todos los imperios del Antiguo Oriente y otros pueblos, y no es nada específico de Israel⁴⁴. Pero si se toma en sentido

42 Flavio Josefo, en su escrito *Contra Apión*, sería el primero en hablar de teocracia como forma peculiar del poder político en Israel. Escribe: "No puede negarse que son infinitas las diferencias particulares de costumbres y leyes que se encuentran dispersas en el género humano; pero se podría resumir todo del modo siguiente. Unos consintieron a la monarquía la autoridad absoluta de gobierno; otros a la oligarquía; otros al pueblo; pero nuestro legislador a nada de todo esto volvió su mirada, sino que (diría, como otros, forzando el tono, no propiamente el lenguaje) estableció el gobierno de la Teocracia, confiando en las manos de Dios el dominio y el poder" (Libro II, capítulo VII, 3. Obras, tomo V, Citado por García Trapiello, en o.c., p. 96, n. 1)

43 Roland De Vaux.- *Instituciones del Antiguo Testamento*. Editorial Herder, Barcelona, 1972, página 145.

44 Ignacio Ellacuría en "*Mysterium Liberationis*", tomo I, capítulo II, "Historicidad de la salvación cristiana" escribe todavía: "Hay un primer intento de salvar a Israel a través del poder, pero de un poder concebido teocráticamente. Se busca que Dios salve al pueblo y salve a la historia como

estricto, como “hierocracia”, que es su realidad histórica esto no fue realidad ni en la época mosaica ni en la de los jueces, y mucho menos en la monárquica.

Es verdad que la hierocracia aparece en la relectura última del Pentateuco, especialmente en el Deuteronomio (que supone que aún no existe siquiera la monarquía) y en lo que se dice de la liga tribal; y más aún en el Sacerdotal. Escribe muy bien el profesor A. Soggin: “la liga tribal, con su contenido eminentemente “teocrático”, se presenta no sólo como precedente válido de la hierocracia postexílica, que queda así legitimada, sino también como auténtica y originaria alternativa a la monarquía desaparecida: de hecho en ambos casos, es el propio Dios, y no todavía (o ya no) un órgano humano quien actúa como auténtico soberano... Pero la cosa no era así: todos los cananeos de Palestina y los pueblos de las tierras circundantes que ocuparon sucesivamente la monarquía unificada y después Israel o Judá, estaban, desde el punto de vista político, sometidos de un modo u otro a la soberanía del reino unido y, más tarde, a la de uno de los dos reinos hebreos, aunque evidentemente no pertenecían a la comunidad religiosa de Israel”⁴⁵.

II. 3 El ideal de la monarquía israelita: reino de justicia preferente para los pobres.

Aunque son muchos los textos que pueden servir para esto, me parece que el más claro y fuerte es el del salmo 72, que cierra el salterio davídico más antiguo. No cabe duda que se inscribe también en la ideología regia oriental, con todo lo que en ella hay de justificación ideológica. Uno de los textos más antiguos conocidos de esta ideología es el Código de Hammurabi⁴⁶

lo hacen los reyes y señores de este mundo... Modelos de este intento son el propio Moisés, los jueces, los reyes, los macabeos, etc. Este intento tiene de fundamentalmente verdadero un elemento esencial: Dios quiere una salvación histórica, una salvación integral que tenga en cuenta el estado total de los hombres y de los pueblos... Pero tiene otro elemento que se va a ir mostrando como caduco e incluso antisalvífico; ese elemento se esconde tras la persuasión de que la salvación ha de venir desde el poder – poder bélico, económico, político, religioso, incluso milagroso -, esto es, de un poder configurado según los poderes de este mundo por más que se los revista de un carácter sagrado que los constituya en poder teocrático” (pp. 363 y 364. El subrayado no convence. Por lo demás estoy de acuerdo con su comentario).

45 J. Alberto Soggin. -*Nueva Historia de Israel. De los orígenes a Bar Kochba*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1997. Cita en la página 48, entre los problemas introductorios.

46 Federico Lara Tamayo, en su estudio preliminar, traducción y notas al *Código de Hammurabi*, editado por Tecnos, Madrid, 1986 y 1992, nos señala que el rey Hammurabi, el sexto de la dinastía amorrea, gobernó Babilonia en los años 1792-1750 a.C. Su código es mayor que las “Doce Tablas” romanas y sólo fue superado en amplitud por el código de Justiniano, del s. VI d.C.

donde se dice: “Entonces Anum (Dios supremo) y Enlil (Ba’al dios de la Tierra) me señalaron a mí, Hammurabi, príncipe piadoso, temeroso de mi dios, para proclamar el derecho en el País (Babilonia), para destruir al malvado y al perverso, para impedir que el fuerte oprimiera al débil, para que me elevara, semejante a Shamash (dios de la verdad y la justicia), sobre las cabezas negras (los hombres) e iluminara el País y para asegurar el bienestar de las gentes”. Del prólogo y del epílogo que enmarcan el cuerpo legal, se deduce que es obra del rey, por más que lo atribuya a inspiración divina. Más adelante escribe: “Los grandes dioses me han elegido y yo, solo yo, soy el pastor salvador, cuyo cetro es justo...no he dejado de gobernar a las gentes en la paz, gracias a mi sabiduría las he amparado. Para que el fuerte no oprima al débil, para hacer justicia al huérfano y a la viuda, en Babilonia, la ciudad cuya dignidad realizaron Anum y Enlil en el Esagil (templo de Marduk)... para promulgar la ley del País, para prescribir las ordenanzas, para hacer justicia al oprimido, he escrito mis preciosas palabras en mi estela y la he levantado delante de mi estatua de rey de justicia”⁴⁷.

Lo mismo ocurre en otros muchos textos, en que aparece la función del rey como el creador y mantenedor del orden social y hasta del orden cósmico. “Según la concepción del Antiguo Oriente y de Egipto los reyes son puestos por el Dios creador y Dios sol (Ra o Shamash) como sus representantes en la tierra... El primer axioma implícito de la doctrina estatal egipcia suena así: sin el Estado no reina la Ma’at (=el Orden, la Verdad y la Justicia) en la tierra, sino Isfet (=el Caos, que no es sólo la falta de justicia, sino la injusticia y la violencia)...El Cosmos nos puede vivir sin Ma’at. Lo que nosotros llamamos “Cosmos”, los egipcios lo conciben como un proceso. Y este proceso es ante todo no otra cosa que la vida...” “Todo final de un ciclo, como la noche, el nuevo año, cambio de rey puede significar el fin del mundo y exige medidas especiales...” Cada subida al trono es un acto cósmico-poético. También el cosmos está encomendado al Estado. Lo mismo se dice en Mesopotamia: “Ante todo el rey debe “hacer en la tierra lo mismo que ha hecho Marduk en el cielo” (mito de la creación del *Enuma Elish*), a saber combatir el caos que amenaza al mundo cósmico y al mundo social y así

47 Federico Lara Tamayo.-*Código de Hammurabi*, editado por Tecnos, Madrid, 1992. Los dos textos citados pertenecen al prólogo y al epílogo de dicho código y corresponden a I, líneas 20-40 y XXIV, líneas 10-70 y están en la pp. 3 y 42-43 respectivamente.

establecer y guardar el orden del mundo”⁴⁸. Un instrumento esencial para este dominio regio que asegure la justicia para todos, especialmente para los débiles, es el Derecho que los reyes crean y establecen en forma de leyes, como lo dice Hammurabi en su prólogo. Lo peculiar de Israel es un “deslizamiento de la esfera de acción sociopolítica del derecho y la justicia en la esfera teológica”⁴⁹ “En eso consiste la nueva idea radical, hacer de Dios mismo el dador de la ley. Dios entra en esta función en el lugar del rey del Antiguo Oriente...”. Esto es lo que se refleja en el v.1 del Salmo 72. La idea de Justicia incluye lo que favorece el bienestar físico, psíquico y social, y así justifica o hace ilegítima cualquier norma jurídica que no lo favorezca.

El Salmo 72 es importante para nuestro propósito, porque trata de un tema fundamental de la esperanza israelita en la monarquía, aunque luego se haya leído sobre todo en clave mesiánica, que no la excluye. Se ubica muy bien en un contexto de fiesta real importante, tal vez la entronización, por lo que tiene de programático. Como emplea formas verbales hebreas que expresan a la vez el modo indicativo=futuro o bien de yusivo=desiderativo, cabe preguntarse si son votos-deseos o bien predicciones-anuncios, subjuntivo volitivo o indicativo enunciativo. Alonso Schökel se inclina “al sentido volitivo como sentido original, sabiendo que el deseo va más allá de la realidad y aún de la esperanza razonable y que el deseo puede alimentar la esperanza y aún renace después de la desilusión. Correlativamente, el anuncio puede ser proyección del deseo” Pero “lo que cuenta es el ideal de buen gobierno que aquí se expresa... El buen gobierno se basa en la administración de la justicia. La justicia mira especialmente a los pobres, a hacer valer los derechos de los desvalidos, o sea, de los que no pueden hacerlos valer

48 Frank-Lothar Hossfeldt und Erich Zenger.- o.c. *Psalmen 51-100, übersetzt u ausgelegt*. Herders Theologischer Kommentar zum AT. En el original alemán, citando un trabajo del egiptólogo J. Assmann del año 1990, Zenger escribe: “Nach altorientalischer und altägyptischer Auffassung sind die Könige vom Schöpfer- und Sonnengot (in Ägypten :Re; in Mesopotamien: Schamasch) als ihre Stellvertreter auf Erden eingesetzt. ... Das erste implizite Axiom der ägyptischen Staatlehre lautet: Ohne den Staat herrscht nicht Ma'at auf Erden, sonder Isfet ... Der Kosmos kann ohne Ma'at nicht leben. Was wir 'Kosmos' nennen, betrachtet der Ägypter als einen Prozess. Und dieser Prozess ist zunächst einmal nichts anders als Leben... Vor allem soll der König "auf Erden das Gleiche tun, was Marduk im Himmel getan hat" (Weltschöpfungsmythos Enuma Elish), nämlich das die kosmische und die gesellschaftliche Welt bedrohende Chaos zu bekämpfen und so die Weltordnung durchzusetzen und zu bewahren”. Las citas se hallan en las páginas 317, 318 y 319.

49 *Ibidem*, páginas 319 y 320. La última frase pretende señalar lo peculiar de Israel frente a esas ideas corrientes en la ideología regia oriental: “Man kann... “Verschiebung der soziopolitischen Handlungssphäre Recht und Gerechtigkeit in die theopolitische Späre” begreifen. Dabei entsteht der radikal neue Gedanke, Gott selbst zum Gesetzgeber zu machen. Gott tritt in dieser Funktion an die Stelle der altorientalischen Könige...”

(desvalidos). En esto están conformes las culturas circundantes, antiguas y modernas. Tal consentimiento universal corrobora el valor superior de la justicia. Al mismo tiempo nos ahorra las citas de textos académicos y egipcios, de profetas de Israel. Pero no por ser común y universal pierde valor el ideal, se hace tópico el salmo. En este poema, la inspiración divina da el espaldarazo a la conciencia humana⁵⁰.

“En su forma originaria este salmo es una súplica por el rey, que toma representaciones regias del Antiguo Oriente egipcias y sobre todo neasirias por un lado; y por el otro se enlaza estrechamente con la crítica social de los Profetas de los siglos 8 y 7 (Amós, Isaías, Miqueas y Sofonías) así como con la teologización del “Libro de la Alianza” ocurrida en esos dos siglos⁵¹. Comienza pidiendo que Yahvéh le de su Juicio y Justicia al rey. Podemos decir que *sedeq* es el sistema general y la realidad total de la Justicia, mientras que *sedaqah* es su arte o actualización concreta. La *mishpat* son las decisiones y reglas jurídicas usuales, pero en el caso de Dios son sus preceptos o leyes. Se refieren al gobierno, derecho y milicia, pero también al culto y religión. Como Jerusalén era una Ciudad cananea con tradiciones políticas y religiosas autóctonas, no quedaron libres de esas tradiciones ni el reino ni el templo; al contrario: la tradición cultural de Jerusalén (Tradición de Sión) tiene innegables raíces cananeas y del Antiguo Oriente, tanto en relación a su ideología regia como a su teología del templo. Esto es claro en los Salmos regios (tales como los salmos 2.18.20.21.45.72.89.110.132.144) y en los relatos de 2 Sa 7 sobre la legitimación religiosa de la monarquía.

Debió escribirse por el s. VII, con influjos egipcios y neasirios, con intención polémica frente a las pretensiones asirias. De la misma época e influjo que la idea deuteronomica de una Teología de la Alianza, que también tiene influjo neasirio. Apunta al Dios-Sol, que en Asiria era Shamash, y aquí es Yahvéh. Por eso tiene peculiares ideas israelitas en el trasfondo. Se

50 Luis Alonso Schökel y Cecilia Carniti.- *Salmos I (Salmos 1-72) Traducción, introducciones y comentario*. Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 1992. Las citas están en la página 934. Está bien el ahorro de páginas de comentario; pero casi todos los lectores desconocen esos textos orientales que los especialistas manejan. No cita textos del Antiguo Oriente ni de profetas, sino los de Prv 16,12; 20,26.28; 25,5; 29,14.

51 Frank-Lothar Hossfeldt und Erich Zenger.- *Psalmen 51-100, übersetzt u ausgelegt*. La cita tomada de la página 314 reza así: “Dieser Primärsalm ist ein Bittgebet für den König, das einerseits altorientalisch-ägyptische Königsvorstellungen, insbesondere in deren neuassyrischer Ausprägung, aufnimmt und das sich andererseits eng mit der prophetischen Sozialkritik des 8. und 7. Jh. (Amos-, Jesaja-, Micha- und Zefanjabuch) sowie mit der im 8/7. Jh. vollzogenen Theologisierung des ‘Bundesbuch’ berührt”.

trata de presentar al “rey de los pobres” y la oración de la comunidad de los pobres por ese rey. No se reduce a la supuesta fiesta de la entronización regia. Pudo rezarse en cualquier otra ocasión solemne de reafirmación de las esperanzas de una monarquía justa, tanto en tiempos de Ezequías, como en los de Josías y otros, al menos en los inicios del gobierno. Hay una repetición y una magnificación queridas en las dos partes originales, que repiten los dos temas principales. “El rey es una *instancia social*, en cuanto juzga/salva a los pobres (vv. 2-4.12-14) y a la vez *mediador de la bendición divina*, cuyo señorío se realiza con plenitud salvífica en la naturaleza (vv. 5-7.15-17). “La prosperidad en la naturaleza es una consecuencia de la actuación judicial regia”⁵². La amplitud universal es algo posterior, y apunta a la mesianización y a la teocracia de la relectura posterior de estos Salmos; se nota por el cambio de temática y hasta de sujeto, que ahora son los pueblos y no el rey (vv.8-11.15) Discutible es de cuando es la doxología y el final de los vv.18-20.

No hace falta suponer que no hubo ningún influjo de la ideología monárquica, o que la idea de justicia en Israel es específica, para subrayar el significado de tantas expresiones. Lo novedoso es precisamente la seriedad con que la fe bíblica toma en serio la preocupación de su dios Yahvé por la causa de los débiles y oprimidos. Desde ella, es muy difícil no sólo divinizar a los monarcas, sino aceptar un gobierno que promueva las injusticias o incluso que no luche eficazmente contra los abusos de los que opriman al resto de sus hermanos. De ahí la virulencia de la crítica profética, la exigencia latente en la sed de justicia de sus súplicas políticas, y la advertencia sapiencial sobre la justicia como base de todo trono en Israel y aún en el mundo. Un ejemplo sencillo, y sin duda antiguo, está en el libro de los Proverbios 16,10-15 y reaparecerá con fuerza en el libro de la Sabiduría, que se ha llamado también el “libro de la Justicia”.

II. 4 El paso de la ideología monárquica a la esperanza mesiánica o Mesianismo.

El **salmo 72** es un salmo real, utilizado seguramente con ocasión de la entronización u otra celebración regia. Pero se acabó leyendo como mesiánico en la liturgia talmúdica (“Oh Dios, da al rey Mesías las sentencias de tus

52 *Ibidem*, La cita de la página 311 en el original alemán es: “Der König ist soziale Instanz, indem er die Elenden und Armen ‘richtet’//‘rettet’ (vv. 2-4 // 12-14) und zugleich *Mittler des göttlichen Segens*, dessen Herrschaft sich heivoll in der Natur auswirk (vv. 5-7 // 15-17)... Das Gedeihen in der Natur ist eine Folgewirkung des königlichen Rechtshandelns”.

juicios”) y cristiana (que lo aplica a la Navidad), porque se prestaba fácilmente a esa lectura. “Se creaba así una oscilación continua entre augurio real y esperanza utópica, entre el mesías presente ahí y el Mesías ideal”. Por eso quizás se pasó del yusivo al futuro y se puso como cierre del salterio davídico! Está construido sobre el derecho y la justicia, el rey y el pueblo, los pobres y la paz. “La defensa del pobre y del débil es una isotopía clásica del monarca perfecto. Esta sensibilidad está muy viva en Israel sobre todo por el impulso profético”. Los pobres son las personas que tienen “como único defensor de sus derechos (go’el) sólo a Dios y por tanto también a su regente terreno, el rey” con predilección por el pobre, porque no es igual al rico y poderoso. “La línea de la justicia de Dios y la del rey deben entrelazarse; además en los vv. 1-3 el hilo de justicia pasa de Dios al rey, del rey se vuelve al pueblo, del pueblo se extiende particularmente a los pobres. La parcialidad del juicio en relación con los pobres se revela como la imparcialidad suma, y este trato legal de preferencia constituye el nervio del cuadro de la política interna...”⁵³. Hasta aquí no nos salimos del ideal de justicia señalado antes.

La dimensión más profunda del oficio regio, como subraya Zenger, es que “el rey debe dejarse tocar por el sufrimiento de los necesitados, que piden ayuda, el debe por simpatía íntima, por compasión y misericordia hacer todo para salvar sus vidas de la opresión y de la violencia (tema central de la crítica social de los profetas!”⁵⁴. El rey debe actuar así por solidaridad parental, porque los necesitados y los pobres pertenecen a su familia (eso indica el término Go’el del v.14). Por eso debe pedir a Dios que de vida en plenitud a su pueblo, pintada con rasgos paradisiacos. Pero al fin es un salmo mesiánico

53 Gianfranco Ravasi, *Il libro dei Salmi. Volume 11* (51-100) Edizioni Dehoniane, Bologna, 1985.1993. Las citas que he traducido están en las páginas 465, 470 y 471: “Si creava così un'oscillazione continua nei carmi tra reale augurio e speranza utopica, tra messia ora presente e Messia ideale...” “La difesa del povero e del debole è un'isotopia classica del perfetto monarca. Questa sensibilità è vivissima in Insraele soprattutto sotto la spinta profetica”. Son las personas que tienen “come unico tutore e difensore (go'el) dei loro diritti solo Dio e quindi anche il suo gerente terreno, il re”. “La linea della giustizia di Dio e quella della giustizia del re devono intrecciarsi; inoltre nei vv. 1-3 il filo della giustizia passa da Dio al re, dal re si svolge verso il popolo, dal popolo si stende in particolare verso i poveri. La parzialità del giudizio dei confronti dei poveri si rivela come il sommo dell'imparzialità e questo trattamento legale di preferenza costituisce il nerbo del quadro sulla politica interna...”.

54 Frank-Lothar Hossfeldt und Erich Zenger.- *Psalmen 51-100, übersetzt u ausgelegt*. La cita tomada de la página 325: “Der König soll sich anrühren lassen von dem Leiden der Besitzlosen, die um Hilfe schreinen, er soll aus innerer Anteilnahme, aus Mit-Leiden und aus Barmherzigkeit alles tun, um ihr Leben aus Unterdrückung und Gewalttat (zentrale Begriff der prophetischen Sozialkritik!) zu retten”

y hasta teocéntrico, especialmente en la doxología de los vv.18-20, más claro aún en los LXX, como confianza en Dios y en el rey Mesías (v.1). Lo añadido en vv.8-11.15 puede estar influido por la teología ulterior de Gn 15,18; Mq 7,12.17; Za 9.10 e Is 49,23; 60,9s.14 y otros, del siglo IV tal vez. Con la doxología final se pasa de la ideología regia y mesiánica a la perspectiva teocrática, que es la dominante final. En los vv.8-11.15 se espera un reino universal, mesiánico. Empalma con la promesa de Gn 12,1-3; 22,18; 28,14 a favor de todos los pueblos. Y con el Rey de paz de Za 9,9s que no actúa por la fuerza sino por la atracción voluntaria. “El puede ser juez=salvador de los pobres de Yahvéh, porque él mismo es un pobre, y puede salvar porque él mismo ha experimentado salvación” “Aquí se trata propia y definitivamente de la incorporación de todos los pueblos y de sus reyes al Reinado de Yahvéh”⁵⁵, como se nota por las alusiones a Is 49,23; 60,9-11; Mq 7,14-17. Sin embargo, no es lo mismo esperar el Reino de Dios que confiar en que su venida depende de algún monarca o del camino del poder.

Evidentemente varios Profetas dan por válido ese ideal regio; pero no lo consideran un dato obvio ni una ideología justificadora, sino una exigencia y una esperanza. Exigencia de que se realice en la historia, y esperanza contra su no realización para un futuro más o menos cercano, pero siempre intrahistórico. Algunos de los textos más significativos son Is 9 y 11; Jr 23 y 33; Mq 4-5 y Za 9,9s; sin que podamos meter aquí al Siervo de Yahvé del Deuterocanónico, a menos que los juzguemos claramente regio o mesiánicos. La misma idea, aunque no esté relacionada directamente con el rey pero sí con la teología de Jersalén/Sión, aparece en diversos textos, sobre todo proféticos, que sueñan y anuncian un mundo de paz universal, como fruto de la justicia y no de la violencia de las armas y el dominio impuesto por los imperios. Pero tanto la teología del Siervo de Yahvé como la teología de Sión nos pueden alejar del tema del poder político, que es el que nos ocupa; por eso concentraremos el mesianismo en esa figura regia del futuro escatológico.

El exegeta bíblico H. J. Kraus escribe que “lo que se desea y espera es que el gobierno del rey se ajuste al señorío y a la actividad salvífica de Yahvé... Las palabras eficaces del deseo tienden hacia una expectación, hacia una

55 Ibidem, en la página 324: “Er kann zum Richter=Retter der Armen Yhwhs werden, weil er selbst ein Armer ist, und er kann retten, weil er selbst Rettung erfahren hat... es hier letztlich und eigentlich um die Eingliederung der Völker und ihrer Könige in die Königsherrschaft Jhwhs geht”.

esperanza de salvación, que en el AT resalta también en las profecías mesiánicas⁵⁶. Puede que sea así, como sospecha cierta exégesis; pero ese ensanche en el tiempo y el espacio, puede muy bien ser una utopía antigua, sobre todo si se ve como un ideal de paz mundial, que aparece en uno de los más bellos poemas bíblicos y que sigue siendo una utopía humana, como lo muestra su presencia parcial en las puertas de la ONU en Nueva York. Me refiero al “poema del Monte Sión”, que aparece a la vez en Is 2,2-5 y Mq 4,1-4, y anuncia para el futuro una paz universal por influjo de la seducción de la Ley y la Palabra de Yahvé, Juez supremo de los pueblos y la historia. No sólo se acabarán las guerras, sino que desaparecerán los ejércitos y las armas todas, transformadas en instrumentos de trabajo y progreso humano. En consecuencia, podrán los pueblos vivir en paz “bajo su parra y su higuera”; construirán casas y habitarán en ellas, plantarán viñas y beberán sus frutos” (1Re 5,5; Mq 4,5 y Am 9,14).

No llegó nunca a extinguirse en el pueblo de Dios la esperanza de un futuro Mesías, liberador de todos los opresores, externos e internos; y creador de un reino de Dios, lleno de justicia y paz perpetua, ansiado por todos los pueblos de la tierra. Hay distintas ideas sobre mesianismo y mesías, que llegan incluso a separarlos. Pero, tal vez convenga atenernos a la definición de Mowinckel, que escribe: “En el judaísmo tardío, el término ‘Mesías’ denota una figura escatológica. Pertenece al ‘tiempo postrero’; su advenimiento está en el futuro⁵⁷. Tiene figura de rey, descendiente de David, e influye en la esfera política y en la religiosa. Todo arrancarí­a con la promesa de Dios a David, por medio del profeta Natán, de asegurarle una dinastía. Esta promesa domina la teología monárquica del deuteronomista y aparece trasformada en el cronista. Está también en los salmos, especialmente 2, 72, 78, 89, 110 (4 culturas y un rey: egipcia, babilónica, jebusea e israelita) y 132: Y en los profetas, con diversos matices, tanto en Is, Jr, Ez como en la mayor parte de

56 Hans-Joachim Kraus.- *Los Salmos. Salmos 60-150. Volumen II*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1993. La cita se halla en la página 127, y se remite también a un comentario anterior de Von Rad.

57 Siegmund Mowinckel, *El que ha de venir. Mesianismo y Mesías*. FAX, Madrid, 1975. Da esa definición de Mesías, que conviene aceptar para aclarar de qué estamos hablando, ya en la página 3. No responde, pues, al sentido políticosocial hoy día corriente y que, con sobradas razones, se evalúa muy negativamente. Este se ha definido como “cualquier ser, en singular o plural, más o menos antropomórfico, esperado por una comunidad como el salvador futuro en un contexto religioso” y a la vez políticosocial. (Es la definición dada por el etnólogo Lanternari, citada en NDTB, página 1171)

los menores, aunque en algunos casos puede tratarse de relecturas o glosas posteriores. Incluso continúa en los apócrifos y en Qumran, hasta que empalma con las esperanzas mesiánicas que aparecen en el Nuevo Testamento.

Se emplea el término “Mesías” unas 39 ó 61 veces en el AT, pero nunca en Dt, Re, Jr, Ez ni los Doce. Sólo Is 45,1 (Ciro!) y Hab 3,13. Pero sale 18 veces en Samuel, referido a Saúl y a David. En la época preexílica, se puede afirmar que designa sólo al monarca, y no contiene esa esperanza mesiánica de un futuro definitivo. Lo que se espera es que el rey concreto gobierne bien. Van Seters ve en la “Historia de la sucesión” un intento de desidealizar a David, escrito en la época del exilio para terminar con esas esperanzas falsas, depositadas en sus descendientes. En la restauración hay expectativas contrarias, esperando sólo de Dios, o ampliando y modificando las esperanzas de Natán. En Za 9,9s se da el paso a lo extraordinario. Se abre un abanico de expectativas mesiánicas: un nuevo Moisés, un Profeta definitivo; o un Salvador por medio del sufrimiento vicario, como el Siervo de Yahvéh; un Elegido y hasta un Preexistente escondido que aparecería misteriosamente; una figura misteriosa de Hijo del Hombre, que en Qumran se identifica con el Ungido⁵⁸. Ya no se trata de una figura regia, con medios de poder político en primer plano. Más bien se trata de un rechazo al poder político como camino de la salvación proveniente de Dios.

Una segunda lección de la reflexión veterotestamentaria sobre el poder político, es desmitificar su carácter absoluto y primordial, criticando toda divinización del poder, aunque sea de forma religiosa laica. Más aún, entender que no se legitima el poder político por su origen o fuerza, sino por el servicio que preste a la justicia y prosperidad, especialmente a la vida de los pobres y a los derechos de los socialmente débiles. La tentación sigue presente en la historia humana, y la cualidad idolátrica del poder sigue presente en su necesidad de obtener vida a costa de las víctimas que produce, hoy ocultas bajo el eufemismo de “daños colaterales” y otros. No menos decisivo es la valoración del poder desde el criterio del bien común y de la justicia social, que mira el bienestar de los más desfavorecidos e incapacitados socialmente. El Mesianismo bíblico apunta a la vida y vida plena especialmente de los pobres.

58 Trata ampliamente el desarrollo histórico de la esperanza mesiánica en los distintos libros bíblicos, con ocho páginas de bibliografía exegética sobre el tema, José Luis Sicre, *De David al Mesías. Textos básicos de la esperanza mesiánica*. Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 1995, 444 páginas.

III. LA CRÍTICA PROFÉTICA Y LA VALORACIÓN DEUTERONOMISTA DEL PODER MONÁRQUICO E IMPERIAL

“Ni los Profetas ni la historiografía deuteronomista hablan por ninguna parte de un rechazo definitivo de la casa de David”⁵⁹. Esto es verdadero, aunque se admita que el ideal de la etapa judicial haya podido servir como ideología de reserva, y ser tomada de nuevo a la vuelta del exilio, sobre todo de parte de la hierocracia sacerdotal, que contó con el apoyo político del poder del imperio babilónico. Se corresponde además con el ideal monárquico y con la esperanza mesiánica que acabamos de señalar; y sigue presente en la época del NT y en tantas corrientes judías y cristianas de ayer y de hoy. La Teología de la Liberación ha sido un nuevo florecer de esta esperanza histórica en la posibilidad de que la justicia interhumana vaya aconteciendo en un grado más cercano a la utopía del Reino de Dios, al mundo nuevo donde habite la justicia. Por eso mismo, se explica la crítica concreta de casi todos los profetas a los gobernantes concretos que conocieron, en defensa de las víctimas y oprimidos del sistema, y a favor de los más desfavorecidos. Por eso, la historiografía bíblica, en líneas generales, es todo lo contrario de una historia glorificante de sus reyes y líderes políticos; más bien es un reconocimiento humilde de su fracaso mayoritario, aunque no logre nunca apagar la sed de justicia y la esperanza de que se realice en su época. Aquí vamos a concentrarnos en algunos textos significativos; pero podrían fácilmente multiplicarse.

Los Profetas vienen después de la Ley, en el sentido real más que en el histórico; porque la suponen y la apoyan en lo que tiene de expresión básica de la voluntad de Dios, que el pueblo ya conoce y los sacerdotes tienen la obligación de recordarle (Os 4, 6). Lo que el profeta aporta es la “palabra” (dabar) novedosa de Dios, que generalmente es un juicio sobre la situación presente, para reorientar al pueblo hacia lo que Dios quiere en ese momento histórico. Esa es su misión, fundada en su encuentro peculiar con Dios y la nueva sensibilidad que le otorga al convertirlo en su profeta. Al crecer en complejidad el pueblo de Dios, si la función legislativa se confía al sacerdocio y la de gobernar se concentra en el rey y su burocracia, cabe decir que el

59 Horst Dietrich Preuss.- *Teología del AT. Volumen II. El camino de Israel con Yahvé*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999. La cita se halla en la página 64.

poder judicial último, en el sentido de la valoración teológica decisiva, pasa al profetismo. Es verdad que su juicio aparece muchas veces como algo ya decidido, cuya sanción o castigo se anuncia como cierto, y sólo trataría de justificarlo con la denuncia de las culpas que lo han merecido. Pero, más al fondo, ese juicio y esa amenaza son más bien un aviso y una exhortación al cambio, con la esperanza de que se de una conversión y se pueda evitar precisamente ese castigo que sería la consecuencia indeseada. Cada vez más aparece este carácter de anuncio condicionado, y esa intención conversiva en los profetas, y especialmente en Jeremías (26,13) y en Ezequiel (18,23 y 32). Por eso mismo, todos los juicios y condenas proféticas de los reyes concretos intentan también esa conversión en principio.

III. 1 La crítica profética a la monarquía y a toda la clase dirigente de príncipes, jueces, militares, terratenientes y otros líderes del pueblo.

Aún prescindiendo de la historicidad del relato actual sobre la oposición de Samuel al nuevo sistema que representaba la monarquía, por presentar más bien la introducción teológica del deuteronomista, es muy verosímil que se diera esa oposición del viejo sistema al nuevo y que rechazara luego al primer rey Saúl (1Sa 8 y 15). Se debe admitir la historicidad fundamental de la crítica de Natán o de Gad a ciertos crímenes del rey David, aunque sean profetas cortesanos (2Sa 12 y 24). También hay que poner en este terreno de la crítica, aunque no provenga de profetas, la proclama de Absalón contra su propio padre David por no hacer justicia (2Sa 15) y más aún la presentación, por muy atenuada que sea de la explotación económica que realiza Salomón para mantener su corte y sus construcciones; y esta es la causa de la pérdida de la parte mayor del reino davídico de parte de su hijo Roboán (1Re 9 y 12).

Lo mismo aparece en el caso de Ajías de Siló, que profetizó el reino del Norte a Jeroboán, pero también le anunció su fin (1Re 11 y 14); y otro tanto cabe decir de la acusación de Elías al rey Ajab y la reina Jezabel por el asesinato de Nabot para robarle su viña (1Re 21). No vale explicarlo por una idea nueva de monarquía, de influjo cananeo, o fenicio en este caso; pues se trata de un abuso de poder y de una corrupción que abarca casi todas las capas de la sociedad israelita del momento. Pero lo subrayado por el testimonio bíblico es que, desde que aparece la figura del Profeta en Israel, tipificada en el joven Samuel, ya frente al juez Elí y luego frente al rey Saúl, la autoridad divina suprema no es el poder político ni sacerdotal, sino el profético, al

menos según la teología del Deuteronomista, porque ellos son como la conciencia del pueblo de Dios. Los textos aludidos son más del deuteronomista que de los profetas; y, aunque estén influidos por el profetismo, queremos separar ambas críticas. La postura profética aparece más clara aún, y con datación histórica más segura, en la crítica dura contra los reyes y autoridades de su época tanto en Amós y Oseas para el reino del Norte, como en Isaías y Miqueas para el reino de Judá en el siglo octavo. El motivo es aquí mucho más claramente la suerte de los pobres y débiles en el nuevo sistema; y la responsabilidad de los líderes en esa opresión y explotación. Basta escuchar algunos textos de Amós o de Miqueas.

Nos vamos a concentrar en un texto profético, especialmente significativo, entre otras cosas porque se escribió hacia el final de la época monárquica, con el peso decisivo que da la larga experiencia de la misma. Se trata de **Jeremías 22, 13-19**, dentro del contexto más amplio de 21,11-23,8, que lleva por título “a la casa real de Judá”(21,11) y Sicre titula “La monarquía y la justicia”⁶⁰. Porque se trata de la primera denuncia de un rey, tras las hechas a David por Natán y a Ajab por Elías. “El conjunto está muy elaborado, dando un puesto relevante al tema de la justicia”. Se puede subdividir en tres secciones: la primera dirigida a la casa real en general (21,11-22,9); la segunda se refiere a tres reyes concretos: Joacaz, Joaquin y Joaquín (22,10-30); y la tercera es una promesa o expectativa del rey futuro (23,1-8). El centro lo ocupa el oráculo contra Joaquín, que examinamos aquí más de cerca. Joaquín es el primogénito del rey Josías, pero el pueblo prefirió a su hermano menor, Joacaz, depuesto por Nekó y desterrado a Egipto. Dentro de los oráculos contra reyes concretos, el centro lo ocupa Joaquín. La monarquía cesa, se rompe la promesa de Natán. El texto es concéntrico, y su clave está en la frase del v. 16: “Juzgó la causa del pobre y del indigente ¿No es eso conocerme?”. Estamos, sin duda, en el terreno de la ideología monárquica, tomada en serio por los profetas y utilizada por ellos como criterio de valoración. Así cobra enorme fuerza el contraste que establece entre el piadoso y justo rey Josías y el impío y opresor rey Joaquín, su hijo (22,11-19). En vez de practicar el derecho y la justicia y amar a Dios con todo el corazón, como

60 Así titula esta sección J. L. Sicre, en la obra citada “*Con los pobres de la tierra...*”, pp 353-365. En esas páginas comenta lo que dice Jeremías en la sección titulada “La monarquía y la justicia” (21,11-23,8)

su padre Josías, su hijo Joaquín sólo piensa en el lujo y la ostentación, sin detenerse ante la opresión y explotación de sus propios súbditos para lograrlo.

La condena del rey se justifica sólo en el caso de Joaquín. Este rey se está construyendo un palacio lujoso en medio de graves problemas económicos, como el pago de tributo a Babilonia (2 Re 23,33.35) “Joaquín sólo podía permitirse este lujo haciendo trabajar de balde a los obreros, en contra de Dt 24,14s, texto que probablemente había adquirido especial valor desde la reforma religiosa de su padre, Josías”. Además está faltando a su obligación de rey de justicia y derecho (*sedeq* y *mishpat*). Es grave que esto falte en los jueces y en el pueblo, pero peor que falte al trono, que se basa en ellos (Sal 72; 89,15; 97,2 y Mq 6,9; Am 5,24; Is 5,7). Subraya esto, contraponiendo las actitudes de su padre, que guardó un perfecto equilibrio. Actúa en bien propio, de los súbditos necesitados, y así de la voluntad de Dios. Joaquín, en cambio se excede en su bienestar, hasta el lujo innecesario y lo hace a costa de oprimir a los súbditos débiles. Se llena de cosas lujosas, pero la vida del prójimo no le importa nada. “Para el rey sólo cuenta el prójimo (ra’) en cuanto posible mano de obra y objeto de opresión: obliga a trabajar de balde, no paga salario, derrama sangre inocente... sólo tiene ojos y corazón para practicar la opresión y el abuso. El error de Joaquín es que no entiende el reinado como un servicio a los débiles, sino como un rivalizar en lujo. En esta concepción egoísta no tiene cabida Dios”. “Joaquín ni siquiera pretende dividir su corazón entre Dios y la riqueza... El no tiene ojos y corazón más que para la ganancia”⁶¹.

Y sigue comentando el P. Sicre: “La ironía del caso es que esta concepción egoísta (excluye al prójimo) y atea (excluye a Dios) resulta también alienante (excluye a Joaquín)... Jeremías no puede decir de él que le van bien las cosas. Lo que sí puede asegurar es que le irán mal. Sólo encontrará odio y rencor. No trató al pueblo como rey, y el pueblo no lo tratará como tal en el momento de la muerte”. Considera la monarquía encarnada en palacio y ciudad; por eso condena la institución más que las personas concretas, que abarca a todos, hasta los de pocos meses. La promesa de Natán está condicionada a la práctica de la justicia porque la salvación depende de la práctica de la justicia, cuyo último responsable es el rey: es lo que exige en 22,1-5. La mayor injusticia de la monarquía contra el pueblo fue dispersarlo, expulsarlo, no cuidarlo (23,1-3) Jeremías ve las causas de la injusticia en la dureza de corazón del hombre;

61 J.L. Sicre.- o.c., “Con los pobres de la tierra...”. La citas se hallan en las páginas 359 y 360.

pero también en las instituciones como la monarquía, y en el desconocimiento de Dios. Aunque la última mano sea del deuteronomista, como piensan muchos, porque sirve para justificar la desaparición de la monarquía por su falta de justicia, “Jeremías hubiera estado de acuerdo con esta perspectiva global, que se limita a sacar las consecuencias de lo dicho en 21,12”⁶².

Otros exegetas coinciden sustancialmente con este análisis, acentuando unos más bien el aspecto positivo de defensa de la justicia como tarea exigida y esperada de la monarquía; y examinando otros el fallo en esta tarea, debido a diversas causas, entre las que destaca el abuso de poder por afán de riqueza y dominio. Así el P. Alonso Schökel piensa que se alude al episodio del Éxodo 5,2 (“Ni reconozco al Señor ni dejaré marchar a los israelitas”) y explica “Reconocer al Señor sería reconocer sus exigencias y liberar a unos esclavos injustamente oprimidos”. Y apunta también que para eso recibe el monarca el espíritu de Dios, haciendo referencia a Is 11, 1-9 y 2 Sa 23,1-7. El espíritu forma al “jefe ideal, que por el ejercicio eficaz de la justicia realiza el sueño de paz y lo extiende al mundo animal” ya que el rey debe hacer justicia sobre todo a los pobres y oprimidos⁶³. Por su parte Wilhelm Rudolph subraya muy bien que el profeta Jeremías “en el v.17 descubre a Joaquín la raíz de toda su actividad: la codicia”; ya que la codicia es el móvil de todas las acciones del rey, y esta codicia “no se echa atrás ante la violencia y opresión, ni siquiera ante un crimen jurídico (como el de Ajab en 1 Re 21)”⁶⁴. Diríamos que este caso el poder económico o la idolatría de las riquezas es aún más fuerte que el político, y es el fin último de este rey.

El rey que se espera para el futuro habrá de ser justo y piadoso, que implante el derecho y la justicia a favor de los pobres y oprimidos, tal como hizo el piadoso y justo rey Josías. Es lo que se repite en 23, 4s y 33, 15s, que expresan más bien las esperanzas de los exiliados y no una cuestión de política dinástica, en la época de un rey desterrado (Konías) y un rey efectivo, tal vez mero sustituto (Sedecías), como interpretan algunos. No se trata de un “vástago

62 *Ibidem*, o.c., páginas 361 y 363.

63 Luis Alonso Schökel y José Luis Sicre.- *Profetas. Comentario I*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1980. Las citas pueden verse en las páginas 516 y 167.

64 Wilhelm Rudolph, *Jeremia. Hambuch zum Alten Testament*, 12. Tübingen, 1968. El conjunto viene titulado “Königssprüche” y lo trata en las páginas 136-148. La cita, tomada de la página 140, dice así: “Jeremia... deckt dem Jojakim in 17 die Wurzel all seines Handelns auf: die Habgier, die auch vor Gewalttat und Erpressung, ja vor einem Justizmord (wie Ahab 1 Re 21) nicht zurückschreckt”.

legítimo”, sino de un “descendiente justo”, que reinará prudente y justamente. Carroll piensa que es una colección de piezas independientes, muchas no de Jeremías, unificadas posteriormente, como casi todo en el libro; y que hay influjo o relectura deuteronomística y de Ezequiel, por lo cual lo considera una pieza posterior. Piensa que el texto de 23,1-4 sería postexílico, mientras 5-6 sería de Jeremías y reflejaría la disputa dinástica, dado que al cambiarle el nombre a Mattaniah por Zedekiah los babilonios estarían apuntando por la legitimidad del mismo, frente al desterrado Konías. “Tal lectura es consistente con la actitud mostrada por Jr respecto a Sedecías en los relatos e indica la naturaleza probabilónica de su papel. El oráculo puede entenderse como una celebración inaugural de la pretensión de Sedecías de ser el rey legítimo”⁶⁵. Pero, al estar unido a las esperanzas de futuro, se ha sacado de contexto y se le ha dado un alcance mesiánico. Tal vez apunta ya aquí, en Jeremías o en sus discípulos, el tema del Mesianismo propiamente dicho, en el sentido de un rey de los últimos tiempos, de la etapa escatológica final, como aparece luego en Isaías 11, 1 y Za 3,6 o 6,12 con esa metáfora del “germen” (*semaq*) justo. Caso de ser mesiánica “habría que observar cuánto ha moralizado Jeremías la idea popular de Mesías y cuán lejos está de todo chauvinismo”⁶⁶. Y sería el único paso en que Jeremías apunta al mesianismo, pues 30,9 y 33,14ss no son auténticos.

Por su parte, el profeta Ezequiel no deja de ser un duro crítico de la monarquía. Esto se muestra, por ejemplo, en el hecho de que no llamó nunca rey a Sedecías, tal vez porque para este desterrado de primera hora el auténtico rey del momento es el joven rey Joaquín, desterrado como él. Pero, más al fondo, porque lo considera un traidor al soberano babilónico, Nabucodonosor, y así causante inmediato de la catástrofe final de Jerusalén que le toca anunciar (Ez 17). Como en el caso de tantos otros profetas, amplía la responsabilidad a los otros liderazgos que explotan y oprimen a los pobres y

65 Robert P. Carroll, *Jeremiah. A Commentary*. The Westminster Press, Philadelphia, 1986, pp 411-449. La cita está en la p 446: “Such a reading is consistent with the attitude shown by Jeremiah towards Zedekiah in the narratives and indicates the pro-Babylonian nature of his rule. The oracle may be understood as an inaugural celebration of Zedekiah’s legitimate claim to be king”, cosa que negaban los desterrados del 597.

66 Wilhelm Rudolph, *Jeremia. Hambuch zum Alten Testament*, 12. Tübingen, 1968. Piensa que es auténtico de Jeremías pero que apunta, no a la legitimidad dinástica sino al ideal del rey futuro. La cita textual de la página 147 dice: “so wäre zu beachten, wie sehr Jer hier die populäre Messiasidee versittlicht hat und wie weit er von allem Chauvinismus entfernt ist”.

débiles sociales, y llenan de violencia y robo la “ciudad sanguinaria” (Ez 22). Es el mismo título que le da el profeta Nahún a la capital del imperio asirio, Nínive. Los culpables no son todos por igual, sino los grupos de poder: príncipes, sacerdotes, gobernadores, profetas y terratenientes. “Sólo buscan su propio interés y están dispuestos a sacrificar a los demás, no a sacrificarse por los demás. Si el Deuteronomista insiste en la idolatría, la escuela de Ezequiel deja clara la indignación provocada en Dios por las injusticias y la codicia (Is 57,17), dando más relieve a este tema que a cualquier otro”⁶⁷, junto con la violencia. Más adelante vuelve sobre la misma experiencia de explotación con la imagen de los malos pastores, que oprimen a sus ovejas, a las que sólo un David según Dios va a pastorear en justicia (Ez 34). Por eso formulará su idea de un futuro “príncipe” (*nasi*) redimensionando el sistema monárquico que ha conocido.

Sin embargo, nunca parece que los profetas rechacen el propio sistema monárquico, ni que se proponga algún tipo de alternativa al mismo, bien sea de vuelta al pasado tribal o avanzar en algún otro sentido. Algunos exegetas pretenden ver ese rechazo de la monarquía ya en algunas frases del profeta Oseas, como “A la aurora desaparecerá el rey de Israel” o “Rey en mi cólera te doy y te lo quito en mi furor” (Os 10,15 y 13,11)⁶⁸; o en la de Jeremías, que le dice a Joaquín que “ninguno de su descendencia tendrá la suerte de sentarse en el trono de David, ni de ser jamás señor en Judá” (Jr 22,10). Pero no es segura esa interpretación, pues cabe limitarla a esos reyes o esas dinastías concretas; y en otros textos de esos mismos libros, sean o no auténticos oráculos de esos profetas, se sigue esperando un rey justo para el futuro (Os 2,2; 3,5; Jr 23,5s y 33,15s). Sobre esa esperanza, que es a la vez histórica y escatológica, abundan los textos proféticos, además de los salmos y otros, como vimos en el apartado anterior. Sin embargo, no cabe duda que los últimos profetas, además de Jeremías y Ezequiel, dan cada vez menos importancia a la figura del rey. Baste recordar al llamado Segundo Isaías, que atribuye el

67 José Luis Sicre, “Con los pobres de la tierra”. *La justicia social en los profetas de Israel*, Cristiandad, 1984. En el capítulo IX, que se ocupa de Ezequiel (378-407). Lo citado aquí está en la p. 395.

68 Horacio Simian-Yofre, en su obra *El desierto de los dioses. Teología e Historia en el libro de Oseas*, de Ediciones El Almendro, Córdoba, 1993, trata sucintamente el juicio sobre la monarquía de este profeta en las páginas 215-219. Piensa que hay una enorme desilusión de la monarquía, una crítica profunda y una condena de hecho, pero no un rechazo fundamental de la institución misma.

título de Mesías a Ciro (45, 1); y que extiende a todo el pueblo de Dios las promesas hechas en su momento a David (55,3)

III. 2 La crítica de la escuela deuteronomista a reyes concretos y al sistema.

La hipótesis más común con relación a este conjunto de libros, que abarca desde el Deuteronomio hasta el segundo libro de los Reyes, es que toma materiales previos, y que ha tenido, al menos, dos ediciones. La primera, todavía en etapa monárquica, no deja de mostrar un apoyo a la misma institución, criticando la insuficiencia del sistema de los Jueces, alabando la magnanimidad de David y hasta justificando las intrigas de Salomón, además de las figuras de Ezequías y Josías, que son promotores de reformas según la Ley. En los capítulos finales del libro de los Jueces se reitera la frase que cierra el libro: “En aquel tiempo no había rey en Israel y cada uno hacía lo que bien le parecía” (Jc 21,25, casi repetida en 17,6; 18,1 y 19,1). Samuel tiene que poner un rey, no sólo porque lo pide el pueblo, sino porque se lo ordena Dios mismo (1Sa 8,1-22). El mismo Dios es el que elige tanto a Saúl como a David y los hace ungir por su profeta (1Sa 9,16ss y 16,1ss). Hasta en medio de las intrigas por la sucesión davídica, el rey Salomón encuentra apoyo profético en Natán y hasta divino, según nos dice 2 Sa 12,24-25 y 1Re 1-2. Las alabanzas tributadas a los reyes Ezequías (2 Re 18,1ss) y sobre todo a Josías, el reformador por antonomasia, sólo se explican desde esta orientación promonárquica; probablemente antes del trágico destino de este último monarca, del que llega a escribir que “no hubo antes de él ningún rey que se volviera como él a Yahveh, con todo su corazón, con toda su alma y con todas sus fuerzas, según toda la Ley de Moisés, ni después de él se ha levantado nadie como él”(2 Re 23,25, aludiendo claramente a Dt 6,5)

Pero hubo una segunda edición, sin duda influida por la experiencia del fracaso de la monarquía del Norte el 722 y de la del sur el 586; y esa relectura se hizo probablemente en el destierro babilónico. Esta es la que actualmente tenemos, y está escrita, en gran medida, bajo esa perspectiva profética de juicio y castigo, anunciados y cumplidos en la historia. Los profetas son vistos como predicadores de la Ley, que avisaron siempre al pueblo de las consecuencias negativas que le traería la ruptura de las normas de la Alianza, como avisan las maldiciones finales que la acompañan, especialmente en su formulación deuteronomica (Dt 28,15-68) y sacerdotal (Lv 26,14-46). En el momento de su última redacción, ya se han realizado esas maldiciones, primero en la ruina de Samaría y luego en la de Jerusalén. Pero la mera

justificación de la ruina acontecida no bastaría para explicar su existencia y su permanencia en el canon de fe. Lo que sirve para confirmar la palabra de denuncia y juicio, por el cumplimiento del castigo, está abierto a la esperanza de que se cumplan también las palabras de promesa y salvación. Ni siquiera en los textos tan duros del Dt y sobre todo del Lv que anuncian las maldiciones deja de apuntarse a un Dios mayor que la mera reacción a los pecados del pueblo; un Dios que tiene siempre una última palabra de salvación, por fidelidad a su propio ser (Dt 33 y Lv 26,44-45)

La crítica de la escuela deuteronomista al sistema monárquico apunta ya en el famoso episodio de Abimelek y el apólogo burlesco de su hermanastro Jotán, que critica la monarquía por ser inútil y parásita. Pero es en el episodio de su origen histórico bajo Samuel cuando apunta su crítica sustancial. Es verdad que Dios mismo le pide que haga caso al pueblo dándole un rey; pero también se dice que, al postular que sea como en las demás naciones, eso es un rechazo del Dios del Éxodo, liberador de todo faraón opresor y creador de un pueblo liberado y libre entre sí. Esto lo deja muy bien expresado en esa escucha a medias de Samuel, tanto al pueblo como a Dios; que no resuelve el caso hasta que no explicita bien que el rey en Israel no puede ser como en las demás naciones, sino que debe someterse a las leyes de la Alianza, entenderse como servidor del proyecto de Dios para un pueblo solidario y fraterno, justo y misericordioso. Esta sumisión del poder regio al poder legal previo es, sin duda, uno de los rasgos esenciales de la monarquía israelita, frente a esa “ideología regia” oriental, donde el rey está unido a la fuente divina de todo el orden del mundo y es responsable de su mantenimiento⁶⁹.

Desde la perspectiva teológica del deuteronomista se trata de juzgar la relación que tuvieron los reyes con la Alianza, y más concretamente con el culto único a Yahvéh, incluso en un único lugar. De esto modo vienen descalificados de antemano todos los reyes del Norte, por el “pecado de Jeroboán”, al poner frente a Jerusalén los santuarios de Betel y Dan, con los “becerros de oro”, símbolo de Yahvéh que te sacó de Egipto, con un sacerdocio propio e independiente de Jerusalén. Y los reyes de Judá que son alabados son aquellos que hicieron alguna reforma más o menos amplia. Entre ellos

69 Testimonios impresionantes de esta ideología aparecen en el texto egipcio y el mesopotámico, citados en los apartados II.1 y II.3; y los que cita Eric Zenger en su comentario al Salmo 72, que tratamos ya.

destaca el rey Josías, que profundiza la reforma según el libro de la Ley de Moisés que aparece curiosamente en el mismísimo templo de Jerusalén. A pesar de ello, la monarquía sigue siendo un hecho secundario y aleatorio a la fe y la moral de Israel. Tras el destierro, muchos entenderán que no hace falta para nada, para mantener la fe tradicional. Lo que justificó más bien ante el pueblo el valor de la monarquía era su utilidad para la causa de la justicia, del modo que Israel entiende esta justicia.

Un texto decisivo en la valoración teológica del desempeño de la monarquía en la obra deuteronomista es el de **2 Reyes 17,7-23**, que reflexiona sobre las causas de la caída del reino del Norte, con la destrucción de Samaría y deportación de buena parte de su población tras el año 722. Los motivos son, por un lado, la imitación de las maldades de los habitantes cananeos: su adoración a otros dioses y cultos idolátricos; por el otro, el culto cismático inaugurado ya por Jeroboán con los “becerros de oro” de Dan y Betel, del que no se apartaron ninguno de sus sucesores. Pero, más al fondo, por no haber guardado los mandamientos de la Ley y romper así la Alianza hecha por Dios con los padres; y por no haber hecho caso a la voz de Dios por medio de los profetas, endureciendo su cerviz incluso ante sus avisos y amenazas de la catástrofe. Extraña que no se diga nada sobre los pecados sociales de opresión y explotación de los pobres, que denunciaron profetas del Norte, como Elías, Amós, Oseas y Miqueas; pero pueden leerse entre líneas en la desobediencia a las leyes de la Alianza, que contienen una buena parte de normas sociales a cumplir, y en ese no escuchar la voz de los profetas, que denunciaban fuertemente esas injusticias.

Otro texto significativo es el juicio último sobre las causas de la caída del reino de Judá, a pesar de todo el esfuerzo de reforma religiosa y justicia social llevado a cabo por Josías y su corte. El culpable mayor de la catástrofe es el rey Manasés, del que se cuentan los mayores pecados culturales, como el poner a los mismísimos ídolos de Ba'al y Ashera en el templo de Yahvéh, junto a los cultos astrales del imperio asirio al que está sometido; pero del cual se afirma que “derramó también sangre inocente en tan gran cantidad que llenó a Jerusalén de punto a cabo” (2Re 21, 16; 23,26; 24,3s; y aún Jr 15,4, que debe ser relectura deuteronomista). Sin embargo, y a pesar del final tan pesimista de su obra, el deuteronomista no apunta a una vuelta al sistema tribal previo, por mucho que sea la “reserva ideológica”, tal como se apunta en el libro de los Jueces y en los inicios de Samuel. Por otro lado, no cabe

duda que el Cronista ya no sueña con restauración monárquica, sino que centra su perspectiva en ser una comunidad religiosa, una iglesia con su tradición de fe y costumbres propias, pero sin pretensiones políticas estatales.

Frente a ese ideal está la dura realidad histórica contraria en la mayoría de todos los pueblos y naciones de la tierra, como señalan casi con amargura y resignación los sabios de Israel y de otras latitudes. Uno de los más duros, tal vez por la dura explotación económico-política de los lágidas es el Qohelet, cuando dice: “Consideraré todas las opresiones que se cometen bajo el sol. Vi llorar a los oprimidos sin que nadie los consolase de la violencia de sus opresores. Y consideré a los que ya han muerto más afortunados que a los que todavía viven. Y más afortunados aún, a los que todavía no han nacido y no han visto los atropellos que se cometen bajo el sol. Y he visto que todo el afán y el éxito en el trabajo no es más que envidia recíproca”. “Si ves que en una región el pobre es oprimido y son violados el derecho y la justicia, no te extrañes de ello, porque una autoridad está sobre otra autoridad, y sobre todas hay una autoridad suprema. Se invocará el interés común y el servicio del rey” (4,1-4; 5,7-8). Y Jesús de Nazaret no tendrá otra idea del desempeño histórico real de la mayoría de las autoridades políticas, cuando dice a sus discípulos ávidos de poder, la frase que recordamos en la introducción: “Ustedes saben que los que son tenidos como jefes de las naciones las dominan como señores absolutos, y sus grandes las oprimen con su poder / y los que ejercen el poder sobre ellos se hacen llamar bienhechores” (Mc 10,42 y Lc 22,25). Esa historia de opresión sigue en pie, después de siglos de presencia del cristianismo en el mundo, aunque tampoco se puede negar el crecimiento en la conciencia de la humanidad y los mecanismos para liberarse de los peores extremos de esa amenaza.

III. 3 Las diversas posturas de los profetas ante el poder de los imperios históricos y el juicio sobre los mismos de otros textos significativos.

Una primera alusión a los imperios aparece en la Biblia ya en el relato mitológico de la torre de Babel. El Dios que aparece ahí no quiere ese mundo monolítico y monopólico, hoy diríamos globalizado y unidimensional, donde “tantos millones de hombres hablaremos inglés”. En este contexto cabe hacer una lectura del episodio mítico de la torre de Babel de Génesis 11,1-9, como símbolo de cualquier imperio, monopólico, monológico y monocultural y con

pretensiones divinizantes⁷⁰. La crítica más dura tal vez esté ya en ese texto mitológico inicial. Frente a la pluralidad de los pueblos, lenguas y culturas, esa unidad de lugar, de lengua y de cultura se asemeja bastante al intento de imponerse un grupo o cultura particular sobre el resto de los pueblos y culturas⁷¹. Pero la primera experiencia histórica de un imperio que nos narra el AT es la sufrida como esclavitud para construir las obras faraónicas de Egipto.

Antes, la Biblia guarda memoria de los dos modos más corrientes de entrar bajo un imperio: la esclavitud por guerras o comercio, y la búsqueda del sustento ante sequías y hambrunas de los países vecinos. Curiosamente, en algún momento de su historia, Israel nos cuenta que el inventor del sistema estatista más esclavizador de Egipto es un “soñador”, que esperó ser señor de sus padres y hermanos (Gn 47). En realidad, lo más pronto que pudo pensarse o escribirse algo semejante es ya con la monarquía establecida bajo Salomón y su sistema de impuestos y trabajos forzosos, junto a su sabiduría cercana a la de Egipto, casado como estaba, según aparece reiterada y orgullosamente, con una “hija del faraón” (1Re 3,1; 7,8; 9,16.24; 11,1). Esto nos indica que se llegó a ver como muy positivo el sistema imperial y se soñó o estimó en mucho el estar emparentado con el mismo. Al fin y al cabo era la forma superior de poder y, según la “ideología monárquica” del Antiguo Oriente, encarnaba de forma más o menos directa el poder omnipotente de la divinidad. Al tratar de esa “ideología monárquica” citamos algunos textos que reflejan esa divinización del rey, que es el símbolo y la encarnación del poder imperial. Aunque sea verdad que en Israel nunca se llegó a ello, tal vez

70 Puede verse una interpretación de este relato, desde un análisis estructuralista, en la obra *Análisis semiótico de los textos*, del Grupo de Entrevernes, de Ediciones Cristiandad, Madrid, 1982, pp. 187-223. Desde los acontecimientos del 11 de Septiembre del 2001 el P. Francisco J. González escribió una seria reflexión basándose en este conocido texto, con el título “*De lo acontecido en Babel, atisbos de luz para Manhattan*”, en la revista ITER, 26 (2001), pp. 31-50

71 Buen ejemplo de ello es el caso de Antonio Elio Nebrija o Lebríja, que ofreció su *Gramática de la Lengua Castellana* a la reina Isabel de Castilla, editada en 1492, para que impusiera así las leyes castellanas sobre el imperio cuya conquista acababa de iniciar en América. Peor aún cuando los conquistadores y sus defensores y abogados en el terreno político e ideológico (que en aquel momento era necesariamente teológico y católico) defienden con argumentos bíblicos la construcción a la fe, o, al menos, la conquista previa como castigo merecido por la idolatría de los pueblos indígenas y como medio necesario para la evangelización cristiana posterior. A fray Bartolomé de Las Casas no se le ocultó este juego de la mentira o ceguera española frente a lo que estaba ocurriendo, y atisbó que era una adoración del oro y el poder, la “codicia y ambición” como repite tantas veces, el verdadero motivo de tantas atrocidades contra poblaciones in-nocentes, aunque su religión fuera idolátrica, o de infidelidad negativa, por desconocimiento del Dios verdadero

por la experiencia de la propia fragilidad y de la necesidad de acudir a alianzas con otros para defenderse de los poderosos, no cabe duda que se dio esa tentación de poner la confianza última en el poder imperial, manifestado especialmente en el de sus armas y ejércitos, sus carros y caballos de guerra, y los dioses que supuestamente les daban ese poder victorioso y ese dominio creciente sobre otros pueblos.

La realidad empírica del poder imperial vista desde las víctimas y los esclavos no podía dejar de ser bastante más realista y verdadera; y esto es lo que van a experimentar los profetas de Israel, que se harán portadores de la voz de estos explotados y oprimidos. Hubo tres pasos o grados en el proceso de estar sometido a un imperio: A) La táctica era comenzar por una demostración de fuerza militar, con la consiguiente exigencia de sumisión y el *pago de tributos*, que servían precisamente a mantener el imperio y su poder militar y político. B) Si había alguna conspiración o revuelta, el segundo paso era un zarpazo mayor, *quitar al rey* y la clase dirigente, cambiarla por otros más sumisos y aumentar la opresión económica y el control del país. C) Caso de llegar a nueva rebelión, se acababa la paciencia del imperio y su tercer ataque era ya la destrucción del reino, de su capital y ciudades fuertes y la *deportación masiva* de los habitantes, trayendo poblaciones de otros reinos arrasados antes a ocupar el territorio, que pierde su independencia política convertido en provincia del imperio de turno⁷². Es verdad que esta fue la táctica de los Asirios sobre todo, atenuada en algún grado por los Babilonios, que sólo deportan a las clases dirigentes, dejando en el lugar al resto de la población. Más benignos o políticos resultaron los Persas, que permiten el retorno de los desterrados y hasta la reconstrucción de sus ciudades y sus templos, con sus dioses y sus cultos, con sus leyes y su cultura y hasta con sus propias autoridades internas; pero manteniendo los tributos y el poder supremo.

A pesar de que los líderes proféticos y otros nunca divinizaron el poder regio, no cabe duda que captaron y combatieron ese sentimiento que se dio siempre en el pueblo: la tentación de divinizar el poder. Quizás más el de los imperios de Asiria o Egipto, Babilonia o Persia, con sus poderosos ejércitos

72 Varios autores señalan ese triple paso dado por los imperios en su dominio y anexión de los pequeños países vecinos. Puede verse en, *Historia de Israel* de Siegfried Hartmann, pp. 313-315. También puede verse en la obra de José Luis Sicre *Profetismo en Israel. El profeta. Los profetas. El mensaje*. Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 1992, pp. 460-461.

y su fuera conquistadora, junto a la fastuosidad de sus santuarios y sus ceremonias culturales. Por eso, varios oráculos proféticos se van a dirigir sobre todo con esa idolatría del poder, que se concretaba en la admiración y confianza última puesta en el poder de alguno de esos imperios, en la fuerza de su caballería y armamento, y en la búsqueda de alianzas y pactos políticos con ellos, que conllevaban además siempre una alianza religiosa, una sumisión a sus dioses imperiales. Es verdad que su postura varía según las circunstancias históricas y políticas que les toca vivir; pero cabe hablar de unas actitudes o posturas básicas comunes, presentes sobre todo en los escritos proféticos, que vamos a tratar de sintetizar⁷³.

1) Desde la idea de Dios como señor de la historia, que la controla toda y especialmente en relación con su pueblo escogido, los profetas ven a los imperios como “*instrumento de Dios*” con la función de castigarlo por los pecados cometidos. Esta función punitiva, vista como pedagógica y provisional con finalidad saludable, bien pronto se percibe como voluntad de dominio y hasta de exterminio del pueblo por parte de un imperio orgulloso de su poder, que no se ve ya como “azote de Dios”, sino como endiosamiento del poder que van a condenar (Is 10,5-19 y 37, con su paralelo en 2 Re 19; Jr 25,12-13; 27,7).

No obstante, hay ocasiones en que un poder sirve para liberar de una situación de destierro u opresión, y puede ser visto como instrumento de liberación. En este contexto se explica que Jeremías acabe viendo un mal menor en la sumisión a Babilonia, y hasta viendo en Nabucodonosor un “Siervo de Yahvéh” para enderezar a los pueblos (Jr 25,9; 27,1-11 y 43,10). Y que más tarde el Deuteroisías señale a Ciro el Persa como “Mesías” para Israel, puesto que ha sido llamado por Dios para vencer al imperio babilónico y permitir y facilitar la vuelta de los desterrados y la reconstrucción de Jerusalén y su templo. Bien sabe el profeta y sus oyentes que Ciro deja atribuir sus éxitos a otros dioses, sobre todo a Marduk, dios supremo del culto babilónico; pero, aunque Ciro no conozca ni invoque a Yahvé no deja de ser un mero instrumento en sus manos, a favor de su “siervo” Israel y para la gloria del único dios verdadero, Yahvé (Is 44,24-45,7).

73 José Luis Sicre.- En la o.c., *Profetismo en Israel...* el apartado n. 21, páginas 459-483, titulado *El imperialismo*, trata con suficiente detalle la postura cambiante de los profetas frente al poder imperial que les tocó vivir y soportar. También puede verse la revista RIBLA, n. 2, “*Violencia, poder y opresión*” DEI, San José, Costa Rica, 1988; especialmente los artículos de José Severino Croatto, en las páginas 9-18 y 59-67.

2) Frente a la confianza última puesta por los reyes de Israel y Judá, junto con sus clases dirigentes y hasta el propio pueblo, en el poder de los imperios, -que se muestra en la adquisición de carros y caballos de guerra, fortificación de ciudades, y sobre todo en las alianzas o pactos con los imperios, para asegurarse la vida- los profetas no dudan en criticar esa *idolatría del poder*, como algo radicalmente opuesto a la fe y confianza en Yahvéh, único salvador del pueblo. Puede parecer hoy políticamente ingenua esta postura, pero no se le puede negar ni un ápice de su profunda verdad teológica: el poder político, incluso o especialmente el imperial, no salvan al hombre. Cuando el hombre pone su confianza última en el poder político mayor está cayendo en verdadera idolatría.

El profeta Oseas pone en boca del pueblo convertido esta confesión penitencial, en que asegura: “Asiria no nos salvará, no montaremos ya a caballo, y no diremos dios a las obras de nuestras manos” (14,4), poniendo al mismo nivel el poder imperial del momento, la fuerza militar de la caballería y los ídolos fabricados y venerados. Y el profeta Isaías rechaza las embajadas a Egipto para realizar alianzas con su poder imperial con esta advertencia: “¡Ay de los que bajan a Egipto por ayuda! En la caballería se apoyan, y se fían de los carros porque abundan y en los jinetes porque son muchos; mas no han puesto su mirada en el Santo de Israel, ni a Yahvéh han buscado...En cuanto a Egipto, es humano, no divino, y sus caballos, carne y no espíritu...” (31,1,3) Algunos de los textos más claros de esta denuncia de la idolatría del poder están en Oseas 8,8-10 y 14,2-4, en Isaías 30,1-5 y 31,1-3 o en Ez 23,1-30; pero hay muchos más textos proféticos y de otros hagiógrafos en esta dirección⁷⁴.

3) Si en algún momento el imperio es visto como algo normal, y no preocupa especialmente a los profetas y al pueblo de Israel, mientras está lejos; tras larga experiencia de opresión imperial, la fe israelita acabará viendo en el imperio el símbolo de la *situación que Dios no quiere*. Lejos de ser algo útil para el hombre, es opresivo y hasta letal para él; lejos de ser instrumento divino es lo contrario al verdadero poder de Dios, que es el Yahvé libertador del Éxodo y el Dios de la alianza para la vida en libertad y solidaridad fraterna; y lejos de ser algo normal o neutro que acontece en la historia, es *lo más opuesto a Dios* y a la humanidad que Dios propone y espera de su pueblo y de

74 José Luis Sicre.- *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1994. En esta obra pueden encontrarse analizados estos y otros muchos textos proféticos sobre la idolatría del poder, tan importante como la de los falsos dioses y los ídolos; y tan actual.

todos los pueblos. Desde aquí se explican algunas de las frases más duras que aparecen en la Biblia ante el poder, motivadas sin duda por la dura experiencia de la opresión asiria y babilónica con su enorme crueldad no sólo propagandística sino real⁷⁵.

Esto se expresa en la centralidad del tema del Éxodo como liberación de la situación de esclavitud imperial faraónica; y bien sabemos que dicha experiencia constituyen uno de los ejes centrales de toda la Biblia hebrea. Pero también puede leerse como una condena absoluta de los imperios textos como el relato de la torre de Babel al que nos referimos antes; y en la utopía de un mundo sin la prepotencia del poder imperial con sus ejércitos y armas, convertidos en instrumentos de trabajo y prosperidad para todos (Is 2,2-4 y Mq 4,1-3). Finalmente, para no alargar el tema, hay que señalar entre las críticas más duras a los imperios las de los escritos apocalípticos, la mayoría de ellos apócrifos, que alcanzan una cierta visión de historia universal. Estos autores escriben en torno a los siglos II a.C y II d.C, tras oír a los profetas y a los historiógrafos y ver la fuerza creciente y la expansión cada vez mayor de las potencias imperiales, sea con el Helenismo o con el Imperio Romano en esos siglos que rodean la venida de Cristo. En los dos únicos libros apocalípticos aceptados por la Biblia, el poder imperial es simbolizado como una Bestia sanguinaria y opresora, con rasgos más bien diabólicos e inhumanos por ser deshumanizantes y hasta destructores del mundo de la vida (Dn 7 y 14; Apc 13 y 17).

De la postura crítica de los profetas ante el desempeño del poder monárquico y de otros líderes sociales, y ante la condena casi total de los reyes históricos en la obra deuteronomista, la lección a aprender es el mantenimiento de una actitud vigilante, capaz de mirar la realidad y juzgarla desde el lado de las víctimas del sistema o de sus abusos; por ello son especialmente críticos frente a la prepotencia imperial. No se trata de una demonización de todo poder político, ni del monárquico en concreto. Más bien, es cierto que los profetas no ofrecen alternativas políticas a la monarquía, pero sí a su desempeño histórico, manteniendo siempre el ideal de un rey justo, que se preocupe especialmente de los pobres y oprimidos. Tampoco tenemos hoy los creyentes alternativas mejores que las que pueda ofrecer cualquier pensador o cuerpo social; pero sí debemos mantener ese ideal de justicia, por más que otros lo tilden de utopía políticamente irrealizable.

75 J. Alberto Soggin, en la o.c. *Historia de Israel...*, p. 286 nos dice que, según algunos autores, los reyes de Asiria utilizaban su fama de crueldad como hábil propaganda y medio de amedrentamiento previo. Pero no cabe duda que los dichos de Nahún o Habacuc y las *Lamentaciones* están escritas desde la experiencia de crueldades bien reales.

IV. PROPUESTAS REALISTAS SOBRE UNA POSIBLE MONARQUÍA O PODER POLÍTICO FUTURO TRAS EL EXILIO

Entre los rasgos peculiares de la monarquía israelita, como señalamos antes, está el de no ser la fuente del derecho, sino estar sometida a unas leyes que la preceden y son superiores, por provenir de Dios mismo en etapas anteriores a su misma constitución⁷⁶. Por eso nunca aparece el rey dictando leyes, ni siquiera de menor rango; y, en cambio, su conducta es juzgada desde los primeros pasos por las normas previas y comunes. Tal es el caso de Saúl, frente a la autoridad profética y sacerdotal de Samuel (1 Sa 13 y 15); o el de David ante la crítica del profeta Natán por su doble crimen contra el fiel súbdito Urías, adulterando con su esposa y haciéndolo morir en combate (2 Sa 11-12). Lo mismo hará después el profeta Elías frente al robo y el asesinato político de Nabot por parte del rey Ajab y su esposa Jezabel (1 Re 21). Y si algún profeta aprobó la revolución violenta de Jehú, como aparece en varios puntos (1 Re 19,15ss; 2 Re 9,1ss) el profeta Oseas (1,4-5) no deja por eso de condenarla de parte de su mejor comprensión de Dios y sus planes. Esta misma sumisión del poder regio a la Ley superior de Israel es lo que posibilita también toda la visión crítica de la escuela deuteronomista sobre el desempeño histórica de la monarquía. Sin embargo, antes de una condena radical, el deuteronomista parece tener una “reserva ideológica” también en el sistema que fue querido por Dios, antes incluso de que apareciera el “Mesianismo” o al mismo tiempo. Es lo que vamos a examinar en este apartado, centrándonos en las pocas y modestas propuestas que se hacen de un modo nuevo de funcionar la institución, que tiene muy en cuenta los abusos cometidos y la misma peligrosidad de los usos en determinadas condiciones.

Entre las leyes previas a la monarquía se consideran el Decálogo cultural de Ex 34,10-26 y alguna forma previa del Decálogo que tenemos ahora reformulado en Ex 20,1-17 y Dt 5,6-21; también el conjunto del Código de la Alianza (Ex 20,22-23,33) y algunas leyes culturales arcaicas, que están ahora entreveradas en los Números y el Levítico. Pero ya el Código Deuteronomico se considera de la época monárquica, incluso en su forma más antigua. Sea o no el “Libro de la Ley” que se encontró casualmente en el

76 J. Alberto Soggin.- *Introduzione all'Antico Testamento*. Paideia Editrice, Brescia, 1984, escribe que el derecho oriental es atribuido a la divinidad, y por tanto es sacro; pero se da por medio del monarca, lo que lleva a una identificación práctica con el poder estatal. En cambio, en Israel, no es el monarca ni el Estado la fuente del derecho: "...non è lo Stato la fonte del diritto, essendo in genere l'assistenza del diritto anteriore alla formazione dello Stato" en p.198.

templo de Jerusalén en época de Josías, la parte central, Dt 12-26, suponen ya una sociedad muy estructurada, con división de funciones y poderes, con experiencia de asentamiento y problemas de campesinos y ciudadanos, con un culto muy estructurado, etc, para pertenecer a etapas anteriores. No parece tampoco probable que se inventase a propósito para justificar la “reforma” de Josías, como piensan algunos, si bien pudo darle una base legal o ideológica muy firme⁷⁷. No obstante, es en la época persa, bajo Esdras y Nehemías, cuando la preeminencia de la Ley de Moisés adquiere su peso social y político definitivo en el pueblo judío, al volverse ley estatal, con apoyo de la autoridad persa. Desde entonces se suele hablar de “nomismo”, en sentido peyorativo religiosamente, pero con un peso jurídico y político innegable, que llega hasta nuestros días en el judaísmo conservador.

IV. 1 Las leyes del Antiguo Testamento como provenientes de Dios mismo, y no de ningún poder político, monárquico u otro

Como se afirma reiteradamente en las secciones legales del Pentateuco y a lo largo de todo el AT, es el mismo Dios el autor y dador de las Leyes, por medio de Moisés. Tal es el caso de los dos Decálogos y de los diversos códigos: Código de la Alianza, Código, deuteronomico la Ley de santidad y el Código sacerdotal (Lv 17-26 y Lv 1-16); siempre se afirma la procedencia de Yahvéh. Todo forma parte de la Alianza, de la que las Leyes son las cláusulas impuestas por Dios a su pueblo. Por eso el sentido primero de “*torá*” o ley se aplica a las reglas concretas que da un sacerdote, generalmente para alguna norma cultural; pero sobre todo a lo que es “Ley de Yahvéh” (unas 220 veces); aunque también se llama “Ley de Moisés” a veces. Parece que en la época del rey Josías se descubrió o presentó en Jerusalén el núcleo del Código deuteronomico, y este sirvió de base a su reforma religiosa y social. Años más tarde, con Esdras y Nehemías esa Ley se vuelve “ley del Estado” o ley con valor político reconocido e impuesto, junto a las leyes propias del imperio persa (Esd 7,26. Ver 1Re 2,3; Jos 1,7s; 2Re 14,6; 23,24s)⁷⁸.

77 J. Alberto Soggin.- *Introduzione*, pp. 154-166 ; y también en la otra o.c. *Nueva Historia de Israel*, pp. 305-312, da mucho peso a los autores que suponen que ese “Libro de la Ley” encontrado en el templo fue una “*pia fraus*” (=fraude piadoso) del sacerdote Jilquías; y que no debió tener tanta influencia en la “reforma”, iniciada diez años antes, según el relato del Cronista. Pero, aún así, no deja de ser el Código Deuteronomico una legislación de la época monárquica.

78 J. Alberto Soggin, en la o.c. *Nueva Historia de Israel*, pp. 345-347 trata como bien probable históricamente ese edicto de Artajerjes, que hace de la Ley de Dios una “ley del rey” para los judíos bajo Esdras. No hay acuerdo sobre si esa Ley era el documento P, o el documento D, o incluso una primera forma del Pentateuco, que empieza así a ser literatura canónica para el pueblo de Israel.

Hoy día se considera que gran parte de las leyes se fueron formando en la etapa premonárquica, en el mundo de los clanes y las tribus, aunque según su “contexto actual, en Israel todo derecho está relacionado con Yahvé, con Moisés y con el Sinaí. Y con eso queda dicho lo esencial sobre su lugar teológico... es el reconocimiento y la puesta en práctica de la voluntad divina”. Pero eso es válido en muchos otros códigos orientales, así como que la ley está envuelta en la alianza, e incluye bendición y maldición, evangelio y ley, orden y anomia, antes de la crítica profética y de la codificación en clave de “*beryt*” por el Deuteronomio y deuteronomista especialmente, pues el Dios bíblico es un Dios de gracia y de exigencia ética a la vez. Lo específico no es tanto que muchas tengan forma apodíctica y sean religiosas, sino que “consiste principalmente en que el rey no hace de legislador, y que no es posible reconocer una idea de ‘orden universal’ que actúe como magnitud sobre el derecho israelita”. Esta idea sigue en Ezequiel y el Sacerdotal y el Cronista (Ez 18,9.17.23; 20,11.25s)⁷⁹.

Un nuevo objeto de elección divina, dentro del marco de la elección originaria del pueblo en el Éxodo, es la monarquía. Esto surge ya con la “elección” de Saúl y de David, y se amplía a toda la dinastía davídica con la profecía de Natán o promesa dinástica, que el Dt y el Dtr. Se une con la “elección” del lugar único para poner su Nombre en él, que se concreta en Jerusalén, al menos desde la época de Josías; y sirve para el juicio teológico del Dtr sobre el reino de Israel y sobre los cultos yahvísticos de Judá fuera del Templo salomónico. A pesar de los problemas que la institución monárquica suscitó a la fe israelita, ésta acabó jugando un papel decisivo y suscitó valores y esperanzas que permanecieron y permanecen en el mesianismo utópico que conlleva. La cuestión es “¿Cómo puede conciliarse religión y política; la acción política y la fe en Yahvé?... Ante cada rey se sentía la necesidad de preguntarse, en definitiva, si su conducta y su reinado estaban en consonancia o no con Yahvé. Y esa misma tensión fue también la que permitió formular un o el ideal del rey, sobre todo porque además la

79 Horst Dietrich Preuss.-. *Teología del AT. Volumen I. Yahvé elige y obliga*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999 . Pone los fundamentos, que son la elección de Dios y las obligaciones de su Alianza sinaítica con el conjunto de leyes que la explicitan y concretan en el desarrollo histórico. Este mundo legal es previo al poder político monárquico sobre todo en cuestión de principio, puesto que su origen está en Dios mismo. De ahí que en Israel nunca se atribuya al rey ningún poder legislativo. Las citas expresas están en las pp. 141, 152 y 165.

referencia al futuro propia de la fe en Yahvé era capaz de mantener una esperanza de esta clase”⁸⁰.

IV. 2 Criterios y normas para la forma futura de la monarquía a restaurar después del exilio babilónico, tras su fracaso histórico.

Por encima del estatuto político de personajes como Sesbasar o Zorobabel, que pudieran ser descendientes de Jeconías, el rey deportado por Nabucodonsor el 597 y liberado por su sucesor el 562, está claro que una parte del liderazgo judío del postexilio soñaba aún con restaurar la monarquía davídica. Lo mismo aparece en textos de los profetas postexílicos Ageo y Zacarías, por más que el Cronista los pretenda ignorar. Esa expectativa se volverá cada vez más un mesianismo escatológico, unido a especulaciones apocalípticas hacia el siglo II a. C. que perduraban ciertamente en la época del NT. Por eso, no debe extrañarnos que, a pesar del fracaso de la monarquía en ambos reinos, muchos pensadores de la época exílica inicial o final, y aún del postexilio, imaginaran como parte del futuro una restauración de la monarquía. Esto nos enseña, por un lado, que siempre hará falta un tipo de poder político, sea monarquía propia u otra; y por otro, que el poder político no es lo decisivo para la vida de fe del pueblo de Dios, ni para la vida humana sin más, sino sólo un elemento subordinado a otros principios y valores previos.

Pero podemos aprender algo de esas propuestas de restauración monárquica, precisamente después de la larga experiencia y el relativo fracaso de su gestión. La Biblia habla mucho más largamente de su experiencia y no deja de hacer juicio crítico y valoración muy negativa de su desempeño en distintas partes, históricas y proféticas sobre todo, como hemos apuntado; pero apenas apuntan un par de proyectos de futuro entre sus múltiples escritos, sin contar con aquellos que para nada se interesan ya por esa restauración. Con ello tal vez nos quieren decir que debemos aprender más de la experiencia histórica real, con atención especial a las causas de sus fracasos, que no de una fórmula segura que ellos tengan que ofrecernos para nuestra decisión actual. Con el AT en la mano nadie puede defender a ultranza la monarquía ni ninguna otra forma de poder político, ni tampoco demonizarla y considerarla

80 Horst Dietrich Preuss.- *Teología del AT. Volumen II. El camino de Israel ante Yahvé*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999. Trata de la elaboración posterior de la elección originaria, con los nuevos objetos de elección, entre los que destacó la monarquía, según el AT. Pero junto a ella, los profetas, los jueces, etc...La cita concreta está en la página 48

inaceptable en nombre de Dios y sus planes. Desde esta postura modesta creo que debemos escuchar esas propuestas de restauración.

Dt 17,14-20. El fuero del rey del deuteronomista. El primer texto creo que debe ser el de la ley sobre la monarquía de Dt 17,14-20. Un autor tan agudo en la historia de las tradiciones textuales como Martin Noth escribía que “las leyes transmitidas en el Pentateuco tampoco se refieren positivamente en ningún lugar al ordenamiento de alguna de las formaciones estatales surgidas dentro del pueblo israelí ni, en definitiva, a ninguna ordenación estatal. De modo que estas leyes no presuponen ni a la monarquía ni a la organización estatal como reguladoras previas a su existencia. El término “rey” aparece en ellas únicamente una vez, en la llamada “ley sobre la monarquía” (Dt 17,14-20), pero aquí es totalmente claro que *no* se trata de la organización monárquica realmente existente. En esta “ley sobre la monarquía” no se concretan los derechos y deberes de la monarquía, sino que al rey se le ponen toda clase de limitaciones y cortapisas en su actividad, prohibiéndosele cosas que en el Antiguo Oriente siempre fueron atribuciones propias de un rey (formación y reclutamiento de una poderosa caballería, acopio de un tesoro estatal) y que los reyes judeo-israelitas, sin duda, tampoco quedaron cortos en atribuírselas. Este curioso “derecho regio” se formula preponderantemente de modo negativo, mientras que la formulación positiva se emplea sólo para imponerle al rey el deber de respetar escrupulosamente el código deuteronomico, que, además, no habla del rey”⁸¹.

Por su parte, un teólogo bíblico reciente escribe que “en su proyecto deuteronomista de constitución, el Deuteronomio (16,18-18,22) sitúa alrededor del rey otros magistrados y procura hacer, por primera vez, una distribución de poderes. Luego, en el llamado fuero real (17.14-20), que no tiene paralelismo alguno en el resto de cuerpos legales del AT, el rey aparece devuelto, con énfasis, como un “hermano” a la comunidad del pueblo y sólo se presenta como “israelita” ejemplar (N. Lohfink) por el hecho positivo de que lee la Torá... Pero el deuteronomista volvió a poner sus esperanzas en la monarquía... “Es evidente que el movimiento deuteronomista ni estaba

81 Martin Noth, *Estudios sobre el AT. Las leyes en el Pentateuco. Especialmente el párrafo titulado “Ordenamiento del estado y legislación”*. Sígueme, Salamanca, 1985 (En alemán ya en 1966) pp. 28-29.

preparado ni dispuesto a borrar totalmente la monarquía de su proyecto de nuevo Israel”⁸².

Pero ya Ezequiel sólo le atribuye al rey un papel muy secundario; lo que dice en positivo de ese pastor, se atribuye al Sumo Sacerdote luego, en el libro de Zacarías (3,7). En Isaías 55,3 se trasladan al pueblo “las amorosas y fieles promesas hechas a David” y el Rey es Yahvéh. El rey debe cuidar del pobre en todo el AO (Prv 31,8ss). Siguen siendo valoraciones positivas de la monarquía los Salmos regios: el rey gobierna en lugar de Yahvéh. “A cada rey había que preguntarle de hecho si tenía el propósito de ser por fin el rey o se iba a conformar con ser un rey más”. Hubo mesianismo de presente, unido al culto, y abren al mesianismo con su tensión entre el ya y el todavía no; y el estilo cortesano y la colectivización al ser oración de cualquiera. Para el Cronista el rey ocupa el trono de Yahvé, y ni siquiera el Sacerdotal prescinde de la monarquía. Dios actúa en la historia por medio de David (1Cr 17,11-14; 28,2-7; 2Cr 1,8s; 6,10.16.42; 7,17s; 13,4-12; 21, 7). Por eso Preuss concluye que: “Ni los Profetas ni la Historiografía deuteronomista hablan por ninguna parte de un rechazo definitivo de la casa de David”⁸³ como señalamos antes.

Volviendo al texto concreto de Dt 17, 14-20, el exegeta J. Blenkinsopp en su apretado comentario sobre este pasaje, comienza por ubicarlo dentro del conjunto formado por los cc.16,18-18,22, que se ocupa de los “oficios y funciones” que estructuran socialmente al pueblo, que son jueces, reyes, sacerdotes y profetas. Los jueces, en su nueva función organizada debieron surgir ya bajo el rey Josafat en el siglo IX. Pero en nuestro texto hay un “espejo de príncipes” reflejado en la historia de Israel, como se apuntaba ya en pasajes como el de 1 Sa 8,4-22; y 10,26-11,8. “La exigencia fundamental es que el rey debe ser elegido por Yahvéh, es decir, tener apoyo profético, y ser un israelita nativo”. Pero “el punto principal es que el rey está también sujeto a la ley, una especie de monarca constitucional”. Piensa que se está aludiendo claramente a lo acontecido con el rey Josías, como se narra en 2 Re 22,3-13. “En el momento de su accesión el rey debe hacer una copia (de la Ley), no una segunda ley, como traducen los LXX. El deuteronomista es

82 Horst Dietrich Preuss.-. *Teología del AT. Volumen II. El camino de Israel ante Yahvé*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999. Las citas están en las pp. 52-53.

83 *Ibidem*, con citas textuales tomadas de las pp. 63 y 64.

consciente de los abusos históricos, pero no se opone a la monarquía, ni en su forma hereditaria (al hablar de “sus hijos” en 17,10)”⁸⁴.

Sustancialmente coinciden muchos otros comentaristas; pero hay algunos matices que sólo vamos a apuntar, siguiendo la breve presentación del maestro Luis Alonso Schökel. Comienza afirmando, en consonancia con la postura de M. Noth, que “en el tiempo en que se compone esta parte del Dt, o en su redacción final, los judíos no tenían rey ni podían tenerlo”; y que el deuteronomista conoce el fracaso de la monarquía en el Norte y en Judá: “El Dt acepta el hecho y describe su idea del rey definiendo y limitando sus poderes”. Pero sobre todo anota que este texto “sintetiza la iniciativa popular, democrática, con la intervención divina: el pueblo nombra, el Señor elige. Única condición, que sea hermano, es decir, israelita. El autor ignora la promesa dinástica y no limita: cualquier hermano podría ser nombrado”. No hay teología dinástica, como en ciertos salmos y textos emparentados. “Aquí la continuidad de la dinastía depende de observancia de la ley, no sólo de la promesa... Hay que recordar que incluso los profetas dinásticos recordaban al rey los preceptos de la alianza y le denunciaban sus transgresiones”⁸⁵. Subraya que la caballería tenía función militar, inducía al rey a confiar en su ejército y no en el Señor (Is 31,1-4 Os 14,x). Y sobre todo que “El rey no es legislador, es sólo ejecutivo de la ley o constitución. Los levitas custodian en el templo el texto auténtico, escrito, de la Ley. El rey tiene que poseer una copia, “segunda ley”(en griego “*deuteros nomos*”), y recitarla a diario.

Podemos ver que en realidad hay dos tipos de orientaciones para esa monarquía futura. El primero se refiere a normas del pueblo elector. El segundo a las obligaciones del rey en su cargo. Entre las primeras hay tres elementos: 1) Que sea puesto o nombrado por el pueblo, que surja de su

84 En *The New Jerome Biblical Commentary*, editado por Reymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer y Roland E. Murphy. Geoffrey Chapman, New York, 1993 En esta parte sobre Deuteronomio, obra de Joseph Blenkinsopp, pone cc.16,18-18,22 bajo el título “Offices and functions”; y al pasaje concreto lo llama “mirror for kings” reflected in Israel’s history ... The basis requirements: The king must be chosen by Yahweh, i.e., have prophetic support, and be a native Israelite... The main point is that the king is also subject to the law, a kind of constitutional monarch”. Se alude a 2 Re 22,3-13. “at his accession the king is to make a copy (mishneh), not a second law as in the LXX. Deuteronomist is aware of historical abuses but is not opposed to monarchy, not even hereditary monarchy (“his children”) . Las citas están en la página 103.

85 Luis Alonso Schökel.- *Biblia del Peregrino. Tomo I. A T. Prosa. Edición de estudio*. Coeditado por EGA, Mensajero y Verbo Divino, Bilbao y Estella (Navarra), 1998. Las citas están en las pp. 371 y 372.

voluntad democrática de constituirse en monarquía o reino. 2) Que el rey nombrado sea elegido por Dios, o sea, que tenga apoyo profético y sacerdotal. 3) Que sea “hermano”, es decir israelita, nativo; pero a la vez igual, no “engreído sobre sus hermanos” (v.20), sino solidario con los más débiles especialmente, como señalaba el ideal oriental. Entre las segundas se señalan cuatro normas de conducta, de las cuales tres son prohibiciones: 1) No tendrá muchos caballos, es decir, no tendrá mucho poder militar, volviendo a sistemas piramidales como los del Faraón egipcio. 2) Ni tendrá muchas mujeres, es decir, no realizará muchas alianzas políticas, que inducen a pactar con diversos dioses, sobre todo imperiales, además de reflejar su propio poderío. 3) Tampoco tendrá demasiado oro y plata; o sea, no ha de acumular riquezas, explotando a sus propios súbditos y comprando la justicia y sembrando la corrupción de las élites dirigentes, aumentando la distancia entre ricos y pobres. Pero, sobre todo, la última obligación es decisiva: 4) Deberá escribir o copiar la Ley para su conocimiento y su observancia, “para aprender a temer a Yahvéh su Dios, guardando todas las palabras de esta Ley y estos preceptos, para ponerlos en práctica” (17,19). No cabe duda, que es la más decisiva de las condiciones puestas a la monarquía ideal del futuro.

Precisamente en esas grandes orientaciones está el punto clave de la propuesta restauradora. Si Israel vuelve a tener monarquía, debe renunciar decididamente a esos pretendidos derechos o atribuciones de los reyes orientales; y no es pequeña cosa que el rey israelita renuncie a ese poder excesivo y abusivo que es tener un numeroso harén o un gran ejército o cuantiosa economía propia, que siempre será a costa del trabajo de sus propios súbditos. Es algo que apunta ya al deseo actual de controlar los poderes, sin que ahí deje de señalarse una cierta división de poderes, ya que entre otras cosas, ponen al rey en medio de otra serie de liderazgos que lo rodean y lo superan. En el contexto, están todo el sistema judicial y sacerdotal, llevado a cabo por los levitas, ateniéndose también al mismo código; y la serie culmina en los profetas, testigos peculiares de la palabra actual que muestra las nuevas o renovadas exigencias de Yahvéh.

Sobre todo, debe someterse a las leyes del código deuteronomico, que, además de situarlo en ese contexto, le quita toda autoridad legislativa, y judicial; dejándole nada más y nada menos que el encargo de cumplir y hacer cumplir el resto de la legislación, que contiene muchos elementos culturales o teológicos; pero que, sobre todo, contiene una legislación social, atenta a

los derechos de los pobres y desvalidos, los forasteros y demás marginados. Esto sigue siendo el ideal monárquico tal como lo aceptaron los profetas y juzgaron en parte los deuteronomistas. Pero, a la vez, cabe decir que se está prácticamente muy cerca de lo que hoy llamaríamos una “monarquía constitucional”⁸⁶, ya que la Ley o Torá acabó siendo, efectivamente, la ley civil obligatoria para el pueblo judío, al menos desde la época de Esdras y Nehemías y en etapas posteriores del judaísmo, aunque no haya vuelto a tener un poder político supremo hasta la creación del Estado de Israel, de tipo laico, como la mayor parte de los Estados occidentales.

El príncipe según la Toráh de Ezequiel 45,7-9 y 46 ,16-18. El otro texto que vamos a considerar brevemente aparece en la llamada “Toráh de Ezequiel”, que se refiere sobre todo a dos temas: el templo futuro con su sacerdocio y su culto, y la tierra de Israel a ser repartida de nuevo entre las tribus. Dentro de ambos contextos figura el rey o el *nasí*, como prefiere llamarlo Ezequiel y sus discípulos. En referencia al culto su papel es secundario, casi como un monaguillo o una figura decorativa, además de costear ciertos sacrificios. En relación a la tierra, el caso merece más atención. Se le conceden unas tierras a la casa real, pero con estricta prohibición de ampliarlas o reducir las. Está el espíritu del deuteronomista de no apoyar una realeza económicamente poderosa; pero además está la idea realista de defender un patrimonio mínimo, para que no necesite tampoco sacar los medios de su mantenimiento de los impuestos o tributos de sus súbditos, como ha ocurrido en los otros reinos y en la propia monarquía israelita. Y, tal vez, la idea de que no debe el poder político acumular riquezas, con el riesgo de vivir en el lujo, aumentar las diferencias sociales, y caer en la tentación de corromper los otros poderes, judiciales, económicos, militares y burocráticos. No en vano, en este profeta aparece el lenguaje y el problema de la usura en diversos tipos⁸⁷. También este sacerdote que se vuelve profeta, es el más atento a la idolatría de las

86 Ya vimos que J. Blenkinsopp ponía esa frase; pero también L. Alonso Schökel dice lo mismo: “La figura que traza este texto es la de un monarca constitucional, cuya constitución es la Torá”; en la o.c., p. 371. Sin embargo, Robert B. Coote and Mary P. Coote, en su artículo titulado *Power, Politics and the Making of the Bible: The Torah*, que ocupa las páginas 343-364 de la obra *The Bible and Liberation. Political and Social Hermeneutics*. Revised edition, Orbis Book and SPCK, New York, 1993, editada por Norman K. Gottwald and Richard A. Horsley, dice expresamente que Josías “no creó una monarquía constitucional” (p. 351) a pesar de que habría ordenado escribir esa “Ley de Yahvén” que apareció en el templo. Aunque así fuera, no está dicho que ese breve texto sea de la época de Josías, y no cabe duda que apunta a ese fin.

87 José Luis Sicre, “Con los pobres de la tierra”. *La justicia social en los profetas de Israel*, Cristiandad, 1984. En el capítulo IX se ocupa de Ezequiel (378-407).

riquezas, como aparece quizás en la frase de 7,19: “Arrojarán a la calle la plata, tendrán el oro por inmundicia; ni su oro ni su plata podrán salvarlos el día de la ira del Señor, porque fueron su tropiezo y su pecado”; y sobre todo en su retrato del rey de Tiro, que tiraniza a los pueblos con su supremacía comercial (Ez 18).

Walther Eichrodt considera esta parte como propia del mismo Ezequiel, con lo cual sería de inicios del destierro; pero bien pudieran ser de sus discípulos y pertenecer más bien al fin de esa etapa. Lo cierto es que apunta en varios de estos textos una gran preocupación por los límites del poder real y por su carácter subordinado a un ordenamiento religioso y social que lo supera con mucho; más bien trata de evitar que interfiera ni con uno ni con otro. Un rey que no decide nada teológico, nada de lo que es esencial a la voluntad de Dios, por un lado; y que, por el otro, tampoco va a gobernar por la prepotencia de su poder, puesto que está económicamente controlado. Los encargados de la justicia serán los sacerdotes, no el rey; y lo harán ateniéndose a la Ley de Dios (44,24). El rey va a tener sus tierras propias, pero no las podrá ampliar ni perder; con la finalidad de que viva de lo suyo, y no tenga que imponer tributos al pueblo, ni les arrebatará nunca la parte de su propiedad a ninguna de las tribus. “Así mis príncipes no oprimirán más a mi pueblo...liberen a mi pueblo de sus impuestos”; y “el príncipe no tomará nada de la heredad del pueblo despojándole de su propiedad” (45,7-9 y 46, 16-18). No insiste en su carácter davídico, como en el capítulo 34, pero no hace falta suponer que se refiere a otro poder político distinto. Lo que sí es cierto es que todo se ve en función del culto y las posibilidades de sustentarlo más en las tribus que en el poder económico de las autoridades políticas⁸⁸. En ambos bocetos de una monarquía “futura” aparece claramente su deseada medida, basada en una economía modesta. Esto nos sirve bien para tocar, aunque sea muy someramente, el tema del poder económico en el AT; pero antes, apuntemos una cuarta y novedosa lección que nos dan estos proyectos de restauración monárquica.

La cuarta lección a aprender de los intentos de reforma de la monarquía, estaría en primer lugar la correcta valoración del poder, como función social necesaria en cualquier tipo de sociedad compleja, a pesar de los grandes riesgos de abuso y hasta de uso normal

88 Walther Eichrodt.- *Ezekiel. A Commentary*. Old Testament Library, SCM Press, London, 1970. Las citas concretas se encuentran en esta versión inglesa de la obra de Eichrodt, pp. 571 y 578.

que conlleva. Pero más importante es ese empeño de poner al poder del gobernante debajo del poder de la Ley, con un primer intento de volverlo "constitucional", quitarle lo mayores riesgos de arbitrariedad y abuso prepotente, y hasta de dividir los poderes, para que se controlen mutuamente. Además, hay una insistencia en su moderación económica, para no necesitar explotar al pueblo ni caer en la tentación de aumentar sus riquezas y caer en lujo, prepotencia y corrupción.

V. BREVES ANOTACIONES SOBRE EL PODER ECONÓMICO COMO BASE DE LA MONARQUÍA EN ISRAEL Y JUDA.

Tanto en el relato sacerdotal de la creación como en atribuido al yahvista se señalan dos ideas fundamentales respecto a la relación del hombre con los bienes de la tierra. La primera es que la tierra es *un don* primordial de Dios al hombre, como creación ordenada, y hasta jardín fértil y hermoso, lugar de origen y fuente de su vida y sustento. La otra es que la tierra es también *una tarea* para el hombre, algo que debe dominar y controlar, algo que debe trabajar y hacer producir. El hombre es el encargado de trabajar esta tierra y hacerla producir los bienes necesarios a la vida humana sobre todo, sin desatender la vida de otras especies animales que nos acompañan. No es por tanto, el dueño absoluto del mundo, con derecho a hacer y deshacer a capricho los bienes recibidos. Junto a ello, hay que reconocer la *dignidad* y el predominio del ser humano sobre el resto de la creación, con capacidad de disponer libremente de ella, con *responsabilidad* última ante Dios y ante la propia humanidad; pero con la triste posibilidad de actuar irracional e irresponsablemente, y hasta de destruir la heredad en un grado u otro. El mundo antiguo, al que la Biblia pertenece, nunca pudo imaginar el tremendo riesgo para la vida del hombre y aún de toda la tierra que esto supone; pero, ni aún así, se arrepentiría de reconocer que este es destino humano, tal como el Dios creador de la libertad lo ha hecho. Este es el sentido profundo de la tierra como "*heredad*" y del hombre como "*heredero*" de la creación. Pero esto son ideas antropológicas generales, y no se ocupan de lo que significa el poder económico del hombre sobre otros hombres.

En la etapa patriarcal ya existen algunos problemas económicos, y el uso de los bienes como instrumento político en algún grado; pero no es tema importante en su conjunto. Lo que sí conoce muy bien el hombre del AT es la explotación del hombre por el hombre, de los pueblos poderosos sobre los débiles en el caso de los imperios; y de los pobres y débiles sociales de parte

de los poderosos. En este sentido, el poder económico era un instrumento usado por el poder político como el de las monarquías de las naciones y del mismo Israel para imponerse y mantenerse, para acrecentarse y expandirse. Esto es lo que conocen y denuncian los profetas sobre todo, pero también los historiadores bíblicos y los sapienciales con especial acritud. El mundo sapiencial, recordando la tarea de dominar la tierra, va a exhortar al trabajo y laboriosidad humana, y a criticar irónica y crudamente la pereza, como una de las causas de la miseria familiar; pero también conoce los riesgos de la riqueza excesiva, rápida, y sobre todo la injustamente adquirida, sea del comercio, sea de la explotación de los otros, personas o pueblos. Y se va a preocupar especialmente de lo que se hace con los bienes terrenos a favor de los pobres y necesitados, pues en ellos sale Dios al encuentro del rico (Prov 14,31; 17,5; 22,22, etc). Pero en el presente trabajo nos vamos a ocupar solo del uso de los bienes de la tierra, o mejor del poder económico, como base del poder político de la monarquía israelita.

V. 1 La base económica del sistema político monárquico.

Nadie duda hoy que la economía es la fuente mayor de poder efectivo en nuestra época, puesto que es claro que domina los demás poderes, como pueden ser el político y el militar, para no hablar del legislativo y judicial; con todas las honrosas excepciones que se quiera. Antiguamente parece que no era así, puesto que más bien el poder político lo utilizaba como su base y a su favor. El rey controlaba más o menos directamente una gran parte de la economía, con sus posesiones territoriales y el dominio de las rutas comerciales, y todo el funcionariado a su servicio. Además de esto controlaba indirectamente el resto de la economía con los tributos e impuestos a los campesinos y comerciantes, incluido el trabajo forzoso en ciertas ocasiones. Esta era la manera de gobernar en todas las monarquías, antes que los israelitas la eligieran como su sistema. Pero tal vez nunca llegó a parecerse tanto como en ese momento de cierto apogeo y prosperidad económica que representó el reinado de Salomón, tras la consolidación davídica de la monarquía.

Dentro de los pocos datos económicos que nos suministra la Biblia, la época salomónica nos deja asomar al aparato administrativo que posibilitó tanto el mantenimiento de una corte de notable amplitud (aunque las seiscientas mujeres y cuatrocientas concubinas y otros datos sean una exageración entre grandilocuente y ridiculizante), como las construcciones

más bien suntuosas de su palacio real, el templo de Yahvé y otros y los cuarteles militares para su ejército que incluía ya la caballería a una cierta escala. Todo esto no fue posible sin una serie de medidas económicas que, a fin de cuentas, llevó a la división del reino lograda bajo su padre David; sobre todo al perder el control de Edom, Aram y las ciudades filisteas. Una de esas medidas es la división del territorio en doce distritos administrativos, con la finalidad declarada de que cada una de ellas suministre los bienes para sustentar esa corte y ese ejército profesional. Además de eso exige prestaciones personales y hasta trabajos forzados para las grandes construcciones del templo y palacio. Salomón multiplicó el trabajo forzoso, no sólo con los pueblos sometidos sino también con los propios israelitas (1Re 5,27) y tuvo 30.000 obreros para esos trabajos forzados, de los que 10.000 tenían que turnarse en el Líbano para cargar la madera de sus construcciones suntuosas; además de los 70.000 cargadores y 80.000 canteros que tenía en Jerusalén. Al frente de esa leva está el mismo Jeroboán que luego se le rebelará precisamente por causa de esa opresión exagerada⁸⁹.

Al principio debió emplear a las poblaciones de los territorios ammonitas, moabitas, edomitas y otros dominados por su padre; pero el propio relato deja entender que también debió exigirle prestaciones personales, además de los tributos y tasas, a la propia población israelita, con excepción tal vez de la región judaíta, de la que proviene y en la que reside normalmente. Se nos dice que el futuro rey de Israel, Jeroboán, es el encargado de esta corvea o trabajo forzoso entre las tribus del Norte, que más tarde se van a rebelar contra su hijo Roboán (1Re 11-12). Salomón hace esto porque “tiene que reemplazar las entradas de esas provincias perdidas con las entradas que extorsionaba a la población local. Como resultado de ello... el pueblo... se vio obligado a realizar trabajos forzados para acabar los proyectos reales de construcción”. Pero cabe sospechar que tal vez lo hizo también “para reducir el influjo político de las tribus, reemplazando la forma local de liderazgo con la de una administración centralizada”⁹⁰. Lo cierto es que con estas

89 José Luis Sicre, o.c. “*Con los pobres de la tierra*”... En el citado capítulo IX sobre Ezequiel trata del tema de la usura en las pp. 384-387 y aún lo retoma en la p. 406.

90 Que Salomón dividiera el Norte en distritos tributarios tenía la finalidad de reemplazar el sistema tribal antiguo, según Niels Peter Lemche, en su obra “*Ancient Israel*”, p.139: “The goal of this was presumably to reduce the political influence of the tribes in question, by replacing the local form of leadership with that of a centralized administration” transformando a Israel en un estado como eran los existentes antes en Palestina, y con un aparato administrativo similar al de Egipto

experiencias el pueblo israelita no necesita guardar memoria de lo ocurrido en Egipto, sino que tal vez tiñe sus recuerdos legendarios con estos datos mucho más cercanos.

Se han intentado diversas explicaciones socioeconómicas de la nueva situación creada; y así Loretz habla de un fenómeno común de todo el Oriente Antiguo, el “capitalismo de rentas” (“Rentenskapitalismus”), con el que quiere “expresar el predominio de las ciudades sobre la economía campesina”. Sicre admite la idea, pero piensa que lo explica mejor Lang o Coote, pues indica que se pasa de “un sistema patrimonial de posesión de la tierra a un sistema de prebendas...” desde el año 1000. “El ideal del capitalismo de rentas consiste en dividir la producción en el mayor número posible de factores, que el campesino debe pagar por separado” (agua, simiente, animales, aperos...). “A esta opresión del campesino se puede llegar también cuando la tierra es suya, basándose en el sistema de préstamos e intereses. Una mala cosecha, una sequía, la enfermedad del cabeza de familia, provocan fácilmente que deba pedir prestado el dinero suficiente (o la semilla) para sobrevivir. La historia de José ilustra muy bien lo que ocurría (más bien en Israel que en Egipto) durante un período de hambre (Gn 47,13-22)”⁹¹.

Por su parte, tanto los profetas como las leyes tratan de defender al emigrante, la viuda, el huérfano, el pobre. Porque la explotación de los mismos parece que llega al colmo en el s. VIII ¿Cuáles pudieron ser las causas? Para unos es el “influjo de la mentalidad cananea... cuyo ideal era la riqueza y el lujo; y por otra parte la monarquía cananea era absolutista, no admite límites de ningún tipo. Pero esto es demasiado maniqueo. Otros, como Alt admiten que la causa sería la existencia de una “burocracia piramidal”. Según él, todo comienza con la formación del patrimonio de la corona y el reparto de tierras entre los militares, ministros y funcionarios. Estos últimos, sobre todo, son de origen cananeo, con una mentalidad distinta. Poco a poco se forma la pirámide burocrática, los cargos se heredan y surge el deseo de ampliar las posesiones”. Pero Miqueas acusa a los explotadores de pasar por celosos yahvistas! De todas formas, la crítica a reyes concretos no supone una

en el Imperio Nuevo. Como pierde Edom, Aram y por supuesto los filisteos, “Solomon hat to replace the incomes from his departed provinces with the incomes which he squeezed out of the local populace. As a result... people... were also compelled to perform unpaid corvée labour to finish the royal construction projects” (p. 142.)

oposición al sistema monárquico; pues este tiene una justificación a los ojos del pueblo que los propios profetas admiten, y que servirá de base a sus propias críticas.

V. 2 Distritos administrativos de tributación y trabajos forzosos.

Salomón divide el reino en 12 distritos, con un gobernador al frente. Se exagera la riqueza, pero no se inventa todo. Gastos enormes de burocracia y corte y de construcciones del palacio y el templo. Usa impuestos a los países sometidos, a las caravanas, al comercio y a los propios distritos. Traen oro, plata, sándalo, piedras preciosas, marfil y pavos reales, mirra, incienso, perfumes, carros y caballos. Da 20 ciudades a Jirán de Tiro por arquitectos y demás. Aunque exagere, es cierto que “la política de impuestos de Salomón significa una nueva época en la historia económica de Israel”⁹². Aparece en 1Re 5 y 9, con Jeroboán como jefe de los capataces de trabajadores forzosos del Norte (11,28). De ahí la división posterior. Miqueas dirá que Jerusalén está construida con la sangre de los pobres. Con la monarquía se inician al menos tres novedades sociales muy significativas: 1) El fin de la “*misphabá*”, o sistema tribal protector del individuo, al perder peso político, social y económico ante el nuevo sistema monárquico centralizado. 2) La urbanización creciente, aunque sea muy relativa, desde nuestra perspectiva. Se calcula que bajo David la capital cuanta con unos 2000 habitantes; para la época de Ezequías serían ya unos 5000; y bajo Josías asciende a unos 20000, al venir los refugiados del Norte. Pero además, en las ciudades se concentra toda la clase alta creciente y dueña de la tierra que entrega en arriendo al campesinado cada vez más pobre y endeudado. Propiedad. 3) La estratificación social, que acentúa las diferencias económicas y sociales entre ricos y pobres, poderosos y súbditos. Un grupo especial y creciente es el de los “*gerim*” (extranjeros); que tal vez son los cananeos sometidos, y asalariados al servicio de la Corona; y luego los israelitas escapados de la catástrofe del Norte⁹³.

“La mayoría de los historiadores y comentaristas de los profetas no culpan de esta situación (el abismo entre ricos y pobres) al rey. Piensan más bien en la clase alta, o en los altos mandos militares, con deseos de conseguir cada vez más posesiones”. Pero ya Azarías es latifundista y le imitan muchos, no

92 Ibidem. La cita está en la p.67, tomada de Lurje.

93 Ibidem. Las novedades sociológicas y los datos habitacionales los tomo de ahí, porque están basados en los estudios arqueológicos y los análisis sociológicos de especialistas varios.

solo los del Norte. Se roba al vecino, no sólo con violencia, sino con las leyes! “La tierra y el poder político se acumulan en pocas manos, mientras cada vez son más los que deben asalariarse o venderse como esclavos. El tribunal de Jerusalén no funcionó bien (2Sa 15,2-4) Por eso Josafat llevó a cabo una reforma judicial (2Cr 19,5), con jueces en distritos y en la capital, de los que forman parte los sacerdotes. Problemas de falsos testigos y de sobornos y presiones (Dt 17 y 19,16-21). El comercio será una gran fuente de injusticias. Engañan en pesos y medidas; se presta a interés usurero los bienes necesarios para la subsistencia campesina: grano, semillas, aperos, animales. . . “Si no se puede devolver la cantidad recibida o pagar los intereses, perderá sus tierras, sus hijos y su propia libertad”⁹⁴ (contra lo prohibido en Ex 22,24s y Dt 23,20).

En el reino separado del Norte el sistema monárquico se mantiene con las mismas o similares características, incluida la tendencia dinástica, por más que haya mayor lucha por el poder entre distintas facciones y tendencias políticas⁹⁵. Pero, en su base económica, la imposición de tributos y hasta la distribución en distritos territoriales para sustentar la corte y el ejército parece haber sido también lo normal, como probarían los *óstraca* de Samaria⁹⁶. El

94 *Ibidem*, Citas tomadas de las páginas 76 y 79.

95 En la o.c. de N. P. Lemche, se nos dice que en el reino del Norte se mantiene la monarquía tras la división, tal vez porque no había alternativa mejor. El Norte no es más carismático ni democrático, pues se intenta dinastía, y los rebeldes usurpadores son generales del ejército. Sólo que hay más tribus y tensiones allí. Es un sistema que crea la posibilidad de coleccionar los impuestos para mantener esa clase burocrática y militar y artesanal libre. Eso lleva a latifundios, prestamos y arrendatarios que acumulan deudas y deben pagar con venta de tierras, casas y hasta hijos y propia vida esclavizada de campesinos. La corona tiene sus fincas y las arrienda y no soporta propiedad tribal, ni en tiempos de Nabot ni en el de Jeremías. Por eso dice que “The Dtr are describing the experiences of the population of Judah and Israel under their respective monarchies” y no los reyes cananeos (p. 153). Se marcan fuertemente dos clases sociales, los ricos y los pobres. “This development must have been synonymous with a weakening of the internal feelings of solidarity in the country which linked the populace to one another” (p. 154). El pueblo no se identifica con un Estado cuya base son las tasas y los impuestos. A la gente le da igual sus jefes que los que ponen los imperios; por eso se rebelan las élites y no la gente de Israel tras el 722.

96 Yohanan Aharoni.- *The Land of the Bible*, Filadelfia-Londres, 1979, pp. 356-368 trata el tema de los ostraca de Samaria. Informan sobre topografía de la Montaña de Efraín, en la época de Yehú, Joacaz y Jeroboan II. Se trata de clanes de Manasés solamente, y no de distritos administrativos del reino del Norte y no serían tasas oficiales, por traición, deudas, catástrofes o enfermedades que obligan a vender. “The estates, fields, orchards, etc available to the crown for such awards may have been confiscated from traitors or others wrongdoers, or else from estates where debts or illness had reduce the legal owner to desperate straits” (364). Son más bien “land-grant” o alquiler de tierra. “These are not administrative districts but clan territories that were recorded by the census in different parts of Mount Ephraim” (p. 366) Sin embargo, no cabe duda que en siglo VIII a. C., tanto en el reino del Norte como en Judá hubo situaciones de injusticia muy graves, como testimonia la crítica profética de un Amós y Oseas o de un Isaías y Miqueas.

caso de la viña de Nabot, refleja el afán de riquezas del rey, la reina, la corte y muchos otros funcionarios. Pero el responsable último es el rey Ajab, que toma posesión de ella tras lograr de forma fraudulenta la ejecución de su dueño por delito de lesa majestad (hoy diríamos lesa patria) y el profeta Elías le hecha en cara que “has asesinado ¿y además usurpas? ... Te he vuelto a encontrar porque te has vendido para hacer el mal a los ojos de Yahvéh” (1Re 21,19-20). Este tipo de idolatría que es la codicia humana, la sumisión del hombre a los bienes y riquezas, no sólo es cruel con sus víctimas, a las que no duda en matar o dejar morir, con tal de acrecentarse; sino que compra y esclaviza al mismo verdugo, vaciándolo de su humanidad y hasta de su propia vida. Lo mismo dice el libro de los Proverbios 1,18: “Sus insidias serán mortales para ellos, atentan contra sí mismos; así termina la codicia desmedida, quitando la vida a su dueño”⁹⁷.

V. 3 La justificación del sistema como sustento de la vida del pueblo.

Génesis 47,13-26 y 1 Samuel 8,10-17. Tal sistema económico, tan duro y costoso para el pueblo, necesitaba una explicación y hasta una justificación histórico-ideológica, más allá de los éxitos materiales que no todos veían y menos aún disfrutaban. Cuando se admitía comúnmente la idea de un “iluminismo salomónico”⁹⁸ en el conjunto del mundo exegetico, y se suponía que el tipo de relato histórico que aparece en los libros de Samuel podía ser de ese siglo X, el P. Roland de Vaux no dudaba en ver en el la historia de José, o en algunos de sus puntos, el influjo de esa élite cultural que justificaba el sistema salomónico, con ese relato novelado de la función de José en la política económica de Egipto. Es cierto que en tiempos del imperio nuevo el faraón se consideraba propietario de todo el suelo de Egipto, y que tal vez

97 José Luis Sicre.- *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1979. La cita de Proverbios está en la página 156, nota 2. Para Jesús y el NT Mammón o la codicia serán la alternativa más fuerte al verdadero Dios, el poder más fuerte de la figura de este mundo.

98 El inventor de esta terminología de “iluminismo salomónico” o “ilustración salomónica” es Von Rad, tanto en su *Teología del Antiguo Testamento* como en varios de sus estudios. Ha recibido bastante aceptación, incluso en tiempos recientes, aunque cada vez surgen voces más críticas sobre esta hipótesis explicativa. El exegeta Frank Crüsemann, en su obra *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1992 y en otros escritos aún propone esta explicación.

tras los hicsos se confiscaron las tierras de los nobles; pero ciertamente los graneros reales ya existían hacía tiempo, y las previsiones para las épocas de malas cosechas, donde se distribuía de forma gratuita el alimento para calmar las hambrunas. Sin embargo el mismo autor hace notar que lo que se aprueba en Gn 47 es lo mismo que condena Samuel en el paso conocido como “fuero del rey” de 1 Sa 8.

La solución que propone es precisamente la diversa época de esos dos textos. El del deuteronomista es posterior al fracaso de la monarquía y refleja el juicio crítico sobre la misma, mientras que aquél sería de época salomónica. “Ahora bien, bajo Salomón el reino de Israel evolucionaba hacia una concepción de imperio; tomaba por modelo a Egipto para su administración; los dominios de la corona se agrandaban; se había establecido un sistema de impuestos para el sostenimiento del rey y su casas; estaba impuesta la prestación de servicios para las grandes construcciones del reino, concretamente por el Templo, cuyo esplendor hacía resaltar la posición del clero. Se iba por el camino del estatismo, y es posible que, en tales circunstancias, algunos sabios de la corte considerasen el régimen territorial egipcio como un ideal”. Claro que ese estatismo nunca llegó a ser tan excesivo en Israel⁹⁹. Gerhard Von Rad, en su comentario a *Génesis 47* dice que “A mi juicio, pretender deducir del relato una sutil burla sobre los egipcios y su increíble servilismo que estimaba en más la vida que la libertad (Procksh y Jacob), es introducir en él ideas modernas” Fue una salida airosa. “Si bien este relato se equivoca al atribuir etiológicamente a José el absolutismo económico del Estado, conoce sin embargo con bastante precisión las circunstancias imperantes en Egipto”¹⁰⁰. Es históricamente cierto que el Faraón era propietario nominal y señor feudal de todas las tierras en la etapa del Imperio Nuevo.

Otros autores, como B. Wawter o M. García Cordero, no dudan en ver en ese episodio una crítica “de humor fuerte y sardónico” a las ínfulas monárquicas de ese “soñador”, que juega con sus hermanos, y les compra con sus favores, hasta el punto de quedar “agradecidos por ser esclavos del

99 Roland De Vaux, *Historia Antigua de Israel*, tomo I. Ediciones Cristiandad, Madrid, 198x. El texto se trata en el apartado “El hambre y la política agraria”, de las páginas 302 y 303

100 Gerhard Von Rad.- *El libro del Génesis*, Ediciones Sigueme, Salamanca, 1980, p. 504. Von Rad conoce y critica a autores como Procksh y Jacob, que defienden esa lectura.

faraón” (Gn 47,25)¹⁰¹. Tal vez es lo que intuían ya Von Rad y reitera Frank Crüsemann al suponer que, aunque la historia o “novela” de José haya de ubicarse en la ilustración salomónica, este texto concreto puede ser una crítica muy posterior. Más ampliamente trata la historia o novela histórica de José el P. Maximiliano García Cordero, quien escribe: “No hacía falta tener sueños proféticos para hacer estos cálculos, pues bastaba la experiencia y el sentido común... y los temidos años de escasez y de hambre son un lugar común de la literatura egipcia...” como consecuencia de la falta de inundación del Nilo. Un gobernador declara que no se aprovechó de la situación de hambre para conseguir ganancias injustas. “En realidad, el alto dominio del faraón o del Estado sobre las propiedades particulares era un herencia histórica en Egipto...” porque las obras de regadío eran tan costosas que sólo podía realizarlas el Estado; pero aquí se llega al estatismo más sofocante. “En tiempos del centralismo salomónico había gran admiración para todo lo del país del Nilo, y se trataba de copiar su organización centralizadora”¹⁰².

Pero sobre el tema económico en el caso de José y de Salomón hay grandes diferencias, que explican mejor el contraste de ambos. El relato entero de uno y otro personaje, que es su contexto inmediato, nos explican la diversa valoración de su utilización de los bienes. El primero usa el poder económico a favor de la población campesina empobrecida y hambrienta por una racha larga de cosechas deficientes. Esa quinta parte que se les pide puede parecer excesiva, pero se utiliza como una especie de impuesto para la seguridad social nacional; y también para poder saciar el hambre de unos pueblos extranjeros, que recurren a este granero del mundo mediterráneo que ha sido Egipto por siglos. En cambio, en el caso de Salomón, los impuestos exigidos y los trabajos forzados tienen por objeto sostener una monarquía sobrecargada por un harén, un ejército y una burocracia excesiva; y para las construcciones suntuosas de palacios reales, cuarteles y caballerías para el ejército y templos para las diversas divinidades con las que se alía. Por eso es muy diversa la

101 En *The New Jerome Biblical Commentary*, editado por Reymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer y Roland E. Murphy, el mismo R. E. Murphy, en su comentario al pasaje aludido y citando a B. Wawter, (On Genesis GC,1977) reconoce un “dark and sardonic humor” que los Israelitas liberados de la esclavitud de Egipto hayan guardado noticia de que uno de los suyos fue responsable por el control de la tierra por la Corona que los esclaviza hasta estar “agradecidos por ser esclavos del faraón”(47,25). Las citas están en la página 41.

102 Maximiliano García Cordero.- *La Biblia y el legado del Antiguo Oriente*, BAC, Madrid, 1977. La novela de José la trata en las pp176-217; y la administración agraria en las pp. 203-210. Las citas se hallan en las pp. 203, 204, 208 y 209.

presentación y la valoración de ambas situaciones, por más que el sistema económico en sí mismo coincida en ser una estatización extrema. Diríamos que la Biblia reconoce la utilidad de poner la economía en función de las necesidades más graves y fundamentales de toda la población, especialmente de los más débiles en materia económica. En cambio, critica duramente la explotación del trabajo y los bienes del pueblo para sostener y acrecentar el poder político y militar, la burocracia administrativa explotadora y el lujo y despilfarro de las clases dirigentes.

En forma esquemática diríamos que José: 1) salva a extranjeros hambrientos; 2) salva a su pueblo de carestía larga; 3) salva a su propia familia y la enriquece o mejora; 4) crea riqueza para atender a las catástrofes naturales y poder atender a las necesidades de los súbditos. Mientras que Salomón: 1) explota a extranjeros sometidos por su padre; 2) explota a sus propios súbditos del reino del Norte al menos; 3) se enriquece exageradamente a sí mismo y su corte y burocracia administrativa; 4) en vez de crear, malversa los bienes materiales en gastos suntuosos y explota la mano de obra en trabajos forzosos innecesarios. Sin embargo, el texto concreto parece más bien una crítica acerba al sistema monárquico estatista, que pone al pueblo entero bajo el dominio casi absoluto del faraón. Aún así, no es el poder económico el que se critica, sino su utilización por el poder político como instrumento de su dominación. Hoy día, parece más bien que el poder económico es el que mueve los hilos más profundos, y crea, compra y vende, promueve o derroca poderes políticos en casi todo el mundo. La globalización que padecemos con el neoliberalismo capitalista, no es en primer término una igualdad de posibilidades y una comunicación abierta multidireccional; sino una dominación unilateral del poder económico sobre todos los pueblos y culturas, de los que se aprovecha y a los que pretende controlar y dominar unidimensionalmente.

Los riesgos terribles, por deshumanizantes, del poder económico, comienzan a aparecer con fuerza en la época persa y helenística, donde el imperio de los Lágidas o Ptolomeos de Egipto ha sido calificado como una “money making machine = máquina de hacer dinero”¹⁰³. Por eso es en los últimos escritos sapienciales, como el Qohelet y el Eclesiástico, donde más

103La frase es de W.W. Tarn, en la obra *Hellenistic Civilization and the Jews*, p. 179 y la citan muchos; la tomo de José Vilchez a propósito de *Eclesiastés o Qohélet*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) en la p. 470.

duras críticas aparecen ante las riquezas, que ya no se ven en su aspecto de bendición (innegable por otro lado), sino en su capacidad de sofocar la vida de los hombres, volviéndose ídolo que exige vidas humanas para sustentarse; y aún la misma vida del que se dedica a ellos, pues nunca se llena, y se va materializando, deshumanizando, como ellos mismos. Vamos a recordar sólo unos cuantos pasajes. Frente a la acusación de Elifaz de Temán, Job confiesa que “No puse en el oro mi confianza, no llamé al metal precioso mi seguridad; no me complacía en mis grandes riquezas...” como tampoco la puso en la luna o el sol idolatrados (Job 31,24,ss). “Quien ama el dinero, nunca se harta de él; y para quien ama las riquezas, nunca bastan las ganancias” (Qo 5,9) “el dinero todo lo allana” (Qo 10,19b). “El rico agravia y encima se envalentona... Si le eres útil, se servirá de ti; si eres inútil, te abandonará” “Caza de leones son los onagros en el desierto; así los pobres son presa de los ricos. Abominación para el orgulloso es la humildad; así para el rico es abominación el pobre” (Sir 13,3-4 y 13,19-20)¹⁰⁴. No es de extrañar que Jesús de Nazaret, adocinado por esta experiencia acumulada y por la suya propia, acabe poniendo la alternativa mayor de Dios en el Mammón idolatrado, que traga la vida de sus víctimas y de los mismos victimarios que las hacen (Mt 6,24 o Lc 16,13)

La quinta y última lección que podemos tomar del poder económico es su gran riesgo de ser un medio de explotación y opresión de los pobres, de corrupción y soborno de autoridades y personas, de lujo y ostentación de unas minorías insultante para el hambre y necesidades de la mayoría. Pero sobre todo el peligro de poder volverse tan poderoso que acabe controlando al propio poder político, corrompido y sobornado por el poder económico, como ocurre demasiadas veces en nuestra época. El AT no previó tanto poder; aunque tal vez, en la época helénica ya se barruntaba, como aparece en las terribles frases de los últimos escritos sapienciales.

104 Bartolomé de Las Casas se convirtió a la causa indígena, que pensaba que los conquistadores habían ido a Las Indias en busca del dios Oro con sobrada razón, viendo que la iglesia corría el riesgo de justificar aquello con un culto basado en esas riquezas, sacadas de la sangre de los indios. En ese cambio influyó como pocos el texto del Sirácida 34,21: “El que ofrece un sacrificio a costa de la vida de los pobres, es como quien sacrifica a un hijo delante de su padre”, al hijo indígena ante el Padre Dios. Ver su *Historia de las Indias, Libro III, capítulo LXXIX*, en las pp. 9ss del Tomo III, en la edición del FCE, México, 1992.

ALGUNAS CONCLUSIONES SOBRE EL PODER SEGÚN EL A T

¿Qué lecciones o conclusiones sacar de todo esto? Al final de cada apartado se han ido señalando las lecciones principales que se derivan de la historia y la reflexión veterotestamentaria sobre el poder. Quizás sea bueno ahora, en una apretada síntesis final, señalar algunas conclusiones que pueden servir para nuestra valoración teológica del poder en su concreción política y económica, que son las únicas examinadas en este trabajo. No son las únicas pistas ni las mejores, sobre todo pensando en que nos falta la iluminación proveniente del Nuevo Testamento; pero pueden servir a nuestra reflexión y diálogo sobre nuestra postura ante el poder.

1) *El poder político tiene una función social necesaria* en cualquier tipo de sociedad compleja políticamente organizada. En su forma y ejercicio concretos está *condicionado por las circunstancias históricas y culturales* de su entorno, y está sujeto a la lucha por el poder entre los diversos grupos de interés que conforman dicha sociedad.

2) *El poder político tiene el gran riesgo de usarse mal* por prepotencia y arbitrariedad, afán de dominio, de riquezas y lujo, etc, *prestándose a mil abusos* que terminen en la opresión y explotación de los propios súbditos y de los pueblos vecinos. El riesgo mayor es su absolutización.

3) Frente a la divinización del poder político, corriente en el ámbito del Antiguo Oriente en que surge la monarquía, *en Israel el poder político no es considerado nunca divino* ni por su origen ni en su función. Es cierto que se considera objeto de la “elección” divina, pero como parte de la “elección” primordial del pueblo y en función de la misma.

4) *En el AT el poder tiene la función peculiar de defender la causa del pobre* y del desvalido, del débil socialmente y del oprimido por el poderoso. Hacer esto es lo que justifica ante Dios y ante el pueblo su función. El poder político se justifica, ante todo, por procurar el bien de los más necesitados de apoyo.

5) *La Biblia es duramente crítica frente a todos los abusos del poder*. Sólo se acepta críticamente y se mantiene siempre bajo el juicio divino superior, culpándolo de los crímenes y fracasos mayores de la sociedad que rigen o dominan. La luz profética contemporánea ayuda a los historiógrafos posteriores a presentar críticamente el desempeño del poder.

6) Ni los profetas ni los historiógrafos caen en una condena absoluta del poder o una demonización del mismo. Pero *su postura exige nuestra actitud vigilante y crítica ante el poder político*, relativizando aún más radicalmente esa realidad, con todos los criterios de fe y de razón que podamos utilizar para juzgar su función y utilidad social. La absolutización del poder, como se da ante los imperios, es llamada claramente idolatría

7) *En Israel, el rey es la autoridad política suprema, pero no tiene poder legislativo alguno*. Como representante de la ordenación jurídica, social y moral del pueblo, el poder del rey y su corte está sometido a la misma Alianza pactada mucho antes de su existencia. Él debe limitarse a conocerlas, cumplirlas y hacerlas cumplir, pues *se reconoce sometido a unos valores y leyes superiores. El juicio definitivo tampoco lo tiene él, sino la palabra profética que lo enjuicia*.

8) No se puede hablar de una “*monarquía constitucional*”, que supone situaciones socio-políticas posteriores nuestras; pero tanto la separación de todo poder legislativo del monarca, como la sumisión del poder político efectivo a la autoridad moral y hasta jurídica de la Ley, sobre todo desde Josías y la época persa, bajo Nehemías, apuntan en esa dirección.

9) *El poder económico* está sometido al poder político y es un instrumento del mismo. Por eso puede y *debe usarse a favor del bien común y especialmente de los pobres* y necesitados, en una especie de seguridad social y estado del bienestar. Su riesgo está en volverse fuente de acumulación de poder y refuerzo del mismo al servicio de la explotación de los demás.

10) En el mundo sapiencial, tal vez ante el influjo del emporio económico que se crea con el helenismo, se apunta a un poder económico independiente en cierta medida. Por eso *es condenada la riqueza excesiva e idolatrada, como fuente de explotación y muerte de los pobres*; y como creadora de falsa seguridad y deshumanizadora de sus propios adoradores.