

# LA RICA COMPLEJIDAD DEL LIBRO DE JEREMÍAS

**Eduardo Frades Gaspar, C.M.F.**

Ya es de dominio corriente hablar del Deutero-Isaías, incluso a niveles de catequesis elemental. En cambio, no se ha captado aún en profundidad la gran complejidad de un libro como el de Jeremías, el más extenso de toda la Biblia. En este trabajo se pretende informar sobre este asunto, comenzando por su complejidad histórica (I); siguiendo por los diversos autores que están detrás de esta obra (II); y abordando la complejidad del libro mismo, que existe en dos ediciones incluso ahora: la del Texto Masorético y la de los LXX, que tiene base hebrea segura, como aparece en Qumran (III). Por eso presentamos al final la visión de un doble nivel de lectura: el del Jeremías histórico, y el de lo que podemos llamar, simplificando, el Deutero-Jeremías, tanto a nivel literario como sobre todo a nivel teológico (IV). Esta última parte ya fue publicada hace algunos años; pero su justificación teórica son los tres apartados previos.

## **I. DATOS HISTÓRICOS PARA ENTENDER EL LIBRO DE JEREMÍAS**

### **1. Panorama internacional del medio oriente: eclipse de Asiria y surgimiento del imperio neobabilónico**

En los tres primeros versos del libro se ubica a Jeremías en tiempos de Josías, desde su año trece (628) y luego bajo sus hijos Joaquim y Sedecías, hasta su año undécimo (587), en que se dio la segunda deportación (Jr 1,1-3).

\* P. **Eduardo Frades Gaspar**, cmf. Licenciado en Teología por el «Angelicum» y en Sagrada Escritura por el «Biblicum» de Roma. Ha conjugado el trabajo pastoral en San Félix y el Delta del Orinoco con las clases en el ITER, el IUSI y postgrado de la UCAB. Doctorado en Teología por la “Xaveriana” de Bogotá con la tesis sobre *“El uso de la Biblia en los escritos de Fray Bartolomé de las Casas”*. Ha colaborado con otros biblistas y pastoralistas claretianos en la elaboración del llamado *Proyecto «Palabra-Misión»* para la animación bíblica y espiritual. Colabora en el trabajo bíblico pastoral en Venezuela. Director de publicaciones y de la revista ITER, desde 1996, y de la revista ITER-HUMANITAS desde el 2004. Correo electrónico: efrades@ucab.edu.ve

El libro, sin embargo, incluye hechos y más aún palabras que suponen fechas posteriores, incluso exílicas y postexílicas, a juicio de los intérpretes. Pero su vida terminó, seguramente, pocos años después de ser arrastrado a Egipto, a finales de los años 580. Por tanto el marco histórico de su actividad se mueve entre el ocaso del poder de Asiria y el resurgir del imperio babilónico.

El imperio de **Asiria**, tras la muerte de Asurbanipal (668-626), estaba desapareciendo de la historia, y Jeremías apenas lo nombra cuatro veces. En Jr 3,18 y 36 se trata de la condena a las alianzas con el imperio de Asiria o el de Egipto, como es común en casi todos los profetas. En Jr 50,17s se espera el hundimiento de Babilonia, como ya ha ocurrido con Asur. No se vuelve a referir más a Asiria. “Con el final de Asiria, se inauguró un contexto de lucha entre Babilonia y Egipto para determinar quién iba a heredar la hegemonía asiria en Siria y Palestina. Durante estas luchas, Judá fue finalmente aniquilada”<sup>1</sup>.

De hecho los medos de Ciájares tomaron Asur el año 614 y luego los medos y los babilonios de Nabopolasar (626-605), fundador del imperio neobabilónico, arrasaron Nínive el 612; acontecimientos no aludidos en el libro de Jeremías. Éste previó muy pronto la amenaza del nuevo imperio, aunque inicialmente solo habla de invasión “desde el Norte” (1,14; 4,6; 6,1.22), punto normal de todas las invasiones de Palestina, tanto de parte de Damasco, como sobre todo de los imperios sucesivos de Asiria, Babilonia, Persia, Grecia y Roma. En cambio, Egipto consideraba a Palestina como parte de su dominio, y nunca faltaron partidos proegipcios tanto en el reino de Israel como en el de Judá. Pronto se le irá aclarando que ese enemigo del Norte es Babilonia. Por eso tanto Babilonia como su rey, que es siempre Nabucodonosor II (605-562), salen conjuntamente más de 160 veces en el libro.

Efectivamente, este gran general fue dominando cada vez más todo el Oriente Medio, acabando con el imperio asirio y controlando el imperio egipcio, sobre todo a partir de la batalla de Karkemish en el 605, dato señalado expresamente en Jr 46,2. El rey **Nabucodonosor** (605-562) que es el *Nabû-kudurri-usur* babilónico o *Nbzkdr'sr* del AT, sucesor de Nabopolasar (626-605), fue el gran reconstructor de Babilonia, que llegó a un esplendor nunca antes igualado, gracias al botín de las numerosas conquistas. Se ha

1 AHARONI, Yohanan, *The Land of the Bible. A historical Geography*. Westminster Press. Philadelphia, 1979, p. 405: “With the final of Assyria a context of strength was inaugurated between Babylon and Egypt to determine who would inherit the Assyrian hegemony in Syria and Palestine. During this struggles Judah was finally annihilated”.

podido escribir que “fue un gran conquistador, un hombre de estado ilustrado y justo y un príncipe dedicado a sus dioses. Además de todos estos títulos, fue un gran constructor”; pero hay que acotar también que los botines de guerra y “su política de desplazamiento de poblaciones le ofreció, a bajo costo, la mano de obra indispensable para esos trabajos”<sup>2</sup>.

Ante la irrupción del nuevo poder, los faraones Psamético I (663-610) y Neko II (609-594) de Egipto apoyaron al imperio asirio en esos años finales, para evitar el ascenso del nuevo poder babilónico. En este contexto acontece la muerte de Josías, al salirle al paso a Neko en Meguido, cuando subía a apoyar a los asirios (Jr 22,10; 2Re 23,29s). Cuando bajaba del Éufrates, cambió a su hijo Joacaz por su hermano Eliaquim, cambiándole el nombre en Joaquim, en señal de sumisión al nuevo dueño. Pero más tarde Joaquim se rebeló contra Babilonia, sin duda confiando en el apoyo de Egipto, hacia fines del siglo, pero Nabucodonosor le atacó el 598 y tomó la ciudad el año siguiente, llevándose prisionero a su hijo Jeconías, que le había sucedido en el entretanto. Es el mismo rey que el profeta llama Konías en 22,24; que está aludido en 13,18 y citado claramente en 29,2 con ocasión de la Carta que dirigió Jeremías a los deportados el año 597.

La crónica babilónica dice de Nabucodonosor, entre otros elogios, que “suprimió la corrupción... estableció la paz en el país, e hizo que nadie pudiera dañar a su pueblo”<sup>3</sup>. Pero también en esa misma crónica se nos narra, entre otras, la conquista de Jerusalén. En el texto en ANET 304-5 o 563-4, B.M. 21946<sup>4</sup>, traducido por Cazelles, se dice: “El año séptimo, en el mes de kislimu (29 de noviembre a 27 de diciembre), el rey de Akad movilizó sus tropas y marchó hacia Hattu (Siria). Se estableció delante de la ciudad de Yahudu (Judá, Jerusalén) y en el mes de addaru, el segundo día (16 de marzo

2 ANDRÉ-SALVINI, Béatrice, *Babylone*. PUF, Paris, 2001, pp. 41 y 42. En su original: “Il fut un grand conquerand, un homme d’État éclairée et juste et un prince dévoué a ses dieux. A tous ces titres, il fut un grand bâtisseur”... “sa politique de déplacement des populations lui fournit, à modeste prix, la main-d’oeuvre indispensable aux travaux”.

3 Ibídem, p. 43. La autora ha traducido así el texto caldeo de B.M. 45690: “Il supprima la corruption,... établit la paix dans le pays, et fit en sorte que nul homme ne puisse effrayer son peuple”. Los textos guardados en el British Museum, se citan B.M. y n.

4 PRITCHARD, James B. *The Ancient Near East. Volume II. A New Anthology of Texts and Pictures*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 1975, p. 113. En la versión inglesa dice: “Year 7, month kislimu: The king of Akkad moved his army into Hatti-land, laid siege to the city on the second day of the month Addaru. He appointed in it a (new) king of his liking, took heavy booty from it and brought it into Babylon” Ya casi igual en el Volumen I, p. 203

del 597) tomó la ciudad. Se apoderó del rey, eligió otro y lo colocó en su lugar; impuso una pesada contribución y la llevó a Babilonia<sup>5</sup>. En lugar de Joaquín, el rey de Babilonia puso a su tío Matanías, al que cambió el nombre en Sedecías, como había hecho Neko con su antecesor, indicando quién es ahora el nuevo dueño de Judá. Además, se llevó prisionero a Babilonia a Joaquín o Konías, con lo que Sedecías parecía más un regente que un verdadero monarca. Esta ambivalencia va a durar todo su reinado, ya que los exiliados tienen a Joaquín por el auténtico rey de Judá.

Cuando Sedecías, mal aconsejado por el partido proegipcio, se rebela contra Nabucodonosor, este le ataca sin piedad. Al ver próxima la caída de la ciudad el 587, intentó huir de ella en la noche; pero fue apresado y llevado ante el rey en Ribla, donde vio la decapitación de sus hijos antes de que a él mismo le sacaran los ojos y lo llevara encadenado a Babilonia. Así terminó la dinastía davídica, aunque parece que los exiliados soñaban aún con el regreso de Joaquín o de su hijo, como aconteció muy al principio, según atestigua el falso profeta Jananías (Jr 28,4). Babilonia puso como gobernador del territorio conquistado a un nieto de Safán, defensor de Jeremías, que se llamaba Godolías. Pero fue asesinado, y los asesinos huyeron a Egipto, arrastrando consigo al profeta Jeremías y su secretario Baruc. Estamos en los años 585 o 584, y ahí terminan los datos sobre el profeta.

## 2. Los últimos reyes de judá hasta el destierro

### 2.1. El reinado de Josías y su expansión al antiguo reino del Norte

Tras el largo reinado de 55 años de Manasés (697-642), asesinaron a su hijo y sucesor Amón, que apenas reinó dos años (642-640). Entonces, el pueblo de la tierra (*am ha-arets*), “según parece una asamblea de terratenientes”<sup>6</sup> puso en el trono al niño de 8 años **Josías**. El reinado de Josías (640-609) fue una época de respiro para Judá, ya que el imperio de Asiria estaba en sus últimos momentos. “Es muy explicable que el rey de Judá intentara aprovechar la decadencia del poder asirio en beneficio de su propio país”. Gracias a esta situación, Josías pudo fomentar la reforma religiosa y emancipación

5 CAZELLES, Henri, *Historia política de Israel desde los orígenes a Alejandro Magno*. Cristiandad, Madrid, 1984, p. 57

6 BRIGHT, John, *La Historia de Israel*. DDB, Bilbao, 1966, p.

política nacional, tratando de reincorporar a su reino el territorio y las gentes del Norte.

Extendió su reforma al reino del norte, y “eso significaba de hecho que se disponía a ampliar también su soberanía sobre el antiguo reino septentrional”. En este sentido la reforma parece “un acto de restauración... de las antiguas tradiciones de Israel”<sup>7</sup>. Josías comenzó su actividad independiente ya el año 8 (2Cr 34,3) que coincidía con la muerte de Asurbanipal (633); y el segundo paso lo dio en el año 12 (629), con reformas que afectan a Efraín, Manasés, Simeón y Neftalí (34,6s); es decir, que retomó las regiones de Samaría y Meguido y quizá de Galaad. “Josías tiene como meta la renovación del dominio davídico sobre toda Palestina, y sin duda sacó ventaja de la primera oportunidad que se le presenta para realizar su ambición”<sup>8</sup>.

Lo más significativo de su largo reinado, sin embargo, fue la reforma religiosa que nos narra ampliamente la Historia Deuteronomista (2 Re 22-23) sobre la que volveremos inmediatamente. Además de la reforma religiosa, le interesó recuperar los antiguos territorios davídicos, como vimos. Según eso, “la reforma de Josías no se limitó a los aspectos meramente cúltricos, sino que fue una auténtica renovación social, nacional y religiosa”<sup>9</sup>. De este modo la reforma fue un aspecto del nacionalismo. Junto a esto tuvo también aspectos sociales y jurídicos; pero de ello estamos mucho menos informados. Un dato de la reforma social, que promovía la remisión de deudas (Dt 15,2) se ve en la remisión de los esclavos, por orden de Sedecías (Jr 34) en una ocasión única, no como aplicación de esa ley general. Se dieron normas para favorecer a los pobres, emigrantes, viudas, levitas, con un profundo humanismo, reflejado en el nombre de “hermano”. A pesar de ello, “su política de reunificación,... parece que tropezó con una oposición fortísima”<sup>10</sup>; y entre los signos de esta oposición, se pone la persecución mortal de Jeremías en Anatot (11,21).

De su abuelo Manasés se dice que “derramó sangre inocente en tan gran cantidad que llenó a Jerusalén de punta a cabo” (2 Re 21,16). De su padre,

7 HERMANN, Siegfried, *Historia de Israel en la época del AT*. Sígueme, Salamanca, 1979, etc pp. 340 y 342

8 AHARONI, o.c., p. 403...“Josiah had as his aim the renewal of the Davidic rule over all Palestine, and he doubtless took advantage of the first opportunity that presented itself for realizing his ambition”

9 ALBERTZ, Rainer, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, T. I, 366-451 Trotta, Madrid, 1999, p. 372

10 CAZELLES, o.c., p. 183

Amón, se dice que “cometió aún más pecados” (2 Cr 33,23) y sus mismos siervos se conjuraron contra él y lo mataron. Si así actuaban sus predecesores ¿cuánto no tenía que cambiar este joven rey? El trágico final le llegó en su enfrentamiento en Meguido con el faraón Neko (609), que iba en ayuda de Asiria. Allí encontró la muerte, que la Biblia recoge, pero casi no comenta; tal vez porque no cuadra con la teología deuteronomista de una retribución histórica a las obras de justicia. Este rey, según el juicio del Deuteronomista (2 Re 23,25) “se volvió a Yahvé con todo su corazón, con toda su alma y con toda su fuerza” como ningún otro; y según el testimonio póstumo de Jeremías (22,15-16) fue modelo de justicia para con los pobres. Si hay idealización, detrás hay una historia vivida.

### 2.2. La “reforma” de Josías y su ambigüedad

Los libros históricos (2 Re 22-23 y 2 Cr 34-35) nos cuentan la “reforma” llevada a cabo por el rey Josías, potenciada por el hallazgo del “libro de la Ley” durante los trabajos de reforma del Templo jerosolimitano, el año 622. Consistía en una gran centralización religioso-cultural, acabando no sólo con la magia y adivinación, prostitución sagrada y sacrificios de niños y los cultos a dioses y diosas extranjeros; sino también con el culto yahvista que se tenía en los santuarios esparcidos un poco por todo el país, especialmente en el norte (Betel, Guilgal, Samaría, etc). Incluía sobre todo la monolatría y el monoyahvismo, que prohíbe todo otro dios y todo otro lugar cultural, fuera de Jerusalén. Hay detalles legendarios y generalización posterior, pero el núcleo y muchos datos son históricos. Entre ellos está la matanza de los sacerdotes paganos (*kemarim*) y sus lugares cúlticos (*mazzalot*) así como la adivinación astral y el culto al dios Sol (*Shamash*). La reforma estableció un monopolio sacerdotal en Jerusalén, que difícilmente pudo ser aceptado por todos.

La reforma empezó ya en su año octavo o 12 (2Cr 34,3, el 632, o el 628 no el 622 como 2Re 22. Es verdad que “el hecho cierto de que el Templo estaba siendo reparado cuando se halló el libro de la ley indica que la reforma estaba ya en marcha, pues la reparación y purificación del Templo constituía en sí misma una medida de reforma”<sup>11</sup>. Josías fue el soberano reformador por excelencia, “capaz de hacer cristalizar en opciones políticas la fidelidad al Dios de Israel de los distintos grupos vinculados con los profetas. Parece que estos grupos encontraron su expresión más completa en el Deuteronomio,

11 BRIGHT, John, *La Historia de Israel*. DDB, Bilbao, 1966, p.328

y poco después en la obra histórica deuteronomista en su primera forma preexílica. Pero esa reforma, aunque sostenida por la Corte y apoyada por parte de la élite, “no encontró el favor de todos”<sup>12</sup>, o no se expandió tanto como nos dicen las fuentes. Hay restos arqueológicos de santuarios de Yahvé en Arad, Laquis y más tarde en Elefantina de Egipto.

Los responsables de la reforma son el pueblo de la tierra (*'am ha-arets*), u hombres armados de Judá, que jugaron un papel político, junto con buena parte de la clase dirigente de Jerusalén, como el cronista Safán y el sumo sacerdote Jilcías que hallaron el Libro, según 2Re 22. Cabe concluir que “es claro que la reforma deuteronomica fue un movimiento impuesto desde arriba. El que movía todos los hilos era, indudablemente, un grupo de aristócratas cultos”, no la masa de los dirigentes aprovechados de Judá. La familia de Safán siguió influyendo hasta la época de Godolías y fue favorable a Jeremías (26,24; 36,9ss; 40,7ss). También apoyaron la reforma Sofonías y la profetisa Julda, “pero el más acérrimo adalid de la reforma deuteronomista fue el joven Jeremías”; aunque luego se distanció un tanto, porque “sus pretensiones de una renovación social y política de Judá habían quedado estancadas, más aún, totalmente abandonadas, en tiempo de Joaquim”<sup>13</sup>. “Para el profeta, una teología que se limitaba al culto degrada el templo, hasta convertirlo en una “cueva de ladrones” (Jr 7,11), mientras se esfuerza en acallar el grito de la injusticia social” (438). El carácter aristocrático de la reforma explica la quiebra relativamente rápida de esa coalición.

Lo cierto es que esa centralización cultural no fue sin más ventajosa, a no ser para el clero de Jerusalén, que vio reforzado su poder y sus ingresos económicos. No en vano los sacerdotes y profetas oficiales del Templo se van a enfrentar a Jeremías. Menos aún fue decisiva para un cambio de conducta con respecto a las exigencias de justicia y fraternidad de la Alianza. Por eso no es extraño que Jeremías no fuese demasiado partidario de dicha **“reforma”**; o que, si simpatizó inicialmente, pronto se enfrió su entusiasmo, por la falta de conversión del pueblo. Dos testimonios claros de esta postura distante los tenemos en el famoso discurso contra el Templo (en los capítulos 7 y 26) y en la terrible frase: “¿Cómo decís: ‘somos sabios y tenemos la Ley de Yahvé?’. Cuando es bien cierto que en mentira la ha cambiado la pluma mentirosa de los escribas!”(8,8).

12 SOGGIN, J. Alberto, *Nueva Historia de Israel*, DDB, Bilbao, 1997, pp. 305 y 307

13 ALBERTZ, o.c. T. I, 366-451. Las citas textuales en las pp. 378, 380, 381 y 438

La idea de que el libro hallado en el Templo, base de la reforma, fuera el Dt ya está en Jerónimo, Crisóstomo y otros, pero se atribuye a de Wette (1805). Ha sido A. Alt quien lo considera un libro que recoge la tradiciones y leyes del Norte y Josías lo utilizó “para cimentar y corroborar sus aspiraciones al Israel completo, incluyendo el territorio del estado septentrional de Israel”<sup>14</sup>. Pero Josías identifica ese lugar único, elegido por Dios, como el Templo de Jerusalén. Hoy se discute si el Libro de la Ley es o no el Dt, aunque hay relación clara. La centralización del culto en el Templo, incluía fines fiscales. Aparecen ahora numerosos sellos en ánforas con las siglas *lmlk* “para el rey”. Es cierto que, al morir Josías desaparece la reforma y la restauración davídica. “Pero el judaísmo postexílico hizo suyos los principios de la reforma, del Deuteronomio y del historiador deuteronomista, construyendo sobre ellos una teología que reproducía fielmente los elementos señalados.”<sup>15</sup>.

El historiador crítico Lemche trata la Reforma de Josías dentro del marco epocal de la búsqueda de la propia identidad en las raíces del pasado, como la enorme biblioteca de Asurbanipal en Asiria o la los faraones de Egipto de la época. Recuerda que Asurbanipal reunió una enorme biblioteca de documentos académicos, asirios y babilónicos. Así Josías y sus colaboradores construyen lo “nacional” con la ayuda de una ideología, que idealiza todo lo que es israelita, como lo hacían otros con lo mesopotámico o lo egipcio, y denigra todo lo extranjero. El Deuteronomio, si es que influyó con su programa teológico, “es porque ofreció el fundamento ideológico por los esfuerzos de restauración de Josías”, que le daba legitimación a su intento de controlar el antiguo reino del Norte, parte del imperio davídico a restablecer<sup>16</sup>. Al fin, se vio que los deuteronomistas tenían razón y sus profecías se habían cumplido. Crearon “la ideología con la que se formaría el fundamento para la emergencia de una identidad judeo-israelita (judía) tras el exilio”.

---

14 HERMANN, o.c., p. 343

15 SOGGIN, o.c., pp. 310 y 312

16 LEMCHE, Niels Peter, *Ancient Israel. A New History of Israelite Society*, Sheffield A. Press, Sheffield, 1995, pp. 170 y 172: “it was because it provided the ideological background for Josiah’s efforts at restoration” ; “the ideology which was to form the background for the emergence of a Judaeo-Israelite (Jewish) identity after the exile”

### 2.3. *Joaquim, su hijo Joaquín (Konías) y la primera deportación (597)*

Se supone que Joacaz quería continuar la política de su padre; y que por esa razón fue preferido a su hermano Eliaquim, dos años mayor que él. Neko, tres meses después, lo depone y sustituye por su hermano mayor, al que cambia el nombre en **Joaquim** (609-597) demostrando la sumisión al nuevo dueño faraónico. De él se nos dice que “hizo el mal a los ojos de Yahvé, enteramente como hicieron sus padres”...”apremió al pueblo de la tierra y “cometió abominaciones” (2 Re 23,35-37 y 2 Cr 36,8). Por el libro de Jeremías sabemos muchas cosas más: explotó a su pueblo, le gustaba el lujo, hizo atropellos y derramó sangre inocente (23,13-18); además de despreciar soberbiamente la Palabra de Dios escrita por el profeta (c.36). Éste le augura un entierro de burro (22,19) y que no tendrá quien le suceda en el trono. Históricamente no sucedió así; aunque estuvo sometido a Nabucodonosor y tal vez hasta prisionero (2 Cr 36,5-7).

Por ser proegipcio, confió en su apoyo para rebelarse contra el nuevo imperio, al menos al final de su reinado. Pero el año 605 Nabucodonosor había vencido definitivamente a Egipto en Karkemish (Jr 46,2 0 26,2 y 2Re 24,7). Domina luego toda Siria, llamada Hattu, hasta Ascalón, tomada el 597 también. En los años 599ss Nabucodonosor ataca a tribus árabes (tal vez señaladas en Jr 49,28-33). A la vez tropas de los vecinos moabitas, idumeos, ammonitas y árabes habrían atacado a Judá; y tras ellas vino el ejército babilónico el 597 (2Re 24,2). A Joaquim, que se rebeló contra Nabucodonosor tal vez al no vencer éste a Egipto el 601, tal vez lo asesinan y ponen a su hijo Joaquín en su lugar (Jr 22,18 y 36,30). Joaquim fue indigno de su padre Josías y un pequeño tirano inepto “no satisfecho con el palacio de su padre, malgastó los fondos construyendo otro nuevo y más hermoso y, lo que es peor, empleando el trabajo forzado para conseguirlo. Esto provocó la mayor imprecación de Jeremías” (22,13-19, 337). Ciertamente ya no está en Jerusalén el 597.

Cuando llega a Jerusalén ya está reinando su hijo **Joaquín o Konías**. (597, sólo tres meses), tal vez un niño de ocho años al iniciar su reinado, fue depuesto por Nabucodonosor y llevado cautivo a Babilonia ese mismo año. Allí permaneció cautivo por más de treinta y siete años en la cárcel (2 Re 24,15 y 25,27) y allí murió, sin volver a su tierra ni ver a un hijo suyo sucederle en el trono, como le anunció Jeremías: “Un sin hijos, un fracasado en vida” (22,24-30). Al tomar la ciudad, se dio un saqueo de los tesoros del Templo y palacios reales. Se llevó a 7.000 militares además de los notables y a 1.000

artesanos varios. Sólo dejó a la gente pobre del país (2Re 24,14 *dlt 'm-ha-'rs*). El número de deportados es de 8.000 o 3.023 según 2Re 24,14.16 o Jr 52,28, aunque pueden conciliarse tal vez. A **Joaquín** lo lleva Nabucodonosor preso a Babilonia y pone en su lugar a su tío Matanías, al que llama Sedecías. Así hace valer sus derechos soberanos, y, a la vez, crea una ambigüedad sobre el verdadero sucesor de David, al tener un rey preso y un sustituto reinando.

### 2.4. *Sedecías, la caída de Jerusalén y la segunda deportación el 586*

El reinado de **Sedecías** (597-586) no fue otra cosa que una época de agitación continua y sedición hasta que la nación fracasó finalmente por culpa especialmente de su liderazgo dividido. Como el rey legítimo vivía todavía, “Sedecías no era más que un regente, con una autoridad limitada”. La vuelta de Konías era esperada (Jr 28,4). El país estaba dividido en dos facciones. Una filo-egipcia y otra filo-babilónica, que era propugnada también por el profeta Jeremías. Siempre le recomendó al rey someterse a Babilonia como el único modo posible de sobrevivir, aunque lo consideraron traidor. Sedecías creía en él a veces, pero no lograba imponer su línea a sus súbditos. El año 594 trató de formar una coalición antibabilónica, y Jeremías se le opuso (27,1) Lo volvió a intentar el 589 con Jofra. Los judaitas siguen divididos, incluso entre los profetas. Por lo demás la posición política de Sedecías era ambigua, “ya que su sobrino Joaquín seguía siendo considerado por muchos de sus súbditos, y según parece por los babilonios, como el rey legítimo”<sup>17</sup>.

Sedecías viajó a Babilonia el 594, pero confiaba en rebelión de Egipto bajo Psamético II (Jr 51,59 y 37,5-11). Al rebelarse contra Nabucodonosor, este lo atacó inmediatamente, y Jerusalén cayó definitivamente en poder de Babilonia el 587 o 586, tras derrotar Nabucodonosor al ejército egipcio. La destrucción del Templo y del palacio real se dio un mes después, por obra del general Nebuzardan, que también derribó la muralla y se llevó los utensilios sagrados a Babilonia. En esta ocasión parece que los de Edom “sacaron provecho de la situación de Judá: consiguieron establecerse en el Negueb y pudieron saquear las ciudades de Judá” (cfr Ez 25,12-14; Abd 19; Lm 4,21s; Sal 137,7). Después de la toma del país y deportados numerosos funcionarios y hasta artesanos especializados, los babilonios distribuyeron las tierras al subproletariado urbano y rural (Jr 39,10; 52,16; 2Re 25,12). Con

17 SOGGIN, J. Alberto, *Nueva Historia de Israel*, DDB, Bilbao, 1997, pp. 314 y 340

ello “creaban una clase de minifundistas no importada del exterior, cuyo derecho se basaba no en la herencia o en la adquisición, sino en la intervención de la potencia ocupante, a la que debía todo cuanto tenía”. La medida no dejó de crear notables problemas durante la restauración, “cuando los deportados, una vez vueltos al país, reclamaban la restitución de sus tierras o una adecuada indemnización”<sup>18</sup>.

El nuevo grupo de exiliados, unos 832 en ese año y 745 el año 582 según Jr 52, son **exiliados o deportados**, como los 3.023 del 597, pero no cautivos o esclavos, sino libres y pronto bien situados. Incluso así, el destierro fue una grave crisis. “Por razones fáciles de imaginar, los deportados se consideraban la parte mejor de Israel, el “resto elegido” anunciado por los profetas. De hecho, eran la clase dirigente, el elemento más culto, probablemente quienes recopilaron y editaron cuanto se había salvado de las tradiciones del pueblo”<sup>19</sup>. Por eso los profetas Jeremías y Ezequiel se esfuerzan por mantener viva en el pueblo la esperanza de una restauración en la propia tierra. Jr 29,14 y sobre todo Jr 32,15. 39-44 afirma con su gesto simbólico una vuelta a la tierra, con compras de tierra palestina, como la que él hace en la prisión el año 597; pero más aún con la renovación de la alianza con Dios, que les dará un “corazón” y un camino nuevos. Posiblemente esto último es ya obra de los discípulos, pero continúa la esperanza abierta por el maestro.

Por su parte Ezequiel cuenta los años de su exilio desde los del rey preso Joaquín o Konías. “Es evidente que en él se veía al último representante legítimo de la casa de David que entonces permanecía entre los exiliados. Esta circunstancia podría reforzar entre ellos la convicción de que ellos, los exiliados, eran los auténticos portadores de las tradiciones israelítico-judaicas, que algún día podrían poner nuevamente en vigor. En estos círculos pudo germinar la esperanza de retorno y la autoconciencia del pueblo de Yahvé”<sup>20</sup>. Por eso los exiliados en Babilonia no toman en serio a Sedecías. Ezequiel se opone también a los sueños de pronto retorno de los exiliados el 597, anunciando la caída de Jerusalén. De ahí que, él mismo o sus discípulos, proponen en Ez 40-48 una reconstitución del estado, pero sometido al culto. Es el primer intento de la hierocracia futura.

18 Ibidem, p. 317

19 Ibidem, pp. 318 y 319

20 HERMANN, Siegfried, *Historia de Israel en la época del AT*. Sígueme, Salamanca, 1979, etc p. 358

### 3. La etapa del exilio, la diáspora y el postexilio

La situación histórica de Jeremías, sobre todo en cuanto testimonio fiable de la vida del profeta y de la corrupción moral y desastre político que le tocó vivir y que culminó en la destrucción de Jerusalén y su Templo, junto con la desaparición de la institución monárquica, es la que hemos expuesto hasta ahora. Pero en el mismo libro se reflejan tanto la situación posterior de los desterrados en Babilonia y en Egipto, como los temas y problemas de la diáspora judía, y especialmente de los “retornados” y su confrontación con los “quedados”, que pueden invocar hasta al mismo profeta a favor de ellos, ya que esa fue la opción que él tomó (Jr 40,1-6).

Al volver una cierta porción de los desterrados, tanto de Egipto (Jr 44,28) como de Babilonia (cc.27-29), las profecías de Jeremías se relejeron en la nueva situación, y esto en las dos ediciones de las que vamos a tratar en el siguiente apartado. Ahora nos quedamos en el nivel histórico desde el que releen y reescriben las profecías del maestro. Reflejan, en primer lugar las dos regiones mayores de la diáspora judía, Babilonia y Egipto; y, en último y definitivo lugar, la reflexión final de los Deuteronomistas, que escriben sus relecturas desde y para el suelo de Palestina y sus habitantes.

#### 3.1. La diáspora judía de Egipto en el libro de Jeremías:

Como se ha señalado, Jeremías, como un anti-Moisés<sup>21</sup>, acaba yendo con el pueblo a Egipto. Por eso Egipto sale en Jeremías unas 60 veces, la mayor parte en los cc. 41-46 tras la caída de Jerusalén y su destierro forzado<sup>22</sup>. Pero salen demasiados datos de ciudades de Egipto, para suponer que se trata de meros relatos de esa precipitada fuga inicial. Supone la presencia de numerosas comunidades judías esparcidas en todo el territorio, desde el Norte de Menfis hasta el Sur de Asuán o Patrós, (cerca de Elefantina, famosa en el s. V por su templo a Yahvé, rival del de Jerusalén, como sabemos). El libro de Jeremías refleja la época muy posterior a su muerte, ocurrida posiblemente en Egipto.

21 ALONSO SCHÖKEL, Luis, *Jeremías como anti-Moisés* en la obra “Hommage a H. Cazelles: De la Tôrah au Messie”, editada por M. Carrez, J. Doré y R. Grelot, París, 1981pp. 245-254

22 Antes, sólo se habla de la deportación del rey Joacaz en 22,12; que sin duda debió ir acompañado de un cierto número de judíos.

La Palabra de Dios, transmitida por Jeremías “siguió germinando en Egipto, Judá y Babilonia, creciendo y desarrollándose hasta formar el libro de Jeremías”. En los capítulos 43,44 y 46 se anuncia la invasión de Egipto por Nabucodonosor, se habla de Heliópolis (43,13), Migdol, Tafnis, Nof (Menfis) y Patrós en 44,1, y luego en 46,14.19 y de No (Tebas) en 46, 25; es decir, toda la diáspora judía en Egipto. Habla de la muerte violenta de Jofrá (569) anterior a la invasión babilónica. Incluso anuncia la vuelta de algunos de los judíos a la tierra de Judá (44,28.30). Todo esto apunta al grupo de discípulos que, junto con Baruc, mantuvieron el mensaje de Jeremías y lo transmitieron. En 44,1 “la introducción parece suponer una diáspora de judíos en Egipto, no sólo de los prófugos recién llegados”<sup>23</sup>. No sólo supone una diáspora, sino que ella es la autora o la destinataria de esos discursos.

El hecho de nombrar la capital del Bajo Egipto (Menfis) y una ciudad importante del Alto Egipto como es Patrós, lleva a asegurar que “esas ciudades y regiones representan comunidades judías que se han asentado en Egipto por largo tiempo”; por eso ese pasaje “refleja un período en que los judíos están bien asentados en Egipto y no el inmediato después de la caída de Jerusalén”<sup>24</sup>. Sólo comentaristas conservadores están de acuerdo con ver en esos judíos de todas las partes de Egipto, no a la diáspora judía, tan extensa en ese país, sino “que aquí se trata más bien de algunas familias de acá y allá del país, que de una colonia completa (como Asuán=Elefantina)”<sup>25</sup>. Pero el mismo autor reconoce en 44,28 un *vaticinium ex eventu*; y supone que estos datos sobre Egipto fueron llevados a Palestina por Baruc u otros discípulos de Jeremías.

23 ALONSO SCHÖKEL, Luis y SICRE, José Luis, *Profetas. Comentario*, I, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1980, pp. 411 y 608.

24 CARROLL, Robert P, *Jeremiah. A Commentary*. Westminster Press, Philadelphia, 1986 (publicado en Londres por SCM ese mismo año) Old Testament Library. pp. 729 y 731: “these towns and areas represent Jewish communities which had settled in Egypt over a long period”; ..., “reflects a period when the Jews were well settled in Egypt and not the immediate aftermath of the fall of Jerusalem”

25 RUDOLPH, Wilhelm, *Jeremia*. 3, verbesserte Auflage. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1968. T. 12 del Handbuch zum Alten Testament. En p. 261 dice: “dass es sich hier eher um einzelne Familien hin und her im Lande als um eine geschlossene Kolonie (etwa Assuan = Elefantine) handelt wird”.

### 3.2. La diáspora judía de Babilonia en el libro de Jeremías:

Jeremías no estuvo nunca en Babilonia. Pero Babilonia sale unas 170 veces en su libro; aunque unas 90 se trata del rey de Babilonia, Nabucodonosor siempre. La mayor parte están en los cc. 27-29 (x34) y 50-52 (x72) como era de esperar. También en esos capítulos 27-29 y 52 usa la mayoría de los términos para hablar de deportación y deportados (*glh, gôlá, galût*)<sup>26</sup>. Históricas son las palabras de los cc. 27-29 y las alusiones en los cc. 38-40 (x23), que narran el final del reino de Judá; no las largas expresiones de odio de 50-52. Al inicio habló Jeremías de enemigos del Norte (Jr 1,14 y *passim*); pero luego, en 51,11.28 habla de los Medos que son los Persas (como en Is 13,17).

El Jeremías histórico, como consta en varios de sus oráculos auténticos (capítulos 21, 25 y especialmente 27,12.19), exigió la sumisión a Babilonia, al menos como mal menor para evitar la catástrofe. Incluso parece que llegó a interpretar a Nabucodonosor como instrumento del castigo divino, igual que había hecho Isafías con Asiria; y hasta le llamó “siervo de Yahvé” en 25:9; 27:6; 43:10; si bien ese título falta en los LXX<sup>27</sup>. Algo de la larga experiencia exílica aparece ya en 25,25s con el uso de los anagramas de Babel y Caldeos en *Sesak* y *Lebkamai*. El uso de criptogramas supone hablar secreto, exotérico, que no tiene sentido en Jeremías, sino en los residentes en tierras babilónicas. Pero donde más clara aparece la diáspora babilónica, en tiempos del propio Jeremías, es en los capítulos 27-29 con la espera de la vuelta, que en 27, 7 y 29,10-28 se esperaba para dentro de 70 años.

También en los oráculos contra Babilonia, capítulos 50-51, junto a la espera de su destrucción de Babilonia, está el tema de la vuelta del exilio, ambos entrelazados. Jeremías esperó el final de Babilonia tras 70 años o tres generaciones. “Si aquí, por el contrario, se anuncia el fin de Babel como inminente (51,13.33 y 24), esto no lo pudo decir Jeremías en ningún momento de su vida”<sup>28</sup>. Ni dijo nunca que Nabucodonosor se hubiera pasado con su orgullo en el castigo de Judá, como aquí (50,24.29.31s; 51,24.34s). Además

26 27,20; 28,4.6; 29,1.1.4.4.7.14.16.20.22.31 y 52,15.27.28.30.31; además en 1.3; 13,19.19; 20,4; 24,1.5; 39,9; 40,1.1.7; 43,3. En 22,12 se refiere a la golá de Egipto.

27 SCHENKE, R, Adrian, “*Nebukadnezars Metamorphose vom Unterjocher zum Gottesnecht*” en la revista *Revue Biblique* 89(4) (1982):498–527.

28 RUDOLPH, o.c., p. 297. “Wenn dengegenüber hier das Ende Babels als unmittelbar bevorstehend angekündigt wird (51,13.33 y 24), so kann das der Jr zu keiner Zeit seines Lebens gesprochen haben”. En la p. XVIII pone los cc. 50-52 entre los inauténticos.

estos capítulos dependen de otros pasos del AT, como Is 13-14 y Hab 2,13 (51,58). Sólo coinciden en reconocer a Babel como Martillo de Dios.

Efectivamente, en esos textos se habla a veces como el Deuteroisaiás (Dios como Liberador, Santo de Israel 50,34; 51,5) y se invita a salir de Babilonia (50,8 y 51,6.45) pronto, no tras 70 años. Estamos pues en torno al año 540 y no en vida del profeta. Entre otras razones, porque es poco verosímil que predique la sumisión y rogar por Babilonia y haga lo contrario en estos cc 50-51. Por eso se puede afirmar que “pocos exégetas estarían hoy dispuestos a atribuir este poema... a Jeremías; más bien nos hallamos ante la obra escrita por un discípulo no mucho antes del 538, el año en que Babilonia sucumbió ante los persas”. Con un tono tan diverso al de Jr 27-29, sólo cabe admitir que: “Así pues nos encontramos en el contexto del exilio, y los poemas son comparables a Is 13-14 (ca.550) y DtIs”<sup>29</sup>.

No hay que negar que anunciara la copa del castigo también a Babilonia en 25,26 y 27,7. Si el profeta no se enfrentó abiertamente a Babilonia en su vida, “otra cosa es el libro de Jeremías, compuesto por un autor posterior”<sup>30</sup> con tintes más escatológicos que históricos. Hasta es posible que, en privado, diera otras interpretaciones de los hechos, como se refleja en el episodio de Serayas (51, 59-64). Unos suponen que imagina o anticipa la caída de Babilonia el 539, porque no fue así; mientras que otros creen que refleja ya esa caída, con tonos de apocalíptica y símbolo del Antagonista de Dios y Enemigo de Israel. “Hay un considerable grado de fantasía y de lenguaje estereotípico en 50-51”<sup>31</sup>. Con esto no se supone algo posterior al 539 pero menos aún exige ser de Jeremías o antes de esa fecha. Porque no se describen los acontecimientos históricos tal como fueron, sino que se celebra la derrota de Babilonia, el Enemigo por antonomasia. En efecto, “sabemos que los autores apocalípticos tomaron a Nabucodonosor como comienzo del reino del mal y a Babilonia como ejemplo de la nación hostil al Señor”<sup>32</sup>; y esta visión llegó hasta el NT (Apc 18-19).

29 COUTURIER, Guy P. *Jeremías del Comentario bíblico San Jerónimo*, Tomo I, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1999. Ver p. 882s, repetido en el NCBSJ, p. 455) Ya antes dijo que “el largo oráculo contra Babilonia es claramente una composición tardía de tiempos del exilio” (p. 795. Igual en NCBSJ, p. 409)

30 ALONSO SCHÖKEL, Luis y SICRE, José Luis, *Profetas. Comentario*, I, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1980, p. 633

31 CARROLL, o.c., p. 853: “There is a fair degree of fantasy and stereotypical language in 50-51”

32 ALONSO SCHÖKEL, Luis y SICRE, José Luis, o.c., p. 633

El conjunto de los desterrados en Babilonia, aunque se creyeran el “resto elegido” y fueran la clase dirigente, el elemento más culto,<sup>33</sup> no fueron los únicos protagonistas de la historia de Israel en ese momento. Es muy verosímil que “en estos círculos pudo germinar la esperanza de retorno y la autoconciencia del pueblo de Yahvé”<sup>34</sup>. Pero el profeta Jeremías eligió permanecer entre los quedados, junto a Godolías hijo de Ajikan (40,1-6). Es verdad que luego fue llevado a Egipto, pero eso no niega su elección. El exilio fue una cesura muy importante, pero no el final. Si el estado se había hundido por completo subsistió el pueblo que había sido abatido. Se conservaron todas las tradiciones preexílicas pero “¿sucedió esto, como se ha creído durante largo tiempo, sólo en el exilio, o tuvo ahí parte también la madre patria?”.

### 3.3. *El postexilio en Palestina dentro del libro de Jeremías:*

Se dan diversas interpretaciones del número y peso de los “quedados” en Palestina después del triple destierro. Unos afirman con W. Albright que “arqueológicamente hablando el país era tabula rasa” y que no debieron quedar más de 20.000 habitantes”; otros piensan con M. Noth que “el centro de la historia israelítica y de la vida permaneció indudablemente en las tribus que habían quedado en el país. Para ellas lo ocurrido el año 587 a. C. de ningún modo significó el final”<sup>35</sup>. Aunque los antiguos sostenían que la auténtica vida de Israel se continuó en el exilio y que Palestina habría quedado totalmente devastada y despoblada, “no es verosímil que la vida en la tierra materna de Palestina sufriera una total paralización” o se volviera toda ella una *tabula rasa*<sup>36</sup>. Pero es un dato seguro que las élites culturales fueron las del destierro babilónico; y allí se produjeron o retocaron muchos de los textos bíblicos.

Después del largo periodo del exilio, la mayor parte se acomodó bien en su nueva patria. Por eso, a la hora de la vuelta, son pocos los que lo hacen, y el Deuteroisaiás tuvo que pintar un retorno maravilloso, sin duda para motivar ese regreso. Cabe decir que “el hecho de que sólo un número reducido de deportados estuviera dispuesto a regresar a la tierra de Judá indican que la mayoría de ellos se habían labrado en el destierro una posición económica

33 SOGGIN, J. Alberto, *Nueva Historia de Israel*, DDB, Bilbao, 1997, p. 319

34 HERMANN, Siegfried, *Historia de Israel en la época del AT*. Sígueme, Salamanca, 1979, p. 358

35 HERMANN, o.c., pp. 322 y 370, nota 2.

36 *Ibidem*, pp. 364s y 369

desahogada”<sup>37</sup>. Esos pocos retornados, con pretensiones de ser el “resto legítimo”, se encuentran con la oposición de la mayoría popular de los quedados en Palestina. Entre ellos, retornados y quedados, estaban los autores de la Historia Deuteronomista, aunque probablemente se iniciara ya en el preexilio con una postura optimista, en tiempos del rey Josías. Esos mismos grupos serían los responsables de la relectura deuteronomista de Jeremías.

No toda la exégesis piensa igual; pero lo mismo pasa con la relectura de otros libros proféticos. El retorno de los exiliados como líderes y la restauración del Templo y demás van a ser problemas básicos tras el 539 o el postexilio. Huellas de esto hay por todo el libro de Jeremías y casi todos los comentaristas admiten esa relectura deuteronomista de muchos discursos del profeta e incluso del libro mismo en su actual forma, tanto en la edición del TM como en la de los LXX. Sobre los textos, más adelante vamos a señalar unos cuantos temas reiterados, que aparecen sobre todo en los llamados textos “C” o palabras originales de Jeremías, retocadas por los deuteronomistas, como son los capítulos 7, 11, 16, 18, 21, 22, 25, 32, 34, 35 y 44 sobre todo<sup>38</sup>.

Tres puntos que se ocupan claramente de asuntos decisivos para los que viven en Palestina, sobre todo después del retorno de una parte de las élites (autoridades y sacerdotes especialmente): 1) el asunto mismo del **retorno de los desterrados** de toda la diáspora; 2) la esperanza de renovar la **monarquía davídica**; 3) la restauración del **sacerdocio, templo y culto**. La crítica tan dura y con tonos de condena final a la monarquía y al templo tan contundente en las palabras de Jeremías no cuadra con estas esperanzas tan firmes que salen en algunos puntos del libro, si no han pasado por el tamiz de los desterrados que sueñan con la vuelta y con la restauración de ambas instituciones, sobre todo la tercera, que tuvo de veras apoyo oficial del imperio persa. Cabría añadir el título de los profetas como “**mis siervos**” (sólo en 2 Re y Jr)<sup>39</sup>; y el tema de la **conversión** y (nueva) **alianza**<sup>40</sup>; pero de estos dos temas hablaremos también algo más adelante.

37 ALBERTZ, Rainer, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, T. II, Trotta, Madrid, 1999, p. 469.

38 Ver más adelante algunas de esos términos y frases típicas del Deuteronomista, que se usan tanto en el Dt como en Jr y en la Historia Deuteronomista.

39 RAMLOT, L, “*Prophetisme*”, en el DBS, VIII, Paris, 1980, col. 930-931 anota que “La formule au pluriel apparaît comme caractéristique de deux ouvrages : les livres des Rois et Jérémie, dont on connaît... les liens avec le milieu deutéronomique”. Ver las citas en el apartado IV, entre las fórmulas estereotipadas deuteronomistas.

40 La frase que habla sobre los “términos de la alianza” (*dibrê haberit*) sale solamente en 2Re 23,2.3; Dt 28,69; 29,8 y en Jr 11,2.3.6.8; 34,18

**1) El retorno de los desterrados.** La vuelta de los desterrados se une a la promesa de la tierra a Abrahán; por eso es importante notar la referencia a Abrahán en Jr 33,26 y Ez 33,24 junto a Is 41,8; 51,2 y 63,16, todos postexílicos<sup>41</sup>. El tema del **retorno** aparece expresamente ya en 12,15; 16,14s; 23,3 y 7; 24,6; 27,22; pero sobre todo en los capítulos 30-33, especialmente el último<sup>42</sup>. En 16,14-15, repetido en 23,7-8 aparece la idea de superar al éxodo, que es de Is 43,16-21. Es exagerado decir que el lenguaje de “la introducción con *laken* se basa en la tardía dogmática escatológica”; y que esas palabras “no cuadran con la forma de expresarse Jeremías, sino con la de la apocalíptica posterior”<sup>43</sup>. La razón de ese retorno no es la conversión de los desterrados, sino la infinita misericordia de Dios, como se dice expresamente 33,26: “cuando yo haga volver a sus cautivos y les tenga misericordia”; idea que aparece también en 50,17-20 unida al tema del resto<sup>44</sup>. Cuando se habla del resto, varias veces se refiere también a los retornados después de la catástrofe del 587 y la dispersión de la diáspora. Ver por ejemplo 23,3; 24,8; 31,2 y 7 (al menos en su alcance final) y 50,20.

**2) La monarquía davídica.** No son muchas las veces en que aparece el tema en todo el libro; pues Jeremías fue históricamente uno de los más duros críticos de los reyes. Pero en 3, 14-18; 22,1-5; y 23, 5-6 aparece el tema. Sobre todo y 33,15-16 y 17-26, donde se habla de la restauración de la monarquía y del sacerdocio como dos instituciones que serán “elementos permanentes de la organización social en el futuro”. Estas esperanzas monárquicas, minoritarias en el libro, parece que “reflejan fuentes del período persa que aún esperaban una restauración de la casa de David”<sup>45</sup>. Lo relativo a la semilla de David se refiere a la dinastía continua, no a algún Mesías; pero es dudosa la fecha, aunque lleva al tiempo postexílico, “cuando, tras la desaparición del davídico Zorobabel, la esperanza en una restauración del reino se vola-

41 También son añadidos postexílicos los textos de Mq 7,20 e Is 29,22.

42 30,3.3.18; 31,23; 32,37.44; 33,7.11.26. En 42, 12 se refiere a la diáspora de Egipto.

43 RUDOLPH, Wilhelm, *Jeremia*. 3, verbesserte Auflage. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1968. T. 12. En la p. 112 dice: “Die Einführung mit *laken* beruht auf der späteren eschatologischen Dogmatik”. Y un poco después habla de que esas palabras “passen nicht zu der Art Jer’s, eher zur Ausdruckweise der späteren Apokalyptic”.

44 Como 33,14-26 no está en LXX, es un claro añadido del TM; pero 50,17-20 sí está.

45 CARROLL, Robert P, *Jeremiah. A Commentary*. Westminster Press, Philadelphia, 1986. En la p. 639 dice: “permanent elements of social organization in the future”;... “and reflect sources in the Persian period which still hoped for a revival of the Davidic house”.

tilizó siempre más<sup>46</sup>; por eso se une con el tema sacerdocio como en Za 4, claramente de la época persa.

**3) Templo, culto y sacerdocio.** Alusiones positivas al Templo y al culto salen varias veces en el libro a pesar de la terrible condena de Jeremías y de la efectiva destrucción del mismo, nunca narrada. Ahí están pasajes como 3,14-18, que llama a Jerusalén “Trono de Yahvé” y espera una peregrinación de todos los pueblos a Sion, como en Is 2,1-5 y Mq 4.1-5; y se ocupa del Arca desaparecida, que “puede ser un fragmento de una discusión contemporánea sobre el proyecto de un templo reedificado y qué muebles debe haber en él”<sup>47</sup>. Sobre todo los cc. 30-33 que, además de referirse al culto en Sión<sup>48</sup>, reflejan ciertamente las esperanzas del DeuteroIsaías. Es cierto que algunos exégetas leen los capítulos 30-31 como de un Jeremías joven; pero reconocen que luego fue releído. Está tan cerca del DtIs que “es preferible atribuirlos a los círculos anónimos durante y después del exilio, que acariciaban expectativas de restauración”<sup>49</sup>. Esos círculos serían ya de la época persa; pero atribuirlos a Jeremías les daba más autoridad. Estos textos deben ser de la misma época de Za 4 o posteriores aún, como piensan algunos. No cabe atribuirlos ya a ningún movimiento o escuela deuteronomista, en fechas tan tardías<sup>50</sup>.

## II. EL PROFETA JEREMÍAS Y SUS DISCÍPULOS COMO AUTORES

El autor primero y primordial de la mayoría de las palabras y actos que están en el libro de **Jeremías** no cabe duda de que es ese profeta de finales del siglo VII y principios del VI a. C. Las narraciones sobre su persona, especialmente la llamada “biografía” o la “pasión” de Jeremías, que abarca los capítulos 36-45, pero también 26-35, son obra de discípulos obviamente. El candidato más probable de esos relatos es su secretario Baruc, que aparece

46 RUDOLPH, o.c., p. 219 señala el postexilio: “als nach dem Verschwinden des Davididen Serubbabel die Hofnung auf Wiederherstellung des Königstum sich immer mehr verflüchtigte”.

47 CARROLL, o.c. p. 150. Dice el texto: “It may also be a fragment of a contemporary discussion about the prospects of a rebuilt temple and what furniture should be in it”.

48 Ver 30,20s; 31,38-40; 33,1.7-11 (que cita la frase: “alaben al Señor, porque es bueno / porque es eterno su amor” del Sal 100,5 o 106,1 etc.) y 33, 17-26 especialmente.

49 CARROLL, o.c. p. 569: “it is preferable to attribute it to the anonymous circles during and after the exile which cherished expectation of restoration”

50 LOHFINK, Norbert, *Las tradiciones del Pentateuco*, CB, n. 97, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1999. Este especialista no admite un movimiento o escuela que se extienda por tantos años. A lo más hay lenguaje y teologúmenos que se repiten.

con su nombre expresamente en 32,12s16; 36,4.5.8.10.13-19.26.27.32 y 45,1.2; pero eso mismo da garantía de la autenticidad de las palabras (dictadas por Jeremías) y de los acontecimientos narrados. También los nombres propios de tantas personas de la época, incluidos los funcionarios babilónicos, abogan por la gran base histórica de la mayoría de estas partes, que son la mayoría. Quedan una serie de textos que pueden provenir enteramente de otros autores, pero no son la mayor parte del libro ciertamente; se suelen poner los capítulos 30-31, al menos en su forma actual y buena parte de los oráculos contra las naciones.

Pero no cabe duda de que el libro, tal como lo tenemos ahora, es obra de discípulos de primera, segunda y quizás tercera generación; casi como pasa con los evangelios sinópticos. Esto no suele tenerse apenas en cuenta en la lectura, interpretación y predicación de los textos, perdiéndose de ese modo la ventaja de ver a Jeremías y los sucesos históricos que él vivió, desde la perspectiva en que los transmiten **sus discípulos**. Por eso, junto al autor principal, hay que tener muy presentes estos discípulos como autores también de muchos de los textos y, en cierta forma, de todo el legado jeremiaco, al ser ellos los editores, incluso en una doble redacción como veremos al tratar del libro en concreto. El problema mayor es que, más allá de la certeza de este dato, hay toda una carga hipotética en la aplicación concreta a textos peculiares o a los añadidos o relecturas de palabras o incluso acciones de Jeremías.

### 1. Lo que podemos saber con alguna certeza del profeta Jeremías

#### 1.1. *Cronología tradicional y cronología alternativa de su vida*

La vida del profeta no suele interesar a los editores de sus palabras, incluso en los casos de Oseas o Jeremías, en que se nos dan algunos datos. “Porque la Biblia nos enseña que lo importante no es el hombre, ..., sino Dios y su palabra”<sup>51</sup>. Por eso no se puede construir ni una biografía ni menos un retrato de la personalidad del profeta. Sin embargo, la ubicación histórica de sus palabras es muy importante para entender su primer significado, aunque haya sido luego transmitido e interpretado en contextos posteriores diversos. En

51 ALONSO SCHÖKEL, Luis y SICRE, José Luis, *Profetas. Comentario*, I, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1980, p.411.

este sentido ponemos aquí la cronología que se admite comúnmente, junto con la alternativa que se está proponiendo los últimos lustros.

Tradicionalmente se admite el dato de Jr 1,2 y luego 25,3 en que se supone que empezó su actividad profética el año 13 de Josías, que equivale al 627; y que duró hasta el 587, en que se tomó Jerusalén, tal como el propio Jeremías había vaticinado. Pero, en realidad, todos reconocen que es un dato redaccional, que pretende darle esos 40 años típicos de los grandes líderes de Israel, sea Moisés (40 x 3), sea David o Salomón, etc; además de los 40 años del pueblo por el desierto<sup>52</sup>. Por otro lado, el propio libro testimonia que Jeremías siguió actuando algunos años después del 587.

Desde F. Horst ya en 1923 y más recientemente W. Holladay<sup>53</sup>, se viene proponiendo que ese año 13 de Josías, el 627 sería mejor entenderlo como el año de su nacimiento. Así lo hacen varias introducciones recientes<sup>54</sup> y también muchos exégetas hoy prefieren la cronología baja<sup>55</sup>. Con ello se explican mucho mejor una serie de dificultades bastante graves, si nos atenemos al modo tradicional de calcular los años de su vida<sup>56</sup>. Esquemáticamente las dos cronologías son estas: la tradicional o alta, que lo supone nacido el año 650 o 645; y la alternativa, o cronología baja, que lo supone nacido el año 627 (concebido profeta desde el seno materno: Jr 1,5).

52 FISCHER, Georg, *El libro de Jeremías*, Herder, Barcelona, 1997, p. 22, escribe que “puede verse en esta notificación inicial de los años un mensaje teológico”; y da por sentado ese carácter ideal de los 40 años.

53 HOLLADAY, William L., “*The years of Jeremiah’s preaching*” en la revista *Interpretation* 37(2): (1983) 146–159

54 ABREGO DE LACY, José María, *Los libros proféticos*, VD, Estella (Navarra), 1993. Trata de la cronología “baja” de Jeremías en las páginas 152-154. También ABREGO DE LACY, José María, *Jeremías. Texto y comentario*, en El Mensaje del AT n. 13. Por su parte, A. SOGGIN apunta que tal vez habría nacido en el año 13 de Josías, el 615; y que iniciaría su actividad profética bajo Joaquin el 609.

55 Además de J.M. ABREGO DE LACY Y A. SOGGIN que cito, puede verse LEVIN, Christoph, “Noch einmal: die Anfänge des Propheten Jeremia” en la revista *Vetus Testamentum* 31(4) (1981):428–440N.

56 SOGGIN, Alberto, *Introduzione all’ Antico Testamento*. Paideia Editrice, Bologna, 1987 en su cuarta edición “completamente rifata”. En la p. 362 escribe: “Se questa tesi dovesse imponersi, come sembra essere sempre più probabile, una serie di problemi... verrebbe automaticamente risolta”

Año	Edad tradicional	Algunos datos y acontecimientos importantes en la vida del profeta	Edad alternativa
650	01	Nacimiento de Jeremías	vocación 627
627	23	Vocación del profeta	“desde el seno”
622	28	Inicio de la reforma de Josías	05
609	41	Muerte del rey Josías	18
607	43	Sermón contra el Templo	20
605	45	Batalla de Karkemish	22
603	47	Signo del celibato de Jeremías	25
597	53	Primera deportación a Babilonia	30
588	62	Prisión en cisterna con lodo	39
586	64	Segunda deportación a Babilonia	41
585	65	Destierro forzado a Egipto	42
584	66	Probable muerte en Egipto	43

No consta el año de su nacimiento; pero es bien extraño que, si nació el 650 y recibió la vocación profética el 627, no tenga apenas oráculos que se puedan atribuir a la época de la famosa **reforma** del rey Josías (640-609), que tuvo lugar el año 622, según 2 Re 22, 3ss; o tal vez ya en el año 12, que es el 628 según los datos del Cronista, que la anticipa al hallazgo del “Libro de la Ley” en el Templo (2 Cr 34,3). Más bien, según el libro de los Reyes, se consultó a la profetisa Julda, y no al profeta Jeremías (2 Re 22,14-20).

Se suelen atribuir a la época de Josías, intentando salvar ese silencio, los capítulos 2 al 4; pues ya el 5 y 6 suponen clima de guerra inminente, que se dio bajo Joaquin, no bajo Josías<sup>57</sup>. Y se suele añadir, por ser tan poca cosa, el capítulo 30 y acaso 31, pero sólo en su núcleo original, ya que en su forma actual son bien posteriores. Todo esto es muy poco para los supuestos 18 años de profecía bajo Josías. Además, no se alude para nada a la reforma, ni en sentido positivo ni tampoco negativo. Jeremías no era precisamente un

57 SICRE, José Luis, *Profetismo en Israel*, Verbo Divino, 1992. Escribe en la página 309 que “encontramos lagunas a veces muy largas, sobre todo la que va del 627 al 609, donde sólo podemos datar con certeza un breve texto”. Ver aún las páginas 310-314.

cobarde, si había algo que denunciar. De hecho más tarde va a atacar duramente al Templo, al sacerdocio, a los profetas culturales y a la monarquía. Todo esto se explica mucho mejor, si se admite que, en esos años, Jeremías apenas tenía algo más de 5 añitos, y no ejercía para nada como profeta.

En cambio, hay varios datos que sitúan a Jeremías en relación con Safán, Ajikam y sus hijos, así como otros partidarios de la reforma de Josías (Jr 26,24; 40,5s. Y el mismo profeta hace la mayor alabanza de un profeta a ningún rey, según habla del mismo en contraste con su hijo Joaquim (609-597). Por eso hay que explicar esos datos, aparentemente contradictorios, diciendo que efectivamente conoció al rey Josías y tuvo muy buen concepto de él; pero en años posteriores, cuando inició su actividad profética por el año 614 o más tarde aún. Y se fijó, como es natural en un profeta, en la cuestión de la justicia real para con los pobres (22, 16)<sup>58</sup>.

Otro dato que apunta a la cronología más baja, es el extraño asunto de su **celibato**, exigido por Dios como signo de la escasa esperanza de futuro que esperaba a la nación. El texto (Jr 16) no tiene fecha, pero se sitúa en la época de Joaquim (609-597) un poco antes de la invasión que anunció en esa época (Jr 16,16) cuando el profeta tendría unos 20 años, y no más de 45, según la cronología tradicional. A esa edad, un varón israelita ya era abuelo; y la gran mayoría no superaba esa edad, ni en Israel ni en los pueblos vecinos, como sabe la actual arqueología.

Por lo demás, el mensaje de Jeremías se va haciendo más duro, a medida que encuentra la resistencia del rey Joaquim y buena parte de sus consejeros y líderes religiosos que lo apoyan. Si ya el año 608, tras el sermón contra el Templo, apenas logra escapar de la muerte (por obra de Ajikam, hijo de Safán el reformador: Jr 26,24). Un poco más tarde, tras la batalla de Karkemish, en que Nabucodonosor vence definitivamente al ejército del faraón de Egipto, **el año 605**, vuelve a intentar su denuncia en el Templo, con el rollo dictado a Baruc, y apenas logra salvar su vida de las iras del rey en esta ocasión (Jr 36, especialmente 36,26).

Ese famoso año cuarto de Joaquim es un año especialmente fecundo en la profecía escrita de Jeremías. Hace escribir un rollo a su secretario Baruc, y lo vuelve a escribir y hasta ampliar, cuando el rey lo hace quemar. También

<sup>58</sup> Sobre este punto J. L. SICRE ha escrito con acierto un largo artículo, que resume en su libro *"Con los pobres de la tierra" La justicia social en los profetas de Israel*. Cristiandad, Madrid, 1985, 353-365.

en ese año escribió los “oráculos contra las naciones” tal como aparece en 25 y sigue en los capítulos 26 al 32 en los LXX, aunque el TM los ha puesto al final, en los capítulos 46-51. Todavía ese año 605 da un oráculo final a Baruc, que es el punto final en la edición de los LXX, aunque en el TM actual ocupa el breve capítulo 45. Tal actividad supone un hombre en plena madurez física y espiritual, entre 20 y 25 años y no un anciano de más de 45 años.

Finalmente, los **malos tratos** que Jeremías debió soportar en los últimos años de su vida, tanto en la dura prisión a que le sometieron los enemigos de la sumisión a Babilonia (Jr 32,2ss; 33,1ss; 37,14ss y sobre todo 38,1-6) bajo Sedecías (597-586), como la forzada huída a Egipto a que le obligan los asesinos de Godolías (Jr 42-44), suponen un aguante físico que para nada cabe esperar de un anciano de 64 años; ya que apenas cabe esperarlos de un hombre de cuarenta y pocos. A esa edad, un largo tiempo en una cisterna de lodo, o incluso en el patio de la corte, y más aún un viaje a Egipto era ya casi una condena a muerte anticipada.

### ***1.2. Breves rasgos de la vida y el destino final de Jeremías***

Jeremías nació en *Anatot*, pueblito de Benjamín, a 6 kilómetros de Jerusalén. Su origen campesino va a marcar hechos centrales de su vida, aunque viva en la capital. Predica con ilusión a los campesinos del norte en su juventud. Compra un campo en Anatot cuando ya se está perdiendo la esperanza de vivir en la tierra. Su imagen más profunda de Dios es la de un manantial de aguas, con la duda de si no será un espejismo de aguas falsas. Sobre la fecha de nacimiento los exégetas calculan el año 650, ya que recibe la vocación el 627, año trece de Josías; pero el libro habla de que “antes de que nacieras te consagré y profeta de las naciones te constituí” (1,5). Si nació hacia el 627, se explica mejor su escasa participación en los primeros años de la “reforma”; si bien parece seguro que en su mocedad colaboró en la vuelta a Yahvé del reino del norte (cc.2-6 y 30-31).

Pero sus años de mayor presencia profética ocurren bajo Joaquim: el mismo año 609 tuvo el famoso discurso en el Templo, que nos viene narrado dos veces (cc.7 y 26). Tras atacar el culto del Templo y hacer el gesto mágico de execración, se fue haciendo el vacío contra él; de suerte que “a la gente le parecía un blasfemo, a los políticos un derrotista y un traidor potencial, y

para todos era mejor evitar su compañía<sup>59</sup>; hasta el mismo Dios le prohíbe el matrimonio. Acusa al rey Joaquín de explotar y asesinar al pueblo; hace denuncias y gestos proféticos ante las élites y el pueblo, que parecen de magia negra. Ante la oposición de la clase dirigente hace escribir a Baruc, su secretario, un rollo de oráculos de amenaza y leerlos en el Templo; cuando el rey quema ese rollo, escrito entre el 605 y 604, lo hace volver a escribir y ampliar (cfr.: cc.16: celibato; 19-20: jarro roto y paliza de Pasjur; 22,13-19: acusaciones a Joaquín; 36 y 45: el rollo reescrito). Sin duda se escriben en esta época la parte original de algunos oráculos contra las Naciones.

Los últimos años del profeta le toca seguir el destino que el rey Sedecías imprimió a Judá. Jeremías proclama reiteradamente la necesidad de someterse a Nabucodonosor, “siervo” de Yahvé (25,9; 27,6 y 43,10). Pero las élites cortesanas están divididas y la mayoría se inclina por la rebelión, arrastrando la decisión del monarca indeciso; y con ello la catástrofe final de Jerusalén y el destierro de las élites el año 586 (cfr. capítulos 21; 24; 27; 29; 32-35; 37-39). El profeta le advertirá que se trata de una cuestión de vida o muerte, y pocos salvarán la vida (21,8; 38,2; 39,18 y 45,5). Él mismo es de esos pocos de la élite a los que Nabucodonosor concede gracia; pero una facción de los que se quedaron asesina al gobernador Godolías y lo arrastra consigo hacia Egipto. Allí, fracasado y desterrado, debió morir Jeremías no mucho después. Este “profeta como Moisés” acaba realizando un “anti-éxodo”, que quiso siempre evitar (cc.40-44 y 52).

### 1.3. *¿Conocemos también ciertas experiencias íntimas del profeta?*

Se ha constatado que Jeremías tiene como *pathos* la queja y el sufrimiento y que su espacio es el corazón humano. Incluso parece que lo peculiar de Jeremías es que el profeta ahora es una “figura doliente”<sup>60</sup>. Por eso se dice que “no es casual que en el libro de Jr (compilado por su amigo Baruc) abunden los relatos de pasión del profeta” que son historia de la pasión de la Palabra de Dios y su profeta. También en las confesiones, si se interpretan como auténticas y personales, “el profeta narra sus más íntimos sufrimientos

59 SOGGIN, Alberto, *Introduzione all' Antico Testamento*. Paideia Editrice, Bologna, 1987, p. 364: “al popolo appariva como bestemmiatore, ai politici come un diffatista e un potenziale traditore, per tutti era meglio evitare la sua compagnia”.

60 VON RAD, Gerhard, *Teología del Antiguo Testamento, Tomo II, Teología de las tradiciones proféticas de Israel*, Cristiandad, Madrid, 1980, p.251

personales”<sup>61</sup>. Por otro lado Jeremías es “un observador que creía al hombre capaz, gracias a los múltiples luces y recursos que su religión le ofrece, de salvarse y que descubre la radical impotencia de semejante salvación... El pecado está visceralmente incrustado en la humanidad para que esta salvación pueda realizarse”, si no es por un acto decisivo de Yahvé solo<sup>62</sup>.

Esta misma idea la comparten bastantes exégetas, aunque otros piensan que las “confesiones” no son tales, y que esa visión pesimista del hombre, ligada al tema de la “conversión” es posterior a él, obra de sus discípulos. Sin embargo, la figura histórica de Jeremías está detrás de todo ese mundo de queja y lamentación, sea por los sufrimientos íntimos, sea por los experimentados físicamente en su carne y en la de su pueblo<sup>63</sup>, sea incluso por ser el primer profeta que habla en cierta forma del sufrimiento de Dios mismo. Puede ser exagerado decir que el profeta “acaba no sintiéndose herido más que por una sola inquietud: la ausencia de Dios, y se ve consumido por un solo deseo: la amistad que Dios propone”<sup>64</sup>; pero es posible que su figura esté detrás de ese personaje misterioso de Is 52,13-53,12. En cambio el tema de la imposibilidad del cambio de corazón tal vez sea más bien de sus discípulos y editores.

### 5. El tema del sufrimiento de Jeremías y del mismo Dios.

No cabe duda de que el sufrimiento forma parte esencial de la vida y actividad profética de Jeremías. Se ha dicho que el *pathos* del libro es la queja y el sufrimiento y que su espacio es el corazón propio y ajeno, y esto aparecería más clara y profundamente en las “confesiones”<sup>65</sup>. Nunca como en su caso se nos dan tantos detalles de las amenazas, persecuciones, torturas y peligros mortales a las que se vio sometido. Hablando de la novedad que aporta la profecía en los albores del exilio, se afirma que “lo peculiar es que

61 ZIMMERLI, Walther, *Manual de teología del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid, 1980, pp. 236.237

62 CAZELLES, Henry (Director) *Introducción crítica al AT*. Herder, Barcelona 1980. El capítulo sobre Jeremías es de A. Gelin y L. Monloubou y es de 1973, p. 435

63 Sobre el tema del sufrimiento en Jeremías puede verse WELTEN, Peter, “Leiden und Leidenserfahrung im Buch Jeremia” en la revista *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 74(2) (1977):123-150.

64 CAZELLES, o.c., p. 450

65 VON RAD, o.c., pp. 251-255. Sobre esto volveremos en la parte IV

el profeta ahora es una “figura doliente”<sup>66</sup>. El tema del sufrimiento está muy presente en el libro de Jeremías, porque el profeta puede sufrir por la causa de Dios y por la desgracia de su pueblo. Sufrir interno como también externo, narrado ampliamente en el libro, sobre todo en los cc. 36-44, escritos por un testigo y participe de los mismos, como fue Baruc. Se ha llegado a titular los cc. 36-45 como la “**Pasión / Martirio de Jeremías**”<sup>67</sup>. Esto cobra más fuerza aún en la edición de los LXX, ya que forman el final del libro (cc. 43-51), como la cumbre de su camino. También cabe entender, al menos en un primer nivel, las “confesiones” como un testimonio del sufrimiento interno que tuvo que soportar Jeremías, y que expresa con toda crudeza incluso en rebeldía contra Dios y su destino vital. Anticipa como pocos la idea dominante en el NT de que los profetas no son escuchados en su patria (Mr 6,4pp) y que acaban muriendo a manos de sus destinatarios que no creen en sus palabras (Mc 12,1-12pp; Lc 13,31-33)

Más aún, según los textos de 12,1-14 y 45,4 (que es el final en los LXX = 51,34), se trata de un fracaso de los mismos planes de Dios, que parece también sufrir por ese fracaso histórico; pero que no será el final. Von Rad, comentando el c.12 y el 45 escribe: “Las palabras de Dios están acompañadas por la tristeza divina expresada entre líneas; casi da a entender un sufrimiento que recibe Dios por la destrucción de lo que había construido”. El juicio de Dios ha de destruir su propia obra y Baruc refleja que “hay un hombre que comparte el sufrimiento divino de un modo único”<sup>68</sup>. Se ha dicho que el profeta llega a atisbar el sufrimiento de Dios, cuando le hace hablar con tristeza en 12,7s y en 45: “El propio Yahvé sufre por el juicio con el que tiene que castigar a su pueblo. En los sufrimientos del profeta se refleja el tormento que sufre Dios por causa de su pueblo”<sup>69</sup> y forma parte de la predicación de su profeta. “Es un Dios que también él mismo se lamenta de la situación de su pueblo y de su tierra (12,7-12)”<sup>70</sup>. En la vida y predicación de Jeremías, más que en ningún profeta previo, es patente el dolor de Dios, que es “sufrimiento por culpa del pueblo y también de su com-pasión con él”<sup>71</sup>.

66 ZIMMERLI, o.c., p.236

67 Ver, por ejemplo, la *Biblia de Jerusalén*, o el CBSJ = NCBSJ de Couturier.

68 VON RAD, o.c., p. 260

69 ZIMMERLI, o.c., p. 237

70 PREUSS, Horst Dietrich, *Teología del AT, II*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999, p.158

71 PREUSS, o.c., pp 242-244 cita otros textos proféticos como Os 2,25; 4,6; 5,15; 6,4 y 11,8 pero más claro Jr 4,19-22; 8,18-23; 10,19-22; 13,7; 14,17s; 23,9ss; además de los citados 12, 7ss y 45.

Más allá de ese fracaso humano y hasta divino, no se sueña con la venganza del imperio opresor, sino con una restauración de todas las naciones. Tal vez en el mismo sentido de Is 2,2-4 o Mq 4,1-3 e incluso Jr 3,17 (con pequeña variante en los LXX). Así se entiende perfectamente que las quejas de Baruc, como las del propio Jeremías o las de todo el pueblo (tan dramáticamente expresadas en las Lamentaciones) sean muy comprensibles; pero no pueden entenderse como simples quejas contra Dios, sino como signo del pecado que llevó a ese fracaso y como participación en el empeño de Dios por lograr un mundo más humano. Se anticipan así los sufrimientos del “Siervo de Yahvé” del Deuterocanónico, y sobre todo la Pasión de Jesús, como la interpreta el Nuevo Testamento. Como el tema del sufrimiento, en esta amplitud de sentidos, supera con mucho lo biográfico de Jeremías, para adentrarse en el misterio del sufrimiento, que afecta al propio Dios, pienso escribir más adelante sobre este punto, al tratar de la experiencia peculiar de Dios que representan tanto el profeta Jeremías como sus discípulos. Remito a ese futuro trabajo, ya iniciado y que espero presentar en esta misma revista.

## 2. Baruc (Egipto), Serayas (Babilonia) y otros discípulos de Jeremías

Aunque los editores primeros hacen del período del 627 al 587 un momento privilegiado de reflexión para tratar las ideas principales del libro y atribuirle los 40 años simbólicos a la actividad profética de Jeremías (1,3 y 25,3), no se puede negar la presencia de lecturas postcatastróficas en los capítulos 40-44 y 50-52, además de muchas otras secciones más breves. Hay que reconocer la presencia de intereses y tradiciones diferentes reflejados en diversos textos o niveles de sus sucesivas redacciones, que “deben verse como el producto de diferentes grupos en el territorio judío luchando por su posición y poder, por un largo tiempo después de la caída de Jerusalén”<sup>72</sup> durante el período persa.

Parece que es entre los desterrados de Babilonia donde se inicia ya la forja de su libro; desde el librito de los capítulos 27-29 “que formaba una especie

72 CARROLL, Robert P, *Jeremiah. A Commentary*. Westminster Press, Philadelphia, 1986 (publicado en Londres por SCM ese mismo año) Old Testament Library. La cita textual de la p. 70 dice: “They must be seen as the product of different groups within the Judaean territory struggling for power and position over a long period after the fall of Jerusalem”.

de mensaje a los deportados”<sup>73</sup>. Ahí y en el capítulo 24 parece que Jeremías ve el futuro en esos deportados (“higos buenos”). Pero hay que subrayar que Jeremías eligió voluntariamente quedarse en Palestina; y que fue llevado luego a la fuerza a Egipto; y con él fue arrastrado también su amigo y secretario Baruc. Se ha dicho que los oráculos de salvación de la parte central se refieren a la Golá judía o desterrados de Babilonia (capítulos 27-29); a la Golá israelita o desterrados del Norte, de la época que sea (capítulos 30-31) y a los quedados en Palestina, entre los que prefirió quedarse Jeremías, aunque fue arrastrado a Egipto (capítulos 32-33)<sup>74</sup>.

Al redactor o redactores finales les importa aquí el contenido, no la sucesión cronológica. Quizás las dos ediciones del libro representan las dos tradiciones de los grupos desterrados en Babilonia (TM) y de los grupos arrastrados a Egipto con Baruc (LXX); aunque ambas han confluído luego en Palestina, y han sido reelaboradas en el libro actual por los **deuteronomistas**, provengan de cualquier punto de la diáspora judía. Esto da una mayor profundidad a la interpretación del libro, que no una lectura plana de una obra compuesta en apenas 40 años, como se presenta editorialmente. Por señalar un autor concreto de cada una de las dos ediciones, vamos a imaginar a **Baruc**, como autor de la tradición representada por los LXX, de origen egipcio; y a su hermano **Serayas**, como representante de la corriente babilónica.

**2.1. Baruc** no sólo fue un secretario ocasional del profeta Jeremías, sino que está detrás de buena parte del libro, especialmente de la llamada “pasión de Jeremías”, del c. 36 al 45 y tal vez ya desde el c. 19 y 20. También sería él quien dejó su marca en las tres partes: los cc. 1-25 en 25,1-14; los cc. 26-36 en el final 36; y los cc. 37-45 en este último. Copió el rollo después de quemarlo el rey y podemos imaginar que se hicieron copias del mismo en Palestina, Babilonia y Egipto; aunque las dos ediciones que conocemos ya tienen muchos rasgos comunes, ambas deuteronomistas. Sin embargo, en la edición de los LXX el puesto de Baruc es mucho más significativo que en el TM

La tradición de los LXX le da una importancia especial a la figura de Baruc, al menos en la tercera parte (capítulos 36-45); y con él al tema del sufrimiento del profeta<sup>75</sup>, de su secretario, de la mayoría del pueblo y hasta

73 CAZELLES, o.c., p. 440

74 RUDOLPH, Wilhelm, *Jeremia*. 3, verbesserte Auflage. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1968. Tomo 12 del Handbuch zum Alten Testament.

75 COUTURIER, Guy P. *Jeremías del Nuevo comentario bíblico San Jerónimo*, Tomo I, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1999. Nos dice que los capítulos 11-20 reflejan los

del propio Dios. Por eso ocupa un puesto final el c. 45 del TM que es el 51, 31-35 de los LXX. En los cc. 50-51, que no son finales como en TM sino cc 27 y 28, domina ciertamente la emoción de grupos que celebran la caída de Babilonia, de aquellos que tras el 587 sólo la ven como la destructora de Sión, Templo y Pueblo. Tal actitud pudo ser común a todos los judíos de la diáspora, pero sin duda predominó entre los quedados en Palestina, y tal vez entre los retornados, de cualquier parte de la diáspora, y particularmente de los provenientes de Egipto, la potencia enemiga de Babilonia.

Por otro lado, aunque los cc 42-44 reflejan una postura contraria a la diáspora judía en Egipto, cabe suponer que se trata de “un conflicto ideológico entre Palestina y Egipto sobre asuntos culturales en algún período tras la caída de Jerusalén” (como reflejan luego los documentos de Elefantina, en la época del segundo Templo). En todo caso “delata prejuicios xenofóbicos contra grupos rivales que practican el Yahvismo fuera de la “tierra santa” de Palestina”<sup>76</sup> y utilizan a Jeremías para justificar su postura.

**2.2. Serayas** Los desterrados del 597, como reflejan los libros de Ezequiel y Jeremías (capítulos 28 y 29), esperaban un pronto final del destierro. Incluso profetas de Jerusalén como Jananías anuncian lo mismo. Es posible que entre los que esperaban lo mismo estaba Serayas y los transmisores del anuncio secreto de Jeremías contra Babel, que aparece en 51,59-64. Lo cierto es que los desterrados en Babilonia, por ser la élite del pueblo, se consideraron el “resto” santo, anunciado por los profetas; y se creyeron con todos los derechos, a la hora del retorno a la patria. El retorno de los exiliados como líderes y la restauración del Templo y demás van a ser dos problemas básicos tras el 539 o el postexilio. Aunque no lo lograron plenamente, su predominio se refleja en casi toda la Biblia, y también en el libro de Jeremías, aunque como una de las voces. Están también la de la diáspora egipcia y todos los otros retornados; pero sobre todo la voz de los quedados en Palestina.

**Serayas**, hermano de Baruc (ambos hijos de Neriyás: 32,12.16; 36,4.8.14.36; 43,3.6; 45,1 y 51,59) no tiene el mismo papel que su hermano Baruc en ninguna de las dos redacciones, ciertamente. Pero es claro que cobra mucho más relieve en el TM, al ocupar el puesto final, que en los LXX es el c. 45 relacionado con Baruc. El puesto que ocupa esa “acción simbólica”

sufrimientos del profeta; pero más expresamente en los capítulos 36-45.

76 CARROLL, o.c. p. 742: “an ideological conflict between Palestine (¿) and Egypt over cultic matters some period after the fall of Jerusalem”; ... “betrays xenophobic prejudices against rival groups practicing Yahwism outside the “holy land” of Palestine”

contra Babel en el punto final del TM, indica la importancia que se le quiso dar. La fecha de ese gesto no es tan clara, pero se ubica en torno al año 594s, con ocasión de la embajada enviada por Sedecías a Babilonia (la misma a que se refiere la Carta de 29,1-3).

Lo que expresa esa “acción simbólica” es similar a la que el propio Jeremías había hecho contra Jerusalén y que le mereció la prisión y la paliza del sacerdote Pasjur (capítulos 19-20); y la que hizo más tarde contra Egipto, como aparece en 43, 8-13. Si tales sentimientos de odio contra la opresora Babilonia no fueran del Jeremías histórico, no hay que dudar que lo fueran de muchos judíos después de los terribles acontecimientos de los años 587 y siguientes. En el TM pareciera que lo escrito en ese documento encomendado por Jeremías a Serayas son precisamente los dos largos oráculos contra Babilonia de los capítulos 50-51, que expresan bien sentimientos judíos del exilio y postexilio, como reflejan también las Lamentaciones y Salmos como el 137. En este sentido, más que un reflejo de la diáspora judía en Babilonia, esos capítulos reflejan la postura de los quedados y de los retornados a Palestina.

### 2.3. Relectores deuteronomistas y otros del libro de Jeremías.

Ya hablamos algo de los deuteronomistas en el apartado histórico. Aquí queremos subrayar que esos **deuteronomistas** aceptaron la crítica profética, así como su justificación del castigo; incluso entienden que “con sus palabras de denuncia, los profetas habían puesto en la mano de la sociedad israelita la llave para resolver el enigma de su misterioso destino histórico y poder superarlo mediante la reflexión teológica”. Antes no se aceptó fácilmente la crítica y el juicio proféticos. Pero sí en círculos de discípulos de Ez y Jr; y cabe afirmar que fue “la suerte de la profecía de Jr que alcanzó su justificación y una reelaboración propagandística por obra de Baruc y de otros miembros del partido reformista”<sup>77</sup>. Ahora se los reconoce como Palabra de Dios, se acepta su actualidad y se usan en la liturgia. Esto explica su colección, su redacción, y su reinterpretación. Ya no es palabra de intrusos, sino proclamada en el culto y aceptada por toda la comunidad! Su presencia mayor, como señalamos, está en los así llamados textos “C” del libro.

77 ALBERTZ, Rainer, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, T. II, Trotta, Madrid, 1999, p. 462 y 477.

No vamos a exponer ahora las distintas hipótesis sobre la Historia Deuteronomista<sup>78</sup>, sea la que habla de tres estratos: histórico, profético y nomístico (Smend); o la que prefiere hablar de dos bloques: uno marcado por la ira y otro por la esperanza (Cross). En todo caso, se reconocen varias manos y varias etapas, hasta llegar a incluir en su actividad la relectura “deuteronomista” de buena parte de los libros proféticos. Se observa atinadamente que el interés por el pasado de la nación y sobre todo por el futuro, con la institución monárquica, judicial y sobre todo sacerdotal y cültica, son inexplicables en la diáspora judía fuera de los residentes en Jerusalén<sup>79</sup>. Por eso no cabe suponer un solo autor y un único propósito sino varios y en distintos momentos. Será mejor reconocer la presencia de intereses y tradiciones diferentes reflejados en diversos textos o niveles de sus sucesivas redacciones, especialmente durante el período persa. Esto da una mayor profundidad a la interpretación del libro, que no una lectura plana de una obra compuesta en apenas 40 años, como se presenta editorialmente.

Todos reconocen una o varias ediciones exílicas pesimistas. De hecho, dicha Historia Deuteronomista acaba, como el libro de Jeremías, con la alusión a la gracia que hizo el nuevo rey Evil Merodak al rey Joaquín, sacándolo de la cárcel (2 Re 25,27-30 = Jr 52,31-34). Se trata del año 562; pero muchos suponen que la obra deuteronomista contiene elementos posteriores, reflejando ya la nueva situación del postexilio en Palestina. Por eso se ha afirmado que la Historia Deuteronomista “no recibió su forma definitiva durante el exilio, sino en Judá. De ahí que las cuestiones teológicas de esa obra han de entenderse como una expresión de la polémica que allí se produjo en la segunda mitad de la época exílica, cuando se intentó enfocar el propio momento actual a la luz del pasado”<sup>80</sup>.

Es en buena parte la élite intelectual antes exiliada, pero que ya ha retornado a Palestina. “Allí hubo sin duda distintos grupos, partidos, quizá incluso movimientos”<sup>81</sup>, aunque tenemos pocos datos sobre estas formaciones sociales. Por eso no imagino siquiera un nombre, como hice con Baruc o Serayas, para estos autores, basta hablar genéricamente, de deuteronomistas.

78 Basta remitir al artículo de SICRE, José Luis, “*La investigación sobre la Historia Deuteronomista desde Martin Noth hasta nuestros días*” en EB 54 (1996) 361-415.

79 BRAULIK, Georg, en CBI, *Introducción a la historia deuteronomista*, pp.476-482

80 HERMANN, Siegfried, *Historia de Israel en la época del AT*. Sígueme, Salamanca, 1979, etc p. 371

81 LOHFINK, Norbert, *Las tradiciones del Pentateuco*, CB, n. 97, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1999, p. 61. Cfr. lo dicho en la nota 50 de la parte I.

La fecha exacta es indeterminable, pero siempre después del 538 o aún del 525.

Hacen esa relectura de Jeremías, hacia el 550 o más tarde aún, grupos deuteronomistas residentes en Babilonia o en Judá de la segunda y tercera generación tras Godolías. Esos deuteronomistas consideran a los profetas como predicadores de penitencia, que no cesaban de exhortar al pueblo a la conversión, es decir, a la práctica de la Ley deuteronomica. El último profeta enviado era Jeremías, y, al no escucharlo, Dios tuvo que castigar al pueblo según Dt 28. Esta unión de Jr y el Dt es la que hace presentarlo como nuevo Moisés, especialmente en el TM. Pero ellos acentúan la esperanza de nueva acción de Dios, de una “nueva alianza” y no del fin de la alianza (31,31ss y no 11,10ss). Además el TM, como veremos, acentúa mucho la figura de Jeremías como el auténtico Profeta anunciado en Dt 18,18ss, semejante a Moisés.

Creo que en este contexto deuteronomista, y no en la autoconciencia del profeta, hay que entender la sutil identificación de Jeremías con el Profeta semejante a Moisés, y casi de una manera exclusiva, no sucesiva. Esto se da en el capítulo introductorio, común a la edición del TM y de los LXX. Pero eso no quita la ignorancia voluntaria de su figura en la Historia Deuteronomista, que no ha sido retocada ni siquiera en el capítulo final, al añadirlo como cierre de toda su vida y sus palabras. Con eso tal vez se nos quiere decir que las palabras de juicio de Jeremías se han cumplido históricamente; pero que están a la espera de que se empiecen a cumplir también sus palabras de esperanza futura, para que sean de veras palabras de reconstruir y plantar, y no sólo de arrancar y destruir, como ya ha acontecido.

Se trataría de la relectura profética de la Historia Deuteronomista, que coincide con la relectura deuteronomista de Jeremías y otros profetas. Esto significa un acuerdo mayor entre ambos textos, más allá de las claras diferencias. Se vuelve más profética la lectura de la historia de Israel y se acepta, con una interpretación novedosa de la obra y misión de los profetas y del propio Jeremías en ella. Ahora se ven los profetas como predicadores de la Ley, condenando sobre todo la idolatría; y como quienes exhortaron a la conversión del pueblo a Dios, esperando al fin una nueva alianza por la misericordia graciosa del Señor. Frente a esto, los temas de la restauración de la monarquía y hasta del Templo y culto, son aspectos secundarios, ya que la conversión es necesariamente ética, como siempre acentuaron los profetas.

En bastantes comentarios recientes se reconoce claramente que “algunos oráculos se dirigen a un Israel preexílico, mientras que otros, con su promesa de regreso, hablan a Israel en el exilio”<sup>82</sup>; pero pocos subrayan la etapa postexílica presente también en el libro. Tampoco aquí nos fijaremos demasiado en distinguir tantas manos y etapas; pero mantendremos al menos la distinción entre el Jeremías histórico y el trabajo redaccional de sus múltiples discípulos y editores. Ya que ciertamente “el libro de Jeremías responde a dos momentos muy diferentes de la vida de Judá: la etapa final del reino, con una situación global de desorden moral y crisis política (Jeremías histórico), y la época de la diáspora -más que el exilio-, desde la cual un profeta, que podríamos llamar “**Déutero-Jeremías**”, ensaya la recuperación de la esperanza imaginando un futuro nuevo y distinto”<sup>83</sup>. Claro que, en realidad, esta alternancia entre la memoria del pasado negativo y una perspectiva de salvación futura, tan evidente en el libro de Jr, es característica de todos los libros proféticos.

### III. EL LIBRO DE JEREMÍAS. CUESTIONES LITERARIAS

#### 1.1. El libro de Jeremías, el más extenso de toda la Biblia.

Con razón se afirma que este libro “informa por primera vez de la fijación por escrito de la predicación profética”<sup>84</sup> (289). La palabra *sefer* sale 26 veces en Jeremías, además de *megillâ* (=rollo) 14 veces en el c. 36<sup>85</sup>. Pero hay 3 o 4 libros aludidos dentro del libro mayor. El más citado es el rollo escrito por Baruc, y vuelto a escribir después de ser cortado y quemado por el rey Joaquín. Salé en 36, 2.4.8.10.11.13.18.32 y luego en 45,1 y consta de “palabras contra Judá y los habitantes de Jerusalén”. Además está el libro de “oráculos contra las naciones” de 25,13, al que puede referirse luego en 51,60.63 echado por Serayas al Éufrates. Finalmente, en el corazón de la segunda parte (los cc. 30-33, que son 37-40 según los LXX), está el “libro de la consolación”

82 BOZAK, Bárbara, *Jeremías*, en la obra *Comentario Bíblico Internacional*, dirigido por William R. FARMER con Levoratti, McEvenue y Dungan, Verbo Divino, 1999. La cita está en la p. 911

83 CROATTO, José Severino, *De la Alianza rota (Sinai) a la Alianza nueva y eterna*, en la revista RIBLA (Revista de Interpretación bíblica Latino-Americana) n. 35-36 (2000) 87-96. La cita está en la página 88.

84 SCHMIDT, Werner, *Introducción al AT*, Sígueme, Salamanca, 1983, p. 289

85 También el verbo *ktb* = escribir sale en Jr 21 vez, frente a las 7 de Is u 8 de Ez

dirigido a Israel y Judá en 30,2ss; cuya continuación en 32,1ss que se sitúa el 587 (18 de Nabucodonosor) es el “contrato” de compraventa de un campo en Anatot. Y aún queda por citar la “carta” a los deportados de 29,1.25.29. Esto nos muestra la notoria difusión de la escritura en esa época; y el influjo que esto tuvo en la formación del libro que estudiamos ahora.

Aunque tenga sólo 52 capítulos, el libro de Jeremías es el más extenso de toda la Biblia, con unas 21.820 palabras, que representan el 7,26 % del total del Texto Hebreo.<sup>86</sup> Por eso no cabe duda de que “un libro como el de Jeremías o Isaías es el producto de largos procesos de edición y acumulación, y pocos trazos de la historia de dicho proceso pueden detectarse claramente del texto mismo”<sup>87</sup>. Puede leerse como un comentario a los acontecimientos ocurridos entre el 627 y el 587, con el año 605 como un año clave importante. Y también como una plural reflexión sobre los mismos, y el destierro consiguiente y las expectativas del postexilio. Esto es, en gran medida, la obra de los discípulos deuteronomistas de Jeremías, tanto en Egipto como en Babilonia y luego en Palestina. Por eso abundan las exhortaciones y amonestaciones “de forma que la llamada a la conversión puede resumir el mensaje de Jeremías (36,3.7)”<sup>88</sup>; y cabe añadir que “todo hace pensar que la reelaboración afecta al libro de Jeremías más hondamente”<sup>88</sup> que a otros proféticos.

Casi ningún exégeta atribuye a Jeremías histórico la parte de oráculos de salvación en los capítulos 30-31 y 32-33 que trata de la reconstrucción de la ciudad y de la economía, así como de superar las antiguas rivalidades intracomunitarias, sino a finales del siglo VI o principios del V. No todos fueron igualmente culpables de la destrucción del 586. Los reyes y príncipes fueron los principales responsables de la catástrofe del 586, junto con los sacerdotes del Templo y los profetas oficiales. Este punto está resaltado muy

86 Tomo los datos estadísticos del *Diccionario Teológico Manual del AT*, editado por A. JENNY y C. WESTERMANN, Tomos I y II, que, a su vez, los toma del P. H. T. Willers, O.P., de Puerto Rico. El dato de Jeremías puede ponerse frente a las 16.930 de Isaías, con 66 capítulos, o las 19.530 de los 150 Salmos; y los libros del Génesis o Ezequiel, que le siguen estadísticamente, con 20.611 y 18.730 y unos 50 capítulos.

87 CARROLL, Robert P, *Jeremiah. A Commentary*. Westminster Press, Philadelphia, 1986 (publicado en Londres por SCM ese mismo año) Old Testament Library. La cita dice textualmente: “A book like that of Jeremiah or Isaiah is the product of lengthy processes of editing and accumulation, and few traces of the history of such processes can be detected clearly from the text itself” Y añade el autor: “If ignorance is stressed here it is because it is important to be aware of how little we really know and how uncertain that a little knowledge is”.

88 SCHMIDT, o.c., p. 290 y 292.

especialmente en el libro de Jeremías. Por eso, aunque la mayoría ve esto como un conflicto histórico entre Jeremías y los demás profetas de su época, cabe leerlo de otra manera: como un juicio crítico contra toda la profecía como responsable, igual que la monarquía, del fracaso del 586. “Se señalan y condenan demasiados grupos culpables por esos estratos de tradición para ser otra cosa que deliberaciones y reflexiones después de la catástrofe”<sup>89</sup>. En la época de Zacarías se manifiesta la misma hostilidad contra los profetas, tal vez de parte de un sacerdocio militante, que desea controlarlos.

## 1.2. *Sus dos ediciones: el texto hebreo (TM) y la versión griega (LXX)*

Sería un simplismo suponer que Baruc, además de ser el responsable de la biografía o textos “B” y de la edición deuteronomista de los textos “C” de Mowinckel, es el autor de la edición representada por los LXX. Más bien se piensa que el proceso de formación del libro fue muy complejo: “En realidad, el proceso de formación del libro debió ser mucho más complicado. No es posible determinar el número de manos o de etapas redaccionales”<sup>90</sup>. La edición o redacción de los LXX tiene 2.700 voces menos, que representa una octava parte del total. Esto se debe, sin duda, a que la actual edición del TM está llena de textos repetidos. Muchas palabras del TM son simples epítetos de Dios, como el famoso *Sebaot*, o la frase *Ne’um Yahweh* (oráculo de Yahvé), que es muy iterativa. Además, junto a las 4 veces que los LXX llaman a Jeremías “el Profeta”, el TM lo añade 26 veces más. Faltan en los LXX a veces secciones largas, como 17,1-4; 32, 17-23; 33,14-26; 39, 4-13; 51,44-49 o 52,27-30. Además, hay distinto orden en el caso de los oráculos contra las naciones; y en la segunda parte del capítulo 25, 13-35 que trata de la “copa de las naciones”.

Parece más original el orden de los LXX, por seguir el esquema más usado en los libros proféticos, de poner los oráculos contra las naciones tras los dirigidos contra el pueblo de Dios, y antes de los oráculos de salvación y esperanza con que suelen cerrar. Los textos de Qumran siguen unas veces la

89 CARROLL, o.c., p. 74 “Too many guilty parties are identified and castigated for these levels of tradition to be other than post-catastrophe deliberations and reflections”

90 EISSFELDT, Otto, *The Old Testament. An introduction*, B. Blackwell, Oxford, 1966, traducida por Peter R. Ackroyd, de la tercera edición alemana de 1965. Ahora puede leerse la versión castellana de J.L. Sicre, en su primer tomo. En inglés p. 355 = 586 en castellano. Pero se atreve a suponer que los textos A, como los B se originaron en Egipto entre el 580 y 480, junto con las colecciones de 1-25 especiales.

versión larga del TM y otras la más corta de los LXX. Ambas ediciones suponen relecturas de tipo deuteronomista. Ambas ediciones conocieron desarrollo editorial desde el s. V al II a. C. “La mayor originalidad del texto reflejado por los LXX aparece de manifiesto en la ausencia de lecturas dobles, frecuentes por el contrario en el TM, que son casos de armonización generalmente”<sup>91</sup>. Un ejemplo de añadido a LXX es 39, 1-13. Por eso se puede concluir que “la opinión mayoritaria de los exégetas es que el texto de los LXX representa, en su texto hebreo conservado en parte en Qumran, “la tradición textual más original y mejor del libro de Jeremías”<sup>92</sup>. Lo más importante de esa doble edición, es el distinto final que le dan al conjunto; pues ahí se concentra el interés mayor de los editores. Los que defienden esta postura, se basan en las mejores investigaciones de los especialistas en este punto.

Los editores de los LXX, inspirados sin duda en la figura decisiva de Baruc, que fue secretario durante varios años, y que le acompañó en sus momentos más críticos y finales. Esta edición refleja la postura del profeta, de su secretario Baruc (y de Dios mismo) que expresan su terrible dolor por el fracaso de todas las tradiciones del Sur, como son la Monarquía dinástica de David y la elección del Templo de Jerusalén como lugar privilegiado de su presencia histórica (45,1-5 que es 51,35-38 en LXX, previo al 52; y 12,7-13). Pero, más allá del trágico final histórico, se abre a una esperanza mayor, que tal vez ya no necesita esas mediaciones, que se han demostrado ineficaces y fallidas. Si la presentada por el TM pudo llevarse a cabo en Babilonia, la de los LXX (en su original hebreo anterior, no ya en la traducción) pudo escribirse en Egipto. Y ambas redacciones llegaron quizás pronto a Palestina.

### *1.3. Las dos redacciones del libro como dos relecturas tras el 587*

Esa doble redacción de libro, representada actualmente en el Texto Masorético y en la traducción griega de los LXX, se manifiesta de modo especial en la segunda parte, con la ubicación y el énfasis diverso que se le da a los “oráculos contra las naciones”. Pero especialmente en el final tan distinto que ponen ambos, a sabiendas de que nos se trata de ningún episodio final

91 TREBOLLE BARRERA, Julio, *La Biblia judía y la Biblia cristiana*, Trotta, Madrid, 1998 (3ª edición) Páginas 442s. Se basa en los trabajos especializados de Bogaert, Cross, Janzen, Rofé, Tov, Ulrich y Vawter, además de los propios.

92 CARROLL, o.c., p. 51: “The developing consensus of scholarship now is that the shorter text on which G is based represents the more original and superior textual tradition of the book of Jeremiah”.

de la vida o el mensaje de Jeremías. El del TM, en 51, 59-64 (que en los LXX está en 28,59-64) representa un mensaje o acción simbólica encargada por Jeremías a Serayas, hermano de Baruc hacia el año 593, durante la primera deportación. El final de los LXX, 51,31-35 (que en el TM es 45,1-5) es una palabra de Dios para Baruc, hermano de Serayas, dada por medio de Jeremías el año 605, cuando ambos son perseguidos a muerte por el libro leído en el Templo. Sigue el capítulo 52, tomado de 2 Re en ambas ediciones.

Ese final tan diverso expresa muy bien una de las intenciones mayores de esta doble relectura de lo acontecido el 586, con la caída de Jerusalén y la destrucción del Templo, el final de la monarquía y la deportación definitiva de toda la élite política, militar, religiosa y cultural a Babilonia. Se basan sin duda en el profeta Jeremías, pero son obra posterior de sus discípulos, que forman dos grupos con interpretaciones diferentes, al menos en los acentos. Para la "lectura" del TM todo ha sido un cumplimiento de las amenazas proféticas, que avisaron de lo que ya decía la Ley del Deuteronomio, en los capítulos 27-28. Pero, más allá del castigo merecido por los pecados de Judá, se espera que se cumplan las amenazas proféticas contra el imperio opresor, con la caída de Babilonia la devastadora, y el retorno y la restauración de los exiliados.

Esto lo han preparado en la primera parte, al colocar unos (TM) en el centro la primera acción simbólica de Jeremías, la de la faja enterrada en el Éufrates del c. 13, que es un anticipo de lo que el propio Jeremías encargó luego a Serayas el año 593, con ocasión de una embajada enviada por Sedecías, a justificarse ante el rey Nabucodonosor (29,1-3 y 59,1). Aunque el tenor de la Carta del c. 29 y la acción simbólica de Serayas tengan propósitos diferentes, no dejan de ser las dos caras con las que el profeta o los discípulos interpretan lo acontecido. Nabucodonosor ha tenido la función de brazo de Dios ("siervo" en 25,9; 27,6 y 43,10) para castigar los pecados de Judá. Pero ha actuado con soberbia y prepotencia, con crueldad y desmedida, sobrepasando el encargo divino. Por eso merece ella, más aún que los pueblos castigados por su prepotencia, el castigo final de Dios mismo (25,12; 27,7; 29,10). Pero los otros editores (LXX) tal vez son los responsables de colocar en el centro el c.12, especialmente los vv.7-13 y 14-17 como explicaremos más adelante.

#### 1.4. Divisiones del libro de Jeremías.

Es muy difícil dividir satisfactoriamente el libro de Jeremías tal como hoy lo tenemos. Ya los traductores griegos (los llamados LXX) se encontraron con una redacción distinta, o la hicieron ellos mismos; pusieron los “oráculos contra las naciones” en los capítulos 25 al 32; y así quedó más unida la sección biográfica o “pasión de Jeremías” (capítulos 33 a 51 de los LXX). Sin embargo, tampoco así queda claro el orden y división del libro. El orden cronológico no es criterio seguro, aunque lo use el editor y oriente algo. Por lo demás, el propio libro nos narra que Jeremías mismo hizo ya escribir dos veces sus oráculos contra Judá, Jerusalén y las naciones (Ver el capítulo 36). Las famosas “Confesiones” –sean o no todas ellas auténticas- se escribieron sin duda en momentos diversos de su vida... o de la experiencia histórica del pueblo judío.

En un punto cabe el acuerdo de todos: hay una primera parte, que va del c. 1 al 25,33, que es común a las dos ediciones que señalamos antes. Con sus pequeñas variantes, hubo hasta aquí acuerdo entre ambos editores, a no ser que posteriormente se haya tratado de asimilarlas. Las diferencias importantes van del 25,14 al 52, que es también el cierre obvio de ambas ediciones. Por esta doble edición, resulta bien difícil ver un esquema concéntrico en todo el libro, aunque haya sido la propuesta de un grupo de biblistas no hace mucho tiempo<sup>93</sup>. Naturalmente, se centra en el TM, pues con el texto de los LXX toda la construcción falla. Pero me parece que tampoco es muy convincente en la redacción masorética. Por eso no la vamos a seguir aquí.

En la segunda parte, además del orden diferente del TM y los LXX es importante notar la notable peculiaridad de los capítulos 27 a 29, que usan un modo de nombrar al profeta y a Nabucodonosor exclusiva de ellos. Dicen *Yirmeyah*, *Sideqiyyah* y *Nabukadnessar* en lugar de los corrientes *Yirmeyahû*, *Sidiqiyyahû* y *Nabukadrezar* en el resto del libro. Eso denota una fuente previa, pero además respetada por ambos editores; tal vez por ser un documento en posesión de los desterrados en Babilonia y a favor de sus puntos de vista, a quienes fue dirigida la “Carta” citada en el capítulo 29. Las diferencias en los nombres la acercan a los libros de Crónicas, Esdras y aún Daniel. Algunos suponen que todo esto “sugiere que proviene de los

93 TORREBLANCA, Jorge, *Jeremías: una lectura estructural*, en la revista RIBLA (Revista de Interpretación bíblica Latino-Americana) n. 35-36 (2000) 68-82. La propuesta está hecha para el TM, que sería concéntrico; no para la edición de los LXX.

que vivían fuera de Palestina, aunque ha sido glosada en algún momento por un redactor judío”.<sup>94</sup>

Por otro lado, esta parte mantiene el testimonio de que los “quedados” serán importantes para Jeremías; pero su sueño de un pronto retorno a Judá es ilusión falsa de algunos de sus profetas y no se va a realizar. De hecho, el período del destierro o exilio babilónico se prolongó hasta el 539 y el retorno aún se retrasó más, como nos consta por otros testimonios posteriores. No es lo que querían oír los primeros ni los segundos deportados, que pertenecían a las élites políticas y religiosas (incluido el profeta Ezequiel, que parece que no alimentó semejantes ilusiones); ni los escapados a Egipto, que llevaron consigo a Jeremías y Baruc. En algún momento ambas corrientes o sus escritos se juntaron, y eso dio pie al acuerdo reflejado en los capítulos 1-25

Se suelen admitir las cuatro fuentes del libro señaladas por Mowinckel: A) Oráculos propios de Jeremías; B) Relatos sobre Jeremías, escritos por Baruc; C) Palabras de Jeremías reelaboradas por el redactor deuteronomista; y D) Textos no auténticos de Jeremías, como el capítulo 52 (tomado de 2 Reyes), los oráculos contra las naciones (46,1-51,58; o bien 25,14-32) y muchos otros versículos y glosas múltiples. Por su parte tanto un comentarista clásico, más bien conservador (Rudolph) como otro más reciente y de postura muy crítica (Carroll) proponen una división cuatripartita, como sigue:

- A) 1,1-3 y mejor **1, 1-19: Prólogo** de la primera parte y de todo el libro
- I) **2,1-25,14** que son **oráculos de juicio-condena** contra Jerusalén y Judá.  
Muchos autores separan como **prólogo** de la parte I el capítulo **1, 4-19**; y 25,1-14 se separa, sea como epílogo de la parte I o prólogo de la II.
- II) **25,15-38** y los capítulos **46-51** (que en los LXX son 25-32 y en otro orden) donde se reúnen los **“oráculos contra las naciones”** extranjeras.  
(Nótese que esto supone reconocer el orden de los LXX como original, y que el actual TM es el que lo ha cambiado para el final del libro)
- III) **26,1-35/36**, que trata de **“oráculos de salvación** para Israel y Judá”<sup>95</sup>.

94 CARROLL, Robert P, *Jeremiah. A Commentary*. Westminster Press, Philadelphia, 1986 (publicado en Londres por SCM ese mismo año) Old Testament Library. La frase original es: “it suggest a provenance of life outside Palestine, thought it has been glossed by a Judean redactor at some point”.

95 RUDOLPH, Wilhelm, *Jeremia*. 3, verbesserte Auflage. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1968. Tomo 12 del Handbuch zum Alten Testament. En el índice y en la página titula esos capítulos 1-35: “Heilswessagen für Israel und Juda”.

Mientras Rudolph acaba en el capítulo 35, Carroll alarga esta parte hasta el 36 y lo titula: “miscelánea de narraciones y ciclos de material”<sup>96</sup>

- IV) **36/37-45** que es el relato de Baruc sobre la “**pasión de Jeremías**”, o tal vez mejor, la “**pasión de la Palabra de Dios**” y el final de Jerusalén.
- Ω) El capítulo **52, 1-34** es llamado “Apéndice histórico” o bien **Epílogo**.

Se supone que la parte 1) está ordenada cronológicamente, bajo los reinados sucesivos de Josías (cc. 1-6), Joaquín (cc. 7-20; subdividido por muchos en 7-10; 11-13; 14-17 y 18-20) y Sedecías (cc. 21-24) en líneas generales. En cambio, la parte 2) acabó separada en el TM, mientras los LXX mantienen la unidad primera. Los oráculos de salvación de la parte 3) se refieren a la Golá judía (cc. 27-29); a la Golá israelita (cc. 30-31) y a los quedados en Palestina (cc. 32-33) junto con un oráculo salvífico (condicionado) para el rey Sedecías (c. 35). Al redactor le importa aquí el contenido, no la sucesión cronológica, que conoce en parte. La parte 4), en vez de palabras de Jeremías contiene casi sólo relatos. Se trata del informe de Baruc, si no lo son ya parte de los discursos y relatos de las partes anteriores.

## 2. Algunos puntos más concretos del libro de Jeremías

### 2.1. Los oráculos de condena contra las autoridades de Judá

Un tema fundamental de la predicación profética del Jeremías histórico es la fuerte denuncia que hace de los poderes constituidos, comenzando por los reyes y autoridades políticas y siguiendo por los sacerdotes y los falsos profetas. Las veces que se señalan juntos esos tres liderazgos son especialmente numerosas en la primera parte (cc.1-25). Pongo aquí una lista de esos pasos. Se podría comenzar con 1,18, pero es el único paso (junto con 34,19) en que, al lado de los reyes, jefes y sacerdotes aparece el ‘*am-ha-’arets*’ o “terratenientes” más que simples campesinos. En otros pasajes, a esas tres categorías se añaden los *yoshevim* = “residentes” o poseedores de ciudadanía, no simplemente los habitantes o moradores. La formulación más clásica de

96 CARROLL, o.c., p. 87 : “miscellaneous narratives and cycles of material”; y la parte IV la titula: “The Fall of Jerusalem and aftermath”, y no “Pasión de Jeremías”.

la triple función social de esos liderazgos aparece en 18,18, al relacionarlos con el Consejo, la Ley y la Palabra respectivamente (*Etsah, Torah, Dabar*)

1,18	reyes, jefes	sacerdotes		+terratenientes
2,8	pastores	“	profetas	+peritos en Ley
2,26	reyes, jefes	“	“	
4,9	rey, príncipes	“	“	
5,28-31	(los que no juzgan la causa del huérfano y de los pobres, etc)			
6,13	el más grande	“	“	
8,1	reyes, príncipes	“	“	
8,10	el más grande	“	“	
18,18	sabios (ancianos)	“	“	
32,32	reyes, jefes	“	“	
34,19	jefes	“		+terratenientes

Pero además largos “oráculos de condena” a los poderes políticos y religiosos ocupan una buena porción del libro y están en las dos partes, especialmente hacia el final de la primera; mientras que los “oráculos de salvación” dominan en la segunda, ocupando su parte central en la edición de los LXX (cc. 34-40/42). Por otra parte, también los LXX colocan los “oráculos contra las naciones” en segundo lugar como en la mayoría de las obras proféticas, y no al final de la obra como el actual TM.

Oráculos de condena de la monarquía:	21,1-22,30 y 33,14-18; 35,1-7
Oráculos de condena del sacerdocio:	19,1- 20,6 y 26,1-24; 29,25-29
Oráculos de condena de los falsos profetas:	23,9-40 y (26,1-24) 28,1-17
Oráculos de condena global del pueblo:	24,1-10 y 27,1-22; 29,1-32
Oráculos contra las naciones (II parte):	cc. 46-51 = 26-31 en los LXX
Oráculos de salvación para la Golá de Judá:	cc. 27 y 29 = 34 y 36
Oráculos de salvación para la Golá de Israel:	cc. 30,1-31,40 = 37-38
Oráculos de salvación a los quedados en Palestina:	cc. 32-33 = 39-40
Oráculos de salvación, condicionados, a Sedecías:	cc. 34-35 = 41-42

Ya señalé que no me convence la propuesta de una redacción concéntrica de todo el libro de Jeremías, ni siquiera en la primera parte, aunque otros

autores la siguen admitiendo<sup>97</sup>. Mi propuesta, en cambio, sí cree descubrir un “centro” en la primera parte, aunque no se trate de admitir un estilo concéntrico en esos capítulos. La razón está más bien en que ese capítulo central, el 12, representa lo más profundo del mensaje teológico del libro, según la versión de los LXX; ya que expresa lo mismo que el final de esa edición: el dolor de Dios por el fracaso de su pueblo en sus instituciones fundamentales, la dinastía davídica y el culto del Templo salomónico. Jeremías era sacerdote y casi vecino de Jerusalén; y se nota que sufrió en carne propia la terrible crisis que el mismo trató de evitar con los oráculos que predicó de parte de Dios.

Tanto el TM como los LXX tienen como inicio o Prólogo el c. 1 y como final o Epílogo el c. 52, tomado del libro de los Reyes. Más aún, en la primera parte, cc. 1-25, están sustancialmente de acuerdo. Lo mismo en la lectura deuteronomista de la historia y en la importancia de la figura de Jeremías como verdadero Profeta. Pero los acentos comienzan a notarse ya en la primera parte, en muchos detalles, que aquí no podemos detallar. El más importante es el ya señalado de la repetición del título de “el Profeta” detrás del nombre propio de Jeremías en 26 ocasiones más en el TM.

Ambas redacciones coinciden en considerarlo “Profeta de las Naciones”, pero aquí hay que notar el modo bien diverso de entender esto. Lo mismo cabe decir de su misión de “arrancar y destruir, reconstruir y plantar” (1,10; 12,14; 18,7; 24,6; 31,28; 42,10 y 45,4), al menos en su aplicación concreta. Nos vamos a centrar en dos puntos decisivos en el aspecto redaccional, como son el centro de la primera parte común (c.12), y el final de cada una de las redacciones. Las pequeñas diferencias en el c. 1 o en el c. 25 no son tan significativas.

## ***2. 2. El capítulo 12 como núcleo central de la primera parte (1-25)***

El capítulo 12 está prácticamente en el centro de la primera parte del libro de Jeremías, común a ambas ediciones (aunque el TM tal vez quiere darle más peso a la acción simbólica del c. 13, como anotamos). Hay que distinguir en este capítulo tres secciones, con distintos temas y probablemente pertenecientes a tres distintas manos editoriales, que han sido aceptadas tanto por

97 BACHMANN, Mercedes García, que escribe sobre Jeremías lo admite; aunque ve que ciertamente no vale para la edición alternativa de los LXX. Ver la p. 329 de la obra de LEVORATTI, Armando A. (director), *Comentario Bíblico Latinoamericano*, Verbo Divino, Estella (Navarra) AT, II, 2007.

el TM como por los LXX. Esto mismo indica la gran elaboración a que fue sometida esta parte central de la primera parte, común a ambos. Veámosla con cierto detalle, para centrarnos en definitiva en la última.

Los vv. 12, 1-4 son ya complejos y las interpretaciones siguen siendo plurales. Unos los ven como continuación de 11,18-23 (ya sea interpretada como “confesión” personal de Jeremías, como “lamentación” o súplica individual, como en muchos salmos, o bien lamentación colectiva, en que el profeta habla en nombre del pueblo, etc). Pero en estos versículos de 12,1-4 “el enigma sobre la felicidad de los impíos, que más tarde conmovió a tantos Salmos y al autor del libro de Job, surge aquí en Jr 12 por primera vez en la literatura veterotestamentaria”<sup>98</sup>. Esto no debe resultarnos extraño, porque con Jeremías comienza la piedad individual, mientras que antes se atenían al destino de todo el pueblo; y entonces los inocentes pueden pagar por los culpables (Ex 20,5s). Así se pueden reconocer como del Jeremías histórico, en algún momento avanzado de su vida, no precisamente tras el 587.

En cambio, en 12,7-11 se trata de una lamentación de Yahvé mismo sobre su propio fracaso en relación con su pueblo elegido, que ha tenido que destruir. No cabe duda que son los mismos tonos del final de LXX 51, 31-35 (=45,1-5 del TM). Pero, a la vez, deben leerse ciertamente como una reflexión profunda, eminentemente teológica sobre la caída de Jerusalén el año 586. “Un poema que responde a la destrucción del templo, pueblo y tierra. Como tal debe relacionarse a una época entorno al 587, aunque algunos comentaradores prefieren la época del 597”<sup>99</sup>; esto último es es menos probable, dada la angustia que expresa Dios. Más bien nos acerca al tono de las Lamentaciones, que todos colocan después de la catástrofe del 586; y es quizás tan probable que pertenezcan a los discípulos del profeta como a Jeremías mismo. Esta “lamentación divina” de vv. 12,7-11 cabe verla como anuncio de futuro o supone ya la destrucción del país<sup>100</sup>. Esto parece mejor, pues luego va a hablar de la colaboración de los pueblos vecinos en esa ruina.

98 RUDOLPH, o.c., p. 85 “Die Rätsselfrage nach dem Glück der Gottlosen, die später so manche Psalmen und auch den Verfasser des Hiobbuchs bewegte, tauch hier in Jer 12 erstmals in altestamentliche Literatur auf”. Lo dice citando a Cornill y comenta luego lo que pongo en el texto.

99 CARROLL, o.c., p.290: “A poem responding to the destruction of temple, people and land. As such it should be related to the period around 587, though some commentators prefer the period of 597”

100 JIMÉNEZ, Emiliano, *Las Confesiones de Jeremías*, Ediciones Grafite, Baracaldo, 1999. A pesar del título, es un comentario a todo el libro. Pero, además de señalar las clásicas “confesiones” de Jeremías habla también de las “lamentaciones de Dios” y mete ahí el

Los vv. 12,14-17 suponen ya la situación del exilio para Judá y los otros pueblos. Que se les prometa también el retorno a esos pueblos piensa Rudolph que “no cae fuera de la línea de Jeremías, puesto que era profeta para las naciones (1,5) y como tal, no sólo tenía que arrancar, sino también reconstruir (1,10; aquí 12,14.16)”. Pero arguye que no puede ser de Jeremías este trozo porque propone el camino de su pueblo como modelo de los otros, cosa que él negaría. Se trata más bien de la religión judía, no del ejemplo de Judá. “Quien la asume, *“es edificado en medio del pueblo”*, e.d, es recibido como prosélito”<sup>101</sup>; y cita a Duhm como apoyo. También Couturier parece opinar que “la perícopa, pues, tiene claros acentos de universalismo y afán proselitista que advertimos en otros pasajes del AT (Is 2,1-4 = Mq 4,1-3; 19,16-25; 56,6-8 y 60,11-14, etc.)”<sup>102</sup>, que son textos exílicos o postexílicos como este.

Estos vv 12,14-17 cuadran mejor en contexto postexílico, con poblaciones vecinas que se han hecho yahvistas por el proselitismo de los retornados de Babilonia. Hay que reconocer que “en tal época se desarrolló entre algunos judíos la práctica de admitir gente de otras naciones dentro de su religión”<sup>103</sup>. Se espera que peregrinen a Jerusalén, como Is 2,2-4 o Za 14,16-21. Pertenece a esta época y temática, pero formulada con términos en parte tomados de Jeremías pero de clara redacción deuteronomista. “Así la expansión exegética de un motivo de la tradición muestra a Jeremías como profeta de las naciones”<sup>104</sup>; pero a favor de ellas y no precisamente contra ellas, como es corriente en los profetas. Porque aquí es donde se presenta la actitud de Dios frente a las naciones vecinas de Judá de una manera más positiva.

Ya sabemos que ambas redacciones reconocen en Jeremías, no sólo al profeta como Moisés, sino también al profeta de las naciones. Este título peculiar no puede significar simplemente que tiene oráculos contra las naciones, pues eso se da en muchos otros profetas. Lo peculiar de Jeremías ha de estar en otra

---

capítulo 12,7-13 y 45,4. Cfr páginas 388-394.

101 RUDOLPH, o.c., p. 90: “lag das an sich nicht ausserhalb der Linie Jeremias, war er doch Prophet für die Völker (1,5) und hatte als solcher nicht bloss auszureissen (natsh 1,10 = 12,14), sondern auch aufzubauen (bnh 1,10 = 12,16)”; “wer sie annimmt, wird *“aufgebaut inmitten meines Volkes”*, d.h. wird als Proselyt aufgenommen”

102 COUTURIER, Guy P. *Jeremías del Comentario Bíblico San Jerónimo*, Tomo I, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1999, p. 827 (repetido en el NCBSJ, p.427; pero más seguro de su carácter redaccional, que allí casi negaba).

103 CARROLL, o.c., p. 292: “In such a period there developed among some Judeans the practice of admitting people from other nations into their religion”

104 CARROLL, o.c., p. 292 “Thus the exegetical expansion of a motif from the tradition shows Jeremiah in the role of a prophet to the nations”

cosa. Para la relectura que hacen los LXX del legado de Jeremías, su postura ante las naciones no es meramente negativa, de condena total, como en casi toda la profecía clásica. Más bien, a todas las naciones se les abre también el futuro más allá de la catástrofe o castigo merecido, por sus pecados, sean o no contra el pueblo de Judá. En este sentido, tanto en 12,14-17 como en los cc 26-31 de LXX (=46-51 del TM) se habla ciertamente de destruir esas naciones; pero también de restaurarlas. Son los mismos verbos claves de su misión desde 1,10 (*ntsh* = arrancar y *bnh* = edificar).

Basta ver los versículos correspondientes a 46,26 (26,26) referente a Egipto; 48,47 (31,47) sobre Moab; 49,6 (30,6) sobre Ammón; 49,39 (25,xx) sobre Elam; 47,5s (29,5s) sobre Filistea, pero algo oscuro. Sólo Edom (49,13ss (30,13ss) y Babilonia en los capítulos 50-51 (27-28) quedan sin restaurar. El caso de Babilonia, la devastadora de Judá y Jerusalén, es obvio; pero el de Edom se basa en el dato bastante común en los profetas de su condena por haber participado activamente en la destrucción de Jerusalén y también en el despojo y robo posterior de bienes y tierras (Cfr Am 1,11; Is 34,1ss; Ez 25,12; 35,15; Lm 4,21s; Sal 137,7; Is 63,1 y Abd 10-16).

El orden de las naciones tampoco es indiferente. En los LXX aparece Babilonia en segundo lugar (27-28) sin mayor relieve; mientras que en el TM ocupan el final del libro y recalcan machaconamente el castigo de la ciudad, que por lo demás no se dio en esos términos en esa época. Además, al poner como final el gesto simbólico de Serayas, parece decir que el contenido del libro que hunde en el Éufrates contenía precisamente esos oráculos contra las naciones, que culminan en esa condena de Babilonia. En cambio, según la lectura de los LXX, el fracaso de Judá, como el de las naciones, no es nunca un final deseado por Dios. Más bien, por medio de sus profetas, Dios siempre ha querido que se convirtieran y no acabaran en esa catástrofe, que podían evitar. Jeremías no se alegró nunca de ese final, sino que lo sufrió en carne propia.

### **2.3. El doble final: 45, 1-5 (=51, 31-35 en LXX) y 51, 59-64 del TM.**

El brevísimo c. 45 es el final de la redacción de los LXX y por eso especialmente significativo. En el TM se mantiene, pero pierde ese significado al cambiarse por otro final. Es cierto que “los que suponen que Baruc es el narrador de la biografía del profeta toman el presente capítulo como nota

personal, puesta al final del libro"<sup>105</sup>. Más allá de esa hipótesis, es un dato seguro que así lo ha entendido la redacción de los LXX. Se trata de un oráculo personal de Jeremías para Baruch, que forma la conclusión de la parte biográfica del libro. No se puede negar la fecha del 605, pues se refiere a la caída de Jerusalén como todavía futura. Por lo demás, ese año en que escribe y reescribe el rollo del que trata el c. 36, fue un momento especialmente duro para Jeremías y para él mismo. Le duele la ceguera de la corte y del pueblo, pero más aún la catástrofe que se avecina sobre todos, y que ellos ya empiezan a padecer.

Baruc sabe que el pueblo no se va a convertir, y que por tanto las amenazas proféticas se cumplirán. Por eso se pregunta. "¿Qué va a ser de mí?... ¿Tendría siempre que escribir sobre aniquilación y muerte, sobre guerra y cautiverio?"<sup>106</sup> ¿Ese sería su destino, como el de Jeremías? La promesa divina de que, a pesar de la catástrofe general, él salvaría su vida, le sirvió de consuelo durante todo ese tiempo, hasta su marcha forzada a Egipto.

La frase de Baruc es un lamento, como aparecen ya otros en boca de Dios o del profeta 44,7.14.27.28; y la respuesta divina solo promete a Baruc la supervivencia en medio de la desgracia general. Para los LXX este final corresponde al inicial capítulo I, sobre la vocación. Allí se prometía la protección divina a Jeremías, y aquí a su amanuense y con ello a las palabras del profeta. Así este texto hace de Baruc la última figura de esa tradición. No hace falta pensar que es obra de Baruc, sino de los responsables de la edición de los LXX, que lo asocian más con Jeremías.

"En un tiempo caracterizado por la destrucción de lo que Dios ha edificado y un recoger lo que él ha plantado, el individuo no puede esperar la realización de sus ambiciones"<sup>107</sup>. Los términos clave de 1,10 los usa aquí Yahvé inversamente. Tras todo lo que ocurre está Dios estableciendo las condiciones de la vida normal o destruyendo las bases de la vida comunitaria. La misma supervivencia se le prometió antes a Ebed-Melek en 39,15-19. En ambos casos representan una esperanza de futuro, más allá de la catástrofe. Sin duda, eso vale también para todo el pueblo.

105 ALONSO SCHÖKEL, Luis y SICRE, José Luis, o.c., p. 611

106 RUDOLPH, o.c., p. 265: "Was wird dann aus mir? Immer hatte er von Vernichtung und Tod, von Krieg und Gefangenschaft zu schreiben?"

107 CARROLL, o.c., p. 747: "In a time characterized by the breaking down of what the deity had built and his plucking up of what he had planted (cfr en 31,28 el reverso de estos motivos), the individual may not hope for the realization of his ambition"

Baruc simboliza a la vez el resto de una catástrofe y la primicia del futuro, como sobreviviente. Esa es la doble vertiente de la idea de resto, sobre todo en los primeros libros proféticos. Como en 32,12-15 Baruc es asociado a la futura reconstrucción del país. Representa tal vez la siguiente generación sucesora de Jeremías y formando su continuidad. En cambio según el TM en 51,59-64, Jeremías usa a su hermano Serayas para llevar a Babilonia el escrito de condena el año 4 de Sedecías (593). Serayas crea la destrucción de Babilonia, y así prepara la liberación de Israel. Es una afirmación más positiva del futuro del pueblo que la de Baruc, que apenas queda como un despojo de guerra! Hacer de él el biógrafo de Jeremías, o incluso el autor del libro, son fantasías de los exégetas.

En el libro de Jeremías, sin embargo, la última palabra de Dios por medio del profeta (y de toda la profecía, según el Deuteronomista) no va a ser nunca arrancar y destruir, sino edificar y plantar. Así aparece, tanto en esa síntesis inicial del relato de su vocación (1,10) como en 12, 14-17 (central en la primera parte) y en 24,6 dicho a los desterrados en Babilonia. Lo mismo se les promete a los quedados, si no escapan a Egipto (42,10) y en el centro del “libro de la consolación”, el paso de 31,28. Este centro está más claro aún en el caso de los LXX, pues es el capítulo 38, equiparable al 12,14-17 de la primera parte. Así, el mensaje profético, tanto en la redacción del TM como de los LXX, se abre a la esperanza para los desterrados, que son los herederos que releen el mensaje de Jeremías. No se trata sólo de dar una explicación teológica de lo ocurrido el 587; sino de abrirse al futuro, más allá de la catástrofe.

#### IV. PERSPECTIVAS LITERARIAS Y TEOLÓGICAS

Como hemos propuesto en la parte anterior, el libro de Jeremías hay que leerlo al menos en dos niveles. No se puede dudar de que buena parte de los dichos y hechos transmitidos son palabras o acontecimientos históricos de esa figura profética extraordinaria que fue Jeremías. Incluso en las partes que ya están elaboradas por los discípulos, cabe ver casi siempre un fondo auténtico procedente del profeta. Pero tampoco puede negarse que el libro de Jeremías no acabó de elaborarse ni siquiera en el siglo III a. C., como indican los fragmentos encontrados en Qumran y la traducción griega, llamada de los LXX, que guardan variantes muy notables en contenido y orden. Más al fondo, se puede afirmar que casi todo el material, incluso el de palabras originales del profeta, ha sido reelaborada por sus discípulos.

Hallamos en Jeremías *palabras originales* del profeta ciertamente. Pero hay también muchas *palabras ya retocadas* por sus discípulos, además de una “*biografía*” parcial, que procede sin duda de sus discípulos (el más notable de los cuales es Baruc: 32,12; 36,1ss; 45,1-5). Ya en vida del profeta se escribieron dos veces una serie de oráculos (36), sobre todo de amenazas contra Judá y Jerusalén, tal vez con la pretensión de lograr un cambio o conversión profunda, que evitara precisamente la catástrofe. Se remite a las palabras originales de Jeremías, y su misión e intento de mover al pueblo, y especialmente a sus líderes, a escuchar la Palabra de Dios. Todo esto es lo que nos proponemos leer en un primer acercamiento, que por eso se titula “*Diálogo imposible con los poderes*”. Corresponde a casi todo el libro, pero está más presente en los capítulos que seleccionamos para esta primera lectura: cc.1-6; 21-23; 26-29 y 34-45, junto a partes más breves de los demás.

Sin embargo, este libro profético tan amplio tiene una historia redaccional muy larga y compleja. Al menos hay que admitir una *relectura deuteronomista de todo el conjunto de los dichos y hechos de Jeremías*, hecha posiblemente en diversas etapas, como la propia obra del Deuteronomista. Aunque esto aparece un poco por todas partes en el libro, hemos elegido especialmente unos capítulos en que se nota más claramente esta *relectura exílica de Jeremías y de la misma “biografía”*. Elegimos para esta segunda lectura, con mayor perspectiva histórica, los cc. 7-20; 24-25; 30-33 y 46-52, junto a otros pasos. Se podría llamar lectura del “Deutero-Jeremías”.

Así pues, trataremos de leer el libro de Jeremías acercándonos a ese doble nivel. Algo semejante a lo que se hace con los Evangelios, que traen palabras y hechos históricos de Jesús; pero que también son relectura postpascual de diferentes grupos cristianos. Y también, como en el caso de los Evangelios, hay que suponer una larga etapa de discípulos “relectores” antes de la última redacción actual, que sin duda es exílica en su mayor parte; pero también postexílica a veces. Vamos a abordar este doble nivel, basándonos en los textos y especialmente en ciertas palabras más repetidas y significativas, para llegar así al mensaje teológico propio de cada uno de los niveles.

En el primer nivel, el vocabulario se centra en la “misión” de “profeta”, peculiar de Jeremías, a que “escuchen” la “Palabra” de Dios sobre todo los líderes (reyes, gobernantes, sacerdotes y profetas), para evitar la catástrofe inminente. Eso sería lograr un cambio en su “corazón”, capaz así de “conocer” a Dios (con un lenguaje en parte similar al de Oseas). Pero las élites no le hicieron caso, y el conflicto con reyes, sacerdotes y profetas se hizo cada

vez mayor en su vida, con amenazas y riesgos de muerte y destierro forzoso a Egipto. En la así llamada “pasión de Jeremías” se centra la mayor parte de los relatos biográficos, obra de Baruc o de otros testigos directos.

El segundo nivel, más complejo y plural, lo centramos en otros rasgos literarios y otra temática teológica que corresponde más a los desterrados en Babilonia o en Egipto, donde sabemos con seguridad que fueron a parar una buena parte de los discípulos (y los escritos) de Jeremías. Además de la familia real y los gobernantes, fueron al destierro militares, sacerdotes y profetas; e incluso todos los hombres con capacidades técnicas importantes en la época. Entre ellos está Baruc, y bien pudo estar su hermano Serayas, encargado de llevar un mensaje amenazador contra Babilonia, que cierra actualmente la edición del Texto Masorético, como vimos. Estos discípulos releen los textos de Jeremías, incluso sus “sermones” y “confesiones” auténticos, desde la experiencia de la destrucción de Jerusalén y su Templo y del destierro ya acontecido y prolongado. Por eso se preguntan por el motivo de la catástrofe y más aún por la salida de esa penosa situación, que será una “vuelta” o un “cambiar la suerte” actual. Como es natural, para estos discípulos de Jeremías, una temática muy importante es la del “retorno” a la tierra de Palestina; y más aún, de la “vuelta” a Yahvé o conversión del corazón.<sup>108</sup>

### 1. Nivel Literario del Jeremías Histórico

#### 1.1 Poética apasionada y “biografía”

Como todos los profetas, Jeremías es un *poeta*. Pero lo novedoso de su aportación tal vez esté en lo acentuado de su *pasión*, que afecta a la persona y al estilo. Inicialmente imita el lenguaje y las metáforas de Oseas: hablar de la relación del hombre con Dios en términos esponsales o paterno-filiales lleva una carga afectiva y pasional grande. Pero también el mensaje tan duro que debe proclamar -hasta merecer el sobrenombre de “Terror entorno”- hace que

---

108 Esta introducción es casi lo único nuevo o ampliado antepuesto aquí a esta IV sección, para justificar la doble lectura, tanto literaria como teológica propuesta a continuación. Puede verse ya publicada en la colección *Palabra-Misión*, 3, *Libros Proféticos*, “*Suscité profetas entre sus hijos*”, Editorial Claretiana, Buenos Aires, 2000, obra colectiva de exégetas y pastoralistas, cuyos capítulos 7 y 8 redacté unos años antes. La edición corrió a cargo del P. Félix Eduardo Cisterna, fallecido hace pocos años, cuando prestaba su servicio bíblico en Guinea Ecuatorial. Por eso no lleva notas.

este *profeta, sensible al dolor de su pueblo, sufra en carne propia, psíquica y físicamente, esa misma palabra dura que anuncia*. De ahí la gran verosimilitud histórica de las así llamadas “Confesiones” (11,18-12,6; 15,10-21; 17,14-18; 18,18-23 y 20,7-18). La carestía, la sequía, la invasión -anunciada y temida- le hacen sufrir y expresar barrocammente ese dolor.

Pero en la perspectiva histórica que hemos elegido, otro género literario fundamental es la “*biografía*”. Se supone que fue escrita por Baruc, ya que sabemos que fue su secretario; y aparece su nombre expresamente ya en la época de Joaquín (cc.36 y 45) y más cercano aún junto a Jeremías detenido en el patio (c.32) y luego, cuando es llevado a la fuerza hacia Egipto (c.43). No se trata propiamente de una biografía, ya que no nos cuenta ni su nacimiento ni gran parte de su vida. Se concentra en la época final, llena de sufrimiento y fracaso continuo; por eso se suele llamar “*pasión de Jeremías*”. A los capítulos que van del 36 al 45 habría que añadir el 19 y también del 26 al 29 para completar más esta “biografía”, sin reducirla a “pasión”.

## 2. Vocabulario y motivos centrales

### “Escuchar” (*shm'*) la “Palabra” (*Dabar*)

El vocablo más fundamental en el libro es la “Palabra”. Sale más de 200 veces y se trata de la Palabra de Dios en la mayoría de los casos; más de 50 se llama expresamente “Palabra de Yahvé”, en fórmulas solemnes de introducción. Es la Palabra que el profeta debe *oír y proclamar* con valentía; y es la Palabra que el pueblo debería *escuchar y obedecer*, en vez de cerrar sus oídos y su corazón a ella (cfr 7,21-28 por ejemplo). En el libro se trata de oír o de escuchar más de 180 veces, casi siempre en ámbito profético.

### La “misión” (*shlj*) y el “servicio” del “profeta” (*bd + Nabî*)

Para ese servicio a la Palabra es “*enviado*” Jeremías, al que se le llama más de 30 veces “el profeta” (en el texto hebreo actual; pero sólo 4 en los LXX). Aunque el pueblo no quiera *servir a Yahvé* y prefiera servir a “otros dioses” (2,20; 5,19; 8,2; 11,10; 13,10; 16,11.13; 22,9; 25,6), acabará sirviendo a Nabucodonosor y a dioses extranjeros (25,11.14; 27,6-17; 28,14; 40,9). También Nabucodonosor es un “servidor” más de la causa de Dios: Yahvé rige la historia entera con la Palabra que envía por sus “*siervos los profetas*” (7,25; 25,4; 26,5; 29,19; 35,15; 44,4). Es verdad que también existen profetas falsos, a los que hay que desenmascarar, en una lucha verbal nada fácil.

### *El “corazón” (Leb) capaz de “conocer” (yd’) a Dios.*

Pero esa Palabra que Dios proclama por los profetas es para ser obedecida en profundidad, para cumplirla de “corazón”, tras haberla entendido. El corazón es el aspecto humano de sensibilidad, inteligencia, libertad y voluntad: la fuente interior de lo que es ser plenamente hombre. Es sobre todo la capacidad de oír a Dios y entablar con Él un diálogo verdadero: no el del culto, que puede ser vacío o, peor aún, encubridor de la violencia opresora; sino el de la justicia y defensa de los pobres. En eso consiste propiamente el “conocer” a Yahvé (9,23 y 22,15-16); pero el corazón humano es perverso, y sólo Dios puede renovárselo.

## **2. Nivel Teológico del Jeremías Histórico**

### *2.1. La vocación de Jeremías y la nuestra (Jr 1,4-19)*

El capítulo inicial es siempre una obra redaccional muy importante. Esto es claro en los vv 1-3, que son como la portada de un libro actual. Pero también este “*relato de vocación*”, aunque provenga de datos fidedignos de Jeremías, *ha sido reelaborado muy profundamente* por la escuela jeremiana. Lo primero que llama la atención es esa llamada divina “desde el seno materno” (retomada por Is 49,1; Ga 1,15 y Lc 1,15). La “vocación” se confunde así con *el proyecto personal de Dios sobre cada uno* de los hombres. Pero eso no quita mediaciones y momentos fuertes en la biografía posterior. Jeremías sólo se entera de ese plan de Dios cuando El se lo comunica. Las “visiones” que se añaden al relato vocacional tuvieron lugar en otras ocasiones: para advertir al pueblo que Dios se encarga de cumplir su Palabra; especialmente su amenaza del “enemigo del norte”. El propio profeta necesita que Dios le reconfirme en su misión y le reitere su promesa de apoyo continuo (vv.7-10 y 17-19).

Esto nos lleva a considerar que el redactor -incluso si inicialmente fue Jeremías- *cuenta ya con una larga trayectoria profética cuando escribe este “prólogo”*. Más aún: que ha pasado por una o varias crisis, y ha necesitado conversión y confirmación por parte de Dios. Recordar aquí las “Confesiones”, especialmente 15,18; 17,14s y 20,14-18. Si a ello añadimos lo que sabe el redactor final del libro, que conoce casi toda la tragedia de su vida (cc. 26-45), *nos explicamos mejor la insistencia en el auxilio y la fuerza de Dios: “No les tengas miedo, que contigo estoy Yo para salvarte”...*”No desmayes

ante ellos... Mira que hoy te he convertido en plaza fuerte... No podrán contigo, pues contigo estoy Yo para salvarte". Esto tiene que recalcar a todo creyente, ¡especialmente a toda vocación profética!

Pero Jeremías no está visto como un profeta más en la larga cadena -como él mismo se ve en 28,8-; sino como el Profeta anunciado por el Deuteronomio: un *profeta como Moisés*. Para ello el redactor utiliza -y sólo aquí se utiliza- la frase que aparece en Dt 18,18 : "pondré mis palabras en su boca, y él les dirá todo lo que yo le mande" (Jr 1,7.9 y 17). Además está como trasfondo el relato vocacional de Moisés que aparece en el éxodo, especialmente Ex 4,10-12: *la dificultad de ambos está en no expresarse bien*. Y en la confrontación con Ananías se remite el profeta -o el redactor- al criterio formulado en Dt 18,21s: el cumplimiento de la profecía. De alguna manera todo profeta -y más en la Iglesia- no es sino la actualización continuada de la Revelación del Dios del Éxodo... ¡y de la Pascua!

Además se insiste en que Jeremías es no sólo profeta para el Pueblo de Dios (Israel, Judá, Jerusalén), sino "*profeta de las naciones*"; con autoridad sobre las gentes y los reinos (1,5.10). Detrás de este título está la experiencia histórica de Jeremías, sin duda; pero también la perspectiva del compositor de este libro y su "prólogo", como puede verse en 25,13; 27; 36,2 y cc.46-51. En el tema siguiente volveremos sobre la importancia de las "naciones" en este libro; pero aquí nos importa ver ya su presencia en el relato inicial. Y entenderlo como *una dimensión nueva de la profecía*, que el misterioso "Siervo de Yahvé" del Deutero-Isaías va a poner más de relieve, al ser enviado como "luz de las gentes" (Is 42,1.6; 49,6). Este universalismo de la profecía será acentuado en la relectura.

Finalmente, hay que subrayar la doble tarea profética, más interrelacionada aquí que nunca. El profeta debe "*arrancar y destruir*" todo lo que se opone a los planes de Dios. Evidentemente se trata de su palabra; pero ésta incluye el testimonio de vida del profeta. Sólo pasando por el "juicio" de Dios puede el hombre y los pueblos dejarse "*reconstruir y plantar*" (1,10; 18,7; 24,6; 31,28; 42,10 y 45,4). *No hay posible colaboración eficaz al Reino de Dios que no incluya, en este mundo de injusticia y muerte, la lucha contra las fuerzas del mal, individuales y estructurales*. Con la palabra y con el testimonio; pero con una palabra libre y liberadora que anuncia el Reino denunciando también todas las fuerzas del antirreino. Ello va a necesitar mucha confianza y apoyo en el Dios de la Justicia y de la Vida; y la persecución -y tal vez el martirio- no faltará, como un sello de autenticidad profética.

## 2.2. *Contra el culto falso del templo*

Con la mejor tradición profética, Jeremías no se deja engañar por las apariencias. Si la “reforma” de Josías sirvió, no fue principalmente por lo cultural, sino por la justicia que estableció y la defensa de los pobres que practicó. Apenas sube al trono Joaquín, Jeremías recibe la orden de predicar contra el culto pervertido de Jerusalén en el propio Templo. *Lo que denuncia es la falta de cumplimiento de la Ley y la desobediencia a la Palabra de los Profetas* (26,4). Más concretamente: no hacer justicia mutua y oprimir al forastero, al huérfano y a la viuda; verter sangre inocente y “robar, matar, adulterar, jurar en falso, incensar a Baal y seguir otros dioses” (7,5-9). Curiosa la inversión del Decálogo: prácticamente ya se está siguiendo a otros dioses, y no a Yahvé, cuando se practican esas injusticias con el prójimo. Eso es en verdad hacer un ídolo explotador, sangriento y mentiroso del Dios de vida y justicia revelado.

Además Jeremías va hasta el fondo: con ese culto lo que hacen es procurarse una *falsa seguridad religiosa* (“¡Templo de Yahvé es éste!”... “¡Estamos seguros!”); y lo que es aún peor: utilizar esa confianza religiosa *como cobertura ideológica de su injusticia y mala conducta*, para seguir actuando así tranquilamente. Por eso dice el profeta que han convertido el Templo en “cueva de bandoleros” (7,10-11). En un contexto semejante, Jesús de Nazaret tomará una actitud bien parecida y -según los Sinópticos- utilizó la frase jeremiana (Mc 11,15-18 pp). La reacción de las autoridades culturales (sacerdotes y profetas del Templo) no fue diversa en ambos casos; pero Jeremías tuvo la suerte de contar con el apoyo popular y la memoria histórica de los más viejos, que recordaron el oráculo - ¡incumplido!- de Miqueas de Moréshet hacía más de un siglo (26,7-19). Ser profetas no es una tarea tranquila y sin riesgos.

## 2.3. *El doloroso conflicto intraprofético*

Hemos visto a los profetas defendiendo el culto oficial, junto con los sacerdotes, y condenando a muerte a Jeremías en el episodio del Templo. Ya desde su ministerio en el norte parece que se enfrentó a los *profetas falsos*, que iban en pos de Baal o profetizaban con mentira y fraude (2,8.26.30; 5,31; 6,13; 23,13). Su delito mayor era *embaucar al pueblo con falsas promesas de “paz, paz!, cuando no había paz”* (6,14; 8,11; 14,13; 23,17; 28,9; 37,19). Pero no era fácil para Jeremías estar tan seguro: él mismo sufrió una o varias crisis

graves (como reflejan sus “confesiones”, especialmente 15,18, 17,15 y 20,7-18). Ante la palabra y el gesto de Ananías se queda sin respuesta y “se fue por su camino”, hasta que recibió nuevas palabras de parte del Señor (28,1-17).

En el capítulo 23 tenemos la *difícil -y permanente- tarea de encontrar criterios para distinguir la verdadera de la falsa profecía*. El criterio del cumplimiento no es muy decisivo (28,9) a pesar del texto de Dt 18,22 y Ez 33,33. En cambio Jeremías señala con (demasiada?) seguridad que los profetas opuestos a su mensaje son falsos profetas: no recibieron ninguna palabra de Yahvé, sino sus propias fantasías. El criterio decisivo serían sus malas acciones (“fornicar, proceder con falsía, dándose la mano con los malhechores”: 23,14; y ya en 6,13); y el no cambiar ellos ni hacer que cambie la conducta de sus oyentes. En el fondo se acerca -en negativo- al criterio positivo de Jesús: “por sus frutos los conocerán” (Mt 7,15-20). Pero no existe una “Palabra de Dios” que no esté entremezclada con las palabras de su enviado; y no siempre es tan claramente malo el pseudoprofeta, ni menos aún es un hombre sin tacha el verdadero. La certeza de la propia vocación y recepción de la Palabra de Dios es cosa íntima, no sujeta a criterio verificable y menos por otros. La duda está en el corazón mismo de la fe: *duda el profeta, duda el pueblo de Dios y seguimos dudando de nosotros mismos -cosa saludable- y ¡hasta de la bondad y justicia de Dios!*

#### **2.4. Juicio profético sobre los últimos davididas**

Solemos identificar demasiado pronto el poder con los jefes políticos. Hoy día ya sabemos mejor que tras ellos se esconde y puede más (explota y mata) el poder del dinero idolatrado. Además están los poderes ideológicos, culturales, religiosos. En la sociedad israelita, tras la introducción de la monarquía, *el poder se concentra en el “Ungido de Yahvé”*, sacralizado por sacerdotes y profetas desde Samuel. La corriente profética, muy crítica en el norte, parece aceptar demasiado obviamente la monarquía y hasta la *“promesa dinástica” formulada por Natán a David*. Isaías, Miqueas y sus respectivos seguidores más bien amplían esa promesa, dándole la dimensión “mesiánica” o proyectada hacia un futuro escatológico. Todo ello no les impide ser críticos de las injusticias de cada rey histórico concreto; y tal vez la *proyección “mesiánica”* sea un desconfiar de una realización histórica satisfactoria de esa figura. Jeremías se mueve, en principio, en esta línea. Si leemos ingenuamente el libro, parece concordar enteramente. Pero es difícil

conciliar textos tan contradictorios como 36,30 o 22,30 (Joaquín “*no tendrá quien le suceda en el trono de David*”). A su hijo Konías: “ninguno de su descendencia tendrá la suerte de sentarse en el trono de David”) con esa clase de “promesa dinástica” o “esperanza mesiánica” que aparecen por ejemplo en 17,19-27; 22,1-5; 23,5-6 (repetido y ampliado a los levitas en 33,15-16 y 17-26): “He aquí que vienen días -oráculo de Yahvé en que *suscitaré a David un Germen Justo; reinará un rey prudente*, practicará el derecho y la justicia en la tierra...”; o en 30,8-9, semejante a Os 3,5 que es con mucha probabilidad una glosa posterior. No son las élites dominantes las que inspiran confianza en el futuro; sino que Jeremías espera caminos de salvación por medio de *minorías críticas* del poder -como él mismo- y solidarias con los pobres y oprimidos de la tierra.

Según esto, si no hay que negar en absoluto su valoración tan positiva del rey Josías (practicante de la justicia y defensor del pobre; y así conocedor de Yahvé), menos aún hay que suavizar sus críticas durísimas a Joaquin, e incluso a Joacaz, a Joaquin y a Sedecías. Pero sobre todo *hay que tomar en serio su anuncio del fracaso total de la dinastía davídica, rompiendo con toda una tradición profética* (y cortesana y cúltico-sacerdotal: no hay más que ver los “salmos reales”) de “promesa dinástica” inconmovible como un dogma de fe. Con Jeremías llegamos a los anuncios más claros del final de la dinastía davídica; y como cosa merecida por sus representantes y decidida por Yahvé. Se agotó esa posibilidad de ser monárquico el Pueblo de Dios. *Nunca más la mediación del poder va a ser lugar privilegiado de presencia y mediación de Dios*; tal vez porque nunca lo fue, a no ser en los sueños de algunos, aprovechados ideológicamente por todos los que medraban a su sombra!

## **2.5. Pasión de Jeremías y pasión de la Palabra de Dios**

El biógrafo de Jeremías no ha tenido conocimiento de tantos datos elementales de la vida de un hombre: origen, niñez y juventud, maestros y formación, profesión y estado, etc...; o no le parecieron significativos. En cambio nos narra, con lujo de detalles a veces, unas cuantas escenas de sufrimiento, comenzando por la paliza que le mandó dar el sacerdote Pasjur (c.20) y siguiendo por la condena a muerte que sacerdotes y profetas promovieron tras su discurso contra el Templo (c.26). El orden histórico puede ser inverso; pero ambos son anteriores al episodio del rollo leído y quemado por

Joaquím (c.36). *A partir del capítulo 37 la biografía de su destino doloroso va seguida casi paso a paso.* Sólo nos falta el relato de su muerte -¿violenta tal vez?- para poder hablar de un “relato de la pasión y muerte”.

Si pensamos también en ese relato del sufrimiento interno que son en gran medida las “Confesiones”, *tenemos que reconocer la importancia que adquiere el dolor del profeta en el mensaje global del libro.* No son sólo sus palabras; es la persona misma del profeta la que cobra interés; y dentro de ella, el enorme sufrimiento, fruto de un amor apasionado, que le toca soportar. En su historia personal pudo muy bien tener un modelo real la misteriosa figura del “Siervo de Yahvé” del Deutero-Isaías. Las “Confesiones” están insertas y diseminadas por la primera parte del libro como lo están esos cuatro “Cantos del Siervo” en Is 40-55. La preocupación por la “responsabilidad personal”, frente a un colectivismo igualitario, aparece en esta época; y está testimoniado en Jr 31,29-30; 18,12 y aún 36,3.7, antes que en Ezequiel. Pero tal vez lo más novedoso sea la importancia dada a este sufrimiento: *¿no se anticipa ya la figura del Crucificado y hasta su grito en la cruz?* Ciertamente Jeremías viene presentado también como intercesor; pero para nada se buscan explicaciones del tipo “víctima expiatoria”.

Tal vez, al iniciar el relato más seguido de la pasión de Jeremías con el episodio del rollo quemado y reescrito, el redactor final de estos capítulos ha querido dejarnos otro mensaje más profundo. *Quien sufre el rechazo y hasta la muerte física en este caso es la escritura de la Palabra de Yahvé:* “todas las palabras que Yo te he hablado respecto a Israel, a Judá y a todas las naciones”(36,2). Y la serie biográfica se cierra con un capítulo históricamente desubicado -ya que se refiere a ese mismo año del rollo-, pero teológicamente muy significativo. Ahí se descubre como pocas veces la intimidad de Yahvé, que exclama: *“Mira que lo que edificué, Yo lo derribo; y aquello que planté; Yo mismo lo arranco!”* (45,4; ya antes 12,7). Es el mismo Dios que ya en Oseas había desvelado sus “entrañas de misericordia” y que Jeremías también conocía (Os 11,8-9; Jr 30,20).

La “Palabra de Dios”, que ha hablado muchas veces y de varias maneras a los hombres (Hbr 1,1), alcanza una densidad peculiar en los profetas. Dentro de ellos las palabras, la persona y el libro entero de Jeremías ocupan un lugar relevante. Son los relatos del *sufrimiento de la “Palabra de Yahvé” escrita*, del servidor de la Palabra por causa de la misma -que es la causa de Dios- y *del mismo Dios que ve fracasar su propia obra en el fracaso de sus siervos los profetas.* Pero también hay como un atisbo de resurrección en esa terquedad

con que el rollo quemado vuelve a ser reescrito (36,27-32); y en la obra del redactor de la pasión y de todo el libro de Jeremías, como testimonio de que esa Palabra tiene futuro en el Pueblo de Dios.

### 3. Nivel literario de los discípulos editores

#### 3.1. La prosa exhortatoria y las “confesiones”

Las partes “programáticas” tanto del Dt como del Dtr se caracterizan por ese *tono exhortatorio de los discursos o sermones* que se ponen en boca de Moisés o de otros personajes importantes; o incluso de la propia voz del redactor. Este tono exhortatorio está presente *también en los textos de Jr que hemos señalado como próximos al Dtr y tal vez obra de las mismas manos*; si bien otros opinan que es más bien un estilo epocal. Aunque divergen las explicaciones de los exégetas, se suele admitir esto comúnmente. En cambio es más novedosa, y menos aceptada por la generalidad, la opinión de que las “Confesiones”, más que un testimonio íntimo y personalísimo de Jeremías, *son una expresión lírica de los sentimientos del pueblo tras la catástrofe del 587 y la experiencia del exilio*. No estaríamos así muy lejos de lo que suele admitirse de las “Lamentaciones”, también atribuidas por la tradición al profeta; cosa que hoy se rechaza con razón.

#### 3.2. Fórmulas estereotipadas deuteronomistas

La mejor prueba de la relectura deuteronomista del libro de Jeremías está en una serie de expresiones estereotipadas que aparecen lo mismo en el Dt, especialmente en sus partes más recientes, y en el Dtr. Sólo podemos señalar aquí algunos:

-“Yo...los saqué/hice subir de Egipto” Jr 7,22.25; 11,4.7; 31,32; 32,21; Dt 1,27; 29,24; 1 Re 8,21; 12,28; 2 Re 17,36

-“...con mano fuerte y tenso brazo” Jr 21,5; 27,5; 32,21; Dt 4,34; 5,15; 11,2; 26,8; 1 Re 8,42; 2 Re 17,36.

-“La tierra que di a sus padres”. Jr 7,7; 30,3; 32,22; 35,15; Dt 1, 8.36; 3,18; 4,1; Jos 1,13; 2,9; 21,43; 24,13.

-“Tierra que mana leche y miel”. Jr 11,5; 32,22; Dt 6,3; 11,9; 26,9. 15; 27,3; 31,20; Jos 5,6; 23,16.

- "(No) escuchar / hacer caso a la voz de Yahvé". Jr 7,23.28; 11,4.7; 18,10; 22,21; Dt 4,30; 28,1.2.15; 30,2.8.10; 2 Re 18,12.
- "por medio de mis siervos los profetas,". Jr 7,25; 25,4; 26,5; 29,19; 35,15; 44,4; 2 Re 17,13.23; 21,10; 24,2.
- "Ir en pos de/ servir a otros dioses". Jr 7,6.9.; 11,10; 16,11.13; 25,6; Dt 13,3.7.14; 17,3; 29,25; 1 S 8,8.
- "Y (no) derramar sangre inocente...". Jr 7,6; 19,4; 22,3.17; 26,15; Dt 19,10.13; 21,8.9; 1 S 19,5; 2 Re 21,16; 24,4.
- "Irritar a Yahvé...con las obras de sus manos". Jr 7,18s; 11,17; 25,7; 32,29; 44,8 Dt 4,25; 31,29; 1 Re 14,9.15; 2 Re 22,17
- "Los desterré/arrojé de mi presencia". Jr 7,15.29; 32,31; 52,3; Dt 29,27; 2 Re 13,23; 17,18.20.23; 23,27; 24,3.20.

Basten estos pocos ejemplos para captar ese lenguaje exhortatorio deuteronomista; y para notar, sobre todo en los últimos ejemplos, la relectura exílica tan clara del libro de Jeremías.

### 3.3. Constantes terminológicas y claves de la relectura

#### *(shûb) "Volver", convertirse al Señor y "retornar" a la tierra de Israel.*

El libro de Jeremías utiliza unas 112 veces el verbo "volver". Tiene el significado corriente de vuelta física; pero tiene muchas veces otros dos significados, que nos interesan más. El de una "vuelta" psíquica y moral, afectiva y de conducta correcta: es la "conversión" a Dios y a las exigencias de su Voluntad. Y tiene también el sentido fuerte de "retornar" del destierro a la Tierra prometida; esto se dice en forma peculiar de Dios que "hace volver" o "cambia la suerte" de los exilados, otorgándoles ese favor no merecido. Así no es un "sacar/hacer salir" de Egipto al pueblo oprimido; sino una nueva Gracia, inaudita, de Yahvé; de suerte que ya no se recordará tanto el Éxodo como esta Vuelta del Exilio (16.14s=23,7s).

#### *La "Tierra" ('Eretz) abandonada y recuperada en el "retorno".*

La Tierra tiene un peso muy grande en Jeremías. Usa la palabra "'éretz" unas 270 veces y aún otras 18 "'adamâ": casi un tema obsesivo. El campesino de Anatot no tiene otro gesto más significativo para expresar su esperanza en el futuro de la nación y recalárselo a los desanimados paisanos que comprarse un campo en su pueblo, cuando están sitiados y él prisionero por

los que le acusan de “entreguista”. Pero es también un problema para los exilados, que volverán un día ciertamente, aunque no tan pronto; *hace falta una “vuelta” interior para que valga la pena ese retorno externo*. Aquí convendría recordar lo dicho sobre el “corazón” que conoce a Dios en el tema anterior sobre Jeremías.

***La “Alianza” (Berit) y el “Resto” (sh’rt, She’arit, ytr...) que vuelve.***

En el exilio se hizo un gran esfuerzo teológico en el Pueblo de Dios: se volvió la mirada al pasado para iluminar mejor la oscura situación presente y para sacar luz de cara al futuro esperado. Así se descubrió, con ayuda de la teología de la Alianza del Dtr, que la culpa de la situación la tenía el propio Israel por sus muchos pecados: no era más que el castigo amenazado ya en la Ley (Dt 27-28) y los profetas (Jr y Ez especialmente).

Pero también se afianzó la confianza en el perdón de Dios, igualmente anunciado en los profetas (añadiendo aquí a Os y el DtIs). Quedará un “Resto” fiel, por obra de esa Fidelidad y Misericordia de Dios; pero se disputarán los “desterrados” y “los que se quedaron” el privilegio de constituir ese “Resto de Israel”.

#### **4. Nivel teológico de los discípulos editores**

##### ***4.1. Ecología jeremiana: la tierra manchada***

Aunque la terminología y la preocupación moderna sean nuestras, el tema está presente en el libro de Jeremías, tal vez ya desde su juventud. Por influjo de Oseas, ve a la tierra del Norte como esposa adúltera y prostituida; está vergonzosamente “manchada” ya desde los inicios de su ocupación (2,7); la cepa sacada de Egipto se ha hecho vid bastarda; es como camella liviana (2,21-23). *Está “manchada” como una adúltera, como una prostituta que mancha la tierra con sus fornicaciones* (3,1-2.8-9); y el castigo afecta a la tierra, que se vuelve un yermo, un caos, un cadáver impuro (4,23-31).

La relectura exílica ya adelanta aquí el futuro del destierro: “Como me dejaron a Mí y sirvieron a dioses extraños en su propia tierra, así servirán a extraños en un tierra no suya” (5,19; 9,14s). Jeremías había advertido a “todos los habitantes de esta tierra”, del más chiquito al más grande: “Oye, tierra:... Miren que un pueblo viene de tierras del Norte!”; pero son “degenerados”, pura “ganga” inútil (6,12.19.22.29s). Peor aún: “execraron mi tierra con la

carroña de sus monstruos abominables, y de sus Abominaciones llenaron mi heredad” (16,18).

*Dios no tiene más remedio que volcar su ira purificadora sobre ese lugar y esa tierra “y toda la tierra quedará desolada” (7,14.20.34).* Pero eso sólo durará 70 años (25,12; 29,10); luego recaerá la maldición sobre la tierra de los opresores caldeos (25,11-13); como antes cayó también sobre otras tierras culpables (25,27-31). Por eso Jeremías compra un “terreno” en su patria Anatot, como prenda de esa esperanza en que “se comprarán casas y campos y viñas en esta tierra” (32,15.43). Porque Dios es el “*Hacedor de la tierra, que la formó para hacerla subsistir*”, *hará volver a los desterrados, y los “purificará de toda la culpa”* que habían cometido y Jerusalén llegará a ser “ornato y prez de toda la tierra”, y habrá pastores y ganados “en la Tierra Baja...y en la Tierra de Benjamín” (33,2.7.9.12s). Porque en definitiva *la ecología de la tierra depende de la conducta humana.*

#### 4.2. La “vuelta” a Dios

##### ***Abandonar la tierra manchada.***

El pueblo de Dios, que ha sido infiel como una esposa adúltera y ha manchado la tierra con sus prostituciones idolátricas, debe *abandonar esa Tierra, prometida y dada por Dios a los padres. Ese es el castigo merecido*, por ser la consecuencia irremediable de sus actos contrarios a los compromisos de la Alianza pactada. La maldición de Dios, tan claramente señalada en Dt 28 y reiteradamente conminada por la voz de “sus siervos los profetas” (1 Re 13; 21,23; 2 Re 9,7s.36; 17,7-23; 23,15-18; 24,1-4) les alcanza ahora plenamente, sobre todo con la destrucción de Jerusalén y de su Templo, y el final de la dinastía davídica. Pero *la tierra a la que van es también una tierra manchada*, donde no sólo el culto, sino hasta las comidas y la sepultura es una impureza; y todo serán calamidades sin cuento (Am 7,17; Os 9,3; Jr 20,6; Dt 28,32-37. 63-68).

##### ***Volver a Dios, Dueño de la tierra.***

*La única salida es la “vuelta” al Señor, una verdadera conversión, una “circuncisión del corazón”* (Dt 10,16; 30,6; Jr 4,4) y una conducta conforme a la Alianza. Pero ya sabían los profetas -y ahora la Escuela Deuteronomista entera- que esto no le es posible al hombre pecador (Gn 8,21;Dt 9,24; Is 6,9s; 9,12; Jr 4,22; 8,5; 13,23; 17,9). Por los profetas también *saben del amor y la*

*misericordia de Dios, capaz de cambiarle el corazón, de “hacerlos volver”*, de perdonarlos sin condiciones previas, para que puedan luego conducirse según el plan de Dios (Dt 4,29-31; 30,1-6; Os 11,7-9; 14,5s; Jr 15,19; 17,14; 31,18 y 34; 1 Re 8,33s.46-51.57-61).

Han aprendido una enseñanza aún superior: que es esa “vuelta” interior, ese éxodo espiritual de desterrados y quedados, lo más decisivo; pues el Señor está también con los desterrados, *ya que es el Creador y Dueño de toda la tierra*. No es fácil decidir si esta idea del Creador está ya en el Jeremías histórico, como es claro en Ezequiel y más aún en el Deutero-Isías; pero ciertamente aparece en la relectura deuteronomista (Jr 10,10-16 = 51,15-19; 14,19-22; 31,35-37; 33,19-26). Unida a ella está la de Dios como *Señor de toda la Historia, a cuyo servicio está en ese momento el poder de Nabucodonosor, “su siervo”* (25,9; 27,6; 43,10). Si esto aparecía ya en la antigua profecía, va a cobrar un gran relieve en el exilio por obra de Ez y del DtIs, pero también de Jr y su Escuela: Dios domina tanto el pasado como el presente y futuro (18,1-12; 20,4s; 25,8-38; 27,5-7; 31,27s; 32,17-44; 33,7-9)

Desde aquí hay que leer el juicio y las amenazas también contra las Naciones: *el Señor de toda la Historia no deja sin amenaza y castigo a los pueblos extranjeros*. La perspectiva de Jr y su Escuela puede parecernos demasiado etnocéntrica, pero ¿que valoración histórica no lo es? Lo que han hecho con Israel es un criterio de juicio, más claramente aún en la reelaboración deuteronomista. Ésta condena severamente la opresión babilónica, mientras el profeta la veía como un instrumento del justo castigo divino al pueblo infiel e impenitente. Compárense los textos de un Nabucodonosor “siervo” y de la exigencia de sometimiento a él para salvarse (21,1-10; 25,1-11; cc.27-29; 32,28ss; 37,1-20) con los retoques posteriores y la condena durísima que se hace de Babilonia en 25,12; 27,7; y sobre todo en los cc.50-51, con un lenguaje tomado a veces de otros autores (Is, Ab, Ha).

Hay una *condena absoluta de Babilonia, precisamente por estar vista como Imperio opresor*; después de la catástrofe, y tal vez ya antes, si damos crédito histórico a la acción simbólica que se nos narra en 51, 59-64, relacionada tal vez con la embajada de Sedecías para justificarse ante Nabucodonosor (29,2ss). Pero en la famosa carta se dice a los desterrados que “procuren el bien de la ciudad a donde los ha deportado y oren por ella a Yahvé” (29,7). Junto a Babilonia, hay otra nación condenada casi absolutamente: se trata de Edom, que se comporta en esos duros momentos como pueblo enemigo del destruido reino de Judá. Los ecos de esta polémica contra el cainita vecino

del sur se expanden hasta Esaú (=Edom) y resuenan en Am 1,11; 9,12 e Is 34 (ambos relecturas posteriores) y seguirán en Ez 25,12-14; 35,1-15. En nuestro libro la condena está muy cercana, hasta en el lenguaje a la del profeta Abdías (comparar con Jr 49,78-22).

Cosa muy distinta es la *condena relativa de la mayoría de las Naciones*; aunque deban someterse a Babilonia o sufrir el ataque de Nabucodonosor, para casi todas hay todavía futuro después de esa opresión (46,26; 48,47; 49,6; 49,39). Estos oráculos contra Egipto, Filistea y aún contra Moab y Ammón -al menos en su forma original- provienen del propio Jeremías. Unido a ello estaría su misión de "*profeta de las Naciones*" (1,5), que incluye la denuncia de sus crímenes y amenazas de castigo (9,24; 10,10.25; 25,13ss; 27,1-11); pero que tiene también una cara positiva, reflejada tal vez con más fuerza aún por la redacción deuteronomista (3,17; 4,2; 12,14-17; 18,9s). Se inicia aquí un ecumenismo de la profecía, que no conocíamos hasta ahora y que nos abre perspectivas de atención a la profecía extraeclesial hoy. El pasaje que anuncia la incorporación al "Trono de Yahvé" en Jerusalén de todas las naciones no está en los LXX; y nos recuerda el famoso poema del Monte Sión de Is 2 = Mq 4. Estamos así cerca de la figura del Siervo de Yahvé, que va a ser "alianza del pueblo" y "luz de las naciones" (Is 42,6; 49,6; 60,1-3).

### 4.3. La Nueva Alianza

La Alianza es un concepto clave en la Biblia, hasta definir su mayor división en Antigua y Nueva. Ya reflexionamos ampliamente sobre el concepto y las fórmulas en temas anteriores; por lo que aquí nos vamos a fijar en esta novedad de la que habló primero Jeremías o su Escuela. La Biblia, como el mundo oriental, no habla a la ligera de novedad, a diferencia de nuestro occidente "amigo de novedades". Cuando emplea ese adjetivo, fuera de casos obvios, generalmente se trata de algo *absolutamente nuevo, casi creación de Dios*. En el exilio, sin embargo, Israel experimentó una novedad negativa muy dura -el fin del Templo y del Trono de David- y esperó vivamente otra novedad positiva. El libro de Isafías es el testigo mayor de esta esperanza (42,9s; 43,19; 48,6 y 65,17; 66,22); aunque también Ezequiel habló de "un corazón y un espíritu nuevos" (11,19; 18,31; 36,26). Tal vez sea esa novedad interior e histórica la que invite el salmista a celebrar con un "cántico nuevo". Pero sólo Jr 31,31 se habla de "Alianza Nueva"; tratemos de comprender a fondo su esperanza.

### *Volver al origen.*

Jeremías, o tal vez mejor su redacción deuteronomista, piensa muy históricamente: reflexiona sobre todo el camino del Pueblo de Dios, desde Egipto y el Sinaí o Horeb. Más tarde el Dt es entendido como una “Segunda Ley” por los LXX; pero el autor de esa obra es muy consciente de la novedad con respecto al “Código de la Alianza” (Ex 20-23) y de su no vigencia en el “hoy” del lector. Desde esa Ley es juzgada toda la historia de los reinos de Judá e Israel; y por la culpa acumulada, que llegó a su colmo bajo Manasés se explica la desaparición del Templo y la Dinastía. Hubo una redacción del Dt y de toda la Historia Dtr que se concentraba en esa constatación negativa de la culpa del Pueblo y del justo castigo de Dios, bien anunciado por los profetas. Pero hay textos que invitan y esperan la conversión del Pueblo y el perdón de Dios: *esperan un nuevo comienzo sobre nuevas bases.*

### *Reencuentro con el Creador.*

Esas bases nuevas para un nuevo comienzo *sólo pueden venir de Dios, único creador de novedad auténtica.* Pareciera que el mismo Dios juzga negativamente su antigua Alianza con los padres, porque no estaba inscrita en el corazón del hombre, y no lograba su transformación interior. Se repite machaconamente que “no escucharon ni prestaron oídos” a la voz de Dios (7,24.26; 11,8; 17,23; 25,4; 34,14; 35,15; 44,5). El redactor Dtr de Dt 29,3 dirá que Dios no se los había dado hasta el día de hoy! De alguna manera se está declarando inútil la antigua Alianza con su Ley externa; y por eso tal vez no se vuelve a repetir cosa semejante en la tradición posterior a Jr y su Escuela, si no es en los sectarios de Qumran y el NT. Mejor diríamos que se está anunciando su superación, dado su carácter preparatorio y pedagógico, como nos enseñará Pablo. Dios estará saliendo de una manera más honda al encuentro de la humanidad y ésta quedará renovada y será capaz de conocerlo.

La tendencia del Exilio es la de revalorizar la Ley en general; y concretarla específicamente en los primeros mandamientos. La circuncisión y la observancia del sábado serán ahora los signos sacramentales de pertenencia al pueblo de Dios, una vez que el Templo ha desaparecido (El “P” pone el sábado desde la creación; y la circuncisión desde Abraham: Gn 1 y 17). *Pero tanto Jr 4,4; 9,24s como Dt 10,16 y 30,6 hablan de la “circuncisión del corazón”;* y la importancia dada al sábado y a la Alianza en Jr 11,1-14; 17,19-27 y 34,8-22 son obra de la relectura deuteronomista que quiere subrayar su alto valor significativo en el Exilio. Por eso resuena aún más novedoso ese anun-

cio y esa *insistencia en el "conocimiento de Yahvé"*, que nos remite a Oseas (2,22; 4,1.6; 5,4; 6,6) y a pasos anteriores de Jeremías (2,8; 9,23; 22,15-16 y 24,7); y nos habla, sin nombrarla, de nueva Gracia de Dios.

### ***Perdón y re-creación.***

La *novedad* -tan antigua o tan nueva como el Génesis- *es la Misericordia de Dios: su amor previo y gratuito, su perdón generoso al hombre pecador.* Ya Oseas nos había descubierto esta "debilidad" del Amor de Yahvé (2,16ss; 11,7ss); aunque el espíritu humano siempre pretende justificarse ante Dios, tener derechos ante Él, ganarse su amor por méritos. Jeremías continuará esta línea con vigor: "Me conocerán del más chiquito al más grande -oráculo de Yahvé cuando perdone su culpa y de su pecado no vuelva a acordarme" (31,34; cfr 9,23 y 24,7). *Sólo tras esa "re-creación" del corazón humano por la Gracia misericordiosa de Dios, puede el hombre "conocerlo", es decir "practicar la justicia y el derecho" y "defender la causa del pobre y desgraciado" (22,15-16).*

La *teología de la Alianza* parecía exigir primero la conversión del pueblo, el cumplimiento de las cláusulas, la obediencia a los mandamientos. Pero el Exilio, que profundiza con los profetas en la hondura de la culpa (Jr 6,27-30; 9,1-5; 13,23; 17,9) y en su dimensión histórica y social (Jr 3,6-13, ampliado por Ez 23; y aún 16.20.22.36), se abre también a la novedad de la Gracia más gratuita y sin condiciones de Dios (Os 2,16-25; 11,7-9; Jr 24,6s; 31,31-34; 32,37-42; Ez 36,25-30; 37 y casi todo el DtIs). En este contexto se profundiza la noción de "*Resto*" *fiel de Israel* (Jr 31,31-34; 32,37-42; Ez 36, 25-30; 37 y casi todo el DtIs). La novedad de Gracia que Dios va a actuar con el "retorno" dejará en el olvido su gesta del "Éxodo"; pues el pueblo -de exilados y quedados- que Dios "hace volver" le servirá de corazón (16,14s = 23,7s; 24,7; 29,13; 32,40ss; 42,10ss)

El Deuteronomista, si bien ya no es él quien nos está hablando aquí, lo dice también a su manera en ese "mandamiento principal de la Ley" que pide nada menos que *amar a Dios "con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza"* (Dt 6,5; 10,12; 13,4). Bien sabe que eso no es posible sin saberse antes querido gratuitamente por Dios, sin méritos propios para ello (Dt 7,7s). Conoce la larga historia de pecado; pero sabe de búsqueda y encuentro con Yahvé, más allá del pecado y el fracaso personal e histórico (Dt 4,29-31; 30,6ss). Lo mismo se nos dice en ese punto central de toda su obra que es la consagración del Templo por el rey Salomón: "Cuando pequen contra Ti, pues

no hay hombre que no peque...si se vuelven a Ti... y Te suplican...escucha Tú desde los cielos...y perdona a tu pueblo” (1 Re 8, 46-51). Continúa pidiendo a Dios que no los abandone y “que incline nuestros corazones hacia El para que andemos según todos sus caminos”. Y así “todos los pueblos de la tierra conocerán que Yahvé es Dios y no hay otro” (8,58-61), texto que nos recuerda al DtIs (45,5s) y al poema del Monte Sión ya señalado.

### 5. Resonancias neotestamentarias y eclesiales

#### 5.1. La religión como “encubrimiento” o “justificación” del mal: Jr 7 y 26

El texto como tal es uno de los elaborados ciertamente por los editores deuteronomistas del libro, como admiten casi todos los exégetas; pero también se admite que refleja, sin duda alguna, la predicación original de Jeremías, e incluso una circunstancia histórica concreta de su vida. Por algo aparece dos veces en el libro, aunque resumidamente en el capítulo 26; y ampliado con rasgos deuteronomistas en el capítulo 7, que cita el NT.

El capítulo 7 es *uno de los textos más claramente deuteronomísticos* del libro, ya que tiene casi todas las fórmulas estereotipadas de esa Escuela, que es la de sus discípulos también. Por eso no se duda de su *historicidad sustancial*, refrendada por el otro relato biográfico del c. 26; pero se superpone la voz de la *reflexión exílica* sobre la advertencia desoída y la amenaza ya cumplida. Jeremías estaba bien seguro de sus palabras, ya que eran Palabra de Yahveh (26,15); pero los redactores ya saben que “ésta es la nación que no ha escuchado la voz de Yahveh su Dios, ni ha querido aprender” (7,28). Parece que nadie escarmienta en cabeza ajena; y hay que pasar personal e históricamente por experiencias-límite, llegar a tocar fondo, para aprender.

El ataque frontal al culto formalista es casi lo más suave; pues, más al fondo, *se ataca la falsa seguridad religiosa* (por muy ortodoxa y tradicional que parezca); y lo que es peor: la utilización ideológica de *la religión y el culto para justificar y seguir practicando la explotación y el crimen*. Eso es lo gravísimo de “tomar el Nombre de Dios en vano”; peor aún: en falso, y haciendo que, por esa causa, “el Nombre de Dios sea blasfemado entre las naciones” (Ez 36,20-22; Is 52,5; Rm 2,24). El Vaticano II, a propósito del ateísmo, vino a recordarnos la tremenda responsabilidad que nos cabe a los

cristianos -junto con otras religiones- en el ateísmo y hasta antiteísmo de muchos hombres con sed de justicia y de buena voluntad (GS,19).

El *culto sin justicia es peor que un opio*, es el “autoengaño”; que tal vez sea lo que Jesús llamaba hipocresía de “ciegos” que dicen ver o lo que Pablo llama el “pecado” por antonomasia por encima de las culpas concretas. Por eso, no sirve la intercesión del profeta ni Dios lo puede perdonar; es esa “blasfemia contra el Espíritu Santo” que no tendrá nunca perdón (Mc 3, 29). La práctica de la justicia, en cambio, hará que Dios “se arrepienta del mal que ha pronunciado” contra el pecador (Jr 18,8ss; 26,3.13). El trabajo por la paz, fruto de la justicia mutua, y *la opción solidaria con el pobre*, el huérfano y la viuda -todos los marginados de nuestra sociedad, que son las mayorías del Tercer Mundo- serán los que aseguren la permanente presencia de Dios entre nosotros y *la realización de la nueva sociedad*.

Habrà que denunciar como misioneros los mil rostros de Dios desfigurados por las prácticas religiosas falsas o deficientes: especialmente las de nuestra madre Iglesia y de nuestras instituciones y personas. Pero sobre todo habrá que *anunciar el verdadero rostro de Dios, presente y actuante en la sed de justicia y obras de misericordia; misteriosamente presente en cualquier hermano necesitado* y graciosamente activo en cualquier “bendito del Padre” que practica la justicia, por más que no lo reconozca ni se reconozca como “hijo del Padre celestial” (Mt 5,43-48; 25,31-45). Como nos recordó hace poco Juan Pablo II, son esas mayorías pobres las que van a juzgar la historia .

Habrà que seguir anteponiendo el “servicio de la Palabra” a la dimensión cultural y hasta sacramental; habrá que practicar nosotros y animar a la práctica de la justicia y la misericordia en medio de este mundo individualista. *La Palabra es la que hace conocer al hombre el amor y el perdón de Dios, la que posibilita y pide su conversión* y la que ilumina su camino de obediencia. No está la Gracia de Dios en un culto sacralizado autónomo, sino unido a la exigencia ética, especialmente para con el prójimo en necesidad. Sólo con esta ortopraxis seremos en verdad el Pueblo de Dios, semilla de la nueva sociedad y del Reino que viene.

## 5.2. *Uso del mensaje de Jeremías por Jesús de Nazaret*

En los Evangelios el único texto de Jeremías puesto en labios de Jesús es la frase de Mc 11,17 (=Mt 21,13 y Lc 19,46) en que se acusa a los mercaderes de tener al Templo hecho “una cueva de bandidos” (Jr 7,11). En ambos casos se dirigen al pueblo practicante; pero se ataca en el fondo a los *dirigentes responsables y beneficiarios del culto*, utilizado como ideología y negocio muy rentable.

Si la religión tiene todavía rasgos de “opio del pueblo”; si el cristianismo sirve de justificación de la “civilización occidental”; si los buenos cristianos somos “el alma de una sociedad desalmada”, inhumana y deshumanizante, entonces la *función crítica del culto*, que es de la mejor tradición profética y cristiana, tiene *todavía hoy mucha tarea* por delante.

Los que celebramos el culto cristiano, pero que ponemos por delante el “servicio misionero de la Palabra”, tenemos que ejercer una permanente *vigilancia crítica* hacia dentro y hacia fuera. Nada de clero codicioso, de sacramentos más o menos simoníacos, de preferencia por los ricos que hacen “caridad”, de apoyo al **sistema capitalista “religioso”**, sin que nos importe demasiado su explotación inmisericorde de los pobres.

Jesús puso la alternativa al Dios del Reino en las riquezas o el Dinero idolatrado (Mt 6,24 o Lc 16,13). Nos dijo que el Reino de Dios es de los pobres (Mt 5,3 o Lc 6,20), y que “donde está tu tesoro, allí está también tu corazón (Mt 6,20 o Lc 12,34). Pero *el dios dinero se camufla fácilmente hasta de eficacia pastoral y el culto es un lugar privilegiado* para tergiversar a Dios, si no se está atento a la Palabra profética y evangélica.

Ya los profetas nos fueron aclarando este punto; pero es Jesús quien nos lo presentó como la alternativa idolátrica suprema, y nos habló de la *imposibilidad de “servir a dos Señores”*. Frente al neoliberalismo que nos propone en la práctica una sumisión total al dios mercado, los servidores de la Palabra hemos de denunciar este nuevo o renovado ídolo, *atendiendo muy especialmente a las víctimas humanas y hasta ecológicas que produce cada día en mayor número*.

## 6. Sobre las “confesiones” y el tema de la “conversión”

No voy a entrar en largos desarrollos; pero sí trataré de complementar algo lo dicho en esta reflexión sobre la relectura de Jeremías por sus discípulos y editores, que se ha podido llamar el “Déutero-Jeremías”, con unas notas sobre dos temas discutidos<sup>109</sup>. Se trata de los textos así llamados “confesiones” de Jeremías; y del decisivo tema de la “conversión”, que sin duda domina todo el libro actual. De todas formas, sean del Jeremías histórico, sean de sus discípulos, se trata de dos temas que están muy presentes en el libro, especialmente el segundo.

### 6.1. ¿Son “confesiones” de Jeremías o “lamentaciones” de Judá?

La idea de que son una suerte de “**confesiones**” del profeta la comparten bastantes exégetas, aunque otros piensan que esta visión pesimista del hombre es posterior a él, obra de sus discípulos. Muchos piensan que reflejan experiencias íntimas de Jeremías, con sus momentos de euforia y sus profundas crisis. Generalmente se reducen a 11,18-12,5; 15,10-21; 17,14-18; 18,18-23; 20,7-18. En realidad, textos en estilo personal, de tipo de desahogo, hay varios más en el libro; por ejemplo cabe añadir: 8,18-23; 9,1ss16ss; 14,17-22 y otras piezas breves<sup>110</sup>. Otros creen que reflejan más bien “**lamentaciones**” del profeta o de otros, en nombre de todo el pueblo, con ocasión de las catástrofes varias por las que va pasando (sequías, invasiones, deportaciones, y sobre todo la catástrofe final del año 587).

Un autor que las analiza teológicamente como clave de comprensión de la vocación y las sucesivas crisis que sufrió el profeta en su vida, hasta acabar casi en una negra desesperación es el gran teólogo bíblico Von Rad. En las “confesiones” “el lector se encuentra ante la impresión angustiosa de que la oscuridad va en aumento y que va penetrando más profundamente en el profeta”. Hasta en el orden se descubre un “camino que conduce, paso a paso, a una desesperación cada vez más profunda”. Se siente el abandono de Dios, sin atisbar que su sufrimiento pudiera tener sentido; y que Dios llevó a su mensajero “a través de una noche tan espantosa y, según todas

109 Este apartado es lo único añadido a lo escrito y ya publicado hace algunos años, como señalé en la nota anterior. Estas líneas pretenden justificar la opción de considerar esos temas como parte del Deutero-Jeremías.

110 4,19-20; 10,19-20; 11,15-16; 13,18s.23s; 16,16-17.

las probabilidades, le dejara destrozarse en ella”<sup>111</sup>. Sicre piensa “que ve las cosas de forma demasiado negativa”, apelando al capítulo 45<sup>112</sup>, sobre el que volveremos.

Para otros comentaristas, las “confesiones”, junto a otros textos similares que se pueden añadir, son del género de la “lamentación individual” bien conocido en los Salmos<sup>113</sup>, además de las clásicas “Lamentaciones”, que se atribuyeron por muchos siglos al profeta Jeremías también. Reflejan, por tanto, no sólo, ni quizás primordialmente, la experiencia personal de Jeremías (que, por lo demás quedó con vida), sino la de todo el pueblo ante la destrucción del templo, la ciudad y la nación, como se nota en más de un paso de dichas “confesiones”. Tal es el caso de 11,22-23; 12,1-4; 15,13-14; 18,21-22 y aún 20,16 aludiendo a las ciudades malditas de Sodoma y demás.

Personalmente pienso que no es válido tomar por “confesiones” de un alma pasando por la noche oscura; ni secretos de su “diario íntimo”, revelados imprudentemente por los discípulos; sino algo más complejo. Cabe leerlas, ciertamente, como experiencia vivida por el profeta, pero quizás mejor, como experiencia común del pueblo, expresada vigorosamente por Jeremías, con ese “pathos” divino o teomórfico de que hablan algunos autores<sup>114</sup>. Por mi parte, estaría de acuerdo con la opinión que admite ambas lecturas, la personal de Jeremías y la colectiva, hecha tal vez por los discípulos y aplicable al judaísmo después del 587. Según eso las confesiones “mezclan lo individual y lo colectivo... y son fruto de reelaboraciones y de reflexiones concadenadas”<sup>115</sup>

## 6. 2. El tema de la “conversión” en el libro de Jeremías

Toçamos aquí el mensaje central del libro Jeremías, del que se ha podido decir que “si quisiéramos resumir en una sola palabra su mensaje debemos

111 VON RAD, Gerhard, *Teología del Antiguo Testamento*, Tomo II, Teología de las tradiciones proféticas de Israel, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1998, pp. 254.255.257

112 SICRE, José María, *Profetismo en Israel*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1992. En las páginas 131-135 sigue las “confesiones”; y hace el comentario final en la p. 135.

113 Así lo afirmó ya Reventlow en 1963 y SOGGIN lo admite en su obra *Introduzione al' Antico Testamento*, p.

114 BRÜGGEMANN, Walter, *La imaginación profética*, Sal Terrae, Santander, 1986, pp. 61ss Ver también HESCHEL, Abraham J., *Los profetas*, Tomo I, 214ss y Tomo II, pp. 114ss

115 PREUSS, Horst Dietrich, *Teología del AT, II*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999, p.

hablar de **conversión**”; si bien esa “llamada a la conversión va unida en Jeremías al anuncio del castigo en caso de que el pueblo no cambie”<sup>116</sup>. Otro autor, señalando que abundan las exhortaciones y amonestaciones, concluye que “la llamada a la conversión puede resumir el mensaje de Jeremías (36,3.7)”<sup>117</sup>

Uno de los maestros del judaísmo reciente escribió que “Jeremías no pensaba que el mal era inevitable. Por sobre la ceguera del hombre estaba el prodigio del arrepentimiento”. Por eso, continúa afirmando que “llamó, urgió al pueblo a arrepentirse, pero fracasó”; aunque al fin comprende que “el hombre es incapaz de redimirse a sí mismo...un profeta puede dar al hombre una palabra nueva, pero no un corazón nuevo. Es Dios quien debe darle un corazón (24,7)”<sup>118</sup>.

Esa es una postura muy atendible, sin duda, aunque sigue siendo válida si no se le atribuye todo al profeta, sino a los discípulos y editores. Por eso algunos grandes teólogos bíblicos afirman esto casi sólo para los primeros años, bajo Josías e imitando el mensaje de Oseas. Por ejemplo, se ha escrito que “Jeremías tuvo confianza particular en la conversión del reino del Norte”<sup>119</sup>; y otro anota que “en los discursos de esta primera fase no faltan los imperativos que exhortan a la conversión y a un comportamiento nuevo”<sup>120</sup>.

Un historiador de la religión israelita explicaba así la situación del período babilónico, hablando precisamente de “Profecía de conversión en el período neobabilónico”. Escribió que, si la reforma de Josías fue la respuesta positiva de los sacerdotes con la Ley mosaica a las críticas de los profetas, proponiendo una “utopía práctica”, es en los textos “C” o más deuteronomistas del libro que “la posibilidad de arrepentimiento (conversión) y salvación futura está ahora mucho más enfáticamente acentuado que en los dichos auténticos de Jeremías”<sup>121</sup>; y se volvieron sermones para lectura pública. Otro exégeta y

116 ALONSO SCHÖKEL, Luis y SICRE, José Luis, *Profetas. Comentario*, I, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1980, p.411.

117 SCHMIDT, Werner, *Introducción al AT*, Sigueme, Salamanca, 1983, p. 290.

118 HESCHEL, Abraham J., *Los profetas*, Tomo I: El hombre y su vocación, Paidós, Buenos Aires, 1973, pp. 198, 200 y 236

119 VON RAD, o.c., p.246

120 ZIMMERLI, Walther, *Manual de teología del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid, 1980, p. 231

121 KOCH, Kraus, *Die Profeten II. Babylonischer-persische Zeit*, Verlag Kolhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, 1980 y 1995; pero solo dispongo de la traducción inglesa de 1984 *The Prophets II*, Philadelphia, 1984. La cita está en la p. 15 dice “The possibility of repentance and future salvation for Israel is now much more emphatically stressed than in Jeremiah’s own sayings”.

teólogo bíblico más reciente insiste en que el tema de la conversión aparece en partes deuteronomistas de Jeremías, no en las auténticas<sup>122</sup>. Y en una reciente introducción general al AT se dice, a propósito de los cc. 30-33 especialmente, que “el claro y firme sentido de esperanza en estos oráculos es probablemente el resultado de una reelaboración y expansión exílica de los oráculos de Jeremías”<sup>123</sup>. Lo mismo afirma otro especialista judío: fueron los discípulos quienes subrayaron que las profecías son condicionales, y que se habría evitado la tragedia “si hubiera habido a tiempo una plena conversión... El discípulo consideraba la misión de Jeremías como una invitación a la observancia de la Ley y a menudo introducía esta idea entre las palabras del profeta”<sup>124</sup>

Es evidente que el tema abarca todo el libro, desde las partes que suelen atribuirse a los primeros pasos del joven profeta, pasando por la forma en que habló en el famoso sermón del templo bajo Joaquín, e incluso hacia el final se lo propone a los que le llevan forzado a Egipto. De ahí que, para muchos autores, este rasgo sería propio de la redacción deuteronomista de su obra. No en vano se ha observado que el propósito de los profetas “nuevamente redactados en el exilio” es un llamado a la conversión y una esperanza de salvación. Y que este estrato reciente del Dt y deuteronomista “tiene todas las características de un movimiento de conversión”. El juicio contra Samaría es irreversible, patético. El contra Judá es más moderado. “Está dirigido a los sobrevivientes de la catástrofe de la monarquía de Judá, pero en forma de exhortación y de llamada misericordiosa la conversión, y con la esperanza de regreso a la tierra de Palestina”. Tras el 587, la redacción condenatoria de profetas como Ezequiel y Jeremías “gira hacia la compasión de Yahvé y, por lo tanto, hacia la esperanza de salvación y una posibilidad de conversión”<sup>125</sup>.

---

122 PREUSS, Horst Dietrich, *Teología del AT, II*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999, p. 160 y *passim*

123 CERESKO, Anthony R., *Introduction to the Old Testament. A Liberation Perspective*. Orbis Books, Maryknoll, New York, 2004. P. 237: “The clear and firm sense of hope in these oracles is probably a result of an exilic reworking and expansion of the Jeremian oracles”.

124 ROFÉ, Alexander, *Introduzione alla letteratura profetica*. Paideia Editrice, Brescia, 1995, pp. 110 y 112: textualmente: “se ci fosse stata a suo tempo una piena conversione (ad es. Ger 7,1-15; 17,19-27; 22,1-5; 25,1-7)... Il discepolo consideraba la missione di Geremia come un invito all’osservanza della legge e spesso introduceva questa idea tra le parole del profeta (ad es. 9,11-13; 16,10-13; 26,4-6; 32,23)”.

125 BAENA, Gustavo, *Introducción a la Historia Deuteronomista*, en el CBLA, , pp. 599-610. Las citas en las pp. 607 y 609