

# JEREMÍAS: CON DIOS EN LA DES-GRACIA Y EL DES-ALIENTO

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

## **Abstract:**

*After some introductory remarks, the paper begins with an allusion to the misfortunes from 609 and especially that of 587. It deals with the issue about the experience of God reflected in the Book, which is that of Jeremiah, but also that of his disciples. It is explained that the misfortune is brought about by God (586) but it finds its cause in humanity. Along with misfortunes, there is discouragement on the Prophet and his followers. This appears clearly in the testimony of the "confessions" and "complaints". Finally, they express the pain of the Prophet and the pain of his God; and the hope against all hope on the horizon of our human history, as in most of the Hebrew Bible.*

**Keywords:** *disgrace, discouragement, sin, Jeremiah, disciples and editors, God's pain, God's grace, God's encouragement, hope.*

## 0. ALGUNAS CUESTIONES INTRODUCTORIAS PREVIAS

En un escrito anterior, en el número 50 de esta revista ITER, traté de explicar con algún detalle la rica complejidad del libro de Jeremías. Por eso, no voy ahora a pretender que la imagen de Dios que en ese libro se refleja sea, sin más, la experiencia individual y única del profeta del siglo VII-VI, sino también del exilio y

---

\* El P. Eduardo Frades Gaspar, CMF, es 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

postexilio<sup>1</sup>. Sigue habiendo exégetas que ven en este libro ante todo las experiencias y hasta las palabras inmediatas del profeta de Anatot. Es ya un tópico citar algunos autores que, identificando a Jeremías con el autor de las “confesiones”, llegan a hacer del mismo “una figura prometeica clásica, que lucha contra la divinidad”, casi un existencialista; y llegan a expresarse así: “Jeremías fue realmente el genio del tormento y el desacuerdo, el Eurípides, el Pascal, el Dostoyevsky del AT”<sup>2</sup>. También otros opinan que “Jeremías es sin duda el profeta cuya vida conocemos mejor” por tantos datos biográfico y por darnos “su palabra, sus dudas, inquietudes y temores”<sup>3</sup>. Así lo leyó también nada menos que Bonhöffer, sobre el que volveremos.

Pero, al menos desde el gran comentario de Carroll, son muchos los que renuncian a poder saber casi nada seguro sobre Jeremías, y prefieren ver un libro muy complejo, con muchas manos y tendencias hasta contradictorias, y con una figura literaria o “persona” del profeta construida artificialmente. Sólo un par de frases suyas: “El libro de Jeremías es una metáfora de la actividad comunitaria y redaccional que lo produjo”<sup>4</sup>, formando una especie de estrategias de supervivencia tras el colapso del 587. No podemos conocerlo “porque la presentación que tenemos del profeta en el libro que lleva su nombre es en gran medida la obra de los transmisores que produjeron el libro”. Y en este se trata de una “propaganda teológica diseñada para dar un sentido al colapso de la sociedad judía y la caída de Jerusalén en el siglo sexto”<sup>5</sup>. Por eso, al presentar la historia de la investigación, un exégeta afirma que para Carroll el libro “consiste en muchos estratos redaccionales y apenas contiene nada sobre el Jeremías histórico”<sup>6</sup>. Claro que se opone a esta manera de leer el libro, basándose en una frase del gran exégeta Wolff que asegura

1 **FRADES, Eduardo**, *La rica complejidad del libro de Jeremías*. En la revista ITER 50 (2009) páginas 99-170

2 La cita primera es del propio Carroll; que, a su vez, cita con cierta ironía a Steinman; **CARROLL, Robert P.**, *Jeremiah. A Commentary*. OTL Westminster Press, Philadelphia, 1986, o.c., p 56: “a classic figure of promethean strivings with the deity”. “Mais Jérémie fut vraiment le génie du tourment et du désaccord, l’Euripide, le Pascal, le Dostoïevsky de l’Ancient Testament”.

3 **ALONSO SCHÖKEL, Luis y SICRE, José Luis**, *Profetas. Comentario*, I, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1980, p. 402

4 “The book of Jeremiah is a metaphor of the redactional and community activity which produced it”. En su obra previa al comentario: **CARROLL, Robert P.**, *From Chaos to Covenant. Uses of prophecy in the book of Jeremiah*. SCM Press, London, 1981, p. 2

5 O.c., p.1: “because the presentation of the prophet we have in the book bearing his name is so much the work of the traditionist who produced that book”.

6 **LALLEMAN-DE WINKEL, Hetty**, *Jeremiah in Prophetic Tradition*. Leuven, Peeters, 2000, p 14: “consist of many redactional layers and hardly contains anything about historical Jeremiah”

que ningún libro profético “debe mirarse nunca como una mera compilación de estratos redaccionales”<sup>7</sup>.

Ya expresé mi propia comprensión del libro, que creo guarda un justo equilibrio entre ambas posturas, admitiendo la presencia indudable de la figura histórica de Jeremías en palabras y experiencias vividas, aunque releídas y a veces reelaboradas por obra de los discípulos que nos las han transmitido y por los redactores finales de las dos redacciones que aún conservamos. Por eso me voy a centrar aquí en otro punto que mira más bien a la recepción o “lectura” de esta gran obra bíblica. No me refiero a la cuestión, todavía discutida, de la posible relectura deuteronomística del libro, que opino se da; sino a nuestra actual lectura, en clave teológica y pastoral, como Palabra viva de Dios que sigue hablándonos por su medio. Es una postura de fe, claro; pero no es menos precomprensiva que cualquier otra postura, atea, sociológica o meramente literaria, que pretende leer neutral u objetivamente el texto. Hoy ya no se puede admitir que se dan lecturas sin lector, con sus propias claves, reconocidas o no, pero presentes. Más bien es lo que ocurre siempre, y lo que se debe hacer, especialmente con los “clásicos” como afirman tantos grandes lectores. Pues todo clásico se vuelve, en la lectura atenta y apropiada, un texto “intemporal y contemporáneo”<sup>8</sup> a la vez; y por eso hay que releerlos, no por respecto o por deber, sino sobre todo por amor<sup>9</sup>. Trataré de hacerlo así.

Por eso apunto someramente mis presupuestos de lectura, apoyándome en gran medida en ese gran teólogo bíblico que es Walter Bruggemann, sobre todo en varias de las obras tenidas en cuenta para esta reflexión sobre la teología del libro de Jeremías<sup>10</sup>. En su comentario, admite la complejidad del libro, sin dejar de reconocer la presencia decisiva del profeta, aunque sea en la relecturas posteriores.

7 Idem, o.c., p. 14: “can never be regarded as a mere compilation of redactional layers”

8 “timeless and timely” es una frase de D. Tracy sobre los clásicos, citada por Bruggemann a propósito de Jeremías en su comentario, o.c., p. 19

9 Así se expresa **BOÑORA, Antonio**, en su enjundioso librito sobre “*Geremia, uomo dei dolori*”, Gregoriana Libreria Editrice, Padova, 1992, p.29, basándose en lo dicho por el maestro Italo Calvino en 1991 sobre la lectura de los clásicos.

10 Las obras que he tenido presentes son sobre todo estas tres: **BRÜGGEMANN, Walter**, *La imaginación profética*, Sal Terrae, Santander, 1986, pp. 61ss **BRUEGGEMANN, Walter**.- *A commentary on Jeremiah: exile and homecoming*. Grand Rapids, Eerdmans, 1988, XIV + 502 pp. **BRÜGGEMANN, Walter** *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*. Augsburg Fortress, Minneapolis, 1997, 778 pp. Existe traducción castellana del 2007, titulada *Teología del Antiguo Testamento. Un juicio a Yahvé*. Sígueme, Salamanca, 2007, 816 páginas.

Es más, estas “perspectivas conflictivas” y esta “reutilización” de materiales previos, son datos claves de su propuesta teológica. Debemos releer este libro y casi toda la Biblia Hebrea (BH)<sup>11</sup> como “un producto de y una respuesta al exilio babilónico”; por tanto, hacer una “doble lectura” con ese principio de “leer como re-utilizado”, ya que el texto hace ambas lecturas. Esto nos abre, por supuesto, a nuestra propia relectura actual. Dice que toda teología de la BH “debe ponderar muy bien que el núcleo de la fe, para cristianos y judíos, está situado en la matriz del exilio”. Sobre ello volveremos al final, cuando expliquemos a dónde nos puede llevar esa nuestra lectura actual. Antes, sin embargo, de hablar de la teología del libro, conviene recordar sumariamente ese contexto de la crisis del 587; a partir de la cual comienza la larga experiencia del exilio y se transmiten y reflexionan las palabras y la vida de Jeremías y de los discípulos y transmisores de las mismas.

### 1. LAS DESGRACIAS DESDE EL 609 Y SOBRE TODO LA DEL 587

Dada la complejidad del libro, aparecen varios rostros de Dios, y varias actitudes del hombre religioso judío, en torno a los terribles acontecimientos que les tocó vivir, desde la temprana muerte del único rey justo de Judá, **Josías**, por el año 609, hasta la destrucción de Jerusalén y su Templo el año 587. Lo primero es un trágico episodio que la BH recoge en diversos textos y ocasiones. Uno de los más impresionantes está en el propio libro de Jeremías, puesto en boca de un profeta tan crítico como él: “*Juzgó la causa del pobre y del humillado*”... *¿no es eso conocerme?*” (22,16). Afirmación fundamental de toda la experiencia profética de Dios, como el que se preocupa de los pobres y oprimidos, desde los días de Moisés (Ex 3,7ss) hasta la praxis vital de Jesús de Nazaret, pasando por todo el mundo profético de algún modo, constituyendo su *cantus firmus*.

---

<sup>11</sup> Hablaré de Biblia Hebrea (con las siglas BH) y no del Antiguo Testamento. Sobre todo porque, tratándose de Dios, nunca ha cambiado su postura ante Israel; ni lo que lograron expresar sobre él sus profetas deja de ser Palabra de Dios también ahora.

También, a juicio del autor o escuela deuteronomista (Dtr)<sup>12</sup>, Josías es el único rey del que la BH osa decir: *“No hubo antes de él ningún rey que se volviera como él a Yahvé, con todo su corazón, con toda su alma y con toda su fuerza, según toda la Ley de Moisés, ni después de él se ha levantado nadie como él.”* Pero el Dtr añade que, sin embargo, Yahvé no se volvió del ardor de su gran cólera que se había encendido contra Judá por todas las irritaciones con las que le había irritado Manasés. Y explica así: *Yahvé había dicho: “También a Judá apartaré de mi presencia, como he apartado a Israel (722), y rechazaré a esta ciudad que había elegido, a Jerusalén, y a la Casa de que había dicho: Mi Nombre estará en a ella” (2Re 23,25-26).*

Sin embargo, la BH no oculta para nada el fracaso final de este rey, a pesar de la profecía consoladora que le había hecho la profetisa Hulda, al ser consultada sobre el “Libro de la Ley” descubierto en el Templo de Jerusalén por el año 623 (2Re 22, 18-20). Ya sabe que murió a causa de su enfrentamiento, un tanto insensato, contra el ejército del faraón Neco, en el 609; y no tuvo un final feliz, aunque ciertamente no vio la catástrofe posterior de Jerusalén, iniciada el 597 y que culminó trágicamente el 587. La BH en general, no sabe qué comentar ante este acontecimiento, que parece contradecir tantas expectativas lógicas y hasta teológicas que se tenían sobre la conducta humana, y más sobre la de un rey tan piadoso y reformador del culto y la justicia social. Sólo el Cronista trata de dar un juicio negativo sobre su desacierto político-militar, diciendo que Dios mismo le había advertido por medio del faraón a no enfrentársele (2Cr 35,20-25); y da la noticia (¿ficticia o fiable?) de que Jeremías compuso un canto fúnebre o lamentación para esta ocasión.

Tras la muerte de Josías, su hijo Joaquim volvió al estadio previo de pluralismo cultural o “politeísmo político”, y al estilo normal de explotación del pueblo de toda la monarquía; quizás especialmente grave, si escuchamos la denuncia de Jeremías en ese mismo pasaje en que alaba tanto a su padre (Jr 22, 13-19). Este rey, unos años después, tras el discurso contra el Templo (repetido en Jr c. 7 y c. 26), lo perseguirá con saña. Jeremías debió esconderse y usar a su secretario Baruc para proclamar la Palabra de Dios en el Templo. Cuando el rollo llega a manos del rey, lo hizo trozear y lo lanzó al fuego del brasero que tenía delante. Esta vez, profeta

<sup>12</sup> Sobre el Deuteronomista (Dtr) cfr. lo dicho en mi artículo anteriormente citado. La elección de Sión y de su Templo como lugar para mostrar su Nombre (presencia sobre todo en la Palabra de su Ley y los Profetas, y en la Oración de súplica y alabanza que el pueblo le tributa, junto con otros actos cultuales). En los profetas anteriores, como Samuel, Elías, Eliseo y aún Amós y Oseas, no es el único lugar elegido todavía, como propone Dt 5 y el Dtr concreta en el Templo de Salomón.

y secretario tienen que ser ocultados por personas influyentes, para que no los asesinará; pero Jeremías manda a Baruc que vuelva a escribir el rollo y que añada más cosas por el estilo (c. 36). También la mayoría de los sacerdotes y profetas le son contrarios, como aparece en el episodio del Templo y en los de Pasjur (20,1-6) o Jananías (c.28) para no mentar las múltiples críticas que Jeremías les hace<sup>13</sup>.

Pero el otro acontecimiento, mucho más grave para todo el pueblo de Judá y para el judaísmo posterior, es la destrucción de Jerusalén el año 587<sup>14</sup> por las tropas de Nabucodonosor, junto con el destierro a Babilonia, ya iniciado el año 597 con ocasión de la primera rebelión de Joaquín; pero completado ahora tras la grave falta de lealtad política del rey Sedecías, a quien el profeta Ezequiel, sin dignarse siquiera nombrarlo, le llama claramente “traido” a Dios y al rey de Babilonia (Ez 17,12-21). Algunos, como Jeremías, se quedaron aún en Palestina; pero otros grupos sin duda se refugiaron antes o después de la catástrofe en Egipto. El propio Jeremías fue arrastrado por uno de esos grupos que acabaron escapando a Egipto. Con toda probabilidad murió allí; pero sin duda tuvo discípulos entre los judíos de Egipto, ya que su propio secretario Baruc fue arrastrado también con él. El enorme dolor que produjo en el pueblo judío esta desgracia, se refleja en las tremendas palabras que nos han llegado a través de las así llamadas *'Eka*h o **Lamentaciones**; un tiempo atribuidas a Jeremías, pero ciertamente cercanas a los acontecimientos mismos, obra de varios autores, con expresión de sentimientos bien diversos.

Tal vez el Destierro en Babilonia acabó siendo más importante que la propia desaparición del Templo y la ciudad; porque estos se podrían reconstruir y se reconstruyeron de hecho, apenas volvió el pueblo del destierro. Entre los discípulos y amigos de Jeremías que fueron a Babilonia, sea en el primer destierro, en el último o en algún otro momento, debe suponerse la presencia del grupo de oficiales reales que le era favorable, como la familia de Safán, que era también partidaria de Josías y su reforma. De hecho, el otro hermano de Baruc, un tal Seraías, fue encargado por el profeta de llevar un mensaje secreto contra Babilonia, según se nos narra en 51,59-64 (como final del TM, que en los LXX es el capítulo 28, en proximidad a la famosa carta que dirigió a los desterrados del 597 que aparece en el capítulo 29,1-23).

---

<sup>13</sup> Sobre este punto ver mi artículo, en las páginas 140-142.

<sup>14</sup> La fecha exacta de la destrucción de Jerusalén sigue siendo discutida; aunque la comúnmente aceptada es el año 587, algunos prefieren hoy fijarla en el año 586. El Destierro, en cambio, había comenzado ciertamente diez u once años antes, con la primera deportación del 597. En esa ocasión, debió ir ya un joven sacerdote que se volverá pronto profeta en el Destierro: Ezequiel.

Entre ambos terribles acontecimientos se desarrolló toda o casi toda la actividad profética de Jeremías. Aunque no fueran los 40 años que la edición deuteronomista de su obra pretende hacernos creer; al menos fueron unos años más: desde el 615<sup>15</sup>, por poner un inicio cuando aún era “un muchacho” (1,6s) hasta el 580 en que, bien anciano para aquellas épocas, debió morir en Egipto. Sus discípulos vivieron en gran parte los mismos episodios, y además los meditaron luego, en su diversa situación: el destierro de Babilonia, el refugio en Egipto, o los pocos que permanecieron en Palestina. Pero esto mismo, nos da ya una amplia perspectiva para oír diversas voces y matices, aunque traten de ser fieles a la memoria de su maestro.

Por todo eso, no es de extrañar que las palabras *Ra'* = “mal, malo, maldad” y *Ra'ah* = “desgracia, calamidad, pecado” salgan tantas veces en el libro (33x y 90x respectivamente; y la raíz: 147x), en boca de Jeremías, de otros o del mismo Dios. Junto a la desgracia más bien externa, el libro no deja de reflejar, y muy hondamente, el estado de ánimo de los pacientes de esa historia, empezando por el propio Jeremías. A esto quiero aludir en el título con esa palabra no bíblica “des-ánimo o des-aliento”, pero que aparece bajo diversas formas en el texto; sobre todo en las así llamadas “confesiones”. Se ha explicado el doble sentido de *Ra'ah*, tanto la desgracia externa como la maldad o pecado libres del hombre por esa teoría de la “conexión-conducta y resultado” (o también “conexión -crimen y castigo”) por el que “Dios trae un día la desgracia sobre el pueblo como fruto de su propia conducta”<sup>16</sup>; pero no hace falta admitir tal teoría detrás de todos los textos de la BH.

A pesar de tanta desgracia y tanto desaliento, no cabe duda que la obra del profeta, y de sus discípulos, no fue para aumentar o rumiar eso con desesperanza, sino para confiar en una luz después del túnel: para explicar lo ocurrido, tratando de “justificarlo” como un “castigo merecido”; pero nunca como la última palabra de Dios sobre el pueblo y su destino. Se recuerda porque se espera. Se cultiva la memoria, para aprender del pasado y encaminar mejor el futuro que se espera siempre mejor. No son estos “oráculos de salvación” o de esperanza la parte ma-

15 Para las fechas de la vida del profeta remito a mi artículo citado, páginas 126ss.

16 KOCH, Kraus, *Die Profeten II. Babylonischer-persische Zeit*, Verlag Kolhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1988, pp. 27 y 39: *Tun-Ergehen-Zusammenhang*; y cita 4,8 y 6,19. Luego habla de “*Untat-Unheil-Zusammenhang*”. Es su teoría para evitar hablar de un “*Vergeltungs-dogma*” o dogma de la retribución. Se trata de “esfera de acción que configura un destino” en toda esa concatenación tipo karma entre crimen y castigo, que no se distingue demasiado del dogma retributivo.

yor de sus oráculos, como es normal en los profetas; pero ciertamente son lo más importante y decisivo; sobre todo, una vez que el castigo ya se ha cumplido y tan duramente. Se le ha pasado la mano a Nabucodonosor, como se le pasó al rey de Asiria, según Isaías (Jr 25,12-13 y aún los capítulos 50-51 en concordancia con lo dicho por Is 10, 5-15 y aún 23, 15).

De aquí que, para expresar sobre todo las imágenes de Dios que el libro refleja, hay que hablar más bien de su Gracia y su Aliento, precisamente en medio de tan duras desgracias y desalientos. El influjo de los profetas anteriores, como esa imagen de un Dios de Justicia y Derecho en Amós; y de ese Padre/Madre de entrañas de Amor y Compasión de Oseas, aparecen fundidas en Jeremías y sus discípulos; pero con el acento puesto en la profundización hecha tempranamente por Oseas sobre un Dios cuya Misericordia supera su Ira vengadora, por muy justa que esta Ira sea ante el pecado, la infidelidad esponsal y la rebeldía filial del pueblo de Israel. Esto es lo que trata de expresar, sumariamente, este título algo extraño quizás. Trataremos de desarrollarlo en las páginas que siguen.

La palabra desgracia (*Ra'ah*), con diversos alcances, sale muchas veces en el libro, referida especialmente a la mayor de todas, la caída de Jerusalén y la destrucción del Templo, junto con el destierro de sus élites y el destrozo de pueblos y campos durante las invasiones y guerras del 697 y 587. Al ser interpretada como castigo divino, no cabe duda de su relación con el mismo Dios, tanto como la gracia de soportarla y el ánimo o aliento para superarla. En gran parte este es el corazón del mensaje del libro: lograr integrar la experiencia de desgracia y desaliento con la de gracia y aliento divinos más fuertes que ambas, igual que *“el amor es fuerte como la muerte”* (Cnt 8,6). En este sentido, el libro de Jeremías tal vez sea de los libros proféticos más útiles y cercanos a la experiencia vital de las mayorías pobres de la humanidad, y de todos aquellos que se hacen solidarios con sus sufrimientos.

Que en situaciones así de difíciles, se haga presente el desaliento o desánimo hasta del más paciente de los hombres, explica también la enorme fuerza de la Gracia de Dios, que infunde ánimos y fuerzas, internas y externas para soportar lo que, de otra manera, parece insoportable; y para lograr ver sentido y mantener *“la esperanza contra toda esperanza”* (Rm 4,18), en esa obstinación por vivir a pesar de todo, que los ricos y acomodados o integrados al sistema imperante apenas logran captar y menos experimentar. Por eso desde el relato vocacional, junto a la palabra *Ra'ah* como Desgracia o catástrofe y como Pecado o culpa (1,14 y 1,16 respectivamente), aparece también dos veces la promesa de Dios a su mensajero: *“Yo estaré*

*contigo para salvarte*”; fortaleciéndolo en medio de sus luchas y dificultades, en sus miedos y angustias, en sus momentos de crisis y desgracias (1,8 y 1,19). Esa será la experiencia fundamental de Dios a lo largo de toda su existencia.

## 2. LAS EXPERIENCIAS DE DIOS REFLEJADAS EN EL LIBRO

Texto fundamental para captar la experiencia de Dios en el libro de Jeremías es el relato de su vocación, puesto al inicio sin duda por su carácter programático, tanto desde un punto de vista histórico, como sobre todo literario y teológico. Desde el primer momento se insiste en la *Dabar Yahweh* (1,2.4.7.9.11.12.13 y aún 16.17) porque es la protagonista de todo el libro<sup>17</sup>. El Agente es Dios y Jr es su mediador nato: las Palabras son de Dios, y el profeta es la “boca” donde las pone (1,9). El mismo Dios vigila sobre su eficacia (1,12) y le da la autoridad suprema (1,10) sobre naciones y reinos, sobre reyes y príncipes, sacerdotes y terratenientes (1,5.10 y 18). El señorío divino sobre cada hombre y sobre toda la tierra, especialmente sobre los poderes políticos y sociales del mundo queda claro y como presupuesto permanente. Además se le promete una asistencia especial a Jeremías en su fragilidad y miedo, que son la causa profunda de su objeción a la misión encomendada (1,8 y 19).

Junto a esta experiencia de un Dios Señor de todo que le habla y Presencia cercana para confortar al frágil mediador, está como tercer elemento de todo relato de vocación profética y marca peculiar de la misma, la misión encomendada: se trata de la frase programática de 1,10, que incluye primero un aspecto destructivo muy subrayado (4 de los 6 verbos usados: *nts + nts + 'bd + hrs* = extirpar + destruir + perder + derrocar); pero que concluye con dos verbos de signo contrario, en forma quiástica con los dos primeros (*bnh + nt'* = reconstruir + plantar). Estos cuatro términos se reiteran a lo largo del libro<sup>18</sup>, y tendrán siempre por sujeto a Dios mismo, aunque también aquí sea Él es sujeto pues la palabra de Jr no es más que el medio.

Novedoso en cierto modo es el anuncio de la invasión del Norte (cc.4-6), ya apuntada en la tercera visión (1,13ss); pero cobra una tonalidad trágica, porque se ve como una vuelta al caos originario, una tierra devastada, sin pájaros ni luz,

17 Cabría añadir también los primeros *Ne'wm Yahwh* en 1,8.15 y 19; pero el abuso de esta fórmula en el TM (175 frente a sólo unas 40 en los LXX) hace dudar de su originalidad. Se trata de algo inserto tardíamente en los textos proféticos, como se ve por su excesivo empleo en Am x21; Is x25 y Za x20; y sobre todo en Ez x85 y Jr.

18 Cfr. 12,14-17; 18,7-9; 24,6; 31,28; 42,10 y 45,4

que conmueve la entrañas del profeta (4,19). No hay ni un justo entre los hombres; nadie que quiera ver y oír lo que está pasando; la maldad humana ha cambiado incluso el orden de las estaciones (5,24), cosa ya dicha por Oseas (4,1-4). El texto se va concentrando en la ruina de Jerusalén ya desde el c. 6 y ese tema dominante se va a extender y reafirmar desde el c.7 hasta el final. Y es Dios mismo el que hace venir sobre este pueblo la “desgracia” (*Ra’ah*: 6,19); si bien la responsabilidad es de ellos, de su ceguera y sordera a la Palabra del Señor y a su *Torah*. Se trata de la misma desgracia prevista en la tercera visión (1,14), la desgracia mayor de toda la historia bíblica hebrea. Desde el c. 7 hasta el 45 esta desgracia va a ocupar el centro de su mensaje; porque es el lugar en el que se le revela Dios, como su causante y su superador a la vez.

Pero, junto a este dato primordial, hay que tener en cuenta los actores menores de la historia, como son los líderes políticos, religiosos y sociales de esos años, con los que Jr se debe enfrentar, como se le indicó desde el primer momento de su misión profética. Se trata de reyes, sacerdotes y profetas de Judá, por un lado; y de Naciones que son imperios de la época, como el caso de Egipto y sobre todo de Babilonia, bajo Nabucodonosor (605-563). Son también decisivos, porque el señorío de Dios no quita la libertad y responsabilidad humana en los azares de la historia; más bien la posibilita y juzga. Por eso nos conviene recordar que, junto a la experiencia de Dios en Jeremías está la de toda una corriente sacral, sacerdotal y real, que cree a Dios ligado indefectiblemente a la elección de Sión (Jerusalén y su Templo) y la elección de David y su descendencia. La podemos llamar **teología o ideología regio-sacral**<sup>19</sup>.

De hecho, esta descendencia davídica la respetan tanto el imperio egipcio como el babilónico. Quitar y poner reyes a su antojo, pero siempre entre la familia davídica. Al morir Josías en el 609 el faraón Neco quita a su hijo Joacaz para poner al otro hijo, Joaquín; y al morir éste en el 597, Nabucodonosor se lleva al destierro a su hijo Konías, para poner a su tío Sedecías, hijo de Josías, en su lugar, o como lugarteniente tal vez. Esta teología e ideología sacral y política no puede admitir que se amenace a Jerusalén y su Templo, y condena a muerte al profeta que se atreve a dar semejante oráculo. Así se relata con mucho detalle en el sermón del c. 7 y su versión más histórica en el c. 26. Se trata del año 609, apenas iniciado el reinado de Joaquín.

---

<sup>19</sup> Tomo esta expresión de **BRÜGGEMANN, Walter** *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*. Augsburg Fortress, Minneapolis, 1997, passim

Sin embargo, en otros círculos judíos, incluso entre las élites, se mantiene otra creencia más tradicional, que se remonta a la alianza de Dios con Moisés. Esta teología tiene también sus implicaciones políticas, más explícitas si cabe: la conducta del hombre como aliado de Dios influye en la respuesta de este. Si el pueblo mantiene su fidelidad a lo pactado, Dios lo premiará con sus bendiciones; pero si cae en infidelidad, Dios le aplicará las maldiciones previstas en el tratado de alianza. Se puede llamar a esta corriente **teología de la comunidad aliancista**<sup>20</sup>; y ya se ve que esta línea si puede abrirse a ese terrible juicio de Dios sobre Jerusalén, tanto en lo que respecta a la dinastía de David como al mismo Templo de Yahveh.

La experiencia de Dios en Jeremías no se identifica, sin embargo, tampoco con esta última, como veremos; pero le sirve para enfrentar la regio-sacral con peso convincente; al menos para aquellos que creen en la comunidad aliancista. Entre estos, tal vez estuviera el rey Josías, al que se le atribuye una reforma religiosa, basada precisamente en el libro del Deuteronomio, o en parte del mismo; donde se expone con mayor claridad esta teología condicional de la alianza, en la que ambas parten aceptan compromisos y deben guardar fidelidad. Dios será, por principio, siempre fiel; pero, al fallar el pueblo, la misma alianza lleva a esperar que se cumplan las sanciones previstas en el pacto. Desde esta perspectiva teológica están escritos los libros de la Historia Deuteronomista (de Josué hasta el segundo libro de los Reyes) y otros escritos bíblicos, incluso proféticos. No vamos a entrar al tema de la relectura deuteronomista; pero debemos afirmar que no coincide esta teología con lo más peculiar del mensaje de este libro, rico y complejo.

Ciertamente, frente a la teología regio-sacral, el profeta utiliza o supone vigente la comunitaria-aliancista; pero el Dios que experimenta no se deja tampoco encerrar en su esquema, tan lógico y estricto, donde el mismo Dios está sujeto al juego variable de la conducta humana, casi como una reacción última y definitiva a la acción previa humana, que motiva el resultado. No le cuadra a este profeta tampoco este esquema, como no cuadrará más tarde al mundo de la sabiduría, que lo rechazará por razones de experiencia y más al fondo por motivos teológicos más profundos. No se puede ligar a Dios a un esquema simplista de “conducta – retribución”, por muy sensato y muy ético que nos resulte; y resulta todavía muy usado por el pueblo cristiano actual!

De esta novedosa experiencia de Dios, en medio de la catástrofe y de sus causas también humanas, se ocupa el libro. Sin duda como reflejo fiel de su experiencia personal y de su mensaje profético; pero también del de sus discípulos, seguidores

<sup>20</sup> Tomo esta expresión también de la *Teología del AT* de Brüggemann, o.c., passim

y editores. Ya al recoger esta experiencia particular indican que la juzgan muy importante y aún necesaria; pero, como notamos, lo hacen de un modo tan serio, que hablan de Jeremías, como un “nuevo Moisés”. El verlo como nuevo Moisés, tal vez lo juzgan superior al mismo; pero, al menos, como alguien que aporta una novedad con respecto a su misma experiencia divina. De hecho, Moisés parece muy ligado al esquema aliancista, tanto en lo religioso como en lo político, en la medida en que podemos avizorar su pasado histórico. En cambio, Jeremías, como veremos, la supera ampliamente, y no tanto por esa famosísima frase de la “nueva alianza” (31,31s), interpretada tan diversamente por unos y otros, ya desde el propio Nuevo Testamento ( 1 Co 11,25; cfr. 2 Co 3,13s; Lc 22,20 y Hbr 8,8-12)<sup>21</sup>.

Esta novedad de Jeremías consiste quizás sobre todo en su novedosa experiencia de un Dios que, sin dejar de ser el Señor del mundo y de la historia, ni tampoco el Aliado fiel del pueblo (o el Esposo y Padre amorosos más allá de la infidelidad o rebeldía de la contraparte), es algo más, algo mayor, algo hasta ahora casi inaudito. Este mensaje de Dios mayor e inaudito, no obstante el rechazo de la mayoría, incluidas las élites todas, va a tener una gran aceptación en una parte de los oyentes que se vuelven discípulos o transmisores de su novedosa experiencia. Sin duda, porque les ayudó a interpretar lo acontecido y a superar el desánimo y desesperación que sobrevino a tantos, especialmente también de las élites políticas y religiosas que se mantenían en las posturas anteriores, tanto la regio-sacral como la meramente aliancista.

Esta experiencia nueva de Dios es la que le va a permitir ver la realidad como no pueden ni quieren ver los defensores de esas teologías previas con sus correspondientes ideologías político-sociales. Gracias a ella, no sólo va a poder entender y explicar la terrible desgracia de la destrucción de Jerusalén y su Templo, así como la desaparición de la dinastía de David y el destierro o exilio del pueblo, sino también superar la crisis y abrirse a la esperanza. En un primer momento, será ese pueblo desterrado en el 597 el que vendrá señalado como la parte sana de Judá (los “higos buenos” del c. 24). Sólo que no deben esperar un pronto fin del exilio, sino acostumbrarse a vivir en el mismo, creando hijos y trabajando por el nuevo país en que moran, e incluso rogando por su bienestar (Carta a los desterrados del c. 29,4-7). Si la carta refleja sin más el momento histórico o está más bien releída luego por todos los exiliados, frente a la pretensión de los “quedados” en Judá, es cuestión secundaria a este propósito.

---

<sup>21</sup> Sobre el tema de la Nueva Alianza en el libro de Jeremías y en el uso posterior escribí una breve nota en el artículo anteriormente citado.

Las esperanzas de Jeremías no son grandiosas, sino muy modestas: salir con vida en esa situación catastrófica general, tanto al eunuco real Ebed-Melek como a su propio secretario y discípulo Baruc. Al primero, tras haberlo sacado de la cisterna donde lo tenían preso por el año 587 (39,18); y al segundo, cuando expresaba su tremenda angustia por el riesgo mortal en que se había metido por escribir y proclamar públicamente las palabras de Jeremías al escribir y reescribir el famoso rollo del que se habla en el c. 36, en el invierno del año 604 probablemente (45,5; cfr 36,1ss). Además de salvar la vida, se promete a los exiliados en Babilonia la continuidad de la vida normal, con bodas y trabajos, casas y campos, tanto en la diáspora como en Palestina. Eso queda muy bien reflejado en la “Carta a los exiliados” del año 593, en que se les invita a no soñar con el pronto retorno, pero sí a mantener la esperanza (29, 5-7). Para los quedados en Judá, y los que vuelvan del exilio, el gesto simbólico del propio Jeremías de comprar un terreno familiar en Anatot, cuando estaba preso en el atrio real en tiempos del asedio babilónico, por el año 587 es una clara señal de esperanza intrahistórica: se les promete que volverán a tener casas y trabajar los campos como antes (32,15 y 43-44).

Se trata por tanto de pequeños signos de esperanza en un futuro más allá de la catástrofe o desgracia general. Pero que son signos de un Dios que está por encima de la prepotencia de los imperios, de la incompetencia y maldad de los propios líderes políticos y religiosos y de la propia culpa y desesperación. Esta es la Gracia y el Aliento que Dios reveló y animó tanto al profeta como a sus discípulos en Babilonia, en Egipto y en Judá; y también la que inspiró a los redactores de sus palabras y actuaciones ( esas “*Dibré Yirmeyahú*” con que se abre el libro en Jr 1,1) y ha seguido impulsando a los lectores de todos los siglos posteriores hasta hoy. Es verdad que Jeremías bebió hasta el fondo todo el cáliz de sufrimiento, persecución, angustia y desesperanza que el pueblo judío experimentó en esos años tan duros del 597 al 586 y siguientes; lo veremos claramente al hablar de sus “Confesiones” o lamentos, similares en parte a las famosas “Lamentaciones” que se le atribuyeron por muchos siglos, y que reflejan la misma situación anímica tras la caída de Jerusalén el 586. Lo novedoso de Jr es que esas quejas, íntimas o públicas, hechas como oración personal o como salmo penitencial comunitario, se inscriben en un libro en que sólo son una parte del mensaje, y nunca la última palabra, como veremos.

### 3. LA DESGRACIA OBRADA POR DIOS (586) Y SUS CAUSAS

Según el sentir común de tantos pueblos, religiones y culturas, el Dios Todopoderoso es el que rige los destinos naturales e históricos de los pueblos y de los hombres. Por lo tanto, las cosas buenas o malas que acontecen hay que verlas, sobre todo, como expresión de su bendición o maldición, de su premio o castigo, sancionatorios de las conductas humanas. En la mayor parte de la BH esta es la mentalidad dominante, no sólo a nivel popular, sino también de las élites culturales y religiosas. Se hará especialmente clara con la aparición del monoteísmo radical del Deuteronomio: “Yo soy el Señor, y no hay ningún otro, fuera de mí no hay ningún Dios... Yo formo la luz y creo la tiniebla, hago el bien y provocho la desgracia. Yo, el Señor, cumplo todo esto” (45,5-7); pero estaba presente muchísimo antes, en todas las tradiciones; y se mantendrá en la frase casi proverbial de que Dios juzga y “paga a cada uno según sus obras”, incluso en varias partes del Nuevo Testamento.

Los profetas de Israel, según la fórmula esencial o el “género literario” más peculiar de sus oráculos, tienen casi siempre un “oráculo de juicio” o “anuncio de castigo”, como parte esencial de su mensaje. La otra parte es la “denuncia del pecado” o de la culpa o “injusticia”, que serían el motivo o la causa de ese castigo o desgracia infringidas por Dios, conforme a lo previsto y predicho por sus profetas. El problema interpretativo de fondo es captar si se trata de un anuncio incondicional de castigo, centrado en un futuro que sólo Dios puede conocer con certeza; o si, en cambio, es más bien una amenaza ante ese peligro de fracaso terrible, que lleva a Dios a buscar un cambio de conducta capaz de lograr evitarlo a tiempo. Grandes maestros de la exégesis teológica, como Von Rad o Wolff, están por la primera lectura: la más dura sin duda, pero que parece responder a tantos textos proféticos que suenan como anuncios incondicionales del futuro castigo. En tal caso, la denuncia del pecado no sería propiamente revelación de Dios, sino racionalización humana para explicar esa decisión divina, que podría parecer arbitraria.

Otros intérpretes, a los que me sumo, pensamos más bien que lo que Dios inspira a sus profetas es una enorme sensibilidad ante el mal y sus víctimas, que hace ver la realidad con los ojos de Dios, sentir con su corazón y expresarse con sus palabras: esa sería la “**theo-patheia**” profética, que sintoniza con el ver, pensar, sentir y hablar de Dios<sup>22</sup>. Desde ahí, cabe leer todas las amenazas de castigo futuro, o interpretaciones de las desgracias y fracasos pasados como si fueran causados

---

22 HESCHEL, Abraham J., *Los profetas*, Tomo I, 214ss y Tomo II, pp. 114ss

por Dios, como intentos desesperados por evitar las conductas que llevan a los hombres a esas situaciones. De forma que la pretensión de lograr la “escucha” y “conversión” de los oyentes serían el fin pretendido por Dios con los oráculos de sus profetas. De ahí el tono tan duro y generalizador de sus denuncias a toda las élites gobernantes, e incluso a todo el pueblo de Judá en su conjunto.

Tal vez no haya profeta tan crítico de su entorno, hasta ganarse el remoquete de “Terror por doquier” como Jeremías. “La vehemencia del ataque de Jeremías contra el pecado nacional difícilmente puede exagerarse. Pero no era la totalidad de su mensaje, porque tenía además compasión y esperanza”<sup>23</sup>. Se piensa que Jeremías tenía esperanzas en la conversión del pueblo, hasta que las perdió al ver que eso no ocurría, allá por los años últimos de Joaquín (605ss); y desde entonces su vida fue una historia de soledad y persecución: “un fracaso –un heroico fracaso, seguro pero un fracaso al fin”; por que no le hacen caso, y así logra nunca “detener a su pueblo de la carrera suicida que sabía que había emprendido”<sup>24</sup>. Como explica la sociología actual, es casi imposible mantener “contradefiniciones” de lo real sin apoyo social o “estructuras de plausibilidad” (P. Berger); y tal fue el caso de Jeremías y sus pocos adeptos.

Se discute hoy en día si el tema de la conversión es propio de los profetas o no se debe más bien a la relectura deuteronomista de su obra<sup>25</sup>. Esta está clara en muchísimos textos proféticos, especialmente desde el libro de Jeremías y Ezequiel; pero no en los primeros “profetas de juicio”: Amós y Oseas en el Norte, con respecto a Samaria; e Isaías y Miqueas en el sur, en relación a Jerusalén. Aunque el libro de Isaías, que conoce incluso el destierro babilónico, parece ignorar la caída de Jerusalén y su Templo, o tal vez no darle la importancia que antes y después le dieron los sacerdotes, incluso si son profetas como Ezequiel o tal vez Zacarías. Desde el libro de Jeremías, en cambio, se debe hablar ya de “profetas de conversión”; y este será un punto a desarrollar más adelante. Para nuestro propósito, es indiferente que sea ya cosa del profeta, o que se deba más bien a la lectura ulterior

23 **BRIGHT, John, *Jeremiah***. The Anchor Bible, 21, Doubleday & Company, Garden City, New York, 1965, p.91 escribe: “The vehemence of Jeremiah’s assault upon the national sin can scarcely be exaggerated. Yet that was not the whole of his message, for he was not without compassion and hope”.

24 *Ibidem*, p.111. Textualmente: “a failure –a heroic failure, to be sure, but failure nevertheless”. No le escuchan y él no logra “deter his people from the suicidal course that he knew they were following”

25 Sobre este punto expliqué las posturas existentes y mi propia comprensión del asunto en el artículo citado: **FRADES, Eduardo, *La rica complejidad del libro de Jeremías***. En la revista ITER 50 (2009) páginas

de sus discípulos, ya que nos ocupamos del libro inspirado, no tanto de la persona de Jeremías.

Lo cierto es que en este libro la desgracia aparece desde los inicios como amenaza de castigo divino, sin precisar mucho ni sus rasgos concretos, ni los pecados causantes de dicho fracaso histórico. *“Desde el Norte se derramará la desgracia sobre todos los habitantes de la tierra (de Judá). Mira que Yo estoy llamando a todos los reyes del Norte –oráculo del Señor- Vendrán y podrán sus cadalsos en las puertas de Jerusalén, contra sus murallas todo alrededor, y contra todas las ciudades de Judá. Entonces pronunciaré mi juicio contra ellas, por toda su maldad, porque me han abandonado a Mi y han sacrificado a otros dioses y adorado ídolos hechos con manos humanas”* (1,14-16). Conviene notar que, si la desgracia afecta a la nación entera, y el pecado parece obra de todos, en realidad la misión del profeta parece concretarse casi sólo en los líderes, señalados ahí mismo y reiterados a lo largo de toda la vida del profeta, y de todo el libro, aunque ya no tuvieran ese poder. Se trata de fortificar y enfrentar a Jeremías *“contra los reyes de Judá y sus jefes (políticos y militares), contra sus sacerdotes y “el pueblo de la tierra”. Te harán la guerra, pero no te vencerán, porque Yo estoy contigo para salvarte”* (1,18-19).

Esta oposición fundamental de Jeremías contra todos los liderazgos de su pueblo (incluidos los profetas, que aquí no se nombran, pero se van a mencionar casi todas las demás veces) ocupó su ministerio conocido, tanto bajo el rey Joaquín (609-597), como bajo Sedecías (597-586) y luego Godolías (586-584). En esta primera lista aparece, en cambio, “el pueblo de la tierra”. Lo he puesto entrecomillado porque se debe explicar su significado, diverso en los diversos contextos bíblicos en que aparece. En nuestro caso, como se ve bien por el mismo paralelismo con reyes y sacerdotes, se trata de los “terratenientes” o señores acaudalados (y casi feudales) de Judá, que formaban un grupo muy importante económica, social y políticamente. Baste ver el caso de la elección por parte de este “pueblo de la tierra” del rey Josías para suceder a su padre Amón, asesinado por unos oficiales conjurados, a pesar de ser todavía un niño de 8 años (2 Re 21,19-22,2). En otros contextos, en cambio, significa más bien el campesinado pobre y sin poder, los pobres de la tierra, incluso “esa gente que no conoce la ley” y son malditos, a juicio de los jefes fariseos. (Jn 7, 49)

En pasajes como Jr 2,8; 2,26; 4,9; 6,13; 8,1; 8,10; 13,13; 14,18; 29,1; 32,32; 34,19 y 37,1-3 se usa la trilogía reyes o príncipes y jefes, sacerdotes y profetas, que es la que mejor define la estructura del liderazgo en el reino de Judá; siempre

que supongamos a los jefes políticos y militares dentro de los príncipes y jefes o ancianos. A ellos corresponde la *'Esah*, como la *Torah* al sacerdocio y el *Dabar* al profeta (18,18). Hay capítulos enteros de oposición real, sacerdotal o profética, como el 21, 36, el 7 y 26 o el 20, 23 28 y 29. Aquí entrarían otros textos referidos a uno sólo de estos grupos o dos de ellos en conjunto, especialmente sacerdotes y profetas: verdadero liderazgo religioso e intelectual de esa sociedad; y más en la época del destierro, donde ya los reyes y príncipes han desaparecido. Estos líderes son los principales responsables del fracaso histórico o político de Judá; así como Jeremías y otro pequeño grupo de sacerdotes y profetas lo serán de su permanencia como comunidad de fe y de culto incluso en el destierro y la diáspora, hasta el tiempo de Jesús y hasta nuestros días, en cierto modo. Así aprendió Israel que el poder político es lo más secundario e impotente a la hora de mantener la coherencia vital de una nación y menos de una religión como la bíblica.

Sigue siendo verdad que, más que castigo divino alguno, las desgracias históricamente motivadas tienen al hombre por único sujeto responsable; aunque la lectura “providencialista” nos permita ver siempre detrás la mano de Dios, precisamente para darnos esperanza y pistas de futuro mejor. Nunca se puede encubrir la mano del hombre y su responsabilidad tras la acción soberana de Dios. Si es Dios quien cambia o castiga la maldad humana en desgracia o catástrofe sociopolítica, como obra propia suya (18,10), sin embargo “Dios trae un día la desgracia sobre el pueblo como fruto de su propia conducta”<sup>26</sup>. Esa fue precisamente la explicación teológica de la catástrofe del 587, ofrecida ya por Jeremías anticipadamente; pero profundizada por sus discípulos en el exilio babilónico y en toda la diáspora. Porque efectivamente “Israel no habría sobrevivido, si no hubiera sido capaz de hallar en el ámbito de su propia fe alguna explicación adecuada de la desgracia”<sup>27</sup>. Por eso hoy día la exégesis admite mayoritariamente que la toda la BH es “un producto y una respuesta al exilio babilónico”<sup>28</sup>. Esto resulta particularmente claro en el libro de Jeremías, se deba al mismo o a sus discípulos, con influjo mayor o menor de la corriente deuteronomista<sup>29</sup>.

26 KOCH, Kraus, *Die Profeten II. Babylonischer-persische Zeit*, Verlag Kolhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1988, p. 28: “die Frucht ihres eigenen Vorhabens bringt Jahwä eines Tages als ra'a über das Volk”.

27 BRIGHT, John, *Jeremiah*. The Anchor Bible, 21, Doubleday & Company, Garden City, New York, 1965, p. 113: “Israel would not have survived had she not been able to find some adequate explanation of the tragedy in terms of her faith”.

28 BRÜGGEMANN, Walter *Theology of the Old Testament*, en la página 74: “a product and a response to the Babylonian exile”.

29 Aprovecho la ocasión para referirme escépticamente a las pretensiones de conocer

Jeremías que, como todos los profetas, ve la realidad con unos ojos decididamente éticos, no podía menos de atacar la ideología regio-sacral, que consideraba irrevocables las promesas de Dios hechas a David y la Ciudad Santa, de una permanencia eterna, sin condiciones. Para ello se sirve precisamente de la teología aliancista, que condiciona los resultados a la conducta de las partes; más concretamente, a la repuesta del pueblo a las exigencias éticas de Dios! Por eso, al fin, tampoco Babilonia se verá libre de condena radical, a pesar de que la tradición de Jeremías ha dicho siempre que la política babilónica reflejaba la intención de Dios. Por eso, la edición del TM acaba con ese “extenso y salvaje oráculo contra Babilonia”<sup>30</sup> (cc.50-51), que anticipa el júbilo de Judá y la diáspora judía ante la venida de Ciro y la pronta caída del poder babilónico. No pensaban exactamente igual los editores de la posterior edición de los LXX, para quienes no es ese el punto final, sino un continuo estar aún en la desgracia; esperando contra toda esperanza, gracias al aliento de Dios que siempre libra de la angustia.

### 4. EL DESALIENTO DEL PROFETA Y EL ALIENTO DIVINO

El libro de Jeremías, aunque no todo sea precisamente palabra auténtica suya ni testimonio autobiográfico, es sin duda el libro profético (y acaso el único libro) con tantos datos para penetrar, aunque sea con muchas dudas y más oscuridades que certezas y evidencias, en la vida interior de este personaje: buena parte de sus oráculos deben ser auténticos, aunque muchos estén retocados y releídos por sus discípulos y editores, y en algunos casos parece tratarse de oraciones personales y hasta de “confesiones” íntimas de sus pensamientos y sentimientos, sin ocultar sus miedos, sus angustias y sus “lamentaciones” al mismo Dios que lo ha enviado. Son algo tan característico de este profeta, que se le atribuyeron durante muchos siglos las famosas “Lamentaciones”, siempre contemporáneas de esa desgracia básica de Israel que fue la caída de Jerusalén. Aunque hoy la crítica afirma unánimemente que no lo son, la fama ha permanecido. Y se han llamado “confesiones” a un pequeño grupo de textos, aparentemente muy personales y significativos, en clara referencia a las más famosas “Confesiones” de toda la literatura universal, las de San Agustín. Sobre esto volveremos también, pero sirve para explicar el

---

con demasiada exactitud hasta tres o cuatro etapas de relecturas deuteronomistas del libro, como se hace en la obra de ALBERTZ, Rainer, *Israel in exile: the history and literatura of the sixth century B.C.E.* Prefiero modestamente mi docta ignorancia.

30 BRÜGGEMANN, o.c., p. 510: “a savage, extended oracle against Babylon”.

uso de Jeremías o jeremiaco como sinónimo de pesimista, quejumbroso, crítico y aguafiestas, al menos en siglos pasados, incluso en el lenguaje popular.

Ya desde el relato vocacional, la objeción del “joven” Jeremías para no aceptar el encargo divino es interpretada cabalmente por Dios como “miedo”. Por eso le pide que “no tengas miedo ante ellos, porque Yo estaré contigo para protegerte”; y en la tercera visión reitera: “no te espantes ante ellos, porque si no seré Yo quien te meterá miedo ante ellos” (1,8.17). Este rasgo del miedo y la angustia va a perdurar durante toda su carrera profética, hasta reconocer que se ha debido mantener como apartado y, sobre todo, mal visto por la gente, que le ha apodado “Terror alrededor” o “Miedo por doquier” (20,3 y 8.10). Su amigo y discípulo Baruc, como veremos, no se siente mucho mejor que su maestro, y se queja ante Dios de lo desgraciado que es: “Ay de mí, que el Señor añade tristeza a mi dolor. Estoy cansado de mis gemidos y no hallo paz alguna” (45,3) Claro que otros muchos judíos de la época pasarían por situaciones semejantes y aún peores, pero de nadie lo sabemos tan directamente como de Jeremías.

Que las pruebas de la vida son también pruebas de Dios, es una verdad de todo creyente en una Providencia; y este es el caso de la fe israelita tanto como de la cristiana y hasta de casi todo hombre religioso. Esas pruebas son, eso, pruebas: momentos donde comprobar las fuerzas, ver las debilidades, aprender a mirar hacia lo alto, y poner la confianza en que no se nos va a dejar caer en la tentación, si confiamos en el Dios que nos creó, nos ama y nos está esperando como hijos responsables y adultos, constructores con Él de la propia vida e historia personalísimas. Las mismas circunstancias son para unos ocasión de pecado o hundimiento personal, y para otros, de maduración y crecimiento humano y espiritual. En la BH y en el NT se conocen bien estas experiencias humanas y se saben necesarias para el desarrollo y crecimiento de cada persona, incluso de Jesús de Nazaret (Lc 2,40; 3,51s y sobre todo 4,1-13 que apunta ya a la cruz: 22,3 y 22,53).

Que el sufrimiento temple el ánimo humano, y que no hay vida humana digna sin pasar por el mismo, lo exige la naturaleza humana misma tal como Dios la ha creado; puesto que el amor recibido y entregado son sus claves vitales; y el mero temor de perderlos (para no hablar de la pérdida parcial o total del mismo) son factores máximos del dolor psíquico y profundo. Aunque no se puede desconfiar nunca del amor de Dios, tampoco se puede presumir del mismo como si de una necesidad o de una exigencia se tratase. Y el hombre religioso, judío o cristiano, sienten esta lejanía o rechazo de Dios como el mayor mal que le puede acontecer. Hasta hemos inventado eso de un Dios “eternamente enojado”, tanto en algunos

salmos bíblicos como en ciertos cánticos religiosos bien populares y repetidos. Pero tanto sufrimiento junto, que era a la vez pérdida de la patria, del liderazgo, del culto y hasta del apoyo mismo de Dios (así al menos lo veían casi todos) se concentran peculiarmente en la experiencia de Jeremías y sus discípulos. Vamos a espigar sólo algunos síntomas de este sentimiento de desánimo en medio de la desgracia, para ver mejor el triunfo último de la Gracia y el Ánimo infundidos por Dios a “sus siervos los profetas”<sup>31</sup>, como repite el libro y toda la escuela deuteronomista.

La última palabra también aquí la tiene Dios, que promete al profeta amedrentado ante su tremenda misión, su presencia y apoyo: “*No tengas miedo, Yo estaré contigo para salvarte*” (1,8); y más tarde, ante la resistencia de todos los poderes fácticos del pueblo (reyes, príncipes, ancianos, sacerdotes y profetas) reitera la misma promesa y le dice que lo hará resistente como una fortaleza (1,17). Este aliento divino se va a mantener, aún en los momentos críticos por los que su vida va a atravesar. Así como también Dios, por su medio, va a suscitar el ánimo y las esperanzas en el pueblo que sufre la desgracia y que debe luego, tras la supervivencia en la patria o en el exilio, asimilar lo ocurrido y sobreponerse al desaliento y la desesperación. Este será el mensaje final de todo el libro, como trataremos de mostrar al fin. Ese aliento es gracia inmerecida de Dios, no ensueño nostálgico ni fantasía de deshauciado; menos aún, fruto del empeño prometeico de los judíos fracasados. Claro que el DeuteroIsaías parece necesitar un tono extremadamente propagandístico para suscitarla; pero nos dice más claramente aún que Jeremías, que todo es en el fondo obra de Dios solo.

## 5. TESTIMONIO DE LAS “CONFESIONES” Y “LAMENTACIONES”

Si todo el libro hay que considerarlo un coro polifónico, no parece correcto poner aparte estos textos y considerarlos casi como “confesiones” o diario íntimo del profeta. Ha habido y hay todavía quien las lee así; y no es un error total, porque seguramente es la primera voz y la más fuerte de ese gran coro. Pero las confesiones “mezclan lo individual y lo colectivo... y son fruto de reelaboraciones y de reflexiones concadenadas”<sup>32</sup> Entre los autores que las leen en clave personal está un autor que escribe: “la confesión pública la lleva a cabo como una liberación este

31 Entrecómulo la frase porque se trata del modo estereotipado de hablar de ellos en el libro de Jeremías también, pero sobre todo en la Historia Deuteronomista.

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

gran atormentado. Se entrega a ello con una sinceridad cruel y cínica, llegando hasta proclamar su indignación al Señor<sup>33</sup>. Otro autor dice que el libro está escrito en perfecta armonía por Dios, Jeremías y Baruc; y que este, transmitiendo datos biográficos y estas “confesiones”, habría llegado “hasta narrar la última jornada en que Jeremías experimenta su muerte interior, su muerte como profeta.”<sup>34</sup>. Esto ha llevado a análisis psicológicos del profeta, como si de un diario íntimo se tratara. Pero hay autores muy importantes que afirman que en ellas se siente el abandono de Dios que llevó al profeta por un “camino que conduce, paso a paso, a una desesperación cada vez más profunda”. Siente el abandono de Dios, que llevó a su mensajero “a través de una noche tan espantosa y, según todas las probabilidades, le dejará destrozarse en ella”<sup>35</sup>.

Pero seguramente esas “confesiones” son a la vez, “súplicas” colectivas, que representan la experiencia y vivencia de los discípulos y editores de los textos, y que son más bien unas “lamentaciones”, similares en gran parte a las que conocemos con ese nombre, y durante siglos se le atribuyeron también a Jeremías. Carroll, como era de esperar dado su enfoque general, admite casi sólo esta última lectura comunitaria, sin darle cabida alguna a la intimidad del profeta. La mayoría, sin embargo, se sitúa en un punto de equilibrio, como frente a todo el libro. El exégeta con más dedicación aspecto formal de los textos, dice que “las lamentaciones de Jeremías se corresponden totalmente, tanto en su lenguaje como en su estructura, con las lamentaciones individuales que aparecen en el Salterio; es decir, propiamente son salmos de lamentación transformados merced a la especial situación del profeta o bien del mediador”<sup>36</sup>. La misma opción toma Bonora<sup>37</sup>, que aprovecha ambas lecturas, personal y colectiva para su profunda lectura y comentario.

Se puede decir con toda razón que la BH, con textos como estos, los libros de Job y Qohélet, y tantos salmos de lamentación, nos enseñan y proponen un

33 STEINMANN, Jean, *Jérémie. Introduction et commentaire*. DDB, Paris, 1960, p. 25: “La confession publique s'exerce comme une libération chez ce grand tourmenté. Il s'y livre avec une franchise cruelle et cynique, allant jusqu'à clamer son dégoût à Iahvé.”

34 JIMÉNEZ HERNÁNDEZ, Emiliano.- *Las Confesiones de Jeremías*. Grafite Ediciones, Madrid, 1999, p. 9

35 VON RAD, Gerhard, *Teología del Antiguo Testamento*, Tomo II, *Teología de las tradiciones proféticas de Israel*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1998, pp. 255 y 257

36 WESTERMANN, Claus.- *El AT y Jesucristo (Jeremías)*. Actualidad bíblica, 30, FAX, Madrid, 1972, p. 138-139

37 BONORA, Antonio.- *Geremia, uomo dei dolori*. Gregoriana Libreria Editrice, Padova, 1992.

estilo de oración a Dios, mucho más realista y libre que el ofrecido en los textos litúrgicos, tan pacatos. Frente a esas quejas, se ha dicho que “las oraciones de la cristiandad occidental actúan mucho más inhibidas y formales”<sup>38</sup>; lo cual me suena aún muy suave. La BH nos enseña todavía poco sobre un Dios Padre materno o Madre paternal, ciertamente. Pero sí educan para liberarse de un Dios arbitrario, o que se la explicación racional de un mundo tan irracional como el construido por la libertad humana empecatada; o peor aún, Patrón exigente y Juez intransigente, que exige sacrificios humanos, sobre todo de los más pobres e indefensos, entre los que están casi siempre los que tratan de vivir honradamente, sin aprovecharse de los demás. Ante esas imágenes de Dios, que están también presentes en ella, la propia BH permite, más aún, fomenta la queja y el lamento, la duda y el reclamo, por no decir el rechazo y casi la blasfemia.

Podemos considerar como primera tentación la del miedo y la huida de la tarea profética que se le encomienda, relatada ya en el momento de su vocación<sup>39</sup>. La incapacidad para hablar, por ser muy joven, no es más que una excusa para ocultar el verdadero motivo: el miedo, como Dios le reitera (1,8 y 17). Aquí el miedo parece anticiparse a la dura tarea profética de tener que denunciar a todo tipo de poder o autoridad constituida: reyes, consejeros, sacerdotes, profetas y a los propios imperios en los que se confía o a los que se teme y evita. Pero en la confesión de 11,18-12,6 y en la de 15,17 el miedo es a tratar con la gente, por sentirse malvisto y despreciado, una especie de “aguafiestas” molesto, que le lleva a andar siempre solitario. Sus propios paisanos de Anatot buscan su muerte y la gente casi se burla de él.

Llega a dudar de Dios mismo, o al menos de su misión profética, no vaya a ser un mero espejismo. Porque, en realidad, Jeremías está viendo en anticipo una realidad que aún no existe: ve el fracaso de Judá y la destrucción de Jerusalén cuando estaban aún en pie. Se atreve a decirla a Dios que es como un “espejismo” o un *wady*, una torrentera circunstancial, que desaparece cuando más falta hace el agua (15,18); frente a lo que había predicado antes al pueblo, diciendo que buscaban “cisternas agrietadas”, cuando Yahveh era “Manantial vivo” (2, 13). “Ante semejante blasfemia, Dios exige la conversión del profeta”<sup>40</sup>; si quiere seguir siendo su boca,

---

38 KOCH, Kraus, *Die Profeten II. Babylonischer-persische Zeit*, Verlag Kolhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1988, 50. Textualmente: “abendländische Gebete wirken erheblich gehemmt und förmlicher”.

39 KURICHIANIL, John.- *Tentaciones de un profeta*. En *Selecciones de Teología*, n. 201, vol. 51 (2012), pp.70-79. Pone el relato vocacional como la primera tentación, el miedo a aceptar la misión. Se repite en la última confesión (20, 9)

40 STEINMANN, Jean.- *Jérémie. Introduction et commentaire*. DDB, Paris, 1960, p. 30: “Devant pareil blasphème, Iahvé exige la conversion du prophète”.

deberá quitar esa expresión tan vil en su lenguaje y entonces volverá a contar con la presencia y fuerza de Dios (15,19-21).

Tanto en este paso, como en la siguiente confesión, Jeremías parece balbucear ya el insondable tema del juego de la Gracia divina con la libertad humana. Pues emplea esa especie de retruécano o viceversa de la conversión como obra de Dios y respuesta humana a la vez, o de sanación, realizada por Dios pero con la colaboración del hombre: “*si te vuelves (conviertes a Mí), porque Yo te hago volver*” (15,19); y “*cúrame, Señor, y seré curado; sálvame y seré salvado*” (17,14). A la vez, aquí dice expresamente que Dios es “mi único refugio en la desgracia!” y no causa de Terror, como todo y todos los demás. Sin duda exagera un tanto, porque el libro atestigua que contó siempre con buenos defensores, incluso en la clase dirigente, como la familia de Safán y los dos hijos de Neriyas, Baruc y Serayas (26,24; 29,3; 36,1ss; 39,14; 45,1 y 52,59ss); pero el rechazo de su persona y mensaje fue total bajo Joaquim y tuvo poco apoyo del nuevo rey Sedecías que le sucedió. Por lo demás, las confesiones parecen pertenecer a los años del rey Joaquim.

La última confesión, se presenta como el acmé de la crisis y parece quedar sin respuesta divina alguna, fuera de la propia desesperación por el peso del mal en la historia y en su propia experiencia vital de profeta. Comienza acusando a Dios de haberlo seducido y violentado; de haberlo hecho de veras un “Terror por doquier” para la gente. Luego pasa a una especie de súplica individual, que culmina a acción de gracias al Señor que lo ha librado; pero, al fin termina maldiciendo el día en que nació, lo cual es bíblicamente casi una blasfemia contra el Creador. Es un texto muy extraño y las explicaciones de exégetas y teólogos son varias; pero tal vez la más acertada es la que ve aquí, efectivamente, una casi total desesperación del profeta ante el fracaso de su misión<sup>41</sup>; pero, más al fondo, como una participación en el fracaso mismo de Dios ante la falta de respuesta de su pueblo a su proyecto de amor. Se ha escrito con acierto, pienso, esta hermosa frase: “Tal vez se le pide al profeta que llegue a sentir algo del propio dolor de Dios por el fracaso de su historia de amor con su pueblo”<sup>42</sup>. Sin embargo, no es el final de la vida y actividad profética de Jeremías, y menos aún del libro que continúa su testimonio.

---

41 En mi artículo citado sobre Jeremías pongo algunos datos sobre este punto. Baste recordar aquí que tanto Gerhard von Rad como José Luis Sicre piensan así.

42 “Forse al profeta è chièsto di giungere a sentire qualcosa del dolore stesso di Dio per il fallimento della storia d’amore con il suo popolo”. Nota a la quinta confesión (Jr 20,7-18) de *La Bibbia, via verità e vita*. Nuovo testo CEI, San Paolo, Roma, 2009, en la página 1692.

## 6. EL DOLOR DEL PROFETA Y EL DOLOR DE DIOS

Hay otros testimonios del profundo dolor del profeta por la desgracia de su pueblo, como el tremendo poema de 4,19-26: “*Ay, mis entrañas, mis entrañas! Estoy roto. El corazón me explota en el pecho...*”; poema que en los versos siguientes (4,27-31) se refiere ya a la propia Sión, que grita como mujer con dolores de parto. De nuevo en 8,18-23 brota el llanto inacabable de Jeremías por las heridas de la hija de Sión, que no encuentran bálsamo que las cure, y se refiere a todos los muertos en la guerra y asesinados por la violencia interna misma. Como dice en el c. 9, eso es obra de Dios, pero por culpa de los propios jerosolimitanos y aún de todos los habitantes de Judá, vueltos estiércol de sus propias tierras (9,21). Por eso, al lamento del profeta, se invita a unirse a las mejores plañideras de Sión (9,9 y 16). En el c. 10 parece que habla ya de la devastación de Sión como de un hecho consumado (10,25).

No tiene nada de extraño que el profeta Jeremías sintiera un profundo dolor por el destino histórico de Jerusalén y su Templo. No sólo era cercano a la ciudad, sino que ejerció en ella casi todo su ministerio. Además era de familia sacerdotal, como se nos informa desde 1,1; y la preocupación por la Ley y el culto correcto, así como por las tradiciones históricas de Israel aparecen más de una vez en sus palabras. Pero, quizás sobre todo, no podía menos de sentirse solidario con el sufrimiento de tanta gente, élites y pueblo sencillo, más bien víctima que responsable de las políticas equivocadas de sus líderes. No está haciendo teatro, sino expresando poética y profundamente ese dolor que siente y que concentra de algún modo el de toda la ciudad y toda la nación. Pero no es eso lo principal que quiere comunicarnos el libro, ni siquiera en la primera parte que lo trata con gran amplitud. El mensajero de Dios está en medio de ambos actores, el Dios que lo envía y el pueblo al que es enviado, que es su propio pueblo. Por eso está desgarrado entre ambos polos, y sufre por ambos costados, por decirlo así. Lo mismo han expresado otros: “Jeremías expresa un profundo pesar a causa de su pueblo, que está también muy próximo al sufrimiento de Dios”<sup>43</sup>; y antes, basándose en T. Polk, escribe que el Jeremías “promulga una identificación profética con Dios y con el pueblo”<sup>44</sup>.

43 LALLEMAN-DE WINKEL, Hetty, *Jeremiah in Prophetic Tradition*. Leuven, Peeters, 2000, p. 239: “Jeremiah utters a deep sorrow for the sake of the people which is closet to God’s suffering as well”.

44 *Ibidem*, p. 45: “enacts a prophetic identification with both God and people”

**12, 1-4:** El capítulo culminante de la primera parte es el 12. De hecho está en el centro de la primera parte del libro y tiene tres secciones, con distintos temas y probablemente pertenecientes a tres distintas manos; pero que han sido aceptadas tanto por el TM como por los LXX. Esto muestra la gran elaboración a que fue sometida esta parte central de la primera parte. Veámosla con cierto detalle, para centrarnos en definitiva en los vv 7-13 que son el núcleo central. Los vv. **12, 1-4** son ya complejos y las interpretaciones siguen siendo plurales. Unos los ven como continuación de 11,18-23, interpretada como “confesión” personal de Jeremías o como “lamentación” y súplica en que el profeta habla en nombre del pueblo, etc. Pero en estos versículos se trata del tema de la justicia de Dios, cuestionado por “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>45</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, pero también de sus discípulos.

**12,14-17:** En cambio, en los versículos finales, **12,7-13** parece mejor ver la situación del exilio y la diáspora, así como el desastre de tantos pueblos sometidos a Babilonia, pero que esperan como Judá, verse libres de ese yugo, ante la inminencia del imperio persa. Incluso el exégeta conservador Rudolph admite que no puede ser de Jeremías este trozo porque propone el camino (*Derek*) de su pueblo como modelo de los otros, cosa que Jeremías negaría, dada la mala conducta que observa. Se trata más bien de la religión judía (de la *Torah*), no del ejemplo de Judá. “Quien la asume, *es edificado en medio del pueblo*”, e.d., es recibido como prosélito<sup>46</sup>. También Couturier opina que “la perícopa 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; Za 14,16-21.etc.)”<sup>47</sup>, que son textos exílicos o postexílicos. El comentario de Carroll, por supuesto, afirma que estos versículos cuadran en el

45 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 alttestamentliche Literatur auf”. Lo dice citando a Cornill y comenta luego lo que pongo en el texto.

46 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”

47 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).

contexto postexílico, cuando pueblos vecinos se han hecho yahwistas, por influjo del proselitismo de los judíos que han vuelto del exilio; porque “en dicha época se desarrolló entre algunos judíos la práctica de admitir gente de otras naciones dentro de su religión”<sup>48</sup>. Brüggemann arguye que “la ubicación histórica de este texto parece ser al final del exilio”; porque se acerca a temas del DeuteroIsaías y acentúa la posible conversión de Judá y de las naciones, que son también llamadas a y van a ser juzgadas “por el estándar de las leyes de la alianza” como Israel<sup>49</sup>.

**12,7-13:** En el corazón de este rico capítulo esta el increíble texto de **12,7-13**; pues aquí es Dios mismo quien habla: “*Dejé mi casa, repudié mi heredad, entregué lo más querido que tenía en mano de sus enemigos*”. No parece haber ninguna estructura quiástica que abarque el libro entero, ni tampoco la primera parte; pero tal vez puede verse una estructura concéntrica en toda la primera parte común al TM y los LXX, formada por los capítulos 1 al 25. Es donde se alcanza el acuerdo entre ambas ediciones del libro, y el capítulo 12 es ciertamente el centro. Por otro lado es muy complejo, pues incluye unos versículos (1-6) que suelen leerse como confesión del profeta, ligados a 11,18-23; y otros finales (14-17) con rasgos peculiares, sobre el que volveremos; y la parte central (7-13) en la que Dios se lamenta por el fracaso de su experiencia histórica con Israel. Le llama su Casa y su Heredad, a las que ha tenido que abandonar, como se abandona una mujer infiel o una viña devastada, un campo maldito, convertido en desierto.

Detrás de los devastadores está la propia mano del Señor airado por la infidelidad y rebeldía de su Heredad. Pero no se trata de un despido o una venganza cualquiera, sino la dolorida constatación del fracaso de una relación rota, a pesar de tanto empeño y tanto cariño puestos en su desarrollo y logro, como un padre con un hijo querido, o un esposo enamorado con una mujer liviana y antojadiza, que busca otros amores y favores. No aparecen aquí esas dos metáforas de Padre-Hijo o Marido-Esposa creadas por Oseas, conocidas y utilizadas por Jeremías en los primeros capítulos, como vimos; pero no es menos impresionante la queja de Dios por la pérdida de su Casa y su Heredad como otras dos metáforas de la relación peculiar de Dios con su Pueblo. Tal vez porque, en el fondo, sólo es la casa y la tierra lo que queda como abandonado por Dios, pero nunca su pueblo, hijo y

---

48CARROLL, o.c., p. 292: “In such a period there developed among some Judeans the practice of admitting people from other nations into their religion”

49 BRUEGGEMANN, Walter, *A commentary on Jeremiah: exile and homecoming*. Grand Rapids, Eerdmans, 1988. Las citas textuales: “The historical placement of this text would seem to be late in the Exile”, p. 125; las naciones serán juzgadas “by the standart convenantal norms” p. 126.

esposa queridos. De ahí el tremendo dolor con que se expresa el Dios de Jeremías en estos versos centrales.

**45,1-5:** La validez de esta interpretación, que puede sonar artificial al no verla subrayada por tantos comentarios como uno esperaría, se justifica y refuerza si notamos que, en la redacción final de los LXX (que hoy sabemos que es la más antigua) aparece la misma idea, aunque más brevemente, en la respuesta de Dios a Baruc: **45,1-5** = LXX 51,31-35. Efectivamente, ese puesto conclusivo le da a la entera edición o redacción del libro según la tradición de los LXX una preponderancia especial. Viene a concluir todo el mensaje de Jeremías y toda la experiencia de Baruc y otros discípulos y seguidores. Y la conclusión, no es en primer lugar una especie de consuelo para Baruc en medio de su situación angustiosa y desgraciada; pues eso ya se la había prometido también al buen eunuco Ebed-Melek, amigo de Jeremías (39,18) en circunstancias similares. Se trata más bien de ese profundo sentimiento de dolor que expresa Dios, al decirle a Baruc: “*Mira, Yo mismo derribo lo que he edificado, y arranco lo que he plantado; y esto por toda la tierra*” (45,4).

No faltan exégetas que lo han subrayado enfáticamente, al afirmar que la contraposición del dolor de Baruc al dolor de Dios “el motivo central que determina todo el Libro de Jeremías: Dios está a punto de destruir su obra” (16). Termina subrayando la importancia del sufrimiento en la obra, pues “en ningún otro profeta...se engarza el sufrimiento con el hablar y el obrar proféticos tanto como en él”<sup>50</sup> (171) No se explica el dolor, pero debe tener un sentido; y en el c. 45 se abre un atisbo: “Dios destruye su obra; el propio D tiene que hacer algo que le es extraño... Tras los sufrimientos del profeta... se abre el inmenso y terrible horizonte del sufrimiento de Dios, que ha de destruir su obra”. Por algo lo cita cinco veces D. Bonhöffer en sus cartas desde la cárcel. También se refiere otro a 12,7-13 y comenta que “el profeta echa una mirada estupenda sobre la intimidad de Dios, donde amor y odio, justicia y compasión luchan entre sí, de suerte que los conceptos de elección y de juicio están en tensión entre sí”<sup>51</sup>. Gracias a la penetración del profeta con su Dios “logramos un raro vislumbre de la pena que el mal le produce a Dios”; porque se trata de un “Dios apasionadamente identificado con su Palabra y con su pueblo”<sup>52</sup>.

50 WESTERMANN, Claus.- *Comentario al profeta Jeremías*. Actualidad bíblica, 27, FAX, Madrid, 1972, páginas 16, 171 y 174 respectivamente.

51 WEISER, Artur, *Geremia. Capitoli. 25,15-52,34. Traduzione e commento*. Paideia, Brescia, 1987, p. 228: “Il profeta getta uno sguardo stupendo nell'intimità di Dio, dove amore e odio, giustizia e compassione lottano tra loro, così che i concetti di elezione e di giudizio sono tra loro in tensione”.

52 CRAIGIE, Peter C., KELLEY, Page H., DRINKARD, Joel F., *Jeremiah 1-25*. World Book

Un gran teólogo luterano hace años que infirió esta interpretación, aplicándola a su propia situación y la del pueblo alemán bajo el nazismo hitleriano. Ya en 1928 escribió sobre Jr 45: “¡Dios mismo sufre, cómo puede entonces un hombre quejarse de sufrir! Una sorprendente oración fúnebre a todas las esperanzas que el profeta había nutrido. ¿Está roto el corazón de Dios y no debería esto destruir a su discípulo? Era un hecho cumplido. Los profetas estaban vencidos. La tragedia de su vida había terminado... Y sin embargo —en la noche que había llegado se anunciaba de lejos el alba de un día, como si, invisibles en la sombra, las figuras de los grandes profetas estuvieran para siempre en medio de su pueblo; si habían derramado la sangre de su corazón a causa de su pueblo, este acto no podía perderse para siempre. No, esta semilla esparcida debía germinar, y germinó”<sup>53</sup>. En su ulterior obra más conocida, considera que no podemos hacer proyectos ni para mañana, porque la vida es ahora fragmentaria. Ahora vemos mejor que el mundo está en las manos de Dios, un Dios de gracia y de ira. Cita luego Jr 45 y dice: Si el Creador mismo destruye su obra, ¿deberemos nosotros quejarnos de haber destruido la nuestra? Y él mismo responde: “Deberemos soportar, más que plasmar nuestra vida; deberemos esperar, más que planificar; aguantar firme, más que proyectarnos hacia delante”<sup>54</sup>.

Otros teólogos bíblicos han sabido captar lo mismo: en los capítulos 12,7-13 y 45,1-5, centro de la primera parte y final de la segunda para los LXX, se trata del fracaso de los planes de Dios mismo, que sufre por ese fracaso histórico; aunque no será el final. Comentando ambos textos Von Rad 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>55</sup>; porque el profeta llega

---

Publisher, Dallas, Texas, 1991, pp. 166 y 185: “we get a rare glimpse of the sorrow that evil causes God”. Pues imagina a Dios “passionately involved with his Word and his People”. El título del capítulo es: “The sorrow of God”.

53 Citado por **MOTTU, Henry.-*Geremia: una protesta contro la sofferenza. Lettura delle “confessioni”***. Claudiana, Torino, 1990, p. 155. Se trata de una *Conferencia parroquial* en la Barcelona de 1928. *Gesammelte Studien*, t. V, 1972, 132s. Varios años antes de sus *Cartas desde la cárcel* que son de 1943.

54 **BONHÖFFER, Dietrich von, *Widerstand und Ergebung*** (Resistencia y Sumisión), *Gesammelte Werke* Bd. 8; Kaiser, Gütersloh 1998, p. 233-234: “ Wir werden unser Leben mehr zu tragen als zu gestalten, mehr hoffen als planen, mehr ausharren als vorausschreiten”.

55 **VON RAD, o.c.**, p. 260

a atisbar el sufrimiento profundo de Dios, cuando le hace hablar con tristeza: “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>56</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”<sup>57</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>58</sup>.

## 7. LAS ESPERANZAS INTRAHISTÓRICAS DE JEREMÍAS

El rico y complejo libro de Jeremías tiene sin duda más de un propósito u objetivo de parte de sus autores. Algunos de los señalados son la fe en la elección junto al tema de la alianza. Aunque se hable algo del Dios Creador y del Señor de toda la historia, “el fundamento que sustenta su teología es la fe en la elección”<sup>59</sup>. Otros, como vimos, piensan que su finalidad es la conversión: “si quisiéramos resumir en una sola palabra su mensaje deberíamos hablar de conversión”. La conversión abarca aspectos culturales, sociales, cambio de mente y actitud; pero sobre todo políticos, que son lo más duros por exigir someterse al yugo de Babilonia como “el signo más evidente de vuelta al Señor y de reconocimiento de su voluntad”. Y si no se convierten, habrá castigo inevitable. Claro que también se reconoce que el libro abre paso a la esperanza. “Jeremías, que anunció y vivió la tragedia más grande de la historia de su pueblo, no es sólo un profeta de amenazas y de castigo. Lo es también de consuelo y esperanza”<sup>60</sup>.

Todo ello es muy probable, pero no da quizás con la clave más profunda de esta obra tan genial, fruto maduro de toda la reflexión exílica y postexílica de lo vivido, anunciado y realizado en torno a Jeremías y los hechos decisivos que le tocó vivir. Por eso me inclino por esta otra idea, subrayada por muchos; pero que ha expresado muy bien el vasto y profundo exégeta que es A. Bonora: “El objetivo del

56 ZIMMERLI, o.c., p. 237

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

58 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.

59 RUDOLPH, Wilhelm, *Jeremiah*. HAT, 12, JCB Mohr Paul Siebeck, Tübingen, 1968, en la p. XI de la introducción afirma categóricamente que : “der tragende Grund seiner Theologie ist der Erwählungsglaube”

60 ALONSO SCHÖKEL, Luis y SICRE, José Luis, *Profetas. Comentario*, 1, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1980, p. 411

libro: la esperanza” titula ya su segundo capítulo, tras una sucinta introducción<sup>61</sup>. Más adelante, reconociendo que cada libro es un laberinto, y el hilo de Ariadne es difícil de hallar en obra tan compleja, reitera: “Yo diría que el hilo conductor que mantiene unidas todas las partes diversas de esta obra es el tema de la esperanza”<sup>62</sup>. En medio de la dura situación que les tocó vivir, el libro de Jeremías resalta con el bagaje y tesoro de la confianza en Dios y en el futuro de su pueblo.

Otros autores que ven también en la esperanza la clave de todo el libro son, por ejemplo, los que hablan de la pasión de Jeremías como de una “comunidad de sufrimiento con Dios” (W. Kesler y H. Kremer, en 1968); o quien lo une con el tema de la conversión, afirmando que Jeremías, y los profetas previos “proclamaban un nuevo comienzo, iniciado únicamente por la gracia y el amor de Dios. La esperanza que proclamaban era un nuevo futuro después del juicio”<sup>63</sup>; por eso utilizan el verbo *shwb* en su sentido ambivalente de “retorno del exilio a la patria y de un cambio del corazón humano”. Pero conviene subrayar que la llamada a esperar proviene de un hombre inmerso en el dolor; que halla en su fe, que sigue un camino muy doloroso, “el valor y las razones para esperar” sin dejarnos caer en las redes del resentimiento violento o de la depresión desesperanzada. No proclama un vago optimismo, sino una esperanza razonable; ni es un soñador fuera de la realidad, o intelectual frío, sino un actor: sabe persuadir incluso con gestos teatrales, como el de la compra del campo (c.32) o el del rollo contra Babilonia, mandado a hundir en el Eufrates (51, 59-64 del TM; pero 28,59-64 de los LXX).

**El Amor y la Esperanza.** Jeremías, y en general toda la BH, no hace teorías sobre la relación del hombre con Dios, ni menos reflexiona o explica esas dimensiones que, al menos desde Pablo, solemos llamar fe, esperanza y caridad. Pero, como todos los profetas, su vida y su misión no se entienden sin una gran confianza en Dios, que lo ha llamado y consagrado para ser la boca por la que llegue al pueblo su Palabra. Y Jeremías, más allá de sus crisis, fue siempre fiel a esta vocación y misión. Si es verdad que llegó a cuestionarla, como cuando acusa a Dios de haberlo “seducido” y “forzado” (20,7); o peor aún, cuando le pregunta si

61 **BONORA, Antonio.-*Geremia, uomo dei dolori*.** Gregoriana Libreria Editrice, Padova, 1992. Capítulo II: “Lo scopo del libro: la speranza”.

62 *Ibidem*, p. 36: “Direi che il filo rosso che tiene legate tutte le varie parti di quest’opera è il tema della speranza”. En la p. se habla de :“il coraggio e le ragioni per sperare”

63 **LALLEMAN-DE WINKEL, Hetty, *Jeremiah in Prophetic Tradition*.** Leuven, Peeters, 2000, p. 236: “They proclaimed a new beginning, only initiated by God’s love and grace. A new future after judgment was the hope they proclaimed”. Se usa el verbo *shwb*, “ in terms of return to the land from exile and a change of man’s heart”. Por lo demás, esta autora pone como tema del libro “Arrepentimiento y esperanza”, unidos.

no será Dios como un “wady” traicionero, (en vez del manantial perenne, como le llamará luego en 17,13) alguien que le está fallando (15,18), alguien que no es de fiar! Estas frases son, sin duda, más blasfemias que confesiones u oraciones; y por eso pueden concluir en esa maldición del día en que nació y vio la luz del día (en un antigénesis tal vez muy consciente! Comparando 20,14 con Gn 1). Pero no son nunca la última palabra del profeta, ni menos la de Dios. Al contrario, expresan la confianza de poder gritar su incomprensión y hasta su desespero por lo que le parece falta elemental de justicia en Dios, o sinsentido de toda su vida y misión. Pues, más al fondo, como dice también expresamente: “*Señor, mi fuerza y mi defensor, mi refugio en el día de la tribulación*” (16,19)

La palabra esperanza sale sólo unas treinta veces en el libro, y muchas es para denunciar falsas esperanzas; pero otras veces su presencia es muy decisiva; pues lo que ella significa domina profundamente todo el contenido, hasta ser considerada por algunos como la clave o sentido hondo y motivo final de todo su mensaje. En contraste con el hombre que pone su confianza en el hombre, Jeremías declara “*Bendito el hombre que confía en Dios, y tiene su esperanza puesta en Él*” (17,5 y 7 y 13). Y es que Dios asegura a los desterrados que “*Yo sé los planes que tengo respecto a ustedes, proyectos de paz y no de desgracia, para concederles un futuro pleno de esperanza*” (29,11) y a los del Norte quizás (si son de la etapa primera, bajo Josías) o a toda la diáspora más bien, les promete que “*hay una esperanza para tu descendencia; tus hijos volverán a su tierra*” (31,17). Conviene subrayar una vez más, que no es sólo la voz de Jeremías en su tiempo, sino la de sus discípulos y seguidores en toda la diáspora judía, además de los desterrados en Babilonia. Desde ellos y para ellos se ha escrito el libro y se ha mantenido la tradición del profeta Jeremías; que había invocado a Dios, para que no fuera para él algo terrorífico, sino “*Tu eres mi refugio en el día de la desgracia*” (17,17). La única vez que emplea la palabra *Majaseh*, más usada en Isaías y sobre todo en los Salmos; pero por eso mismo resulta más significativa aquí.

Como no podía ser menos, la fuente de la que mana esta confianza en Dios está en el amor infinito, en la ternura eterna que Él mismo ha manifestado a su pueblo. La idea estaba ya en Oseas, pero es el libro de Jeremías el que primero lo asegura (a menos que sea relectura posterior bajo influjo del Deuterolisaías, como suponen varios). En efecto, Jeremías pone en boca del propio Dios esta declaración de amor: “*Te he amado con amor eterno, y por eso continuo a serte fiel*” (31,3). Antes, Dios ha declarado enfáticamente: “*Yo soy el Señor que realizo el amor, la justicia y el derecho en la tierra, y en esto me complazco*” (9,23). Este amor de Dios aparece incluso cuando se siente obligado a abandonar a su pueblo o a castigarlo

incluso. Por eso, el tema del dolor de Dios no hace sino subrayar la vulnerabilidad de su amor, como la de todo auténtico amor, que siempre depende de la aceptación libre del otro. (Citar a Freud, o JL Segundo) en 31,3. Ya Rudolph lo había señalado, al comentar el c 12,7-13 así: “(Dios) tuvo que odiarlo (al pueblo), y sin embargo ese odio era en el fondo de nuevo amor... La ira de Dios y su amor están aquí inseparablemente entrelazados”<sup>64</sup> Sobre el c. 45 comenta que Dios deberá castigar no sólo a su pueblo elegido, sino a todo el mundo, mientras que Baruch, al menos, salvará la vida, el bien mayor para los antiguos, que no esperan otra vida. Pero no es un monumento a su debilidad, sino un “memorial de la gracia de Dios”, más allá de las catástrofes. El hombre está siempre al amparo de Dios; y los cristianos sabemos q ni la muerte nos arranca de la mano de Dios.

Si al principio se habla del amor originario del pueblo por Dios, en su etapa juvenil en el desierto (2,2), bien pronto se acentúa su grave fallo a este respecto, a pesar del amor fiel de Dios. Por eso, este Dios que es “amoroso” (3,12) y hace misericordia además de justicia (9,23) se ve obligado a retirarle su amor y compasión (13,14; 14,10 y 16,59). Pero, después de esa retirada provisoria, volverá a triunfar su amor misericordioso, como se expresa admirablemente en 30,18ss; 31,3ss; 33,11 (donde, de ser de Jeremías, aparece por primera vez la repetida frase de los Salmos: “*Alaben al Señor porque es bueno, porque es eterno su amor*”<sup>65</sup>). Pero donde más detenidamente se habla de esta gracia del perdón y la restauración es en el largo comentario u oración del c. 32, a partir del v 18 y más desde el v.38, en que reitera la “formula de la alianza”<sup>66</sup>: *seràn mi pueblo y Yo sere su Dios*. Concluyo con esta cita final: “*Me dedicaré a hacerles el bien, y los plantaré en esta tierra firmemente/fielmente, con todo mi corazón y con toda mi alma... Yo mismo voy a traer sobre ellos todo el beneficio que pronuncio sobre ellos*” (32,41s). Esto supone una renovación autentica de la alianza, reconocida interiormente y experimentada como perdón de todas sus culpas (31,31-34).

**Tres esperanzas para hoy.** Como sigue siendo válida la definición de esperanza como la “búsqueda de un bien futuro, arduo y posible”, quiero terminar con tres posibles bienes a buscar en medio de este nuestro mundo. No son los únicos,

---

64 KOCH, Kraus, *Die Profeten II. Babylonischer-persische Zeit*, Verlag Kolhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1988, p.82: “So musste er es hassen, und doch war dieser Hass in Grunde nur wieder Liebe”... “Gottes Zorn u Liebe liegen hier unlöslich ineinander”. La frase para el c. 45, en la p. 245, es: “Denkmal der göttlichen Gnade”

65 Ver Sal 100,5; 106,1; 107,1 y 136,1-26; Esd 3,4; 1Cr 16,34, 2Cr 5,13; 7,3; 20,21

66 Ver la “formula de la alianza” en 11,4; 24,7; 30,22; 31,33 y al fin aquí: 32,28

y cabe expresarlos de otras maneras, pero pueden servirnos para esa necesaria “lectura” o apropiación actual del mensaje de Jeremías.

1) El primero es la **justicia y paz** entre los pueblos y entre los hombres. El libro de Jeremías contiene nuevas promesas de bienes mayores, sobre todo esa nueva alianza, en la que Dios “promete una íntima conexión a y solidaridad con Israel que se va a expresar como presencia: *Yo seré su Dios y ustedes serán mi pueblo*” (Jr 11,4; 24,7; 30,22; 31,33; 32,28 y otros textos de profetas, sobre todo Ez). “Esta presencia bien puede ser una promesa más elemental y un compromiso más drástico de parte de Yahvé que su actividad intrusa”<sup>67</sup>. Eso lo expresa también el “*Yo estaré contigo*” de Jr 1,11.17 (ya en Ex 3,11s; Is 7,14 y en Mt 1,23 todavía; pues asegura que Dios no abandona al hombre en ninguna circunstancia. La nuestra es la de unas estructuras de dominación con su orden establecido “militar, tecnológico y consumista”; por lo que una comunidad de la alianza alternativa buscará “praxis de justicia, riesgos de compasión solidaria y sufrimiento por la paz”<sup>68</sup>. Más que aplicar el texto a nuestra situación, lo que hace falta es abrirnos a su experiencia y así renovar creativamente las nuestras.

2) El segundo objeto de esperanza es una iglesia nueva, del tipo que soñó Bonhöffer con su “Bekennende Kirche” o “**Iglesia confesante**” y que las Cebes de América Latina siguen tratando de construir cada día. Estas surgieron bajo el espíritu conciliar del Vaticano II y su relectura concreta en Medellín por los años 60-70, y han seguido vivas, con el apoyo de Puebla y Aparecida, además de su expansión a otros continentes y culturas. Pero siguen siendo un bien arduo en este clima neoconservador y este mundo plegado en sí mismo, dominado por lo económico, hasta niveles nunca antes alcanzados. El afán de lucro de las minorías y la dependencia consumista de las mayorías hacen que el dios Mammón sea de veras el dios de este mundo, frente al que la BH y más aún el Evangelio de Jesús son una alternativa posible y permanente. Se ha escrito que Bonhöffer “reflexionaba sobre cuánto cuesta vivir bajo la cólera de Dios y qué precio habrá que pagar para

67 BRÜGGEMANN, Walter, *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*. Augsburg Fortress, Minneapolis, 1997, P. 171 “bespeaking an intimate connection to and solidarity with Israel that is to be expressed as presence: “I will be your God and you will be my people”. “That presence may well be a more elemental promise and a more drastic commitment on Yahweh’s part than is intrusive activity”.

68 BRUEGGEMANN, Walter, *A commentary on Jeremiah: exile and homecoming*. Grand Rapids, Eerdemans, 1988, p. 18: “military, technological, consumer-oriented establishment”...y la comunidad aliancista alternativa debe incluir “practices of justice, risks of compassion and suffering for peace”.

repensar completa y honestamente la esperanza de la fe<sup>69</sup>. Estaba interpretando para su momento histórico, tan trágico también como toda la historia humana, el mensaje desconcertante de Jeremías. Nadie es inocente ni culpable cuando sufre. Con Jeremías queremos encontrar el coraje de vivir, a pesar de la dureza de la vida, cuando se enfrentan las estructuras de dominio vigentes, como él y como Jesús. No una iglesia que ofrece servicios religiosos, sino que une la fe y la vida, la justicia y la fe.

3) En tercer lugar, sugiero repensar el tema del **sufrimiento humano** para buscar, no ya una explicación, sino para asumirlo como una tarea, si lo queremos entender bien. Las esperanzas de Jeremías y sus discípulos florecen y se conservan en el campo abierto de las luchas y los sufrimientos cotidianos. Nacen de una inaudita intimidad con Dios, de una sincera confianza en él; pero es típico del libro la insistencia en el **pathos** de Dios, con los vivos sentimientos con los que se preocupa de todo hombre y permite una esperanza incondicional en él (31,20). Es la ternura profunda de Dios por nosotros la que mantiene viva la criatura frágil que es la esperanza; “pero para vivir, la esperanza necesita creer y sentir la ternura abismal de Dios”<sup>70</sup>. Después de Jeremías no se puede pensar sobre el dolor igual que antes. Su diálogo con D es la protesta coherente con la Ira de D, que es una rendición de cuentas de los hombres, que se saben responsables, combatientes contra el mal sin adaptarse a él como algo natural o inevitable. Nunca está la suerte ya echada. No explica el sufrimiento ni la teoría de la “Conducta-Retribución”, ni eso de la esfera del destino. Dios interviene con libérrima misericordia; y por eso a veces prevalece su silencio. La BH en buena medida, y el hombre en general, busca la vía del proceso judicial y pone entre los culpables a Dios, sin luchar por la justicia contra el mal con esperanza.

El NT sabe que Dios busca el bien de todos (Mt 5,45). La imagen de Dios que refleja el libro se opone a ver en el dolor una herida injusta, que lleva al resentimiento, sea miedo o sea fanatismo, ambos falsos. Pero Jeremías es un h frágil como todos (15 y 20) y también pleitea con Dios. Somos esclavos de la lógica Culpa-Castigo, de suerte que lo que nos escandaliza no es el mal, sino el dolor del

---

69 **MOTTU, Henry.**-*Geremia: una protesta contro la sofferenza. Lettura delle “confessioni”.*

Claudiana, Torino, 1990, p 161: Bonhöffer “rifletteva su quanto costa vivere sotto la collera di Dio e qual prezzo bisognerà pagare per ripensare completamente e onestamente la speranza della fede”.

70 **BONORA, Antonio.**-*Geremia, uomo dei dolori.* Gregoriana Libreria Editrice, Padova, 1992, p. 38: “ma per vivere la speranza ha bisogno di credere e di sentiré la tenerezza abisale di Dio”. Este breve libro es la fuente primordial de estos párrafos.

inocente. Como si nos importara más identificar al culpable que combatir el mal o el dolor. “Somos tan cínicos y vengativos que corremos el riesgo de conmovernos y sentir compasión sólo por el inocente que sufre, mientras que, cuando nos parece que alguien se lo merece, nos dan ganas de decir: ¡él se lo ha buscado!”<sup>71</sup>. Dios no es un juez que busca hacernos pagar las faltas. No quiere el mal, pero no se venga! Dios mismo se queja y hace luto por los males de Israel (9,10.16s) Sufre con los que sufren, sobre todo el hijo querido Efraim (31,20). Pero no es tampoco un Asistente Social ni un Mago milagrero. Apelar a la inocencia propia o de otros puede ser medio de oponerse al dolor y esperar en un Dios garante del orden ético del mundo, una sed de la justicia de Dios (Sal 103,10). No me equiparo a mis culpas, porque Dios mismo me ha hecho para vivir y ser feliz. Las Confesiones rechazan que el dolor brutal sea inevitable, fatal. El cristiano no busca resignación, ni todo lo que pasa es precisamente voluntad de Dios; ni Él es el Hado o la Necesidad suprema. Nietzsche que dijo que el problema no es el dolor, sino “con qué fin se sufre”, sin tener una respuesta. El ascetismo cristiano le ofreció una, la de esclavos resignados, despreciadora de todo, a su juicio; pero la BH exaltaría al hombre resentido, activo. Hay dolor del que somos responsables, por ignorantes, equivocados, malos o estúpidos, y por tanto responsables o culpables! Pero hay un misterio del dolor que no nos es accesible.

En el c. 45 aparece el fracaso de Dios, que no quisiera ver Baruc ni Jeremías. Porque “lo que escandaliza al profeta (¡y a nosotros!) es que Dios sea tan frágil y vulnerable por la mala voluntad humana”<sup>72</sup>. Más que una blasfemia se trata de estupear ante el misterio de la libertad del hombre y de la debilidad de Dios. Este modo extraordinario de amar que tiene Dios escandaliza, porque preferimos un Dios que aplaste a los malos. La debilidad del amor de Dios, como la de todo verdadero amor exige la paciencia de la espera (17,7). Nunca somos más vulnerables que cuando amamos; porque, en efecto “Nunca somos más irremediabilmente desgraciados que cuando perdemos a la persona amada o su amor. (Por eso) nunca estamos tan desprotegidos contra el sufrimiento como cuando amamos”<sup>73</sup>. Pero Jeremías no es un desesperado o un deprimido; es un combatiente, que hace de su vida una

71 *Ibidem*, p. 74: “Siamo così cinici e vendicativi che rischiamo di commuoverci e provare compassione solo per l'innocente che soffre, mentre quando ci pare che uno se la meriti ci vien da dire: ben gli sta!”

72 *Ibidem*, p. 126: “Quel che scandalizza il profeta (e noi!) è che Dio sia così fragile e vulnerabile dalla cattiva libertà umana” (126)

73 FREUD, Sigmund, *El malestar en la cultura*, Alianza Editorial, Madrid, 1973, p.26. Esta traducción la tomo de Juan Luis Segundo *¿Qué mundo, qué hombre, qué Dios?* p. 198s, pues no dispongo el original alemán.

parábola de la historia humana, que es toda ella una historia de sufrimientos. Ni en el año 586 ni en el 33, ante la Cruz de su Hijo, tiene reparo Dios en mostrarse impotente, fracasado frente a la violencia humana. El mal y el dolor no pueden sino escandalizar, si no se carga con ellos como hizo el Dios cercano y solidario siempre, pero peculiarmente en ese “Enmanuel” (Dios con nosotros) del que habla Mateo (1,23; 18,20; 25,35-45; 28,20) y todo el NT con él.

El dolor no tiene nunca una explicación satisfactoria, es siempre el lado oscuro de la existencia. Toda palabra sobre él será protesta o lucha, nunca explicación. No se trata de qué es el dolor y por qué, “sino de la posibilidad de vivir incluso en el dolor, dando sentido a nuestra vida y de tener motivos para no dejar de luchar contra nuestro dolor y el de los demás”<sup>74</sup>. A Jeremías y sus discípulos les falló no sólo lo sociopolítico, sino también las creencias más hondas y las esperanzas proféticas mismas. No sintió la Presencia de nadie que se interesara por él; por eso busca curación en sus quejas y oraciones, junto con la liberación interior y la paz del corazón. Es como la “diagnosia existencial” del psicólogo, para captar el sentido de los factores negativos en la propia vida. Se busca una imagen real y positiva de Dios y de sí mismo. A eso llegó Jeremías en la Carta de 29,10-14. Nos muestra que la fe es un “devenir”, pues todo fiel debe transformar incesantemente la mente y el corazón. Dios no manda los dolores, pero nos hace capaces de vivirlos como parte de nuestra vida en vistas al don de sí. Todo judío, todo cristiano y cualquier hombre puede ver en esto el sentido último de la existencia, entregada a Dios y gastada a favor de los demás; y como testimonio de la eficacia maravillosa de su Palabra (en la de Jeremías y otros, pero sobre todo en la que es Jesús).

---

74 BONORA, o.c., p. 132: “ma la possibilità di vivere anche nel dolore dando un senso alla nostra vita e di avere motivi per non smettere di lottare contro il dolore nostro e degli altri”.