

JOSÉ JAVIER PARDO IZAL \*

## **LA REACCIÓN ANTE EL PROFETA COMO RESPUESTA A LA PALABRA DE DIOS EN JEREMÍAS 26**

Fecha de recepción: mayo 2007.

Fecha de aceptación y versión final: junio 2007.

**RESUMEN:** El Sermón contra el Templo, cuyo contenido puede leerse en Jr 7,1-8,3, constituye uno de los pilares de la denuncia profética de Jeremías. Este acontecimiento fue probablemente uno de los hitos más importantes que desencadenó el movimiento de oposición contra el profeta. El capítulo 26 vuelve sobre este suceso para presentarlo narrativamente como hilo conductor de toda la segunda parte del libro, Jr 26-45. El estudio literario de esta narración, comparándolo con Jr 7, ilumina la distinta perspectiva teológica. El oposición al profeta no pone fin a la oferta divina, más bien supone una renovación porque la misión profética es precisamente la propuesta de un diálogo que engendre libertad en el pueblo. Esa libertad es posible porque Yahvé puede arrepentirse de la palabra ya pronunciada. El tema se continúa en Jr 36 donde se culmina el rechazo del pueblo y la oferta definitiva a través de la palabra escrita.

**PALABRAS CLAVE:** arrepentimiento, escritura, profecía, revelación, mensajero.

### *The reaction to the prophet as response to Yhwh's word in Jeremiah 26*

**ABSTRACT:** The Sermon against the Temple whose content can be read in Jr 7,1-8,3, constitutes one of the pillars of Jeremiah's prophetic utterance. This discourse

---

\* Profesor de Teología en la Universidad de Deusto de Bilbao; jipardo@teol.deusto.es

was probably one of the most important events that originated the movement against the Prophet. Chapter 26 takes up this event and presents it as a narrative thread of the whole second part of the book, Jr 26-45. A literary study of this narrative, in comparison with Jr 7, illuminates the different theological perspectives. The opposition to the prophet doesn't reject the divine offer; rather it supposes a renovation, because the prophetic mission is actually a proposal for a dialogue that engenders freedom among the people. This freedom is possible because Yahweh could repent of his pronounced word. The theme continues in Jr 36 where people's rejection and God's proposition culminate in the written word.

KEY WORDS: repentance, writing, prophecy, revelation, messenger.

Buena parte de los trabajos publicados recientemente sobre la profecía, y en concreto la profecía de Jeremías, presentan los debates de autores ante el carácter último del mensaje de las figuras proféticas en su momento histórico: mensaje de juicio frente a mensaje de esperanza. ¿Cabe atribuir un mensaje de esperanza al Jeremías histórico, por ejemplo, tan tajante en sus oráculos de castigo? La decisión por uno de los elementos del binomio está condicionada, a su vez, por las distintas posturas ante el trabajo redaccional de los discípulos, o círculos de transmisión, que han intervenido hasta la fijación del escrito profético tal y como aparece en el canon bíblico bajo el nombre de un determinado profeta. ¿No hay más bien que atribuir la integración del mensaje de esperanza a los círculos deuteronomistas en función del nuevo auditorio? No cabe duda que la experiencia del exilio supuso una inflexión teológica plasmada en la labor redaccional y editorial de los escritos bíblicos como pone de manifiesto la investigación histórico-crítica<sup>1</sup>. Ahora bien, ¿es posible encontrar en la predicación profética posturas más matizadas, que la oposición neta entre castigo y esperanza, que justifiquen una transición en la actualización del mensaje a las generaciones posteriores?

Simultáneamente los métodos de análisis sincrónico han ido abriendo nuevas perspectivas y focos de interés que permiten un enriqueci-

---

<sup>1</sup> Puede verse la evolución en las líneas maestras de las respuestas a estas dos preguntas básicas a través de los grandes hitos de la investigación sobre Jeremías en J. APPLGATE, «*Peace, Peace, when there is no Peace. Redactional Integration of Prophecy of Peace into the Judgement of Jeremiah*», en: A. H. W. CURTIS - T. RÖMER (ed.), *The Book of Jeremiah and its Reception* (BETHL 128), Leuven 1997, 51-90; J. FERRY, «*YHWH crée du nouveau*». *Restauration et nouveauté dans le livre de Jérémie (Lecture de Jr 30-31)*: Estudios Bíblicos 60 (2002) 381-404.

miento teológico de aspectos relegados, al menos momentáneamente, por el enfoque histórico. No es nuestra intención ahora entrar en el debate de ventajas y límites de los diversos métodos exegéticos, máxime cuando la Pontificia Comisión Bíblica sancionó la complementariedad de los métodos diacrónicos y sincrónicos, y la conveniencia de atender a los resultados de ambos enfoques<sup>2</sup>. Pero resulta especialmente pertinente ante las preguntas planteadas atender a las aportaciones del análisis narrativo con su interés por el efecto buscado en el auditorio o lector. Esta perspectiva permite destacar un aspecto —que creemos esencial y dado por supuesto con demasiada rapidez— de la teología profética, y en concreto en la teología de Jeremías: el carácter dialogal de la palabra del profeta. De este modo la categoría cumplimiento de la palabra dada por Dios tan ligada a la profecía y cercana a la fatalidad histórica se complementa con la dimensión de la libertad humana de aceptación o rechazo a la propuesta divina.

Ya la Constitución Dogmática *Dei Verbum* reafirmó nítidamente la esencia dialógica de toda Palabra de Dios: «En esta revelación, Dios invisible (cf. Col 1,15; 1Tim 1,17), movido de amor, habla a los hombres como amigos (cf. Ex 33,11; Jn 15,14-15), trata con ellos (cf. Bar 3,38) para invitarlos y recibirlos en su compañía»<sup>3</sup>. Bien podríamos decir que es un *dato* adquirido en la comprensión de la lectura de la Biblia y de la teología que se desarrolla a partir de ella, es decir, de la revelación como comunicación. Sin embargo, hay dos aspectos aplicados a la literatura profética que merecen especial atención. En primer lugar, que la palabra pronunciada por Dios espera una respuesta para continuar su diálogo. Es más, si es un auténtico diálogo, la subsiguiente palabra de Dios queda pendiente de la respuesta del interlocutor, en este caso de Judá; y por ello, no podemos dar por supuesto que el mensaje profético esté cerrado desde el principio como preanuncio inalterable, sea de castigo sea de esperanza. En segundo lugar, que la palabra dirigida al profeta es en último tér-

<sup>2</sup> PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Madrid 1994, 89: «Puesto que los textos de la Sagrada Escritura tienen a veces tensiones entre ellos, la interpretación debe necesariamente ser plural. Ninguna interpretación particular puede agotar el sentido del conjunto, que es una sinfonía a varias voces. La interpretación de un texto particular debe, pues, evitar la exclusividad». Con semejante rotundidad se expresa la necesidad del enriquecimiento mutuo en la conclusión final del documento, p.127-129.

<sup>3</sup> *Dei Verbum* n. 2.

mino una palabra dirigida al pueblo y, por tanto, es de éste del que Dios espera una respuesta. Resulta más fácil seguir los avatares del diálogo con el profeta mismo (como en el caso del libro de Jeremías donde abundan las declaraciones proféticas dirigidas a Dios)<sup>4</sup> y pensar que a través de él se da todo el intercambio de palabras entre Dios y el pueblo. Sin embargo, las respuestas del pueblo son las que fundamentalmente interesan y, por tanto, las que hay que rastrear con especial atención. De esta forma, la personalidad profética pierde protagonismo para dársele, justamente, a los dos interlocutores efectivos<sup>5</sup> recobrando su verdadera función subsidiaria que es, ni más ni menos, la de mensajero y portavoz.

Pero si por el lado divino no hay duda del interlocutor, por el lado humano es más difícil precisar el sujeto interpelado y del que se espera respuesta. Por una parte el profeta se dirige a auditorios diferentes, unas veces individuales y otras colectivos (estos últimos con frecuencia compuestos por distintos grupos sociales). Por otra parte, y más profundamente, encontramos distintos niveles de interlocución, ya que por un lado se encuentra el auditorio que escuchó la predicación del profeta histórico y, por otra, el auditorio que escucha su palabra escrita a través de los siglos hasta llegar hasta nuestros días. Si bien este último auditorio tal vez no estaba en la mente del profeta a la hora de pronunciar su mensaje, no es tan descartable que sí estuviera en la mente del redactor final del escrito, ya que si se plasmó por escrito fue para que siguiera siendo palabra profética que interpelase e invitase al diálogo con Dios.

Centrándonos en el libro de Jeremías, y sin ánimo de ser exhaustivos, analizaremos algunos pasajes que recogen especialmente la respuesta del interlocutor humano y que arrojan luz sobre los principios teológicos que hemos apuntado. En concreto, estudiaremos comparativamente desde

---

<sup>4</sup> Además del diálogo vocacional, Jr 1,4-19, el caso más patente y sobre el que especialmente recae la atención del lector son las llamadas Confesiones de Jeremías en Jr 11,18-12,6; 15,10-21; 17,14-17; 18,18-23; 20,7-18.

<sup>5</sup> Especialmente apreciable resulta que las decisiones importantes se juegan en el diálogo entre Dios y Judá en el caso de Jeremías, dada la reiterada prohibición divina al profeta de interceder (Jr 7,16; 11,14; 14,11). La intercesión puede ser interpretada en este contexto como la voz de un tercero que modifica las decisiones al margen de una de las dos partes implicadas directamente en el diálogo. Aunque en Jr 42,4 encontramos una oración de intercesión de Jeremías a favor del pueblo, ni por parte de Dios ni por parte del pueblo se puede juzgar que tuviera éxito: Dios tarda en escuchar y responder a su petición 42,7, no cambia su discurso 42,9ss y el pueblo hace oídos sordos a tal respuesta 43,2.

un enfoque sincrónico los textos de Jr 7,1-15 y el capítulo 26. Se trata de uno de los pasajes más conocidos del profeta de Anatót: su sermón contra el Templo. De él tenemos dos reseñas que no son mera repetición, ya que las perspectivas narrativas son muy distintas. Sin negar la importancia del mensaje, cuyos ecos llegan hasta el Nuevo Testamento en la escena de la expulsión de los vendedores del Templo (Mt 21,13), ni la importancia de la oposición que despertaron las palabras de Jeremías y que le acarrearón toda una historia de persecución, la perspectiva de la doble narración pretende poner en evidencia el papel decisivo de la respuesta a la palabra divina por parte del auditorio. Aspecto que se complementa con una escena de similar temática y con múltiples contactos estructurales y de composición: el capítulo 36. En él se narran los avatares del rollo que contiene la Palabra de Dios dictada por Jeremías a Baruc y rechazada hasta la destrucción en el fuego por mandato del rey Joaquín, y que analizaremos completando este estudio. La consideración conjunta de estos textos permitirá descubrir el empeño divino en una comunicación persistentemente abierta al interlocutor hasta que logre la pretendida comunión.

### JEREMÍAS 7,1-15: LA PALABRA PRONUNCIADA

Si bien un estudio riguroso de la unidad literaria obligaría a considerar el texto del Sermón del Templo completo, que la mayoría de autores consideran como 7,1-8,3<sup>6</sup>, baste para nuestro propósito tener en cuenta los versículos 1-15<sup>7</sup> dado que nos interesa su comparación con Jr 26 donde se recoge principalmente la temática de los versículos señalados.

<sup>6</sup> L. ALONSO SCHÖKEL - J. L. SICRE, *Profetas I*, Madrid 1980, 414; W. BRUEGGEMANN, *A Commentary on Jeremiah, Exile and Homecoming*, Grand Rapids 1998, 77-85; P. C. CRAIGIE - P. H. KELLEY - J. F. DRINKARD, *Jeremiah 1-25* (WBC 26), Nashville 1991, 116-128. Una estructuración en parte diferente en el marco de una unidad más amplia, 6,27-8,12, propone J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 21A), New York - London 1999, 446-448.

<sup>7</sup> En opinión de Nicholson estos versículos serían además los atribuibles al núcleo histórico del sermón pronunciado por Jeremías, mientras que el resto de materiales hasta 8,3 son unidades separadas que se han ido añadiendo temáticamente a lo largo de la transmisión, cf. E. W. NICHOLSON, *Preaching to the Exiles. A Study of the Prose Tradition in the Book of Jeremiah*, Oxford 1970, 68-70. Sobre esta afirmación básica distin-

Este oráculo se data, basándose en 26,1 ya que en sí mismo no da pie a datación alguna, en el año 609 a.e.c., al inicio del reinado de Joaquín tras la muerte del rey reformador Josías. El escenario se fija en el mandato mismo del Señor al profeta: la Casa de Yahvé, a las puertas del Templo. Formalmente, el discurso gira en torno a la contraposición de palabras. A la triple mención de la palabra de Yahvé en los v. 1-2 corresponden las palabras engañosas en las que confía el pueblo v. 4.9 (especialmente la triple invocación del Templo de Yahvé, v. 4). Palabras vacías del pueblo que convierten el diálogo en monólogos cerrados como muestra al final el v. 13 con su insistencia verbal en la misma raíz del término palabra (*dābār*): *por más que os hablé asiduamente, aunque no me oísteis, y os llamé, más no respondisteis*. El hecho de que la invocación sea litúrgica y, por ende, el Templo sea además del contenido el lugar donde se pronuncian no hace sino agravar irónicamente la falsedad de las mismas. En realidad estas palabras no se dirigen a Dios, sino como desvela la segunda citación directa de las palabras del pueblo (*Estamos seguros*, v. 10), están dirigidas a uno mismo para encubrir el desentendimiento de la intervención divina. En definitiva, no son palabras de respuesta, sino que bajo apariencia de respuesta se encubre la no escucha.

De esta forma el oráculo se presenta como un imperativo de cambio, como una invitación a enmendar cuya finalidad es que tanto Dios como el pueblo sigan habitando en la tierra. Invitación que se repite bajo la forma condicional: «*si*» *mejoráis realmente vuestra conducta y obras, si realmente hacéis justicia mutua... «entonces» yo me quedaré con vosotros en este lugar...* (7,5-7).

En cuanto al contenido, el mensaje es una severa crítica a la llamada ideología del Templo<sup>8</sup> que garantiza la presencia de Yahvé en la mediación del Santuario y del culto al margen de toda relación con la justicia, independientemente de la conducta y de las obras de Judá. No creo necesario insistir en la importancia que la tradición profética da a la profunda unidad entre culto y justicia, pero sí es conveniente destacar el error

---

tos autores han ido matizando los aspectos concretos de la tarea redaccional hasta llegar al texto actual, para una visión sintética de las distintas posturas cf. W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah I-XXV* (ICC), Edinburgh 1986, 164-169.

<sup>8</sup> Sobre la base histórica y teológica de esta ideología fundamentada en la liberación portentosa de Jerusalén en tiempos de Ezequías ante la invasión asiria (2Re 18,9-19,34 e Is 37,33-35), cf. R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento I*, Madrid 1999, 443-449.

que Jeremías intenta corregir en la ideología del Templo, a saber: creer que la promesa de Dios es incondicional. Lo cual visto desde la perspectiva del diálogo equivaldría a una palabra dicha por Dios independiente, es decir sin esperar respuesta, por parte del que la oye (quiera o no acogerla). Así entendida la promesa, al no necesitar una respuesta genera una dinámica que propicia que el pueblo también diga una palabra que no llega a ser oída por Dios, no llega a ser respuesta porque es palabra engañosa. Por ello al profeta se le encarga pronunciar nuevamente una palabra que pueda generar diálogo bajo la forma de una condición: «si... entonces». La manera de fomentar escucha es romper la garantía de seguridad que supone el Templo y que actúa como ruido interior que dificulta la atención a cualquier otra locución. Se trata de una interpelación que rompa el círculo vicioso de las palabras que han quedado sin llegar al interlocutor porque en realidad no necesitarían una respuesta. Con la alternativa puesta en forma condicional, y concretado el futuro si nada cambia (destrucción del Templo de Jerusalén como fue destruido el de Siló y destierro), la urgencia de respuesta del pueblo es inaplazable. Tan inaplazable que no cabe intercesión del profeta, como se prohíbe a renglón seguido en 7,16: *En cuanto a ti, no pidas por este pueblo ni eleves por ellos plegaria ni oración, ni me insistas, porque no te oiré.*

Con todo, y dada la continuidad temática de este texto hasta el 8,3, parece prioritario el interés del texto por exponer el contenido de la crítica: necesidad de obediencia a la Ley; culto sin justicia, idolatría y cualquier otro tipo de abominación y profanaciones no son del agrado de Yahvé. Sin conducta justa y sin interés por los más débiles no hay seguridad alguna, no hay promesa que valga<sup>9</sup>, ni Templo ni Tierra, y como ejemplo elocuente: el destino trágico del templo de Siló y el destierro sufrido por la descendencia de Efraím. Si no oyen, si no escuchan, que

---

<sup>9</sup> Lo cual no va en detrimento de la fidelidad de Dios, ya que dicha fidelidad queda probada en su insistencia por hablar y salvar a su pueblo (como veremos más adelante). Lo que sí está en juego es una comprensión errónea de su fidelidad, como señala J. HADEY, *Jérémie et le Temple. Le conflit de la parole prophétique et de la tradition religieuse*: ETR 54 (1979), p.439: «De toute manière, ce qui est bien clair, c'est que si le peuple veut bénéficier des promesses de Yhwh il lui faut changer de conduite. Car la promesse demeure, elle est réaffirmée au v. 7 avec force. Yhwh est fidèle. Mais ses promesses et sa fidélité ne peuvent servir de prétexte à illusion, ni d'alibi pour ceux qui bafouent sa volonté. Tout est encore possible pour peu que le peuple revienne à son Dieu et respecte les termes de l'alliance. Et c'est précisément cette possibilité qui rend urgente et nécessaire une véritable réforme».

al menos vean cómo caen las falsas y vanas seguridades en lugares que también llevaban el nombre de Yahvé.

### JEREMÍAS 26: RESPUESTAS A LA PALABRA A TRAVÉS DE LA RESPUESTA AL MENSAJERO

Una rápida lectura del capítulo 26 nos puede dejar la impresión de una mera repetición de lo ya anunciado en el texto anteriormente analizado, sólo que el estilo de la prosa es diferente: parenética en el capítulo 7 y narrativa en el 26<sup>10</sup>. Analizado desde el punto de vista de la temática del Templo bien se puede decir que este capítulo no supone ninguna profundización teológica, a lo más da el marco cronológico y narrativo. En cualquier caso, y no es apreciación desdeñable, como señala el comentario de Alonso Schökel y Sicre: «el sermón sobre el Templo es uno de los momentos decisivos en la carrera profética de Jeremías»<sup>11</sup>. No es desdeñable sobre todo si se entiende esta afirmación en el sentido pleno de la misión profética, es decir, no simplemente porque el personaje histórico marcó su destino humano con un discurso que le acarreó oposición creciente. Más profundamente la narración de este oráculo marca el destino del pueblo con su opción, de acogida o rechazo, ante la palabra divina por medio de su posición ante el profeta. Lo que está en juego no es, en primera instancia, el destino trágico de Jeremías, sino que se narra la alternativa ineludible que el auditorio tiene ante la palabra dirigida por Dios y de la cual espera una respuesta.

Este matiz de cambio de perspectiva, en parte literario y en parte teológico, implica un cambio de lectura y de análisis. El creciente interés por la narrativa profética<sup>12</sup> ha puesto de manifiesto cómo enriquecer el

---

<sup>10</sup> Ambos capítulos aparecen como dos versiones del mismo discurso desde diferente punto de vista, cf. J. APPLGATE, *a.c.* (nota 1), 73. Estos capítulos pertenecen a dos tipos de textos diferentes del libro de Jeremías que la exégesis clásica distingue como textos B (narraciones bastante largas en tercera persona normalmente atribuidas a Baruc), para el capítulo 26, y textos C (palabras de Jeremías reelaboradas por los deuteronomistas), para el capítulo 7, cf. L. ALONSO SCHÖKEL - J. L. SICRE, *o.c.* (nota 6), 411-415.

<sup>11</sup> L. ALONSO SCHÖKEL - J. L. SICRE, *o.c.* (nota 6), 454.

<sup>12</sup> Aunque el método narrativo ha dado ya numerosos frutos desde las obras más o menos clásicas de R. Alter, A. Berlin, S. Bar-Efrat, J. Fokkelman, M. Sternberg, J.-L.



sentido del texto más allá de la centralidad otorgada al contenido de los oráculos. De hecho la exégesis narrativa puede servirnos para descubrir el papel de los distintos personajes que entran en escena y, especialmente, cómo se articulan las diferentes respuestas al profeta y su mensaje. Aunque lo más representativo de la literatura profética sean los oráculos, que normalmente se presentan poco contextualizados subrayando sea el origen divino del encargo (especialmente a través de las distintas fórmulas proféticas: «Así dice el Señor», «Palabra que llegó de parte de Yahvé a», etc.) sea el contenido del mensaje (como hemos visto en el caso de Jr 7), en los relatos proféticos los datos sobre el momento histórico, el lugar y el auditorio son más que mero adorno escénico para la repetición de un contenido importante. Por ello de especial interés para el análisis de Jr 26 nos parece el modelo propuesto por J. Applegate<sup>13</sup> para las narraciones de comunicación pública de un mensaje profético, sobre todo por la atención que presta a la recepción del mensaje y las distintas reacciones que suscita en el auditorio.

Junto a la adecuación entre foco de interés teológico y metodología de análisis narrativo centrado en la respuesta del auditorio —que en definitiva se ajusta al poderoso carácter evocador de la palabra profética como discurso representado y que afecta en último término al lector—, encontramos que tal modelo se complementa, tal y como lo justifica Applegate<sup>14</sup>,

---

Ska, A. Wénin, entre otros, hasta hace pocos años no se ha aplicado de forma extendida a la literatura profética, y en concreto a Jeremías. Sobre la especificidad de la narrativa en el libro de Jeremías puede verse la presentación y justificación con la que abre su libro M. RONCACE, *Jeremiah, Zedekiah, and the Fall of Jerusalem* (JSOTSup 423), New York - London 2005, 1-25.

<sup>13</sup> J. APPLGATE, «Narrative Patterns for the Communication of Commissioned Speech in the Prophets a Three-Scene Model», en: G. J. BROOKE - J.-D. KAESTLI (ed.), *Narrativity in Biblical and Related Texts* (BETL 149), Leuven 2000, 69-88. Su propuesta corrige a su vez el modelo propuesto por A. M. VATER, *The Communication of Messages and Oracles as a Narrative Medium in the Old Testament* (Ph. D. diss. Yale), Ann Arbor 1976. A. M. Vater propone un modelo básico de doble escena: mandato y realización del encargo profético; mientras que J. Applegate lo amplía a un triple esquema: mandato, realización y reacción del auditorio. Lo cual no quiere decir que en toda narración tengan que aparecer los tres elementos explícitos, ya que pueden o no aparecer o estar recogidos como discursos indirectos. Para una descripción de los tres elementos cf. J. APPLGATE, *a.c.*, p.78-79, donde además presenta una tabla con abundantes textos proféticos que responden a este modelo, y en concreto el que analizamos de Jr 26.

<sup>14</sup> Cf. J. APPLGATE, *a.c.* (nota 13), p.74-76, donde aporta abundante bibliografía y en particular de T. W. Overholt en quien basa su argumentación.

con el estudio del fenómeno profético desde la perspectiva de la antropología social. T. W. Overholt<sup>15</sup> subraya la importancia de la reacción de la sociedad, sea a la figura del profeta sea a su mensaje, para entender el fenómeno profético. Su comprensión del «proceso profético» incluye la consideración de tres polos: Dios, el profeta y la sociedad o auditorio. La reacción entre el profeta y Dios y entre el auditorio y el profeta puede provocar una comunicación complementaria, que bien puede ser confirmación e incluso modificación del mensaje original. Es más, en el modelo que este autor propone el elemento constitutivo de la profecía es el reconocimiento social<sup>16</sup> (reconocimiento que debe ser entendido en un sentido amplio del rol profético, ya que puede provocar una aceptación o un rechazo en la sociedad, pero en ambos casos supone una consideración y una reacción ante su función social). Estas reflexiones que Overholt propone son válidas para la figura histórica del profeta y para la plasmación por escrito de las palabras proféticas en períodos posteriores al profeta donde se opera el mismo proceso social de aceptación o rechazo (en este sentido el sustantivo profecía es lo esencial, bien sea profecía oral o escrita porque la clave está en un auditorio que reacciona ante ella).

Este modelo de dinamismo social de la profecía tiene su equivalente en la perspectiva apuntada anteriormente de la dinámica dialógica por la cual la palabra profética pronunciada de parte de Dios no es unidireccional y concluyente, sino una interlocución que espera respuesta. Por tanto, es una interlocución que incita a la libertad del oyente con una disposición abierta a la alteración de quien la pronuncia. El primer aspecto no resulta más conocido y fácil de afirmar, pero ¿cómo entender la alteración en Dios? Es aquí donde puede ayudarnos la categoría

---

<sup>15</sup> Cf. T. W. OVERHOLT, *The End of Prophecy. No Players without a Program*: JSOT 42 (1988), 103-115, esp. p.110-112.

<sup>16</sup> Encontramos así una clave social para explicar el final de la profecía o para la comprensión de otras figuras religiosas distintas del profeta como mediador, cf. T. W. OVERHOLT, *a.c.* (nota 15), p.112: «Now, it seems reasonable to assume that if the role of 'prophet' is possible (conceptually available) within a society, some will feel themselves drawn towards performing it. How, then, are we to account for the apparent absence of a continuing sequence of generally accepted performers of this role? The most obvious answer is society's (periodic) lack of interest in (or hostility toward) the role, resulting in its performers not being credited with an authentic performance. That is to say, they may be ignored, or credited with performing other roles than that which they intend (e.g. preacher, evangelist, 'crazy person', 'religious fanatic'). The bias of the audience clearly comes into play».

de «arrepentimiento de Dios» que Jeremías utiliza en diversos pasajes de su libro<sup>17</sup>, y en concreto repetidamente en el capítulo que nos ocupa (26,3.13.19).

Teniendo en cuenta estas orientaciones y siguiendo el modelo de triple escena propuesto por Applegate podemos considerar el capítulo 26 con la siguiente estructura: encargo del Señor, v. 1-6; realización de la misión, v. 7; reacción del auditorio, v. 8-24. Dentro de esta última escena se puede ver en los v. 12-15 la reacción del profeta ante la posición del auditorio que propicia una nueva palabra del Señor (analizaremos más adelante hasta qué punto es novedosa o es repetición de la palabra ya pronunciada) y la consiguiente respuesta.

De esta estructura ya podemos inferir algunas observaciones iniciales que llaman la atención. En primer lugar, la brevedad del mensaje divino que se transmite y la igualmente breve narración de la realización del encargo (un versículo en el que, propiamente, el sujeto principal son los sacerdotes, profetas y pueblo)<sup>18</sup>. Correlativamente, y a juzgar por la extensión de texto que se le dedica, la atención se ha desplazado hacia la recepción del mensaje. En segundo lugar, las abundantes intervenciones orales del público que recogen directamente tanto la reacción ante el profeta como la manera en que el auditorio percibe la palabra transmitida (especialmente si comparamos con el capítulo 7 donde la *vox populi* sólo se deja oír con dos brevísimas intervenciones en los v. 4 y 10). En tercer lugar, la diversidad de posicionamientos que el profeta suscita entre los distintos grupos sociales. Y por último, la prolongación de las reacciones más allá del v. 16 que parecía sentenciar el conflicto con el recurso a dos testimonios proféticos anteriores —Miqueas de Moréset y Urías de Quiryat Yearim— que desplaza la atención, al menos por un momento, del destino personal de Jeremías hacia la misión y tradición profética en cuanto tal. Veamos estas primeras apreciaciones con mayor detenimiento.

---

<sup>17</sup> En Jeremías el arrepentimiento divino aparece como posibilidad en los dos sentidos, arrepentirse del mal pronunciado y arrepentirse del bien prometido: *De pronto hablo contra una nación o reino, de arrancar, derrocar y perder; pero se vuelve atrás de su mal aquella gente contra la que hablé, y yo también me arrepiento del mal que pensaba hacerle. Y de pronto hablo, tocante a una nación o un reino, de edificar y plantar; pero hace lo que parece malo desoyendo mi voz y entonces yo también me arrepiento del bien que había decidido hacerle* (Jr 18,7-10).

<sup>18</sup> J. APPLGATE, *a.c.* (nota 13), p.85-86.

BREVEDAD DEL MENSAJE DIVINO: LA JUSTA PROVOCACIÓN  
PARA UNA RESPUESTA

Tras la datación en los inicios del rey Joaquín, que nos permite situar el discurso del Templo en el año 609 a.e.c., los versículos 2-6 reproducen un aparente resumen de dicho discurso. Pero es en las pequeñas modificaciones donde encontramos cambios sustanciales. Así llama la atención que el encargo de Yahvé ordene hablar todas las palabras recibidas «sin omitir ninguna» (v. 2) y que lo que se presente sea, irónicamente, una parca reseña<sup>19</sup>. Además el oráculo incluye una motivación ausente en el capítulo 7: *Puede que oigan y se torne cada cual de su mal camino, y yo me arrepentiría del mal que estoy pensando hacerles por la maldad de sus obras* (v. 3)<sup>20</sup>. Esta motivación supone un añadido, o por lo menos lo expresa de forma más explícita, a la alternativa «si... entonces» (7,5-7) por lo que respecta a las expectativas divinas y a las posibilidades del pueblo. La diferencia viene indicada por una partícula hebrea que no está recogida expresamente en la traducción española: *ʾalay* (quizá, a lo mejor, podría ser, ojalá...) <sup>21</sup>. Por mínima que pueda parecer la modificación, se abre un horizonte distinto a la habitual comprensión del oráculo como amenaza (7,13-15), o en el caso positivo como refinada coacción (7,5-8).

Por un lado la expresión «(Quizá) Puede que oigan» manifiesta cuál es la voluntad primera de Yahvé y su esperanza para el futuro (claves para entender su arrepentimiento). Mientras es más frecuente la expresión *ʾalay* puesta en boca del ser humano que confía en la misericordia divina (cf. Am 5,15; Jon 1,6; Sof 2,3 por referirnos sólo a la literatura profética) en Jr 26,3 es Dios el que espera que la realidad pueda cambiar, que otro mundo distinto del mundo empecatado es posible. Dios expresa su deseo y su confianza en que todavía no todo está perdido, que tal vez una palabra haga cambiar el rumbo de la historia hacia la conversión. Ese resquicio de esperanza es el que motiva la misión profética, es

<sup>19</sup> Cf. K. M. O'CONNOR, «*Do not Trim a Word*»: *The Contributions of Chapter 26 to the Book of Jeremiah*: CBQ 51 (1989) 617-630, esp. p.620: «By radically abridging the sermon to three verses (26:4-6), the narrator himself ironically disregards Yahweh's warning not to trim a word. This procedure reveals, of course, that the sermon is not the point of interest here».

<sup>20</sup> Cf. K. M. O'CONNOR, *a.c.* (nota 19), p.619.

<sup>21</sup> Esta discreta partícula es considerada por algunos autores como la más importante de todo el vocabulario profético, cf. A. MELLO, *La passione dei profeti*, Magnano 2000, 14-18.

el que impregna todo este capítulo 26 y que de forma programática<sup>22</sup> se presenta en este v. 3. El profeta dejará su vida en el empeño para que ese «quizá» divino se convierta en realidad. ¿No es pretender demasiado con una partícula prescindible? A. Néher expresa con testimonios de la tradición judía cómo del *quizá* depende toda una comprensión del judaísmo: «En un diálogo patético con Dios, que le ofrece volver a empezar la historia del mundo desde cero, sin poder garantizarle que, esta vez el mundo alcanzará su fin, Rabbí Eleazar exclama: “¡Semejante conmoción por un Quizá”. ¡Sí, semejante conmoción por un Quizá! Elie Wiesel tiene la intuición fulgurante de ello en *les Portes de la forêt* (p.217): “Creíamos que la tragedia consistía en que lo posible sea imposible; es falso. Lo *impossible es possible*; y ahí está la tragedia”»<sup>23</sup>. Estas palabras nos ayudan a descubrir que en el texto que estudiamos la dimensión trágica no se juega sobre el destino final de Jeremías o, mejor dicho, éste es la dramatización que esconde la tragedia profunda de que lo imposible, por mucho que Dios pretenda evitarlo, es posible. Es posible que Yahvé actúe contra su pueblo, contra su Templo y su ciudad por mucho que el pueblo vea en ello una imposibilidad teológica, una blasfemia. Pero también, como pueblo de dura cerviz, puede parecer imposible que corrija sus caminos de maldad y que termine por escuchar la palabra de Yahvé; sin embargo, es posible. En ambos casos el suspense está creado, en manos del auditorio (y en último término del lector) está el final que elija. El *quizá* hace que no todo dependa de Dios, el desenlace final depende del hombre<sup>24</sup>. Con lo cual se le da el protagonismo y la responsabilidad, por tanto, late en el fondo una antropología que cree al hombre capaz de cambio y de labrar su propio futuro a pesar de la historia de pecado.

El resto del v. 3 presenta lo que conlleva por parte de Dios esa visión de la capacidad humana: *yo me arrepentiría del mal que estoy pensando*

<sup>22</sup> Se puede afirmar que es programática de toda esta sección narrativa del libro de Jeremías c. 26-45, dado la posición inicial de esta narración con la que da comienzo las vicisitudes históricas relatadas a propósito de la vida de Jeremías.

<sup>23</sup> A. NEHER, *El exilio de la palabra. Del silencio bíblico al silencio de Auschwitz*, Barcelona 1997, 238-239. Las cursivas son del autor y se han omitido en la cita las transliteraciones hebreas del texto original.

<sup>24</sup> W. BRUEGGEMANN, *o.c.* (nota 6), p.233: «The decree of God places the future of the city precisely in the hands of those who are addressed. That is, the city is not fated by the will of God. The future all depends on what the people do. What they do will in turn determine what God does».

*hacerles por la maldad de sus obras*. La posibilidad del cambio en Dios es lo que demuestra que la palabra dirigida es auténtico diálogo, porque se está a merced de la respuesta y por ello el interlocutor puede introducir novedad en su vida. Y, simultáneamente, la que motiva una respuesta al expresar una voluntad de Yahvé por evitar el mal que aunque ya pronunciado se presenta, y se desea, como evitable. En este sentido la palabra profética de Jeremías no busca tanto demostrar su soberanía a través de su cumplimiento cuanto su poder para engendrar libertad en quien la escucha porque es una interlocución abierta. Este aspecto se presenta como un tema clave en este capítulo, ya que aparece de nuevo en la auto-defensa de Jeremías (v. 13) y en los testimonios proféticos que forman parte de la reacción del auditorio (v. 19).

La historia que nos narra el libro de Jonás nos puede ayudar a iluminar este punto. El anuncio a los ninivitas de la inminente destrucción de la ciudad desencadena el arrepentimiento en Nínive y se acogen a la capacidad de arrepentimiento divino (Jon 3,9) y, efectivamente, la respuesta positiva a su súplica no tarda en aparecer (Jon 3,10). Por ello, como señala A. Rofé<sup>25</sup>, el tema principal del libro de Jonás no es la conversión de Nínive sino el arrepentimiento como atributo de Dios. Ésa es la verdadera razón de las resistencias de Jonás a su misión profética: *¡Ay, Yahvé! Ya lo decía yo cuando estaba todavía en mi tierra y por eso me apresuré a huir a Tarsis: pues sabía que tú eres un Dios clemente, compasivo, paciente y generoso, que se arrepiente del castigo* (Jon 4,2). Tal respuesta con el ejemplo del ricino dan pie a una nueva intervención de Dios, con la que se cierra el libro de Jonás, en la que el profeta percibe claramente lo que intuía de los atributos divinos y la razón de ser de su profecía: *¿Y no voy yo a compadecerme de Nínive, la metrópoli, donde viven más de ciento veinte mil personas que no distinguen el bien del mal, y una gran cantidad de animales?* (Jon 4,11). Por tanto, este relato pone de relieve que el mayor interés de Dios no es el cumplimiento de su palabra, sino provocar un diálogo motivado por su preocupación por evitar la destrucción decretada<sup>26</sup>. Al

<sup>25</sup> A. ROFÉ, *The Prophetic Stories. The Narratives about the Prophets in the Hebrew Bible. Their Literary Types and History*, Jerusalem 1988, 159-170.

<sup>26</sup> A. ROFÉ, *o.c.* (nota 25), p.165: «There are many things in this world which are dear to God, and which are far more important than the empty satisfaction of fulfilling something which “He had spoken to bring” (3:10, cf. NJPS). The fulfillment of a prophecy already decreed is only one small detail in God’s word order, and God may relent when it is a question of the existence of His great city». Como Rofé pone de

margen de la misericordia de Dios como atributo fontal<sup>27</sup>, y no —evidentemente— porque no sea importante, el mencionado interés divino supone una cierta paradoja en el ministerio profético, aspecto que encontraremos en la autodefensa de Jeremías, ya que el éxito profético se juega definitivamente en que su anuncio no se cumpla<sup>28</sup>.

Si importante es que la palabra se cumpla, como criterio de verdadera profecía según Dt 18,21-22 (tal y como se presenta en la discusión del mismo Jeremías en los capítulos 27-29), no se puede olvidar que toda palabra necesita una respuesta para poder acabar su proceso profético, tal y como señala Overholt<sup>29</sup>, y que por tanto en primera instancia se busca crear un espacio de respuesta libre, aunque ello suponga una corrección de la palabra, no de la finalidad de la misma. Así, como afirma Rofé, buena parte de los discursos en prosa de Jeremías subrayan que Judá es libre para elegir, y sobre todo que es capaz de elegir el arrepentimiento (cf. 7,1-15; 11,1-8; 17,19-27; 22,1-5; 25,1-14; 26,1-19; 35; 44). Lo cual es especialmente notorio porque el cumplimiento de la palabra de Dios una vez pronunciada depende exclusivamente del comportamiento del destinatario, especialmente cuando lo que está en juego es la vida y la muerte<sup>30</sup>.

---

manifiesto esta intuición profética supone una discusión con toda una tradición anclada en la historiografía israelita que mantiene el convencimiento del cumplimiento de toda profecía pronunciada y que puede tener su raíz en el primitivo carácter mántico de la profecía (cf. Nm 23,19; Jos 21,41-43; 1Sam 3,19 y especialmente Dt 18,21-22).

<sup>27</sup> No nos detendremos aquí en el tema de la misericordia divina. El mismo versículo de Jonás 4,2 muestra la unidad de los distintos atributos divinos y la razón última del arrepentimiento la encontramos en la acción consoladora de Yahvé y en su misericordia, con los distintos términos que aparece en la Biblia Hebrea, cf. H. J. STOEBE, *n̄lm Consolar*: DTMAT 2 (1985) 88-96, esp. columna 95: «El hecho de que Yahvé sea sujeto por una parte y significado básico del radical por otra, hacen que *n̄lm* nifal no sea un pesar resignado, sino que tenga consecuencias concretas. Por eso la frase “y se arrepiente del mal” puede aparecer como continuación de “él es compasivo y misericordioso”».

<sup>28</sup> Cf. A. ROFÉ, *o.c.* (nota 25), p.164: «This is God's quality of “renouncing punishment”. As this was a “new” attribute, it is possible that Jonah's criticism was directed specifically against it. For it, without doubt, was the cause of his refusal to assume his prophetic task, lest he be denounced as an imposter, when his prediction of doom (1:2) did not come to pass».

<sup>29</sup> T. W. OVERHOLT, *a.c.* (nota 15), p.112. Desde el punto de vista literario es claro cómo en el libro de Jonás la reacción tanto del profeta como del auditorio propician una ulterior reacción de Dios que da pie a un mensaje novedoso, narrativa y teológicamente, como analiza J. APPLGATE, *a.c.* (nota 13), p.83-84.

<sup>30</sup> A. ROFÉ, *o.c.* (nota 25), p.168-169.

De que el acento en este capítulo 26 es la urgencia y gravedad de la decisión da cuenta también un pequeño cambio en la composición del auditorio y en el objeto del oráculo. Mientras que en el Discurso del Templo en 7,2 es todo Judá como *los que entráis por estas puertas*, en 26,2 el discurso se dirige a *todas las ciudades de Judá*. Y, correlativamente, la acción de Dios no es únicamente la destrucción del Templo, sino que como se añade en 26,6: *esta ciudad entregaré a la maldición de todas las gentes de la tierra*. De esta forma se reorienta el tema hacia el hilo narrativo de toda esta sección, Jr 26-45, anticipando que el destino de Jerusalén es lo que está por decidir. Es decir, restando importancia a la cuestión cúltica se enfatiza que la destrucción de todo el país a manos de los babilonios es fruto de desoír la palabra del Señor<sup>31</sup>. Ya no es una parte de la vida del pueblo, por importante que ésta sea, como es el Templo, sino toda la realidad nacional la que está en peligro, y por ello es incumbencia de todo el pueblo tomar parte para evitar la desgracia.

Respecto a la realización del encargo profético en el v. 7 poco cabe añadir, pero sí entender de cuanto llevamos analizado que su brevedad refuerza la atención del lector sobre los nuevos protagonistas en la escena<sup>32</sup>: *Oyeron los sacerdotes y profetas y todo el pueblo a Jeremías decir estas palabras*. El profeta, fiel a su misión, es un personaje que en esta perspectiva es secundario, ya que su relevancia es la del catalizador del diálogo, transmitir una palabra que provoque una reacción. Es por ello que la atención se desplaza del profeta a los oyentes de su palabra y que las acciones relevantes son la de escuchar o desoír las palabras que el pronuncia. Así, la escucha (*šm'*) es la motivación o finalidad que persiguen el oráculo divino y la que va a definir el avance positivo o la frustración en el desarrollo de la escena. Ante esa acción se decide el desenlace narrativo y el destino

---

<sup>31</sup> E. K. HOLT, *Jeremiah's Temple Sermon and the Deuteronomists: An Investigation of the Redactional Relationship between Jeremiah 7 and 26*: JSOT 36 (1986) 73-87; K. M. O'CONNOR, *a.c.* (nota 19), p.620.

<sup>32</sup> J. APPLGATE, *a.c.* (nota 13), p.87: «we should note through a comparison with Jer 7,1-8,3 that the narrator has skillfully chosen two perspectives on the communication of a commissioned speech. In the so-called Temple Sermon the narrator emphasizes Yahweh's authority, Jeremiah's obedience and the (rather extensive) content of the message. In Jer 26 most of this is suppressed to concentrate upon reaction to and rejection of Yahweh's word. The point is simply to state that the narrator's perspective is chosen, and chosen carefully».



teológico<sup>33</sup>, lo cual viene evidenciado por la abundante repetición de la raíz (*šm'*) a lo largo de la secuencia, cf. 26,3.4.5(2x).7.10.11.12.13.21(2x).

ABUNDANCIA DE *VOX POPULI*: LA DISPARIDAD EN LA RESPUESTA

Siguiendo la perspectiva del narrador, la reacción del auditorio no se hace esperar y, como es lógico, la omisión de detalles en las escenas precedentes se convierte ahora en profusión de información. El rechazo radical y la condena a muerte de Jeremías, que abre y cierra —v. 8.11— la primera intervención, es instantánea y unánime (todo el auditorio: sacerdotes, profetas y pueblo). Resulta interesante prestar atención a las palabras que el narrador reproduce como voz acusadora contra Jeremías:

v. 9: *¿Por qué has profetizado en nombre de Yahvé, diciendo: «Como Siló quedará esta casa, y esta ciudad será arrasada, sin quedar habitante?»*

v. 11: *¡Sentencia de muerte para este hombre, por haber profetizado contra esta ciudad, como habéis oído con vuestros propios oídos!*

Entre ambas intervenciones, mediadas por el ir y juntarse de los jefes y del pueblo, se da una evolución nada despreciable. En primer lugar, la intervención inicial tiene forma de pregunta, aunque sea acusatoria, mientras que la segunda es una sentencia rotunda. En segundo lugar, en la segunda intervención desaparece que Jeremías profetice con autoridad divina, Yahvé queda difuminado en la escena. De la misma forma que el contenido de la profecía se centra contra la ciudad, el motivo del Templo y del culto desaparece totalmente<sup>34</sup>. En tercer lugar, en ambas han

<sup>33</sup> A. C. OSUJI, *Where is the Truth? Narrative Exegesis and the Question of True and False Prophecy in Jer. 26-29 (MT)*, Louvain-la-Neuve 2005, p.327: «*šm'* plays a very important role in the text inasmuch as its object is generally the word of God which is pronounced to be obeyed and to be heeded. As life and death, protection and destruction, depend on the attitude of the different actors in the text with regard to the word (*dbr*) of YHWH, with regard to its true pronouncement, so also does the life or death of the actors depend on the correct hearing of the word. On a rhetorical level, this alternative of life and death is already articulated in the very first occurrence of the verb *šm'*, where YHWH in his oracle to the prophet makes it clear that 'perhaps' (*'ālay*) they may hear and each turn from his evil way, and he will repent of the evil he has planned against them».

<sup>34</sup> Como veremos más adelante los sacerdotes y profetas ya han tomado partido contra Jeremías y sólo el desplazamiento hacia el tema «ciudad» puede equilibrar la balanza posicionando al pueblo ante lo que más claramente les afecta, cf. K. M. O'CONNOR, *a.c.* (nota 19), p.622-623.

desaparecido tanto la motivación como el carácter condicional del mensaje transmitido a Jeremías (v. 3-6) y el narrador deja claro que el profeta ha transmitido el mensaje completo al auditorio: *luego que hubo acabado Jeremías de hablar todo lo que le había ordenado Yahvé que hablase a todo el pueblo* (26,8). En esta tergiversación de las palabras, que parecen resumir el mensaje para obviar repeticiones, desaparece la responsabilidad de Judá en el que sea el destino de la ciudad. Tenga o no razón el profeta, que pierde el título en la segunda intervención para ser un hombre sin más, sus palabras no plantean una opción, una posibilidad de conversión sino un destino cerrado. Ante la responsabilidad que Jeremías plantea el pueblo prefiere no asumir el peso de la libertad y desdibujar el oráculo divino en vaticinio humano. La rapidez en el veredicto «vas a morir» se intuye la incomodidad para afrontar una situación de asunción de responsabilidad que crea desasosiego y se prefiere eliminar el recordatorio que evidencia la ineptitud personal.

Desde ese olvido, y en claro contraste con él, se reproduce la respuesta de Jeremías a la acusación del pueblo. Enfáticamente comienza su autodefensa mencionando a Yahvé, él le ha enviado a profetizar *todo* lo que han oído contra el Templo y la ciudad. Sin omitir palabra, como era el mandato de Yahvé en el v. 2, reitera la alternativa que el pueblo tiene delante, la invitación a escuchar la «voz de Yahvé, vuestro Dios» (no la voz el hombre) y la disposición de Dios para arrepentirse del mal pronunciado (v. 12-13). Por tanto, la palabra proferida no es una predicción cerrada, una fatalidad al modo de los oráculos griegos<sup>35</sup>. Una vez bien reafirmado el origen y el contenido del mensaje profético, se puede hablar de otras cosas. Entonces Jeremías puede acometer su defensa personal. Su destino está en manos del auditorio, rechazarle a él sería lo de menos: *En cuanto a mí, aquí me tenéis en vuestras manos: haced conmigo como mejor y más acertado os parezca* (v. 14). El profeta parece haber renunciado a ser dueño de su destino, sólo que su muerte no es solución. Es más, agrava la situación porque es inocente y su sangre cargará sobre ellos precisamente porque sus palabras son desoídas y rechazado aquel que lo envía: Yahvé. Jeremías, frente a Jonás, parece haber aceptado que su fracaso personal, su muerte, no es lo decisivo. El auténtico fracaso profético sería que la palabra que transmite se perdiera en el vacío y no

<sup>35</sup> A. NEHER, *o.c.* (nota 23), p.159-160, presenta de forma sugerente el contraste entre la profecía de Casandra y de la profecía bíblica, en concreto, de Jonás.

generase el diálogo que provocara el cambio de futuro añorado por Dios, que «el quizá lo imposible sea posible» sea mera ilusión divina. Es por ello irrelevante cuál sea el destino último del profeta —como ocurre al final de esta sección del libro de Jeremías, capítulos 26-45, donde se pierde el rastro de su persona en Egipto—, lo que importa es que su palabra permanezca<sup>36</sup>.

#### VARIEDAD DE POSICIONAMIENTOS: EL CONFLICTO ANTE LA RESPUESTA

La defensa de Jeremías, que ahora podemos afirmar que no es auto-defensa propiamente, parece conmover al auditorio. Tal y como afirma el v. 16, la sentencia tajantemente condenatoria de los v. 8 y 11 se torna en una, no menos contundente, afirmación de inocencia: *No merece este hombre sentencia de muerte, porque en nombre de Yahvé nos ha hablado*. La repetida apelación de Jeremías al origen divino de sus palabras («Yahvé me ha enviado», v. 12 y 15)<sup>37</sup> avalada por el desentendimiento respecto a su persona parece haber influido positivamente en sus oyentes. Pero es aquí donde conviene distinguir los distintos grupos que entran en acción porque bajo el aparente cambio de opinión en las intervenciones se plantea una división de posiciones ante la palabra profética.

Cuatro son los grupos que van apareciendo a lo largo de este capítulo: los sacerdotes, los profetas, los jefes de Judá y el pueblo (más un quinto grupo que interviene puntualmente y que es definido como «algunos de los más viejos del país», v. 17, que se podrían alinear con los jefes de Judá). Todos han escuchado el discurso de Jeremías, aunque en momentos en parte distintos (mientras sacerdotes, profetas y pueblo están presentes desde el principio, los jefes de la ciudad se adhieren en un segun-

<sup>36</sup> A. NEHER, *o.c.* (nota 23), p.240: «Quizá, en modo mayor, es el triunfo de Jeremías sobre Casandra, de Dios sobre Jonás, del hombre sobre el Mesías. Pues Casandra no puede soportar el fracaso de sus vaticinios, si Troya no muere, Casandra es vencida. Pero Jeremías sólo profetiza la desgracia de Jerusalén para *fracasar* en su profecía, para que el *poder-ser* de Jerusalén se rehaga y *de profundis* el fracaso de la Palabra de Jeremías se eleve en forma de Salmo de Esperanza». Las cursivas son del autor.

<sup>37</sup> La repetición de la expresión al principio y final de su intervención (en el v. 15 además reforzada con «en verdad»), aparentemente innecesaria dada lo escueta de su defensa, insiste en que lo que está en cuestión es el carácter de verdadero profeta. La pregunta acusatoria inicial era: «¿Por qué has profetizado en nombre de Yahvé...?», que tiene que ver más con su autoridad que con el contenido de su predicación.

do momento, v. 10). Si bien hay unanimidad en la escucha, no la hay en la reacción que suscita. Tras la primera intervención de Jeremías, sacerdotes, profetas y pueblo reaccionan de forma unánime rechazando a Jeremías (v. 8-9). La inclusión de los jefes de Judá en el auditorio abre una fisura en dos grupos: los sacerdotes y profetas por un lado; por otro, los jefes y todo el pueblo (v. 11). Es más, en la segunda intervención del profeta ya sólo se dirige a los jefes y el pueblo (v. 12) y serán éstos los que, conmovidos por el alegato de Jeremías, defiendan su inocencia frente a sacerdotes y profetas (v.16).

Podemos observar una transformación en la respuesta del pueblo, que puede atribuirse a una inconsistencia o carácter voluble del pueblo, pero que también puede justificarse desde la perspectiva retórica. En el fondo se plantea una alternativa ante la que el lector tiene que elegir y en la que lo deseable es el cambio de bando para alinearse con los que terminan por confesar la inocencia del profeta y aceptar su mensaje divino. La disyuntiva se plantea textualmente, y éstas son las voces que le llegan al lector, de forma neta y opuesta:

v. 11: *Y los sacerdotes y profetas, dirigiéndose a los jefes y a todo el pueblo, dijeron: «¡Sentencia de muerte para este hombre, por haber profetizado contra esta ciudad, como habéis oído con vuestros propios oídos!».*

v. 16: *Dijeron los jefes y todo el pueblo a los sacerdotes y profetas: «No merece este hombre sentencia de muerte, porque en nombre de Yahvé nuestro Dios nos ha hablado».*

Esta es la clave del drama: la elección de sumarse a una de las voces de los grupos enfrentados. El pueblo parece haber optado por el bando correcto, sin embargo, al final del capítulo desconcierta que, a la hora de la verdad, el pueblo esté dispuesto a matar al profeta y tenga que ser liberado por Ajicam.

#### TESTIMONIOS PROFÉTICOS: LA OPCIÓN ANTE EL MENSAJERO

No es difícil intuir en estos versículos finales un añadido de composición tardía respecto a cuanto llevamos analizado<sup>38</sup>. Interviene un nuevo grupo «algunos de los más viejos del país» para dirigirse al auditorio con

<sup>38</sup> Cf. W. L. HOLLADAY, *Jeremiah II*, Minneapolis 1989, p.102-103; W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah XXVI-LII* (ICC), Edinburgh 1996, p.665-672.

una nueva denominación «toda la asamblea del pueblo». Se apela inusualmente a figuras proféticas anteriores cuando hasta el momento se ha hecho una exposición centrada en el futuro y, finalmente, la ya mencionada e inesperada postura final del pueblo (máxime cuando con los testimonios proféticos cabría encontrar reforzada su respuesta). Pero si bien hay inconsistencia formal, puede verse una coherencia argumentativa respecto al análisis precedente.

Invocando el pasado se sitúa a Jeremías dentro de una tradición profética y, lo que es más importante, en una duplicidad de respuesta por parte de Judá a la palabra profética. Ambos testimonios aducidos, tanto Miqueas de Moréset como Urías de Quiryat Yearim, han hablado contra la ciudad. Por tanto, no se trata de un discurso extraño o novedoso lo que se escucha en boca de Jeremías. Lo que es distinto es la respuesta que ambos suscitaron y que deja al auditorio de nuevo ante la urgencia de una toma de postura. En el caso de Miqueas la respuesta positiva del rey Ezequías y de todo el pueblo libró a la ciudad del mal pronunciado, ya que Yahvé se arrepintió y cambió su palabra<sup>39</sup>. Por el contrario, Urías se encontró con la oposición del rey Joaquín que acabó con su vida. La narración tiene un innegable carácter político de crítica al reinado de Joaquín y hasta podría entenderse como una llamada a la desobediencia civil, provocada en el auditorio, en su contexto histórico original<sup>40</sup>. De todas formas la crítica política no exime de responsabilidades al resto de grupos ni a los individuos como tal. El futuro de la palabra profética no es cuestión sólo de sus líderes, sino de la fe del pueblo que escuche. Así la intervención de un solo hombre puede salvar al profeta y permitir que la palabra continúe resonando<sup>41</sup>.

La alternativa es incisiva, pero lo importante y significativo es dónde y cómo se posiciona el pueblo en estos dos casos. En lo que parece ser

---

<sup>39</sup> En este sentido la profecía de Miqueas se convierte, irónicamente, en una profecía no cumplida. Miqueas anunció la destrucción de la ciudad y del Templo lo cual, en el tiempo narrativo de Jeremías, no había ocurrido precisamente por la reacción del rey y del pueblo de Judá.

<sup>40</sup> La comparación entre Ezequías y Joaquín, sea en este pasaje concreto sea en lo que evocan históricamente, es un contraste en el que Joaquín sale mal parado. Para conocer la opinión de Jeremías sobre Joaquín baste recordar el oráculo de 22,13-19 y el capítulo 36 que cierra la primera parte de esta sección del libro de Jeremías y con el que el capítulo 26 estructuralmente guarda relación, como veremos más adelante. Sobre las controversias políticas y teológicas tras la muerte de Josías y la ascensión al reino de Joaquín, véase R. ALBERTZ, *o.c.* (nota 7), p.435-451.

<sup>41</sup> Cf. K. M. O'CONNOR, *a.c.* (nota 19), p.630.

una reproducción objetiva de hechos acaecidos se encuentra valoraciones que intentan forzar la elección. Mientras que ante Miqueas la respuesta que salvó al pueblo de la catástrofe fue conjunta del rey y de todo Judá, en los tiempos actuales del rey Joaquín (que hasta la fecha no había hecho aparición directa en la narración) el pueblo parece estar indiferente y es el rey quien establece la oposición a Urías y quien finalmente ejecuta su muerte. La omisión del pueblo parecería responsabilizar únicamente al rey, pero el juicio esta presidido por el contraste con los tiempos de Ezequías: *Mientras que nosotros estamos haciéndonos mucho daño a nosotros mismos* (v. 19). Por eso, la pasividad del pueblo en el destino de Urías termina desvelándose como una complicidad con el rey Joaquín ante Jeremías, como revela el versículo final. La intervención *in extremis* de Ajicam salva a Jeremías, que en primera instancia aparece como lo relevante introduciendo el suspense en la sección narrativa. Pero más profundamente supone el clímax de la narración y, sobre todo, abre el tiempo de la oportunidad para que el pueblo escuche, reaccione contra lo que, según se ha escuchado, es previsible que sea la oposición del rey Joaquín ante Jeremías (la lectura de los capítulos siguientes confirmará dicha oposición, cf. Jr 36). Éste es el tiempo de la decisión, del protagonismo del auditorio para que Yahvé pueda arrepentirse y la historia tome otro rumbo porque no está abocada irremisiblemente a la catástrofe<sup>42</sup>. Lo que ocurra en el tiempo por venir, y narrativamente lo que sea el desenlace de Jerusalén acosada por los babilonios, no podrá catalogarse a la ligera como «voluntad de Dios». La voluntad de Dios —la voluntad primera, más profunda y expresada de manera reiterada— es la de operar salvación, lo cual en este momento tiene como paso previo refrenar el mal previsto por Dios.

#### A MODO DE CONCLUSIÓN DE JR 26: LA REEDICIÓN DE UNA PROPUESTA

Ni en el caso del c. 7 nos ha interesado principalmente la hipotética reconstrucción del discurso original de Jeremías ni pretendemos llegar ahora a la narración originaria, supuestamente de Baruc, del c. 26<sup>43</sup>. De

<sup>42</sup> Esa voluntad perdurará incluso en medio de la destrucción como pone especialmente en evidencia el libro de la consolación, Jr 30-33, cf. 29,10.11.32; 32,33.39-42; 33,3.14.

<sup>43</sup> Se puede encontrar una reconstrucción de este tipo en F.-L. HOSSFELD - I. MEYER, *Der Prophet vor dem Tribunal*: ZAW 86 (1974) 30-50.

cara a una mayor comprensión del texto y especialmente a una lectura canónica en su forma final, sí interesa tener presente lo que a juicio de los distintos autores fue el interés y la finalidad redaccional de este texto. Cabe pensar, como apuntan F.-L. Hossfeld y I. Meyer, que el núcleo histórico de la narración original girara en torno al intento de legitimar la persona de Jeremías como profeta<sup>44</sup>. Sin embargo, es comprensible que como única perspectiva resultase insuficiente con el paso del tiempo una vez que Jeremías pasa a formar parte de la tradición profética. Así, como defiende E. K. Holt, es reconocible tanto en el c. 7 como en el c. 26 la redacción deuteronomista<sup>45</sup>. Pero tal afirmación nos deja con otra pregunta, ¿por qué dos relatos con distinta perspectiva? Es el mismo Holt el que responde a esta pregunta apoyándose en E. W. Nicholson: teniendo en cuenta que el auditorio son los exiliados en Babilonia, por una parte hay que transmitirles de forma kerigmática que el desastre ocurre por el rechazo a la obediencia del Señor tal y como anunciaba Jeremías; y por otra, se les intenta transmitir de forma didáctica la esperanza de una posibilidad de un futuro mejor si ellos escuchan la palabra de Yahvé, tal y como ocurrió en tiempos del profeta<sup>46</sup>. Es importante notar que en tal caso los cambios introducidos por los deuteronomistas supondrían una corrección al mensaje original al hilo de una aplicación del mismo. El interés de los deuteronomistas no es tanto hablar de Jeremías, sino transmitir las palabras que deben ser oídas por el auditorio de todos los tiempos. Con todo, señala Holt una cierta alteración del mensaje radicada en que los deuteronomistas se apartan del pesimismo típico de Jeremías, ya que incluyen un elemento como propio de la parénesis didáctica que permite generar esperanza en los exiliados<sup>47</sup>. En su opinión en tiempos de Jeremías no había

<sup>44</sup> F.-L. HOSSFELD - I. MEYER, *a.c.* (nota 43), p.45.

<sup>45</sup> E. K. HOLT, *a.c.* (nota 31), p.78-79, el cual a su vez apoya su trabajo en la obra de referencia de W. THIEL, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25*, Neukirchen-Vluyn 1973; *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45*, Neukirchen-Vluyn 1981.

<sup>46</sup> E. K. HOLT, *a.c.* (nota 31), p.79-80; E. W. NICHOLSON, *o.c.* (nota 7), p.38-70. Contra esta opinión de la labor deuteronomista que transformaría el mensaje de Jeremías se manifiestan W. L. HOLLADAY, *o.c.* (nota 38), p.101-103; J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 21-36. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 21B), New York 2004, p.283-285. En el caso de estos autores la narración del capítulo 26 mantiene un carácter histórico que facilitarí­a la reflexión que proponemos.

<sup>47</sup> E. K. HOLT, *a.c.* (nota 31), p.81. Por tanto, la diferencia de ambos textos queda explicada en función de su distinto género, aunque ambos tienen una finalidad común

posibilidad de cambio, el rechazo del profeta y de la palabra de Dios ha sido tal que la catástrofe *debe* suceder y, por tanto, no es posible tal anuncio en Jeremías porque «donde la esperanza de salvación es imposible, la admonición es superflua». Frente a esta opinión, por nuestra parte creemos que más allá del optimismo o pesimismo de Jeremías lo que está en cuestión es si una palabra profética puede ser cerrada y entendida como sentencia inamovible. Dicho de otra forma, si un profeta netamente de calamidades sin ninguna perspectiva de futuro no traiciona la esencia misma del profetismo. Por mucho que sea previsible o predecible la respuesta del pueblo, la palabra pronunciada por el profeta para tener sentido conllevaría un margen de posibilidad de transformación.

De lo contrario, y más allá de la psicología personal, se pone en cuestión la voluntad primera de Dios para hacer el bien y su locución pierde su carácter dialógico. Si el cumplimiento es automático e irreversible se niega el optimismo antropológico divino y la libertad humana ante el devenir de la historia. Además pierde valor la condición de reacción propia del proceso social que conlleva el reconocimiento del profeta, tal y como hemos visto en la perspectiva antropológica de Overholt. Nos parece más acertada, como propone A. Rofé, la afirmación de la continuidad entre profeta y sus discípulos también en este punto. Los discípulos de Jeremías enfatizan el carácter condicional de la predicación del profeta de Anatot: el desastre de Judá podría haberse evitado con un sincero arrepentimiento y, por tanto, que el principio de libertad de opción sigue manteniéndose después de que la palabra de Dios ha sido anunciada<sup>48</sup>. De esta forma la disposición para el arrepentimiento por parte de Dios no tiene un límite temporal. Incluso acaecida la desgracia en la historia sigue siendo posible enmendar la conducta y encaminar la historia hacia designios de bien: *Como he traído sobre este pueblo todo este gran perjuicio, así yo mismo voy a traer sobre ellos todo el beneficio que pronuncie sobre ellos* (Jr 32,42).

---

de transmitir esperanza a los exiliados. Esa misma finalidad pero catalogando el género de «midrásico» defiende K. M. O'CONNOR, *a.c.* (nota 19), p.618.

<sup>48</sup> A. ROFÉ, *Introduction to the Prophetic Literature*, Sheffield 1997, p.81: «They [Jeremiah's disciples] stress time and again that Jeremiah's prophecy had been conditional, that the disaster of the fall could have been prevented by, sincere, timely repentance (cf. 7.1-15; 17.19-27; 22.1-5; 25.1-7). They assert the principle of freedom of the choice which a person (or nation) retains even after the word of the Lord has been announced; this is the principle which lends prophecy its relative quality».



Sólo negando el límite «cronológico» en el que la historia no tiene vuelta atrás que justificaría el pesimismo profético podemos afirmar la validez de las actualizaciones. Llegado el momento en el que el profeta trasmite de parte de Dios que ya no hay nada que hacer, que toda esperanza se desvanece, no habría razón para esperar un cambio justificable en la determinación divina<sup>49</sup>. Lo cual de alguna forma invalidaría la tarea redaccional que ofrece una nueva oportunidad a las generaciones posteriores. En el caso de Jeremías resulta revelador que en el momento decisivo de la destrucción siga apostando por un mensaje de esperanza a través de la acción simbólica de la compra de un campo (Jr 32). Podemos, así, apreciar que en medio del cumplimiento de la catástrofe —*históricamente* irreversible— el mensaje del profeta, aunque sea a su pesar, sigue transmitiendo la esperanza de que el devenir de los acontecimientos puede ser transformado —*teológicamente* alterable— porque Dios sigue fiel en su voluntad salvífica<sup>50</sup>. Esta inquebrantable voluntad que recorre transversalmente toda la predicación de Jeremías (programáticamente definida en su relato vocacional: *para extirpar y destruir, para perder y derrocar, para reconstruir y plantar*, 1,10) permite entender que también en la plena realización de la desgracia se anuncie esperanza contra toda lógica humana (cf. el llamado libro de la consolación, c. 30-31).

### JEREMÍAS 36: RESPUESTAS A LA PALABRA PROFÉTICA SIN LA MEDIACIÓN DEL MENSAJERO

Al igual que podemos hablar de cumplimiento históricamente irreversible conviene apreciar el avance narrativo en el libro de Jeremías hacia la inevitable tragedia. La segunda parte del libro de Jeremías, c. 26-45, va

---

<sup>49</sup> Esta disyuntiva la podemos observar paradigmáticamente en la primera vez que en la Biblia aparece el arrepentimiento divino: Gn 6,5-9. Si la decisión de Dios de exterminar al género humano fuera tan radical la historia de salvación, en este caso propiamente de condenación, hubiese terminado ahí, y resultaría totalmente incomprensible la mención a renglón seguido de Noé como continuador de esa historia. La historia de intervención de Dios en la historia humana sigue adelante porque hay un resquicio para encontrar un hombre como Noé «justo, cabal y que andaba con Dios».

<sup>50</sup> J. J. PARDO IZAL, *Pasión por un futuro imposible. Estudio literario-teológico de Jeremías 32*, Roma 2001, 323-326.

guiando al lector hasta la destrucción de Jerusalén y sus consecuencias<sup>51</sup>. Así se puede dividir esta segunda parte del escrito de Jeremías en dos secciones: 26-36 como el tiempo de la decisión y 37-45 como el tiempo de la consumación de la destrucción<sup>52</sup>. Pero lejos de presentarlo como la realización ineludible de una muerte anunciada, el texto va jalonando una serie de episodios que subrayan la continua sucesión de oportunidades dadas para evitar lo evitable. Especialmente en los c. 26-36 es visible esta dinámica narrativa. Como buen número de autores<sup>53</sup> reconocen, el tema de fondo de esta sección es el constante y progresivo rechazo de la palabra profética y, por tanto en último término de Dios. Esta opinión se ha impuesto frente a la sugerente, y más gráfica, opinión de que esta sección formaba parte de la «pasión narrativa» del profeta centrándose en el sufrimiento y el triste final Jeremías<sup>54</sup>. Aunque resulte atractivo y tentador personalizar la oposición en la figura del profeta de Anatot, el texto está más interesado en el destino de la palabra de Yahvé. Ciertamente el rechazo de ésta viene dramatizado por el rechazo del profeta, y no pueden ser separados, pero tampoco pueden desdibujar los avatares de Jeremías el drama teológico que está teniendo lugar. En este sentido es significativo que lo que comienza siendo una oposición y rechazo en primera instancia del profeta (Jr 26) acaba siendo, con el paso del tiempo, más claramente una oposición y rechazo de la palabra propiamente dicha (Jr 36). La desaparición del profeta de escena en este último episodio evidencia que en último término la oposición contumaz es a la palabra de Yahvé.

<sup>51</sup> M. KESSLER, *Jeremiah 26-45 Reconsidered*: JNES 27 (1968) 81-88, especialmente p.83: «the complex chaps. 26-36, concerned with the dialogue which Yahweh's word as proclaimed by Jeremiah engendered, relates the history of that word – a word containing both doom (*rā' āh*) and salvation (*šālôm*), but which was rejected. As a sequel, the historical narrative in chaps. 37-45 chronicles both the historical vindication of that word (cf. Isaiah, chaps. 36-39) and, in part, the tragic fate of the faithful prophet Jeremiah».

<sup>52</sup> Desde esta perspectiva temática y con una metodología narrativa resulta interesante la lectura pormenorizada de estos capítulos en las obras de A. C. OSUJI, *o.c.* (nota 33), para los capítulos 26-29, y E. DI PEDE, *Au-delà du refus: l'espoir. Recherches sur la cohérence narrative de Jr 32-45 (TM)* (BZAW 357), Berlin - New York 2005.

<sup>53</sup> M. KESSLER, *a.c.* (nota 51), p.81-88; E. W. NICHOLSON, *o.c.* (nota 7), p.42.106; J. APPLGATE, *a.c.* (nota 1), p.86; W. BRUEGGEMANN, *o.c.* (nota 6), p.340-343; J. FERRY, *a.c.* (nota 1), p.389.

<sup>54</sup> H. KREMERS, *Leidensgemeinschaft mit Gott im Alten Testament: Eine Untersuchung der «biographischen» Berichte im Jeremiabuch*: Evangelische Theologie 13 (1953) 122-140.

Resulta por ello interesante una comparación entre ambos textos ya que además la misma composición retórica los relaciona estructuralmente<sup>55</sup>.

Pero antes de fijar la atención sobre el capítulo 36 es conveniente tener presentes los dos capítulos precedentes. Bajo el binomio fidelidad e infidelidad, en definitiva obediencia o rechazo a la palabra del Señor, los capítulos 34 y 35 respectivamente presentan las dos reacciones posibles y encontradas que Judá tiene ante sí. Frente a la infidelidad de los judaítas volviéndose atrás del mandato de liberación de esclavos (según las palabras de Yahvé en Dt 15,12-14), la fidelidad de los recabitas que siguen los mandatos de su padre Jonadab y ni beben vino, ni poseen campos, ni edifican casas (Jr 35,8-10). Y ante ese contraste la pregunta inquietante que evidencia la pertinaz insistencia del Señor: *¿No aprenderéis la lección que os invita a escuchar mis palabras? —oráculo de Yahvé—* (Jr 35,13). De todas formas el c. 34 pone de relieve que la posibilidad de conversión es real, dura poco; pero posible, es posible (Jr 34,10). La alternativa es viable, lo cual a la larga agravará la respuesta final de Judá, más marcada por la fidelidad inquebrantable de los recabitas. En ambos capítulos la terminología de escucha y no escucha es significativa<sup>56</sup> [cf. la insistencia en la raíz *šm'*: Jr 34,4.10(2x).14.17; 35,8.10.13.14(2x). 15.16.17.18]. El oráculo de salvación para los recabitas con el que concluye el episodio deja patente que la alternativa de bien no tarda en llegar cuando hay escucha. Todo ello hace de marco para el clímax de rechazo que supone el capítulo 36. No presentaremos un análisis detallado de este capítulo, únicamente nos fijaremos en algunos aspectos que suponen una continuidad

<sup>55</sup> Dos son las propuestas de organización interna dentro de la sección 26-45 que congrega a la mayoría de autores: por un lado, la que divide 26-35 y 36-45 (cf. J. M. ÁBREGO, *Jeremías y el final del reino. Lectura sincrónica de Jer 36-45*, Valencia 1983) y, por otro, la que divide 26-36 y 37-45 [cf. M. KESSLER, *a.c.* (nota 51), p.81-88; E. W. NICHOLSON, *o.c.* (nota 7), p.105-107; R. P. CARROLL, *Jeremiah. A Commentary* (OTL), London 1986, 509-510]. En ambos casos, sea como los capítulos iniciales de dos partes de una unidad —en la primera división—; o como principio y final que a modo de inclusión —en la segunda propuesta—, resulta clara la relación de ambos capítulos. Una división distinta es la propuesta por E. DI PEDE, *o.c.* (nota 52), pero la autora reconoce y analiza en p.294-296 la relación estructural de estos capítulos. Especialmente sugerente resulta la estructura concéntrica que presenta J. FERRY (nota 1), p.391. En ella, además de la inclusión que forman los capítulos 26 y 36, resulta patente que el centro nuclear de la predicación de Jeremías es el anuncio de la restauración futura, c. 30-31.

<sup>56</sup> E. DI PEDE, *o.c.* (nota 52), p.215-216; W. BRUEGGEMANN, *o.c.* (nota 6), p.330-337.

con cuanto llevamos destacado. Partimos para esta reflexión de la división en tres secciones: 1-8, 9-26 y 27-32.

La datación y la fórmula del evento con la que se inicia este capítulo guardan un paralelismo formal con 26,1 que invita a ponerlos en relación (el dato histórico nos sitúa cinco años después del discurso del Templo, por tanto, en el 604 a.e.c.). Más profundamente el tercer versículo de ambos capítulos sitúa al lector de frente con la misma disyuntiva teológica que motiva las dos escenas:

26,3: *Quizá ('ûlay) puede que oigan (šm') y se torne cada cual de su mal camino, y yo me arrepentiría del mal que estoy pensando hacerles por la maldad de sus obras.*

36,3: *Quizá ('ûlay) la casa de Judá se entere (šm') de todo el mal que he pensado hacerle, de modo que se convierta cada uno de su mal camino, y entonces yo perdonaría su culpa y su pecado.*

Pero sobre el paralelismo dos aspectos difieren significativamente. Por un lado, en 36,3 no se habla de arrepentimiento de Dios, sino de perdón de la culpa; y por otro, el encargo divino en 26,2 y 36,2 orienta la escena en dramatizaciones diversas (en el primer caso es la proclamación de la palabra recibida; en el segundo, es la acción de escribir esa misma palabra). En ambas cuestiones cabe preguntarse si no hay equivalencia entre arrepentimiento y perdón, y entre profeta y escritura profética. Respecto a este último binomio concluye J. M. Ábrego: «el libro es en sí mismo profeta. El libro, en primer lugar, ocupa el lugar de Jeremías, llegaba a donde él no podía, contenía su predicación. Su contenido se identifica como «Palabra del Señor» (v. 4.11), «Palabras de Jeremías» (v. 10), «palabras del libro» (v. 32). El libro es profeta por vocación («orden de Dios», v. 1.27), por misión (provocar la conversión, v. 3) y por su trágico final (v. 23)»<sup>57</sup>. En cuanto al binomio arrepentimiento/perdón la correspondencia se da subrayando que el perdón conlleva un beneficio del pueblo pero sobre todo un cambio en los planes divinos<sup>58</sup>. La sección se cierra repitiendo la posibilidad: «quizá

<sup>57</sup> J. M. ÁBREGO, *Los libros proféticos*, Estella 1993, p.146.

<sup>58</sup> Cf. J. J. STAMM, *DTMAT II (slh) Perdonar*, 201-212, esp. columna 208: «Jeremías, el profeta que con más frecuencia utiliza *slh*. Este verbo expresa en él dos veces (5,1; 36,3) el perdón como una posibilidad que sigue existiendo en Dios [...] según 36,3, el perdón sería la respuesta divina a la penitencia llevada a cabo por influjo de la palabra profética». En estos textos no se menciona explícitamente los efectos que eso causará en el pueblo, su efecto sanador propio de la promesa, como en Jr 31,31-34 ó 33,1-13.

presenten sus súplicas...» e incidiendo, en negativo, en la disposición actual de Dios: *grande es la ira y el furor que ha expresado Yahvé*. Sobre la constante presentación de la alternativa tenemos el cambio sustancial: el profeta y su exhortación oral dan paso a Baruc y a la palabra escrita. Ante ellos se tomará la decisión final sobre el futuro.

La segunda sección, que puede subdividirse en tres escenas como otras tantas relecturas del escrito, pone en evidencia que el mismo enviado o secretario del profeta desaparece de la escena para quedarse sola la palabra escrita, que conforme se aleja del profeta va adquiriendo más entidad de palabra «profética». Como subraya el texto una palabra escrita «al dictado» (propiamente «de la boca» de Jeremías, que a fin de cuentas es la boca de Dios, Jr 1,9). Con la desaparición de los mediadores va poniéndose de manifiesto que lo que queda son las «palabras de Yahvé». El relato va preparando ese enfrentamiento final del rey Joaquín con el escrito que acabará quemando —y en este sentido contiene un veredicto de innegable componente político—, y el arrinconamiento de la palabra va siendo cada vez mayor: lo que comienza siendo una proclamación ante todo el pueblo en el templo v. 9, pasa por una discreta lectura en el cuarto del escriba con los jefes v. 12, para llegar a una relectura hecha por terceros en la casa de invierno v. 22. La reacción ante la palabra va quedando en evidencia y, tanto el pueblo como los jefes (que en el c. 26 parecían partidarios del profeta y su mensaje, en este capítulo ya ni aparecen los sacerdotes y profetas) van dejando por omisión que la palabra se apague. La responsabilidad última será del rey, como máxima autoridad representativa del pueblo y por su consumación del rechazo, pero también la reacción de pueblo y jefes resulta insuficiente. Ya no basta con salvar la vida del profeta y/o su secretario. El destino se decide en la continuidad de su palabra y ante la reacción que puede suscitar. Por ello, resulta especialmente interesante la ausencia de respuesta que sigue al fuego destructor: *Ni se asustaron ni se rasgaron los vestidos el rey ni ninguno de sus siervos que oían todas estas cosas* (v. 24). Al menos los jefes al oír la palabra se asustaron (v. 16), pero cada vez la capacidad de reacción es menor rozando la indiferencia. El contraste manifiesto<sup>59</sup> con

<sup>59</sup> Junto a la evocación escénica de dos reyes ante la escucha de un libro con reacciones opuestas expresadas a través de la acción de rasgar las vestiduras (*qr'*), en el caso de Joaquín se hace un juego trágico con esa misma raíz, ya que rasga (*qr'*) el escrito y no rasga (*qr'*) sus vestidos movido por el arrepentimiento v. 23-24, cf. W. BRUEGGEMANN, *o.c.* (nota 6), p.350-351.

2Re 22,11, que narra la reacción de Josías ante el escrito hallado en el Templo hace comprender que Judá ha sellado un rumbo nuevo para su historia. Mientras con Josías el hallazgo del escrito da pie a una reforma revitalizadora de vida del pueblo, con Joaquín el rechazo acarreará la destrucción. El escrito que había surgido como oportunidad postrera en un intento exasperado de parte de Yahvé de evitar la catástrofe, acaba destruido y ése es el destino de Jerusalén. De esta forma, «en su destrucción es donde el libro adquiere su significado y su valor. El fuego que lo consume lo convierte en símbolo mucho más precioso que su mismo contenido literal, lo trasciende. Si sólo nos interesase satisfacer la curiosidad sobre su contenido, correríamos el riesgo de arrinconar definitivamente su mensaje de fondo y su valor profético»<sup>60</sup>.

Es por ello que en la tercera sección se confirma, como reacción de Dios a la respuesta negativa dada, el destino tanto de Joaquín como el de los habitantes de Jerusalén y los hombres de Judá (v. 31). Pero esa reacción no agota la capacidad de diálogo del Señor. Al igual que en 26,24 la acción de un hombre, Ajicam, salvaba al profeta y la posibilidad de continuar un diálogo frustrado, ahora el mismo Yahvé es el que da orden de salvar la palabra, e incluso de añadir otras muchas palabras como aquellas. Los jefes están dispuestos a salvar al profeta y su secretario ordenando su huída, pero eso ya no es suficiente, ese momento ya ha pasado (señal de ello es que finalmente la intervención de Yahvé será la que oculte y libre a Jeremías y Baruc, v. 26). No basta con estar a favor del profeta sin querer optar ante la alternativa que supone el escrito. Es la hora de jugarse la decisión ante la mismísima palabra de Yahvé.

De este modo la conclusión del capítulo nos deja ante una realidad nueva: el libro escrito. Más allá de que Jeremías pierda su protagonismo como mediador y de que este pasaje nos ayude a entender el proceso redaccional del escrito profético, nos interesa el valor y perennidad que alcanza la palabra, al ser escrita, como elemento decisorio de la realidad y como propuesta abierta de un diálogo de libertades<sup>61</sup>. Mientras en el

<sup>60</sup> J. M. ÁBREGO, *o.c.* (nota 57), p.146. Con similar rotundidad L. ALONSO SCHÖKEL - J. L. SICRE, *o.c.* (nota 6), p.585; L. STULMAN, *Order amid Chaos. Jeremiah as Symbolic Tapestry*, Sheffield 1998, p.104-105.

<sup>61</sup> W. BRUEGGEMANN, *o.c.* (nota 6), p.345-345: «What happens in this narrative is that the scroll of Jeremiah takes on independent authority (i.e., independent of the person of Jeremiah) and comes to have a life of its own. [...] It is the book (scroll), and not the presence of the prophet, which becomes decisive in resisting the king.

capítulo 26 la intervención humana da una nueva posibilidad, no tanto al profeta, como al diálogo con Dios a través del profeta, cuando la mediación de éste se revela insuficiente es Dios mismo a intervenir para preservar la posibilidad. El profeta en su desaparición da paso a la más plena palabra profética; es más, de esta forma se cumple su misión profética, por medio de su desaparición. Al igual que el profeta, también la palabra triunfa a través de su destrucción y «el hecho de que nosotros leamos hoy el libro de Jeremías atestigua esa victoria paradójica»<sup>62</sup>. La recreación de un nuevo rollo da cuenta de la firme voluntad de hacer oír su voz que sigue esperando respuesta, pues no descansará hasta que Jerusalén también renazca de sus cenizas. De esta forma la tarea redaccional que presenta el texto en su forma final participa de la misma función profética, pues sigue presentando la alternativa ante la palabra dirigida y propiciando un diálogo históricamente interrumpido pero teológicamente permanentemente ofertado<sup>63</sup>.

## REFLEXIONES CONCLUSIVAS

El acercamiento narrativo a los textos analizados muestra un descentramiento de la figura del profeta en pro de la decisión que el auditorio debe tomar ante la palabra de Yahvé. La misión del profeta acaba

---

From now on, establishment leadership must face a book which relentlessly places established power in jeopardy. The scroll is so much more difficult to resist because it cannot, like a person, be intimidated, banished, or destroyed. It keeps reappearing».

<sup>62</sup> L. ALONSO SCHÖKEL - J. L. SICRE, *o.c.* (nota 6), p.585. De hecho la desaparición del profeta da paso a los discípulos, empezando por Baruc, que comienzan a ser «discípulos proféticos», no sólo porque tienen su origen y su modelo en el profeta, sino porque, más profundamente, participan en la función profética de trasladar la palabra al pueblo; cf. J. FERRY, *Illusions et salut dans la prédication prophétique de Jérémie* (BZAW 269), Berlin 1999, 365-367.

<sup>63</sup> Cf. L. STULMAN, *o.c.* (nota 60), p.107-108: «The literary world of Jeremiah, therefore, testifies that 'the scroll' is on its way to replacing the 'oracular utterance' as the generative symbol of prophecy. Now 'written prophecy' rather than 'oral prophecy' generates and authorizes new beginnings for a community bereft of its seemingly perennial support systems. [...] Even though prophets are still understood primarily as spokespersons, their words henceforth enjoy an authority in community formation that is independent of their person. The scroll, and not the presence of the prophet, becomes a dominant symbol and a primary medium of divine revelation».

allá donde empieza, o mejor, para que empiece el protagonismo ineludible del destinatario del mensaje (sea el grupo de oyentes de Jeremías, el grupo de exiliados o cada generación de lectores que tiene ante sí la palabra escrita). La puesta por escrito de la palabra lejos de cerrar un proceso de comunicación lo abre a nuevos auditorios. Leer hoy las vicisitudes de Jeremías y la palabra de Yahvé es fruto del mismo proceso que se nos narra. Si Ajicam no hubiese liberado a Jeremías, si Baruc no hubiese escrito al dictado el segundo rollo, si Dios no hubiese ordenado una segunda escritura... nuestra lectura no tendría lugar. Por ello a la par que se nos comunica la urgencia de una decisión ante la propuesta del Señor, el mismo hecho de la transmisión es ya un modelo de respuesta. Jeremías, y tras él Baruc y los discípulos que han propiciado la continuidad de su mensaje, intentan inclinar la balanza de la alternativa del lado de la escucha. La propuesta canónica del texto presenta los acontecimientos de la vida de Jeremías como parte de su proclamación profética. El destino de Jeremías no es el de un mártir, cuyo sacrificio puede deslumbrar, sino el discreto desaparecer dando espacio y consistencia a la palabra en sí misma. Lo cual, paradójicamente, no es una espera pasiva ante la acción de Dios para que se cumpla su anuncio, sino una respuesta activa, que a la vez es propuesta, para que el diálogo se logre. Su tarea no es denunciar antes de que ocurra la catástrofe para poder justificar una teodicea ante el destino histórico de Jerusalén (lo ocurrido es fruto de la desobediencia y se cumple lo inevitable, como Dios lo había anunciado). Más bien da cuenta de la continua y posible alternativa de enmendar el destino histórico que no responde a una ciega fatalidad. Es decir, el cumplimiento como categoría profética no puede olvidar el diálogo de libertades que supone, y la vida del profeta es la muestra y garantía de esa posibilidad.

De esta forma la categoría cumplimiento puede enriquecerse desde la perspectiva narrativa destacando su carácter dialogal. El deseo de Dios, expresado en la posibilidad de arrepentimiento, de refrenar su castigo anunciado, va sorteando las dificultades que el pueblo pone a la escucha. Él es quien desde el trasfondo de la escena manda hablar, ordena escribir y escondiendo al profeta dispone la reescritura. Todo ello motivado por la constante y perenne voluntad comunicativa de Dios. Ni la locución de un mensaje ni la percepción del contenido en sí mismos son suficientes para alcanzar el objetivo que pretenden: la comunicación. La profecía entendida como proceso dialogal que depende de una respuesta per-



mite reafirmar que «la “revelación” de Dios no está destinada a que el hombre *sepa* (lo que de otra manera le sería imposible o difícil saber), sino a que el hombre *sea* de otra manera»<sup>64</sup>, es decir, que pueda cambiar el devenir histórico. Lo cual conlleva que la comunicación no es independiente de la respuesta del interlocutor, sino que no está completa hasta que logra producir un cambio en el auditorio. Mientras tanto, fiel a su iniciativa Dios sigue intentando una y otra vez alcanzar el objetivo, porque ha quedado a merced del auditorio. En este sentido, el acto de poner por escrito su palabra supone que parte del auditorio ha respondido a su propuesta y que, por tanto, un cambio es posible y en él se anticipa el futuro deseado.

Por tanto, el texto bíblico en lo que propone y en lo que supone (al llegar hasta nuestras manos) deja al lector ante el acto de tener que elegir la posibilidad de sumarse a la cadena de discípulos proféticos que ante el *quizá puede que oigan* (Jr 26,3) optan por dar paso al arrepentimiento divino y seguir tras las huellas de la misión profética. A fin de cuentas la intención sea del profeta sea del redactor profético —pero en definitiva de estos relatos y del actor principal de los mismos, tal y como evidencia Jeremías— no es contar una historia sino proponer a través de una historia un modelo de verdad en vistas a transformar la realidad<sup>65</sup>. Ante esa propuesta la última palabra no está dicha y el diálogo continúa abierto.

---

<sup>64</sup> J. L. SEGUNDO, «Revelación, Fe, Signo de los tiempos», en: I. ELLACURÍA - J. SOBRIÑO (ed.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación I*, Madrid 1990, 444-448.

<sup>65</sup> A. WÉNIN, «David et l'histoire de Natan (2 Samuel 12,1-7), ou: le lecteur et la fiction prophétique du récit biblique», en: D. MARGUERAT (ed.), *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur*, Genève 2003, 153-164, esp.163-164.

