

**Encontrar a Yahveh sin salir a buscarlo.  
El comienzo del libro de Jeremías (Jr 2,1-19)**

Enrique Sanz Giménez-Rico  
Profesor de Teología en la Universidad Pontificia Comillas de Madrid  
esanz@teo.upcomillas.es

Fecha de recepción: abril 2007

**RESUMEN:** Las primeras palabras que dirige Jeremías a Israel, presentes en Jr 2, recogen importantes aspectos del libro del profeta de Anatot: alianza de Dios con su pueblo, rebeldía y rechazo de éste y consecuencias del mismo.

Dentro del citado capítulo, Jr 2,1-19 forma una unidad, en la que Dios denuncia las infidelidades de Israel y rememora la perenne fidelidad que le mostró en el pasado. Así, Dios reprende a su pueblo por haberse alejado de él y haber caminado en dirección a otros dioses y le recuerda el tiempo dorado del desierto, lugar de muerte por antonomasia, en el que le hizo andar y caminar, satisfaciendo todas sus necesidades.

La consideración de ambas acciones, la de Dios y la de Israel, dentro del marco de referencia en que se encuentran permite bosquejar una conclusión teológica y su consecuencia más lógica: a Dios lo puede encontrar Israel sin ponerse en movimiento, sin caminar en su búsqueda.

**PALABRAS CLAVE:** desierto, movimiento, *rîb*, alianza, infidelidad.

**Finding God without going out in search of Him  
The beginning of the Book of Jeremiah (Jr 2: 1-19)**

**ABSTRACT:** The first words that Jeremiah addresses to Israel, as found in Jr 2, draw together important aspects of the book of the prophet from Anathoth: God's Covenant with His people and the consequences of their disobedience and rejection of it.

Within the quoted chapter, Jr 2, vv. 1-19 form a unit in which God condemns Israel's infidelities and reminds her of His perennial fidelity which he has shown her in the past. Likewise, God reprimands His people for having walked the way of other gods and He reminds them of the golden age of the desert, the quintessential place of death, where He had led them while satisfying all their needs.

Consideration of both actions; that of God and that of Israel, within this frame of reference allows one to draw a theological conclusion and its most logical outcome: Israel is able to encounter God without moving out in search of Him.

**KEY WORDS:** desert, movement, *rîb*, covenant, infidelity

Es conocida la relación que existe en el libro de Jeremías entre el primero de sus capítulos y la unidad textual Jr 2-6. Como señala G. Fischer, "tras la orden de Jr 1,17 (*ahora, pues, te ceñirás los lomos, te levantarás y les hablarás todo cuanto yo te*

mande) se espera la ejecución de dicho envío”<sup>1</sup>. Hay, pues, al comienzo de Jeremías un paso de la vocación (Jr 1) a la ejecución de la misión (Jr 2-6).

Éstos últimos capítulos mencionados forman un primer ciclo de poemas y constituyen la introducción temática al libro de Jeremías; su centro de interés radica en resaltar, por medio de numerosas imágenes y formulaciones, la culpa cometida por Israel<sup>2</sup>: *¿cómo te me has convertido en sarmientos degenerados de vid bastarda?* (Jr 2,21); *todos vosotros os habéis rebelado contra mí* (Jr 2,29); *mancillaste el país con tus fornicaciones y tu maldad* (Jr 3,2).

Una culpa que Yahveh, a través del profeta Jeremías, grita por vez primera en Jr 2,1-19, unidad textual que recoge una fuerte disputa de Dios con su pueblo, en la que aquél, además de reprocharle su desviada conducta, le recuerda la fidelidad que le manifestó al sacarle de la esclavitud de Egipto y al conducirlo por el duro desierto, *tierra árida y tenebrosa, tierra por donde nadie transita* (Jr 2,6).

Precisamente sobre un aspecto particular y característico de dicha disputa, la relevante repetición de verbos de movimiento (seguir, alejarse, subir, conducir, entrar), versan las páginas de esta contribución. Un estudio y comprensión de todos ellos en la unidad textual en que se enmarcan (apartados 1 y 2) permite reflexionar – último apartado de nuestras páginas- sobre el binomio abandonar a Yahveh – seguir a Yahveh y ofrecer algunas consideraciones teológicas que de ello se desprenden.

### 1. Jr 2,1-19: marco de referencia (Jr 2-6) y características particulares

A pesar de que TM y LXX del libro de Jeremías difieren en su extensión y en la posición o colocación de los oráculos sobre las naciones, es generalmente aceptada una división tripartita del mismo (Jr 1-25 / Jr 26-45 / Jr 46-51 (52))<sup>3</sup>. Es igualmente aceptada, dentro de la primera de las tres partes señaladas, la sección Jr 2-6, y la subdivisión de ésta en Jr 2,1-4,4 y Jr 4,5-6,30<sup>4</sup>.

Partimos de estas referencias señaladas y de algunas indicaciones complementarias<sup>5</sup>:

<sup>1</sup> G. FISCHER, *Jeremia 1-25* (HThKAT), Freiburg im Breisgau 2005, 145.

<sup>2</sup> G. FISCHER, *El libro de Jeremías* (Guía espiritual del Antiguo Testamento), Barcelona 1996, 51.

<sup>3</sup> Aunque en nuestro estudio seguimos muy de cerca TM de Jeremías, Y.A.P. GOLDMAN, *Crispations théologiques et accidents textuels dans le TM de Jérémie 2: Bib 76* (1995) 25-52, esp.26, afirma que “no debería nunca subestimarse la versión griega de Jeremías en cuanto testimonio cualificado del texto antiguo”.

<sup>4</sup> Sobre todos esos aspectos, véanse, entre otros, J.M. ÁBREGO DE LACY, *Los libros proféticos* (Introducción al estudio de la Biblia 4), Estella (Navarra) 1993, 154-157; F.-J. BACKHAUS - I. MEYER, *Das Buch Jeremia*, en E. ZENGER u.a., *Einleitung in das Alte Testament* (KStTh 1,1), Stuttgart - Berlin - Köln <sup>3</sup>1998, 405-430, esp.406-411; R. P. CARROLL, *Jeremiah. A Commentary* (OTL), Philadelphia 1986, 86, 115, 119; J. DUHM, *Das Buch Jeremia* (KHC 9), Tübingen – Leipzig 1901, 15; J. FERRY, *Illusions et salut dans la prédication prophétique de Jérémie* (BZAW 269), Berlin 1999, 174; G. FISCHER, o.c. (nota 1), p.145; I. MEYER, *Jeremia und die falschen Propheten* (OBO 13), Fribourg – Göttingen 1977, 70; J.J. PARDO IZAL, *Pasión por un futuro imposible. Estudio literario-teológico de Jeremías 32* (Tesi Gregoriana. Serie Teologica 76), Roma 2001, 22-24, 220-226. Por su parte, R. ALBERTZ, *Jer 2-6 und die Frühzeitverkündigung Jeremias*: ZAW 94 (1982) 20-47, esp.21, 24-25, afirma que hay que considerar la colección más antigua (Jr 2-6) y las palabras auténticas del profeta (Jr 30-31) como provenientes de la predicación primera de Jeremías; y W. MCKANE, *Jeremiah I* (ICC), Edinburgh 1999, 26, señala que “Jr 2-6 no tuvo su origen en discursos, y, por tanto, no podemos pensarlo en clave de comunicaciones orales que fueron posteriormente puestas por escrito; se originaron, más bien, con Jeremías como composiciones escritas y fueron posteriormente publicadas para ser leídas”.

<sup>5</sup> Seguimos a: R. ALBERTZ, a.c. (nota 4), 36; J. BRIGHT, *Jeremiah* (AncB), New York 1965, 16; R. P. CARROLL, o.c. (nota 4), p.115; J. FERRY, o.c. (nota 4), p.174-177; G. FISCHER, o.c. (nota 1), p.145-146, 153; ID., o.c. (nota 2), p.51-52; S. HERRMANN, *Jeremia* (BK 12/2), Neukirchen - Vluyn 1990, 102-105,

- Jr 2,1-4,4 presenta numerosas expresiones paralelas o idénticas y una inclusión (Jr 2,2; 4,3), y desarrolla el tema de la invitación que recibe Israel a volver a Yahveh (imagen de la mujer infiel que vuelve a su esposo de la juventud).
- TM, Aquila y Targum muestran el paralelismo existente entre Jr 2,1 y Jr 3,1, marcado especialmente por el uso de la partícula *lēmōr*, que en la lengua hebrea introduce palabras textuales pronunciadas por alguien<sup>6</sup>.
- Es posible considerar Jr 2,1-4,4 como una unidad, constituida por un díptico: Jr 2, compuesto por oráculos que presentan la culpa o pecado de Israel, su apostasía, y le denuncian por haber abandonado a Dios y marchado tras otros dioses (vanos) / Jr 3, 1-4,4, en donde Israel es invitado continuamente a la conversión.
- Jr 2 está dividido en dos partes: Jr 2,1-19 (disputa de Dios con Israel) / Jr 2,20-37 (rechazo de Israel a Dios).

Retomamos este último dato y ofrecemos alguna indicación complementaria.

Un primer marco de referencia es la estructura de Jr 2, capítulo que, según algunos autores, contiene oráculos auténticos de Jeremías<sup>7</sup>. Consta de una introducción Jr 2,1-3 y cuatro partes que contienen cuatro oráculos principales (Jr 2,4-13 / Jr 2,14-19 / Jr 2,20-25 / Jr 2,26-37). Ahora bien, y sin detenernos en exceso en presentar las distintas divisiones o partes que se pueden establecer en Jr 2,20-37, lo que sí es señalado por diversos autores es la separación que parece existir entre Jr 2,20ss y los versículos anteriores. Como indica S. Herrmann, “la mayoría de los exegetas considera Jr 2,20-28 como autónomo y no en relación directa con Jr 2,14-19”. Una separación destacada de manera particular por la fórmula *n<sup>e</sup>’ūm ’ādōnāy (’ādōnāy) š<sup>e</sup>bā’ōt*, denominada por G. Fischer “marcado final en Jr 2,19”.

A esto último pueden añadirse tres indicaciones más sobre Jr 2,1-19:

- Las numerosas conexiones que se pueden resaltar, ya sea por similitud de términos o imágenes, ya sea por contraste de ellas (Jr 2,2-3 y Jr 2,14-19; Jr 2,3 y Jr 2,14; Jr 2,4-9 y Jr 2,10-13; Jr 2,13 y Jr 2,17-18).
- La inclusión de Jr 2,2 y Jr 2,16-19 (uso de referencias femeninas para referirse al destinatario).
- El uso de términos o expresiones que se repiten (seguir, en Jr 2,2.5.8; desierto, en Jr 2,2.6; tierra, en Jr 2,2.6-7; venir, en Jr 2,3.7; comer, en Jr 2,3.7; ver, en Jr 2,10.19; mi pueblo, en Jr 2,11.13; agua, en Jr 2,13.18; abandonar, en Jr 2,13.17.19; desgracia o maldad, de la misma raíz hebrea, en Jr 2,3.13.19; *de nada sirve*, en Jr 2,8.11).

Por todo lo anterior, la opción que se toma es considerar unitario el texto objeto de nuestro estudio (Jr 2,1-19)<sup>8</sup>. Una unidad que, en palabras de P. Volz, “es tremendamente rítmica y está hecha con mucho arte, llena de ricas imágenes”<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> L. ALONSO SCHÖKEL *Diccionario bíblico hebreo-español*, Madrid 1994, 75; P. JOUON – T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*. Part One: Orthography and Phonetics; Part Two: Morphology (SubBi 14/D), Roma<sup>2</sup>1993, § 103 b.

<sup>7</sup> I. MEYER, o.c. (nota 4), p.74; T.W. OVERHOLT, *Jeremiah 2 and the Problem of “Audience Reaction”*: CBQ 41 (1979) 262-273, esp.264. Por su parte, W. RUDOLPH, *Jeremia* (HAT 12), Tübingen<sup>3</sup>1968, 13, señala que en Jr 2 encontramos la predicación más antigua del profeta Jeremías. Sobre el tema de la época histórica de los oráculos de Jr 2-6, véanse R. P. CARROLL, o.c. (nota 4), p.116-117 y S. HERRMANN, o.c. (nota 5), p.105.

<sup>8</sup> Un desarrollo más amplio de las afirmaciones de los párrafos anteriores puede verse en J. BRIGHT, o.c. (nota 5), p.17; R. P. CARROLL, o.c. (nota 4), p.126-129; J. DUHM, o.c. (nota 4), p.16, 21; J. FERRY, o.c.

Un primer acercamiento al contenido de Jr 2,1-19 y a diversas frases o expresiones que en ella se emplean permite señalar sus principales particularidades.

Ha afirmado G. Fischer que “el tema principal de Jr 2 es la relación entre Yahveh e Israel”; igualmente, que “el recuerdo de Dios en favor de su pueblo es el fundamento de la esperanza en todo el libro de Jeremías, pues aparece al comienzo (Jr 2,2), en esos capítulos de tanta belleza poética y carga teológica (Jr 30-31: especialmente Jr 31,20) y al final, Jr 51,50”<sup>10</sup>.

Tras la fórmula habitual en muchos textos proféticos de Jr 2,1 (*se me dirigió la palabra de Yahveh, diciendo*)<sup>11</sup>, presente por otra parte ya en Jr 1,4.11<sup>12</sup>, Jeremías recibe el encargo de gritar a los oídos de Jerusalén unas palabras de Yahveh: *recuerdo en tu favor la afección de tus mocedades, el amor de tus desposorios, cómo me seguiste por el desierto, por tierra no sembrada* (Jr 2,2). Son el llamativo e impactante comienzo de las que siguen y vienen después (“el prelude henchido de esperanza para todo lo que sigue”)<sup>13</sup>, dirigidas a Israel, probablemente el Reino del Norte, destinatario primero de Jr 2,1-19. Es posible que en una redacción posterior dichas palabras se aplicaran a Jerusalén (Jr 2,2)<sup>14</sup>.

Se trata, sin duda, de una referencia a la fidelidad entre Dios e Israel. Junto con Jr 2,3 forma un oráculo unitario, en el que se menciona dicha relación y el seguimiento del primero por parte del segundo. Ya se subraya la fidelidad de Dios a su pueblo, ya se

---

(nota 4), p.178-180, 191, 203, 206; M. V. FOX, *Jer 2:2 and the Desert Ideal*: CBQ 35 (1973) 441-450, esp.446-447; G. FISCHER, o.c. (nota 1), p.153, 163, 166; ID., o.c. (nota 2), p.54; S. HERRMANN, o.c. (nota 5), p.137; R. LUNDBOM, *Jeremiah: a Study in Ancient Hebrew Rhetoric* (SBL.DS 18), Missoula 1975, 74; J. SKINNER, *Prophecy and Religion*. Studies in the Life of Jeremiah, Cambridge 1961, 66.

<sup>9</sup> P. VOLZ, *Der Prophet Jeremia* (KAT 10), Leipzig<sup>2</sup>1928, 14, 22.

<sup>10</sup> G. FISCHER, o.c. (nota 1), p.153, 155. Sobre el “libro de la consolación” (Jr 30-31) pueden verse, entre otros, B.A. BOZAK, *Life 'Anew'*. A Literary-Theological Study of Jer. 30-31 (AnBib 122), Roma 1991; B. RENAUD, *Nouvelle ou éternelle Alliance ? Le message des prophètes* (LeDiv 189), Paris 2002, 27-76. Por su parte, G. FISCHER, *Das Trostbüchlein*. Text, Komposition und Theologie von Jer 30-31 (SBB 26), Stuttgart 1993, 182, señala que hay importantes conexiones lexicales entre Jr 2-6 y Jr 30-31.

<sup>11</sup> Sobre dicha fórmula puede consultarse S. BRETÓN, *Vocación y misión: formulario profético* (AnBib 111), Roma 1987, 31-46.

<sup>12</sup> R. ALBERTZ, a.c. (nota 4), 27, considera que dicha fórmula es un añadido redaccional deuteronómico con la finalidad de unir Jr 1 con Jr 2,2ss. Sobre las conexiones entre ambos capítulos puede verse G. FISCHER, o.c. (nota 1), p.152. En cambio, S. HERRMANN, o.c. (nota 5), p.105, 109, indica que Jr 2,1-3 se separa de Jr 1.

<sup>13</sup> G. FISCHER, o.c. (nota 2), p.52.

<sup>14</sup> Aunque en este aspecto no hay consenso entre los conocedores del texto y la obra de Jeremías (véanse las referencias al final de esta nota), seguimos de modo particular a R. ALBERTZ, a.c. (nota 4), 27, 31, 45-46, quien señala “que la referencia a Jerusalén (Jr 2,2) no pertenece a la colección original de los oráculos..., que en Jr 2,4-4,2 Jeremías quiere referirse al Reino del Norte..., y que es bastante probable que Jeremías, mediante el modelo de referencia de Israel, quisiera hacer ver a Jerusalén que Yahveh puede convertirse de su ira si el pueblo se convierte”. En este sentido es probable que las palabras que, en un primer momento (quizás en los inicios de la predicación del profeta, 627-609 a.C.), habían sido destinadas a Israel, fueran posteriormente dirigidas a Judá, cuando éste se encontrara en una situación parecida a la del primero (quizás tras la derrota de Josías con Egipto). De manera similar se manifiesta J. FERRY, o.c. (nota 4), p.183-184, 195. Sobre el tema, pueden verse: R. P. CARROLL, o.c. (nota 4), p.119 (“la fórmula que introduce Jr 2,4-37 presenta a Jerusalén como destinatario de lo que se va a decir en todos esos versículos”); G. FISCHER, o.c. (nota 1), p.155 (“Israel en Jr 2,3 está referido no al reino del Norte sino a toda la comunidad”); S. HERRMANN, o.c. (nota 5), p.106 (“en Jr 2,3, Israel puede significar tanto el reino del Norte como «todo Israel», en el sentido del Dt... En Jr 2,3 se menciona sin duda a todo Israel y no sólo al reino del Norte”); sin embargo, dicho autor afirma igualmente que “hay que dar por válido que los oráculos de Jr 2,-4,2 deben entenderse como dirigidos al Norte de forma paradigmática, estando, sin embargo, también referidos a Judá” (p.106-107, 110).

subraye la contraria<sup>15</sup>, lo importante de Jr 2,2 es el realce que adquiere el pasado, y, más en particular, el comportamiento tenido por Israel en el desierto: en dicho lugar, tierra no sembrada, siguió a Dios, probablemente con amor y fidelidad; en dicho lugar, “su fidelidad y amor se expresaron en acciones (seguimiento de Yahveh)”<sup>16</sup>.

De manera recíproca amó entonces Dios a Israel (Jr 2,3). La mención de éste como *cosa santa y primicia de su cosecha*, términos de claras referencias bíblicas y del ámbito cultural (Israel es la propiedad santa particular de Dios, su s̄gullāh, quien a su vez tiene un derecho sobre las primicias: Ex 19,6; 23,19; Nm 18,12; Lv 23,10-14; Dt 7,6; 26,1-11; Pro 3,9), pone de relieve el especial cuidado que tuvo Dios por él, a quien considera “santo, separado de lo profano, inviolable”<sup>17</sup>. Tanto que a los que lo atacaban (literalmente, a los que lo devoraban: Jr 2,3b) les sobrevenía una desgracia. En definitiva, Jr 2,2-3 es un pequeño poema que encumbra la especial relación de Dios con Israel en el pasado (los primeros amoríos) y que contrasta enormemente con la experiencia que Dios tiene de Israel en el presente, que Jeremías describe a partir de Jr 2,4 (el fracaso del amor actual)<sup>18</sup>.

Jr 2,4-13 presenta dos confrontaciones de Dios a Israel (Jr 2,4-8 / Jr 2,9-13) con un mismo *Leitmotiv*: “Israel ha abandonado a su Dios y ha ido en busca de otros dioses que le pueden beneficiar”<sup>19</sup>. Dios dirige a Israel un discurso, en el que denuncia lo realizado por los antepasados de Israel y por sus sacerdotes y profetas al entrar en la tierra prometida (Jr 2,4-8) así como lo llevado a cabo por Israel en un tiempo más cercano o presente. Ambas quedan enmarcadas en la referencia a la idolatría, motivo central del discurso pronunciado por Dios, resaltado por la fórmula de Jr 2,5: *así dice Yahveh*.

Así, aquéllos a los que Dios condujo a la tierra, los antepasados de los destinatarios de Jr 2,2-19 (*vuestros padres*: Jr 2,5), se separaron, por un lado de Dios y, por otro, se fueron en busca de otros dioses (“wayyēl<sup>c</sup>kū ’ahārē hahebel wayyeh<sup>c</sup>bālū, Jr 2,5b, es ciertamente una referencia a la idolatría”)<sup>20</sup>. Se trata de una doble acusación de Yahveh contra la generación anterior, con la pretensión más que probable no de exculpar a la generación actual sino de subrayar que el alejamiento de Dios y la búsqueda de otras divinidades sucede en Israel desde tiempos muy antiguos. Ello se confirma quizás cuando se considera que Jr 2,7 actualiza las quejas y culpas contra los antepasados de Israel<sup>21</sup>.

Acusación acompañada de decepción por lo realizado, más bien lo no realizado o dicho por los padres de los destinatarios de Jr 2,2-19: ni siquiera formularon la pregunta *¿en*

<sup>15</sup> La mayoría de los autores se inclinan por afirmar la fidelidad de Israel respecto a Dios. Cfr. J. BRIGHT, o.c. (nota 5), p.14; R. P. CARROLL, o.c. (nota 4), p.119; J. DUHM, o.c. (nota 4), p.16; J. FERRY, o.c. (nota 4), p.188-189; S. HERRMANN, o.c. (nota 5), p.115; W. MCKANE, o.c. (nota 4), p.26-27, 29; M. DEROCHE, *Jeremiah 2:2-3 and Israel's Love for God during the Wilderness Wanderings*: CBQ 45 (1983) 364-376, esp.366, 368-369, 374; W. RUDOLPH, o.c. (nota 7), p.15; P. VOLZ, o.c. (nota 9), p.16-17. Excepción es M. V. FOX, a.c. (nota 8), p.442. Quizás la principal dificultad de Jr 2,2 está en el uso del término *hesed* (fidelidad), que suele designar la acción de un superior respecto a un inferior en una relación en la que ofrece protección o liberación; también en el empleo de ’ahābāh, que, en Dt y Os se entiende de modos distintos: mientras que en el primero se refiere normalmente al amor de Israel respecto a Dios, en el segundo sucede lo contrario [W. L. MORAN, *The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy*: CBQ 25 (1963) 77-87, esp.77-78].

<sup>16</sup> La formulación es de J. FERRY, o.c. (nota 4), p.189.

<sup>17</sup> S. HERRMANN, o.c. (nota 5), p.115.

<sup>18</sup> R. P. CARROLL, o.c. (nota 4), p.119, 121; J. DUHM, o.c. (nota 4), p.17; J. FERRY, o.c. (nota 4), p.179, 186, 188; G. FISCHER, o.c. (nota 1), p.156; ID., o.c. (nota 2), p.51-52; S. HERRMANN, o.c. (nota 5), p.106; W. MCKANE, o.c. (nota 4), p.28.

<sup>19</sup> P. DIEPOLD, *Israels Land* (BWAT 15), Stuttgart 1972, 112; S. HERRMANN, o.c. (nota 5), p.117.

<sup>20</sup> W. MCKANE, o.c. (nota 4), p.30-31; M. WEINFELD, *Deuteronomy and the Deuteronomical School*, Oxford 1972, 320, 323-324.

<sup>21</sup> G. FISCHER, o.c. (nota 1), p.158-159; W. MCKANE, o.c. (nota 4), p.31.

*dónde está Yahveh?* (Jr 2,6), que “en épocas antiguas se refiere al lugar de la tierra en el que habita la divinidad”<sup>22</sup>. Al no preguntar dónde está Yahveh, los antepasados de Israel se distancian y separan de éste, de quien, además, Jr 2,6 presenta alguna de sus características principales: *Yahveh, el que los ha subido del país de Egipto y los ha conducido a través del desierto, por tierra de estepa y barranco, árida y tenebrosa por donde nadie transita*. En la tradición bíblica, y en particular en la tradición del Pentateuco, las tres acciones principales que realiza Dios en favor de su pueblo son: sacarlo (hacerle salir) de la esclavitud de Egipto, conducirlo (hacerle caminar) por el desierto y hacerle entrar o hacerle subir a la tierra prometida. Las tres están expresadas en TM por medio de tres verbos en forma hifil (causativa) y ofrecen probablemente tres de los rasgos principales de Dios en el Antiguo Testamento. Dos de ellos aparecen precisamente en Jr 2,6: sacar (hacer subir) de Egipto, conducir (hacer caminar) por el desierto<sup>23</sup>.

Dios, sin embargo, les condujo a la tierra, a la *’eres haccar<sup>e</sup>mel* (Jr 2,7). Como afirma J. Ferry, dicho versículo “se abre con un *w<sup>e</sup>* adversativo, y gracias a Yahveh el pueblo ha superado los obstáculos del desierto para entrar en la *tierra del Carmelo*. La tierra es presentada positivamente, en contraste con el desierto, calificado negativamente”<sup>24</sup>. Una conducción que expresa el exitoso final del movimiento de salida (de Egipto y a través del desierto), así como la realización de las promesas precedentes<sup>25</sup>. Ahora bien, si Dios ha conducido o hecho entrar a Israel en la tierra (verbo *bô’* en forma *hifil* o causativa), éste *ha entrado* (verbo *bô’* en forma *qal*) y *mancillado el país de Dios*, es decir, ha cometido una falta grave, profanando la tierra y haciendo de ésta una abominación. Son éstos términos del ámbito cultual, que aparecen, por ejemplo, en Lv 18 y que evocan probablemente la abominación que supone la práctica idolátrica<sup>26</sup>. En definitiva, en Jr 2,6-7 parece destacarse el olvido de todo Israel, Israel y sus antepasados, de la historia de salvación relatada en Dt 26,5-9 (*mi padre fue un arameo errante y bajó a Egipto...*)<sup>27</sup>.

Jr 2,8 presenta conexiones con Jr 2,5-6. Jeremías ha denunciado en estos últimos versículos a todo Israel; en Jr 2,8 dirige su ataque a los poderosos, a los grandes de Israel: sacerdotes, depositarios de la ley, pastores, profetas, quienes ni han dicho *¿dónde está Yahveh?* ni han conocido a Yahveh, se han rebelado contra él y han profetizado en nombre de Baal. Nación corrupta y líderes corruptos parecen darse la mano, en éste y otros textos de Jeremías<sup>28</sup>. Los autores han ofrecido diversas lecturas e hipótesis sobre el modo de entender alguna de las referencias anteriores (en particular, si hay que hablar de tres o de cuatro grupos mencionados y representados)<sup>29</sup>. Tres elementos queremos resaltar de manera especial:

<sup>22</sup> J. DUHM, o.c. (nota 4), p.18.

<sup>23</sup> Según J. FERRY, o.c. (nota 4), p.198 y S. HERRMANN, o.c. (nota 5), p.120, la expresión hacer subir es la más antigua y no es la del Deuteronomio, bien atestada en los textos anteriores al Deuteronomio y en los de los primeros profetas. Un amplio desarrollo del tema de hacer salir o hacer subir en relación con el Éxodo puede verse en J. WIJNGAARDS, *hōsy’ and h’lh, a Twofold Approach to the Exodus*: VT 15 (1965) 91-102. Véase también M. DE ROCHE, a.c. (nota 15), p.373.

<sup>24</sup> J. FERRY, o.c. (nota 4), p.199. Puede verse igualmente J. DUHM, o.c. (nota 4), p.19.

<sup>25</sup> G. FISCHER, o.c. (nota 1), p.158.

<sup>26</sup> J. FERRY, o.c. (nota 4), p.200.

<sup>27</sup> W. MCKANE, o.c. (nota 4), p.32.

<sup>28</sup> R. P. CARROLL, o.c. (nota 4), p.125.

<sup>29</sup> Véanse: G. FISCHER, o.c. (nota 1), p.15; J. FERRY, o.c. (nota 4), p.200-202; W. RUDOLPH, o.c. (nota 7), p.16.

- Todas estas autoridades citadas, si se reducen a tres, quizás la tríada sacerdotes – reyes (pastores) – profetas<sup>30</sup>, no desarrollan el papel o la función asignada (alabar al Señor a diario, enseñar en público la ley, gobernar, mediar la religión)<sup>31</sup>. Así, en vez de conducir a Israel a Yahveh lo han alejado de éste.
- Tres de ellas están relacionadas, de uno u otro modo, con el creer.
- El final del oráculo, que retoma la referencia de Jr 2,5 (hālak ʾahārê), del ámbito de la idolatría, acaba con asonancia en *u*, recoge referencias anteriores (hebel) y pone en relación Jr 2,5 y Jr 2,8. Así, tanto los antepasados de Israel como sus profetas han seguido a lo que no sirve, a lo vano, a otros dioses. Ello no deja de tener su importancia, especialmente el último caso mencionado, sobre todo si se tiene en cuenta que en Dt 13,2ss se habla de los profetas que invocan a otros dioses y se pide para ellos la muerte, y que en Jr 23,13 se indica que los falsos profetas adoran a otras divinidades<sup>32</sup>.

Jr 2,9-13 puede ser considerada la segunda confrontación de Dios a Israel y contiene, especialmente Jr 2,10-13, “alguna de las imágenes más bellas del libro de Jeremías y del resto de los libros proféticos”<sup>33</sup>. De las referencias del pasado, se pasan ya a las del presente<sup>34</sup>. Tras una primera, que guarda relación con el litigio del primero con el segundo (uso del verbo rîb), el tono se eleva y Yahveh parece encolerizarse con su pueblo. Así, las referencias de Jr 2,10 al envío de emisarios a los límites conocidos, al occidente (Kittim) y al oriente (Qedar), para recabar una exhaustiva información sobre si en dichos lugares ocurre lo que pasa en Israel, parecen afirmar que lo que allí ha sucedido es único e incomparable y que el destinatario de las palabras de Dios está por debajo del nivel en que se encuentran otros pueblos. Se trata sin duda de una comparación que se realiza por medio de la “inteligencia, el sentido común, elemento básico de la cultura de un pueblo, por la cual Israel sale malparado... Ella subraya que no se trata únicamente de la infidelidad a la alianza, sino de un obrar que va contra las leyes del más sano juicio”<sup>35</sup>. A ello se suma la pregunta retórica y la siguiente respuesta de Jr 2,11 (*¿acaso nación alguna cambió de dioses aunque ellos dioses no sean? Mi pueblo ha cambiado mi gloria por lo que de nada sirve*), plagada de ironía: así, mientras que otros pueblos, los chipriotas, por ejemplo, especialistas en el intercambio, no han cambiado sus dioses, incluso a pesar de que dioses no eran, los israelitas, por su parte, sin sentido para el intercambio, han sido los únicos que han cambiado, sin duda, algo valioso (a Dios, ya que gloria se refiere a Yahveh, a su majestad)<sup>36</sup>; y lo han hecho por lo vano, por lo que no tiene ni precio ni valor, por lo despreciable<sup>37</sup>. Se trata de una

<sup>30</sup> R. P. CARROLL, o.c. (nota 4), p.124; J. FERRY, o.c. (nota 4), p.201; S. HERRMANN, o.c. (nota 5), p.117, 122. Por su parte, F.-J. BACKHAUS - I. MEYER, a.c. (nota 4), p.415, 426, señalan que los profetas, sacerdotes, reyes y funcionarios son considerados enemigos de Jeremías en varios pasajes del libro.

<sup>31</sup> P. VOLZ, o.c. (nota 9), p.18-19.

<sup>32</sup> J. DUHM, o.c. (nota 4), p.18; J. FERRY, o.c. (nota 4), p.202; G. FISCHER, o.c. (nota 1), p.159-160.

<sup>33</sup> I. CARBAJOSA PÉREZ, “*Dos delitos ha cometido mi pueblo*”: las imágenes de Jr 2,10-13 en la argumentación del profeta: EstB 58 (2000) 435-473, esp.435. En las páginas siguientes el autor presenta las razones y motivos por los que se puede considerar unitario Jr 2,10-13.

<sup>34</sup> W. MCKANE, o.c. (nota 4), p.33.

<sup>35</sup> I. CARBAJOSA PÉREZ, a.c. (nota 33), p.441.

<sup>36</sup> Como señala W. RUDOLPH, o.c. (nota 7), p.17, “cambiar a Dios no ocurrió en ningún lugar entre los paganos”.

<sup>37</sup> I. CARBAJOSA PÉREZ, a.c. (nota 33), p.445; R. P. CARROLL, o.c. (nota 4), p.126; J. DUHM, o.c. (nota 4), p.20; J. FERRY, o.c. (nota 4), p.203; G. FISCHER, o.c. (nota 1), p.161; ID., o.c. (nota 2), p.54; S. HERRMANN, o.c. (nota 5), p.125; P. VOLZ, o.c. (nota 9), p.20.

acción –en palabras de W. McKane- “doblemente incomprensible pues, por un lado, no es normal cambiar de dioses, y, por otro, se trata de una apostasía”<sup>38</sup>.

Acción de Israel, pues, especialmente interpelante, fundamento, sin duda, de la invitación a los cielos de Jr 2,12: *pasmaos de esto y horrorizaos y quedaos atónitos en gran manera*. Más que a testimoniar, a los cielos, que tan afectados han quedado por lo realizado por Israel, se les invita quizás a reaccionar emocionalmente sobre el llamativo comportamiento de éste último, y a expresar su estremecimiento y reacción temblorosa, algo que la referencia a la autoridad de Yahveh parece refrendar (Jr 2,12 termina con la fórmula *oráculo de Yahveh*)<sup>39</sup>. Una invitación que “subraya no tanto el aspecto forense del pecado de Israel (la trasgresión de una norma) como la inutilidad y la estupidez que su acción conlleva”<sup>40</sup>.

El abandono de Yahveh por parte de Israel, ya mencionado en los versículos anteriores, se expresa también en Jr 2,13; en esta ocasión, por medio de la imagen del agua de vida: Yahveh es la única fuente de vida, que Israel rechaza<sup>41</sup>. Es un versículo que culmina los precedentes (un *crescendo* quizás presente en Jr 2,10-13)<sup>42</sup>, mediante una metáfora, la de las cisternas, que, además de expresar una oposición (agua viva *versus* cisterna equivale a poder frente a no poder o utilidad frente a inutilidad)<sup>43</sup>, es probablemente una metáfora irónica y mortal<sup>44</sup>. De las múltiples interpretaciones que se ofrecen de este versículo y de las dos maldades cometidas por Israel (*abandonar a Yahveh, cavar cisternas agrietadas*), y teniendo en cuenta las repetidas referencias al agua y al agua de la vida, seguimos la de I. Carbajosa Pérez, quien indica que “los dos delitos de Israel son, por un lado, transgredir la alianza y abandonar a Yahveh, siguiendo a otros dioses y, por otro, la inutilidad que supone dicha acción... Se trata, pues, de un delito *contra legem* (transgresión) y *contra naturam* (inutilidad y estupidez de la acción), caracterizado por la afirmación de Israel de su propia autonomía (su yo), el abandono de su propia dependencia (el agua viva) y la elección de otro agua, el que se pierde en las cisternas agrietadas, expresión de máxima estupidez”<sup>45</sup>. De ahí que, tal como se acaba de mencionar, algunos autores destaquen el tono mortal de la referencia a las cisternas y subrayen que excavar cisternas (buscar el agua en otras fuentes, junto a otros dioses, junto a falsas seguridades) equivale a cavarse una fosa<sup>46</sup>.

---

<sup>38</sup> W. MCKANE, o.c. (nota 4), p.34. Por su parte, I. CARBAJOSA PÉREZ, a.c. (nota 33), p.444-445, estudia el paralelismo con el que se ha construido Jr 2,11, decisivo para comprenderlo con exactitud, y afirma “que en las sociedades antiguas, Ugarit, por ejemplo, la idea de cambiar de dioses es, simplemente, absurda, pues los dioses se acumulan o conjugan, no se eliminan o se cambian”.

<sup>39</sup> D.R. DANIELS, *Is There a »Prophetic Lawsuit« Genre?: ZAW 99 (1987) 339-360*, esp.357-358; J. FERRY, o.c. (nota 4), p.204; G. FISCHER, o.c. (nota 1), p.162. Por su parte, I. CARBAJOSA PÉREZ, a.c. (nota 33), p.442, indica “que el verbo šāʿar (Jr 2,12), en su forma *qal*, se mueve en el mismo campo semántico del verbo šāmam. Si aceptamos la hipótesis de que tiene su origen en el sustantivo de la misma raíz, *pelo*, podemos especificar gráficamente su sentido con la expresión *erizarse el pelo, ponerse los pelos de punta*, siempre cercano al estremecerse del verbo anterior”.

<sup>40</sup> I. CARBAJOSA PÉREZ, a.c. (nota 33), p.443. Sin embargo, en esta página el autor destaca también el papel de los cielos como testigos, que han estado presentes en la firma de la alianza y que pueden entonces denunciar la infidelidad de Israel.

<sup>41</sup> S. HERRMANN, o.c. (nota 5), p.127-128; W. MCKANE, o.c. (nota 4), p.35.

<sup>42</sup> I. CARBAJOSA PÉREZ, a.c. (nota 33), p.445, 449-450, 454-455, indica repetidamente que el cuadro compuesto por Jr 2,10-13 se caracteriza por un *crescendo* continuo.

<sup>43</sup> P. VOLZ, o.c. (nota 9), p.20.

<sup>44</sup> J. FERRY, o.c. (nota 4), p.204-205.

<sup>45</sup> I. CARBAJOSA PÉREZ, a.c. (nota 33), p.445, 459-471.

<sup>46</sup> En una breve contribución, M. DEROCHE, *Israel's «Two Evils» in Jeremiah II 13: VT 31 (1981) 369-371*, esp.370, señala que “cuando Jeremías acusa a Israel en Jr 2,13 de abandonar a Yahveh, «fuente de aguas vivas», está acusando a Israel de abandonar a su mujer y verdadero amor. Igualmente, cuando el

El agua, una referencia que pone en relación Jr 2,13 con los versículos que cierran la unidad que consideramos (Jr 2,14-19). En Jr 2,18 se pregunta a Israel: *¿qué te aprovecha el camino de Egipto para beber las aguas de Sihor? ¿qué te aprovecha el camino de Azur para beber aguas del río?* No es, sin embargo, la única que permite destacar la conexión entre los versículos finales mencionados y los que los preceden. Lo son también términos como *desierto, abandonar a Yahveh, camino/caminar, maldad*. De ahí que se pueda indicar que “aunque las imágenes y metáforas cambian, en Jr 2,14-19 el mensaje continúa siendo el mismo: la ruina de Israel se debe enteramente a su abandono de Yahveh”<sup>47</sup>. En dichos versículos pueden encontrarse preguntas con condenas contra Israel: Jr 2,14 (relativas a su servilismo y debilidad), Jr 2,17 (pregunta retórica sobre su abandono de Dios, cuya respuesta afirmativa destaca este aspecto), Jr 2,18 (centradas en torno a su confianza errónea en los pactos con potencias extranjeras). Sus diversos significados (esclavitud o falta de libertad de aquél que, recuérdese Jr 2,2-3, no es esclavo / traición a Dios<sup>48</sup> / búsqueda del bienestar y la satisfacción política en Egipto o Asiria, poderes extranjeros, cuyo resultado será negativo) resaltan la separación que existe entre Yahveh e Israel. A ellas pueden añadirse las referencias de Jr 2,15 (en el contexto de guerra de Jr 2,14-15, éste último resaltaría la destrucción o derrota de Israel a manos de la potencia política adversa, probablemente Asiria)<sup>49</sup>, y Jr 2,16 (Israel ya no es la novia, la amada de Jr 2,2-3, ahora es una mujer sin cabellos, deshonor para los demás). Todas ellas culminan quizás en Jr 2,19, en donde diversas referencias sapienciales (*yāsar, yākah*) resaltan que Israel es desobediente, mal hijo y alumno, sin disciplina escolar o paterna, etc. De hecho, “habitualmente es Yahveh o un jefe el que corrige y castiga. Jr 2,19 es el único caso en el que dichos verbos tienen otro sujeto (tu mal, tus apostasías). Israel aparece entonces descrito como un hijo incapaz de someterse a una disciplina, de referirse a la sabiduría y a la experiencia”<sup>50</sup>.

## 2. «¿Qué te aprovecha el camino de Egipto y el de Asiria?» (Jr 2,18)

El desarrollo del apartado anterior ha presentado diversos aspectos sobre Jr 2-6 y Jr 2,1-19, destacados por los numerosos estudios en él mencionados. Al comienzo del mismo se indicaba la más que posible unidad de Jr 2,1-19, *rítmica y hecha con mucho arte* (P. Volz). También al final quedaban subrayadas las diversas conexiones (términos, frases, imágenes), que permiten establecer una cercana relación entre las unidades menores de Jr 2,1-19.

Es el momento de abordar dos aspectos característicos de Jr 2,1-19, que hasta ahora apenas han sido mencionados. Ambos están incluidos, de una forma no expresamente explícita, en el título que encabeza este apartado: Jr 2,1-19 forma parte de un *rîb* / camino, conducir, alejarse son términos de la unidad considerada, de clara orientación motriz.

Jr 2 puede ser considerado un *rîb*, tal y como señalan, desarrollan o recogen diversos estudios sobre dicho género literario: “no pretendemos enumerar todos los *rîb* del

---

profeta reprocha a Israel por hacerse cisternas para sí mismo, está indicando que Israel tiene relaciones íntimas con otras mujeres (los Baales)”.

<sup>47</sup> R. P. CARROLL, o.c. (nota 4), p.128; S. HERRMANN, o.c. (nota 5), p.128;

<sup>48</sup> Según W. RUDOLPH, o.c. (nota 7), p.17, “sólo el abandono de Yahveh es el culpable de la turbulenta relación entre Israel y Dios”.

<sup>49</sup> Hay opiniones diversas entre los autores respecto a la potencia que puede estar representada por el león (Asiria o Babilonia). Sobre este punto, véase J. FERRY, o.c. (nota 4), p.208-210.

<sup>50</sup> J. FERRY, o.c. (nota 4), p.207-208. Véase también: G. FISCHER, o.c. (nota 1), p.163-164; S. HERRMANN, o.c. (nota 5), p.129-130; W. MCKANE, o.c. (nota 4), p.36-39.

Antiguo Testamento, sino los casos más claros: Dt 32,1-25; Is 1,2-3.10-20; Jr 2,2-37; Mi 6,1-8; Sal 50<sup>51</sup>.

El *rib* es un procedimiento bilateral que establecen dos sujetos por una cuestión jurídica o de derecho. Es una dinámica que regula las controversias entre los seres humanos en ausencia de un juez. A diferencia del *mispát*, en el que interviene un tercer sujeto que arbitra la situación, su éxito o fracaso dependen sólo de los dos contendientes<sup>52</sup>.

Se trata de un procedimiento que busca el perdón, la reconciliación y el restablecimiento del derecho y de la justicia. De ahí que su punto de llegada no sea la muerte del reo sino la promoción de la vida y la dignidad del ser humano culpable.

En el *rib* es la víctima la que toma la iniciativa, la que “se pone en marcha para enfrentarse con el agresor, para acusarle de infidelidad e injusticia y hacerle volver a una relación que respete la naturaleza de ambos”<sup>53</sup>, ya que pretende devolver amor al desamor recibido. Por eso, intenta por todos los medios que tiene en su mano convencer al culpable para que reconozca su culpa y pida perdón, evitando así que sea condenado y muera.

En cuanto género literario jurídico, el *rib* es un discurso acusatorio, con una dinámica bilateral, un vocabulario típico y un *Sitz im Leben* particular. Normalmente es la víctima (el acusador) la que, por medio de la acusación y utilizando todos los medios de que dispone, se dirige al victimario (el culpable), a quien intenta convencer de que reconozca el daño causado y a quien posteriormente invita a pedir perdón para que, finalmente, pueda darse entre ambos la ansiada reconciliación. Es cierto, sin embargo, que, como señala P. Bovati, “a menudo los textos bíblicos, cuando se refieren a un *rib*,

---

<sup>51</sup> J. HARVEY, *Le «Rib-Pattern», réquisitoire prophétique sur la rupture de l’alliance*: Bib 43 (1962) 172-196, esp.177. Pueden verse también: R. P. CARROLL, o.c. (nota 4), p.117; J. FERRY, o.c. (nota 4), p.226-230; J. VELLA, *La giustizia forense di Dio*, Brescia 1964, 72-76. Algunos autores, sin embargo, consideran únicamente Jr 2,4-13 como juicio profético («prophetic lawsuit»): H.B. HUFFMON, *The Covenant Lawsuit in the Prophets*: JBL 78 (1959) 285-295, esp.287; D.R. DANIELS, a.c. (nota 39), p.342-343, a pesar de que niega que haya un género literario *juicio* (*lawsuit*), señala que es comúnmente aceptado considerar a Jr 2,4-13 como juicio profético. Por su parte, J.R. LUNDBOM, o.c. (nota 8), p.70, critica a los que consideran Jr 2,5-9 *rib*.

<sup>52</sup> P. BOVATI, “*Quando le fondamenta sono demolite, che cosa fa il giusto?*” (*Sal 11,3*). *La giustizia in situazione di ingiustizia*: RStB 14 (2002) 9-38, esp.27-29: “el *mispát* es..., en su constitución, *trilateral*; incluye, pues, la puesta en relación de tres sujetos jurídicos: el acusador (que a menudo se presenta como la víctima inocente), el acusado (o presunto culpable) y el juez... El magistrado... impone la pena al culpable, de acuerdo con la llamada «ley del talión», que establece que toda pena debe ser proporcional al delito cometido... En este procedimiento encuentra entonces aplicación la justicia retributiva o, en lenguaje penal, «vindicativa», que exige e impone que a cada cual se le imponga lo que es justo darle, en función de sus acciones. Según este esquema judicial, Dios es reconocido como Justo, justamente porque, cuando el hombre (en el tribunal legal) no puede o no quiere proceder contra el malvado, el Señor «se levanta» y juzga todo tipo de injusticia, especialmente la que permanece secreta o la que ha sido perpetrada por los prepotentes de la tierra, que piensan que gozan de impunidad”. Sobre el *rib* véase ante todo la obra de P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*. Procedure, vocabolario, orientamenti (AnBib 110), Roma 1986. Igualmente: B. COSTACURTA, “*E il Signore cambiò le sorti di Giobbe*”. *Il problema interpretativo dell’epilogo del libro di Giobbe*”, en V. COLLADO BERTOMEU (ed.), *Palabra, prodigio, poesía*. In memoriam P. Luis Alonso Schökel, S.J. (AnBib 151), Roma 2003, 253-266, esp.254-255; J. HARVEY, *Le plaidoyer prophétique contre Israël après la rupture de l’Alliance*. Étude d’une formule littéraire de l’Ancien Testament (Studia 22), Bruges – Paris – Montréal 1967; J. VELLA, o.c. (nota 51); C. WESTERMANN, *Grundformen prophetischer Rede* (BhEvTh 31), München <sup>3</sup>1968, 120-150. Puede consultarse también J. BLENKINSOPP, *The Prophetic Reproach*: JBL 90 (1971) 267-278, esp.274-275: “parecería más apropiado limitar el término *rib* a esa parte de la estructura que consiste en la interrogación del *partner* infiel de la alianza y no utilizarlo para referirse a toda la estructura. Así entendido, el *rib* sería, junto con otras estructuras literarias (llamamiento a los cielos y a la tierra, y el reproche profético), una de las muchas presentes en un molde o estructura mayor”.

<sup>53</sup> P. BOVATI, o.c. (nota 52), p.22.

reducen su dinámica interna situando una frente a otra dos afirmaciones (del acusador y del acusado), indicando normalmente cuál de las dos ha prevalecido y determinado el final de la controversia... Se trata sin duda de una operación de síntesis, que ofrece lo esencial del debate o diálogo entre dos interlocutores... En ocasiones, Jr 2,1-37 es un buen ejemplo de ello, el diálogo se alarga más de lo habitual, prolongando de ese modo la controversia”<sup>54</sup>.

Se ha indicado en el primer apartado que Jr 2,1-4,4 forma una unidad textual. Si se tienen en cuenta su dinámica interna (acusación de Dios a Israel, exhortación a que vuelva, reconocimiento por parte del segundo del pecado cometido contra el primero, promesa de Dios de perdón y de bendición), un vocabulario propio del género literario *rîb*, y el trasfondo y las múltiples referencias a la alianza en ella presentes, parece posible considerar como *rîb* la citada unidad. Dentro de ella, y por las razones que se indican a continuación, consideramos que Jr 2,1-19 es la primera acusación de Dios a Israel:

- En estos versículos, además del verbo *rîb* (Jr 2,9), se utilizan términos propios de la acción acusatoria (Jr 2,19: *yāsar*, *yākaḥ*, *yāda*<sup>c</sup>, *rā’āh*:)<sup>55</sup>.
- Igualmente, se emplea algún vocablo o sintagma con valor jurídico (Jr 2,2.5: *zākar* / *māšā’ b<sup>e</sup>* / *hālak* *’aḥārê hahebel*)<sup>56</sup>.
- Señala G. Fischer que, en Jr 2,1-19, “Dios inicia una *querrela* (*rîb*) con Israel para reanudar las relaciones truncadas, que se manifiesta en las preguntas (Jr 2,5.10.14.17), en las acusaciones (Jr 2,6-8), en las exhortaciones (Jr 2,4.10.12.19), y en la expresión y *ahora* (Jr 2,18), que resume la acusación de Dios”<sup>57</sup>.
- Existe una estrecha relación entre alianza y justicia, y, por tanto, entre alianza y *rîb*: “en la situación de alteridad que es diferencia y asimetría, la justicia consiste en afirmar y realizar no sólo genéricamente la verdad última de cada sujeto (ser espiritual, libre, absoluto), sino en promover la especificidad de cada sujeto en lo que él tiene de particular y propio. La justicia bíblica se presenta como camino de alianza”<sup>58</sup>. Otros autores han señalado también dicha relación: J Harvey, por ejemplo, propone como hipótesis “que el *rîb* no es una forma literaria adaptada tardíamente a un contenido nuevo, sino que, desde el comienzo, se trata de un formulario estrechamente unido a la alianza”<sup>59</sup>. Pues bien, se puede indicar que, a pesar de que el término alianza no aparece en Jr 2, sí está muy presente en el trasfondo de dicho capítulo, coloreado precisamente por la citada referencia<sup>60</sup>.

<sup>54</sup> P. BOVATI, o.c. (nota 52), p.78.

<sup>55</sup> P. BOVATI, o.c. (nota 52), p.27-44, esp.34-35, 67-70. Por su parte, S. HERRMANN, o.c. (nota 5), p.123-124, tras señalar en primer lugar que en Jr 2,9 se hace referencia al *rîb* como procedimiento por una cuestión de derecho, indica que Jr 2,10-12 es “difícilmente una acusación”.

<sup>56</sup> P. BOVATI, o.c. (nota 52), p.130-131, 226-228, 233-235, 278. Véase también H.J. BOECKER, *Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament* (WMANT 14), Neukirchen – Vluyn 1964, 106-111; P. DIEPOLD, o.c. (nota 19), p.111; W. SCHOTTROFF, “*Gedenken*” *im Alten Orient und im Alten Testament*. Die Wurzel *zākar* im semitischen Sprachkreis (WMANT 15), Neukirchen - Vluyn 1964, 231-233.

<sup>57</sup> G. FISCHER, o.c. (nota 2), p.55-56.

<sup>58</sup> P. BOVATI, a.c. (nota 52), p.16.

<sup>59</sup> J. HARVEY, a.c. (nota 51), p.180. Puede verse también J. HARVEY, o.c. (nota 52), p.116-117 (“en el derecho sagrado no tenía el *rîb* un nombre específico, comportándose de este modo como la *fórmula de la alianza*”). Véase igualmente H.B. HUFFMON, *The Covenant Lawsuit in the Prophets*: JBL 78 (1959) 285-295.

<sup>60</sup> G. FISCHER, o.c. (nota 1), p.177.

- Hay palabras o raíces utilizadas (Jr 2,2: ʾahābāh / hālak ʾahārê) que evocan la alianza y que apuntan a ella<sup>61</sup>. Un papel destacado tendría Jr 2,12-13; en particular, la convocación de los cielos para que *se pasmen y horroricen* y el uso del verbo ʿāzab<sup>62</sup>.
- Por último, hay muchos elementos típicos de la alianza: “Yahveh e Israel son las partes querellantes, un prólogo histórico que recuerda la relación de los tiempos primeros, violación actual de las estipulaciones, invocación a los cielos como testigos, visibilidad de la bendición y la maldición”<sup>63</sup>.

Se ha afirmado también que “el *rîb* en cuanto procedimiento se aplica de manera metafórica a la relación entre Dios y el pecador”<sup>64</sup>. En el caso que nos ocupa, Jr 2,1-19, a la relación entre Dios e Israel.

Dos son los grandes protagonistas de las palabras que Jeremías grita en Jr 2,1-19, primera acusación del *rîb* de Jr 2,1-4,4: Dios e Israel. Entre ambos hay una fuerte vinculación (alianza), descuidada y rota por el abandono del segundo tanto en el pasado –recuérdese lo señalado en el primer apartado respecto a la mención de los antepasados de Israel y la antigüedad de su alejamiento de Dios- como en el presente.

Son diversos los verbos de movimiento que expresan el binomio *vinculación-ruptura*, configurando de este modo el texto objeto de nuestro estudio con una tonalidad especial: el movimiento.

Así, ya al comienzo de la unidad que consideramos, Jr 2,2, aparece el verbo hālak. Se trata sin duda de una raíz que tiene su particular importancia en Jr 2,1-19, debido a la frecuencia con que está presente en los citados versículos. Dos son las agrupaciones que pueden hacerse al respecto:

- En primer lugar, hālak ʾahārê (Jr 2,2.5.8). Se trata de una expresión que, en hebreo, “manifiesta una vinculación exclusiva”,<sup>65</sup> y que en el contexto en que se enmarca, se puede referir bien a la idolatría de Israel (recuérdese lo señalado sobre Jr 2,5.8)<sup>66</sup> bien, como se acaba de indicar en líneas anteriores, su fidelidad a la ley o a la alianza (Jr 2,2)<sup>67</sup>.
- En segundo lugar, se afirma en dos ocasiones (Jr 2,6.17) que Dios ha conducido a su pueblo por el desierto o por el camino (verbo hālak en forma *hifil*, causativa), realizando de ese modo en favor de su pueblo una de las tres acciones salvíficas decisivas (sacar de Egipto – conducir por el desierto – introducir en la tierra), expresadas todas ellas en hebreo en forma *hifil*. Mención particular merece el final de Jr 2,17, por tratarse de una parte de un versículo presente en TM, Siriaca y Targum y ausente en LXX, considerado secundario

<sup>61</sup> N. LOHFINK, *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11* (AnBib 20), Roma 1963, 76-78; M. WEINFELD, o.c. (nota 20), p.81-84, 332. Por su parte, C. GIRAUDDO, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma: Toda veterotestamentaria, Beraka giudaica, Anafora cristiana* (AnBib 92) Roma 1989, 65, incluye entre ellas al verbo zākar.

<sup>62</sup> I. CARBAJOSA PÉREZ, a.c. (nota 33), p.443, 455-456, 458, 474. En la mayor parte de las páginas señaladas el autor afirma que abandonar (ʿāzab) a Yahveh e ir tras otros dioses (hālak ʾahārê) es un delito *contra legem*: transgredir la Alianza.

<sup>63</sup> G. FISCHER, o.c. (nota 2), p.55.

<sup>64</sup> P. BOVATI, a.c. (nota 52), p.32.

<sup>65</sup> G. FISCHER, o.c. (nota 2), p.52.

<sup>66</sup> J. FERRY, o.c. (nota 4), p.196: “Es ésta una expresión muy frecuente de la literatura deuteronomista, y suele ir acompañada de complementos relativos a los dioses extranjeros”.

<sup>67</sup> P. VOLZ, o.c. (nota 9), p.17, indica que, al igual que ocurre en asirio, hālak ʾahārê es un término técnico referido a la celebración cultual de un Dios.

por muchos comentaristas<sup>68</sup>. Nosotros, sin embargo, seguimos la opinión de J. Ferry y G. Fischer, quienes, especialmente el primero de ellos, señalan que, desde el punto de vista de la crítica textual, no hay ninguna razón para omitirlos<sup>69</sup>.

Si se tiene además en cuenta que en Jr 2,23.25 se vuelve a emplear el verbo *hālak* en relación con la marcha de Israel detrás de los Baales o los extraños o extranjeros, se puede establecer, siguiendo las estructuras propuestas por M. de Roche y J. Ferry, una relación entre todas las apariciones mencionadas de la citada raíz, aplicable también a las que presenta Jr 2,19; su conclusión principal es: “la fidelidad de Yahveh contrasta con la infidelidad de Israel. Mientras que Israel ha cambiado no yendo más detrás de Yahveh, éste hace caminar a su pueblo”<sup>70</sup>.

En cercana relación con la referencia a la idolatría de Jr 2,5 (*hālak* ḥāḥrê hahebel), entendida por algún autor como servicio similar al de un vasallo<sup>71</sup>, se encuentra el verbo alejarse de (*rāḥak min*). La acusación de Jr 2,5, que dirige Yahveh a los antepasados de Israel en forma interrogativa, incluye un doble y complementario movimiento<sup>72</sup>: *alejarse de Yahveh – ir tras la vanidad, tras lo vano*. En palabras de M. Greenberg, *rāḥak min* “implica más que una distancia física; incluye sentimientos de indiferencia u hostilidad en donde anteriormente existía vinculación (Jr 2,5)”<sup>73</sup>. Además de la fuerza del propio término, lo más destacado del empleo del verbo alejarse está quizás en que no sólo es la única vez que Jeremías utiliza *rāḥak* en forma *qal* (en *hifil* en Jr 27,10), sino que “no hay pasajes anteriores a Jeremías en el Antiguo Testamento que utilicen este verbo en el contexto de las relaciones entre Yahveh e Israel”<sup>74</sup>.

Tal y como se ha escrito en el apartado anterior, Jr 2,7 es un buen complemento de Jr 2,6, en la medida en que en dichos versículos se presenta la sucesión *salida de Egipto – conducción por el desierto – entrada en la tierra*, síntesis de la historia de salvación de Israel y la realización de las promesas precedentes. Tiene su importancia entonces destacar la sucesión de los verbos ḥāḥrê - *hālak* - *bô*, presentes en Jr 2,6-7, referidos todos a Yahveh, su autor o causa originaria (téngase en cuenta que los tres verbos aparecen en forma *hifil*, causativa). Hacer subir o salir de Egipto, hacer andar por el desierto y hacer entrar en la tierra prometida son acciones motrices llevadas a cabo por Yahveh.

El último párrafo de nuestro primer apartado presenta numerosas características de Jr 2,14-19, versículos ricos en imágenes y metáforas. Al final de este segundo apartado añadimos otras, que se enmarcan precisamente en las referencias realizadas en las últimas páginas.

El uso de la 2ª persona femenina singular y la repetición, en dos ocasiones, del *abandono/ar a Yahveh* (raíz ḥāḥrê) pone en relación Jr 2,17-19, versículos conclusivos

---

<sup>68</sup> J. BRIGHT, o.c. (nota 5), p.9; R. P. CARROLL, o.c. (nota 4), p.128; J. DUHM, o.c. (nota 4), p.23; W. RUDOLPH, o.c. (nota 7), p.18; P. VOLZ, o.c. (nota 9), p.15.

<sup>69</sup> J. FERRY, o.c. (nota 4), p.169; G. FISCHER, o.c. (nota 1), p.164. A favor de ello estaría también la indicación que hace S. HERRMANN, o.c. (nota 5), p.114, a pesar de que en p.132 parece mostrarse más reticente al respecto.

<sup>70</sup> J. FERRY, o.c. (nota 4), p.182; M. DEROCHE, a.c. (nota 15), p.368. También S. HERRMANN, o.c. (nota 5), p.114, recoge dicha estructura.

<sup>71</sup> Según J. FERRY, o.c. (nota 4), p.197, ése es el sentido de *hālak* ḥāḥrê en dicho versículo.

<sup>72</sup> Sobre el modo interrogativo de presentar la acusación, véase P. BOVATI, o.c. (nota 52), p.63-67.

<sup>73</sup> M. GREENBERG, *Ezekiel 1-20* (AncB), New York 1983, 168-169.

<sup>74</sup> J. FERRY, o.c. (nota 4), p.196.

de la unidad que consideramos<sup>75</sup>. Tres veces se repite también el sustantivo *derek*, en Jr 2,17-18, que posee igualmente una connotación de movimiento. La relación entre los dos sustantivos y la connotación indicada permiten leer Jr 2,17-19 en la clave que presentamos a continuación.

La triple acción realizada por Israel respecto a Dios (abandono de Yahveh, su Dios, camino en dirección a Egipto y Asur, carencia de temor a Yahveh) presenta un peso muy especial, que detallamos a continuación.

Israel rompe la relación con Dios y lo abandona. Jr 2,17 utiliza *ʾādōnay ʾēlōhayik*, de común y clara referencia a la relación de alianza entre Dios e Israel. Un abandono o separación para dirigirse a otros lugares en donde recibir la salvación<sup>76</sup>, Egipto y Asur, cuyas aguas va a beber, expresión que probablemente refleja la amistad, relación y la fuerte vinculación que Israel quiere llevar a cabo con éstos últimos<sup>77</sup>. Esto es precisamente lo que se afirma en Jr 2,18, versículo de especial importancia, ya que el hecho de que comience con el *w<sup>e</sup>cattāh* inicial resalta que “es ahora cuando se llega a tratar el punto o la cuestión importante y trascendente”<sup>78</sup>. De ese modo, el desplazamiento de Israel pasa por alejarse de Yahveh y encaminarse a establecer relación (alianza) con las potencias mencionadas.

La tercera acción mencionada (falta de temor respecto a Yahveh) no ofrece señales explícitas sobre movimiento o desplazamiento. Es, sin embargo, cúlmen y cima de las anteriores. Su expresión posee una especial fuerza e intensidad: *¡repreñdate tu maldad y tus apostasías te castiguen! Comprende y considera cuán malo y amargo es tu abandonar a Yavheh, tu Dios, y que carezcas de temor a Mí, oráculo de Adonay, Yahveh Sebaot (Jr 2,19)*. A lo ya señalado en páginas anteriores sobre sus referencias sapienciales (desobediencia y falta de disciplina de Israel), se añade el matiz que aporta el uso en imperativo de los verbos *yāda<sup>c</sup>* y *ʾrāʾāh*: “en un *rib*, el deseo de la víctima, que acusa, no es vencer al agresor, sino convencerlo. Por eso el discurso del acusador aparece frecuentemente como una insistente argumentación, que culmina con la *invitación*, dirigida al adversario, a *reconocer* la propia equivocación y, al mismo tiempo, a dar la razón al acusador. Característico de ello es el uso de los verbos *yāda<sup>c</sup>* y *ʾrāʾāh* en imperativo”<sup>79</sup>. En el contexto de Jr 2,19, Dios quiere convencer a Israel de lo malo y amargo, del desacierto, de haber abandonado a Yahveh y de haber carecido de temor en Él. Esta última referencia, traducción de una frase no fácil de comprender (*w<sup>e</sup>lōʾ pah<sup>e</sup>dāfī ʾēlayik*), puede entenderse, tal y como aparece en TM, con el sentido de *temor debido a Dios*. El segundo aspecto de la acusación que Dios hace a Israel resalta entonces la invitación a considerar qué malo y amargo ha sido también la falta o ausencia de temor que ha tenido respecto a él<sup>80</sup>. Un temor entendido en este caso como la emoción y el estremecimiento con el que puede quedar afectado uno, Israel en Jr 2,19, delante del ser sobrecogedor de Dios, emoción y estremecimiento que pueden ir acompañados de consecuencias salvíficas<sup>81</sup>.

<sup>75</sup> S. HERRMANN, o.c. (nota 5), p.136.

<sup>76</sup> W. RUDOLPH, o.c. (nota 7), p.19.

<sup>77</sup> S. HERRMANN, o.c. (nota 5), p.135. R. P. CARROLL, o.c. (nota 4), p.128, señala que en la historia deuteronomista ese tipo de alianzas constituyen apostasía contra Yahveh.

<sup>78</sup> G. FISCHER, o.c. (nota 1), p.164-165.

<sup>79</sup> P. BOVATI, o.c. (nota 52), p.67-70. S. HERRMANN, o.c. (nota 5), p.136, indica que “*reconoce y observa* qué amargo es abandonar a Yahveh recuerda al estilo del Deuteronomio y de la historia deuteronomista”.

<sup>80</sup> B. COSTACURTA, *La vita minacciata*. Il tema della paura nella Bibbia Ebraica (AnBib 119), Roma 1988, 50-51.

<sup>81</sup> G. FISCHER, o.c. (nota 1), p.166.

Israel ha rechazado, pues, temer a Dios; Israel lo ha abandonado, marchándose en busca de otros poderes a los que temer, ante los que quedarse sobrecogido y emocionado<sup>82</sup>. A un Dios del que curiosamente recuerda ese final de Jr 2,17, *que ha conducido a su pueblo por el camino*. Una característica de Dios que recuerda probablemente a la mencionada en Jr 2,6, versículo en donde se utiliza también el participio masculino singular de la forma *hifil* del verbo *hālak* (caminar), que rememora la acción gratuita y generosa de Yahveh, el que *condujo (hizo andar) a Israel por el desierto*. Precisamente de este Dios y de su acción en favor de Israel en Jr 2,1-19 se ocupa el siguiente y último apartado de nuestra contribución.

### 3. «¿En dónde está Yahveh, el que nos ha subido del país de Egipto?» (Jr 2,6)

Son numerosos los estudios bíblicos y exegéticos que han señalado las conexiones literarias existentes entre Jr 2 y otras tradiciones y libros bíblicos, modelos precisamente del capítulo señalado. Entre ellos, podemos citar el libro del Deuteronomio (muy en particular, Dt 32) y la historia deuteronomista. El que más destaca es, sin duda, el libro de Oseas: “la influencia de Oseas en Jeremías al principio de su ministerio se muestra de un modo innegable por medio de la lectura de Jr 2. Los temas de la *hesed* y de la prostitución, el uso de la terminología del *rib*, la importancia del conocimiento de Dios como lugar de la fidelidad de Israel a Yahveh son algunos de sus trazos reveladores”<sup>83</sup>. En términos similares y más generales se ha manifestado también G. Fischer: “Jer 2 no puede ser comprendido en su totalidad sin sus modelos literarios. Entre ellos está en primer lugar Os 1-3. Aunque hay pocas citas textuales de dichos capítulos, su teología está en el trasfondo de Jr 2”<sup>84</sup>.

Podemos resaltar dos elementos que ilustran particularmente la influencia de Os 1-3 en Jr 2: la metáfora conyugal y el desierto<sup>85</sup>.

Además de utilizar el primero de ellos, Jr 2,2-3 presenta también términos muy cercanos a la citada metáfora como *hesed*, *’ahābāh*<sup>86</sup>.

El segundo posee una especial relevancia en Jr 2,1-19. No sólo en cuanto lugar de fidelidad de Israel, tema desarrollado también por el profeta Oseas<sup>87</sup>, y del que hacemos una breve mención en las líneas siguientes, sino especialmente en cuanto lugar por el que Dios hace caminar/marchar/andar a Israel.

“La estancia de Israel en el desierto o -dicho en otra perspectiva- el paso de Israel por el desierto fue siempre un tema importante de la teología del Antiguo Testamento”<sup>88</sup>. Tan importante que, en numerosas ocasiones, se ha hablado de la presencia en el Antiguo Testamento, y especialmente en los libros proféticos, del *ideal nómada o del desierto*: “conscientes de los orígenes nómadas o seminómadas de Israel, los profetas y otros líderes religiosos cayeron en la cuenta de que el asentamiento en Canaán trajo consigo

---

<sup>82</sup> Ello estaría muy cerca de la interpretación que hace S. HERRMANN, o.c. (nota 5), p.137, de dicho temor de Dios: “el temor de Dios preserva al hombre del error, en este caso del error del abandono”.

<sup>83</sup> J. FERRY, o.c. (nota 4), p.231.

<sup>84</sup> G. FISCHER, o.c. (nota 1), p.152. Pueden verse también R. P. CARROLL, o.c. (nota 4), p.116; J. DUHM, o.c. (nota 4), p.15-16; J. FERRY, o.c. (nota 4), p.184-185; S. HERRMANN, o.c. (nota 5), p.113, 119; W. RUDOLPH, o.c. (nota 7), p.14-15; C. SEVILLA JIMÉNEZ, *El desierto en el profeta Oseas* (Asociación Bíblica Española 45), Estella (Navarra) 2006, 26; P. VOLZ, o.c. (nota 9), p.15.

<sup>85</sup> J. FERRY, o.c. (nota 4), p.202, 211, señala que la influencia de Oseas en Jr 2 alcanza también a Jr 2,8 y la denuncia de los sacerdotes (ver Os 4,4-10), así como también a la condena de Iseas de las alianzas políticas (Os 7,11 y Jr 2,18)

<sup>86</sup> J. FERRY, o.c. (nota 4), p.187, 189,

<sup>87</sup> J. FERRY, o.c. (nota 4), p.190.

<sup>88</sup> R. GOMES DE ARAUJO, *Theologie der Wüste im Deuteronomium* (OBS 17), Frankfurt am Main 1999, 1.

muchos problemas que llevaron a Israel a la apostasía y pensaron que no había otra solución más que volver al ideal de vida nómada”<sup>89</sup>.

Sin negar el valor y la importancia que poseen los numerosos estudios que se han ocupado de estos aspectos<sup>90</sup>, nuestro interés se centra particularmente en el punto que se acaba de indicar: la acción de Dios en favor de Israel en el desierto.

Parece posible afirmar la conexión entre Jr 2,2-3 y Os 2,16-17<sup>91</sup>. Estos últimos versículos forman parte de una unidad mayor (Os 2,4-25), enmarcada a su vez en Os 1-3<sup>92</sup>.

En Os 2,4-25 “el desierto es para Israel un tiempo en el que todavía estaba formándose como pueblo, alejado de la tierra de cultivo, en donde es capaz de descubrir el amor de Dios... No es un lugar ideal sino un tiempo intermedio dentro del tiempo del éxodo, en donde Oseas encuentra la verdadera identidad de Israel”. En dicha unidad textual el desierto aparece “como tierra de muerte y desamparo... Se trata de un lugar que simboliza el caos, de una amenaza que representa el límite de la subsistencia humana, pues la vida sólo es posible en condiciones de extrema necesidad. Es el desierto de la carencia, del abandono, de la soledad”. Sin embargo, para Oseas el desierto “sin perder el significado de lugar desolado... posee un significado de regeneración... En el camino del desierto Yahveh e Israel se encontrarán, e Israel tendrá que descubrir al Dios salvador, que camina con él e introduce de nuevo a su pueblo en la salvación... Israel se las verá con el desierto, en donde Yahveh manifestará toda su potencia creadora, convirtiendo este lugar de muerte en un camino que conduce a una nueva vida para Israel”<sup>93</sup>. En palabras del propio profeta, *en el desierto le daré sus viñas y el propio valle de Akor como puerta de esperanza; y responderá allí como en los días de su juventud y como el día en que subió del país de Egipto* (Os 2,17): no es el hecho de llevar a Israel al desierto el que provoca la respuesta de éste, sino la gratuidad absoluta de Dios, el salvador, el creador potente, que da a su pueblo, en un lugar de muerte, sus viñas y el valle de Akor, mejor y máxima expresión de fertilidad y fecundidad y de esperanza y alegría<sup>94</sup>.

En Jr 2,2-19, especialmente en Jr 2,2.6, se presenta también el desierto como lugar de muerte: *tierra no sembrada; tierra de estepa y barranco, tierra árida y tenebrosa, tierra por donde nadie transita y donde no habita hombre alguno*. En dicho lugar, Dios ha hecho andar, ha conducido (verbo *hālak* en forma *hifil*), a Israel (Jr 2,6). Ese mismo Dios ha hecho andar, ha conducido, a Israel por el camino, cuando éste abandonaba a Yahveh, su Dios (Jr 2,17)<sup>95</sup>.

Esta última indicación es la primera de las diversas referencias que recogemos a continuación, presentes en Jr 2,1-19, cuyo centro de interés y atención es Dios y su

---

<sup>89</sup> A. VELLA, *Elijah's Wilderness Journey and the "Desert Ideal"*: Carmelus 37 (1990) 3-37, esp.3-4.

<sup>90</sup> A. VELLA, a.c. (nota 89), p.4-15, presenta las tesis de diversos autores (Budde, Flight, Humbert, Talmon), a favor y en contra del *ideal nómada o del desierto*. Remitimos también a A. AESCHMANN, *Le prophète Jérémie*. Commentaire, Neuchâtel 1959, 51; J. FERRY, o.c. (nota 4), p.183-191; M. V. FOX, a.c. (nota 8), p.441; M. DEROCHE, a.c. (nota 15), p.364; W. RUDOLPH, o.c. (nota 7), p.15; R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento* (BHer.SE 63), Barcelona 1985, 42-43.

<sup>91</sup> J. DUHM, o.c. (nota 4), p.16; J. FERRY, o.c. (nota 4), p.188; S. HERRMANN, o.c. (nota 5), p.113. H.-J. ZOBEL, *Die Zeit der Wüstenwanderung Israels im Lichte prophetischer Texte*: VT 41 (1991) 192-202, esp.197, señala también dicha conexión en un marco de referencia más amplio. Pueden verse también J. SKINNER, o.c. (nota 8), p.64 y M. WEINFELD, o.c. (nota 20), p.31

<sup>92</sup> C. SEVILLA JIMÉNEZ, o.c. (nota 84), p.23-30.

<sup>93</sup> C. SEVILLA JIMÉNEZ, o.c. (nota 84), p.52-54, 60, 66.

<sup>94</sup> H. SIMIAN-YOFRE, *El desierto de los dioses*. Teología e historia en el libro de Oseas, Córdoba 1993, 57: “Acor es en Oseas, ante todo, un concepto teológico: el valle de la aflicción se convierte en puerta de esperanza”.

<sup>95</sup> M. DEROCHE, a.c. (nota 15), p.366.

modo como se relaciona y trata con Israel. El tratamiento conjunto de todas ellas nos permitirá ofrecer alguna conclusión al respecto.

Primera consideración. Si el uso del verbo *hālak* en forma *hifil* en Jr 2,6 y las indicaciones que en él se encuentran puede considerarse *ordinario* (están presentes de modo muy similar en Dt 8, Os 2,4-25, entre otros), *extraordinario* es más bien el uso de dicho verbo en Jr 2,17 y la frase de Jr 2,17b *en momentos en que te guiaba por el camino*. No sólo ni sobre todo por que LXX lo omita o por que, como hemos señalado en anteriores apartados, muchos comentaristas lo consideren secundario, sino especialmente por la inclusión en él de una mención al verbo guiar o conducir. Ahora bien, si tenemos en cuenta: el uso del citado verbo en Jr 2,1-19 (en relación con los sustantivos desierto y camino); las relaciones entre Jr 2,2-6 (repetición de la mención del desierto y la importancia que ella parece poseer en los citados versículos); la conexión existente entre el comienzo de Jr 2,1-19, es decir, Jr 2,2-3, y su final, Jr 2,14-19 (recuérdense los criterios indicados al comienzo de nuestra contribución), podemos señalar en este momento que quizás el uso del verbo *hālak* en forma *hifil* en Jr 2,17 puede estar queriendo resaltar la acción de Yahveh en favor de Israel en un momento en que éste camina en dirección a otras divinidades, en dirección a Egipto y Asur. Así, mientras que en los primeros versículos de Jr 2,1-19 se insiste en subrayar la acción generosa y gratuita de Dios en favor de Israel en el desierto, al final del mismo se quiere indicar que dicha acción de Dios se ha dado también, de la misma manera, cuando Israel se alejaba de Dios y andaba por el camino en busca de las aguas de Egipto y de Asur.

Segunda consideración. Una mirada al uso del sustantivo *mid<sup>c</sup>bār* en el libro de Jeremías permite señalar unas breves indicaciones. En primer lugar, hay diversos empleos de desierto sin connotaciones relativas a muerte, ausencia de vida (Jr 2,24; 3,2; 4,11; 9,1; 9,9.25; 12,12; 13,24; 23,10; 25,24; 48,6). En segundo lugar, sí aparece como lugar de muerte (Jr 4,26; 12,10; 17,6; 22,6; 50,12); pero no acompañada, como es el caso de Jr 2,2.6, de la actuación gratuita y generosa de Yahveh, que hace caminar a Israel por un lugar donde la vida está muy ausente. En último lugar, Jr 2,31 y Jr 31,2 estarían cerca de Jr 2,1-19, pero no coincidirían en todos sus elementos. Así, en Jr 2,31 Dios pregunta a Israel si ha sido para él un desierto, una tierra tenebrosa (uso de *mid<sup>c</sup>bār* en relación con lugar de muerte, pero ausencia del verbo *hālak* en forma *hifil*). En Jr 31,2, que, como se ha señalado precedentemente, guarda relación con Jr 2, se hace mención de la gracia que Dios concede a Israel en el desierto y se utiliza el verbo *hālak*; pero no en forma *hifil* ni tampoco referido a la acción gratuita de Dios en favor de Israel, a quien hace caminar por el desierto. Puede señalarse entonces la especial importancia que parece poseer Jr 2,1-19 en relación con la afirmación, presente, entre otros, en Dt 8 y Os 2,4-25, de que en el desierto Dios ha guiado y conducido a Israel de manera gratuita.

Tercera consideración. En el apartado anterior se ha afirmado la existencia de la tonalidad *movimiento* en Jr 2,1-19 y se han mencionado los elementos que la configuran. Se trata de una tonalidad referida al binomio *vinculación de Dios – ruptura de Israel*. De hecho, es repetida y repetitiva la insistencia de Dios en Jr 2,1-19: Israel me ha abandonado, se ha *alejado* de mí, ha *marchado detrás* de la vanidad, ha *caminado* en dirección a Egipto y Asur, en busca de aguas de vida, ha dejado de temerme. En contraste con este movimiento de Israel (de alejarse de Dios) está el *movimiento* de Dios: hace salir a Israel de Egipto, lo hace entrar en la tierra del *Carmel* y lo hace andar por el desierto y por el camino (Jr 2,6.17). Un contraste que resalta probablemente que Dios se entrega a Israel, que Dios se le da a conocer a través de estas acciones tan

gratuitas y salvíficas, de modo particular la de hacerle andar o caminar por el desierto/camino.

Cuarta consideración. Ha señalado G. Fischer que uno de los temas principales de Jr 2 es la búsqueda de Dios y que el interés principal de dicho capítulo es la comprensión de Dios. El exegeta austriaco resalta de manera particular la importancia que poseen en Jr 2,1-19 las dos preguntas de Jr 2,6.8 *¿en dónde está Yahveh?* También S. Herrmann resalta su importancia, indicando que más que de dos preguntas habría que hablar de una con cierta solemnidad<sup>96</sup>.

Así pues, si tan importante es buscar a Yahveh y preguntarse *¿en dónde está Yavveh?* y si tan importante es la insistencia en contraponer el movimiento de Israel con el movimiento del Dios que se reveló a Israel en el desierto, que le guía o hace caminar por dicho lugar, se puede quizás deducir que Jr 2,1-19 quiere insistir de manera especial en que Israel no tiene que moverse para hallar a Yavveh, su Dios (Jr 2,17.19). Más que ir en busca de otras divinidades o ir tras aquello que es vano, Israel puede permanecer quieto, preguntando *¿en dónde está Dios?* Y puede permanecer quieto, sin moverse a buscar las aguas de Egipto y Asur, esperando que sea precisamente Dios, fuente de aguas vivas, el que se le pueda dar a conocer y manifestar como el Dios que guía por el desierto o por el camino, como el Dios que lo conduce por dichos lugares, como el Dios que se pone en movimiento (Jr 2,6.17: verbo *hālak* en forma *hifil*).

La conexión que señalan diversos autores entre Dt 8 y Jr 2,1-19 facilita quizás ampliar y completar las afirmaciones que se acaban de realizar<sup>97</sup>. Para ello, retomamos breve y sintéticamente lo escrito en otro lugar<sup>98</sup>.

Dt 8,2a presenta numerosos términos que aparecen también en Jr 2,1-19: *zākar* / *derek* / *hālak*. Éste último, en forma *hifil*, destaca la acción gratuita y generosa que realizó Yahveh en favor de Israel durante 40 años en el desierto, cuyo contenido desarrollan los versículos siguientes, especialmente Dt 8,3-4. En ellos, se cuenta que en el desierto es Yahveh quien sostiene y fundamenta su existencia, dándole vida y cuidando de sus necesidades, entregándole gratuitamente el alimento (*maná*) y fortaleciendo su cuerpo, haciendo posible así que la vida perdure y no se agote en un lugar *tan vasto y terrible, con serpientes abrasadoras y escorpiones, región sedienta y carente de agua* (Dt 8,15). Igualmente, que allí le hace conocer Yahveh que dicha vida procede de Dios y de su palabra. Aspectos estos, especialmente el referido a Yahveh dador generoso respecto a Israel, que retoma y lleva adelante Dt 8,7-20 en un contexto distinto: el de la abundancia de dones y vida que Israel puede poseer cuando haya entrado en la tierra. De manera particular Dt 8,15-16, que sitúan en un lugar especialmente relevante el don originario y generoso (la vida) que Dios concede a Israel<sup>99</sup>.

Este Dios que tanto y tan gratuitamente ofrece a Israel en el desierto, este Dios que ha hecho andar a Israel por un lugar de muerte es el que se ha dado a conocer a su pueblo precisamente en sus dones. A diferencia de lo que sucede en otros textos o tradiciones veterotestamentarias, en el desierto Dios no se revela a su pueblo prometiendo una bendición a uno de sus antepasados para todas las generaciones (Abraham) o haciéndose

<sup>96</sup> G. FISCHER, o.c. (nota 1), p.153-154; S. HERRMANN, o.c. (nota 5), p.122.

<sup>97</sup> Las conexiones entre Dt 8 y Jr 2,1-19 han sido señaladas, entre otros, por: J. DUHM, o.c. (nota 4), p.19; G. FISCHER, o.c. (nota 1), p.158; M. V. FOX, a.c. (nota 8), p.446; R. GOMES DE ARAUJO, o.c. (nota 88), p.260; S. HERRMANN, o.c. (nota 5), p.120-121; C. SEVILLA JIMÉNEZ, o.c. (nota 84), p.34.

<sup>98</sup> E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *Un recuerdo que conduce al don*. Teología de Dt 1-11 (BTC 11), Bilbao 2004, 140-158.

<sup>99</sup> A. VELLA, a.c. (nota 89), p.16, señala diversas citas del Pentateuco, en donde se menciona el amor y cuidado gratuito de Dios por su pueblo en el desierto. En las páginas siguientes recoge y sintetiza diversos aspectos sobre las características del desierto en el Antiguo Testamento.

*visible* a través de la zarza ardiente a Moisés, el profeta de Israel. Tampoco lo hace descendiendo al pie de la montaña, para transmitirle allí su palabra, su ley, su Decálogo (Ex 19), ni pasando delante de él para revelar su nombre (Ex 33-34). La revelación de Dios en el desierto está precisamente en el hecho de hacer andar a Israel por un camino tortuoso, de ponerle en movimiento, de darle vida, maná, vestido.

Algo parecido parece suceder en Jr 2,1-19. El Dios que interpela a Israel por sus infidelidades pasadas y presentes es un Dios que ha hecho andar a Israel por el desierto (Jr 2,6); es un Dios que ha hecho andar a Israel por el camino (Jr 2,17), y que le interpela por su deseo de ponerse en camino hacia Egipto o Asur y beber allí unas aguas que no conceden la vida. En ese hacer andar a Israel por el camino parece estar también el don mayor que Dios concede a su pueblo. En vez de alejarse de él y abrirse camino en dirección de otros dioses, Israel puede quizás esperar a que Dios le haga ponerse en marcha, caminar y dirigirse hacia delante. Probablemente es en esa acción, en ese movimiento, en el que Dios se le revela de una manera más clara y transparente; eso sí, de un modo distinto a otras tradiciones bíblicas, pues en ese dejarse empujar por Dios para ponerse en camino, Dios no promete a su pueblo ni una bendición para futuras generaciones (tradicción patriarcal) ni tampoco se le muestra como el Dios que pasa (tradicción del Éxodo: Ex 33-34).

De ese modo, todo lo que le queda hacer a Israel es únicamente facilitar dicha acción de Dios, es decir, dejar a Dios que le mueva, empuje y haga andar, y recibir en esas acciones la manifestación de Dios. No le hace falta entonces ni ponerse en movimiento ni salir a buscar a Dios a otro lugar en que Éste se haya revelado; le hace falta sólo recibir la citada manifestación de Dios y poder seguir a Dios *estando parado*. Estas referencias permitirían subrayar la importancia que puede estar indicando Jr 2,1-19 al hecho de que encontrar a Dios no tiene tanto que ver con salir a buscarlo o ir en su búsqueda, sino con la acogida y recepción del Dios que hace caminar y andar cuando uno se encuentra quieto, cuando uno ni se pone en movimiento ni sale a toparse con Dios en los lugares en los que Éste puede darse a conocer.

Sin ánimo de *estirar* excesivamente el texto bíblico, sí llama la atención, sin embargo, que al hablar del desierto, Jr 2,2.6 indique, entre otras menciones, que el desierto *es tierra no sembrada y tierra por donde nadie transita*. Se trata quizás de dos aspectos que subrayarían lo indicado precedentemente.

La primera de ellas, presente en Jr 2,2, utiliza el participio del verbo *zāra*<sup>100</sup>, término precisamente usado, en dos ocasiones, en Gn 15, 3.5: Dios se revela o manifiesta a Abraham prometiéndole descendencia. A esta revelación en forma de promesa futura le sigue la conocida respuesta de Abraham, *Abraham creyó en Yahveh quien se lo reputó como justicia* (Gn 15,6), versículo de difícil traducción, que puede comprenderse de este modo: Abraham creyó firmemente en Yahveh, y esta creencia firme se manifiesta en la consideración de la descendencia como signo o expresión de la gracia de Dios<sup>100</sup>.

La segunda (Jr 2,6) incluye el verbo *‘ābar* (pasar, transitar), que tiene connotaciones teofánicas. Se trata de un término que expresa la imposibilidad de atrapar a Dios, que *pasa*, un Dios que no está a disposición del hombre, que no es *previsible* para el ser humano, un Dios que, como ocurre en Ex 33-34, manifiesta y revela su nombre precisamente en su pasar<sup>101</sup>.

---

<sup>100</sup> M. OEMING, *Ist Genesis 15 6 ein Beleg für die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit?*: ZAW 95 (1983) 182-197. Por otra parte, téngase en cuenta que también Gn 17 utiliza el término *zāra*<sup>100</sup>.

<sup>101</sup> E. DIRSCHERL – C. DOHMEN, «*Ich bin der ich bin*». Möglichkeiten und Grenzen der Gott-Rede, en G. KRUCK – C. STICHER (ed.), «*Deine Bilder stehn vor dir wie Namen*». Zur Rede von Zorn und Erbarmen Gottes in der Heiligen Schrift, Mainz 2005, 141-173, esp.146; B. RENAUD, *L’alliance un mystère de miséricorde*. Une lecture de Ex 32-34 (LeDiv 169), Paris 1998, 190-191; H.-P. STÄHLI, *‘ābar*, en E. JENNI

Señalábamos en el apartado anterior que Jr 2,1-19 puede considerarse la parte acusatoria de la querrela o *rîb* que Dios inicia con Israel. En ese marco, y recordando la importancia que los verbos de movimiento parecen tener en dicha unidad, se puede entonces afirmar que Dios acusa a Israel de haberse desplazado, quizás de manera equivocada, en busca de la vida y de las aguas por un camino de muerte, en el que *los aljibes agrietados no retienen las aguas* (Jr 2,13). A él se dirige también por medio de numerosas preguntas, unas más directas que otras (Jr 2,6.8.11.14-18), y por medio de ejemplos sapienciales (Jr 2,19), que reflejan la estupidez de la acción realizada por Israel: haberse alejado de Yahveh, no haber permanecido quieto, y haberse puesto en movimiento. A él intenta quizás convencer de que el Dios que se le quiere acercar es el Dios que se revela en el hacer caminar/guiar a Israel, dándole agua y vida en plenitud. Es un Dios que, *siendo de este modo*, se relaciona así con Israel “para intentar con todo su empeño en mantener la alianza con su pueblo”<sup>102</sup>. Un Dios al que, repetimos, Israel no tiene sobre todo que buscar, sino más bien esperar, para que, cuando llegue, se le dé a conocer no por medio de promesas o bendiciones ni por medio de una revelación, sino fundamentalmente por medio de la guía y conducción por una senda en la que, sin duda, no faltará ni el agua, ni el maná, ni todo lo necesario para el camino. Así Dios será para Israel *el verdadero salvador*<sup>103</sup>.

---

– C. WESTERMANN (ed.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento II*, Madrid 1978, 262-267.

<sup>102</sup> G. FISCHER, o.c. (nota 2), p.56.

<sup>103</sup> J. FERRY, o.c. (nota 4), p.160, 232.