

UNIVERSIDAD PERUANA UNIÓN

FACULTAD DE TEOLOGÍA

Escuela Profesional de Teología



Una Institución Adventista

**Razón que motivó la huida de Jonás de su
responsabilidad de dar a Nínive el mensaje de salvación**

Por:

Joseph Segundo Sánchez Moreno Gonzáles

Asesor:

Mg. David Asmat Chavez

Lima, diciembre de 2018

DECLARACIÓN JURADA DE AUTORÍA DEL INFORME DE TESIS

Yo, David Asmat, de la Facultad de Teología, Escuela Profesional de Teología, de la Universidad Peruana Unión.

DECLARO:

Que el presente informe de investigación titulado: "RAZÓN QUE MOTIVÓ LA HUIDA DE JONÁS DE SU RESPONSABILIDAD DE DAR A NÍNIVE EL MENSAJE DE SALVACIÓN" constituye la memoria que presenta el Bachiller Joseph Segundo Sánchez Moreno Gonzáles para aspirar al título de Profesional de Teología, cuya tesis ha sido realizada en la Universidad Peruana Unión bajo mi dirección.

Las opiniones y declaraciones en este informe son de entera responsabilidad del autor, sin comprometer a la institución.

Y estando de acuerdo, firmo la presente declaración en Lima, a los 15 días de enero del 2019.

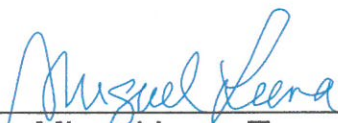

David Asmat Chávez

“RAZÓN QUE MOTIVÓ LA HUIDA DE JONÁS DE SU
RESPONSABILIDAD DE DAR A NÍNIVE EL MENSAJE DE SALVACIÓN”

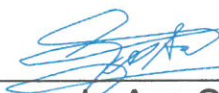
TESIS

presentada para optar el título profesional de Licenciado en Teología,
Mención en Liderazgo Eclesiástico

JURADO CALIFICADOR




Dr. Miguel Luna Tamariz
Presidente



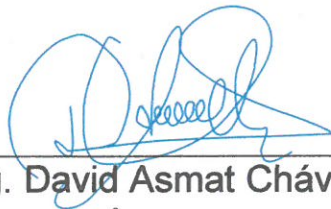
Dr. Segundo Azo Salazar
Secretario



Dr. Álvaro Rodríguez Luque



Dr. Edgar Horna Santillán
Vocal



Mg. David Asmat Chávez
Asesor

Lima, 12 de diciembre de 2018

RESUMEN DE TESIS

Universidad Peruana Unión

Facultad de Teología

Licenciatura en Teología

Título: RAZÓN QUE MOTIVÓ LA HUIDA DE JONÁS DE SU RESPONSABILIDAD DE DAR A NÍNIVE EL MENSAJE DE SALVACIÓN

Nombre del investigador: Joseph Segundo Sánchez Moreno Gonzáles

Grado y nombre del consejero: Mg. David Asmat Chávez

Fecha de terminación: Diciembre, 2018

Problema

Tomando en cuenta que la huida de Jonás es causa de amplio debate histórico y que a lo largo de los años se ha explicado de diversas maneras, la cuestión que surge por lo relevante del trabajo es: ¿cuál fue la razón que motivó la huida de Jonás de su responsabilidad de dar a Nínive el mensaje de salvación?

Propósito

El propósito de esta investigación es hacer una propuesta de la razón que motivó la huida de Jonás de su responsabilidad de dar a Nínive el mensaje de salvación.

Metodología

Esta investigación responde al método histórico-gramático, y pertenece a la línea de investigación bíblico-teológica. Primero se hizo un análisis del libro de Jonás basándose en sus argumentos históricos que son: Jeroboam II, Nínive y el Templo, a fin de contextualizar los eventos ocurridos en el 1:1-3 y llegar a una conclusión más acertada de 4:1-3. Seguido se hizo una exégesis del 4:1-3 estableciendo las delimitaciones correspondientes del texto por los divisores masoréticos. Asimismo, se comparó las diferentes versiones bíblicas con el apoyo de los testigos textuales para establecer la traducción personal, y por último se realizó el análisis teológico de la perícopa para establecer la razón que motivó la huida de Jonás.

Conclusión

El presente estudio muestra que Jonás no tenía razones políticas o religiosas que lo impulsaron a desertar de su misión, por el contrario, él consideraba tal misión como una pérdida de tiempo pues la amonestación que iba a brindar produciría un arrepentimiento verdadero, pero no duradero en Nínive, que luego volvería a sus hábitos crueles y salvajes con las naciones que conquistaba. Este argumento se sostiene en las siguientes razones:

(1) En su oración el profeta Jonás le recuerda a Dios cómo es que su misericordia y su clemencia a lo largo de los años, en especial a través de la historia de Israel, no tuvieron un efecto positivo en lograr un arrepentimiento genuino y duradero, sino más bien pasajero. Jonás le reclama a Dios que su bondad no es suficiente para la salvación, que es necesario juicio y castigo, y que su retraimiento del mal, es decir על־הַרְעָה no lograrían nada más que dar una licencia temporal a los asirios malvados, para que luego

de un tiempo sigan en sus malos caminos como pasó muchas veces con Israel. Es por eso que en su libro se presenta a un Jonás enojado con Dios, incómodo por el tiempo invertido en viajar, predicar y esperar la decisión de Dios, y que desea más juicio que misericordia pues conoce la actitud humana ante la misericordia divina.

(2) Israel en el siglo VIII a.C. se encontraba en un periodo de estabilidad económica, política y militar como nación, si bien no se puede decir que este periodo de prosperidad es idéntico a la época de David y Salomón, tampoco se puede negar la riqueza y el poder que tuvo Israel que le permitió reestablecer los límites antiguos, conquistar ciudades como Damasco y Hamat e influenciar notoriamente en el ACO de acuerdo a como lo señalan las fuentes históricas.

Muy por el contrario, Nínive se encontraba en una situación decadente, política y militarmente. Los últimos gobernadores asirios, y en especial Ashur-dan III (772-755 a.C.) gobernó bajo circunstancias muy difíciles de revueltas nacionales como internacionales, a eso sumarle un eclipse solar, un terremoto y una peste que afectó de hambre el país por muchos años, no auguraba una situación positiva para el reinado. De acuerdo a la evidencia Asiria, si bien tenía un recorrido como una nación sanguinaria y cruel, durante el s. VIII a.C. su influencia fue muy pobre en el ACO. No fue sino hasta la llegada de Tiglat-pileser III años más tarde que el imperio recobró su fuerza y estabilidad, por lo que no es posible aceptar que Jonás no haya ido a Nínive por temor a Nínive, o porque temiera que años más tarde Israel sea atacada por esta ciudad.

Palabras clave: Jonás; Jeroboam II; Nínive; Templo; Antiguo Testamento

SUMMARY OF THE THESIS

Peruvian Union University

Faculty of Theology

Bachelor of Theology

Título: REASON WHICH CAUSED JONAH'S ESCAPE OF HIS RESPONSIBILITY TO GIVE NINEVEH THE MESSAGE OF SALVATION

Name of the researcher: Joseph Segundo Sánchez Moreno Gonzáles

Degree and name of the adviser: Mg. David Asmat Chávez

Finish date: Decembre, 2018

Research's problem

Taking into account that the flight of Jonah is a cause of broad historical debate and that over the years has been explained in various ways, the question that arises from the relevance of the work is: what was the reason that motivated the flight of Jonah of his responsibility to give Nineveh the message of salvation?

Research's purpose

The purpose of this research is to make a proposal of the reason that motivated Jonah's action of his responsibility to give Nineveh the message of salvation

Methodology

This research responds to the historical-grammatical method, and belongs to the line of biblical-theological research. First, an analysis of the book of Jonah is sought based on its historical arguments that are: Jeroboam II, Nineveh and the Temple, in order to contextualize the events occurred in 1:1-3 and reach a more accurate conclusion of 4:1-3. Then an exegesis of 4:1-3 was made, establishing the corresponding delimitations of the text by the Masoretic divisors. Likewise, the different biblical versions were compared with the support of the textual witnesses to establish the personal translation, and finally the theological analysis of the perícopa was made to establish the reason that motivated the flight of Jonah.

Conclusion

The present study shows that Jonah did not have political or religious reasons that led him to desert from his mission, on the contrary, he considered such a mission as a waste of time because the warning he was going to give would produce a true, but not lasting, repentance in Nineveh, who would then return to his cruel and savage habits with the nations that they was going to conquer. This argument is sustained in the following reasons:

(1) In his prayer the prophet Jonah reminds God how his mercy and clemency over the years, especially through the history of Israel, had no positive effect on achieving a genuine and lasting repentance, but rather passenger. Jonah claims to God that his goodness is not sufficient for salvation, that judgment and punishment are necessary, and that his withdrawal from punishment, that is to say על-הִרְעָה, would achieve nothing more than a temporary license to the evil Assyrians, so that after a while

continue in their evil ways as happened many times with Israel. That is why in his book an angry Jonah is presented to God, uncomfortable for the time spent traveling, preaching and waiting for God's decision, and that he wants more judgment than mercy because he knows the human attitude before divine mercy.

(2) Israel in the eighth century B.C. was in a period of economic, political and military stability as a nation, although it cannot be said that this period of prosperity is identical to the time of David and Solomon, nor can deny the wealth and power that Israel had it allowed to re-establish the old limits, to conquer cities like Damascus and Hamat and to influence notoriously in the ACO according to how the historical sources indicate it.

Quite the contrary, Nineveh was in a decadent situation, politically and militarily. The last Assyrian governors, and especially Ashur-Dan III (772-755 BC) ruled under very difficult circumstances of national and international revolts, to add a solar eclipse, an earthquake and a plague that affected the country's hunger for many years, did not augur a positive situation for the reign. According to the Assyrian evidence, but had a career as a bloodthirsty and cruel nation, during the eighth century B.C. his influence was very poor in the ACO. It was not until the arrival of Tiglath-Pileser III years later that the empire regained its strength and stability, so it is not possible to accept that Jonah did not go to Nineveh for fear of Nineveh, or because he feared that years later Israel be attacked by this city.

Keywords: Jonah; Jeroboam II; Nineveh; Temple; Old Testament

A Dios por darme la vida y la oportunidad de completar este proyecto al servicio de su iglesia, a mi familia por su constante apoyo en especial a mi madre Marisela Gonzáles Rivasplata y a mi novia Irma Torres Surita por su motivación y ayuda, sin quienes no hubiera sido posible culminar esta obra.

TABLA DE CONTENIDO

LISTA DE TABLAS.....	xiv
LISTA DE ABREVIATURAS.....	xv
Capítulo	
I. INTRODUCCIÓN	1
Antecedentes del problema	1
Planteamiento del problema	14
Propósito	14
Justificación	14
Delimitaciones	15
Metodología	15
Revisión bibliográfica	16
Presuposiciones	17
II. CONTEXTO LITERARIO E HISTÓRICO DEL LIBRO	19
Autor	19
Argumentos en contra de la autoría de Jonás	21
Fecha de escritura	23
Género literario	24
¿Hecho o ficción?	26
Propósito	29
Mensaje	30
Contexto histórico	30
Jeroboam II	31
La restauración de los límites de Israel	33
La maldad de Jeroboam	36
El desacato abierto al don profético	37
Asiria	39
La Nínive de Jonás	40
El rey de Nínive	42
Adad-Nirari III	43
Salmanasar IV	45
Ashur-dan III	45
Ashur-Nirari V	46
El templo	47

Conclusiones previas	50
III. ANÁLISIS EXEGÉTICO DEL TEXTO	53
Delimitación de la sección mayor	53
Delimitación de la perícopa de estudio	54
Comparación de los testigos textuales	56
Traducción personal	59
Análisis teológico de la perícopa	60
El disgusto de Jonás (1a)	60
El enojo de Jonás (1b)	62
Cuando aún estaba en mi tierra (2a)	63
La oración de Jonás	63
Un largo viaje por nada	66
La inútil misericordia de Dios según Jonás (2b)	67
Los atributos divinos	69
La efectividad del castigo de Dios	71
El arrepentimiento divino y sus resultados	72
Mejor me es la muerte (3a-3b)	74
Conclusiones previas	75
IV. CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES	78
Conclusiones	78
Recomendaciones	79
BIBLIOGRAFÍA	81

LISTA DE TABLAS

1. Elementos históricos del libro de Jonás y 2 Reyes.....	30
2. Gobernantes asirios coetáneos a Joas y Jeroboam II.....	43
3. División del libro de Jonás de acuerdo a los divisores masoréticos de la BHS.....	53
4. Protagonistas principales y secundarios de Jonás 3:1-4:1-3.....	54
5. Propuesta de micro-estructura de Jonás 3:1-4:1-3.....	55
6. Traducción de las diferentes versiones de Jonás 4:1-3 en español.....	56
7. Similitudes gramaticales de Jonás con la oración de Eliseo y Ezequías.....	64
8. Similitudes gramaticales entre Jonás 4:2b; Éxodo 34:6 y Salmos 86:15.....	68

LISTA DE ABREVIATURAS

Abreviaturas de palabras

ACO	Antiguo Cercano Oriente
AT	Antiguo Testamento
NT	Nuevo Testamento
Mp	Masora parva
TarJon	Targum Jonathan Jonah
lit.	literalmente
v.	versículo
vv.	versículos
a.C.	antes de Cristo
aprox.	aproximadamente
s.	siglo
et al.	<i>et alii</i> o <i>et alia</i> , y otros

Abreviatura de libros

<i>BHS</i>	<i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i>
<i>CBA</i>	<i>Comentario Bíblico Adventista</i>
<i>LBA</i>	<i>La Biblia de las Américas</i>
<i>NJB</i>	<i>The New Jerusalem Bible</i>
<i>NSDHG</i>	<i>The New Strong's Dictionary of Hebrew and Greek Words</i>
<i>NVI</i>	<i>La Nueva Versión Internacional</i>

- DBLA* *Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains: Aramaic, Old Testament*
- TWOT* *Theological Wordbook of the Old Testament*
- NIDOTTE* *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*

CAPÍTULO I

INTRODUCCIÓN

Antecedentes del Problema

Quien lea los cuatro breves capítulos del libro de Jonás encontrará su tema principal: un profeta desobediente y rebelde a la comisión de Dios de ir a “pregonar contra ella” (Jon 1:1).¹ Las preguntas que surgen sobre la historia de Jonás son: ¿por qué huyo el profeta?, ¿sentía odio contra los ninivitas?, o ¿hubo alguna otra razón específica que lo motivó a no querer ir a Nínive?

Baumgarten en su estudio *On the Sign of the Prophet Jonah* busca responder estas preguntas concluyendo que el tema de su huida se debe a la “compasión de Dios” que “es el inicio, el fin de la historia, y esto debe ser, sin duda, el centro del libro”.² Sin embargo, al leer el libro se puede ver que no había “compasión” en la misión que Dios le confió (Jon 1:2), entonces ¿cómo percibió Jonás que la misericordia, y no la ira de Dios se aplicaría sobre la ciudad de Nínive para huir de su presencia? Baumgarten argumenta que Jonás notó esto por el término usado para “pregonar”, que no es el verbo *qs'* que se puede traducir como “carga”, sino *qry'* que es mejor traducido como un “sermón” que comienza

¹Sin lugar a dudas la huida de Jonás es el tema principal del libro, véase por ejemplo: Daniel C. Timmer, “Jonah and Mission: Missiological Dichotomy, Biblical Theology and the *Via Tertia*”, *Westminster Theological Journal* 70, (2008): 163; lo que también es motivo de discusión constante según lo considera Teodorico Ballarini, *Introducción a la Biblia con antología exegética* (Bilbao: Mensajero, 1971), 2:775.

²Michael Baumgarten, “On the Sign of the Prophet Jonah”, *Methodist Review* 27, (1845): 384.

con una exhortación al arrepentimiento y una amenaza de juicio, que fue usado también por los apóstoles (cf. Hch 17:30-31).¹

Años más tarde Stowe en su artículo *The Prophet Jonah* también buscó dar una respuesta a la razón de la huida de Jonás. Sin embargo, cuando Stowe trata el libro de Jonás hizo frente a serias críticas sobre la confiabilidad de la narrativa por lo menos desde dos perspectivas: primero, de los no creyentes, para quienes Jonás era tema de ridículo y de constantes burlas; segundo, para los creyentes quienes sentían timidez al tratar el libro² por el desconocimiento que existía sobre su contexto. A ambas perspectivas Stowe respondió diciendo:

Una atención cuidadosa al tema, un poco de conocimiento preciso de la época, del país, las personas y las circunstancias sobre las que se emplea la narración, mostrará, pensamos, muy claramente, que estas burlas y timidez están ambas fuera de lugar. La preservación de la vida de Jonás por un pez, y el rápido crecimiento como la rápida destrucción de la cepa que lo protegió del calor del sol, son considerados y tratados, en las Escrituras, como acontecimientos puramente milagrosos, y como tales, no contienen ninguna dificultad, a menos que se pueda demostrar que los milagros son de por sí inapropiados y pueriles, o forjados para un propósito indigno. En estos puntos debemos formar nuestra propia opinión, no por las perversiones y distorsiones de los burladores, sino por el carácter de la época y las circunstancias de la narración.³

Stowe en su declaración no niega la inspiración divina del libro, es más la certifica al sostener que cualquier posición que se tome sobre Jonás no deberían estar fundamentadas en explicaciones vacías, sino en el estudio del contexto y las circunstancias de la narración, siendo esto lo que le llevó a la conclusión que uno de los motivos por el cual Jonás huyó se encontraba en Tarsis.

¹Baumgarten, “On the Sign of the Prophet Jonah”, 385.

²C. E. Stowe, “The Prophet Jonah”, *Bibliotheca Sacra* 10, no. 40 (1853): 742.

³Ibíd.

Para Stowe, Tarsis era una ciudad opulenta, donde los fenicios negociaban “oro y metales preciosos”; esta ciudad gozaba además de privilegios internacionales de comercio, pero carecía de algo: no conocía al verdadero Dios ni como adorarlo,¹ lo que hizo de este lugar el escenario perfecto para desobedecer la orden divina sin sentir culpa por el pueblo de Nínive. Las palabras de Stowe así lo afirman:

Jonás podría esperar, que al ir allí, se desharía al menos de sus responsabilidades proféticas; él podía de todos modos evitar su aterradora misión en Nínive, y tal vez cambiar el oficio profético por uno más rentable y menos peligroso de minería o comercio.²

La solución que Stowe brindó al problema resolvía un aspecto de la narración, empero había todavía un detalle importante: “el carácter y la conducta de Jonás en general, y sus conversaciones con Dios en relación a los ninivitas”³ no transmitían temor de ir a Nínive sino todo lo contrario, odio, a lo que él argumentó:

Para entender sus sentimientos [los de Jonás] en relación a Nínive, debemos traer a la memoria las circunstancias en las que vivió. Él era nativo de Gat Jefer, en el norte de Israel, donde la gente había sido corrompida en gran medida por las relaciones constantes con la idolatría; y estaban continuamente expuestos a la crueldad y la opresión de sus vecinos del norte y del este, sobre todo desde el poderoso imperio de Nínive, por la que habían sido grandemente heridos.⁴

No obstante, para Stowe no sólo los sentimientos de odio hacia los ninivitas habrían sido causa de su huida, sino que también había un motivo religioso especialmente vinculado al papel de Israel como la nación elegida de Dios. Stowe lo define así al citar Deuteronomio 32:21:

¹Stowe, “The Prophet Jonah”, 753.

²Ibíd.

³Ibíd., 754.

⁴Ibíd., 753.

Jonás había visto bastante de los pecados de los Israelitas para saber que merecían el rechazo; y el favor que Dios mostró a los Ninivitas, en su arrepentimiento, podría haberlo llevado a temer que el evento tanto tiempo antes predicho por Moisés, estaba a punto de ocurrir, y también por su instrumentalización. Israel sería rechazado, y el arrogante, opresivo, [y] aborrecible Nínive, odiado por los Israelitas por miles de crueldades (2 Reyes 15:19, 20), podría entonces ser recibido, en su arrepentimiento y reforma, como el pueblo de Dios. Esto fue para él un pensamiento de dolor insoportable, y Dios había hecho de él involuntariamente el medio para que esto sucediera. Pensó que hacía bien al estar enojado -estar disgustado, afligido y apenado- porque tal es la importancia de la frase en Jonás 4:1-9.¹

Esta declaración sin dudas ha sido influenciada por el pensamiento de Jerónimo quien creía firmemente que “por inspiración del Espíritu Santo, el profeta sabe que la penitencia de los gentiles constituye la perdición de los judíos. Por eso, como amante de su patria, más que mostrarse celoso de la salvación de Nínive, es que no quiere que perezca su pueblo”.² Y añade diciendo que Jonás...

temía que a causa de su predicación los ninivitas hicieran penitencia e Israel fuera abandonado por completo. Sabía, en efecto, por inspiración del mismo Espíritu que le encomendaba a él la predicación a los gentiles, que cuando los gentiles hubieran creído, entonces habría de perecer la casa de Israel y temía que esto, que había de suceder algún día, sucediera en su tiempo.³

Es de importancia resaltar también que Stowe creía que Jonás estaba enojado con Dios porque su reputación como profeta ante la gran de Nínive estaba a punto de verse afectada pues su profecía no se cumpliría,⁴ lo que fue para él un motivo de preocupación exagerada, haciendo del carácter de Jonás hipocondríaco, siendo ésta la respuesta a los constantes pedidos de muerte del profeta (Jon 4:3, 8).

¹Stowe, “The Prophet Jonah”, 755.

²San Jerónimo, *Obras completas de San Jerónimo: Comentario a los profetas menores* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000), IIIa:691.

³Ibíd.

⁴Stowe, “The Prophet Jonah”, 755.

De manera parecida Harding en su libro *Expository Lectures on the Book of Jonah* puntúa dos razones similares a las de Stowe, que pudieron haber sido la causa de la huida del profeta. Sobre la primera: “la dificultad de su deber” menciona:

Él se retrajo del servicio debido a las dificultades que suponía estar involucrado en él. Un largo y peligroso viaje estaba ante él; y posiblemente los afanes anticipados e inconvenientes de viajar no dejaron de tener efecto sobre su mente. Pero el fastidio y el dolor del deber en sí mismo, debe suponerse, fueron la gran causa de que retrajera del deber. Pensó en la recepción no deseada que los ninivitas le darían y su mensaje -de la burla y el desprecio que le causarían- de la violencia personal que tal vez le ofrecerían; y así, en lugar de confiar en la gracia suficiente de Dios, y en su temor de cumplir el deber solemne, se levantó para huir a Tarsis de la presencia del Señor.¹

Para la segunda razón: “la mortificación de su propia vanidad” a causa del arrepentimiento de los Ninivitas, argumenta:

En esta oración enojada e indecorosa él le recuerda a Dios que, cuando en su tierra natal recibió la orden de ir a Nínive, él argumentó, si los ninivitas se arrepentían, Dios los perdonaría; y luego llegó a la conclusión de que podría ser desestimado y deshonrado por el fracaso de sus predicciones; y en lugar de someterse a tal mortificación, decidió rechazar el deber por completo; en lugar de arriesgarse a la mera probabilidad de tal humillación, o mostrar el más mínimo lugar a su buena fama, abandonaría a los seiscientos mil habitantes de Nínive en una terrible destrucción. Éste fue un motivo grave, y un motivo que argumenta una torpeza dolorosa de los sentimientos humanos correctos.²

Los argumentos que Harding menciona para explicar la conducta de Jonás son probables, pero presenta al profeta como alguien muy egoísta y centrado en sí mismo. ¿Acaso el hecho de ser un profeta, no implicaba de por sí, que él tuviese un amor genuino por aquellos que no conocían al verdadero Dios?, ¿podrían haber otras razones más personales que motivaran esa conducta?

¹Thomas Harding, *Expository Lectures on the Book of Jonah* (London: A Heylin, 1856), 16.

²Ibíd., 17; cf. William J. Boyton, “Lying Vanities vs. God’s Mercy” *The Signs of the Times* 20, no. 57 (1894): 904.

En ése intento Elliott, en su breve aporte titulado *Jonah*, ya exponía dos razones más que explicaban la huida del profeta lejos de las soluciones que se daban hasta el momento.¹ La primera solución Elliott la define así: “Jonás imaginó que si iba fuera de la tierra de Israel, el espíritu de profecía no descansaría sobre él”.² Sin embargo, sostener esta posición implicaría aceptar un desconocimiento profundo por parte de Jonás sobre el hecho de que Dios está presente en todo lugar (Sal 139:7), y sin importar a donde fuese, allí encontraría Su presencia impulsándolo a actuar.

La segunda solución de Elliott tiene su punto de partida en Israel como la nación elegida para “ser un mediador, o vínculo de conexión, entre Jehová y las naciones”.³ Elliott considera que la misión de Jonás “fue un tipo de su nación en su vocación”,⁴ lo que hace de esta interpretación un tanto alegórica. No es equivocado pensar que Jonás, a pesar de ser un profeta de Dios y separado para un ministerio sagrado, también fue producto de su época en el sentido de que, así como Israel no quiso ser obediente a su mandato de ser bendición para otras naciones, Jonás tampoco lo quería; mas no se concuerda con Elliott al considerar a la narración de Jonás como una alegoría, ya que negaría su carácter histórico.

En su libro *Jonah and the Whale* publicado en 1931, Bellah también discutió asuntos concernientes a la autoría del libro alegando acertadamente que: “No existe una

¹Es necesario aclarar que Elliott a lo largo de su artículo también responde muchas críticas contra el libro respecto su carácter histórico. Charles Elliott, “Jonah”, *The Old and New Testament Student* 10, no. 3 (1890): 136-9.

²Ibíd., 135.

³Elliott, “Jonah”, 140.

⁴Ibíd.

razón real para dudar que Jonás escribió los cuatro capítulos que componen este muy interesante libro pequeño”,¹ con lo cual él confirma que la narración de Jonás es histórica. Con esta perspectiva en mente Bellah supone que Jonás, igual que Israel, miraba a Nínive como “el enemigo natural de Dios”, y como tal, sus habitantes debían morir.²

Años más tarde y en el mismo enfoque de Bellah, Robinson detalló puntualmente lo siguiente:

Jonás se enojó por la dilación de Jehová en ejecutar el juicio sobre la ciudad mala; se enojó, no porque se sintiera desacreditado a ojos de los hombres de Nínive, o porque su posición profesional como un profeta fuese arruinada por el fracaso de su predicción, sino por la clemencia de Dios hacia Nínive; porque quería perdonar a una ciudad que seguiría molestando y diezmando a Israel por la guerra y la exacción de tributos cada año más pesados. En fin, Jonás estuvo enojado a causa de un patriotismo mezquino y egoísta que le cegaba. Porque, sentía mucho que Dios perdiera una oportunidad, y que en consecuencia de ello su propio pueblo sería, tarde o temprano, condenado a la destrucción.³

Resulta muy revelador lo declarado por Robinson dado que empieza a utilizar el término patriotismo⁴ que más tarde no sólo sería usado para describir el amor de Jonás por su pueblo, sino para sentar, junto con otros textos bíblicos en un contexto similar, las bases de lo que hoy se conoce como la teología de la liberación.⁵

¹Charles G. Bellah, *Jonah and the Whale* (Los Angeles, CA: The Voice of Prophecy, 1931), 16.

²Ibíd., 24.

³Jorge L. Robinson, *Los doce profetas menores*, trad. Sara A. Hale (El Paso, TX: Casa Bautista de Publicaciones, 1936), 78.

⁴Ibíd., 75.

⁵Tal es el caso de Sutcliffe quien añade que Jonás “poseía una espíritu implacable, y cierto deseo nacional de venganza”. Es claro que la venganza como lo usa Sutcliffe se aplica a un deseo de liberación de la opresión asiria. E. F. Sutcliffe, “Jonah” en *Verbum*

Un buen ejemplo de que el libro de Jonás muchos años después tuvo que tolerar la aplicación de esta corriente teológica que ganó especial aceptación entre los círculos cristianos latinoamericanos es Wit, a quien se analiza a continuación.

En primera instancia, Wit concuerda en que el libro no es más que la “*memoria* de un pequeño campesino” que siglos después fue tomado por algunos “maestros de sabiduría” para ser utilizado en “la enseñanza, haciéndose posteriormente parte del canon”.¹ Cabe observar aquí que por memoria él se refiere a la teoría de la memoria social, la misma que percibe a las Escrituras como una compilación de tradiciones antiquísimas, no inspiradas por Dios y cuyo fin es didáctico sólo para una sociedad pequeña, débil y oprimida.

Como era de esperarse, al aplicar Wit esta teoría al libro de Jonás, se concentra demasiado en destacar al profeta como un símbolo de justicia.² Así, desde este ángulo Jonás conduce a sus lectores...

al corazón mismo de la *experiencia* humana. En Jonás se manifiesta la vulnerabilidad de la vida con sus paradojas y dramas; sufrimiento no resuelto y que no puede ser suavizado por construcciones teológicas. ¿Por qué no puede Jonás representar a todas esas personas perturbadas y enojadas que experimentan su vida como quebrada, hendida en dos, extravagante? ¿Personas que se sienten invadidas por estructuras, esquemas y soluciones de los que no están dispuestos a ensuciarse sus propias manos?³

Dei: Comentario a la Sagrada Escritura, Antiguo Testamento: Esdras a Macabeos, eds. B. Orchard et al., (Barcelona: Editorial Herder, 1960), 2:736.

¹Hans de Wit, “‘Camino de un día’ (Jonás 3, 4) Jonás y la memoria social de los pequeños”, *Theologica Xaveriana* 58, no. 165 (2008): 90. La cursiva es del original. El autor también lo argumenta así para las Escrituras.

²Ibíd., 120.

³Ibíd. La cursiva es del original.

Por otra parte, Cordero, quien cree que Jonás no pudo haber sido autor de su propio libro¹ dado que es una “narración artificial”,² da a entender que el personaje ficticio del libro tiene como propósito enseñar a Israel que la benevolencia y misericordia de Dios también pueden alcanzar a los que son considerados como enemigos.³

No obstante, en todo su comentario sobre Jonás, Cordero no explica la razón del porqué el escritor del libro considera a Nínive como un enemigo, lo que indica que su conclusión, al no estar fundamentada sobre información bíblica o histórica certera, es algo apresurada.

Desde una posición un poco más conservadora, Earle sostiene que Jonás tenía la oportunidad de terminar con “el gran enemigo de la humanidad”, sus “cruelles conquistas” y su opresión a Israel,⁴ pero al no conseguirlo “estaba portándose no como un varón maduro” que se somete a la voluntad de Dios, “sino como un niño consentido”.⁵

Hasta aquí todas las posiciones mencionadas han tenido una evaluación insuficiente del contexto del libro y de su datación, lo que hace de dichos argumentos

¹Porque está escrito en tercera persona, y nadie que lo haya hecho naturalmente se pone en un papel poco favorable como lo hace Jonás. Maximiliano García Cordero, *Biblia comentada, texto de la Nácar-Colunga III: Libros proféticos* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1961), 1190.

²Ibíd., 1199.

³Ibíd., 1193. La misma posición la adopta Alejandro F. Botta, *Los doce profetas menores* (Minneapolis, MN: Augsburg Fortress, 2006), 63, 70-1.

⁴Ralph Earle, *Conozca a los profetas menores* (Kansas, MO: Beacon Hill, 1975), 45. Así también lo ve Bobbie Jane Van Dolson, *Prophets Are People: Believe It or Not*, ed. Donald E. Mansell (Washington, DC: Review and Herald, 1974), 44.

⁵Ibíd., 47.

tendenciosos y de “naturaleza subjetiva”.¹ No obstante, muchas investigaciones que se hicieron sobre Jonás a partir de los ochentas muestran un cuidadoso examen del contexto del libro y de la situación política de Asiria en ese momento, constituyéndose en aportes valiosos no desde una perspectiva subjetiva sino histórica.

Un ejemplo de eso es Schultz quien aseguró que el profeta huyó de su misión porque no deseaba exponer su vida ante la cruel y malvada Asiria,² autora de un sinnúmero de atrocidades. Según él, nada aseguraba que el profeta volviera con vida de tan peligrosa misión. En ese aspecto, Asiria se convertía en “el último lugar que un israelita hubiera podido elegir para una aventura misionera”.³

Richards por su parte justifica que Jonás “había trabajado como portavoz de Dios mientras el mensaje era bueno para su pueblo. Pero no estaba dispuesto a llevar el mensaje a un enemigo que podría perjudicar a su país”.⁴ Es necesario detenerse un momento para analizar la posición de Richards y su aporte respecto a las posiciones ya mencionadas.

Por un lado llama la atención la frase que Richards usa al referirse a Asiria como un “enemigo que podría perjudicar” a Israel en un futuro. Al parecer el autor intenta apelar a que Jonás sabía, de algún modo, que los asirios serían quienes conquistarían el

¹Elliott, “Jonah”, 137.

²Samuel J. Schultz, *Habla el Antiguo Testamento: Un completo examen de la historia y la literatura del Antiguo Testamento*, trad. Francisco Cazarola, 2da. ed. (Grand Rapids, MI: Outreach Publications, 1982), 363.

³Ibíd.

⁴Lawrence O. Richards, *Comentario bíblico del maestro* (Miami, FL: Editorial Patmos, 2006), 543.

reino del norte en el futuro por lo que pretendió fueran destruidos antes que eso ocurriera. Lo dicho se sustenta en la siguiente cita: “Casi cuarenta años antes de que Asiria destruyera el Reino del Norte, el profeta Jonás fue enviado para salvar la capital del país enemigo”.¹

Sin embargo, tal postura, aunque tiene sustento histórico no armoniza con el argumento que el mismo Jonás explica sobre su huida a Tarsis: “Ahora, oh Jehová, ¿no es esto lo que yo decía estando aún en mi tierra? Por eso me apresuré a huir a Tarsis; porque sabía yo que tú eres Dios clemente y piadoso, tardo en enojarte, y de grande misericordia, y que te arrepientes del mal” (4:2), y tampoco muestra algún tipo de influencia por alguna revelación que Dios le haya dado sobre la caída del reino del norte.

Por otro lado, aun cuando a Jonás le hubiera sido revelada esta futura caída a manos de los asirios, no hubiera sido posible para él establecer una fecha exacta para tal evento,² por lo que no tenía sentido desobedecer a Dios para condenar a las personas que vivían en Nínive, y aún más sabiendo que ellos pasaban por una situación difícil.

Algunos aportes más actuales han tratado de resolver el asunto de su huida haciendo uso de la psicología, especialmente aplicándola a la vida y carácter de Jonás como lo hizo Pereyra en una pequeña sección de su libro *Psicología de los personajes bíblicos*.³ En su estudio se puede notar como Pereyra describe a Jonás, con el apoyo de

¹Richards, *Comentario bíblico del maestro*, 542.

²Tal como sucedió con algunos profetas del AT (cf. Dn 8:27; Hab 3:16).

³Mario Pereyra, *Psicología de los personajes bíblicos: Una óptica novedosa sobre el desarrollo humano y la personalidad*, eds. Luis Alberto del Pozo Moras y Javier Hidalgo Vásquez (Montemorelos, México: Génesis Publicidad, 2005), 123-41.

otros investigadores que él cita, como un personaje colérico¹ además de *pícnico*,² sumándose a esto el padecimiento del complejo conocido como el “complejo de Jonás”³ que es para Pereyra, la incapacidad de una persona para aceptar las decisiones, de otras personas, que van en contra de su voluntad.⁴

Es así que Pereyra, siguiendo esta línea de pensamiento sugiere que una interpretación para “la inestabilidad y variabilidad del carácter de Jonás”, motivo que influyó en su desobediencia a Dios, es que a través de su “conducta justiciera buscaba algo firme en que basarse, para compensar su inestable fragilidad de carácter”.⁵ Sin embargo, Lasine luego de un estudio detenido desde la misma perspectiva ha concluido que el carácter de Jonás no se ajusta a ninguna versión de este modelo psicológico.⁶

Por último, se incluye aquí la posición de Smith con la que se coincide, aunque no totalmente. Smith cree que “la objeción de Jonás al mandato de Dios no fue motivada por lealtades políticas, sino más bien por su concepto de justicia divina”.⁷ Para decirlo en

¹Pereyra, *Psicología de los personajes bíblicos*, 125.

²Según el autor, *pícnico* son “personas de baja estatura y rechonchas, achaparradas, con el tronco relativamente largo y las piernas cortas, de hombros y pechos redondeados y manos y pies cortos”. *Ibíd.*, 126.

³*Ibíd.*, 130.

⁴*Ibíd.*

⁵*Ibíd.*, 139.

⁶Stuart Lasine, “Jonah’s Complexes and Our Own: Psychology and the Interpretation of the Book of Jonah”, *Journal for the Study of the Old Testament* 41, no. 2 (2016): 237-60.

⁷Gary V. Smith. *Guía práctica para entender a los profetas de la Biblia*, trad. Norma C. Deiros (Nashville, TN: B & H Publishing Group, 2007), 87.

forma más simple, Smith asevera que Jonás huyó porque creía que Dios era demasiado misericordioso con un pueblo que no lo merecía.¹

Él [Jonás] era un hebreo (1:9) y su visión de la manera en que Dios operaba estaba socialmente determinada por los principios que había aprendido durante su socialización como niño. En su contexto social, justicia significaba el castigo de los malvados, la compasión sólo se extendía a los rectos. Jonás sabía que Dios era paciente, pero creía que la justicia no traería compasión para los malvados ninivitas.²

Esta posición ubica la razón de la huida de Jonás a un nivel muy personal, a decir, la cultura en la que había sido formado el profeta, y no necesariamente se sostiene por las diferencias políticas o militares que existían entre Nínive e Israel.

En definitiva, los intentos por dar una explicación a la huida de Jonás han sido variados, algunos lo ven como una rebelión del profeta a la compasión inmerecida de Dios³ a un enemigo malvado y opresor de Israel⁴ que, al arrepentirse, podría ser usado como instrumento de juicio para destruir el reino del norte,⁵ o que podría reemplazar a Israel como pueblo de Dios⁶ ya que su pueblo había sido negligente con su misión.⁷

¹Ibíd., 89.

²Smith, *Guía práctica para entender*, 87.

³Baumgarten, “On the Sign of the Prophet Jonah”, 384; Smith, *Guía práctica para entender*, 87.

⁴Bellah, *Jonah and the Whale*, 24; Sutcliffe, “Jonah”, 2:736; Wit, “Camino de un día”, 90; Earle, *Conozca a los profetas menores*, 44; Van Dolson, *Prophets Are People*, 44; Cordero, *Biblia comentada*, 1990.

⁵Richards, *Comentario bíblico del maestro*, 542.

⁶Stowe, “The Prophet Jonah”, 755; San Jerónimo, *Obras completas*, IIIa:691.

⁷Elliott, “Jonah”, 140.

Otras interpretaciones proponen que Jonás temía que su reputación fuese dañada al dar una profecía que probablemente no se cumpla,¹ o temía que los ninivitas atenten contra su vida² debido a su carácter frágil e inestable.³ Propuestas más extremas ven el asunto como una alegoría⁴ y niegan la historicidad de los hechos sucedidos en Jonás.

Planteamiento del problema

Tomando en cuenta que la huida de Jonás es causa de amplio debate histórico y que a lo largo de los años se ha explicado de diversas maneras, la cuestión que surge por lo relevante del trabajo es: ¿cuál fue la razón que motivó la huida de Jonás de su responsabilidad de dar a Nínive el mensaje de salvación?

Propósito

El propósito de esta investigación es hacer una propuesta de la razón que motivó la huida de Jonás de su responsabilidad de dar a Nínive el mensaje de salvación.

Justificación

Esta investigación es de pertinencia para la actualidad por dos razones: Primero, por la información válida que brinda sobre el tema principal del libro de Jonás: la huida del profeta, que es de mucho valor para interpretar el resto de su mensaje.

Segundo, porque provee un marco contextual más cercano a la realidad del libro

¹Stowe, “The Prophet Jonah”, 755.

²Harding, *Expository Lectures*, 16; Boyton, “Lying Vanities”, 904; Schultz, *Habla el Antiguo Testamento*, 363.

³Pereyra, *Psicología de los personajes bíblicos*, 139.

⁴Cordero, *Biblia comentada*, 1990.

de Jonás, teniendo en cuenta las situaciones políticas, sociales y culturales de una de las tres capitales de Asiria, Nínive, especialmente entre los siglos 810 a.C. hasta el 745 a.C. que abarca el gobierno de cuatro reyes asirios importantes, así como de Israel, presentando la historia de dos reyes durante el mismo periodo: Joás y Jeroboam II.

Delimitaciones

El presente estudio se enfocará en el libro de Jonás, de la sección de los profetas menores del AT. No se pretende hacer un análisis profundo de todo el libro de Jonás, debido a que no tienen referencias directas del tema a tratar. El autor solo considerará Jonás 1:1-3 vinculándolo directamente con 4:1-3, debido a que en este último capítulo el profeta explica las razones que lo motivaron a huir de su comisión divina.

Metodología

Esta investigación responde al método histórico-gramático, y pertenece a la línea de investigación bíblico-teológica. Primero se busca hacer un análisis del libro de Jonás basándose en sus argumentos históricos que son: Jeroboam II, Nínive y el Templo, a fin de contextualizar los eventos ocurridos en el 1:1-3 y llegar a una conclusión más acertada de 4:1-3. Seguido se hará una exégesis del 4:1-3 estableciendo las delimitaciones correspondientes del texto por los divisores masoréticos. Asimismo, se comparará las diferentes versiones bíblicas con el apoyo de los testigos textuales para establecer la traducción personal, y por último se realizará el análisis teológico de la perícopa para establecer la razón que motivó la huida de Jonás.

Revisión bibliográfica

Barrett en su estudio *Meaning More than They Say: The Conflict between YHWH and Jonah* concluye que la explicación que el profeta da sobre su huida en el 4:2 no queda del todo clara, pues de acuerdo a una examinación más detallada de la palabra קִיקִיֹן hay un discurso irónico y autoimpuesto de Jonás, sugiriendo que hay un conflicto aún mayor que la misericordia de Dios por Nínive. Los resultados muestran que el libro de Jonás se enfoca menos en la relación de Dios con Nínive y presiona a Jonás para que reconozca la compasión de Dios por él, siendo el único en todo el mundo del libro que es insensible a la misericordia de Dios.¹

Schellenberg en su estudio *An Anti-Prophet among the Prophets? On the Relationship of Jonah to Prophecy* sugiere que el carácter de Jonás no es consecuente con el de otros profetas del AT de querer la salvación de los perdidos, al contrario, según las idiosincrasias con la autocomprensión de los autores/personajes del libro y su relación ambivalente con el pasado profético clásico del antiguo Israel, y de acuerdo a la literalidad del autor por su deuda con la tradición profética se presenta a Jonás como un anti profeta. Basándose en el análisis de preguntas meta-proféticas y peculiaridades como la forma de literatura del libro, y la elección de Nínive como la ciudad salvada se concluye que Jonás probablemente estaba más preocupado por su reputación profética que por la salvación de la ciudad, siendo esta la razón principal de su huida.²

¹Rob Barrett, “Meaning More than They Say: The Conflict between YHWH and Jonah”, *Journal for the Study of the Old Testament* 37, no. 2 (2012): 237-57.

²Annette Schellenberg, “An Anti-Prophet Among the Prophets? On the Relationship of Jonah to Prophecy”, *Journal for the Study of the Old Testament* 39, no. 3 (2015): 353-371.

Walker en su estudio *Jonah's Genocidal and Suicidal Attitude - and God's Rebuke* considera que debido al trasfondo histórico que Jonás conocía del pueblo asirio anhelaba la muerte de éstos por ser los enemigos y opresores de Israel, y ésa fue la principal razón por la que el profeta huyó. Nínive no necesitaba misericordia, al contrario, debía ser castigada por todas sus atrocidades. Esto sugiere que Jonás tenía actitudes genocidas que Dios reprendió firmemente, usando a Jonás como un símbolo de compasión para el pueblo de Israel.¹

Barriocanal en su estudio *La tensión latente en la revelación del ser de Dios: Ex 34,6-7 y su relectura en el libro de los Doce* tiene por objetivo analizar la “fórmula de gracia” de Éxodo 34:6-7 y su importancia en la relectura de los demás libros veterotestamentarios, en especial de Joel y Jonás. El autor sugiere que Jonás toma la fórmula de gracia de Joel 2:13 y no de Éxodo 34:6-7 para hacer frente a su estrecho particularismo y a su concepción ruin y justiciera de Dios, y que ésta viene a ser la razón principal de su huida, Jonás no quería que Dios sea misericordioso con una nación que no lo merecía.²

Presuposiciones

El autor reconoce a las Escrituras, el AT y el NT, como “inspirada por Dios, y útil para enseñar, para redargüir, para corregir, para instruir en justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto, enteramente preparado para toda buena obra” (2 Ti 3:16-17), y que no fue traída por voluntad humana sino a través de “los santos hombres de Dios [que]

¹Alyssa Walker, “Jonah's Genocidal and Suicidal Attitude- and God's Rebuke”, *KAIROS: Evangelical Journal of Theology* 9, no. 1 (2015): 7-29.

²José Luis Barriocanal, “La tensión latente en la revelación del ser de Dios: Ex 34,6-7 y su relectura en el libro de los Doce”, *Scripta Theologica* 48 (2016): 381-403.

hablaron siendo inspirados por el Espíritu Santo” (2 P 1:21) quien además conservó y preservó su mensaje de manera fidedigna hasta nuestros días.

Asimismo, el autor considera que, al ser las Escrituras una unidad indivisible en contenido que va desde Génesis hasta Apocalipsis, provee la suficiente información para interpretarla de manera adecuada en sí misma. En ése sentido, las demás ciencias como la arqueología o historia sólo facilitarán información que sirva de apoyo para clarificar el texto, pero no se consideran como irrefutables o concluyentes (Col 2:8).

CAPÍTULO II

CONTEXTO LITERARIO E HISTÓRICO DEL LIBRO

El libro de Jonás no puede interpretarse correctamente si es que sus generalidades, que son amplio objeto de discusión, no son enmarcadas en un determinado periodo de la historia. Esta sección busca hacer ese análisis de manera exhaustiva para que en capítulos posteriores se llegue a conclusiones convincentes sobre el tema de su huida, por ello se pretende (1) definir quién es el autor del libro (2) estableciendo una fecha de escritura. Luego se discute (3) el género literario del libro para disponer su (4) propósito y (5) mensaje. Por último, y a lo que se le dedica más espacio, se busca (6) describir el contexto basándose en tres declaraciones históricas del mismo libro: Jeroboam II, Nínive (Asiria) y el templo. Al finalizar se presentan las conclusiones del capítulo.

Autor

El libro no tiene registro alguno del autor, sin embargo, de acuerdo a la tradición judía Jonás fue quien lo escribió.¹ Pusey propone tres argumentos para esto, que se resumen en: canonicidad, propósito y autenticación,² los mismos que seguidamente se analizarán con detenimiento a fin de extraer lo más importante:

¹Bob Utley, *Eighth Century Minor Prophets: Amos, Hosea, Jonah, and Micah, Study Guide Commentary Series* (Marshall, TX: Bible Lessons International, 2006), 230; véase también: E. B. Pusey, *Barnes' Notes on the Old Testament: The Minor Prophets, Hosea to Jonah*, (New York: Funk and Wagnalls, 1885), 1:373.

²Pusey, *Barnes' Notes*, 1:373.

Canonicidad. Por un lado, para Pusey, el mismo hecho de que Jonás sea parte del canon del AT implica que su autor debió ser llamado al oficio profético, y debió ser reconocido como tal por la comunidad de fe de su momento. El argumento de Pusey es válido, pues es difícil suponer que un libro de un origen dudoso haya sido incluido como parte de los registros sagrados sin objetarse.

Propósito. Para Pusey, el hecho de que el libro se enfoque más en la misión del profeta hacia Nínive, que en el profeta en sí mismo, ello hace de Jonás un autor confiable cuyo propósito de dar a conocer su interacción con Nínive al pueblo de Israel vale más que su propia reputación como siervo de Dios. Sin embargo, se ha de reconocer que todo escrito tiene un propósito inherente, pero eso no necesariamente indica autoría. El propósito de un escrito alcanza su clímax al llegar a la audiencia que ha de leerlo y se ha de influenciar por su contenido, mas no dice mucho sobre el autor, en ese sentido el argumento de propósito de Pusey carece de lógica y no se acepta como válido.

Autenticación. Pusey señala que “el libro comienza con la misma autenticación, con la que comienzan los demás libros proféticos”,¹ a saber, “vino palabra de Jehová a Jonás” (Jon 1:1). Esta particularidad es muy frecuente en el AT,² y es usada para distinguir: (1) la elección divina de un agente humano, y (2) la preparación de este agente para transmitir un mensaje divino a una audiencia en particular; así entonces se considera que el uso de esta fórmula por parte de Jonás señala sin duda su autoría innegable.³

¹Pusey, *Barnes' Notes*, 1:373.

²Cf. Isaías 1:10; Jeremías 1:2; 2:1; Ezequiel 1:3; Oseas 1:1; Joel 1:1; Miqueas 1:1; Sofonías 1:1; Hageo 1:1; Zacarías 1:1; Malaquías 1:1.

Argumentos en contra de la autoría de Jonás

Aunque la evidencia bíblica intertextual es sólida respecto a la autoría de Jonás, muchos autores consideran que no es así dada la evidencia de la crítica literaria en su contenido, que presenta el uso de palabras propias de una datación tardía.¹ Esto ha llevado a suponer que el libro fue compuesto por varios autores, que luego de eliminar y añadir adaptaciones a la historia original, la completaron hasta obtener la versión actual.²

Esto desvirtúa el contenido del texto, exponiendo la autoría del libro a un criterio literario que no es del todo seguro,³ y aún más, somete el libro mismo a la imaginación humana que en su afán de dar una respuesta ventajosa del asunto, multiplica las opciones de autores y coautores desconocidos, prescindiendo de un propósito inspirado.

Como producto de este pensamiento se obtienen sugerencias equivocadas, como el suponer que un sabio hebreo⁴ escuchó la historia de Jonás, y haciendo uso de

³Golka sugiere que aquí estamos frente al “proceso de la revelación... [pues] Jonás recibe una orden” directa de Dios. George Angus Fulton Knight y Friedemann W. Golka, *Revelation of God: International Theological Commentary* (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing, 1988), 74.

¹Julius A. Bewer, *A Critical and Exegetical Commentary on Haggai, Zechariah, Malachi and Jonah*, vol. 25 de *International Critical Commentary* (New York: C. Scribner's Sons, 1912), 13.

²Douglas Stuart, *Word Biblical Commentary: Hosea-Jonah* (Dallas: Word, Incorporated, 2002), 31:431.

³Pusey hizo un estudio minucioso de las supuestas palabras tardías usadas en el libro: *Sephaniah, Malach, Rab hachobel, Ribbo, Yith' ashshath, Baasher lemi, Manah y Taam*, y concluyó que no muestran evidencia en contra de Jonás, sino a favor. Véase: Pusey, *Barnes' Notes*, 1:375–77.

⁴Utley, *Eighth Century Minor Prophets*, 230.

“elementos folklóricos”¹ la documentó para la posteridad. Esto no hace más que reducir a Jonás a la posición un relato cultural.

En el entender de Stuart, el descrédito que se da al profeta en el libro es una razón más para suponer que Jonás no pudo ser el autor:

¿Podría el narrador haber sido el propio Jonás? Esto es posible, pero muy poco probable ya que la historia es tan consistentemente crítica con Jonás. Es, de hecho, una exposición de su hipocresía e inconsistencia, y termina con una representación de su obstinación casi infantil hasta el punto en que Dios hace de una planta el conducto de una lección objetiva... La imagen pública de Jonás no le va nada bien en el libro. ¿Dónde más en las Escrituras (o en cualquier literatura antigua, para el caso) el autor de una narración se desprecia tanto?²

Sin embargo, es de resaltar que los escritores bíblicos no ocultaron o disminuyeron las equivocaciones de sus personajes, tal es el caso de la mentira de Abram (Gn 12:11-13), el homicidio de Moisés (Éx 2:11-15) en el que también incurrió David (2 S 11:14-17) luego de adulterar (vv. 1-4). Partiendo de esa premisa, Jonás no es diferente de otros escritos del AT que también usan un lenguaje crítico para sus personajes, por lo que eso no es argumento para dudar que el propio Jonás lo escribió.

En conclusión, todas las posiciones presentadas por la crítica, lejos de brindar una posible solución a la autoría de libro, complican el asunto, haciendo que éste pierda su autenticidad, su originalidad de contenido y autoridad con la que fue investida por la iglesia misma, al incluirla como parte del canon, y Jesús mismo (Mt 12:40).

¹Bewer, *A Critical and Exegetical Commentary*, 8.

²Stuart, *Word Biblical Commentary*, 31:431.

Fecha de escritura

La referencia directa que proveen las Escrituras para la datación del libro se encuentra en 2 Reyes 14:25, donde se habla de un “Jonás hijo de Amitai, profeta que fue de Gat-hefer” por cuya palabra se restauraron los límites de Israel en el periodo de Jeroboam II. ¿Es este profeta la misma persona que fue enviada a Nínive?, analizaremos esto basados en la procedencia y paternidad de ambas personas.

Aunque el libro de Jonás no especifica la procedencia del autor, el hecho de que él “descendió a Jope” (Jon 1:3), una ciudad portuaria en el sector central del este de Israel,¹ implica que se encontraba en alguna parte elevada del norte (probablemente Gat-hefer), y que tuvo que descender hasta la zona costera.² Eso hace de ambos profetas habitantes del norte, y es casi imposible suponer que si hubiesen sido diferentes personas los autores bíblicos no los hubiesen diferenciado por el lugar de procedencia.

Asimismo, el que ambos personajes sean hijos de Amitai (cf. Jon 1:1) sugiere que son la misma persona, teniendo en cuenta además que “es totalmente improbable que haya habido dos profetas del mismo nombre, hijos de padres del mismo nombre”,³ especialmente cuando ambos nombres son tan raros que no ocurren en otra parte del AT.

¹Shlomo Aranzon, s.v. “Jaffa”, en *Encyclopaedia Judaica*, eds. Fred Skolnik y Michael Berenbaum (Jerusalem: Keter Publishing House Ltd, 2007), 11:59.

²Es de resaltar que gran parte de las ciudades del norte se encontraban en zonas más elevadas que las del sur, incluyendo a Gat-hefer a 335 msnm. Véase Michael S. Bushell, Michael D. Tan y Glenn L. Weaver, *Bible Works*, version 9.0.005f.1 (Norfolk, VA: Bible Works, 2011), en Bible Works Maps.

³Pusey, *Barnes' Notes*, 1:371.

Con este argumento se puede decir que la fecha de escritura de Jonás oscilaría entre el 793-753 a.C., periodo en el que reinó Jeroboam II,¹ ministrando en el oficio profético conjuntamente con Amós y Oseas.²

Género literario

¿Jonás presenta un género diferente al de los otros profetas menores?, obviamente que sí,³ debido su estilo intercambiable de narración en prosa (Jon 1) a poesía (Jon 2:1-9),⁴ para luego finalizar nuevamente en prosa (Jon 2:10; 3-4). Esta característica especial sólo la tiene Jonás, y por ella se ha puesto en duda su unidad⁵ aludiendo que en realidad su contenido “es un poema en prosa, no historia”.⁶ No obstante, lejos de ser esta característica motivo de crítica, debe ser prueba de su singularidad como escrito inspirado por las siguientes razones.

El libro de Jonás juntamente con Habacuc son los únicos libros de los profetas menores que incluyen una oración en poesía en gran parte de su contenido. En el caso de

¹Spaude sugiere el 780 a.C., pero como se verá más adelante esta posición está equivocada. Cyril W. Spaude, *Obadiah, Jonah, Micah: The People's Bible* (Milwaukee, WI: Northwestern Publishing House, 1987), 32; cf. Utley, *Eighth Century Minor Prophets*, 230.

²“Jonás también podría haber sido un contemporáneo de Miqueas y, si vivió hasta una edad avanzada, incluso de Isaías”. John G. Butler, *Jonah: The Parochial Prophet*, vol. 2 de *Bible Biography Series* (Clinton, IA: LBC Publications, 1994), 18. Cf. Spaude, *Obadiah, Jonah, Micah*, 32.

³John L. MacKay, *Jonah, Micah, Nahum, Habakkuk and Zephaniah, Focus on the Bible Commentary* (Ross-shire, Great Britain: Christian Focus Publications, 1998), 15.

⁴Utley, *Eighth Century Minor Prophets*, 229.

⁵Bewer, *A Critical and Exegetical Commentary*, 21.

⁶Ibíd., 4.

Habacuc, esta oración que se encuentra en su último capítulo, ha sido motivo para quitarle autoridad al escrito y datarlo en una fecha post-exílica;¹ pero esta distinción sólo revela que el autor era libre de elegir el género que mejor transmitía lo que deseaba expresar,² y es común entre los profetas del AT.³

Todavía más, un análisis detallado lenguaje demostrará que “el estilo del libro de Jonás es, con certeza, hebreo puro y simple, que corresponde a la simplicidad de la narración y del carácter del Profeta”,⁴ lo que lo convierte en “una literatura *sensacional*”, pues se compuso con “una alta concentración de elementos diseñados para despertar la imaginación y la emoción de la audiencia”, similarmente a lo que sucede con Daniel y las historias de Eliseo.⁵

¹Véase por ejemplo el análisis que hace John E. Anderson, “Awaiting an Answered Prayer: The Development and Reinterpretation of Habakkuk 3 in its Contexts”, *Zeitschrift Für Die Alttestamentliche Wissenschaft* 123, no. 1 (2011): 57-71.

²Tanto Jonás como Habacuc utilizan términos muy enfáticos en su oración que manifiestan sentimientos y acciones personales: “צרה”, “בָּטָן”, “שמע” (Jon 2:3, cf. Hab 3:16), “נהר” (Jon 2:4, cf. Hab 3:9), “עבר” (Jon 2:4, cf. Hab 3:10), “ראש” (Jon 2:6, cf. Hab 3:13, 14), “זכר” (Jon 2:8, cf. Hab 3:2), “תִּפְלָה” (Jon 2:8, cf. Hab 3:1). Así como los elementos que Dios utiliza para su juicio “מים” (Jon 2:6, cf. Hab 3:10, 15), “תְּהוֹם” (Jon 2:6, cf. Hab 3:10), “הַר” (Jon 2:7, cf. Hab 3:3, 6, 10), “אֲרֵץ” (Jon 2:7, cf. Hab 3:3, 6, 7, 9, 12) y que nada puede deshacerlos “עוֹלָם” (Jon 2:7, cf. Hab 3:6), “בוא” (Jon 2:8, cf. Hab 3:3, 16), “יְשׁוּעָה” (Jon 2:10, cf. Hab 3:8).

³Véase por ejemplo: Génesis 27:27-29, 39-40; 49:1-27; Ex 15:1-18, 21; Números 23:7-12, 18-24; 24:3-9, 15-24; Deuteronomio 32:1-43; 1 S 2:1-10; 2 S 1:19-27; 22:2-23:7; 1 Cr 16:7-36.

⁴Pusey, *Barnes' Notes*, 1:377.

⁵Stuart, *Word Biblical Commentary*, 31:435, 438. La cursiva es del original.

¿Hecho o ficción?

¿Es posible creer en la historia de Jonás y aceptar como reales las situaciones que presenta?, esta es quizás la pregunta más difícil del libro dado que casi la mitad de su contenido expone milagros, además de omitir datos de importancia,¹ lo que ha generado escepticismo sobre su historicidad y ha llevado a considerarlo alegoría, un Midrash judío, parábola, tipología, hipérbole,² mito o leyenda.³

En esta sección se establecerán algunos criterios que demuestran que Jonás puede ser un libro histórico sin llevar su contenido a exageraciones que lo desacrediten como tal. También se extraerán algunas implicancias que esto tiene para el resto de las Escrituras, en especial para el uso que Jesús mismo hace del libro.

(1) ¿Deberían ser los milagros un problema de historicidad? En realidad, no, pues a lo largo de las Escrituras se revela que Dios ha intervenido de manera milagrosa en muchas oportunidades.⁴ Esto viene a ser como un sello divino que recorre todo el AT⁵ y NT evidenciando la autoridad que Él tiene sobre lo creado. ¿Acaso la apertura del mar Rojo (Éx 14:21-22), las aguas de la roca (Nm 20:11), el descenso de fuego del cielo (1 R 1:9-12; 18:38) y la resurrección de Lázaro (Jn 11:44) son menos creíbles?, diferente es que los críticos no quieran aceptar los milagros como reales, más su incredulidad no

¹MacKay, *Jonah, Micah, Nahum*, 15.

²Utley, *Eighth Century Minor Prophets*, 229.

³Spaude, *Obadiah, Jonah, Micah*, 36. Siendo ésta la “conclusión casi universal de la erudición crítica”. Walter C. Kaiser Jr., *Mission in the Old Testament: Israel as a Light to the Nations* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 2000), 66.

⁴Pusey, *Barnes' Notes*, 1:388.

⁵Ibíd., 1:384.

puede legitimar su no historicidad.

(2) ¿El “gran pez” complica la narración? Tampoco lo hace, pues la existencia de una bestia marina¹ de proporciones inmensas capaces de tragar a un hombre y expulsarlo vivo después de tres días se ha documentado.² Asimismo no se debe confundir la tierra en la que fue vomitado Jonás (Jon 2:10) con alguna zona costera cercana a Nínive,³ pues es más probable que él haya sido devuelto a las costas de Palestina de donde huyó.⁴

(3) Un tercer punto contra la historicidad del libro radica en que no es posible que un profeta haya desobedecido a Dios, empero existe un precedente en la Escritura. Una de ellas es el caso de Balaam a quien Balac contrató para maldecir al pueblo de Israel (Nm 22:6). A pesar que Dios le había indicado que no lo haga (v. 12), Balaam motivado por la recompensa buscó la manera de lograrlo a través del adulterio (25:6; 31:16).

Así también Jonás desobedeció a Dios, y a pesar de ser un profeta norteño⁵ “dedicado, disciplinado y de voluntad fuerte” es evidente que también era “un ardiente nacionalista, pro-Israel y anti-extranjero; al menos, antiasiria”,⁶ y esas mismas

¹La “participación de un animal como emisario divino para influir en la acción del profeta es otro ejemplo en el cual Jonás se asemeja a Elías: ‘yo he mandado a los cuervos que te den allí de comer’ (1 R 17:4)”. Uriel Simon, *The JPS Bible Commentary: Jonah* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1999), 24.

²Véase por ejemplo el sustento histórico que brinda para esto: Eugene F. Roop, *Ruth, Jonah, Esther: Believers Church Bible Commentary* (Scottsdale, PA: Herald Press, 2002), 97.

³Hubiera sido imposible que en tan sólo tres días y tres noches Jonás llegara a las costas del Golfo Pérsico, Mar Negro e incluso Mar Caspio desde el mediterráneo.

⁴Simon, *The JPS Bible Commentary*, 24.

⁵Spaude, *Obadiah, Jonah, Micah*, 31.

inclinaciones, sumadas a un deterioro de su espiritualidad,¹ hicieron que su desobediencia sea rebelde y contundente.

(4) Por último, ¿cuál es la implicancia que tiene para Jesús y el resto de las Escrituras no aceptar el libro como histórico? Jesús usó a Jonás en Mateo 12:39-41 en alusión directa a sí mismo como señal, certificando que, así como profeta estuvo tres días y tres noches en el vientre del gran pez, Jesús también lo estaría en el corazón de la tierra y resucitaría, ¿qué significa esto?

Alomía concluye que “al citar a Jonás, Jesús no solamente está certificando la historicidad del incidente, sino que sobre todo él está enfatizando la interpretación emanada de Jonás en dimensiones escatológicas (Ose 6:1-3)” que garantiza que como Mesías él alcanzará éxito,² y este se debe a la certificación de lo ya anunciado por las Escrituras en Jonás, por cuyo mensaje Nínive creyó y se arrepintió.

Si Jonás no fuera real, ¿podría serlo la resurrección de Jesús anunciada como parte de su misión redentora? ¡Obviamente no!, y “si no hay resurrección de muertos, tampoco Cristo resucitó. Y si Cristo no resucitó, vana es entonces nuestra predicación, vana es también vuestra fe” (1 Co 15:13-14). Por lo tanto, es menester ver los hechos sucedidos en Jonás como un precedente histórico de la victoria que Jesús alcanzó sobre la muerte en

⁶Stuart, *Word Biblical Commentary*, 31:431.

¹“En el caso de Jonás, sólo podemos concluir que su salud espiritual había estado decayendo por algún tiempo antes de su llamado de Dios; de lo contrario, su rapidez para desobedecer no habría sucedido”. Butler, *Jonah*, 29.

²Merling Alomía, “La señal de Jonás: Una señal siempre actualizada para los incrédulos”, *Theologika* 7, no.1 (1992): 17-8.

favor de la humanidad entera,¹ por cuyo sacrificio y victoriosa resurrección la salvación de los que creen está asegurada (cf. Jn 20:31).

En conclusión, estas razones son suficientes para sostener que el género de Jonás es narrativo histórico, con un lenguaje rico y diverso que permite saltos de prosa-poesía-prosa sin afectar su unidad, haciendo uso de elementos idóneos para captar la atención no sólo de los lectores de su tiempo, sino de la actualidad, con una implicancia teológica fundamental sobre la que se sostiene el cristianismo mismo, a decir verdad, la resurrección de Jesús.

Propósito

El libro busca llamar la atención de Israel hacia el carácter y el poder de Dios,² a quien ellos habían fallado en su misión de representarlo ante el mundo entero.³ En ese marco, busca “ayudar a otros a evitar la trampa en la que cayó Jonás y alentar su adopción del corazón de Yahweh para las naciones, ¡sí, incluso con los enemigos más brutales de uno!”⁴

¹“Así, arraigado firmemente en las Escrituras, él responde con plena autoridad a sus detractores, mostrándoles sabiamente que su identidad, su experiencia futura, y su obra redentora son una señal absoluta de su mesianidad. De esta manera, Jesús establece con propiedad una señal válida no sólo para los fariseos incrédulos, sino incluso válida para los incrédulos de todas las edades. Para probar la validez de su aseveración encarnada en su persona como autenticidad de su mesianidad desafió a sus enemigos a comprobarlo con la profecía proclamada por Jonás”. Alomía, “*La señal de Jonás*, 18.

²Stuart, *Word Biblical Commentary*, 31:434.

³MacKay, *Jonah, Micah, Nahum*, 16. Es decir, revela un notable contraste entre el actuar humano y el actuar divino.

⁴Kaiser Jr., *Mission in the Old Testament*, 69.

Mensaje

Algunos han encontrado en Jonás un libro de mensajes tan diversos como la amplitud de autores que intervinieron en su escritura a lo largo de su composición,¹ desvirtuándolo de su naturaleza como libro misionero del AT² cuyo mensaje es el “amor universal de Dios para todos los seres humanos”,³ el cual se ve reflejado en la comisión dada por Dios a Jonás (1:2; 3:2), en su actuar con los ninivitas (3:10) y en las preguntas hechas por Dios al profeta (4:4, 9, 11).

Contexto histórico

El libro de Jonás, así como 2 Reyes, proveen datos históricos importantes que bien analizados, ayudan a crear un contexto histórico fiable para Jonás. Esta sección analizará a detalle tres elementos históricos, los mismos que son descritos en la Tabla 1.

Tabla 1. Elementos históricos del libro de Jonás y 2 Reyes

Referencias históricas en Jonás	Referencias históricas en 2 Reyes	Elemento histórico a estudiar
—	2 Reyes 14:24-25	Jeroboam II
Jonás 1:2	—	Nínive (Asiria)
Jonás 2:4, 7	2 Reyes 12:5-10, 13, 14	El templo

¹Roop, *Ruth, Jonah, Esther*, 98-99.

²Kaiser Jr., *Mission in the Old Testament*, 70. Cf. Utley, *Eighth Century Minor Prophets*, 230.

³Utley, *Eighth Century Minor Prophets*, 230; Stuart, *Word Biblical Commentary*, 31:435.

Jeroboam II

El registro bíblico presenta a Jeroboam II hijo de Joás¹ reinando sobre Israel en Samaria “el año quince de Amasías” (2 R 14:23), y después junto a Azarías (también llamado Uzías) en corregencia con Jotam su hijo (15:7).² Es de notar que, en este periodo de gobierno, tanto Samaria como Judá cooperaron mutuamente³ para alcanzar un reinado parecido al de David y Salomón;⁴ respecto a ese periodo varios comentaristas opinan lo siguiente:

¹La vida de Joás como gobernador inició con la coronación que Joacaz, su padre, le hiciera como corregente en el 805 a.C. antes de iniciar su invasión a Judá (Edwin R. Thiele, *A Chronology of the Hebrew Kings* [United States: Zondervan Publishing House, 1978], 42) y como parte de un plan político de contingencia contra Adad-nirari III, quien ya había declarado la guerra a los reyes del oeste. Gershon Galil, *The Chronology of the Kings of Israel and Judah* (Netherlands: E.J. Brill, 1996), 9:54.

La Biblia lo presenta en 2 Reyes 13 como alguien que hizo lo malo ante los ojos de Dios (v. 11a) y que mantuvo una política de gobierno semejante a la de Jeroboam, hijo de Nabat (v. 11b), otorgándole ése nombre a su hijo que más tarde gobernaría por él (2 R 14:16). La información bíblica no lo afirma, pero al parecer tuvo al profeta Eliseo como su consejero en su gobierno (vv. 14-21).

De acuerdo a la predicción del profeta Eliseo, Joás iba a derrotar a los sirios por tres veces (2 R 3:19), lo cual se cumplió, pues aprovechando la derrota que Adad-nirari III le hiciera a Ben-Hadad III (rey de Damasco) atacó el país por tres veces saliendo victorioso. Reconquistó ciudades perdidas, lo cual le dio gran dominio en Transjordania y la superioridad que había tenido en el pasado Judá (Giuseppe Ricciotti, *Historia de Israel: De los orígenes a la cautividad*, trad. Xavier Zubiri (Barcelona, España: Grafos, 1966), 366. Se podría decir entonces que Joás fue el iniciador del reino que más tarde Jeroboam lideraría en prosperidad.

²Nadav Na'aman, “Azariah of Judah and Jeroboam II of Israel”, *Vetus Testamentum* 43, no. 2 (1993): 227.

³El registro bíblico es claro en afirmar que los padres de ambos reyes no se llevaron tan bien como estos dos sucesores; 2 Reyes 14:8-14 menciona que Joás (por insistencia de Amasías v.10) subió a pelear con este en el valle de Bet-semes (v.11) donde Judá cayó (v.12) y Amasías fue tomado, más no muerto (véase vv. 17-20) después fue dejado humillado en el trono de David. Ricciotti, *Historia de Israel*, 366.

La primera mitad del siglo ocho marcó el periodo final de los grandes de Israel y de Judá. En poder y prosperidad ellos se compararon al reino de David y Salomón. Ambos, tanto el reino del norte como el del sur tuvieron líderes capacitados especialmente con Jeroboam II y Uzías... Uzías expandió sus fronteras por el sur hasta Elat y por el norte hasta Asdod; también, él fortaleció las defensas de Judá y la ciudad amurallada de Jerusalén. Como resultado, sus reinos unidos se expandieron tan lejos como los límites geográficos del dominio de Salomón.¹

A esto Haak añade diciendo que hay...

evidencia histórica que parece indicar que el nivel realista del reino de Jeroboam II fue exitoso, al menos si definimos el término en formas que consideraríamos normal. Él tuvo un muy largo reinado. La situación económica de la región parece tener riqueza generada del poder militar y político que mantuvo la nación desde la guerra hasta un extraordinario largo tiempo.²

Así también...

Sin temor a exagerar, es lícito comparar el reino de Jeroboam II, hijo y sucesor de Joás, con el de Salomón, naturalmente que en proporciones mucho más reducidas y en circunstancias bien diversas... [lo cual hace] suponer en el interior del reino un florecimiento de la organización militar y civil que recuerda a la de los mejores tiempos de David y Salomón; la interna unidad directiva, invariable a lo largo de sus 41 años, encontró exteriormente la coincidencia de una serie ininterrumpida de circunstancias favorables y creó una verdadera época de paz y grandeza... [asimismo] la actividad literaria de este periodo debió ser considerable; se fijaron por escrito y se hicieron nuevas recensiones de las antiguas tradiciones y se compusieron obras completamente nuevas.³

Si bien el gobierno de Jeroboam II se muestra próspero, no todo fue así desde un

⁴Menahem Haran, "The Rise and the Decline of the Empire of Jeroboam Ben Joash", *Vetus Testamentum* 17, no. 3 (1967): 266.

¹Phillip J. King, "The Eighth, the Greatest of Centuries?", *Journal of Biblical Literature* 108, no. 1 (1989): 4.

²Robert D. Haak, "Response to Carroll", *Ex Auditu* 24 (2008): 56. También su reinado fue caracterizado por un "uso notable del vino y del aceite cosmético", véase Ivan T. Kaufman, "The Samaria Ostraca: An Early Witness to Hebrew Writing", *Biblical Archaeologist* 45, no. 4 (1982): 237.

³Ricciotti, *Historia de Israel*, 366, 7.

principio. Cuando Jeroboam asumió el trono¹ en el 793-753 a.C.,² ya existían en el reino ciertos desafíos como la restauración de los límites de Israel, y características objetables como la maldad de Jeroboam II y su influencia para hacer pecar a Israel al punto de rebelarse abiertamente contra los mensajeros de Dios.

La restauración de los límites de Israel

2 Reyes 14:25 indica que Jeroboam “restauró los límites de Israel desde la entrada de Hamat hasta el mar de Arabá”; de esto se entiende que la expansión territorial fue el principal objetivo de su gobierno, considerando además que lograrlo le brindaría estabilidad política y financiera, tan necesaria en aquellos días.

Sin embargo ¿pudo Jeroboam conquistar Hamat? Algunos han sido renuentes al asunto diciendo que “todas las interpretaciones que asumen que Jeroboam ‘restauró’ Damasco y Hamat [literalmente son...] erróneas”, pues Hamat en el siglo VIII fue “un

¹Si bien el rey asirio Adad-nirari III había tenido mayor contacto con su padre Joás, se presume que Jeroboam todavía tuvo que esperar hasta la muerte de éste (783 a.C.) para convertirse en rey absoluto sobre Israel. Haran, “The Rise and the Decline”, 268.

²Incluyendo los doce años de corregencia con su padre Joás (793 a.C. -782 a.C.), véase, “El reino de Judá desde 841 a 750 a.C.”, [El mundo antiguo desde 1400 a 586 a.C.], *Comentario bíblico adventista del séptimo día*, ed. Francis D. Nichol, trad. Víctor E. Ampuero Matta (MI: Publicaciones Interamericanas, 1990), 2:85, en adelante *CBA* y no en el “789-7 a 748-7 AC” como otros sugieren, cf. Haran, “The Rise and the Decline”, 266.

Es de notar también que, de acuerdo a Thiele, existen tres “áreas problemáticas principales en el periodo entre 798 y 723 A.C.”, de las cuales, la primera tiene que ver con las “áreas concernientes al reinado de Joás y Jeroboam II en Israel y de Amasías y Azarías en Judá”. Para llegar a una fiel datación de los reyes hebreos y por consiguiente a una solución al problema, Thiele toma como base la muerte de Acab (853 a.C.), lo cual es un hecho registrado por fuentes extra-bíblicas y construye una cronología verídica. Edwin R. Thiele, *A Chronology of the Hebrew Kings*, 39. Para una mayor discusión del asunto véase también Edwin R. Thiele, “A Solution to the Chronological Problems of the Hebrew Kings”, *Ministry* 51, no. 1 (1978): 22-6.

poderoso reino, que bordeaba a Damasco en el sur y a Arpad en el norte, compuesta por dos grandes partes, Hamat y Hadrach”,¹ lo cual hace casi imposible considerar el registro bíblico como válido.

No obstante la historia, aunque no lo verifica directamente, otorga la posibilidad para creer que de alguna manera Jeroboam conquistó dichos lugares, por cuatro argumentos que se detallarán a continuación:

(1) Luego de la victoria que Adad-nirari III obtuvo sobre Damasco,² Joás derrotó tres veces más este país³ en cumplimiento a lo predicho por Eliseo de acuerdo al registro bíblico en 2 Reyes 13:19, lo que probablemente causó un decaimiento económico y social del que tardó años en recuperarse.

(2) Una invasión hecha por Jeroboam sólo puede ser posible si la presión que Asiria ejercía sobre el ACO era débil o escasa, a esto Harán agrega lo siguiente: “Durante este largo tiempo la región [de palestina, y en gran sentido el ACO] fue completamente libre de cualquier influencia asiria y el vacío [que esta dejaba] podría ser bien llenado por el poder de Jeroboam”.⁴

Además, la historia apoya la campaña a Damasco y Jatarîca, que los reyes asirios

¹Nadav Na’aman, “Azariah of Judah and Jeroboam II of Israel”, 230. Na’aman busca algún tipo de solución que sea contraria a lo que menciona el texto bíblico sin encontrarla, para lo cual a través de una traducción propia llega a la misma conclusión que la Biblia presenta; op. cit. 231.

²Nadav Na’aman, “The Contribution of Royal Inscriptions for A Re-Evaluation of the Book of Kings as A Historical Source”, *Journal for the Study of the Old Testament*, no. 82 (1999): 11-2.

³Ricciotti, *Historia de Israel*, 366.

⁴Haran, “The Rise and the Decline”, 279.

Salmanasar IV y su hijo Ashur-dan III emprendieron en el 773/2 a.C. sin tener éxito por causa de una peste que azotó su campamento, lo que bien pudo permitir que “por aquella época lograra el rey Jeroboam II de Israel... vencer, con menor esfuerzo... y restablecer la frontera septentrional de su reino”.¹

(3) Según Lipiński el último rey de Hamat es llamado en los documentos asirios ^mDINGIR-*ya-ú-bi-’i-di* “donde el elemento teofórico israelita *Yau-* de *Yaú-bi’di* es el resultado de una influencia judía o israelita bajo Jeroboam II y Uzías/Azarías”.² Además, reconsiderando los términos gramaticales el autor sugiere que una mejor traducción sería *’Ilu-yahū-bi-’idī* que se leería como “Dios aparecerá como mi testigo”,³ lo que da una posibilidad para creer que la dinastía de Jeroboam influyó sobre Hamat de alguna manera luego de su muerte.⁴

(4) El acto de “restaurar los límites de Israel” (2 R 14:25) fue divino, pues se hizo por “la palabra de Jehová [la cual se habló por] Jonás⁵ hijo de Amitai” para librar a su

¹Guillermo Oncken, *Historia Universal* (Barcelona: Montaner y Simón, 1917), 440. Como se expone en el párrafo anterior, la victoria que Adad-nirari III y Joás infligieron en su tiempo sobre Damasco, fue el inicio de una serie de derrotas en el futuro, lo que deja a entender que para la época de Jeroboam II, Damasco, era una ciudad débil.

²Aunque existen algunas variantes como ^m*I-lu-bi-’i-di* y ^m*DINGIR-bi-’i-di*. Edward Lipiński, “Israelite King of Hamat”, *Vetus Testamentum* 21, no. 3 (1971): 371.

³Ibíd., 372.

⁴Por otro lado, Dalley argumenta: “el hecho interesante que emerge de todo este lío y confusión es este: había un gobernador en el norte de Siria en el 738 que tenía un nombre compuesto por Yahweh” y que era “judío”. Stephanie Dalley, “Yahweh in Hamath in the 8th Century BC: Cuneiform Material and Historical Deductions”, *Vetus Testamentum* 40, no. 1 (1990): 26, 3.

pueblo de la “amarga aflicción” (v. 26) que venía sufriendo; como un acto divino inmerecido para Israel.¹ La posibilidad de que esto se haya logrado por los buenos recursos o estrategias humanas, queda rechazada.

Por todo esto se puede decir, que hay evidencia confiable que demuestra que Jeroboam II en el s. VIII fue el rey con más probabilidad de ser el conquistador de Damasco y Hamat, de lo que eran Asiria u otras naciones vecinas.

La maldad de Jeroboam

2 Reyes 14:24 muestra cual era el estado espiritual de Jeroboam II: “hizo lo malo ante los ojos de Jehová” imitando los pecados del “hijo de Nabat” quien gobernó entre 931-910 a.C.² sobre Israel, cuyos pecados se caracterizaron por la fabricación de dos becerros de oro (1 R 12:28)³ que sirvieron como dioses de adoración en “Bet-el, y el otro en Dan” (v. 29). Esta nueva forma de culto incluía casas de adoración con sacerdotes ministradores en lugares altos (v. 31), una fiesta idéntica a la ya instituida en Judá (v. 32a), quema de incienso (v. 33) y un sistema de sacrificio y adoración (v. 32b).⁴

⁵Es necesario aclarar, como ya se mencionó anteriormente, que el Jonás presentado en este capítulo es el mismo que escribió el libro de Jonás, no como García supone al decir que el profeta mencionado en el libro de 2 de Reyes “es oriundo del norte de Palestina, mientras que el protagonista del libro de Jonás parece oriundo del reino del sur, ya que, después de recibir la orden de ir a Nínive, tomó un navío a Jope, en la costa meridional”. Cordero, *Biblia comentada*, 1186.

¹Butler, *Jonah*, 18.

²Cf. Thiele, “A Solution to the Chronological”, 26.

³Jeroboam dijo: “Ahora se volverá el reino a la casa de David... y me matarán a mí [e irán tras] Roboam rey de Judá” (1 R 12:27), lo cual da entender que sus motivos encerraban un interés político y egoísta, más no interés por la espiritualidad de su gente, pues todo fue hecho de acuerdo a “su propio corazón” (v. 33).

La falta de espiritualidad y búsqueda de Dios, conllevó al pueblo hacia la “opresión, [una] flagrante injusticia, el lujo y el despilfarro desmedidos... desvergonzados banquetes y borracheras, la licencia y las orgías”,¹ lo que no sólo mostraba descuido en el gobierno, sino una clara intención que Dios no interfiriese en sus planes ni desarrollo.²

Esta condición pecaminosa en la que se encontraba Israel trajo consigo los inevitables juicios de Dios, que llegaron no sin antes recibir las amonestaciones respectivas, como sucedió en la fiesta idolátrica que Jeroboam inauguró de manera altanera contra Dios en Bet-el.

El desacato abierto al don profético

1 Reyes 13:1-7 documenta que en la fiesta de Bet-el dónde Jeroboam buscó cambiar la adoración verdadera por un culto espurio a un altar, “un varón de Dios” vino desde Judá (v. 1) y clamó “contra el altar por la palabra de Jehová” (v. 2) que un hijo llamado Josías sacrificaría a los sacerdotes que siguen la orden de Jeroboam. Esto enojó al rey y en un afán desesperado por silenciarlo busco atentar contra su vida, sin lograrlo porque la mano se le secó (v. 4).

⁴Esto condenó su reinado a la destrucción bajo una orden divina (1 R 13:3; 14:16). E. Theodore Mullen, “The Sins of Jeroboam: A Redactional Assessment”, *Catholic Biblical Quarterly* 49, no. 2 (1987): 213, 214.

¹Ellen G. White, *Profetas y reyes* (California: Publicaciones Interamericanas, 1957), 211.

²Arthur Grosvenor Daniells, *The Abiding Gift of Prophecy* (Mountain View, California: Pacific Press Publishing Association, 1936), 119-20. Aunque de seguro recibió la instrucción de Eliseo cuando era niño, nada de eso fue suficiente, pues si bien tenía la capacidad para lograr algo mucho mejor, falló a una corta distancia pues “se desarrolló en la desatención absoluta de los requisitos de Dios”, op. cit., 199.

Todas estas señales debieron inducir “al rey de Israel a arrepentirse y a renunciar a sus malos propósitos, que desviaban al pueblo de la adoración que debía tributar al Dios verdadero. Pero el rey endureció su corazón, y resolvió cumplir su propia voluntad”.¹ Este desacato abierto contra los mensajeros de Dios define que él no tenía interés alguno en la dirección divina, es más, le incomodaba la sola presencia de Dios.

Esto mismo sucedió con Jeroboam II, sobre quien se dice:

[El] *tercer* problema de su gobierno... [fue] no escuchar la voz de Dios a través de sus profetas, los cuales fueron Jonás, Oseas y Amós.² Es de notar que la “ingratitude y el desafío de Jeroboam y de la nación colmaron los límites de la paciencia y la protección de Dios”, haciendo que más tarde Oseas y Amós registren sus oráculos contra Israel (Os 1:1-6; Am 6:13; 7:9).³

Estas tres características del reinado de Jeroboam II incrementan la comprensión de la “amarga aflicción de Israel” de 2 Reyes 14:26, y en ése contexto debe entenderse este pasaje. Para entonces Israel tenía un rey interesado sólo en la expansión geográfica y crecimiento económico. Este enfoque materialista lo llevó a dejar a un lado la verdadera adoración a Dios, rebelándose abiertamente contra Él al dañar a sus mensajeros de los cuales Jonás era uno, por lo que suponemos el ministerio de este profeta, como el de sus contemporáneos, no debió ser bien recibido.⁴

¹White, *Profetas y reyes*, 75-6.

²Estos tres profetas siguieron a Eliseo en el oficio profético. Daniells, *The Abiding Gift of Prophecy*, 119. Cf. David Noel Freedman, “Headings in the Book of the Eighth-Century Prophets”, *Andrews University Seminary Studies* 25, no. 1 (1987): 17; “Jonás probablemente era un contemporáneo más joven de Eliseo, quien lo sobrevivió”. MacKay, *Jonah, Micah, Nahum*, 15.

³Daniells, *The Abiding Gift of Prophecy*, 120.

⁴Cf. Amós 7:11-13.

Asiria

Antes de la época de Jonás, los asirios ya tenían un largo recorrido político y militar reconocido en el ACO. Por ejemplo hacia el 1100 a.C. Tiglat Pileser I ya se atribuía el título de soberano del mundo: “Rey de las cuatro regiones del mundo, rey de todos los príncipes, señor de señores, poderoso, rey de reyes, que ha gobernado los pueblos... que ha sido proclamado sobre los príncipes”,¹ lo que según él había logrado por la intervención divina de su dios: “Ashur y los grandes dioses... me ordenaron que extendiera el límite de su tierra”.²

La crueldad fue el sello característico de las conquistas de Asiria, así lo indica un registro de Ashur nasir apal (885-860 a.C.): “Yo corté sus manos, los quemé con fuego, una pila de hombres vivos y de cabezas frente a la puerta de la ciudad establecí, hombres que empalé en estacas, la ciudad que destruí y devasté, la convertí en montículos y montones de ruinas, los jóvenes y las doncellas en el fuego quemé”.³

¹A. T. Olmstead, “Assyrian Government of Dependencies”, *The American Political Science Review* 12, no. 1 (1918): 65.

²Ibíd., 65. Referencias similares ocurren con otros reyes, por ejemplo, Senaquerib quien dice: “ASHUR el gran señor, me ha dado el trono del mundo. Sobre todos los habitantes en cada lugar he exaltado mis brazos guerreros”. H. F. Talbot, “Assyrian Texts Translated”, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 19 (1862): 136. Esto sugiere que “en medio de sus crueldades, tenían una gran reverencia por sus dioses, y les atribuyeron su grandeza nacional” Pusey, *Barnes' Notes*, 1:381.

³Olmstead, “Assyrian Government of Dependencies”, 66. Véase la frialdad con que Salmanasar I describe sus conquistas en D. D. Luckenbill, “Inscriptions of Early Assyrian Rulers”, *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 28, no. 3 (1912): 187-9. Cf. Merling Alomía, *Daniel: Varón muy amado de Dios* (Lima: Ediciones Theologika, 2009), 17-27; Butler, *Jonah*, 26.

Esta crueldad, sumada a una serie de prácticas abominables como el libertinaje, la brujería y el salvajismo¹ fue más tarde condenada por el profeta Nahum² quien anunció su vertiginoso final tiempo después que el profeta Jonás la visitara.³

La Nínive del tiempo de Jonás

Existen registros cuneiformes que certifican que para el siglo VIII a.C. los asirios habían perdido influencia política y militar en el ACO⁴ y el reino de Jeroboam II se había constituido fuerte.⁵ Es probable que “durante gran parte de la primera mitad del siglo VIII a.C.” Nínive haya sido la capital de Asiria,⁶ lo que explica por qué Dios lo comisionó allí y no a otras de sus dos capitales o demás ciudades.⁷

Wiseman⁸ ha hecho un estudio de los principales problemas que asiria afrontaba durante este periodo, resaltando los siguientes:

(1) *Invasión*. La posibilidad que Asiria sea invadida por Babilonia era latente aún en esta etapa de la historia, muestra de eso es “una carta de papiro arameo de Saqqara”

¹Butler, *Jonah*, 27.

²Cf. Nahum 3:1-4.

³Butler, *Jonah*, 26.

⁴Spaude, *Obadiah, Jonah, Micah*, 34.

⁵Pusey, *Barnes' Notes*, 1:381.

⁶Su importancia como capital se ve en el uso que Tiglat-Pileser I (1114-1076 a.C.) y otros reyes hicieron de ella: Ashurnasirpal II (883-859 a.C.) antes de Jonás y Sargón II (722-705 a.C.) después de él. Stuart, *Word Biblical Commentary*, 31:441.

⁷Asiria tenía tres capitales, la central administrativa de todo el imperio (Nínive), la religiosa (Ashur) y la militar (Nimrud), además de otras ciudades importantes que los que pertenecían al territorio asirio. Alomía, *Daniel*, 104.

⁸D. J. Wiseman, “Jonah’s Nineveh”, *Tyndale Bulletin* 30 (1979): 29-51.

que registra un “llamado de una de esas ciudades” pidiendo “ayuda contra el enemigo que se aproxima”.¹ Añadido a esto, había revueltas internas en el país que complicaban aún más la estabilidad de la nación.²

(2) *Un eclipse solar total*. Los registros muestran que los asirios relacionaron ampliamente los eclipses con situaciones “de especial importancia... [que] apuntaba a un gran desastre público”, y “mientras afectaban a los individuos, las predicciones no estaban dirigidas a ellos, sino al país en general, a la familia real y a los nobles, y al derrocamiento de la dinastía y la ciudad”.³ Un eclipse considerado como la “fecha astronómica más temprana en la historia asiria, ocurrió en el epónimo de Bur-Sagale, gobernador de Guzana en el décimo año de Ashur-dan III, calculado el 15 de junio de 763 a.C., significativamente durante el reinado de Jeroboam II de Israel (782-753) y la vida de Jonás hijo de Amitai”.⁴

(3) *Terremoto*. Los asirios también atribuyeron los terremotos a la ira divina, y como instrumento de juicio que afectaba el gobierno de su rey.⁵ El libro de Amós indica que un terremoto tuvo lugar en los días de “Uzías rey de Judá y en días de Jeroboam hijo de Joás, rey de Israel” (Am 1:1), y probablemente se dejó sentir en Asiria pues los datos históricos así lo revelan en el tiempo de “Salmanasar I, Assur-resa-isi, y durante el mes

¹Wiseman, “Jonah’s Nineveh”, 44-5.

²Stuart, *Word Biblical Commentary*, 31:440.

³Wiseman, “Jonah’s Nineveh”, 45.

⁴Ibíd., 46.

⁵Ibíd., 48.

de Siwan en el reinado de Assur-dan (el contemporáneo de Jeroboam)”¹.

(4) *Hambre*. Wiseman sustenta: “El hambre y las epidemias fueron otra señal de la ira divina que podría conducir al arrepentimiento en masa y al duelo para evitarlos”² y puede no ser coincidencia que en el reinado de Ashur-dan III, en las listas epónimas, hay varias referencias al término hambre que prevaleció durante siete años.³

Así en las palabras de Stuart se concluye que:

nuestra evidencia histórica preserva el hecho de que las cosas no iban bien para los ninivitas aproximadamente en el momento en que Jonás sirvió como profeta (la primera mitad del siglo VIII). Las pérdidas militares y diplomáticas a nivel internacional se combinaron con el hambre y los levantamientos populares a nivel nacional durante la época de Aššur-dān III (773-756 a.C.), por ejemplo. Además, tanto un terremoto como un eclipse, temían grandes augurios para los asirios, se experimentaron concurrentemente a estos otros problemas. Una monarquía débil y temblorosa, tambaleante por la agitación interna e internacional, bien podría haber acogido con agrado la oportunidad de consolidar su aceptación por parte de una población sospechosa, que ya estaba al borde de los problemas prevalecientes, mediante el tipo de proclamación real preservada (¿en parte?) en 3:7-9.⁴

El rey de Nínive

Los problemas anteriormente mencionados en Asiria hacían difícil que la administración del gobierno recaiga sobre un solo rey,⁵ por lo que “durante la época en la que Jonás vivió, el imperio asirio se dividió en diferentes áreas gobernadas por unos

¹Wiseman, “Jonah’s Nineveh”, 48.

²Ibíd., 50.

³Una gran plaga azotó asiria en el reinado de Ashur-dan III (771-754 a.C.), véase Utley, *Eighth Century Minor Prophets*, 231.

⁴Stuart, *Word Biblical Commentary*, 31:440.

⁵Sobre la crítica de que la frase “rey de Nínive” usado en Jonás es evidencia para una datación tardía Stuart ha certificado que tal expresión es “una frase perfectamente simple y comprensible en el contexto del libro”, y que no se puede sostener tal argumento. Stuart, *Word Biblical Commentary*, 31:440.

pocos nobles poderosos que se burlaban del rey asirio”,¹ siendo muy posible que Nínive, como una de las capitales principales “fuera una ciudad-estado independiente o semi-independiente con su propio gobernante”.²

¿Quién fue el rey de Nínive?, haciendo uso del contexto de los reyes Joás y Jeroboam II es posible determinar los gobernantes coetáneos que dirigieron asiria durante este tiempo (véase la Tabla 2), y hacer un análisis para identificar al monarca al que Jonás anunció su profecía.

Tabla 2. Gobernantes asirios coetáneos a Joas y Jeroboam II³

Reinos de Israel		Reinos de Asiria	
Joás	798-782	810-783	Adad-nirari III
Jeroboam II	793-753	783-772	Salmanasar IV
		772-755	Ashur-dan III
		754-745	Ashur-nirari V

Adad-nirari III

Su gobierno iniciado en el 810 a.C. fue particular debido a dos razones; (1) a su llegada los asirios resurgieron con fuerza en el oeste⁴ después de tener un periodo de

¹Amenazando incluso la mismísima monarquía. Paul Ferguson, “Who Was the ‘King of Nineveh’ in Jonah 3:6”, *Tyndale Bulletin* 47, no. 2 (1996): 311-2. Véase también: Jay Lemanski, “Jonah’s Nineveh”, *Concordia Journal* 18, no. 1 (1992): 46.

²Ibíd.

³Tabla construida tomando los datos “El reino de Judá 931-609 a.C. y de Israel 931-722 a.C.”, *CBA*, 2:79, tomando en cuenta que Joás reinó doce años en corregencia con Jeroboam hasta su muerte el 782 a.C. Véase también Lemanski, “Jonah’s Nineveh”, 42.

⁴Brad E. Kelle, “What’s in a Name? Neo-Assyrian Designations for the Northern Kingdom and Their Implications for Israelite History and Biblical Interpretation”, *Journal of Biblical Literature* 121, no. 4 (2002), 651; especialmente por las campañas

decadencia de por lo menos ochenta años a causa de la muerte de Salmanasar III;¹ (2) reinó en corregencia con su madre Semiramis.²

Este gobernante no tuvo contacto directo con el pueblo de Israel sino con Hazael rey de Damasco,³ a quien él mismo derrotó en una de sus conquistas, ganando respeto en el ACO. La hazaña por la que más se le recuerda es por entablar ingeniosamente una asociación con Babilonia⁴ que trajo ventajas a su gobierno, en especial para su expansión. Los registros indican que durante su reinado “hubo una tendencia hacia el monoteísmo (es decir, Nebo)”⁵ pero esto no es suficiente evidencia para asegurar que él fue el rey de que llevó a un arrepentimiento a Nínive.

que iniciaron en el año sexto de su reinado, es decir en el 805 a.C., cuya primera ciudad a tomar fue Damasco.

¹John Macolm Russell, *The Writing on the Wall: Studies in the Architectural Context of Late Assyrian Palace Inscriptions* (Estados Unidos: Eisenbrauns, 1999), 83.

²Se puede ver que la reina Semiramis era una mujer vigorosa e implacable, tanto así que en Ashur, la capital religiosa de Asiria, se hallaron estelas que contenían las siguientes inscripciones sobre su carácter: “*Sammuramat [es decir Semiramis], ‘señora real’ de Šam]ši-Adad, rey del universo, rey de Asiria, madre [de Ad]ad-nirari, rey del universo, rey de Asiria, nuera de [Sal]manasar, rey de las cuatro regiones*”. Carmen Alfaro Giner y Ángel Aleixandre Blasco, eds., *Espacios de infertilidad y angamia en la antigüedad* (Valencia: Sema, 2006), 167. La cursiva es del original y el primer corchete es nuestro.

³Este rey conocía al pueblo de Israel, véase por ejemplo 2 Reyes 8-9.

⁴Este rey llegó a un consenso sin una guerra, sólo haciendo manipulación de la fe religiosa de Babilonia, lo que se considera un hecho sin precedentes. Lester L. Grabbe, ed., *Ahab Agonistes: The Rise and Fall of the Omri Dynasty* (New York: T&T Clark, 2007), 34.

⁵Utley, *Eighth Century Minor Prophets*, 231.

Salmanasar IV

No hay mucha información sobre la vida de este rey, ya que es probable que durante su reinado el conflicto bélico que tuvo con Siria haya ocupado gran parte de su tiempo.¹ Existen registros que indican un decaimiento del imperio Asirio durante su gobierno,² debido a que siempre se mantuvo a la defensiva de su trono.³ Nunca tuvo contacto con el pueblo de Israel,⁴ y su nombre no fue considerado importante hasta el descubrimiento de Salmanasar III en la arqueología moderna.⁵

Ashur-dan III

La historia registra que durante su gobierno Asiria sufrió una decadencia notoria por el afán que éste tenía para mantener intacto todo lo que su padre había ganado con anterioridad.⁶ Aunque su gobierno, junto con el de Salmanasar IV y Ashur-nirari V, se caracteriza como los declives políticos más agonizantes de toda la historia de Asiria,⁷ es

¹“Salmanasar”, en *Enciclopedia universal ilustrada: Europeo-Americana* (Madrid: Espasa-Calpe, 1926), LIII.

²“Asiria”, en *Diccionario de la Biblia*, ed. R. P. Serafín de Ausejo (Barcelona: Editorial Herder, 1978), 170.

³Wilton M. Nelson y Juan Rojas Mayo, *Nelson nuevo diccionario ilustrado de la Biblia* (Nashville: Editorial Caribe, 2000), s.v. “Salmanasar”.

⁴Walter A. Elwell y Barry J. Beitzel, *Baker Encyclopedia of the Bible, Map on Lining Papers* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1988), 1935.

⁵Abraham David, “Shalmaneser III”, en *Enciclopedia Judaica* (Jerusalem: Enciclopedia judaica, 1971-1972) 18:377.

⁶Roberth William Rogers, *A History of Babylonia and Assyria* (MI: The Abingdon Press, 1915), 2:260.

⁷Todo este declive en el Imperio asirio, sólo tuvo fin con la llegada de Tiglat-Pileser III al trono. Mario Liverani, *El antiguo Oriente: Historia, sociedad y economía*

considerado como el posible rey a quién Jonás predicó, siendo las atrocidades practicadas en su reino y el estado denigrante en que se encontraba su ciudad lo que hizo aún más real el mensaje del profeta para dicho momento;¹ aunque no sobrevivieron anales escritos de su gobierno para nuestros días, se sabe que él fue el que emitió una gran cantidad de decretos reales en todo su imperio, siendo la base principal sobre la cual se fundamenta su existencia histórica.²

Ashur-nirari V

Ashur-nirari V aunque fue un gobernante sagaz para las conquistas, al asumir el trono las cosas sólo empeoraron para Asiria.³ Los primeros cuatro años de su gobierno el país no extendió sus fronteras, debido a los problemas internos que minaban la estabilidad del imperio. Este rey no hizo nada trascendental en su gobierno, o si lo hizo no existe registro arqueológico alguno que lo verifique. Sus últimos días como rey se caracterizaron por una gran cantidad de revueltas internas en el país (especialmente desde el 746 a.C. en adelante), y bajo la condición de anciano en la que se encontraba no pudo lograr mucho. Tiempo después, fue derrocado por el que hoy se conoce como Tiglat-pileser III, por cuyos méritos el imperio sufrió una renovación, estableciéndose y durando

(España: Crítica, 1991), 611. Véase también Floyd Nolen Jones, *The Chronology of the Old Testament: A Return to the Basics* (Estados Unidos: New Leaf Press, 1993) 150.

¹Eugene H. Merrill, “The Sign of Jonah”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 23, no. 1 (1980): 26. Véase también: Keila Ochoa Harris, *Palomas* (Estados Unidos: Thomas Nelson, 2007), 220.

²Paul J. N. Laurence, “Assyrian Nobles and the Book of Jonah”, *Tyndale Bulletin* 37, (1986): 123. Véase también A. T. Olmstead, “The Assyrian Chronicle”, *Journal of the American Oriental Society* 34, (1915): 344-68.

³Merrill, “The Sign of Jonah”, 26.

medio siglo más como un poder importante en el ACO.¹

En perspectiva, se puede notar que la condición de asiria durante el s. VIII a.C. fue decadente debido a problemas nacionales como internacionales que dificultaban tener un imperio unido; esto, sumado a los eventos catastróficos que auguraban malos tiempos sobre el imperio, hacían de Nínive una ciudad en constante estado de emergencia especialmente durante el gobierno de Ashur-dan III, el rey que tiene más probabilidades de ser el que Jonás visitó en Nínive.

El templo

El segundo capítulo del libro de Jonás es una porción de poesía hebrea donde el profeta expresa un agradecimiento² genuino a Dios por haberlo librado de la tormenta del mediterráneo,³ y promete cumplir con la comisión a la que había sido designado: “Pagaré lo que prometí. La salvación viene de Jehová” (Jon 2:9).

¹Wikipedia: La enciclopedia libre, “Ashur-nirari V”, Wikipedia, http://es.wikipedia.org/wiki/Ashur-nirari_V (consultado: 28 de octubre, 2011).

²Véase Pusey, *Barnes' Notes*, 1:378-79; Stuart, *Word Biblical Commentary*, 31:439.

³Algunos suponen que la oración no pudo ser de agradecimiento, pues todo lo vivido por el profeta al ser echado por la borda de un navío y ser tragado por un pez en plena tormenta en el Mediterráneo, debió ser de por sí, una experiencia más perturbadora que la intención de salvarlo. Bewer, *A Critical and Exegetical Commentary*, 21.

Los supuestos arameismos de esta oración favorecen una datación tardía del salmo, y su postrera añadidura al libro de Jonás,¹ mas Bewer ha encontrado que “el hebreo [de esta oración] es puro y la no influencia del Arameo es evidente”,² lo que pone en evidencia la inestabilidad del argumento. Además, “sin el salmo, la historia realmente se empobrecería, dejando al lector con la impresión de un Jonás más consecuente y con más principios de la que la historia intenta transmitir”,³ por lo que este capítulo en realidad le da sentido y coherencia a la historia.

En el 2:7 de este salmo Jonás hace alusión al “santo templo” de Dios, a donde su oración llegaría para ser escuchada, ¿a qué templo se estaba refiriendo Jonás, al terrenal o al celestial?

Los que abogan por el templo celestial sustentan la intertextualidad de la frase הַיְכָל קִדְשֶׁךָ usada en Jonás con los Salmos 5:8 y 138:2 en relación a la bendición que Salomón hizo del templo (2 Cr 6:12-42).⁴ Si el pueblo de Israel volvía a pecar podía acercarse al templo y rogar perdón, y Dios escucharía desde los cielos.⁵ Por otro lado, es lógico pensar que en medio de su destierro (Jon 2:4) el profeta no tenía asegurado que

¹Jack M. Sasson, *Jonah: A New Translation with Introduction, Commentary, and Interpretation*, vol. 24 de *The Anchor Bible* (New Haven, London: Yale University Press, 2008), 204.

²Bewer, *A Critical and Exegetical Commentary*, 23.

³Stuart, *Word Biblical Commentary*, 31:439.

⁴Johanns Curisinche Cánez y Joaquim Azevedo Neto, “‘Hacia su Santo Templo’: Un estudio exegético de la oración de Jonás”, *Hermenéutica* 11, no. 1 (2011): 81-108.

⁵Cf. 2 Crónicas 6: 23, 25, 27, 30-31, 33, 35, 39 donde la expresión “tú oirás desde los cielos” es enfática.

vería la superficie de nuevo, y menos aún el templo,¹ por lo que suponer que él se refiere al santuario celestial sería la opción más lógica.²

Sin embargo, la mayoría de estudios no toma en cuenta que en la oración, el sacrificio que el profeta pretende “ofrecer” (אֲזַבְחָהּ) en el 2:9 se relaciona directamente con ambas alusiones al “templo” más allá de ser sólo una intención; además, suponiendo que el profeta pretenda hacer un sacrificio de acción de gracias a Dios similar a una “ofrenda de paz”³ (Lv 3:6-11; 7:11-18; 22:18-30) ¿dónde lo ofrecería a no ser en el templo terrenal?

Zvi ha encontrado que “el libro de Jonás no sólo refleja y comunica un entendimiento del templo similar al de Salomón... [sino que también] es un ejemplo de su validez...”;⁴ por lo que esta parece ser una forma de recuerdo, donde el profeta mira hacia atrás al lugar de donde huyó, y recuerda la adoración que allí realizaba,⁵ en el templo que ya existía en la época de Jeroboam II al cual anhelaba volver.

¹Por lo tanto, en Jonás 2:4 el profeta tiene un recuerdo melancólico del templo que representa la presencia de Jehová ya que ahora él experimenta su ausencia. Duane L. Christensen, “The Song of Jonah: A Metrical Analysis”, *Journal of Biblical Literature* 104, no. 2 (1985): 227.

²M. S. Mills, *Jonah: A Study Guide to the Book of Jonah* (Dallas: 3E Ministries, 1999), Jon 2.1-9.

³“A menudo se los llama ‘salmos de acción de gracias’ (*todah*). Este tipo de acción de gracias estuvo acompañada por un sacrificio... que se esperaba cuando alguien fue rescatado de la muerte (por enfermedad, accidente o una situación peligrosa)”. James Bruckner, *The NIV Application Commentary: Jonah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah* (Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 2004), 78.

⁴Ehud Ben Zvi, *Signs of Jonah: Reading and Rereading in Ancient Yehud* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2003), 122.

⁵Bruckner, *The NIV Application Commentary*, 73.

Asimismo, el templo terrenal le recordaba al pecador arrepentido que cualquier pecado cometido podía alcanzar perdón pues éste simbolizaba la reconciliación con Dios a través de todo su sistema de sacrificios, es así que esto fue para él “un símbolo de gran aliento, de gran esperanza”.¹

Por lo tanto, se puede decir que la expresión “santo templo” en Jonás 2:4, 7 en relación a los sacrificios que el profeta pretende “ofrecer” (אֲזַבְחָהּ) del v. 9 se debe entender como un anhelo futuro del profeta de volver al templo terrenal que existía en la época de Jeroboam II para ofrecer su sacrificio de acción de gracias. Esto no niega por supuesto que él reconocía que Dios desde su morada celestial escuchó su oración en el vientre del pez.²

Conclusiones previas

Jonás fue un profeta auténtico y reconocido por el pueblo de Israel como tal, es autor del libro que lleva su nombre y vivió en el s. VIII, en el periodo del rey Jeroboam II y probablemente escribió su libro entre el 793-753 a.C. El género literario del libro es narrativo histórico con un lenguaje intercambiable entre prosa-poesía-prosa. El propósito del libro es mostrar que Israel había fallado en su misión de representarlo ante el mundo entero, incluyendo a sus enemigos como Asiria, y su mensaje es el amor universal de Dios para con todos los seres humanos.

El análisis de los tres principales elementos históricos del libro muestra que Jonás vivió en el s. VIII a.C. por la evidencia que brinda 2 Reyes 14:24-25 donde se establece

¹Butler, *Jonah*, 114.

²George M. Landes, “The Kerygma of the Book of Jonah: The Contextual Interpretation of the Jonah Psalm”, *Interpretation* 21, no. 1 (1967): 21.

que Jeroboam II gobernó en un periodo próspero de la historia de Israel, probablemente uno similar al gobierno de David y Salomón, pero que se caracterizó por la abierta rebeldía de este gobernante a los principios divinos.

En relación a Asiria se puede ver que el imperio pasaba un periodo de decadencia y Nínive, la capital de este imperio a donde Jonás fue comisionado, advertía un peligro de invasión de Babilonia y revueltas internas, además de sufrir a causa de terremotos, hambrunas y un eclipse que auguraba un mal mayor, y es probable que por esa razón Ashur-dan III el gobernante de Nínive, estuvo pronto a aceptar el mensaje de Jonás.

El templo que Jonás menciona en su oración parece referir al templo terrenal construido por Salomón, por el deseo de adorar que tenía Jonás de ofrecer (אִזְבַּחָה) sacrificios (Jon 2:9). Ya que el templo de Salomón fue destruido en el s. VI con la llegada de Nabucodonosor, es lógico suponer que Jonás vivió en el tiempo coherente con el reinado de Jeroboam II y los relatos del gobierno asirio para la fecha.

Todos estos datos, ayudan a clarificar el asunto de la huida de Jonás estableciendo primeramente que él vivió esa experiencia y la relató posteriormente haciéndose parte del canon, y que al haber vivido en el s. VIII a.C. fue contemporáneo con Amós y Oseas, cuyos mensajes sobre el tema del castigo de la maldad se sincronizan. Además, el hecho de que Asiria, no representara una amenaza para Israel, desacredita las versiones de la huida de Jonás que sostienen que él temía por su vida¹ o por su reputación,² debido a su

¹Harding, *Expository Lectures*, 16.

²Stowe, "The Prophet Jonah", 755; véase Serge Frolov, "Returning the Ticket: God and His Prophet in the Book of Jonah", *Journal for the Study of the Old Testament* 24, no. 86 (1999): 85-105.

carácter frágil e inestable.¹

Asimismo, las versiones del patriotismo² de Jonás quedan sin fundamento pues Israel no estaría oprimida por una nación que esta pasando un proceso de decadencia y que además estaría asediada de problemas internos que hacen titánica la tarea de mantener influencia sobre el ACO, en especial sobre Israel. Otra versión que también queda desautorizada es la que Jonás no acepta su comisión porque teme que Nínive, si se arrepiente a causa de su mensaje, Dios podría usarla como instrumento de juicio contra Israel,³ y aunque así hubiera sido, la evidencia histórica muestra que Nínive no tenía ni los recursos, ni el tiempo necesario para poder hacerlo, porque tenía problemas internos severos que solucionar para mantener la paz en sus tres capitales.

Por último, la versión que sugiere que Jonás pensó que Nínive sería la elegida por Dios en reemplazo de Israel a causa del descuido de su misión⁴ también pierde fuerza porque los ninivitas para ese entonces consideraban que los dioses los habían abandonado debido a sus innegables señales: terremoto, hambruna y eclipse. Los ninivitas, antes de advertir un mensaje de esperanza como un pueblo de un dios que no conocían, esperaban un mensaje de juicio por sus maldades, por ello el relato de Jonás advierte que su rey no dubitó en aceptar el mensaje del profeta, que vino anunciando la destrucción que ellos esperaban.

¹Pereyra, *Psicología de los personajes bíblicos*, 79.

²Robinson, *Los doce profetas menores*, 78; Sutcliffe, “Jonah”, 2:736; Wit, “Camino de un día”, 90.

³Richards, *Comentario bíblico del maestro*, 542.

⁴Stowe, “The Prophet Jonah”, 755; San Jerónimo, *Obras completas*, IIIa:691; Elliott, “Jonah”, 140.

CAPÍTULO III
ANÁLISIS EXEGÉTICO DEL TEXTO

Esta sección tiene por objetivo (1) determinar la ubicación de la sección mayor del texto, (2) ubicar la perícopa de estudio, (3) comparar los testigos textuales y (4) establecer la traducción personal para (5) hacer el análisis teológico.

Delimitación de la sección mayor

Si bien el libro de Jonás contiene cuatro capítulos en las versiones más conocidas, los divisores masoréticos de la BHS¹ presentan variaciones que no necesariamente concuerdan con los capítulos de dichas versiones, y que se presentan en la Tabla 3.

Tabla 3. División del libro de Jonás de acuerdo a los divisores masoréticos de la BHS

Sección	Capítulos	Divisores masoréticos	Temas
1	1:1-2:10 ²	petuhah (פ)	Desobediencia y oración de Jonás
2	2:11	ziah + setumah (ח)	Respuesta a la oración de Jonás
3	3:1-4:3	petuhah (פ)	Obediencia y enojo de Jonás
4	4:4-11	ziah + setumah (ח)	Respuesta al enojo de Jonás

¹K. Elliger y W. Rudolph, *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Stuttgart: German Bible Society, 1996), Jon 1:1-4:11. En adelante BHS.

²En la BHS el primer capítulo de Jonás finaliza en el v. 16 cuando los marineros “ofrecieron sacrificios a Jehová, e hicieron votos”, y el v. 17 inicia el segundo capítulo del libro con la expresión: “estuvo Jonás en el vientre del pez tres días y tres noches”, después del cual se introduce la oración de Jonás.

En la Tabla 3 se puede notar que el libro cuenta con cuatro divisiones: la primera sección (1:1-2:10) une los capítulos 1 y 2 de las versiones comunes en una sola sección y por ser inicio de párrafo se considera a la siguiente sección, es decir a 2:11, como una sección abierta pues la *petuhah* está implícita.¹

La segunda sección (2:11) actúa como la conclusión a la primera, así como una antesala a la tercera sección, y por finalizar con una *setumah* indica que la tercera sección (3:1-4:3) es una sección cerrada, que se puede entender sin el contexto mayor. Así también la cuarta sección (4:4-11) que inicia en el 4:3.

Delimitación de la perícopa de estudio

La tercera sección de la división masorética muestra un constante cambio de sus principales protagonistas, es decir יהוה o אלהים, יונה, גינה ו יונה; este cambio muchas veces presenta interacciones de causa-efecto,² y debido a que marcan cambios pueden servir como divisores para determinar la estructura de la sección.

Tabla 4. Protagonistas principales y secundarios de Jonás 3:1-4:1-3

Versículos	Protagonista principal	Protagonistas secundarios
3:1	יהוה	יונה
3:2	יהוה (<i>implícito</i>)	גינה
3:3	יונה	גינה יהוה

¹Véase Page H. Kelley, Daniel S. Mynatt y Timothy G. Crawford, *The Masorah of Biblia Hebraica Stuttgartensia: Introduction and Annotated Glossary* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998), 155.

²Estas interacciones son muy notorias en la sección, donde una acción del protagonista principal hace que la reacción del secundario cambie de escena.

3:4	יוֹנָה	וְנִינְוָה
3:5	נִינְוָה	אֱלֹהִים
3:6	מֶלֶךְ נִינְוָה	-
3:7	מֶלֶךְ נִינְוָה (<i>implícito</i>)	נִינְוָה
3:8	מֶלֶךְ נִינְוָה (<i>implícito</i>)	נִינְוָה (<i>implícito</i>) אֱלֹהִים
3:9	אֱלֹהִים	נִינְוָה (<i>implícito</i>)
3:10	אֱלֹהִים	נִינְוָה (<i>implícito</i>)
4:1	יוֹנָה	-
4:2	יוֹנָה (<i>implícito</i>)	יְהוָה
4:3	יוֹנָה (<i>implícito</i>)	יְהוָה

Según la información presentada en la Tabla 4 se puede ver 5 divisiones por los cambios de protagonistas que el mismo texto presenta, los que pueden ser considerados como una micro-estructura a partir de las divisiones de protagonistas (véase Tabla 5) de la tercera sección de la división masorética (véase Tabla 3).

Tabla 5. Propuesta de micro-estructura de Jonás 3:1-4:1-3 basado en los cambios de protagonistas

Divisiones	Tema
3:1-2	Comisión de Jonás de ir a Nínive
3:3-4	Obediencia y predicación de Jonás
3:5-8	Arrepentimiento de Nínive
3:9-10	Expectativa de Nínive y decisión de Dios
4:1-3	Pesadumbre y enojo de Jonás

El texto en estudio (Jon 4:1-3) es la última división de la tercera sección, por lo tanto se la puede considerar como su clímax, donde Jonás manifiesta abiertamente su enojo contra la decisión que Dios había tomado de salvar a Nínive, y expone cuál fue la razón que lo motivó a huir en el 1:1-3. Una vez explicada su razón Jonás le ruega a Dios

que le quite la vida, pues le parece un mejor final que ver a los ninivitas salvados, con lo que la sección se cierra.

Comparación de los testigos textuales

En esta sección se revisarán las diferentes versiones en español y las variantes que ofrecen los testigos textuales según el aparato crítico.

Tabla 6. Traducción de las diferentes versiones de Jonás 4:1-3 en español

Jonás	LBA	NJB	NVI
4:1	Pero <i>esto</i> desagradó a Jonás en gran manera, y se enojó.	Esto hizo que Jonás se indignara, y se encolerizó.	Pero esto disgustó mucho a Jonás, y lo hizo enfurecerse.
4:2	Y oró al SEÑOR, y dijo: ¡Ah SEÑOR! ¿No era esto lo que yo decía cuando aún estaba en mi tierra? Por eso me anticipé a huir a Tarsis, porque sabía yo que tú eres un Dios clemente y compasivo lento para la ira y rico en misericordia, y que te arrepientes del mal <i>con que amenazas</i> .	Él oró a Yahweh y dijo: “Por favor, Yahvé, ¿no es esto lo que dije que sucedería cuando todavía estaba en mi propio país? Por eso primero intenté huir a Tarsis, ya que sabía que eras un Dios tierno y compasivo, lento para la ira, rico en amor fiel, que cede ante la posibilidad de infligir un desastre.	Así que oró al SEÑOR de esta manera: ¡Oh SEÑOR! ¿No era esto lo que yo decía cuando todavía estaba en mi tierra? Por eso me anticipé a huir a Tarsis, pues bien sabía que tú eres un Dios bondadoso y compasivo, lento para la ira y lleno de amor, que cambias de parecer y no destruyes.
4:3	Y ahora, oh SEÑOR, te ruego que me quites la vida, porque mejor me es la muerte que la vida.	Así que ahora, Yahvé, por favor, quítame la vida, porque bien podría estar muerto como para seguir viviendo”.	Así que ahora, SEÑOR, te suplico que me quites la vida. ¡Prefiero morir que seguir viviendo!

En las tres versiones existen términos o frases que han sido traducidos diferente, éstos son: אָנָּה, אֲדַמְתִּי, חָנוּן, וְרַב, וְנָחַם עַל-הָרָעָה, los mismos que se analizarán a detalle.

En el v. 2 la partícula de intersección אָנָּה es traducida como una expresión de lamento por la LBA: “¡Ah...!”, así también por la NVI: “¡Oh...!”. Es preciso tener en

cuenta que el término más que un lamento alude a una súplica¹ y es mejor traducirlo como lo hace la NJB: “Por favor”.

En el v. 2 el término **אֶרֶץ** es traducido como “mi tierra” para la LBA y NVI, por el contrario la NBJ lo traduce como “país” añadiendo el adjetivo “propio” que no se encuentra como parte del texto hebreo. Aunque es posible que el término se traduzca como país² en algunos textos, la traducción “mi tierra” apunta a una relación afectiva más profunda del profeta con su ciudad, Israel.³

Asimismo, las tres versiones traducen de manera diferente **רַחֵם**: “clemente” (LBA), “tierno” (NBJ) y “bondadoso” (NVI). Las traducciones de las versiones LBA y NVI son correctas a la que expresa el texto, sin embargo este adjetivo masculino absoluto es traducido por la NJB como: “tierno”, cuya equivalencia en hebreo: **רַחֵם**, **רַחֲמָנִי** y **רַחֲמָנִי** no concuerda con los atributos de Dios⁴ hablando de su bondad en el contexto de justicia y juicio,⁵ y no como una cualidad de fragilidad.¹

¹James Strong, *The New Strong's Dictionary of Hebrew and Greek Words* (Nashville: Thomas Nelson, 1997, c1996), H577. En adelante *NSDHG*.

²William Lee Holladay, Ludwig Köhler y Ludwig Köhler, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Leiden: Brill, 1971), 4.

³En Nehemías 9:24 la palabra **אֶרֶץ** se traduce como “tierra” relacionada a los hijos de Dios, así como “país” en relación a las ciudades extranjeras (cf. Jer 52:16). Por lo que es preferible deducir que Jonás no pudo llamar “país” a Israel pues no estaba refiriéndose a una nación extranjera, sino a su ciudad de origen.

⁴Francis Brown, Samuel Rolles Driver y Charles Augustus Briggs, *Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon* (Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, 2000), 337.

Por otro lado, el adjetivo masculino singular constructo עֲלֵה־רֵעַ es traducido como “rico” por la LBA y NJB, en cambio la NVI lo traduce como “lleno”. Es posible que al ser este adjetivo uno que expresa abundancia en cantidad² la traducción más adecuada sería “rico” en misericordia (Ef 2:4).

Por último, la frase עַל־הָרָעָה וְנִחַם ha sufrido mayor variación en la traducción, al manifestar “que te arrepientes del mal *con que amenazas*” (LBA) siendo la parte final: “con que amenazas”, una añadidura sin correspondencia en el texto hebreo. La NBJ la traduce como “que cede ante la posibilidad de infligir un desastre”, siendo esta traducción la más complicada por su gran añadidura: “ante la posibilidad de infligir” que tampoco tiene correspondencia con el texto hebreo y vendría a ser de naturaleza subjetiva para darle un sentido que el autor bíblico no intenta darle.

El verbo וְנִחַם puede traducirse como “arrepentirse”³ y en su forma Niphal participio masculino singular puede traducirse como “se arrepiente”. Asimismo, el adjetivo רָעָה puede traducirse como “mal” o “miseria”,⁴ por lo que traducir la frase como “se arrepiente del mal” expresa el concepto transmitido por otros registros de la Escritura,

⁵Ezequiel transmite el concepto de la misericordia de Dios con aquellos que cumplen sus demandas de justicia, lo que se desenvuelve en un contexto de juicio, donde Dios pone juzga al pecador y lo insta a arrepentirse, véase 18:21, 27; 33:19.

¹Holladay, Köhler y Köhler, *A Concise Hebrew*, 339. Cf. Gn 18:7; 33:13; 1 Cr 22:5; 29:1.

²Strong, *NSDHG*, H7227.

³Holladay, Köhler y Köhler, *A Concise Hebrew*, 234.

⁴Brown, Driver y Briggs, *Enhanced Brown-Driver-Briggs*, 949.

donde Dios desea “consumir” (Éx 32:10) a su pueblo por su desobediencia, pero gracias a la intervención de Moisés “se arrepintió del mal” (v. 14) que pensaba hacerles.¹

Traducción personal

וַיִּרַע אֶל־יִזְנָה ² רַעַה גְּדוֹלָה	1a	Pero se disgustó Jonás <i>de tan grande mal</i> ³
וַיַּחַר לוֹ:	1b	y se enojó
וַיִּתְפַּלֵּל אֶל־יְהוָה וַיֹּאמֶר ⁴ אָנָּה ⁵ יְהוָה ⁶ הֲלוֹא־		Y oró a Jehová y dijo: Por favor ⁸
זֶה דְּבָרֵי עַד־הַיּוֹתֵי עַל־אֲדָמָתִי ⁷ עַל־כֵּן	2a	Jehová ¿no decía esto estando aún en mi tierra ⁹ ? Por eso me anticipé ¹ a huir a Tarsis ²
קִדְמָתִי לְבָרַח תְּרַשְׁיָשָׁה		

¹Cf. Joel 2:13; Oseas 11:8, 9; Amós 7:3.

²El *tiḥāh* en וַיַּחַר וַיִּזְנָה y marca las divisiones correspondientes del *'atnah*. William R. Scott, *Guía para el uso de la BHS: Aparato crítico, masora, acentos y letras poco comunes y otros signos*, trad. Edesio Sánchez (Vallejo, CA: BIBAL Press, 1993), 25.

³La traducción “en extremo malo” también es fiable, sin embargo, el actuar de Jonás en el 4:1 es un efecto de la acción de Dios en el 3:10, por lo que “de tan grande mal” es una calificación de lo que Dios había logrado, el arrepentimiento de Nínive. Cf. Jeremías 26:19.

⁴El *'bīa* en וַיֹּאמֶר וַיִּזְנָה וַיַּחַר וַיִּתְפַּלֵּל marca divisiones más pequeñas al *zāqēp qātôn*, de las hechas por *paštā*. Scott, *Guía para el uso de la BHS*, 26.

⁵Las notas de la Mp establecen que אָנָּה aparece 6 veces escrita con la consonante ה al inicio del versículo en arameo.

⁶El *paštā* divide el *zāqēp qātôn* en las frases que terminan con יְהוָה, הַיּוֹתֵי, אֲתָהּ, אֲפִים. Scott, *Guía para el uso de la BHS*, 27.

⁷El *zāqēp qātôn* en וַיֹּאמֶר וַיִּזְנָה וַיַּחַר וַיִּתְפַּלֵּל establece las divisiones más grandes del *'atnah*. Scott, *Guía para el uso de la BHS*, 26.

⁸Strong, *NSDHG*, H577.

⁹El TarJon cambia la דְּמָתִי por אֲרָעִי, un nombre común sin género singular traducido como “fondo”, que bien podría ser una alusión a las profundidades del mar (Jon

<p>כִּי יִדְעֵתִי כִּי אַתָּה אֱלֹהֵינוּ וְרַחוּם אַרְךָ אַפִּים וְרַב־חֶסֶד וְנֶחֱם עַל־הַרְעָה:</p>	2b	<p>porque conocía que tú <i>eres</i> Dios clemente y misericordioso³, tardo <i>para</i> la ira⁴, rico⁵ en misericordia, que se arrepiente del mal.</p>
<p>וְעַתָּה יְהוָה קַח־נָא אֶת־נַפְשִׁי מִמֶּנִּי</p>	3a	<p>Ahora pues Jehová ruego tomes mi vida⁶</p>
<p>כִּי טוֹב מוֹתִי מִחַיִּי:</p>	3b	<p>porque mejor⁷ me es morir que vivir.</p>

Análisis teológico de la perícopa

El disgusto de Jonás (1a)

Es probable que el día final de la profecía de Jonás haya llegado, y en su transcurso nada hubiera sucedido, lo que advirtió al profeta que Dios se había arrepentido de hacerles mal y eso le produjo **וַיִּרַע**, es decir un disgusto tan profundo que lo destrozó

2:6). Véase Bushell, Tan y Weaver, *Bible Works*, en TAR Jonathan Jonah; James Swanson, *Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains: Aramaic, Old Testament* (Oak Harbor: Logos Research Systems, Inc., 1997), 10076. En Adelante *DBLA*.

¹La palabra **קִדְמָתִי** más que presura implica adelantarse algo, cf. Salmos 119:47.

²El TarJon cambia **תַּרְשִׁישָׁה** por el nombre común sin género singular determinado **לְיָם** traducido como “mar”, que sugiere la posibilidad que el profeta no haya tenido la intención de ir a Tarsis a un inicio, sino ir en la dirección opuesta a donde se le había designado su misión. Swanson, *DBLA*, 10322.

³Cf. Nehemías 9:31.

⁴Cf. Joel 2:13; Nahum 1:3.

⁵Strong, *NSDHG*, H7227.

⁶En el hebreo la acción espacial de **מִמֶּנִּי** enfatiza aún más el sufijo en primera persona de **אֶת־נַפְשִׁי מִמֶּנִּי**, siendo la traducción natural de **קַח־נָא אֶת־נַפְשִׁי מִמֶּנִּי** “ruego tomes de mí mi vida”. Holladay, Köhler y Köhler, *A Concise Hebrew*, 200.

⁷Cf. Oseas 2:7.

por dentro,¹ ¿por qué razón se disgustó?, ¿acaso los ninivitas no se habían arrepentido sinceramente?, para responder estas preguntas es necesario analizar la sección del 3:9-10, donde luego de escuchar el mensaje de Jonás, los ninivitas deciden tomar medidas para evitar la ira divina con la expectativa de que Dios cambie de parecer.

Es posible que entre los vv. 9 y 10 exista un periodo de tiempo extenso en el que se desarrollaron los hechos, pues el arrepentimiento de los ninivitas (v. 10) tuvo que ser genuino para que Dios desista de castigarlos y eso no se logra de la noche a la mañana, la Escritura así lo revela en 1 Reyes 21:17-29 con Acab, quien luego de matar a Nabot para tomar posesión de su viña, recibió un mensaje de amonestación por el profeta Elías que lo condujo a arrepentirse y “andar humillado” (v. 27).

La humillación de Acab no duró un día pues la palabra וַיֵּלֶךְ es un piel activo que refleja una acción intensiva y puede traducirse como “y anduvo”,² mostrando un accionar de larga duración.³ Esto certifica la sinceridad del arrepentimiento, y motiva a Dios a retraerse de su actuar.

Es interesante notar que en la predicación de Jonás Dios otorgó un plazo de “cuarenta días” a los ninivitas para que se arrepientan (Jon 3:4), lo que insinúa que Dios no esperaba un simple arrepentimiento por temor, sino buscaba la salvación de esta ciudad y sus habitantes; también es probable que al venir la “palabra de Jehová a Jonás” (1:1) Dios le haya revelado este detalle de tiempo, lo que hizo más sostenible el

¹Strong, *NSDHG*, H7489.

²Holladay, Köhler y Köhler, *A Concise Hebrew*, 80.

³Cf. los siete días de oración de David por su hijo enfermo (2 S 12:16) y los “muchos días” que Jacob guardó luto por José creyéndolo muerto.

argumento de Jonás para huir, a decir ¡Dios busca salvar, no destruir!

El enojo de Jonás (1b)

El arrepentimiento genuino de los ninivitas no fue suficiente para Jonás pues él lo consideró un רַעַה גְּדוֹלָהּ, lit. “grande mal”; en otras palabras, él estaba tomando la salvación de Nínive como un terrible acontecimiento al punto que וַיִּחַר לוֹ, “se enojó” por el éxito que había logrado su predicación.

El enojo de Jonás no es solamente una expresión de ira,¹ sino también de frustración ante algo que no puede cambiar: un desacuerdo,² es decir, él siente el deseo de condenar a toda una nación a fin que sus intereses se cumplan, pero no puede hacerlo porque Dios ya tomó su decisión de salvarlos.

La misma actitud de enojo se puede ver en Números 11:1-15 cuando Moisés manifiesta su desacuerdo con el intento de Dios de castigar por segunda vez al campamento (vv. 1, 10) por su anhelo de comer carne y otras delicias egipcias (vv. 4-5). Se puede notar como Moisés enojado por la actuación de Dios (v. 10) le reclama el por qué lo eligió a él para llevar toda la מַשָּׂא, es decir la “carga dificultosa”³ del cuidado del pueblo (v. 11) cuyas prácticas alimenticias no habían cambiado (v. 13).

Más adelante en la historia volvemos a encontrar a Moisés siendo recriminado por el pueblo “porque no había agua” para beber (Num 20:2). Luego de consultar a Dios el

¹Brown, Driver y Briggs, *Enhanced Brown-Driver-Briggs*, 354.

²La misma forma del verbo se usa cuando Jacob se enoja con Raquel por su insistencia de tener un heredero, a lo que él responde: “¿Soy yo acaso Dios, que te impidió el fruto de tu vientre?” (Gn 30:2).

³Holladay, Köhler y Köhler, *A Concise Hebrew*, 217.

profeta recibió la indicación de “hablar a la peña” (v. 8), pero en vez de hacer eso la golpeó “dos veces” (v. 11), acto que Dios consideró como una desobediencia y le negó, juntamente con Aarón, la entrada a la tierra prometida (v. 12).

Estas características similares entre Moisés y Jonás revelan que un profeta podía mostrar enojo ante las decisiones de Dios pues era libre de expresar sus sentimientos y emociones, y aún más podía ser propenso a desobedecerlo pues es parte de la naturaleza de pecado a la que el profeta no es ajeno.¹ En medio de estas actitudes se nota la infinita misericordia de Dios al actuar pacientemente con sus hijos, aún en medio de su equivocación, buscando transformar lo malo en bueno.²

Quando aún estaba en mi tierra (2a)

La oración de Jonás

Jonás no perdió tiempo y **וַיִּתְפַּלֵּל**, lit. “oró”,³ aunque más que una oración este acto implicaba una “intercesión”⁴ por las similitudes gramáticas que tiene con las oraciones de Eliseo y Ezequías que luego de un detenido estudio permiten entender su naturaleza e implicancia para el estudio buscando sólo aquellos pasajes donde se usa la misma fraseología “וַיִּתְפַּלֵּל אֶל־יְהוָה”.

¹Cf. Romanos 3:23.

²Cf. Génesis 50:20.

³Holladay, Köhler y Köhler, *A Concise Hebrew*, 292.

⁴Strong, *NSDHG*, H6419.

Tabla 7. Similitudes gramaticales de Jonás con la oración de Eliseo y Ezequías

Personaje	Texto	Similitudes gramaticales
Jonás	Jon 4:2a	<u>וַיִּתְפַּלֵּל אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר</u> <i>y oró a Jehová</i>
Eliseo	2 R 4:33	<u>וַיָּבֵא וַיִּסְגֹּר הַדֶּלֶת בְּעַד שְׁנֵיהֶם וַיִּתְפַּלֵּל אֱלֹהִים</u> <i>y oró a Jehová</i>
Ezequías	2 R 20:2	וַיִּסַּב אֶת־פָּנָיו אֶל־הַקִּיר וַיִּתְפַּלֵּל אֱלֹהִים לֵאמֹר <i>y oró a Jehová</i>
	2 Cr 32:24	בַּיָּמִים הָהֵם חָלָה יְחֻזְקִיָּהוּ עַד־לְמוֹת וַיִּתְפַּלֵּל אֱלֹהִים <i>y oró a Jehová</i>
	Is 38:2	וַיִּסַּב חֻזְקִיָּהוּ פָּנָיו אֶל־הַקִּיר וַיִּתְפַּלֵּל אֱלֹהִים <i>y oró a Jehová</i>

En la Tabla 7 se puede notar que Eliseo como Ezequías también oraron en una forma similar a lo que hizo Jonás, y estas oraciones se caracterizan por contener un requerimiento que el personaje desea que Dios cumpla, es decir es una intercesión en busca de algo.

Eliseo rogó para que el hijo muerto de la mujer sunamita recobre la vida (2 R 4:32), se puede notar aquí el denuedo con que lo hizo al acostarse sobre el niño (v. 34), y pasear por la casa “de una a otra parte”¹ (v. 35) esperando una respuesta de Dios. De igual manera Ezequías intercedió para que el tiempo que el profeta Isaías había determinado para su muerte no se cumpla (2 R 20:1-7; Is 38:1-8; 2 Cr 32:24). En ambos casos Dios respondió positivamente.

Si la oración de Jonás al igual que de Eliseo y Ezequías implicaba una intercesión por algo, ¿qué era lo que el profeta pedía? Aunque el texto no lo sugiere directamente, el

¹Lo hacía “vaciando su alma en oración ferviente y perseverante”. John F. Walvoord y Roy B. Zuck, *El Conocimiento Bíblico: Un Comentario Expositivo. Antiguo Testamento, 1 Reyes-Ester* (Puebla, México: Ediciones Las Américas, 1996), 3:88.

pedido de Jonás era la destrucción de Nínive, ¿pero cómo pudo Jonás anhelar la destrucción de una ciudad que no representaba un peligro para Israel? Esto se puede entender mejor en el argumento de la oración de Habacuc en el 1:1-4 donde también se toca el tema del castigo de la maldad.

La oración de Habacuc busca que Dios responda la pregunta: ¿Por qué no castigas el mal?, ¿por qué permites que tu ley sea estropeada?, los mensajes del profeta van dirigidos a Israel por su violencia, iniquidad y desobediencia a la ley (vv. 2-4), anunciando que los caldeos, una nación aún más cruel y perversa que ellos, vendría y acabará con Israel (vv. 9-10).

Habacuc deseaba que los malos sean castigados, aún si ellos fueran su propio pueblo. ¿Cuál es el argumento de Habacuc para que esto suceda?, el v. 3 lo explica así: “Por lo cual la ley es debilitada, y el juicio no sale según la verdad; por cuanto el impío asedia al justo, por eso sale torcida la justicia”. Habacuc sustenta que la misericordia de Dios, manifestada durante mucho tiempo para con Israel, ya había alcanzado su punto máximo de tolerancia, y no era necesaria más gracia sino juicio, por lo menos así lo sugiere la expresión *הַיָּדוֹן טוֹעֵה*, traducida mejor como “el juicio es torcido”.¹

En ese sentido, Jonás, como un hombre instruido, debía conocer muy bien a los asirios, así como el trato cruel y salvaje que tenían con las ciudades que conquistaron en el ACO. Al igual que Habacuc con Israel, Jonás sabía que la maldad de asiria no se iba a curar por una sola amonestación, por lo que la situación le demandaba interceder ante de Dios por juicio antes que por gracia.²

¹Strong, *NSDHG*, H6127.

Los registros históricos demuestran que Jonás no estaba equivocado, pues luego del gobierno de Ashur-nirari V el 754-745 a.C. el poder asirio resurgió con Tiglat Pileser III (745-728 a.C.) y Salmanasar V (734-722 a.C.),¹ en cuyos periodos la penetración, destrucción y deportaciones de las ciudades se volvieron a sentir en el norte de Israel y transjordania. Para los días de Sargón II (721-705 a.C.) y comienzos del reinado de Senaquerib (704-700 a.C.),² los filisteos ya habían sido conquistados y Judá ya había sido conquistada y destruida³ con la crueldad característica de este imperio. Esto sugiere que el arrepentimiento de los ninivitas, aunque espontáneo no fue duradero tal cual lo percibió Jonás en su momento.

Un largo viaje por nada

Butler ha argumentado que: “‘ir a Nínive’ significaba una caminata de 500 a 600 millas para Jonás, dependiendo de qué tan directa sería su ruta”,⁴ eso equivale a aprox. 30 a 60 días a pie desde Palestina.⁵ A eso sumarle una espera de 40 días más⁶ para ver cuál

²Esta actitud es contraria a la manifestada por Moisés en Éxodo 32:7-14, donde el profeta aboga por gracia para Israel.

¹Ernst F. Weidner, *Die Könige von Assyrien: Neue Chronologische Dokumente aus Assur* (Leipzig: Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft, 1921), 66.

²Ernst F. Weidner, *Die Könige von Assyrien*, 66.

³Ephraim Stern, *Archaeology of the Land of the Bible: The Assyrian, Babylonian, and Persian Periods 732-332 BCE* (New Haven, London: Yale University Press, 2001), 2:3.

⁴Butler, *Jonah*, 21.

⁵Tan y Weaver, *Bible Works*, en Bible Works Maps.

⁶Es posible que durante los cuarenta días de espera Jonás se haya quedado en Nínive o en una ciudad cercana.

sería el veredicto divino en cuanto a Nínive debió ser una situación extremadamente agotadora para Jonás, por lo tanto su enojo es comprensible, y sus palabras acertadas: “¿no decía esto estando aún en mi tierra?”.

La frase que el profeta menciona al inicio de su oración: אֲנִי יְהוָה, lit. “Por favor Jehová” según el contexto expresa también una exclamación profunda¹ debido a una situación desagradable, ¿qué situación era ésta? Jonás lo explica utilizando la frase: הֲלוֹא־יָדַעְתִּי דְבַרְיִי traducida como “¿no decía esto?”, que sostiene que Jonás ya sabía cuál iba a ser el resultado de su misión en Nínive cuando aún se encontraba en Israel.

Más que una explicación o justificación de su enojo, el v. 2a debe interpretarse como un reclamo directo de Jonás hacia Dios, en otras palabras, él le estaba reclamando a Dios así: ¡Por qué permitiste que realice un viaje tan largo y costoso, y para nada!, ¡yo sabía que éste iba a ser el resultado, y a aun así me hiciste venir!, ¿crees tú que el arrepentimiento de Nínive durará por siempre?

La inútil misericordia de Dios según Jonás (2b)

Jonás en su oración da una explicación magistral a Dios sobre su misericordia a lo largo de la historia sagrada de Israel, y cómo su retraimiento del mal le parecía inútil para lograr un arrepentimiento humano genuino y duradero.

El profeta comienza su explicación usando el termino יָדַעְתִּי que puede traducirse como “conocía”;² más no debe entenderse este conocimiento de Jonás como superficial

¹Algunas veces se traduce como: “Oh Jehová” (Cf. Sal 116:4, 6).

²Brown, Driver y Briggs, *Enhanced Brown-Driver-Briggs*, 393.

más bien profundo,¹ pues él usa una estructura gramatical idéntica a dos pasajes del AT: Éxodo 34:6 y Salmos 86:15, ¿por qué lo hizo?, ¿qué implicaciones tienen estos pasajes para Jonás en relación a lo que estaba reclamándole a Dios? Para responder estas preguntas es necesario encontrar las similitudes gramaticales entre ambos pasajes.

Tabla 8. Similitudes gramaticales entre Jonás 4:2b; Ex 34:6 y Sal 86:15²

Texto	Similitudes gramaticales
Jon 4:2b	<i>Eres Dios clemente y misericordioso, tardo para la ira,</i> אפים ארף ורחום חנון אל אתה <i>rico en misericordia, que se arrepiente del mal</i> הרעה ונחם חסד ורב
Ex 34:6	<i>¡Jehová! ¡Jehová! fuerte, misericordioso y piadoso; tardo para la ira,</i> אפים ארף וחנון ורחום יהוה יהוה <i>y grande en misericordia y verdad</i> ורב חסד ואמת
Sal 86:15	<i>Tú Señor, Dios misericordioso y clemente, lento para la ira,</i> אפים ארף וחנון רחום אל אדני ואתה <i>y grande en misericordia y verdad</i> ורב חסד ואמת

En la Tabla 8 se puede notar que Jonás hace algunas modificaciones de los pasajes citados, la primera de ellas se da en relación al nombre de Dios. David prefiere dirigirse a Dios como אֲדֹנָי que lit. se traduce como “señor, maestro”,³ en tanto que Moisés usa el

¹Ernst Jenni y Claus Westermann, *Theological Lexicon of the Old Testament* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1997), 509.

²Es digno de mención que en Salmos 89:1-4 se usan muchos de los términos de Salmos 86:15 en el contexto del pacto de Dios con David, donde se resalta la fidelidad y misericordia que tendrá Dios con él a través de sus muchas generaciones, el salmista queda perplejo ante tanto amor y alaba a Dios por eso.

³Holladay, Köhler y Köhler, *A Concise Hebrew*, 4.

nombre יהוה, es decir “Jehová”, que resalta su perpetua existencia ayer, hoy y siempre.¹

Jonás, por otro lado, modifica y enriquece su oración haciendo uso no sólo del nombre יהוה, sino de la abreviatura para el nombre divino אל, que alude a su “fortaleza, grandeza y poder”.²

La segunda modificación se encuentra al final de ambos textos donde tanto Moisés como David usan la expresión וְאֱמֶת traducida como “y en verdad”,³ resaltando la fidelidad⁴ de Dios al juzgar con justicia y verdad. En tanto Jonás modifica su oración usando la frase עַל־הַרְעָה וְנִחַם que se traduce como “se arrepiente del mal”, sin embargo ¿por qué Jonás no utiliza el mismo término que sus colegas proféticos?, es posible que fuera porque el profeta ahora cuestionaba tal fidelidad y no la consideraba sensata.

Los atributos divinos

Jonás en su oración hace énfasis al amor e ira de Dios⁵ como atributos divinos que para él merecen una descripción exhaustiva en cuatro expresiones, la primera de ella es “clemente y misericordioso” (Jon 4:2b), y muestra la singularidad de Dios de esperar el

¹Strong, *NSDHG*, H3068.

²Brown, Driver y Briggs, *Enhanced Brown-Driver-Briggs*, 42; cf. Strong, *NSDHG*, H410.

³Strong, *NSDHG*, H571.

⁴Holladay, Köhler y Köhler, *A Concise Hebrew*, 22.

⁵Fernando L. Canale, “La doctrina de Dios” en *Teología: Fundamentos bíblicos de nuestra fe*, eds. Félix Cortez A., et al. (México: Gema Editores, 2005), 2:53-5.

clamor genuino de aquellos que se acercan buscando su perdón con ansias,¹ pedido que él responderá con misericordia, es decir con un amor profundo.² Este término en lo que respecta a Dios incorpora dos conceptos, por un lado “el fuerte lazo que Dios tiene con aquellos a quienes ha llamado como sus hijos” (Sal 103: 13), y por otro “el de la elección incondicional de Dios”,³ atributo que le permite ser misericordioso de quien desea y de quien no (Éx 33:19) luego de haber sopesado los corazones.

La segunda expresión: “tardo *para la ira*” (Jon 4:2b) hace alusión a la infinita paciencia divina, que muy por el contrario a lo que sucede en el hombre, que cuando se enoja le arde la nariz como una característica física, en Dios ese proceso es “lento” אַרְאָה y por lo tanto el enojo no toma lugar inmediatamente. Esta expresión también alude a la sabiduría de Dios en el que antes de enojarse y perder los escrúpulos, él prefiere calmarse y actuar con mayor sensatez que lo hace usualmente el hombre (Pro 14:29; 16:32).

La tercera expresión: “rico *en misericordia*” (Jon 4:2b) da a entender el infinito caudal de amor que Dios tiene para con sus hijos, que en realidad es abundante e inagotable, eso hace de Dios alguien magnífico⁴ en misericordia, pero esta misericordia tal cual se usa en 4:2b es diferente, pues la palabra אֱמֶת implica la lealtad que Dios tiene con sus hijos, para los cuales su juramento de misericordia no se ha borrado, ni el tiempo

¹Parecido al acto de “clamar”, cf. Éxodo 22:6.

²Leonard J. Coppes, “רחום” en *Theological Wordbook of the Old Testament*, eds. R. Laird Harris, Gleason L. Archer Jr. y Bruce K. Waltke, (Chicago: Moody Press, 1999), 841. En adelante *TWOT*.

³Coppes, “רחום”, *TWOT*, 841.

⁴Cf. Jeremías 32:19.

ni la desobediencia ha logrado que él lo olvide.¹

La última expresión: “*que se arrepiente del mal*” (Jon 4:2b) es una frase que se repite una sola vez en Joel 2:13 donde el profeta hace un llamado a Israel recordándole cómo a lo largo de su historia, Dios les ha mostrado muchas expresiones de compasión y bondad, aun cuando ellos merecían ser castigados. ¿Es este arrepentimiento idéntico al que expresan los seres humanos?, obviamente no, pues para Dios esto implica dos asuntos: (1) Dios no se arrepiente caprichosamente de las decisiones que toma y (2) muchas veces el arrepentimiento de Dios es para bien de alguien.²

¿Cuántas veces Dios se arrepintió del mal contra Israel?, ¿cuán efectivo fue el resultado a diferencia de cuando Dios hizo uso de su ira?, si se tendrían que analizar ambas preguntas desde la perspectiva histórica en relación al término **נָחַם** se podrá ver que el castigo de Dios, manifestación de su ira, tuvo mejores resultados para el arrepentimiento humano que su amor.

La efectividad del castigo de Dios

En Génesis 6:7 se lee la siguiente oración: “Raeré de sobre la faz de la tierra a los hombres que he creado, desde el hombre hasta la bestia, y hasta el reptil y las aves del cielo; pues me arrepiento (**נָחַמְתִּי**) de haberlos hecho”. En los días de Noé la maldad y la violencia habían aumentado considerablemente en la humanidad (vv. 11-12), se habían olvidado las prácticas sanas como el matrimonio (Mt 17:27) y se dejó a Dios a un lado.

¹R. Laird Harris, “**חָסַד**”, *TWOT*, 306.

²Mike Butterworth, “**נָחַם**”, en *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, ed. Willem A. VanGemeren (Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1998), 3:82. En Adelante *NIDOTTE*.

Dios determinó juzgar a la humanidad por ello le mandó a Noé, un hombre que halló “gracia ante los ojos de Dios” (Gn 6:8), a que construyese un arca porque el día de su juicio estaba cerca. Es interesante que, en medio de las circunstancias difíciles que Noé tuvo que atravesar durante la construcción del arca, así como el día en que Dios le mandó a que entre al arca y no llovió sino hasta el día séptimo (7:1, 4), Noé manifestó un corazón íntegro¹ para con Dios, y se lo presenta como alguien obediente. Por ése amor genuino manifestado en Noé, Dios hizo pacto con él y los suyos (Gn 6:18).

El arrepentimiento divino y sus resultados

En Éxodo 32:14 se menciona: “Entonces Jehová se arrepintió (וַיִּנָּחֵם) del mal que dijo que había de hacer a su pueblo”. En realidad, no había pasado mucho tiempo desde que Dios había librado a Israel de Egipto (12:37) y los había conducido con una columna durante el día y una nube de fuego durante la noche (13:22) permitiéndoles pasar el mar Rojo en suelo seco (14:22). Una vez a salvo Dios les dio de comer el pan del cielo (16:4), y tomar agua de la roca (17:3, 5-7).

Ya estando en el monte Sinaí el pueblo de Israel prometió obedecer a Dios en toda circunstancia (Éx 24:7), entonces Dios mandó a Moisés a subir al monte para entregarle las tablas de la ley (31:18), pero como el pueblo veía que Moisés “tardaba en descender

¹White al respecto comenta: “Pero Noé se mantuvo como una roca en medio de la tempestad. Rodeado por el desdén y el ridículo popular, se distinguió por su santa integridad y por su inmovible fidelidad. Sus palabras iban acompañadas de poder, pues eran la voz de Dios que hablaba a los hombres por medio de su siervo. Su relación con Dios le comunicaba la fuerza del poder infinito, mientras que, durante ciento veinte años, su voz solemne anunció a oídos de aquella generación acontecimientos que, en cuanto podía juzgar la sabiduría humana, estaban fuera de toda posibilidad”. Ellen G. White, *La historia de los patriarcas y profetas* (Miami, FL: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2007), 74.

del monte, se acercaron entonces a Aarón, y le dijeron: Levántate, haznos dioses que vayan delante de nosotros; porque a este Moisés, el varón que nos sacó de la tierra de Egipto, no sabemos qué le haya acontecido” (32:1).

¿Tan poco valió todo lo que Dios hizo en favor de Israel para que por un breve espacio de demora ellos decidan volver a sus prácticas antiguas y no se mantengan fieles? Al parecer si, y aunque Dios se arrepintió de consumirlos,¹ no mucho tiempo Israel nuevamente volvió a sus malos caminos.

Muestra de ello es lo que dice Jueces 2:18: “Y cuando Jehová les levantaba jueces, Jehová estaba con el juez, y los libraba de mano de los enemigos todo el tiempo de aquel juez; porque Jehová era movido (מִנִּי) a misericordia por sus gemidos a causa de los que los oprimían y afligían”. Este versículo tiene como contexto la muerte de Josué, y como durante los muchos años que él sirvió a Dios el pueblo de Israel se mantuvo fiel (vv. 7-8).

No mucho después de la muerte de Josué, el pueblo de Israel se desvió e “hicieron lo malo” (Jue 2:11), dejando a Dios y siguiendo a otros dioses (v. 12), haciendo que la ira de Dios tenga lugar, por lo que permitió que pueblos vecinos los opriman (vv. 14-15). Sin embargo, en su misericordia Dios permitió que los jueces que él había levantado librasen a Israel de sus aflicciones (v. 18), pero ¿cuál fue el resultado de ése arrepentimiento?, la Escritura lo define así: “Mas acontecía que al morir el juez, ellos volvían atrás, y se corrompían más que sus padres, siguiendo a dioses ajenos para servirles, e inclinándose delante de ellos; y no se apartaban de sus obras, ni de su obstinado camino” (v. 19)

¹Lit. “destruirlos, acabarlos por completo”. William R. Domesic y Cornelis Van Dam, “הָלַחַח”, *NIDOTTE*, 2:641.

En base a Éxodo 32:14 y Jueces 2:18, ¿qué se puede concluir? que, para Jonás, el hecho de que Dios manifestaba misericordia con asiria, que es un pueblo de dura cerviz al igual que lo fue Israel, implicaba pérdida de tiempo, recursos y energías en un largo viaje hasta la ciudad pagana. Asiria se iba a arrepentir por un breve espacio de tiempo como lo hizo Israel en muchas ocasiones, y luego iba a regresar a sus perversos pasos. La misericordia de Dios se había hecho presente en Israel durante mucho tiempo, y eso no fue suficiente para lograr en ellos un arrepentimiento genuino y una fidelidad inquebrantable en Dios.

Mejor me es la muerte (3a-3b)

Viendo Jonás que la decisión de Dios es inamovible respecto a la salvación de Nínive, pronuncia lo siguiente: “ruego tomes mi vida porque mejor *me es* morir que vivir” (Jon 4:3a, 3b). ¿Por qué Jonás usa ésta expresión?

Al parecer la expresión del profeta es una forma muy común en el AT de reaccionar ante la frustración y el enojo, lo mismo sucedió con Moisés cuando el pueblo pidió carne en medio del desierto y él no tenía posibilidad alguna de dárselo, por lo que le ruega a Dios que pueda quitar de él tanta responsabilidad, más si no lo hace “yo te ruego que me des muerte, si he hallado gracia en tus ojos; y que yo no vea mi mal” dice el profeta (Nm 11:15).

Esto sugiere que el profeta Jonás se sentía frustrado por que su percepción sobre lo que debía hacerse con Nínive, al manifestar castigo más que amor, no fue tomado en cuenta. En esta frustración y enojo Jonás manifiesta su anhelo de morir, que en realidad era una forma de desahogo ante la situación. Dios, al mirar esta escena le pregunta al profeta: ¿no merece acaso Nínive, “aquella gran ciudad donde hay más de ciento veinte

mil personas que no saben discernir entre su mano derecha y su mano izquierda, y muchos animales” mi misericordia al igual con que lo tuve con Israel? (Jon 4:11), pregunta que cierra el libro y llama a reflexión al profeta, mostrando cuan misericordioso y clemente es Dios a diferencia del actuar humano.

Conclusiones previas

El libro de Jonás se divide en cuatro secciones por los divisores masoréticos de la BHS, la tercera sección de estas cuatro divisiones (Jon 3:1-4:3) a su vez se divide en cinco secciones más que se proponen como una microestructura basándose en los cambios de protagonistas que se hacen en la historia entre יהוה o אלהים, יונה, and גינה, que también pueden actuar como divisores de la sección. El análisis teológico del estudio se hizo tomando en cuenta la división colométrica del pasaje: 1a, 1b, 2a, 2b, 3a-3b.

En relación al disgusto de Jonás (1a) se concluye que el arrepentimiento de los ninivitas fue genuino debido a la temática similar que se encuentra con la historia de Acab en 1 Reyes 21:17-29, quien recibió el mensaje de amonestación de Elías por matar a Nabot. El uso de la palabra ויחלף indica que Acab se retrajo del mal que había hecho y se arrepintió de manera genuina, de igual manera lo hicieron los ninivitas tal como lo certifica Jesús al mencionar el papel que los ninivitas tendrían en juzgar a las personas de su momento por no creer (Mt 12:41; Lc 11:32)

El enojo de Jonás (1b) es claramente la expresión de su sentir ante la decisión de Dios de perdonar a los ninivitas por su arrepentimiento genuino, esta misma actitud se ve en dos ocasiones en Moisés en relación a Israel, la primera buscando que Dios no destruya a su pueblo (Nm 11:1-15), y la segunda contra Israel (Nm 20:1-12).

La explicación que Jonás le da a Dios sobre la razón de su huida se explica en primera instancia (2a) por la oración que hace Jonás, la misma que tiene similitudes gramaticales con la oración de Eliseo y Ezequías que revelan que era una oración de intercesión, en el caso de Jonás, para la destrucción de Nínive. Esto se complementa con el estudio del viaje de Jonás, quien había recorrido aprox. 500 a 600 millas para llegar a su destino en 30 a 60 días, a esto sumarle los 40 días de espera para una decisión que Jonás ya sabía que iba a suceder, debió resultar incómoda para Jonás que reclama a Dios por su actuar.

En la sección 2b se hace un análisis de las palabras de Jonás que rebelan que su principal reclamo contra Dios es su exagerada misericordia con Nínive que no lo merecía por ser un pueblo malvado y opresor, esto debido a la similitud gramatical entre Jonás, Moisés y David (Jon 4:2b; Exo 34:6; Sal 86:15). Jonás en su eco de esta fórmula de gracia hace un cambio en la última parte de la oración al usar la frase *עַל-הֶרְעָה וְנָחָם* que es un reclamo al no considerarla sensata para Nínive, quien luego de arrepentirse por un tiempo volverían a sus malos caminos, y porque tiene la firme certeza de que el juicio tendrá mejores resultados para modificar la conducta humana. Este argumento encaja con estudios recientes en el campo de Jonás, quienes concuerdan con esta conclusión.¹

¹Baumgarten, “On the Sign of the Prophet Jonah”, 385; Smith, *Guía práctica para entender*, 87. Véase también: Mary Donovan Turner, “Jonah 3:10-4:11”, *Interpretation* 52, no. 4 (1998): 411-14; John H. Walton, “The Object Lesson of Jonah 4:5-7 and the Purpose of the Book of Jonah”, *Bulletin for Biblical Research* 2 (1992): 47-57; S. Carole Jackson, “Confession of a Reluctant Preacher: Jonah 1:1-3”, *Review & Expositor* 90, no. 3 (1993): 399-404; Étan Levine, “Justice in Judaism: The Case of Jonah”, *Review of Rabbinic Judaism* 5, no. 2 (2002): 170-97; Jože Krašovec, “Salvation of the Rebellious Prophet Jonah and of the Penitent Heathen Sinners”, *Svensk Exegetisk Årsbok* 61 (1996): 53-75.

Por último, la sección 3a-3b refuerzan la idea central del argumento de la huida del profeta, quien estaba frustrado porque su objetivo no se había cumplido. Esta expresión es una manera muy común del AT de desahogarse ante la situación que estaba viviendo, que no era de su agrado.

CAPÍTULO IV

CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES

Conclusiones

El presente estudio muestra que Jonás no tenía razones políticas o religiosas que lo impulsaron a desertar de su misión, por el contrario, él consideraba tal misión como una pérdida de tiempo pues la amonestación que iba a brindar produciría un arrepentimiento verdadero, pero no duradero en Nínive, que luego volvería a sus hábitos crueles y salvajes con las naciones que conquistaba. Este argumento se sostiene en las siguientes razones:

(1) En su oración el profeta Jonás le recuerda a Dios cómo es que su misericordia y su clemencia a lo largo de los años, en especial a través de la historia de Israel, no tuvieron un efecto positivo en lograr un arrepentimiento genuino y duradero, sino más bien pasajero. Jonás le reclama a Dios que su bondad no es suficiente para la salvación, que es necesario juicio y castigo, y que su retraimiento del mal, es decir *על-הִרְעָה* no lograrían nada más que dar una licencia temporal a los asirios malvados, para que luego de un tiempo sigan en sus malos caminos como pasó muchas veces con Israel. Es por eso que en su libro se presenta a un Jonás enojado con Dios, incómodo por el tiempo invertido en viajar, predicar y esperar la decisión de Dios, y que desea más juicio que misericordia pues conoce la actitud humana ante la misericordia divina.

(2) Israel en el siglo VIII a.C. se encontraba en un periodo de estabilidad

económica, política y militar como nación, si bien no se puede decir que este periodo de prosperidad es idéntico a la época de David y Salomón, tampoco se puede negar la riqueza y el poder que tuvo Israel que le permitió reestablecer los límites antiguos, conquistar ciudades como Damasco y Hamat e influenciar notoriamente en el ACO de acuerdo a como lo señalan las fuentes históricas.

Muy por el contrario, Nínive se encontraba en una situación decadente, política y militarmente. Los últimos gobernadores asirios, y en especial Ashur-dan III (772-755 a.C.) gobernó bajo circunstancias muy difíciles de revueltas nacionales como internacionales, a eso sumarle un eclipse solar, un terremoto y una peste que afectó de hambre el país por muchos años, no auguraba una situación positiva para el reinado. De acuerdo a la evidencia Asiria, si bien tenía un recorrido como una nación sanguinaria y cruel, durante el s. VIII a.C. su influencia fue muy pobre en el ACO. No fue sino hasta la llegada de Tiglat-pileser III años más tarde que el imperio recobró su fuerza y estabilidad, por lo que no es posible aceptar que Jonás no haya ido a Nínive por temor a Nínive, o porque temiera que años más tarde Israel sea atacada por esta ciudad.

Recomendaciones

El propósito de esta investigación fue brindar una propuesta a la razón de la huida de Jonás del 1:1-3 basándose en el estudio del 4:1-3 donde el profeta explica las razones de su huida. En el desarrollo del trabajo se encontró rica y variada información que no se trató en este trabajo y que se presentarán como recomendaciones para futuros estudios:

(1) El contexto histórico del libro se estableció en base a tres elementos históricos del libro uno de ellos es el templo, que sigue siendo objeto de discusión a si en realidad era el templo terrenal o celestial, por lo que sería interesante encontrar información

arqueológica convincente que sustente una relación más fuerte entre el templo del s. VIII a.C. y Jonás, a fin de dar mayor credibilidad a lo sustentado en este trabajo.

(2) La fórmula de gracia utilizada por Jonás en el 4:2b tiene similitudes gramaticales con Éxodo 34:6 y Salmos 86:15, sin embargo, Barriocanal sugiere que Jonás no tomó esta fórmula de Éxodo 34:6 (y probablemente tampoco de Sal 86:15), sino de Joel 2:13 para hacer frente a su estrecho particularismo y a su concepción ruin y justiciera de Dios.¹ Un estudio que determine cuál fue la fuente de su cita ayudaría a establecer una mayor intertextualidad con la sección de los profetas menores, o con todo el AT.

¹Barriocanal, “La tensión latente”, 381-403.

BIBLIOGRAFÍA

- Alomía, Merling. “La señal de Jonás: Una señal siempre actualizada para los incrédulos.” *Theologika* 7, no. 1 (1992): 2–21.
- Alomía, Merling. *Daniel: Varón muy amado de Dios*. Lima: Ediciones Theologika, 2009.
- Anderson, John E. “Awaiting an Answered Prayer: The Development and Reinterpretation of Habakkuk 3 in its Contexts”. *Zeitschrift Für Die Alttestamentliche Wissenschaft* 123, no. 1 (2011): 57-71.
- Ausejo, R. P. Serafín de., ed. *Diccionario de la Biblia*. Barcelona: Editorial Herder, 1978.
- Ballarini, Teodorico. *Introducción a la Biblia con antología exegética*. Bilbao: Mensajero, 1971.
- Barrett, Rob. “Meaning More than They Say: The Conflict between YHWH and Jonah”. *Journal for the Study of the Old Testament* 37, no. 2 (2012): 237-57.
- Barriocanal, José Luis. “La tensión latente en la revelación del ser de Dios: Ex 34,6-7 y su relectura en el libro de los Doce”. *Scripta Theologica* 48 (2016): 381-403.
- Baumgarten, Michael. “On the sign of the prophet Jonah”. *Methodist Review* 27, (1845): 382-91.
- Bellah, Charles G. *Jonah and the Whale*. Los Angeles, CA: The Voice of Prophecy, 1931.
- Bewer, Julius A. *A Critical and Exegetical Commentary on Haggai, Zechariah, Malachi and Jonah*. Vol. 25 de International Critical Commentary. New York: C. Scribner’s Sons, 1912.
- Botta, Alejandro F. *Los doce profetas menores*. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress, 2006.
- Boyton, William. J. “Lying Vanities vs. God’s Mercy”. *The Signs of the Times* 20, no. 57 (1894): 904.
- Brown, Francis, Samuel Rolles Driver y Charles Augustus Briggs. *Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, 2000.

- Bruckner, James. *The NIV Application Commentary: Jonah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah*. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 2004.
- Bushell, Michael S., Michael D. Tan y Glenn L. Weaver. *Bible Works*, version 9.0.005f.1 (Norfolk, VA: Bible Works, 2011).
- Butler, John G. *Jonah: The Patriarchal Prophet*. Vol. 2 de Bible Biography Series. Clinton, IA: LBC Publications, 1994.
- Cánez, Johans Curisinche y Joaquim Azevedo Neto. “‘Hacia su Santo Templo’: Un estudio exegetico de la oración de Jonás”. *Hermenéutica* 11, no. 1 (2011): 81-108.
- Christensen, Duane L. “The Song of Jonah: A Metrical Analysis”. *Journal of Biblical Literature* 104, no. 2 (1985): 217-31
- Cordero, Maximiliano García. *Biblia comentada, texto de la Nácar-Colunga III: Libros proféticos*. Madrid: Editorial Católica, 1961.
- Cortez, Félix, Sergio V. Collins, Francesc X. Gelabert y Fernando Zabala, eds. *Teología: Fundamentos bíblicos de nuestra fe*. Vol. 2. México: Gema Editores, 2005.
- Dalley, Stephanie. “Yahweh in Hamath in the 8th Century BC: Cuneiform Material and Historical Deductions”. *Vetus Testamentum* 40, no. 1 (1990): 21-32.
- Daniells, Arthur Grosvenor. *The Abiding Gift of Prophecy*. Mountain View, California: Pacific Press Publishing Association, 1936.
- Dolson, Bobbie Jane Van. *Prophets are People: Believe It or Not*. Editado por Donald E. Mansell. Washington, DC: Review and Herald, 1974.
- Earle, Ralph. *Conozca a los profetas menores*. Kansas, MO: Beacon Hill, 1975.
- Elliger, K. y W. Rudolph. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: German Bible Society, 1996.
- Elliott, Charles. “Jonah”. *The Old and New Testament Student* 10, no. 3 (1890): 134-40.
- Elwell, Walter A. y Barry J. Beitzel. *Baker Encyclopedia of the Bible, Map on Lining Papers*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1988.
- Enciclopedia universal ilustrada: Europeo-Americana*. Madrid: Espasa-Calpe, 1926.
- Ferguson, Paul. “Who Was the ‘King of Nineveh’ in Jonah 3:6?”. *Tyndale Bulletin* 47, no. 2 (1996): 301-14.
- Freedman, David Noel. “Headings in the Book of the Eighth-Century Prophets”. *Andrews University Seminary Studies* 25, no. 1 (1987): 9-26.

- Frolov, Serge. "Returning the Ticket: God and His Prophet in the Book of Jonah". *Journal for the Study of the Old Testament* 24, no. 86 (1999): 85-105.
- Galil, Gershon. *The Chronology of the Kings of Israel and Judah*. Vol. 9. Netherlands: E.J. Brill, 1996.
- Giner, Carmen Alfaro y Ángel Aleixandre Blasco, eds. *Espacios de infertilidad y angamia en la antigüedad*. Valencia: Sema, 2006.
- Grabbe, Lester L., ed., *Ahab Agonistes: The Rise and Fall of the Omri Dynasty*. New York: T&T Clark, 2007.
- Haak, Robert D. "Response to Carroll". *Ex Auditu* 24 (2008): 55-9.
- Haran, Menahem. "The Rise and the Decline of the Empire of Jeroboam Ben Joash". *Vetus Testamentum* 17, no. 3 (1967): 266-297.
- Harding, Thomas. *Expository Lectures on the Book of Jonah*. London: A Heylin, 1856.
- Harris, Keila Ochoa. *Palomas*. Estados Unidos: Thomas Nelson, 2007.
- Harris, Laird, Gleason L. Archer Jr. y Bruce K. Waltke, eds. *Theological Wordbook of the Old Testament*. Chicago: Moody Press, 1999.
- Holladay, William Lee, Ludwig Köhler y Ludwig Köhler. *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden: Brill, 1971.
- Jackson, S. Carole. "Confession of a Reluctant Preacher: Jonah 1:1-3". *Review & Expositor* 90, no. 3 (1993): 399-404.
- Jenni, Ernst y Claus Westermann. *Theological Lexicon of the Old Testament*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1997.
- Jerónimo, San. *Obras completas de San Jerónimo: Comentario a los profetas menores*. IIIa. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.
- Jones, Floyd Nolen. *The Chronology of the Old Testament: A Return to the Basics*. Estados Unidos: New Leaf Press, 1993.
- Kaiser Jr., Walter C. *Mission in the Old Testament: Israel as a Light to the Nations*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 2000.
- Kaufman, Ivan T. "The Samaria Ostraca: An Early Witness to Hebrew Writing". *Biblical Archaeologist* 45, no. 4 (1982): 229-39.

- Kelle, Brad E. "What's in a Name? Neo-Assyrian Designations for the Northern Kingdom and Their Implications for Israelite History and Biblical Interpretation". *Journal of Biblical Literature* 121, no. 4 (2002), 639-66.
- Kelley, Page H., Daniel S. Mynatt y Timothy G. Crawford. *The Masorah of Biblia Hebraica Stuttgartensia: Introduction and Annotated Glossary*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998.
- King, Phillip J. "The Eighth, the Greatest of Centuries?". *Journal of Biblical Literature* 108, no. 1 (1989): 3-15.
- Knight, George Angus Fulton y Friedemann W. Golka. *Revelation of God: International Theological Commentary*. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing, 1988.
- Krašovec, Jože. "Salvation of the Rebellious Prophet Jonah and of the Penitent Heathen Sinners". *Svensk Exegetisk Årsbok* 61 (1996): 53-75.
- Landes, George M. "The Kerygma of the Book of Jonah: The Contextual Interpretation of the Jonah Psalm". *Interpretation* 21, no. 1 (1967): 3-31.
- Lasine, Stuart. "Jonah's Complexes and Our Own: Psychology and the Interpretation of the Book of Jonah". *Journal for the Study of the Old Testament* 41, no. 2 (2016): 237-60.
- Laurence, Paul J. N. "Assyrian Nobles and the Book of Jonah". *Tyndale Bulletin* 37, (1986): 121-32.
- Lemanski, Jay. "Jonah's Nineveh". *Concordia Journal* 18, no. 1 (1992): 40-9.
- Levine, Étan. "Justice in Judaism: The Case of Jonah". *Review of Rabbinic Judaism* 5, no. 2 (2002): 170-97.
- Lipiński, Edward. "Israelite King of Hamat". *Vetus Testamentum* 21, no. 3 (1971): 371-3.
- Liverani, Mario. *El antiguo Oriente: Historia, sociedad y economía*. España: Crítica, 1991.
- Luckenbill, D. D. "Inscriptions of Early Assyrian Rulers". *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 28, no. 3 (1912): 187-9.
- MacKay, John L. *Jonah, Micah, Nahum, Habakkuk and Zephaniah. Focus on the Bible Commentary*. Ross-shire, Great Britain: Christian Focus Publications, 1998.
- Merrill, Eugene H. "The Sign of Jonah". *Journal of the Evangelical Theological Society* 23, no. 1 (1980): 23-30.

- Mills, M. S. *Jonah: A Study Guide to the Book of Jonah*. Dallas: 3E Ministries, 1999.
- Mullen, E. Theodore. "The Sins of Jeroboam: A Redactional Assessment". *Catholic Biblical Quarterly* 49, no. 2 (1987): 212-32.
- Na'aman, Nadav. "Azariah of Judah and Jeroboam II of Israel". *Vetus Testamentum* 43, no. 2 (1993): 227-34.
- _____. "The Contribution of Royal Inscriptions for A Re-Evaluation of the Book of Kings as A Historical Source", *Journal for the Study of the Old Testament*, no. 82 (1999): 3-17.
- Nelson, Wilton M. y Juan Rojas Mayo. *Nelson nuevo diccionario ilustrado de la Biblia*. Nashville: Editorial Caribe, 2000.
- Nichol, Francis D., ed. *Comentario bíblico adventista del séptimo día*. Vol. 7. Traducido por Víctor E. Ampuero Matta. Miami: Publicaciones Interamericanas, 1990.
- Olmstead, A. T. "Assyrian Government of Dependencies". *The American Political Science Review* 12, no. 1 (1918): 63-77.
- Olmstead, A. T. "The Assyrian Chronicle". *Journal of the American Oriental Society* 34, (1915): 344-68.
- Oncken, Guillermo. *Historia Universal*. Barcelona: Montaner y Simón, 1917.
- Pereyra, Mario. *Psicología de los personajes bíblicos: Una óptica novedosa sobre el desarrollo humano y la personalidad*. Editado por Luis Alberto del Pozo Moras y Javier Hidalgo Vásquez. Montemorelos, México: Génesis Publicidad, 2005.
- Pusey, E. B. *Barnes' Notes on the Old Testament: The Minor Prophets, Hosea to Jonah*. Vol. 1. New York: Funk and Wagnalls, 1885.
- Ricciotti, Giuseppe. *Historia de Israel: De los orígenes a la cautividad*. Traducido por Xavier Zubiri. Barcelona, España: Grafos, 1966.
- Richards, Lawrence O. *Comentario bíblico del maestro*. Miami, FL: Editorial Patmos, 2006.
- Robinson, Jorge L. *Los doce profetas menores*. Traducido por Sara A. Hale. El Paso, TX: Casa Bautista de Publicaciones, 1936.
- Rogers, Roberth William. *A History of Babylonia and Assyria*. Vol. 2. MI: The Abingdon Press, 1915.

- Roop, Eugene F. *Ruth, Jonah, Esther: Believers Church Bible Commentary*. Scottsdale, PA: Herald Press, 2002.
- Russell, John Macolm. *The Writing on the Wall: Studies in the Architectural Context of Late Assyrian Palace Inscriptions*. Estados Unidos: Eisenbrauns, 1999.
- Sasson, Jack M. *Jonah: A New Translation with Introduction, Commentary, and Interpretation*. Vol. 24 de The Anchor Bible. New Haven, London: Yale University Press, 2008.
- Schellenberg, Annette. "An Anti-Prophet Among the Prophets? On the Relationship of Jonah to Prophecy". *Journal for the Study of the Old Testament* 39, no. 3 (2015): 353-371.
- Schultz, Samuel J. *Habla el Antiguo Testamento: Un completo examen de la historia y la literatura del Antiguo Testamento*. Segunda edición. Traducido por Francisco Cazarola. Grand Rapids, MI: Outreach Publications, 1982.
- Scott, William R. *Guía para el uso de la BHS: Aparato crítico, masora, acentos y letras poco comunes y otros signos*. Traducido por Edesio Sánchez. Vallejo, CA: BIBAL Press, 1993.
- Simon, Uriel. *The JPS Bible Commentary: Jonah*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1999.
- Skolnik, Fred y Michael Berenbaum, eds. *Encyclopaedia Judaica*. Vol. 11. Jerusalem: Keter Publishing House Ltd, 2007.
- Smith, Gary V. *Guía práctica para entender a los profetas de la Biblia*. Traducido por Norma C. Deiros. Nashville, TN: B & H Publishing Group, 2007.
- Spaude, Cyril W. *Obadiah, Jonah, Micah: The People's Bible*. Milwaukee, WI: Northwestern Publishing House, 1987.
- Stern, Ephraim. *Archaeology of the Land of the Bible: The Assyrian, Babylonian, and Persian Periods 732-332 BCE*. New Haven, London: Yale University Press, 2001.
- Stowe, C. E. "The Prophet Jonah". *Bibliotheca Sacra* 10, no. 40 (1853): 739-64.
- Strong, James. *The New Strong's Dictionary of Hebrew and Greek Words*. Nashville: Thomas Nelson, 1997, c1996.
- Stuart, Douglas. *Word Biblical Commentary: Hosea-Jonah*. Vol. 31 de Word Biblical Commentary. Dallas: Word, Incorporated, 2002.

- Sutcliffe, E. F. "Jonah". Citado en B. Orchard et al., *Verbum Dei: Comentario a la Sagrada Escritura, Antiguo Testamento: Esdras a Macabeos*. Vol. 2. Barcelona: Editorial Herder, 1960.
- Talbot, H. F. "Assyrian Texts Translated". *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 19 (1862): 135-98.
- Thiele, Edwin R. "A Solution to the Chronological Problems of the Hebrew Kings". *Ministry* 51, no. 1 (1978): 22-6.
- Thiele, Edwin R. *A Chronology of the Hebrew Kings*. United States: Zondervan Publishing House, 1978.
- Timmer, Daniel C. "Jonah and Mission: Missiological Dichotomy, Biblical Theology and the Via Tertia". *Westminster Theological Journal* 70, (2008): 159-75.
- Turner, Mary Donovan. "Jonah 3:10-4:11". *Interpretation* 52, no. 4 (1998): 411-14.
- Utey, Bob. *Eighth Century Minor Prophets: Amos, Hosea, Jonah, and Micah. Study Guide Commentary Series*. Marshall, TX: Bible Lessons International, 2006.
- Walker, Alyssa. "Jonah's Genocidal and Suicidal Attitude- and God's Rebuke". *KAIROS: Evangelical Journal of Theology* 9, no. 1 (2015): 7-29.
- Walton, John H. "The Object Lesson of Jonah 4:5-7 and the Purpose of the Book of Jonah". *Bulletin for Biblical Research* 2 (1992): 47-57.
- Walvoord, John F. y Roy B. Zuck. *El Conocimiento Bíblico: Un Comentario Expositivo. Antiguo Testamento, 1 Reyes-Ester*. Vol. 3. Puebla, México: Ediciones Las Américas, 1996.
- Weidner, Ernst F. *Die Könige von Assyrien: Neue Chronologische Dokumente aus Assur*. Leipzig: Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft, 1921.
- White, Ellen G. *La historia de los patriarcas y profetas*. Miami, FL: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2007.
- _____. *Profetas y reyes*. California: Publicaciones Interamericanas, 1957.
- Wiseman, D. J. "Jonah's Nineveh". *Tyndale Bulletin* 30 (1979): 29-51.
- Wit, Hans de. "'Camino de un día' (Jonás 3,4) Jonás y la memoria social de los pequeños". *Theologica Xaveriana* 58, no. 165 (2008): 87-125.
- Zvi, Ehud Ben. *Signs of Jonah: Reading and Rereading in Ancient Yehud*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2003.