

**JACQUES BRIEND**

# **EL PENTATEUCO**

3.ª edición

EDITORIAL VERBO DIVINO  
Avda. de Pamplona, 41  
ESTELLA (Navarra)  
1980

**H**ACE ya más de veinte años, Daniel Sesbouë, en el cuaderno n.º 11 (serie antigua) presentaba “Las tradiciones bíblicas”. Este cuaderno, que prestó inmensos servicios, se encuentra actualmente agotado. ¿Podíamos contentarnos únicamente con reeditarlo? En veinte años, la investigación ha progresado considerablemente y, teniendo en cuenta que el citado cuaderno en sus grandes líneas continúa teniendo verdadero interés, nos ha parecido conveniente abordar el problema desde otro punto de vista. De esta forma, los que poseen este cuaderno, encontrarán en el presente un complemento excelente y los que no lo tengan un estudio válido en sí mismo.

Jacques Briend, profesor de Antiguo Testamento en el Instituto Católico de París y en la Escuela Bíblica de Jerusalén, conoce bien el problema. Alumno del P. de Vaux, con quien colaboró estrechamente en la dirección de diferentes excavaciones arqueológicas, se ha convertido con el tiempo en uno de los especialistas de la historia de Israel y de sus tradiciones. Este cuaderno, fruto de una larga experiencia como profesor, puesta al día sin descanso, debería haber sido publicado con anterioridad. Pero, teniendo que encargarse directamente de las excavaciones de la Escuela Bíblica de Jerusalén durante el verano de 1975, Jacques Briend no ha podido terminarlo a tiempo.

Lo que el autor pretende es, antes que nada, que leamos los textos del Pentateuco. Guiados por su ciencia y pericia, el estudio del Pentateuco se convierte rápidamente en algo apasionante, ya que, a lo largo de estas páginas eruditas y llenas de sencillez, aparece constantemente su propia fe, fe que se enraíza en una historia, la del pueblo de Dios, que continúa siendo, todavía hoy, la nuestra.

**Etienne Charpentier**

# Raíces históricas de la fe de Israel

«Cómo educar a nuestros hijos...» Existen dos maneras de presentar un manual de este tipo: la primera consiste en dar una serie de reglas de psicología, consejos de alimentación, etc., es decir, un catálogo de «leyes»; la segunda presentaría más bien la historia viva de una familia: viendo los éxitos y los fracasos pedagógicos de los padres con sus hijos, descubrimos poco a poco las «leyes» de la educación. Es cierto que la segunda manera de proceder es menos precisa, pero seguramente que será menos aburrida: de todas maneras, tiene la ventaja extraordinaria de implicarnos de manera más directa en su lectura: a medida que vamos leyendo, nos identificamos más o menos en sus tentativas, deseos y errores. Así su historia se convierte en cierto modo en nuestra propia historia.

La biblia, «palabra de Dios» para el hombre, ha-

bría podido ser un «catecismo» o una especie de «constitución», un «código civil y religioso» del pueblo de Dios. Ahora bien, la biblia es una «historia». La primera parte, que nosotros llamamos Pentateuco, recibe el nombre de «Torah», es decir, «ley» en la tradición judía; nosotros, al oír este nombre, pensamos instintivamente en textos legislativos, cuando lo que en realidad encontramos son relatos. Cuando Moisés pregunta a Dios quién es, éste responde: «Yo soy el que seré» (traducción ecuménica TOB), es decir, lo que soy lo irás viendo en tu historia, en mis relaciones contigo y con el pueblo. Toda la biblia, y de manera particular la léy o Pentateuco, es antes que nada la historia de la fe de Israel, de su propia comprensión frente a Dios. Y esto es francamente apasionante, porque en cada esquina del relato nos sentimos interpelados por esa historia. Es

evidente que los tiempos y la cultura han cambiado profundamente, pero no es muy difícil, gracias a una transposición relativamente fácil, meternos de lleno en esa historia.

En este cuaderno vamos a intentar una rápida lectura del Pentateuco. Una vez más, corremos el riesgo de sentirnos un tanto fuera de lugar: lo que a primera vista nos parece formar un todo y constituir una obra bien compacta y unida, aparece rápidamente, gracias al trabajo de los especialistas, compuesto de varias capas y estratos, nacidos en épocas diferentes. En estos libros, lo que encontramos no es tanto la historia en el sentido normal de la palabra, sino más bien la fe del pueblo de los siglos X, VII, V antes de Cristo, fe vivida en la historia y expuesta por medio de relatos.

A pesar de que los orígenes del pueblo de las tribus hay que situarlo mucho antes del siglo X, comenzaremos nuestro estudio por esta época, ya que en ella fueron escritas las primeras obras literarias, y por entonces Israel empezó a leer su existencia presente a la luz del pasado, conocido gracias a las tradiciones transmitidas oralmente en las tribus y proclamadas en las reuniones en torno a los santuarios locales. La reconstitución de estas tradiciones es trabajo delicado, ya que actualmente no poseemos sino textos en los que podemos descubrir restos de su redacción.

En efecto, la redacción del Pentateuco es particularmente complicada.<sup>1</sup> En este trabajo adoptamos, de entrada, la hipótesis documentaria, admitida actualmente por la mayoría de los exegetas, hipótesis según la cual la Torah actual es una obra de cinco tomos compuesta a partir de cuatro documentos de épocas diferentes.

**El documento yavista** (al que se designa con la letra **J** fue escrito al final del siglo X, en la segun-

da mitad del reinado de Salomón. Se basa en tradiciones orales o en textos ya escritos anteriormente. Esta obra, compuesta en el sur, en el reino de Judá, refleja, en parte, las ideas e ideales de la corte de Jerusalén.

**El documento elohísta** (al que se designa con la letra **E**) fue redactado al final del siglo IX o al principio del VIII; en él se encuentran tradiciones paralelas a las del documento yavista, lo cual permite un cierto trabajo sinóptico. Fue compuesto en el reino del norte, en Israel, y refleja las preocupaciones de los ambientes proféticos de este reino, sobre todo de Elías, Eliseo, Oseas...

**El documento** que constituye el **Deuteronomio** (al que se designa con la letra **D**) está emparentado, en ciertos puntos, con el documento elohísta. Esto se explica fácilmente, ya que ambos tienen un mismo origen geográfico, el reino del norte, así como la misma preocupación por enraizarse en Moisés y en la ley. La historia de su redacción es compleja. Nos encontramos con una primera redacción del Deuteronomio en Jerusalén, después de la caída de Samaría (en 722), en el reinado de Ezequías; ahora bien, hasta la época de la reforma de Josías en 622 no alcanzó ni renombre ni importancia. Su edición definitiva tuvo lugar durante el exilio en Babilonia (entre 587 y 538).

**La fusión de J-E** se realiza durante el reinado de Ezequías, hacia el año 700 quizás. En esta operación, el yavista ocupa el lugar más importante, mientras que el elohísta es relegado a un lugar secundario.

**El documento sacerdotal** (al que se designa con la letra **P**, primera letra de la palabra alemana «Priestercodex» o «libro de los sacerdotes») fue compuesto durante el exilio de Babilonia en el siglo VI. Esta obra es fruto de los ambientes sacerdotales de Jerusalén, marcados profundamente por la situación del exilio. Este documento, como los anteriores, se apropia antiguas tradiciones interpretándolas de manera nueva a fin de encontrar en ellas la

<sup>1</sup> Para una primera lectura puede servir el cuaderno bíblico, Para leer la biblia. Editorial Verbo Divino. Estella 1976. Quien quiera profundizar más, deberá leer La Torah ou Pentateuque, por H. CAZELLES, en Introduction critique à l'ancien Testament. Desclée, Paris 1973, 95-244.

luz necesaria para poder vivir en las circunstancias difíciles en las que se encontraban.

Este documento se fusionará con J-E a comienzos del siglo IV. En esa ocasión se añadieron igualmente una serie de «leyes complementarias» (designadas por **Ps**) impregnadas del espíritu sacerdotal. Así se constituye **la Torah en cinco libros**. Esta actividad literaria se debe probablemente a Esdras, al que se califica de «secretario de la ley del Dios del cielo» (Esd 7, 12). En efecto, Esdras, judío de nacimiento, fue encargado por el rey persa Artajerjes II de promulgar una ley de estado para los judíos, tanto para aquellos que habían vuelto del exilio como para los que se habían quedado en el país, los samaritanos en particular; esta ley de estado tenía por función asegurar la unidad de legislación y de li-

turgia a todos los habitantes de Judea y Samaria. La misión de Esdras debe situarse probablemente en 398. Es anterior a la ruptura entre judíos y samaritanos, que tendrá lugar casi un siglo más tarde; esta es la razón por la que esos últimos tienen como escritura el llamado Pentateuco «samaritano».

Esta rápida ojeada histórica nos hace caer en la cuenta de la importancia del enraizamiento de la redacción del Pentateuco en la historia; si queremos entenderla correctamente, debemos tener presentes constantemente los libros proféticos. En este cuaderno, intentaremos presentar cada uno de estos documentos para comprender así su propio mensaje. La mención de la historia y de los profetas será necesariamente breve, aunque imprescindible para que el lector profundice personalmente.

## CUATRO DOCUMENTOS EN UNO

*Existen cuatro relatos de la vida de Cristo, los evangelios, cada uno de los cuales nos presenta la misma historia, aunque desde puntos de vista diferentes. Ya desde los primeros tiempos del cristianismo, se intentó (desgraciadamente) armonizarlos y hacer de ellos uno solo: «Los cuatro evangelios en uno». Imaginemos por un momento que un libro así se pone en manos de un especialista de historia literaria que nada sabe del cristianismo; probablemente llegaría a suponer que este relato único está compuesto, de hecho, de cuatro documentos y tendería a reconstituir los cuatro evangelios únicamente gracias al estudio del vocabulario, del estilo y de las ideas. Es cierto que en su estudio habría siempre un cierto margen de hipótesis: algunos textos de Mateo y de Lucas son tan semejantes que dudaría ciertamente en atribuirlos a uno o a otro; existirían igualmente ciertas lagunas: por ejemplo, cuando Mateo y Lucas tienen el mismo texto, el autor de «los cuatro evangelios en uno» se quedaría solamente con uno de ellos.*

*Esto es lo que más o menos sucedió con el Pentateuco. Durante siglos y siglos fue considerado como la obra de Moisés, es decir, como si fuera él quien lo hubiera escrito íntegramente. Pero, ya en 1753, Astruc, médico de Luis XV, intrigado por el hecho de que Dios recibiera unas*

*veces el nombre de «Yavé» y otras el de «Elohim», lanzó la hipótesis de que este hecho se explica por la existencia de relatos paralelos. Así nació la hipótesis documental. Su historia será accidentada y estará jalonada por descubrimientos arqueológicos que sacan a la luz antiguos documentos asiro-babilónicos y por estudios científicos sin número como los de Welhausen, Gunkel, Von Rad y tantos otros. Actualmente, no existen especialistas de la cuestión que no admitan que el Pentateuco esté constituido por cuatro documentos, incluso si la investigación actual se diversifica infinitamente y aunque la atribución de un versículo u otro a una de las tradiciones sea puesta en tela de juicio. Este fenómeno es comprensible: nuestra situación es como la del especialista mencionado anteriormente que se encuentra ante los «cuatro evangelios en uno»: lo que poseemos no son los cuatro documentos en su estado original, y por ello debemos reconstruirlos partiendo de la única obra en la que se fundieron. Es evidente que se puede estudiar esta composición como una unidad por sí misma, buscar la línea básica que guió a Esdras en su redacción final. En este cuaderno nos contentaremos con leer cada uno de estos documentos.*

# El documento yavista (J)

El siglo X constituye, en la historia de Israel, el primer momento en el que, gracias a las circunstancias políticas, aparecen las primeras obras literarias en el sentido estricto del término; uno de los mejores ejemplos, si dejamos de lado la obra del ya

vista, está constituido por el relato de la sucesión al trono de David (2 Sam 2-4; 9-20; 1 Re 1-2). Política y literatura van de la mano, ya que ambas están íntimamente ligadas a la institución real tal y como se desarrolló y creció durante el reinado de David.

## 1. El imperio de David en el siglo X

Al morir Saúl, hacia 1010, David es ungido rey en **Hebrón** y reconocido como tal por los clanes y **las tribus del sur** (Judá) (2 Sam 2, 1-3). En Hebrón reinará siete años y seis meses (2 Sam 5, 5 y 2, 11): durante este período importante, comenzarán a ponerse por escrito algunas tradiciones. Esta redacción será la base de lo que más tarde se convertirá en el «documento yavista». Por ello, no es de extrañar que se recojan tradiciones relativas a Abrahán e Isaac: el santuario de Mambré está muy cerca de Hebrón.

David, gracias a una política particularmente hábil, es reconocido por las **tribus del norte** y recibe la unción como rey de Israel (2 Sam 5, 1-3). La unidad de este «reino unido» está basada únicamente en la persona del rey; al final del reinado de Salomón, saltará hecha pedazos: a partir de entonces, existirán dos reinos.

Poco más tarde, se conquista astutamente la ciudad de Jerusalén, y David la convierte en su capital (2 Sam 5, 6-9). Esta opción es importante; Jerusalén está situada entre Judá e Israel y es una ciudad neutra que no pertenece hasta ese momento a ninguna de las tribus. En ella reinará David 33 años (2 Sam 5, 5) y Salomón, su hijo, 40 años (972-933).

Rey de Judá e Israel, David practicó una política de conquista, necesaria e imprescindible debido a los múltiples peligros que amenazaban al joven reino: filisteos y cananeos en el interior, amonitas,

moabitas y arameos en el exterior. De esta forma, al reducir al estado de vasallos a los reinos vecinos, se pasa del reino al imperio.

Salomón se contentará con recibir este imperio: organizará, construirá y desarrollará el comercio. Se trata del comienzo de una nueva cultura que pone a Jerusalén en contacto con las tradiciones de otros pueblos; en esta época se redactará el documento yavista.

En este contexto, la institución capital es la monarquía. David es el que le da todo su esplendor, y el profeta Natán anuncia al rey que Dios quiere construirle una «casa», es decir, darle una descendencia y una dinastía (2 Sam 7). Esta promesa de Dios consagra la línea davídica y las consecuencias de todo esto serán de suma importancia para la historia de Israel. Señalaremos únicamente la fórmula de adopción real: «Yo seré para él un padre, y él será para mí un hijo» (2 Sam 7, 14; cf. Sal 2, 7; 110, 3, y el uso de estos textos en el Nuevo Testamento). El rey David y su dinastía serán considerados por el pueblo como los responsables de la salvación de la nación frente a Dios. La extensión de su imperio traerá como consecuencia para la realeza la adquisición de aires universalistas. En esta situación nueva, se vuelve a considerar la historia pasada de las tribus para comprender, al mismo tiempo, la situación presente y el futuro de la promesa que recae, en adelante, en la realeza. El docu-

mento yavista pensará que esta vocación universalista de la realeza estaba prefigurada en la persona de Abrahán y en la promesa de Dios (Gén 12, 1-3).

Ahora bien, el universalismo del reino de David tiene sin embargo su contrapartida en el sincretismo (incluido, claro está, el sincretismo religioso). Es cierto que la fe en Dios se mantiene firme; sin embargo, la antigua población jebusita continúa en Jerusalén: aunque aceptó el nuevo culto de Yavé, es difícil imaginar que no hubiera introducido en él algunas de sus prácticas.

Al mismo tiempo, algunos círculos fieles, basándose en la experiencia seminómada de las tribus, empezaban a reaccionar. La instalación del arca en Jerusalén, por ejemplo, se situaba, aparentemente, en la misma línea que la antigua tradición de las tribus; de hecho, en nuestro caso, se trataba de una iniciativa del rey y no de las tribus y, en adelante, el arca estará ligada a la monarquía que se inspira en la institución cananea o egipcia. Con este hecho, David realiza un acto religioso que tiene evidentemente una dimensión política innegable y que no todos debieron aceptar tan fácilmente. En efecto, cuando David construye su palacio como era costumbre entre los monarcas de la época (2 Sam 5, 11), se presenta la tentación de instalar a Dios en un templo, por medio del arca, al igual que los dioses canaeos. El profeta Natán interviene (2 Sam 7): rechaza la construcción de un templo en Jerusalén, ya que, según la tradición religiosa de las tribus, el arca no está ligada a un lugar preciso conservan-

do una gran libertad de movimientos, símbolo de la de Dios mismo.<sup>2</sup> Pocos años después, Salomón construirá este templo. El ejemplo hace reflexionar: David, al que no se le puede negar una fe auténtica y unos sentimientos religiosos positivos, intenta adaptarse a las condiciones de su imperio y a las costumbres del tiempo; por otro lado, nos encontramos con la reacción de Natán, reflejo de un enraizamiento en el pasado y que a primera vista parece excesivo. Detrás de todo esto, se vislumbran dos concepciones distintas de Dios: una de ellas consiste en anexionar la presencia de Dios a un templo y se inclina a concebir a Dios de manera estática y en cierta manera puesto en manos del hombre; la otra procura salvaguardar la libertad de Dios, de un Dios que ha guiado a su pueblo y puede continuar guiándolo con tal de que no se le encierre. Esta tensión es innegable y, con más o menos fuerza, se perpetúa a lo largo de toda la historia de Israel, llegando incluso hasta el Nuevo Testamento (cf. Hech 7, 48; Jn 2, 19-22), planteándose igualmente, con inesperada viveza, en nuestros días.

Esta es, a grandes rasgos, la historia del siglo X, en el que domina completamente la figura de David. Época dichosa en la que se veía el futuro del pueblo con optimismo, pero al mismo tiempo que comienza a plantear problemas de fe de importancia capital.

<sup>2</sup> Cf. R. de VAUX, Jérusalem et les prophètes: *Revue Biblique* (1966) 485-488.

## 2. Situación del documento yavista

Hablar de «documento» supone poder establecer sus límites, así como el momento de su redacción.

Por lo que se refiere a los **límites del documento** y a pesar de que no reine una unanimidad total en todos los detalles, podemos decir con la mayoría de los autores que comienza en Gén 2, 4b y se termina con el relato de Balaán (Núm 22; 24) al que se debe

añadir el relato del pecado de Israel en Baal Peor (Núm 25, 1-5). Si se aceptan estos límites, el yavista se encuentra únicamente en el Tetrateuco,<sup>3</sup> y para ser más concretos en los libros del Génesis, Exodo y Números. Esto quiere decir que este documento no se continúa en los libros de Josué, Jueces y Samuel, aunque debemos reconocer que esta hipótesis la defienden aún hoy día autores importan-

tes. La llamada tradición «de la conquista» parece situarse fuera de la perspectiva de este documento (si exceptuamos algunos versículos de Números 32 cuya pertenencia a la tradición yavista no es totalmente segura). Esta laguna parecía incomprendible. Por ello, algunos exegetas, como G. von Rad, piensan que la promesa de Dios a Abrahán no se realiza sino con la descripción de la instalación de las tribus en Canaán y que se narra en el libro de Josué; esta es la base de la hipótesis del «Hexateuco». Ahora bien, esta solución se apoya más en perspectivas teológicas que en la crítica literaria del libro de Josué.

Es posible que la conclusión actual del documento yavista no sea la conclusión primitiva de la obra, pero todas las soluciones que se han ido proponiendo hasta el momento para determinar esta conclusión son poco convincentes. Por ello, y a pesar de las opciones que esto supone, debemos buscar los textos que pertenecen al documento yavista entre Gén 2, 4b y Núm 25.

¿Cuál es la **situación histórica** a partir de la cual el yavista pretende instruir a sus lectores? Varios indicios del texto pueden ayudarnos en esta tarea.

Parece, en primer lugar, que las tradiciones particulares de cada tribu o grupo de tribus se han convertido desde hace ya un cierto tiempo en el patrimonio común de todas ellas. Este fenómeno panisraelita de la tradición tomó cuerpo durante la época de los jueces y en los reinados de Saúl y David.

Por otro lado, no hay indicios en el texto que nos hagan pensar en la **existencia** de los dos reinos de Judá e Israel como **realidades** políticas distintas. Si esto es exacto, **debemos** situar la redacción del documento durante la **segunda** mitad del reinado de

Salomón. En este sentido, debemos señalar que en Ex 5 el documento yavista parece tomar partido contra la imposición de trabajos obligatorios a Israel del norte: la situación que en este texto se evoca, más allá de las difíciles relaciones entre el faraón y los escribas israelitas, nos sitúa más bien en el siglo X y en los problemas que señala 1 Re 11-12.

Otro indicio que posiblemente va en el mismo sentido se encuentra en la declaración de Isaac a Esaú: «Servirás a tu hermano (Jacob), pero sucederá que, cuando te liberes (?), sacudirás el yugo de tu cuello» (Gén 17, 39-40). En los antepasados simbolizados por Jacob (Israel) y Esaú (Edón) y por medio de la oposición de la que nos habla el texto, nos encontramos sin duda ante una alusión a la rebelión del príncipe de Edón, Hadad, contra Salomón (cf. 1 Re 11, 14-22.25b). En efecto, por esa época los edomitas comenzaron a sacudir el yugo israelita.

Puede que situar el documento yavista en una época tan antigua parezca exagerado. Sin embargo, si tenemos en cuenta los pueblos por los que el documento se interesa, nos damos cuenta de que la fecha es correcta. Entre los enemigos vencidos por David, 2 Sam 8 cita los siguientes: los arameos, los moabitas, los amonitas, los filisteos, los amalecitas y los edomitas. Ahora bien, todos estos pueblos se encuentran en nuestro documento de manera particular: arameos (Gén 24, 10); moabitas (Núm 22; 24, 17; cf. Gén 19, 37-38); amonitas (Gén 19, 37-38); filisteos (Gén 26, 1-8; cf. Gén 10, 14); amalecitas (Ex 17, 8-15); edomitas (Gén 25, 23.30; cf. Gén 27, 39-40; Núm. 24, 18). Si a esto añadimos que los cananeos (Gén 9, 25) se encuentran sometidos en la época de David y que los imperios de Babilonia (Gén 11, 7-9) y de Egipto (Ex 14, 13) han perdido su grandeza, ninguna otra época corresponde mejor a esta situación como marco para la redacción de la obra yavista que la del reinado de Salomón. Por otro lado, la «lista de los pueblos» de Gén 10, 8-19.21.24-30 no hace más que describir el horizonte internacional de los hombres del siglo X.

<sup>3</sup> «Pentateuco», está compuesto de dos palabras griegas y significa «cinco tomos», designando los cinco libros del Génesis, Exodo, Levítico, Números y Deuteronomio. Si se elimina de este conjunto el Deuteronomio, tendremos el «Tetra-teuco» (cuatro tomos); si se añade el libro de Josué, se hablará del «Hexateuco» (seis tomos).



Así, pues, el documento yavista nació en la segunda mitad del reinado de Salomón (hacia 950). Pero todavía podemos precisar más: su autor es un judío que conoce la institución monárquica y su ideología. En efecto, en la historia yavista de José, no es Rubén el que aparece como primogénito y jefe de Jacob, sino Judá (Gén 37, 26; 44, 3, 16-34). Por otro lado, las tradiciones que tienen como marco Hebrón-Mambré no se encuentran más que en el yavista; ahora bien, éstas pertenecen al sur de Judá. Finalmente, los orígenes de la tribu de Judá se encuentran narrados en Gén 38.

Por ello, podemos afirmar que fue en Judá y

### 3. Una obra original que recoge tradiciones

Hasta el momento, hemos hablado del documento yavista como de una obra literaria que se dirige a los hombres del siglo X y al mismo tiempo hemos dado a entender que se apoya en tradiciones de origen diverso. ¿Cómo pueden conciliarse estos dos aspectos?

Algunos autores no ven en este documento sino una mera compilación de tradiciones. Es cierto que los diversos relatos, de diferentes tonos, que en él se encuentran, tuvieron una prehistoria oral y, más tarde, por lo menos algunos de ellos, escrita. Ahora bien, esta prehistoria es muy difícil de reconstituir y, por otro lado, corremos el peligro de olvidarnos de que estos relatos ocupan un lugar determinado en una estructura más amplia.

En efecto, el análisis de los textos muestra que no se trata de una mera compilación, sino de una obra original que organiza y completa una tradición más antigua. La lectura del documento nos lo muestra con toda claridad.

Para que esta lectura sea provechosa, conviene empezar por algunos textos que sirven de tejido conjuntivo a los relatos, ya que ahí es donde veremos con más claridad el pensamiento profundo del

durante el reinado de Salomón, en el momento en que comienzan a aparecer ciertos fallos en el imperio davídico, cuando el yavista compuso su obra. El imperio existe y todavía tiene su fuerza. El pueblo de las tribus puede confiar en su seguridad y mirar hacia el futuro con tranquilidad. Desde la época de los jueces, se han producido grandes cambios tanto en el plano político como en el económico y social. Como veremos más tarde, una de las principales cosas que el yavista tenía que decir a sus contemporáneos consistía en recordar la responsabilidad del soberano davídico y de su pueblo para con las otras naciones.

autor. «Estos intermedios, dice G. von Rad, tienen la función, en primer lugar, de establecer la transición entre los diversos grupos de materiales más amplios, pero no se trata únicamente de añadidos externos; para su autor, constituyen la ocasión de expresar un programa teológico de suma importancia en orden a la comprensión del conjunto y superan con creces los límites de unos pocos versículos».<sup>4</sup> Podemos citar como textos intermedios significativos Gén 6, 5-8; 8, 21-22; 12, 1-3; 18, 17-19, etcétera. Pero si estudiamos atentamente estos textos, nos damos cuenta de que debemos reservar un lugar especial a Gén 12, 1-3, ya que sirve de puente entre el ciclo de los orígenes y el ciclo patriarcal. Este es el texto que debe servirnos de punto de partida para poder entender la composición total del documento yavista, como lo ha demostrado claramente H. W. Wolff.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Por ejemplo, G. von RAD, *La Genèse. Labor et Fides*, 164.

<sup>5</sup> H. W. WOLFF, *Das Kerygma des Yahwists, en Gesammelte Studien zum Alten Testament* 1973, 345-373.

## 4. El programa político y teológico del documento J

Vamos a recorrer las grandes etapas que este documento nos propone, y para ello comenzaremos por el texto clave de todo el conjunto: Gén 12, 1-3.

### a. TEXTO CLAVE: Gén 12, 1-3

La palabra de Dios a Abrahán —orden y promesa— viene preparada por el contexto precedente. En Gén 11, 28-30, el yavista indica la patria de Abram y su familia, así como la esterilidad de Sara. En el capítulo 12 se abre una nueva etapa de la historia de la salvación, en la que la palabra de Dios se sitúa en contraste violento frente a la situación del hombre Abram.

1. «Abandona tu país, tu parentela y la casa de tu padre por el país que te mostraré.
2. De esta manera haré de ti una gran nación y te bendeciré y engrandeceré tu nombre; bendito seas
3. y bendeciré a los que te bendigan, al que te desprecie, lo maldeciré; y por ti, todos los clanes del suelo adquirirán la bendición»

La estructura de este texto no es fruto de la casualidad: comienza con un imperativo único (v. 1); le siguen cinco proposiciones coordinadas que evocan las acciones que en el futuro realizará el autor de esta palabra; se termina con una proposición en la que el sujeto cambia y que constituye la última consecuencia y el culmen de la declaración divina.

La palabra de Dios introduce la orden de partida, particularmente breve; lo que se quiere subrayar, evidentemente, son las otras proposiciones que se presentan como promesas. El imperativo no pone ninguna condición a la promesa, como si debiera depender de la obediencia de Abrahán; se trata de una invitación. La orden desaparece en la promesa.

Por ello, Abrahán ejecuta la orden («Abram salió como le había dicho el Señor», v. 4) sin plantear ni «si» ni «pero», sin que se note ningún esfuerzo por su parte. La psicología, incluso la religiosa, está completamente ausente de este texto, ya que la promesa de Dios lo invade todo.

El singular «el que te desprecie» (v 3a) constituye un fuerte contraste con el plural precedente «los que te bendigan». ¿No es curioso que la bendición se presente como el caso normal y que la maldición sea tenida en cuenta sólo como algo excepcional?<sup>6</sup> En el v 3b hay una ruptura sintáctica: a Dios («yo»), sujeto, le siguen «los clanes del suelo» como sujeto del verbo «bendecir» que aparece cinco veces en estos versículos. El versículo 3b se presenta como la última consecuencia de la salida de Abrahán. Nos queda por saber cuál es la función de éste en la bendición. Dos elementos del texto pueden ayudarnos a aclararlo.

«Haré de ti una gran nación». En hebreo, la palabra «pueblo» designa los lazos de parentesco, real o ficticio, entre los miembros de un grupo; por ello, en este sentido la familia de Abram, constituye, ya desde el principio, un «pueblo». Ahora bien, la promesa de Dios se refiere a una realidad que todavía no está en manos de Abram, pero que existe realmente en la época de David: la nación; es decir, la posesión de un territorio y la organización política.

El verbo del v. 3b puede ser traducido de diferentes maneras:

● Por un pasivo: «por ti serán benditos todos los clanes de la tierra»; en este caso, Abrahán es el mediador de la bendición otorgada a los pueblos.

<sup>6</sup> Cf. J. L. VESCO, Abraham: actualisation et relectures. *Les traditions vétérotestamentaires: Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* (1971) 41.

● Por un reflexivo: «por ti se bendecirán todos los clanes de la tierra»; de esta manera, Abrahán aparece como algo tan logrado que todos los clanes desean ser bendecidos por él.

● Otra posibilidad: «por ti todos los clanes de la tierra adquirirán la bendición para sí mismos». En efecto, si se tiene en cuenta el contexto político de la redacción final, se puede pensar, por medio de la persona de Abrahán, en el rey judío, es decir, en David y en su descendencia. El destino de los pueblos depende de la actitud que tomen frente a aquel que vive bajo la bendición de Dios. Ya el versículo 3a sugiere esta interpretación, reforzada por la manera de ver del yavista en los textos que siguen cuando presenta el comportamiento de los diversos pueblos frente a Abrahán y los demás patriarcas. Por ello, «la extensión de la bendición de Abrahán a las naciones no se realiza de manera puramente mecánica o pasiva, sino que éstas deben hacer algo, no para realizar la bendición, ya que sólo Dios por medio de Abrahán puede hacerlo, sino para apropiársela y para encontrarla».<sup>7</sup>

Parece que se debe optar por la última interpretación, aunque, evidentemente, no podemos adoptarla con absoluta certeza a causa de la ambigüedad del texto hebreo. Por otro lado, esta interpretación puede ser comprendida igualmente desde un punto de vista cristológico, ya que «no existe ningún otro nombre bajo el cielo que sea necesario para la salvación de los hombres» sino el de Jesucristo (Heb 4, 12) ante quien todos deben hacer un acto de fe o, por lo menos, que interpele a todos a hacer un acto de obediencia y encontrar de esta forma, por él, la bendición.

El mensaje de Dios en este texto es pues decisivo y, en él, el tema de la bendición, central; como veremos, se trata de una de las líneas básicas de

nuestro documento: en él se nos presenta una lectura teológica de la función de Israel en relación con los demás clanes de la tierra. El yavista, desarrollando la promesa de la paternidad y de la tierra, contenidas ya en la tradición, pone al día esta promesa para los contemporáneos de David y de Salomón.

## **b. EL CICLO DE LOS ORIGENES (Gén 2-11)**

En los once primeros capítulos del Génesis se mezclan continuamente los documentos yavista y sacerdotal. Vamos a ocuparnos a continuación del ciclo de los orígenes según el documento yavista.<sup>8</sup>

Gén 12, 1-3 constituye no solamente la conclusión sino la auténtica clave de este ciclo: se trata de un texto puente que no puede ser separado de lo que precede. En efecto, el ciclo de los orígenes nos hace saber que todos los pueblos de la tierra necesitan la bendición. Los diferentes episodios que en él se encuentran y que están basados en antiguos materiales míticos y legendarios, son de todos conocidos; el ciclo culmina en el episodio de la torre de Babel, que tiene como consecuencia la confusión de las lenguas y la dispersión de los pueblos por toda la superficie de la tierra. En este punto se plantea un problema capital: ¿se ha roto para siempre la relación entre Dios y el hombre? De todas formas, el lector de Gén 2-11 sabe perfectamente qué es lo que falta a la humanidad.

La llamada de Abrahán y la palabra de Dios hacen que renazca una cierta esperanza: Dios no ha dicho todavía su última palabra. Los hombres desean ardientemente forjarse un nombre (Gén 11, 4); la promesa a Abram responde a este deseo: «engrandeceré tu nombre» (12, 2), promesa que es renovada en la persona de David: «Te daré un gran nombre» (2 Sam 7, 9). A la dispersión de los pueblos por toda la superficie de la tierra (Gén 11,

<sup>7</sup> E. JACOB, Abraham et sa signification pour la foi chrétienne: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse* (1962) 150-151; cf. P. E. DION, Universalismo religioso en Israel (Col. Buena noticia). Verbo Divino, Estella 1976.

<sup>8</sup> La lista de los textos se encuentra en el cuaderno bíblico *Hombre, ¿quién eres?* (P. GRELOT). Estella 1976, o en las páginas centrales de este mismo cuaderno.

4.6.8.9) responde la promesa divina de hacer a Abrahán padre de una nación que reagrupe en una misma bendición a todos los pueblos de la tierra. Lo que los hombres habían pretendido conseguir por sí mismos. Dios se lo da a Abrahán y, por él, a todos los pueblos. De esta manera, el relato de la historia de Babel que termina el ciclo de los orígenes y el ciclo de Abrahán que abre el de Israel forman las dos caras de una única moneda, presentación que, mucho más tarde, subrayará igualmente el libro de la Sabiduría (10, 5).

Por otro lado, la bendición, repetida cinco veces en Gén 12, 1-3, responde a las cinco maldiciones de Gén 2-11 (Gén 3, 14-17; 4, 11; 5, 29, 9, 25), textos en los que la serpiente, el suelo, Caín y Canaán son maldecidos por Dios. Podemos decir que, en cierto modo, el ciclo de los orígenes es el ciclo de la maldición, es decir, del pecado. Pero, ya en él, la misericordia de Dios se manifiesta con el hombre y la mujer («El Señor puso una señal sobre Caín, para que cualquiera que le encontrase no le hiciera daño»: 4, 15), con el suelo («Ya no maldeciré más el suelo por culpa del hombre»: 8, 21). Finalmente, Dios salva a Noé del diluvio, personaje que, según Gén 5, 29, deberá conseguir algún consuelo de la tierra. Es cierto que no se trata todavía más que de vagos resplandores; sin embargo, hacen vislumbrar que esta misericordia de Dios desembocará en algo diferente, que se manifestará plenamente en la llamada de Abrahán y en la bendición de los pueblos de la tierra. Así, el ciclo de los orígenes nos prepara, en forma negativa, a la llegada de la bendición.

Todo esto quiere decir que no podemos separar el ciclo de los orígenes de la perspectiva teológica del yavista tal y como aparece en Gén 12, 1-3. Veamos a continuación si existe realmente una continuidad entre este texto y lo que sigue.

### c. EL CICLO PATRIARCAL (Gén 12-36)

La importancia de Gén 12, 1-3 aparece claramente en los relatos consagrados a Abrahán, Isaac e

Israel/Jacob. Nuestro texto se repite explícitamente dos veces (Gén 18, 18 y 28, 14).

En el **ciclo de Abrahán**, nos encontramos con la primera referencia a Gén 12 en la redacción yavista del relato de la aparición de Mambré (Gén 18). Después de haber sido objeto de la hospitalidad de Abrahán, Dios abandona Mambré para dirigirse a Sodoma; va hablando a solas, preguntándose si dirá o no al patriarca el castigo que tiene preparado para Sodoma (18, 17). Si finalmente se decide a contárselo todo, es sencillamente porque Abrahán debe convertirse en «una nación grande y poderosa» y porque «por él todos los pueblos de la tierra adquirirán la bendición» (18, 18). Las razones invocadas corresponden a Gén 12, 1-3. Con este relato de la intercesión de Abrahán, el yavista manifiesta de manera precisa cómo la bendición, por el patriarca, llegará a quienes se encuentran amenazados de muerte (18, 25-32). Se trata, evidentemente, de un relato tipo que nos muestra cómo habría podido alcanzar la bendición a Sodoma por medio de Abrahán. La bendición no se realizará más que en Lot y sus dos hijas (Gén 19); de ellos nacerán dos pueblos incorporados al imperio davídico, los moabitas y los amonitas. El relato era francamente instructivo para Israel en la época salomónica.

Otros episodios del ciclo de Abrahán pueden leerse igualmente desde este punto de vista. Cuando otorga a Lot lo mejor del país (13, 1-12), Abrahán es ya rico y, desde este punto de vista, es objeto de la bendición de Dios; pero al mismo tiempo se convierte en bendición para su sobrino, ya que le deja libremente la llanura del Jordán, que era «como el jardín del Señor» (cf. Gén 2, 8).

Por el contrario, cuando en Egipto presenta a su mujer como si fuera su hermana (12, 10-20), acarrea la maldición al faraón y a su pueblo («Dios castigó al faraón con grandes males»: 12, 17; cf. el Exodo y las plagas de Egipto), en lugar de proporcionarles bendición. La responsabilidad del patriarca se encuentra de esta forma comprometida, ya que ha sido infiel a su misión.

En Gén 22, 15-18 (texto J o añadido del redactor en el momento de fusionar JE) nos encontramos igualmente con la promesa de Dios a Abrahán.

De todo esto podemos concluir que el tema de la bendición ocupa un lugar importante en el ciclo de Abrahán.

**El ciclo de Isaac** nos permite comprobar la importancia de este tema y darnos cuenta de la manera de interpretar la tradición del yavista: la comparación de los textos yavistas y elohistas (Gén 20-21) nos permite verlo con más claridad.

En Gén 26, el patriarca Isaac debe enfrentarse con Abimelek; estamos en época de hambre (v. 1; cf. Gén 12, 10). Abimelek, que en la tradición elohista es rey de Gerar (20, 2), en nuestro texto se presenta como rey de los filisteos. La mención de los filisteos, que no se instalarán en Canaán sino varios siglos después de la época de Isaac, se explica por el hecho siguiente: el yavista tiene ante sus ojos la realidad de este pueblo enemigo a quien David ha conquistado la supremacía sobre Canaán (cf. 2 Sam 8, 1). Una vez más, Dios repite la promesa de bendición a Isaac (v. 3. El v. 4 es probablemente una adición semejante a la de Gén 22, 17-18).

En contraste con la promesa de Dios, el relato nos cuenta a continuación el episodio de la mujer-hermana (26, 7-14). Isaac, como ya lo había hecho Abrahán, presenta a su mujer como si fuera su hermana; al hacerlo, descuida su misión para con los pueblos, en nuestro caso los filisteos, ya que su acción trae consigo la angustia de estos últimos ante la posible falta (v. 10) y la pérdida de la bendición. Dios no interviene, pero, gracias a un incidente, la situación se arregla. En el v. 12 nos encontramos con la palabra clave: «El Señor le bendijo», es decir, concede al patriarca cosechas abundantes en el país filisteo. El v. 13 precisa: «Se convirtió en una personalidad importante y continuó engrandeciéndose hasta llegar a ser muy importante». Dos veces consecutivas aparece el término de Gén 12, 2a «ser grande» (importante), «cre-

cer»; debe ser interpretado como el signo del cumplimiento de la bendición. El relato se termina con estas palabras: «Los filisteos se volvieron celosos» (v. 14b); constatan la bendición de que el patriarca es objeto, pero no saben su origen y por ello van a meterse con él.

El resto del capítulo (26, 15-33) nos cuenta una discusión con motivo de las aguas de los pozos entre las gentes de los filisteos y las de Isaac, así como la alianza entre Isaac y Abimelek. Veamos el conjunto de estos relatos.

Abimelek da a Isaac la siguiente orden: «Vete de nuestro país, pues te has hecho mucho más poderoso que nosotros» (v. 16); el rey filisteo reconoce el poder económico y militar de Isaac. Es la proclamación del comienzo de la realización de la promesa hecha a Abrahán (Gén 18, 18), de convertirlo en una nación grande y poderosa.

En una nueva teofanía, situada en Beerseba (v. 23), se renueva la promesa de bendición (v. 24), pero continúa ligada a Abrahán del que Isaac es el heredero.

Luego, Abimelek vuelve con sus oficiales para decir a Isaac: «Vemos que el Señor está contigo...» (v. 28; cf. 26, 3. 24); después de pedirle que haga alianza con él, declara: «Pues eres un bendito de Yavé (v. 29). De esta manera, Abimelek reconoce el origen de la bendición recibida por el patriarca, al mismo tiempo que se beneficia de ella: Isaac, en efecto, se convierte en bendición para Abimelek, ya que sella con él una alianza. A pesar de la enemistad que había existido entre el clan del patriarca y los filisteos (como lo recuerda el v. 27), Isaac acepta libremente sellar una alianza con ellos; por ello se instaura la paz (v. 31), signo de bendición para los filisteos.

Así, gracias a la escenificación de las relaciones del patriarca con los filisteos, el yavista ofrece su propia interpretación aplicándola de manera especial a sus oyentes de la época de David y Salomón.

**El ciclo de Jacob** da una importancia grande

igualmente a la bendición (27, 1-45), pero en cuanto ésta pasa del hijo mayor al menor, de un pueblo a otro. Todos conocemos el célebre texto de Gén 27, en el que Jacob obtiene la bendición de su padre Isaac, simulando ser el hijo mayor. Es evidente que el tema se encontraba en la tradición anterior, pero el yavista lo adopta transformándolo según sus propios intereses. La bendición de Jacob por Isaac en Gén 27, 27-29 recuerda evidentemente a Gén 12, 2-3, aunque es cierto que el texto está formulado bastante libremente. La mención de las «naciones» y de los «pueblos» (v. 29) evoca la situación de Jacob/Israel en la época de David y Salomón, particularmente la sumisión de los edomitas, descendientes de Esaú, al imperio davídico.

En el texto yavista del sueño de Jacob (28, 13-16. 19) aparece de nuevo el tema de la bendición formulándose a la manera de Gén 12, 3, aunque la manera de beneficiarse de ella se presenta de otra forma: los pueblos de la tierra encontrarán su salvación y bendición en la posteridad numerosa de Israel y gracias a su expansión por todos los rincones de la tierra. El centro visible de la bendición divina es Israel y, por medio de él, esta bendición podrá alcanzar a todos los demás pueblos. Esta mezcla de nacionalismo y de universalismo se inscribe en la lógica normal del yavista que reflexiona partiendo de la situación del imperio de David y Salomón. La bendición de Dios y la realización de su promesa a Abrahán pasan necesariamente por la sumisión de los pueblos a David.

La tradición sobre Jacob y Labán el arameo nos ofrece igualmente otras interesantes precisiones. Labán, a cuyo servicio se encuentra Jacob desde hace algún tiempo, termina por reconocer ante Jacob: «Me he enterado, por los presagios, que el Señor me ha bendecido por tu causa» (30, 27), y Jacob, por su parte, confirma esta interpretación: «Lo poco que tenías antes de mi llegada ha aumentado enormemente y el Señor te ha bendecido por mi causa» (v. 30). Los arameos reciben la bendición por Jacob el Israelita y se les ofrece gracias a la

astucia y trabajo del patriarca (la bendición pertenece al ámbito de lo concreto, de lo material). Al final de la historia, se establece un acuerdo de tipo familiar entre Jacob y Labán (Gén 31, 43-44a. 46. 50. 53b).

Así, pues, por lo que toca a este ciclo patriarcal, podemos sacar la conclusión siguiente: en la utilización del material tradicional, el yavista explicita su mensaje propio. Lo que le preocupa es la **responsabilidad de Israel respecto a los pueblos que le rodean**: moabitas, amonitas, filisteos y arameos. ¿Cómo podrán estos pueblos encontrar la bendición de Dios? El yavista nos lo explica por medio de los relatos que nos presenta: Dios ha hecho que Israel se multiplique, se engrandezca y prospere, gracias a la intercesión ante Dios que nos ofrece la figura de Abrahán, por un deseo auténtico de paz del tipo del de Isaac, gracias a la ayuda económica que nos presenta el caso de Jacob; pero esta bendición, realización de la promesa hecha a los patriarcas, debe extenderse y alcanzar concretamente a los pueblos vecinos. Se trata, ni más ni menos, de los comienzos de una reflexión profunda de moral política, válida para el siglo X, pero que debe ser continuada.

#### d. LA HISTORIA DE JOSE (Gén 37-50)

Esta famosa «historia» plantea difíciles problemas, ya que en gran parte se la debe distinguir del ciclo patriarcal. Se ha estudiado detenidamente el fondo histórico del relato o de las tradiciones, la época de su redacción partiendo del ambiente egipcio del relato,<sup>9</sup> así como el carácter sapiencial de esta «historia».<sup>10</sup> Por nuestra parte, vamos a leerla siguiendo nuestra propia perspectiva, que consiste en una lectura rápida del documento yavista partiendo del tema de la bendición.

La historia de José puede ser considerada como el preludio del episodio de la salida de Egipto. Nos

J. VERGOTE, *Joseph en Egypte. Publication Universitaire, Louvain 1959, 220 p.*

<sup>10</sup> G. von RAD, *Teología del Antiguo Testamento, I. Si-guiente, Salamanca 1975.*

muestra igualmente que, gracias a la sabiduría de uno de los patriarcas de Israel, la bendición alcanzó también al faraón y a todo Egipto. La bendición no será duradera, ya que el faraón que no conoció a José no reconocerá a Israel y de esta manera acarreará para sí y para su pueblo la maldición. Es cierto que en la parte yavista de esta historia no se encuentra ninguna mención o alusión explícita a Gén 12, 1-3. Sin embargo, debemos considerarla detenidamente, ya que, precisamente en Gén 39, se encuentra un punto de partida fundamental para la comprensión de nuestra historia. José vive en Egipto, en casa de Putifar; éste le confía la administración de su casa; poco más tarde, el texto explica: «a partir del momento en el que se hizo cargo de la casa del egipcio y de todo lo que la pertenecía, el Señor bendijo la casa del egipcio por causa de José; la bendición del Señor llegó a todo lo que poseía: a la casa y a los campos» (39, 5). Esta escena es el preámbulo de la actividad de José como gran visir, actividad que debe ser considerada como fruto de la bendición para Egipto (cf. 41, 57). Esta bendición está íntimamente unida a la sabiduría de José, sabiduría cuyo origen se encuentra en el mismo Dios. Quizá no andemos muy descaminados si consideramos que la sabiduría de José, sabiduría política y económica, constituye una especie de réplica de la de Salomón y sus funcionarios. De todas formas, una cosa está clara: incluso Egipto entra dentro de la bendición con tal que reconozca la acción de Israel.

#### e. LA SALIDA DE EGIPTO (Ex 1-17)

El libro del Exodo nos introduce en una nueva etapa de la historia de Israel. Al comienzo del libro se reanuda el hilo del documento yavista (Ex 1, 6-8-12. 22). Señalemos ya de entrada la reacción del faraón, semejante a la de Abimelek, rey de los filisteos (Gén 26, 16): «Mirad, el pueblo de los hijos de Israel se ha hecho más poderoso y fuerte que nosotros» (Ex 1, 9). La reacción del faraón, el empleo del término «poderoso», como en Gén 18, 18; 26,

16, nos indica que nos encontramos en el terreno juego del documento yavista. Además, la multiplicación de los israelitas es un efecto de la bendición de Dios, cumpliendo de esta forma la promesa, pero los egipcios no lo reconocen, no lo entienden como bendición y por ello intentarán oponerse a Israel (v. 22).

A partir de Ex 2, aparece la figura de Moisés que tiene menos importancia en los textos del yavista que en los de origen elohista, conservados en el relato del norte. A pesar de ello, en Ex 2, 11-22 aparece como un hombre devorado por la justicia. Exiliado en Madián, se casa con Séfora de la que tiene un hijo, Guersón. Una vez más, constatamos que el yavista otorga un interés especial a la descendencia.

El yavista nos cuenta también la vocación de Moisés (3, 1a. 2-4a. 5. 7-8. 16-20). Al final de este relato se nos dice que el faraón no dejará salir al pueblo de Israel por las buenas y que por ello Dios se verá obligado a castigarlo. Por ello, en la perspectiva general del yavista, el relato de las plagas ocupará un lugar capital, ya que constituirán otros tantos signos de la maldición que cae sobre Egipto al no haber querido reconocer que el Dios de los hebreos es el que dirige a las tribus de Israel. En la tradición conservada por el documento yavista, las plagas son 6 + 1. Los textos correspondientes son: 7, 14-18. 21a. 24-25: mortalidad debida al veneno; 7, 26-27; 8, 4-5a. 6. 7a. 8. 9-11a: ranas; 8, 16-28 (menos 18b): tábanos; 9, 1-7: mortalidad del ganado; 9, 13. 17. 18. 23b. 24b. 25b. 26. 28-29. 33-34: granizo; 10, 1a. 3-11. 13b. 14-19: saltamontes; finalmente, 11, 4-7a. 8b; 12, 29-30: muerte de los primogénitos.

Al final de esta serie de plagas, el yavista nos ofrece una conclusión que no tiene paralelo alguno en las otras tradiciones. En Ex 10, 28-29, parece que todo encuentro ulterior con el faraón es imposible por parte de Moisés; en efecto, el faraón declara a Moisés: «¡Fuera de aquí! ¡Ten cuidado! No te presentes más ante mí, pues el día que te atrevas a presentarte ante mí, morirás». Y Moisés responde: «Tú mismo lo has dicho: ya no me presentaré más

ante ti». De esta manera, se nos lleva de la mano, magistralmente, a un escenario totalmente inesperado: un nuevo encuentro entre Moisés y el faraón (Ex 12, 29-30. 32). En efecto, durante la noche en la que mueren los primogénitos de Egipto (plaga séptima), el faraón convoca de nuevo a Moisés, a pesar de todo lo que había dicho antes y le conmina: «Levantaos y salid de mi pueblo... id a rendir culto al Señor, como habéis pedido. Tomad igualmente con vosotros vuestro ganado, mayor y menor (cf. 10, 24), como queráis; idos y bendecidme a mí también». Una vez más, nos encontramos con el término clave del yavista, de forma que este texto explica y aclara los anteriores. El faraón, que se encuentra bajo los efectos de la maldición al no querer reconocer la voluntad del Dios de Israel, termina pidiendo a Moisés la bendición. Esta bendición será otorgada a Egipto gracias al culto que Israel se propone rendir a Dios y que el faraón acaba aceptando. El sentido final del conjunto ha ido preparándose en el relato de las plagas. En efecto, después de algunas de ellas, el faraón había suplicado a los israelitas de la siguiente manera: «Rogad a Dios para que aleje el castigo» (8, 4; cf. 8, 24; 9, 28). Así se nos presenta a Moisés realizando la misma función de intercesor que Abraham en Gén 18. En Ex 10, 17, el faraón dice todavía a Moisés: «Perdóname por esta vez mi falta, y rogad al Señor vuestro Dios para que aleje de mí el castigo». Como en Gén 18, a la intercesión se añade el perdón. El primer resultado de la bendición consiste en alejar el juicio que supone la maldición, incluso cuando éste es merecido. Desde este punto de vista, el yavista ofrece a sus contemporáneos una visión sumamente clara de la actitud que deben tener para con el gran pueblo de Egipto: a pesar de las vejaciones que Israel sufrió en Egipto, el yavista les recomienda dirigirse a ellos en actitud de bendición. No podemos olvidar, por otro lado, que en la época de Salomón las relaciones con Egipto eran excelentes y que el rey se había casado con una hija del faraón (1 Re 9, 16). El contraste existe pues entre el pasado y el presente; el

yavista se esfuerza animosamente en encontrar el sentido positivo.

Este aspecto particular del mensaje del yavista reaparecerá de nuevo en un oráculo que se encuentra en el libro del profeta Isaías, aunque su composición sea tardía (Is 19, 23-25), y es un indicio de que la manera de ver del yavista encontró ecos favorables siglos después.

## **f. EL ACONTECIMIENTO DEL SINAI**

El yavista, que trata detalladamente el período patriarcal y la salida de Egipto, pasa rápidamente por el acontecimiento del Sinaí. Generalmente se dice que esto se debe a los cortes realizados en el momento de la fusión de las diferentes tradiciones; pero esta razón no basta. En efecto, al estudiar la historia de las tribus del sur, y más concretamente la de la tribu de Judá, nos damos cuenta de que las tradiciones relativas a Moisés y por tanto las que se refieren al Sinaí son bastante más reducidas que las elohistas y que, en parte, dependen de las tradiciones del norte.

¿Cómo podría haber sido de otra manera, viendo el mensaje específico del yavista? Su preocupación especial se sitúa en el ámbito de los pueblos que rodean a Israel y éstos no tienen nada que ver con el Sinaí. Por otro lado, no podía ignorar este acontecimiento que había sido asociado al resto de las tradiciones ya antes de que él mismo pusiera manos a la obra. Además, Israel no puede poner en práctica su función de bendición para los otros pueblos más que en cuanto es el pueblo de Dios. El acontecimiento del Sinaí constituye en primer lugar una experiencia para Israel. En la medida en que las diversas tradiciones pueden ser separadas unas de otras, la tradición yavista consta de los elementos siguientes: una teofanía (Ex 19, 2a. 10-11. 13b-16a. 18. 20), un misterioso almuerzo ante Dios (24, 1-2. 9-11) y una carta (34, 10-26). El yavista se contenta con recoger las tradiciones sin sacar las consecuencias del acontecimiento. Podemos suponer que todo lo que se ha dicho a propósito de los patriarcas y de



la bendición es igualmente válido en el marco cultural del Sinaí, y no podemos olvidar que, según Ex 12, 32, el culto de Israel es realmente el lugar en el que se participa de la bendición.

Señalemos igualmente que el término «alianza», que a tantas interpretaciones se presta, aparece raras veces en estos textos: solamente una vez, en Ex 34, 10. 27, cuando Dios sella una alianza con Moisés, es decir, con el jefe del pueblo, y esto hace que Moisés adquiera en este contexto los contornos de la figura real.

### g. LA CONQUISTA

Si el episodio del Sinaí ocupa un lugar secundario en la tradición yavista, no ocurre lo mismo con las tradiciones relativas a la conquista de Transjordania. La razón es bien sencilla: en estas tradiciones nos encontramos de nuevo con la perspectiva que interesa al yavista: Israel se encuentra frente a un pueblo, el de los moabitas y el episodio de Balaán ocupa un lugar importante (Núm 22; 24).

Primeramente tenemos la maldición que el rey moabita Balaq exige del vidente Balaán contra Israel (Núm 22, 4-6). La razón de esta maldición es la siguiente: «pues este pueblo es más poderoso que yo» (v. 6). Esta reacción nos es ya conocida (cf. Gén 26, 16; Ex 1, 9).

A pesar de la orden que recibe Balaán, no consigue satisfacer los deseos del rey moabita Balaq. El «vidente» no puede menos de bendecir a Israel, bendito de Dios: como la bendición de Israel viene de Dios, no puede ser cambiada (Núm 24, 1). Así lo describe Balaán en su oráculo:

¡«Qué hermosas son tus tiendas, Jacob,  
y tus moradas, Israel!

Como valles que se extienden,  
como jardines en las riberas de los ríos...

Bendito sea el que te bendice  
y maldito el que te maldice» (Núm 24, 5-6. 9).

No se sabe finalmente si Moab se aprovechó de la bendición que llevaba consigo Israel. No es probable, ya que el segundo oráculo habla de «aplastar

las sienes de Moab» (Núm 24, 17). Nos encontramos con un equivalente del relato de las plagas de Egipto y el conjunto corresponde a lo que sucedió a Moab en tiempos de David.

En este segundo oráculo debemos señalar la alusión evidente a la realeza simbolizada por «el astro salido de Jacob» y por el «cetro» (Núm 24, 17), y en esta perspectiva debemos comprender igualmente los oráculos sobre Edón (24, 18-19), Amaleq (24, 20) y los quenitas (24, 21-22), que provienen de las tradiciones del sur de Judá y que el yavista debía normalmente recoger. Este conjunto se termina bruscamente en el v. 25: Balaán se vuelve a su país y Balaq, rey de Moab, se va por su camino. ¿Es éste el final del documento yavista? No es seguro, ya que le podemos añadir elementos del relato que nos cuenta el pecado de Israel en Baal-Peor (Núm 25. 1b. 2. 3b. 4). Según este relato, no solamente Moab dejó pasar de largo la bendición, sino que también Israel, al apostatar de su Dios, se desvió de la meta que había fijado la promesa de Dios a Abrahán. Se trata de un contraste claro gracias a la juxtaposición de los relatos, y, en este sentido, el texto tiene la misma función que Gén 12, 10-20 en relación con Gén 12, 1-9. **Incluso para Israel, la bendición no tiene nada de mágico; implica una responsabilidad real frente a Dios que constituye su fuente.**

El documento yavista se termina pues con esta escena que plantea de manera cruda el problema de la bendición y de su porvenir, y todo esto a pesar de la presencia de la institución real. En adelante, no tenemos huellas seguras del documento yavista (a no ser, quizá, en Núm 32, 39-42).

### CONCLUSION

La lectura cursiva del documento yavista nos ha ofrecido una primera idea general del mismo. Si, siguiendo la opinión de Wolff, la hemos hecho partiendo del tema de la bendición, esto no quiere decir que hayamos agotado todas sus inmensas riquezas. Otros puntos de vista son perfectamente posibles.

Habría que insistir, más de lo que hemos hecho, en las relaciones entre el documento yavista y la monarquía davídica; la insistencia del yavista en el herederero, que muchas veces no es el primogénito, la importancia que da a las mujeres en cuanto esposas y madres, la función de la tribu de Judá, permiten iluminar el presente a la luz del pasado. Leer el documento yavista sin tener en cuenta el contexto político de la monarquía davídica es un contrasentido. El autor se enfrenta a las numerosas incertidumbres del final del reinado de David, dando a entender cómo Dios conduce a su pueblo y cómo el descendiente de David, aunque se trate de Salomón, es el jefe que Dios ha querido para gobernarle. Desde este punto de vista, el yavista se sitúa en la misma línea que el relato de la sucesión al trono (2 Sam 9-20 y 1 Re 1-2).

Esto no quiere decir, sin embargo, que el docu-

mento se preocupe únicamente de la legitimidad de la dinastía, ni que su autor sea un incondicional de la monarquía. La sabiduría real que se separa de Dios y de su promesa puede desviarse, como le sucedió al faraón (Ex 1, 10); el rey puede traicionar sus responsabilidades si no es fiel a la promesa. No puede actuar como un soberano absoluto y debe aceptar someterse a los ejemplos del pasado, Abrahán, Moisés, etc., si quiere que la bendición reine en medio de su pueblo. En cierto modo, el documento yavista lanza un desafío a la monarquía salomónica sacando a la luz las líneas maestras de un proyecto político y teológico. Grietas y fallos comienzan a aparecer en el gobierno del imperio. ¿Cómo resolverlas? El documento J nos ofrece una respuesta en la que literatura y política están íntimamente unidas.

## 5. ¿Relatos o leyes?

La rápida lectura del documento yavista que acabamos de hacer nos ha presentado una serie de relatos llenos de teología concreta. Muchas veces nos quedamos únicamente con la impresión de que se trata de relatos infantiles e ingenuos, cuando en realidad son, teológicamente, de gran profundidad.

Tratándose de relatos, nos choca probablemente que se les llame Torah (ley) como lo hacen los judíos. Esto se debe a que nosotros damos al término ley un sentido muy limitado y por otro lado a que nos damos cuenta de que estos relatos nos ofrecen «luz en nuestro caminar» (Sal 119, 105); nos dicen quién es Dios, cómo actúa y lo que espera del hombre.

Pero es cierto también que en el documento yavista nos encontramos con un texto de estilo legislativo, al que generalmente se llama el «**decálogo cultural**» (Ex 34, 10-26). Se le ha dado este nombre a causa del parentesco con el decálogo moral de Ex 20, 3-17, pero, a pesar de la opinión de algunos autores, difícilmente podemos reducir nuestro texto

a una serie de diez mandamientos. Un estudio atento del texto nos muestra claramente que se trata de un código yavista compuesto de una antigua exhortación sobre las relaciones de Israel con los habitantes del país (v. 11-16) y de un calendario litúrgico con algunas adiciones (v. 18-26); el versículo 17 constituye el puente entre estos dos bloques.

Desde el punto de vista de las tradiciones, los versículos 11-16, texto muy discutido, entran perfectamente dentro del marco de las tradiciones de J y constituyen un testimonio vivo del paso de las tribus del seminomadismo a la vida sedentaria. La tradición que se encuentra en este texto fue probablemente forjada en un santuario del norte y llegó a Jerusalén en la época de David o Salomón.

Las prescripciones de la segunda parte (v. 18-26) manifiestan la existencia de una economía agrícola; la sedentarización debe haberse realizado hace tiempo.

Lo cierto es que este texto ocupa un lugar y una función muy importante en el contexto actual, ya

que supone no solamente el episodio del becerro de oro, sino también la necesidad de nuevas tablas de la ley, representación de origen tardío. Ex 34,

10-26 es un texto antiguo, de fondo yavista, pero en el que se encuentra al mismo tiempo una tradición de tipo legislativo, de origen nordista.

## 6. Una interpelación para el creyente

Al terminar esta rápida lectura, podemos aventurarnos a sacar algunas conclusiones de tipo global. El centro de nuestra lectura ha sido la promesa de Dios a Abrahán en Gén 12, 1-3. Ahora bien, es evidente que el yavista no pretendió escribir la historia de la promesa como si ésta estuviera ya realizada. Al comienzo, nos describe la historia de la humanidad, marcada por la maldición, es decir, por el pecado. De hecho, la bendición no ha alcanzado a todos los pueblos por medio de Israel y éste puede muy bien ser infiel a su misión. Esto quiere decir que el yavista admite **que la promesa de Dios, en cuanto tiene por meta llegar a todos los pueblos, no ha sido todavía realizada**. Esta es la razón por la que ofrece a Israel su propio mensaje, su perspectiva de teología política.

No podemos negar, sin embargo, que la promesa se realiza en cierto modo: en la alianza de Isaac con el rey de los filisteos, en el astuto servicio de Jacob en casa de Labán el arameo, en la obra de José en Egipto. Ahora bien, en el momento en el que el yavista lanza su mensaje, se encuentra situado entre la promesa y su realización. Gén 12, 1-3 continúa siendo promesa incluso para el imperio davídico y la palabra de Dios se presenta a Israel como una misión a cumplir con tal de que ésta contemple el porvenir a la luz de esta palabra.

Frente al orgullo del joven imperio salomónico, seguro de su fuerza y de sus victorias, la perspectiva presentada por el yavista debió ser considerada como una palabra de Dios más incisiva que «una espada de dos filos» (Heb 4, 12): exigía que se considerasen todos los resultados adquiridos hasta el momento como frutos de la bendición de Dios y, sobre todo, que se admitiese que la sumisión de los pueblos constituía un medio para hacerles des-

cubrir a Dios como fuente de esta bendición. Israel es el responsable ante Dios de que los pueblos lleguen a este descubrimiento y el yavista recuerda insistentemente a sus contemporáneos esta misión, comenzada ya por los patriarcas, pero que todavía no ha llegado a su meta. La lectura de las antiguas tradiciones de las tribus que propone a sus contemporáneos constituye una interpretación, adaptada a su tiempo, de la promesa hecha antiguamente por Dios a sus antepasados.

Es cierto y seguro que este mensaje constituyó una interpelación para Israel, hasta tal punto que los profetas lo recogieron a su vez precisándolo y adaptándolo a las necesidades de su tiempo (Sal 47, 10; Is 19, 23-25; Jer 4, 2; Za 8, 13. 23 y Gál 3, 8).

Una última pregunta: ¿cómo podemos leer este texto hoy?

Partiendo desde el punto de vista de la fe, podemos hacer del documento yavista **una lectura cristiana y sobre todo cristológica**: Abrahán, como Moisés, son figuras del rey David, mientras Israel espera la llegada del «nuevo David», el cual, para el cristiano, no puede ser otro que Cristo Jesús. El interés que el yavista presta al nacimiento del heredero y la importancia que da a la esposa (cf. María, madre del rey-mesías) pueden llevarnos fácilmente a este tipo de lectura.

Pero no podemos quedarnos ahí. En efecto, al igual que el yavista, **nosotros también nos encontramos entre la promesa y su realización**, y también debemos orientarnos con todas nuestras fuerzas hacia el cumplimiento de la promesa y, al igual que Israel, somos responsables del éxito de la misión que se nos ha confiado. La lectura cristiana de este documento no puede dejar de lado la dimensión política y temporal, y esto en nombre de las bienaven-

turanzas mismas, que no pueden ser comprendidas si no están situadas en el contexto del Antiguo Testamento; solamente en él comprenderemos su profundidad ética.<sup>11</sup> De otra forma, se desfiguran completamente la vida y la esperanza teologales. Esto quiere decir, por otro lado, que no podemos separar el Antiguo del Nuevo Testamento, como ha sucedido repetidas veces en la historia de la Iglesia. En efecto, tanto uno como otro constituyen la palabra de Dios. Si se subraya únicamente la importancia del Nuevo Testamento acentuando la adhesión indispensable a Jesucristo, corremos el grave riesgo de desinteresarnos de la «totalidad del hombre

en su destino colectivo en la historia».<sup>12</sup> El yavista nos recuerda, a su modo, que esta dimensión es importante y que la elección no implica, como consecuencia, el desinterés frente a los otros pueblos; por el contrario, abre y presenta una misión importante a múltiples aspectos que nos conducen a creer en la solidaridad de los hombres ante Dios.

<sup>11</sup> J. DUPONT, *Les Béatitudes, T. II. Gabalda, Paris 1969, 13-90.*

<sup>12</sup> J. P. JOSSUA, *L'enjeu de la recherche théologique actuelle sur le salut: Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (1970) 44.*

# El documento elohísta

¿Existe un documento elohísta? Durante estos últimos cincuenta años, su existencia ha sido puesta en duda frecuentemente por los especialistas de la exégesis. En efecto, no se puede menos de reconocer la presencia de repeticiones o dobles que no forman parte ni de J ni de los otros documentos posteriores (D y P); ahora bien, que este hecho signifique que existe un documento antiguo distinto de J no es algo que se presente como evidente a los investigadores. Por otro lado, si es cierto que actualmente no poseemos sino fragmentos de este do-

cumento, y esta es la opinión general, es todavía más difícil establecer la prueba de su existencia. Sin embargo, no es correcto exagerar las dificultades, ya que una lectura atenta de los textos llamados elohístas permite llegar a resultados bastante razonables. Más allá de los fragmentos que han llegado hasta nosotros, se esboza una obra bien compuesta y estructurada, la cual, en un contexto histórico preciso, transmitió la antigua tradición de Israel. Comencemos por situar brevemente el contexto histórico.

## I. La oposición entre reyes y profetas en el Reino del Norte (Israel)

Al morir Salomón en 933, el reino unido de David y de su sucesor se disgrega, dividiéndose en el

reino del norte y el reino del sur. El primero se caracterizará por su inestabilidad: las rivalidades en-

tre las tribus, la importancia del ejército y de sus jefes no permitieron una estabilidad dinástica comparable a la del reino de Judá, lo cual no quiere decir, ni mucho menos, que el principio dinástico no existiera en Israel. Estos frecuentes cambios dinásticos no impidieron, sin embargo, la existencia de épocas de gran prosperidad económica.

A primera vista, el reino del norte tenía muchas más posibilidades que el reino de Judá. Su territorio era más amplio y más rico. Sus fuerzas militares, francamente superiores. Desde el punto de vista religioso, las grandes tradiciones del pasado se habían conservado particularmente en el norte, en Siquén, Betel, Silo, Dan. Ahora bien, este panorama contiene igualmente ciertas notas discordantes. En efecto, ya desde el comienzo de su reino, Jeroboán I (933-911) debe tener en cuenta una población cananea importante, para la que sus tradiciones y modos de pensar siguen teniendo importancia. Debido, por otro lado, a su situación geográfica, Israel estaba más expuesto que su vecino del sur a las influencias de los pueblos que le rodeaban, fenicios, arameos y más tarde asirios, que no dejarán de ejercer fuertes presiones a lo largo de su historia.

Signo de las incertidumbres en las que se encontrará ya desde el principio el nuevo reino, es la difícil elección de una capital: Jeroboán I se instala en primer lugar en Siquén, luego, en Penuel y Tirsa. Omri (886-875) compra la montaña de Samaría, independiente de las diversas tribus, e instala allí la capital de su reino (1 Re 16, 24).

Omri es el fundador de la primera dinastía relativamente estable de Israel, ya que le suceden Acab, Ocozías y Jorán. Ahora bien, la elección de Samaría como capital lleva consigo una política de apertura hacia la costa, es decir hacia los fenicios y a expensas de los arameos. La alianza con los fenicios tenía una finalidad doble: favorecer el comercio con un pueblo como los fenicios que necesitaba productos alimenticios y contener, por otro lado, la presión aramea. Siguiendo las costumbres del tiempo,

la alianza se cristaliza en un matrimonio: Acab se casa con Jezabel, hija de Ittobaal, rey y sacerdote de los sidonios (1 Re 16, 31). Junto a esto, se practica una política de buen entendimiento y de paz con el reino de Judá, política que se concluye igualmente con otro matrimonio: Atalía, hija de Acab, se casa con Jorán de Judá (2 Re 8, 18).

Durante el siglo IX, y principalmente durante el reino de Acab (875-853), el reino de Israel vivió momentos de gran esplendor económico. Ahora bien, el poder real se ejerce siguiendo las costumbres cananeas y el episodio de la viña de Nabot (1 Re 21) es un buen ejemplo de gobierno autoritario. Por entonces, fruto sin duda del comercio con los fenicios, aparece una clase de ricos influyentes. El campesino israelita, sobre todo en épocas de sequía o calamidades naturales, se encuentra indefenso en manos de estos ricos; debe pedir dinero prestado a intereses elevados, hipotecar sus tierras, e incluso venderse como esclavo (cf. 2 Re 4, 1). En el plano religioso, a la política adoptada acompaña el abandono de Yavé por parte del rey, de su familia y de los funcionarios del reino. Según 1 Re 18, 19, la reina Jezabel mantiene a 450 profetas de Baal. En estas circunstancias, el pueblo corría el grave peligro de hacer lo mismo que el rey dando culto al mismo tiempo a Yavé y a Baal (1 Re 18, 21).

La resistencia vendrá de los círculos proféticos en los que dominan principalmente dos figuras: Elías y Eliseo.<sup>1</sup> Un hermano-profeta, enviado por Eliseo, será quien dé la unción real a Jehú, uno de los jefes del ejército rebelados contra la casa de Omri. Esto quiere decir sencillamente que existe un descontento general profundo y que Jehú reunirá en torno a su persona a todos los círculos yavistas, consiguiendo así derrocar a la dinastía de Omri. Así, pues, frente a la realeza, existía una fuerza crítica cuyas raíces se encuentran en el espíritu tribal que no había desaparecido completamente, pero que se distingue sobre todo por su coherencia religiosa, alimentada por los profetas, herederos de Moisés. Estos son, en efecto, los autén-

ticos jueces de la monarquía por cuanto se consideran fieles a su Dios y a la herencia mosaica (cf. 1 Re 19).

Con su triunfo, Jehú inaugura la segunda dinastía importante del reino de Israel, de que formarán parte los reyes Joacaz, Joás, Jeroboán II y Zacarías. En esta época, Israel vivirá momentos difíciles; se rompen las alianzas tanto con los fenicios como con Judá. Los arameos de Damasco se agitan frecuentemente y pretenden hacerse con todo o con parte del reino de Israel, pero, debido a la presencia asiria, no logran imponerse. En 841, Salmanasar III exige de

Jehú el pago del tributo, aunque la presencia asiria no será de larga duración. Los arameos continuarán siendo el enemigo al que Israel deberá enfrentarse sin descanso. Sólo durante el reino de Joás (803-787) su poder se verá reducido considerablemente y de manera duradera.

Este breve recorrido por la historia del reino del norte nos permitirá comprender mejor la situación del documento elohísta.

<sup>1</sup> *Ciclo de Elías: 1 Re 17-22; 2 Re 1-16. Ciclo de Eliseo: 2 Re 2, 1-25; 4, 1-8, 15; 9, 1-13; 13, 14-21.*

## II. La situación del documento elohísta

**Los límites del documento elohísta** son difíciles de determinar. El documento no comprendía la historia de los orígenes, ya que no queda de ella ni la más mínima huella; su interés no se centra en los pueblos que les rodean, como en el caso del yavista, sino en Israel y, secundariamente, en la relación de éste con los pueblos vecinos; es menos universalista que el yavista, aunque no deba exagerarse demasiado este aspecto.

Actualmente, el documento comienza con el ciclo de Abrahán; pero el primer texto elohísta se reduce a unos pocos versículos de un capítulo complejo por su redacción y contenido, en el que la obra del redactor final es muy importante (Gén 15). Según la opinión general de los exegetas, el primer relato estructurado elohísta se encuentra en el capítulo 20 del Génesis.

El final del documento no es tampoco fácil de determinar. Nos encontramos con algunos fragmentos en los capítulos 25 y 32 de los Números, pero es fácil que no constituyan el final primitivo de esta tradición. Algunos autores piensan que algunos textos elohístas habrían entrado a formar parte del Deuteronomio. Es una posibilidad que goza de buenas razones, pero no nos dice la amplitud ni la importancia que tuvo el documento primitivo.

**La situación histórica de la redacción elohísta** es más fácil de comprender, por lo menos de manera aproximada. Se realizó en el reino del norte, es decir bastante después de la separación de los dos reinos, Judá e Israel. En este documento no se reconocen ni a la monarquía ni al sacerdocio el carácter de institución salvífica. La presencia de Dios no puede ser descubierta por el pueblo más que por medio de los «hombres de Dios» o profetas. Moisés es el mayor de entre ellos, aunque a Abrahán se le da igualmente el calificativo de «profeta» (Gén 20, 7). Por otro lado, Oseas, sin decirlo, designa a Moisés como profeta (Os 12, 14), muestra de que esta concepción era conocida en el reino del norte. Se ha observado además, desde hace tiempo, toda una serie de parecidos y semejanzas entre los textos elohístas y los relatos que evocan la acción de los profetas Elías y Eliseo. Compárese por ejemplo la función que tiene el bastón del profeta Eliseo (2 Re 4, 29-31) con Ex 4, 1-4 (cf. Ex 4, 6 y 2 Re 5, 27). Asimismo, el celo de Moisés por Yavé en Baal-Peor puede compararse con el de Elías (Núm 25, 5; 1 Re 18, 40) o con el de Jehú (2 Re 9-10). Las raíces profundas del documento elohísta debemos buscarlas pues en los círculos proféticos del reino del norte, aunque no debe olvidarse, por otro lado, la corrien-

te sapiencial. Se ve igualmente un verdadero interés por las cuestiones de moral, un profundo sentido de la obediencia a Dios, un interés auténtico por el verdadero culto, una profunda preocupación por subrayar la alteridad fundamental entre Dios y el hombre.

El documento fue redactado en un momento en el que el movimiento profético inaugurado por Elías había adquirido ya una gran fuerza moral y política. Sus ideas van en la misma línea que las de este

### III. La perspectiva teológica del documento

Tres dimensiones, a las que deberemos prestar continuamente atención durante la lectura, nos permiten afirmar que se trata de una obra estructurada:

—los vestigios de diversos itinerarios que en el estado primitivo del documento debían servir para unir los diferentes relatos.

—las referencias y alusiones de unos relatos a otros en las diversas formas en las que aparecen;

—la problemática del documento que gira en torno al temor de Dios.

#### a. EL CICLO DE ABRAHAN

Sin olvidar ni dejar de lado el elemento elohísta que se encuentra en el c. 15 del Génesis, es más interesante comenzar por el c. 20 que nos presenta una unidad literaria bien delimitada. Si exceptuamos una pequeña glosa en el v. 14 («servidores y sirvientas») y el v. 18, añadidura posterior, el texto de Génesis 20 nos permite descubrir la mayor parte de las características del documento elohísta.

Es fácil ver la estructura del texto, ya que los elementos se presentan por parejas. En la introducción, que consta de dos partes (v. 1-2), el v. 1 ofrece un elemento de itinerario (que supone algo que preceda y que probablemente se ha perdido), dándonos una serie de indicaciones geográficas que, en último término, no son necesarias al relato. El relato en sí comienza en el v. 2, de forma lacónica,

movimiento y su actitud frente a la sociedad es semejante. ¿Puede afirmarse que el documento fue redactado después de la rebelión de Jehú? Es posible, pero por el momento no podemos precisar más; lo único que se puede decir es que su redacción se sitúa entre 850 y 750. Nuestro error no será muy grande, si afirmamos que el documento debió ver la luz en la primera mitad del siglo VIII antes de Cristo.

aunque el nombre de Guerar constituya el lazo de unión con el versículo 1. El conflicto es presentado sin que se sienta la necesidad de aportar al lector excesivas precisiones. Inmediatamente después, nos encontramos con el diálogo entre Dios y Abimelek en sueños (v. 3-7), la convocación por el rey de sus servidores, repetida dos veces (v. 8), la convocación de Abrahán (v. 9-13) y finalmente la reacción ante los acontecimientos tanto del rey (v. 14-16) como de Abrahán (v. 17). El relato está perfectamente construido, aunque los discursos y las conversaciones ocupan un lugar más importante que el elemento narrativo que aparece como secundario.

Desde el punto de vista de los personajes, señalemos que Abimelek es presentado como rey, mientras que a Abrahán se le califica de profeta, que el primero no es israelita y que el segundo simboliza a Israel. El conflicto entre los dos hombres surge debido a una afirmación de Abrahán, en parte falsa. Este conflicto plantea un problema moral, el del pecado y de manera más general el del reconocimiento de una ley moral entre grupos humanos que no comparten la misma fe o la misma religión.

Aunque el relato nos sitúe ante el caso de un conflicto, el texto no pronuncia la palabra «ley», aun cuando Dios recuerda una de ellas a Abimelek: no se puede tomar una mujer que ya está casada, ya

que esto acarrea la muerte (v. 3). Es cierto que esta ley existe en Israel, porque se encuentra en Dt 22, 22; Lev 20, 10 y en el decálogo (Dt 5, 18, aunque no se indica el castigo). Ahora bien, siendo Abimelek extranjero y por tanto no teniendo la fe de Israel, ¿cómo podía conocer una ley semejante? El texto lo supone y los códigos de leyes del antiguo oriente nos lo confirman. El código de Hammurabi declara (n. 129): «Si a la esposa de un hombre se la sorprende acostada con otro hombre, se les atará a ambos y se les echará al agua. Si el propietario de la mujer la deja con vida, el rey dejará también con vida a su servidor».<sup>2</sup> Si este texto del siglo XVIII antes de Cristo nos parece excesivamente distante de nuestro relato, podemos consultar las leyes asirias compiladas en el siglo XII y que dicen prácticamente lo mismo: «Si una mujer casada ha salido de su casa y se ha dirigido hacia otro hombre, al lugar donde éste habita, si éste se ha acostado con ella sabiendo que estaba casada, se ejecutará al hombre y a la mujer».<sup>3</sup> El relato elohísta supone este contexto legislativo.

Para poder precisar el ámbito de inspiración de nuestro texto, tenemos que comparar con él algunos otros textos análogos en los que aparecen el mismo tipo de preocupaciones y los mismos centros de interés. Podemos compararlo, por ejemplo, con el relato de la curación de Naamán por el profeta Eliseo (2 Re 5). Aquí Naamán representa al no-israelita, ya que es arameo y, con motivo de la curación, se ponen en relación los poderes del rey y el de los profetas (2 Re 5, 6-8). Observamos que existe el mismo interés por los problemas de moral, en los que un israelita, en este caso el mismo servidor del profeta, se comporta de manera mucho menos delicada que un no-israelita, así como una misma visión de la acción universal de Dios. Veamos brevemente algunos de estos puntos.

<sup>2</sup> Code d'Hammourabi, traduction A. Finet (coll. LAPO). Cerf, Paris 1973, 84.

<sup>3</sup> Les lois assyriennes, traduction G. Gardascia (coll. LAPO). Cerf, Paris 1969, 116.

**Acción de Dios fuera de Israel.** Naamán, jefe del ejército del rey de Arán, enemigo de Israel (2 Re 5, 2), viene buscando su curación al reino de Samaria y, después de muchas dudas, terminará haciendo una magnífica profesión de fe yavista (2 Re 5, 15), mientras que Gehazi, servidor del profeta, será castigado a causa de su avaricia quedándose leproso (5, 20-27). El cambio completo de situaciones es evidente.

El relato de Gén 20 está centrado, por su parte, en Abimelek, rey no israelita, al que Dios habla en sueños. Paradójicamente, Abrahán se encuentra en una situación humillante: debe excusarse por haberse comportado como lo ha hecho, mintiendo a Abimelek y dudando de su temor de Dios.

**Los problemas de moral.** Naamán, al llevarse consigo un poco de tierra del país de Israel para poder así sacrificar a Yavé, da muestras de una delicadeza digna de admiración. Debido a las funciones que ocupa, deberá, en efecto, acompañar al rey al templo de Rimmón y prosternarse allí con él (2 Re 5, 18). Este acto externo y público, ¿no invalidará su fe y su deseo de dar culto solamente a Yavé? En este punto también, el profeta tranquiliza al recién convertido.

Perspectiva semejante en el relato de Gén 20: el problema que se plantea es el siguiente: ¿puede Dios exigir el castigo de inocentes por causa de una falta objetiva? Está claro que nos encontramos ante un problema complicado de moral: objetivamente, Abimelek es culpable, ya que ha tomado a Sara, mujer casada: subjetivamente, sin embargo, es inocente y el mismo Dios lo reconoce (v. 6), ya que el rey ha sido víctima del patriarca que le ha ocultado el hecho de que Sara era su mujer. Más aún, el rey no ha tocado a Sara (v. 4. 6) y Dios ha preservado al rey de toda falta. Sin embargo, el rey deberá pasar por Abrahán, el profeta, para poder escapar al castigo. En la respuesta de Abrahán a Abimelek, el problema de la falta ocupa el centro del relato. Subjetivamente, el culpable es Abrahán, ya que al ocultar la situación de Sara ha puesto en



peligro la vida de Abimelek y de los suyos. Intenta justificarse por todos los medios (no ha mentido del todo, ya que Sara es realmente hermana de Abrahán por parte de su padre) acogiéndose al hecho de que la ley de Dios no afecta a los no-israelitas. Ahora bien, esta idea es totalmente falsa, ya que Abimelek temía realmente a Dios.

**Rey y profeta.** En el relato de Naamán, el que tiene poder para curar en Israel es el nabí (profeta) y no el rey (2 Re 5, 3. 8). Este último aparece relativamente simpático y consciente de los límites de su poder (v. 7). Lo que sucede es que ignora el poder profético. Desde el punto de vista del relato, el rey aparece como menos poderoso que el profeta.

Abimelek, rey, teme a Dios y a pesar de todo debe reconocer que necesita del nabí Abrahán, ya que sólo él puede interceder para curarlo (Gén 20, 17).

La relación rey-profeta aparece claramente en ambos relatos. Esto nos recuerda la tensión existente en el reino del norte entre estas dos funciones. Al mismo tiempo, nos damos cuenta de los lazos existentes entre Gén 20 y el ambiente profético representado por Elías y Eliseo.

**La expresión «temor de Dios»** (v. 11), anunciada por el uso del verbo «temer» en el v. 8, ocupa una función decisiva en la organización del texto de Gén 20. Se insinúa, sutilmente, que el temor de Dios puede existir perfectamente entre los no-israelitas, ya que los servidores del rey «temieron mucho» (v. 8). Ya desde ahora sabemos que la razón presentada por Abrahán no es válida. El relato juega hábilmente con el término «temor».

El temor de los servidores del rey es el de quienes se encuentran ante un Dios terrible. Puede tratarse de un temor religioso primario, pero el conjunto del relato permite suponer que los servidores están capacitados para otro tipo de temor, el temor del que se habla en el v. 11. Aquí, el temor de Dios posee un contenido preciso: designa la obediencia a las normas morales cuyo guardián es la divinidad; no se trata pues de un sentimiento psicológico, sino

de la obediencia a la ley divina que pueden practicar los israelitas y los que no lo son. Abimelek no ignoraba la ley, aunque no podía ponerla en práctica al ignorar que Sara estaba casada. Por ello, el temor de Dios puede ser mayor en Abimelek y los suyos que en Abrahán. En el relato de la curación de Naamán, no se encuentra el tema del temor de Dios, muestra de que este tema está más emparentado con la corriente sapiencial que con la profética.

Después de haber leído el capítulo 20 del Génesis, podemos continuar con el ciclo de Abrahán, en su versión elohísta. En el episodio de Agar e Ismael (Gén 21, 9-21), Abrahán se encuentra una vez más en una situación poco brillante y Dios interviene en favor del oprimido, característica importante de este documento. El relato de la alianza entre Abimelek y Abrahán hace referencia, evidentemente, al capítulo 20 y a las relaciones de ambos personajes (Gén 21, 22-24. 27. 31).

El relato del sacrificio de Isaac supone una larga tradición anterior (Gén 22, 1-10. 12-13. 19). En el v. 19 nos encontramos una vez más con un fragmento de itinerario que hace mención de los precedentes relatos a propósito de Berseba (21, 31) o a sus alrededores (21, 14). Al final del sacrificio, Abrahán vuelve a Berseba, donde había sellado la alianza con Abimelek. Señalaremos únicamente dos aspectos del relato que muestran bien la mentalidad del Elohistas. En primer lugar, **Abrahán es puesto a prueba por Dios**. Ya desde el comienzo se nos anuncia que el patriarca va a verse envuelto en una situación, provocada por Dios, en la que tendrá que hacer una opción fundamental y que servirá para controlar la profundidad de su fidelidad. Nos encontramos, en segundo lugar, con el **tema del temor de Dios**, ya que el ángel declara a Abrahán: «No extiendas tu mano contra el mozo. No le hagas daño. Ahora veo que temes a Dios: no me has negado tu hijo único» (v. 12). Se ha considerado muchas veces esta frase como el culmen del relato. Pero, ¿qué significa esta expresión? Siendo una prueba del temor de Dios, no puede tratarse de la obediencia

a las normas morales reconocidas por todos, como en el c. 20 del Génesis; lo que se busca, debe ser más bien una obediencia incondicional a Dios. Por ello, Abrahán es el hombre que se somete totalmente a Dios,<sup>4</sup> y que es capaz de sacrificar incluso el porvenir de la promesa, poniéndose en sus manos por lo que toca a su cumplimiento, ya que sólo Dios «es capaz de hacer morir y de hacer vivir» (2 Re 5, 7). Nos encontramos en el «ámbito de las experiencias extremas de la fe, donde parece que el mismo Dios es enemigo de su obra para con los hombres, ya que su silencio es casi total».<sup>5</sup> Lo que Dios pide a Abrahán supera todas las normas, todo lo que cualquier autoridad terrestre puede exigir de sus súbditos, aunque se trate del rey. Abrahán es, sencillamente, un «fiel de Dios» en el sentido profundo del término.

## b. EL CICLO DE JACOB

Parece que el elohísta conoce el nacimiento de Esaú, el rojo, y de Jacob (Gén 25, 25. 29-34). El derecho de primogenitura de Esaú pasa a Jacob como consecuencia de un juramento; aunque esta presentación no sea muy elevada, es, sin embargo, más moral que la del relato yavista correspondiente.

El ciclo continúa con el sueño de Jacob en Betel (Gén 28, 10-12. 17-18. 20-22): en el v. 17 encontramos de nuevo el temor sagrado que produce la proximidad de Dios, nota característica del elohísta. En Betel, Jacob hace un voto.

La tradición elohísta, muy fragmentaria, continúa en el 29, 15-17. 27b. 30. En el c. 30 se encuentra muy mezclada con la tradición yavista; se trata de los líos entre Jacob y Labán el arameo, pero, a pe-

<sup>4</sup> *Recuérdese al respecto que, para el Corán, Abrahán es el primero de los «muslim», musulmanes, es decir, de los que «se someten totalmente» a Dios, o de los que se «entregan». «Cuandío Dios dijo a Abrahán: «sométete», respondió: «me someto al Señor del universo». Esta sumisión (Islam) fue el testamento de Abrahán a sus hijos» (II, 125-126, ó 131-132).*

<sup>5</sup> G. von RAD, Teología del Antiguo Testamento, I. Salamanca <sup>3</sup>1975.

sar de todo, Dios protege a Jacob (31, 2. 4-18a. 24). Si Jacob abandona a Labán, lo hace por orden divina: «Yo soy el Dios de Betel, donde ungieste una estela y donde me hiciste un voto. Levántate, sal de este país y vuelve al país de tus parientes» (31, 13). Este texto hace alusión al c. 28, recordando algunos de sus elementos: la estela, la unción de aceite y el voto. Es un buen ejemplo de la correspondencia de los diferentes relatos.

Labán sale en persecución de Jacob (31, 25a. 28b-29. 32b-33a. 36-42), pero no le hace daño, ya que Dios se lo advierte en sueños. El relato termina contándonos una alianza política referente a la frontera entre Labán y Jacob (31, 45. 49. 51-53a. 54), texto en el que se ve la importancia de la estela como testigo de un pacto.

A la tradición elohísta pertenece igualmente la estancia de Jacob en Mahanaín (Gén 32, 2-3), el envío de regalos a Esaú (32, 14b-22), y elementos del combate en el Yaboq (32, 24. 25a. 26b. 30a. 31-32). Jacob llega a Siquén (33, 19-20), luego va a Betel (35, 1-4. 14-15) donde tiene lugar el nacimiento de Benjamín (35, 16-20).

Este ciclo podría muy bien titularse «las andanzas de Jacob»: se trata, en efecto, de un auténtico itinerario en el que el patriarca va pasando por algunas ciudades de Transjordania y por los grandes santuarios del norte de Israel. La importancia de los actos culturales realizados por Jacob y la erección de las estelas muestran la preocupación del autor por relacionar los santuarios del norte con la gesta de los patriarcas.

## c. LA HISTORIA DE JOSE

La tradición elohísta ocupa un lugar relativamente importante en esta historia (Gén 37; 40-42; 45; 48; 50, 3b-4a. 15-21), aunque de hecho se presenta en forma de vestigios mezclados con la tradición yavista. Bástenos con señalar algunos pasajes en los que se ve claramente la temática de esta historia en la perspectiva del elohísta.

La escena de Gén 42 (parcialmente E) nos cuen-

ta el encuentro de José y de sus hermanos. En esa ocasión, primer encuentro, José les acusa de espías y les pone a prueba (v. 16b). Los prueba para controlar si lo que dicen es cierto, pero también para comprobar si el mal que les impulsó a venderle les domina todavía; quiere ver si su corazón ha cambiado; José pretende educarlos y purificarlos, por medio de los sufrimientos y angustias que deben soportar por orden suya.

Al cabo de tres días, José cambia su decisión y les declara: «Esto es lo que tendréis que hacer para salvar vuestras vidas, ya que yo temo a Dios» (v. 18b). Al tomar la decisión de enviar a sus hermanos a sus casas, salvo a uno, Simeón, José invoca el temor de Dios; funda su conducta en las exigencias de tipo moral que la divinidad le presenta. Frente al grupo de espías que podrían poner en peligro la seguridad del país, José actúa humanamente superando las estrictas exigencias de los intereses de Egipto. En el texto se sobreentiende una cierta dimensión de moral universal. La concepción del temor de Dios de este texto es muy parecida a la que se encuentra en Gén 20, 11.

Al tema del temor debemos añadir igualmente el de la salvación realizada por Dios. Cuando José se da a conocer a sus hermanos, les dice: «Dios me envió delante de vosotros para salvaguardar vuestras vidas» (45, 5). Dios quiere salvar a su pueblo de la misma manera que había salvado a Isaac y protegido a Jacob. José, por su parte, vuelve a la idea de antes: «El mal que vosotros habíais pensado hacerme, ha sido cambiado en bien por Dios para poder realizar lo que hoy estáis viendo: salvar la vida de un pueblo numeroso» (50, 20).

De todo esto podemos sacar dos conclusiones: una vez más, vemos cómo los relatos se relacionan unos con otros; los ejemplos que ilustran esta manera de proceder son numerosos, incluso hasta en los detalles, lo que indica que la obra estaba bien compuesta y estructurada. Por otro lado, gracias al tema de la salvación que Dios lleva a término por la prueba, el mal y el sufrimiento, el documento

elohísta constituye un **preámbulo y una primera base de la comprensión cristiana de la redención**; el documento yavista, por su parte, sugiere más bien una comprensión cristiana del nacimiento del mesías.

#### **d. MOISES**

Con el libro del Exodo se entra de lleno en la constitución del pueblo; la función de Moisés será precisamente forjarlo en medio de las dificultades. Uno de los primeros textos elohístas se ocupa de la actitud de las comadronas de las mujeres hebreas (Ex 1, 15-21). El yavista se había contentado con señalar el crecimiento de los israelitas y la orden del faraón (Ex 1, 12). El elohísta desarrolla esta información, ofreciéndonos nada menos que el diálogo entre el «rey de Egipto» y las comadronas. La orden del rey es tajante: «Cuando las mujeres de los hebreos den a luz, vigila bien las dos piedras. Si es niño, matadlo; si es niña, dejadla con vida» (v. 16). *Una vez más, nos encontramos ante un caso de conciencia: ¿se debe obedecer a la orden del rey o seguir los dictados de la norma superior? Antes, sin embargo, de continuar nuestra lectura, debemos solucionar un problema importante: las comadronas, ¿son israelitas o egipcias? La segunda hipótesis es la más probable, teniendo en cuenta el contexto y las ideas del elohísta: nos encontramos en una situación semejante a la de José, alto dignatario del faraón, frente a sus hermanos considerados como espías. Las comadronas no obedecieron al rey. «Las comadronas temieron a Dios; no siguieron las órdenes del rey de Egipto y dejaron con vida a los niños (v. 17). Estas mujeres prefirieron obedecer a la divinidad, garantía de un orden moral superior, antes que al rey, aun cuando la presencia abundante de los hebreos plantea un problema político a Egipto. La consecuencia de su valiente actitud se explica a renglón seguido: «El pueblo se hizo muy numeroso» (1, 20; cf. Gén 50, 20). En el v. 21, donde nos encontramos quizá con un añadido, se vuelve una vez más al tema central: «Y como las*

comadronas habían temido a Dios, éste les concedió posteridad». En este caso, la obediencia a Dios supone la desobediencia a la autoridad política que ordena la muerte, cuando el proyecto de Dios es precisamente la vida.

Todo esto sirve para preparar el relato del nacimiento de Moisés, que debe su salvación a los egipcios y, para colmo, a la hija del faraón (2, 1-10). Esto quiere decir sencillamente que el temor de Dios se encuentra también entre los no israelitas (aunque la expresión no se encuentre en este relato).

El documento elohísta continúa con el relato de la importante manifestación de Dios a Moisés, durante la cual se le revela su misterioso nombre: «Yo soy el que seré», encargándole al mismo tiempo de una misión especial (3, 1b. 4b. 6. 9-15). Dios encarga a Moisés conducir a las tribus para que «rindan culto a Dios» en la montaña del Horeb. No faltarán dificultades; 4, 22-23, al describirlas, utiliza una fórmula teológica importante: el pueblo de Israel es el primogénito de Dios y si el rey se niega a que salga el pueblo, su primogénito morirá. Recordemos que, para el yavista, el hijo de Dios es el rey.

Parece que en este relato las plagas son solamente cinco: el agua que se cambia en sangre (7, 15b. 17b. 20b. 24; cf. 4, 9) —el granizo (9, 22-23a. 24a. 25a. 27b. 31- 32. 35a)— los saltamontes (10, 12b. 14a. 15) —las tinieblas (10, 21-23. 27)— los primogénitos: esta plaga, que ya se había anunciado en 4, 23, está unida a la salida de los israelitas y a la pascua. La tradición elohísta insiste en el hecho de que los egipcios, en un primer momento, dejaron salir a los israelitas, y que incluso les dieron sus joyas y vestidos (3, 21-22; 11, 2-3; 12, 35-36; cf. Gén 15, 14; este hecho podría muy bien relacionarse con el episodio del becerro de oro (en Ex 32).

La salida de Egipto no se realiza por el camino del país de los filisteos, siguiendo la costa, sino por un camino que se encuentra mucho más al sur y que lleva a las tribus hasta el desierto (13, 17-19).

Ante la salida de los israelitas, el rey de Egipto cambia de opinión y se lanza en su persecución (14, 5a. 6b. 11-12. 19a. 20b). En todos estos relatos se conservan únicamente restos de la tradición elohísta mezclados con la trama general yavista. Nos encontramos de nuevo con el documento elohísta en Ex 17, 5-6, que hace alusión a 7, 17b, mencionando el Horeb, montaña hacia la que Moisés guiaba al pueblo, lugar de la manifestación de Dios.

El tema del temor de Dios vuelve a aparecer en Ex 18. Jetró, suegro de Moisés, viéndole desbordado por la cantidad de trabajo y de asuntos de los que debe ocuparse (18, 13-14), le propone que deje de lado los asuntos de menor cuantía en manos de hombres «capaces y emerosos de Dios, seguros e incorruptibles» (v. 21). En este texto se exige el temor de Dios como cualidad moral de los que van a ocupar el puesto de jueces: el juez debe ser un hombre recto e íntegro, ajeno a la acepción de personas y a la inmoralidad. En esta ocasión no se trata ya de extranjeros (Abimelek, José el egipcio, las comadronas), sino de los propios israelitas; tanto unos como otros deben ser temerosos de Dios, es decir, obedecer a la voluntad de Dios, tal y como viene expresada, particularmente, en la ley.

#### e. EL ACONTECIMIENTO DEL HOREB

Pasado este intermedio, nos encontramos en el Horeb (Ex 19, 2b-3a. 9a. 16b-17. 19b; 20, 18-21). Se trata de un texto de amplitud relativa en el que se expresa claramente la teología del elohísta. Vale la pena citar completamente el texto de Ex 20, 18-20: «Todo el pueblo percibía los truenos y relámpagos, el sonar de la trompeta y la montaña humeante: el pueblo temblaba y estaba aterrorizado, manteniéndose a distancia. Y dijeron a Moisés: Háblanos tú y te escucharemos; que no nos hable Dios, que moriremos. Moisés respondió al pueblo: No temáis, Dios ha venido para probaros, para que tengáis presente su temor y no pequéis».

Ante la teofanía, descrita simbólicamente como una tormenta, el pueblo se llena de sagrado temor,

que viene resaltado en nuestro texto por la acumulación de verbos (v. 16b y 18). Se pide a Moisés que actúe como intermediario entre Dios y ellos, pues tienen miedo de morir si Dios les habla. La respuesta de Moisés es fundamental: la presencia de Dios es una prueba que, manteniendo las distancias y diferencias, se puede comparar con la de Abrahán (el verbo es el mismo que en Gén 22, 1), ya que Dios quiere probar la fidelidad del pueblo comunicándole su palabra. La experiencia de Dios debe engendrar en el hombre el temor, es decir, una actitud de acogida al Dios que se revela por su palabra, dando a conocer su voluntad para la vida del mismo. Este temor implica una actitud de fe y de obediencia a la palabra de ese otro que es Dios. A la ausencia de temor de Dios se llama «pecado», es decir, infidelidad a Dios y a su palabra.

¿Cuál es la función de Moisés? El pueblo le pide que sea el intermediario en la transmisión de la palabra de Dios. Si tenemos en cuenta el conjunto de los textos elohistas y proféticos, ¿no es ésta la función propia y característica del profeta, el cual, sin ocupar el lugar del pueblo, le sitúa frente a sus responsabilidades? Desde este punto de vista, ni siquiera Moisés puede representar al pueblo comprometiéndolo en una actitud de fidelidad. El pueblo es invitado a decidirse y optar por Dios, en función de su propia experiencia de Dios y de su palabra.

El resto del documento nos confirma en esta idea. En el momento de la aspersión de la sangre (24, 3-8, texto ampliamente retocado), la respuesta del pueblo es de suma importancia, ya que se repite dos veces (v. 3 y 7; cf. 19, 8). Este rito de la aspersión, rito litúrgico de larga historia, es la conclusión del acontecimiento del Horeb.

Poco después de la ejecución de este rito, que hace que el pueblo se convierta en el pueblo de Yavé, la fidelidad-temor de Dios se deterioran rápidamente. Mientras que Moisés está en la montaña, el pueblo se fabrica un ídolo (32, 7b-8a). De vuelta del monte, Moisés se encoleriza en los primeros mo-

mentos (v. 19b-20) y más tarde intercede por el pueblo, ejerciendo de esta forma su función de profeta (30-34). Sin embargo, el pueblo debe abandonar sus ornamentos y hacer penitencia (33, 4-6; comparar con Gén 35, 2-4).

El relato continúa, sin transición alguna, con la mención de la «tienda» que acompaña a las tribus después del acontecimiento del Horeb (33, 7-11. 18-23). Dios habla con Moisés cara a cara (33, 11), otra de las características que sitúa a Moisés en el mismo plano que los profetas, pero, de todas maneras, no puede ver el rostro del Señor, ya que «el hombre no puede ver a Dios y continuar viviendo», concepto ampliamente repetido en los círculos del norte.

## **f. LA MARCHA POR EL DESIERTO Y LA CONQUISTA**

La marcha por el desierto que lleva al pueblo del Horeb a Cadés está basada fundamentalmente en un itinerario (a partir de Núm 10, 33-36) en el que se observa la presencia del arca. Los diversos episodios que se nos cuentan tienen un denominador común: manifestar la infidelidad del pueblo y subrayar la función de Moisés. Así, por ejemplo, en Tabéera, el pueblo se subleva contra Dios y contra Moisés (Núm 11, 1-3) y éste debe interceder ante Dios, jugando una vez más el papel de intermediario y de profeta (compárese con Gén 20, 7. 17). En Núm 11, 4a. 5-9, el pueblo comienza a echar en falta Egipto porque, en el desierto, el único alimento que tiene es el maná (compárese con las quejas de Ex 14, 11-12).

Relato importante igualmente es el del don del espíritu a los ancianos (Núm 11, 16-17. 24-30). Dios declara a Moisés: «Apartaré una parte del espíritu que posees y se lo pasaré a ellos» (v. 17). En el momento en el que el espíritu reposa sobre los ancianos, comienzan a profetizar (v. 25-26). Esto quiere decir que la acción del espíritu tiene por finalidad favorecer la dirección del pueblo, pero esta

presencia del espíritu es transitoria. La respuesta de Moisés es igualmente significativa: «Ojalá todo el pueblo del Señor fuera profeta y recibiera el espíritu del señor» (11, 29). En definitiva, lo que está en el centro de todo es el pueblo, por encima de las funciones necesarias para guiarlo.

La polémica entre Myrián y Aarón contra Moisés (12, 2-8) confirma sin embargo que Moisés es algo más que un profeta, alguien a quien Dios habla cara a cara. Las rebeliones contra Moisés continúan (14 y 16), pero en estos textos no es fácil separar claramente los elementos elohístas. En Núm 20, 14-21 nos encontramos de nuevo con el documento, en el instante en que Edón no accede al paso de los israelitas; igualmente, en Núm 21 con la conquista de Transjordania. Finalmente, en las estepas de Moab, Balaán pronuncia sus oráculos.

Al término de esta lectura cursiva, llegamos poco más o menos al mismo punto en el que dejamos a la tradición yavista. A pesar de que estemos con-

vencidos de que el elohísta forma un verdadero documento, no podemos decir, en la situación actual, hasta dónde llegaba la reflexión de sus autores a propósito de la historia pasada de Israel. Es posible que el documento elohísta fuera más amplio, pero su estado fragmentario impide toda conclusión definitiva. En el momento de fusionarse con el documento J, el elohísta no se conservó en algunas de sus partes más que de manera muy fragmentaria; por otro lado, la integración en el Deuteronomio modificó igualmente su integridad. Los relatos totalmente elohístas no son abundantes, pero a pesar de todo podemos afirmar que su existencia como documento es muy probable. Habría que precisar igualmente su teología; hemos indicado únicamente algunas de las pistas y temas que aparecen con más frecuencia. Es cierto, sin embargo, que el pecado del pueblo, considerado como apostasía, preocupó profundamente al autor, influenciado, sin duda, por la predicación profética.

## IV. Los conjuntos legislativos

Dos textos legislativos forman parte igualmente del libro del Exodo: el decálogo y el llamado código de la alianza. Ambos textos fueron transmitidos y conservados en los círculos del reino del norte, pero no es seguro que hubieran formado parte del documento elohísta. Lo más probable es que hubieran sido integrados al libro del Exodo en el momento de la fusión J-E, cuya finalidad es hacer obra político-religiosa cuando, después de la caída de Samaría, se reúnen en Jerusalén tanto los judíos como los israelitas del norte.

### a. El Decálogo

Este texto se encuentra dos veces en el Pentateuco, en Ex 20, 2-17 y en Dt 5, 6-18. En ambos casos se encuentra dentro del contexto de la teofanía del

Horeb. Se trata de dos recensiones, con diferencias apreciables entre ambas, fruto de una larga historia redaccional.

En Ex 20, 2-17, el decálogo no está en su contexto primitivo, ya que se encuentra en medio de la descripción de la teofanía; existe una ruptura clara entre 19, 25, que introduce un discurso de Moisés, y 20, 1, donde el que habla es Dios. Esto no quiere decir que este texto no sea antiguo: su estilo, en segunda persona del singular, y sus analogías con otros textos legislativos del segundo milenio antes de Cristo, confirman su antigüedad. Oseas (4, 2) y Jeremías (7, 9) conocen el texto. Por otro lado, los parecidos con Ex 34, 10-26 permiten situarlo, por lo que al fondo del decálogo se refiere, en el siglo X. No es posible ir más lejos, ni probar que el decálogo venga de Moisés; esto no quiere decir, sin em-

# INTENTO DE CLASIFICACION DE LOS DOCUMENTOS EN EL PENTATEUCO

Cap.	J	E GENESIS Los origenes	P	Cap.	J	E	P
1			1-31	20		1-18	
2	4b-25		1-4a	21	1-2a		2b-6
3	1-24				7-8	9-24	
4	1-26				25-26	27	
5			1-28		28-31a	31b-32	
	29		30-32		33-34		
6	1-8		9-22	22		1-10	
7	1-5		6		11	12-13	
	7		8-9		14-18	19	
	10		11		20-24		
	12		13-16a	23			1-20
	16b		17a	24	1-67		
	17b		18-21	25	1-6		7-11a
	22-23		24		11b		12-17
8			1-2a		18		19-20
	2b-3a		3b-5		21-24	25	
	6-12		13a		26a		26b
	13b		14-19		27-28	29-34	
	20-22			26	1-33		34-35
9			1-17	27	1-45		46
	18-27		28-29			<b>Ciclo de Jacob</b>	
10			1a	28			1-9
	1b		2-7		10	11-12	
	8-19		20		13-16	17-18	
	21		22-23		19a	20-21a	
	24-30		31-32		21b	22	
11	1-9		10-27a	29	1-14	15-17	
	27b-30		31-32		18-27a	27b	
	<b>Ciclos de Abraham y de Isaac</b>				28-29	30	
12	1-4a		4b-5	30	31-35		
	6-20				1-4	5-13	
13	1-5		6		14-16	17-22a	
	7-11a		11b-12a		22b-24	25-27a	
	12b-18				27b	28	
14 *	documento especial				29-31a	31b-33	
15	mezcla JE				34a	34b-35a	
16	1b-2		1a		35b-38	39-40a	
	4-14		3		40b-41	42	
			15-16		43		
17			1-27	31	1-2	3	
18	1-33				4-5a	5b-13	
19	1-28		29		14	15-16	
	30-38				17-18a		18b
					19a	19b-20	

Cap.	J	E	P
31	21a 22-23 25b-27 32a 34-35 43-44a 46 50 53b	21b 24-25a 28-31 32b-33a 36-42 44b-45 47-49 51-53a 54	
32	1b 2b 4-14a 23 25b-26a 27-29 30b 33	1a 2a 3 14b-22 24-25a 26b 30a 31-32	
33	1-17	18-20	
34	1-31		
35	5	1-4 6b-8	6a 9-13 (14) 15
	21-22a	16-20	22b-29
36	2-5 10-28 31-39		1 6-9 29-30 40-43
	<b>Historia de José</b>		
37		2b 5-11 13b-15a 18a 19-20 22 24 28b-30 32 34a 35a 36	1-2a
	3-4 12-13a 15b-17 18b 21 23 25-28a 31 33 34b 35b		
38	1-30		
39	1-23		
40		1-23	
41	2-4 18-21a 34 36	1 5-17 21b-33 35 37	

Cap.	J	E	P
41	38 41-42 43b-45a 48 53-55 56b-57	39-40 43a 45b 47 49-52 56a	46
42	1a 2 4-5 7 9b-11a 12 27-28	1b 3 6 8-9a 11b 13-26 29-37	
43	1-13 14b-23a 24-34	14a 23b	
44	1-34		
45	1a 2a? 4b 5-7 9? 10b 11b 13-14 (19) (21a) 24b-25a 28	1b 2b-4a 5? 8-9 10a 11a 12 15-18 20 21b-24a 25b-27	
46	28-34	1-5a	5b-27
47	1-5a 6b 12-27a 29-31		5b-6a 7-11 27b-28
48	2b 9b-10a 13-14 17-19	1-2a 8-9a 10b-12 15-16 20-22	3-7
49	1b-28a 33		1a 28b-32
50	1-3a 4b-8 10b-11 14 22	3b-4a 9-10a	12-13
		15-21 23-26	
		<b>Ciclo de Moisés EXODO</b>	
1	6		1-5 7



Cap.	J	E	P
1	8-12		13-14
2		15-21 1-10	
3	11-23a 1a 2-4a 5 7-8 16-20 1-9?	1b 4b 6 9-15 21-22 9-12 13-16? 17-18 20b-23	23b-25
4	19-20a 24-26 29-30 (31) 1-4 6-21		27-28
5		22-23	(5)
6		1	2-30
7		<b>Plagas de Egipto</b>	
	14-18	15b.17b 20	1-13 19-20a
	21a	23	21b-22
8	24-27		28-29
	4-5a 6-7a 8-11a 16-28		1-3 5b 7b 11b-15
9	1-7? 13 (14-16) 17-18 (19-21) 23b 24b-30 (31-32) 33-34	22-23a 24a	8-12
10	1a (1b-2) 3-11 13b-19 24-26 28-29	35 12-13a 14a.15a 20-23 27	
11	4-7a 8b	1-3?	(7b-8a) 9-10
12	21-23	<b>Salida de Egipto</b>	1-20

Cap.	J	E	P
12	(24-25) 26-27? 29-30 31-32 34 38-39		28
13		33 35-36 40-51 (3-16) 17-19	37 1-2
14	20-22 2b 3b		1-2a 3a 4
	5b-6a 7a 9a 10 13-14	5a 6b 7b	8 9b
	19b-20b 24-25 27 30-31 (1-19) * 22b-25? (26)	11-12 19a 20a	15-18 21-23 26 28-29
15		20-21	22a
16	4-5 13b-15 21b 27 (28) 29-31 35b		27 1-3 6-13a 16-21a 22-26
17	1b.2.7	3-6 8-16 1-27	32-35a 36 1a
18		<b>Sinai/Horeb</b>	
19	2a 9a 10-11 13b-16a 18 20-24	2b-3a 12-13a? 16b-17 19 25	1 (3b-8) (9b)
20		1-17 Decálogo 20-21 22-26	
21		1-37	Código de la alianza
22		1-30	
23		1-19	

Cap.	J	E	P
24	1-2 9-11	(20-33) 3-8 (12-14) 18b	15-18a
25-31			todo
32	1-6 (7-16) 17-18 (21-24) 25-29?	19-20 30-34a (34b-35)	
33	1-3a 12-17	3b-11 18-23	
34	(1-9) 10-26 Código (27-28)	29-35	
35-40			

**NUMEROS**  
**Leyes diversas**

1 a 9 todo

**Del Sináí a las llanuras de Moab**

10	29-32	33-36	1-28
11	4b 10 11-15? 18-23 31-35	1-4a 5-9 16-17 24-30	
12	1b 9-10a	1a 2-8 10b-16	
13	17b-24 26b-29		1-17a 25-26a
14	1b 3-4 8-9 11-25 30-33		1a 2 5-7 10 26-29 34-38
15		39-45	1-41 Leyes
16		1b-2a 12-15 25-16	1a 2b-11 16-24 27a

Cap.	J	E	P
17		27b-34	35 1-28
18			1-32 Leyes
19			1-22 Leyes
20			1-13 22-29
21	1-3 10-20?	14-21 4b-9 21-32	4a (33-35)
<b>Ciclo de Baláan</b>			
22	22-38	2-21 39-41	1
23		1-30	
24	(1-2) 3-19 25		20-24

**Historia de Peor**

25 1-2  
3b-4 3a  
5 6-18

**Instrucciones para el reparto del país**

26-31 todo  
32 1-32 (34-42)  
33-36 todo

**LEVITICO**

Ley de santidad	P	Leyes complementarias
17-26	8-10	1-7 Sacrificios 11-16 Pureza
		27

**DEUTERONOMIO**

En su conjunto es  
fruto de las redacciones  
del Deuteronomio  
excepto algunos pasajes:

J 34, 1b-4(?), 10-12 (?)  
E 31, 14-15  
33 (?)  
34, 5-6 (?)  
P 32, 48-50  
34, 1a.7-9

Los ( ) indican que los versículos en cuestión fueron modificados o redactados en la redacción final.  
El \* indica un documento especial.

bargo, que se niegue esta posibilidad, cosa que muchos aceptan.

El texto está influenciado por su uso cultual; es un texto vivo que se ha conservado por su empleo en el culto. Es posible que originariamente se tratase de una serie de prohibiciones para poder entrar en una reunión cultual yavista. Esta hipótesis tiene en su favor una serie de argumentos de gran fuerza (Sal 15, 1-5; 24, 4).

Se ha calificado frecuentemente al decálogo de «moral». Es cierto, ya que el texto interpela al hombre en su relación a Dios y al prójimo, unidos ambos aspectos de manera indisoluble. El conjunto de las prohibiciones es concreto, aunque la formulación parece general. El primer mandamiento se refiere al culto que debe darse a Dios únicamente y a la imposibilidad de ponerle al servicio del hombre por medio de estatuas o usando desconsideradamente su nombre. Las otras prohibiciones tienden a garantizar, dentro de una comunidad que tiene una importancia capital, los derechos fundamentales del israelita libre, es decir, el derecho a la vida, a la libertad, al honor y a la propiedad. Estos derechos, que toda conciencia puede reconocer, reciben algo más que la sanción de Dios: son, ni más ni menos, que el signo concreto de una auténtica relación con Dios.

El decálogo moral constituye algo así como el corazón de la legislación israelita. Jesús se refiere muchas veces a esta norma que todo israelita conocía de memoria.

## b. El Código de la alianza

A diferencia del decálogo, tenemos en este texto un auténtico «código» y que, por ello, puede compararse con los códigos de leyes del antiguo oriente, por ejemplo con el de Hammurabi.

El nombre que se le ha dado corrientemente tiene su origen en Ex 24, 3-5, donde Moisés lee al pueblo el «libro de la alianza», pero todos los autores están de acuerdo en que este código estuvo re-

lacionado secundariamente con los acontecimientos del Sinaí. En efecto, lo que Moisés leyó al pueblo fueron las palabras (24, 4. 8); la mención de los mandamientos (los mishpatim de Ex 24, 3) fue un añadido posterior.

Así, pues, el código de la alianza fue introducido tardíamente en el lugar que ocupa actualmente, ya que el Deuteronomio, que conoce la tradición de Ex 19-20, no menciona como ley más que el decálogo moral. Esto quiere decir que el lugar que ocupa en la actualidad es posterior al Deuteronomio, aunque existiera antes que él, ya que el Deuteronomio se inspira en él en muchos puntos.

A pesar de la diversidad de las leyes, se puede reconocer un cierto orden en la estructura de este código: —comienza con una ley referente al altar que debe levantarse en el lugar en que Dios se manifiesta, lo que supone la pluralidad de santuarios (Ex 20, 24-26); el estilo es directo, como en el decálogo; —a continuación se nos presentan una serie de sentencias que empiezan por «Si...» y representan una casuística parecida a la mesopotámica, tanto en la forma como en el fondo; —finalmente, siguen una serie de prescripciones litúrgicas (Ex 23, 14-19).

El código, pues, comienza y termina con prescripciones litúrgicas.

Desde el punto de vista literario, el código utiliza diversas formas. Las leyes de tipo casuístico («Si sucede tal cosa... se hará tal y tal cosa...») son corrientes en los códigos mesopotámicos; es interesante compararlo con estos últimos. Esta forma normal se vio influenciada a veces por las prohibiciones en estilo directo en segunda persona del singular (cf. Ex 21, 2). Hay que señalar igualmente las frases en participio cuya concisión es muy parecida a las de las prohibiciones (Ex 21, 12-17). Es interesante esta variedad: no basta comparar estas leyes con las del antiguo oriente, es necesario también recurrir a lo más original en cuanto a la expresión de la ley, es decir, el decálogo, comprobando de esta manera su antigüedad.

Señalemos, en primer lugar, que, desde el punto de vista jurídico, estas leyes abarcan todos los sectores de la existencia. En el mismo conjunto nos encontramos con mandamientos y sentencias de tipo consuetudinario que suponen un derecho civil de forma de jurisprudencia, con exhortaciones morales en estilo directo o en participio y con prescripciones rituales. Este hecho merece especial atención, ya que constituye una diferencia notable respecto a los códigos mesopotámicos. Así, pues, según el código de la alianza, **la vida entera debe ser vivida bajo la mirada de Dios**. Esta interrelación de los diversos ámbitos de la existencia es antigua, aunque la presentación actual es más reciente; en efecto, lo nuevo se añade a lo antiguo siguiendo la línea de este último.

Sería interesante igualmente hacer un análisis del código desde el punto de vista social. Señalemos ya de entrada que el código ignora la monarquía, el sacerdocio y la institución de los jueces oficiales. Lo más probable es que en las tribus los que juegan un papel de suma importancia sean los «ancianos». Parece que la economía se basa en la propiedad de ganado mayor y menor; la agricultura existe, pero se la menciona pocas veces (6 artículos sobre 86). Nos encontramos, pues, en la época premonárquica, pero posterior a la sedentarización. El papel que juega el dinero, tanto en la compensación como en los préstamos, indica que la sedentarización es una realidad desde hace tiempo.

¿Se puede proponer una fecha, aunque sea aproximativa, teniendo en cuenta estos diferentes criterios? H. Cazelles piensa que habría que atribuir la redacción primitiva del código a la sedentarización de las tribus de Rubén y Gad en Transjordania y a las reuniones culturales en el santuario de Gilgal.<sup>6</sup>

Esto quiere decir que el código sería muy antiguo y que habría sido promulgado en las llanuras de Moab (cf. Núm 32, 4-5). Esta opinión no tiene muchos seguidores. Muchos exegetas piensan que habría que relacionar el código con la alianza de Siquén (Jos 24): la hipótesis merece consideración. Lo que se puede decir, de todas formas, es que el código se conservó y utilizó en el reino del norte, quizá en el santuario de Siquén. En cuanto al fondo, hay que relacionarlo con el período de los jueces.

En un momento dado, se relacionó el código con el acontecimiento del Sinaí/Horeb. Esta relación es artificial tanto desde el punto de vista literario como histórico, como sucede igualmente con el decálogo que interrumpe el relato de la teofanía. Otro problema que se plantea es el siguiente: estos dos textos, ¿fueron incorporados al documento elohísta ya desde su primera elaboración? Es posible que así sucediera con el decálogo, aunque en este punto nada podemos afirmar de manera categórica; por el contrario, da la impresión de que no sucedió lo mismo con el código de la alianza. Es cierto que el documento elohísta da una gran importancia al temor de Dios y por consiguiente a la obediencia a ese Dios que habla, pero no podemos asegurar por ello que los textos legislativos hubieran sido incorporados ya desde los orígenes. Los relatos subrayan sobre todo que Moisés es el profeta por excelencia y que el pueblo debe aceptar que le conduzcan. Si aceptamos que los textos legislativos del norte fueron insertados en el momento en que J y E se fusionaron, debemos concluir que la fórmula de alianza no se encuentra en el documento elohísta. Por el contrario, esta fórmula se encuentra mucho más claramente en el Deuteronomio, ya que constituye su estructura general.

<sup>6</sup> Introduction critique à l'Ancien Testament, 211.

# El Deuteronomio

Investigando la expresión de la fe de Israel, llegamos ahora al estudio de un libro que ha jugado un papel capital en la historia del pueblo incluso en nuestros días: el Deuteronomio. Aparentemente sencillo, este libro, cuya redacción se llevó a cabo

en varias etapas, es sin embargo complejo. Para poder comprender su importancia y significación es necesario en primer lugar situarlo en su contexto histórico.

## 1. La reforma de Josías

El reinado de Josías se sitúa entre 640 y 609. Fue entronizado a los 8 años, comportándose «según el corazón de Dios». A partir de 628, cuando los primeros signos de la decadencia asiria comienzan a aparecer, Josías inaugura una reforma profunda de su reino tanto política como religiosa. Se sacude el yugo de Asiria, reconquista los territorios de Israel, en parte por lo menos, realizando al mismo tiempo una reforma religiosa de la que nos hablan ampliamente los documentos bíblicos (2 Re 22-23).

Dentro del marco de esta reforma, Josías decide hacer las reparaciones necesarias en el templo de Jerusalén y, durante los trabajos, el sacerdote Hilquiyahu descubre un libro, «el libro de la ley», que inmediatamente pone en manos del rey (2 Re 22, 3-10). Viendo que no han obedecido a las palabras de este libro (22, 13), Josías, después de consultar a la profetisa Hulda, decide leer «el libro de la alianza» (23, 2) delante de todo el pueblo.

¿Qué es pues el «libro de la ley» o «libro de la alianza» encontrado en el templo de Jerusalén el año 622? Todo el mundo reconoce que se trata de la primera redacción de nuestro Deuteronomio. El libro, impregnado de tradiciones del norte (aunque compuesto quizá en Jerusalén después de la caída de Samaría en 722), debió haber sido depositado en el templo durante el reinado de Ezequías. No podemos olvidar que los habitantes del reino del norte

se refugiaron en Jerusalén llevando consigo sus propias tradiciones y que durante el reinado de Ezequías hubo una intensa actividad literaria: fusión de J y E, colecciones de proverbios (cf. Pro 25, 1: «Más proverbios de Salomón transcritos por las gentes de Ezequías, rey de Judá»), colección de salmos, compilación de las profecías de Oseas que debieron redactarse por entonces en la forma que han llegado hasta nosotros... Lo cierto es que Josías tomó un cierto número de medidas que se inspiran directamente en las partes más antiguas del Deuteronomio, como por ejemplo la centralización del culto en Jerusalén (Dt 12, 13s) o la destrucción de los altares y estelas sagradas (Dt 12, 2-3; cf. 2 Re 23, 4-14).

Como consecuencia del descubrimiento de este libro, se celebró de manera excepcional en el año 622 la fiesta de pascua. Desde siempre, esta celebración se hacía en familia; en esta ocasión se celebró en Jerusalén solemnemente y con un culto público.

De esta forma, a partir de 622, el Deuteronomio primitivo entra a formar parte oficialmente del patrimonio religioso de Israel, sirviendo de ley al pueblo. Su influencia será cada vez más grande, y así se explican, por ejemplo, las numerosas y sucesivas redacciones de que será objeto. En el siglo V, Nehemías se apoya en esta ley para solucionar los problemas de su comunidad israelita; en el siglo IV,

al constituirse el Pentateuco, el Deuteronomio cierra el grupo de cinco rollos que forman la Torah (o ley); los descubrimientos de los manuscritos bíbli-

cos en Qumrán muestran que este libro era muy leído y recopilado en aquella comunidad; casi tanto como el libro de Isaías.

## 2. Las tradiciones del Reino del Norte

Numerosos y múltiples son los indicios que permiten afirmar que el fondo del Deuteronomio está relacionado con los ambientes del reino del norte.

Se nota fácilmente que se pretende a toda costa derivar la ley de la autoridad de Moisés y de Dios: los discursos de los capítulos 1-11 son puestos en boca de Moisés. Desde este punto de vista, el Deuteronomio se sitúa en la línea de la tradición elohísta y de los profetas del norte como Elías y Oseas.

La revelación fundamental de Dios se sitúa en el Horeb y no en el Sinaí (como lo hace J): allí fue don-

de Dios dio al pueblo los mandamientos y prescripciones necesarias para la vida.

Los elementos legislativos ocupan un lugar importante en el libro. Encontramos en primer lugar una versión del decálogo (Dt 5, 6-21) relacionada con el Horeb (5, 2); ahora bien, el decálogo moral viene del norte, como lo muestra el texto de Ex 20, 1-17 (cf. Os 4, 2). La parte central del libro la ocupa el código deuteronomico (Dt 12-26). Es lo suficientemente importante como para que nos detengamos en él.

### Las etapas de la redacción del Deuteronomio

*Los especialistas no están de acuerdo por lo que a la extensión del Deuteronomio primitivo se refiere, es decir, sobre el texto que fue descubierto en el templo en tiempos de Josías; se reconoce, sin embargo, que el libro actual es fruto de varias etapas redaccionales. Veamos una de las hipótesis posibles:<sup>1</sup>*

1. El Deuteronomio primitivo estaría constituido esencialmente por los pasajes en singular («tú») que se encuentran en los capítulos 5 a 26 y al comienzo del capítulo 28.<sup>2</sup>

2. Al capítulo 28 se habría añadido un complemento —las «maldiciones»— después de la caída de Jerusalén (en 587); en ese momento se habría añadido igualmente el capítulo 30.

3. Otro editor, al que se llama generalmente «el historiador deuteronomista», habría incorporado este texto a la amplia historia de los libros de Josué, Jueces, Samuel y Reyes, añadiendo al texto los capítulos 1-3; (4); 31, 1-13. 24-26a; 34. Al mismo tiempo, habría

*completado los capítulos 5-26 con la mayor parte de los textos en plural («vosotros») y que llevan su impronta; parece que habría añadido igualmente los capítulos 27 y 29, aunque esto es menos seguro.*

4. Este texto, profundamente transformado ya por las sucesivas redacciones y añadidos, fue completado una vez más (c. 31 en parte; c. 32 y 33) en el momento de formar el Pentateuco con los libros del Génesis, Exodo, Levítico y Números.

*Aunque los detalles de esta hipótesis pueden ponerse más o menos en tela de juicio, una cosa es cierta: el Deuteronomio es fruto de una historia redaccional muy complicada.*

<sup>1</sup> Es la hipótesis de E. W. NICHOLSON, *Deuteronomy and Tradition*. Oxford 1967, 36. P. BUIS presenta otra hipótesis en su libro *Le Deutéronome* (Coll. Sources Bibliques). Gabalda, Paris 1963, 16-18.

<sup>2</sup> A propósito de la distinción del singular y del plural, véase G. MINETTE DE TILLESSE, *Sections «tu» et sections «vous» dans le Deutéronome*: *Vetus Testamentum* 12 (1962) 29-87.

### 3. El código deuteronomico

Veamos diferentes aspectos de este texto.

#### a. La estructura del código

Debemos hacer varias observaciones. En primer lugar, vemos que el código empieza y termina con una serie de **prescripciones culturales** (12, 1-16. 17 y 26, 1-15). Es típico de la legislación israelita situar un conjunto de leyes en un marco cultural. Pero todavía podemos precisar más: en cada código se subraya, de entrada, el lugar en el que se puede dar culto a Dios y, paralelamente, se prohíben los ritos paganos (12, 1-3 que precede a 12, 4-28; 12, 29-31). La primera ley del código deuteronomico trata de la unidad del santuario: el israelita debe rendir culto a Dios «en el lugar escogido por éste» (12, 5). Es cierto que la expresión es indeterminada y no tiene por qué designar necesariamente el templo de Jerusalén; ahora bien, en el momento de la redacción del código (después de la caída de Samaría en 722), el único santuario existente para los refugiados del norte es el de Jerusalén, y esta ciudad se convierte, de hecho, en el santuario en el que Dios hace habitar su nombre (12, 5).

La estructura del código es un reflejo de la del decálogo, lo que no impide darse cuenta de que el código es **una compilación de leyes existentes**. Esto se ve claramente al comparar el código deuteronomico con el código de la alianza. El primero presupone el segundo, lo que nos da pie para útiles comparaciones que nos indican la evolución del derecho en Israel y las concepciones propias del Deuteronomio. Además, si se examina detalladamente el texto, se llega a la conclusión de que existen colecciones de leyes que muy bien pudieron tener una existencia independiente.

Sin embargo, a pesar de que el código posee una estructura visible, debemos señalar la **ausencia**

**de prólogo y de epílogo**, elementos constitutivos de los códigos orientales del 2.º milenio. Pero, como veremos más adelante, el código no puede ser separado de su contexto; en efecto, forma parte de una estructura mucho más amplia constituida por la alianza.

#### b. Aspecto jurídico del código

Tanto desde el punto de vista literario como del contenido existe en el código una difícil mezcla de géneros.

Extraña, por ejemplo, **el carácter irrealista** de algunas leyes: remisión de prendas cada siete años (Dt 15, 1), peregrinación al santuario central para las fiestas (16, 11. 14), o el carácter desfasado de otras como las leyes de la guerra (Dt 20). ¿Cómo se puede explicar esta situación? Diciendo que se trata, por ejemplo, de antiguas prescripciones conservadas en los santuarios y en los grupos. Pero, si se profundiza un poco, hay que reconocer que el código y el conjunto del Deuteronomio es una meditación sobre la infidelidad de Israel que le ha llevado a la ruina del reino del norte. Por ello, el código puede leerse como lo que habría permitido garantizar la salvación del pueblo, si éste hubiera obedecido. Se trata de un esfuerzo de explicación posterior a los acontecimientos y que permite comprender la situación presente. Este esfuerzo de reflexión se apoya en materiales antiguos y nada importa el que no se puedan aplicar, ya que el reino ha desaparecido. Detrás del código se perfila una reflexión teológica sobre lo que hubiera sido necesario hacer para responder a la voluntad de Dios siendo fieles a Moisés. Veamos un ejemplo. Leyendo el código, nos damos cuenta de que lo que esta legislación quiere promover es una comunidad de hermanos, lo que explica el uso de la palabra «herma-

no» que aparece 25 veces en el Deuteronomio (compárese por ejemplo Ex 21, 26 y Dt 24, 7); frente a una sociedad dividida profundamente en ricos y pobres como nos lo muestran Amos y Oseas, el código deuteronomíco pretende crear un ambiente de comunidad fraterna. Lástima que sea demasiado tarde. Es posible que se hubieran intentado realizaciones en este sentido, debido a la predicación profética y a la actividad de los levitas, pero esta predicación fue un fracaso y los acontecimientos habían mostrado que era demasiado tarde.

Debemos admitir pues que lo más fundamental de la formulación de este código proviene del norte de Israel. Ahora bien, ¿en qué ambientes se transmitió y conservó este patrimonio en Jerusalén? En

### LA HISTORIA EN CONDICIONAL

*Es demasiado fácil escribir la historia en condicional, decir lo que hubiéramos tenido que hacer... Cuando un amigo nos dice: «Deberías haber...» o «no tenías más que hacer esto y lo otro...», nos vienen ganas de responderle: «¡cuánto me hubiera gustado verte en mi lugar...!» Cuando en el Deuteronomio Dios actúa de la misma forma, re-escribiendo la historia, ¿no habría que responderle del mismo modo?*

*Lo que sucede es que, desde que Jesucristo existe, el argumento ya no vale, pues realmente le hemos visto en nuestro lugar. El relato de las tentaciones de Jesús, tal y como nos lo cuentan Mateo y Lucas, es característico desde este punto de vista. Satán sitúa a Jesús ante tres pruebas que ya antes había conocido el pueblo de Dios en el desierto; el pueblo no había aceptado que Dios le pusiera a prueba, tentando él a su vez a Dios; esto hizo que fallase totalmente la meta de su caminar: la entrada en la tierra prometida se cerró para toda aquella generación, e incluso para el mismo Moisés. Jesús se encuentra igualmente en esta situación de prueba, pero su respuesta es la que hubiera tenido que dar el pueblo según el Deuteronomio. Por ello, en Jesús, la historia de Israel, puesta de nuevo a prueba en el desierto, triunfa esta vez; en adelante, es posible entrar en la auténtica tierra prometida y Jesús puede proclamar: «¡Ha llegado el reino de Dios!». El Deuteronomio plantea una pregunta llena de angustia y dolor: ¿«Es posible amar a Dios?». El Nuevo Testamento le responde: para el hombre imposible, pero para Dios, en Jesús, todo es posible.*

E. C.

este punto los autores no se ponen de acuerdo; algunos piensan principalmente en los levitas. Los levitas forman un grupo en favor de los que el Deuteronomio exige la igualdad de derechos con los sacerdotes del santuario de Jerusalén, creando la expresión «sacerdotes-levitas». El papel de estos levitas no es pequeño (Dt 17, 8-13; 21, 5) y existen razones poderosas para pensar que ellos fueron los guardianes de la herencia mosaica. ¿Se puede ir más lejos todavía y afirmar que los levitas eran predicadores de la ley en algún santuario del norte, Siquén, por ejemplo? Esta hipótesis goza actualmente de gran crédito, aunque no satisface a todos. Otros, en cambio, insisten en la **influencia sapiencial**: tanto en los discursos como en el código se intenta llegar al corazón del israelita para convertirlo en un discípulo que escuche la palabra de Dios. No podemos olvidar tampoco la **liturgia** como el marco en el que se proclama el derecho y en el que se predica la ley. Todas estas influencias debieron jugar su papel hasta llegar a la formulación actual del Deuteronomio.

### c. Aspecto social del código

Es evidente que se trata de una sociedad de sedentarios, compuesta en gran parte por pequeños propietarios de tierra. El lugar que ocupa el comercio no deja de ser importante y fácilmente se ve que existen abusos semejantes a los denunciados por los profetas en el siglo VIII; el código denuncia esta situación (25, 13-16). Existe el préstamo de dinero (23, 20-21), aunque debemos señalar la diferencia de trato entre el israelita al que se califica de «hermano» y el extranjero, muestra del carácter nacionalista del Deuteronomio.

### d. Acogida e influencia del código deuteronomíco

El código deuteronomíco, redactado después de la caída de Samaria en 722, proviene esencialmente del reino del norte. La compilación transparenta el contexto histórico: el reino del norte ha desapa-



recido; sólo subsiste Judá, y el gran santuario que todavía queda es el de Jerusalén. La inadaptación de las leyes se explica igualmente por este contexto.

Es fácil comprender que el documento no hubiera tenido mucha aceptación en el reino de Judá y que la obra primitiva no comenzara a tener influencia hasta la reforma de Josías en el 622. Una compilación de este tipo podía venir muy bien al rey en su política de unificación, ya que Josías por aquel entonces intentaba controlar algunos territorios del reino del norte.

Así, pues, el código deuteronomico se impondrá en el reino de Judá antes del exilio, pero sin alcanzar la simpatía popular. Después del exilio continuará ejerciendo una gran influencia. Nehemías, en su primera misión (445-433), parece que recurre a él para resolver un conflicto social (Neh 5). El conflicto debió salir a la luz después de la reconstrucción de la muralla, probablemente como consecuencia de las malas cosechas. Para poder pagar el impuesto al rey, algunos agricultores deben pedir dinero prestado a los ricos; los pobres, para poder comer y vivir, deben dejar en prenda no solamente sus casas y tierras sino incluso sus hijos e hijas

(Neh 5, 3-5). El aspecto que se pone de relieve no es tanto el impuesto real, sino el hecho de que esta situación dura y penosa sea impuesta por sus hermanos judíos. El término «hermano» es una palabra clave del texto (Neh 5, 1. 5. 7. 8; cf. 5, 10. 14), recordándonos claramente el Deuteronomio y su ideal de comunidad fraterna. Nehemías interviene ante los más ricos para reducir las hipotecas y préstamos, apoyándose para ello en el Deuteronomio, sobre todo en la institución del año de remisión que ordenaba el abandono de las prendas cada siete años (Dt 15, 1-3); esta remisión era igualmente válida para las personas que, por necesidad, habían tenido que alquilarse en prenda (Dt 15, 12-18). En esta crisis, la solución adoptada por Nehemías se inspira claramente en el código deuteronomico.

En su segunda misión, hacia el 430, Nehemías toma nuevas medidas referente al estatuto de los extranjeros, a la situación de los levitas y al sábado, y estas medidas están igualmente en la línea del Deuteronomio (Neh 13, 4-29).

Todo esto muestra la antigüedad de las tradiciones del Deuteronomio, del código en particular, así como su influencia después del exilio

## 4. La estructura del Deuteronomio

En el relato de 2 Re 22-23, al libro descubierto en el templo se le da el nombre de «el libro de la ley» (22, 8. 11), o de «libro de la alianza» (23, 2). Como acabamos de ver, la primera designación es correcta, ya que su mismo nombre, Deuteronomio, dado por los traductores griegos, significa «la segunda ley». ¿Podemos decir lo mismo de la segunda designación? El Deuteronomio ¿es verdaderamente el «libro de la alianza»? Varios indicios nos invitan a dar una respuesta afirmativa.

### a. Expresiones literarias referentes a la alianza

El término alianza («berit» en hebreo) se encuentra 27 veces en el Deuteronomio. Podemos preguntarnos, sin embargo, cuál es el sentido de este término en este libro, ya que en los textos del profeta Oseas, originario del norte, «berit» no designa la relación entre Dios e Israel, por lo menos de manera global, teniendo varias significaciones diferentes. En varios pasajes, el Deuteronomio califica el acontecimiento del Horeb de «alianza»; en 5, 2, por ejemplo, se dice: «El Señor tu Dios ha sellado con no-

sotros una alianza en el Horeb», y el versículo 3 insiste en la novedad: «El Señor no selló esta alianza con nuestros padres, sino con nosotros». Notemos la fórmula «con nosotros», ya que nos muestra que, cualquiera que sea la función de Moisés, la alianza se sella entre Dios y el pueblo. Aunque se refiera a la alianza del Horeb, el Deuteronomio se presenta como «la alianza en el país de Moab» (28, 69): se trataría pues de una re-actualización de la alianza del Horeb, pero sellada esta vez por Moisés antes de morir frente a la tierra prometida. De esta forma, continuamos en la ficción en la que vive esta obra que pretende ser fiel a la herencia mosaica.

Por otro lado, Dios es el que guarda la alianza y la misericordia para los que le aman (7, 9. 12), el Dios fiel, el que da a conocer su alianza (4, 13) o el que establece su alianza (8, 18). Frente a este Dios fiel, el libro está impregnado de una profunda inquietud: Israel puede romper la alianza (31, 16 20), transgredirla (17, 2), abandonarla (29, 24), olvidarla (5, 23; cf. 4, 31). Así, el Deuteronomio pone en evidencia a la vez la libertad de elección del pueblo frente a Dios y la fragilidad de su compromiso. En el fondo de las expresiones del Deuteronomio y del tono de exhortación tan claro de sus discursos no podemos menos de reconocer esta inquietud, fruto de una experiencia vivida: la de la infidelidad del hombre y la de la incapacidad radical de servir a Dios en todas las dimensiones de su existencia.

Es cierto que todo esto no aparece más que al trasluz, debido a la ficción literaria del libro; ahora bien, la continua y repetida exhortación a la obediencia de la ley nos remite, sin duda alguna, a una situación de desobediencia generalizada. Este problema forma pues parte esencial del Deuteronomio.

## **b. ¿Pacto de vasallaje?**

El Deuteronomio es ciertamente un «libro de la alianza» desde el punto de vista del contenido. Más aún, desde hace unos cuantos años, se viene afirmando que el Deuteronomio, incluso desde el pun-

to de vista de su estructura, es muy semejante a los pactos y tratados de vasallaje de la época. Si esto fuera cierto, la denominación de libro de la alianza estaría todavía más justificada.

Todos sabemos, aunque no fuera más que a partir de los textos de la biblia, que la alianza, en la terminología del próximo-oriente antiguo, designaba una realidad político-religiosa (por ejemplo la alianza entre Abrahán y Abimelek). La alianza instaura una relación entre dos grupos humanos, o entre dos personas; ahora bien, hay que tener en cuenta que estos pactos se instauran para concretar las relaciones después de un período de crisis o de hostilidad, o para evitarlas. A través de los años, se ha profundizado en el conocimiento de la alianza como realidad político-religiosa gracias al estudio de los tratados de alianza realizados entre los soberanos del antiguo oriente en los siglos XIV y XIII, de los tratados arameos del siglo VIII y de los tratados asirios del siglo VII. Estos textos pueden dividirse en dos grupos: tratados entre dos partes iguales y tratados de vasallaje; estos últimos constituyen el grupo más importante.

La estructura de los pactos de vasallaje es bastante rígida tal como se puede ver a continuación; a pesar de ciertas variantes, se encuentra en todos los tratados del antiguo oriente; por ello se puede hablar del género literario «formulario de alianza» que sería común a todas las cortes reales. La tentación de encontrarlo en los textos bíblicos era evidente. En ella se empezó a caer a partir de 1954. Utilizando un método comparatista que, no podemos menos de reconocer, subraya las semejanzas olvidando excesivamente las diferencias, se ha intentado encontrar en los textos bíblicos el formulario indicado.<sup>1</sup>

El Deuteronomio es el documento que ha dado resultados más convincentes. Como puede verse en la página que sigue, la mayor parte de los ele-

<sup>1</sup> Véase el Cuaderno bíblico Orar con los salmos. Estella 1977, 49.

## ESTRUCTURA DE UN TRATADO DE VASALLAJE

1. *Preámbulo. Contiene el nombre y los títulos del soberano que concede el tratado y comienza por la fórmula: «Así (habla) N..., el gran rey, el rey de X....»*
2. *Prólogo histórico. El rey recuerda a su vasallo, al que generalmente se llama «servidor» (cf. 2 Re 16, 7, donde Acáz habla de esta forma al rey de Asiria), los acontecimientos que preceden la conclusión del pacto; en general, insiste en las relaciones existentes anteriormente entre el soberano y su aliado; evoca sobre todo los beneficios recibidos por el vasallo. Este prólogo tiene por función justificar la alianza y las condiciones impuestas al vasallo. El tono de los tratados arameos y asirios es más fuerte que el de los tratados hititas; se busca menos convencer que imponer; la ausencia de prólogo histórico en estos tratados es significativa.*
3. *Condiciones. Podemos distinguir en primer lugar una condición de base en la que el soberano recuerda la fidelidad y la lealtad que debe manifestar, y, por otro lado, las condiciones particulares referentes a cuestiones concretas: actitud que debe tomarse para con los fugitivos (cf. 1 Re 2, 39-40), relaciones entre los vasallos, problemas referentes a las fronteras, tributo anual, visita a la corte del soberano...*
4. *Cláusulas específicas. Se refieren a la conservación de los documentos, así como a su lectura pública cuyo ritmo puede variar.*
5. *Los dioses-testigos. Los testigos de los tratados son evidentemente los dioses de los soberanos que se comprometen en el pacto, así como las fuerzas de la naturaleza divinizadas (montañas, ríos, mares; nubes, cielo, tierra). Estas divinidades, al ser invocadas en el momento de sellar el pacto, son las que garantizan el mismo. Si el vasallo es infiel, desencadenarán contra él, inevitablemente, los peores castigos y catástrofes.*
6. *Maldiciones y bendiciones condicionales. Las primeras son mucho más amplias que las segundas, que en algunos casos no existen. Tanto unas como otras dependen evidentemente del comportamiento del vasallo y son los dioses los que las envían.*

## ESTRUCTURA DEL DEUTERONOMIO

1. *No existe preámbulo en el sentido estricto del término, aunque algunos autores pretenden encontrarlo en 5, 6: «Yo soy el Señor tu Dios que te hizo salir del país de Egipto». (Esto sería posible si en un primer estadio el Deuteronomio comenzaba en el c. 5).*
2. *La función del prólogo histórico la cumplen los discursos de Dt 1-11, que recuerdan el acontecimiento del Horeb, la estancia en el desierto, así como la conquista de Transjordania. Constituyen al mismo tiempo una exhortación a permanecer fieles a Dios que guió al pueblo en sus primeros años de existencia.*
3. *Las condiciones se encuentran naturalmente en el código deuteronomico (Dt 12-26, 15),*
4. *Las cláusulas específicas se encuentran en Dt 31, 9-13, donde los levitas reciben la ley por escrito; esta ley deberá ser leída cada siete años durante la fiesta de las tiendas, cuando todo Israel se reúne con ocasión de una de las grandes fiestas anuales.*
5. *En este caso, el testigo es un texto: el libro de la ley confiado a los levitas servirá de testigo contra los israelitas si son infieles (Dt 31, 24-27). En Dt 31, 19, se dice que un determinado cántico servirá igualmente de testigo. Esta concepción es más tardía que la que se encuentra en Jos 24, 27, donde el testigo es una piedra, ya que «ésta» ha escuchado todas las palabras que Dios nos ha dicho».*
6. *Las maldiciones se encuentran en 27, 15-26; el texto es muy antiguo y los que las leen son los levitas. Las bendiciones se encuentran en el c. 28, pero con un estilo diferente. Otra serie de maldiciones aparece en 28, 15 ss.*

mentos de los tratados de vasallaje se encuentran en el Deuteronomio. Esto no quiere decir, sin embargo, que no existieran materiales mucho más antiguos y tradiciones diferentes que no estaban formuladas siguiendo el esquema de los tratados de vasallaje.

Por otro lado, el formulario de la alianza, tal y como puede deducirse del estudio de estos tratados, no se aplica directamente al Deuteronomio. Esta afirmación se comprende fácilmente, si tenemos en cuenta que se pasa de un lenguaje político y religioso a otro puramente teológico. Este paso no puede hacerse sin ciertas rupturas, de las cuales una de las más importantes es que Dios no puede ser testigo, ni mediador, como en Os 2, 20; es parte interesada de la alianza.

Esta diferencia lleva consigo otras, más difíciles de precisar, sobre todo la naturaleza de las relaciones entre Dios y el pueblo de Israel. Por un lado, Dios es el que ha tomado la iniciativa para que las tribus formen un pueblo; los adjetivos posesivos se refieren siempre a Dios: cuando Dios habla, dice siempre «mi alianza», y cuando se habla de esta alianza se dice «tu alianza» o «su alianza». Por otro lado, se trata de una relación, lo que implica que existen dos partes: ¿cuál es el papel del pueblo? Después de haber experimentado que Dios es el que le guía y después de reconocer a Dios como su Dios, Israel se ha comprometido a ser el pueblo de Dios, haciendo suyas las palabras de Dios que son la consecuencia y el signo de esta aceptación. De la alianza que el pueblo sella con Dios, se deducen, lógicamente, una serie de obligaciones.

¿Cuál es pues el contenido de esta alianza? No puede tratarse, evidentemente, de un tratado bilateral entre dos partes iguales, ya que la desigualdad entre las partes es más que evidente: Israel fue siempre consciente de la diferencia que le separaba de su Dios, y es inútil tratar de justificar este aspecto. ¿Se trata pues de un acto unilateral de Dios? Plantear el problema de este modo supone que se depende todavía demasiado del esquema político.

Es cierto que Dios toma la iniciativa, pero al mismo tiempo pide al pueblo que elija, que acepte la relación, que se comprometa. Incluso después del momento inicial, Israel se encuentra ante dos caminos, el de la vida y la felicidad o el de la muerte y la desgracia (Dt 30, 15-20). Este es el drama de Israel (y el nuestro) al establecer una relación que exige constante fidelidad, a pesar de que la realidad sea bastante diferente: ¿puede el hombre responder a Dios? La pregunta no es fácil, y, de todos modos, nos sitúa en nuestro puesto frente a la llamada de Dios.

### **c. La alianza entre Dios e Israel**

Una última pregunta: ¿cuál es la razón por la que el Deuteronomio desarrolla la teología de la alianza y utiliza su formulario?

Se puede responder, en primer lugar, diciendo que el Deuteronomio tiene su origen en el reino del norte y que en los últimos años de existencia de este último las alianzas políticas le habían llevado al desastre total. Oseas había condenado duramente estas alianzas (Os 10, 4; 12, 2), y el Deuteronomio no lo olvida. Es cierto que no lo podía decir claramente, ya que el que habla es Moisés, pero utiliza una antigua condena de las alianzas válida para la época de la conquista (Dt 7, 2; cf. Ex 23, 32; 34, 12. 15; Jue 2, 2). La falta de fidelidad a este mandamiento explica el desastre del reino del norte. ¿Cuál es pues la alianza que habrían tenido que elegir? La respuesta del Deuteronomio propone una visión de las cosas estructurada por la noción de alianza.

La primera respuesta puede ser todavía ampliada: en el reino del norte se había conservado la tradición de una alianza entre las tribus de Siquén (Jos 24). También Oseas conoce bien esta alianza cuya dimensión religiosa es indiscutible (Os 6, 7). Estos son ciertamente los orígenes de algunos de los elementos y materiales utilizados por el Deuteronomio. Ahora bien, de una alianza entre las tribus que re-

conocen a Yavé como Dios de todas ellas, se pasa a una alianza entre Yavé e Israel. Este lenguaje teológico es fruto de muchos años, pero tenía como base la existencia de la relación entre Dios y el pue-

blo, establecida de varios siglos antes, así como una tradición de alianza que podía muy bien ser reinterpretada en función de los acontecimientos de épocas más recientes.

## 5. Los grandes ejes de la reflexión teológica en el Deuteronomio

Si se quiere comprender la riqueza del Deuteronomio, no basta con decir que se trata del libro de la alianza; es necesario comprender lo que constituye la fuerza de los discursos y de las leyes que en él se encuentran. Los autores del Deuteronomio intentan por todos los medios situar a Israel frente a lo esencial: un Dios, una tierra, un pueblo, una ley, un templo. De lo contrario, las fuerzas de desintegración que le amenazan son tales que Israel sucumbirá.

El punto de partida es la **experiencia original de Dios y de su palabra** transmitida por Moisés. El Dios de Israel es el Dios del Horeb y, a lo largo del libro, se repite constantemente esta afirmación: «Yavé tu Dios» o «vuestro Dios»; esta fórmula tiene ciertamente matices nacionalistas, pero significa sobre todo la misión de Israel.

En efecto, en medio de los pueblos, **Dios ha elegido a uno de ellos**, como puede verse en el cántico de Moisés, expresado maravillosa y poéticamente: «Cuando el altísimo daba a cada pueblo su heredad

y distribuía a los hijos de Adán trazando las fronteras de las naciones según el número de los hijos de Dios, la porción del Señor fue su pueblo, Jacob fue el lote de su heredad» (Dt 32, 8-9).

Dt 7, 6 afirma prácticamente lo mismo: «Tú eres un pueblo consagrado al Señor tu Dios; él te eligió para que fueras, entre todos los pueblos de la tierra, el pueblo de su propiedad». Esta elección convierte a Israel en el pueblo de Dios, haciéndole res-

ponsable de la imagen que los demás pueblos se harán de Dios. Contrariamente a lo que tantas veces se cree, la elección no es un privilegio; implica, más bien, una misión. Además, no se explica por las cualidades humanas del pueblo, por su valentía, por su número (Dt 7, 7), ni siquiera por su anterior fidelidad. La elección tiene por origen únicamente el amor fiel de Dios: «Por puro amor vuestro, os sacó el Señor de la esclavitud» (7, 8). La elección exige respuesta: amor a Dios que se presenta incluso como mandamiento, mostrando que esta respuesta debe ser tan universal como el amor divino. Desde el punto de vista del lenguaje, el Deuteronomio innova: lo que hasta entonces no se había formulado nunca («amar a Dios») se convierte en una llamada urgente que Dios dirige a todos y a cada uno: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas» (6, 5). «Así se expresa uno de los aspectos fundamentales de la religión de Israel, constituyendo una de las más importantes adquisiciones para el resto de la revelación del Antiguo Testamento».<sup>2</sup>

Este pueblo elegido forma **una comunidad estructurada y vive en una tierra**. Todas y cada una de las generaciones que se suceden deben reconocer que la tierra en la que viven y los frutos que comen, son dones de Dios, signo concreto de su amor por Israel (7, 13-15).

Esta comunidad es **una asamblea convocada por**

<sup>2</sup> Cf. WIENER, *Recherches sur l'amour pour Dieu dans l'Ancien Testament*. Paris 1957, 44.

**Dios** en el Horeb (5, 22; 9, 10; 10, 4) y en situación de convocación permanente para realizar así la comunidad fraterna con las estructuras que Dios ha planeado para ella: el juez, el rey, el sacerdote-levita, el profeta (16, 18-18, 22).

El principio de vida de esta comunidad es **la ley**, a la que todos deben someterse, incluso el rey, debiendo transmitirse este principio de vida de generación en generación (6, 20-25). Esta ley es un cuerpo de doctrina que orienta la fe y dirige la conducta de los israelitas; exige ser interiorizada y en esto consiste todo el esfuerzo del Deuteronomio: «Porque el precepto que yo te mando hoy no es cosa que te exceda ni es inalcanzable; no está en el cielo, no vale decir: 'Quién de nosotros subirá al cielo y nos lo traerá y nos lo proclamará para que lo cumplamos?' El mandamiento está a tu alcance: en tu corazón y en tu boca. Cúmplelo» (Dt 30, 11-14). Como ha dicho H. Cazelles, la Torah en el corazón, y el nombre de Dios en los labios en el único santuario nacional, es el ideal del Deuteronomio.

Para llegar a lo más íntimo de sus oyentes, el Deuteronomio se esfuerza tanto en los discursos como en las leyes de llevar a los israelitas a meditar en la acción de Dios en la época del nacimiento del pueblo. Desde este punto de vista es interesante observar la función del «recuerdo» para llegar a esta meditación (15 veces en el Deuteronomio y siempre en textos en singular). Si se exceptúa Dt 9, 27, donde el que debe recordar es Dios en el contexto de la oración que Moisés le dirige, siempre es el pueblo el que debe «recordar».

¿Cuál es la significación de esta meditación que fácilmente podemos convertirla sin más en una simpática evocación del pasado? Lo que el pueblo debe recordar es «lo que Dios hizo al faraón y a todo Egipto» (7, 8). Se invita a Israel a recordar esta acción decisiva de Dios que podemos sintetizar en la expresión «salida de Egipto» (5, 15; 15, 15; 16, 3, 12; 24, 9. 18. 22; 25, 17), o su acción durante la estancia en el desierto (8, 2; 9, 7), o durante la conquista (8, 18). Lo que Israel debe recordar es la in-

tervención de Dios, no en el pasado, sino **en lugares precisos**: el país de Egipto, el desierto, el país prometido a los antepasados. El lugar es más importante que el tiempo en el recuerdo, aunque se trata del lugar en cuanto está asociado a una situación del pueblo. En efecto, a la estancia en Egipto corresponde la situación de servidumbre del pueblo, a la fase del desierto corresponde la situación de la prueba, a la entrada en el país bueno que Dios había prometido a los antepasados corresponde la situación de posesión. El lugar pues que se relaciona con la situación del pueblo no es único; su misma multiplicidad muestra que, incluso cuando Israel se encuentra en posesión de la tierra, no se trata de una situación definitiva, ya que la situación de posesión depende de la fidelidad a Dios. En este marco, el recuerdo nos remite a una simbolización de los lugares y sitúa a Israel inevitablemente ante una posible vuelta a la situación de prueba e incluso de esclavitud. Fácil es comprender en estas circunstancias que los discursos del Deuteronomio fueran releídos en la época del exilio con particular interés, ya que el exilio de Babilonia constituía, en efecto, una vuelta a la situación de servidumbre.

Este recuerdo, asociado a la práctica de un mandamiento y sirviéndole esta forma de motivación, se encuentra en seis textos del código deuteronomico (15, 15; 16, 3. 12; 24, 9. 18. 22) y en una prescripción sobre el sábado que se encuentra en el decálogo. Nótese, sobre todo, que **el recuerdo está relacionado con la liturgia**, especialmente con la pascua (16, 3) y con la de las semanas (16, 12). En efecto, Israel recuerda particularmente en la liturgia; es decir, es en la liturgia donde se hace presente a la acción de Dios, comprometiéndole en su existencia presente y permitiéndole mantener la esperanza. Este recuerdo, una vez más, no es únicamente un piadoso recordar, sino el reconocimiento de que lo que Dios hizo continúa presente, abriendo, al mismo tiempo, el porvenir. El recuerdo no es en este contexto una referencia al pasado como pasado, sino a un pasado que continúa siendo presente en

cuanto fundado en el poder de Dios. Así, pues, el recuerdo es un acto de fe y de esperanza. Si ocupa un lugar capital en el corazón mismo de la liturgia, lo hace igualmente en lo más profundo de la ética y por tanto de los mandamientos, ya que se refiere en primer lugar y sobre todo a la acción de Dios que provoca y exige del hombre en el momento presente una decisión y un compromiso concretos.

«**Hoy**»: más de 70 veces aparece en el Deuteronomio. El término expresa con una fuerza inigualable la percepción profunda de que la acción de Dios se sitúa en la existencia concreta del pueblo. El lugar que este término ocupa en el Deuteronomio manifiesta que la concepción de la temporalidad que aparece en el documento es la misma desde el principio hasta el final. Todas las generaciones de israelitas deben ser testigos de la acción de Dios y de su palabra: «Escucha, Israel, los mandatos y decretos que hoy os predico» (5, 1; cf. 5, 3. 24). De esta forma, se hace participar a todas las generaciones de la acción de Dios, establecida en un hoy que depende totalmente de él. Frente a la palabra de Dios, todos son llamados a obedecer, a poner en práctica y a guardar esta palabra en su corazón (6, 6) para que les sirva de guía en el camino de la felicidad.

La contrapartida de este recuerdo en el hoy de la palabra de Dios que continúa presente, es el **olvido**: «Guárdate de olvidar al Señor, que te sacó de Egipto, de la esclavitud» (6, 12). No es ésta la única advertencia: «Si olvidas al Señor tu Dios y sigues a dioses extranjeros, les das culto y te prosternas ante ellos, yo os garantizo hoy que pereceréis sin remedio» (8, 19). Para el Deuteronomio, olvidar a Dios que ha actuado en favor del pueblo, es el pecado clave contra la fe y la esperanza.

Esta insistencia en el recuerdo y en el hoy de la llamada de Dios nos remiten al marco litúrgico como lugar en el que se ejercita el recuerdo y en el que resuena la palabra de Dios. ¿Cuál es la razón de esta insistencia? Se trata, en efecto, de una llamada a la fidelidad en momentos en que la comunidad se ha alejado del acto fundamental del nacimiento del

pueblo. ¿Cómo poder continuar siendo fieles al compromiso contraído con Dios, si no se encuentran ya en la época de los orígenes? Esta es la pregunta a la que el Deuteronomio pretende responder: no solamente la recuerda, sino que incluso hace presente en cierta manera la experiencia original del Horeb en la que Dios habla a su pueblo. Dios, allí, actuó e hizo escuchar su palabra. Así, pues, el Deuteronomio está centrado en la respuesta que debe dar el pueblo al Dios de Moisés, situándose de esta forma en la misma línea que la tradición elohista, preocupada igualmente por la fidelidad del pueblo de Israel. La riqueza de esta perspectiva del Deuteronomio es muy grande y es muy conveniente detenernos en este libro que nos afecta profundamente.

Una vez subrayados los valores esenciales de la obra, nos encontramos en perfectas condiciones para señalar igualmente los límites del libro. En primer lugar, el Deuteronomio insinúa claramente que la obediencia a la ley permitirá al israelita encontrar la bendición en el país de Palestina. Por ello, podemos preguntarnos, evidentemente, si la bendición se realiza siempre de esta forma tan concreta. ¿No existen casos en los que el hombre fiel y amante de Dios no encuentra la retribución que esperaba? Es fácil comprender la perspectiva terrestre del Deuteronomio en el marco de su propia reflexión, pero poco a poco se verá claro que esta reflexión funciona en un marco excesivamente estrecho y no puede pretender constituir la solución final al problema de las relaciones del hombre con Dios. Serán necesarios otros acontecimientos, además de la caída de Samaría, para que la meditación de Israel profundice en este punto. Lo mismo sucede con la pregunta: ¿«puede el hombre llegar a amar a Dios»? Da la impresión de que el Deuteronomio piensa que el corazón del hombre es capaz de abrirse al amor de Dios, pero la constatación de la infidelidad constante del pueblo llevará a los profetas a esperar una acción de Dios en el corazón del hombre para que éste pueda vivir completamente en la alianza (cf. Jer 31, 31-34; Ez 36, 25-28).

# La tradición sacerdotal

Con el estudio del Deuteronomio nos encontramos en Jerusalén, antes del exilio. Ahora bien, las tradiciones reunidas en este libro, aunque editadas en la ciudad santa, tenían su origen, de hecho, en el reino del norte.

Pero, al mismo tiempo y paralelamente, otra corriente, auténticamente judía, comenzaba a aparecer en Jerusalén; su origen se encuentra en la en-

señanza y en las preocupaciones culturales de los sacerdotes de Jerusalén. Esta corriente se mostrará fecunda y engendrará un buen número de obras importantes que vamos a leer a continuación, como por ejemplo la «ley de santidad» antes del exilio la «historia sacerdotal» durante el mismo y después de él. El profeta Ezequiel está relacionado con esta corriente.

## A. La ley de santidad (Lv 17-26)

La estructura de la ley de santidad es, en muchos aspectos, parecida a la del código deuteronomico. Comienza y termina, como él, con prescripciones culturales (Lv 17, 1-16 y 26, 1-2); se presenta igualmente como un discurso de Moisés al pueblo (17, 1-2); le siguen maldiciones y bendiciones (26, 3-45). Esta ley es, como el código deuteronomico, una compilación: los dobles que existen nos permiten descubrir la existencia de pequeñas colecciones que en un principio tuvieron vida independiente.

Desde el punto de vista del contenido, llama la atención el lugar que ocupan el culto y sus observancias, así como la fraseología un tanto seca y austera que sirve de ritmo en los textos legislativos: «Yo soy el Señor; yo soy el Señor vuestro Dios; yo soy el Señor que os hizo salir del país de Egipto...»

Numerosos indicios del texto permiten determinar con bastante exactitud el medio ambiente en el que nació esta ley: nos encontramos ante una codificación de leyes y costumbres relacionadas con el santuario de Jerusalén y centradas en el culto y en la institución sacerdotal. Pero, así como el Deuteronomio subrayaba la elección, la ley de san-

tividad recuerda insistentemente la santidad de Dios y su trascendencia. El pueblo debe ser santo porque Dios es santo. «Sed santos como yo soy santo» (19, 2). Esta es la fórmula clave de este documento. Poseemos un excelente testimonio del enraizamiento de este tema en el templo de Jerusalén; en efecto, el relato de la visión de Isaías en el templo (Is 6, 3) está lleno de reminiscencias litúrgicas que suponen un ambiente semejante al de la ley de santidad.

Ahora bien, aunque la concepción central de la ley es la de la comunidad litúrgica y jerarquizada, no se trata de una preocupación puramente ritual. Como puede verse en Lv 19, el culto exige que se practique la moral del decálogo. La santidad de Dios es una santidad moral, imponiéndose al pueblo que recibe por ello el calificativo de «santo».

Para precisar la fecha de redacción de este documento, podemos tomar como punto de partida la comparación con los oráculos del profeta Ezequiel, sacerdote de Jerusalén exiliado a Babilonia en el 597. Ezequiel hace referencia a la ley de santidad (compárese Ez 18, 6 y Lv 18, 19; Ez 22, 11 y Lv 20, 12 etc.). Si las leyes y mandatos a las que recurre (Ez 20, 11, 18) no existían antes de la época



en la que habla el profeta, los reproches que dirige a los habitantes de Jerusalén, sobre todo desde el punto de vista cultural, no tendrían sentido. Por otro lado, Ezequiel no puede ser el creador de esta ley, ya que en ciertos puntos se aparta de ella; por ejemplo, por lo que se refiere a la retribución colectiva, toma sus distancias (Lev 20, 5; 26, 39) presentándose como pionero de la responsabilidad individual.

Muchos indicios nos muestran que la ley de santidad fue formándose paralelamente a la compilación que constituye el Deuteronomio; la idéntica estructura de las dos obras sería uno de estos indicios. Podemos pensar que la reforma de Josías empujó a los sacerdotes de Jerusalén a presentar un conjunto legislativo como contrapartida al código

deuteronomico. La preocupación por relacionarlo con Moisés, la adición del capítulo 26 con sus bendiciones y maldiciones, el uso del término alianza (Lev 24, 28; 26. 1. 15. 25. 42. 44. 45) manifiestan la intención de tomar el Deuteronomio como modelo, presentando al mismo tiempo una especie de contrapartida sacerdotal. Sin embargo, la ley de santidad no presenta el mismo tipo de desarrollo que el Deuteronomio; en este sentido, es interesante constatar la ausencia de discursos. Tampoco se vislumbra el peso de la tradición mosaica, tan sensible en las tradiciones del norte. Como en el Deuteronomio, la ley es la condición para alcanzar la bendición. Nos encontramos pues en la fase anterior a la esperanza de una nueva alianza (Jer 31, 31) en la que la ley sería un don de Dios.

## B. La historia sacerdotal

Con la llamada historia sacerdotal (esta tradición se designa con la letra «P», primera de la palabra alemana «Priesterkodex»), damos un salto en el tiempo y en el espacio: nos encontramos en Babilonia, antes del final del exilio (es decir antes de 538).

El Pentateuco, tal y como lo conocemos hoy en día, se terminará con esta historia sacerdotal. En efecto, vimos los comienzos del Pentateuco con los documentos yavista (J), elohísta (E); más tarde, estos dos documentos se fusionaron (J-E) entre 722 y 700; luego, en el reinado de Ezequías, aparece el primer Deuteronomio (716-687). Así, pues, al núcleo formado por la fusión J-E se añade, ahora, al final del exilio, la historia sacerdotal. Antes de comenzar su lectura, tratemos de situarla en el medio-ambiente en el que nació.

### 1. El medio-ambiente en el que nace la historia sacerdotal

En el 587, el rey de Babilonia, Nabucodonosor,

toma Jerusalén y deporta a sus habitantes. La redacción sacerdotal no puede entenderse más que en el marco del choque profundo que supuso el exilio y la caída de Jerusalén. Los exiliados se encontraron en una situación completamente nueva para ellos, en la que las instituciones pasadas no podían jugar ya ningún papel: el rey está en las cárceles de los babilonios, el templo destruido, la tierra que Dios les había dado, a miles de kilómetros. ¿Cómo era posible mantener la fe en Yavé, Dios de Israel, frente al prestigio de los babilonios vencedores y de su dios Marduk? ¿Qué hacer ante el silencio de Dios? Entre los exiliados, algunos se desanimaron, volviéndose claramente del lado de los vencedores; otros, sin embargo, intentaron profundizar en el pasado de Israel para fundamentar una fe y una esperanza capaces de afrontar la nueva situación. Esto es lo que hicieron los sacerdotes de Jerusalén exiliados en Babilonia, y entre ellos Ezequiel, formándose de esta forma, antes del final del exilio, antes pues de 538, la historia sacerdotal.

La finalidad de esta obra es, al mismo tiempo,

sencilla y ambiciosa: aprópiase de la herencia del pasado para tratar de encontrar en ella la respuesta a la pregunta siguiente: ¿cuál es la base que permite a Israel continuar viviendo entre los pueblos extranjeros?

Se insiste, en primer lugar, en la **pertenencia a un pueblo**, en la comunidad de sangre; esta es la razón de las genealogías de la historia sacerdotal y del lugar tan importante que en ella ocupan; se trata de conservar la identidad de Israel en Babilonia para evitar la disolución del pueblo y permitir que Dios pueda realizar sus promesas.

Al no poder ir al templo, se acentúa la importancia del **sábado**, considerándolo como un tiempo dedicado y consagrado a Dios, así como la **circuncisión**, signo de pertenencia a Israel. Todo esto quiere decir que una cierta vida religiosa es posible: consiste en crear una comunidad, dirigida por un sacerdote y en la que la palabra de Dios ocupa el lugar del templo.

Por otro lado, se intenta **comprender el designio de Dios**, ya que el pueblo, viviendo en tierra extranjera, se encuentra en contradicción aparente con la promesa de Dios. Para ello, se integra la historia de Israel en una historia mucho más amplia en la que Dios se encuentra presente. La relectura de la historia pasada del pueblo y la meditación de las promesas de Dios permitían pensar que la tierra estaba todavía por conquistar y que la promesa de Dios no había sido anulada por la catástrofe del 587. El recuerdo de la historia patriarcal mostraba claramente que la situación en la que se encontraba el pueblo no era totalmente nueva: Abrahán había vivido en Canaán como un extranjero y lo único que había podido comprar era la cueva de Macpelá (Gén 23), aunque la promesa siguiera siendo válida para sus descendientes; Jacob, por su parte, no compró sino una pequeña parcela en Siquén (Gén 33, 18-22) y, sin embargo, sus descendientes habían conseguido instalarse en Canaán. Los comienzos fueron modestos, pero la promesa de Dios se había realizado; nada impide que Dios pueda volver a realizar

lo mismo con los descendientes de los patriarcas, los exiliados. Tampoco la cautividad es algo nuevo. Antiguamente, en Egipto, los israelitas habían vivido como cautivos (Ex 1, 1-5. 7. 13-14); este momento del pasado es una especie de presagio de lo que Dios permite y de lo que puede hacer, ya que la salida de Egipto puso punto final a la esclavitud.

Estos ejemplos nos muestran cómo, partiendo de las antiguas tradiciones, los exiliados comenzaron a ver una luz que les permitió seguir esperando. La impronta del clero de Jerusalén es clara en esta obra de síntesis, mostrando al mismo tiempo una fe sumamente audaz y profunda que todavía nos sorprende y que permitió afrontar de esta forma una situación inédita. Esto muestra igualmente que, a pesar de las denuncias proféticas, las fuerzas vivas continuaban existiendo después de la caída de Jerusalén.

La historia sacerdotal está impregnada de una fe y de una esperanza profundas, a pesar de que su estilo sea seco y duro y de que los asuntos culturales ocupen un lugar importante. Perdido entre los pueblos, Israel debe continuar siendo el pueblo de Dios y ser fiel a su vocación si quiere que Dios continúe actuando en su favor. Llegará un día en el que Dios restablecerá a su pueblo en la tierra santa en torno al nuevo santuario; entonces, Israel podrá llevar a cabo, en todo su esplendor, su principal cometido: la liturgia (cf. Is 60-61). Poco a poco empieza a tomar cuerpo el ideal teocrático; mientras esperan la hora del retorno, los exiliados se esfuerzan por mantener con todas sus fuerzas la fe en Dios y en su ley. Este fue el magnífico trabajo que se realizó en Babilonia en los momentos más negros de la historia del pueblo de Israel.

## 2. Las características de la historia sacerdotal

Los procedimientos y el estilo de esta gran síntesis son muchas veces desconcertantes y poco atractivos, aunque se pueden descubrir fácilmente.

**La cronología.** Los textos de P se caracterizan por el empleo de fechas características de un calendario sacerdotal propio y que no es ni el calendario utilizado en la época de la monarquía, ni el calendario babilonio. Los meses se designan con un número y no con un nombre (véase, por ejemplo, Gén 7, 11; 8, 13; Ex 16, 1; Núm 1, 1).

**El estilo y el vocabulario.** El estilo se reconoce fácilmente: seco y falto de fantasía e imaginación, incluso en los relatos. La afición a las cifras, enumeraciones y listas puede extrañarnos, pero todo está al servicio de una cierta teología, perfectamente consciente de sí misma. Basta comparar los relatos sobre el diluvio en J y en P para darse cuenta de las diferencias.

El vocabulario tiene gran precisión y algunas veces puede ser calificado de técnico. Algunos términos técnicos son propios de P.

**Las genealogías.** El lugar que ocupan las genealogías llama la atención y nos desconcierta al mismo tiempo. Muestra una gran preocupación por la pureza, la legitimidad y el orden. Todo esto se explica fácilmente, ya que los autores pretenden, por un lado, establecer la continuidad entre la creación y la historia y, por otro, poner de manifiesto las raíces del pueblo. Todo esto se comprende bien si tenemos en cuenta que el pueblo se encuentra sin raíces, exiliado en tierra extranjera.

Esta es también la razón del interés que el documento presta a los matrimonios de los patriarcas; es posible que encierre un tono algo polémico: en efecto, el matrimonio con extranjeros en Babilonia presentaba un peligro real para la comunidad.

Para aclarar estas afirmaciones, señalemos únicamente cómo P, en el libro del Génesis, utiliza el marco de los «tôledôth», es decir de las «generaciones». Cada uno de los períodos se abre con una serie de tôledôth, siendo la primera la del cielo y la tierra (Gén 2, 4a); viene a continuación la de Adán (5, 1) y pasa por Noé, Sen y sus hijos, Terah, Ismael, Isaac, Esaú y Jacob, para llegar a Moisés y a Aarón en el libro del Exodo y a sus descendientes

en el de los Números (Núm 3, 1). En esta lista impresionante, el lugar que ocupa Gén 2, 4a, así como su sentido, son un tanto anormales: en efecto, la fórmula sirve de final al relato de la creación, mientras que en los otros textos sirve para comenzar las genealogías o los relatos; se trata sin duda de una ampliación de sentido que tiene como finalidad relacionar la historia del pueblo y la creación.

**Los relatos.** Una de las características de la historia sacerdotal es la introducción de leyes en los relatos. De esta forma, las leyes y las instituciones se ponen en relación con los acontecimientos, subrayando así su valor religioso. Esta es la razón por la que se ha podido calificar a esta obra de «histórico-legal» (A. Lods). Veamos algunos ejemplos.

En Gén 1, 1-2, 4a nos encontramos con dos leyes insertas en el relato: la de la fecundidad y la dominación (1, 28) y la del sábado (2, 3) relacionada directamente con Dios y no a un ciclo temporal.

En Gén 9, en el final del relato del diluvio, se repite de nuevo la ley de la fecundidad (9, 1) y la del respeto de la sangre, independientemente de la orden referente a los sacrificios de 9, 4.

En Gén 17 se encuentra la ley sobre la circuncisión (17, 9-14).

En Ex 12, 1-13, la legislación sobre la pascua se relaciona con la décima plaga.

Otros muchos ejemplos pueden verse en los libros del Exodo y de los Números. Se reparte así en el marco histórico de la vida del pueblo el material legislativo.

**El culto y el sacerdocio.** Una gran parte de las leyes y ordenanzas está dedicada a la organización del aparato cultual. Basta para convencerse de ello leer los capítulos del Exodo (25-31 y 35-40) que tratan de la construcción del santuario y de las reglas relativas al sacerdocio.

Otro indicio de esta importancia del culto y del sacerdocio es el lugar que ocupa Aarón al lado de Moisés; de este modo se pone de manifiesto que la institución fundamental para la existencia del

pueblo es la del sacerdocio. La lectura del Exodo y de los Números lo muestra claramente.

**La tradición.** Los autores sacerdotales son auténticos creadores, pero no se trata de pura imaginación; su reflexión se apoya en la tradición pasada. Por ello, el relato del diluvio se funda en el relato yavista, ampliando su horizonte en función de su perspectiva teológica. Los autores piensan igualmente, por razones de estilo y de vocabulario, que Gén 23 utiliza una fuente anterior. Los ejemplos de este tipo son numerosos, incluso cuando se trata de textos legislativos y culturales.

### 3. Límites de la historia sacerdotal

Teniendo en cuenta estas características que acabamos de mencionar, es fácil establecer la lista de textos que pertenecen a la historia sacerdotal, distinguiéndola claramente de la ley de santidad y de los textos complementarios, que nacieron en el mismo ambiente y que son fruto de la misma perspectiva teológica.

La lista propuesta (véase p. I-IV) parece segura por lo que a los libros del Génesis y Exodo se refiere, aunque menos para el de los Números en el que los textos complementarios son poco numerosos; a partir de Números 27, las huellas de P son difíciles de ver.

Parece igualmente cierto que la obra de P va de la creación a la muerte de Moisés (Dt 24, 7-9). Como sucede con las otras tradiciones, el final del documento no es fácil de determinar. Por ello, algunos autores han intentado seguir sus huellas en el libro de Josué para encontrar un relato de la conquista que pertenezca a la historia sacerdotal. La cuestión es discutida, pero lo más probable es que el libro estaba ya constituido y fruto de un redactor sacerdotal diferente de P.

### 4. Las alianzas en la historia sacerdotal

Todo el mundo acepta desde hace tiempo que la

historia sacerdotal está construida a ritmo de alianzas. ¿Cuál es la perspectiva teológica que encierra esta presentación? ¿Es la misma que la concepción del Deuteronomio? ¿Se puede hablar una vez más de formulario de alianza?

En esta obra se encuentran tres alianzas principales.

#### a. LA ALIANZA CON NOÉ (Gén 9)

La alianza de Dios con Noé, relacionada con el episodio del diluvio, tiene como función, en cierto modo, ofrecer la promesa de Dios después de la calamidad. El término «alianza» aparece ocho veces en el relato (Gén 6, 18; 9, 9. 11. 12. 13. 15. 16. 17), pero designa una promesa de Dios, ya que es éste el que «establece la alianza» (término técnico, 6, 18; 9, 9. 11. 12. 17) tanto con Noé (6, 8) como con sus descendientes (9, 10) y con toda la tierra (9, 13); nos encontramos frente a una extraordinaria progresión que indica el carácter universalista de esta alianza. Esto se refuerza gracias al signo elegido para esta alianza-promesa, el arco-iris, fenómeno cósmico que anuncia el final de una tormenta y que se convierte en este texto en el memorial de la alianza eterna (9, 16). Nótese igualmente las expresiones técnicas siguientes: «acordarse de la alianza» (9, 15. 16) y «alianza eterna», que se encuentran igualmente en Is 55, 3; 61, 8, texto exílico el primero y post-exílico el segundo.

La única cláusula de esta alianza es el respeto de la vida y de la sangre, respeto de la sangre al matar a los animales que no están destinados para el sacrificio (9, 4), prohibición de derramar la sangre del hombre, ya que, quien quiera que sea, el hombre está hecho a imagen de Dios (9, 6). Se trata de una alianza de salvación que tiene por objeto a todas las generaciones.

Ningún elemento del texto permite descubrir el formulario de la alianza. Si lo comparamos con el Deuteronomio, la gran diferencia entre ambas concepciones es el carácter universalista, según el cual Dios está presente en medio de todos los hombres. Aquí vemos cómo Israel intentó comprender su

puesto en medio de los demás pueblos y en sus relaciones con Dios.

## **b. LA ALIANZA CON ABRAHAN (Gén 17)**

La alianza con Noé no suprime la vocación de Israel, y por ello en la historia sacerdotal figura una alianza con Israel encarnado en la persona del patriarca Abrahán.

Lo que llama la atención en este texto, característico de P, es que el relato contiene la institución divina, la alianza, cuyo signo es la circuncisión. La acción es mínima y la parte principal del texto está compuesta por el discurso dirigido por Dios al patriarca, que subraya, evidentemente, el teocentrismo de P.

El relato se presenta como una teofanía de Dios (17, 1), al que se llama El Shadai (designación técnica de P), a Abrahán que se halla ya cargado de años; puede dividirse en varias etapas:

- introducción (v. 1).
- presentación de Dios y anuncio de lo que piensa hacer (v. 2).
- reacción de Abrahán (v. 3).
- segundo discurso de Dios (v. 4-8). Desarrollo de la promesa: promesa de posteridad y promesa de una tierra. Cambio de nombre: Abram se convierte en Abrahán, significando así la amplitud de esta paternidad.

— tercer discurso de Dios (v. 9-14). Dios presenta una cláusula en relación con la alianza: que todos los varones se circunciden (v. 10). La circuncisión se convierte en el signo distintivo de Israel en el exilio, extendiéndose a todos los que viven con los israelitas (esclavos y extranjeros).

— cuarto discurso (v. 15-22). Hablando con Abrahán, Dios pasa a ocuparse de Saraí a la que se le cambia el nombre en Sara, anunciando el nacimiento de un hijo que no será Ismael sino Isaac.

— ejecución de la orden de Dios (v. 23-27). Se practica la circuncisión siguiendo las órdenes de Dios, convirtiéndose en el signo de esta segunda alianza.

Este relato contiene los hechos fundamentales narrados anteriormente por los documentos J y E, especialmente Gén 15, en donde también se trataba de una alianza (15, 18). Las promesas hechas por Dios son las clásicas de la tradición, pero el relato sacerdotal lee esta tradición en función de sus preocupaciones teológicas particulares, en función de la situación y del medio de vida sacerdotales.

La unidad del relato ha sido puesta en duda debido principalmente a su estilo pesado y sobrecargado (por ejemplo, la palabra alianza aparece 13 veces), a la acumulación de detalles y a la mención de Isaac al final del cuarto discurso. Todo esto es cierto, pero puede explicarse por la fusión de varios elementos. Debemos insistir una vez más en que los textos sacerdotales son el fruto de una reflexión llevada a cabo dentro de lo que puede llamarse una escuela, y su unidad es más bien el fruto de su inspiración teológica que de su composición literaria.

Dentro de la alianza con Noé existe una alianza particular con los descendientes de Abrahán, que les garantiza el porvenir en la tierra prometida si observan el sábado y la circuncisión. Estas dos alianzas suponen pues que Israel y los demás pueblos coexisten pero son diferentes. Nada se dice sin embargo de sus relaciones ni de sus respectivas finalidades.

Finalmente, queda por resolver el problema de las relaciones entre la alianza con Abrahán, figura de Israel, y la alianza del Sinaí. ¿Cuál es la idea que el documento sacerdotal se hace de esta última? ¿Qué papel juega Moisés? ¿Qué sucede con la ley?

## **c. ALIANZA MOSAICA**

### **O ALIANZA CON EL SACERDOCIO**

Algunos autores no dan importancia a la alianza del Sinaí en la historia sacerdotal, pero ésta, debido al peso de la tradición, no podía pasarla por alto. Veamos cómo la concibe e interpreta desde su propia visión de las cosas.

Lo primero que salta a la vista y de manera clara es que, en la montaña, Moisés no recibe de Dios una

serie de órdenes cuya finalidad sería dar al pueblo una nueva legislación, sino sencillamente la orden de construir un santuario (25, 8; cf. 24, 15-18a) y de confiar el sacerdocio a Aarón (28-29, 35). La realización de estas órdenes se nos cuenta en Ex 35-40. Aunque no podemos negar la existencia de añadidos a este conjunto de textos, la línea general es clara y precisa: lo que en el documento P está relacionado con el Sinaí se refiere sobre todo a la construcción del santuario y a la consagración de Aarón; la perspectiva es cultural e institucional.

¿Cuál es el signo de esta alianza? No es ya posible que se trate del sábado (Ex 31, 16-17); Ex 31 pertenece a los textos complementarios y, por otro lado, este texto no es la promulgación de la ley (que está relacionada con el relato de la creación: Gén 2, 3), sino el recuerdo de una observancia que debe ser puesta en práctica incluso durante la construcción del tabernáculo. Para Israel, el signo podría ser el mismo santuario, lleno de la gloria de Dios (Ex 40, 34-35) y el sacerdocio; pero no aparece de manera explícita. De todas formas, si la comparamos a la alianza con Abrahán, figura de Israel, Moisés es el mediador de las instituciones culturales.

Se constata igualmente que la historia sacerdotal se ha apropiado, a partir de Ex 19, 1-2a. 3b-8, de una antigua tradición que se presenta como una proposición de alianza, ya que aparece antes de todo elemento legislativo y de todo rito de conclusión; el pueblo responde a la proposición de Dios (v. 8a) y parece, por ello, que conoce los términos de esta alianza. Señalemos la expresión del v. 6 de este texto, porque el lugar que ocupa parece curioso: «(Si guardáis mi alianza...), seré para vosotros una realeza de sacerdotes y una nación santa». Dos interpretaciones del término «realeza» son posibles así como de «nación»: o bien se trata de las mismas personas que componen ambos, o bien las que componen la realeza son distintas de las que componen la nación. Para poder tomar una decisión, habría que estudiar todos los textos en los que se en-

cuentran unidos los dos términos. Nos contentaremos con un solo ejemplo: Ez 37, 22.

En este oráculo, Dios promete la reunificación de Israel y de Judá. Por medio del profeta, Dios hace la siguiente promesa: «Haré de ellas una sola nación en mi país y en las montañas de Israel y todos ellos no tendrán más que un solo rey; ya no formarán dos naciones, ya no estarán divididos en dos realezas». El paralelismo de las expresiones es muy significativo. Así como nación y rey se distinguen, así también, aunque sin oponerse, nación y realeza. Se distingue pues a los gobernados y al gobernante, aunque de hecho no formen más que un todo orgánico.

El término «realeza» no es pues sinónimo de «nación» desde el punto de vista de las funciones; por otro lado, este último término, cuando no se emplea solo, no designa todo el pueblo sin distinción: en Ex 19, 6, se refiere a los que no son sacerdotes. El conjunto pues está formado por una realeza de sacerdotes y por una nación santa, que forma la propiedad personal de Dios. La expresión «realeza de sacerdotes» traduce concretamente el hecho de que el poder real está en esos momentos en manos de los sacerdotes, y esto es lo que les distingue de las otras naciones: las naciones tienen un rey que les dirige, en Israel sin embargo los que dirigen son los sacerdotes.

Desde el punto de vista histórico, esta expresión no tiene sentido más que en el período que comienza con el exilio y en el que poco a poco va aumentando la preponderancia y el poder del sacerdocio. Ex 19, 3-8 nos sitúa en el mismo plano que la posición de la tradición sacerdotal a propósito de la función del sacerdocio de Aarón.

¿Cómo puede explicarse el paso de la alianza mosaica hacia la institución cultural? La pérdida de importancia de la institución mosaica en cuanto ley de la alianza en provecho de la alianza con Abrahán por un lado, y de la institución sacerdotal por otro, se explica por las circunstancias en las que se produjo el exilio. La alianza del Sinaí condiciona-

ba la vida del pueblo. Ahora bien, la caída de Jerusalén reveló el fracaso de la obra de Moisés o por lo menos la ineficacia de la alianza mosaica, ya que Israel no había respondido a las exigencias de Dios y la desobediencia a sus mandatos había acarreado el castigo.

En los ambientes sacerdotales de después del año 587 se piensa que la alianza mosaica no puede garantizar el porvenir de la comunidad en exilio. Solamente la alianza con Abrahán puede proporcionar una base suficiente para que Israel pueda construir una existencia normal, ya que esta alianza está fundada en una disposición de Dios totalmente libre y gratuita de la que se beneficia el patriarca. Gén 17, que se funda en Gén 15, insiste en este punto: para el historiador del relato sacerdotal, el fundamento de la experiencia de Israel se encuentra en la promesa hecha por Dios a Abrahán. Esta es la primera respuesta frente a las circunstancias históricas.

Pero esto no basta, ya que el problema de Israel es un pecado, su rebelión contra Dios. La respuesta a este problema se encuentra en la institución clave y vital para el pueblo según la concepción de la historia sacerdotal; el sacerdocio de Aarón. Es curioso y significativo a la vez, que el relato de la legitimidad del sacerdocio de Aarón se encuentra en el libro de los Números después de los relatos de las revueltas contra Moisés (Núm 13; 14; 16).

El signo de esta tercera alianza es la rama de Aarón (Núm 17, 25). El texto de Núm 17, 16-26 ocupa pues un lugar importante frente a las murmuraciones contra Moisés y Aarón, subraya la elección de una tribu por Dios para que ejerza la función de intercesor. Siguiendo las órdenes de Dios, Moisés hace que cada tribu deposite una rama en la tienda de la reunión ante el testimonio (18, 19). Sólo la rama de Aarón florecerá y las demás tribus deberán reconocer que la elección viene de Dios. El simbolismo es claro, ya que la rama («mathé» en hebreo) designa a esta tribu en los textos sacerdotales.

Este signo fue necesario debido a las murmuraciones del pueblo, ya que éste, basándose en su santidad, rechaza la función de Aarón. Ante esta rebelión que pone de manifiesto el pecado del pueblo de Israel, Dios hace saber que ha elegido a Aarón y a su descendencia, «disipando de esta forma sus murmuraciones de tal forma que ya no lleguen hasta mí ni mueran» (17, 25). El punto clave es pues la legitimidad del sacerdocio, la necesidad que el pueblo, pecador, tiene de él, así como su eficacia que se concreta en la intercesión (cf. 17, 12-13, texto posterior que ilustra y prepara 17, 16-26). Así, pues, el sacerdocio debe recordar al pueblo su pecado y el infinito perdón de Dios. Con solas estas breves indicaciones es posible ya darse cuenta de la significación del sacerdocio israelita después del exilio.

Por otro lado, la elección de Aarón es considerada como una verdadera alianza partiendo de la acción de Pinhas, hijo de Eleazar, hijo de Aarón: Dios le promete una alianza de paz (Núm 25, 12), alianza que le garantiza, así como a su descendencia, el sacerdocio perpetuo (25, 13; cf. 18, 19).

Esta alianza exige, evidentemente, la fidelidad de los sacerdotes, aunque sabemos por el profeta Malaquías (2, 8) que también ellos fueron infieles. Por ello, el panorama que la historia sacerdotal presenta debió encontrar una serie de dificultades. En esta situación, ¿cómo puede comprenderse la relación de Dios con los hombres? La epístola a los hebreos aportará la respuesta necesaria a este problema, utilizando los mismos términos que los escritos sacerdotales.

Gracias a estas observaciones, ciertamente rápidas y fragmentarias, vemos ya dibujarse, con la historia sacerdotal, un cambio importante, aunque todavía no definitivo. Esta historia no desconoce la alianza del Sinaí, ni las obligaciones propias del pueblo, pero, debido a los acontecimientos que han provocado la ruina del pueblo en la época monárquica, hace hincapié sobre todo en la falta, en el pecado. Israel no puede vivir sin reconocer esta falta, sin implorar constantemente el perdón divino. En estas

circunstancias, el acontecimiento del Sinaí se centra en la institución del culto que se confía a los sacerdotes, culto que tiene por centro la expiación. La alianza continúa siendo válida, aunque está ahora centrada en la búsqueda de un sacerdote fiel.

## 5. El mensaje de la historia sacerdotal

El material que esta historia contiene es de origen vario; podemos distinguir elementos legislativos y consuetudinarios, textos genealógicos y relatos dispersos a lo largo del Pentateuco, pero que ocupan un lugar preciso en la trama de los libros actuales. Para llegar a descubrir el mensaje de estos relatos, podemos utilizar el mismo método puesto en práctica con los otros documentos, es decir, buscar una fórmula que aparezca en los puntos claves y cruciales de los relatos y que nos dé la clave del mismo.

Un examen atento de estos relatos nos muestra que la fórmula-clave para comprender el mensaje de toda la tradición sacerdotal se encuentra en Gén 1, 28:

«Dios les bendijo y les dijo:

Sed fecundos, multiplicaos,  
llenad la tierra, sometedla  
y dominad en los peces del mar  
y en las aves del cielo  
y en todos los animales que se arrastran por la  
tierra».

Los cinco verbos de esta extraordinaria bendición constituyen el núcleo de la afirmación central de la fe de la escuela sacerdotal. La afirmación tiene una fuerte dosis de osadía y de fuerza, manifestando claramente las intenciones de Dios. A pesar de que los verbos estén en imperativo, no se trata tanto de mandamientos, sino de autorizaciones por las que se da permiso a los pueblos para creer y actuar frente al porvenir. Estos verbos exponen la voluntad fundamental de Dios que no puede ser anulada por las circunstancias, incluso por la circunstancia histórica del exilio. Con esta declaración, Dios reclama la soberanía total sobre el universo

al que él dio la existencia sacándole del caos. Ahora bien, la situación de Israel en el exilio, dominada por la pobreza, la miseria y la desesperación, representa para el pueblo el caos que Dios quiere que cese para transformarlo en alegría y paz. Todavía puede verse con más claridad el sentido de la declaración divina, si vemos en ella la negación de la situación concreta en la que se encuentra el pueblo:

- sed fecundos                    que se esté (cf. Is 54, 1-3)
- multiplicaos                   no tener heredero
- llenad la tierra                ser expulsado
- someted                         estar sujeto
- dominad                         estar dominado.

Esta proclamación positiva se adapta perfectamente a un pueblo en exilio que se encuentra sin raíces, lejos de su tierra, y que se siente tentado de desesperar de su Dios. Es cierto que la forma completa de esta bendición no se encuentra sino en Gén 1, pero su influencia es evidente en los escritos de la historia sacerdotal.

Se encuentra, por ejemplo, en los relatos sobre el diluvio, en primer lugar dirigida a los pájaros y a los animales (Gén 8, 17; cf. 1, 22), pero particularmente destinada a Noé (9, 1) y especialmente al hombre hecho a imagen de Dios (9, 7). Es normal que se encuentre en este lugar, ya que se trata de una nueva creación que sale del caos. El acento recae en la tierra, aunque el término en hebreo puede significar igualmente el país, pudiéndose leer el texto de varias maneras, y los exiliados podían descubrir en el texto la promesa de la vuelta al país. Una vez más, la bendición es la antítesis de la experiencia de la comunidad exílica.

El tercer texto que podemos invocar en favor de nuestra fórmula es Gén 17, 20, en el discurso de Dios sobre Ismael: «Mira, le bendigo y le haré fecundo y le multiplicaré en extremo... haciendo de él una gran nación». Esta promesa, hecha a un pueblo que descenderá de Abrahán, refuerza los proyectos de Dios para con Isaac, según la promesa hecha a Abrahán (1, 2).

La fórmula se encuentra, una vez más, en el con-



texto del matrimonio de Jacob (28, 1-4). Al subrayar la pureza del pueblo, el texto combate discretamente el matrimonio con mujeres extranjeras (lo que constituía una tentación real en el exilio). Por otro lado, los recuerdos de los patriarcas sirven aquí para fundamentar una sólida esperanza en la posesión de la tierra (28, 4).

Esta promesa se repite otra vez y a propósito de Jacob en Gén 35, 11: la promesa de la tierra continúa siendo válida para los mismos exiliados.

En el ciclo de José, la fórmula no está tan completa (Gén 47, 27), pues no se trata ya de una promesa para el futuro, sino de un comienzo de realización en Egipto, ya que, incluso en tierra extranjera, el pueblo puede adquirir propiedades y ser fecundo. Sin embargo, nos encontramos una vez más con la fórmula-promesa en Gén 48, 3-4, texto que muestra la importancia de la palabra de Dios.

Al terminar esta rápida lectura del libro del Génesis, no podemos menos de constatar que la fórmula que nos ocupa se encuentra a lo largo de toda la historia sacerdotal. No se encuentra sin embargo en el libro del Exodo (a no ser en Ex 1, 7, donde no tiene sentido de promesa sino de realización válida para todo el resto de la historia del pueblo). La fórmula se limita pues a la época que va de la creación a la liberación de Egipto. ¿Cuál es la razón de su importancia en la época patriarcal? La respuesta es sencilla: es el período de la promesa, el pueblo no ha sido todavía constituido, la tierra está aún por conquistar. Además, meditar sobre este período ofrecía a los exiliados la posibilidad de encontrar una base a su fe y a su esperanza: la tierra no había estado en su poder desde siempre y por ello podía continuar siendo objeto de la promesa, ya que Dios es fiel a su palabra.

Por ello, la expresión más completa de la fórmula se encuentra en Gén 1, 1-2, 4a, debiendo derivarse de ahí todos los demás usos. Esta fórmula, situada entre el relato de la creación y el texto sobre el sábado y pronunciada con una fuerza y una autoridad indiscutibles da vigor y cohesión a los relatos

sacerdotales. Esto quiere decir igualmente que la preocupación esencial del sacerdotal no es únicamente la legitimación de los usos y costumbres culturales pensando en la vuelta del destierro; su preocupación más importante se orienta hacia el futuro, es decir hacia el tiempo en el que de nuevo Dios dará la tierra al pueblo y en el que se realizará otra vez la entrada en esa tierra: entonces se renovará la promesa de Dios e Israel volverá a experimentar lo mismo que sus antepasados en la época de la conquista. El marco de la creación lleva consigo una promesa y anuncia una nueva conquista, una bendición renovada. En este sentido, estos textos se sitúan en la misma línea que el Segundo Isaías, para quien creación e historia no se separan nunca, ya que es el mismo Dios fiel y poderoso el que actúa en ambos casos.

Esta perspectiva teológica, si fuera exacta, debería tener consecuencias en el conjunto de la historia sacerdotal. Sin pretender demostrar su existencia en todos sus puntos y detalles, podemos señalar sus grandes líneas. El material legislativo, centrado en el culto y en el sacerdocio y cuya finalidad es el encuentro entre el Dios santo y el pueblo pecador, constituye todo un programa: da la impresión de que la legislación sacerdotal pretende mostrar cómo deben tomarse medidas para que la expulsión de la tierra no vuelva a repetirse. Las leyes suponen una reconquista y una nueva entrada en la tierra prometida.

Por lo que a las genealogías se refiere, constituyen el lazo de unión entre el tiempo de la promesa y los del cumplimiento: la historia sacerdotal, por y con su estructura, subraya la continuidad entre los antepasados y la generación actual que vive en el exilio.

Como vemos, la historia sacerdotal está impregnada de la tensión existente entre la tradición pasada y la situación presente. Pretende responder en profundidad a los problemas y necesidades de sus contemporáneos y, para ello, se apoya en una confesión de fe sobre la que está compuesto el Pen-

tateuco. El conjunto tiene por base una rigurosa teología de la esperanza que considera que la ben-

dición divina debe realizarse en la experiencia histórica.

## C. Las leyes suplementarias

Gracias al edicto de Ciro en el 538, los exiliados pueden volver a su tierra y en el 515 reconstruir el templo; de esta forma, la comunidad judía va encontrando de nuevo, poco a poco, en medio de grandes dificultades, su unidad y su identidad en la tierra de sus antepasados. No sabemos mucho de esta época, ya que los documentos históricos que se refieren a los años entre 515 y 450 son escasos. Poco después aparecen dos personajes: Nehemías y Esdras. La cronología de las misiones llevadas a cabo por cada uno de ellos es objeto de discusión. Podemos adoptar la solución siguiente: Nehemías es enviado por la autoridad persa, Artajerjes I, entre 445 y 432, para realizar la primera de sus dos misiones; en 430 vuelve a Jerusalén con una misión que será más breve. Esdras, escriba, viene a Jerusalén en tiempos de Artajerjes II (404-359), es decir en el año séptimo de este rey, en el 398.

Nehemías, en su primera misión, se enfrenta a la oposición de Sanaballat, gobernador de Samaria, de Tobías el amonita y de Geshem el árabe. En este conflicto, los motivos políticos y religiosos están íntimamente mezclados. La comunidad judía no es independiente, ya que depende políticamente del rey persa. Lo que constituye el valor de Jerusalén es sencillamente que el templo ha sido reconstruido, que la liturgia se desarrolla normalmente; esto hace que el papel del sumo sacerdote tenga gran importancia.

Cuando en 398, Esdras recibe el encargo de la autoridad persa de establecer una ley para los judíos, una ley de estado, no se contenta con la síntesis ya realizada de las grandes tradiciones, sino que completa la obra añadiendo toda una serie de leyes culturales puestas en práctica en el templo reconstruido. Aunque la perspectiva sea la misma que en la historia sacerdotal, la evolución en algunos puntos no puede negarse.

Entre los textos legislativos posteriores a P, aunque de hecho se inspiran en tradiciones antiguas, merecen citarse:

- la ley de los sacrificios (Lev 1-7)
- la ley de la pureza (Lev 11-16)
- las ordenanzas sobre las fiestas (Núm 28-29).

Hay que señalar, igualmente, además de estos conjuntos de relativa importancia, toda una serie de pequeños retoques y añadidos, de tipo legislativo y más o menos independientes de su contexto y que fueron integrados en el momento en que el Pentateuco fue objeto de la última redacción. En efecto, con la añadidura de estas últimas leyes complementarias de la escuela sacerdotal, nos encontramos en la última etapa redaccional de lo que los judíos designan con el nombre de Torah, texto que reconocen por igual judíos y samaritanos. Un siglo más tarde, estos últimos se separarán de los judíos estableciendo en el monte Garizín un lugar de culto, siendo esta situación la que conocerá Jesús de Nazaret (cf. Jn 4, 20).

# Luz en el camino

La lectura del Pentateuco que hemos realizado rápidamente en este cuaderno es una de las múltiples lecturas posibles. No se trata de una lectura continua del texto, ya que una de sus finalidades es precisamente evitar los riesgos que encuentran quienes se lanzan demasiado ingenuamente a ese tipo de lecturas, descorazonándose rápidamente ante las dificultades que encuentran al no poder darse cuenta de la lógica que une relatos y leyes. En esta lectura que acabamos de hacer, fragmentaria y por tanto insuficiente, nos hemos servido de **ciertos hilos conductores** que nos han permitido descubrir la estructura del texto. La hipótesis de los documentos que se fueron fusionando poco a poco hasta llegar a formar el texto tal y como hoy día se presenta muestra que tanto el análisis como la síntesis son necesarios para descubrir la estructura del texto de la Torah. Más aún, en esta perspectiva, los textos que al principio parecían fríos e inmóviles, comienzan a animarse y a vivir, revelándose al mismo tiempo como **portadores de una realidad viva**. Por ello, en momentos históricos diferentes, diversos grupos fueron presentando al conjunto del pueblo un cierto tipo de reflexión sobre el pasado de Israel que aclaraba al mismo tiempo el pasado y el futuro. El pueblo de Israel fue recibiendo las diversas aportaciones haciéndolas suyas, lo que ha hecho posible que los diversos textos llegasen hasta nosotros.

Así, pues, el Pentateuco se estructuró poco a poco partiendo **de los orígenes hasta la muerte de Moisés**. Que la Torah se acabe precisamente ahí, no deja de ser muy significativo. Esto quiere decir sencillamente que después de la caída de Samaría y de Jerusalén, en 722 y 587 respectivamente, Israel tomó conciencia de volver a la experiencia ori-

ginal que determinaba, en cierta medida, el acto de nacimiento del pueblo: la salida de Egipto y el acontecimiento del Sinaí/Horeb. En los momentos en que su propia tierra era desgarrada poco a poco por unos y por otros, algunos israelitas sintieron la necesidad de concentrar su reflexión y la del pueblo en la acción decisiva de Dios por Moisés, antes de la conquista de la tierra prometida. La liturgia recordaba constantemente la forma en que Dios se había dado a conocer a Israel: «Yo, el Señor tu Dios, soy el que te sacó de la tierra de Egipto» (Ex 20, 2). Por encima de todas las ilusiones que los israelitas podían tener en relación a la manera como Dios conducía a su pueblo, de una cosa por lo menos estaban seguros: en el pasado, Dios actuó en favor de su pueblo y puede continuar haciéndolo en el presente. Si la tierra ya no les pertenece, vuelve a ser de nuevo objeto de esperanza, incluso para aquellos que están en tierra extranjera y después del exilio continúan esperando un porvenir mejor. La Torah termina con la muerte de Moisés: esto quiere decir que, en adelante, el pueblo no debe contentarse con lo que tiene, sino que debe estar siempre dispuesto a una acción de Dios imprevista y salvífica. La tensión entre lo que se vive y lo que se espera adquiere categoría de fundamental.

Incluso con sus límites, la Torah aparece como la expresión de la fe de un pueblo y se presenta a nosotros como **una historia colectiva**. Todas las vocaciones «privadas» dentro del pueblo no tienen otra finalidad que ayudar a éste en el camino de la fe, la caridad y la esperanza. Ahora bien, esta meditación sobre el pasado no es fruto de una sola corriente; en ella se encuentran, juntos y mezclados, diferentes puntos de vista y se explican tanto por las

circunstancias históricas como por las influencias diversas que se ejercieron en los grupos particulares de los que salieron los diversos documentos. La expresión de la fe está unida y depende de estas diversas experiencias colectivas. Si las consideramos atentamente, la imagen de Dios que se nos presenta no es uniforme; la complementariedad de las diversas tradiciones debe constituir para nosotros objeto de reflexión: entre otras cosas, nos invita a considerar **de manera diferente la diversidad de la expresión de la fe en la actualidad.**

Para llegar a ello, debemos evitar a toda costa una lectura simplista e ingenua de los textos que impide darnos cuenta de lo que verdaderamente está en juego. Desde este punto de vista, no debemos dejarnos engañar por la manera de escribir de los antiguos; los relatos no son cuentos de hadas para niños pequeños; juegan un papel fundamental en la explicación de las relaciones entre el pueblo de Israel y Dios. Esto no quiere decir que haya que suprimir lo pintoresco, la ironía o el placer de contar, presentes en muchos de los relatos del Antiguo Testamento; la diversidad de los géneros literarios no es sino la expresión de la riqueza de los hombres y grupos de los que nacieron. La seriedad de los problemas planteados y de las respuestas dadas, por muy parciales y condicionadas que sean, nos impresionan; nos sentimos atraídos o interpellados más por unas que por otras, en función de nuestra propia experiencia y vida, pero no podemos olvidar que la biblia sigue siendo susceptible de ser leída de otras muchas maneras a lo largo de nuestra existencia.

La lectura de la Torah, que no podemos separar de la de los profetas, manifiesta la gravedad de la fe cuando el hombre se encuentra frente a Dios, así como la preocupación por saber y conocer su voluntad, la dificultad de servirle en todas las dimensiones de la existencia, haciendo que el doloroso problema de la infidelidad se plantee, así como la necesidad del perdón para poder avanzar en el camino de la fe. ¿Qué creyente puede desinteresarse

de todos estos problemas claves de la fe? De todas maneras, la biblia no habla más que de un solo asunto, presentado de diversas maneras: **la relación del hombre con Dios, relación vital aunque constantemente amenazada.**

Finalmente, el Pentateuco es susceptible de una lectura cristiana más profunda e importante que una simple colección de citas que pueden encontrarse en el texto del Nuevo Testamento. Si recordamos las líneas maestras de cada uno de los documentos, nos percatamos de que todas ellas llegan a cumplirse en Jesucristo. Jesús, hijo de David, al proporcionarnos, por fin, el acceso al reino, ¿no está cumpliendo y realizando la esperanza de la venida de un rey según la voluntad de Dios tal y como nos lo dejaba ver el documento yavista? Las pruebas y sufrimientos como camino desconcertante de salvación, según la manera de ver del elohísta, ¿no prefiguran las de Jesús durante su ministerio y su pasión? Dios había impedido a Abrahán que inmolar a su hijo Isaac; sin embargo, envía a su propio Hijo para que cumpla su voluntad hasta la muerte, y muerte de cruz. El Deuteronomio está impregnado del anhelo de una asamblea unánime en el servicio de Dios, tropezando al mismo tiempo con la pobreza del corazón humano; de hecho, se trata de una angustiada llamada al don del espíritu para que transforme el corazón humano haciéndole capaz de participar en la comunidad fraterna que nace en pentecostés. El documento sacerdotal preocupado, y con razón, de la reconciliación con Dios, ¿no encuentra su verdadera respuesta en la teología de la epístola a los hebreos? Estas pistas de lectura están abiertas a todo cristiano; ahora bien, la lectura de la ley nos recuerda que estamos todavía en camino hacia Dios y que nuestra pesadez en el caminar es muy parecida a la del pueblo de Israel. Sin embargo, «rodeados de tal multitud de testigos», podemos caminar con confianza «con la mirada puesta en el iniciador de la fe y que es al mismo tiempo el que la lleva a su término, Jesús» (Heb 12, 1-2).

# *Sugerencias bibliográficas para continuar el estudio*

## **SOBRE EL PENTATEUCO EN CONJUNTO**

H. Cazelles, **La Torah ou Pentateuque**, en *Introduction critique à l'Ancien Testament*. Desclée et Cie, Paris 1973, 95-244. Resultado de amplios y profundos trabajos, presentados aquí en síntesis, de uno de los mejores especialistas del problema.

R. de Vaux, **Historia antigua de Israel, de los orígenes a la instalación en Canaán**. Cristiandad, Madrid 1975, 2v.

Obra magistral, interrumpida por la muerte del autor, que presenta la inmensa erudición del antiguo director de la Escuela Bíblica de Jerusalén, conocedor de toda la documentación referente al asunto. Es de señalar la prudencia de las conclusiones de cada capítulo, donde se intenta matizar la amplitud de la presentación y discusión de la problemática histórica en la que la historia aparece a veces demasiado lineal.

C. Westermann, **Mille ans et un jour, l'histoire d'Israël, miroir de notre temps** (Coll. Lire la Bible). Cerf, Paris 1975, 358 p.

La obra presenta la historia bíblica de manera inteligente, con la preocupación de mostrar lo que la biblia puede decir y significar en nuestra vida actual. Su autor es uno de los mejores especialistas en Antiguo Testamento de lengua alemana.

P. E. Dion, **Universalismo religioso en Israel** (Col. Buena Noticia). Verbo Divino, Estella 1976, 232 p.

La «elección» que Dios hace de un pueblo particular, plantea a nuestros contemporáneos bastantes problemas. Situando esta elección en una perspectiva global, el autor nos permite comprender mejor el destino de Israel en conjunto.

J. A. Sanders, **Identité de la Bible, Torah et Canon** (Col. Lectio Divina). Cerf, Paris 1975, 178 p.

¿Qué significa para una comunidad, para un pueblo, reunir una serie de textos que, formando un conjunto estructurado, constituyan su ley? Esta obra viva y animada, criticable y criticada, plantea el problema correctamente: nos obliga a reflexionar sobre lo que es la biblia y cómo se formó.

J. L'Hour, **La morale de l'Alliance** (Cahier de la Revue Biblique). Gabalda, Paris 1966, 126 p.

Partiendo de la comparación con el formulario de la alianza, ampliamente utilizado en el antiguo oriente, el autor intenta una lectura de algunos textos bíblicos, para sacar de ellos las consecuencias morales que implican para Israel.

M. Clevenot, **Approches matérialistes de la Bible**. Cerf, Paris 1976, 175 p.

Intento de estudio de las condiciones sociales, económicas y políticas que condicionaron la producción de los textos de la biblia. En sus cincuenta primeras páginas pueden encontrarse una serie de análisis parecidos a los de este cuaderno.

## **GENESIS**

G. von Rad, **La Genèse**. Labor et Fides, Genève 1968, 454 p.

Se trata de un comentario de los textos del Génesis siguiendo el orden en el que se encuentran en el texto actual; es de fácil lectura y el autor se esfuerza en presentar al mismo tiempo el sentido teológico de los diferentes relatos. El saber y la competencia del gran exegeta alemán se transparenta en las páginas de la obra, así como sus diferentes opciones conocidas ya por su **Teología del Antiguo Testamento**.

R. Michaud, **Los patriarcas, historia y teología** (Col. Buena Noticia). Verbo Divino, Estella 1976, 244 p.

Libro pequeño, de fácil lectura, que presenta de manera accesible a los no iniciados los resultados de las investigaciones actuales a propósito de la época patriarcal. Las soluciones adoptadas están basadas en estudios de gran seriedad, pero no impide que en ellas exista siempre una parte de hipótesis; sin embargo, el interés de esta manera de presentar las cosas es innegable: nos sirve de vacuna contra una manera de evocar la historia excesivamente lineal y plantea bien el problema de la datación de la época patriarcal. Será de suma utilidad sobre todo para los catequistas.

R. Martin-Achard, **Actualité d'Abraham**. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1969, 200 p.

Obra sería de divulgación, presenta bien la figura de Abraham según el Génesis, pero estudia igualmente la evolución del personaje en las tradiciones judías y en el Nuevo Testamento, incluyendo asimismo el Corán.

## EXODO

E. Michaeli, **Le livre de l'Exode**. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1974, 308 p.

Comentario continuo del libro del Exodo, en el que se da más importancia a una presentación global del texto que al estudio crítico de los documentos.

G. Auzou, **De la servidumbre al servicio, estudio del libro del Exodo**. FAX, Madrid 1972, 428 p.

Comentario interesante y ágil de un autor que, además de conocer bien los problemas bíblicos, tenía una gran experiencia de grupos bíblicos de trabajo.

C. Wiener, **Exode de Moïse, chemin d'aujourd'hui**. Casterman, Paris 1969, 179 p.

Buen guía de lectura del libro del Exodo. Está centrado particularmente en el descubrimiento del rostro de Dios por un pueblo, partiendo de algunos textos privilegiados del Exodo. Intenta al mismo tiempo dar sentido a la lectura del creyente actual.

## LEVITICO

Existen pocas cosas accesibles actualmente sobre el libro del Levítico. G. Auzou lo presentó en un artículo francamente bue-

no, tanto por el contenido como por la pedagogía, de la revista «Cahiers Sioniens» (1953) 291-319 (este número está actualmente agotado).

En castellano existe de A. Ibáñez Arana, **El levítico. Introducción y comentario**. ESSET, Vitoria 1974, 245 p. Consta de una larga introducción y de un comentario cursivo del texto. Obra que se sitúa entre la técnica y la divulgación (N. del T.).

## NUMEROS

J. de Vaux, **Les Nombres** (Col. Sources Bibliques). Gabalda, Paris 1972, 433 p.

Buen comentario, aunque bastante técnico. El autor se preocupa de integrar en su obra las lecturas de los padres de la iglesia.

## DEUTERONOMIO

P. Buis - J. Leclercq, **Le Deutéronome** (Col. Sources bibliques). Gabalda, Paris 1963, 218 p.

P. Buis, **Le Deutéronome** (col. Verbum salutis). Beauchesne, Paris 1969, 484 p.

Comentarios serios, hechos por un especialista del Deuteronomio. Según las perspectivas de las colecciones, el primero es más técnico, el segundo más abordable.

El P. Buis había presentado ya, de manera sencilla, lo más importante de su concepción del Deuteronomio en el Cahier Evangile n.º 39 (serie antigua), 1963.

**LA TORAH (es decir, la ley): éste es el nombre que dan los judíos a los cinco libros del Pentateuco: Génesis, Exodo, Levítico, Números y Deuteronomio.**

**Este hecho nos plantea ya una primera pregunta: ¿cómo es posible que estos libros que están formados particularmente de relatos (desde la creación del mundo hasta la entrada de Israel en Canaán) puedan ser considerados como una «ley»?**

**Por otro lado, el origen de este conjunto es complejo: está formado por cuatro documentos redactados en épocas diferentes.**

**Al hacérselos leer cada uno de ellos partiendo de su contexto histórico, J. BRIEND hace que salte a la luz la vida interna que les anima, ayudándonos a ver cómo estos cuatro documentos, que representan otras tantas reflexiones teológicas sobre los mismos acontecimientos, constituyen para nuestras vidas una auténtica luz en el camino, una «ley».**

## CONTENIDO

Raíces históricas de la fe de Israel ... ..	5
EL DOCUMENTO YAVISTA (J) ... ..	8
1. El imperio de David en el s. X ... ..	8
2. Situación del documento yavista ... ..	9
3. Una obra original que recoge tradiciones ... ..	11
4. El programa político y teológico del documento yavista ... ..	12
5. ¿Relatos o leyes? ... ..	20
6. Una interpelación para el creyente ... ..	21
EL DOCUMENTO ELOHISTA ... ..	22
1. La oposición entre reyes y profetas en el reino del norte (Israel) ... ..	22
2. La situación del documento elohísta ... ..	24
3. La perspectiva teológica del documento ... ..	25
4. Los conjuntos legislativos ... ..	32
EL DEUTERONOMIO ... ..	35
1. La reforma de Josías ... ..	35
2. Las tradiciones del reino del norte ... ..	36
3. El código deuteronomíco ... ..	37
4. La estructura del Deuteronomio ... ..	39
5. Los grandes ejes de la reflexión teológica en el Deuteronomio ... ..	43
LA TRADICION SACERDOTAL ... ..	46
A. La ley de santidad ... ..	46
B. La historia sacerdotal ... ..	47
C. Las leyes suplementarias ... ..	56
Luz en el camino ... ..	57
Sugerencias bibliográficas ... ..	59