

**CB  
111**

**Alfred Marx**

# **Los sacrificios del Antiguo Testamento**



**EDITORIAL VERBO DIVINO**  
Avda. de Pamplona, 41  
31200 ESTELLA (Navarra)  
2002

# E

ntre los cristianos que se lanzan con arrojo a la Biblia empezando por la primera página, conozco muy pocos que hayan logrado atravesar el Levítico sin desalentarse ante la lectura de los rituales de los sacrificios. En efecto, esos múltiples ritos ya no nos dicen nada, porque no se corresponden con nada en nuestra cultura occidental. Eventualmente, esta matanza gratuita sorprende a los más jóvenes, preocupados por los «derechos de los animales». Y, sobre todo, nuestros reflejos cristianos nos hacen decir que «todo eso estaba bien para la antigua Alianza, pero está superado». Por otra parte, la misma palabra «sacrificio», de la que se ha abusado en otros tiempos, apenas forma parte ya del lenguaje cristiano: muchas veces no evoca más que privación, sufrimiento y muerte. ¡Qué diferencia!

Alfred MARX, de la Facultad de Teología protestante de Estrasburgo, nos propone una visita guiada por los sacrificios del Antiguo Testamento. Sorprendentes descubrimientos reemplazarán a los prejuicios y las falsas ideas. ¿Y si el sacrificio no fuera lo que nos imaginamos? ¿Y si el culto judío, en el Templo de Jerusalén, no fuera ritualismo, sino una experiencia religiosa auténtica, con una teología fuerte y original? Próximamente, otro *Cuaderno* presentará el sacrificio de Cristo y de los cristianos en el Nuevo Testamento.

Como contrapunto a este trabajo, Jean-Daniel MACCHI, de Ginebra, presenta el sacrificio samaritano de la Pascua. En efecto, los samaritanos son los únicos israelitas en practicar, desde hace veinte siglos, el sacrificio pascual como se prescribe en la Torá.

Como respuesta a las preguntas planteadas por algunos de nuestros lectores a propósito de los misteriosos «códigos secretos de la Torá» (finalmente descifrados gracias a la informática), reproducimos un artículo muy pertinente de un profesor judío, Rivon KRYGIER, de París.

Philippe GRUSON

# INTRODUCCIÓN



Del sacrificio se trata prácticamente en todos los libros del Antiguo Testamento. Varias decenas de narraciones se articulan en torno a un relato de ofrenda: decenas de oráculos proféticos tienen como tema el culto sacrificial; numerosos salmos y sentencias de sabiduría hacen referencia a él. La construcción y el acondicionamiento del Templo y las disposiciones relativas a su culto ocupan un lugar central en los libros del Éxodo, del Levítico y de las Crónicas, y constituyen el punto culminante del libro de Ezequiel. A decir verdad, sólo dos o tres «profetas menores», Rut, el Cantar de los Cantares, las Lamentaciones y Ester nunca hacen alusión a él. Estos múltiples testimonios, repartidos en textos pertenecientes a todas las épocas y procedentes de los medios más diversos, dan testimonio del favor que conoció este culto en el antiguo Israel.

Pero el sacrificio no es simplemente una forma de culto particularmente adoptada por los israelitas. El culto sacrificial es considerado como de institución divina. Hunde sus raíces en aquellos textos bíblicos, por lo demás escasos, que reivindican expresamente para sí un origen divino, a saber, los oráculos proféticos y las leyes. Es más, está inscrito en el núcleo de textos fundamentales, en ese conjunto de leyes que Dios da a Israel, en el Sinaí, por medio de Moisés y sobre la base de las cuales Dios establece una alianza con su pueblo. La ofrenda de sacrificios forma parte expresamente de las exigencias divinas. El culto sacrificial, inscrito como conclusión del Código de la

alianza de Ex 21-23, grabado sobre las tablas de piedra de Ex 34 dadas por Dios a Moisés, fijado con precisión por Dios en el libro del Levítico, es también el objeto de las primeras instrucciones divinas cuyo contenido recuerda Moisés a su pueblo antes de la entrada en la Tierra prometida (Dt 12-26). Es revelador que, en opinión del autor del libro de los Reyes y del de las Crónicas, la preocupación por el Templo y por su culto caracterice a los reyes que se distinguen por su piedad, David, Salomón, Ezequías y Josías, y les sirva de único elemento de crítica para valorar el reinado de los diferentes reyes de Judá y de Israel. Es especialmente significativo que el libro de Ezequiel acabe con una larga visión del Templo renovado y de su culto (Ez 40-48), y que la misma Biblia hebrea termine con la perspectiva de la reconstrucción del Templo (2 Cr 36,22-23).

El sacrificio no es sólo una exigencia impuesta por Dios al pueblo que acaba de liberar de la servidumbre de Egipto; responde también a una aspiración humana. No es indiferente que el primer gesto de Noé, al salir del arca después del diluvio, fuera construir un altar y ofrecer en él un gigantesco holocausto constituido por una víctima de cada una de las especies animales puras, con vistas a restablecer la relación de la humanidad nueva con Dios (Gn 8,20). Pues al sacrificio se une también una promesa. Las primeras palabras pronunciadas por Dios tras el diluvio, después de este holocausto, manifiestan su decisión de revocar la maldición que antaño había pronunciado sobre la

tierra (Gn 3,17) y el compromiso de no destruir nunca la tierra con un diluvio (Gn 8,21-9,17). Y las primeras palabras que Dios dirige a Israel en el Sinaí por mediación de Moisés, después de haber proclamado el Decálogo, son una promesa de bendición expresamente asociada al culto sacrificial: «Vendré a ti y te bendeciré en los santuarios en los que yo haya establecido el culto a mi nombre» (Ex 20,24: cf. recuadro).

Al sacrificio está vinculada una bendición, es decir, una promesa de vida. Cualquier explicación del sacrificio que no hiciera de la bendición divina su centro

debería ser considerada como no conforme a la función que el Primer Testamento atribuye al sacrificio. Cualquier aproximación al sacrificio que no lo considerara más que como un rito marginal o como un simple resto del paganismo estaría en total contradicción con el testimonio del Primer Testamento.

El estudio del sistema sacrificial nos conduce así al corazón mismo de la religión del antiguo Israel y, por tanto, no puede dejarnos indiferentes. Sin embargo, y a pesar de la multiplicidad de referencias, no es fácil reconstruir el sistema sacrificial del antiguo Israel,

## Ex 20,22-26, UN TEXTO FUNDAMENTAL

Al dirigirse a Moisés, desde ahora instituido como su intermediario, Dios le transmite las siguientes instrucciones:

23 No os fabriquéis dioses de oro ni de plata para ponerlos junto a mí.

24a Me levantarás un altar de tierra y en él me ofrecerás tus holocaustos, tus sacrificios de comunión, tus ovejas y tus vacas.

24b Vendré a ti y te bendeciré en los santuarios en los que yo haya establecido el culto a mi nombre.

25 Si me levantas un altar de piedra, que no sea de piedras labradas, porque al tocarlas con tus herramientas las profanarás.

26 Tampoco subirás por escalones a mi altar, para que no se te vean tus partes.

El texto enumera los elementos constitutivos de un sacrificio: un altar, que debe estar hecho de tierra o de piedras sin labrar y no tener escalones, y una víctima de ganado mayor o menor. Y precisa cuáles son las dos formas que puede adoptar el sacrificio: la de un holocausto o la de un sacrificio de comunión (*shelamim*).

Pero el texto es importante sobre todo en cuanto que indica cuál es la función del sacrificio. El pasaje en cuestión ha sido puesto particularmente de relieve y situado exactamente en el centro (en hebreo encontramos 24 palabras tanto antes como después). Presentándose bajo la forma de un discurso de Dios en primera persona, contiene una doble promesa en la que se concentra toda la teología del sacrificio:

1) Cada vez que Israel ofrece un sacrificio, *Dios viene* –y el autor utiliza aquí el mismo verbo que el que había empleado en Ex 19,9 a propósito de la revelación de Dios en el Sinaí–. El sacrificio no consiste, por tanto, en hacer que suba una materia sacrificial al cielo, sino que busca hacer que descienda Dios a la tierra, junto a la ofrenda.

2) Cuando Dios viene, únicamente es *para bendecir*.

Estas dos afirmaciones tienen una importancia fundamental para la comprensión del culto sacrificial.

Para un estudio detallado de este texto, cf. A. Marx, «La place du sacrifice dans l'ancien Israël», en J. A. Emerton (ed.), *Congress Volume. Cambridge 1995* (Supplements to Vetus Testamentum 66, Leiden, Brill, 1997) 203-217.

y ni siquiera limitándose al culto de Yhwh<sup>1</sup>. Semejante reconstrucción sólo sería factible si fuera posible demostrar que el culto sacrificial de Israel fue el mismo en todas partes, practicado de una manera uniforme tanto en el santuario central como en los santuarios locales, y que su ritual permaneció completamente inmutable a lo largo de los siglos. Ahora bien, éste no es el caso, y los textos hacen que se destaque, por el contrario, la diversidad de formas de este culto: la lista de las diferentes categorías de sacrificios susceptibles de ser dedicados a Dios no es la misma según los ambientes; hacen su aparición nuevas categorías de sacrificios; el ritual de la mayor parte de los sacrificios adquiere formas diferentes según las épocas; aparecen nuevos ritos. Descubrimos así que varios sistemas sacrificiales se codean en el propio seno del Antiguo Testamento. El sistema sacrificial del Código sacerdotal no es idéntico al del Cronista, que difiere igualmente del presentado en Ez 40-48. Y, por su parte, estos diferentes sistemas difieren en numerosos puntos de la práctica, tal como se dibuja a lo largo de los otros textos.

Por tanto, debemos llevar a cabo una elección. El sistema que estudiaremos es el elaborado por el Código sacerdotal (= P), a lo largo del período persa

(siglos VI-IV), en un momento en que, extrayendo las lecciones de la catástrofe del Exilio e integrando la enseñanza de los profetas, la religión de Israel había alcanzado su plena madurez y, sin duda, su cenit. Descrito en su mayor parte en el libro del Levítico, es también el único sistema sacrificial completo del Antiguo Testamento. Igualmente es el que ha sido más influyente, ya que su ascendencia se extiende al Cronista y, más allá, hasta el *Rollo del Templo* de Qumrán. Otras tantas razones que justifican que privilegiemos este sistema.

Pero, so pena de ser sospechosos de parcialidad, no podemos hablar del culto sacrificial sin hablar también de las críticas que le han sido dirigidas, especialmente por los profetas, los cuales dijeron muchas veces que lo rechazaban. Partiendo de Isaías 1,11-13, examinaremos, por tanto, estas críticas. Por otra parte, sabemos que, por regla general, el culto sacrificial presenta la tendencia a evolucionar a la vez en el sentido de una *espiritualización*, convirtiéndose la ofrenda sacrificial en «ofrenda de los labios», oración, y en el sentido de una *sacramentalización*, que, en la tradición bíblica, encontrará su expresión en la última cena. El estudio de esta doble evolución será el objeto de dos capítulos específicos<sup>2</sup>.

---

1. Y, h, w, h, son las cuatro letras del nombre divino, generalmente leídas como «Yahvé». Por respeto a los judíos, para los cuales este nombre no debe ser pronunciado, y considerando el carácter hipotético de su pronunciación, citaremos este nombre transcribiendo Yhwh.

---

2. Por regla general, los textos bíblicos se citan según la traducción de *La Biblia* (La Casa de la Biblia; Madrid-Salamanca-Estella, Atenas-PPC-Sígueme-Verbo Divino, 1993), y los apócrifos (o pseudoepigráficos), cuando ha sido posible, según la edición de A. Díez Macho (dir.), *Apócrifos del Antiguo Testamento* (Madrid, Cristiandad, 1982-1987).

# EL SISTEMA SACRIFICIAL DE LEVÍTICO 1-7

## Presentación

Las instrucciones relativas al sacrificio ocupan el primer cuarto del libro del Levítico. La sección correspondiente, Lv 1-7, está claramente delimitada. Comienza en 1,1-2, con una breve nota introductoria: Yhwh convoca a Moisés en la tienda del encuentro y allí le da instrucciones para que transmita a Israel sus directrices relativas al sacrificio. La sección concluye en 7,37-38 con una enumeración de los diferentes sacrificios examinados y un breve recordatorio de las condiciones en las que estas instrucciones han sido dadas, insistiendo en el hecho de que tienen un carácter obligatorio (el verbo «ordenar» se emplea dos veces) y, más curiosamente, precisando el lugar en que estas instrucciones han sido dadas: en el monte Sinaí, en el desierto del Sinaí.

Estas precisiones de orden geográfico están lejos de ser triviales. De hecho, el Levítico no las vuelve a mencionar más que en 25,1, para introducir las prescripciones relativas a los años sabáticos y jubilares, y en 26,46 y 27,34, para concluir respectivamente Lv 1-26 y el conjunto del Levítico. Así, este recuerdo está teñido de cierta solemnidad. Al poner expresamente estas leyes en relación con el Sinaí, lugar

fundador de las relaciones entre Yhwh y su pueblo, el autor sacerdotal subraya su autoridad. Pero, con esta indicación, pone también aparte, dentro del Levítico, las leyes sacrificiales. Estas leyes no son simplemente unas leyes rituales entre otras. Constituyen el fundamento de las demás leyes dadas por Yhwh a Israel.

Otra observación muestra la importancia atribuida a estas leyes sacrificiales. El desglose del Pentateuco en libros ha contribuido a ocultar el hecho de que Lv 1-7 no constituye solamente el comienzo del libro del Levítico. Esta sección también constituye la continuación de los acontecimientos narrados en la segunda parte del libro del Éxodo. Como sabemos, está ampliamente dedicada a la edificación y la disposición de la tienda del encuentro, un pesado conjunto formado no sólo por las instrucciones detalladas dadas por Yhwh (Ex 25-31), sino que incluye igualmente la larga relación de su escrupulosa ejecución (Ex 35-40). El final del libro del Éxodo narra cómo, después de que Moisés hubo levantado la Tienda y terminado su acondicionamiento, Yhwh viene a tomar posesión de ella (Ex 40,34-38). Ahora bien, inmediatamente des-

pués de su instalación en la tienda del encuentro es cuando Yhwh convoca a Moisés para darle las instrucciones que deberá transmitir al pueblo, comenzando por las relativas a los sacrificios.

Semejante encadenamiento parece totalmente lógico: después de la descripción del lugar del culto se espera, naturalmente, la descripción de las formas de culto. Pero en esto hay más que una simple razón formal. Esta concatenación manifiesta sobre todo el hecho de que el culto sacrificial está en estrecha correlación con la presencia de Dios entre su pueblo.

Es preciso citar aquí un pasaje del libro del Éxodo al que raramente se le ha prestado atención, perdido como está en medio de todas estas instrucciones culturales, encajado entre la interminable exposición del ritual de consagración de los sacerdotes y la descripción del altar de los perfumes. Se trata de Ex 29,38-46, más concretamente de los vv. 42b-46. Este texto merece ser citado íntegramente:

«...tendrá lugar en la entrada de la tienda del encuentro en presencia del Señor. Allí me encontraré con vosotros y allí te hablaré, allí trataré con los israelitas y el lugar será consagrado por mi gloria. Yo mismo consagraré la tienda del encuentro y el altar; a Aarón y a sus hijos los consagraré como sacerdotes a mi servicio. *Habitaré* en medio de los israelitas y seré su Dios; reconocerán que yo soy el Señor, su Dios, que los saqué de Egipto *para habitar* en medio de ellos. Yo soy el Señor, su Dios».

Conviene que nos fijemos, de paso, en esa conclusión bastante sorprendente que motiva la salida de Egipto y el don de la tierra ya no, como es habitual, por consideraciones políticas, por la preocupación de liberar a Israel y de protegerlo dándole un territorio propio, sino por consideraciones exclusivamente teológicas: permitir a Dios residir en medio de su pueblo.

Pero sobre todo conviene estar atentos al punto siguiente. Este breve párrafo, tal como lo indican los puntos suspensivos, no forma una unidad cerrada en sí misma. Constituye la continuación de un primer párrafo (vv. 38-42a) que tiene otro sujeto diferente, a saber, los sacrificios que Israel debe aportar cotidianamente a Dios. Ahora bien, estos dos párrafos no están simplemente yuxtapuestos. En realidad forman un díptico articulado alrededor de la referencia a la tienda del encuentro. Este conjunto sólo es heterogéneo en apariencia. De hecho, la particular estructura que posee permite al autor subrayar la estrecha correlación entre el sacrificio diario y la presencia de Dios. Entre ambos hay una relación dialéctica: puesto que Dios permanece entre su pueblo, éste debe mantener a su huésped divino ofreciéndole sacrificios, y puesto que, día tras día, Israel ofrece estos sacrificios a su Dios, Dios permanece con su pueblo.

La preeminencia de las leyes sacrificiales proviene así de que los sacrificios tienen como función fundamental responder a la presencia de Dios entre su pueblo y perpetuar esta presencia. En resumen, todas las prescripciones contenidas en el libro del Levítico responden a este único objetivo. A la luz de esta constatación es como nosotros podemos abordar ahora Lv 1-7. El estudio de estos capítulos permitirá a la vez determinar cómo el sacrificio llega a realizar esta finalidad y precisar cuál es, en este marco general, la función distintiva de cada uno de los sacrificios.

Pero ¿es en Lv 1-7 donde podremos encontrar las respuestas a estas preguntas? En efecto, lo que encontramos en esta sección no es, como podríamos desear, una reflexión sobre la función del sacrificio, sobre su teología. Lo que encontramos es una concatenación de reglas, una sucesión de secas descripciones, una enumeración repetitiva de ritos, de enojosos detalles sobre la materia sacrificial, una cargante ca-

suística, todo entremezclado con fórmulas estereotipadas y, por tanto, muertas, y por ello mismo desprovistas de interés. Y sin embargo... A pesar de todo lo que este texto pueda tener de árido, vale la pena leerlo despacio, prestando una atención muy particular a esos elementos que muchas veces pasan inadvertidos, como las fórmulas introductorias, o a detalles

como las diferencias en la monotonía de las locuciones y las descripciones. Cuidándose mucho de considerar estas variaciones como señales de una intervención redaccional, el signo de la existencia de varios estratos, o como simples variantes estilísticas. Y resistiéndose, igualmente, a la tentación de armonizar y nivelar, y así trivializar las diferencias.

## Las diferentes clases de sacrificios

El autor sacerdotal (= P) es conocido por su preocupación por la precisión y la clasificación. Por tanto, son las subdivisiones que él establece las que pueden introducirnos en el estudio de su sistema sacrificial.

P comienza por establecer una primera subdivisión dentro de Lv 1-7. Para llevar a cabo esto, inserta en 6,1-2 una nueva introducción: «El Señor dijo a Moisés: Da estas órdenes a Aarón y a sus hijos...». Es de notar que la formulación de esta introducción es diferente de la utilizada en 1,2: «Di a los israelitas; y tú les dirás...». Con esto, P distingue dos partes en esta sección: una primera parte (Lv 1-5) dirigida a los israelitas y una segunda (Lv 6-7) destinada más concretamente a los sacerdotes. Dicho sea de paso, que el autor sacerdotal se dirija en primer lugar y directamente a los israelitas no carece de interés: esto demuestra que, para él, el culto sacrificial no es un asunto reservado al sacerdocio, sino que en primer lugar es un asunto de cada israelita.

Esta primera parte (Lv 1-5) está constituida por instrucciones relativas al ritual de las diferentes va-

riedades de sacrificio. Precisa cuál es aquí la función del oferente y describe el desarrollo del sacrificio desde el momento en que el fiel aporta su ofrenda hasta el momento en que Dios la recibe. La segunda parte (Lv 6-7) trata sobre la «materia residual», y principalmente sobre la utilización de las partes del sacrificio que no son transmitidas a Dios, sino atribuidas a los sacerdotes y, llegado el caso, al fiel, clasificando consecuentemente los sacrificios de la siguiente manera: en primer lugar el holocausto, enteramente destinado a Dios, cuya parte residual no está constituida más que por las cenizas; después, los sacrificios compartidos entre Dios y los sacerdotes únicamente, y, finalmente, el de los sacrificios que son compartidos entre Dios, los sacerdotes y el oferente. Los sacerdotes aparecen así como los asociados privilegiados de Dios, que tienen parte en todos los sacrificios, a excepción del holocausto. Curiosamente, sólo la ofrenda vegetal escapa a esta rigurosa subdivisión, ya que, desde la primera parte, se hace referencia, a este respecto, a la porción de los sacerdotes.



## ESTRUCTURA DE Lv 1-7

**Lv 1-5** (a los fieles): **rituales de los diversos sacrificios**

**Lv 1-3: los «sacrificios de aroma agradable»**

- 1 – HOLOCAUSTO: *'olah* (Lv 1)
- 2 – OFRENDA VEGETAL: *minḥah* (Lv 2)
- 3 – SACRIFICIO DE COMUNIÓN: *zebah shelamim* (Lv 3)

**Lv 4-5: los «sacrificios de absolución»**

- 1 – SACRIFICIO POR EL «PECADO»: *hattat* (4,1-5,13)
- 2 – SACRIFICIO DE REPARACIÓN: *asham* (5,14-26)

**Lv 6-7** (a los sacerdotes): **utilización de parte de los sacrificios por los sacerdotes y los fieles**

- 1 – HOLOCAUSTO (6,2-6)
- 2 – OFRENDA VEGETAL (6,7-11)
- 3 – ofrenda diaria de los sacerdotes (6,12-16)
- 4 – SACRIFICIO POR EL «PECADO» (6,17-23)
- 5 – SACRIFICIO DE REPARACIÓN (7,1-7)
- 6 – partes para los sacerdotes (7,8-10)
- 7 – SACRIFICIO DE COMUNIÓN (7,11-21)

\* *complementos para el uso de los fieles* (7,22-34)

a cabo por medio de una fórmula de introducción que inserta en Lv 4,1-2, distinguiendo así Lv 1-3, por un lado, y Lv 4-5, por otro.

La primera serie de sacrificios (Lv 1-3) está introducida por la fórmula «cuando alguien (*adam ki*, literalmente: “el hombre que”) presente una ofrenda al Señor...» (Lv 1,2). Los sacrificios descritos en esta parte son aquellos que son ofrecidos por iniciativa de los israelitas. Éstos son los sacrificios de «aroma que aplaca al Señor». Conviene subrayar que esta traducción no resulta demasiado afortunada, y es preferible hablar de sacrificios «de aroma agradable», pues, contrariamente a lo que se podría pensar, no se trata aquí de calmar la cólera divina, de ablandar a un Dios irascible, sino simplemente de presentarle una ofrenda agradable, grata.

La segunda serie de sacrificios (Lv 4-5) es introducida, como en 1-2, por la conminación «Di a los israelitas». Lo que sigue, por el contrario, es diferente: «Cuando alguien (*néfesh ki*, literalmente: “el ser que”) peque inadvertidamente contra alguna de las prohibiciones del Señor...» (4,2). Se habrá observado que el acento recae aquí no ya en la iniciativa de los israelitas, sino en una transgresión, después de la cual el culpable deberá aportar un sacrificio. Los sacrificios que en la primera parte son presentados por géneros lo son aquí en función de los casos en que son exigidos. Esta segunda serie de sacrificios (Lv 4-5) está constituida por los destinados a la absolución del fiel.

Con esta primera subdivisión, P establece una distinción clara entre lo que en el sacrificio corresponde a Dios y lo que corresponde a los israelitas, sacerdotes o laicos.

Dentro de la primera parte, P introduce una nueva subdivisión que, esta vez, le va a permitir repartir los sacrificios en dos grandes categorías. Incluso, lo lleva

Se distinguen así dos grandes categorías de sacrificios. La secuencia que sitúa en cabeza los sacrificios de aroma agradable es significativa de la función del sacrificio, pues la primera función del culto sacrificial no es la absolución. Ésta no es más que una función secundaria con relación a la que es la función principal del sacrificio, a saber, establecer una comunica-

ción con Dios, como signo de piedad, a fin de rendirle homenaje y testimoniarle adhesión a él.

---

## LOS SACRIFICIOS DE AROMA AGRADABLE

---

### 1. El holocausto (Lv 1)

Este nombre, tomado del griego *holokautōma*, indica cuáles son las características distintivas de este sacrificio: es enteramente (*holos*) quemado (*kaumatizō*; cf. «cáustico», que quema) y, por tanto, atribuido íntegramente a Dios. Este término comienza además como la palabra hebrea *'olah*, un derivado de la raíz *'alah*, «subir»; en efecto, la característica de este sacrificio, tal como fue percibido en su origen, era que subía desde el altar. Esta forma de sacrificio es de lejos la más frecuentemente citada por P y, por otra parte, en el Antiguo Testamento en general.

### 2. La ofrenda vegetal (Lv 2)

La segunda variedad de sacrificio es la ofrenda vegetal, que claramente está puesta aparte por P. A diferencia del sacrificio de comunión, no sólo es introducido de manera específica, sino que, además, la fórmula de introducción constituye, curiosamente, una mezcla de las otras dos fórmulas introductorias utilizadas por P en nuestra sección: el comienzo «cuando se...» (*néfesh ki*) está tomado de la fórmula de introducción a los sacrificios de absolución, y lo que sigue, «...aporta como presente al Señor», lo es de la de los sacrificios de aroma agradable. Su nombre, *minḥah*, indica la función que se le atribuye tradicionalmente, a saber, expresar el homenaje del sujeto a su rey, del vasallo a su soberano. Mientras que en los textos anteriores a P la ofrenda vegetal se menciona raramente,

en P es cuantitativamente el sacrificio más frecuentemente citado, después del holocausto. La importancia atribuida así por P a la ofrenda vegetal impide considerarla como un simple apéndice al sacrificio cruento.

### 3. El sacrificio de comunión (Lv 3)

El tercero de los sacrificios de aroma agradable para Yhwh es el sacrificio de comunión, designado con un nombre compuesto: *zebah*, *shelamim*. La primera parte de este nombre, *zebah*, indica la característica de este sacrificio: es una comida.

## LOS SACRIFICIOS SEGÚN EL CÓDIGO SACERDOTAL

*A) Sacrificios de aroma agradable* (por iniciativa de los fieles)

1 – HOLOCAUSTO: *'olah*

2 – OFRENDA VEGETAL: *minḥah*

+ libación: *nések*

3 – SACRIFICIO DE COMUNIÓN: *zebah shelamim*

– sacrificio de consagración de los sacerdotes: *milluim*

– sacrificio de conclusión del voto del nazir

– sacrificio de alabanza: *todah*

– sacrificio dedicación: *néder*

– sacrificio espontáneo: *nedabah*

*B) Sacrificios de absolución* (después de una transgresión o una impureza)

1 – SACRIFICIO POR EL «PECADO»: *hattat*

2 – SACRIFICIO DE REPARACIÓN: *asham*

En efecto, «sacrificar» (*zabah*), es inmolar una víctima y prepararla con vistas a una comida, la cual está destinada principalmente a Dios. La segunda parte del nombre, *shelamim*, es utilizada fuera de P a propósito de los sacrificios de comunión de interés nacional ofrecidos por todo Israel (cf. por ejemplo, Ex 24,5; Dt 27,7; 1 Re 8,63). Al forjar este nombre, y al designar con él los sacrificios que puede ofrecer cualquier israelita, P hace de cada sacrificio de comunión individual un sacrificio de la comunidad. Cada vez que un israelita ofrece un *zabah shelamim*, es todo Israel el que está implicado.

P distingue varias clases de sacrificios de comunión. Por orden de cantidad decreciente son: el *milluim*, reservado al ritual de consagración de los sacerdotes (Ex 29,19-27 // Lv 8,22-29), el sacrificio de conclusión del voto del nazir (Nm 6,19-20), el sacrificio de alabanza (*todah*, Lv 7,11-15) y, por último, el sacrificio de comunión ofrecido después de un voto (*néder*) y el sacrificio espontáneo (*nedabah*, Lv 7,16-18).

## La libación

A estos tres tipos de sacrificio hay que añadir la libación, que no es citada en Lv 1-7, sin duda porque es asunto exclusivo de los sacerdotes, mientras que este discurso se dirige a los israelitas.

Lv 4,1-5,13. La traducción griega (*peri hamartías*) se corresponde perfectamente con el sentido del término hebreo: se trata de un sacrificio «por el pecado». Esta traducción, filológicamente exacta, es sin embargo ambigua, pues da a entender que este sacrificio es ofrecido con vistas a obtener la absolución del pecado. Ahora bien, esta definición sólo abarca muy parcialmente las múltiples circunstancias a lo largo de las cuales este sacrificio debe ser ofrecido, ya que es exigido igualmente para la reintegración de aquel que se ha vuelto impuro y, también, en los principales momentos del año.

Pero, sobre todo, la traducción «sacrificio por el pecado» no permite dar cuenta de la naturaleza extraordinariamente limitada de los «pecados» que pueden ser absueltos de esta manera: de hecho, sólo se trata de aquellos pecados que consisten en la transgresión de un mandamiento negativo; por tanto, de una prohibición; e incluso únicamente a condición de que esta transgresión haya sido cometida accidentalmente, por inadvertencia, o inconscientemente. A lo cual Lv 5,1-4 añade tres casos: la no denuncia de un culpable contra el cual ha sido lanzada una imprecación, el contacto con lo impuro y el caso de un juramento pronunciado de manera irreflexiva. Estas condiciones restrictivas, en los que la responsabilidad moral del culpable no está verdaderamente comprometida, hacen que difícilmente se pueda hablar aquí de pecado en el sentido que habitualmente damos a este término, y que designa, por citar la definición del diccionario *Clave*, un «hecho, dicho, pensamiento u omisión [voluntaria] que van en contra de la ley de Dios y de sus preceptos o mandamientos».

---

## LOS SACRIFICIOS DE ABSOLUCIÓN

---

### 1. El *hattat* (Lv 4,1–5,13)

En primer lugar está el *hattat*, que, por el número de veces que aparece, se clasifica en el mismo nivel que la ofrenda vegetal. Los diferentes casos después de los cuales se exige este sacrificio se enumeran en

### 2. El sacrificio de reparación (Lv 5,14-26)

P distingue claramente este primer sacrificio de absolución del segundo mediante una nueva introduc-

ción que retoma en una forma abreviada la introducción de 4,1-2: «El Señor dijo a Moisés: el que (*néfesh ki*) peque...» (Lv 5,14-15). Este segundo sacrificio de absolución sólo es mencionado raramente. Se trata del sacrificio de reparación (*asham*), principalmente exigido en caso de apropiación inadvertida de cosas santas que pertenezcan a Dios y en caso de estafa o robo en detrimento de otro israelita (Lv 5,14-26). Este sacrificio se exige también en el caso de relaciones sexuales con una esclava que pertenece a otro (Lv 19,20-22), cuando un nazireato haya sido accidentalmente interrumpido por el contacto con un muerto (Nm 6,12) y para reintegrar a un «leproso» después de su curación (Lv 14,12-18.24-29).

Estos dos tipos de sacrificio no son mencionados expresamente en los textos anteriores a P. Parece

claro que ya existían ritos análogos. Pero P probablemente ha hecho de estos ritos, ritos sacrificiales. Sobre todo, les ha otorgado una importancia muy grande.

El Código sacerdotal conoce así seis variedades de sacrificio, repartidos en dos grupos: los sacrificios que son un **aroma agradable** para Dios, con el *holocausto* a la cabeza, seguido de la *ofrenda vegetal* y, después, de las diferentes variedades del *sacrificio de comunión*, sacrificios a los que se añade la *libación*, y los sacrificios de **absolución**, de los cuales el más importante es, de lejos, el *hattat*, siendo otro sacrificio de esta categoría el *sacrificio de reparación*. Todos estos sacrificios son ofrecidos sobre el altar del holocausto, situado en el atrio.

## La materia sacrificial

El examen de lo que se ofrece a Dios va a permitirnos precisar la función del sacrificio. La materia sacrificial puede ser de origen animal o vegetal.

---

### EL SACRIFICIO ANIMAL

---

En el primer caso, está constituida por animales de ganado mayor (toros, vacas, terneros) o menor (ovejas o cabras). Para un holocausto o un *hattat*, el oferente también puede utilizar palomas, pichones o tórtolas. Todas estas víctimas deben ser perfectas; dicho de otra manera, no deben tener ninguna enfermedad, bien sea congénita o adquirida; sin embargo, la ofrenda de animales que padezcan una enfermedad con-

génita es tolerada para los sacrificios de comunión espontáneos (Lv 22,23). Las víctimas deben ser obligatoriamente machos en el caso de un holocausto; por el contrario, pueden ser machos o hembras cuando estén destinadas a un sacrificio de comunión.

Aunque, en el caso de sacrificios de aroma agradable, el fiel puede elegir libremente su víctima, no sucede lo mismo para los sacrificios de absolución. En el caso de un *hattat*, la naturaleza de la víctima está en función de la cualidad del oferente: si el culpable es el sumo sacerdote o la comunidad, deberá ofrecer un toro; si es el príncipe, un carnero; si es un hombre del pueblo, una cabra o un cordero, pudiendo ser reemplazadas estas víctimas, en caso de pobreza, por una paloma e incluso por una ofrenda puramente

vegetal. En el caso de un sacrificio de reparación, las víctimas prescritas son carneros o corderos.

---

## LA OFRENDA VEGETAL

---

En cuanto a la ofrenda vegetal, ésta siempre se realiza a base de cereales y de aceite de oliva. Esta ofrenda se puede presentar bajo múltiples formas. *Puede ser aportada en estado crudo, en forma de harina sobre la que el oferente habrá derramado aceite o amasada con aceite.* También puede ser ofrecida cocida, en forma de panes hechos al horno o preparados sobre una plancha o en una sartén. Puede consistir igualmente en granos provenientes de las primeras espigas, que han sido tostados y después machacados y sobre los cuales se ha derramado aceite. Si tenemos en cuenta todas las posibles variantes, constatamos que P no conoce menos de quince variedades de ofrendas vegetales. La libación se hace con vino.

Esta lista, como se habrá advertido, no implica más que productos alimenticios, nunca metales preciosos o plata, joyas o vestidos. Éstos, llegado el caso, pueden ser entregados al tesoro del Templo (*cf.*, por ejemplo, Nm 31,50-54; Jos 6,24), pero no sirven nunca como materia sacrificial. De ello resulta que no se puede hacer del don la noción central del sacrificio. Sin duda, el sacrificio es un don, ya que en él se ofrece algo a Dios. Pero esta noción de don es mucho más amplia. Pues sólo se ofrece a Dios lo que puede servir de alimento. Por el contrario, el acento nunca recae sobre la privación que se impone el fiel, ya que,

sea cual sea su situación económica, éste puede contentarse con ofrecer una simple paloma. Por otra parte, conviene subrayar que la materia sacrificial no es sólo animal: es también vegetal. Y esta ofrenda vegetal no es considerada menos importante que la ofrenda animal, de la que sería un sucedáneo. Muy al contrario: si la ofrenda diaria del pueblo consiste en un cordero ofrecido en holocausto, acompañado de una ofrenda vegetal y de una libación, la ofrenda cotidiana de los sacerdotes, y que es ofrecida a Dios por el sumo sacerdote en persona, consiste en un pan (Lv 6,13-15).

Pero, por otra parte, no todo lo que sirve para la alimentación humana puede servir de materia sacrificial para Dios. Si recorremos la lista de los animales que los israelitas pueden consumir, tal como se ofrece en Lv 11 (y en Dt 14), también encontramos en ella productos de caza y pesca (por ejemplo, ciervos, antílopes, pájaros o pescados) e incluso insectos, en especial los saltamontes o langostas. Aunque muchos de esos productos puedan figurar en la dieta real (*cf.* 1 Re 5,3), no constituyen nunca la materia de un sacrificio. En cuanto a los vegetales, el israelita se alimenta no sólo de panes, sino también de legumbres y frutas, que tampoco son ofrecidos nunca sobre el altar.

En definitiva, lo que se ofrece a Dios en sacrificio es lo que constituye la alimentación básica de los israelitas —cereales— y la materia de una comida festiva —cabezas de ganado y vino—. Pero es también lo que constituye el principal producto de su trabajo —de su ganadería y su agricultura— y que es representativo de la riqueza de la tierra que Dios les ha dado.

# El ritual sacrificial

Lv 1-7 se presenta, en primer lugar, como un texto ritual en el que son enumerados los diferentes ritos propios de cada uno de los sacrificios. Sin embargo, y observando más detenidamente, nos damos cuenta con rapidez de que está muy alejado de una descripción detallada del ritual sacrificial, tal como podría ofrecerlo un etnólogo, y que, sobre la base de estas únicas indicaciones, a duras penas se podría ofrecer un sacrificio. En efecto, falta toda una serie de precisiones absolutamente indispensables para la correcta ejecución de un sacrificio. Así, no se nos dice exactamente dónde y a qué distancia del altar se hace la inmolación de la víctima, cómo se recoge su sangre, en qué orden preciso se lleva a cabo el descuartizamiento, lo que hace el fiel mientras los sacerdotes ofrecen su sacrificio o en qué momento el fiel come su parte del sacrificio. De hecho, no son mencionados más que los únicos ritos significativos de la función respectiva de cada una de las categorías de sacrificios. Y esto hace más importante el estudio de estos diferentes rituales, pues su descripción va a permitirnos precisar la función de cada uno de los sacrificios.

---

## LOS SACRIFICIOS CRUENTOS

---

### Los ritos comunes

La primera serie de ritos es común al conjunto de los sacrificios. El oferente comienza por hacer que se aproxime su víctima a la entrada de la tienda del encuentro; dicho de otra manera, al lugar donde mora Dios. Después, le impone la mano y, luego, la mata. Esta primera serie de ritos representa la fase negati-

va del don. Los diferentes ritos significan la renuncia por parte del oferente de su bien en beneficio de Dios, y esto de manera gradual: en primer lugar, por el hecho mismo de presentar la víctima a Dios; después, expresando con el gesto de la imposición de la mano su voluntad de renunciar a ella y, finalmente, dando a esta renuncia una forma definitiva al inmolarse la víctima.

Es preciso ver que la matanza de la víctima no constituye más que un rito preliminar y no, como se afirma muchas veces, el acto central del sacrificio. Por otra parte, es significativo que la inmolación se haga al margen del altar, y no sobre él, y que se lleva a cabo por el oferente, no por el sacerdote. Un pasaje del libro de Ezequiel (Ez 44,10-14) indica claramente el carácter preparatorio de este rito. En un discurso que dirige a los levitas, Dios les acusa de haberse alejado de él. Como consecuencia de ello, los degrada y les impone como castigo el deber de degollar a las víctimas, que, hasta entonces, lo eran por los oferentes. Citando las mismas palabras del texto, son puestos al servicio del pueblo, mientras que los sacerdotes están al servicio de Dios. Como podemos ver, la matanza de la víctima no forma parte del servicio de Dios. Así pues, no deberíamos construir sobre la muerte de la víctima una teoría del sacrificio, como hacen los que mantienen la teoría clásica de la «satisfacción vicaria» y otros para los que la víctima sufre la pena de muerte que habría debido afectar al oferente.

### Los ritos específicos

La segunda serie de ritos varía según los sacrificios. Son estos ritos los que manifiestan la especifici-

dad de cada uno de ellos. A diferencia de los ritos preliminares, estos ritos son llevados a cabo exclusivamente por los sacerdotes. Éstos son los ritos sacrificiales propiamente dichos (*cf.* recuadro de página 21).

## ***El holocausto***

Tiene como característica distintiva ser íntegramente quemado sobre el altar, con la única excepción de la piel, la cual corresponde al sacerdote oficiante (Lv 7,8). Esta combustión se hace en dos tiempos, por orden de importancia decreciente: en primer lugar, los cuartos de la carne, así como la cabeza y la grasa; después, el resto: intestinos y patas, previamente lavados. P asocia de un modo más preciso el efecto esperado para el holocausto a la imposición de la mano y la muerte, por una parte —con estos dos ritos el oferente es aceptado y absuelto—, y a la combustión sobre el altar, por otra —el sacrificio se convierte por ello en ofrenda de aroma agradable para Yhwh—. Al renunciar íntegramente a un animal en beneficio de Dios, el oferente se vuelve agradable a Dios y es aceptado por él. Como consecuencia, después de este preámbulo esta ofrenda se convierte para Dios en una ofrenda de aroma agradable.

## ***El sacrificio de comunión***

Sus diferentes formas están caracterizadas por un reparto de la materia sacrificial entre Dios y sus interlocutores humanos. En su forma ordinaria, la materia sacrificial es repartida entre Dios, los sacerdotes y el oferente. La parte de Dios está constituida exclusivamente por las grasas, cuyo consumo está estrictamente prohibido a los israelitas (Lv 3,17; 7,23-25). Porque se trata de una parte reservada sólo a Dios, P ha tenido gran cuidado en precisar escrupulosamente lo que es la grasa: la grasa que recubre los intestinos

y la que está por encima de ellos, los dos riñones y la grasa que está adherida a ellos, así como a los lomos, y el lóbulo del hígado, a lo que se añade, llegado el caso, la cola del cordero. Esta parte le es transmitida a Dios por combustión sobre el altar. Lo mismo que en el caso de un holocausto, a esta combustión se le ha vinculado el efecto del sacrificio, a saber, ser un aroma agradable para Dios. El resto de la víctima es compartido entre los sacerdotes y el oferente. A los sacerdotes les corresponde la pierna derecha, reservada al oficiante, y el pecho, destinado al cuerpo de los sacerdotes (Lv 7,30-34). Lo primero es un canon (*terumah*) que el oferente paga al oficiante; lo segundo, por el contrario, es ofrecido a los sacerdotes *por Yhwh*, un don expresado por el rito de la *tenufah*. Según su nombre, este «gesto de presentación» supone un ir y venir o un vaivén; esto expresa el movimiento de transferencia de la ofrenda: a la vez del oferente a Dios y de Dios al sacerdote. Estas partes son cocidas en agua y después consumidas por los sacerdotes y sus hijos en estado de pureza (Lv 10,14; 22,3-7). El resto de la carne corresponde al oferente, que la comparte, después de haberla cocido en agua, con sus invitados en estado de pureza: en un plazo de dos días, si se trata de un sacrificio prometido por voto o espontáneo, pero el mismo día en el caso de un sacrificio de alabanza.

El sacrificio de comunión adquiere así la forma de una comida compartida entre Dios, los sacerdotes y el oferente. Una comida que une a los diferentes participantes por vínculos de comensalidad. Una comida que fija también los límites de esta comunión al subrayar, a través de la parte respectiva que les es atribuida a cada cual, la especificidad de los diferentes copartícipes: sólo Dios recibe su parte en estado crudo, como en el caso de un holocausto, y esta parte se le reserva en exclusiva; en cuanto a los seres humanos, sacerdotes y oferente consumen su parte cocida,

## HOLOCAUSTO Y SACRIFICIO DE COMUNIÓN EN LOS TEXTOS NARRATIVOS

Las narraciones constituyen una fuente particularmente preciosa para el estudio de la función de los diferentes tipos de sacrificio. En efecto, mientras que en los textos rituales esta función sólo se describe a través de fórmulas estereotipadas —«sacrificios de aroma agradable», «para la absolución»—, en las narraciones está frecuentemente precisado quién es el oferente, en qué circunstancia es ofrecido el sacrificio, qué víctima es utilizada y a qué resultado conduce.

Para ilustrar la función respectiva del holocausto y del sacrificio de comunión, veamos aquí dos ejemplos.

*Samuel en Mispá* (1 Sam 7,7-14). Aprovechando la reunión de todo Israel en Mispá para celebrar allí un ritual penitencial, los filisteos atacan súbitamente. De forma urgente, Samuel toma un cordero lechal, lo ofrece en holocausto e intercede ante Yhwh. En seguida éste interviene contra los filisteos para dispersarlos. A Israel sólo le queda lanzarse en persecución del ejército derrotado. Esta victoria, conmemorada con la erección de una estela en el lugar en que los perseguidores se detuvieron, expulsa a los filisteos de su territorio y les obliga a restituir las ciudades israelitas de las que se habían apoderado. El holocausto tiene aquí como función provocar la intervención instantánea de Yhwh, una

intervención directa y no mediada, en la que manifiesta su presencia por medio de un gran estruendo. El holocausto se define así como un rito de atracción destinado a hacer que Dios venga junto al oferente.

*Ana y Elcaná en Siló* (1 Sm 1,1-18). Este relato relativo a los futuros padres de Samuel muestra cuáles son las características distintivas del sacrificio de comunión. Contrariamente al holocausto, este sacrificio se desarrolla siempre en el santuario, local o nacional, a donde uno se dirige con su familia u otros invitados con ocasión de una peregrinación anual o para cumplir un voto. Este tipo de sacrificio no tiene el carácter dramático del holocausto. Por el contrario, está marcado por la alegría, una alegría a veces exuberante (v. 14). Pues da lugar a una comida festiva, en la que el oferente y sus invitados comparten una cabeza de ganado, alimento excepcional reservado para las fiestas, donde se come y se bebe en presencia de Dios, pero también con Dios y con los sacerdotes presentes en el santuario y que son asociados al banquete. El sacrificio de comunión es, por excelencia, el sacrificio de los momentos de fiesta. Marca el dichoso resultado de una empresa, la alegría del encuentro con Dios, con quien se ha podido experimentar la bendición.

comiendo partes diferentes y en lugares distintos. Los sacerdotes, que reciben su parte a la vez de Dios y del oferente, son así reafirmados en su estatuto de mediadores. Sólo en el caso del sacrificio de consagración de los sacerdotes es cuando esta unión entre los partícipes en el sacrificio es más estrecha, al recibir Dios además de las grasas la pierna derecha. Dios y los sacerdotes comparten aquí un alimento de la misma naturaleza, la carne, pero los límites de esta comunión no dejan de estar claramente señalados por el hecho de que los dos partícipes consumen cada uno su parte, preparada de manera diferente y en lugares distintos. No existe comunión perfecta más

que allí donde todos los participantes comen juntos un mismo alimento.

El holocausto y el sacrificio de comunión reproducen las dos formas de hospitalidad: una, la más deferente, en la que una comida es preparada exclusivamente para el huésped insigne; la otra, más habitual, en la que el huésped es invitado a compartir una comida en la cual participan otros comensales.

### ***El hattat***

Su especificidad se expresa a través del rito de la sangre. A este rito vincula P expresamente el efecto



del sacrificio, a saber, la absolución (*kapper*), una absolución cuyo objeto, conviene subrayarlo, es el oferente. El oferente y no Dios, como hace pensar la traducción habitual del hebreo *kapper* por el español «expiación», que, en algunas ocasiones, se entiende como una «ceremonia religiosa hecha con la intención de aplacar la cólera celestial». Por otra parte, en ninguno de sus empleos sacrificiales el verbo *kapper*—cuyo sentido está emparentado más bien con su equivalente acadío *kaparu*, «borrar»— es utilizado con Dios como objeto. Sin duda, en todos los sacrificios de animales la sangre se entrega a Dios. Igual que la grasa, está estrictamente prohibida para el consumo humano (Lv 3,17; 7,26-27; 17,10-14). Pero el uso que se hace de la sangre no es el mismo según se trate de un *hattat* o de otro sacrificio.

En el caso de un holocausto o de un sacrificio de comunión, y también de un sacrificio de reparación, la sangre es sencillamente asperjada alrededor del altar. Esta aspersión permite transmitir la sangre a Dios. Constituye, en este caso de la sangre, el equivalente de la transmisión a Dios de los cuerpos sólidos mediante combustión sobre el altar.

Por el contrario, en el caso de un *hattat*, la sangre nunca es asperjada sobre el altar. El rito de la sangre es descrito allí por verbos específicos. Por otra parte, su forma varía según el *hattat* sea ofrecido en el marco del ritual del Yom Kippur (cf. recuadro de página 26), o en beneficio del sumo sacerdote o de la comunidad, o en provecho del príncipe o de un hombre del pueblo.

Cuando el *hattat* sirve para la absolución del *sumo sacerdote* o de la *comunidad*, el rito de la sangre se hace en dos tiempos. En primer lugar en el Santo, donde la sangre de la víctima es asperjada siete veces hacia la cortina que separa el Santo del Santo de los Santos, después es aplicada a los cuernos o án-

gulos del altar de los perfumes. Posteriormente sobre el atrio, donde el resto de la sangre es derramada al pie del altar del holocausto. Este rito es llevado a cabo por el sumo sacerdote.

Por el contrario, cuando la absolución implica al *príncipe* o a un *hombre del pueblo*, el rito se desarrolla únicamente en el atrio y lo realiza un sacerdote. Éste comienza por aplicar sangre de la víctima a los cuernos del altar del holocausto. Después derrama el resto al pie del altar.

La función de este rito está precisada expresamente en Lv 17,11. Enmarcado por dos versículos que prohíben estrictamente cualquier consumo de sangre (vv. 10 y 12), este mismo texto está redactado de manera concéntrica:

«Porque la *vida* de la carne está en la *sangre*,  
y por eso os he dado la sangre para que  
hagáis sobre el altar  
la expiación de vuestras vidas,  
pues la *sangre* es la que expía por la *vida*».

Por tanto, la sangre de la que aquí se trata es la sangre del *hattat*, única categoría de sacrificio que atribuye a la sangre la función de servir de absolución. Esta absolución se lleva a cabo por medio de la vida que contiene la sangre. Puesto que la sangre es vida, puede servir de antídoto a la muerte y a todo lo que es factor de muerte. La función de la sangre del *hattat* es, por tanto, análoga a la de la sangre pascual: aplicada aquí a las jambas y al dintel de las puertas de las casas—y P utiliza en Ex 12,7 el mismo verbo que para la aplicación de la sangre en los cuernos del altar—, preserva de la muerte. Este efecto, así como en el caso del ritual pascual, no resulta de la ofrenda de una vida a Dios. No se trata de aplacar a Dios con una ofrenda particularmente preciosa, una vida animal que, como muchas veces se ha afirmado, tomaría el lugar de la

# LOS RITOS DE LOS SACRIFICIOS CRUENTOS

## 1. RITOS COMUNES AL CONJUNTO DE LOS SACRIFICIOS

por el oferente

*Presentación  
Imposición de la mano  
Inmolación*

junto al altar

## 2. RITOS DE FORMA VARIABLE SEGÚN LOS TIPOS DE SACRIFICIO

por el sacerdote

sobre el altar

holocausto

| s de comunión |  
*aspersión alrededor del altar*

### *a) rito de la sangre*

| s de reparación

| s por el «pecado»

*\* aplicación a los cuernos del altar,  
libación del resto al pie del altar*

*\* séptuple aspersión de la sangre  
hacia la cortina del Santo,  
aplicación a los cuernos del altar  
de los perfumes, libación del resto  
al pie del altar del atrio*

*\* aspersión de la sangre hacia el  
propiciatorio y, después, siete veces  
en dirección suya, aplicación a los  
cuernos del altar del holocausto y,  
después, séptuple aspersión sobre  
el altar*

### *b) combustión sobre el altar*

holocausto  
*combustión de la carne,  
de la cabeza y de las grasas,  
combustión del resto  
intestinos y patas*

| s de comunión

| s por el «pecado»

| s de reparación

*combustión de las grasas sobre el altar*

### *c) utilización de los restos*

| s de comunión  
*pecho y pierna derecha  
consumidos por los sacerdotes,  
resto de la carne consumido  
por el oferente y sus invitados*

| s por el «pecado»

| s de reparación

*carne consumida por los sacerdotes  
como parte sacrosanta  
o, en el sacrificio por el «pecado»,  
destruida fuera del campamento*

vida del oferente. La sangre no es ofrecida a Dios por el oferente; muy al contrario, tal como lo dice explícitamente el v. 11 —y esta afirmación está situada en el centro de la pericopa—, es Dios quien da la sangre a Israel. Y esto a fin de que, aplicada a los cuernos del altar, la sangre del *hattat*, que Dios ha destinado a este efecto, repela la muerte y se lleve todo lo que impide la comunicación con Dios.

El resto de la víctima es en parte ofrecido a Dios y en parte destruido. Como en el caso de un sacrificio de comunión, las grasas son quemadas en el altar. Éstas constituyen un aroma agradable para Dios (cf. Lv 4,31). La combustión de las grasas manifiesta así el restablecimiento de la relación con Dios. Es el complemento indispensable del rito de la sangre y expresa el objetivo final de todo culto sacrificial. En cuanto a su carne, debe ser destruida, según los casos mediante combustión fuera del campamento, en un lugar puro (Lv 4,12.21) o mediante consumición por los sacerdotes en un lugar santo (Lv 10,16-18). En un caso y en otro, se trata de eliminar una materia sacrosanta. Esta destrucción está emparentada con la combustión de las carnes de un sacrificio de comunión que se han vuelto impuras (Lv 7,17.19).

### ***El sacrificio de reparación***

Su ritual está calcado del sacrificio de comunión. Lo mismo que en el caso de un sacrificio de comunión, la sangre de la víctima es asperjada alrededor del altar y su grasa es quemada en él. Pero la carne, considerada como sacrosanta, corresponde aquí exclusivamente a los sacerdotes. Este ritual se asemeja así al ritual de la ofrenda de los primogénitos (Nm 18,17-18). En ambos casos, la víctima constituye un canon destinado a Dios, que éste cede a los sacerdotes. Pero mientras en el caso de los primogé-

nitos este canon es aportado a Dios en su calidad de soberano, propietario del rebaño, en el caso de un sacrificio de reparación la víctima constituye una reparación pagada a Dios, que ha sido dañado, directa o indirectamente, en cuanto propietario último de todo bien. Esta reparación entregada a Dios representa, llegado el caso, el equivalente simbólico de lo que ha sido estafado; se ofrece a Dios después de que su bien haya sido restituido con la víctima, aumentado con una indemnización equivalente a una quinta parte de su valor.

El *Hattat* y el sacrificio de reparación son los preliminares indispensables de los sacrificios de aroma agradable. Eliminan los obstáculos para la plena comunión con Dios.

---

## LAS OFRENDAS VEGETALES

---

*Les corresponde un lugar aparte. No sólo a causa de su composición, sino a causa de la diversidad de formas que puede adquirir el ritual en función de la materia ofrecida, harina o pan, y también a causa de su función.*

Lo mismo que para un sacrificio animal, el oferente se dirige a la entrada de la tienda del encuentro y allí deposita su ofrenda ante el sacerdote. En el caso de una ofrenda autónoma, independiente de cualquier sacrificio animal, que consiste en harina o en granos tostados provenientes de las primeras espigas, se añade incienso. Después de haber recibido la ofrenda de manos del fiel, el sacerdote aparta de ella previamente la parte destinada a Dios. Ésta consiste, según el caso, en un puñado de harina o de grano, o en una porción de pan. Sólo cuando la ofrenda es aportada por los sacerdotes es íntegramente dedicada a Dios (Lv 6,16).

Esta parte es quemada sobre el altar como sacrificio de aroma agradable. El incienso, por el contrario, es quemado completamente: desprende el humo indispensable que expresa, de manera visible, la transmisión de la ofrenda a Dios. El resto corresponde a los sacerdotes, que lo consumen, llegado el caso, cocinado, con sus hijos, en un lugar santo (Lv 6,9), como un alimento sacrosanto. Sólo en el caso en que esta ofrenda esté hecha de pan y acompañe a un sacrificio de acción de gracias o al sacrificio de comunión del ritual de conclusión del voto del nazir, una parte de los panes se deja al fiel (*cf.* respectivamente Lv 7,12-14; Nm 6,19-20).

Lo particularmente notable en este ritual es su «geometría variable». Se vuelve un holocausto cuando es ofrecido por los sacerdotes. Se convierte en un sacrificio de comunión para el nazir o para el que ofrece a Dios un *todah*. En los otros casos adquiere la forma de un sacrificio de los primogénitos, de un *hattat* o de un sacrificio de reparación. Por otra parte, es un sacrificio de aroma agradable, como lo son el holocausto y los sacrificios de comunión. Pero, como en el caso de un *hattat* y de un sacrificio de reparación, la parte que corresponde a los sacerdotes es sacrosanta.

Hay más. Pues lo más sorprendente en este ritual es ese asombroso reparto de las partes entre Dios y los sacerdotes. En primer lugar, porque no deja a Dios más que una parte insignificante, un simple puñado de harina o una porción de pan. En segundo lugar, porque la importancia de esta parte de Dios es dejada en una absoluta vaguedad –un puñado, una porción– y, de hecho, es determinada únicamente por el sacerdote. Finalmente, porque este reparto hace del sacerdote el principal beneficiario. Esta desigualdad no es ni siquiera compensada cualitativamente, como en el caso de un sacrificio de comunión, por el

hecho de que Dios reciba las partes más preciosas: la sangre o, lo que es mejor, la grasa. Añadamos que, en el caso de una ofrenda espontánea, la parte que le corresponde al sacerdote es fijada indirectamente por el oferente, en la medida en que, al estar fijada la parte de Dios, la importancia de la del sacerdote está en función de la cantidad ofrecida. Esto también es singular.

Un último punto destacable: la referencia a la consumición de la parte de los sacerdotes no se encuentra, como para el resto de sacrificios, en Lv 6-7, segunda parte de Lv 1-7, sino en Lv 2, inmediatamente después de la enumeración de los ritos efectuados en relación con el altar. A fin de cuentas, la descripción de la ofrenda vegetal en Lv 6,7-11 se singulariza en que es la única en Lv 6-7, si exceptuamos el sacrificio de reparación (cuyo ritual no había sido descrito en Lv 4-5), en precisar los ritos llevados a cabo en el altar. La combustión de la materia sacrificial en el altar y la consumición de lo que queda de la ofrenda vegetal por los sacerdotes están así estrechamente vinculadas, como no lo están en ningún otro sacrificio.

La ofrenda vegetal permite establecer entre Dios y los sacerdotes una comunión que no tiene igual. Sólo ella reúne a estos dos copartícipes en torno a un mismo alimento, y lo que es más, preparado, en el caso del pan, en el mismo lugar. Y, a diferencia del sacrificio de comunión, ninguna parte específica, lo que marcaría su singularidad, está reservada a Dios. Con este compartir un mismo alimento se lleva a cabo la comunión más estrecha que es posible establecer entre Dios y los seres humanos. A este respecto, la ofrenda vegetal aparece como la cumbre del sistema sacrificial, la que lleva hasta el punto más alto lo que es el fin último de todo el culto sacrificial, a saber, la comunión con Dios. Que el ritual de consagración de los sacerdotes culmine con el compartir los panes

entre Dios y los sacerdotes apenas puede sorprender en estas condiciones. No carece de interés observar que esta comunión se hace posible únicamente gra-

cias al laico israelita, ya que allí donde la ofrenda vegetal es aportada por un sacerdote, ésta es íntegramente consumida en el altar.

## El lugar del sacrificio en la vida de Israel

El estudio de Lv 1-7 permite saber qué es un sacrificio y cuál es la función de las diferentes variedades de sacrificios. Ésta no permite determinar la importancia exacta que reviste el culto sacrificial para el antiguo Israel. A decir verdad, en la misma medida en que estas instrucciones están destinadas a los israelitas, considerados en cuanto individuos, el sacrificio aparece allí más bien como un gesto de la piedad privada, al mismo nivel, por ejemplo, que la oración. Por otra parte, no es imposible que ésta sea una de las razones por las que los exegetas cristianos estén tan poco interesados en el sacrificio. En definitiva, sólo un inventario de las circunstancias en las que los sacrificios deben ser aportados obligatoriamente a Dios permite valorar la función efectiva del culto sacrificial.

El Código sacerdotal prescribe la ofrenda de sacrificios en diversos casos: bien sea después de una transgresión o impureza, bien sea para el culto regular.

y a todos los que han sido factores de impureza: la mujer parida (Lv 12), el «leproso» curado (Lv 14), la mujer después de sus reglas, el hombre después de una polución nocturna, el hombre o la mujer afectados por una enfermedad sexual, después de su curación (Lv 15), y, finalmente, quien ha entrado en contacto con un muerto (Nm 19).

También se trata de sacrificios ofrecidos para purificar el país a intervalos regulares. Pues, independientemente incluso de las consecuencias a las que exponen a sus autores, la impureza y el pecado individuales recaen también sobre el conjunto de la comunidad en la medida en que, de la misma manera que una epidemia, se extienden a través del país y lo manchan. Y penetran incluso hasta en el santuario, allí donde Dios mora, contrariando así su presencia en medio de su pueblo. Pues esta presencia es absolutamente incompatible con el pecado y la impureza. De suerte que, si no se ofreciera ningún medio para liberarse de ellos, Dios se vería obligado a dejar su Morada, lo que tendría como consecuencia inevitable entregar el país a la muerte. En ausencia de esta fuerza vital surgida del santuario, el suelo perdería su fertilidad, los rebaños y los seres humanos su fecundidad e Israel no sería más que un vasto desierto. Esto es lo que está en juego en el ritual del Día de Kippur (o del Gran Perdón), *Yom hakkippurim*.

---

### DESPUÉS DE UNA TRANSGRESIÓN O IMPUREZA

---

Se trata de sacrificios ofrecidos para reintegrar en la comunidad a todos aquellos que han transgredido, inconscientemente o por inadvertencia, una prohibición divina o que se han adueñado de un bien (Lv 4-5),

## PUREZA E IMPUREZA

Las cuestiones relativas a la pureza y la impureza son el objeto de los capítulos 11-15 del Levítico. Este libro distingue principalmente dos factores de impureza: la sexualidad y la muerte.

Todo lo que se refiere a la sexualidad y a la transmisión de la vida vuelve impuro: las relaciones sexuales (15,18), las reglas (15,19-24), una polución nocturna (15,16), el parto (12), las enfermedades sexuales (15,2-12 25-27). El grado de impureza varía según los casos, oscilando la duración de la impureza desde un día, en el caso de relaciones sexuales o de una polución nocturna, hasta cuarenta días, después del parto de un niño, e incluso ochenta después del de una niña. Del mismo modo, los ritos exigidos van desde una simple ablución, cuando la impureza es el resultado de las relaciones sexuales o de una polución nocturna, a la ofrenda de sacrificios al final del período de impureza, cuando ésta es la consecuencia de un parto o de una enfermedad sexual.

El segundo factor de impureza es la muerte. Cualquier contacto, incluso involuntario, con un cadáver vuelve impuro. En el caso del contacto con un cadáver animal, esta impureza dura hasta la noche (por ejemplo, 11,27-28 39-40). Por el contrario, cuando se trata de un cadáver humano, la impureza que resulta de ello dura siete días, y el que se ha vuelto impuro deberá someterse a ritos de purificación específicos ampliamente descritos en Nm 19. Con esta forma de impureza se relaciona lo que habitualmente se designa con el nombre de «lepra», en realidad una forma de enfermedad de la piel que se parece a la psoriasis. La asimilación de la lepra a la muerte puede explicarse por la apariencia similar de la piel, tal como lo precisa Nm 12,11, con la piel de un recién nacido muerto, la cual prefigura así el estado del cadáver. El Levítico se interesa muy especialmente por esta forma de impureza y trata ampliamente de los medios para diagnosticarla y del ritual que permite reintegrarse a la comunidad al que es curado (Lv 13-14). El

ritual de reintegración es aquí particularmente complejo y se extiende durante un período de ocho días.

La noción de impureza es, por tanto, fundamentalmente una noción ritual. Sólo secundariamente fue extendida a categorías religiosas, como la idolatría (por ejemplo, Lv 19,31, Is 30,22), o morales (por ejemplo, Ez 22,11). El impuro no es culpable. Todo ser humano es impuro en un momento u otro de su existencia. El impuro es simplemente contagioso, y por esta razón, en el caso de una enfermedad, debe ser aislado fuera del campamento (Nm 5,2-3), y, en cualquier caso, su contacto debe ser evitado. Pero el contagio no se lleva a cabo sólo por contacto. Se realiza también por difusión: así, en Nm 19,15 comprobamos que incluso un recipiente que se encuentra en la tienda de un muerto y que no está cerrado con una tapadera está contaminado por la impureza. La impureza aparece así como una sustancia nociva, una especie de emanación que se difunde a través del país, hasta el santuario, y lo mancha. Esto es un hecho particularmente peligroso para Israel. Por el contrario, es puro aquel que no es factor de impureza y el que no ha estado en contacto con lo impuro.

A estos dos factores de impureza se añaden habitualmente los animales impuros. Ahora bien, en la lista de los animales «impuros» ofrecida en Lv 11, como por otra parte también en Dt 14, éstos nunca son calificados como impuros. Se dice que deben ser considerados como impuros –lo que no es exactamente lo mismo–, dicho de otro modo, que no pueden ser consumidos, una equivalencia expresamente hecha en Lv 11,46-47. Por eso mismo están protegidos. Sí, aquí o allá, encontramos ocasionalmente la expresión «animales impuros», es por una reducción, para evitar una fastidiosa perífrasis, tal como la utilizada por ejemplo en Gn 7,2: «los animales que no son puros». En realidad, la impureza se refiere únicamente a los rasgos que caracterizan la condición humana.

En efecto, este ritual, celebrado cada año en el momento del equinoccio de otoño, al término de un año agrícola y antes del comienzo del siguiente, per-

mite liberar al país de todas las impurezas y de todos los pecados que se han acumulado a lo largo del año que ha pasado.

## EL RITUAL BÍBLICO DEL KIPPUR

El ritual del Día de Kippur (*Yom hakkippurim*) se describe en Lv 16, después de los rituales de reintegración de la mujer reición parida (purificación después del parto), del leproso curado y de los diferentes rituales exigidos en caso de impurezas sexuales. Después de una introducción (vv 3-10), en la que se enumeran los tipos de sacrificios que se realizan –holocaustos y *hattat*– y las víctimas utilizadas a este efecto –un toro, dos carneros y dos machos cabríos–, una vez precisadas la naturaleza de las vestiduras con las que debe revestirse el oficiante y las modalidades de selección de los machos cabríos, de los cuales uno está destinado a Yhwh y el otro a Azazel, el texto pasa a la descripción de las diferentes fases del ritual. Es llevado a cabo por el sumo sacerdote en persona y se desarrolla en tres tiempos.

Primer tiempo (vv 11-19) el sumo sacerdote comienza por tomar la sangre del toro. Con su dedo rocía el propiciatorio y después la asperja, siete veces más, en dirección al propiciatorio, y repite a continuación este mismo rito con la sangre del carnero destinado al *hattat* del pueblo. Esta primera serie de ritos tiene como función «la expiación sobre el santuario por las impurezas de los hijos de Israel, por todas sus transgresiones y pecados» (v 16). Después de haber mezclado la sangre de estas dos víctimas, sale al atrio y allí aplica esta sangre a los cuernos del altar del holocausto y la asperja después siete veces sobre el altar, «purificándolo y santificándolo así de las impurezas de los hijos de Israel» (v 19). Estos diferentes ritos, efectuados en los dos extremos del santuario, describen así un movimiento que va desde el interior hacia el exterior.

El segundo tiempo (vv 20-22a) se desarrolla en el atrio. Después de haber hecho que se aproxime el macho cabrío destinado a Azazel, el sumo sacerdote pone sus dos manos sobre la cabeza del macho cabrío y confiesa sobre él «todas las iniquidades de los hijos de Israel, todos sus pecados y todas sus trans-

gresiones». De esta manera, el macho cabrío carga con todas las impurezas y todos los pecados, que acaban de ser arrojados fuera del santuario. Después envía al macho cabrío a que los lleve al desierto, fuera del territorio de Dios, al de Azazel, hacia un lugar de muerte donde dejarán de ser una amenaza para Israel. El macho cabrío únicamente sirve de vehículo para transportar una materia peligrosa hacia una especie de vertedero.

El tercer tiempo (vv 22b-28) está claramente aislado de los dos primeros. Después de lavarse completamente, el sumo sacerdote se vuelve a poner sus vestiduras y ofrece luego los dos carneros en holocausto, así como las grasas de las víctimas cuya sangre había sido utilizada para el *hattat*. La carne del *hattat*, lo mismo que su piel, e quemada fuera del campamento, en un lugar puro.

El ritual del Kippur se articula así en torno a dos polos: un primer polo, negativo, que tiene como función liberar a la comunidad de todas las impurezas y de todos los pecados que le habían manchado a lo largo del año que termina, y un segundo polo, positivo, que apunta a restablecer la relación con Dios, una relación que, ahora, es de nuevo perfecta.

La función de este ritual no es la de obtener de Dios el perdón de los israelitas. Apunta únicamente a liberar a Israel de las consecuencias que sus impurezas y sus pecados entrañan para el conjunto de la comunidad. El ritual del Kippur pertenece así a esa categoría de ritos de paso que se llevan a cabo al cambiar el año y, por tanto, cuya función es la de «expulsar lo malo, el año viejo», ritual cuyo complemento indispensable es la fiesta de las Chozas, que tiene como función la «regeneración de los poderes» en el umbral del nuevo año. (Para toda esta terminología, cf Mircea ELIADE, *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*, Madrid, Cristiandad, 2<sup>a</sup> 1981.)

Una de las funciones del sacrificio es, por tanto, satisfacer la exigencia vital de pureza y de santidad, al permitir la reintegración de los pecadores leves y de los que se han vuelto impuros y la purificación periódica del

país. La ofrenda del *hattat* y de sacrificios de reparación evita que la realización de esta exigencia, que conduce a excluir a pecadores e impuros, no acabe con la desaparición de Israel.

---

## EL CULTO REGULAR

---

Estos sacrificios son ofrecidos como respuesta a la presencia del huésped divino; tal es la función del culto regular. La ofrenda de sacrificios, cuya lista ofrece Nm 28-29, acompaña el año. Diariamente, mañana y tarde, Israel ofrece a su Dios un cordero en holocausto, acompañado de una ofrenda vegetal y de una libación, mientras que el sumo sacerdote le ofrece, en nombre de los sacerdotes, una variedad de pan especialmente reservado para este uso (Lv 6,13-15). Estos sacrificios, ofrecidos a las horas de las comidas, son el alimento que Israel ofrece a su divino huésped y constituyen la ocasión de expresarle su homenaje y su sumisión. Los sábados se le ofrece una cantidad doble con relación a la cantidad habitual.

Al comienzo de cada mes, señalado por la aparición de la luna nueva, se le ofrece además un holocausto de dos becerros, un carnero, siete corderos, con las ofrendas vegetales y las libaciones correspondientes, así como un macho cabrío para el *hattat*. Este mismo tipo de sacrificio es ofrecido en cada una de las tres grandes fiestas durante los siete días que dura la fiesta de los Ázimos, al comienzo y al final de la siega de los cereales, y a lo largo de los ocho días de la fiesta de las Chozas (*Sukkot*), punto culminante de los sacrificios regulares, con un total, para el holocausto, de 71 becerros, 15 carneros y 121 corderos. A lo que hay que añadir una ofrenda de harina cuya cantidad, a saber, 364 décimos de *efah*<sup>3</sup>, corresponde al número

de días de un año solar y las libaciones correspondientes. El sacrificio del culto regular, alimento de Dios (Nm 28,2), es también un sistema cifrado que, mediante el juego de las cantidades, y en particular de la utilización de la cifra siete y de sus múltiplos, vincula simbólicamente el calendario al tiempo de la creación, y en el cual la fiesta de las Chozas se convierte en recapitulación del conjunto del año. El culto regular constituye así la columna vertebral que sostiene toda la existencia de Israel. Sitúa a ésta bajo la bendición del Dios creador.

La importancia de este culto se resume en este discurso que el Cronista pone en labios del rey Ezequías en el momento en que decide restaurar el culto divino.

«Purificaos y purificad el Templo del Señor, Dios de nuestros antepasados; eliminad de él toda impureza. Nuestros antepasados pecaron y su conducta no agradó al Señor, nuestro Dios, lo han abandonado, se han alejado de la morada del Señor y le han vuelto la espalda. Han tapiado las puertas del pórtico, apagado las lámparas y suprimido el incienso y los holocaustos en el santuario del Dios de Israel. Por eso se ha desencadenado la ira del Señor contra Judá y Jerusalén, haciéndolos objeto de espanto, de estupor y de burla, como podéis ver con vuestros propios ojos. Por eso nuestros antepasados murieron a punta de espada y nuestros hijos, hijas y mujeres fueron llevados al destierro» (2 Cr 29,5-9).

La interrupción del culto regular tuvo como consecuencia la desolación de Judá, pero su restablecimiento supondrá la restauración de Judá. No es casual que el Cronista conceda tanta importancia al Templo y asimile su construcción por Salomón a una edad de oro. Pues lo que en definitiva aporta este culto a Israel es nada menos que la Vida.

---

<sup>3</sup> El *efah* es una medida de capacidad cuya magnitud exacta es discutida: las estimaciones oscilan entre los 21 y los 45 litros.



## RELATOS QUE MENCIONAN SACRIFICIOS

Las múltiples situaciones que aparecen a lo largo de los relatos muestran cuáles son las principales funciones del sacrificio y permiten deducir las constantes más allá de la diversidad de ambientes y épocas. Más de la mitad de estas narraciones, de las que la mayor parte se encuentran en los libros de los Jueces y de Samuel, tratan de sacrificios considerados como que han sido ofrecidos con anterioridad a la construcción del Templo.

Numerosas narraciones tienen como objeto *el ejercicio del culto*. Los relatos de los que se trata se interesan muy particularmente por las situaciones inaugurales, subrayando generalmente la función del rey, que tiene el privilegio de ofrecer los primeros sacrificios: inauguración del Templo (1 Re 8,62-64), consagración del Templo (2 Cr 7,7), del Templo purificado (2 Cr 29,20-36; 33,16) o reconstruido (Esd 6,16-17), inauguración de un altar (1 Re 12,33) o de un nuevo altar destinado a reemplazar el antiguo (2 Re 16,10-13). Algunos de estos relatos ponen el sacrificio en relación con la puesta en práctica de un nuevo culto: el culto consiguiente a la fabricación de una representación divina bajo la forma de un becerro (Ex 32,1-6), el que resulta de la sustitución de Yhwh por Baal (Jue 6,25-32), la primera fiesta de otoño celebrada por Jeroboán en Betel (1 Re 12,33). Algunos relatos revelan la estrecha relación del sacrificio con el arca: después de haber procedido al rito, que permite el levantamiento de los castigos contra los filisteos, los habitantes de Bet Semes acogen el regreso del arca con sacrificios (1 Sm 6,14-15); la ofrenda de sacrificios por David permite transportar el arca sin dificultades y conducirla hasta la Ciudad de David (2 Sm 6,13), donde es acogida mediante nuevos sacrificios reales (2 Sm 6,17-18); y el traslado del arca al Templo recientemente construido es acompañado por sacrificios ofrecidos por Salomón y por toda la asamblea de Israel (1 Re 8,1-6). Finalmente, el libro de Esdras da cuenta de una utilización de sacrificios con vistas a la purificación. En efecto, narra que, a su llegada a Jerusalén, al regreso del Exilio, los compañeros de Esdras ofrecieron holocaustos y sacrificios «por los pecados» (Esd 8,31-36).

La diversidad de situaciones en las que interviene una ofrenda sacrificial se revela, sobre todo, por aquellos relatos que

narran la ofrenda de un sacrificio en un *contexto no cultural*. Cuando se hace inventario de estas situaciones, se constata que muchas veces se ofrece un sacrificio en caso de crisis, y muy particularmente en caso de agresión. Así, son ofrecidos sacrificios en el campo de batalla, antes de la intervención y cuando el enemigo se dispone a pasar al ataque (1 Sm 13,5-12), o en el mismo instante en que se prepara el asalto (1 Sm 7,7-10), o cuando la situación del asedio es desesperada y la derrota parece ineludible (2 Re 3,26-27). También se ofrecen sacrificios en el santuario, en el marco de un ritual penitencial, en relación con una consulta oracular, después de la pérdida de una batalla y antes de la próxima intervención (Jue 20,24-28), pero igualmente después del desenlace de una guerra intestina que se ha revelado fatal para uno de los componentes del pueblo (Jue 21,1-4). También con un sacrificio es como el pueblo reacciona a la requisitoria del ángel de Bojín y a su condena de Israel (Jue 2,1-5). De un modo semejante, en este marco penitencial, después de la devastación del país por los ejércitos babilonios es cuando la delegación llegada de Siquén, Siló y Samaría se propone ofrecer sacrificios en las ruinas del Templo (Jr 41,4-8). Aún podemos citar aquí el sacrificio ofrecido por David, a instancias del profeta Gad, en el mismo lugar donde se encuentra el ángel destructor, cuando hace estragos la peste, que diezma a su pueblo (2 Sm 24,18-25).

Pero no sólo existen situaciones de crisis. También se ofrecen sacrificios para sellar una alianza (Gn 31,54) —al menos allí donde se trata de grupos emparentados (cf. Ex 23,32; 34,12)—, para celebrar una victoria (Jue 16,23-24; 1 Sm 15,14-15.21; cf. 14,32-35), el levantamiento de un asedio (2 Cr 32,21-23), la entronización de un rey (1 Sm 11,14-15; 1 Cr 29,20-22), la llegada de un huésped insigne (Ex 18,1-12; Nm 22,39-40) o la feliz terminación de una empresa: así es como, a su regreso de Gabaón, donde había recibido de Yhwh la promesa de un reinado próspero, Salomón ofrece holocaustos y sacrificios de comunión (1 Re 3,15) y como, al terminar la reconstrucción de las murallas de Jerusalén, el pueblo expresa su alegría con sacrificios (Neh 12,27-43). Igualmente se llevan a cabo sacrificios, a veces por simples individuos, como

gesto espontáneo de piedad (Jue 13,16-23), como acción de gracias (Jon 1,16) o incluso para cumplir un voto pronunciado en una situación de angustia (Jue 11,29-40, 2 Sm 15,7-12, cf 1 Sm 1,21, Jon 1,16, 2,10) Este tipo de situación debió de ser la más habitual Otros relatos dan cuenta incluso de sacrificios ofrecidos cuando se produce una separación y un cambio de estatuto (1 Sm 1,24-25, 1 Re 19,19-21)

Los sacrificios pueden servir también para la adivinación Balaán hace que se ofrezcan sacrificios con la intención de recibir una palabra de Yhwh (Nm 23,1-6 13-17 27-30), y los sacrificios ofrecidos por el patriarca Israel camino de Egipto (Gn 46,1-4) y por Salomón al inicio de su reinado (1 Re 3,4-14) desembocan en un sueño durante el cual Dios se dirige al que sacrifica Incluso permiten a Yhwh manifestarse en cuanto tal gracias a un sacrificio es como Gedeón reconoce a un ángel de Yhwh en su interlocutor anónimo (Jue 6,17-24), a través de un holocausto es como Yhwh demuestra frente a todo Israel que él es el único Dios (1 Re 18,20-40)

Este inventario muestra que se ofrecen sacrificios a Yhwh tanto por una colectividad, o por su representante, como por individuos ordinarios, y esto en situaciones muy diversas como sacrificios regulares y obligatorios o como sacrificios espontáneos y ocasionales En todos los casos, estos sacrificios señalan tiempos fuertes Expresan el homenaje de los sujetos al soberano divino y su sumisión Constituyen cánones para aquel a quien pertenece el país y todo lo que vive en él y, por lo mismo, hacen participar a Yhwh en la prosperidad de su pueblo Ellos le asocian a la alegría de sus fieles Y, sobre todo, permiten a Israel apelar a Yhwh para consultarle o, como último recurso, cuando la integridad de Israel está en juego, a fin de ha-

cer que intervenga para modificar el curso normal de las cosas Los narradores contarán cómo, después de los sacrificios, la situación se desbloquea y se vuelve favorable a Israel

De esta manera, la ofrenda de sacrificios marca el ritmo de la vida de los israelitas e impregna su existencia El ritual sacrificial es lo suficientemente conocido como para que, incitado por el desconocido que ha llegado para anunciarle el nacimiento de un hijo, Manoaj sepa cómo ofrecer un sacrificio (Jue 13,16-23), para que el joven Isaac sepa cual es la víctima habitual de un holocausto (Gn 22,7) y para que los profetas puedan utilizar la metáfora sacrificial para describir la intervención de Yhwh contra Israel (Sof 1,7-8) o contra sus enemigos (Is 34,5-7, Jr 46,10, Ez 39,17-20), pero también para anunciar el regreso de los exiliados (Is 66,20) Las ocasiones para ofrecer sacrificios son lo suficientemente numerosas como para que el pretexto de un sacrificio –sacrificio espontáneo que reúne a los ancianos de un pueblo (1 Sm 16,1-5, cf también 9,12-13), sacrificio regular del clan (1 Sm 20,6-29), cumplimiento de un voto (2 Sm 15,7-12) o sacrificio inaugural de un reinado (2 Re 10,18-25)– aparezca como una excusa perfectamente válida y suficiente para desbaratar cualquier sospecha o inquietud (pero cf 1 Re 1,9-10 18-19 25-26) La adhesión al sacrificio es lo suficientemente grande como para que Jeremías pueda evocar la dicha futura mediante la imagen de unos peregrinos afluyendo a Jerusalén para llevar allí sus ofrendas a Yhwh (Jr 17,26, cf 33,11-18)

---

Fragmento de *La place du sacrifice dans l'ancien Israel*, pp 205-209 (cf final del recuadro de página 6)

# DE LA CRÍTICA DEL SACRIFICIO A SU SUBLIMACIÓN

## Profetas y sacrificio

Pero ¿acaso no se dice que los profetas condenaron los sacrificios? ¿Los profetas? Un juicio semejante es ciertamente demasiado global. De hecho, la realidad está mucho más matizada. Pues, aunque los profetas censuraron el culto, también se manifestaron positivamente con respecto a él. Así, Jeremías anuncia días en los que se escucharán de nuevo gritos de gozo y alegría y en los que vendrán de todas partes para ofrecer en el Templo sacrificios de alabanza y otras formas de sacrificio (Jr 17,26; 33,11). Y afirma que, en los días futuros, los sacerdotes levitas continuarán ejerciendo su ministerio sacerdotal y celebrando el culto sacrificial (Jr 33,18). El Deutero-Isaías (Is 40-55 + 56-66) compara el regreso de los exiliados a Jerusalén con una ofrenda vegetal ofrecida por los hijos de Israel a la casa de Yhwh (Is 66,20), y habla con esperanza del tiempo en el que incluso los extranjeros peregrinarán a Jerusalén para ofrecer allí holocaustos y sacrificios de comunión (Is 56,7; cf. también 18,7; 19,21; 60,5-7; Sof 3,10).

Ezequiel describe en una larga visión (capítulos 40-47) lo que será el nuevo Templo, donde Dios se instalará de nuevo trayendo la vida en plenitud, y cuáles

son los sacrificios públicos que deberán ser ofrecidos en él. Cosa que traduce por medio de la imagen de un reguero de agua que brota del Templo hacia el mar Muerto y rápidamente se convierte en un torrente infranqueable que hace brotar por donde pasa vida en abundancia: «Por donde pasa este torrente, todo ser viviente que en él se mueva vivirá. Habrá abundancia de peces, porque las aguas del mar Muerto quedarán saneadas cuando llegue este torrente (...). Junto a los dos márgenes del torrente crecerá toda clase de árboles frutales; sus hojas no se marchitarán ni sus frutos se acabarán. Cada mes darán frutos nuevos, porque las aguas que los riegan manan del santuario. Sus frutos servirán de alimento y su follaje de medicina» (Ez 47,9-12). Y tantos otros pasajes en los que se expresa una visión claramente positiva de los sacrificios. La mayor parte de estos textos pertenece al período exílico o postexílico, que los exegetas consideran cada vez más como la edad de oro de la literatura y de la teología de Israel. Por otra parte, que Jeremías y Ezequiel sean presentados expresamente como sacerdotes (Jr 1,1; Ez 1,3) aconseja no oponer demasiado rápidamente profetas y sacerdotes, palabras y sacrificios.

## TEXTOS PROFÉTICOS SOBRE EL CULTO SACRIFICIAL

En el cuadro inferior se clasifican todos los textos de los profetas relativos al culto sacrificial.

- 1) Textos donde encontramos una crítica sobre el culto sacrificial ofrecido a Yhwh.
- 2) Textos que hablan de una manera positiva del culto sacrificial.
- 3) Crítica del culto sacrificial idólatra dirigido a otros dioses.
- 4) Finalmente, hay que señalar el uso de la metáfora sacrificial para describir el castigo que Yhwh inflige a sus enemigos.

	1 crítica del culto	2 valor del culto	3 cultos idólatricos	4 metáfora sacrificial
<b>Isaías</b> 1-39 40-66	1,11-13a; 40,16; 43,23-24; 66,3	18,7; 19,21; 56,7; 60,7; 66,20	57, 5-7; 65,3-7	34,5-7
<b>Jeremías</b>	6,20; 7,21-22; 14,12	17,26; 18,15; 33,11.18; 41,5	1,16; 7,18.31; 11,12-13.17; 19,4-5.13; 32,29-35; 44; 48,35	46,10
<b>Ezequiel</b>	20,25-26	20,40-41; 40,38-43; 42,13; 43,18-27; 44; 45,13-46,15; 46,20-24	6,13; 8,11; 16,18-21.36; 20,28.31.39; 23,37-41	39,17-19
<b>Oseas</b>	4,8; 5,6; 6,6; 8,13; 9,4	3,4	2,15; 4,13-14.19; 11,2; 12,12; 13,2	
<b>Joel</b>		1,9.13; 2,4		
<b>Amós</b>	4,4-5; 5,22-25			
<b>Jonás</b>		1,16; 2,10		
<b>Miqueas</b>	6,6-8			
<b>Sofonías</b>		3,10		1,7-8
<b>Habacuc</b>			1,16	
<b>Zacarías</b>		14,21		
<b>Malaquías</b>	1,6-14; 2,12-13	3,3-4		

Por lo demás, ¿los profetas condenaron verdaderamente el culto sacrificial en cuanto tal? Un examen de diferentes textos proféticos en los que se expresa una crítica del sacrificio nos permitirá responder a esta pregunta.

---

## ISAÍAS 1,10-13

---

Uno de los textos clásicos se encuentra al comienzo del libro de Isaías. Los redactores del libro dieron a este texto una importancia particular, ya que lo integraron en el prólogo del libro. Y resaltaron este prólogo aislándolo del resto del libro mediante la inserción, en 2,1, de una nueva introducción, que retoma de forma abreviada la situada al principio del libro (1,1).

De hecho, el contexto en el que aparece esta crítica al culto sacrificial es particularmente dramático. El comienzo del capítulo menciona la situación catastrófica del Reino de Judá después de la campaña siro-palestina emprendida por el rey de Asiria Senaquerib en el 701. Ciertamente, al revés de lo que se produjo dos decenios antes con respecto al Reino del Norte, el Reino de Judá había conservado su estatuto y Jerusalén, su capital, no había podido ser tomada. Este prodigio sorprendió fuertemente a las gentes: el libro de los Reyes no le dedica menos de dos capítulos, extrayendo de él lecciones teológicas (2 Re 18-19); y los redactores del libro de Isaías retomarán estos textos como conclusión de la primera parte del libro (Is 36-37), a fin de hacer de ellos la contrapartida positiva de Is 1. Pero Judá había sido devastada, y sus principales ciudades, destruidas; le había sido impuesto un pesado tributo que arruinaba su pasada prosperidad, y el reino de Ezequías se encontraba reducido a Jerusalén y sus alrededores, lo cual es

expresado por el profeta con esta cruel imagen: «Sión ha quedado como una cabaña en viña, como una choza en melonar» (Is 1,8). Es inmediatamente después cuando, extrayendo las lecciones de esta catástrofe y subrayando cuáles han sido las causas, Isaías se lanza en su diatriba contra el sacrificio. Veamos el texto:

10 «Escuchad la Palabra del Señor, jefes de Sodoma; atiende a la enseñanza de nuestro Dios, pueblo de Gomorra:

11 ¿De qué me sirven todos vuestros *sacrificios*?  
—dice el Señor—: Estoy harto de *holocaustos* de carneros y de grasa de becerros; detesto la sangre de novillos, corderos y machos cabríos.

12 Nadie os pide que vengáis ante mí, a pisar los atrios de mi templo,

13a Trayendo *ofrendas* vacías, cuya *humareda* me resulta insoportable».

Los comentaristas no están de acuerdo sobre el sentido que hay que dar a las diferentes designaciones del sacrificio. La ambigüedad procede de que, dejando aparte el término traducido por «holocausto», todos los demás pueden adquirir tanto un sentido genérico como un sentido específico. De tal manera que algunos ven aquí una enumeración de las cuatro categorías de sacrificios practicados en la época de Isaías, reagrupados de dos en dos, respectivamente el sacrificio de comunión y el holocausto (v. 11), la ofrenda vegetal y la humareda de perfumes (v. 13). Otros, por el contrario, estiman que sólo algunos de estos términos designan una categoría precisa de sacrificio, y que los otros son utilizados en un sentido genérico; «sacrificios» y/u «ofrendas» harían referencia al culto sacrificial en general, mientras la «humareda»

de la que se trata es la que desprende la combustión de los sacrificios sobre el altar.

Ahora bien, un examen más atento pone de relieve que el autor de este pasaje lo ha construido alrededor de dos polos, haciendo referencia cada uno de ellos a una de las funciones del sacrificio.

## La comida de Dios

El primer polo está definido por el término *zēbah*, «sacrificio», que, en sus empleos específicos, designa el sacrificio de comunión. El verbo *zabāh*, «sacrificar», es utilizado a veces como un equivalente del verbo *shāhat*, «degollar». Por el contrario, nunca es utilizado por P para designar esta fase del ritual. El sentido de *zabāh* es más amplio. Como lo indican sus empleos profanos, este verbo designa de un modo más preciso la muerte de la víctima y su preparación con vistas a una comida. Así, en 1 Sm 28,24-25, vemos a la nigromante de Endor «sacrificar» un ternero cebado y servirlo acompañado con panes a Saúl y sus acompañantes; este verbo «sacrificar» incluye el conjunto del proceso que va desde la matanza de la víctima hasta su cocción (cf. también Dt 12,15.21). Así, a través del empleo de *zēbah*, Isaías menciona una de las funciones del sacrificio, la que lo considera como una comida destinada a Dios.

Esta idea de que el sacrificio puede ser un alimento destinado a Dios ha sido rechazada con frecuencia por los exegetas, pues se considera totalmente incompatible con la imagen del Dios de la Biblia. Sin embargo, no ha sido considerada como particularmente chocante por el Deuteronomio, poco sospechoso de simpatizar con las ideas paganas. Al oponer el Dios de Israel a los dioses de las naciones, que «han sido fabricados por el hombre con piedra y madera: dioses que no ven, ni oyen, ni comen, ni sien-

ten» (Dt 4,28), indica con ello que Yhwh es un Dios vivo, un Dios que ve, oye, pero también que come y siente. Queda que nos pongamos de acuerdo sobre el sentido de la palabra «alimento». Que no se trata de alimentar a Dios, gracias al sacrificio, a fin de mantenerle con vida, resulta evidente. Por el contrario, que el sacrificio sea un gesto de hospitalidad, un medio de establecer con Dios relaciones que se concretan bajo la forma de una invitación a una comida en la que él es el huésped insigne, es una idea perfectamente compatible con la concepción de Dios en el Antiguo Testamento. Pues éste no rechaza el antropomorfismo, que se expresa no sólo para hablar de Dios o dirigirse a él, sino también mediante actitudes y gestos rituales, a fin de afirmar la proximidad de Dios, de aquel que es el Otro y, sin embargo, semejante.

Cualquier fiel puede ofrecerle a su Dios esta comida. Como hemos visto, puede querer honrarle muy especialmente invitándole a una comida que prepara exclusivamente para él y en la que, para marcar la deferencia hacia él, el propio fiel no participa. Esta forma de hospitalidad es la que practica Abrahán en honor de los tres desconocidos llegados a su casa (Gn 18,1-8). En el plano sacrificial se traduce mediante la ofrenda de un holocausto. Pero el fiel también puede querer invitar a Dios a su mesa a fin de compartir una comida con él y establecer con él vínculos de comensalidad. Esta otra forma de hospitalidad, que nos es más familiar, se traduce por la ofrenda de un sacrificio de comunión.

A estas dos formas de sacrificio es a las que hace referencia el v. 11abb: la primera, el holocausto, en el que las víctimas son principalmente toros y corderos, y la segunda, el sacrificio de comunión, designado a través de sus víctimas por excelencia, que son los terneros y los machos cabríos. De

estos sacrificios, Dios se declara harto e incluso asqueado.

## El homenaje a Dios

El segundo polo está definido por el término *minḥah*. Situado en el centro del v. 13a, en el otro extremo de la perícopa, *minḥah* –asociado a *shawe'*, «vano, vacío»– forma pareja con *zebah*, construido con *rob*, «multitud», que ocupaba el mismo lugar al comienzo de la perícopa, en 11aa. En el Código sacerdotal, en Ezequiel o incluso en el Cronista, *minḥah* se utiliza casi exclusivamente a propósito de la ofrenda vegetal. Pero, en su sentido primero, este término designa un don de la naturaleza, un presente, en particular el presente ofrecido por un vasallo a su soberano –dicho de otra manera: el tributo– (cf., por ejemplo, 2 Sm 8,2.6) o por el súbdito a su rey (cf., por ejemplo, 1 Sm 10,27), y ello como signo de homenaje y sumisión. A esta otra función del sacrificio es a la que hacen referencia los vv. 12-13a.

El v. 12a reclama nuestra atención de forma muy especial. Situado casi exactamente en el centro de los vv. 11-13a, el v. 12a es, en efecto, una cita prácticamente literal de Ex 23,15b = 34,20b // Dt 16,16b, en la que se obliga a cada israelita varón, cada vez que se acerca al santuario con ocasión de las tres grandes fiestas de peregrinación, a «no presentarse con las manos vacías». Esta exigencia se corresponde con la obligación generalmente impuesta en los tratados de vasallaje al vasallo de presentarse regularmente ante su soberano y de llevarle el tributo fijado, a fin de renovar su sometimiento hacia él. Los tres textos en los que aparece este imperativo no son cualesquiera: son los textos del tratado sobre la base del cual Yhwh concluye una alianza con su pueblo. Y la cláusula citada es, en cierto sentido, la

más importante: puesto que es la señal misma de la sumisión de Israel, en ella están incluidas todas las demás cláusulas.

Por tanto, la crítica de Isaías es aquí particularmente sorprendente, ya que parece condenar una exigencia fundamental enunciada por Yhwh en el Sinaí, y cuya transgresión sería un signo de rebeldía que tendría como efecto volver caduca la alianza. Así, existe progresión en la crítica del culto sacrificial. Yhwh, por boca de su profeta, rechaza no sólo la hospitalidad de su pueblo; rechaza igualmente sus signos de sumisión. Al «¿de qué me sirven...?» (literalmente «¿por qué para mí?») del comienzo del v. 11 responde «la humareda (de los sacrificios) me resulta insoportable» al final del v. 13a. Y al «nadie os pide que vengáis ante mí» (con el presente del homenaje, v. 12b) responde el «dejad de traer ofrendas vacías» (v. 13aa).

## La requisitoria del profeta

Pero la crítica de Isaías no se detiene aquí, pues condena lo mismo las neomenias (la luna nueva, comienzo del mes), los sábados y la convocatoria de asambleas, de las que afirma que Dios las detesta y que resultan para él una carga insoportable (vv. 13b-14). Condena igualmente la oración, de la cual dice que Dios rechaza escucharla (v. 15a).

Así pues, no es sólo el sacrificio lo que Dios rechaza, sino cualquier forma de culto. Y eso, nos explica, porque las «manos» de los israelitas «están manchadas de sangre» (v. 15b) –esta sangre roja es la que da su color al pecado (v. 18)–, porque hacen el mal; de un modo más preciso, porque no practican el derecho con el huérfano y con la viuda (vv. 16-17).

Isaías rechaza así una concepción del culto practicado como en un compartimento estanco, ajeno a las preocupaciones sociales. Que entre todas las ciudades de Judá sólo Jerusalén haya sido milagrosamente preservada y que, cosa inaudita, el rey Senaquerib se haya visto obligado a levantar el asedio no había de dejar de suscitar una explicación teológica. Viendo la naturaleza de las críticas formuladas por Isaías, podemos pensar que sus contemporáneos naturalmente habían puesto la salvación de Jerusalén en relación con el hecho de que allí se encontraba el Templo, la residencia de Yhwh, y que habían concluido que, por esa razón, Jerusalén estaba necesariamente protegida. Tanto más cuanto que las fiestas prescritas eran celebradas y los sacrificios ofrecidos regularmente, en perfecta conformidad con las prescripciones del tratado concluido por Yhwh con su pueblo, y escrupulosamente respetado después de la reforma de Ezequías.

Por tanto, aunque Isaías condena el culto, no es en cuanto tal, sino porque proporciona al pueblo una falsa seguridad, haciéndole creer que el culto, a condición de ser celebrado según las reglas, basta para asegurar la benevolencia divina. Esta ilusoria confianza en el culto, como medio de evitar todos los peligros, será denunciada igualmente por Jeremías: a los que sólo tienen en los labios las palabras «¡Templo de Yhwh, Templo de Yhwh, Templo de Yhwh!», responde: «Si enmendáis vuestra conducta y vuestras acciones, si practicáis la justicia unos con otros, si no oprimís al emigrante, al huérfano y a la viuda; si no derramáis en este lugar sangre inocente, si no seguís a otros dioses para vuestra desgracia, entonces yo os dejaré vivir en este lugar» (Jr 7,3-7). Un siglo más tarde, el profeta Zacarías explicará a los sacerdotes y al pueblo que precisamente son la injusticia social –la perversión de la justicia y la explotación de los

más débiles– y la falta de fraternidad las que han constituido las causas últimas de la catástrofe del 587 (Zac 7,8-14).

---

## OTRAS CRÍTICAS PROFÉTICAS DEL CULTO

---

Este oráculo de Isaías es absolutamente representativo de la polémica profética contra el sacrificio. Lo que dicen sobre éste Amós, Oseas, Miqueas o incluso Jeremías es del mismo estilo. Al pueblo que interroga a Yhwh, a lo largo del proceso que éste entabla con él, sobre la naturaleza de sus exigencias, y a quien espontáneamente piensa en exigencias cuantitativas –sacrificios aún más numerosos y víctimas aún más preciosas–, Miqueas replica, con Isaías, con exigencias de justicia. Y añade a ellas, con Oseas (6,6), la relación con Dios, la fidelidad a Dios (Miq 6,6-8).

Amós, antes que Isaías, había dicho que Yhwh aborrecía las fiestas que celebraba Israel (Am 5,21), y sus críticas al culto no desmerecían en nada de las de Isaías: en 4,4-5 califica este culto de «pecado», un término del que se puede medir su alcance a la luz de los oráculos contra las naciones (incluida Israel) en 1,3-2,16, donde vemos no sólo lo que entiende por «pecado», sino también la amplitud del castigo que este pecado provoca. Más aún, subrayará su inutilidad: la ausencia de sacrificios durante los años de travesía por el desierto no impidió a Yhwh acompañar a su pueblo y conducirlo hasta la Tierra prometida (Am 5,25). No es el sacrificio lo que hace que Dios se muestre favorable a su pueblo, sino la práctica de la justicia: «Que el derecho fluya como agua y la justicia como río inagotable» (Am 5,24).



Jeremías, más radical aún que Isaías, pone en duda que Yhwh, en el marco de la alianza que concluye con su pueblo en el Sinaí, formulara exigencia alguna en materia de sacrificios. Según él, las únicas exigencias son las contenidas en el Decálogo, y sobre esta única base es como concluyó su alianza (Jr 21-23): «Seguid fielmente el camino que os he prescrito para que seáis felices» (Jr 7,23b) es una transparente alusión a Dt 5,33a, exhortación con la que termina el relato de la conclusión de la alianza en Dt 5. En la misma línea podemos citar 1 Sm 15,22 y Sal 40,7, que oponen la ofrenda de sacrificios a la obediencia a las instrucciones divinas.

Malaquías, por su parte, criticará el descaro con el que son ofrecidos los sacrificios. En una larga requisitoria (Mal 1,6-14) ataca a los que llevan a Yhwh víctimas ciegas, cojas, mutiladas o enfermas, víctimas que no se atreverían ofrecer a su gobernador, o incluso un animal que han robado y que piensan que con él honran a Yhwh. Condena con vehemencia la manera con la que han cumplido sus obligaciones hacia Yhwh, sin ni siquiera respetar las exigencias relativas a la calidad de las víctimas. Para Malaquías, semejante culto no tiene ningún sentido, y más valdría que no hubiera sacrificios en absoluto. Para él, el culto sacrificial es fundamentalmente una señal de homenaje y de sumisión que da testimonio de la grandeza de Yhwh.

Otro tipo de crítica, esta vez en los Salmos, pone el acento en la actitud interior y en la alabanza: Sal 51,19 reclama «un corazón contrito y humillado»; Sal 69,31-32 pone por encima del sacrificio la alabanza y la acción de gracias.

En el fondo, lo que condenan los profetas es el formalismo, la religión del rito, en la que bastaría que los ritos prescritos fueran efectuados correctamente

para que Yhwh estuviera plenamente satisfecho y para que su bendición se extendiera automáticamente sobre Israel, y en la que, consiguientemente, para calmar la cólera de Dios bastaría con multiplicar las ofrendas (*cf.*, por ejemplo, 1 Sm 26,19). Esto es lo que atacan los profetas, una concepción cerrada de la vida, donde la esfera de la vida social sería completamente independiente de la esfera religiosa y donde, incluso dentro de la esfera religiosa, por una parte estaría lo que corresponde exclusivamente al rito y, por otra, lo que corresponde a la piedad. Para los profetas, la «verticalidad» del sacrificio debe ir acompañada imperativamente por la «verticalidad» de la relación con Dios y por una «horizontalidad» en las relaciones sociales.

La polémica de los profetas contra el sacrificio procede así, en última instancia, de su concepción de Dios. Porque su Dios es «el Dios de los dioses, el Señor de los señores» (Dt 10,17), no pueden aceptar el descaro en su culto. Y porque su Dios es un Dios «que hace justicia al huérfano y a la viuda, y ama al emigrante» (Dt 10,18), tienen la obsesión por la justicia social. De manera que, a la postre, tal como lo da a entender Is 66,1-3, un sacrificio que no dé testimonio de la grandeza de Dios, que no se inscriba en un camino de piedad y no vaya acompañado por un comportamiento ético, un sacrificio semejante no es otra cosa, en definitiva, que una forma de idolatría.

Incluso aunque, en la jerarquía de los principios, el conocimiento de Dios y la justicia social prevalecen sobre el sacrificio, sin embargo los profetas no rechazaron el sacrificio ni exigieron que se reemplazara por otra forma de culto. Y, de forma curiosa, contrariamente a los exegetas modernos, ni siquiera condenaron nunca las concepciones antropomórficas que están en la base del sacrificio, a saber, que el sacrificio es un

don hecho a Dios y una comida ofrecida en su honor. Si Malaquías critica a sus coetáneos no es porque tengan la pretensión de querer ofrecer algo a Dios, sino porque su don es indigno de él. Y lo mismo que hacen también el Código sacerdotal e incluso Ezequiel, habla sin el menor miramiento del altar como de la «mesa» de Dios (Mal 1,7.12; cf. también Ez 41,22; 44,16) y del sacrificio como del «alimento» de Dios (Mal 1,7; cf. también Lv 3,11.16; 21,6.8.17.21.22; 22,25; Nm 28,2.24; Ez 44,7). Los profetas no se meten con sus interlocutores por mantener concepciones primitivas de la religión. No consideran que tales concepciones sean incompatibles con la idea que se hacen de Dios. También para ellos el sacrificio es un alimento que se ofrece a Dios. Pero, en su opinión, solamente los que viven plenamente en conformidad con la voluntad divina pueden invitar a Dios como huésped insigne. La polémica profética tuvo el mérito de señalar los riesgos de desviación del culto sacrificial y de recordar que en primer lugar es relación.

En resumen, el peligro de formalismo no sólo acecha al sacrificio; la oración también puede convertirse en un gesto vacío, en simple letanía. Y, lo mismo que al sacrificio, puede faltarle su finalidad, que consiste en ser apertura al Otro y, por tanto, apertura al otro, al prójimo.

En muchos aspectos, Eclesiástico 35 aparece como una síntesis del mensaje profético: «Quien ob-

serva la ley multiplica las ofrendas; quien sigue los mandamientos ofrece sacrificio de comunión. Quien devuelve un favor hace una ofrenda de flor de harina, y quien da limosna ofrece sacrificio de alabanza. Apartarse del mal agrada al Señor, huir de la injusticia es sacrificio expiatorio» (Eclo 35,1-3). Pero, después de haber pasado revista a las diferentes categorías de sacrificios, salvo el holocausto –*shelamim*, ofrendas vegetales, *todah* y sacrificios de absolución–, poniendo cada tipo de sacrificio en correspondencia con un comportamiento ético, añade: «No te presentes ante el Señor con las manos vacías, pues en esto consisten los mandamientos» (v. 6), y continúa haciendo el elogio del sacrificio de los justos.

En una hermosísima introducción al culto, Ina Willi-Plein, profesora de Antiguo Testamento en Hamburgo, ha comparado con humor la crítica profética del sacrificio con la crítica teatral<sup>4</sup>. Dice que de la misma manera que la crítica teatral no pretende la abolición del teatro ni su reemplazo por otra forma de expresión artística, la crítica profética no pretende la supresión del sacrificio en beneficio de otra forma de piedad. Lo que se critica, en ambos casos, son los actores.

---

4. I. WILLI-PLEIN, *Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel* (Stuttgarter Bibelstudien 153; Stuttgart, 1993).

# La espiritualización del sacrificio

El culto sacrificial tiene naturalmente tendencia a espiritualizarse. Dicho de otro modo, el ritual propiamente sacrificial desaparece, ya no hay ni víctima sacrificada, ni sangre recogida, ni ofrenda quemada sobre el altar. Por tanto, ya no hay materialmente sacrificio. Por el contrario, el lenguaje sacrificial se mantiene, pero este lenguaje es aplicado a partir de ahora a una realidad espiritual. En cierto sentido, existe una sublimación del sacrificio. Esta evolución se encuentra en todas las grandes religiones.

Por tanto, ya no nos situamos en la misma perspectiva que la inducida por las críticas que los profetas dirigen al culto sacrificial. No se trata de completar la ofrenda sacrificial con comportamientos éticos o con una actitud interior adecuada a fin de hacer el sacrificio aceptable por Dios. Y tampoco se trata de reemplazar el sacrificio por otra forma de culto y de sustituirlo por un culto de palabras, como lo propone el Sal 69,31-32, que afirma la superioridad del canto (*shir*) sobre los sacrificios de toros (*shor*). En el proceso de espiritualización, la ideología sacrificial no es rechazada de ningún modo. Pero, en adelante, el sacrificio es puramente espiritual, ya sin ningún soporte material.

---

## EL SACRIFICIO COMO DON DE SÍ

---

Según algunas teorías del sacrificio, esta espiritualización se superpondría, por otra parte, al propio sacrificio, el cual no tendría otra función que la de representar, de expresar materialmente, el sacrificio del oferente a Dios, siendo el oferente mismo, en última instancia, la materia de su sacrificio. Desde esta

perspectiva, el sacrificio no tendría más que un sentido simbólico: por medio de la sangre de un animal, y por tanto de su «alma» —ya que la sangre contiene el alma—, el oferente se ofrecería en realidad él mismo a Dios. El «alma» del animal sustituiría así al alma del oferente, dado que el animal es particularmente susceptible de desempeñar esta función, ya que es un ser vivo, como el ser humano. Y puesto que la cabeza de ganado, materia habitual del sacrificio, constituye también la propiedad esencial del ser humano, su riqueza, y también su alimento, de la que depende su propia existencia, su vida, es la más apta para representar el don total de sí mismo. A través de la imposición de la mano, el oferente expresará entonces su deseo de ofrecer todo lo que posee, y así de ofrecerse por completo a Dios. Este deseo será realizado con la muerte de la víctima. La aspersion de la sangre pondrá, por medio del «alma» del animal, el alma del oferente en relación con la santidad divina, de manera que todo lo que hay en ella de pecado sea destruido, y se lleve así a cabo la santificación del oferente. Y la combustión sobre el altar, haciendo subir por medio del humo la víctima a Dios, hará de esta alma, ahora reconciliada con él, un perfume de agradable olor para Dios. Esta interpretación del sacrificio fue propuesta en el siglo XIX por K. Chr. Bähr, un pastor alemán de la región de Bade, en una monumental obra titulada *Symbolik des mosaischen Cultus* (Heidelberg, 2 vols., 1837 y 1839), cuyo eco fue considerable. Continúa teniendo partidarios.

Semejante interpretación choca, sin embargo, con un cierto número de objeciones: nivela la función de las diferentes categorías de sacrificio e ignora su especificidad; desconoce la importancia de la ofrenda vegetal, la cual queda reducida a un simple apéndice

del sacrificio cruento, no reconoce al sacrificio mas que una función simbólica.

Por supuesto, es perfectamente posible que tales impulsos místicos hayan animado al que iba a ofrecer un sacrificio. Podemos imaginarnos perfectamente que, igual que el pobre de la parábola de Natán (2 Sm 12), un oferente se hubiera sentido en una intimidad tan estrecha con la víctima de su sacrificio que la considerara como su semejante y su *alter ego*, de manera que, al ofrecerla a Dios, estuviera convencido de ofrecerse a sí mismo. Pero no sabemos nada de la disposición espiritual en la que se encontraba aquel que ofrecía un sacrificio. Y, por otra parte, este tipo de espiritualización, aunque sin duda es perfectamente plausible y está muy bien atestiguado en la historia de la piedad, en particular en el Nuevo Testamento (por ejemplo, Rm 12,1; Ef 5,2), nunca es mencionado expresamente en el Antiguo Testamento.

Es otro tipo de espiritualización el que está atestiguado en el Antiguo Testamento, principalmente en dos textos.

---

### OSEAS 14,3

---

El profeta exhorta a Israel a la conversión

«Buscad las palabras apropiadas  
y volved al Señor,  
decidle:

“Quita toda culpa;  
toma lo que es bueno,  
y en vez de novillos  
te ofreceremos  
las palabras de nuestros labios”»

En una traducción mas literal, el final del versículo diría «Toma lo bueno, te ofreceremos en sacrificio de

toros, nuestros labios» El texto es difícil. Yuxtapone *parim*, «toros», y *sefateynu*, «nuestros labios», sin que aparezca claramente la relación establecida entre estos dos términos. La traducción de los Setenta, «el

## EL FRUTO DE LOS LABIOS

Esta imagen del «fruto de los labios» se encuentra en los escritos de Qumrán. Es empleada expresamente en *Himnos* 1,28 y *Salmos de Salomón* 15,3. De manera análoga, y en relación con el pasaje del libro de Oseas, *La regla de la comunidad* anuncia el tiempo –que es en el que viven los miembros de la secta esena– en el que los israelitas «expiarán por las rebeldías culpables y las infidelidades pecadoras, y con vistas (a obtener) la benevolencia (divina) para la tierra, sin la carne de los holocaustos ni la grasa de los sacrificios, pero la *ofrenda de los labios*, con el respeto al derecho, sera como un agradable perfume de justicia, y la perfección de la conducta sera como el don voluntario de una oblación delectable» (1 QS 9,4-5, cf 9,26)

Parafraseando Dt 6,7, el fiel declara «Al comienzo de cualquier obra de mis manos o de mis pies, bendecire su Nombre, al comienzo de cualquier actividad, cuando entre y salga, cuando me siente y me levante, cuando me acueste en la cama, proclamaré hacia él gritos de alegría. Y yo le bendeciré mediante la *ofrenda de lo que sale de mis labios* a causa de la mesa que está dispuesta para los hombres, y antes de que levante mis manos para sustentarme con los deliciosos productos de la tierra» (1 QS 10,13-15)

De igual manera, en el Nuevo Testamento, en Heb 13,15, la comunidad es exhortada en estos términos «Así pues, ofrezcamos a Dios sin cesar por medio de él un sacrificio de alabanza, es decir, el fruto de los labios que bendicen su nombre» Este sacrificio forma pareja con el sacrificio que ofrecen en el cielo los ángeles de la Faz «Ofrecen al Señor un perfume de aroma agradable, un sacrificio de palabras, no cruento» (*Testamento de Leví* 3,6)

fruto de nuestros labios», supone un corte diferente, donde la *m* está separada de la primera palabra y uni-

da a la segunda, *peri misefateynu*, y una vocalización *peri*, «fruto», en lugar de *parim*, «toros» (cf. recuadro).

## MÚSICA Y SACRIFICIO

La ofrenda de sacrificios sin duda nunca ha sido un rito mudo. Podemos pensar que muy pronto, al menos en los santuarios, la música debió de formar parte integrante del culto. Como indica Am 5,22-23, canto y música instrumental (en este caso el sonido de arpas) se asocian al sacrificio. El toque de los instrumentos acompaña de un modo más particular la llegada de Dios: en 2 Sm 6,5.15, el traslado del arca a Jerusalén se lleva a cabo al son de cítaras, arpas, tambores, sistros, címbalos y el cuerno de carnero (cf. también, por ejemplo, Sal 47,6-7; 98,4-9); y Nm 10,10 pide que en las fiestas se hagan sonar las trompetas durante los sacrificios. La enumeración de los instrumentos musicales en Sal 150, como conclusión del libro de los Salmos, se inscribe en la misma perspectiva. Junto a la música instrumental está también el canto. Así es como Jonás hace el voto de ofrecer a Dios sacrificios y cantos de alabanza (Jon 2,10). Y Jeremías anuncia el día en que se escucharán de nuevo en el Templo los cantos de alabanza que acompañan a los sacrificios (Jr 33,11). Más tarde, el autor esenio de los *Salmos pseudo-davídicos* atribuirá a David la composición de 446 cantos para los diferentes holocaustos del culto regular (27,4-9).

Sobre todo gracias al Cronista es como conocemos la importancia de la música cultural. Según él, David es quien está en su origen al instituir, entre los levitas, cantores especialmente encargados del toque de los instrumentos durante los desplazamientos del arca (1 Cr 15,16-24), otros encargados de estar ante el arca para «conmemorar, celebrar y alabar» a Dios (1 Cr 16,4-7; cf. también 2 Cr 5,12-13 y, para el canto, 1 Cr 6,16-17; 25,6-7) y otros para acompañar con su alabanza los sacrificios diarios (1 Cr 23,30-31; cf. 2 Cr 23,18).

La descripción que hace 2 Cr 29,20-36 de la inauguración del Templo, después de su purificación por iniciativa de Ezequías, permite precisar la función de las diferentes formas

de música. Los sacerdotes comienzan por proceder al rito de la sangre, en primer lugar con las víctimas destinadas al holocausto, posteriormente con las del *hattat* (vv. 22-24). Después de lo cual se sitúan los levitas con címbalos, arpas y cítaras, y los sacerdotes con trompetas (vv. 25-26).

Luego «Ezequías mandó ofrecer el holocausto sobre el altar; todo ello acompañado por el canto de las alabanzas del Señor al son de las trompetas y de los instrumentos musicales de David, rey de Israel. Toda la asamblea estuvo de rodillas hasta el fin del holocausto, el rey y sus acompañantes se postraron con gran reverencia. El rey Ezequías y los jefes dieron orden a los levitas de cantar al Señor los salmos de David y del vidente Asaf. Ellos lo hicieron jubilosos y se postraron en actitud de adoración» (vv. 27-30).

El texto distingue dos fases en la instalación de Dios en su santuario: cantos y sonos de trompeta por los sacerdotes acompañan el holocausto y, por tanto, la llegada de Dios, mientras que el rey y todo el pueblo quedan postrados; después de lo cual Dios recibe el homenaje del rey y de los jefes, mientras que los levitas le alaban, acompañándose para ello de la percusión y de instrumentos de cuerda. Sólo después el pueblo es invitado a ofrecer sacrificios (vv. 31-36).

Las funciones de los sacerdotes y los levitas están así claramente distinguidas (cf. también 2 Cr 5,11-13). Las trompetas están especialmente destinadas a acompañar la teofanía (cf. Ex 19,19; 20,18), y únicamente son los sacerdotes los que intervienen en este estadio. Los otros instrumentos musicales —címbalos, arpas y cítaras— son tocados por los levitas únicamente después de que Dios se haya instalado en el Templo. Por lo que respecta al canto, el texto parece distinguir entre el canto de los sacerdotes, cuya naturaleza no se precisa, y los salmos de alabanza dirigidos por los levitas al Dios presente.

Pero no es preciso corregir el texto de Oseas. De hecho, este texto ilustra perfectamente el fenómeno de la espiritualización del sacrificio. Oseas emplea a propósito el lenguaje sacrificial: se toma una víctima, se ofrecen toros. Pero este lenguaje es aquí trasladado y referido a una realidad espiritual, a saber, las palabras, las cuales ocupan aquí el lugar de los toros, realizándose así la reconciliación con Dios, no mediante el sacrificio, sino por la oración. El lenguaje sacrificial se conserva, pero es trascendido y aplicado a la oración. De igual manera, en Sal 19,15; 104,34; 119,108, los términos que habitualmente designan el efecto del sacrificio para Dios, «ser agradable» (*'arab*), «agradar» (*ratsah, ratson*), son aplicados respectivamente a las «palabras de mi boca», al «poema» que recita el orante y a «la ofrenda de mis oraciones».

No es que la palabra se oponga al sacrificio. Aun cuando, por el hecho de su objeto, Lv 1-7 no hable de la oración, sin embargo oración y sacrificio no son dos ritos independientes uno del otro. La primera función del sacrificio es la de hacer que venga Yhwh junto al oferente, con vistas a permitir al oferente entrar en relación con Dios, a fin de exponerle su petición o, simplemente, para dirigirle una acción de gracias o para alabarle, como Jonás promete hacerlo (Jon 2,10). El relato que hace Nm 23 del sacrificio de Balaq es a este respecto ejemplar. Cuando Balaq pide a Balaán que maldiga a Israel, éste invita a Balaq a ofrecer holocaustos para que Yhwh venga a su encuentro y ponga en su boca las palabras que deberá pronunciar. Por tanto, la oración no representa un estadio superior en la evolución de la piedad. Por el contrario, desde el principio está asociada al sacrificio. El sacrificio no es un rito mudo que se bastaría a sí mismo. La oración es su complemento indispensable, ya que está destinada a precisar el objetivo con vistas al cual el fiel ofrece su sacrificio. La originalidad de Oseas consiste

en fundir estos dos momentos en uno solo, no conservando del primero más que la terminología. La oración no reemplaza al sacrificio. Tampoco implica el rechazo del sacrificio. Como indica a éste respecto la utilización de la terminología sacrificial, lo incluye y lo trasciende.

---

## SALMO 50

---

El estudio del Sal 50, el otro testigo principal de la espiritualización del sacrificio en el Antiguo Testamento, permite precisar los motivos que han conducido a este tipo de evolución.

El Sal 50 es un salmo didáctico. Se propone explicar en qué consiste la verdadera piedad. La forma que adquiere esta enseñanza es particularmente solemne. El propio Dios llega. La naturaleza misma de esta llegada —está precedida por un fuego devorador y rodeada por una tempestad— indica su carácter amenazante: si llega es para convocar a su pueblo y juzgarlo en presencia de la tierra entera. El pueblo es dividido en dos grupos, a los que Dios interpela sucesivamente: por un lado, sus fieles, a los que se dirige en primer lugar; por otro, los malvados, los impíos. Los discursos que dirige a estos dos grupos tienen exactamente la misma longitud. Su contenido es, evidentemente, completamente diferente.

Dios reprocha a los malvados (vv. 16ab-22) que tengan sus mandamientos en la boca, pero que, en realidad, los desprecien. Concretamente, los acusa de un modo más preciso de robo y de adulterio —dos de las prohibiciones del Decálogo— y de rechazar las palabras de los que quieren enseñarles las prescripciones divinas, mientras que sus propias palabras no son más que mentira y difamación.

A estos malvados, que proclaman la alianza de Dios «con» su boca (v. 16), se oponen los fieles, que han sellado la alianza de Dios «con» un sacrificio (v. 5). Son éstos los que verdaderamente constituyen el pueblo de Dios (v. 7), y Dios se presenta a ellos como su Dios: los llama «mis fieles» (v. 5). Y, por tanto, lo que va a decirles, sin ninguna duda, va a decírselo no con una intención hostil, sino desde una perspectiva amorosa, fundamentada en una relación intensa, sellada con una alianza. Sólo después de haber recordado este vínculo que los une, a él y a su pueblo, a él y a sus fieles, es cuando Dios les hace partícipes de sus observaciones (vv. 8-15):

- 8 «No te reprendo por tus sacrificios,  
pues tus holocaustos están siempre ante mí;
- 9 pero no aceptaré un becerro de tu casa,  
ni un macho cabrío de tus apriscos,
- 10 pues mías son todas las fieras  
y en los montes tengo bestias a millares;
- 11 conozco todas las aves del cielo,  
mías son las alimañas del campo.
- 12 Si tuviera hambre, no te lo diría,  
porque mío es el mundo y lo que contiene.
- 13 ¿Acaso como yo carne de toros  
o bebo sangre de machos cabríos?
- 14 Ofrece a Dios un sacrificio de alabanza  
y cumple las promesas que hiciste al Altísimo.
- 15 Invócame en los días de peligro;  
yo te libraré y tú proclamarás mi gloria».

Este discurso, como se habrá observado, está construido según una estructura concéntrica. A los vv. 8 y 9, introducidos negativamente y que enumeran lo que Dios no hace ni pide, corresponden los

vv. 14 y 15, introducidos por imperativos que enuncian lo que Dios desea por parte de sus fieles. Lo que no les pide son sacrificios. Con respecto a esto no les dirige ningún reproche. Constata que se le presenta el holocausto cotidiano y que, por tanto, las prescripciones formuladas a ese respecto son perfectamente respetadas. Lo que pide son sacrificios de alabanza.

A propósito de Lv 1-7, hemos visto que el Código sacerdotal conocía una clase de sacrificio de comunión calificada de sacrificio de alabanza, *todah*. Este tipo de sacrificio se distingue de los sacrificios de comunión ordinarios por mayores exigencias, tanto por lo que se refiere a la calidad de las víctimas y al acompañamiento vegetal, constituido por panes y no por harina, como por los plazos de consumo, reducidos a un día. Este tipo de sacrificio está igualmente atestiguado en Jr 17,26; 33,11; Am 4,5.

Pero la *todah* de la que aquí se trata no es un sacrificio. La misma construcción de los vv. 14-15 lo demuestra claramente: a la *todah* (v. 14a) corresponde la glorificación de Dios (v. 15b); al cumplimiento de los votos (v. 14b), la intercesión en la angustia (v. 15a). Lo que Dios pide así al fiel es la confianza, que se manifiesta en que el fiel se dirige a Dios cuando está en peligro; es la fidelidad por el cumplimiento de los votos hechos entonces, y es la adoración, la alabanza. Dicho de otra manera: una relación sin la mediación del sacrificio.

No se condena el sacrificio. Incluso es presentado positivamente: los fieles, recordémoslo, son los que han concluido con Dios una alianza. Y esta alianza, se precisa, ha sido llevada a cabo gracias a un sacrificio. Alusión a los sacrificios ofrecidos por Moisés en Ex 24,3-8 para sellar la alianza concluida en el Sinaí entre Dios y su pueblo sobre la base del

«libro de la alianza», la cual hace de Israel el pueblo de Yhwh. Quizá también alusión a los sacrificios de comunión ofrecidos a Dios por sus fieles, y gracias a los cuales, por los vínculos de comensalidad que éstos tejen entre sí y Dios, se mantiene la comunión con Dios. Mientras que, por el contrario, los impíos están caracterizados por una alianza que no está hecha a través de la mediación del rito, sino únicamente mediante palabras. Esta oposición lo muestra claramente: el sacrificio no es estigmatizado, ya que sirve incluso para caracterizar a los fieles. Pero, lo mismo que en Oseas, aquí el sacrificio es sublimado. El lenguaje sacrificial se ha conservado. Es revelador que el salmista, que habría podido emplear un término totalmente distinto —por ejemplo *tehillah*, «alabanza»— utilice a propósito el término *todah*, construido a partir de la raíz *yadah*, alabar, «confesar», que puede designar tanto una forma de sacrificio de comunión como la alabanza. Pero, jugando con la ambivalencia del término, ya no lo aplica a un rito material, sino a una realidad espiritual. Conserva el verbo «sacrificar» (*zabah*), incluso aunque su objeto ya no es un sacrificio, sino unas palabras.

A este respecto, es instructivo comparar Jon 2,10 y Sal 50,14, en donde cada hemistiquio se corresponde, estando los términos claves dispuestos además en orden inverso. Mientras que Jonás hace la promesa de ofrecer sacrificios *acompañados* de gritos de alabanza (*beqol todah*), en el Sal 50 los fieles son exhortados a ofrecer como sacrificio *la* alabanza (*todah*). Esta espiritualización del sacrificio está igualmente atestiguada en Sal 56,13; 107,22; 116,17, así como en Sal 27,6, donde el salmista se propone ofrecer a Yhwh sacrificios de ovación, en Sal 51,19, donde el objeto del sacrificio es un corazón quebrantado, y en Sal 141,2, donde es la oración la que

constituye el perfume y la ofrenda de la tarde (cf. también Ap 5,8; 8,3).

Esta otra forma de piedad está justificada por dos argumentos desarrollados en nuestro salmo, respectivamente en los vv. 10.11 y 12b y en los vv. 12a y 13, en el centro del discurso divino.

El primer argumento es que todos los seres vivos pertenecen a Dios: los animales de los bosques y de los campos, los animales salvajes de las montañas y los pájaros. Todos los animales, incluidos también, por tanto, los que sirven habitualmente para el sacrificio, a saber, los animales de cría, y en particular los toros, destinados principalmente al holocausto, y los machos cabríos, víctimas por excelencia de los sacrificios de comunión. Ahora bien, dado que todos los animales vivos pertenecen a Dios, el fiel no podría ofrecérselos, pues sólo se puede ofrecer aquello que se posee, y no se puede ofrecer a Dios aquello que, en cualquier caso, Dios posee ya. El Deuteronomio, por su parte, añade otro argumento: Dios es tan grande que todos los animales del Líbano no bastarían para constituir un holocausto digno de él, y todos los árboles serían insuficientes para construir la gigantesca hoguera necesaria para su combustión (Is 40,16).

El segundo argumento de nuestro salmo, imbricado en el primero, es que Dios no tiene necesidad de que se le ofrezca alimento. Por una parte, porque tiene a su disposición todo el alimento del que pudiera tener necesidad: suponiendo que pudiera tener hambre, le bastaría con servirse. Y, por otra, porque Dios no vive de la carne de las víctimas ni de su sangre, y porque, a diferencia de los seres humanos, no tiene ninguna necesidad de tales alimentos.

Los dos argumentos utilizados aquí hacen referencia a las dos funciones tradicionales del sacrificio, tal



como ya las habíamos identificado en Is 1,11-13. El sacrificio es un don hecho a Dios. Más concretamente, es un alimento ofrecido a Dios o, más exactamente, una comida destinada al huésped divino. Ésta es, en particular, la función del holocausto diario al que se hace referencia en el v. 8, así como la de otros sacrificios del culto regular que P califica de alimento, de «pan» de Dios, en Nm 28,2.

Por tanto, nos situamos aquí en un registro absolutamente distinto al de la polémica profética. El salmista no opone culto y ética. No condena el formalismo religioso que llevaría a los fieles a acomodarse escrupulosamente a las formas del rito y a respetar al pie de la letra las prescripciones divinas en materia de sacrificios, despreciando completamente las otras instrucciones divinas. Los fieles no son censurados por su comportamiento con respecto a su prójimo o su actitud frente a Dios y sus mandamientos. Son los impíos, y solamente ellos, los que son condenados *por su formalismo y por su comportamiento*. Los fieles no son criticados porque ofrecen sacrificios a Dios. Dios se dirige a ellos para instruirles y para revelarles qué tipo de piedad espera de ellos. La conclusión del salmo, en el v. 23, pone de relieve una doble enseñanza: «El que ofrece un sacrificio de alabanza es el que proclama mi gloria» (v. 23aa), retomando así, de una forma resumida, el final del discurso dirigido a los fieles, e invita a los impíos a «emprender un camino» (v. 23ab), anunciando a unos y otros que Dios les mostrará la salvación.

Por tanto, la espiritualización del culto sacrificial, tal como es solicitada por el salmista, no es producto de circunstancias históricas, por ejemplo de una imposibilidad, después de la destrucción del Templo de Jerusalén, o de la dificultad de dirigirse al Templo por el hecho de estar lejos. Este tipo de situación sin duda ha contribuido decididamente a favorecer otra

forma de piedad en la que el acento se pone en la oración o en las prácticas rituales no sacrificiales, tales como la circuncisión o la observancia del sábado. Así es como Azarías, parafraseando Sal 51,19, exclama: «No tenemos príncipes, ni jefes, ni profetas; estamos sin holocaustos, sin sacrificios, sin poder hacer ofertas ni quemar incienso en tu honor; ni tenemos un lugar donde ofrecerte las primicias y poder así alcanzar tu favor. Pero tenemos un corazón contrito y humillado; acéptalo como si fuera un holocausto de carneros y toros, de millares de corderos cebados. Que éste sea hoy nuestro sacrificio ante ti» (Dn 3,38-40 LXX).

Oración a la que responde, inspirándose para ello en Sal 50,8-14, un pasaje de los *Salmos pseudo-davídicos* encontrados en Qumrán (18,7-10): «El hombre que glorifica al Altísimo será tan agradable como el que ofrece una oblación, como el que ofrece muchos cabríos y bueyes, como el que aprovisiona el altar con una multitud de holocaustos, como el humo de olor agradable (que se eleva) desde las manos de los justos». Probablemente es la ruptura de los esenios con el Templo lo que supone una evolución a la vez en el sentido de una espiritualización y de una sacramentalización del sacrificio. En nuestro salmo, por el contrario, la espiritualización del culto es fruto de una nueva concepción de Dios, de un sentido más agudo de la alteridad divina —es el Otro, y, a diferencia del ser humano, no tiene ninguna necesidad de alimento para subsistir— y de su soberanía —a él es a quien todo pertenece—. Para Sal 50, la única cosa que Dios pide, en definitiva, es la alabanza y la rectitud de conducta.

El proceso de espiritualización se inscribe en continuidad con la crítica profética, también motivada por la fuerte conciencia de la santidad de Dios. Evidentemente, la idea de la grandeza de Dios no está ausente

de las teologías sacrificiales. El Dios del Código sacerdotal, el Dios creador del universo, no es menos eminente que el del salmista; sin embargo, el Código sacerdotal no deduce de ello las mismas consecuencias. Pero mientras los sacerdotes y profetas han insistido sobre todo en el Dios presente, fuertemente implicado en la historia de su pueblo, aquí el acento recae más bien en la trascendencia divina, lo que

también ha llevado a abandonar los aspectos más materiales de Dios: aquí, Dios ya no es, como en Dt 4,28, un Dios que come y respira el agradable olor de los sacrificios. Sin embargo, sigue siendo el que ve y escucha. No era posible renunciar a todo antropomorfismo, so pena de hacer de Dios el Totalmente Otro y, de esta manera, hacer imposible cualquier comunicación con él.

## Sacrificio y sacramento

El sacrificio también puede llegar a ser sacramento<sup>5</sup>. Como en el caso de la espiritualización, ya no existe altar y, como consecuencia ya no hay transmisión de materia sacrificial a Dios. Pero el sustrato material aún se conserva y el rito mantiene plenamente su carácter cultural. Como también en el caso de un sacrificio de comunión, la apropiación de los beneficios del sacrificio se hace por medio de la consumición de la materia sacrificial.

Esta evolución del sacrificio no está atestiguada en el Antiguo Testamento. No tiene lugar hasta mucho más tarde, durante el período intertestamentario. Pero, para los cristianos, tiene una importancia muy particular, pues constituye uno de los trasfondos de la eucaristía.

---

### LA CONSAGRACIÓN DE LEVÍ

---

Para ilustrar este proceso y deducir sus principales características, compararemos el ritual de la consagración de los sacerdotes tal como se describe en el Código sacerdotal y este mismo ritual bajo la forma que adquiere en ambiente esenio, en el *Testamento de Leví*.

El autor del Código sacerdotal concede al ritual de consagración de los sacerdotes una importancia fundamental. En el plano puramente formal, esto se traduce en el hecho de que este ritual es descrito en dos ocasiones, un fenómeno que sólo se encuentra a propósito de la tienda del encuentro. Es descrito una primera vez bajo la forma de instrucciones dadas por Dios a Moisés (Ex 29,1-37), inmediatamente después de la descripción de las vestiduras y ornamentos sacerdotales (Ex 28) y de las instrucciones relativas a la edificación de la Tienda y a su acondicionamiento

---

5. El término se utiliza aquí en sentido amplio: un rito que produce lo que significa.

(Ex 25-27). Es detallado una segunda vez, en esta ocasión en forma narrativa, como relato de la ejecución por Moisés de estas instrucciones, en Lv 8, después de la sección que se ocupa de las diferentes categorías de sacrificios (Lv 1-7). El contexto en el cual aparece indica la importancia del ritual de consagración de los sacerdotes: no puede haber santuario sin sacerdotes –es lo que sugiere la secuencia del libro del Éxodo–, y no puede haber sacrificios sin sacerdotes –es lo que hace pensar la secuencia del libro del Levítico–. Entre estas tres realidades –santuario, sacrificio y sacerdocio– existe una correlación indispensable.

El ritual de consagración de los sacerdotes se desarrolla en tres tiempos.

*Primer tiempo.* Moisés comienza por lavar al sumo sacerdote y después a los otros sacerdotes. A continuación reviste al sumo sacerdote con los ornamentos sacerdotales: sucesivamente, la túnica, el cinturón, el manto, el *efod* (una pieza de tela), el pectoral, que contiene los *urim* y los *tummim* destinados a la consulta oracular, y, finalmente, el turbante, adornado con un florón de oro. Después de haber ungido la tienda del encuentro y su mobiliario con el aceite de la unción (para su composición, cf. Ex 30,23-25), unge al sumo sacerdote. Después reviste a los otros sacerdotes con una túnica, un cinturón y una tiara.

*Segundo tiempo.* Moisés ofrece un novillo como sacrificio «por el pecado» y un carnero en holocausto. Con este doble sacrificio, característico de los ritos de paso, lleva a cabo la transición entre la primera fase del ritual, esa en la que el acento se pone en la separación, y la última, la de la consagración.

*El tercer tiempo* implica dos series de ritos.

Moisés comienza por aplicar a las diferentes extremidades del cuerpo del sumo sacerdote (y después

de los demás sacerdotes) –lóbulo de la oreja derecha, pulgar de la mano y del pie derechos– sangre de un carnero sacrificado a tal efecto, y del que se asperja el resto alrededor del altar. Luego, después de haber hecho quemar sobre el altar la grasa de este carnero, así como la pierna derecha y los panes, asperja al sumo sacerdote y después a los demás sacerdotes con sangre tomada del altar mezclada con aceite de la unción. Con este doble rito, que va de los sacerdotes al altar y del altar a los sacerdotes, éstos son vinculados al altar.

Después se consumen la carne del cordero de la consagración y el resto de los panes. La carne es compartida entre Dios, Moisés y los sacerdotes. Éste es el único caso en el que la carne de la víctima es compartida así con Dios. En cuanto a los panes, son compartidos únicamente entre Dios y los sacerdotes.

De esta manera, la consagración se hace escalonadamente. En cada etapa, la relación con Dios se intensifica. Se profundiza gracias a la comensalidad, primeramente mediada por la sangre y el aceite. Esta comensalidad va reforzándose, en primer lugar, gracias al hecho de que cada uno de los copartícipes comparte un alimento específico, el cual es preparado de manera distinta –la pierna cruda para Dios, el pecho cocido para el oficiante, el resto de la carne cocida para los sacerdotes– y, después, por el hecho de que únicamente Dios y los sacerdotes comparten un alimento idéntico, preparado de la misma manera en un mismo lugar, a saber, los panes. Este reparto de los panes entre Dios y los sacerdotes constituye el punto culminante del ritual. Lleva a cabo la comunión más estrecha que es posible establecer entre Dios y los seres humanos.

Este mismo ritual de consagración aparece en el *Testamento de Leví* 8. Este testamento pseudoepi-

gráfico (apócrifo) pertenece a los *Testamentos de los doce patriarcas*, un escrito esenio compuesto verosímilmente en el siglo I antes de nuestra era. Durante una visión, Leví, antepasado de los sacerdotes, ve a siete hombres de blanco que le entregan sucesivamente los ornamentos sacerdotales:

«El primero me ungió con óleo sagrado y me dio el cetro del juicio. El segundo me lavó con agua pura, me alimentó con pan y vino sacratísimos y me cubrió con un vestido santo y glorioso. El tercero me tocó con un paño de lino parecido a un *efod*. El cuarto me ciñó con un cinturón de color semejante a la púrpura. El quinto me dio una rama de fecundo olivo. El sexto me rodeó la cabeza con una corona. El séptimo me ciñó la diadema sacerdotal; me llenó, además, las manos de incienso, para officiar ante el Señor» (*Testamento de Leví* 8,4-10, trad. A. Piñero).

En este ritual encontramos un cierto número de elementos del ritual bíblico: la unción con aceite, la ablución –invertidas aquí en relación con el texto bíblico–, la imposición de una vestidura, un *efod* y un cinturón, así como la entrega de los ornamentos de su dignidad. Los ornamentos reales –turbante y florón– son actualizados y reemplazados, como por otra parte también en el targum de Ex 29 y de Lv 8, por una corona y una diadema, a las cuales se añade el cetro. Por otra parte, Leví recibe también una «rama de fecundo olivo», sin duda una evocación a la vez de la rama que señaló a Noé el final del diluvio (Gn 8,11) y de la rama florecida de almendro por la que Dios designó a Aarón para ejercer el sacerdocio (Nm 17,16-26).

Los numerosos puntos de contacto entre los dos rituales no hacen más que destacar mejor lo que les distingue, a saber, la ausencia de cualquier ritual sacrificial en el *Testamento de Leví*. Aquí ya no existe ni sacrificio «por el pecado», ni holocausto, ni siquiera sacrificio de consagración y, consiguientemente, todos

los ritos por los que se hacía la consagración –ritos de sangre y consumo de la materia sacrificial– desaparecen. De las diferentes materias sacrificiales ya no queda más que el pan. Pero este pan no es quemado sobre el altar. Es ofrecido a Leví por Dios. Por tanto, no existe comensalidad entre los sacerdotes y Dios. La consagración se lleva a cabo mediante el consumo de una materia santa, ofrecida por Dios, y no ofrecida a Dios y compartida con él.

Al pan se añade aquí el vino. El vino, como materia sacrificial asociada al pan, no se menciona en el Antiguo Testamento más que en 1 Sm 10,3, donde se ve a tres hombres subir al santuario con cabritos, pan y un odre de vino. No es que el vino no forme parte de las materias sacrificiales. En el sistema sacrificial del Código sacerdotal, la libación de vino es, por el contrario, parte integrante del culto sacrificial y acompaña obligatoriamente a todos los sacrificios privados y a todos los holocaustos del culto regular (Nm 15,1-16). Pero está asociada exclusivamente a una ofrenda de harina y de aceite, nunca a una ofrenda de panes.

De hecho, el añadido del vino al pan por el autor del *Testamento de Leví* se explica verosímilmente por la voluntad de poner este ritual en relación con el gesto de Melquisedec, el cual, después de la victoria de Abrán sobre una coalición de reyes, le ofrece pan y vino (Gn 14,18). La figura de Melquisedec, presentado en el Génesis como rey de Salén y sacerdote del Dios Altísimo, uniendo así en él, como Leví, las funciones reales y sacerdotales, adquiere en los escritos esenios una dimensión aún mayor: es el jefe del mundo de los ángeles, al que pertenecen los Hijos del cielo (*Leyenda hebrea de Melquisedec* 5).

Este pan y este vino son calificados de alimentos «sacratísimos», un calificativo que los textos sacerdotales reservan, entre los sacrificios, para las ofrendas

## LA VIÑA DE NOÉ

Según el *Targum del Pseudo-Jonatán* a Gn 9,20, el primer cultivo de la viña por Noé se habría hecho a partir de una cepa traída del jardín del Edén por un río. El *Apocalipsis griego de Baruc* explica que esta planta proviene del árbol del conocimiento del bien y del mal (*III Baruc* 4).

Una interpolación cristiana añade que Dios habría enviado al ángel Sarasael a Noé para decirle: «Levántate, Noé, planta la cepa, pues así habla el Señor: su amargura se cambiará en dulzura y su maldición se volverá bendición, y lo que provenga de ella se transformará en la sangre de Dios; y si por ella la raza humana ha incurrido en maldición, del mismo modo, al contrario, gracias a Jesucristo, el Emmanuel, recibirá la llamada de lo alto y el acceso al paraíso» (*III Baruc* 4,15).

vegetales y los sacrificios de absolución, los cuales son exclusivamente compartidos entre Dios y los sacerdotes (*cf.*, por ejemplo, Lv 6,10.22; 7,6; Nm 18,9). Este calificativo se extiende aquí al vino, sin duda porque, como para esos otros sacrificios, el hombre del pueblo nunca toma parte en él. Es incluso de una santidad mayor, ya que, derramado completamente al pie del altar, está destinado sólo a Dios. Quizás porque, a causa de su color rojo (*cf.* Prov 23,31), ha sido asimilado a la sangre («la sangre de las uvas», Dt 32,14).

El pan y el vino que presenta el ángel a Leví son un alimento de origen divino. Y la consumición de este alimento es la que lleva a cabo la consagración. El movimiento que, en el sacrificio, va del oferente a Dios es así invertido: va de Dios al oferente. El sacrificio deja lugar al sacramento. Y la consumición de lo que constituía la materia del sacrificio es lo que permite constituirse de sus beneficios.

## LA COMIDA SAGRADA ESENIÁ

El pan y el vino, alimentos por excelencia de los hombres según Sal 104,14-15, entregados por Dios a Leví, constituyen también la materia de la comida sagrada esenia. Esta comida, celebrada cuando se han reunido un mínimo de diez personas, reservada únicamente para los miembros de la comunidad, a los que se unen los novicios después de terminar el segundo año de su noviciado, está en el centro de la vida religiosa de los esenios. Previamente bendecida por el sacerdote y después por los demás participantes, se acompaña por una meditación sobre la Ley (*cf. Regla de la comunidad* 6,3-5.20-21; *Regla aneja* 2,17-22; *Salmos pseudo-davídicos* 18,11-12).

El testimonio de Flavio Josefo permite precisar las características de esta comida. En la *Guerra judía* II, VIII, 129-131 describe esta comida en estos términos: «Después se reúnen de nuevo en un mismo lugar, ciñen sus lomos con una banda de lino y se lavan todo el cuerpo con agua fría. Tras esta purificación, se reúnen en una sala particular, donde ningún profano debe entrar; ellos mismos no entran en este refectorio más que purificados, como en un recinto sagrado. Toman asiento ordenadamente; después, el panadero sirve a cada comensal un pan, y el cocinero sitúa ante él un plato que contiene un solo manjar. El sacerdote pronuncia una oración antes de la comida, y nadie puede degustarla antes de que la plegaria sea pronunciada. Después de la comida, ora de nuevo; todos, al comienzo y al final, dan gracias a Dios, dispensador del alimento que hace vivir. A continuación, despojándose de sus vestiduras de la comida como si fueran vestiduras sagradas, vuelven a sus trabajos hasta la tarde».

Flavio Josefo presenta esta comida como la comida ordinaria de la comunidad, insistiendo en particular en su frugalidad –no comprende más que un solo plato– y en la ausencia de cualquier lujo –no se hace ninguna referencia al vino–. Pero al mismo tiempo subraya que esta comida diaria es también una comida sagrada. De hecho, esta comida presenta todas las características de una comida sacrificial: lo mismo que en el caso de un sacrificio de comunión, esta comida se toma en estado de pureza (*cf.*, por ejemplo, Lv 7,19-21), la preocupación por la pureza exige aquí la ablución previa de todo el cuerpo; los participantes en esta comida se revisten con unas vestiduras específicas (*cf.* Sof 1,8 y, a propósito de los adoradores de Baal, 2 Re 10,22); esta comida es consumida en un lugar puro (*cf.*, por ejemplo, Lv 10,14; incluso donde los sacerdotes deben comer su parte de los panes ofrecidos a Dios es un lugar santo, Lv 6,9); es previamente bendecida (*cf.* 1 Sm 9,13). Se observará que el *Testamento de Leví* 8,5 había asociado igualmente ablución, comida y vestidura.

La referencia a la oración de acción de gracias pronunciada como conclusión de la comida bien podría ofrecer una indicación relativa a su función. La presentación de Dios como el que, literalmente, «provee para la vida» no es quizá sólo una afirmación de orden general. Parece aplicarse de un modo más preciso a la comida sagrada que Dios ofrece a sus elegidos.

Esta interpretación es confirmada por la novela *José y Asenet*. Esta novela, de origen esenio, narra en su primera parte el encuentro entre José, al que el faraón le había hecho «jefe de todo el país», y Asenet, la hija del sacerdote de Heliópolis; después, la conversión de Asenet y el matrimonio de los dos protagonistas. El relato de la conversión de Asenet

es particularmente importante para nuestro propósito: después de siete días de ayuno y penitencia (capítulos 10-11), Asenet dirige a Dios una larga plegaria (capítulos 12-13), tras la cual un ángel se le aparece y la invita a liberarse de sus vestidos de duelo, a lavarse el rostro y a vestirse con unas «vestiduras nuevas, inmaculadas» (capítulo 14). Después de que Asenet haya ejecutado fielmente estas instrucciones, el ángel se dirige de nuevo a ella: «Ten ánimo, Asenet, porque tu nombre está escrito en el libro de la vida y no será borrado jamás. A partir de hoy vas a ser renovada, remodelada y revivificada; vas a comer el pan de la vida, a beber la copa de la inmortalidad, y serás ungiada con la unción de la incorruptibilidad» (15,3-4). De esta manera es escuchada la oración que José había dirigido a Dios a propósito de Asenet: «Renuévala con tu sople, remodelala con tu mano y revivificala con tu vida. Que coma el pan de tu vida y beba la copa de tu bendición (...). Y que entre en el descanso que has preparado para tus elegidos» (8,11). A partir de ahora ya no hay ningún obstáculo para el matrimonio de Asenet con José, que es presentado como «un varón piadoso, que bendice con su boca al Dios vivo, que come el pan bendito de la vida, bebe la copa bendita de la inmortalidad y se unge con la unción bendita de la incorruptibilidad» (8,5).

Por tanto, la vida de la que se trata en el texto de Flavio Josefo y a la que remite *José y Asenet* no es simplemente la vida vegetativa, sino la inmortalidad. Y esta vida es comunicada a los elegidos a través del pan de la vida y la copa de la inmortalidad que Dios les da, a los que se añade la unción con el aceite. La función atribuida a esta comida se corresponde totalmente con la que Ignacio de Antioquía atribuye a la eucaristía cristiana, en la que el pan es calificado por él de «remedio de inmortalidad, antídoto para no

morir, sino para vivir en Jesucristo para siempre» (Carta a los Efesios 20,2).

Podemos pensar que, igual que en el caso de la espiritualización, esta evolución hacia la sacramentalización resulta a la vez de contingencias históricas –la ruptura con el Templo– y de consideraciones teológicas –una concepción menos antropomórfica de Dios: la alteridad de Dios es de tal manera que resulta inconcebible querer ofrecerle cualquier cosa–. Es Dios quien ofrece a sus fieles, y no a la inversa, y lo que ofrece no es un simple alimento, sino la Vida misma, en toda su plenitud. En cierto sentido, la sacramentalización constituye una etapa superior de la espiritualización, el desenlace del distanciamiento con relación al sacrificio, donde incluso la referencia al sacrificio desaparece completamente.

Pero sería inexacto explicar la sacramentalización simplemente en términos de evolución. Tanto para los esenios como para los cristianos, espiritualización y sacramentalización del sacrificio aparecen conjuntamente y no como mutuamente excluyentes. Esta coexistencia da testimonio de que las dos actitudes no constituyen alternativas, dos modos de piedad que serían intercambiables. Por el contrario, van a la par, como iban a la par, en el antiguo Israel, la oración y el sacrificio. Cada una tiene su función específica. Esta coexistencia demuestra que la piedad, para expresarse, tiene necesidad a la vez de la palabra y del gesto, que la oración por sí sola no basta para satisfacer las necesidades del fiel. Éste también tiene necesidad de establecer con su Dios una comunicación más concreta, más material: también tiene necesidad de recibir. Y, lo mismo que en el sacrificio, esto se lleva a cabo a través de un alimento. Pero mientras allí el fiel ofrece a Dios un alimento y lo comparte con él, aquí el fiel consume un alimento que Dios le ofrece, no consistiendo ya éste en carne, sino solamente en pan

y vino. La perspectiva se ha invertido, pero la idea de comida se mantiene. Esta permanencia, a pesar de la desaparición del sacrificio, demuestra que se trata de un elemento fundamental de la piedad.

Mientras que la espiritualización integraba el sacrificio animal sublimándolo, en el proceso de sacramentalización éste ya no desempeña ninguna función. Sin duda, la ruptura con el Templo impedía *ipso facto* cualquier forma de sacramentalización, pues para poder hacerlo era necesario sacrificar una víctima, y eso no podía hacerse más que en el altar. Así es como después de la destrucción del Templo en el 587 el único sacrificio posible consistía en una ofrenda vegetal y en quemar incienso (cf. Jr 41,5). Sin embargo, el pan no es un simple sustitutivo, a falta de otra cosa, de la carne sacrificial. Ya no se emplea más con un sentido metonímico, como una designación de la carne.

Por el contrario, el uso de una materia exclusivamente de origen vegetal permitía enlazar con la utopía del orden de la creación tal como es expresada en Gn 1,29-30, en esas instrucciones relativas a su alimentación que Dios, después de haberles bendecido, dirige a los seres humanos: ésta deberá consistir exclusivamente en «plantas que tienen semilla» y en «árboles que producen fruto con semilla»; en cuanto a la alimentación de los animales, deberá consistir en «toda clase de hierba verde». El conjunto de los seres vivos creados por Dios se ve así unido por los lazos de solidaridad y de comunión que resultan del consumo de un mismo tipo de alimento. Pero, al excluir cualquier alimento animal, Dios indica también el respecto a la vida. Ninguna vida animal debería ser puesta a disposición de otro ser vivo. Ningún animal debería servir, ni siquiera indirectamente, para la alimentación de otro ser vivo. La vida sólo pertenece a Dios, que la ha creado. Y ningún ser vivo, hombre o

animal, tiene el derecho de apoderarse de ella. Pues sólo Dios es el dueño de la vida.

El pan representa así, *pars pro toto*, a los cereales y a las leguminosas; el vino, al producto de los árboles y de los arbustos, que Dios ha asignado como alimento a los seres humanos. Porque el pan y el vino remiten a este orden original del respeto a la vida es

por lo que igualmente pueden ser símbolos de la vida que Dios confiere a sus elegidos. Al consumir ritualmente este alimento original, ofrecido por Dios, éstos participan también plenamente en la bendición que está unida a ella (Gn 1,28). Y anticipan el momento en que estos valores originales serán restablecidos en su plenitud (*cf.* Is 11,6-9).



# CONCLUSIÓN

---

El sacrificio ocupó un lugar central en el antiguo Israel. En el Templo de Jerusalén se consumían diariamente holocaustos. Tres veces al año, cada israelita iba al santuario central para rendir homenaje a Dios. Y cada israelita tenía la posibilidad, en cualquier momento, de invitar a su Dios y establecer con él vínculos de comensalidad. De esta manera, por el carácter del sacrificio, Dios era el huésped permanente de Israel y estaba asociado a cada acontecimiento festivo. Todos estos sacrificios manifestaban la familiaridad de un Dios que estaba ligado a Israel. Y esta familiaridad con un Dios del que se sabía que su presencia era fuente de bendición creaba un sentimiento de confianza, de fe en el futuro. De manera que, incluso cuando la catástrofe golpeaba, Israel tenía la certeza de que su Dios intervendría de nuevo en su favor. Este sentimiento de confianza es el principal efecto del culto sacrificial, el más importante. Sin duda, el culto sacrificial también tuvo como efecto perverso hacer que naciera un falso sentimiento de seguridad, alimentado por la creencia de que la presencia divina preservaría automáticamente de cualquier catástrofe, con la única condición de que el culto fuera ejecutado correctamente. Pero los profetas, con su insistencia en la santidad divina y en la necesidad del respeto a las estipulaciones de la alianza, aportaron los indispensables correctivos. Cosa que integró perfectamente el Código sacerdotal haciendo de la pureza y del respeto escrupuloso de los mandamientos la condición para la presencia de Dios.

El culto sacrificial se volvió caduco. Ya no hay víctima degollada, ni altar chorreando sangre, ni nube de humo subiendo hacia el cielo. Ya no hay Templo. Ya no hay territorio donde Dios habite con su pueblo. No sólo porque Israel se encontró desposeído de su territorio, sino, sobre todo, porque la religión de Israel cambió de nivel. Jerusalén, simple capital del Reino de Judá, se convirtió en capital religiosa para todos los judíos dispersos por el mundo. Y Yhwh, el Dios de Israel, se convirtió en el creador del universo. Por este hecho, esa forma de antropomorfismo en la que se pensaba que se podía invitar a Dios a la mesa y tratarle como huésped insigne, incluso aunque duró aún cierto tiempo, terminó por volverse anacrónica. Y, de manera más general, la ilusión de que era posible ofrecer algo a Dios decayó. Sólo Dios puede ofrecer algo a los seres humanos. Y a este don los fieles pueden responder únicamente con la alabanza.

Pero permanece eso a lo que apunta el culto sacrificial, a saber, que Yhwh es un Dios cercano, que quiere estar presente en medio de su pueblo, que acepta establecer con él vínculos de comensalidad y que viene para bendecir. Una presencia y una comunión aún imperfectas, que avivan así la esperanza del día en que Dios estará definitivamente presente en Sión para establecer allí su reinado sobre la tierra entera y en el que la comunión con él será perfecta. Y, al mismo tiempo, el culto sacrificial recuerda que esta presencia

de Dios está ligada a una exigencia. Esta enseñanza es retomada en la eucaristía cristiana, por medio de la cual el fiel, después de prepararse para ese encuentro, recibe de Dios, presente en medio de los suyos, la Vida y participa así, en la tensión del ya pero todavía no, en la comida escatológica.

Como vemos, el estudio del sistema sacrificial del antiguo Israel no se queda simplemente en un recorrido histórico. Apunta principalmente a la teología. Pues el sacrificio nos habla de Dios, y lo que dice de él conserva todo su valor tanto para el judío como para el cristiano.

## **PARA CONTINUAR EL ESTUDIO**

---

– René GIRARD, *La violencia y lo sagrado* (Barcelona, Anagrama, 2<sup>a</sup>1995).

– Christian GRAPPE / Alfred MARX, *Le sacrifice. Vocation et subversion du sacrifice dans les deux Testaments* (Ginebra, Labor et Fides, 1998).

– Andrés IBÁÑEZ ARANA, *El Levítico. Introducción y comentario* (Vitoria, Eset, 1974).

– LUIS MALDONADO ARENAS, *La violencia de lo sagrado. Crueldad versus oblatividad o el ritual del sacrificio* (Salamanca, Sígueme, 1974).

– Marcel NEUSCH (ed.), *Le sacrifice dans les religions* (París, Beauchesne, 1994); especialmente el capítulo «Le sacrifice comme échange symbolique», de Louis-Marie CHAUVET, pp. 277-304.

– René PÉTER-CONTESE, *Lévitique 1-16. Un commentaire* (Commentaire de l'Ancien Testament 3a, Ginebra, Labor et Fides, 1993).

– José Enrique RUIZ DE GALARRETA, *En el desierto. El libro del Levítico, el libro de los Números* (Bilbao, Mensajero, 1999).

– Léopold SABOURIN, «Sacrifice», en *Supplément au Dictionnaire de la Bible* (París, Letouzey & Ané, 1985), vol. X, cols. 1483-1545.

– «Le sacrifice»: *Foi et Vie* 95 (Cahier Biblique 35; septiembre 1996).

– Adrian SCHENKER (ed.), *Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament* (Forschungen zum Alten Testament 3; Tübinga, J. C. B. Mohr, 1992); bibliografía exhaustiva de los años 1969-1991 por Vincent ROSSET en pp. 107-151.

– Roland DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona, Herder, 1976), pp. 518-586.

# EL SACRIFICIO SAMARITANO DE LA PASCUA

Jean-Daniel Macchi

Jean-Daniel MACCHI, de la Facultad de Teología de Ginebra, presenta aquí a los samaritanos y su celebración del sacrificio de la Pascua. Este artículo apareció en el «Cahier Biblique» 35 de la revista protestante *Foi et Vie* XCV n° 4 (septiembre 1996) pp. 67-76.

## Los samaritanos y los judíos

Los samaritanos forman hoy una pequeña comunidad religiosa de algunos centenares de miembros. Ésta sólo subsiste en Tierra Santa, donde sus dos principales grupos se sitúan en Holón, no lejos de Tel Aviv, y en Nablus, en Cisjordania. Aunque los samaritanos contemporáneos sólo representan una comunidad de tamaño muy modesto, no hay que olvidar que, en la época de Cristo, la población samaritana era considerable y ocupaba la mayor parte de la región situada en el centro de Cisjordania, entre Galilea y Judea.

El Nuevo Testamento<sup>1</sup>, los textos rabínicos de la Misna y, posteriormente, los Talmudes dan testimonio de la extraordinariamente viva polémica que se desarrolló entre las comunidades judía y samaritana durante los primeros siglos de nues-

tra era<sup>2</sup>. Sin embargo, las prácticas y las creencias vehiculadas por estos dos movimientos religiosos son tan cercanas las unas a las otras que se podría hablar de «otro judaísmo» para designar a la religión samaritana.

En primer lugar, podemos recordar que los samaritanos se consideran los descendientes legítimos de los antiguos israelitas<sup>3</sup>. Cuando, para designarse a sí mismos, utilizan el apelativo que se emplea para «samaritanos» no es, como se cree ordinariamente, para identificarse con los habitantes de Samaría, los

---

2 J. A. MONTGOMERY, *Les hommes du Garzim Histoire, théologie, littérature des Samaritains* (París, O E I L, 1985) 139-163, ha mostrado que la literatura rabínica da testimonio de una evolución que va desde una actitud relativamente tolerante frente a los samaritanos (cf *infra* n. 13, *Berakot* 47b y paralelos) a una viva polémica que marca una ruptura radical, probablemente en torno a los siglos II-III de nuestra era. Así, la Misna (*Nidda* 4,1) exagera la impureza menstrual de las mujeres samaritanas, *Beresit Rabba* LXXXI, comentando Gn 35,4, refiere acusaciones de adoración de ídolos por parte de los samaritanos. La etapa final puede resumirse en la frase bien conocida del Talmud de Jerusalén «Los samaritanos son como los paganos» (*Ketubot* 27, *Berakot* 11b, *Demai* 25d).

3 Sobre la cuestión de los samaritanos, cf J.-D. MACCHI, *Les samaritains histoire d'une légende Israël et la province de Samarie* (Le Monde de la Bible 30, Ginebra, Labor et Fides, 1994).

---

1 Cf, entre otros textos, Lc 9,52-53 y Jn 4,9

*shomeronom* (2 Re 17,29), sino para calificarse de *shomerim*, es decir, «guardianes» (del texto santo, de la verdad)

En el centro de la fe samaritana se encuentra la misma Torá que la del judaísmo Sin duda, pueden enumerarse alrededor de 6 000 variantes entre el texto del Pentateuco samaritano y la versión de los cinco libros de Moisés conservada por la tradición judía masorética, pero la mayor parte de las veces no se trata más que de detalles poco significativos Ortografía diferente, clarificación de pasajes difíciles, etc Casi todas las variantes se explican por el hecho de que antes de que fuera definitivamente fijado el texto canónico (a finales del siglo I de nuestra era para el judaísmo) se contemplaban versiones diferentes del texto bíblico El Pentateuco samaritano refleja una versión más «popular» que la que fue elegida por los rabinos judíos La diferencia entre estas dos familias textuales se podría comparar con la que existe entre una traducción de la Biblia al español habitual y otra más literal<sup>4</sup> Entre las raras variantes que se explican por razones ideológicas ligadas a las diferencias judeo-samaritanas, podemos señalar aquellas en las que el Pentateuco samaritano pone de relieve el lugar santo del monte Garzín<sup>5</sup>

En efecto, una de las diferencias importantes entre judíos y samaritanos tiene que ver con el lugar elegido por Dios para hacer que resida su nombre Esta cuestión es eminentemente importante, ya que determina la legitimidad del culto que se rinde en él y, más allá, la de la línea sacerdotal que lo preside Para los samaritanos, este lugar no es Jerusalén, sino el monte Garzín, no lejos de Nablús El evangelio de Juan da testimonio de la agudeza de este problema en el siglo I la primera pregunta implícita de la mujer samaritana a Jesús, cuando ella lo reconoce como profeta, concierne al lugar donde conviene adorar a Dios Jerusalén o el Garzín (Jn 4,20) La legislación talmúdica judía señala también la importancia de esta divergencia Para el «tratado de los

---

4 Para la cuestión del Pentateuco samaritano, cf J MARGAIN, «Samaritain (Pentateuque)», en J BRIEND / E COTHENET (eds), *Supplément au Dictionnaire de la Bible* (Paris, Letouzey & Ane, 1991) vol XI, cols 762-773

5 En Ex 20,17 y Dt 5,21 el texto samaritano añade un mandamiento sobre el Garzín En Dt 11,30 precisa que More esta cerca de Siquén

samaritanos» (*Masseket Kutum*<sup>6</sup>), los samaritanos sólo podrán ser acogidos en el seno del judaísmo «cuando hayan renunciado al monte Garzín y confesado a Jerusalén»

Este debate apenas puede ser zanjado a partir del texto santo común a los dos movimientos religiosos, ya que entre Génesis y Deuteronomio la cuestión sobre la situación geográfica del lugar santo nunca se aborda directamente Sólo los libros proféticos permiten al judaísmo decidir en favor de Jerusalén Ahora bien, a ejemplo de movimientos judíos conservadores, como la aristocracia sacerdotal saducea de Jerusalén en la época de Cristo<sup>7</sup>, los samaritanos consideraban los demás escritos judíos como no canónicos, incluso francamente heréticos

En el capítulo de las prácticas religiosas, encontramos la misma proximidad judeo-samaritana Así, incluso aunque establecen el calendario de manera diferente, los samaritanos se adaptan a la mayor parte de las festividades judías La institución del sábado semanal es respetada de manera muy estricta por los samaritanos, que incluso siguen las prescripciones de la Ley de Moisés de manera más rigurosa que en el judaísmo Así, salvo para ir a la sinagoga, se quedan en sus casas el día de sábado (Ex 16,29), mientras que las tradiciones rabínicas amplían «sus casas» al bloque de casas y autorizan incluso el recorrido de un «camino de sábado» De igual manera, no recurren a los servicios de «paganos» para evitar la prohibición de encender fuego durante el sábado (Ex 35,3), ni utilizan argucias para mantener calientes los alimentos preparados la víspera (Ex 16,23) Al comienzo de nuestra era, al hablar de la observancia del descanso sabático, la Misná sitúa a judíos y samaritanos en el mismo plano (*Nedarim* 3,10) Los niños varones samaritanos están sometidos al rito de la circuncisión Conforme a la Ley, este acto se desarrolla invariablemente el octavo día, y esto a pesar de que caiga en sábado (Lv 12,3)

Así pues, podemos darnos cuenta de que las prácticas samaritanas, en su conjunto, dejan traslucir una rigurosa fidelidad a las costumbres ancestrales Los Talmudes confirman esta impresión general al narrar que Rabbi Simón ben Gamaliel dijo «Toda

---

6 Hay traducción francesa de este breve tratado en J A MONTGOMERY, *op cit*, pp 166-172

7 Cf Flavio Josefo, *Antigüedades judías* 13, 297

práctica religiosa observada por los kuteos (= samaritanos) es seguida con más minuciosidad que por los israelitas propiamente dichos»<sup>8</sup> El «samaritanismo» aparece así como una fracción muy conservadora en el seno de la religión de Israel

Entonces, ¿cómo explicar la profunda ruptura que caracteriza las relaciones entre los dos hermanos enemigos judeo-samaritanos? En el siglo I de nuestra era, el historiador judío Flavio Josefo presentaba las cosas de la siguiente manera (*Antigüedades judías* 11, 302-325) Poco antes de la conquista siro-palestina por Alejandro Magno (333 a C), Manasés, el hermano del sumo sacerdote de Jerusalén, se habría casado con la hija del gobernador de Samaría Después de esta alianza, juzgada como indigna, Manasés habría sido «excomulgado» de Jerusalén y habría fundado, con la ayuda de su suegro, un templo rival al de Jerusalén en el monte Garzín El sacerdote cismático habría llevado consigo además un rollo de la Torá y habría basado su culto en las mismas reglas religiosas que el judaísmo

La presentación de Josefo refleja perfectamente la polémica antisamaritana del judaísmo de su tiempo Las semejanzas con el judaísmo están implícitamente admitidas, sin embargo, la religión samaritana es desacreditada en razón de su origen, que se considera bastardo Se observará igualmente que la construcción de un templo que compite con el de Jerusalén es considerada por Josefo como el principal símbolo de una ruptura desde ahora consumada

Sin embargo, el historiador moderno apenas puede fiarse ciegamente del relato de Josefo En efecto, aunque es probable que el templo del Garzín hubiera visto aumentar su importancia al final de la época persa, no se trataba de una fundación pura y simple, sino, verosimilmente, de la restauración de un antiguo santuario yahvista del Reino de Israel Sabemos, especialmente por los textos de Elefantina, que en el siglo IV a C la existencia de un centro yahvista en Samaría no planteaba, desde el punto de vista de Jerusalén, un problema teológico importante De hecho,

es poco verosímil que la erección de un templo en el monte Garzín haya constituido la causa de la ruptura judeo-samaritana Ésta se explica más bien por un lento proceso que se extiende a lo largo de la mayor parte de la época griega y, después, romana Las intervenciones militares asmoneas en Samaría, en particular la que terminó con la destrucción del templo samaritano (128 a C), contribuyeron de forma importante a envenenar las relaciones judeo-samaritanas

Las sorprendentes semejanzas entre las creencias y las prácticas judías y samaritanas se explican, por tanto, por un desarrollo paralelo no cismático de la religión de Yahvé en toda Palestina, antes de que, a partir de la época helenística, las regiones del norte y del sur se replegaran sobre sí mismas y acabaran por rechazar completamente a sus hermanos

Por tanto, sería falso no considerar a los samaritanos más que como una secta o una desviación del judaísmo Judíos y samaritanos son, tanto unos como otros, descendientes de la antigua religión de Israel que era practicada en Palestina en la época helenística La religión samaritana, ni más ni menos legítima que el judaísmo, estuvo centrada en torno a otro lugar santo distinto de Jerusalén

## El ritual pascual

El ritual pascual samaritano presenta, como las demás prácticas de esta religión, características arcaizantes que hacen que se le considere generalmente como la última manifestación directa de los sacrificios cuentados de Israel En efecto, la manera como los samaritanos celebran aún hoy la Pascua es bastante cercana a la que debía de desarrollarse en la época del segundo Templo en Palestina Es fiel además a las tradiciones pascales descritas en el Pentateuco

Podemos recordar que la fiesta de Pascua es una de las tres fiestas de peregrinación instituidas por la Torá (Ex 23,14) Los fieles son invitados a dirigirse al Templo para la ceremonia Este acto ritual conmemora la liberación de la esclavitud de Egipto «Este día será memorable para vosotros y lo celebraréis como fiesta del Señor, institución perpetua para todas las generaciones» (Ex 12,14) Por tanto, esta ceremonia justifica plenamente el interés que suscita entre el público que cada año acude para

---

<sup>8</sup> Esta sentencia abundantemente citada figura en el Talmud de Babilonia en *Berakot* 47b, *Gittin* 10a, *Kiddushin* 76a, así como en el primer capítulo del tratado *Pesahim* del Talmud de Jerusalén

asistir a ella Además, ésta ha sido descrita con detalle en varias ocasiones<sup>9</sup>

La pequeña comunidad samaritana celebra la Pascua conforme a las prescripciones proporcionadas por la Torá, en particular en el capítulo 12 del libro del Éxodo Como muy tarde, el décimo día de Nisán, primer mes del año, los samaritanos suben al monte sagrado del Garzín y se instalan en alojamientos temporales y en tiendas que ocuparán hasta el final de los siete días de los *Massot* (Ázimos) que siguen a la Pascua Recuerdan así la época durante la cual los israelitas que salieron de Egipto vivieron en el desierto

Generalmente, los preparativos de la ceremonia pascual propiamente dicha se llevan a cabo durante la jornada del 14 de Nisán A lo largo de este día, se preparan el lugar del sacrificio, las hogueras, así como las fosas circulares que servirán para asar los corderos, y se saca el agua necesaria Dos horas antes de que se oculte el sol se encienden las hogueras, después el fuego del altar, mientras se pronuncian las oraciones de introducción Vestidos con túnicas de lino blanco y cubierta la cabeza con un fez, los sacerdotes samaritanos celebran la liturgia sobre sus alfombras de oración, vueltos hacia la cumbre de la montaña sagrada El texto de la liturgia pascual supone textos bíblicos, oraciones, cánticos e himnos La inmolación de los corderos tiene lugar en el crepúsculo, entre el momento en que se oculta el sol (primera luz) y la caída de la noche (segunda luz) Este preciso momento se explica por Ex 12,6, Lv 23,5 y Nm 9,3, cuya expresión «entre dos luces» es interpretada en este sentido Esta práctica está además en conformidad con Dt 16,6 «Sólo en el lugar que el Señor, tu Dios, haya elegido para morada de su nombre Allí inmolarás la pascua, al atardecer, a la caída del sol, la hora en que saliste de Egipto» Sin embargo, se entiende que, por razones prácticas ligadas a la multitud de peregrinos, el judaísmo del segundo Templo no haya podido sacrificar todos los corderos en tan poco tiempo y haya utilizado la tarde precedente<sup>10</sup>

La observancia particularmente escrupulosa de las prohibiciones ligadas a las actividades del sábado lleva a los samaritanos a retardar los preparativos de la Pascua si el 14 de Nisán cae en sábado, e incluso a anticipar la inmolación si el sábado comienza en el crepúsculo del 15 (en el momento en que ésta tiene lugar en tiempo normal)

A la caída del sol, el primer cordero es sujetado en el suelo y degollado de una cuchillada después de que el sumo sacerdote haya recitado el texto de Ex 12,1-6

«*Shema*<sup>11</sup> dijo a Moisés y a Aarón en Egipto Este mes será para vosotros el más importante de todos, será el primer mes del año Decid a toda la asamblea de Israel Que el día décimo de este mes se procure cada uno un cordero por familia, uno por casa Si la familia es demasiado pequeña para comerlo entero, que invite a cenar en su casa a su vecino más próximo, según el número de personas y la porción de cordero que cada cual pueda comer Será un animal sin defecto, macho, de un año, podrá ser cordero o cabrito Lo guardaréis hasta el día catorce de este mes, y toda la comunidad de Israel lo inmolará al atardecer»

Los demás animales son sacrificados después A continuación se marca con la sangre la frente de los niños y la entrada de las habitaciones El número de corderos inmolados depende del tamaño de la comunidad reunida Así, se utilizaron ocho en 1931, cuando la comunidad tenía menos de 200 miembros, y fueron inmolados 21 en 1977 para cerca de 500 samaritanos

El que sacrifica verifica que los animales hayan sido sacrificados conforme a lo establecido Si ése no es el caso, el cordero es quemado inmediatamente y reemplazado Los corderos del sacrificio son deslanados con agua caliente y, después, colgados por las patas traseras en ganchos metálicos El animal es abierto en canal y se le sacan las vísceras, que son lavadas y saladas Algunas de ellas son vueltas a colocar El resto, como la sangre y la grasa del vientre, será quemado sobre el altar como olor agradable para «*Shema*» Las patas delanteras derechas son retiradas

---

9 Por ejemplo, M BAILLET, «La Pâque samaritaine en 1986» *Le Monde de la Bible* 43 (1986) 27-32

10 Cf la descripción del sacrificio pascual de Jerusalén antes del 70 por Flavio Josefo, *Guerra judía* 6, 425

---

11 Igual que los judíos, los samaritanos no pronuncian las cuatro letras (Yhwh) que forman el nombre propio del Dios de Israel Lo reemplazan por el nombre común arameo *shema*, que significa «el Nombre»

y asadas aparte se trata de la parte reservada para los sacerdotes. La mandíbula de cada cordero les está igualmente reservada. Los animales son salados, ensartados y asados en las fosas preparadas a tal efecto.

Poco antes de la medianoche, la comunidad samaritana se reúne en torno a los hornos y cada responsable de familia se ocupa de retirar su cordero del fuego y colocarlo en un canasto. Se le acompaña con hierbas amargas y pan ázimo. A medianoche, las familias vuelven a entrar en sus alojamientos y consumen rápidamente la cena pascual. Los restos de la comida, así como todos los accesorios que hayan tocado el cordero, son llevados al altar, donde serán quemados. Se consumirán hasta el amanecer del día.

Al término de esta breve descripción del ritual samaritano de la Pascua se entiende mejor por qué esta última manifestación de los sacrificios cruentos del antiguo Israel fascina a los amantes de los «escalofríos históricos».

En efecto, los samaritanos han preservado un proceso ritual que el judaísmo como tal abandonó hace mucho tiempo. Las circunstancias y la historia del judaísmo permiten explicar este extremo. Después de la destrucción del Templo de Jerusalén por el ejército romano al final de la primera guerra judía (70 d. C.), el judaísmo repensó fundamentalmente sus prácticas. El rito pascual no fue una excepción a la regla. Ante la imposibilidad de practicar sacrificios y peregrinaciones al Templo, los rabinos se vieron obligados a reformarlo totalmente. La Pascua fue fijada desde entonces en el seno de una comida especial tomada en familia, el *séder*. Aunque el carácter sacrificial de la Pascua hubiera desaparecido, su función de memorial fue cuidadosamente preservado. Además, el aspecto familiar de la fiesta, ya presente en la organización anterior prescrita por la Torá (cf. Ex. 12 y el rito samaritano), fue vigorosamente puesto de relieve. Podemos considerar además que el triunfo, al comienzo de nuestra era, del movimiento fariseo de tipo sinagoga en detrimento de los movimientos judíos rivales –especialmente de la jerarquía sacerdotal

saducea, que controlaba el Templo– contribuyó decididamente a la reorientación no sacrificial de los ritos judíos.

Por otra parte, la práctica judía responde perfectamente a las necesidades de una vida en diáspora, que, como sabemos, fue el marco en el que esta religión se desarrolló desde finales del primer siglo de nuestra era.

Históricamente, la cuestión se planteó de manera algo diferente entre los samaritanos. Ni la destrucción de su templo, ni la erección de un santuario romano en la montaña santa, ni siquiera las dificultades encontradas a lo largo de la historia por los samaritanos para acceder al monte Garzín, terminaron con la supresión definitiva de la práctica del sacrificio pascual cruento. En efecto, incluso la ausencia de un templo en la «montaña santa» no constituye un problema teológico insoluble para semejante religión anicónica y monoteísta. El rito puede celebrarse directamente en el suelo, altar de tierra, y el humo del sacrificio destinado a Dios también puede subir hacia él tanto si el rito se desarrolla en plena naturaleza como en el patio de un templo. Podemos añadir que, en el curso de su historia, esta práctica sacrificial anual ha desempeñado una importante función identitaria para una comunidad samaritana que ha sufrido numerosas persecuciones y ha visto su número limitado cada vez más.

Sea como fuere, no sería preciso que la existencia de este ritual fuera el árbol verde que oculta el bosque devastado. En efecto, el sistema sacrificial de Israel –bien sea del norte o del sur– estaba muy desarrollado y era muy complejo. El sacrificio de la peregrinación de la Pascua sin duda desempeñaba en él una función significativa, pero no representaba finalmente más que una parte bastante restringida. Ahora bien, desde hace casi dos mil años el conjunto de los demás sacrificios –regulares o no– ya no se practica. La piedad sinagoga, tanto entre los samaritanos como entre los judíos, los reemplazó por una concepción más «espiritualizada» de la relación con Dios, sobre todo al interpretar los sacrificios de manera simbólica.

# A PROPÓSITO DE LOS «CÓDIGOS SECRETOS» DE LA TORÁ

Rivon Krygier

**Como respuesta a las preguntas planteadas con frecuencia sobre la obra de Michael DROSNIN, *El código secreto de la Biblia* (Madrid, Planeta, 1997), éste es un fragmento del libro publicado bajo la dirección de Rivon KRYGIER, *La loi juive à l'aube du XXI siècle* (París, Biblieurope, 1999) pp. 313-318. Agradecemos al editor que nos haya autorizado reproducir este texto.**

*Pregunta ¿Qué crédito hay que conceder al descubrimiento de códigos secretos en la Torá que revelan acontecimientos pasados y futuros? El método científico utiliza un programa informático que, mediante intervalos sesgados de letras, hace que aparezcan significados que no pueden ser objeto del azar. Por tanto, ¿está probada la verdad del judaísmo?*

No hay nada más pernicioso que estampillar los dogmas con una aureola científica para seducir a las multitudes, ni más mortificante que ver cómo el ser humano es tan vulnerable, tan aficionado a los gratificantes incentivos de la autoglorificación. Tratándose de los famosos códigos secretos de la Torá, que ahmentan la crónica y ofrecen el lastimoso espectáculo de rabinos y neófitos que se extasían al unísono con

el resplandor de este nuevo botín, hay motivos para mostrarse firmemente iconoclasta. Más que una superchería y una enorme impostura, esta desviación es, en más de un concepto, un grave oprobio a la tradición judía.

Además de su carácter blasfemo –haber transformado la Torá en un juego de pistas informático que consiste en descifrar el mayor número de acontecimientos históricos pretendidamente grabados en la trama del libro, cuadrículado para las necesidades de la causa–, esta manera de considerar la lectura de la Torá raya en el más oscuro fatalismo. Todo estaría predeterminado, ya que estaría inscrito en el libro de la Torá (descodificado), antes incluso de que los acontecimientos se produjeran. Shakespeare, la Revolución francesa, la Shoá y otros acontecimientos descifrados con un entusiasmo que roza el frenesí habrían sido programados indiferentemente, consignados por Dios. Las argucias que consisten en replicar que es libremente como los hombres cumplen los acontecimientos predeterminados en las altas esferas no hacen sino hundir aún más a los adeptos de estas necedades, que no se dan cuenta ni siquiera en qué cama de Procusto han ido a guarecerse.

Igualmente, cabe preguntarse por la naturaleza de esta religiosidad que consiste en especular sobre el destino humano



cifrado en las Escrituras para esperar de ellas resultados tangibles e inmediatos La mentalidad industrial, que venera la rapidez y la eficacia y escamotea el camino de la sabiduría sustituyéndose por ella, ¿no ha contaminado tristemente el clima de nuestra época? Sin embargo, la historia judía está sembrada de cálculos mesiánicos y apocalípticos que en su totalidad se han revelado ilusorios Manipulando abusivamente los textos, son las mentes las que son manipuladas y sometidas ciegamente a la autoridad de predicadores que destilan su falaz ideología Bajo la apariencia de su ciencia infusa, adornada con «pruebas», inhiben el espíritu de discernimiento, tan indispensable para la autenticidad de la fe Al final, la certidumbre de los bienpensantes entraña frecuentemente la arrogancia y el desprecio por todos los recalitrantes que rechazan plegarse a la santa Verdad demostrada Maimónides había escrito (en el siglo XII)

«Ningún hombre puede saber cómo se desarrollarán todos estos acontecimientos anunciados [en las profecías] relativos a los tiempos futuros si no es cuando tengan lugar, pues todos estos aspectos están ocultos en los dichos de los profetas De igual manera, los sabios no disponen de ninguna tradición [unívoca] sobre estos asuntos si no es lo que narran de ellos los versículos Por eso, estas cuestiones son controvertidas Pero, sea como fuere, ni la cronología de los acontecimientos anunciados ni las modalidades de su realización deberían constituir lo esencial de la religión El hombre nunca debería ocuparse de predicciones ni dedicar su tiempo a los comentarios que tratan sobre estas cuestiones, y sobre todo no debería hacer de ello su centro de interés En efecto, esto no conduce ni al temor [el esfuerzo en la observancia] ni al amor [adhesión auténtica a la Torá y a Dios] Del mismo modo, el hombre se abstendrá de calcular el final de los tiempos [la datación de la Redención mesiánica] Los sabios dijeron “Que se volatilice la mente de los calculadores<sup>1</sup> del final de los

tiempos” (*Sanedrín* 97b) Que dé más muestras de paciencia y de confianza» (*Hil Melakim* 12 2)

También es un buen momento para intentar poner fin a este delirio colectivo y demostrar la inanidad de la funesta teoría de los códigos secretos de la Torá Todo el que practica las ciencias modernas y ha adquirido un mínimo de rigor sabe que una teoría que pretenda tener valor demostrativo debe cumplir cierto número de condiciones Debe seguir siendo hipotética en el sentido de que, para ser creíble, debe responder constantemente a las objeciones que le plantee la metodología científica Será tanto más pertinente y válida en la medida en que tenga en cuenta el máximo de datos y responda mejor a las objeciones, a las insuficiencias que se le puedan oponer En este caso, el hecho de obtener un resultado significativo (como el que hace que aparezca en la misma cuadrícula el nombre de Yitshak Rabin y el tema del asesinato) no es una garantía suficiente para la validez del método de investigación Para que una circunstancia sea más que una coincidencia, la aplicación del método debe dar resultados probatorios sin que el examinador o el experimentador interfieran en él, no fijándose sólo en los resultados que concuerden con lo que les convenga Es preciso que la experiencia pueda ser realizada por examinadores independientes y según criterios predefinidos, y que termine en una proporción suficiente con resultados concluyentes que no contradigan lo que el teórico pretende haber descubierto

Ahora bien, estas condiciones no se han cumplido

– Las letras de la Torá han sido ordenadas en una cuadrícula según una combinación artificial, eligiendo arbitrariamente el tipo de intervalo (el número de unidades entre cada letra significativa) que permitirá componer la palabra «descubierta»

– La escritura hebrea de la Torá sólo está compuesta por consonantes Pero la tradición judía, mediante la puntuación de las letras, proporciona una sintaxis precisa que define las palabras, su declinación, su función gramatical, etc En la cuadrícula, constituida artificialmente, han anulado estos datos al no conservar más que letras «desnudas» Al despojarlas

---

1 Por una curiosa coincidencia, la raíz del vocablo hebreo que significa «calculador» (*mehashev*) se utiliza en hebreo moderno para designar al ordenador

de su valor sintáctico y de su significación contextual, autorizando después una lectura de series de letras en diversas direcciones, a intervalos variables y según una sintaxis y una longitud de palabras arbitraria, se permite un número de combinaciones de letras que pueden hacer que aparezcan significados cruzados de palabras o de frases en una proporción desmedida.

– De la misma manera, y con mayor razón, al aplicar este método descubriremos que un número incalculable de cruces son ininteligibles. Si bien en la abrumadora mayoría de los casos se haría decir a esta Torá descifrada un galimatías incomprensible. De manara perentoria, la teoría no propone que se haga valer su método más que cuando encuentre una circunstancia que le conviene.

Dado que los que han descifrado este tipo de «descubrimientos históricos» ven en ellos una prueba científica (¡informática!) del origen divino de la Torá y del triunfo del judaísmo, si la teoría es verdadera no se debería encontrar en ella más que verdades conformes a esta conclusión. Retomemos la cuadrícula que figura en la cubierta y en la página 15 de la obra de Michael Drosnin, en la que «se desvela» la previsión del asesinato de Rabin. Siguiendo el segmento horizontal, leemos *rotseah aser yirtsah*, lo que significa literalmente: «Un asesino que asesinará». Que este fragmento posea sentido no tiene nada de sorprendente, ya que no es más que la reproducción de una sección de un versículo (Deuteronomio 4,42) según la lectura convencional. Pero ¿qué significa el cruce vertical que hace que aparezca el nombre de Yitshak Rabin a partir del método codificado? Sin querer profanar la memoria del difunto primer ministro, esto podría ser leído como: «Yitshak Rabin (es) un asesino que asesinará». He aquí por qué están encantados los fundamentalistas que tanto lo demonizaron. Pero ¿quiénes? ¿Los musulmanes o los judíos? ¿Es esta lectura la que lleva el sello de la verdad «divina» o la que, en sentido inverso, dice: «Un asesino que asesinará a Yitshak Rabin»? ¿Qué criterio científico lo decide? Leyendo en diagonal se

puede leer: *yutsab ke-met*, lo que significa: «Será expuesto como muerto». ¿Como muerto? ¿Estaría Rabin aún vivo? Si no fuera inconveniente bromear sobre este trágico acontecimiento, yo diría que es una auténtica *exclusiva*. Evidentemente, *las letras no hablan por sí solas*. Todo depende de la interpretación que venga bien imponerle al pretendido demostrador que se revela prestidigitador y predicador.

M. Drosnin y sus congéneres deberían andarse con cuidado: la misma cuadrícula de letras no deja al margen el cristianismo. Los cruces logran éxitos. La pasión de Cristo se encuentra resumida en ella. Podemos leer, partiendo de una *yod*, en cuatro direcciones: *notsrí* (un nazareno o cristiano), *yishalah* (será enviado), *yutsab ke-met* (será expuesto como muerto), *yutsal* (será salvado). ¿Por quién? Por el *rotseah aser yirtsah* (el asesino que asesinará). A la derecha de la cuadrícula, en vertical, leeremos *mimabet hukar* (por su muerte, fue reconocido) y, con un poco de buena voluntad, podríamos descifrar, debajo de la palabra Rabin, las cuatro letras que forman el nombre *Yeshu'* (Jesús) en forma de crucifijo. Invito a los que quieran impulsar la «investigación» a un jeroglífico: en la misma cuadrícula se encuentran las combinaciones siguientes: *ab* (Padre), *ben* (hijo), *ruah* (espíritu), *hen* (gracia), *lehem* (pan) y *yayin* (vino). Si se han encontrado, se han descubierto todos los elementos constitutivos de la eucaristía... Así, gracias a la teoría de los códigos secretos, se ha demostrado que la Torá había previsto el envío del Salvador, su asesinato, su resurrección y el rito de la comunión con Cristo. ¿No es ésta una prueba inesperada para los eventuales misioneros (y desesperante para todos los aprendices de descifrador) de la verdad «científica» y «divina» del cristianismo?

A modo de conclusión, basta con descifrar lo que todavía nos reserva la misma cuadrícula. Todos en vertical (y literalmente): *romemu mabul* (se ha producido un diluvio), *rimu* (ha sido embaucado, engañado). ¿Quién? Respuesta: *banai* (mis hijos); *yitshak rabbi* (mi maestro [se] reirá [de ello])... Después de todo, más vale reírse de esto que llorar.



## **TABLA DE LOS TEXTOS PRESENTADOS**

---

Éxodo 20,22-26	6
Éxodo 29	46
Levítico 1-7	9-27
Levítico 8	46
Levítico 16	26
Isaías 1,10-13	33
Oseas 14,3	40
Salmo 50	42
2 Crónicas 29,20-36	41
Eclesiástico 35	38
<i>Testamento de Leví, 8</i>	47
<i>Apocalipsis de Baruc, 4</i>	49
<i>José y Asenet,</i>	50
Flavio Josefo, <i>Guerra judía</i> II, VIII, 129-131	49

## **LISTA DE RECUADROS**

---

Ex 20,22-26, un texto fundamental	6
Estructura de Lv 1-7	12
Los sacrificios según el Código sacerdotal	13
Holocausto y sacrificio de comunión en los textos narrativos	19
Los ritos de los sacrificios cruentos	21
Pureza e impureza	25
El ritual bíblico del Kippur	26
Relatos que mencionan sacrificios	28
Textos proféticos sobre el culto sacrificial	32
El fruto de los labios	40
Música y sacrificio	41
La viña de Noé	49

# Contenido

---

El culto sacrificial está omnipresente en la religión de Israel y en los libros del Antiguo Testamento. Pero, demasiado a menudo, los cristianos lo ignoran o lo desprecian con el pretexto de que está definitivamente caduco. ¿Qué pueden entender de este culto, que, sin embargo, ha permitido a los profetas y a los fieles de Israel vivir su fe en un Dios único? Para superar estos prejuicios, Alfred Marx, profesor de Antiguo Testamento en la Facultad de Teología protestante de Estrasburgo, describe cuidadosamente este culto sacrificial en el Templo de Jerusalén. De esta manera, permite saber en qué consistía exactamente y entender su lógica teológica. Después estudia su evolución, bajo la acción de los profetas, y muestra que, en los últimos siglos antes de la era cristiana, tiende hacia una espiritualización e incluso a una cierta sacramentalización.

<b>Introducción</b> .....	5	La espiritualización del sacrificio.....	39
<b>El sistema sacrificial de Levítico 1-7...</b>	9	Sacrificio y sacramento.....	46
Presentación .....	9	<b>Conclusión</b> .....	53
Las diferentes clases de sacrificios...	11	Para continuar el estudio.....	54
La materia sacrificial .....	15	<b>EL SACRIFICIO SAMARITANO DE LA PASCUA</b> (Jean-Daniel MACCHI).....	55
El ritual sacrificial .....	17	<b>CIFRAS Y MALES...</b> a propósito de los «códigos secretos» de la Torá (Rivon KRYGIER) .....	60
El lugar del sacrificio en la vida de Israel.....	24	Textos estudiados y lista de recuadros...	67
<b>De la crítica del sacrificio a su sublimación</b> .....	31		
Profetas y sacrificio .....	31		