



Origen y consecuencia

Del culto de los ídolos (Sb 14, 11-31)

Los vv. 11-14 anuncian los temas: comienzo y origen de los ídolos; prostitución y corrupción de la vida. Como principio del juego, el v. 11 retoma a su manera la dureza del mensaje profético: los ídolos son condenados por la «visita» o la «intervención» (episkopé) escatológica de Dios (Jr 10, 14-15; et. Ez 30, 13). La motivación que se ofrece es a la vez de orden religioso (abominación), moral (escándalo) y existencial (trampa). Las afirmaciones del v. 12 serán desarrolladas en los vv. 22-31.

En el v. 14, la causa es llamada «juicio superficial» (lit. «vana gloria», kenodoxia). Sb 2, 24 afirmaba:

«Mas por envidia del diablo entró la muerte en el mundo». Muchos autores se han preguntado cuándo había que situar en el tiempo el origen de los ídolos, y prodigaron tesoros de erudición para situarla o bien durante la creación, o bien antes del diluvio, o bien con los hijos de Noé después del diluvio, o bien incluso en el episodio del robo de los terafim por Raquel (Gn 31, 19). Ciertamente, esta búsqueda no tiene suficientemente en cuenta el hecho de que el propio texto (vv. 15-21) desarrolla la respuesta. Calvino lo observaba: «No hubo edad desde la creación del mundo en la que los hombres, para obedecer a esta codicia insensata, no erigieran signos y figuras en las que pensaban que Dios se les mostraba» (La institución cristiana, Sb 1, 11, 8).

El padre en duelo y el culto del rey (Sb 14, 15-21)

Estos versículos presentan los ejemplos cuarto y quinto del septenario de la idolatría. Estos dos ejemplos juegan con la representación de un ser mortal para suplir su ausencia por el hecho de la muerte o del alejamiento. Señalemos también las diferencias: el padre de luto está movido por el dolor, y el escultor por la ambición. El leñador (Sb 13, 11-19) fabricaba estatuas sin belleza, falta de talento; el marino (Sb 14, 1-2) adora ídolos que no dicen nada; ahora el escultor ejerce su arte no por utilidad, como el marino, sino por la belleza.

«El narrador-escibe F. Genuyt- trata después del nacimiento y de la propagación de los ídolos mediante la observación de dos situaciones, una de naturaleza familiar y otra de naturaleza social: el culto de un hijo muerto prematuramente y el culto del rey ausente. Distingamos el problema del comienzo de los ídolos (los ídolos no han existido siempre) y el problema de su origen.

a) El nacimiento del culto al hijo desaparecido es descrito en tres etapas: sustitución del difunto por una imagen, instauración de un rito consuetudinario, transformación de la costumbre en ley, en el orden de los principios (serie de transformaciones que acaban con la sustitución de una figura de piedra o de madera por el Nombre incomunicable). Hay que subrayar que es la muerte la que se encuentra en el comienzo del culto de los ídolos y que al final es la vida la que es atrapada en la "trampa".

b) El culto del rey obedece al mecanismo general de la sustitución: aquí la del culto que se ofrece a la imagen del rey, en lugar del honor debido a su persona, en razón no de la muerte, sino de la distancia y la ausencia del rey. El paso del honor al culto es facilitado por la belleza (mentirosa, ya que es más bella que natural) de la obra. Encontramos aquí la fascinación de la belleza, presente al comienzo del capítulo 13, pero ejerciéndose a partir de las obras del artista y no de las del creador» [49]

Estas dos situaciones coinciden con la crítica de la religión del filósofo griego Evémero (340-260 a. C.). Siguiendo a M. Gilbert, podemos observar que el autor utiliza probablemente una fuente de inspiración evemerista al narrar la muerte de Dionisia, el dolor de su padre y el origen de los misterios en su honor. Igualmente, podemos subrayar que los ataques del autor «no son personales. Lo que condena es una sociedad, no a los individuos. El príncipe, inclinado a favorecer la adulación del pueblo (Sb 14, 16-20), es presentado de forma tan general que se tiene la impresión de que el autor rechaza precisar en quién piensa» [50].

Sb 14, 21 es precisamente el núcleo literario y doctrinal de estos tres capítulos. Aquel cuyo Nombre es incomunicable (et. la bendición de Kippur en Si 50, 20-21) es a la vez el que buscan los filósofos sin encontrarlo -el Dios creador del hombre y del universo- y el Dios de la alianza con Israel.

Consecuencias de la idolatría (Sb 14, 22-26)

Las dramáticas consecuencias de la idolatría pueden resumirse en una palabra: es una corrupción general de la vida humana. Ningún sector escapa a ella. La enumeración de las consecuencias representa un catálogo completo de las miserias humanas: adulterio, fraude, perjurio, traiciones, orgías, infanticidios, asesinatos, desvaríos, etc. Se dice que la idolatría es el principio, la causa y el término de todo este mal. «El juicio es muy severo, como en todos los catálogos de vicios de la literatura antigua. En el NT, estos catálogos se encuentran en Pablo en Rm 1, 24-32; 1Co 6, 9; Ga 5, 19-21, y en otros lugares: 1P 2, 1; Ef 4, 31; Col 3,8; St 1, 21. La influencia ejercida por el Decálogo (Ex 20, 13-15) y por Sb 1, 25 por mediación de Oseas (Os 4, 2) da cuenta mejor de la totalidad del contenido real del catálogo de Sb 14, 23-26. El asesinato, el adulterio, el perjurio y el falso testimonio son mencionados explícitamente por el Decálogo y las corrientes que dependen de él. Si existe influencia griega, se aprecia, por una parte, en el nivel del vocabulario que designa los vicios que ya la moral veterotestamentaria condenaba(...); por otra, el ambiente de Sb está infestado por los misterios y los banquetes dionisiacos que el mundo bíblico hebreo ignoraba» [51].

Juramentos e ídolos (Sb 14, 27-31)

Los vv. 27-31 constituyen una conclusión sobre los juramentos en el marco del culto a los ídolos «sin nombre», es decir, que no se pueden nombrar en una invocación. Si los juramentos están muy reglamentados en la legislación bíblica -es por el nombre del Señor por quien se hace un juramento en Israel (Dt 6,13; Dt 10, 20)-, la

prohibición de apelar a los dioses extranjeros está atestiguada en Jos 23, 7. En el judaísmo tardío, los juramentos, incluso por el Nombre (del Señor), están fuertemente desaconsejados (Si 23, 9-10).

De hecho, estos vv. 27-31 retoman el tema del perjurio, el juramento falaz por las divinidades paganas, los ídolos e incluso por el soberano, considerado como dios. El castigo de los idólatras perjuros es, por tanto, doble, porque confunden a Dios con los ídolos y porque cometen perjurio. Este castigo restablece un orden de justicia en este mundo que ha perdido el sentido y la jerarquía de los valores. Este tema del castigo anuncia la perícopa siguiente sobre la misericordia de «nuestro» Dios.

Oración de Israel (Sb 15, 1-6)

El texto comprende dos partes: la invocación de los vv. 1-3 y el juicio de los idólatras en los vv. 4-6. La invocación de los vv. 1-3 es la última de Sb 13, 15 después de Sb 14, 3-6. En el relato bíblico del Éxodo, después de la idolatría del becerro de oro (Ex 32), el Señor renueva la alianza (Ex 34, 6-9).

«En Sb 15, 3, la inmortalidad (athanasía) está vinculada explícitamente al conocimiento del Dios revelado; más directamente, al reconocimiento de su señorío.

La inmortalidad ya no es considerada como la sanción de la justicia en general o como la recompensa a una fidelidad ejemplar a Dios, en medio de pruebas o de persecuciones, sino como el desarrollo de una justicia que procede del reconocimiento del Dios único y de la aceptación de su realeza. El clima es más claramente judío» [52]

Por su parte, F. Genuyt señala el vínculo entre la inmortalidad y el respeto a la vida: «Sin querer profundizar excesivamente en la categoría de la inmortalidad, afirmamos que está ligada al reconocimiento del origen de la vida. Conocer que la vida es un don ya es un modo de inmortalidad. Ningún mortal puede agotar la vida ni jugar con ella, porque sería su detentador. Si la vida le ha sido dada, pasará por él e irá a otros. Lo que constituye la dignidad del ser humano no es que sea inmortal y que no deje de vivir, es decir, que haya nacido, mientras que los ídolos, propiamente hablando, no nacen de la actividad humana (cf. Sb 15, 17). Su grandeza es haber recibido la vida. Que esta recepción de la vida no sea incompatible con el acontecimiento de la muerte sería la conclusión, todavía modesta, del texto. Pero la idolatría muestra que la historia de los hombres enseña a la vez que proceden de Dios y van a Dios y que hacen todo lo posible para olvidarlo» [53].

Los vv. 4-6 retoman las descripciones del arte idólatra en Sb 14, 18-20 y del extravío al que Israel ha escapado. El verbo «extraviarse» (planao), empleado en el v. 4, tiene el sentido, en un contexto semejante, de «conducir a la idolatría». Los antiguos comentaristas de Sb 15, 5 remiten a la célebre pasión del escultor chipriota Pígalos por la estatua de Afrodita que había esculpido. ¡El deseo por una imagen sin vida! Los idólatras están prendados de sus estatuas, mientras que Salomón estaba prendado de la Sabiduría (Sb 8, 2). Este deseo traduce un olvido de la vida. «Los idólatras no saben que han recibido la vida, y se las arreglan para rechazar transmitirla. No reconocen a su creador y, en lugar de dar vida, pasan su tiempo fabricando sustitutos de lo que serían los beneficiarios de la vida ofrecida. Intentan producir un dios y no producen ni siquiera un ser humano. Traducimos de forma simplista: a falta de hijos hacen ídolos. El miedo a la generación tiene como corolario un frenesí de fabricación o, si se quiere, la desaparición de cualquier diferencia entre generación y fabricación» [54].

El alfarero idólatra (Sb 15, 7-13)

En el sexto ejemplo de idolatría, nuestro sabio desarrolla una de sus formas inferiores al retomar elementos de la descripción del leñador idólatra en Sb 13, 11-19. Los ídolos ya no son de madera, sino solamente de arcilla; ya no representan hombres o figuras humanas, sino una divinidad vana (theos mataios); ya no de buena fe (Sb 13, 17), sino por amor a la ganancia (Sb 15, 12). «Así desperdician la materia y la intención. Son las últimas etapas de la idolatría: el peor de los artesanos, hombre sin Dios, trabaja sobre lo que hay de peor» (E. des Places).

Estos versículos presentan tres grados de amplificación en el trabajo del alfarero:

- a) Hace vasos finos y se sirve de la misma materia para los ídolos, humillados por esta vecindad.
- b) Rivaliza con los artesanos que trabajan una materia noble al fabricar ídolos de arcilla dorados o plateados, sin esperar mentir a los compradores pobres, que se contentan con la apariencia.
- c) Es vendedor de ídolos para una clientela sencilla. Así, los ídolos no son dioses; lo que parece de oro no lo es; el artesano no asigna a la vida humana otro fin que la ganancia; ¡no es adorador, sino vendedor de ídolos! La materia está indicada tres veces, en los vv. 7.8.13. En Sb 13, 1-9 los hombres adoraban las más puras de las obras divinas, las grandezas de la creación; el alfarero hace de la tierra un dios. La tierra, elemento ausente de la enumeración de Sb 13, 1-9, era reservada para convertirse en la materia deficiente que serviría para imitar a los fundidores de oro, plata o bronce.

El trabajo del alfarero es entendido (Sb 15, 8.11) a la luz de una relectura original de dos textos de los relatos de creación: «El Señor Dios formó al hombre del polvo de la tierra, sopló en su nariz un hálito de vida y el hombre se convirtió en un ser viviente» (Gn 2, 7), y la sentencia de Adán después de la transgresión:

«Con el sudor de tu frente comerás el pan, hasta que vuelvas a la tierra de la que fuiste formado, porque eres polvo y al polvo volverás» (Gn 3,19). Estas enseñanzas ya alimentaron la meditación de Qohélet (Qo 3, 19-21), de los salmistas (Sal 104, 29), del autor de Job (Jb 34, 15) y de Ben Sira (Si 16, 30; Si 17, 1).

Más que en otras partes, nuestro sabio insiste en estos versículos sobre la paradoja del conocimiento del alfarero idólatra, como lo ha iluminado F. Genuyt:

«El creador de ídolos sabe perfectamente lo que hace (Sb 15,7). Pero, por otra parte, todo sucede como si el idólatra no supiera lo que hacía. (...) Sabe muy bien que de la misma tierra hace utensilios diversos e ídoas los, y que es él quien juzga el destino de los objetos que fabrica. No sabe, puesto que llega a ilusionarse él mismo. Tomándose como un juego, "desconoce a su Creador, el que le infundió un alma capaz de actuar y le insufló un aliento vital" (Sb 15, 11). En el v. 9 se aporta un principio de respuesta: "No se preocupa de que pronto tiene que morir, ni de que tiene una vida corta". Este olvido del fin ha de ser relacionado con el des conocimiento del origen; una despreocupación que hace que se considere la vida como "un pasatiempo, una feria de negocios".

El alfarero y la vasija de barro tienen el mismo comienzo y el mismo final (et. Gn 2). Pero la diferencia entre él y la vasija es que él dispone de un soplo vital que no procede de la tierra, sino de Aquel que le ha insuflado un aliento vital. Vale más que los objetos que adora; él habrá poseído la vida, ellos nunca (Sb 15, 17). Lo que el fabricante de ídolos olvida es el don de la vida, es que la vida existe ya cuando él se dedica a tratar de producirla, sabiendo que no la produce, que lo que quiere enmascarar es que la vida ya está dada, y no es definible de otra manera más que como dada. Éste es el sutil juego enmascarado tras el olvido de la muerte» [55].

Los zoólatras (Sb 15, 14-19)

El séptimo y último ejemplo de idolatría, último grado de la degradación, es la zoolatría reservada a los animales más viles. Después de los hombres insensatos (mataioi, Sb 13, 1), los desgraciados o miserables a) (talaiporoi, Sb 13, 10), tenemos aquí los más insensatos (atronestatoi, 15,14), que son los egipcios, «enemigos de tu pueblo», que veneran a la vez a los ídolos de las naciones (vv. 15-17) y a los animales vivos (vv. 18-19). Esta vuelta a los egipcios, presentes desde Sb 11-12, prepara la última sección de Sb 16-19, en la que el autor retoma la synkrisis, la comparación de los castigos y de los beneficios.

Los vv. 15-17 describen la impotencia de los ídolos de las naciones al oponerse al hombre viviente, creación e imagen de Dios. Sal 115, 4-8 lo enuncia en términos similares, así como Sal 135, 15-17; Dt 4, 28 o Dn 5, 23. Los vv. 18-19 denuncian el culto a los animales. Esta crítica está atestiguada en la tradición profética de Israel desde el asunto de los becerros de oro de Jeroboán (1R 12, 26-33; Am 8, 14; Os 8, 5-6; Os 10, 5-6) hasta la destrucción de la serpiente de bronce del templo por Ezequías (2R 18, 4). El culto a los animales vivos era corriente en la religión de los egipcios: gatos, perros, cocodrilos, hipopótamos, ave fénix, serpientes, como lo atestiguan diversos escritos judíos de Egipto.

« ¿Y qué decir de los otros triples absurdos, egipcios y semejantes, que ponen su confianza en animales, con mayor frecuencia en serpientes y animales feroces, se postran delante de ellos y les ofrecen sacrificios mientras viven y cuando están muertos?» (Carta de Aristeas, 138).

«En cuanto a los egipcios, no sólo incurren en la reprobación que alcanza a todas las regiones común mente, sino incluso en otra que no se puede dirigir, en buena ley, más que a ellos solos. Además de a las estatuas y a las imágenes, es también a bestias des provistas de razón, toros, carneros y machos cabríos, a las que han conferido los honores divinos» (De Decálogo, 78; et. De vita contemplativa, 8. Ct. también Oráculos Sibílicos, 111).

El punto final de la crítica de la idolatría nos remite al Génesis, a la maldición de la serpiente en Gn 3, 14: la serpiente engañó al hombre y a la mujer y así les alejó de Dios. Pero con anterioridad, nuestro sabio habrá señalado que la creación de los animales salvajes (Gn 2, 24-25) no concluye con una bendición. La maldición de la serpiente del Génesis alcanzaba igualmente a los animales de los que el hombre infiel a Dios era propietario (Dt 28, 18). En las leyes de Israel, los animales abominables son objeto de una prohibición alimentaria (Lv 11, 41-45); por tanto, la zoolatría de los egipcios no puede más que suscitar una repulsión instintiva en el israelita fiel a las prohibiciones del Levítico y que recuerda siempre el drama del jardín del Edén (Gn 3).

Así acaba este tratado sobre la idolatría. Nuestra esperanza de salvación es posible sin la renuncia a los ídolos. «La consecuencia normal de este deterioro del sentido de Dios es la corrupción de toda vida moral: con ella se atenta contra cualquier valor humano, la vida personal, la vida conyugal, la vida social. (...) Los mandamientos fundamentales del Decálogo son violados. (...) La fidelidad actual de Israel ha cedido a la idolatría, desde el Sinaí, durante la aventura del Becerro de oro. El Dios que descubrió entonces se proclamó a sí mismo misericordioso, lento a la cólera. Israel volvió de su pecado y la salvación le fue concedida por la misericordia de su Dios, Dios de la Alianza que, por el don de la Sabiduría, restaura al hombre pecador. En efecto, la Sabiduría es la que aporta a Israel el conocimiento de Dios» [56].

Continuación del midrás del Éxodo (Sb 16-19)

2ª ANTÍTESIS: Las ranas y las codornices (Sb 16, 1-4)

Después de la prueba de la sed de Sb 11, 6-14 (y después de las dos «digresiones»), está la prueba del hambre. Los animales son en ella bien un alimento sabroso para los israelitas hambrientos, bien un alimento repulsivo para cortar el apetito de los egipcios. La acción de Dios produce a la vez efectos inversos: al castigo de Egipto («los primeros») corresponde la salvación del pueblo santo («los segundos») por el juego de los mismos elementos naturales (cf. Sb 11, 5-6 y Sb 11, 13). La repugnancia provocada por la proliferación de las ranas golpea a los egipcios con la anorexia, mientras que los israelitas corren el riesgo de la bulimia: comen un alimento, las codornices, que obtiene su sabor porque es recibido como un don, un beneficio concedido.

El autor retoma aquí la plaga de las ranas (Ex 7, 27 – Ex 8,10) y el episodio de las codornices (Ex 16, 13 y Nm 11, 31-32), pero, observa la Biblia de Jerusalén, «el autor continúa añadiendo muchos detalles a los relatos bíblicos antiguos (así en el v. 3), interpretándolos libremente, a la manera de un midrás». El epílogo, en Sb 19, 10-12, subrayará curiosamente el origen acuático de las ranas y de las codornices, «subidas del mar».

Ésta es la estructura de las antítesis 2, 3 y 4 observada por P. Dumoulin [57]. No podemos retomar aquí más que algunos elementos. En el plano temático, dos datos estructuran el conjunto del capítulo: la relación agua-fuego (que no está explícito en los quince primeros versículos) y el remontarse hacia las causas en el orden de la creación:

3ª ANTÍTESIS: Tábanos y saltamontes-serpiente de bronce (Sb 16, 5-14)

La perícopa se inspira aquí en el relato de las serpientes ardientes en el desierto (Nm 21, 4-9) y de la salvación gracias a la serpiente de bronce que Moisés modela según la orden del Señor. Esta serpiente no tiene otro poder que el de ser el recuerdo de la Palabra del Señor, de su Ley: es el signo de la salvación ofrecida a todos por Dios (et. Jn 3, 14-17). Para las plagas, Sb 16, 9 combina los saltamontes (Ex 10, 4-15), los tábanos (Ex 8, 16-20) y los mosquitos (Ex 8, 12-15): insectos que pican, estos animales inofensivos se convierten en animales que muerden y matan, una «plaga mortífera» (Ex 10, 17).

4º ANTÍTESIS: El granizo-el maná (Sb 16, 15 – Sb 17, 1A)

Esta hábil y profunda meditación retoma la plaga del granizo en Ex 19, 13-35, y, añade la nota g de la Biblia de Jerusalén, «el autor explota a la manera del midrás todas las indicaciones bíblicas: para las "lluvias", et. Ex 9, 29

(griego).33.34; para el "fuego", et. Ex 9, 23-24; Sal 78, 47-49; Sal 105, 32 (donde se encuentra también la "lluvia")»

En su capítulo dedicado a las tradiciones sobre el maná, tanto en el Antiguo Testamento como en el judaísmo antiguo, P. Dumoulin señala los textos de Ex 16, «utilizados muy libremente por Sb, que no vacila en añadir elementos de la tradición oral, como el prodigio de los sabores y la resistencia al fuego», de Nm 11, 6-9 y Nm 21, 5-6, de Dt 8, 3-16, donde el maná es a la vez don de Dios y alimento humillante, y, finalmente, de Jos 5, 12, que establece la oposición entre el maná y los productos de la tierra (citado en Sb 16, 26). Recordemos igualmente las menciones del maná en los salmos: Sal 81,11.14.17; Sal 107, 4.9; Sal 111, 4.5; Sal 145, 5.15-19; Sal 47, 14-15.

Además, los Sal 78, 23-25 y Sal 105, 40-41 cantan la providencia del Dios creador. Por último, hay que recordar la oración de Nehemías (Ne 9, 15-21 *passim*).

«En esta relectura de la tradición, el maná no es sólo una maravilla (Ex 16) o un alimento de miseria (Nm 11), ni siquiera una prueba (Dt 8); se convierte en uno de los signos reveladores del Dios del perdón, lleno de piedad y de ternura, lento a la cólera y rico en bondad (Ne 9, 17). Esta nueva manera de considerar el maná prepara la noción de dulzura de Dios de la que habla Sb 16, 21» [58].

Sb 16 lleva a cabo también una relectura original del maná: a) como alimento vital, pan de los ángeles venido del cielo y sustancia por la que Dios revela su dulzura a sus hijos (Sb 16, 20-21); b) como cima de la jerarquía cósmica «al servicio de tu bondad, que a todos sustenta» (Sb 16, 25); c) como símbolo de la Palabra enviada, «para hacer que subsistan los que creen en ti», Palabra del Dios salvador de todos, que cura a todos (Sb 16, 7.12; d) como escuela de oración, «para que todos aprendan que es necesario adelantarse al sol para darte gracias, y salir a tu encuentro al despuntar el alba» (Sb 16, 28); e) como alimento ambrosíaco, pues el maná, «prenda de inmortalidad, es el signo supremo de una nueva armonía en la que la carne es indestructible» [59].

La argumentación de esta *synkrisis* o paralelo entre el castigo del granizo y el beneficio del maná es de tipo médico, como ha subrayado recientemente P. Beauchamp: «El principio general de Sabes que el agua ha

reforzado al fuego en lugar de apagarlo (Sb 16, 17). Las modulaciones inspiradas al autor por este tema son tan hábiles que es útil presentar una trasposición suya relativamente simplificada; se trata de la siguiente: el fuego era capaz de calmarse para no dañar a los animales que debían castigar a los egipcios, pero se redoblaba, incluso en el agua, para destruir las cosechas de su país. Cayendo del cielo al mismo tiempo que el maná (que alimenta) y el granizo (que destruye), el fuego olvidaba su capacidad de extinguirse. Pero no la olvidaba definitivamente, incluso para el maná, ya que los primeros rayos del sol bastaban para hacer que se fundiera lo que el fuego había dejado intacto.

Ante una argumentación tan laboriosa, estos pasajes fueron desdeñados como elucubraciones marginales. Pero es buen método atribuir semejante esfuerzo encarnizado, incluso penoso, a una finalidad argumentativa precisa. Ninguna ayuda mejor para comprenderlo que el interés prestado por la antigua medicina a la pareja del fuego y del agua. La argumentación que aquí se lleva a cabo es de tipo médico. En los cuatro elementos, el fuego y el agua son los que ponen al hombre en peligro. En las pruebas sufridas o impuestas por el hombre, prácticamente sólo al fuego y al agua se les reconoce un efecto decisivo: la ordalía es o la prueba del fuego o la prueba del agua. Pero lo que prima ante todo para nuestra inteligencia del texto es el hecho de que el autor simplemente ha recurrido al lugar común de la literatura médica de su tiempo» [60].

5ª ANTÍTESIS: Noche de tinieblas-luz (Sb 17, 1B – Sb 18, 4)

L. Mazzinghi divide el texto en cinco unidades:

- Sb 17, 1b-6: la noche de los egipcios; 6 versículos, 19 esticos. Inclusión de «noche» (vv. 2b y 5c);
- Sb 17, 7-11: la magia; 5 versículos, 10 esticos;
- Sb 17, 12-15: la noche que engendra el miedo; 5 versículos, 9 esticos. Inclusión de «miedo» (vv. 12a y 15c) y «espera, esperanza» (v. 13a) con «inesperado» (v. 15c);
- Sb 17, 1.6-21: la noche sobre el mundo de los egipcios; 6 versículos, 19 esticos;

Sb 18, 1-4: la luz; 4 versículos, 11 esticos. Inclusión de «luz» (18,1 y 4a.4c).

«Estas cinco secciones delimitadas de esta manera se corresponden también por su longitud. El miedo está en el centro de la sección; en los dos extremos, el tema de la noche en la que son sumergidos los egipcios, opuesto al de la luz de la Ley».

Sb 17, 1- 6. El extravío de los egipcios en su noche desarrolla el breve relato de la plaga de las tinieblas en Ex 10, 21-23. Después del v. 1, que recuerda el díptico precedente y anticipa los juicios divinos, tan salvíficos como punitivos, los vv. 2-3 describen los errores de los egipcios desde su punto de vista y sus consecuencias. Los vv. 4-6 enumeran las realidades que sirven para castigar a los impíos. Las consecuencias del extravío y del pecado son consideradas desde el punto de vista del autor: el miedo provocado por las apariciones de un «espectro lúgubre», de una «hoguera que se encendía a sí misma».

«No es anodino -escribe Genuyt- que antes de describir el temor y las modalidades de este estado, el texto plantee un principio relativo al error o a la equivocación, donde se puede ver una de las formas de la mentira en la que se han instalado de entrada los egipcios. Lo cual establece una interesante sucesión: en primer lugar la equivocación, después el temor. El texto invertiría la idea que se tiene habitualmente de las relaciones entre la mentira y el miedo: hay temor porque hubo inicialmente mentira, y no mentira porque hay temor. El miedo se sitúa aquí en primer lugar y se le adjunta a la grandeza y al carácter impenetrable de los juicios de Dios.

En efecto, el texto señala que el error no se debe al azar o a la dificultad del problema, sino a un defecto de competencia interpretativa derivada de una "falta de educación". Efectivamente, si queremos entender la forma en la que el texto describe el temor y los diferentes miedos, no podemos eliminar la noción de una equivocación del sujeto por el rechazo de la verdad y la preferencia concedida al error. Tenemos la confirmación en el v. 17, 3: siguiendo su conducta de dominación frente a la "nación santa", los egipcios creían poder permanecer en el secreto, ocultar su pecado en la sombra velada del olvido, ampararse en su reducto, comportamientos que se parecen a la máscara, al disimulo, y que confieren a la equivocación una dimensión subjetiva. Así, los errores sobre la realidad, y los vanos espantos de los que serán víctimas, derivarán de este error sobre los "juicios" de Dios» [61].

Sb 17, 7-11. Los vv. 7 y 11 ofrecen cada uno una afirmación de principio, la primera relativa a la impotencia de los magos y de la magia y a la pretensión de inteligencia; la otra, de carácter más general, relativa a la conciencia acusadora que engendra el temor en el malvado. La crítica de la magia se convierte en crítica de las pretensiones del conocimiento y de la técnica. El tono es irónico y sarcástico. No existe un fundamento objetivo de sus espantos. El v. 11 suena como un juicio universal. Los miedos son atribuidos a la mala conciencia. Observemos que aquí se encuentra el primer empleo en griego bíblico de *syneidesis*, en el sentido de «conciencia moral». El término será corriente en los estoicos y en el Nuevo Testamento.

Sb 17, 12-15. Psicología o fenomenología del temor inspirada en fuentes helenísticas. Los vv. 12-13 definen el temor, el v. 14ab señala su origen: el Abismo, y los vv. 14c-15 lo aplican a los magos egipcios. L. Mazzinghi ha mostrado cómo estos versículos estaban en el cruce entre la tradición bíblica y judía sobre la noche infernal y el vocabulario de los papiros mágicos y las religiones místicas.

Sb 17, 16-21. La tiniebla se extiende sobre el mundo de los egipcios. La perícopa se estructura así:

- v. 16: todo egipcio, prisionero de las tinieblas,
- vv. 17-18a: amplificación: «A todos atrapaba la misma cadena de tinieblas»,
- vv. 18b-19: catálogo de siete realidades naturales que espantan a los egipcios: el viento y, después, tres realidades del mundo animal y otras tres del mundo de la naturaleza,
- vv. 20-21: antítesis final (la luz del mundo entero opuesta a la noche de los egipcios) que anticipa Sb 18, 1-4.

Estos vv. 16-21 son un desarrollo de las secciones precedentes: «El miedo de los magos y el temor de cada egipcio es traducido de manera poética como un aprisionamiento en las tinieblas -recuerdo de Sb 17, 1-6- y algo de irracional que remite a la definición del temor en Sb 17, 12-13». Al mismo tiempo, los vv. 20-21, conclusión y transición con la sección siguiente, introducen el elemento principal de 18,1-4: la luz.

El vocabulario de estos versículos no contiene menos de catorce hapax de los Setenta, palabras de uso raro o típicamente poético. Pero incluso aunque tal o cual palabra (como *ananké*, «necesidad», o *kosmos*, «mundo») ya está atestiguada en la Biblia griega, el empleo que hace de ella Sb está más próximo a los textos helenísticos. La antítesis de estos versículos -luz / tiniebla- recuerda la de la primera parte del libro: vida / muerte (Sb 1-6).

En Sb 1-6, observa L. Mazzinghi, «el contraste no se da entre el pueblo de Israel y los egipcios, sino entre los justos y los impíos; los siete dípticos de Sb 10-19 no oponen Egipto a Israel, sino más bien a los israelitas en cuanto justos a los egipcios e tanto que impíos. De esta manera, es posible contar entre los egipcios a los judíos apóstatas a los que se dirige el autor, y que constituyen al menos una parte del público ideal de los lectores que tiene en perspectiva. La historia pasada de Israel y la acción de Dios en la historia se convierten en una enseñanza y una garantía para la suerte final del hombre».

Sb 18,1-4. La luz. Estos cuatro versículos no son sólo la conclusión de la quinta antítesis, sino que anticipan ya

la conclusión de todo el libro:

- v. 1a: el anuncio de la luz para los santos,
- vv. 1b-2: la situación de los egipcios,
- v. 3: el beneficio de Dios para Israel,
- v. 4: los prisioneros de ayer dan al mundo la luz de la Ley.

El relato de la columna de nube en el desierto en Ex 13, 21-22 y textos análogos (Ex 14, 19-20.24; Nm 10, 34; Nm 14, 14; Dt 1, 33), ha sido estudiado por J. Luzarraga (Roma, 1973). El desarrollo de la tradición ilustra sobre todo la actividad de Dios, que guía e ilumina a su pueblo a lo largo de su camino. Los targumes insisten en esta luz que acompaña a Israel durante cuarenta años sin que tenga necesidad de otras luces. La luz es aquí explícitamente la de la Torá, la de la Ley revelada a Israel. Además de los textos sobre la Palabra de Dios, luz o lámpara para sus fieles (Pr 6, 23 griego; Sal 19, 9; Sal 119, 105), el oráculo de Is 2, 1-5 concluye con un solemne «casa de Jacob, marchemos a la luz del Señor».

Las tinieblas de los egipcios son desde ahora atravesadas por una voz. «Todos los componentes de la conversión están aquí reunidos -concluye F. Genuyt-. Existe una salida del pecado que se mantiene en secreto a toda costa, como la oscuridad interior preferida a la verdad. A esta salida de la mentira se une una especie de encuentro nocturno entre los egipcios y los israelitas, así como la posibilidad de una liberación del pueblo por la Ley (Sb 18, 4). Al término del recorrido, la Ley está situada en su función universal. Es propuesta a todos, "al mundo", pero no se convierte en una instancia accesible a todos más que pasando por los testigos de la Ley, que son los "hijos". Esta liberación de la Ley por la liberación de los que estaban encargados de transmitirla constituye, por tanto, lo definitivo y decisivo de la prueba de las tinieblas» [62].

6ª ANTÍTESIS: Muerte de los primogénitos - la pascua de Israel (Sb 18, 5-25)

Con M. Priotto proponemos la siguiente estructura:

- Sb 18, 5: introducción,
- Sb 18, 6-9: la noche de la salvación,
Sb 18, 10-13: reacción de los egipcios ante la muerte de los primogénitos,
- Sb 18, 14-19: acción punitiva de la Palabra (Logos),
- Sb 18, 20-25: los israelitas salvados de la muerte en el desierto.

Sb 18, 5. Este versículo introduce de hecho las dos últimas antítesis, la muerte de los primogénitos en Sb 18, 6-25 y el hundimiento del ejército egipcio en el mar en Sb 19, 1-9. Comenta Ex 1, 16-22; Ex 2, 2-10, como acción infanticida de los egipcios, y Ex 12,29; Ex 14, 27-28, como su castigo. Los dos primeros acontecimientos se encuentran ya unidos en el libro de los Jubileos. «Todos los que había hecho salir perseguían a los israelitas, y el Señor, nuestro Dios, los arrojó en medio del mar, a la profundidad del abismo, igual que los egipcios habían arrojado a sus hijos al río. Los vengó por millares, y fueron muchos los hombres válidos y combatientes que perecieron, en proporción con los que habían sido arrojados al río entre los hijos de tu pueblo» (Jb 48, 14).

Sb 18, 6-9. La noche pascual es interpretada aquí como el cumplimiento de una promesa hecha a los patriarcas en Gn 15,13-14, donde la alusión al Éxodo y a la liberación es explícita. De igual manera que la tradición judía de la época, Sb ve esta pascua como una celebración de la alianza, en la que el pueblo encuentra

su identidad en la acogida de la alianza de Dios y el compromiso en el compartir fraterno. Nuestro autor interpreta así el sacrificio pascual como un primer sacrificio de rescate de los primogénitos, conmemorado cada año en la fiesta de la Pascua. La «ley de la divinidad» (Sb 18, 9) es la ley del rescate de los primogénitos humanos.

Sb 18, 10-13. La reacción de los egipcios ante la muerte de sus primogénitos subraya la extensión de la plaga a todas las categorías sociales, el número in calculable de los muertos y los muertos que se que dan sin sepultura. La tradición judía comentaba ya de manera fantástica Ex 12,30b, pero algunos elementos -como la ausencia de sepultura- sólo están atestiguados en Sb. El autor subraya así el poder y la radicalidad de la intervención de Dios.

Sb 18, 14-19. Los vv. 14-16 presentan la «Palabra todopoderosa» como un guerrero invencible. Esta personificación de la palabra no está lejos de la del Logos, el Verbo, en Jn 1, 1-18. «La muerte de los primogénitos de los egipcios, atribuida directamente a Dios por Ex 11,4; Ex 12, 12.23.27.29, acompañado por el Exterminador (Ex 12, 23), se convierte en la obra de la Palabra divina. Ésta ya era presentada ejecutando los juicios divinos por Is 11, 4 y Is 55, 11; Jr 23, 29; Os 6, 5. En esta evocación dramática, el v. 16b se inspira en 1Cro 21, 25-27 y quizás también en Homero (Ilíada, IV, 4 43). El conjunto adquiere un significado apocalíptico, y la Palabra de juicio prefigura no la encarnación del Verbo (contrariamente al uso que la liturgia latina de Navidad ha hecho de este texto), sino el aspecto temible de su segundo advenimiento: 1Ts 5, 2-4; Ap 19, 11-21» (M. Gilbert).

Los vv. 17-19 imaginan -sin ninguna relación con el relato del Éxodo- la agonía de los primogénitos, sus angustias y espantosos sueños y la comunicación de la razón de su muerte.

Sb 18, 20-25. M. Priotto ha puesto de relieve la estructura concéntrica de estos versículos:

a - v. 20: anuncio de la plaga y de su carácter limitado,

b - v. 21abc: Aarón utiliza el arma de la liturgia,

c - v. 21de: Aarón detiene la plaga en cuanto siervo de Dios,

d -v. 22: victoria de Aarón por la plegaria de intercesión,

c' - v. 23: Aarón, manteniéndose en medio, detiene la plaga,

b' - v. 24: Aarón, revestido con los ornamentos litúrgicos,

a' - v. 25: anuncio del fin de la plaga y de su carácter limitado.

La experiencia de la muerte vivida por los israelitas en el desierto (Nm 17, 6-15) no fue de la misma naturaleza que la de los egipcios. Aarón, revestido con los ornamentos pontificales (et. Ex 28; Si 45, 6-12 y Filón, Vida de Moisés, 11, 133), cuyo simbolismo cósmico se detalla, intercede mediante la oración y el rito apotropaico de la incensación y así salva al resto del pueblo.

7ª ANTÍTESIS: El mar rojo, muerte de los egipcios y liberación de Israel (Sb 19, 1-9)

La última antítesis es la más trágica de todas. Igual que en la primera en Sb 11, 6-14, es el agua (aquí del mar Rojo) la que constituye el castigo de los egipcios; ésta se convierte en el lugar de su sepultura (vv. 1-5), mientras que se retira para el paso de los israelitas (vv. 6-9). La lectura de Ex 14, 15-31 y de Nm 33, 2-4 se hace aquí de una manera providencialista.

P. Beauchamp [63] y M. Gilbert [64] han señalado la utilización en Sb 19, 6-21 de un esquema de creación cercano al de Gn 1, 1-2.4a (griego). La renovación de la creación se anuncia en Sb 19, 6. En los vv. 7-9 observamos los contactos siguientes:

Gn 1, 2: caos - tinieblas - soplo de Dios = la nube: Sb 19, 7a,

Gn 1, 9-10: tierra emergente del agua = paso del mar: Sb 19, 7b,

Gn 1, 11: hierba sobre la tierra = llanura verdeante: Sb 19, 7d.

«Esta renovación de la creación -comenta M. Gilbert- es descubierta por el autor de Sb en los diferentes episodios que marcarán el Éxodo de los hebreos. Durante el paso del mar "se vio a la nube dar sombra al campamento" (Sb 19, 7a). Ex 14, 19 no dice esto exactamente; se piensa además en la Tienda (Nm 9, 18-22), en la nube de la que Dios revistió el mar cuando organizó el mundo (Jb 38,9) o, mejor aún, en la Sabiduría que, surgida de la boca de Dios, cubrió la tierra como con una bruma (Si 24, 3). Ahora bien, este texto podría transmitir una interpretación antigua de Gn 1, 2 (las tinieblas cubrían el abismo), pero ligando la función de cubrir más al Espíritu que a las tinieblas. Yo añadiría, sin embargo, que Sal 105, 39 ya habla de la nube que cubre al pueblo durante la salida de Egipto y que Sb 10, 17 atribuye esta función de cobertura a la Sabiduría misma. Por tanto, creo que la relación entre Gn 1, 2 y Sb 19, 7a no es de suyo evidente, pero la continuación del texto de Sb podría confirmar la exégesis de P. Beauchamp.

"Y de lo que antes era agua [se vio] emerger la tierra seca" (Sb 19, 7b). P. Beauchamp subraya la presencia del elemento seco en Gn 1, 9 y Sb 19, 7b, a lo que se añade sobre todo la mención, en ambos casos, de que se vio el elemento seco. En Sb 19, 7c se precisa incluso que esta tierra seca era una "llanura verdeante". Esta observación no procede del relato del Éxodo, sino que parece referirse a Gn 1, 11-13, donde el tema del verdor es característico del tercer día» [65]. En estos vv. 6-9, el paso del mar Rojo es celebrado con una acción de gracias al Señor liberador, inspirándose también en Is 63, 11-14 y en Sal 114. La mención del mar Rojo forma inclusión con el comienzo de la sección del libro en Sb 10, 18. La relectura midrásica de la salida de Egipto puede concluir con consideraciones relativas a la actualidad de los judíos de Alejandría.

Reflexiones finales (Sb 19, 10-22)

Sb 19, 10-12. Estos versículos retoman la plaga de las ranas y el relato de las codornices mencionados en Sb 16, 1-4, pero esta vez la relectura se lleva a cabo desde el ángulo de la nueva creación o producción de animales, que corresponde a los días quinto y sexto de la creación en Gn 1, 20-25.

Sb 19, 13-17 se inspira en Sal 77, 18-19 («Las nubes descargaron sus aguas, los nubarrones tronaron, zigzaguearon tus rayos. El estruendo de tu trueno resonaba en el torbellino, los relámpagos deslumbraron el orbe») y los targumes de Ex 14. Las advertencias dadas a los pecadores fueron ya señaladas en Sb 11, 17-19 y Sb 12, 8-10. Pero la recuperación de la plaga de las tinieblas, tratada en Sb 17, 1 – Sb 18, 4, permite comparar la inhospitalidad de los egipcios con la de los sodomitas (Gn 19); por otra parte, los egipcios habían sido comparados igualmente con los cananeos (Sb 12, 3-11). Sin embargo, la creación de la luz en el primer día (Gn 1, 4-5) y la de las luminarias en el cuarto (Gn 1, 14-19) está también subyacente.

Sb 19, 16 constituye junto con Sb 1, 16 un indicio de la fecha de la redacción del libro de la Sabiduría. En Sb 1, 16 el club de «los que van a morir juntos» recuerda la transformación de una asociación dionisiaca por Cleopatra y Antonio, después de la batalla de Accio en el 31 antes de C. El reproche de Sb 19, 16 apunta a la administración romana. «El reinado de Cleopatra VII significó para los judíos de Egipto el final de una época feliz durante la cual sus comunidades formaban parte de la minoría de los conquistadores helenófonos. Con la reducción de Egipto al estado de provincia romana, los judíos debieron sufrir una cruel decadencia. Al no ser ya admitidos entre los notables locales, para gozar de los privilegios que los romanos reservaban desde entonces a los griegos, se encontraron en el mismo nivel que los egipcios indígenas. De ahí la revuelta de los años 115-117, que terminó con la aniquilación del judaísmo helenizado en Egipto. En suma, Cleopatra era la última posibilidad de un judaísmo en simbiosis con la sociedad griega. Su derrota abrió el camino a los enfrentamientos que acabaron por levantar a los judíos contra el poder romano y condujeron a la destrucción de las entidades judías en la tierra de Israel y en Egipto» [66].

Sb 19, 18-21. La metamorfosis de los elementos de la creación, anunciada como un principio en Sb 19, 6, está

ilustrada aquí por el regreso a la cuarta antítesis (Sb 16, 16-17,1a). La referencia a Gn 1 concierne en primer lugar al hábitat. «La inversión de los hábitats: los animales acuáticos sobre la tierra, los terrestres en el agua. El autor apunta sin duda a algo que va más allá de un simple intercambio o diferencia con relación al orden antiguo: quiere decir que, en las relaciones, los elementos son a partir de ahora intercambiables, mientras que en el heptameron (Gn 1-2, 4a), los seres vivos acuáticos y los terrestres tenían cada uno suyas condiciones llamadas "paradójicas" impiden para siempre el triunfo de la muerte sobre los justos. De esta proposición se derivan cuatro conclusiones. Nos resulta difícil ver en qué difiere la susodicha proposición de lo que nosotros llamamos "resurrección". En Israel nadie habría creído nunca en la resurrección sin apoyarse en las Escrituras, y ¿quién la habría encontrado sin una exégesis tan audaz como la de Sb?

Los comentaristas no han concedido bastante atención a la aproximación médica, terapéutica, que es la del libro, y, de una manera general, han estudiado menos la tercera parte. Que Sb haya elaborado su grandiosa tipología del Éxodo sin decir en qué consiste el antitipo (la transformación corporal de los justos dentro de un cosmos recreado en el último elemento» [67].

El alimento ofrecido, «el alimento divino» día), sigue siendo innegable. El empeño racional de (v. 21), remite también al alimento ofrecido por Dios al hombre y a todos los seres vivientes en el sexto día en Gn 1, 29-30. Este alimento divino es, literalmente, «alimento de ambrosía» (ambrosías trofés), es decir, un manjar delicioso que, según los griegos, asegura a los héroes y a los dioses la inmortalidad. P. Dumoulin ve aquí con razón el alcance escatológico del prodigio del maná.

Estos vv. 18-21, como ya Sb 19, 7-10, constituyen una conclusión de Sb 10-19. Son una síntesis de los principales acontecimientos del Éxodo vistos como una creación, una génesis renovada. «El libro de la Sabiduría enseña ciertamente y de manera apenas velada que la salvación definitiva del hombre nunca podrá separarle de un cosmos renovado cuyas condiciones llamadas "paradójicas" impiden para siempre el triunfo de la muerte sobre los justos. De esta proposición se derivan cuatro conclusiones.

Nos resulta difícil ver en qué difiere la susodicha proposición de lo que nosotros llamamos "resurrección". En Israel nadie habría creído nunca en la resurrección sin apoyarse en las Escrituras, y ¿quién la habría encontrado sin una exégesis tan audaz como la de Sb?

Los comentaristas no han concedido bastante atención a la aproximación médica, terapéutica, que es la del libro, y, de una manera general, han estudiado menos la tercera parte. Que Sb haya elaborado su grandiosa tipología del Éxodo sin decir en qué consiste el antitipo (la transformación corporal de los justos dentro de un cosmos recreado en el último día), sigue siendo innegable. El empeño racional de Sb es un buen indicio para conjeturar las razones de este silencio. Se explicaría perfectamente por la voluntad de confundir a un adversario que negara la resurrección: no es el enunciado de una tesis conocida lo que en semejante caso importa, sino la argumentación» [68].

Sb 19, 22. La liberación de la palabra anunciada en Sb 10, 20b-21 ya era atribuida a la Sabiduría. Así, el midrás del Éxodo termina con este grito de alabanza al Señor. Toda la historia pasada de Israel se transforma en alabanza a su Dios. Pues todo lo que ha vivido y lo que hoyes, es al Señor a quien se lo debe.

El autor de Sabiduría se ha abstenido de nombrar a este Señor en su polémica contra los dioses paganos en Sb 13-15, pues para él es el «Nombre incomunicable».

Daniel Doré, en mercaba.org/

Notas:

⁴⁹. O. c., 144-145.

50. La critique des dieux, 268-269.
51. *Ibid.*, 169. Cf. M.F. BASLEZ, *Bib/e et Histoire*, 113-114, y G. FREYBURGER, «Les religions amysteres dans l'Empire romain», en Y. LEHMANN (ed), *Religions de l'Antiquité* (Paris, PUF, 1999) 270-284.
52. c. LARCHER, *Études*, 281-282.
53. La sortie d'Égypte, 149-150.
54. *Ibid.*, 148-149.
55. *Ibid.*, 147-148.
56. M. GILBERT, *La critique des dieux*, 274-275.
57. Entre la manne et l'Eucaristie. Étude de Sg 16,15-17,1^a (*Analecta Biblica* 132; Roma, PIB, 1994), aquí pp. 25-26.
58. *Ibid.*, 49.
59. *Ibid.*, 150.
60. P. BEAUCHAMP, «'Sagesse de Salomon'. De l'argumentation médicale a la résurrection», en ACFEB, *La Sagesse biblique*, 180-181.
61. La sortie d'Égypte, 158-160.
62. La sortie d'Égypte, 162.
63. «Le salut corporel des justes et la conclusion du livre de la Sagesse»: *Biblica* (1964) 491-526.
64. «La relecture de Gn 1-3 dans le livre de la Sagesse», en *La création dans l'Orient ancien* (*Lectio Divina* 127; Paris, Cerf, 1987) 323-344.
65. *Ibid.*, 339-340. 66. J. MELEZE-MODRZEJEWKI, «La dernière chance des Juifs d'Égypte»: *L'Histoire* 238 (diciembre 1999) 49.
66. MELEZE-MODRZEJEWKI, «La dernière chance des Juifs d'Égypte»: *L'Histoire* 238 (diciembre 1999) 49.
67. P. BEAUCHAMP, a. C., 507.
68. P. BEAUCHAMP, «Sagesse de Salomon», en *La Sagesse biblique*, 185-186.