

MISERICORDIA DIVINA Y UNIVERSALISMO EN EL LIBRO DE JONAS

PRETENDER estudiar exhaustivamente el libro de Jonás desde el punto de vista teológico, equivale a enredarse en un dédalo de cuestiones que exigen luego una laboriosa búsqueda de salida. Naturalmente, la mayor parte de esas cuestiones —secundarias muchas de ellas— a que conduce su exégesis teológica, podrían rehuirse en un afán de simplificación de problemas, pero la comprensión del sentido y fondo doctrinal del libro quedaría muy disminuída.

* * *

El libro de Jonás, pequeña joya literaria inserta entre los doce Profetas Menores y tan distinto de los demás libros proféticos, ha sido objeto ya en la antigüedad de numerosos estudios, que recobran nuevo brío en los últimos tiempos y perduran aun en nuestros días.

La narración del libro de Jonás es en sí misma lo suficientemente interesante para provocar abundante literatura, pero lo que verdaderamente le hizo convertirse en obligado alto de los escrituristas y en un campo de debates y discusiones, ha sido —y continúa siéndolo— el género literario a que pueda pertenecer. A primera vista, parecerá esto una cuestión bastante baladí, sin mucha relación con la doctrina que se intenta ofrecer. Sin embargo, como dice muy bien un autor, «del criterio que se adopte en este punto

—respecto al género literario—, depende toda la exégesis del libro»¹.

Todos esos debates, de si se trata de una narración histórica o más bien de un escrito didáctico, de una ficción con fundamento histórico o de una ficción alegórica o parábola, no atañe directamente a nuestra intención, desde el momento en que prestamos nuestro asentimiento a la interpretación que considera el libro de Jonás como puramente didáctico.

Esta solución didáctica no es tomada como mero expediente para desentenderse de las dificultades que implica la consideración histórica, sino, como se dice en el *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, como fruto y resultado de largos estudios hechos a conciencia. Mediante esta solución, todo se aúna para hacer resaltar el alto valor de un escrito en donde ningún elemento se desvía del objetivo general, a saber, la manifestación de la bondad y misericordia de Dios con los hombres, de su voluntad salvadora universal. En la hipótesis de ser un libro didáctico, la intención divina es más clara, puesto que la narración inspirada «n'a point d'autre sens que cette leçon à inculquer»². Todas las dificultades desaparecen como por encantamiento. Lo esencial ya no tiene nada que ver con lo histórico, sino con una doctrina enseñada por medio de una narración ficticia, en la cual «les caractères sont fortement accentués —dice el P. Condamin—, la difficulté des situations exagérée, parfois même au mépris des vraisemblances, en vue de l'impression finale et de la leçon morale à inculquer»³.

No será, sin embargo, inútil hacer constar que tal posición no encierra ningún peligro de error en lo dogmático ante la contraria posición tradicional de la Iglesia —al menos hasta no hace muchos lustros—, que considera dicha narración como *historia* sensu stricto.

La *posición tradicional* debe aceptarse siempre que sea *dogmática*, es decir, que atañe a la fe y costumbres, y que arranque directamente de la enseñanza de Cristo y sus Apóstoles. Pero no tiene tal sentido obligatorio cuando esa tradición es *puramente*

¹ GONZALO MAESO, D., *Historia de la Literatura Hebrea*, Madrid, 1960, p. 237.

² *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, art. *Jonas*, p. 1559.

³ *Dictionnaire de Théologie Catholique*, art. *Jonas*, col. 1498-1504.

histórica, no arranca de la enseñanza de Cristo o de los Apóstoles, y no tiene por lo tanto fuerza divina, aunque sí pueda tenerla humana más o menos probatoria. Desde el momento en que en las Sagradas Escrituras el contenido doctrinal permanece idéntico en uno u otro género literario —histórico, didáctico, u otro—, no tiene ya carácter de tradición dogmática, y menos si no se refiere a materia de fe y costumbres. Ahora bien, «no se ve que la historicidad del libro de Jonás esté ligado con el dogma de la inspiración, ni con el de inerrancia, ni con ningún otro dogma. No consta que haya sido revelado por Dios. No ha sido definida por la Iglesia. No es materia de fe...»¹.

Puestos ya ante una decisión tomada, de considerar el libro de Jonás como una narración didáctica, y sin entrar todavía a fondo en la exégesis, cabría preguntarse cuáles fueron las fuentes literarias en donde se inspiró el autor sagrado para su ficción narrativa-didáctica. No cabe duda que las fuentes bíblicas fueron las que más le sirvieron para su intento, pero no se pueden descartar otras fuentes extra-bíblicas, por ejemplo babilónicas, mitos griegos, egipcios, indios, etc., cuyas analogías percataron ya en la antigüedad los Padres griegos². Es evidente que no pueden soslayarse tales analogías, ¿son ellas, empero, fruto de la imitación de algo extraño al pueblo hebreo, o más bien captación de la común psicología popular, sin dependencia alguna mutua? Con Feuillet, creemos que el hagiógrafo basó su ficción literaria en un fondo cultural común y popular, en una cultura general, sin plagarlo de tal o cual autor, de tal o cual país³.

* * *

Al querer entrar ya en la interpretación teológica y sentido del libro de Jonás, nos encontramos con innumerables dificultades surgidas del empleo del género literario didáctico. Dicho género, didáctico-parabólico, no siempre es de fácil interpretación aun

¹ ALONSO DÍAZ, José, S. J., *Dificultades que plantea la interpretación de la narración de Jonás como puramente didáctica, y resoluciones que se suelen dar*. En *Cultura Bíblica* 18 (1959), p. 364 ss.

² Cf. GONZALO MAESO, D., *Historia Lit. Hebrea*, p. 340.

³ FEUILLET, A., *Les sources du Livre de Jonas*, en *Revue Biblique* 54 (1947), 161-186.

para los mismos contemporáneos del que lo escribe, exigiendo reflexión y meditación al que quiera captar debidamente la enseñanza o lección intentada por el autor. Si ahora, ante un cúmulo de siglos que nos separan de la época en que fue redactada esa narración didáctica y con una mentalidad muy distinta de la del hagiógrafo, deseamos dar con el verdadero sentido del libro, la reflexión, para no errar, debe ser mucho más profunda, y hay sin duda más peligro de caer en vaguedades.

Otra dificultad —que no depende del género literario adoptado, sino de esta narración en concreto— se debe a la falta de estudios psicológicos en los personajes, tan abundantes por otra parte en muchos libros bíblicos. En la narración de Jonás no se analizan los sentimientos de los personajes que intervienen; sencillamente, se nos pone delante de acciones⁷. Se nos dice que Jonás, ante el anuncio de Yahvé de ir a predicar a Nínive, se escapó; no se nos muestra su reacción psicológica, de enfado; como tampoco Dios aparece enfadado ante la conducta de su profeta; únicamente se narra el hecho de que Yahvé hizo soplar un gran viento. Y todos estos detalles, de simple narración de hechos, en que las reacciones sentimentales deben adivinarse, se multiplican a lo largo del libro.

Las interpretaciones, pues, del libro no pueden ser más heterogéneas, tocando por fortuna esa diversidad de criterio a lo accidental. Lo subjetivo de cada intérprete juega aquí un gran papel. Y es difícil poder clasificar todas esas opiniones⁸. Lo único que cabe hacer es indicar las tendencias de tal o cual interpretación; quién lo interpreta alegóricamente, quién ve en él la intención de Dios de enviar mensajeros a los países paganos, o, también, la misericordia divina hacia los pecadores arrepentidos, sin fijarse en su raza o país; los unos descubren una dura crítica del pueblo hebreo que no quiere arrepentirse, los otros le dan un carácter polémico, al mismo tiempo que destacan la eficacia de la penitencia; en fin, casi todos señalan el libro como portador de una dura crítica del espíritu particularista de los hebreos⁹. Todas estas

⁷ FEUILLET, A., *Le sens du Livre de Jonas*, en *Revue Biblique* 54 (1947), p. 340.

⁸ Cf. ALONSO DÍAZ, J., *Dificultades que plantea...* l. c.

⁹ Cf. FEUILLET, A., *Le sens du L. Jon.*, p. 341. Este autor ha escrito en diversas ocasiones sobre el libro de Jonás, con mucha competencia y repitiendo generalmente las

interpretaciones tienen fundamento y todas pecan de vaguedad en sus afirmaciones, abundando mucho en ellas el influjo de lo subjetivo de cada intérprete. Sucede a veces que, en un afán de penetrar más íntimamente en el pensamiento del hagiógrafo, se rompe la unidad del libro, como lo hizo Van Hoonacker¹⁰.

A nuestro juicio, el que mejor desentrañó las enseñanzas que ofrece el autor del libro de Jonás, ha sido A. Feuillet. Al menos, de todos los comentaristas que hemos leído, él es el mejor concretizador y expositor. Así, llevados casi siempre de su mano, trataremos de ser claros y sencillos en la exposición del libro bíblico que tenemos entre manos.

Feuillet, en su trabajo tantas veces citado, *Le sens du Livre de Jonas*, estudia el fondo doctrinal del mensaje de Jonás bajo tres puntos básicos, haciendo resaltar sobre todo lo demás la lección dogmática fundamental. Tal vez sería posible, en una concreción más comprensible, resumir esa doctrina en dos apartados principales, claros exponentes de los objetivos capitales del autor sagrado; a esos dos apartados o puntos fundamentales podrían sumarse, en una exposición más detallada, otras enseñanzas secundarias del mismo libro. He aquí los dos objetivos básicos del libro de Jonás: el primero hace referencia al conocimiento de uno de los atributos divinos con relación a sus criaturas, el segundo la una reprobación y crítica de un defecto humano, y, más en concreto, del orgulloso particularismo religioso de los judíos. Multiplicar más y más las enseñanzas sacadas del libro de Jonás, como lo hace por ejemplo F. J. Knecht¹¹ y otros, es desvirtuar y aun restar importancia a la intención principal del hagiógrafo, centralizada en las dos tesis básicas ya indicadas.

A. LA MISERICORDIA DIVINA.

La misericordia divina es la principal lección dogmática que quiere inculcar el libro de Jonás, es decir, dar a conocer uno de

mismas ideas. Así, además de los dos trabajos citados, pueden consultarse con provecho su artículo *Jonas* del *Dictionnaire de la Bible* (supplément), la introducción a los libros proféticos en la *Biblia de Jerusalén*, y su obra *Le livre de Jonas*, París, 1951.

¹⁰ VAN HOONACKER, *Les Douze Petits Prophètes*, París, 1908, p. 317.

¹¹ KNECHT, F. J., *Comentario de Historia Sagrada*, Barcelona, 1955, pp. 356-361.

los atributos divinos que hacen referencia a la humanidad. Y ese atributo de Dios no se enuncia de una manera vaga y general, sino concretizado en una de las muchas formas con que puede manifestarse a los hombres: en que las amenazas de destrucción de ciudades o naciones, amenazas emanadas del mismo Dios, están siempre condicionadas por el arrepentimiento de los amenazados, esto aun cuando hayan sido anunciadas por el poder divino de forma categórica¹².

Nuestro libro da todas las muestras de haber sido compuesto después de muy larga y madura meditación. Su estructura interna, teniendo en cuenta el fin pretendido, es de lo más perfecto. Lo integran dos partes fundamentales, perfectamente conjuntadas y de un paralelismo sorprendente, encuadradas en los capítulos I y II de una parte, y en el III y IV por la otra. En ambas partes se comienza por una misión divina, confiada al profeta Jonás; éste se pone en contacto con paganos —marinos en la 1.^a parte, ninivitas en la 2.^a—, y en la conclusión de cada una de ellas Yahvé y su profeta se hacen frente, llevando a cabo Dios prodigios extraordinarios con el fin de instruir a su enviado intransigente. Esas dos partes están concatenadas entre sí con toda perfección, y no sólo yuxtapuestas. Hay pasajes que se repiten en cada una de ellas (I, 1-2; III, 1-2). El capítulo tercero vendría a ser el centro neurálgico de la obra, dice Feuillet¹³.

Ahora bien, en ese capítulo tercero, portador del tema primordial, se nos muestra la misericordia divina operando en este caso con un determinado elemento humano, con las naciones paganas, y no porque éstas hayan, al fin, aceptado el verdadero Dios o la promesa del Mesías; la misericordia de Dios es otorgada a los ninivitas por el solo hecho de que «se apartaron de su mala vida»¹⁴, porque volvieron a la práctica de la moralidad mediante el cumplimiento de la ley natural.

En efecto, Jonás no es enviado a Nínive, ni aun entre los marinos, como profeta del monetismo o del mesianismo; no va a anun-

¹² Feuillet lo define con toda claridad: «les décrets de destruction dirigés contre les nations païennes, même s'ils portent les marques les plus certaines de leur origine divine, demeurent toujours conditionnées, bien qu'ayant été prononcées par Dieu de manière absolue». (*Le sens du Livre de Jonas*, p. 345).

¹³ FEUILLET, *Le sens Liv. Jon.*, p. 342.

¹⁴ Jon., III, 10.

ciar la buena nueva, sino la destrucción de la ciudad, recordando con ello los muchos oráculos proféticos en contra de las naciones. No se hace mención, ni en el pregón del profeta ni en las palabras de arrepentimiento de los ninivitas, de abandono de idolatría o de si se honra o no a Yahvé; sólo se les reprocha el apartamiento de la ley inscrita en todo corazón humano, de la ley natural. Es, pues, una faceta de la misericordia de Dios con los hombres, de su misericordia con el pagano.

Ha sido considerado el librito de Jonás por algunos como un auténtico «hors d'oeuvre», en donde falta ligazón, donde la razón de la sinrazón en lo narrado campea a sus anchas: milagros extraordinarios sin explicación aparente, un profeta que se rebela contra Yahvé... No faltó quien afirmase que se trata de dos narraciones totalmente independientes que fueron unidas por obra y gracia de la interpolación posterior de un salmo. Ya vimos antes la bien concebida estructura interna del libro. Todo lo que en él se dice, tiene cumplida explicación. Las repetidas intentonas de fuga de Jonás y la multiplicidad de esos, aparentemente, inexplicables milagros, obedecen a una finalidad bien meditada por parte del hagiógrafo. Cuanto más extraños sean los milagros —tres días en el vientre del pez sin perder la vida y aun entonando cánticos a Yahvé, un ricino que crece y se seca en un solo día...—, tanto más servirán a la intención del autor, es decir, a mostrar más palpablemente el carácter divino de la misión de Jonás, y también la plena dependencia del profeta de la voluntad de Dios.

Y envuelta en todas esas prerrogativas que avalan la misión del profeta, se da la enseñanza dogmática buscada por el autor sagrado y que dejamos anteriormente consignada, o sea, la misericordia de Dios con las naciones paganas.

Cabría tal vez la posibilidad de negar tal enseñanza al poner en duda el origen divino de la misión profética de Jonás. La profecía que no llega realizarse, es signo de profecía falsa, y por ello también falsa la enseñanza que se intentaba dar. Tal conclusión se desprendería de la carta de institución del profetismo en el Deuteronomio¹⁶. Sin embargo, Jeremías precisa un poco más la doc-

¹⁵ Jon., II, 3-10.

¹⁶ Dt. XVIII, 21-22. «¿Cómo voy a conocer ya la palabra que no ha dicho Yahvé? Cuando un profeta te hable en nombre de Yahvé, si lo que dijo no se cumple, no se realiza, es cosa que no ha dicho Yahvé; en su presunción habló el profeta».

trina del libro quinto del Pentateuco sobre los profetas cuando dice delante de todo el pueblo a Ananías que los profetas —auténticos— que les precedieron, anunciaron «la espada, el hambre y la peste. El profeta que profetiza paz por el cumplimiento de su profecía habrá de ser tenido por profeta, y se sabrá que en verdad le envió Yahvé»¹⁷. De esta forma, para Jeremías, en las predicciones de desgracias, no es necesaria la realización para deducir la veracidad de la misión profética, y sí lo es en las profecías de paz. Como dice Gautier, las amenazas divinas, aun las más categóricas, no son decretos de un destino ciego, sino la expresión de la voluntad de Dios misericordioso: aquéllas consiguen su objetivo precisamente cuando no se realizan¹⁸. Así, en el caso de Jonás, aun dada la no realización de sus amenazas, ello no pone en tela de juicio su origen divino, y, por el contrario, la multiplicidad de milagros —como ya vimos— atestiguaría y reforzaría más aún ese origen.

¿Cualidades o características esenciales de esa misericordia divina, que no es exclusivamente en favor de los hebreos, el pueblo escogido, sino que se extiende a todas las naciones paganas?

La misericordia de Dios, manifestada en el hecho de que sus decretos de destrucción permanezcan siempre condicionados por el arrepentimiento, está precisada en el libro de Jonás bajo unas características que nos permiten profundizar en su esencia.

En primer lugar, se nos muestra como una misericordia plena de cualidades universalistas. Es la misericordia de un Dios de todo el mundo, no sólo del pueblo hebreo, como ya pudo advertir San Cirilo de Alejandría¹⁹. Dios y Señor de todos los hombres, por cada uno de los cuales sigue vigilando por medio de su Providencia, como es bello ejemplo el envío de Jonás entre los ninivitas. No se fija en si son o no monoteístas. Los marinos, los ninivitas, el rey, que no eran hebreos y por lo tanto difícilmente adoradores del verdadero Dios, todos aparecen bajo la vigilante y paternal mirada de Yahvé, pronto a aceptar su arrepentimiento y sacrificios.

Mediante el estudio filológico del libro puede hallarse la significación íntima de esa providencia y misericordia divinas. Siem-

¹⁷ Jt. XXVIII, 9.

¹⁸ GAUTIER, *Introduction à l'Ancien Testament*, Lausanne, 1914, t. I, p. 493.

¹⁹ P. G., 71, col. 606.

pre que quiere definir la piedad y amor con que Yahvé se inclina hacia el arrepentido, usa de los mismos términos y palabras, y ello que se trate de un hebreo —Jonás— o de paganos, marinos y ninivitas²⁰. El verbo נחם indica la misericordia de Dios ante la penitencia de unos y de otros, penitencia consecuente a los pecados contra la ley natural o al enfado del infantil egoísmo de Jonás. Manifestación de esa bondad es que de los unos retira las amenazas anunciadas y con el otro cumple maravillosos prodigios a fin de atraerlo.

El mismo Jonás califica la misericordia de Yahvé cuando irreverentemente le dice que «sabía que eres Dios clemente y piadoso, tardo a la ira, de gran misericordia, y que te arrepientes del mal»²¹. La terminología es muy evocatriz. La palabra חנון, usada aislada una sola vez en el Exodo²², por lo demás siempre en compañía de רחום y de ארך אפים²³ evoca la bondad que se inclina, del rico hacia el pobre, del superior hacia el inferior²⁴. Esa bondad es ternera maternal, de la madre con sus hijos, como nos lo dice el empleo del adjetivo רחום, derivado de רחם, seno materno, cuya raíz רחם no significa otra cosa que el estar lleno de amor ternísimo. Si alguna vez Dios se ve impelido al castigo, ese amor le hace ansiar y esperar el arrepentimiento por parte del hombre. Además, la ira de Yahvé no se origina ex abrupto e instintivamente, sino que se decide por él después de larga espera de enmieda, ya que Yahvé es ארך אפים, tardo a la ira. Todo nos hace pensar en la parábola del hijo pródigo, cuyo paralelismo puso de relieve el P. Alonso Díaz, en artículo reciente, estudiando los personajes, las actitudes y doctrinas de ambas narraciones²⁵.

Finalmente, merece especial consideración el vocablo רב-חסד —de gran misericordia—, ya que חסד fue empleado ya desde antiguo para significar la fidelidad de Dios a la alianza con el pueblo escogido. Dios no se veía forzado a observar esa alianza

²⁰ Jon., II, 7; IV, 10-11.

²¹ Jon., IV, 2.

²² Ex., XXII, 26.

²³ Ex., XXXIV, 6-7.

²⁴ FEUILLET, *Le sens Liv. Jon.*, pág. 354.

²⁵ ALONSO DÍAZ, J., *Paralelos entre la narración del libro de Jonás y la parábola del hijo pródigo*, en *Bíblica* 40 (1959), 632-640.

o pacto, sino que lo hacía por pura bondad, porque su santidad infinita le obliga a guardar sus promesas, no debido a mérito alguno del pueblo judío. Los profetas no cesan de proclamar continuamente ese carácter gratuito y libre de חסר, carácter más palpable todavía en los tiempos mesiánicos²⁶. La bondad infinita de Dios, queda, pues, en cuanto el intelecto humano es capaz de captarla, patente a los hombres, en su esencia íntima.

La misericordia divina hace su aparición al conjuro del arrepentimiento, y ella había tenido ya ecos en anteriores profetas y en otros libros bíblicos, pero no con la plenitud de la del libro de Jonás. Sabemos del perdón otorgado a David²⁷ y a Ajab ante a Elías²⁸, como a otros muchos. Amós e Isaías anunciaron ese perdón de Yahvé con cierto sabor pesimista, casi resentidos —diríamos— a causa del poco resultado de sus oráculos, pero Jeremías no duda en abrir enteramente esa doctrina del perdón divino a todo hebreo²⁹. El libro de Jonás va mucho más lejos todavía, puesto que no se ofrece ese perdón solamente al pueblo amado —pero culpable—, sino a todos los hombres, a los paganos, quienes, en correspondencia a esa bondad divina, llegan a dar lecciones de agradecimiento a un israelita, a un profeta que desobedece a Yahvé, se esconde en la bodega del barco mientras los marinos paganos ruegan a Dios, y finalmente se ve forzado por ellos a unirse en sus oraciones. La superioridad religiosa del pueblo hebreo queda muy mermada ante el ejemplo de estos paganos, y ese ejemplo —¡oh contrastes!— es narrado por un judío...³⁰.

B. EL UNIVERSALISMO.

Para poder encuadrar suficientemente el libro de Jonás en el desarrollo del universalismo, es decir, en el puesto que le corresponde en la presentación de la Religión del Antiguo Testamento como única verdadera y con vocación a extenderse a todas las na-

²⁶ FEUILLET, *Le sens Liv. Jon.*, p. 355.

²⁷ II Sm., XII.

²⁸ I Re., XXI, 27-29.

²⁹ Jr., II, 26-28; III, 4, 22-25; VI, 27, tec.

³⁰ FEUILLET, *Le sens Liv. Jon.*, p. 358.

ciones, deberían estudiarse detenidamente todos los libros bíblicos a este respecto, y aun tener en cuenta el contexto histórico de cada uno de ellos. Obra de tal envergadura la realizó bastante acertadamente el P. Kortleitner en su libro *Religio veteris testamenti habitu nationali et universali eminuit*, que, como se ve por el solo título, no toca a los tiempos de Cristo y a su disposición clara y expresa de universalidad³¹. En esta obra se estudia la religión del Viejo Testamento como propia *gentis israeliticae*, pero ello sin menoscabo de que lleve en sí misma *habitum universalem*, como puede probarse por la naturaleza y fuerza de la misma religión, por disposiciones divinas positivas que aparecen ya en el Pentateuco y, sobre todo, en la doctrina profética, comprobándose en ésta una vocación cada vez más amplia de universalismo. Ese universalismo se demuestra igualmente por el deseo de los israelitas a que los gentiles abrazasen su religión, deseo que ingenuamente se trasluce en los Salmos y otros libros sagrados. Sería largo entrar en detalles, y así nos vamos a ceñir al desarrollo del universalismo tal cual nos lo presentan los profetas, universalismo restringido y egoísta, en un principio, para luego romper con toda frontera centralizadora.

En un estudio sobre este mismo tema, A. Feuillet³² distinguió claramente dos formas de universalismo en el Antiguo Testamento, uno centrado en el Templo y casa de David, otro que se desliga ya de toda idea de nacionalidad. Esas dos formas de universalismo no se predicán en épocas distintas, sino que se desarrollaron paralelamente.

Sería prolijo seguir al P. Kortleitner en el estudio doctrinal de cada uno de los profetas respecto a sus ideas universalistas, pues parte de Amós y termina con Malakías, y aun da una breve noticia sobre las tendencias rabínicas en este sentido.

Amós fue el primer profeta en hacer resonar los acentos universalistas, pero aún de una forma negativa, es decir, predicando que tanto Israel como Judá habían de responder de sus pecados ante la justicia divina de la misma forma que lo harían Damasco, los filisteos, los de Tiro, los edomitas, los amonitas o los de

³¹ KORTLEITNER, F. X., *Commentationes biblicae*.—XII. *Religio veteris testamenti habitu et nationali et universali eminuit*, Oeniponte, 1937.

³² *Dictionnaire de la Bible* (supplément), art. *Universalisme*.

Moab: igualdad de los hombres pecadores ante Dios. Isaías, en un principio y con espíritu todavía muy centralizador, habla y predice la salvación, aun de las naciones, siempre que reconozcan la supremacía de Jerusalén³³. Y el Cronista sigue en la misma línea doctrinal al asegurar que los paganos se hallan a sus anchas en el Templo jerosolimitano³⁴, para luego aparecer un profeta que no habla más que de conversión de los corazones para obtener la salvación. Es un universalismo descentralizado, y lo predica Jeremías³⁵. Pero al mismo tiempo, y con la reconstrucción del Templo, reaparece el universalismo centralizado. Malakías vio ya el Templo terminado, pero vio también, indignado, la pobreza de la Comunidad judía y la desidia y abandono del culto a Yahvé debido a la negligencia de los sacerdotes; y esto le hace desear el cierre del Templo³⁶, y, a pesar de sus ideas separatistas y particularistas, se abre más al universalismo descentralizado.

En este contexto histórico aparece el libro de Jonás. No se trata ya de voces de liturgia ni de ecos del Templo.

Muchos han querido ver en el espíritu recalcitrante de Jonás, que no obedece las órdenes divinas, la estrechez de espíritu del pueblo judío con las naciones paganas. Ya vimos más arriba que ello obedecía a otra cosa, a mostrar más claramente la misión divina del profeta. La mentalidad particularista solamente aparece en el capítulo cuarto, y el autor sagrado la injerta en el ánimo de Jonás para criticarla acerbamente. Como apunta Feuillet, la reflexión de Jonás cuando exclama «¡ cómo, Yahvé! ¿No es lo que yo me decía ya, estando en mi tierra?»³⁷, no es más que una explicación «après coup», que indica la mentalidad presente del profeta, sin relación alguna a lo que quiso decir antes el autor, al principio del libro, cuando no se nos dio razón alguna de la voluntad negativa de Jonás a cumplir el mandato de Dios³⁸.

³³ Am., II, 2-5.

³⁴ 2 Cro., II, 32-33.—«Los avances y retrocesos —en el universalismo— no escandalizarán a quienes comprendan que el progreso de las ideas israelitas se efectúa dialécticamente, mediante impulsos en una y otra dirección. Israel titubeará entre la tendencia sectaria y las aspiración ecuménica» (GELIN, Albert, *El alma de Israel en la Biblia*. Andorra, 1959, trad. españ. Juan A. G.-Larraya, p. 104).

³⁵ Jr., II, 14-17; XVI, 19...

³⁶ Ml., I, 10.

³⁷ Jon., IV, 2.

³⁸ FEUILLET, *Le sens Liv. Jon.*, p. 347.

Todo el capítulo cuarto es, pues, una dura crítica del particularismo judío, y así, encarnado ese particularismo en la persona de Jonás, éste se nos presenta como algo odiosamente egoísta. Triste y apesadumbrado, es tanto más injustificada su posición o actitud cuanto que él se beneficia igualmente de la misericordia divina con los ninivitas. El único objetivo de esa figura antipática de Jonás es ridiculizar el particularismo orgulloso de los judíos, en una época en que éstos comenzaban a impacientarse ante la tardanza de Yahvé en exterminar los enemigos de Israel. Era época de esperanzas y deseos, provocados por los oráculos proféticos. Tiempos de Nehemías y de Esdras que intentaban restaurar la vida del pueblo hebreo, después del exilio, y las ideas de exterminio de los opresores no podían menos de surgir entre el pueblo. El conflicto entre universalismo y particularismo estaba en su momento álgido. La política matrimonial de Esdras³⁹ adquiere un matiz racista. Y por un contraste extraño, se dan como bienvenidos a la religión hebrea todos los prosélitos paganos⁴⁰.

Y en medio de esta confusión, aparece el universalismo del libro de Jonás, en la misma línea de los profetas anteriormente vistos, pero de más subido valor doctrinal. Aquí ni siquiera se vislumbra un universalismo centralizado. Se puede muy bien ser ciudadano de Nínive y al mismo tiempo adorador de Yahvé, y aun ofrecer sacrificios en el barco sin acudir para ello al Templo de Jerusalén. Ya se tiene la intuición de lo que más tarde predicaría el Mesías a las naciones, que los verdaderos adoradores no son los que van a Jerusalén, sino los que adoran a Dios en espíritu y en verdad. Y por ello se pudo afirmar que este pequeño libro de Jonás tiene «une portée toute évangélique»⁴¹. Los libros de Rut y de Job son como una confirmación de la doctrina universalista de Jonás. En el primero, se hace entrar a una moabita en la Comunidad israelita y aun en la línea de los antepasados del Mesías; en el segundo, Job discute con extranjeros los más difíciles problemas de la fe yahvista.

Este universalismo del libro de Jonás tenía necesariamente que contar tras de sí con una larga tradición —y en parte ya lo vi-

³⁹ Esdr., IX, 12.

⁴⁰ Neh., X, 29; Esdr., VI, 21.

⁴¹ *Dict. de la Bibl.* (supplém.), art. *Jonas*, col. 1130.

mos— para que el pueblo hebreo pudiera aceptarlo. No era una excepción en la Sagrada Biblia, pero, sí, en un momento crucial de la historia del pueblo de Dios, apareció con el más puro y amplio espíritu de universalidad. Lástima que más tarde Ben Sirac, en su oración del Eclesiástico⁴², estrechara esta amplitud de miras, al buscar afanosamente apartar a sus compatriotas de la Diáspora de los peligros de su contacto con el helenismo. El libro de la Sabiduría, con un poco de retraso, abriría de nuevo las puertas de la religión de Israel a todos los pueblos. Compuesto en Egipto, entre 150 y 50 a. C., se adaptaría al lenguaje filosófico del tiempo y trataría más y más de espiritualizar las promesas mesiánicas, liberándolas de la mentalidad nacionalista⁴³.

Pero sólo la predicación de Cristo, tan profunda y perfectamente expuesta por su apóstol Pablo, lograrían superar el espíritu universalista que anima el libro de Jonás. Y Cristo mismo escogería a Jonás como ejemplo y prefiguración de su muerte y resurrección, poniendo así este bello libro en relación estrecha con el dogma fundamental del Cristianismo.

Ramón Lourido Díaz, ofm.

⁴² Eclo., XXXVI. 1-17.

⁴³ *Dict. Bibl.* (supplém.), art. *Jonas*.