

# Jonás, el no-profeta de la globalización

Luis F. GIRÓN BLANC

Universidad Complutense de Madrid  
lgiron@filol.ucm.es

## RESUMEN

Con frecuencia el judaísmo es considerado como un sistema cerrado de minuciosas prácticas, alejado de cualquier tendencia universalista. Aunque las comunidades judías estén extendidas por todo el mundo son percibidas como una minoría dispersa a lo largo de la historia y a lo ancho del planeta (tiempo y espacio) siempre luchando por preservar su identidad. La carencia de una autoridad central unitaria y el poco interés por el proselitismo ofrecen la imagen de una comunidad de creyentes enclaustrada y ensimismada. Con frecuencia esta actitud se pone en contraste con la del cristianismo o la del islam, radicalmente orientados al proselitismo y la conversión sobre la base de una formulación apodíctica: fuera del grupo no hay salvación. El libro bíblico de Jonás muestra una tendencia diferente en el judaísmo naciente en torno al cambio de era.

## PALABRAS CLAVE

Judaísmo.  
Jonás.  
Globalización.

## ABSTRACT

Most often Judaism is perceived as a widespread localism, a closed system of minutious practicing, far away from any universalistic trend or tendency, although jewish communities and/or individuals can be found all over the world. We find them as a widespread minority along history and earth (time and space), always fighting for survivency and identity preservation together with a lack of a central and unitarian authority, even inside different branches of Judaism, and the apparent unconcern towards proselitism, which offers an image of a closed community of believers, only interested in its own reality and welfare. This attitude is often set in contrast with that of Christianity or Islam, openly engaged, both of them, in religious proselitism and conversion, basically grounded on apodictic formulation: there is no salvation outside the group (Christianity or Islam). The biblical Book of Jonah shows quite a different bias in raising Judaism at the beginning of Common Era.<sup>1</sup>

## KEY WORDS

Judaism.  
Jonas.  
Globalization.

Si analizamos el breve libro de Jonás –sólo cuatro capítulos– y sobre todo las circunstancias de su protagonista, nos encontramos con un personaje en el que confluyen varias de las características de lo que hoy se nos impone bajo el nombre de ‘globalización’.

Jonás es un ejemplo vivo de la libre circulación de personas por el mundo. Es un ‘extranjero’ –si esta palabra puede usarse todavía en un mundo globalizado– que cumple misión fuera del entorno socio-político de su nacimiento.

Jonás conoce, si no varias, al menos una lengua de comunicación ‘global’, pues igual se entiende con los marineros que forman la tripulación del barco en el que intenta huir –los cuales sin duda pertenecían a pueblos distintos con lenguas diferentes puesto que cada uno tenía su dios, «Los marineros aterrados invocaron cada uno a su dios» (Jon 1,5)<sup>1</sup>– que se hace comprender de los habitantes de Nínive.

Jonás, por otra parte, es un ‘comunicador’, incluso un profesional de la comunicación, que eso es precisamente un profeta, y como tal resulta ser quintaesencia de la ‘globalización’, aunque no dispusiera entonces todavía de las ‘autopistas de la información’. Y su mensaje es ‘global’ porque no va dirigido al rey y los magnates de la industria o del comercio, ni a los esforzados militares que defendían la ciudad, ni a los detentadores del poder religioso, sino al pueblo en su totalidad.

José Jiménez Lozano en su recreación novelada del episodio de Jonás se fija anecdóticamente –pero con un gran poder simbolizante– en un elemento ‘globalizador’ del que el texto bíblico también da cuenta de forma indirecta: el mercado. Escribe Jiménez Lozano: “Entonces (cuando actuaba de profeta) se ponía su túnica de profeta, cogía su cayado con empuñadura de plata que había comprado en una joyería de Nínive verdaderamente esplendorosa que se llamaba Tiffany’s, y era mayor y estaba mejor surtida que el mejor bazar de toda Babilonia, y así se sentía con mayor seguridad en sí mismo para ir a donde tuviese que ir...”. Por su parte el texto bíblico hace referencia a ese comercio ‘globalizador’ cuando nos dice que «luego (los marineros) arrojaron al mar la carga para aligerar el peso» (Jon 1,5), pues se trataba sin duda de un transporte de mercaderías de un extremo a otro del Mediterráneo<sup>2</sup>, aunque este mar no hubiera de alcanzar su verdadero carácter ‘global’ hasta que siglos más tarde pudiera ser denominado *Mare Nostrum* por el ‘imperio’.

Sin embargo Jonás tiene un espíritu estrecho y localista, y no quiere cumplir la leve misión que Adonai le ha encargado porque no va dirigida a Israel sino a un pueblo extraño y en oca-

<sup>1</sup> Una versión resumida de este artículo se presentó como comunicación en inglés en el Tercer Congreso de la Asociación Europea para el Estudio de la Religión (EASR), celebrado en Bergen (Noruega) bajo el título general de “The globalisation and the localisation of religion” en el mes de mayo de 2003.

<sup>2</sup> En las citas de texto bíblico sigo con algunas libertades la traducción de *La Biblia*, La Casa de la Biblia 1992.

<sup>3</sup> Ver José Jiménez Lozano. *El viaje de Jonás*. Planeta, Barcelona 2002, p. 9-10.

<sup>4</sup> De Tarsis se importaban piedras y metales preciosos, sobre todo plata, y a Tarsis se llevaban maderas del Líbano y otros productos traídos a la costa mediterránea por las caravanas que venían de Arabia y la Mesopotamia.

siones enemigo. Se puede pensar: Jonás es un perfecto ejemplo de la cerrazón provinciana y nacionalista del pueblo de Israel a lo largo de los siglos. A reflexionar sobre ello y a discutir esa proposición van dirigidas las páginas que siguen.

La narración bíblica, cuyo núcleo está constituido por una selección de historias y leyendas referentes al pueblo de Israel, tiene sin duda su eje en el hecho de la elección y la alianza. Los primeros capítulos de la biblia nos ofrecen la imagen mítica de una humanidad unitaria, una familia en el fondo, que primero dentro y después fuera del Edén, crece y se hace numerosa. Las diversas listas genealógicas dejan constancia de ello. Ni el mito del pecado de la primera pareja, ni siquiera la leyenda simbólica del primer homicidio cometido por Cain en la persona de su hermano Abel son causa o motivo de diversificación. Sólo después del diluvio, cuando el dios<sup>5</sup> tiene la sensación de que el asunto se le está escapando de las manos y percibe que si los humanos unidos consiguen lo que se proponen –una torre que llegue hasta el cielo– no habrá quién los detenga, él mismo produce la confusión de lenguas, mito primordial de ruptura de la unidad.

Una humanidad en principio localmente globalizada y unitaria da paso a diversos grupos humanos, cada vez más diferentes, cada vez más alejados, más globalmente localizados. Según el mito, las lenguas diferentes dieron lugar a culturas diferentes, en distintos lugares.

Producida la diversificación de lenguas y, consecuentemente, de pueblos, el dios ya tiene dónde elegir y lo hace inmediatamente. No en vano encontramos en la biblia que tras el diluvio se nos ofrece primero una panorámica parcial de la gran familia humana en el capítulo 10 de Génesis; después, el capítulo 11 tendrá dos partes: primero se nos cuenta el episodio de Babel; a continuación el resto de la genealogía hasta llegar a Abraham. E inmediatamente en el capítulo 12 se nos narra la elección de Abraham como padre de un gran pueblo entre los demás pueblos. Esta idea de elección y alianza del dios con el pueblo, completada con la promesa de una tierra concreta, marca posiblemente el punto más alto de la localización, del localismo que resulta idéntico a nacionalismo; generalmente nacionalismo de supervivencia, propio de un pueblo pequeño; sólo en algunos casos nacionalismo conquistador.

La elección y la promesa, entendidas como la especial relación con un dios, serán las señas de identidad de Israel, un Israel que vive cerrado sobre sí mismo. Incluso los intentos más leves de alianzas y aperturas hacia el exterior protagonizados por los reyes de los reinos de Israel y de Judá, que tratan de participar como uno más en el concierto de las naciones y los imperios de la época, serán duramente criticados por los profetas desde una posición religiosa.

Ni siquiera la aparente identificación de su propio dios –Adonai/Yahweh– con el Dios<sup>6</sup> único, creador de toda la tierra, y por lo mismo Dios de todos los pueblos, producirá en Israel de forma automática la apertura universalista que cabría esperar, sino que se sigue

<sup>5</sup> Nótese el uso de la minúscula inicial.

<sup>6</sup> Ahora ya con mayúscula.

manteniendo la afirmación de su nacionalismo diferenciador «qué nación hay tan grande, que tenga dioses tan cercanos a ella, como lo está Adonai, nuestro Dios, siempre que lo invocamos» (Deut 4, 7):

כִּי מִי-גוֹי גָדוֹל אֲשֶׁר-לוֹ אֱלֹהִים קְרָבִים אֵלָיו פִּיהָרָה אֶלְהֵינוּ בְּכָל-קְרָאנוּ אֵלָיו:

Ésta es claramente la visión que nos ofrecen los textos más antiguos; pero no podemos decir que esa sea la visión de toda la biblia hebrea, que en la cultura occidental se viene denominando Antiguo Testamento –y quienes dan expresión a la sensibilidad por el diálogo y la superación de cualquier anti-judaísmo han comenzado a denominar Primer Testamento–. Para hacerlo patente es necesario sentar unas bases, y con ese fin debemos hacer dos breves excursos de aproximación: uno literario y otro histórico/sociológico.

Los estudios bíblicos, desde finales del siglo XIX, se abrieron a las teorías críticas de la ‘historia de las formas’ y la ‘historia de la redacción’ y podemos decir que para mediados del siglo XX se había llegado a un consenso mayoritario en el mundo científico –estudiosos judíos incluidos– y en el de las confesiones religiosas cristianas, por el que se aceptaba un largo y variado proceso de creación y revisión de los textos, y sobre todo, se admitía que la redacción definitiva de la mayor parte de la biblia hebrea tuvo lugar a la vuelta del exilio de Babilonia, posiblemente en algún momento del siglo V antes de la era común, y que algunos libros todavía fueron escritos o completados con posterioridad a esa fecha.

Por otra parte, con frecuencia no se ha prestado suficiente atención a lo que el hecho del exilio de Babilonia significó para el pueblo de la promesa y la alianza. La entidad cultural y específicamente religiosa que era el Israel antiguo recibió un golpe de muerte con la destrucción del Templo de Jerusalén que tuvo lugar a manos de los ejércitos babilonios de Nabucodonosor en los comienzos del siglo VI aec. Esa destrucción, la deportación del monarca y el obligado exilio a Babilonia de las clases dirigentes puso fin a una época.

Por ello se ha podido decir que ‘a Babilonia fueron llevados los israelitas y de Babilonia volvieron los judíos’. Con el exilio terminó una época y con el regreso del exilio dio comienzo un nuevo proceso, lento y prolongado, que, por una parte, estaba marcado por el deseo de restaurar el periodo anterior –reconstrucción del Templo por Zorobabel– y, por la otra, no podía hacer otra cosa que poner fin al mismo –redacción final del Pentateuco y de otros textos bíblicos–, porque la realidad y las circunstancias habían cambiado.

Es necesario, pues, constatar y tener presente que entre la religión y la cultura preexílicas, del antiguo Israel, y la realidad postexílica, existe un verdadero corte, en cierto modo un abismo, aunque no se rompan de ningún modo todas las conexiones.

Quien quiera comprobarlo de forma sencilla puede comparar la respuesta del pueblo a la proclamación de la ley hecha por Moisés (Ex 24, 3 y 7), que es una respuesta simple de fe y compromiso existencial, y la respuesta que se da a la proclamación de la ley hecha por Esdras tras la restauración postexílica (Neh 10, 30-40) que podríamos considerar como el documento programático de la nueva realidad religiosa y cultural, en la que se especifican un gran

número de normas y prescripciones.

El Judaísmo, pues, nace a la vuelta del exilio y va a ser, por tanto, algo distinto de lo anterior. Aunque el corte ya está producido desde el siglo VI, no cabe duda que se hará definitivo con la destrucción del segundo Templo a manos de los romanos en el año 70 ec.

Los libros de Esdras y de Nehemías están probablemente compuestos en la segunda mitad del siglo IV, es decir después del año 350 aec y de esta misma fecha o una ligeramente anterior es probablemente el libro de Jonás, que nos ofrece la mejor muestra del proceso de ruptura con el planteamiento nacionalista, localista. Estos libros postexílicos no son ya libros del antiguo Israel, sino libros del Judaísmo; los primeros libros del Judaísmo.

La historia de Jonás es bien conocida y no hace falta repetirla, aunque sí insistir en que no tiene nada de histórico. Es un cuento, una parábola con intención didáctica. Siguiendo un recurso muy habitual identifica al protagonista con un personaje citado en 2Re 14,25. Otros muchos libros utilizaron este mismo recurso para ser admitidos en el 'canon bíblico' hebreo y sin embargo no lo consiguieron, se quedaron fuera y constituyen el núcleo de los libros apócrifos y pseudoepigráficos. ¿Por qué éste pequeño libro sí lo consiguió? A pesar de que en ningún momento Jonás profiera oráculos en nombre de Dios, como hacen los otros profetas, a pesar de que la lengua utilizada muestre claramente el anacronismo de la pretendida autoría, a pesar de que pudiera parecer una historieta sin importancia.

Algunos críticos opinan que pudo entrar en el canon por el salmo que Jonás entona cuando se encuentra en el vientre del gran pez (cap. 2), salmo que está en total y completa consonancia con el tono de otros textos preexílicos; pero otros creen que ese salmo fue la excusa –y que incluso está añadido al resto de la obra– para enmascarar la verdadera tesis del libro que no es otra que el universalismo de la misericordia divina. Este universalismo exige una lectura del resto de los libros de la biblia con visión amplia y globalizadora.

Jonás intenta huir porque sabe que la misericordia del Dios de Israel es universal y que no está limitada a Israel; y además de saberlo no quiere admitirlo y, sobre todo, no quiere ser instrumento de esa misericordia; él mismo lo dice: (Jon 4,2) «Ah, Adonai, ya lo decía yo cuando todavía estaba en mi tierra. Por eso me apresuré a huir a Tarsis, Porque sé que eres un Dios clemente, compasivo, paciente y misericordioso, que te arrepientes del mal».

Esta misma expresión aparece en otros lugares de la biblia, unas veces referida a la relación de Dios con Israel y otras dicha de forma general, pero en el texto de Jonás está claramente aplicada a un caso que afecta a un pueblo distinto e incluso enemigo del gran Israel de la antigüedad, que por lo mismo es una referencia simbólica a todo lo que no es Israel.

Veamos algunos de estos textos

Ex 34, 6-7, «Adonai, Adonai: un Dios clemente y compasivo, paciente lleno de amor y fiel; que mantiene su amor eternamente, que perdona la iniquidad, la maldad y el pecado...».

Jer 3, 12, «Vuelve, Israel, apóstata, oráculo de Adonai. No te pondré mala cara, porque soy compasivo, mi enfado no dura para siempre».

Joel 2, 13, «Volved a Adonai, vuestro Dios, Él es clemente y misericordioso, lento a la ira, rico en amor y siempre dispuesto a perdonar».

Sal 103, 8-9, «Adonai es clemente y compasivo, paciente y lleno de amor; no anda siempre en querellas ni guarda rencor eternamente».

Sal 116, 5, «Adonai es benigno y justo, nuestro Dios es todo ternura».

Si Ninive es referente simbólico de todo lo que no es Israel, de la misma manera el propio Jonás puede ser considerado un referente simbólico, no de todo Israel pero sí al menos, de una tendencia o grupo –más o menos numeroso– dentro del judaísmo de la época. Un grupo que se negaba a aceptar esa apertura universal, siguiendo una tradición antigua y asentada, sobre todo, en los textos proféticos y en los salmos: «Tú eres Adonai, Dios todopoderoso, Dios de Israel: levántate para castigar a todas esas gentes; no tengas piedad de los pérfidos traidores» (Sal 59,6).

La tensión entre nacionalistas y globalizadores (en lo que a la redención se refiere) se presenta como una más de las muchas que se daban en el judaísmo de los primeros siglos, y el judaísmo entonces naciente podía haberse inclinado tanto por una tendencia como por la otra; pero la aceptación del libro de Jonás, con todos sus componentes simbólicos, dentro del canon bíblico, y su colocación, a pesar de ser de composición tardía, entre los libros de los profetas, muestran que quienes dirigían el pensamiento de la época<sup>7</sup> quisieron ampliar el panorama y entendieron como una exigencia ética de su fe en un único Dios, creador y señor del mundo, esta apertura universal.

Algo similar se nos muestra en el libro de Rut. También de composición tardía y también presentado como antiguo. Allí se toca un tema extraordinariamente sensible como es el de los matrimonios mixtos, básicamente de varones judíos con mujeres extranjeras. El tema es tan sensible que, según se nos cuenta en Neh 10,31, es el primer compromiso que adquieren los judíos retornados al renovar la alianza: «Nos comprometemos a no casar a nuestras hijas con gentes del país ni a nuestros hijos con extranjeras».

Y sin embargo la idea principal del libro de Rut es precisamente un matrimonio de ese tipo, cumplido con todas las legalidades, y fruto del cual en la tercera generación surgirá el rey David. ¿Puede algo resultar más rupturista con las ideas y sentimientos de un nacionalismo local que el hecho de que la bisabuela del gran rey, que representa y simboliza toda la grandeza de la nación, sea extranjera?. Y este libro también fue admitido en el canon.

Estas inclusiones no deben entenderse como excepciones, sino que precisamente su importancia radica en que señalan la línea en la que se quiere leer todo lo anterior. Respecto al libro de Jonás además se da la circunstancia de que entró a formar parte de la liturgia y se convirtió y sigue siendo lectura obligada de la más importante fiesta judía, Yom Kippur. Cuando el judío pide perdón de todas las transgresiones cometidas durante el año, lee el libro de Jonás, que le recuerda que no tiene la exclusiva del perdón y la misericordia divinos.

Esta realidad marca sin duda el camino, pero habrá que ver cómo se desarrolla en los momentos siguientes, los de consolidación del judaísmo.

En lo que se denomina literatura rabínica, fundamentalmente Misná, Talmud y Midrás,

<sup>7</sup> Posibles predecesores de los Fariseos.

encontramos abundantes referencias al tema mismo que se plantea en el libro de Jonás: cómo la misericordia divina alcanza a toda la humanidad, incluso y expresamente a los simbólicos enemigos de Israel. Voy a citar sólo un pasaje que considero muy significativo además de muy bello:

Cuando en la salida de Egipto se nos cuenta que el Mar Rojo, después de permitir el paso de los israelitas, volvió a su posición natural y ahogó a los ejércitos de Faraon que les perseguían, los ángeles servidores, los que más cerca del trono de Dios tienen su posición, quisieron entonar un canto de alabanza y alegría por el triunfo en la presencia del Santo, bendito sea, pero Él los rechazó diciendo: ¡Mientras una obra de mis manos se está ahogando en el mar, vosotros queréis cantar delante de mí! Porque, como los Maestros rabínicos concluyen, el Santo, bendito sea, no se alegra por la caída de los malvados<sup>8</sup>.

Si el Dios de Israel ama a todos los pueblos y se compadece de ellos, ¿qué queda entonces de la elección?, ¿para qué ha sido elegido Israel?

Aunque siempre ha admitido conversos, sabemos que el judaísmo no los busca. El proselitismo como intención de incorporar a otros miembros al grupo no existe en el judaísmo. ¿Para qué ha sido, pues, elegido?

Podemos rastrear la respuesta entre los planteamientos de las principales ramas del judaísmo actual. El judaísmo siempre ha sido plural y hoy lo sigue siendo y, lógicamente, se da pluralidad de respuestas. Los grupos que solemos denominar ultraortodoxos (*haredim*) son extraordinariamente nacionalistas, aunque su nacionalismo no tenga nada que ver con el Estado de Israel al que no aceptan ni reconocen. Desde su propio punto de vista los ultraortodoxos residentes en Israel se consideran tan ajenos a la organización política del Estado de Israel como si vivieran en Nueva York; lo cual no quiere decir que no aprovechen sus ventajas y exijan cada día más ventajas y beneficios sociales. En cualquier caso, estos grupos no han incorporado el universalismo a su sistema de valores y en este sentido su posición está más cercana al Israel preexílico que al postexílico.

Sí lo han hecho sin embargo los otros grupos que configuran el judaísmo actual. Tanto el judaísmo Ortodoxo, como el Conservador y el Reformado, y por supuesto el judaísmo Constructionista.

La Plataforma de Pittsburg fue una formulación de principios acordada por el movimiento reformado en 1885. En ella se puede leer:

«Reconocemos en todas las religiones un intento de aprehender lo Infinito, y en todos los modos, fuentes o libros de la revelación considerados sagrados en cualquier sistema religioso la conciencia de la presencia de Dios en el hombre. Mantenemos que el judaísmo representa la concepción más elevada de la idea de Dios tal como se enseña en nuestras Escrituras Sagradas... Mantenemos que el judaísmo ha conservado y defendido en medio de continuas luchas y pruebas y en un forzado aislamiento, esta idea de Dios como ver-

<sup>8</sup> Cfr. Sanhedrin 39b.

dad religiosa fundamental para el género humano».

En otro párrafo se refiere a la tarea del judaísmo como “una misión como sacerdote del Dios único”, es decir, el pueblo judío es un intermediario. Y más adelante añade:

«Consideramos nuestra obligación el participar en la gran tarea de los tiempos modernos, para resolver sobre una base de justicia y rectitud los problemas suscitados por las contradicciones y los males de la actual organización de la sociedad».

«Reconocemos en la moderna era de la cultura universal del corazón y el intelecto la proximidad de la realización de la gran esperanza mesiánica de Israel para el establecimiento del reino de la verdad, la justicia y la paz entre todos los hombres. Ya no nos consideramos una nación sino una comunidad religiosa, y por lo tanto no esperamos un retorno a Palestina, ni un culto sacrificial bajo la administración de los hijos de Aharon, ni el establecimiento de ninguna de las leyes relativas al estado judío».

El judaísmo Conservador mantiene unos puntos de vista similares, aunque poniendo énfasis en la importancia que tiene actualizar ritos y prácticas tradicionales que, por su parte, los reformadores consideran “extrañas a nuestra forma actual de pensar y a nuestro desarrollo espiritual”.

La horrible realidad de la *Shoa*, el Holocausto, a mediados del siglo XX ha reabierto muchas cuestiones, tanto teóricas como éticas y prácticas, que no vamos a desarrollar en esta ocasión<sup>9</sup>. También el concepto y el significado de la alianza se han visto revisados.

Podemos encontrar la respuesta plana, tradicional, al estilo de Job: ‘No entiendo ni comparto, pero tú, Dios, sigues siendo el más grande’; y por otro lado puede darse el rechazo total de la existencia de Dios: ‘Dios está definitivamente muerto’.

Pero a medio camino entre los dos extremos hay otras posibilidades: Por ejemplo la de E. Fackenheim: Después de haberse dado el peligro real de la aniquilación total a causa de la *Shoah*, los judíos tienen un nuevo mandamiento, según el cual: ‘Los judíos tienen prohibido facilitar a Hitler victorias póstumas’; los judíos tienen la sagrada obligación de sobrevivir; no están autorizados a desesperar de la redención del mundo, o a comportarse cínicamente en lo que atañe al mundo y a la humanidad. Porque esto significaría abdicar de la responsabilidad frente al mundo y entregarlo en las manos de las fuerzas diabólicas del Nazismo. Decir ‘no’

<sup>9</sup> Puede verse un interesante resumen de planteamientos en Miguel García-Baró, *La ética del judaísmo*, en: Juan José Tamayo (director), *Aportación de las religiones a una ética universal*, Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones Ignacio Ellacuría, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, Universidad Carlos III de Madrid, Madrid 2003, pp. 125-150.

<sup>10</sup> La idea de Alianza que mantienen los grupos no ultraortodoxos –que constituyen un setenta por ciento del judaísmo norteamericano– se encuentra magníficamente formulada en un artículo de *Encyclopaedia of Judaism*, E.J. Brill, Leiden 2000, p. 150: “Through the concept of covenant they (the Jews) persist in declaring their sense of obligation, in the present, to creating a better world”. En referencia a las ideas de E. Fackenheim ver allí mismo p. 413.

a 'Hitler y compañía' es decir 'sí' al Dios de la Alianza<sup>10</sup>.

Usando una metáfora podemos concluir que el sentimiento y la aspiración de este judaísmo es el de resultar un faro, una luz para el resto de los pueblos, para la humanidad entera, de forma que a la vista de sus principios y, sobre todo, de sus acciones, el mundo en su globalidad camine hacia 'el reino de la verdad y la rectitud entre los hombres'; tal como hizo Jonás bien a su pesar; tal como lo expresó ya el autor de esas partes del libro de Isaías que fueron compuestas en tiempos exílicos o postexílicos (Deutero- y Trito-Isaías):

Is. 42, 6, «Yo, Adonai, te llamé según mi plan salvador y te tomé de la mano; te reformaré y haré de ti alianza de pueblo y luz de naciones»<sup>11</sup>.

Is. 49, 6, «... te convierto en luz de las naciones para que mi luz llegue hasta los confines de la tierra».

Is. 60, 3, «A tu luz caminarán los pueblos y los reyes al resplandor de tu aurora».

De la misma manera lo encontramos en un comentario rabínico al Cantar de los Cantares, probablemente del siglo VI ec, haciendo referencia a este último verso de Isaías al comentar Cant 1,3 «Tu nombre es aroma que se expande»: "Tal como el aceite da luz al mundo, así también Israel es luz para el mundo, como está escrito «a tu luz caminarán los pueblos»"<sup>12</sup>. Y al comentar Cant 1,15 «Palomas son tus ojos» dice: "Como la paloma trajo luz al mundo, también Israel trae luz al mundo, porque está escrito «a tu luz caminarán los pueblos». ¿Cuándo trajo luz al mundo la paloma? — En tiempos de Noé, como está escrito «La paloma volvió por la tarde con una ramita de olivo en el pico» (Gn 8,11)"<sup>13</sup>.

También en un comentario algo más tardío al libro de Números podemos leer:

"Y aún hay más: Si eres cuidadoso al encender las lámparas en mi presencia Yo haré brillar una gran luz sobre ti en la era mesiánica. Y por eso está escrito «Levántate y brilla, Jerusalén, que llega tu luz... A tu luz caminarán los pueblos y los reyes al resplandor de tu aurora» (Is 60, 1-3)"<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> En *La Biblia* '...te formé e hice de ti...'

<sup>12</sup> Cfr. Luis F. Girón Blanc, *Midrás Cantar de los Cantares Rabbá*, Estella 1991, 1,3.2.8. p. 75.

<sup>13</sup> *Ibidem*, I,15.4.1. p. 120.

<sup>14</sup> Números Rabbah 15.2. Cfr. H. Freedmann-M Simon, *Midrash Rabbah* translated into English with notes... under the editorship of ..., London 1939 (1983<sup>3</sup>). Tomo V-VI J.J. Slotky *Numbers Rabbah*.