

**CB
106**

Olivier Artus

**Aproximación actual
al Pentateuco**



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
2001

Cuando presentamos el *Cuaderno bíblico* de N. LOHFINK, *Las tradiciones del Pentateuco en torno al exilio* (n. 97), ya anunciábamos éste: «Más tarde seguirá otro *Cuaderno* (...), para debatir los resultados de la investigación exegética y también para ofrecer hallazgos y pistas a los no especialistas...» Éste es el *Cuaderno* tan esperado que permitirá a nuestros lectores volver a iniciarse con buen pie en el estudio del Pentateuco. Más sintético y pedagógico que el *Cuaderno* n. 97, éste se lo debemos a Olivier ARTUS, presbítero de la diócesis de Sens-Auxerre, que ha sucedido a Jacques BRIEND enseñando Pentateuco en el Instituto Católico de París.

Expone con mucha claridad el nuevo acercamiento al Pentateuco en torno al cual hay un cierto consenso entre los exegetas. Sin adoptar el radicalismo de algunos, O. ARTUS reconoce que un cierto número de antiguas tradiciones ya fue puesto por escrito antes del exilio, pero ciertamente no antes del siglo VII. No echemos de menos demasiado a los legendarios *yahvista* y *elo-hísta* de antaño; los antiguos relatos que se les atribuían sobre todo han estado marcados por las dos grandes escuelas teológicas nacidas en torno al exilio: la tradición del Deuteronomio y la tradición sacerdotal. Sin duda es la adquisición más importante de estos últimos veinte años: el Pentateuco resulta de un debate y un compromiso entre estas dos teologías convertidas en complementarias.

Este *Cuaderno* recoge los frutos de muchas investigaciones y debates que continúan. Aporta bastantes indicaciones y ejemplos a propósito de textos concretos para volver a poner a los lectores de la Biblia sobre las pistas de la Torá. Sin duda, aún quedan muchas preguntas y aspectos mal conocidos, pero los caminos señalizados son desde ahora lo bastante numerosos como para que los lectores de la Biblia puedan volver a surcar por estos grandes textos fundamentales.

Philippe GRUSON

Introducción

La palabra «Pentateuco» (*penta*: cinco, *teujos*: estuche) designaba, entre los judíos de Alejandría, los cinco estuches que contenían los rollos de los cinco primeros libros de la Biblia. El Pentateuco representa un conjunto literario de una extrema complejidad y una extraordinaria riqueza: complejidad y riqueza literarias, puesto que el Pentateuco incluye textos de formas literarias muy diversas: relatos, leyes, himnos, exhortaciones, etc. Pero también complejidad en cuanto a problemas históricos a los que remite el texto. ¿En qué medida los relatos representan una fuente fiable para el historiador? ¿En qué contextos históricos han redactado los diferentes autores las diversas tradiciones y las han reunido? Desde hace más de un siglo, estas preguntas aguijonean el interés de los lectores y de los exegetas, que han elaborado teorías sucesivas para responder a la vez a la historia del texto, convertido —a comienzos del siglo IV antes de nuestra era— en la *Torá* de los judíos, y a las circunstancias históricas de su composición.

Las diferentes soluciones propuestas, las diversas teorías elaboradas, participan de un esfuerzo de investigación que, todavía hoy, no ha terminado. Para el lector del Pentateuco, entrar en la historia de la investigación representa un medio de estar atento a los diferentes problemas literarios planteados por el texto. Por eso, antes de abordar el análisis literario propiamente dicho, este *Cuaderno* presentará primero un resumen de la historia de la investigación exegética y propondrá un estado de la cuestión de sus orientaciones actuales, exponiendo las principales pistas que hoy se manejan a la hora de resolver el difícil proble-

ma planteado por la historia de la composición literaria del Pentateuco (capítulo II).

Otros *Cuadernos bíblicos* relativos al Pentateuco han precedido a este n. 106. Corresponden a algunos otros períodos de la historia de la investigación. Es el caso, en particular, del *Cuaderno* n. 13, de J. BRIEND, cuyo objetivo era poner a disposición del gran público los datos de la teoría documentaria. Citemos igualmente los *Cuadernos* nn. 63 y 81, de F. GARCÍA LÓPEZ, a los que el lector deberá remitirse para un estudio más profundo del Deuteronomio y del Decálogo. Por último, el *Cuaderno* n. 97, más reciente, que pone a disposición de los lectores de lengua española algunos artículos bastante técnicos de N. LOHFINK que datan de épocas diversas. A pesar de que el acercamiento a los textos del Pentateuco que propone el presente *Cuaderno* es original y corresponde al estado actual de la investigación, no por eso vuelve caducos los análisis literarios concretos propuestos en esos otros *Cuadernos* anteriores, de los que además él es deudor. Son esencialmente las conclusiones de conjunto relativas a la composición del Pentateuco las que han sido renovadas. Este *Cuaderno* se sitúa así en continuidad con un trabajo de investigación —nunca terminado— referente al Pentateuco.

El análisis literario propiamente dicho comenzará con un estudio *sincrónico*, un estudio del texto bíblico considerado como un todo, sin tener en cuenta su historia (capítulo III). ¿Cuál es la estructura del Pentateuco?, ¿qué grandes unidades literarias pueden delimitarse en él?, ¿qué efecto produce en cuanto a

sentido la sucesión de esas diferentes unidades? Comenzar el estudio del texto por estas preguntas parece lógico en la medida en que el Pentateuco –la Torá– se constituye a comienzos del siglo IV antes de nuestra era como un todo, un canon, texto normativo y fundamental donde se expresa la identidad del pueblo judío.

En un segundo momento, el análisis literario seguirá un acercamiento *diacrónico* y estará atento a la diversidad de las formas literarias y los temas teológicos reunidos en el Pentateuco. El contenido de un *Cuaderno* así, al no poder ser exhaustivo, privilegiará el estudio de textos representativos de las diferentes tradiciones teológicas que pueden ser sacadas a la luz: relatos (capítulo IV) y leyes (capítulo V), que re-

miten a antiguas tradiciones preexílicas, deuteronomícas y deuteronomistas, sacerdotales.

El diálogo o el debate entre teología deuteronomista y teología sacerdotal constituye una magnífica clave para comprender la composición del texto en su forma definitiva, canónica. La existencia de dos decálogos, en Ex 20 (sacerdotal) y en Dt 5 (deuteronomista), ilustra este debate, este diálogo. Por eso, un análisis comparado de los dos decálogos concluirá el estudio literario (capítulo VI).

Pero antes de entrar en la exposición de la historia de la investigación y en el análisis de los textos, primero hay que preguntarse por las razones que condujeron a la formación de este conjunto normativo y canónico: la Torá. ¿Por qué hay un Pentateuco?

¿Por qué hay un Pentateuco?

EL PENTATEUCO: UNA TORÁ

El final del Deuteronomio recurre a la palabra «torá» para designar de una forma global el conjunto de palabras pronunciadas por Moisés: *«Cuando acabó de escribir totalmente en un libro las palabras de esta torá... (Dt 31,24); añadió: «Grabad en vuestro corazón todas estas palabras con las que hoy doy testimonio contra vosotros y mandad a vuestros hijos que cumplan cuidadosamente todas las cláusulas de esta torá» (Dt 32,46).*

Estas palabras de Moisés cierran no sólo el Deuteronomio, sino el conjunto del Pentateuco, que el lector es invitado así a considerar como Torá. ¿Cómo interpretar este término? En la Biblia hebrea, Torá puede designar una ley, una prescripción aislada y concreta, así, por ejemplo, en Lv 6,2.7.8; 7,1; Nm 6,13. Asimismo, Torá remite a una colección de prescripciones legislativas más extensa (cf. Lv 11,46; 26,46). Por último, Torá puede tener un sentido más complejo, más teológico. En 2 Re 22-23, el relato, al contar el descubrimiento de una Ley¹ en el Templo durante el reinado de Josías, designa a este documento como *libro de la Torá* (2 Re 22,8.11), o incluso como *libro de la alianza* (2 Re 23,2.21). La Torá, según este

1. Esta ley corresponde probablemente al antiguo núcleo del libro del Deuteronomio. La reforma religiosa cuyos diferentes elementos se detallan en 2 Re 23 corresponde, en efecto, con la legislación expuesta en Dt 12.

relato, representa, pues, el documento donde se expresa la alianza, la relación privilegiada que une a Dios con su pueblo. Igualmente, la palabra «Torá» es empleada en esta misma acepción en Dt 1,5, en la introducción del Deuteronomio: aquí designa al conjunto del libro, que reúne relatos y leyes. Los relatos hablan de las hazañas realizadas por el Señor en favor de Israel, y las leyes, a lo que se compromete Israel en el marco de la alianza con su Dios. En cuanto Torá, el Pentateuco relaciona, pues, la historia de Israel, presentada como una historia de salvación y de liberación cuya iniciativa pertenece al Señor, con las leyes, las prescripciones que Israel se compromete a respetar como respuesta al don de Dios. El Pentateuco aparece así de forma indisoluble como relato y como texto normativo: el relato fundamenta la fe.

¿PENTATEUCO, TETRATEUCO O HEXATEUCO?

Una simple lectura sincrónica del Pentateuco (que no tenga en cuenta la historia de su formación) conduce al lector a formular dos preguntas:

1 – ¿Por qué no cuenta el relato la realización de la promesa hecha por Dios primero a Abrahán en Gn 12 y después a Moisés en Ex 3 y 6: el don de una tierra, de un país? En efecto, el Pentateuco acaba con el relato de la muerte de Moisés frente a la tierra prometida, al final del libro del Deuteronomio. Sólo será en el libro de Josué cuando sea descrita la entrada del pue-

blo en Canaán, tras el paso del Jordán (Jos 3-4), y después la conquista del país, que conduce al reparto del territorio entre las tribus, concluyendo con la alianza de Siquén (Jos 24), cuyas palabras son escritas por Josué en el *libro de la Torá de Dios* (Jos 24,26). El libro de Josué reúne, por tanto, relatos cuyo tema común consiste en describir la realización de la promesa hecha por Dios a su pueblo, presentando algunos de ellos evidentes relaciones con los relatos del Pentateuco: así Jos 3-4 (paso del Jordán), cuyo vocabulario y temas narrativos remiten a Ex 14; Jos 2 (reconocimiento de Jericó por los exploradores), que puede ser vinculado con Nm 13.

Por tanto, el libro de Josué parece mantener tantas relaciones con el Pentateuco como con los otros libros históricos (Jueces, Samuel y Reyes), a los que, sin embargo, pertenece en la estructura actual de la Biblia hebrea. Esto condujo a algunos autores, como G. VON RAD, a privilegiar la noción de Hexateuco (los seis primeros libros de la Biblia hebrea) frente a la de Pentateuco. Para VON RAD, el Hexateuco se desarro-

lló a partir de núcleos narrativos –los *credos históricos*– presentes en Dt 6,21-23; 26,5b-9; Jos 24,2b-13; se trata de antiguas tradiciones litúrgicas que relacionan tres temas narrativos: la bajada y la cautividad en Egipto, la salida de Egipto y la entrada en la tierra.

Aunque existe una relación orgánica entre estos tres temas narrativos –cautividad en Egipto, salida de Egipto e instalación en la tierra–, hay que encontrar una respuesta a la pregunta planteada por la ausencia de relatos de conquista en la forma definitiva de la Torá.

2 – ¿Cuál es la relación entre el Deuteronomio y los cuatro primeros libros del Pentateuco? Según una perspectiva sincrónica, los relatos de Dt 1,6-4,43 retoman elementos narrativos ya contenidos en el conjunto Éxodo-Números y forman con ellos un doblete. Por otra parte, mientras el Tetrateuco (los cuatro primeros libros) concede un importante lugar a la teología sacerdotal², el vocabulario y los temas teológicos sacerdotales están prácticamente ausentes del Deuteronomio. Estas constataciones llevaron a M. NOTH a preguntarse por la pertinencia de la noción de Pentateuco. Para este autor, conviene distinguir entre el Tetrateuco y el Deuteronomio; éste serviría de introducción a la *historiografía deuteronomista*, un vasto conjunto literario que se extendería desde el libro de Josué al segundo libro de los Reyes. En efecto, relaciones de vocabulario, pero más aún relaciones teológicas, unen el Deuteronomio y la *historiografía deuteronomista*: el final de los reinos de Samaría y de Judá, expuesto en 2 Re 17 y 2 Re 24, es presentado como la consecuencia inevitable de la apostasía del pueblo y de su rechazo de la justicia social y el monoteísmo,

EL «CREDO HISTÓRICO» (Dt 26,5-9)

«Mi padre era un arameo errante. Bajó a Egipto y se estableció allí como emigrante con un puñado de gente; allí se convirtió en una nación grande, fuerte y numerosa. Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron una dura esclavitud. Entonces clamamos al Señor, Dios de nuestros antepasados, y el Señor escuchó nuestra voz y vio nuestra miseria y nuestra opresión. El Señor nos sacó de Egipto con mano fuerte y brazo poderoso en medio de gran temor, señales y prodigios; nos condujo a este lugar y nos dio esta tierra, que mana leche y miel».

2. Esta teología está elaborada por los sacerdotes exiliados en Babilonia en el siglo VI antes de nuestra era y se desarrolla después del regreso del exilio (cf. p. 36).

reconocidos, sin embargo, en las leyes expuestas en el Deuteronomio Así, para M NOTH, solo cuando la historiografía deuteronomista fue vinculada al Tetrateuco es cuando el propio Deuteronomio hizo su entrada en el Pentateuco

Sea como fuere de las observaciones precedentes, el Pentateuco es el que ha sido transmitido como texto canónico, como Tora Esto supone dos cosas

1 En el momento en que el texto canónico de la Torá fue clausurado, algunas circunstancias históricas, coyunturales sin duda, impidieron que se integrara en ella el libro de Josue, cuyas relaciones narrativas con el Pentateuco son, sin embargo, evidentes

2 La yuxtaposición en el seno del Pentateuco del Deuteronomio –cuya teología presenta una especificidad real– y del Tetrateuco, marcado por la impronta de autores sacerdotales, hacen que coexistan en el seno de un mismo texto canónico opciones teológicas diferentes El Pentateuco aparece así como el fruto de un debate, de un diálogo entre grupos diversos que apelan todos a un mismo Dios único el Señor

EL CONTEXTO HISTÓRICO DE LA FORMACIÓN DEL PENTATEUCO

La derrota de los babilonios frente a Ciro en el 539 inaugura un período de mayor libertad religiosa Como lo atestigua el libro de Esdras, el poder persa favorece una política de retorno de los exiliados a Juda y de restauración del Templo de Jerusalén³ (cf Esd 1,2-4, 5,11-17, 6,3-5⁴) No hay que considerar este retorno como masivo e inmediato Por otra parte, los relatos del libro de los Números hacen alusión, a modo de imagen, a las reticencias de los exiliados ante esta posibilidad de regreso Así, Nm 14 relata el

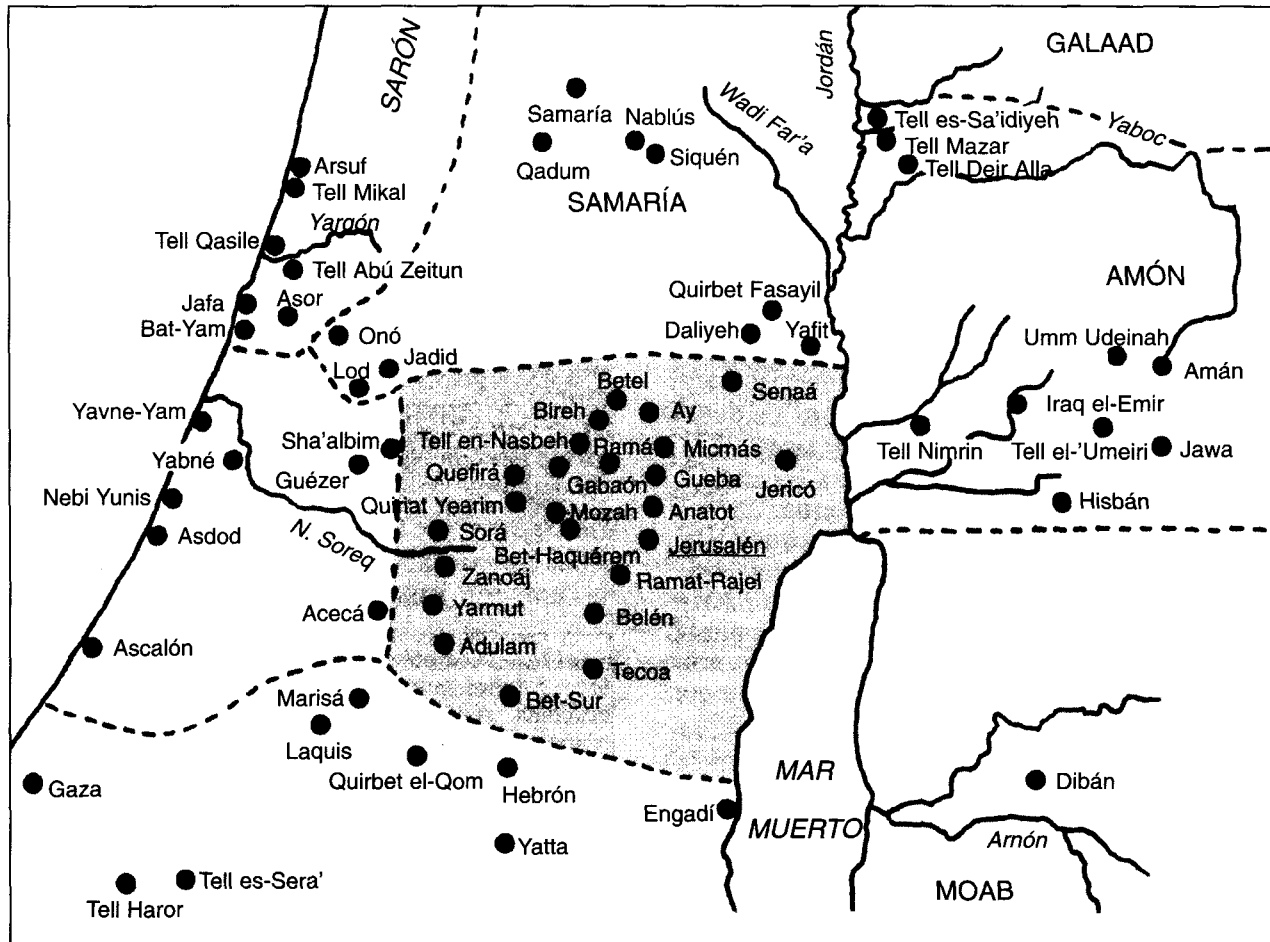
rechazo del pueblo que ha salido de Egipto de subir a Canaan este relato, en su forma definitiva, podría aludir, en realidad, a las reticencias del pueblo ante la invitación que se le hace –después de varias generaciones de exilio– de volver a Juda De la misma manera, Nm 20,1-13 podría evocar la oposición de los jefes del pueblo ante un proyecto semejante

Por otro lado, no fue la totalidad, sino una pequeña parte de la población del reino de Juda, la que fue deportada a Babilonia, como lo atestigua la lectura de 2 Re 24,14-16, 2 Re 25,11-12, Jr 52,28-30 Estos deportados forman la *gola*, según la expresión que encontramos en Jr 29,4 20, Ez 3,11 15 Después del exilio, el término *gola* designa al grupo de los que, habiendo conocido el exilio, han regresado a Juda Esd 1,11, 4,1, 6,21, 8,35 Cuando retornan del destierro, los exiliados se encuentran enfrentados con el grupo de los que, no habiendo sido deportados, quedaron en el país y con todos los extranjeros que vinieron a ocupar Juda, convertida en simple provincia del imperio persa

3 Los exiliados fueron conducidos a la cautividad como consecuencia de dos derrotas militares del reino de Juda frente a Babilonia en el 597, bajo el reinado de Joaquín, fue deportado un primer grupo después en el 587, bajo el reinado de Sedecías, Jerusalén fue tomada y saqueada y un segundo grupo fue llevado al exilio Como consecuencia de esta última derrota, el reino de Juda perdió su independencia y se convirtió en una simple provincia del imperio babilónico

4 El problema de la autenticidad histórica de estos textos es delicado, cf J BRIEND, «L'edit de Cyrus et sa valeur historique» *Transeuphratene* 11 (1996) 33-44 y Ph ABADIE *El libro de Esdras y de Nehemías* (Cuadernos bíblicos 95, Estella Verbo Divino, 1998) 12-15 Sin embargo, incluso teniendo que confrontarse con una relectura de la historia, estos textos permiten delimitar mejor el papel desempeñado por las autoridades persas en el regreso de los exiliados

JUDÁ EN LA ÉPOCA PERSA



LA SATRAPÍA DE TRANSEUFRATINA

Darío I, que reina del 521 al 486, es el organizador del imperio persa: estableció 23 provincias o satrapías, entre ellas la Transeufratina («más allá del Éufrates»), que abarca la actual Siria, el actual Israel y los territorios palestinos. Judá no representa más que una pequeña parte de esta satrapía, y Jerusalén no es más que una aldea, parcialmente arruinada, desprovista de murallas. Gracias a la política de libertad religiosa de Darío I, y bajo el impulso de Zorobabel (cf. Ag 1,1-9; Zac 4,6b-10), el Templo será reconstruido y acabado en el 515 (cf. Esd 5-6). ¿Constituía Judá a finales del siglo VI una provincia? La respuesta es incierta. No será hasta el siglo V cuando se vea aparecer el nombre de Judá en jarras o sellos. La provincia de Judá era entonces de tamaño limitado, con un territorio que se extendía en un radio de unos treinta kilómetros alrededor de Jerusalén.

(Cf. A. LEMAIRE, «Histoire et administration de la Palestine à l'époque perse», en E. M. LAPERROUSAZ [ed.], *La Palestine à l'époque perse* [Paris 1994] 11-53).

Los relatos postexílicos designan con la expresión «pueblo de la tierra» o «gente del país» (*'am ha'arets*) a los habitantes de Judá que encuentran los exiliados a su vuelta, y que se benefician de derechos políticos equivalentes a los suyos. Esta expresión (cf. Esd 3,3; 4,4; 9,1; 10,11) a menudo es utilizada en plural, lo que remite a la diversidad de los «pueblos» que han venido a ocupar Judá. Reviste una connotación peyorativa en el libro de Esdras, lo mismo que en el libro de Nehemías (cf. Neh 10,31). En efecto, el «pueblo de la tierra» es percibido como una amenaza para la identidad religiosa del *pueblo de Judá* (cf. Esd 4,4) —la *golá*— que ha conocido el exilio. El libro de Esdras alude, por ejemplo, a la oposición que encuentra el proyecto de reconstrucción del Templo de Jerusalén por parte del *pueblo de la tierra* (cf. Esd 4).

Esta cuestión de la identidad religiosa está en el centro de la reflexión teológica de Israel al retorno del exilio: ¿cómo restaurar un sentimiento de identidad en un país ocupado por extranjeros? ¿Cómo imponer una legislación religiosa, estando el poder político en manos de los persas, cuando los medios religiosos no disponen, por tanto, de ninguna autoridad secular? ¿Cómo proteger al pueblo de eventuales influencias extranjeras, y en particular cómo tratar la inevitable cuestión de los matrimonios con extranjeros? Como mostrará el análisis preciso de los textos, el Pentateuco ofrece dos respuestas teológicas diferentes a la pregunta por la identidad religiosa. Estas respuestas están vehiculadas por grupos marcados por la experiencia de la catástrofe del 587:

— los *medios sacerdotales* están constituidos en torno a sacerdotes exiliados. Para estos grupos, la identidad del pueblo se construye y se expresa en la celebración del culto del Templo de Jerusalén. Los sacerdotes tienen una función específica tanto en la santificación de la comunidad de Israel como en el mantenimiento de su identidad religiosa (que pasa igualmente por una separación de los otros pueblos). El relato de Nm 25 constituye una buena ilustración del modo en que los pueblos extranjeros son percibidos como una amenaza para Israel. Concretamente, la separación de los pueblos extranjeros pasa por la prohibición de los matrimonios mixtos: Esd 9-10 desarrolla este tema mencionando la promulgación de la ley que considera que hay que disolver los matrimonios con extranjeros así como su aplicación (cf. también Neh 13,23-30). La violencia del tono de estos capítulos, que concluyen con una lista de sacerdotes culpables (Esd 10,18-44), sugiere la existencia de fuertes reticencias en la *golá* ante una política semejante.

— Los *medios deuteronomistas* son medios laicos. Para ellos, el mantenimiento de la identidad religiosa del pueblo pasa igualmente por una separación de

otros pueblos, como lo atestiguan las advertencias de Ex 34,11-16; Dt 7,1-6. Pero para estos grupos, la identidad del pueblo no reside exclusivamente en la esfera cultural. Se expresa en una historia común releída como historia de liberación, de salvación concedida por Dios y que exige como respuesta el compromiso del pueblo en la alianza, es decir, en la obediencia a las leyes, decretos y mandamientos divinos (cf., por ejemplo, Dt 7,7-16).

Observemos que la política de separación con respecto a los extranjeros está lejos de ser unánime en el Israel de después del exilio. Sin duda, las dos «líneas teológicas» que se expresan en las tradiciones postexílicas del Pentateuco parecen encontrarse en este punto, pero otros textos postexílicos adoptan una postura muy diferente: así, el libro de Rut presenta de manera positiva el matrimonio mixto de un judaíta y una moabita. Mencionemos igualmente la perspectiva universalista del Segundo Isaías (Is 40-55), que ve en el *Ciro* —un pagano— el mediador, elegido por Dios, de la salvación de la que se beneficia Israel, llegando incluso a atribuirle el título real de mesías, ungido (*massiah*, Is 45,1), y la del libro de Jonás, composición postexílica cuyo universalismo se expresa en los personajes paganos que pone en escena: los marineros y la ciudad de Nínive, que se convierte y así es salvada.

Medios deuteronomistas y medios sacerdotales se benefician de una misma herencia tradicional: las tradiciones narrativas y legislativas preexílicas, a las que reinterpretan y dan nueva forma. La reflexión religiosa postexílica desemboca así en un trabajo de composición literaria del que el Pentateuco, en su versión definitiva, lleva la marca. ¿Cómo explicar, sin embargo, que los textos que emanan de estos dos grupos competidores —poseyendo cada uno una especificidad teológica real— no constituyan obras literarias distintas, autónomas, sino que, al contrario, se hayan unido en una única Torá? Un factor externo, habitualmente lla-

mado *autorización imperial persa*, podría haber desempeñado un papel en el proceso. Esd 7,11-28 describe, en efecto, la autorización otorgada por Artajerjes a Esdras para establecer en Judá un derecho particular en favor de los judíos. Este derecho particular es designado en Esd 7,14.26 con la expresión aramea «ley de tu Dios» (*dat elahak*). El análisis literario de los libros de Esdras y Nehemías permite establecer una equivalencia entre la ley (*dat*) que Esdras tiene por misión establecer en Judá y la (*torá*) que proclama solemnemente ante el pueblo, según el relato de Neh 8. Esta *Torá de Moisés* (según la expresión de Neh 8,1), a pesar de que no equivalga estrictamente a la forma final del Pentateuco, ciertamente debe relacionarse con ella (cf. Ph. ABADIE, *El libro de Esdras y de Nehemías* [Cuadernos bíblicos 95] 39-44).

Así, la iniciativa persa condujo a los diferentes grupos religiosos que coexistían en Judá después del exilio a llegar a un acuerdo para definir un texto normativo que tuviera fuerza de ley para los judíos de Judá. Ella sirvió de esta manera de catalizador para la redacción de una única *Torá* en cuya constitución la búsqueda de la identidad religiosa del pueblo representa, sin ninguna duda, un factor determinante. Asimismo, el libro de Nehemías nos permite iluminar otra evolución en el modo en que se utilizó la Torá en la comunidad judía de Judá. En efecto, en Neh 8,8, al relatar la solemne proclamación de la Torá por Esdras, leemos: *Leían el libro de la Torá de Dios con claridad, explicando el sentido, para que pudieran entender lo que se leía*. Así, la Torá forma un libro escrito, cerrado, canónico, que no es posible modificar, pero que exige traducción (traducción aramea, sin duda, puesto que el hebreo ya no es conocido por todos en esa época) e interpretación, comentario. Dicho de otra manera, la Torá escrita exige una *Torá oral*, tradición interpretativa viva de la que Esdras representa, en la tradición judía, el primer eslabón.

La investigación exegética relativa al Pentateuco

La primera sección de este capítulo no es necesaria para la comprensión del conjunto del *Cuaderno*. Por tanto, el lector puede pasar directamente a la segunda sección (p 18), donde se propone el estado actual de la investigación relativa al Pentateuco

BREVE HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN ⁵

De los orígenes a la teoría documentaria

Desde finales del siglo XVII fueron acumulándose un cierto número de observaciones críticas que hacían más frágil progresivamente la tesis clásica que consideraba a Moisés como el autor del Pentateuco. Así, desde finales del siglo XVII, el oratoriano francés Richard SIMON cuestiona la autenticidad mosaica del Pentateuco, y ve en Esdras al responsable de su edición final. Por la misma época, el judío holandés Ba-

ruc SPINOZA designa igualmente a Esdras como redactor último del Pentateuco. En el siglo XVIII, Jean AS-TRUC (médico de Luis XV), al constatar la dualidad de los nombres divinos en el Pentateuco (*yhwh* y *elohim*), emite la hipótesis de la existencia de dos fuentes cuya combinación condujo al texto actual.

Excepto la dualidad de los nombres divinos, los autores antiguos ya se mostraron atentos a la existencia de dobletes (dos relatos de la creación: Gn 1, 1-2, 4a y Gn 2, 4b-25; dos relatos de la manifestación divina a Moisés. Ex 3, 1-4, 17 y Ex 6, 2-7, 7, etc.), así como a las tensiones narrativas en los relatos (uno de los ejemplos más obvios es la discordancia de datos y cifras en el relato del diluvio en Gn 6-9).

Por otra parte, se ponen de relieve relaciones entre algunas secciones del texto y un contexto histórico determinado: así, W DE WETTE relaciona el documento encontrado en el Templo bajo el reinado de Josías (2 Re 22-23) y el libro del Deuteronomio: el contenido legislativo de Dt 12 es, en efecto, muy próximo a las leyes puestas en práctica por Josías según 2 Re 23.

La elaboración de la teoría documentaria

Julius WELLHAUSEN sistematiza, a finales del siglo XIX, el conjunto de estos datos y propone una teoría que, aunque conocera retoques en los decenios siguientes, será aceptada en sus líneas generales has-

⁵ Para una exposición más precisa de la historia de la investigación, se puede consultar A DE PURY / Th ROMER, «Le Pentateuque en question position du probleme et breve histoire de la recherche», en A DE PURY (ed.), *Le Pentateuque en question* (Geneve, Labor et Fides, 1989) 9-80, y Th ROMER, «La formation du Pentateuque selon l'exegese historico-critique», en C-B AMPHOUX / J MARGAIN (eds), *Les premieres traditions de la Bible* (Lausanne, Ed du Zebre 1996) 17-55.

ta 1975 WELLHAUSEN distingue tres documentos sucesivos cuya fusión formó el Pentateuco un documento *yehovista*, el más antiguo (preexílico), el *Deuteronomio* (relacionado con la época de Josías) y un documento *sacerdotal* (postexílico) que es, para el autor, esencialmente legislativo. El primer documento y el tercero abarcan desde el comienzo hasta el final del Tetrateuco, el segundo es el Deuteronomio

La hipótesis documentaria, tal como la presenta WELLHAUSEN, será retomada y completada después. Por una parte, se asiste a un intento por precisar la definición y delimitación de las fuentes. Los documentos *yahvista* (J) y *elohísta* (E) son claramente distinguidos. En el propio seno del documento yahvista se delimitan dos estratos: una fuente «laica» (*Laienquelle* L) y una relectura J₂. Por otra parte, aunque la teo-

TRADICIÓN, REDACCIÓN Y COMPOSICIÓN

Tradición el término «tradición» designa un contenido *oral* o *escrito* que se transmite de una generación a otra, de un grupo a otro. La mejor definición del hecho de la tradición es sin duda la que da Pablo en su primera carta a los Corintios: *Porque yo os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras, que fue sepultado y resucitó al tercer día según las Escrituras* (1 Cor 15,3-4)

Una tradición puede ser narrativa, legislativa, himnica, etc

Redacción una redacción es una formulación literaria de una tradición o un conjunto de tradiciones. Un autor, al recibir una tradición oral o escrita, la escribe o la reescribe antes de transmitirla a su vez. Por tanto, una misma tradición puede conocer redacciones diferentes y sucesivas. Así, el relato de la idolatría del becerro de oro en Ex 32 conoció una redacción antigua (Ex 32,1-6) y una redacción deuteronomista (Dt 9,11-21) que, al conocer la tradición antigua, no retiene de ella más que algunos elementos. Es el mismo episodio narrativo el que es contado, pero según perspectivas teológicas y con un vocabulario diferentes.

Composición una composición literaria dispone libremente de un material tradicional anterior a él. Los autores de composiciones no crean el material narrativo o legislativo que reú-

nen. Su trabajo consiste en ordenar, dar forma a ese material según una perspectiva teológica original. Un texto preexistente se ve así reformado, completado y/o modificado. Por poner un ejemplo, según esta perspectiva se puede hablar en Ex 24,15b-40,38 de *composición sacerdotal*. En efecto, algunos autores han reunido leyes sacerdotales, relatos sacerdotales y Ex 32-34 –texto no sacerdotal– en el seno de una composición literaria cuyos elementos forman un quiasmo¹ y cuyo centro es precisamente Ex 32-34.

A 24,15b-18 la nube sobre el Sinaí

B 25,1 31,11 reglas para construir el santuario

C 31,12-17 reglas relativas al sábado

D 31,18-34,35 ruptura y renovación de la alianza

C' 35,1 3 reglas relativas al sábado

B' 35,4-40,33 construcción del santuario

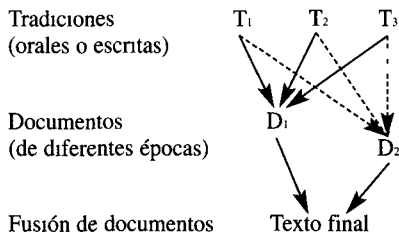
A' 40,34-38 la nube sobre la Morada

¹ Se llama quiasmo a un texto cuya estructura se reparte de manera simétrica con relación a un centro. Los elementos que constituyen el quiasmo se corresponden, por tanto, dos a dos: si D es el centro del quiasmo, A se corresponde con A', B con B' y C con C'.

DOCUMENTOS, COMPLEMENTOS Y FRAGMENTOS

En la historia de la investigación se han empleado tres modelos principales, ya separados ya combinados, para dar cuenta de la historia de la composición del Pentateuco. Estos modelos recurren respectivamente a la noción de documentos, complementos y fragmentos.

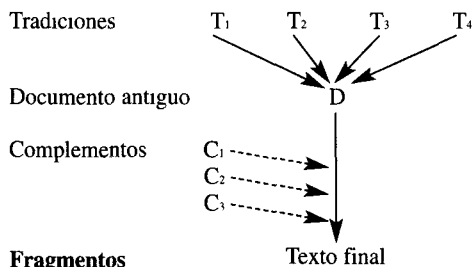
Documentos un documento es una obra literaria autónoma que procede de un único escritor o de un grupo de autores, realizada en una época determinada a partir de un material tradicional preexistente. La *hipótesis documentaria*, que ha prevalecido durante mucho tiempo para explicar la formación del Pentateuco, postula la existencia de documentos que proceden de épocas y medios diferentes, documentos cuya disposición y fusión progresiva ha conducido a la formación de la Torá. El modelo documentario puede ser esquematizado de la manera siguiente:



Complementos

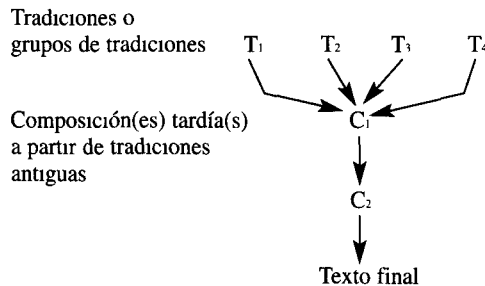
A partir de tradiciones antiguas –escritas u orales– habría sido compuesto un documento inicial. Este documento habría recibido complementos sucesivos, terminando en el texto final del Pentateuco. Los complementos se diferencian de los documentos en que no poseen ninguna autonomía literaria. Un complemento presupone un documento preexistente al que comple-

ta y/o corrige. La teoría de los complementos puede ser esquematizada de la siguiente manera:



Fragmentos

La teoría de los fragmentos postula que las tradiciones han sido vehiculadas independientemente durante mucho tiempo, las unas de las otras, y después reunidas en torno a temas narrativos específicos. Sólo es tardíamente cuando una composición literaria (o varias composiciones literarias sucesivas) habría(n) reagrupado esas tradiciones. La teoría de los fragmentos, por tanto, no sostiene la hipótesis de la existencia de documentos antiguos. Puede ser esquematizada de la manera que sigue:



ría de WELLHAUSEN no incluye ningún dato relativo al período preliterario ni a las tradiciones orales del Israel premonárquico, la investigación de la primera mitad del siglo XX se desarrolla en este sentido, con los trabajos de Hermann GUNKEL y Albrecht ALT, y después

con los de Gerhard VON RAD y Martin NOTH, siendo estos dos últimos autores los que elaboran la hipótesis documentaria en su forma más acabada. Salvo sus divergencias relativas a la misma delimitación del Pentateuco (¿Tetrateuco, Hexateuco?, cf. p. 7), estos dos

autores convergen en el enfoque que tienen de la historia de la composición del texto.

Para M. NOTH⁶, las tradiciones orales, antes de ser consignadas por escrito, tuvieron una larga historia. Fueron reagrupadas en torno a varios temas narrativos: dos temas primordiales (la salida de Egipto y la entrada en Canaán), después la promesa hecha a los patriarcas, la conducción a través del desierto y la revelación en el Sinaí. El tema de la conquista, según NOTH, desapareció en el momento de la redacción final.

LA ANFICTIONÍA

M. NOTH y G. VON RAD intentaron identificar el medio de vida en el cual se produjo el nacimiento y desarrollo de las tradiciones orales del Israel premonárquico. La liturgia constituye para estos autores el marco específico de la proclamación de tradiciones orales. El relato de la alianza de Siquén, Jos 24, sería el reflejo de una práctica litúrgica a lo largo de la cual las tribus de Israel proclaman su historia común de salvación y sellan de nuevo la alianza; esta historia común está condensada en credos históricos: Dt 6,21-23; 26,5-9; Jos 24,2-13, que formarían los antiguos núcleos narrativos a partir de los cuales se habría desarrollado el Pentateuco. De esta manera, las tribus habrían formado una *anfictionía*, una comunidad sacral unida por la adoración al Señor y el mantenimiento de un santuario común¹. En la Grecia antigua, una anfictionía era la asociación cultural sagrada de varias ciudades vecinas. Los límites de esta teoría estriban en que «trasplanta» al Israel premonárquico una práctica socio-religiosa helénica extraña a la cultura semita.

1. Cf. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento I* (Salamanca, Sígueme, 1982) 25ss.

6. La teoría de M. NOTH está detallada en su obra fundamental: *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch [Historia de las tradiciones del Pentateuco]* (1948).

Es a comienzos de la época monárquica cuando, por primera vez, las tradiciones orales son puestas por escrito por un autor –el yahvista– que es el responsable de un primer documento. La especificidad de los diferentes documentos, las relaciones de dependencia que algunos mantienen entre sí y, por último, los procesos que conducen a su fusión pueden ser esquematizados, en la teoría documentaria clásica, de la siguiente manera:

1) El documento *yahvista* (**J**) data de comienzos de la época monárquica (siglo x). El yahvista es un escritor del sur (Jerusalén) que desarrolla una ideología monárquica. Se le pueden atribuir textos como Ex 2, 1-10 o Gn 18, los personajes de Moisés y Abrahán –mediadores elegidos por Dios entre él y los hombres– representan en estos relatos la figura del rey.

2) El documento *elohista* (**E**) proviene del reino del norte⁷ (siglos ix-viii). Es más reservado con respecto a la monarquía y retoma tesis teológicas que se relacionan con las de los profetas del norte.

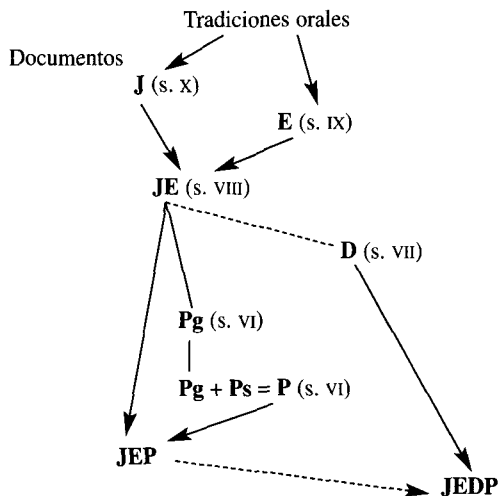
3) El documento yahvista y el elohista se fusionan quizá después de la caída del reino de Samaría (722) y de la llegada de israelitas a Judá. Forman el documento *yehovista* (**JE**).

4) El *Deuteronomio* (**D**) es sacado a la luz durante el reinado de Josías (finales del siglo vii).

5) El documento *sacerdotal* (**P**, del alemán *Priesterschrift*, escrito sacerdotal o, mejor, **Pg**, *Priesterschrift Geschichte*, historia sacerdotal) es originalmente un relato independiente cuya teología es específica y cuya fuente narrativa está representada por el documento

7. El reino del norte, o Israel o Samaría, se separa del reino de Judá al término del reinado de Salomón (cf. 1 Re 12). Sucumbe bajo el ataque de Asiria en el 722/721 (cf. 2 Re 17).

LA TEORÍA DOCUMENTARIA CLÁSICA



yehovista. Está redactado durante el exilio en Babilonia en medios de sacerdotes deportados (siglo vi).

6) El documento sacerdotal recibe, tras el exilio, *suplementos legislativos (Ps)*.

7) El documento sacerdotal y el documento JE se fusionan para formar el *Tetrateuco (JEP)*.

8) El Tetrateuco y el Deuteronomio se fusionan para formar el *Pentateuco (JEDP)*.

Límites de la teoría documentaria

La teoría documentaria recibe en 1938 los primeros ataques: Wilhelm RUDOLPH, al constatar que los elementos clásicamente reunidos bajo la designación *elohísta* no constituyen una trama narrativa continua o

coherente, niega la independencia y, por tanto, la existencia de un documento *elohísta*.

Por otra parte, los «credos históricos» (Dt 6,21-23; 26,5-9; Jos 24,2-13), que eran considerados como los antiguos núcleos de tradiciones orales, son objeto de una nueva evaluación crítica y atribuidos a autores deuteronomistas, lo que supone una datación mucho más tardía.

Tercer punto de la crítica de la teoría documentaria: la delimitación y la datación del documento *yahvista*: no parece posible ningún consenso en cuanto a la delimitación exacta de este documento. Por otra parte, algunos autores, como Martin ROSE, consideran que el relato yahvista es posterior al relato de Dt 1-3, que es paralelo a él, lo que lleva a situarlo en una época mucho más tardía que los comienzos de la monarquía davídica.

Aunque estos diferentes elementos cuestionan tal o cual aspecto de la teoría documentaria (datación, naturaleza y delimitación de los documentos), no la debilitan en su principio. Por contra, una nueva aproximación sincrónica al Pentateuco ha llevado, a partir de 1975⁸, a cuestionar el propio modelo documentario. En efecto, la teoría documentaria ha llevado a privilegiar, en el análisis del texto, un camino que consiste en delimitar documentos que se extienden desde el principio al final del Tetrateuco y que provienen de épocas y medios diversos: se trata de un camino a priori *diacrónico*.

Pero si, en un acercamiento *sincrónico*, nos interesamos por la coherencia narrativa de los documentos así delimitados, aparecen nuevos problemas. ¿Cómo, por ejemplo, dar cuenta de la cesura narrativa que separa el ciclo de los orígenes (Gn 1-11) de la historia de los patriarcas (Gn 12-50)? En efecto, la lectura de Gn

8. Los trabajos de Rolf RENDTORFF, en particular, son determinantes para modificar el acercamiento literario al Pentateuco.

12-50 no presupone lo que precede: en Gn 12 parece comenzar un nuevo relato con la aparición del personaje de Abrahán. La relación entre Gn 12ss y Gn 1-11 sólo está asegurada mediante una genealogía (Gn 11,10-32), cuyo origen sacerdotal, y por tanto tardío, todos reconocen. Lo mismo se podría decir a propósito de la cesura entre Gn 50 y Ex 1: el sumario histórico de Ex 1,1-7 asegura la transición entre dos conjuntos narrativos que podrían ser considerados independientemente uno de otro. ¿Se puede entonces seguir hablando de *documentos*? Se han propuesto algunas hipótesis sustitutivas.

Las nuevas hipótesis

Este *Cuaderno* no tiene como objetivo ofrecer un panorama exhaustivo de las nuevas hipótesis de investigación relativas a la historia de la composición del Pentateuco. Las hipótesis desarrolladas por R. RENDTORFF y Erhard BLUM serán privilegiadas en la medida en que han renovado profundamente el acercamiento literario al Pentateuco.

Al constatar las pocas relaciones que unían las diferentes subunidades narrativas que componen el Pentateuco, RENDTORFF emitió la hipótesis de que estas subunidades constituyeron primero tradiciones escritas transmitidas independientemente las unas de las otras. Él llama a estos conjuntos tradicionales (ciclo de los orígenes, patriarcas, cautividad en Egipto y liberación, etc.) *grandes unidades literarias*⁹. La relación entre estas grandes unidades habría estado asegurada por dos *composiciones* tardías, postexílicas. Así, para comprender la historia de la composición literaria del Pentateuco, RENDTORFF sustituye el modelo de los *fragmentos* por el de los *documentos*.

BLUM se interesa esencialmente por la segunda parte de la hipótesis de RENDTORFF: el proceso de composición que conduce a enlazar las grandes unidades literarias. BLUM identifica dos composiciones sucesivas: una composición K^D (*Komposition* en alemán) que, como su propio nombre indica, mantiene una cierta familiaridad con la teología deuteronomíco-deuteronomista, aunque sin reducirse a ella, y una composición K^P (P = sacerdotal), más tardía, que toma como punto de partida la composición K^D, la completa y la modifica. Una teoría semejante, cuya ventaja es mostrar cómo la fase última de composición del Pentateuco resulta del diálogo entre dos grupos –sacerdotal y «laico» deuteronomista–, presenta, sin embargo, varios escollos.

– Por una parte, lleva a repartir el texto del Pentateuco entre dos composiciones que cree poder identificar. El carácter limitado de esta elección puede conducir a subestimar la complejidad del proceso de composición del Pentateuco, y a volver a caer en las mismas dificultades que la teoría documentaria.

– Por otra parte, BLUM no reconoce la existencia de un escrito sacerdotal independiente, lo que parece contradecir los datos del análisis literario de algunos textos, como tendremos oportunidad de ver más adelante (p. 19).

– Por último, incluso aunque el interés literario y teológico de las últimas etapas (postexílicas) de la composición del Pentateuco es manifiesta, la crisis de la teoría documentaria ¿debe conducir al exegeta a renunciar a emitir hipótesis literarias relativas al período preexílico?

ESTADO ACTUAL DE LA INVESTIGACIÓN Y CUESTIONES EN DEBATE

Todos los autores están de acuerdo –incluso hoy– en reconocer la existencia de *antiguas tradiciones es-*

9. Cf. R. RENDTORFF, *Introduction à l'Ancien Testament* (Paris, Cerf, 1989) 267-278.

critas preexílicas, que han proporcionado las fuentes a partir de las cuales se han compuesto escritos más tardíos, exílicos y postexílicos. Por otra parte, después del exilio, los textos del Pentateuco reflejan el diálogo o el debate entre dos teologías diferentes: la teología deuteronomista y la teología sacerdotal. Sin embargo, ¿es posible articular y precisar más estos diferentes extremos? ¿Se puede llegar a un consenso mínimo?

1. ¿Se pueden avanzar hipótesis más precisas relativas a los *textos antiguos*?
2. Los textos sacerdotales ¿formaron un *documento* independiente o bien no se puede hablar más que de *composición* sacerdotal?
3. ¿Qué abarca exactamente el adjetivo *deuteronomista*?
4. ¿Cómo se llevó a cabo la formación del texto *definitivo*?

¿Hipótesis más precisas sobre los textos antiguos?

Se pueden considerar los datos siguientes. Es difícil decir si las antiguas tradiciones narrativas circulan independientemente las unas de las otras o fueron reagrupadas en una o varias colecciones (o documentos). Estas tradiciones expresan teologías diferentes (monárquica y antimonárquica, por ejemplo) y, por tanto, provienen de medios diversificados (medios cortesanos, medios proféticos). Algunos autores, como Erich ZENGER, han propuesto la hipótesis de que varias tradiciones fueron reagrupadas en el seno de un único documento a comienzos del siglo VII antes de nuestra era: el *escrito histórico de Jerusalén*¹⁰.

10. Parece prudente no emitir ninguna hipótesis relativa a una época más antigua: en efecto, los datos arqueológicos

En cuanto a los textos legislativos, la colección más antigua está representada por el *Código de la alianza* (Ex 20,22-23,19).

Por último, el núcleo más antiguo del Deuteronomio es exclusivamente legislativo: se trata del *Código deuteronomico*. Utiliza como fuente literaria las leyes del Código de la alianza y podría ser contemporáneo del reinado de Ezequías (rey de Judá del 716 al 687).

Los textos sacerdotales: ¿documento o composición?

El análisis diacrónico del Tetrateuco permite sacar a la luz los relatos sacerdotales independientes, autónomos. Más aún, el conjunto de estos relatos parece formar una trama narrativa coherente: la historia sacerdotal de los orígenes (Gn 1,1-2,4a) es seguida por el relato sacerdotal de la caída y el castigo de la humanidad, continuada, a su vez, por el relato de la primera alianza propuesta por Dios a Noé (cf. Gn 6,5-9,17P¹¹). Después, la historia sacerdotal da cuenta de la alianza con Abrahán (Gn 17P), de la revelación del nombre de Yahvé a Moisés (Ex 6-7P), de la salida de Egipto (Ex 14P), del don del maná (Ex 16P) y después de la desobediencia del pueblo en el desierto (Nm 13-14P; 20,1-13P), por último, de la llegada a las fronteras de la tierra prometida y, sin duda, de la entrada en

concernientes al reino de Judá muestran que el desarrollo urbano –y por tanto administrativo y cultural– de Jerusalén data de comienzos del siglo VII antes de nuestra era, sin duda después de la afluencia de refugiados del reino de Samaría caído en el 722 en manos de los asirios. La población del reino de Judá se estima entonces en unas 100.000 personas.

11. La sigla P designa las secciones sacerdotales de la pericopa indicada.

Canaán, al principio del libro de Josué. Esta lista no pretende ser exhaustiva, sino tan sólo mencionar las principales articulaciones del relato sacerdotal, y manifiesta así que aparece formado por dos ciclos narrativos cuya estructura es paralela: don de Dios, desobediencia del hombre, renovación de la relación entre Dios y aquellos a los que ha elegido¹² (Gn 1-9^P, después Gn 12ss^P). Estos datos literarios abogan, pues, por la existencia de un escrito sacerdotal independiente.

Por el contrario, otras tradiciones sacerdotales parecen integradas en composiciones literarias complejas que articulan textos sacerdotales y textos no sacerdotales. Es el caso del conjunto Ex 24,15b-40,38, cuya estructura ha sido detallada en la p. 14. De esta manera, la existencia de un *escrito sacerdotal* independiente no es contradictoria con la de *composiciones sacerdotales*: La formación del Pentateuco aparece, pues, demasiado compleja como para que un único modelo pueda llegar a dar cuenta de ella: a cada sección del texto le corresponde una historia literaria específica. Los resultados obtenidos para una pericopa determinada no pueden ser generalizados.

En conclusión, parece legítimo quedarse con la hipótesis de la existencia de un *escrito sacerdotal independiente* que después ha sido unido a tradiciones anteriores a él. Por otra parte, algunas colecciones de leyes sacerdotales fueron integradas en el Tetrateuco, el cual, en su forma definitiva, refleja un *influjo preponderante de los autores sacerdotales*.

¿Que significa «deuteronomista»?

En un reciente artículo, N. LOHFINK¹³ se pregunta por los criterios que permiten atribuir un texto a autores deuteronomistas. La teología deuteronomista es específica de una época bastante limitada: durante y después del exilio. Los autores deuteronomistas aportan algunos complementos al núcleo antiguo del Deuteronomio (Dt 12-26) y dan forma a la historia deuteronomista (Jos-2 Re). Pero no se les puede atribuir, sobre la base de simples criterios de vocabulario (semejanza con el vocabulario y el estilo del Deuteronomio), textos más tardíos del Tetrateuco. Conviene distinguir entre la literatura deuteronomista propiamente dicha (**Dtr**) y relecturas más tardías que presuponen semejante literatura (relecturas postdeuteronomistas). Algo parecido puede decirse también de la literatura sacerdotal.

La formación del texto definitivo

Es difícil precisar la manera en que se articulan las intervenciones de autores sacerdotales, por una parte, y deuteronomistas, por otra, después del exilio. ¿Trabajaron estos autores simultánea o sucesivamente? ¿Se puede hablar de círculos teológicos deuteronomistas y sacerdotales o fue asunto de escribas aislados? Las opiniones divergen a este respecto. Sea como fuere, la formación del Pentateuco como texto unificado procede a la vez de la intervención de medios deuteronomistas y de medios sacerdotales, y supone igualmente varias relecturas tardías, postdeuteronomistas y postsacerdotales.

12. Cf. N. LOHFINK, «El escrito sacerdotal y la historia», en *Las tradiciones del Pentateuco en la época del exilio* (Cuadernos bíblicos 97; Estella, Verbo Divino, 1999) 9-25.

13. «¿Hay un movimiento deuteronomista?», *ibid.*, 41-63.

ESQUEMA DE LOS DATOS ACTUALES DE LA INVESTIGACIÓN

Antes del exilio

TRADICIONES NARRATIVAS ANTIGUAS

CÓDIGO DE LA ALIANZA

LEYES DEUTERONÓMICAS
(Dt 12-26)

Durante el exilio

ESCRITO SACERDOTAL

Después del exilio

Complementos deuteronomistas
del Deuteronomio

COMPOSICIÓN SACERDOTAL
DEL TETRATEUCO
(Escrito sacerdotal + tradiciones antiguas
+ leyes sacerdotales)

TETRATEUCO

+

DEUTERONOMIO

PENTATEUCO

Relecturas
postsacerdotales

Relecturas
postdeuteronomistas

TEXTO CANÓNICO: TORÁ
(Comienzos del s. IV)

Las grandes secciones del Pentateuco (aproximación sincrónica)

CICLO DE LOS ORÍGENES Y CICLO DE ABRAHÁN

Una lectura sincrónica de Gn 1-11 tiene que estar atenta a la diversidad de temas narrativos abordados por el texto bíblico: dos relatos de los orígenes (Gn 1,1-2,4a y Gn 2,4b-25) preceden al relato de la desobediencia de la primera pareja (Gn 3). Después se suceden el relato del asesinato de Abel por Caín (Gn 4,1-16), el relato del diluvio (Gn 6,5-9,17) y el relato de

LAS TOLEDOT

Zeh toledot / elleh toledot: Éstas son las generaciones (los descendientes, la familia) o He aquí la historia; estas fórmulas estereotipadas introducen las genealogías de los libros del Génesis y de los Números. Además, abren o concluyen algunos relatos del Génesis. Se las encuentra en Gn 2,4a; 5,1; 6,9; 10,1; 11,10; 11,27; 25,12.19; 36,1.9; 37,2; Nm 3,1. Están hechas por autores sacerdotales cuyo trabajo de composición literaria consiste en unir, con ayuda de estas genealogías, relatos –sacerdotales o no– que eran primitivamente independientes. Algunas tradiciones aisladas vienen así a formar una historia continua cuyos actores están unidos mediante un lazo genealógico.

la torre de Babel (Gn 11,1-9). Estos diferentes textos están unidos por genealogías cuya función es establecer un lazo entre los personajes (así Gn 5; 10; 11,10-26: cf. recuadro).

Este trabajo de sutura literaria que une los diferentes relatos unos con otros invita al lector a considerar Gn 1-11 como un todo, y por tanto a buscar la lógica narrativa de este conjunto. Gn 1-11 se abre con el relato de la bendición del hombre por Dios (Gn 1,28). El hombre se beneficia del don gratuito de Dios: la creación. A partir de Gn 3, los sucesivos relatos concurren para mostrar las consecuencias del olvido de Dios por parte del hombre:

– olvido de la diferencia entre Dios y la humanidad cuando el hombre transgrede las reglas que le han sido dadas por el propio Dios (Gn 3) o bien cuando por sus propias fuerzas quiere hacerse igual a Dios: la construcción de la torre de Babel expresa la voluntad de los hombres de alzarse hasta los cielos, que son el lugar de la residencia de Dios: *Vamos a edificar una ciudad y una torre cuya cúspide llegue hasta el cielo* (Gn 11,4);

– olvido del imperativo de la benignidad expresado en el primer relato de los orígenes (asesinato de Abel: Gn 4,16, introducción del relato del diluvio: Gn 6,5-13).

En cualquier caso, el olvido de Dios conduce a los hombres a la catástrofe. Sus proyectos de autonomía

EL CICLO DE ABRAHÁN-ISAAC: UN TEXTO COMPUESTO

se arruinan. Los que cometen violencia son condenados. En resumen, las palabras de creación y de bendición pronunciadas por Dios en Gn 1 no encuentran eco entre la humanidad. Los hombres no fundamentan su vida sobre estas palabras, y los sucesivos relatos de Gn 1-11 ilustran el callejón sin salida al que les conduce este olvido.

¿Que relación hay entre estos once primeros capítulos del Génesis con lo que sigue? En efecto, Gn 12,1-3 se presenta como un nuevo comienzo, el principio de un nuevo relato cuya comprensión no presupone lo que precede: *El Señor dijo a Abrán: «Sal de tu tierra, de entre tus parientes y de la casa de tu padre, y vete a la tierra que yo te indicaré. Yo haré de ti un gran pueblo, te bendeciré y haré famoso tu nombre, que será una bendición. Bendeciré a los que te bendigan y maldeciré a los que te maldigan. Por ti serán benditas todas las naciones de la tierra».*

La lectura del ciclo de Abrahán (Gn 12-25) muestra cómo el personaje de Abrahán da fe de esta promesa al poner en práctica los mandamientos que le da el Señor. Entonces se le conceden los beneficios divinos: la promesa se concreta y, contra toda lógica humana, Abrahán recibe una posteridad (Gn 21). A la falta de fe de los personajes del ciclo de los orígenes (Gn 1-11) se opone, pues, la fe de Abrahán, que acepta fundamentar su vida en la sola palabra de Dios (Gn 15,6). De esta manera, según una lectura sincrónica, la sucesión del ciclo de los orígenes y del ciclo de Abrahán genera un sentido a pesar de la cesura narrativa que los separa: los relatos del ciclo de los orígenes ilustran las consecuencias nefastas del rechazo de Dios, mientras que los del ciclo de Abrahán ilustran los beneficios de los que disfruta el que pone su fe en Dios.

Es posible poner de relieve –en el plano sincrónico– elementos que concurren a la unidad literaria del ciclo de Abrahán-Isaac (unidad de los personajes, temas narrativos que unifican el texto: la promesa de Dios, la obediencia de Abrahán a la Palabra de Dios, el cumplimiento de la promesa). Sin embargo, los datos del análisis sincrónico del texto remiten a una lectura diacrónica, particularmente los dobles y las repeticiones que ilustran la multiplicidad de tradiciones que componen esta gran unidad literaria.

– Así, la triple mención de la promesa hecha por Dios a Abrahán en Gn 12,1-9; Gn 15,1-20 y Gn 17,1-8. Promesa de una descendencia (Gn 12,2; 15,2-5; 17,4-6) y promesa de una tierra (Gn 12,7; 15,7; 17,8). Cada una de estas tres perícopas posee una especificidad teológica. Gn 12 describe a Abrahán como receptor de la bendición divina (v. 2), pero también como el mediador de esta bendición con respecto a otros pueblos (v. 3). Esta perspectiva universalista está ausente de Gn 15, relato en el que las relaciones entre Dios y Abrahán son descritas en términos de *alianza* (v. 18). La alianza se concluye mediante un rito sacrificial (Gn 15,9-12.17-18). En Gn 17, por último, la alianza entre Dios y Abrahán no pasa por un sacrificio, sino por el don de una ley: la circuncisión (cf. Gn 17,9-14). Observemos igualmente la diversidad del vocabulario empleado para nombrar a Dios: *Yahvé* en Gn 12, *Yahvé* y *Adonai Yahvé* en Gn 15, *Elohim* y *El Shadday* en Gn 17.

– Citemos también el doblete entre Gn 17,15-22 y Gn 18,9-15. En ambos casos se hace a Abrahán la promesa de una posteridad por mediación de Sara, la estéril. Aunque la tradición narrativa reflejada en los dos textos es idéntica, los detalles del relato hablan

LA PROMESA HECHA A ABRAHÁN

Gn 12,1-9

1 YHWH dijo a Abran Sal de tu tierra, de entre tus parientes y de la casa de tu padre, y vete a la tierra que yo te indicaré

2 *Yo haré de ti un gran pueblo, te bendeciré y haré famoso tu nombre, que será una bendición*

3 **Bendeciré** a los que te **bendigan**, y maldediré a los que te maldigan Por ti seran benditas todas las naciones de la tierra»

4 Partió Abrán como le había dicho YHWH, y Lot marchó con él Tenía Abrán setenta y cinco años cuando salió de Jarán

5 Tomó consigo a su mujer Saray y a su sobrino Lot, con todas sus posesiones y los esclavos que tenía en Jaran, y se pusieron en camino hacia la tierra de Canaán Cuando llegaron,

6 Abran atravesó el país hasta el lugar santo de Siquen, hasta el encinar de Moré (Los cananeos vivían entonces en el país)

7 YHWH se apareció a Abrán y le dijo «*A tu descendencia le dare esta tierra*» Y Abran levantó allí un altar a YHWH, que se le había aparecido

8 De allí siguió a las montañas, al este de Betel, y plantó su tienda, teniendo Betel al oeste y Ay al este Allí levantó un altar a YHWH e invocó su nombre

9 Después, se trasladó por etapas al Négueb

Gn 15,1-7

1 Después de esto, YHWH hablo a Abran en una visión y le dijo «No temas, Abrán, yo soy tu escudo Tu recompensa será muy grande»

2 Abrán respondió «Señor YHWH, ¿para que me vas a dar nada si voy a morir sin hijos y el heredero de mi casa será ese Eliezer de Damasco?»

3 No me has dado descendencia, y mi heredero va a ser uno de mis criados»

4 Pero YHWH le contestó «No, no será ése tu heredero, sino uno salido de tus entrañas»

5 Después lo llevo afuera y le dijo «Levanta tus ojos al cielo y cuenta, si puedes, las estrellas» Y añadió «*Así será tu descendencia*»

6 Creyó Abrán a YHWH, y YHWH lo anotó en su haber

7 Después le dijo YHWH «Yo soy YHWH que te sacó de Ur de los caldeos *para darte esta tierra en posesión*»

Gn 17,1-8

1 Cuando Abrán tenía noventa y nueve años, se le apareció YHWH y le dijo «Yo soy El Shadday Camina en mi presencia con rectitud

2 Yo haré una **alianza** contigo y *te multiplicare inmensamente*»

3 Abrán cayó rostro en tierra, y Dios continuó

4 «Ésta es la **alianza** que hago contigo *Tú llegarás a ser padre de una muchedumbre de pueblos*

5 No te llamarás ya Abrán, sino que tu nombre será Abrahan, porque *yo te hago padre de una muchedumbre de pueblos*

6 Te haré inmensamente fecundo, de ti surgirán naciones, y reyes saldrán de ti

7 Establezco mi **alianza** contigo y con tus descendientes despues de ti por siempre, como **alianza perpetua**, yo seré tu Dios y el de tus descendientes

8 *Os dare a ti y a tus descendientes la tierra en la que ahora peregrinas, toda la tierra de Canaan, en posesión perpetua, y yo seré vuestro Dios»*

de la especificidad teológica de cada uno de ellos. mientras que la risa –signo de extrañeza, pero también de falta de fe ante la aparente imposibilidad de lo que Dios promete– es la de Abrahan en Gn 17,17, la que es confundida a causa de su incredulidad en Gn 18,12-15 es Sara. Un mismo detalle narrativo, la

risa¹⁴, es así atribuido a personajes diferentes en función del interés teológico del autor: en Gn 17, la men-

14 Aquí la risa forma parte de un juego de palabras con el nombre de Isaac (*Yitsḥaq*) «Que [Dios] ría», que Dios se muestre favorable, cf también Gn 21,6 9, 26,8

ción de la risa infravalora al personaje de Abrahán, que, por el contrario, aparece en Gn 18 como un mediador humano acreditado por el propio Dios, un personaje cuya fe es ejemplar.

– Mencionemos, por último, la semejanza de los relatos de Gn 12,10-20; 20 y 26,1-11: en los tres casos, el personaje principal (Abrahán en Gn 12 y Gn 20; Isaac en Gn 26) se dirige al extranjero y, creyendo su vida amenazada a causa de su mujer, la hace pasar por su hermana. El anfitrión descubre la verdadera identidad de la esposa, a la cual proporciona seguridad. Por medio de este esquema narrativo, repetido en tres ocasiones, lo que se subraya es la protección divina de que gozan primero Abrahán y después Isaac, una protección que va más allá de lo que ellos mismos esperan. Dios se muestra fiel a su promesa y da la salvación a aquellos con los que se ha comprometido, sea cual sea la dificultad de las circunstancias a las que se tengan que enfrentar. La redundancia de un mismo esquema narrativo remite, sin duda, a la cuestión diacrónica de la composición literaria del relato, a la complejidad de su historia literaria, pero permite ilustrar en primer lugar una afirmación teológica: la fidelidad de Dios a su palabra.

Por otra parte, se pueden seguir diferentes «hilos» narrativos de un extremo al otro del ciclo, y, entrelazados los unos con los otros (por medio de reseñas de itinerario, por ejemplo, como en Gn 13,1), contribuyen a hacer del texto definitivo una trama única: así, la historia de las relaciones de Abrahán y Lot, en relación con el tema del pecado de Sodoma y Gomorra y del futuro de esas ciudades (Gn 13; 18,16-33; 19), se encuentra articulada con el tema de la promesa hecha por Dios a Abrahán (Gn 12; 15; 17; 18), con la historia de Isaac (Gn 17; 18,9-15; 21,1-9; 22,1-19; 24; 26,1-33) y con la de Ismael (cf. Gn 16; 21,9-21; 25,12-18).

LA HISTORIA DE JACOB Y EL CICLO DE JOSÉ: DOS RELATOS AUTÓNOMOS

De la misma manera que el ciclo de Abrahán-Isaac puede ser leído independientemente de lo que le precede, los ciclos de Jacob (Gn 25,19-34; 27,1-35,29; 37,1) y de José (Gn 37,2-50,26) representan conjuntos de relatos cuya intriga funciona de manera autónoma, incluso aunque se encuentren, en la forma actual del texto, integrados en su contexto literario. Así, en el relato actual, una relación genealógica (Isaac padre de Jacob, Jacob padre de José) permite leer en continuidad la historia de Abrahán e Isaac, la historia de Jacob y la historia de José.

La historia de Jacob articula varios temas narrativos:

– la rivalidad que opone a Jacob con su hermano Esaú (Gn 25,19-34; 27; 32,2-22; 33,1-17);

– el matrimonio con Raquel y Lía y el nacimiento de los hijos (Gn 29-30);

– el conflicto entre Jacob y Labán (Gn 30-31).

La estancia con Labán (Gn 29-30) está enmarcada por dos viajes ocasionados por una huida: Jacob debe huir de Esaú después de haberle robado su bendición (Gn 27,41-45), y se sustrae a la vigilancia y a los celos de Labán huyendo de su casa con toda su familia (Gn 31,1-21). Estos dos relatos de huida proporcionan el marco narrativo de dos manifestaciones de Dios: en el transcurso de un sueño (cf. Gn 28,10-22) y, de nuevo por la noche, durante el paso del Yabboq (Gn 32,23-33). Estos dos textos presentan a Jacob como beneficiario de la bendición divina (cf. Gn 28,14; 32,30), lo mismo que en el relato de Gn 35,9-13. Este texto, igual que en Gn 28,13-15, desarrolla el

LA ARTICULACIÓN GÉNESIS-ÉXODO

tema de la promesa hecha por Dios: promesa de descendencia y de tierra. Así, la historia de Jacob se sitúa teológicamente en continuidad con el ciclo de Abrahán-Isaac, siguiendo también el ritmo del tema de la promesa. De la misma manera, la orden dada por Dios de partir de Jarán (Gn 31,13) evoca la orden similar dada a Abrahán en Gn 12,1. Diferentes hilos narrativos y teológicos unen, pues, el ciclo de Abrahán-Isaac con la historia de Jacob.

La geografía del relato merece ser mencionada. Numerosos nombres de lugares citados en el texto pertenecen al reino del norte: Betel (Gn 28,19: relato etiológico que vincula este lugar de culto con el patriarca Jacob; Gn 31,13; 35,1-13), Siquén (Gn 33,18; 35,4), el Yabboq y Penuel (Gn 32,23.32). Estas menciones de lugares indican que muchas tradiciones en el origen del relato actual tienen sus raíces en el Israel del norte. De la misma manera, la geografía del relato permite arraigar las tradiciones reunidas en el ciclo de Abrahán-Isaac en el sur del país (Mambré, Hebrón, Berseba). Al yuxtaponer el ciclo de Abrahán-Isaac y el de Jacob, los autores del texto final del libro del Génesis van a unirlos no sólo mediante temas teológicos comunes, sino también mediante la relación de los datos geográficos de los diferentes relatos: así Jacob recorre el camino que une Siquén con Mambré, según Gn 35.

La historia de José, mucho más que el ciclo de Jacob, puede ser considerada como un conjunto autónomo. Este relato está unido a lo que le precede por elementos narrativos y teológicos. En el plano narrativo, José es presentado como el primer hijo de Raquel, una de las dos esposas de Jacob (cf. Gn 30,23-24). Jacob y José son presentados por los relatos de Gn 46-50. La utilización del tema teológico de la promesa (promesa de descendencia: Gn 46,3-4; promesa de una tierra: Gn 50,24) permite igualmente leer el ciclo de José en continuidad con los ciclos de Abrahán-Isaac y de Jacob.

La cesura es clara entre el final del libro del Génesis y el comienzo del libro del Éxodo. Ex 1 marca el comienzo de un relato nuevo que puede ser leído independientemente de lo que precede: el relato de la cautividad y de la servidumbre del pueblo en Egipto, que encontrará su desenlace en la liberación relatada por Ex 12-14. Sin embargo, numerosos elementos intentan unir, «suturar» el final del libro del Génesis y el comienzo del libro del Éxodo en el texto final del Pentateuco. Por una parte, el libro del Éxodo se abre con un sumario (Ex 1,1-7) cuya función es la de relacionar la tradición de la cautividad en Egipto y los ciclos de Jacob y de José: los hebreos cautivos en Egipto, los hijos de Israel (vv. 1.7), son los descendientes de Jacob. Por otra parte, el final del capítulo 50 del Génesis contiene una prolepsis¹⁵ que anuncia el relato de Ex 14: la promesa expresada en Gn 50,24 (*Estoy a punto de morir, pero Dios vendrá a buscaros y os llevará de este país a la tierra que prometió a Abrahán, Isaac y Jacob*) anticipa los acontecimientos descritos por Ex 3-14.

De manera más amplia, el conjunto de la primera sección del libro del Éxodo (Ex 1,1-15,21) es lo que puede ser considerado como el comienzo del relato de cumplimiento de la promesa de una tierra hecha al pueblo en Gn 12; 15, etc. En efecto, en el ciclo de los patriarcas, sólo la promesa de descendencia —hecha a Abrahán y renovada a Isaac y Jacob— está seguida de cumplimiento. Queda la promesa de la tierra, en suspenso al final del libro del Génesis. Simplemente

15. En análisis narrativo, la prolepsis es un anuncio narrativo de la continuación del relato. La analepsis es un envío a los elementos anteriores del relato.

se encuentra renovada en Gn 50,24. La primera sección del libro del Éxodo (Ex 1,1-15,21) tiene como función narrativa manifestar que Dios es fiel a esta segunda promesa: su intervención permite la liberación del pueblo de Israel y su partida hacia la tierra prometida. Así, aunque los ciclos de los patriarcas, por una parte, y el relato de la cautividad de los israelitas en Egipto y su liberación, por otra, formaban al comienzo tradiciones narrativas independientes, estos dos conjuntos literarios se encuentran, sin embargo, relacionados en el texto final del Pentateuco según un esquema de promesa-cumplimiento.

SERVIDUMBRE EN EGIPTO Y LIBERACIÓN

(Ex 1-15,21)

La simple lectura de esta sección del Pentateuco permite constatar la complejidad de su composición literaria: existencia de dobles (revelación del nombre de YHWH en Ex 3,1-4,17, después de nuevo en Ex 6,2-3), tensiones narrativas (ruptura entre el final del capítulo 2 y el comienzo del capítulo 3), aparente contradicción entre Ex 2,18 (el suegro de Moisés se llama Ragüel) y Ex 3,1 (aquí se llama Jetró) y alternancia de secciones narrativas y legislativas (Ex 12,1-20.43-49; 13,1s). De forma manifiesta, el texto tiene una larga historia y reúne tradiciones literarias diversas. Sin embargo, estos capítulos del libro del Éxodo poseen una unidad narrativa real. Una misma intriga se despliega en ella: la descripción del largo proceso de liberación del pueblo cautivo en Egipto. Mención de la situación del pueblo (Ex 1), presentación de los personajes que van a concurrir a su salvación: Moisés (Ex 2) y el Señor (Ex 3-6), confrontación entre Dios y el Faraón (Ex 7-11), conflicto decisivo que desemboca en la liberación efectiva del pueblo (Ex 12-14), todos estos elementos se encadenan en una progresión dramática

que culmina en Ex 14. El himno de Ex 15,1-21 es un canto de victoria que viene a concluir el conjunto. En Ex 3,16-22, el relato anuncia de manera proléptica los acontecimientos descritos por Ex 7-12, lo que refuerza aún más la coherencia de estos capítulos. Por último, el juego de los personajes contribuye en gran manera a la unidad del relato: en todo este conjunto literario es un mismo conflicto el que se despliega, conflicto entre el Faraón y el Señor –cuyo representante es Moisés– a propósito del pueblo de Israel: ¿a quién pertenece el pueblo? ¿A quién debe servir? El relato zanja estas dos preguntas en favor del Señor y en detrimento del Faraón.

LA MARCHA POR EL DESIERTO

(Ex 15,22-18; Nm 11-21)

Las reseñas de itinerario que jalonan el texto invitan a dar este título a estas dos secciones del Pentateuco. Sin embargo, este título algo reductor no debe enmascarar la extrema diversidad del material narrativo –y legislativo– que está reunido en ellas.

La ruptura entre Ex 15,21 y 15,22 es absolutamente clara. Al himno de Ex 15,1-21, alabanza dirigida al Señor para celebrar sus hazañas, le sucede una serie de relatos que expresan la protesta del pueblo (Ex 15,22-27; 16; 17,1-7). Estos tres relatos tienen como puntos comunes: por una parte, el motivo de la queja expresada por los hijos de Israel (la vida del pueblo es puesta en peligro por el hecho de la falta de agua o de alimento) y, por otra, el vocabulario utilizado (recurso al vocabulario de la «murmuración»: verbo *lun* y sustantivo *telunot*). Cada uno de los tres relatos tiene el mismo desenlace: el Señor responde favorablemente a la protesta del pueblo y le proporciona los medios para su subsistencia.

RESEÑAS DE ITINERARIO

Estas fórmulas son bastante estereotipadas y describen los desplazamientos del pueblo a lo largo de su marcha por el desierto. Proceden de autores sacerdotales y tienen la misma función que las fórmulas de *toledot* en el libro del Génesis (cf. p. 22): sirven para unir tradiciones narrativas primitivamente independientes, tanto en el libro del Éxodo como en el de los Números. Recurren a un vocabulario bastante homogéneo: verbos *nasá'* (partir, ponerse en camino), *halak* (ir, marchar), *bo* (venir, llegar), *hanah* (plantar la tienda, establecer el campamento). Dos reseñas son representativas del conjunto:

– *Partió de Elín toda la comunidad de los israelitas y llegaron al desierto de Sin, entre Elín y Sinaí* (Ex 16,1).

– *Toda la comunidad israelita se puso en marcha desde el desierto de Sin (...) hasta llegar a Refidín, donde acamparon* (Ex 17,1).

Véanse igualmente las otras reseñas en Ex 15,22,27; 19,1; Nm 11,35; 12,16; 20,22; 21,4.10-13; 22,1.

Los lazos narrativos que unen Ex 15,22-17,7 con Ex 17,8-16 y con Ex 18 son menos evidentes. El relato de Ex 17,8-16 comparte con Ex 15,22-17,7 el tema

de la supervivencia del pueblo: la intervención del Señor permite a los israelitas terminar con los enemigos que ponen su vida en peligro. El personaje de Jetró unifica los dos relatos tan diferentes que constituyen Ex 18. Ex 18,1-12 puede hacer la función de conclusión aportada a los relatos de Ex 14-17: un extranjero –Jetró– reconoce las obras del Señor y lo confiesa como Dios. La temática de Ex 18,13-27 (la organización del pueblo), por el contrario, sólo tiene escasos vínculos con lo que precede.

Los relatos reagrupados en Nm 11,1-21,35 comparten con los de Ex 15,22-18,27 un mismo marco topográfico: el desierto. Por otra parte, los temas de varios relatos se corresponden: a los relatos que narran en Ex 15,22-27 y 17,1-7 la falta de agua que sufre la comunidad de Israel responde el relato de Nm 20,1-13. Asimismo, a la falta de alimento mencionada por el relato del maná en Ex 16 corresponde el de Nm 11. Al relato de Ex 18,13-27 responde el de Nm 11 sobre los setenta ancianos: estos dos textos tratan de la organización del pueblo.

Pero esta red de correspondencias no debe ocultar una diferencia importante: mientras que los relatos de Ex 15,22-17,16 tienen como punto común la respuesta favorable que da el Señor a las peticiones del

CORRESPONDENCIAS NARRATIVAS ENTRE ÉXODO Y NÚMEROS

RELATOS	ÉXODO 15,22-18,27	NÚMEROS 11-24
Falta de agua	Ex 15,22-27; 17,1-7	Nm 20,1-13 (21,4-9)
Falta de alimento	Ex 16	Nm 11,4s (21,4-9)
Combate contra Amaleq	Ex 17,8-16: victoria	Nm 14,39-45: derrota
Israel y un extranjero	Ex 18,1-12: confesión de fe de Jetró	Nm 22-24: bendición de Balaán
Organización del pueblo	Ex 18,13s	Nm 11,11s

pueblo, los relatos correspondientes del libro de los Números narran todos el castigo que viene a azotar al pueblo que se ha quejado. Los relatos de Nm 11,4s y Nm 20,1-13 comparten esta característica con Nm 12 (protesta y castigo de Myriam), Nm 13-14 (protesta y castigo primero de los exploradores que han marchado a reconocer el país de Canaán y después del conjunto de la comunidad que se ha rebelado), Nm 16-17 (protesta y castigo de los levitas) y Nm 21,4-9 (nueva protesta del pueblo por el hecho de la falta de agua y de alimento). La temática común de esta sección central del libro de los Números (Nm 11-21) parece residir en la ilustración del pecado del pueblo y de sus nefastas consecuencias: únicamente los que permanecen fieles al Señor son admitidos a formar parte de la comunidad de los hijos de Israel y a beneficiarse de la promesa: la entrada en la tierra:

¿Cuál es la función de la red de correspondencias narrativas que unen Ex 15,22-18,27, por una parte, y Nm 11-24, por otra? El análisis del contenido de Ex 19,1-Nm 10,36 proporciona los elementos de la respuesta.

ISRAEL EN EL SINAÍ (Ex 19 a Nm 10)

Este vasto conjunto literario a veces es designado como la «perícopa del Sinaí». Efectivamente, si únicamente se tienen en cuenta las reseñas topográficas, Ex 19,1 menciona la llegada del pueblo al Sinaí, y sólo en Nm 10,11s se narra su partida solemne. ¿Se puede considerar, por tanto, el vasto conjunto de textos delimitados por estas dos reseñas como una unidad literaria? El contenido de la perícopa del Sinaí es esencialmente legislativo: decálogo (Ex 20,1-17), Código de la alianza (Ex 20,22-23,19), leyes relativas a la construcción de la Morada (Ex 25-31; 35-40), leyes relativas a los sacrificios (Lv 1-7), investidura de los

sacerdotes (Lv 8-10), reglas de pureza (Lv 11-15), celebración del gran perdón (Lv 16), Ley de santidad (Lv 17-26) y, por último, leyes relativas a la organización del pueblo antes de su partida hacia Canaán (Nm 1-10). Todos los aspectos de la vida de la comunidad de Israel son abordados por estos diferentes textos legislativos: vida cultural, vida ética, salud, vida sexual y organización del pueblo.

Los relatos de Ex 19; 24 y 32-34 proporcionan una clave de comprensión teológica de estos diferentes textos legislativos: el compromiso de los israelitas con el Señor pasa por el respeto a las leyes. Al don gratuito efectuado por Yahvé, que ha liberado a su pueblo y le ha hecho salir de Egipto, responde el respeto a las leyes por parte de Israel: éstas son las dos vertientes de la alianza que une a Dios con su pueblo (cf. Ex 19,5; 24,7: *Tomó [Moisés] a continuación el código de la alianza y lo leyó en presencia del pueblo, el cual dijo: «Obedeceremos y cumpliremos todo lo que ha dicho el Señor»*).

Sin embargo, el estudio de la estructura sincrónica del libro pone de relieve dos comprensiones rivales del contenido de la alianza: en Ex 19,1-24,15a, el relato de la conclusión de la alianza (Ex 19; 24) enmarca dos conjuntos legislativos —decálogo y Código de la alianza— que suponen no solamente prescripciones culturales (prohibición de la idolatría, calendario cultural, etc.), sino igualmente numerosas prescripciones éticas que precisan en particular el derecho de los pobres. Así, según esta perspectiva, Israel entra en la alianza con Dios cuando la preocupación por el prójimo es tenida en cuenta por el pueblo.

La lectura de Ex 24,15b-40,38 permite descubrir otra insistencia. Este texto está ordenado según una estructura en quiasmo (cf. p. 14), que hace que aparezca un centro (Ex 32-34, relato de la ruptura y de la renovación de la alianza) rodeado por elementos

legislativos cuyo tema es exclusivamente cultural, puesto que tratan de la construcción y la disposición del lugar de culto (la Morada), que se encuentra en el centro de la comunidad. Así, mientras que en Ex 19,1-24,15a el texto bíblico articula la noción de alianza y el compromiso del pueblo en favor del prójimo, invitando de esta manera a comprender el concepto de alianza según una clave *ética*, el quiasmo de Ex 21,15b-40,38 relaciona leyes culturales y noción de alianza, dando a entender que el lugar por excelencia donde se vive y se expresa la alianza entre Dios y la comunidad de los hijos de Israel reside en el *culto*. Dos comprensiones rivales de la alianza que expresan dos teologías diferentes se encuentran, pues, yuxtapuestas en el texto final del libro del Éxodo, lo que remite, evidentemente, a un estudio diacrónico del libro: Ex 24,15b-40,38 expresa una perspectiva teológica *sacerdotal*, mientras que el texto final de Ex 19,1-24,15a refleja más bien el acercamiento de medios *deuteronomistas* (cf. p. 11).

Sea cual fuere esta distinción, la «perícopa del Sinaí» (Ex 19,1-Nm 10,10) corresponde, en el plano narrativo, al momento del encuentro decisivo entre Israel y su Dios: éste se manifiesta no sólo a Moisés, sino, por su mediación, al pueblo entero, que, en adelante, ya no ignora nada de aquello a lo que le compromete su alianza con él. Este cambio de «estatuto» del pueblo es el que, sin duda, explica las diferencias que oponen los relatos del desierto de Ex 15,22-18,27, por una parte, a los de Nm 11,1-22,1, por otra: en tanto el pueblo no se ha beneficiado de la manifestación plena del Señor y no se ha comprometido en la alianza, sus protestas y su murmuración no pueden ser consideradas como faltas, y a cada queja del pueblo responde la intervención salvífica de Dios. Por el contrario, a partir de Nm 11, las murmuraciones del pueblo son otras tantas faltas a la alianza en la que acaba de comprometerse. En la perspectiva de los autores sacer-

dotales, que son los principales artífices de la composición final del Tetrateuco, estas faltas son interpretadas como faltas voluntarias que exigen un castigo por parte de Dios: a cada protesta del pueblo le corresponde a partir de ahora un castigo adecuado.

LA UNIDAD LITERARIA DE CADA LIBRO

La delimitación sincrónica efectuada en las tres secciones precedentes se apoya en criterios temáticos (liberación de Egipto, marcha por el desierto, estancia en el Sinaí y don de la alianza) y no parece tener en cuenta el límite canónico de los libros bíblicos. En particular, la «perícopa del Sinaí» agrupa sin distinción el final del libro del Éxodo, todo el Levítico y el comienzo del libro de los Números. ¿Significa que la delimitación canónica de los libros tiene relativamente poca importancia para su interpretación? La respuesta a esta pregunta debe ser matizada: por una parte, está claro que los cuatro libros del Tetrateuco forman una unidad y que, en la forma final del texto, cada libro presupone los otros, a los que está unido no sólo mediante un sistema de palabras-gancho, sino también por medio del encadenamiento de temas narrativos (promesa-cumplimiento, cautividad-liberación-marcha por el desierto) y legislativos (a las leyes relativas a la preparación de la Morada en Ex 25-40 le siguen las leyes relativas a los sacrificios que se celebrarán en ella en Lv 1-7). Entonces, ¿no puede ser considerado cada libro como una obra literaria autónoma?

El tema de la libertad y de la exclusividad del culto dado al Señor contribuye a unificar el libro del *Éxodo*. Mientras que, en la primera sección del libro, el Faraón opone un rechazo categórico a las reiteradas peticiones de Moisés para ir a dar culto al Señor en el desierto (cf. Ex 3,18-19; 5,1-5; 7,16.26, etc.), la victoria

del Señor sobre el Faraón permite al pueblo dirigirse al desierto. La última sección del libro relata la construcción de la Morada, lugar de la residencia de Dios entre su pueblo, lugar donde se le puede rendir culto. Las secciones legislativas de Ex 20,1-17, 20,22-23,33 insisten en la prohibición de la idolatría, tema retomado y desarrollado narrativamente en Ex 32-34

La unidad del libro del **Levítico** reside sin duda en su naturaleza exclusivamente legislativa, a pesar de que esta homogeneidad en cuanto a su género litera-

rio no deba ocultar la diversidad de las leyes que componen el libro

La unidad del libro de los **Números** es la que parece más problemática: una primera lectura puede dar la impresión de una yuxtaposición bastante desordenada de relatos y leyes. La mayor parte de los comentarios utilizan, como punto de partida de una eventual estructura, los indicios topográficos proporcionados por el texto (Sinaí, marcha por el desierto, llanuras de Moab). El estudio sincrónico muestra que

ESTRUCTURA DEL LIBRO DE LOS NÚMEROS

1ª Sección Nm 1-10	2ª Sección Nm 11-22,1a	3ª Sección Nm 22,1b-36
<i>Lugar</i> el Sinaí	<i>Lugar</i> del Sinaí a Moab	<i>Lugar</i> las llanuras de Moab
1ª <i>generación</i> del pueblo (censada Nm 1)	Muerte de la 1ª <i>generación</i> (anunciada en Nm 14)	2ª <i>generación</i> del pueblo (censada Nm 26)
<i>Organización del pueblo</i> Los levitas Nm 3-4 Función de los sacerdotes Nm 5 El culto Nm 7-9 Función de los jefes Nm 1,5-16 La comunidad en orden de marcha Nm 10,11-28	<i>Contestación y desorganización</i> Los levitas Nm 16-17 El culto Nm 16-17 Los jefes Nm 13 La comunidad Nm 14 Moisés y Aarón Nm 20,1-13	<i>Reorganización</i> Los levitas Nm 26,57-62, 35,1-8 El culto Nm 28-29 Los jefes Nm 34,16-29 La comunidad Nm 26,52-56, 27,1-11, 32, 34, 36 Josué sucede a Moisés Nm 27,12-23 Los sucesores de Aarón Eleazar Nm 27,12-23 y Pinjas Nm 25
<i>Obediencia</i> de toda la comunidad Nm 1,54, 2,34, 3,16 51, etc	<i>Desobediencia-Rebelión</i> Nm 11 el pueblo Nm 12 Myriam, Aarón Nm 13 los jefes exploradores Nm 14 toda la comunidad Nm 16 los levitas Nm 20,1-13 Moisés y Aaron	Exhortación a la <i>obediencia</i> recuerdo de los acontecimientos pasados Nm 26,63-65, 32,6-15

los nombres de lugares sirven, en realidad, para estructurar el texto en tres grandes secciones que mantienen una red de correspondencias más rica, como lo muestra el cuadro de la p. 31.

Así, la primera sección del libro de los Números (1-10) describe la organización de la comunidad en todas sus dimensiones: es un pueblo en orden de marcha, jerárquicamente estructurado, con la Morada en su centro –servida por los sacerdotes asistidos por los levitas–, que se pone en camino hacia la tierra prometida. La segunda sección (11,1-22,1a) ilustra las consecuencias de la desobediencia del pueblo: las reclamaciones primero de los israelitas y después de Myriam suponen su castigo (Nm 11-12). La calumnia de los exploradores con respecto a la tierra prometida les lleva a la muerte (Nm 13; 14,36-38). Asimismo, la comunidad, que proyecta regresar a Egipto bajo la guía de otro jefe que no sea Moisés –lo cual supone renegar de la salvación ofrecida por Dios durante la salida de Egipto y romper la alianza–, está condenada a morir en el desierto (Nm 14,1-35). La misma suerte

que corren los levitas rebeldes (Nm 16-17), e incluso Moisés y Aarón, que han tenido una falta de fe (Nm 20,1-13). En todos los casos, los culpables de las faltas voluntarias son excluidos de la comunidad: lo que corresponde a la lógica de las leyes expuestas en Nm 15 (cf. Nm 15,30-31) está en Nm 19 (cf. Nm 19,20).

La tercera sección del libro (Nm 22-36) describe la suerte de la segunda generación del pueblo salido de Egipto: la promesa es mantenida, pero el recuerdo de la generación muerta en el desierto sirve de ejemplo para prevenir cualquier nueva desobediencia (Nm 26,63-65; 32,6-15). El pueblo es reorganizado con vistas a su instalación en Canaán.

El libro de los Números posee, por tanto, una unidad real y constituye así un *tratado relativo a las faltas voluntarias y su castigo*. Los relatos y las leyes ilustran a la vez el don de Dios y las fatales consecuencias que puede acarrear el rechazo de este don. Una perspectiva teológica semejante es sacerdotal (cf. p. 36).

Los principales ejes teológicos del Pentateuco (acercamiento diacrónico)

LA TEOLOGÍA DE LOS ANTIGUOS RELATOS

La teoría documentaria pensaba poder reconstruir de manera bastante precisa –casi exhaustiva– la historia de las tradiciones literarias del Pentateuco antes del exilio. Por el contrario, algunas hipótesis más recientes renuncian a abordar las fases preexílicas de la historia del texto, concentrándose en las tradiciones exílicas y en las composiciones literarias post-exílicas que han precedido la clausura del texto canónico, definitivo. Estas dos posturas parecen algo extremas: sin duda, la crítica literaria de los relatos del Pentateuco fracasa a la hora de reconstruir de manera exhaustiva la historia de su composición, pero el análisis de los textos sin embargo llega a identificar un cierto número de tradiciones narrativas preexílicas. La teología de estas tradiciones no es uniforme, y es difícil precisar en qué medida estaban ligadas las unas a las otras. Podemos reagrupar estos relatos preexílicos –que han sido objeto de lecturas posteriores– bajo el nombre de *tradiciones antiguas*. A pesar de la diversidad de su teología, estas «tradiciones antiguas» presentan características comunes:

1 – Dios (cualquiera que sea su designación en el texto: *Yahvé, Elohim*, etc.) es presentado a menudo en ellas como comprometido directamente en la acción descrita en el relato. Así, las tradiciones más antiguas recurren con naturalidad a *antropomorfismos* para describir las intervenciones de Dios en la historia humana; por ejemplo, en Gn 18,1-8, el Señor acepta la hospitalidad de Abrahán; en Ex 14,23-24 mira el campamento de los egipcios y traba las ruedas de los carros.

2 – Las tradiciones antiguas recurren a un número limitado de conceptos teológicos. El relato –en cuanto relato– es portador de un sentido teológico que corresponde deducir al lector. Así, el relato de Gn 18 subraya el papel del personaje Abrahán, cuya propuesta de hospitalidad es aceptada por Dios (vv. 1-8) y cuya intercesión en favor de Sodoma se muestra eficaz (vv. 22-32). Todo el relato funciona en realidad como una ilustración de la propuesta teológica contenida en el v. 18: *Él [Abrahán] se convertirá en un pueblo grande y fuerte, y por él serán bendecidas todas las naciones de la tierra*. La promesa de fecundidad (v. 18a) encuentra una ilustración en los vv. 9-15 en la promesa de un hijo de Sara, la estéril. Por otra parte, la propuesta del v. 18b –Abrahán como mediador efi-

caz de la bendición divina¹⁶— encuentra una prolongación inmediata en los vv. 22-32 en su mediación en favor de Sodoma

Los temas teológicos de la *promesa* y de la *salvación* encuentran igualmente una ilustración narrativa en varios relatos antiguos: *promesa de una tierra* y una descendencia (cf. en particular Gn 15^A¹⁷, Gn 18), *salvación* ante los egipcios (Ex 14^A) o durante la marcha por el desierto (Ex 15,22-27^A; 17,1-7, 17,8-16).

3— En los relatos antiguos, los personajes humanos tienen verdadera «densidad» Se muestran capaces de iniciativas. El mismo Moisés es presentado como un auténtico mediador entre Dios y su pueblo, teniendo a veces los rasgos de una figura regia (cf Ex 2,1-10¹⁸), más raramente la de un profeta (cf Nm 11-12)

Estos diferentes rasgos de los antiguos relatos se encuentran en las dos narraciones de Ex 14^A y de Nm 13-14^A.

El antiguo relato de Ex 14

Ilustra la salvación concedida por Dios a su pueblo amenazado por el Faraón. Es el mismo Señor el que, en el relato, conduce el combate contra el Faraón,

16 Esta presentación de Abraham como mediador entre Dios y su pueblo sin duda puede ser atribuida a los medios cercanos a la institución monárquica. A través de la figura de Abraham es el personaje del rey el que aparece elegido por Dios, beneficiario de su promesa y encargado por él para una misión que supera los límites de su propio pueblo

17 La sigla A designa, en una pericopa determinada, los elementos que pertenecen al estrato «antiguo» del texto

18 El relato del nacimiento de Ex 2,1-10 presenta deliberadamente al personaje de Moisés con rasgos reales: el relato toma de la leyenda de Sargon, rey mesopotámico de hacia el 2300, varios trazos narrativos, la belleza del niño (v 2) evoca la de David (1 Sm 16,12)

ÉXODO 14, RELATO ANTIGUO

5 Cuando le dijeron al rey de Egipto que el pueblo había huido, tanto el Faraón como sus cortesanos cambiaron de opinión y se decían «¿Qué es lo que hemos hecho? Hemos dejado salir a Israel y nos hemos privado de sus servicios»

6 Entonces, el Faraón hizo preparar su carro y reunió su ejército

7 Puso en marcha a todos los carros de guerra egipcios y a los seiscientos carros escogidos, todos con sus respectivos combatientes

10 El Faraón estaba cerca

13 Moisés respondió al pueblo «No temáis, manteneos firmes y veréis la victoria que os va a dar hoy YHWH, a estos egipcios que veis ahora, no los volveréis a ver nunca jamás

14 YHWH combata por vosotros sin que vosotros tengáis que hacer nada»

19 Entonces el ángel de Dios, que iba delante de las huestes de Israel, se puso en movimiento y se colocó delante de ellos. También la columna de nube que iba delante de ellos fue a situarse detrás,

20 *interponiéndose entre los israelitas y el ejército de los egipcios* Por un lado la nube era tenebrosa y por otro alumbraba en la noche, de suerte que no pudieron acercarse unos a otros en toda la noche

21 YHWH, por medio de un recio viento del este, empujó al mar dejándolo seco

24 Pero antes de la madrugada miró YHWH desde la columna de fuego y de nube a las huestes egipcias y las desbarató

25 Atasco las ruedas de los carros, que apenas podían avanzar. Entonces los egipcios se dijeron «Huyamos ante Israel porque YHWH combate por ellos contra los egipcios»

27 Al amanecer volvió el mar a su estado normal. Los egipcios toparon con él en su huida, y así los arrojó YHWH en medio del mar

30 Así salvó YHWH aquel día a Israel del poder de los egipcios, e Israel pudo ver a los egipcios muertos en la orilla del mar

31 Israel vio el prodigioso golpe que YHWH había asediado a los egipcios, temió a YHWH, y puso su confianza en él y en Moisés, su siervo

mientras los israelitas permanecen pasivos. La figura de Moisés es extraordinariamente valorada por esta tradición: Moisés es presentado como modelo de fe (vv 13-14) e incluso, de manera más sorprendente, como objeto de fe (v. 31). El antiguo relato de Ex 14 representa el resultado de la fusión de diferentes tradiciones, como lo atestiguan la diversidad de los nombres de Dios (*el ángel de Dios - Elohim*, v 19; *Yahvé* v. 13) y la multiplicidad de los temas narrativos: la nube (vv. 19-20), la acción en el campamento de los egipcios (vv. 24-25) y la acción sobre el mar (vv 21aβ βα.27aβ.b). Sin

embargo, el análisis literario fracasa cuando trata de delimitar exactamente estas diferentes tradiciones y precisar la historia de la composición del texto antiguo. Por otra parte, Ex 14A es un relato épico, rico en detalles narrativos. Los conceptos teológicos son importantes en él, pero poco numerosos: la salvación (vv. 13.30), el temor de Dios (v. 31a), la fe (v 31b).

El antiguo relato de Nm 13-14

Mantiene numerosas relaciones con Ex 14A, del

NÚMEROS 13-14, RELATO ANTIGUO

13,17b Moisés les dijo «Subid por el sur hasta llegar a la montaña,

18 y fijaos como es la tierra, qué gente la habita, si es fuerte o débil, si es grande o pequeña,

19 cómo es la tierra habitada, buena o mala, cómo están sus ciudades, abiertas o amuralladas,

20 cómo es el suelo, fértil o pobre, con árboles o sin ellos Sed valerosos y traed algunos frutos de la tierra» Era el tiempo en que empezaban a madurar las uvas

22 Subieron por el Négueb y llegaron a Hebrón

23 Llegados al valle de Escol, cortaron un sarmiento con un sólo racimo de uvas, que colgaron en una vara y lo llevaron entre dos

24 A este lugar se le llamo valle de Escol, es decir, «valle del Racimo», por el racimo que cortaron allí los israelitas

27 Éste fue su informe «Fuimos a la tierra, a la que nos enviasteis Fijaos en sus frutos

28 Pero el pueblo que la habita es fuerte y las ciudades están fortificadas y son grandes»

30 Caleb hizo callar al pueblo ante Moisés diciendo «Iremos a conquistarla, pues somos capaces de ello»

31 Pero los que habían ido decían «No podemos combatir contra ese pueblo, es más fuerte que nosotros»

14,1b El pueblo se pasó la noche llorando

4 Y se decían «¡Nombremos un jefe y volvámonos a Egipto!»

11 Entonces YHWH dijo a Moisés «¿Hasta cuándo me ultrará este pueblo?»

23b ¡Ninguno de los que me desprecian la verá [la tierra]!

24 Sin embargo, a mi siervo Caleb, a quien anima otro espíritu muy diferente, y me ha sido siempre fiel, lo llevaré a la tierra donde ya ha estado, y sus descendientes la poseerán

25 Dad media vuelta mañana mismo y partid por el desierto camino del mar de las Cañas»

39 Moisés refirió todo esto a los israelitas, y el pueblo hizo grandes manifestaciones de duelo

40 Se levantaron muy de mañana para subir a la cima de la montaña, y dijeron «Subiremos al lugar que YHWH nos ha dicho Hemos pecado»

41 Moisés les respondió «¿Por qué vais a quebrantar la orden de YHWH? Eso no conduce a nada

42 No subáis, pues YHWH no os acompaña y seríais derrotados por vuestros enemigos

43 Los amalecitas y los cananeos están ahí enfrente de vosotros y caeréis bajo su espada, porque os habéis alejado de YHWH, y él no estará con vosotros»

44 Pero ellos se obstinaron en subir a la cima de la montaña El arca de la alianza de YHWH y Moisés no se movieron del campamento

45 Cayeron sobre ellos los amalecitas y los cananeos, que habitaban la montaña, los derrotaron y los persiguieron hasta Jormá

que constituye, en alguna medida, su «negativo». Mientras que en Ex 14 el pueblo reconoce y acoge la salvación con la que le beneficia el Señor, según Nm 13-14 rehúsa reconocer el don de Dios, la tierra; los exploradores que han partido para reconocer la región de Hebrón se desalientan y dudan del éxito de la conquista. El pueblo expresa el deseo de retornar a Egipto y de cambiar de jefe, lo cual supone oponerse al proyecto de Dios en su favor. A la fe de Ex 14,31 corresponde la falta de fe en Nm 14,11, que tiene como consecuencia el castigo del pueblo.

También aquí es valorado y presentado como modelo de fe un personaje humano: Caleb, que es el único que escapa al castigo. Por tanto, lo que aquí se desarrolla de forma negativa es una teología de la retribución: el lector o el oyente del texto debe sacar él mismo las lecciones teológicas de un relato épico. Estas lecciones aparecen tanto más evidentes cuando se relacionan Ex 14^A y Nm 13-14^A: parece posible, pues, que desde la época preexílica estas dos tradiciones narrativas hayan estado reunidas en una única colección.

LA TEOLOGÍA SACERDOTAL: LA HISTORIA Y LA LEY COMO CREACIÓN

La teología sacerdotal aparece con el exilio en Babilonia en el siglo VI antes de nuestra era. Es obra de sacerdotes exiliados que viven con la esperanza de una restauración del Templo y para que la identidad de Israel se apoye a partir de ese momento en el culto dado al Señor, puesto que la institución monárquica se ha venido abajo. Así, la institución sacerdotal se entiende a sí misma como la mediación exclusiva de la relación que une a Dios con su pueblo.

Estudio de Gn 1,1-2,4a

Análisis literario

El primer relato de los orígenes fue compuesto por autores sacerdotales. Forma un doblete con el relato de Gn 2,4b-24. Está enmarcado por una inclusión (cf. Gn 1,1; 2,4a) constituida por el verbo «crear» (*bará'*) y los sustantivos «cielo» (*shamayim*) y «tierra» (*érets*). Gn 2,4b-5 constituye la introducción de un nuevo relato que no presupone el contenido narrativo de Gn 1,1-2,4a. La delimitación de este primer relato de los orígenes, por tanto, es clara. La estructura del texto se apoya en la repetición de un cierto número de palabras y expresiones (*Dios dijo; y hubo una tarde, y hubo una mañana; día x; vio Dios que... bueno*) que delimitan un marco temporal y palabras sucesivas, como lo muestra el cuadro de al lado.

El relato de la creación se despliega, por tanto, en siete días. Diez palabras de Dios se suceden en ellos. Si consideramos los datos del texto relativos a la estructuración del espacio, se puede establecer un paralelismo entre los días 1, 2 y 3, por una parte, y los días 4, 5 y 6, por otra.

– Día 1: no hay mención del espacio (estructuración del tiempo: delimitación del día y de la noche).

– Día 2: cielo / aguas.

– Día 3: tierra.

– Día 4: mención de las luminarias, cuya función es la de estructurar el tiempo.

– Día 5: cielo / aguas.

– Día 6: tierra.

La segunda parte del sexto día –que corresponde a la creación del hombre– viene a romper el paralelismo, ya que el v. 26 indica que el hombre, creado a imagen de Dios, domine los animales del *cielo*, de la *tierra* y del *mar*. Es el único elemento de la creación en mantener –como Dios– relaciones con la totalidad de lo creado, simbolizado por esos tres lugares. La propia estructura del relato concurre, pues, a manifes-

ESTRUCTURA DE GN 1

día	palabra	espacio y tiempo	continente contenido marco temporal	evaluación («bueno»)	acciones de Dios
1: vv. 3-5	1: vv. 3-5		día / noche	v. 4	llamar (v. 5)
2: vv. 6-8	2: vv. 6-8	CIELO AGUAS	cielo / aguas		hacer (v. 7) separar (v. 7) separar (v. 8)
3: vv. 9-13	3: vv. 9-10 4: vv. 11-13	TIERRA TIERRA	tierra tierra hace salir (hierba)	v. 10 v. 12	llamar (v. 10)
4: vv. 14-19	5: vv. 14-19	CIELO (en relación con la temporalidad)	día / noche	v. 18	hacer (v. 16) poner (v. 17)
5: vv. 20-23	6: vv. 20-23	CIELO / AGUAS	tierra, cielo, mar y su contenido animal	v. 21	CREAR (v. 21) BENDECIR (v. 22)
6: vv. 24-31	7: vv. 24-25	TIERRA	tierra hace surgir (animales)	v. 25	hacer (v. 25)
	8: vv. 26-27	TIERRA / CIELO / MAR	HOMBRE		CREAR (v. 27)
	9: v. 28	TIERRA / CIELO / MAR	HOMBRE		BENDECIR (v. 28)
	10: vv. 29-31	TIERRA / CIELO / MAR	HOMBRE	v. 31	hacer (v. 31)
7: 2,1-3					hacer (vv. 2.3) BENDECIR (v. 3) CREAR (v. 3)

tar el lugar único y específico del hombre en el seno del cosmos.

Por otra parte, si consideramos los elementos, los vegetales y los seres vivos creados a lo largo de este septenario, aparece otro paralelismo entre los días 1, 2 y 3, por una parte, y los días 4, 5 y 6, por otra: en efecto, los días 1, 2 y 3 describen la creación de un marco, de un *continente* (luz, cielo, tierra, mar, vegetación), mientras que los días 4, 5 y 6 describen el *contenido*:

– Día 1: luz // día 4: luminarias y astros.

– Día 2: cielo-aguas // día 5: animales del cielo y de las aguas.

– Día 3: la tierra *hace salir* la hierba // día 6: la tierra *hacer surgir* los animales.

Ya consideremos el primer paralelismo o el segundo, el séptimo día –bendecido por Dios y consagrado a su descanso– tiene un estatuto aparte: sin duda está en continuidad con los días precedentes (sigue el mismo calendario, referencia a la obra efectuada), pero igualmente está en discontinuidad con ellos (ausencia de fórmulas recurrentes que acompañan el relato de Gn 1: *Dios dijo; y hubo una tarde, y hubo una mañana, día x; y vio Dios que... bueno*). Así, la propia estructura del texto hace que aparezca la diferencia de Dios en el centro del tiempo.

Teología

* *El relato de Gn 1,1-2,4a pone en práctica una teología de la Palabra.*

Dios establece el orden de las cosas mediante su palabra soberana. De un conjunto desorganizado y caótico, las diez palabras de Dios, que son presentadas como *palabras eficaces*, hacen un mundo organizado y habitado. Observemos la frecuencia del uso del verbo «separar» (*badal*: vv. 4.6.7.14.18): la creación procede por separación, por diferenciación de parejas opuestas a partir de un conjunto indiferenciado (día/noche; aguas por debajo del firmamento / aguas por encima del firmamento, etc.)

* *El relato de Gn 1,1-2,4a contesta y critica la idolatría.*

Las religiones del Próximo Oriente antiguo divinizan los elementos del cosmos (sol, luna, estrellas). Excepto el sexto día, el día más desarrollado en el relato es el cuarto, situado en el centro de la serie que va desde el día primero al séptimo. Los vv. 14-19, relativos al cuarto día, están organizados según una estructura en quiasmo:

v. 14: para separar

v. 14: día / noche

v. 15: cielo / tierra

v. 16: *Dios hizo las dos grandes luminarias*

v. 17: cielo / tierra

v. 18: día / noche

v. 18: para separar

El centro del quiasmo, que expresa igualmente la cumbre teológica del texto, es una afirmación de fe que atribuye al Señor la creación del sol y de la luna, los cuales no son nombrados, sino designados mediante una paráfrasis. El desarrollo dedicado al cuarto día –importante (seis versículos) y situado en el centro del relato– actúa así para volver del revés las apariencias: el mundo no tiene como centro y como principio los elementos del cosmos divinizados (sol y luna): éstos no son más que objetos, instrumentos

creados por la Palabra todopoderosa de Dios para estructurar el tiempo.

* *El hombre creado mantiene con su Creador una relación de dependencia y de autonomía.*

Dependencia: la creación está «obligada» por el sentido, la orientación que Dios ha querido dar a las cosas. Este sentido y esta organización son calificados de *buenos* por el relato (vv. 4.10.12.18.21.25.31).

Autonomía: sin embargo, se deja al hombre un espacio para la iniciativa (cf. vv. 26-28), cuya misión es la de dominar la tierra, llenarla y someterla.

* *La autonomía concedida a los hombres se despliega en un marco preciso: el de la ley.*

Las palabras de Dios novena y décima conllevan una dimensión legislativa. Por una parte, la relación del hombre con los vegetales y los animales obedece a reglas estrictas: únicamente los vegetales pueden servir de alimento (v. 29). Las relaciones con el reino animal son relaciones de dominio, pero no de violencia. Este primer relato de los orígenes supone así una dimensión utópica: la benignidad es presentada como la norma que reglamenta la relación entre criaturas¹⁹.

La décima palabra describe el descanso de Dios en el día séptimo. Hay que relacionarla con el mandamiento relativo al sábado en el decálogo de Ex 20 (vv. 8-11), puesto que Gn 2,1-3 sirve de motivación teológica a esta prescripción legislativa: observar el sábado es reconocer a Dios como el creador del cosmos en detrimento de los ídolos, que Israel está invitado a abandonar (cf. Ex 20,4-5).

19. Hay que relacionar Gn 1,26-30 con Gn 9,1-6: texto legislativo que da cuenta de la violencia que reina en el seno de todo lo creado, fijándole límites estrictos (prohibición de la violencia entre seres humanos, reglas de consumo de la carne animal, etc.). A la utopía de Gn 1 responde así en Gn 9 un texto más pragmático. Gn 1 expresa, pues, un orden ideal de la creación, orden ideal que viene a criticar la realidad.

Estos diferentes rasgos teológicos que caracterizan el relato sacerdotal de los orígenes se encuentran tanto en los relatos como en las leyes sacerdotales, en el conjunto del Tetrateuco

La historia como desarrollo del proyecto creador de Dios

La palabra creadora de Dios se despliega a través de la historia de los hombres en ella se manifiesta como soberana sobre el cosmos, sobre los elementos e incluso sobre los individuos. Actúa para separar, para *poner aparte* en el seno de la humanidad a un pueblo, una comunidad santa destinada a dar culto al Señor.

El relato sacerdotal de Gn 6,5-9,17^{P 20} muestra cómo Dios, al manifestar su soberanía sobre los elementos (la lluvia, el diluvio), castiga la infidelidad, la falta de los hombres. Esta sanción, sin embargo, no es general ni definitiva, puesto que en la persona de Noé es con la humanidad entera con la que Dios establece una primera alianza (cf Gn 9,1-17).

Sin embargo, en el seno de la humanidad Dios va a establecer de manera particular un linaje más específico. Gn 17 describe la alianza hecha por Dios con Abrahán y con su descendencia.²¹ La figura de Abrahán difiere aquí sensiblemente de la presentada por el antiguo relato de Gn 18 en efecto, Abrahán no aparece en Gn 17^P como un mediador acreditado por

20 Recordemos que la sigla P como exponente designa las secciones sacerdotales del texto. P es una abreviatura del alemán *Priesterschrift* (escrito sacerdotal)

21 Este «poner aparte» a Abraham y a su descendencia se sitúa perfectamente en continuidad con la noción de «separación» manifestada en el relato sacerdotal de los orígenes: igual que el cosmos es ordenado mediante separación de sus diferentes elementos, el linaje de Abraham —lo que luego será Israel— se encontrará separado de otras naciones

Dios ante su pueblo, sino como un dócil ejecutor de las órdenes divinas. Es una característica común de los relatos sacerdotales conceder poca importancia a la psicología y al papel de los personajes humanos en la historia: sólo Dios da muestras de iniciativa en el desarrollo de los acontecimientos.

Los diferentes relatos que forman la historia sacerdotal están unidos entre sí mediante *genealogías* o *sumarios*, así, el personaje de Noé está unido a Abrahán: Gn 10; 11,10-32, y el mismo Abrahán estará unido a Isaac, Jacob y José. El sumario sacerdotal de Ex 1,1-7 pone en relación la historia de los patriarcas y la de Moisés.

Ex 14^P describe la victoria del Señor sobre el ejército del Faraón y la salida de Egipto como una *nueva creación*. La Palabra de Dios es soberana sobre los elementos (las aguas, el mar) y así triunfa sobre el Faraón y su ejército. Igual que el personaje de Abrahán en Gn 17^P, el personaje de Moisés es presentado aquí como un ejemplo de docilidad. La ejemplaridad de Moisés ya no reside —como era el caso en Ex 14^A— en su capacidad de iniciativa, sino en su perfecta obediencia, manifestada por la coincidencia entre las órdenes contenidas en el discurso divino y las acciones efectuadas por Moisés (coincidencia subrayada por el uso de los mismos verbos). De esta manera es valorada la distancia que separa a Dios de los hombres frente a la iniciativa soberana de Dios, el hombre no tiene otra alternativa que asentir. A la orden perfecta según la cual Dios ha organizado el cosmos le corresponde la orden perfecta en virtud de la cual hace que se desarrolle la historia humana.

El relato se desarrolla según un esquema «orden-cumplimiento»: a los tres discursos sucesivos de Dios (vv 1-4 15-18 26) corresponde el progreso de los acontecimientos.

De la misma manera que el relato sacerdotal de la creación (Gn 1,1-2,4a) precede al relato de la caída de

ÉXODO 14, RELATO SACERDOTAL

- 1 YHWH dijo a Moisés
- 2 «Dí a los israelitas que cambien de rumbo y vayan a acampar a Piajrot, entre Migdal y el mar, frente a Baalsefón, a la orilla del mar
- 3 El Faraón pensará 'Los israelitas andan perdidos, el desierto los tiene atrapados'
- 4 Yo haré que el Faraón se obstine y os persiga, me cubriré de gloria a costa del Faraón y de todo su ejército, y sabrán los egipcios que yo soy YHWH» Y así lo hicieron los israelitas
- 8 YHWH hizo que el Faraón, rey de Egipto, se obstinara y persiguiera a los israelitas, que habían partido con la cabeza bien alta
- 9 Los egipcios, los caballos y los carros del Faraón, sus caballeros y su ejército, los persiguieron y les dieron alcance en el lugar donde estaban acampados, a orillas del mar, junto a Piajrot, frente a Baalsefón
- 10 Los israelitas alzaron la vista y, al ver que los egipcios los perseguían, clamaron llenos de terror a YHWH
- 11 Dijeron a Moisés «¿No había cementerios en Egipto para que nos hayas traído a morir en el desierto? ¿Nos has sacado de Egipto para hacernos esto?'
- 12 ¿No te decíamos que nos dejaras tranquilos sirviendo a los egipcios, que era mejor servirlos a ellos que morir en el desierto?'
- 15 YHWH dijo a Moisés «¿A qué vienen esos gritos? Ordena a los israelitas que emprendan la marcha
- 16 Tu levanta tu cayado, extiende la mano sobre el mar y se

partirá en dos para que los israelitas pasen por medio de él, como si fuera tierra seca

17 Yo voy a aumentar la obstinación de los egipcios, para que entren en el mar detrás de vosotros, y entonces me cubriré de gloria a costa del Faraón y de todo su ejército, de sus carros y de su caballería

18 Y sabrán los egipcios que yo soy YHWH, cuando me cubra de gloria a costa del Faraón, de sus carros y de su caballería»

21 Moisés extendió su mano sobre el mar partiendo en dos las aguas

22 Los israelitas entraron en medio del mar como en tierra seca, mientras las aguas formaban una especie de muralla a ambos lados

23 Los egipcios se lanzaron en su persecución, toda la caballería del Faraón, sus carros y caballeros, entraron tras ellos en medio del mar

26 YHWH dijo a Moisés «Extiende tu mano sobre el mar para que las aguas se precipiten sobre los egipcios, sobre sus carros y su caballería»

27 Moisés extendió su mano sobre el mar

28 Las aguas, al juntarse, anegaron carros y caballeros y a todo el ejército del Faraón, que había entrado en el mar en persecución de los israelitas. No escapó ni uno solo

29 Sin embargo, los israelitas caminaban en medio del mar como por tierra seca, mientras las aguas formaban para ellos una muralla a ambos lados

la humanidad y de su castigo, el diluvio (Gn 6,5-9,17P), así el relato sacerdotal de la «creación» del pueblo de

22 Seguimos aquí la hipótesis, desarrollada por N LOHFINK, según la cual algunas tradiciones sacerdotales habrían sido reagrupadas en un único relato: la historia sacerdotal. La delimitación exacta de semejante texto –cuya composición ha conocido varias etapas– es difícil de precisar. Los autores sacerdotales se inspiran en tradiciones antiguas para escribir

Israel sacado de Egipto (Ex 14P) precede al relato de la caída y el castigo de este pueblo (Nm 13-14P)²².

la historia sacerdotal (Pg *Priesterschrift Geschichte*). Así, el relato sacerdotal de Ex 14 presupone el relato antiguo, además del relato sacerdotal de Nm 13-14. En una fase ulterior de la composición del Pentateuco, historia sacerdotal y tradiciones antiguas se fusionaron, mientras que una composición sacerdotal relaciona relatos y leyes (cf p. 19)

Nm 13-14^P proporciona una excelente ilustración del uso que los autores sacerdotales hacen de las tradiciones antiguas anteriores a ellos. El relato épico de Nm 13-14^P, que relata la cobardía de los exploradores y la rebelión del pueblo, es transformado en un relato

ejemplar que denuncia el pecado, la desobediencia voluntaria de los israelitas y que, ante todo, trata de poner de manifiesto las consecuencias: la muerte. Los detalles narrativos están mucho menos desarrollados que en el relato antiguo: la insistencia recae en rela-

NÚMEROS 13-14, RELATO SACERDOTAL

13.1. YHWH dijo a Moisés:

2. «Envía a algunos hombres, un jefe de cada tribu, para que exploren la tierra de Canaán que voy a dar a los israelitas».

3. Moisés los envió desde el desierto de Farán, según la orden de YHWH.

21. Subieron los exploradores y reconocieron toda la tierra, desde el desierto de Sin hasta Rejeb, cerca de la entrada de Jamat.

25. A los cuarenta días regresaron los exploradores de la tierra.

26. Se presentaron a Moisés, a Aarón y a toda la comunidad de los israelitas en el desierto de Farán, en Cadés; los informaron detalladamente y les mostraron los frutos de la tierra.

32. Y empezaron a hablar mal entre los israelitas de la tierra que habían explorado diciendo: «La tierra que hemos explorados devora a sus habitantes. Los hombres que hemos visto son de gran estatura.

33. Hemos visto gigantes, descendientes de Anac. Nosotros a su lado parecíamos saltamontes y así nos veían ellos».

14.1. Entonces toda la comunidad empezó a gritar.

2. Todos los israelitas murmuraban contra Moisés y Aarón diciendo: «¡Ojalá hubiésemos muerto en Egipto! ¿Por qué vamos a morir en este desierto?

3. ¿Por qué nos lleva YHWH a esa tierra para morir a espada y tener que entregar nuestras mujeres e hijos como botín de guerra? ¿No sería mejor regresar a Egipto?

5. Moisés y Aarón se prostraron en tierra delante de toda la asamblea de los israelitas.

10. De pronto la gloria del Señor apareció ante todos los israelitas en la tienda del encuentro.

26. YHWH dijo a Moisés y a Aarón:

27. «He oído las murmuraciones de los israelitas, ¿hasta cuándo tendré que soportar a esta comunidad malvada que murmura contra mí?

28. Respóndeles: ‘Por mi vida, palabra de YHWH, que os trataré como merecen vuestras murmuraciones.

29. En este desierto caerán los cadáveres de todos los mayores de veinte años que fuisteis registrados y habéis murmurado contra mí.

30. Ninguno de vosotros entrará en la tierra, en la que había jurado estableceros con mi poder; sólo entrarán Caleb, hijo de Jefoné, y Josué, hijo de Nun.

31. Haré entrar a vuestros hijos, de los que dijisteis que serían botín del enemigo; ellos conocerán la tierra que vosotros habéis despreciado.

32. Pero vuestros cadáveres caerán en este desierto,

33. y vuestros hijos vivirán como nómadas durante cuarenta años a causa de vuestras infidelidades, hasta que se hayan consumido vuestros cadáveres en el desierto.

35. Yo, YHWH, lo he dicho. Así trataré yo a esta comunidad perversa que se ha confabulado contra mí. En este desierto se consumirán y en él morirán».

36. Los hombres que Moisés envió a explorar la tierra y que habían provocado a su regreso la murmuración de toda la comunidad contra él al desacreditar la tierra,

37. los que habían hablado mal de ella, fueron heridos de muerte delante de YHWH.

cionar explícitamente la falta y el castigo (Nm 14,27-33.35). *El relato funciona como una ilustración de la ley*²³.

La historia de la humanidad y la historia de Israel son presentadas, por tanto, por los relatos sacerdotales como el desarrollo, la continuación de la creación. Aparecen marcadas por el pecado, que exige por parte de Dios un castigo ejemplar. En el seno de la humanidad, Dios «separa» a un pueblo, una comunidad destinada a darle culto. La celebración del culto es codificada mediante preceptos precisos que son agrupados en las secciones legislativas de la literatura sacerdotal (cf. más abajo): la condición necesaria para estar autorizado a formar parte de la comunidad –comprendida como asamblea cultural– es la pureza. En efecto, el Señor, el Santo por excelencia, no admite en su presencia más que una comunidad, unos sacerdotes y un sumo sacerdote con suficiente pureza –y correlativamente santidad²⁴–. Los relatos sacerdotales son relatos ejemplares que vienen a ilustrar las nefastas consecuencias de las faltas voluntarias, que hacen al pueblo no apto para estar en presencia de Dios. Sus autores son excluidos de la comunidad. Según el relato sacerdotal de Nm 20,1-13P, Moisés y Aarón son condenados por haber faltado al imperativo de santidad, por no haber manifestado al Señor como el Santo (cf. v. 12: *Por no haber creído en mí, por no haber reconocido mi santidad en presencia de los israelitas, no seréis vosotros quienes introduzcan a este pueblo en la tierra que yo les doy*).

23. La legislación sacerdotal condena a los autores de faltas voluntarias a una pena de exclusión de la comunidad y, a veces, explícitamente a la pena de muerte (cf. Nm 15,32-36).

24. Los conceptos teológicos de pureza y de santidad están estrechamente ligados en la literatura sacerdotal.

LOS RELATOS SACERDOTALES TARDÍOS

Los relatos sacerdotales del Pentateuco revelan diferentes etapas redaccionales. Junto a relatos que hemos atribuido a la historia sacerdotal (Pg), la crítica literaria pone de relieve textos más tardíos cuyo centro de interés parece situarse en la organización institucional de la comunidad. Así, el relato de Nm 16,1-17,5 tiene como función legitimar la preeminencia del sacerdocio aaronítico sobre los levitas en la organización del culto: únicamente los sacerdotes están habilitados para aproximarse al altar y oficiar en él. Los levitas son presentados como sus auxiliares. Por otra parte, los sacerdotes –representados en el relato por el sumo sacerdote Aarón– reivindicar para sí mismos un grado de santidad superior al del resto de la comunidad (cf. vv. 1-7): se constituyen así en mediadores exclusivos de la santificación de la comunidad de los hijos de Israel.

La ley como desarrollo del proyecto creador de Dios

Las leyes, desde la perspectiva sacerdotal, tienen una doble función:

1 – Recuerdan al hombre su estatuto de criatura, la relación creatural que le une a Dios.

2 – Apuntan a mantener la pureza y la santidad de la comunidad de los hijos de Israel, necesarias para la celebración del culto. El lugar específico de la comunidad de Israel en el seno de lo creado –comunidad en el centro de la cual el propio Dios reside en la Morada (cf. Ex 24,15b-31,11; 35,1-40,38; Nm 2-4, más particularmente Ex 40,34-38)– es la expresión de la voluntad divina: el acto creador de Dios se prolonga en las leyes que estructuran y organizan la comunidad de los hombres.

El sábado

El análisis de Gn 1,1-2,4a ha mostrado cómo la ley relativa al sábado está ligada, en la teología sacerdotal, al acto creador de Dios. La formulación del mandamiento relativo al sábado en el decálogo sacerdotal de Ex 20 es aún más explícita *Acuérdate del sábado para santificarlo Durante seis días trabajarás y harás todas tus faenas Pero el séptimo es día de descanso en honor del Señor tu Dios No harás en él trabajo alguno, ni tú, ni tus hijos, ni tus siervos, ni tu ganado, ni el forastero que reside contigo Porque en seis días hizo el Señor el cielo y la tierra, el mar y todo lo que contienen, y el séptimo día descansó. Por ello bendijo el Señor el día del sábado y lo declaró santo* (Ex 20,8-11) De esta manera, el respeto del sábado manifiesta la relación de dependencia que une la historia humana con la voluntad creadora de Dios.

Pureza e impureza

La pureza se requiere por parte de la comunidad de Israel para que sea autorizada a dar culto al Señor. La noción de pureza no debe ser entendida como una cualidad moral, sino más bien como una propiedad física necesaria para estar cerca de Dios. La impureza puede contraerse en la vida ordinaria (enfermedad, ingestión de alimentos impuros, contactos con lo que pertenece al orden de lo impuro. cadáveres, sangre, etc) Puede proceder igualmente de las faltas cometidas por los miembros de la comunidad. Estas faltas son de dos tipos. faltas involuntarias (*shegagah*), ligadas al olvido de un precepto, y faltas voluntarias, que consisten en una transgresión voluntaria de las leyes fijadas por Dios.

La vida del pueblo es codificada, en función de esta comprensión del concepto de pureza, por leyes que definen lo puro y lo impuro (cf. Lv 11-15) así como por leyes que precisan las modalidades del restable-

RELATOS Y LEYES EN LA COMPOSICIÓN SACERDOTAL DEL TETRATEUCO

Aunque se puede poner de relieve una *historia sacerdotal* (Pg) —cuya delimitación precisa sigue siendo discutida—, la relación de los relatos y las leyes muestra, en la tradición sacerdotal, un trabajo de *composición* literaria (cf p 14). Sin embargo, la alternancia de relatos y leyes a menudo se hace sin transición, de manera brusca. Así, varios autores están tentados de considerar algunas secciones del Tetrateuco como simples compilaciones que reúnen de manera bastante desordenada un material literario inconexo.

Sin embargo, es una misma teología y una misma lógica las que se ponen de manifiesto tanto en las leyes como en los relatos sacerdotales. Los relatos tratan de mostrar que el hombre no tiene otra alternativa que entrar en el proyecto de Dios sobre la historia. Cualquier intento de desobediencia se encuentra castigado: la primera generación salida de Egipto muere en el desierto como fruto de su rebelión (cf Nm 14), los levitas que se rebelan son castigados con la muerte (cf Nm 16-17), los propios Moisés y Aarón no entran en la tierra prometida (Nm 20,1-13). Estos relatos, a veces violentos, son otras tantas exhortaciones para la comunidad. Quieren incitar a poner en práctica fielmente el proyecto de Dios. Las leyes sacerdotales funcionan según la misma lógica: los que las transgreden no pueden permanecer en la comunidad (cf por ejemplo Nm 15,32-36). Así, relatos y leyes concurren a un mismo objetivo: la obediencia de la comunidad y, mediante ella, el mantenimiento de su pureza, necesaria para su supervivencia según la teología sacerdotal. En ésta, la distinción clásica entre relatos y leyes se encuentra relativizada.

Por otra parte, la articulación entre relatos y leyes aparece aún más claramente en algunas unidades literarias donde los elementos narrativos y legislativos se conjugan así, en Gn 9, el relato de la alianza con Noé incluye el enunciado de una ley que prohíbe el asesinato y una ley alimentaria que prohíbe el consumo de sangre animal (vv 2-6). En Gn 17, el relato de la promesa hecha a Abrahán y de la alianza pactada por Dios en favor suyo contiene el enunciado de una ley relativa a la circuncisión. Por último, en Ex 16, el relato del don del maná es articulado con un enunciado legislativo relativo al sábado.

cimiento de la pureza cuando ésta se ha perdido. Se describen dos tipos de ritos:

- abluciones (cf. por ejemplo Lv 14,8-9);
- sacrificios por el pecado (cf. Lv 4-5; 7).

El Día de las expiaciones, *Kippur* (Lv 16), corresponde a un rito anual de purificación del Templo, así como del personal cultual —empezando por el sumo sacerdote— y de toda la comunidad.

LA TEOLOGÍA DEL DEUTERONOMIO ²⁵: la historia como lugar de la alianza

La teología del Deuteronomio está centrada en la alianza: el compromiso de Dios con su pueblo y la respuesta amorosa de Israel. Esta teología ha sido presentada en detalle por F. GARCÍA LÓPEZ en el *Cuaderno* n. 63, al que el lector deberá remitirse para encontrar un plan y un análisis detallados del libro. El propósito de este apartado es poner de relieve lo que distingue la teología deuteronomista de la teología sacerdotal.

Una teología de la historia: Dt 6,4-25

Dt 6,4-25 ²⁶ es un texto representativo de la teología de la historia desarrollada en la edición final del libro del Deuteronomio:

25. Los autores del libro del Deuteronomio (cuyo núcleo primitivo se remonta al siglo VII y que es objeto de relecturas deuteronomistas en el siglo VI) pertenecen a medios «laicos», es decir, no sacerdotales: terratenientes, funcionarios reales, etc.

26. En su forma actual, este texto es tardío y expresa la teología *deuteronomista*.

– los vv. 4-9 son una exhortación al amor de Dios (v. 5), un amor descrito como completo y no comparativo: las parejas de contrarios del v. 7 (en casa / de viaje; acostado / levantado) simbolizan la totalidad de la vida del creyente. Manifiestan que la fe en el Señor concierne a todas las dimensiones de la existencia, al conjunto de las actividades humanas. El amor de Dios pasa por el respeto a las leyes y a las prescripciones dadas a Israel (v. 6).

– Vv. 10-13: el amor de Israel por el Señor tiene como lugar de nacimiento la historia del pueblo. La toma de posesión de la tierra es interpretada como don gratuito de Dios. El pueblo no es más que el usufructuario de la tierra; el Señor sigue siendo el verdadero propietario (vv. 10-11).

– Vv. 14-19: estos versículos se presentan como un auténtico contrato de alianza. La fidelidad de Israel con respecto a Dios, expresada por la obediencia a las leyes, tiene como consecuencia su bendición (v. 18). Por el contrario, la desobediencia del pueblo (la idolatría, v. 14; la rebelión, v. 16) supone inevitablemente su maldición (v. 15). Observemos que la finalidad de la ley es la felicidad de Israel (v. 18).

– Vv. 20-25: bajo la forma literaria de la «pregunta del niño», lo que se subraya es el deber de la memoria de Israel. La historia es el lugar donde Israel reconoce al Señor como su Dios liberador, y donde se fundamenta consecuentemente su esperanza.

Como vemos, la teología del Deuteronomio se desmarca de la teología sacerdotal por el interés que muestra por la historia de Israel: la historia humana tiene, para los autores deuteronomistas, una consistencia real. Es el lugar del encuentro entre Dios y los hombres. La identidad del pueblo reside en esta historia común con Dios, historia marcada, sin duda, por crisis, por infidelidades que han acarreado castigos, pero historia de salvación de donde el pueblo saca su

esperanza. La teología deuteronomista propone, por tanto, una definición de la identidad del pueblo rival de la propuesta por la teología sacerdotal, según la cual, recordémoslo, la celebración del culto sacrificial del Templo es el lugar donde se expresa la identidad de la comunidad de Israel y donde se realiza su unidad.

La misericordia de Dios: Dt 9,7-10,11

Dt 9,7-10,11 propone una relectura de la historia de Israel como historia de pecado y desobediencia: el pueblo se ha entregado a la idolatría en el Horeb (Dt 9,8-21). Sus rebeliones han sido numerosas durante la marcha por el desierto (Dt 9,22-24) Pero mientras que, en la teología sacerdotal, la falta voluntaria del pueblo desemboca en su inevitable castigo, la relectura deuteronomista de la historia presenta al Señor como un Dios que, con la intercesión de Moisés (Dt 9,25-29), se muestra misericordioso (Dt 10,10-11) a la infidelidad del pueblo responde la fidelidad de Dios, que le propone incansablemente entrar en su alianza.

La santidad en el Deuteronomio

Contrariamente a la teología sacerdotal, que considera la santidad como una cualidad, una propiedad conferida por Dios a los hombres, y según la cual Israel es una comunidad jerarquizada según grados de santidad, la teología del Deuteronomio propone un acercamiento más dinámico al concepto de santidad: la santidad de Israel es conferida a todo el pueblo (cf Dt 7,6, 14,2). Es el fruto de una elección, una opción que diferencia a Israel de otras naciones. La elección supone obligaciones: el respeto a las leyes que, en el Deuteronomio, tienen un carácter fuertemente ético. La noción de santidad adopta, pues, en el Deuteronomio un carácter moral. La santidad del pueblo depende de la seriedad de su compromiso en la alianza, que implica el amor al prójimo. La santidad, «don colecti-

LA ALIANZA (BERIT)

El término «alianza» aparece en diferentes tradiciones literarias del Pentateuco para designar la relación que une a Dios con Israel

Ex 19,1-24,11 la alianza del Sinaí El texto es compuesto, ya que en él se yuxtaponen el relato de la conclusión de la alianza (Ex 19,1-25, 20,18-21, 24,1-11), el decálogo de Ex 20,1 17 (sacerdotal), el Código de la alianza (Ex 20,22-23,19 texto legislativo mayoritariamente prexílico), así como complementos deuteronomistas en Ex 23,20-33 La alianza es entendida aquí como un pacto concluido entre el Señor y todo Israel¹ mediante la observación de leyes culturales y éticas

La teología del Deuteronomio recurre igualmente al concepto de alianza (cf Dt 28,69, 29,8 11, etc) Hay que fijarse en la rareza del término «alianza» en la parte central, más antigua, del libro (un solo caso en Dt 17,2) La alianza designa, en el Deuteronomio, la relación de amor que une al pueblo con el Señor Esta relación tiene como origen el don gratuito de Dios (la libertad, la tierra), don que exige como respuesta por parte de Israel el respeto a la ley

La historia sacerdotal hace igualmente uso del vocabulario de la alianza, distinguiendo, por una parte, la alianza establecida por Dios con toda la humanidad (Gn 9,12 13 17) y, por otra, la alianza instituida por Dios en favor de Abrahán y su descendencia (cf Gn 17,7 10 11 13 19) Dios se compromete primero a no volver a destruir a la humanidad como lo hizo cuando el diluvio (Gn 9), después a dar a Abrahán una posteridad y una tierra Por parte del hombre, la alianza pasa por el respeto a las leyes (leyes alimentarias Gn 9, circuncisión Gn 17), que expresan ante todo su aceptación incondicional de la soberanía de Dios sobre el cosmos y sobre la historia

1 El texto hebreo emplea la expresión *karat berit* = concluir una alianza (literalmente cortar una alianza), que sin duda tiene un origen antiguo Evoca el rito sacrificial que acompaña la conclusión o la celebración de la alianza los animales ofrecidos a Dios son cortados en varios trozos (cf Gn 15,10 17-18)

vo» hecho por Dios al pueblo, exige como respuesta la actuación ética.

LOS DEBATES TEOLÓGICOS DURANTE LA CLAUSURA DEL PENTATEUCO

Como ya lo hemos subrayado, el Tetrateuco revela esencialmente una composición sacerdotal. Esta

composición fusiona, por una parte, relatos antiguos, preexílicos, no sacerdotales y, por otra, la historia sacerdotal, las leyes sacerdotales y, por último, relecturas sacerdotales tardías (Nm 16-18 por ejemplo).

El Tetrateuco lleva igualmente la marca de relecturas tardías, no sacerdotales, que vienen a contestar la teología sacerdotal. Los mejores ejemplos de estas relecturas nos los proporcionan Nm 14,13-20 y Ex 32,7-14. En ambos casos, un relato que describe una falta voluntaria del pueblo (rechazo a subir a Canaán en Nm 14; idolatría en el Sinaí en Ex 32) y el inevitable casti-

INTERCESIÓN Y PERDÓN (Nm 14,11-25)

11. YHWH dijo a Moisés: «¿Hasta cuándo me ultrajará este pueblo? ¿Hasta cuándo se negará a creerme, después de todos los prodigios que he realizado en su presencia?

12. Lo heriré de peste y lo aniquilaré, y luego haré de ti una nación más grande y poderosa que ellos».

13. Moisés dijo a YHWH: «Si haces eso se enterarán los egipcios, de cuyo poder los librate,

14. y se lo comunicarán a los habitantes de esta tierra. Saben que tú, YHWH, habitas en medio de este pueblo, que te dejas ver cara a cara, que tu nube se posa sobre ellos, que los guías con una columna de nube por el día y con una torre de fuego por la noche.

15. Si aniquilas totalmente a este pueblo, las naciones que han oído hablar de ti dirán:

16. 'YHWH no ha podido introducir a este pueblo en la tierra que le había prometido con juramento, por eso lo ha aniquilado en el desierto'.

17. Haz, pues, Señor que resplandezca tu fuerza como tú mismo dijiste:

18. 'YHWH es paciente y misericordioso, perdona la maldad y la rebeldía, aunque nada deja impune, pues casti-

ga en los hijos el pecado de los padres hasta la tercera y la cuarta generación'.

19. *Perdona, pues, el pecado de este pueblo por tu gran misericordia, como has venido haciendo desde que lo sacaste de Egipto hasta ahora'.*

20. YHWH respondió: «Los voy a perdonar como tú dices,

21. pero juro por mi vida y por mi gloria, que llena toda la tierra,

22. que todos los que han visto mi gloria y los prodigios que hice en Egipto y en el desierto, los que me han puesto a prueba diez veces sin escuchar mi voz,

* 23. todos éstos no verán la tierra que yo prometí con juramento a sus padres. ¡Ninguno de los que me desprecian la verá!

24. Sin embargo, a mi siervo Caleb, a quien anima otro espíritu muy diferente, y que me ha sido siempre fiel, lo llevaré a la tierra donde ya ha estado, y sus descendientes la poseerán.

25. Como los amalecitas y los cananeos habitan en el valle, dad media vuelta mañana mismo y partid por el desierto camino del mar de las Cañas».

go que supone (muerte de la primera generación en el desierto en Nm 14,21-38; castigo del pueblo idólatra en Ex 32,25-29.35) recibe complementos que describen la *misericordia del Señor*, después de la intercesión de Moisés. Este tema teológico, que se vuelve a encontrar en Dt 9-10, es producto de autores deuteronomistas o postdeuteronomistas que se desmarcan de la teología sacerdotal de la falta y el pecado.

Los vv. 13-20 (en cursiva) yuxtaponen una intercesión de Moisés y una respuesta favorable de Dios que

contrasta con el castigo expuesto a partir del v. 21, incluso con la conclusión sacerdotal del relato (vv. 26-35) que narra la condena a muerte de la generación culpable. Estos vv. 13-20 pueden ser vinculados a una relectura deuteronomista tardía del texto. Así, en su forma final, el Tetrateuco pone en diálogo dos teologías diferentes de la falta y el perdón. Son dos concepciones opuestas de la relación que une a Dios con su pueblo las que se encuentran unidas aquí en un mismo texto, en una única Torá.

Las instituciones de Israel

LOS CONJUNTOS LEGISLATIVOS

El Código de la alianza (Ex 20,22-23,19)

Es el más antiguo de los códigos legislativos del Pentateuco. Se remonta a comienzos del siglo VII antes de nuestra era, es decir, a un período en que el reino de Judá debe hacer frente a una situación social nueva ligada a la llegada de numerosos refugiados

del reino del norte tras la caída de Samaría en el 722. La superficie de la ciudad de Jerusalén se cuadruplica entre finales del siglo VIII y comienzos del VII, lo que hace suponer la aparición de nuevas clases sociales, desprovistas de tierra y, por tanto, reducidas a una condición precaria. El Código de la alianza contiene leyes éticas en favor de estas nuevas categorías sociales (esclavo, deudor, huérfano, viuda, extranjero residente o emigrante), leyes yuxtapuestas a las leyes culturales: así, el culto que se da a Dios no es ajeno a la preocupación por el prójimo. Por otra parte, la for-

ESTRUCTURA DEL CÓDIGO DE LA ALIANZA

- Ex 20,22-26: ley sobre la construcción de altares (CULTO)
 - Ex 21,2-11: leyes sobre los esclavos. Año sabático (ritmo 6/7)
 - Ex 21,12-17: situaciones castigadas con la muerte
 - Ex 22,17-19: situaciones castigadas con la muerte
 - Ex 22,20: ley sobre el extranjero residente (*ger*)
- Ex 23,9: ley sobre el extranjero residente (*ger*)
- Ex 23,10-12: ley sobre el barbecho (año sabático)
ley sobre el descanso semanal (ritmo 6/7)
- Ex 23,14-19: calendario cultural (CULTO)

LEYES CASUÍSTICAS

LEYES APODÍCTICAS

ma literaria de las leyes es doble: leyes casuísticas (introducidas por *si, cuando*) enuncian prescripciones ligadas a una situación precisa y van aparejadas a eventuales castigos. Les siguen leyes apodícticas, más generales.

Podemos proponer el cuadro de al lado, que pone de relieve un sistema bastante elaborado de enmarcamientos literarios.

El Código deuteronomíco (Dt 12-26)

El antiguo núcleo legislativo del Deuteronomio es identificado desde hace mucho tiempo con el «libro de la Ley» descubierto bajo el reinado de Josías, según 2 Re 22,8. El Código deuteronomíco abarca 15 capítulos del Deuteronomio (Dt 12-26) y yuxtapone cuatro tipos principales de prescripciones.

1 – Leyes relativas a la supresión de los lugares de culto idolátrico, la supresión del sincretismo y la centralización del culto en Jerusalén, con la clausura de los lugares de culto periféricos (cf. Dt 12-14). La centralización del culto permite, sin duda, poner fin a la idolatría y al sincretismo, pero manifiesta igualmente un mayor control del poder político sobre el culto.

2 – Leyes relativas al calendario cultural del Templo de Jerusalén (Dt 16,1-17; 26,1-11).

3 – Leyes éticas que manifiestan una preocupación por las categorías sociales desfavorecidas, agricultores en vías de empobrecimiento, o clases sociales que no disponen de ingresos regulares procedentes de la tierra (levitas, viudas, huérfanos, extranjeros residentes): cf. Dt 15,1-18; 26,12-15.

4 – Leyes relativas a la organización de la sociedad (Dt 16,18-18,8), que manifiestan la reserva de los autores del Deuteronomio con respecto a la institución monárquica (cf. Dt 17,14-20).

Las leyes sacerdotales

Las leyes sacerdotales desbordan con mucho la clásica *Ley de santidad* del libro del Levítico (Lv 17-26). Pueden ser consideradas como leyes sacerdotales:

– las leyes relativas a la celebración de la Pascua en Ex 12,1-20.43-51;

– las leyes relativas a la construcción del santuario en Ex 25,1-31,11; 35,4-40,33;

– el conjunto del libro del Levítico, donde se yuxtaponen leyes relativas a los sacrificios (Lv 1-7), la investidura de los sacerdotes (Lv 8-10), la pureza y la impureza (Lv 11-15), el día del gran perdón (Lv 16) y las diversas prescripciones de la Ley de santidad, relativas a la pureza, la vida social y el calendario cultural;

– las secciones legislativas del libro de los Números: Nm 1,1-10,10; 15; 18-19; 26-30; 35-36.

Estos diferentes conjuntos organizan la vida de la comunidad en función de un centro que es el culto que se da al Señor. El conjunto de las prescripciones no culturales (prescripciones sexuales, éticas, etc.) tienen como objeto el mantenimiento de la santidad y de la pureza de la comunidad, requisitos necesarios para el ejercicio del culto.

EVOLUCIÓN DE ALGUNAS INSTITUCIONES Y LEYES

El culto sacrificial²⁷

Se pueden poner de relieve varias etapas de su historia, según los conjuntos legislativos del Pentateuco.

27. Para un estudio más profundo de los sacrificios en el Antiguo Testamento se puede consultar A. MARX (y C. GRAPPE), *Le sacrifice* (Genève, Labor et Fides, 1998) 13-45.

El Código de la alianza: Ex 20,22-26; 23,14-19

El texto preexílico de Ex 20,22-26 se hace eco de un culto sacrificial descentralizado: *Vendré a ti y te bendeciré en los santuarios en los que yo haya establecido el culto a mi nombre* (v. 24b). Su celebración no requiere un personal sacerdotal específico, pues el texto se dirige al conjunto de los israelitas.

Se distinguen dos tipos de sacrificios: los *holocaustos*, en los que es consumida la totalidad del animal ofrecido, y los *sacrificios de comunión* (v. 24a), en los que sólo una parte del animal es ofrecida a Dios, siendo el resto consumido por el oferente. La finalidad de los sacrificios es expresar y celebrar la relación privilegiada que une a Dios con Israel y que se manifiesta en el don de la bendición: *Vendré a ti y te bendeciré en los santuarios en los que yo haya establecido el culto a mi nombre* (v. 24b). El sacrificio no es en ningún caso un medio por el cual el hombre podría, en función de sus propios deseos, ejercer un control sobre Dios o manipularlo: únicamente es Dios el que, según este texto legislativo, establece los lugares de culto y toma la iniciativa de la relación que entabla con Israel.

El calendario cultural de Ex 23,14-19 no está unificado, puesto que la fiesta de la Siega y la de la Cosecha están condicionadas por el ritmo de la vida agrícola, variable en función de la situación geográfica (se siega antes en el límite sur de Judá, hacia Berseba, que en la montaña que rodea a Jerusalén). Este calendario refleja, por tanto, un culto descentralizado y está adaptado a la existencia de múltiples santuarios.

El Código deuterónico: Dt 12 y 16,1-16

Estos textos atestiguan la centralización del culto en Jerusalén, bajo el reinado de Josías, a finales del siglo VII. Las principales fiestas se convierten en fiestas de peregrinación, celebradas en una fecha fija. El

consumo de carne estaba unido, antes de la centralización del culto, al culto sacrificial de los santuarios locales. La reforma deuteronomica tiene como consecuencia la autorización de la matanza profana, siempre y cuando medie el respeto a las reglas alimentarias y las relativas al consumo de sangre: *Sin embargo, siempre que quieras podrás matar animales y comer carne en todas tus ciudades en la medida en que el Señor, tu Dios, te haya bendecido. Podrán comerla el puro y el impuro, como si fuese gacela o ciervo*²⁸. *Pero no comeréis la sangre, sino que la derraréis en la tierra como el agua* (Dt 12,15-16).

La legislación sacerdotal: Lv 1-7

Concierne al segundo Templo, tras el regreso del exilio. Distingue claramente las funciones respectivas de los levitas y de los sacerdotes en la celebración del culto (cf. Nm 3-4; 18), contrariamente a la legislación del Deuteronomio (cf. por ejemplo Dt 18,1: *los sacerdotes levitas*). El desarrollo de cada tipo de sacrificio, en el marco del culto sacrificial, está codificado exactamente (cf. Lv 1-7).

Los sacrificios por el pecado (*hattat* y *asham*) constituyen de hecho los requisitos necesarios para la celebración de los holocaustos y los sacrificios de comunión. Aseguran la purificación del pecador y permiten su reintegración en la comunidad. Se distinguen dos tipos de faltas: las faltas involuntarias (*shegagot*: cf. Lv 4,2.22.27; 5,15.18), que corresponden a faltas de inadvertencia a las reglas de pureza, y las faltas voluntarias, violaciones deliberadas de los preceptos legislativos. Según Lv 5, estos dos tipos de faltas son susceptibles de reparación mediante el cauce de los sacrificios por el pecado. La legislación sacerdotal de Nm 15 es más

28. Caza cuyo consumo no está obstaculizado por ninguna prohibición alimentaria.

estricta: el autor de faltas voluntarias debe ser separado de la comunidad (Nm 15,30-31). Sólo las faltas involuntarias son susceptibles de ser reparadas.

En el contexto de las leyes relativas a los sacrificios por el pecado, el texto hebreo recurre a un vocabulario específico (cf. Lv 4,20.26.31.35, etc.): el conjunto de los actos rituales efectuados por el sacerdote en favor del pecador es designado con el verbo *kipper* (de donde procede *Kippur*). Frente a las traducciones habituales («hacer el rito de la absolución» o «hacer el rito de expiación»), nosotros preferimos la traducción «hacer el rito de reintegración». En efecto, los verbos «absolver» y «expiar» inducen a una interpretación teológica que se aleja del sentido literal del texto. *Kipper* designa, en efecto, una acción ritual que, al asegurar la purificación del pecador, permite su retorno a la comunidad y su participación en la liturgia del Templo.

La reintegración en la comunidad da acceso, según la legislación sacerdotal de Lv 1-7, a la celebración de varios tipos de sacrificio: **holocausto** (*'olah*), en el cual todo el animal ofrecido a Dios es consumido, **sacrificio de paz** (*shélem*, pl. *shelamim*), en que sólo una parte del animal es consumida, el resto va para el sacerdote y a veces para el oferente que, en algunos rituales, consume igualmente una parte del animal ofrecido (*sacrificio de alabanza*, en hebreo *todá*, en griego *eucaristía*, cf. Lv 7,11-15). La legislación de Lv 1-7 codifica además el rito de las **ofrendas vegetales** (*minhah*, cf. Lv 2), ofrendas de harina y aceite.

Así, se distinguen dos grandes categorías de dones o presentes (*qorban*²⁹: cf. Lv 1,2): dones vegetales y dones animales. ¿Tienen la misma función? El ritual de los sacrificios por el pecado proporciona

algunos elementos de respuesta a esta pregunta: en efecto, los indigentes que ofrecen un sacrificio por el pecado son dispensados de ofrenda animal, demasiado onerosa (cf. Lv 5,11-13): una ofrenda vegetal permite la reintegración del pecador en la comunidad. En este preciso caso, ofrenda vegetal y ofrenda animal tienen la misma función, lo que lleva a preguntarse por lo que constituye la «materia» propia del sacrificio. En particular, ¿acaso la violencia representada por la matanza de un animal es constitutiva del rito sacrificial? El análisis detallado del desarrollo de los sacrificios, tal como lo describen los rituales de Lv 1-7, lleva a responder negativamente a esta pregunta: el gesto de la matanza de animales no es llevado a cabo por el sacerdote, sino por el oferente. El sacerdote sólo interviene en un segundo momento para efectuar el rito sacrificial propiamente dicho (cf. por ejemplo Lv 1,3-9). Este rito comprende dos gestos específicos: una ofrenda de sangre en el altar (cf. Lv 1,5) y la consumición parcial o total del animal.

Dos textos nos proporcionan preciosas indicaciones para entender el significado del rito de la sangre: *Tan sólo os abstendréis de comer carne que tenga aún dentro su vida, es decir, su sangre* (Gn 9,4), y: *Tan sólo ten cuidado de no comer la sangre, porque la sangre es la vida* (Dt 12,23). Ofrecer sangre a Dios es ofrecerle simbólicamente la misma vida, es reconocer que toda vida procede de él. El don simbólico de la sangre del animal es efectuado como reconocimiento de la vida que Dios ha dado gratuitamente a los hombres.

El rito de la consumición concierne tanto a las ofrendas animales como a las vegetales: el punto común de estos dos tipos de ofrendas es ser constituidos *alimento*, representar simbólicamente la base de toda comida humana: los animales y los vegetales. En el rito sacrificial, el hombre ofrece a Dios los frutos del cultivo y la crianza, sus bienes más preciosos en una

29. Este término es empleado igualmente en Mc 7,11.

civilización rural. El sacrificio debe ser comprendido así en el orden del don, de la gratuidad, del intercambio entre Dios y los hombres. La violencia de la matanza de animales no forma parte constitutiva del rito sacrificial. Éste es el lugar privilegiado de la celebración de la relación de Dios con los hombres. Él ha tomado la iniciativa de dar a Israel la vida y la tierra, e Israel, en el sacrificio, le ofrece simbólicamente la vida y los productos de la tierra como reconocimiento.

La Pascua y el sábado

Estas dos instituciones tienen en común el profundo remozamiento que han conocido durante el período del exilio.

La Pascua

Antes de la reforma de Josías, la Pascua es un rito descentralizado, familiar, cuya práctica ha sido heredada sin duda de grupos seminómadas: el rito de la sangre efectuado después de la inmolación del corde-ro tiene como función proteger al grupo de las fuerzas malignas antes de la trashumancia de primavera. Ex 12,21-23 se hace eco de esta comprensión antigua del rito: la celebración de la Pascua protege a Israel del poder maligno del *Mashhit* (el Destructor, el Exterminador). La reforma de Josías (finales del siglo VII) conduce a la centralización de la celebración de la Pascua en el Templo de Jerusalén. Al mismo tiempo se une a la fiesta de los Ázimos (cf. Dt 16,1-8). Ambos ritos eran en los orígenes independientes uno del otro, como lo muestra el calendario cultural del Código de la alianza, en Ex 23,14-17, que menciona la fiesta de los Ázimos (v. 15), pero no cita la celebración de la Pascua. Así, con la reforma deuteronomica, una fiesta celebrada originariamente en el clan o en familia se convierte en una fiesta de peregrinación al único santuario de Jerusalén.

La derrota del 587 pone término a esta celebración centralizada: el Templo es destruido y una parte del pueblo es exiliada. La Pascua vuelve a convertirse entonces en un rito familiar. El ritual de Ex 12,1-14 es un texto sacerdotal que codifica la celebración familiar de la Pascua. Ésta no requiere ni lugar de culto ni sacerdote. Semejante legislación parece adaptada perfectamente al tiempo del exilio, durante el cual la Pascua aparece como uno de los lugares donde se puede perpetuar la identidad del pueblo, en ausencia de Templo.

La etimología del sustantivo *pésah* (Pascua) es difícil de precisar. El texto sacerdotal de Ex 12,1-14 establece una relación, un juego de palabras entre el nombre *pésah* (v. 11) y el verbo *pásah*: «pasar, saltar» (v. 13). La celebración de la Pascua hace así referencia, según este texto, a la noche durante la cual el Señor «pasó, saltó» por encima de las casas de los israelitas al ver la sangre que marcaba sus puertas (cf. Ex 12,7), perdonando así a los primogénitos israelitas y haciendo morir a los de los egipcios.

Después del exilio, la Pascua puede ser celebrada de nuevo en Judá, donde los judíos están mezclados con otros pueblos; de ahí la necesidad de enunciar criterios que definan las categorías de población que pueden unirse a la celebración (cf. Ex 12,43-51). Incluso en esto, la identidad del grupo judío de Judá es la que se afirma en la celebración de la Pascua. Esta identidad no es étnica, sino religiosa. En efecto, Ex 12,48 prevé la posibilidad de que un extranjero residente (*ger*), instalado duraderamente en Judá, pueda juntarse con la comunidad y participar de sus celebraciones, tras haber sido circuncidado. La preocupación de los autores sacerdotales, por tanto, es evitar cualquier ambigüedad religiosa: no debe haber ninguna confusión entre el culto al Señor y los cultos extranjeros. Por tanto, el grupo judío de Judá no es un grupo cerrado. Todos los que comparten la misma fe en el Señor y aceptan respetar las leyes culturales pueden unirse a él.

El sábado

El sábado también conoció una considerable evolución con el exilio: antes del exilio se designa con este término la fiesta de la luna llena celebrada en los diferentes lugares de culto (cf. Am 8,5; Os 2,13). El descanso del séptimo día es objeto de una ley distinta (cf. Ex 23,12, precepto que forma parte del Código de la alianza): se trata de una prescripción ética y no de una prescripción cultural. Con el exilio, sábado y descanso del séptimo día se fusionan (cf. Ex 20,8-11 y Dt 5,12-15)³⁰. Esto es particularmente claro en el decálogo de Dt 5, cuyo texto menciona el motivo del descanso, tomado de Ex 23,12: *Pero el séptimo es día de descanso consagrado al Señor, tu Dios. No harás en él trabajo alguno, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu esclavo, ni tu esclava, ni tu buey, ni tu asno, ni ninguna de tus bestias, ni el emigrante que vive en tus ciudades, de modo que tu esclavo y tu esclava descansen lo mismo que tú* (5,14).

Igual que la Pascua, el sábado, redefinido de esta manera, se convierte durante el exilio en uno de los lugares esenciales donde se expresa y se vive la identidad del pueblo privado de su Templo. Lo mismo que la celebración de la Pascua, la celebración del sábado no requiere más que un marco familiar. El motivo teológico que acompaña al mandamiento del sábado (recuerdo de la liberación de Egipto en Dt 5,15, referencia a la teología de la creación en Ex 20,11) muestra cómo su celebración semanal concurre al mantenimiento de la identidad religiosa del pueblo: al respetar el descanso del séptimo día, Israel se entiende a sí mismo como el pueblo salvado por Dios y confiesa su fe en Dios creador.

El gobierno

Antes del exilio, la institución monárquica reivindi-

ca la exclusividad de la responsabilidad del gobierno de Israel. La comprensión de la función real difiere, en Israel y sobre todo en Judá, de la que se tiene en los países y pueblos vecinos, como fruto de la relación específica que une a Dios con el rey: la teología real de Israel presenta al rey como hijo adoptivo de Dios (cf. Sal 2,7), mediador elegido y acreditado por el Señor entre él mismo y su pueblo. El rey es el ungido (*mashiah*) del Señor, como lo expresan los ritos de entronización (cf. 1 Re 1,38-40). Varios relatos del Tetrateuco ilustran esta comprensión de la función real. En Gn 18 o en Ex 2, el autor, a través de los personajes de Abrahán o Moisés, evoca la función y el significado teológico de la institución real. El rey se beneficia de la bendición divina (Gn 18,18), está instituido como mediador entre Dios y los hombres (Gn 18,22-32) y mantiene con el Señor una relación particular (Gn 18,1-8).

Sin embargo, semejante comprensión de la institución monárquica no es unánime antes del exilio. Por una parte, la función real sufre la crítica de los profetas. El Tetrateuco, en cambio, concede un lugar limitado a esta crítica profética. Únicamente los relatos de Nm 11-12 revelan parcialmente medios proféticos, puesto que presentan a Moisés como la figura del profeta por excelencia (cf. Nm 11,25-29; 12,7-8).

Más explícita es la crítica del Deuteronomio: las leyes de Dt 17,14-20 manifiestan muchas reservas frente a la institución real, mientras que Dt 17,8-13 confiere, por el contrario, una importante función a la institución de los jueces y a los sacerdotes levitas en el ejercicio diario de la justicia. La coalición de medios laicos y de algunos sacerdotes contra la institución real es la que parece subyacer en esta legislación del Deuteronomio.

Con el exilio, la monarquía de Judá desaparece. El vacío que queda es llenado por la institución sacerdotal: los sacerdotes se presentan como los nuevos me-

30. Cf. J. BRIEND, «Sabbat», en *Supplément au Dictionnaire de la Bible* 58 (1984) 1132-1170.

diadores entre Dios y su pueblo. Las leyes sacrificiales sacerdotales de Lv 4,3.5.16 hacen alusión a un rito de unción del sumo sacerdote; esto deja entrever, tras el exilio, una transferencia a la persona del sumo sacerdote de uno de los ritos principales de la investidura real.

Las leyes en favor de los pobres

El Código de la alianza, el Código deuteronomico y las leyes sacerdotales tienen en común el interés por los pobres, por las categorías sociales más desfavorecidas.

Las leyes apodícticas o imperativas del Código de la alianza (Ex 22,20-23,9) reúnen un cierto número de disposiciones cuya finalidad parece ser evitar que las categorías sociales más pobres conozcan la esclavitud: la viuda y el huérfano (Ex 22,21-23), el extranjero residente (Ex 22,20; 23,9), el indigente que no tiene más bienes que su manto (Ex 22,24-25), son así tomados en consideración. Estas categorías sociales tienen en común no poseer tierras y, por tanto, el hecho de no disponer de ningún ingreso fijo. La prohibición de los préstamos con interés, la limitación de la práctica de tomar en prenda (Ex 22,24-26), así como la preocupación por la regularidad de los procedimientos judiciales (Ex 23,6), tratan de prevenir la degradación de la situación social de estos desheredados.

Podemos subrayar que, contrariamente a las leyes casuísticas del Código de la alianza, las leyes apodícticas de Ex 22,20-23,9 no enuncian eventuales sanciones contra los infractores. Entonces, ¿qué estatuto hay que reconocer a una legislación semejante? Ante la precaria situación social de muchos, ante la generalización de prácticas que violan sistemáticamente el derecho de los pobres, el margen de maniobra de los legisladores es sin duda restringido: las leyes apodícticas forman un conjunto de exhortaciones que de-

nuncian vigorosamente los comportamientos sociales incompatibles con el culto al Señor: explotar al pobre es atacar al propio Dios. Los pobres son la parte privilegiada del Señor entre su pueblo:

Si prestas dinero a alguno de mi pueblo, a un pobre vecino tuyo... (Ex 22,24a).

Si tomas en prenda el manto de tu prójimo, se lo devolverás antes de la puesta del sol, porque es lo único que tiene para cubrir su cuerpo. Si no, ¿con qué va a dormir? Si recurre a mí, yo lo escucharé, porque soy misericordioso (Ex 22,25-26).

Una de las características del Código de la alianza reside en la yuxtaposición de leyes éticas y leyes culturales en un mismo conjunto normativo: así, el culto no puede ser considerado independientemente de la ética. La fidelidad a Dios pasa de manera indisoluble por el respeto a las prescripciones culturales y por la obediencia a las leyes éticas.

Las exigencias éticas del Código deuteronomico son aún más fuertes que las del Código de la alianza (cf. Dt 15,1-11; 23,16-25,19). Varias categorías sociales son designadas como las primeras beneficiarias de la legislación en favor de los pobres: las viudas, los huérfanos, los extranjeros residentes (*gerim*) y los levitas. Esta preocupación del Deuteronomio hacia estas categorías sociales –como la del Código de la alianza– corresponde sin duda a un período particular de la historia del reino de Judá: después de la caída de Samaría en el 722 y tras la conquista del reino de Israel por Asiria, una numerosa población huyó al sur. Los arqueólogos dan cuenta en esta época de un importante crecimiento de la superficie de la ciudad de Jerusalén, que da testimonio de la llegada de una población nueva: población sin tierra (viudas, huérfanos), población de refugiados (los *gerim* que se quedan a residir definitivamente en Judá). Además, la reforma cultural que termina en la centralización del

culto (cf. Dt 12) conduce a la clausura de los santuarios locales: un personal cultural numeroso (los levitas) se encuentra sin ocupación y sin recursos.

La Ley de santidad, legislación sacerdotal, integra igualmente numerosas prescripciones legislativas en favor de los pobres (léase en particular Lv 19; 25). La perspectiva teológica según la cual se presentan estas leyes éticas difiere sensiblemente de las del Código de la alianza y las del Código deuteronomico: la preocupación por el pobre contribuye a la santificación de Israel y al mantenimiento de su pureza; cf. por ejemplo la exhortación que introduce Lv 19: *Sed santos, porque yo, el Señor vuestro Dios, soy santo* (v. 2).

En cuanto a la acogida a los extranjeros residentes, la Ley de santidad va más lejos que el Código de la alianza y el Código deuteronomico: ya no se trata sólo de evitar que se moleste a los extranjeros, como en el Código de la alianza (cf. Ex 22,20), o de hacer

que participen en ciertas fiestas de peregrinación, como en el caso del Código deuteronomico (cf. Dt 16,11.14), sino de amarlos: *Si un emigrante se instala en vuestra tierra, no le molestaréis; será para vosotros como un nativo más y lo amarás como a ti mismo, pues también vosotros fuisteis emigrantes en Egipto. Yo soy el Señor, vuestro Dios* (Lv 19,33-34). Hemos visto antes que las leyes relativas a los extranjeros residentes tienen como objetivo, en los medios sacerdotales, su integración en la comunidad cultural, lo que pasa por el respeto a las leyes culturales que permiten el mantenimiento de la pureza ritual del conjunto de la comunidad. La formulación de la ley de Lv 19,33-34 atestigua la apertura de esta comunidad cultural a todos aquellos que, compartiendo la fe de Israel, quieran sumarse al pueblo de los creyentes: una misma relación amorosa debe unir a los israelitas entre sí y a todos los que, viviendo entre ellos, confiesan al mismo Dios.

Los dos decálogos y la composición del Pentateuco

El análisis literario y teológico del Pentateuco nos ha permitido distinguir, por una parte, el Tetrateuco, cuyos responsables son autores sacerdotales, y, por otra, el Deuteronomio. Entre sus diferentes dobles narrativos y legislativos, llama la atención la existencia de dos decálogos³¹, en Ex 20 y Dt 5. La comparación de ambos decálogos proporciona una excelente clave para la comprensión de la composición del Pentateuco. Como lo muestra el cuadro sinóptico de al lado, la estructura de los dos textos es comparable. Las principales diferencias aparecen en el enunciado del mandamiento relativo al sábado (Ex 20,8-11 y Dt 5,12-15).

Los dos decálogos, discurso de Dios en primera persona, forman el primer enunciado legislativo de estas obras, precediendo al Código de la alianza en el Éxodo y al Código deuteronomico en el Deuteronomio. Ofrecen la clave de interpretación de los conjuntos legislativos que siguen. Más que una norma, el decálogo es una metanorma, es decir, un texto que explica la función de las leyes.

Estructura de los decálogos

La primera sección enuncia los mandamientos negativos. El Señor, sujeto del discurso, habla en primera persona. El texto es estrictamente idéntico en Ex 20,2-7 y Dt 5,6-11. Conciernen a la exclusividad del culto dado al Señor, la prohibición de la idolatría y la utilización del nombre de Yahvé en los juramentos. La motivación de estas leyes —como de las que siguen— está expuesta en el primer versículo del texto (Ex 20,2 = Dt 5,6), que define a Dios como el liberador que ha hecho salir a Israel de Egipto. Por tanto, el culto dado a los ídolos aparece como opuesto al culto al único Dios que da la libertad a su pueblo: el Señor. La idolatría es una nueva servidumbre. Las leyes negativas enunciadas en la primera sección del decálogo tienen, pues, la función de definir un espacio de libertad para Israel.

La sección central yuxtapone dos mandamientos positivos que atañen al sábado y a los padres (Ex 20,8-12 y Dt 5,12-16). Ambos articulan la relación con Dios y la relación con el prójimo: respetar el sábado es a la vez dar al prójimo un justo descanso y confesar a Dios como creador (Ex 20) o como salvador (Dt 5). El respeto al sábado une en un mismo acto cultural al conjunto de la casa: señores y siervos. El séptimo día de la semana, la jerarquía social es abolida y todos son liberados de sus obligaciones sociales.

31. Para un análisis preciso de los decálogos, cf. el *Cua-*
dermo bíblico n. 81.

LOS DOS DECÁLOGOS

Las expresiones en cursiva son propias de Ex 20, y las que están en negrita son propias de Dt 5

Ex 20,2-17

2 Yo soy YHWH, tu Dios, el que te sacó de Egipto, de aquel lugar de esclavitud

3 No tendrás otros dioses fuera de mí

4 No te harás escultura, ni imagen alguna de nada de lo que hay arriba en el cielo, o aquí abajo en la tierra, o en el agua debajo de la tierra

5 No te postrarás ante ellas, ni les darás culto, porque yo, YHWH, tu Dios, soy un Dios celoso, que castigo la maldad de los que me aborrecen en sus hijos hasta la tercera y cuarta generación,

6 pero soy misericordioso por mil generaciones con los que me aman y guardan mis mandamientos

7 No tomarás en vano el nombre de YHWH, porque YHWH no deja sin castigo al que toma su nombre en vano

8 Acuérdate del sábado para santificarlo

9 Durante seis días trabajarás y harás todas tus faenas

10 Pero el séptimo es día de descanso en honor de YHWH, tu Dios. No harás en él trabajo alguno, ni tú, ni tus hijos, ni tus siervos, ni tu ganado, ni el forastero que reside contigo

11 *Porque en seis días hizo YHWH el cielo y la tierra, el mar y todo lo que contienen, y el séptimo día descansó. Por ello bendijo YHWH el día del sábado y lo declaró santo*

12 Honra a tu padre y a tu madre para que vivas muchos años en la tierra que YHWH, tu Dios, te va a dar

13 No matarás

14 No cometerás adulterio

15 No robarás

16 No darás falso testimonio contra tu prójimo

17 No codiciarás la casa de tu prójimo, ni su mujer, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni nada de lo que le pertenece

Dt 5,6-21

6 Yo soy YHWH, tu Dios, yo te he sacado de Egipto, de aquel lugar de esclavitud

7 No tendrás otros dioses fuera de mí

8 No te harás ídolos, ni imagen tallada alguna de lo que hay arriba en los cielos, o abajo en la tierra, o en las aguas, debajo de la tierra

9 No te postrarás ante ellos ni les darás culto, porque yo, YHWH, tu Dios, soy un Dios celoso, que castigo la maldad de los padres en los hijos hasta la tercera y la cuarta generación, cuando me aborrecen,

10 pero tengo misericordia por mil generaciones de los que me aman y guardan mis mandamientos

11 No pronunciarás el nombre de YHWH, tu Dios, en vano, porque YHWH no dejará impune a quien pronuncia su nombre en vano

12 **Guarda el sábado, santifícalo, como YHWH, tu Dios, te ha mandado**

13 Trabajarás seis días y en ellos harás tus faenas,

14 pero el séptimo es día de descanso consagrado a YHWH, tu Dios. No harás en él trabajo alguno, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu esclavo, ni tu esclava, **ni tu buey, ni tu asno, ni ninguna** de tus bestias, ni el emigrante que vive en tus ciudades, **de modo que tu esclavo y tu esclava descansen lo mismo que tú**

15 **Acuérdate de que tú también fuiste esclavo en el país de Egipto y de que YHWH, tu Dios, te sacó de allí con mano fuerte y brazo poderoso. Por eso YHWH, tu Dios, te manda guardar el sábado**

16 Honra a tu padre y a tu madre **como te ha mandado YHWH, tu Dios**, para que se prolonguen tus días y seas feliz en la tierra que YHWH, tu Dios, te da

17 No matarás

18 **Y** no cometeras adulterio

19 **Y** no robarás

20 **Y** no levantarás testimonio **falaz** contra tu prójimo

21 No codiciarás la mujer de tu prójimo, ni **desearás** la casa de tu prójimo, **su campo**, su esclavo o su esclava, su buey o su asno, ni nada de lo que le pertenece

La última sección del decálogo trata exclusivamente de las relaciones con el prójimo. La comparación sinóptica muestra varias desviaciones entre Ex 20,13-17 y Dt 5,17-21. Tanto en un caso como en otro, los mandamientos negativos reunidos en esta última sección tienen, sin embargo, la misma perspectiva: hacer posible la vida del prójimo liberándose de la codicia. Por tanto, los mandamientos negativos de la primera sección del decálogo y de la tercera tienen una misma finalidad: crear para el hombre un espacio de libertad.

Teología de los decálogos

Estas observaciones relativas al contenido de los dos decálogos deben ser completadas con otras que afectan a la estructura y a la dinámica de los textos; ellas muestran cómo Ex 20 y Dt 5 constituyen claves de comprensión del conjunto del Pentateuco.

Los dos decálogos relacionan elementos narrativos y elementos legislativos: en efecto, comienzan con un breve recuerdo de la historia de la salvación: *Yo soy el Señor, tu Dios, el que te sacó de Egipto, de aquel lugar de esclavitud* (Ex 20,2 = Dt 5,6). Este breve relato va seguido de prescripciones legislativas. La estructura literaria del decálogo refleja así la estructura literaria de todo el Pentateuco: única Torá que relaciona, por una parte, los *relatos* que narran la historia fundamental de Israel, y, por otra, las *leyes* que se derivan de ella. Igual que el decálogo, toda la Torá reúne enunciados legislativos que tienen como motivación teológica las tradiciones narrativas de Israel.

La constatación precedente, efectuada desde un punto de vista literario, tiene implicaciones teológicas: los relatos expresan la fe común de Israel, pero esta fe no encuentra su cumplimiento, su realización plena, más que en la ley, es decir, a la vez en el actuar ético y en la celebración del culto. Actuar ético y celebración del culto son indisolubles: las leyes relativas a la prohibición de la idolatría y el sábado son, en el decálogo, articuladas con leyes éticas para formar un único conjunto normativo. Una relación semejante se halla en los diferentes conjuntos legislativos: Código de la alianza, Código deuteronomico y Ley de santidad ponen en relación prescripciones culturales y leyes éticas.

Los decálogos de Ex 20 y Dt 5 tienen su especificidad: mientras que la motivación teológica del mandamiento sobre el sábado se vincula, en Ex 20,11, a la teología *sacerdotal* de la creación, el texto *deuteronomista* de Dt 5,15 propone para el mismo mandamiento un fundamento histórico al referirse al relato de la salida de Egipto.

La dualidad de los decálogos refleja, por tanto, la dualidad de las teologías que actuaron en la formación del texto final del Pentateuco. Pero, al mismo tiempo, la semejanza de los mandamientos expuestos en los dos decálogos expresa la unicidad de la fe de Israel, que, superando la discrepancia deuteronomista-sacerdotal, viene a expresarse en una única Torá que sirve de referencia para todos. El decálogo forma así un *texto-gancho* que sirve para unir, para manifestar la unidad del Tetrateuco y del Deuteronomio, por otra parte tan diferentes.

Conclusión

La interpretación de la Torá

Ya hemos mencionado el relato de Neh 8, que narra la proclamación solemne de la Torá por el escriba Esdras: *Leían el libro de la Torá de Dios con claridad y explicando el sentido, para que pudieran entender lo que se leía* (v. 8). Este texto muestra cómo, después del exilio, el uso de la lengua hebrea se pierde. Apenas clausurada, la Torá debe ser traducida al arameo. Estas versiones arameas son a la vez traducciones e interpretaciones que, juntas, formaron los targumes (en arameo: «traducciones»). Los targumes son traducciones comentadas que a menudo tratan de explicar las asperezas, las eventuales dificultades narrativas del texto bíblico. Las numerosas glosas que incluyen explicitan el texto hebreo armonizando sus diferentes tradiciones³².

Por otra parte, la Torá exige un comentario. Esta interpretación de relatos y leyes, transmitida por tradición oral, progresivamente va a constituir un nuevo conjunto normativo: la *Torá oral*. La Torá oral es a la vez comentario a los relatos (la *haggadá*, del hebreo *higgid*, narrar) y comentario a las leyes (la *halaká*, del hebreo *halak*, caminar, conducirse según la ley). Así, a pesar de que el texto escrito esté cerrado, sigue

siendo la fuente de una interpretación actualizadora siempre renovada³³.

El propio Nuevo Testamento puede ser situado en esta tradición de interpretación de la Torá. De esta manera, el evangelio de Mateo, arraigado en medios judeocristianos, se presenta deliberadamente como una ley renovada que actualiza los preceptos de la antigua, sin por eso anular su autoridad (cf. Mt 5,17). Lo mismo que antaño Moisés recibió la ley en la montaña del Sinaí, Jesús proclama solemnemente sobre la montaña esta nueva interpretación de la ley.

Los escritos paulinos contienen igualmente interpretaciones actualizadoras de la Torá. Un excelente ejemplo nos lo proporciona 1 Cor 10,1-6, texto que reconoce en el paso del mar una figura del bautismo (v. 2), en el maná, una figura de la eucaristía (v. 3), y en la roca que acompañaba al pueblo en el desierto, una figura de Cristo (v. 4).

1 No quiero que ignoréis, hermanos, que todos nuestros antepasados estuvieron bajo la nube, todos atravesaron el mar,

2 y todos fueron bautizados como seguidores de Moisés, al caminar bajo la nube y al atravesar el mar.

32. Cf. P. GRELOT, *Los targumes. Textos escogidos* (Documentos en torno a la Biblia 14; Estella, Verbo Divino, 1987).

33. Para un acercamiento detallado a estos temas, cf. C. TASSIN, *El judaísmo. Desde el destierro hasta el tiempo de Jesús* (Cuadernos bíblicos 55; Estella, Verbo Divino, 1999).

3 Todos comieron el mismo alimento espiritual

4 y todos bebieron la misma bebida espiritual; bebían, en efecto, de la roca espiritual que los acompañaba, roca que representaba a Cristo.

5 Sin embargo, la mayor parte de ellos no agradó a Dios y fueron por ello aniquilados en el desierto.

6 Todas estas cosas sucedieron para que nos sirvieran de ejemplo y para que no ambicionemos lo malo, como lo ambicionaron ellos.

La tradición cristiana se injerta, pues, en la tradición judía de relectura y de actualización de la Torá, proponiendo una interpretación de ella cuya radical novedad y especificidad consisten en dar cuenta, a partir de la Torá, del acontecimiento de Jesucristo.

PARA CONTINUAR EL ESTUDIO

– ACEBAC, «*De bien des manières*». *La recherche historique biblique aux abords du XXI^e siècle* (Paris, Cerf, 1995), esp. los capítulos I, «Le Pentateuque», de R. DAVID, y II, «Le Deutéronomiste», de L. LABERGE.

– ACEFB, *Le Pentateuque. Débats et recherches* (Paris, Cerf, 1992).

– J. BLENKINSOPP, *El Pentateuco. Introducción a los cinco primeros libros de la Biblia* (Estella, Verbo Divino, 1999).

– EQUIPES DE RECHERCHE BIBLIQUE, *La Loi et les lois dans l'Ancien Testament. Pour parcourir l'AT III* (Paris, Fédération Protestante, 1997).

– *Estudios Bíblicos* 52 (1994) nn. 1-2: «La nueva crítica del Pentateuco».

– N. LOHFINK, *Las tradiciones del Pentateuco en la época del exilio* (Cuadernos bíblicos 97; Estella, Verbo Divino, 1999).

– R. MICHAUD, *Débat actuel sur les sources et l'âge du Pentateuque* (Mediaspaul, 1994).

– A. DE PURY (ed.), *Le Pentateuque en question* (Genève, Labor et Fides, 1989).

– R. RENDTORFF, *Introduction à l'Ancien Testament* (Paris, Cerf, 1989), esp. 225-278.

– TH. RÖMER, «La formation du Pentateuque selon l'exégèse historico-critique», en C.-B. AMPHOUX / J. MARGAIN (eds.), *Les premières traditions de la Bible* (Lausanne, Éd. du Zèbre, 1996) 17-55.

– R. N. WHYBRAY, *El Pentateuco. Estudio metodológico* (Bilbao, Desclée de Brouwer, 1995).

LISTA DE RECUADROS Y ESQUEMAS

Mapa de Judá en la época persa	10
La satrapía de Transeufratina	11
Tradicón, redacción y composición	14
Documentos, complementos y fragmentos	15
La anfictionía	16
La teoría documentaria clásica	17
Esquema de los datos actuales de la investigación	21
Las <i>toledot</i>	22
Reseñas de itinerario	28
Correspondencias narrativas entre Ex y Nm	28
Estructura del libro de los Números	31
Estructura de Gn 1	37
Los relatos sacerdotales tardíos	42
Relatos y leyes en la composición sacerdotal	43
La alianza (<i>berit</i>)	45
Estructura del Código de la alianza	48

TEXTOS BÍBLICOS ESTUDIADOS

Gn 1,1-2,4a	36
Ex 14 (antiguo)	34
Ex 14 (sacerdotal)	39
Ex 20,2-17	57
Ex 20,22-23,19	48, 54
Nm 13-14 (antiguo)	35
Nm 13-14 (sacerdotal)	41
Nm 14,11-25	46
Dt 5,6-21	57
Dt 6,4-25	44
Dt 12-26	49, 54

Contenido

Desde hace unos veinte años, la lectura del Pentateuco ha sido transformada profundamente por la investigación exegética. Olivier ARTUS, que enseña Pentateuco en el Instituto Católico de París, presenta aquí lo esencial de los resultados más seguros de estos trabajos. Ofrece de forma clara nuevas indicaciones literarias, históricas y teológicas sobre la formación del Pentateuco, para situar e interpretar los grandes relatos fundamentales desde el Génesis y el Éxodo al Deuteronomio.

Introducción	5	Los principales ejes teológicos del Pentateuco (diacronía)	33
¿Por qué hay un Pentateuco?	7	La teología de los antiguos relatos ..	33
¿Pentateuco, Tetrateuco o Hexateuco?		La teología sacerdotal	36
El contexto histórico de la formación del Pentateuco		La teología del Deuteronomio	44
La investigación exegética relativa al Pentateuco	13	Las instituciones de Israel	48
Breve historia de la investigación		Los conjuntos legislativos	48
Estado actual de la investigación		Evolución de algunas instituciones (sacrificios, Pascua, sábado, etc.) ...	49
Las grandes secciones del Pentateuco (sincronía)	22	Los dos decálogos (Ex 20 y Dt 5)	56
Ciclo de los orígenes; ciclo de Abrahán-Isaac; ciclos de Jacob y de José; liberación de Egipto; la marcha por el desierto; Israel en el Sinaí		Conclusión: La interpretación de la Torá	59
		Para continuar el estudio	61
		Lista de recuadros y esquemas	62