

**CB
116**

Pierre BUIS

El Levítico

La Ley de santidad



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
2003

Con frecuencia, el lector moderno se encuentra desconcertado ante el libro del Levítico, con sus rituales de sacrificios y, más aún, con sus nociones sobre lo puro y lo impuro, sobre lo sagrado y la santidad, que se han vuelto tan extrañas a nuestra cultura secularizada (cf. el Cuaderno nº 111, *Los sacrificios del Antiguo Testamento*). Y, sin embargo, de estas categorías de la religión de Israel nació la «Ley de santidad», tema principal de este Cuaderno. Es de esta ley de donde procede especialmente el célebre «*Amarás a tu prójimo como a ti mismo*» y es en ella también donde los cristianos se han inspirado para recuperar una cierta práctica del jubileo.

Al reinterpretar tabúes arcaicos (como el de la sangre) o permanentes (como el del incesto), los sacerdotes judíos desarrollaron a la vez un sistema cultural y una ética fundamentados en la presencia de Dios en medio de su pueblo. En efecto, en el Levítico, el culto (caps. 1-17) y la moral (caps. 18-27) se suceden, pues son complementarios; ambos están fundamentados en la convicción de que el pueblo de Dios no existe más que por su relación con aquel que le da vida. Judíos y cristianos, lectores de este libro cada uno a su manera, continúan buscando la presencia divina, única fuente de santidad. El P. Pierre BUIS, presbítero espiritano, que es quien guía esta lectura de la Ley de santidad, ha enseñado durante mucho tiempo Antiguo Testamento en diversos seminarios de África.

A continuación de este estudio exegético, citamos algunos fragmentos de un comentario de Marie BALMARY (en *Le sacrifice interdit [El sacrificio prohibido]*) sobre un curioso texto del Levítico: antes del famoso «*Amarás a tu prójimo como a ti mismo*» viene un mandamiento sorprendente: «*No odiarás a tu hermano, sino que lo corregirás*» (Lv 19,17-18). Verdad y actualidad permanente de muchas de las leyes de Israel.

Finalmente, ofrecemos el texto de una hermosa conferencia del P. Philippe BACQ, jesuita belga, sobre *Las lecturas de la Biblia en la Iglesia católica*, pronunciada durante un coloquio en París en octubre de 2000. Sin duda, esta reflexión ayudará a muchos de nuestros lectores a analizar sus propias prácticas de lectura bíblica y a beneficiarse de las oportunas sugerencias del P. Bacq.

Philippe GRUSON

INTRODUCCIÓN

El autor de la primera carta de Pedro escribe a sus lectores: «*Sed santos en todo vuestro proceder como es santo el que os ha llamado, pues está escrito: Sed santos, porque yo soy santo*» (1 Pe 1,15-16). ¿De dónde procede esta cita? Del tercer libro del Pentateuco, el Levítico (Lv 19,2). Sin embargo, aunque esta fórmula sólo se cite en el Nuevo Testamento por la primera carta de Pedro, es comentada por todos los textos, que llaman a los cristianos a vivir la santidad,

es decir, a vivir en el Espíritu Santo. Nos proponemos releer esta cita en su contexto, el Levítico. Figura en él cuatro veces (Lv 11,44-45; 19,2; 20,7.26) y también se encuentran en él fórmulas emparentadas, como «*Yo soy el Señor, que os santifica*» (20,8; 21,23; 22,16.32). Esto sugiere que el Levítico tiene mucho que decir sobre la santidad, a la que están llamados todos los miembros del pueblo de Dios.

El tercer libro del Pentateuco

En hebreo, este libro no tiene otro título que su primera palabra: «Llamó (*wayyiqrá*) a Moisés». El título griego dado por la traducción de los Setenta, «Levítico», se presta a confusión, pues este libro no habla de los levitas más que una sola vez (23,32-34). En realidad, habla de ellos muchas veces indirectamente, ya que habla de los sacerdotes, que forman un clan de la tribu de Leví, pero los llama «sacerdotes hijos de Aarón» (y no sacerdotes-levitas, como en el Deuteronomio), lo que deja de lado a la mayor parte de la tribu.

límites de este libro. Por lo que respecta al final, habría una buena conclusión en 26,46: «*Éstos son los mandamientos, estatutos y leyes que el Señor estableció entre sí y los israelitas en el monte Sinaí por medio de Moisés*», pero el capítulo 27 fue añadido posteriormente, con su propia conclusión: «*Éstos son los mandamientos que el Señor dio a Moisés para los israelitas en el monte Sinaí*» (27,34).

En cuanto al comienzo, no existe una verdadera introducción: 1,1 no introduce más que el primer capítulo, y el verbo inicial («*Llamó a Moisés*») no tiene ni siquiera sujeto explícito. Si se quiere un comienzo más evidente, hay que buscar remontándonos más arriba en el libro precedente, el Éxodo. Podríamos partir de Ex 34,29 o incluso de Ex 24,16, que intro-

LÍMITES

Más aún que para los libros que lo enmarcan, el Éxodo y los Números, se plantea la cuestión de los

ducen una larga serie de consignas dadas a Moisés para que las transmita a los sacerdotes y al pueblo. Esta serie continúa además después de Lv 26 (y 27), al menos hasta Nm 10. Sin embargo, se interrumpe en tres ocasiones para dejar lugar a

relatos que escenifican la primera aplicación de tal o cual prescripción (Ex 36,1-39,43; 40,16-38; Lv 8,1-10,7). La dimensión narrativa se encontrará de otra manera en las bendiciones y las maldiciones del capítulo 26.

LA REVELACIÓN DEL SINAÍ EN LA REDACCIÓN SACERDOTAL

- Ex 19,1: «A los tres meses justos de haber salido de Egipto, los israelitas llegaron al desierto del Sinaí».
- Ex 24,16: Llamado por el Señor, Moisés sube a la montaña para recibir en ella toda la Ley.
- Ex 34,29-35,1: Moisés desciende de la montaña y comienza a promulgar las leyes.
- Lv 1,1: continuación de la promulgación por secciones introducidas mediante la fórmula: «El Señor llamó a Moisés y le habló así: Di a los israelitas...» (u otras fórmulas semejantes).
- Lv 26,46: conclusión: «Éstos son los mandamientos, estatutos y leyes...» (pero se añaden todavía diversas leyes: Lv 27).
- Nm 10,11: «El día veinte del segundo mes del año segundo [de la salida de Egipto], se levantó la nube sobre la tienda del testimonio, y los israelitas partieron ordenadamente del desierto del Sinaí».

Este complejo de prescripciones rituales, morales y jurídicas es interrumpido por relatos concernientes a su puesta en práctica, especialmente el servicio del santuario:

- Ex 36,1-39,43: preparación de los materiales.
- Ex 40,16-38: montaje del santuario.
- Lv 8,4-10,7: consagración del santuario y de los sacerdotes.
- Nm 7: dedicación del santuario.

FORMACIÓN

Igual que para los otros libros de la Ley, se supone que la formación del Levítico se llevó a cabo en varias etapas, desplegadas durante varios siglos. Una parte notable de las reglas litúrgicas y de los preceptos morales pueden remontarse a las épocas antiguas de Israel, bajo la monarquía; los profetas y los sabios aluden a ello muchas veces. El primer escrito compuesto que se puede identificar es un discurso exhortativo (catequético), conservado en los capítulos 18-26 al

menos, caracterizado por las llamadas a santificarse: naturalmente, se le ha denominado «Ley de santidad». Este texto debe de proceder de los sacerdotes de Jerusalén y pudo haber sido redactado antes de finales del siglo VII, antes del exilio. En efecto, uno de los sacerdotes de Jerusalén, Ezequiel, deportado a Babilonia en el 597, utiliza varias veces en su predicación fórmulas de la Ley de santidad (cf., por ejemplo, Ez 22,9-11). Este escrito hay que compararlo con el Deuteronomio, su contemporáneo y rival; lo que distingue a los dos escritos es su estilo, su teología y sus fuentes, más que los detalles de la legislación.

Durante y después del exilio, a lo largo del siglo VI, otros sacerdotes elaboraron un vasto programa de restauración de la nación santa, apoyado en una nueva presentación de la historia, desde la creación hasta la muerte de Moisés: es la «historia sacerdotal» o el Escrito sacerdotal. Aunque estructurado como una narración, este Escrito concede un gran espacio a las instituciones y al culto. La Ley de santidad está integrada en él a costa de algunas modificaciones.

Este Escrito atraerá luego muchos textos más rituales (más técnicos, podríamos decir), lo que acentúa la tonalidad ritual del libro y multiplica las detalladas prescripciones en las que el lector moderno se pierde fácilmente.

Apenas es posible fijar el momento en que acabó este movimiento de acumulación. Ni siquiera los relatos de las reformas de Nehemías (445-430) y de Esdras (398) citan todas las instituciones descritas en el Levítico; no permiten saber si todas eran conocidas a finales del siglo V.

Sin embargo, es difícil deducir el proyecto de un libro cuando los indicios de estructura literaria son numerosos. Así, podemos observar que las series de prescripciones introducidas por esta fórmula: «*El Señor dijo a Moisés: Di a los israelitas (a los sacerdotes)...*» son interrumpidas dos veces por relatos: Lv 8-10 y 24,10-23. Se observan cuatro menciones del monte Sinaí como lugar de la revelación: tres veces como conclusión de una unidad (7,38 y 26,46; 27,34) y otra en una introducción (25,1). Pero ninguna de las estructuras propuestas a partir de estos indicios parece convincente. Por tanto, nos contentaremos con fijarnos en el desglose según los temas tratados.

I. El ritual de los sacrificios	1-7
II. Los sacerdotes	8-10
III. Las leyes sobre lo puro y lo impuro	11-16 (+ 17)
IV. LA LEY DE SANTIDAD	18-26 (+ 27)

Los capítulos 17 y 27 son complementos sobre los sacrificios; serán tratados en su correspondiente lugar en la sucesión de los capítulos.

Santidad y pureza

LA NOCIÓN DE «SANTO, SAGRADO»

Las palabras hebreas que se pueden traducir por «santo, sagrado, santificar, consagrar», etc., derivan de una misma raíz (*QaDaSh*) que figura 152 veces en el Levítico. Este libro se sitúa así en primer lugar antes de Ezequiel (105 veces) y del Éxodo (102 veces). Lo que confirma la primera aproximación del libro: el

Levítico puede y quiere ser leído como un programa de santificación.

En la Biblia, la noción fundamental de lo «sagrado» (*qadosh, qodesh*) significa la pertenencia a Dios: es santo/sagrado todo aquello que le pertenece, todo aquello que tiene una especial relación con él. Algunas realidades son santas por naturaleza: el nombre del Señor o su residencia celestial. Otras lo son porque

Dios las ha consagrado: el pueblo que eligió (Ex 19,6), el séptimo día (Gn 2,3), los primogénitos de los seres humanos o de los animales (Ex 13,11-16; Lv 27,26; etc.), la sangre y la grasa de los animales domésticos (Lv 7,25-27) o el lugar donde Dios se revela a Moisés (Ex 3,2). Otros incluso son santos porque el hombre los consagra: las ofrendas llevadas al santuario (2,1-3; 27,9-10), los días de fiesta en la medida en que se los respeta, y cada uno debe consagrar su persona («*sed santos*»). El ejemplo del sábado muestra perfectamente la doble dimensión de la consagración: este día es declarado santo por el Creador, pero también debe ser tratado como tal por el hombre. Por tanto, «ser santo» es a la vez un don de Dios y una exigencia para el hombre: sobre este binomio está construido el Levítico, como veremos a lo largo del estudio.

El terreno de lo sagrado está perfectamente delimitado. El resto de la realidad es profano, común, disponible para todo el mundo. La palabra «profano», poco utilizada en la Biblia, no tiene un matiz peyorativo. Lo sagrado no apunta a invadir el terreno profano; como prueba, no es considerado como contagioso (Ag 2,12), salvo excepciones (Lv 6,11.20).

Se puede pasar de un ámbito al otro en los dos sentidos mediante operaciones recíprocas: «*consagrar*» = hacer que pase algo al terreno de lo sagrado; «*desacralizar*» = llevar al terreno profano una cosa consagrada. Pero «profanar» quiere decir más bien tratar indebidamente como profana una cosa sagrada. La desacralización, raramente mencionada, se lleva a cabo mediante una acción ritualmente reglamentada (19,24.25; 27,14-24), mientras que la consagración puede hacerse con una simple declaración (hay ejemplos de ello en el cap. 27).

Lo que se opone a la santidad es el pecado, el rechazo a someterse a la autoridad de Dios. Y uno de estos pecados será profanar una cosa santa. Así, se

profana el sábado si se convierte en un día de trabajo; se profana la carne de un sacrificio si se consume sin ser purificada (7,20); se profana el nombre de Dios si se hace lo que prohíbe (20,3). La profanación es entendida como un delito grave, castigado con la muerte. La sociedad debe castigarlo y, si omite hacerlo, el mismo Dios lo sancionará (20,2-5). Por eso, lo sagrado aparece como peligroso. Recordemos el episodio de Uzá, que, en tiempos de David, cayó muerto durante la procesión que llevaba el arca hacia Jerusalén por haberla tocado al tratar de impedir su caída (2 Sam 6,7). Pero, por esencia, lo sagrado no es peligroso; si se aborda siguiendo todas las reglas establecidas, es beneficioso y fuente de vida.

Para los seres humanos, la santidad tiene naturalmente dos dimensiones: colectiva e individual. El Levítico desarrolla sobre todo la dimensión individual: en él no se encuentra la expresión tradicional «*pueblo santo*» (Ex 19,6; Dt 7,6; 14,2; etc.), sino más bien «*seréis santos*» u «*os santifico*». Sin embargo, la *dimensión colectiva* no está ausente: aparece de dos maneras.

– La santidad es primeramente un don de Dios, que no santifica a su pueblo simplemente declarando: «*Os santifico*». Le ofrece los medios concretos para ser santo, a saber, instituciones: un santuario, un sacerdocio, un ritual. Es lo que describe la primera parte del libro (Lv 1-10).

– Después, la santidad es una exigencia para el pueblo –tomado en su conjunto–, lo que se traduce en una legislación que hará de Israel un pueblo «aparte». Esta idea de separación, que la historia sacerdotal pone de relieve desde el relato de la creación (Gn 1), tiñe toda la legislación (Lv 20,24-26) y explica más de una prescripción. Esta legislación implica incluso una función de represión en contra de los que comprometen o violan la santidad de la comunidad.

En cuanto a la *dimensión individual*, interviene en esta vasta colección de reglas de conducta que implican a cada persona. Se trata sobre todo de acciones concretas, visibles. Ocupan básicamente los caps. 11-25 (salvo el 16 y el 17, que hablan de instituciones culturales). Estas prescripciones implican a todos los israelitas. Únicamente los sacerdotes son objeto de disposiciones particulares. Aquí no se habla de grupos que podrían manifestar más concretamente la consagración del pueblo, como los levitas o los nazireos (cf. *El libro de los Números*, Cuaderno Bíblico 78, p. 29).

Por tanto, podemos considerar perfectamente al Levítico como un programa de consagración, pero que no menciona otros aspectos de la consagración, tal como la íntima relación con Dios en la oración. Este aspecto más íntimo no es el propósito de la Ley: si a veces se habla de la vida mística de Moisés (Ex 33; 34; Nm 11; 12; etc.), no es para proponerla como modelo.

Lo que se ha dicho sobre la noción de santidad y sobre el programa de consagración que propone el Levítico apenas permite entender cómo la palabra «santo» puede aplicarse a Dios. Por tanto, es preciso estudiar por sí mismo el empleo de esta palabra tan frecuente en la Biblia.

1. El adjetivo «santo» es puesto en paralelo con grande (Sal 99,3), terrible (Sal 99,3; Jos 24,19), gloria (Is 6,3). Tomado como nombre, «el Santo» es equivalente de «Dios» (1 Sam 2,2; Os 11,9). La expresión de Isaías «*el Santo de Israel*» se traduciría por el Dios que está asociado a Israel; en otra parte es llamado «*Señor del universo*» (YHWH *Sebaot*). Observemos asimismo que las divinidades subalternas que terminarán por llamarse «ángeles» son calificadas de «santos» en Sal 89,6.8 y Dn 8,13 (quizás también en Dt 33,3 y Dn 7,27).

LOS SANTOS DEL ALTÍSIMO: ¿ÁNGELES U HOMBRES?

En el libro de Daniel figura una expresión que no ha dejado de suscitar discusiones: «*Los santos del Altísimo*» (Dn 7,18.22.25). En este libro, como en muchos textos bíblicos, se llama «santos» a seres celestiales, divinidades subalternas o ángeles. En este mismo libro, los reyes de Babilonia hablan de «*dioses santos*» (Dn 4,5.6.15; 5,11) o de «santos» (Dn 4,10.14) para designar a sus divinidades. Este vocabulario ya era usado en los mitos y leyendas cananeas de Ugarit (siglo XIV). En la Biblia aún se puede citar Sal 16,3; 89,6-8; Job 15,14-15; Zac 14,5: ahí se trata claramente de estos seres celestiales, estos «hijos de

Dios» que forman la corte del Señor. El libro de Daniel emplea incluso la palabra «santo» en singular para un mensajero del Altísimo; por tanto, un ángel (Dn 5,10.20; 8,13).

Pero, por otra parte, los israelitas se dicen «santos» (Sal 34,10; Nm 16,3), y el Levítico les invita justamente a llegar a serlo o a seguir siéndolo. Siempre en Daniel, se trata de ellos cuando Antíoco persigue al «*pueblo de los santos del Altísimo*» (Dn 7,27), el «*pueblo de los santos*» (8,24) o «*los santos*» (7,21.22.25).

Este empleo de una misma palabra para dos ámbitos que la Biblia tiende a distinguir, el mundo celestial y el mundo humano, no plantea ningún problema teológico: los que pertenecen por naturaleza al mundo de Dios y los que le están consagrados pueden llevar el mismo nombre. Los esenios de Qumrán, y después los cristianos (Heb 12,22), afirmarán

estar en comunión con los ángeles. El problema procede de que Dn 7,18,27 y 2,24 promete a estos santos un reino invencible y eterno. ¿Se promete al Israel histórico o a otra comunidad de creyentes? ¿O se trata del Reino de Dios que predicará Jesús (Mt 25,31), presente en el mundo pero «no del mundo»?

2. El verbo «ser santo», en las formas derivadas del verbo *qadash*, designa diversas acciones que iluminan perfectamente el sentido de la palabra. El Señor se muestra santo por lo que hace a favor de Israel: darle agua (Nm 20,13), abatir a sus enemigos (Ez 28,22; 38,16), restablecerlo tras el exilio (Ez 20,41; 28,25; 39,7), pero también juzgarlo (Is 5,16) o hacerse obedecer (Lv 22,32). Moisés y Aarón serán severamente castigados por no haber «*mostrado la santidad del Señor*» (Nm 20,12); lo que Nm 20,12 y Dt 32,51 explican con: «*Por no haberos fiado de mí*».

3. El sustantivo «santidad» (*qodesh*) designa al propio Dios: equivale a «persona» o «vida». El Señor jura «*por mi santidad*» (Am 4,2; Sal 89,36) tanto como «*por mí mismo*» (Gn 22,16) o «*por mi vida*» (Nm 14,21,28; Is 49,18; Ez 17,16; etc.).

Así, podemos decir que «santo» equivale a divino. La santidad es una propiedad de Dios, es su identidad. Domina su acción hacia los seres humanos. Se caracteriza por la omnipotencia: nada es imposible para Dios, y nadie tiene derecho a rechazar sus exigencias. Este poder y esta autoridad son generalmente beneficiosos para Israel. Y la palabra «santo» no aparece más que raramente sin que Israel esté como trasfondo. Finalmente, es consagrándose a Israel como Dios se mostrará santo.

SANTIDAD, PUREZA E IMPUREZA

El lector occidental que aborda el Levítico se sorprenderá y sin duda estará incómodo por la importancia que se concede en él a la noción de «pureza/impureza». Por tanto, vamos a tratar de clarificar estas nociones antes de abordar la lectura seguida del texto. Es una noción que desempeña una función importante en un gran número de religiones y que es objeto de numerosos estudios por parte de etnólogos y de historiadores de las religiones.

Una primera aproximación consistirá en señalar las nociones a las que se asocian «puro» (*tahor*) e «impuro» (*tamé*).

– *Puro* se entronca con limpio, claro, sin mezcla, verdadero, completo, en orden. Lo que es puro favorece la vida, el regocijo, la racionalidad, el dominio de la naturaleza.

– *Impuro* se entronca con sucio, turbio, híbrido, falso, anormal, desordenado. Lo que es impuro conduce al debilitamiento de la vida, a la muerte, al absurdo; lo impuro está muchas veces del lado de la naturaleza mal controlada, de la animalidad.

El carácter práctico de la Ley hace que se detallen mucho los casos de impureza y las maneras de puri-

targum de Lv 17,15): así es como en la época del Nuevo Testamento vemos multiplicarse en las casas las bañeras rituales (*miqweh*). Los más pobres podrán contentarse con simples lavados o aspersiones (Mc 7,2-4). Hay que observar también que algunas impurezas cesan por sí solas a la caída de la tarde (ya que es el comienzo del nuevo día).

Etnólogos y exegetas se interesan por el origen de las impurezas catalogadas en la Ley de Israel. Podemos encontrar algunas prohibiciones en las civilizaciones vecinas: más que de préstamos, debe de tratarse de un fondo cultural común. Algunas prohibiciones coinciden con reglas de higiene evidentes, pero esto no significa que el sistema esté impulsado por una preocupación por la higiene. La noción de pureza/impureza es propiamente religiosa. Por tanto, va a interferir con la noción de santidad.

En efecto, en el detalle de la legislación se observan semejanzas entre las dos nociones:

- lo sagrado y lo impuro no deben tocarse: son tabúes;
- los ritos de desacralización y de purificación son más o menos los mismos (Lv 16,23-26; Nm 19,10);
- a veces se habla de «santificarse» cuando se trata de purificarse (Lv 8,15.30), y al contrario: «*Purifícame de mi pecado*» (Sal 51,4).

Más radicalmente se pueden señalar analogías:

- Si únicamente el pecado es causa de muerte, la impureza es también una pérdida de vida; es un camino hacia la muerte. No puede más que repeler al Dios vivo, fuente de vida.
- El Dios sabio que ha creado un mundo ordenado e inteligible no puede amar lo que tiende hacia el desorden, la confusión, la animalidad.
- Uno no puede santificarse sin ser primeramente purificado. Por tanto, se podrá llamar santificación a la simple purificación.

En resumen, se pueden mantener los cuatro principios siguientes:

- «Santo» e «impuro» son incompatibles.
- Lo «santo» es puro, pero lo «puro» no siempre está consagrado.
- La impureza no es un pecado, tanto más cuanto que muchas veces es inevitable.
- El pecado no es necesariamente impureza.

Para concluir, citemos algunas líneas del excelente estudio de G. Auzou¹.

«Con lo Puro y lo Impuro, sin duda estamos en presencia de una de las más grandes visiones bíblicas sobre la realidad: la Vida y la Muerte, su oposición absoluta e irreductible, la lucha por la vida contra la muerte.

Cualquier impureza es veneno y camino que conduce hacia la muerte: se prohíbe radicalmente todo lo que es germen de corrupción, todo lo que fermenta y disgrega. De ahí todo el sistema levítico de advertencias, de precauciones, de profilaxis, de desinfección. ¿Sería por higiene? Plantear la pregunta muestra que inmediatamente uno se aleja de la concepción, podríamos llamar teológica, que tenían de la realidad los hombres de la Biblia.

Hay que ir más allá en este sentido... Sería una correcta y exacta manera de entender el Levítico considerarlo como un libro de vida, ordenado completamente a la vida, una suma de directrices para vivir, la manifestación de una tensión hacia la vida y hacia el Dios de la vida (lo que establece instantáneamente relaciones con el Nuevo Testamento, pero es toda la Biblia la que está comprometida en este tema)».

1. «Connaissance du Lévitique»: *Cahiers Sioniens* (1953) 313-314.

SECCIÓN I

LOS SACRIFICIOS (Lv 1-7)

Esta sección fue objeto de una parte del Cuaderno Bíblico nº 111: *Los sacrificios del Antiguo Testamento* (pp. 9-27), por lo que es inútil repetirla. Aquí bastará con señalar algunos rasgos de estos rituales en función de la lectura de conjunto del libro.

El Levítico no cita más actos de culto que los sacrificios y las ofrendas vegetales. Para los labradores y ganaderos, que saben el precio del alimento y nunca están seguros de verlo garantizado, no hay nada mejor que ofrecer a Dios que alimentos: carne, cereales, aceite, vino. Se ha enseñado a Israel que su Dios no come (Sal 50,12-13); por tanto, lo que se le ofrece será quemado para que lo respire como «aroma agradable»; o bien los manjares ofrecidos serán consumidos por los sacerdotes a modo de retribución por su servicio.

Pero ¿por qué ofrecer algo a un Dios que no tiene necesidad de nada? La ofrenda puede ser explicada de varias maneras. En primer lugar, se puede ver en ella un gesto de homenaje, de sumisión, para reconocer la grandeza y la autoridad del Creador. Es el equivalente de los regalos o de los tributos que había que ofrecer a diversas autoridades civiles; la analogía es explotada en Mal 1,8. Pero también podemos entenderla como un gesto de hospitalidad hacia el Dios de la alianza, que quiere habitar en medio de su pueblo. Se seguiría el ejemplo de Abrahán en Gn 18. Si se pretende que esta presencia beneficiosa dure, será ne-

cesario un culto regular. Para otros, sin duda, la ofrenda podía ser tomada como el pago por la bendición o el perdón que se acaba de solicitar: es ésta una concepción que los profetas y los sabios (Eclo 35,6-15) tendrán que combatir y que la Ley no alienta.

La sección se articula en tres partes:

Lv 1-3 describe el holocausto (*olah*, Lv 1), la ofrenda de productos agrícolas (*minhah*, Lv 2) y el sacrificio de comunión (*zebah shelamim*, Lv 3). Estos ritos no se prescriben, pero si se quieren ofrecer con la posibilidad de que sean bien recibidos, agradables, habrá que seguir el ritual descrito aquí (hay que completarlo con 17,1-7). Hay que advertir que es el oferente el que mata y despedaza el animal que sacrifica.

Lv 4-5 trata del sacrificio-por-el-pecado (*hattat*, Lv 4-5,13) y del sacrificio de reparación (*asham*, Lv 5,14-26). Estos ritos son obligatorios desde el momento en que se toma conciencia de haber transgredido (incluso involuntariamente) una de las prohibiciones de la Ley o de haber causado daño a la sociedad o al santuario. No llevar a cabo estos sacrificios supondría una falta grave, pues la transgresión hace que pese una amenaza sobre la comunidad. Esta maldición cesa con un rito nunca descrito con detalle que implica una manipulación de la sangre. Y por Ex 12,13.23 sabemos que la sangre hace huir al «Destructor». Para designar este rito se ha propuesto: «rito

de absolución», «rito de expiación», pero ninguna formulación es satisfactoria, teniendo en cuenta el sentido usual de las palabras «absolución» y «expiación» en español moderno.

Lv 6-7 está dirigido a los sacerdotes para precisar los elementos del ritual que les conciernen.

De los detalles de estos rituales se deduce cierta noción de la santidad y de la pureza. Desde que el oferente pone la mano sobre el animal que ofrece, éste entra en el ámbito de lo sagrado. La carne que no se quema es declarada «sagrada»: sólo las personas puras y cualificadas pueden comer de ella. Algunos pedazos incluso serán declarados «santísimos» y no podrán ser consumidos más que por los sacerdotes en el recinto del santuario. Esta carne estará prohibida a cualquier otra persona.

No se dice que la participación en un sacrificio «santifique» al oferente. Más bien, se dice que aquel que quiera participar en un sacrificio de paz primeramente debe «santificarse» (1 Sam 16,5; cf. Nm 11,18), lo que significa hacerse puro. Pero es evidente que el contacto físico con las cosas santas procura al oferente un contacto temporal con el Dios santo del que no se pueden obtener más que bendiciones y aumento de vida. Y esto sucede con mucha más razón si se

come la carne sacrificada. Es cierto que está reservada a los sacerdotes en la mayor parte de los casos, pero, por mediación de este cuerpo sacerdotal, es la consagración de todo el pueblo la que tiene lugar. Se puede ir más lejos: cuando san Pablo dice: «*Considerad el ejemplo del pueblo israelita: los que comen las víctimas sacrificadas, ¿no quedan vinculados al altar?*» (1 Cor 10,18), no parece emitir una idea nueva, sino referirse a una interpretación ya tradicional.

Al final del ritual del sacrificio de paz, una observación recuerda un principio general: «*Nunca comeréis la grasa ni la sangre*» (Lv 3,17). La prohibición de consumir la sangre será retomada en 7,23-27 y 17,10-14; en estos lugares se precisará que la sangre sólo se ha dado a los hombres para ser ofrecida, ya que es propiedad de Dios, dueño y fuente de la vida. La misma prohibición está desarrollada en Gn 9,4-5 y, por tanto, clasificada entre los «mandamientos de Noé» (o leyes noáquicas) del judaísmo. Esta prohibición capital supone la prohibición de comer la carne de un animal destrozado o estrangulado, es decir, no sangrado (Lv 17,15-16). En los comienzos de la Iglesia, la asamblea de Jerusalén juzgará estas prohibiciones lo suficientemente importantes como para ser prescritas a los no judíos (Hch 15,29). Según Lv 17,10, el mismo Dios castigaría a los contraventores.

SECCIÓN II

LOS SACERDOTES² (Lv 8-10)

En el libro de los Números se narrará cómo Israel cae de un pecado en otro, lo que acarrea terribles castigos. Sólo el «rito de absolución» puede poner fin a estas «talas parciales» y mantener al pueblo con vida (por ejemplo, Nm 17,6-15). Y para que estos ritos salvíficos estén siempre disponibles hace falta un sacerdocio permanente. En parte es para demostrar esto para lo que la historia sacerdotal desarrollará estos trágicos relatos. Ex 40 ya narró el montaje del santuario. Ahora queda por contar su puesta en funcionamiento, que supone la previa investidura de los primeros «sacerdotes» y la consagración litúrgica del

santuario. Por tanto, el relato de los caps. 8-9 es la continuación natural de Ex 40, incluso a pesar de que los dos textos nunca fueron leídos juntos.

Moisés jamás ejercerá la función sacerdotal, a pesar de que el Sal 99,6 le otorgue el título de «sacerdote». Pero, para la investidura de los sacerdotes, es él quien oficia y consagra a su hermano Aarón. Actúa a título de delegado del Señor, que le ha ordenado que presida esta investidura (Ex 29). Al mismo tiempo que Aarón serán consagrados sus cuatro hijos: el sacerdocio mosaico es un asunto de familia: su estabilidad depende de la estabilidad del linaje. Este principio no será admitido sin discusión (la revuelta de Coré, Nm 16-17) y será impuesto mediante vigorosos castigos.

2. Debido a la no exacta correspondencia entre la lengua francesa y la española a propósito de los términos relativos al sacerdocio, hemos optado por transcribir en nota el primer párrafo con que comenzaba el texto original francés. Entre corchetes aparecen las aclaraciones que se consideran necesarias para su correcta comprensión (*N. de los T.*): «No sin vacilaciones hemos puesto en el título la palabra “sacerdote” [*prêtre*] para designar a los oficiantes del culto israelita, ya que se trata de una palabra cristiana; en efecto, procede del griego *presbyterós*, “anciano”, que designaba a los dirigentes de las comunidades cristianas en el Nuevo Testamento. En el Antiguo Testamento, los ancianos son una autoridad laica, claramente distinta de los ministros del culto. Para designar a aquel que ejerce el sacerdocio, ¿hay que mantener la palabra hebrea *kohen*?, ¿hay que hablar de “oficiante”, de “sacrificador”, de “agente sacerdotal”? ¿hay que atreverse al empleo del neologismo [francés] “*sacerdote*”?»

Los mismos elementos, aceite perfumado y sangre, sirven para la consagración del santuario y para la de los sacerdotes. La ceremonia pone en práctica los sacrificios descritos en los capítulos precedentes, más un rito particular propio de ese día. Después de una semana de reclusión, los nuevos sacerdotes comienzan el servicio a la comunidad; se trata naturalmente de sacrificios-por-el-pecado, los más mencionados en los textos sacerdotales.

Aarón bendice al pueblo que acaba de reconciliar con su Dios, que responde a la invitación de los hombres mediante una nueva aparición de su gloria (9,23). Muchas veces se cita esta gloria sin llegar a

describirla; al menos, sabemos que es un fenómeno luminoso. Además, el Señor da muestras de su aceptación de las ofrendas encendiendo él mismo el fuego que va a hacerlas partir como humo (9,24). El pueblo estalla en gritos de alegría: su Dios se muestra cercano y acogedor. De esta manera se lleva a cabo la primera parte del programa enunciado en Ex 6,7-8: Israel es constituido pueblo de Dios y equipado para vivir como tal.

Pero, inmediatamente después, un dramático accidente muestra que uno no se acerca a Dios sin peligro, incluso aunque se sea sacerdote. Se reprocha a los desgraciados hijos de Aarón, Nadab y Abihú, haber encendido con brasas su incensario de manera profana, con un fuego distinto al fuego del altar encendido por el propio Señor (10,1). Es otra forma de decir que el humo de su incienso es impuro y viola la santidad del Señor. De otros textos (6,1-6) se deduce que el fuego del altar no debe extinguirse nunca: ¿quién podría volver a encenderlo? Se supone que aquí se trata de un santuario perfectamente instalado para un pueblo sedentario y no del santuario portátil de un grupo nómada.

Este accidente prepara de lejos las medidas que se describirán en Nm 1 y 17 para mantener las dis-

tancias con respecto a este Dios cuya santidad corre el peligro de volverse destructora (*«como un fuego devorador»*). Pero el relato que se hace de ello apunta sobre todo a introducir reglamentos para los sacerdotes cuya continuación se encontrará en los caps. 21-22. Aquí el problema es el del duelo que hay que celebrar por un pariente difunto. El difunto pertenece al ámbito de lo impuro, mientras que los sacerdotes deben vivir en el ámbito de lo sagrado. Por tanto, dejarán a los «laicos» el cuidado de llorar y de enterrar a los muertos de la tribu sacerdotal, muertos que, por otra parte, no son verdaderamente extraños para las otras tribus; por su función, los sacerdotes pueden decirse parientes de todos los israelitas.

También se prohíbe a los sacerdotes beber durante su servicio (10,8-11). El motivo es interesante: los sacerdotes tienen que enseñar al pueblo ofreciéndole consultas y, por tanto, deben tener la cabeza despejada. Lo esencial de esta enseñanza será aprender a distinguir entre lo puro y lo impuro, entre lo sagrado y lo profano (*cf. Ez 44,23*). Se puede leer un ejemplo de consulta en Ag 2,11-14. Podemos pensar que, además de esta enseñanza a base de casos, deberían ofrecer una enseñanza más sistemática; es justamente la que ofrece el resto del libro.

SECCIÓN III

LO PURO Y LO IMPURO (Lv 11-15)

Ya hemos dado algunos ejemplos de las nociones de lo puro y lo impuro (pp. 10-11). Con el cap. 11 entramos en el detalle de lo que vuelve impuro y de los medios para liberarse de la impureza. Aquí sólo podremos ofrecer una visión de conjunto de esta sección. Hay cuatro series de casos de impureza.

LA PRIMERA SERIE (Lv 11)

Concierne a la alimentación a base de carne: *«Ésta es la ley acerca de los cuadrúpedos, aves y todo viviente que se mueve en el agua o se arrastra sobre la tierra, para que sepáis distinguir entre puro e impuro, entre los animales que pueden comerse y los que no pueden comerse»* (11,46-47). Lv 11 pretende exponer de forma sistemática qué carnes pueden comer los israelitas. Algunos animales pueden ser consumidos a condición de ser sangrados, pero no si mueren de forma natural. Otros están prohibidos y son impuros por naturaleza. Este texto, bastante complejo, ha suscitado muchos estudios que tratan más o menos de encontrar las motivaciones originales de estas prescripciones. No parece que haya una explicación global que diera razón de todas las prohibiciones. Presentemos algunas de estas explicaciones parciales.

Una primera regla es que los israelitas pueden comer la carne de los animales que sacrifican a Dios

(pero no todos los pedazos), es decir, los bovinos, los ovinos y los caprinos. 17,3-7 añade que no se les puede matar más que en el marco de un sacrificio. Por tanto, el fin es una consagración radical del pueblo, que no puede alimentarse más que de la mesa de su Dios. Si casi todos los demás son declarados prohibidos, no es porque tengan menos valor a los ojos de su Creador (cf. Gn 1,21.25) y puedan ser consumidos por las demás «naciones». Pero Israel es un pueblo consagrado. Aunque esta motivación teológica está en perfecta consonancia con las concepciones del libro, no se aplica en todos los casos. Se autoriza el consumo de algunos pescados que nunca se ha tratado de ofrecer al Señor; del mismo modo, algunos pájaros e insectos. 17,13 habla de animales que se pueden matar en la caza (ciertamente, aquellos que se acomodan a los criterios de los vv. 3-7); y queda el caso de los animales nobles a los que un defecto impide ofrecer en sacrificio (22,18-25).

En el caso de algunos animales terrestres prohibidos, constatamos que se trata de carnívoros. Además, las aves de presa se consideran prohibidas. Esto se debe a que estos animales no respetan el régimen alimentario impuesto a todos los seres vivos en Gn 1,28, y más aún la prohibición de consumir sangre enunciada en Gn 9,4. Esto basta para hacerlos impuros con una impureza contagiosa que el pueblo santo debe evitar.

Para otras clases de animales prohibidos, podemos observar que deben ser percibidos como seres híbridos, que no entran en la clasificación de Gn 1: animales terrestres que claramente no tienen cuatro patas, aves acuáticas, animales anfibios, animales marinos que no son peces «con aletas o escamas», el murciélago, el topo, etc.

Estas reflexiones no pretenden explicar todas las prohibiciones enumeradas en este capítulo (y en Dt 14,2-21). Por otra parte, el texto se preocupa poco por justificar estas prescripciones: es una orden del Señor, no hay nada más que decir. En conclusión, el alcance exacto de estas prohibiciones es subrayado por una observación que debe remitirse a la Ley de santidad (cf. Lv 18): guardarse de todas las impurezas que pueden provocar los animales domésticos o salvajes es un medio de mantenerse «santos», consagrados al Señor, que ha liberado a un pueblo para ser su Dios.

LA SEGUNDA SERIE (Lv 12)

Es relativa a las mujeres. El parto, igual que la regla (cf. 15,19), entraña una impureza capital porque hay pérdida de sangre (v. 7) y, por tanto, de vida. Estaríamos tentados de ver en el origen de estas prescripciones una concepción sacralizada de la generación; los ritos de purificación serían entonces ritos de desacralización. Pero habría pocos textos que favorecieran esta interpretación. Por tanto, hay que quedarse con la idea de impureza que apunta, entre otras cosas, a proteger a la parturienta.

LA TERCERA SERIE (Lv 13-14)

Describe los ritos de purificación para las enfermedades de la piel y diversas micosis. El elemento común

de estas causas de impureza parece ser el desarrollo espontáneo de una materia viva cuyo origen no es visible, de una vida parásita. El cap. 13 describe minuciosamente su diagnóstico, que corresponde a los sacerdotes. A pesar de la abundancia de los detalles, no se puede identificar con certeza esta enfermedad, que conlleva el completo aislamiento del enfermo. A falta de otro mejor, mantendremos el término de «lepra» dado por las antiguas traducciones, aunque los síntomas no sean los de la enfermedad de Hansen.

Se asimilan a la lepra diversas micosis que vuelven impuros los objetos sobre los que se desarrollan (tejidos, cueros, mobiliario, muros) y volverían impuros a los hombres que los utilizaran. Por analogía, la calificación de impureza se extenderá a la fermentación: el pan con levadura será menos puro que el pan ázimo (1 Cor 5,8).

Declarado «impuro» permanente, el «leproso» es excluido de la sociedad (del campo o de la ciudad) y, singularmente, del santuario. Cuando está curado, sólo puede ser reintegrado al precio de un complejo y oneroso ritual de purificación (14,1-20), pero también se prevé un ritual económico para un leproso sin recursos (14,21-32). Es a estos ritos a los que Jesús remitirá a los leprosos que ha curado (Mc 1,44; Lc 17,14). Sigue otro ritual para los objetos y construcciones infectados (14,33-56).

Dos detalles llaman la atención: «*Después, el sacerdote tomará parte de la sangre del sacrificio de reparación y untará con ella el lóbulo de la oreja derecha del que se purifica, el pulgar de su mano derecha y el dedo gordo de su pie derecho*» (14,14). Recordaremos haber leído las mismas palabras en 8,23-24 para la consagración de los sacerdotes. Por tanto, reintegrar a un «leproso» al pueblo consagrado se convierte en una consagración: su impureza permanente le había hecho perder el derecho a formar parte del pueblo consagrado.

Entre los gestos de purificación se menciona la suelta de un ave. Otra había sido sacrificada y su sangre había servido para las aspersiones y para las unguentos ya mencionadas. La segunda ave es soltada en el campo (14,7); aunque se considere que carga con la impureza y la maldición, no le sucede nada negativo. Un rito análogo, utilizando esta vez dos machos cabríos, se encontrará en la purificación del santuario (cap. 16): uno es sacrificado, el otro enviado al desierto. La reconsagración de un solo israelita es tan importante para la comunidad como la del santuario.

LA CUARTA SERIE (Lv 15)

Enumera diversas impurezas provocadas por la actividad genital. La impureza afecta incluso a los

objetos tocados por el hombre que tiene pérdidas seminales o la mujer que tiene pérdidas de sangre. Son impurezas mayores que exigen un sacrificio (módico, sin embargo). Incluso la relación conyugal normal vuelve a los cónyuges impuros hasta el atardecer –por tanto, durante el día–, lo que implica que los esposos no podrán participar en un acto de culto y comer un alimento consagrado ese día. Esto explica las órdenes de abstinencia sexual dadas por Moisés en Ex 19,15 o las reservas del sacerdote Ajimélec frente a la petición de David para él y sus compañeros (1 Sam 21,5-6).

«Tendréis a los israelitas precavidos de sus impurezas, para que no mueran al contaminar con ellas mi morada, que está en medio de ellos» (15,31). Ésta puede ser la conclusión de esta sección.

Complemento: El Día de las Absoluciones (*Kippur*) (Lv 16)

Como conclusión de la descripción de los medios de santificación ofrecidos por la Ley, encontramos el ritual del Día de las Absoluciones (*cf.* Cuaderno nº 111, p. 26). Las leyes sobre la impureza (Lv 12-15) hacen prever que había que realizar muchos sacrificios-por-el-pecado en el curso de un año. Por tanto, es útil tener una celebración anual que obtenga para todos los israelitas la absolución de sus transgresiones conocidas o desconocidas y la purificación de todas las impurezas. No se trata exactamente de perdonar, lo que sería exigido por las faltas voluntarias, sino de restablecer la consagración del pueblo comprometida por las transgresiones y las impurezas.

Esta celebración tiene lugar el 10 del séptimo mes (*tishrí* = septiembre/octubre). Es el sumo sacerdote

únicamente quien lleva a cabo todos los ritos. El pueblo se asocia a su modo de actuar durante una jornada festiva con un ayuno (16,29; 23,26-29). Solamente es en el gran calendario litúrgico, en 23,27, donde se leerá el nombre de esta jornada: «Día de las Absoluciones» (*yom hakkippurim*).

Encadenado con el relato del cap. 10, el texto comienza por subrayar que es el único día del año en el que el sumo sacerdote está autorizado a entrar en el «santo de los santos» (*qodesh*), y nadie puede acompañarle. Allí, encima del propiciatorio (*kapporet*), la tapa del arca de la alianza, Dios está especialmente presente, lo que manifiesta la «nube del perfume» del rito del incienso (v. 13).

Los ritos se desarrollan en tres tiempos:

1) 16,11-19. El sacerdote, habiéndose revestido con los ropajes de una excepcional santidad, inmola un toro y un macho cabrío, prepara los demás ritos y después entra en el «santo de los santos» envuelto por el humo del incienso. Con sangre de las víctimas asperja la tapa del arca, la tienda y el altar. Por tanto, aquí encontramos las formas superiores del «rito de absolución»: aspersión de sangre e incienso, que muy frecuentemente sirven para purificar un edificio (cf. Nm 17,11). Observaremos que la distinción entre impureza y pecado se difumina más o menos cuando se dice: «*Así hará la expiación sobre el santuario por las impurezas de los israelitas, por todas las transgresiones y pecados*» (v. 16) o «*y hará siete aspersiones con el dedo sobre el altar, purificándolo y santificándolo así de las impurezas de los israelitas*» (v. 19). Hay que señalar incluso que aquí encontramos algunos ritos de la consagración del santuario y de los sacerdotes (8,15-24). La purificación es también consagración renovada.

2) 16,20-22. Viene después un ritual que tiene equivalentes en otras muchas religiones². Sobre la cabeza de un macho cabrío designado por la suerte (habiendo sido el otro sacrificado), el sacerdote impone las dos manos confesando «*todas las perversidades de los israelitas, sus desobediencias y sus pecados*», y se envía al macho cabrío para que se pierda en el desierto; así, el campo será liberado de esa carga maléfica que lleva³ el macho cabrío. Esta concepción «materialista» del pecado se vuelve a encontrar

2. Lo más frecuente es que el rito sirva para purificar un edificio.

3. Para «llevar», aquí no se utiliza la misma palabra que en Is 53,12, lo que excluye una dependencia de un texto respecto al otro.

en otros pasajes de la Biblia: baste con citar la séptima visión de Zacarías (5,11), donde el pecado es llevado de Judea a Mesopotamia, o bien Miqueas (7,19), que pide al Señor que arroje los pecados al mar.

En varias civilizaciones antiguas era un hombre el que era cargado con los pecados de la colectividad y matado. Aquí se dice simplemente que el macho cabrío es enviado a Azazel, sin precisar la suerte que le espera.

AZAZEL

Esta palabra podría explicarse por el arameo y significar «el macho cabrío que se va», lo que lo aproxima fácilmente a la segunda ave del rito de purificación de un leproso (14,6-7): se echa a volar y no se dice lo que le sucede. En este sentido es en el que la versión griega de los Setenta y la Vulgata entendieron la palabra: «el macho cabrío enviado» o «macho cabrío emisario». Por tanto, éste sería el nombre del animal, pero ¿cómo podría decirse que se le envía a Azazel (v. 10)?

La tradición rabínica, por tanto, entendió esta palabra como un nombre de lugar, «una montaña abrupta y escarpada, cortada» (Rasi), y desde ahí se hará caer al animal a un precipicio. La Misná precisa que es un sacerdote el que lo conduce y lo precipita.

En cuanto a los textos apocalípticos judíos, atribuyeron el nombre de Azazel a uno de los ángeles depravados que sembraron el desorden entre los seres humanos (Henoc 8,1-2; 10,4-5) y están destinados a un castigo terrible.

3) 16,22b-28. Finalmente, el sacerdote retoma sus vestiduras habituales y celebra los holocaustos que completan la absolución y significan que se ha restablecido la comunión. Aún queda por eliminar las partes de los animales que no han sido quemadas y purificar a los diferentes actores de estos ritos.

En el judaísmo, este día de las absoluciones era una de las cimas del año litúrgico. Por tanto, es sorprendente no verlo mencionado en ninguna otra parte en el Antiguo Testamento. Y en el Nuevo sólo es citado por la carta a los Hebreos, que ve en él la figura superada del sacrificio de Cristo (Heb 9). Después de la ruina del templo, que hizo imposible a partir de ese

momento esta celebración, se conservará la práctica del ayuno, la confesión de los pecados y la oración; a lo que la Misná añade el deber de reconciliarse con los hombres: «*Los pecados contra Dios son perdonados en el día del perdón; los pecados contra el prójimo no son perdonados en el día del perdón hasta que no lo consienta su prójimo*» (tratado *Yomá* 8,9).

Suplementos sobre los sacrificios (Lv 17)

Este breve capítulo alinea cuatro prohibiciones en forma condicional («*todo hombre que...*»), acompañadas de la misma sanción («*lo excluiré de su pueblo*»):

– v. 3: no se puede matar a un animal doméstico más que para un sacrificio;

– v. 8: no se puede ofrecer un holocausto más que ante el santuario (la tienda del encuentro);

– v. 10: no se debe consumir la sangre, sino que hay que derramarla sobre el altar;

– v. 13: en la caza se debe derramar por tierra la sangre del animal muerto.

La tercera prohibición (que retoma las de 3,17 y 7,27) se explica: «*Porque la vida de la carne está en la sangre, y por eso os he dado la sangre para que hagáis sobre el altar la expiación por vuestras vidas*» (v. 11).

Debe de tratarse de leyes antiguas que concuerdan con los tiempos de la travesía por el desierto. Su puesta en práctica en la tierra de Israel (no mencionada en este capítulo) sería difícil, incluso en el único reino de Judá: sería imposible ir a derramar sobre el altar del templo la sangre de todos los animales muertos en el país. El Deuteronomio retomará las tres últimas, pero aportará una suavización de la primera al autorizar la matanza doméstica, no sacrificial (Dt 12,15). Esta aproximación a Dt 12 hizo pensar que la Ley de santidad, igual que el Código Deuteronomico, debería comenzar por una ley del santuario que por tanto sería este cap. 17. En realidad, en él no se encuentra ninguna de las fórmulas características de la Ley de santidad que sigue; en particular, en él no se halla ninguna mención de la tierra, del país, tema central de esta Ley.

SECCIÓN IV

LA LEY DE SANTIDAD (Lv 18-26)

Con el cap. 18 abordamos lo que se puede llamar la Ley de santidad propiamente dicha, que es el tema principal de este Cuaderno. La larga introducción (18,1-5), que no tiene equivalente en el libro, puede ser reconocida como el comienzo de la colección de prescripciones que llega hasta 26,2.

Este texto ciertamente tuvo una historia compleja. Se pueden distinguir en ella al menos dos componentes: a) una primera *Ley de santidad*, anterior a la deportación de Ezequiel (en el 597) y, sin duda, a la reforma de Josías (en el 622); b) una edición «sacer-

dotal» de esta Ley durante el exilio. Muchas veces es difícil distinguir los dos componentes, y no trataremos de presentarlos de forma separada. El estudio se hará siguiendo el desglose en capítulos, que tiene en cuenta algunas fórmulas de introducción repartidas en el texto. Pero como con frecuencia se trata de varios temas en un mismo capítulo, sería imprudente ponerle títulos. En cada ocasión se ofrecerá primeramente una *presentación* de conjunto para preparar la lectura del texto bíblico y, después, algunas *explicaciones* de detalle para acompañar esta lectura.

Levítico 18

PRESENTACIÓN

Este capítulo está bien enmarcado por el hecho de que la conclusión (vv. 24-30) retoma muchos términos de la introducción (vv. 3-5). Más precisamente se puede señalar la inclusión «*Yo soy el Señor, vuestro Dios*» de los vv. 2b y 30b.

Los vv. 3-5 introducen claramente toda la Ley de santidad, y no solamente la serie de prescripciones de los vv. 6-23, que no afectan más que a un tema limi-

tado. Es una invitación para practicar de buena gana «los decretos y las decisiones» del Señor: «*Observad, pues, mis mandamientos y mis leyes, que dan vida a quien los cumple*» (v. 5). El motivo no es solamente la autoridad del Dios de Israel, que se recuerda incansablemente («*Yo soy el Señor, vuestro Dios*», vv. 2.4.5.6.21.30). También es el interés: esta ley hace vivir, porque pone al hombre en relación de amistad con el Dios vivo. Otros libros dan a esta relación el nombre de alianza, que aquí no se encontrará antes del cap. 26 (p. 38); pero se trata claramente de la misma realidad.

La palabra «alianza» tiene implicaciones políticas y sociales que apenas ocupan lugar en la Ley de santidad. Figuran incluso en la primera exigencia formulada por este capítulo: «*No haréis lo que se hace en Egipto, donde habéis vivido, ni lo que se hace en Canaán, adonde os llevo*» (v. 3). Israel debe ser un pueblo aparte, organizando su vida privada y pública de una manera original. Para reforzar la prohibición, se califica las maneras de vivir de otros pueblos de abominaciones (vv. 27.30), impurezas, etc. De hecho, se trataría más radicalmente de pecados que cortarían la relación con Dios.

Vemos que aquí aparece la mediación geográfica, característica de la Ley de santidad. Las abominaciones cometidas por los cananeos vuelven impuro su suelo, lo que atrae la maldición divina. Y es este mismo suelo el que va a purificarse «*vomitando*» a sus habitantes. Es una original manera de presentar la expulsión de los cananeos por el Señor. Pero, sobre todo, es una advertencia para Israel: si vivís como estas gentes, perderéis la tierra que se os ha dado (o más bien prestado; cf. 25,23).

El cuerpo de este capítulo es una serie de prescripciones relativas a la vida sexual. Después de la formulación general: «*Ninguno de vosotros se acercará a un pariente para descubrir su desnudez*» (v. 6), viene la enumeración de casos que hay que considerar. La fórmula siempre es imperativa: «*No descubrirás la desnudez de...*». Sólo falta en el v. 20, lo que marca el final de la serie. No presenta más que el enunciado de las prohibiciones, sin comentario (salvo en el v. 17) y sin sanción.

Vemos que se trata de un desarrollo de la prohibición del incesto, que, como sabemos, es uno de los primeros fundamentos de cualquier sociedad. De esta lista se derivarán, en parte, los «impedimentos matrimoniales» de las tradiciones judía y después cristiana.

Muchos comentaristas se sorprenden de que la ley no mencione (para prohibirlas) las relaciones incestuosas entre padre e hija (cf. Gn 19,30-38). Se entiende que semejante mención explícita hubiera sido demasiado chocante para el redactor, pero sobre todo para su auditorio. Sin embargo, la prohibición está muy presente en la fórmula más general de la relación sexual con «una mujer y su hija» (v. 17a): rige sea quien sea el padre de esta hija.

Los vv. 22 y 23 completan la lista con dos delitos que no tienen que ver con la prohibición del incesto y que son calificados de manera peyorativa: la homosexualidad es «abominación» y el bestialismo «depravación». El contexto indica por qué estas prácticas están prohibidas, porque no respetan las distinciones llevadas a cabo por Dios durante la creación: un animal no es un ser humano; un hombre no es una mujer. Esta lógica podría explicar también las otras prohibiciones: una hermana no es una esposa, etc. Esta preocupación por el orden del mundo estructura el primer capítulo del Génesis y se reconoce en ella una característica de la tradición sacerdotal. Pero esta lógica podría pertenecer también a la Ley de santidad primitiva.

EXPLICACIONES

– v. 5: «*Observaréis, pues, mis mandamientos y mis leyes, que dan vida a quien las cumple*». Encontramos la misma afirmación en Dt 32,47, y Ezequiel hace alusión a ella en 20,11.13.21. Este v. 5 es citado en Rom 10,5 y Gal 3,12, pero en un contexto polémico en el que Pablo parece suponer que es imposible observar íntegramente la Ley.

– v. 9: «*No descubrirás la desnudez de tu hermana, hija de tu padre o hija de tu madre*». La regla es

más estricta que en tiempos de Abrahán, que se había desposado con su medio hermana (Gn 20,12; cf. 12,10-20 y 26,6-11). Lo mismo se puede decir de Amnón, el hijo mayor de David, que habría podido desposarse con su medio hermana Tamar, la hermana de Absalón, en lugar de violarla (2 Sam 13). Sabemos que en Egipto este matrimonio consanguíneo habría sido corriente. En cuanto a las expresiones del amado: «¡Qué hermosos tus amores, hermana y esposa mía, son mejores que el vino tus amores!» (Cant 4,9-10), se trata simplemente del lenguaje del amor, inspirado quizás en la poesía egipcia.

– v. 11: «No descubrirás la desnudez de la hija de la mujer de tu padre, engendrada de tu padre, que es tu hermana». La noción de incesto se extiende así a todo el parentesco por alianza.

– v. 16: «No descubrirás la desnudez de la mujer de tu hermano». Es la prohibición que Juan Bautista echa en cara a Herodes Antipas (Mc 6,18). Se planteará la pregunta de saber si se puede tratar también de la viuda de un hermano difunto. En este caso, la costumbre antigua hacía obligatorio este matrimonio: es

la ley del levirato (del latín *levir*, «cuñado»). Se apoyarán en este versículo para prohibirla.

– v. 21. En 20,2 veremos la explicación de esta prohibición. El hecho de que se cite aquí junto a prescripciones de materia sexual hace adivinar que tiene otras connotaciones que las de la idolatría, pero éstas están por dilucidar.

– v. 24: «*Que yo expulso...*» corrige en un sentido más realista la afirmación del v. 25: «*La tierra ha vomitado a sus habitantes*».

– v. 25. Aquí impureza implica pecado: la tierra contaminada implica una «culpabilidad».

– v. 26: «*Ni el nativo ni el forastero*»: fórmula que se encontrará también en lo que sigue. Para las obligaciones religiosas, la ley sacerdotal asimila completamente a los inmigrantes con los israelitas.

– v. 29: «*Pues cualquiera que cometa alguna de estas cosas horribles será excluido de su pueblo*». Esta sanción vale para todas las «abominaciones», y no solamente para las de este capítulo. Se trata más de matar que de expulsión (cf. Lv 24).

Levítico 19

PRESENTACIÓN

Situado entre dos capítulos bastante semejantes que enuncian las prohibiciones sexuales, el capítulo 19 aparece como una de las cumbres del libro. La tradición rabínica verá en él un «resumen de toda la Torá», especialmente el v. 18. Es un texto cuidadosamente construido, estructurado con múltiples repeticiones (cf. recuadro). Se señalan especialmente las

tres conminaciones generales: «*Sed santos, porque yo, el Señor, vuestro Dios, soy santo*» (v. 2); «*Observad mis leyes*» (v. 19); «*Yo soy el Señor, vuestro Dios, que os he sacado de la tierra de Egipto. Guardad todas mis leyes y mandamientos y ponedlos en práctica*» (vv. 36-37). Aquí está lo esencial del programa de santidad del Levítico: obedecer las exigencias del Dios liberador. Él ha adquirido un derecho exclusivo para conminar al pueblo que se ha consagrado. Esto es lo que se recordará a lo largo del capítulo me-

diante las fórmulas que subrayan las diversas prescripciones: «*Yo soy el Señor, vuestro Dios*» (seis veces: vv. 3.4.10.25.31.34, enmarcadas por otras dos, más desarrolladas: vv. 2 y 36) o simplemente «*Yo soy el Señor*» (8 veces: vv. 12.14.16.18.28.30.32.37). La primera es empleada casi siempre en plural

(«vuestro Dios») (salvo el v. 10), mientras que la segunda lo es sobre todo en frases en singular (salvo vv. 28 y 30). En ambos casos se trata siempre de exigencias que conciernen personalmente a cada miembro del pueblo (al menos a los adultos, jefes de familia).

ESTRUCTURA DE LEVÍTICO 19

vv. 1-2: introducción

v. 3: *Guardad mis sábados*

v. 4: **No os vayáis tras los ídolos**

vv. 5-13: una ley condicional (5-8) y leyes imperativas (9-13)

v. 14: **TEMERÁS A TU DIOS. YO SOY EL SEÑOR** (los lisiados)

v. 15: No procederás injustamente en tus juicios

v. 18: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*

v. 19ª: **Observad mis leyes**

vv. 19b-22: Prohibiciones con respecto a las mezclas y al matrimonio ambiguo

vv. 23-29: una ley condicional (23-25) y leyes imperativas (26-29)

v. 30: *Guardaréis mis sábados*

v. 31: **No acudireis a nigromantes**

v. 32: **HONRA A TU DIOS** (los ancianos)

v. 34: *Lo amarás [al emigrante] como a ti mismo*

v. 35: No procederéis injustamente en lo establecido sobre pesos y medidas

v. 37: **Guardad todas mis leyes y mandamientos**

Esta cuidadosa construcción contribuye a poner en el mismo nivel las prescripciones rituales y las exigencias éticas. Ambas son igualmente importantes.

El programa entra en todos los detalles de la vida personal o social. En la mayor parte de los casos, las prescripciones están en forma imperativa y sin otra

motivación que «*Yo soy el Señor*». Se las puede clasificar así:

– prohibiciones de orden cultual: vv. 26b-31;

- prescripciones rituales: vv. 5-10.19-26a;
- exigencias del decálogo: vv. 3.4.11.12.30a (padre y madre; sábado; ídolos, robo/rapto; falsos juramentos);
- exigencias de justicia: vv. 15.33-36a;
- respeto a los débiles: vv. 13.14.32;
- amor al prójimo: vv. 16-18.34.

Para las primeras prescripciones es fácil encontrar equivalentes en el Código de la alianza (Ex 21-23), en el Código Deuteronomico (Dt 12-25) y en otros textos aislados (Ex 34,17-26; Dt 27,14-26). La aportación original de este capítulo es codificar el amor al prójimo, llevado hasta el rechazo del odio y la venganza (cf. recuadro).

EXPLICACIONES

– v. 3: «*Respetad a vuestros padres y guardad mis sábados*». Aquí se reconocen las palabras del decálogo de Dt 5,12-16, pero en orden inverso.

– vv. 5-8: «*Cuando ofrezcáis al Señor un sacrificio de comunión...*» Encontramos las prescripciones de

7,15-18, pero con un motivo complementario: eso sería «*profanar lo que está consagrado al Señor*».

– vv. 9-10: «*Cuando hagáis la recolección de vuestras tierras, no segaréis hasta la misma orilla del campo. No recogerás las espigas caídas*». No se trata de recolecciones olvidadas, sino dejadas voluntariamente. Sin duda, era una costumbre cananea: ofrenda o canon al espíritu señor (*ba'al*) del campo. En lugar de prohibir esta práctica, es transformada en gesto de ayuda mutua (cf. Dt 24,19-22).

– v. 12: «*No juréis en falso por mi nombre, pues sería profanar el nombre de tu Dios*». Esta precisión, que corresponde a una prohibición del decálogo (Ex 20,7), vale sin duda para todas las prohibiciones.

– v. 14: «*No maldecirás al mudo*». Maldecir a un sordomudo es una agresión ruin, pues la víctima no puede defenderse ni neutralizar la maldición.

– v. 15: «*No procederás injustamente en los juicios*». Esto puede concernir a cualquier ciudadano adulto, pues la justicia se llevaba a cabo por la asamblea de los ancianos de la ciudad.

«AMARÁS A TU PRÓJIMO COMO A TI MISMO» (Lv 19,18)

Este mandamiento sólo figura en el Levítico. Las tradiciones judía y cristiana vieron en él el mandamiento más importante después del de amar a Dios, y lo esencial de la Ley revelada. «*Cualquier otro [mandamiento] que pueda existir se resume en éste: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. El que ama no hace mal al prójimo; en resumen, el amor es la plenitud de la Ley*» (Rom 13,9-10).

Nuestro texto no se contenta con esta fórmula; detalla las aplicaciones del amor fraterno. En primer lugar, su aspecto negativo, que se cita frecuentemente bajo la forma ofrecida por el

anciano Tobías: «*No hagas a nadie lo que a ti te desagrada*» (Tob 4,15). Más que esta formulación, el Levítico detalla varias aplicaciones: violencias a los impedidos, injusticias, calumnias (vv. 11.13-16). Más aún, condena la forma de violencia que parecería más justificada y que en varias civilizaciones es considerada como un deber sagrado del honor: la venganza. Se recuerdan los ejemplos de Moisés, intercediendo por el pueblo que quería suprimirlo (Nm 14,1-19), o de David, perdonando a Saúl, que le perseguía (1 Sam 24 y 26). La Ley también trataba de limitar las consecuencias de esta costumbre de la venganza con la institución de las «ciudades de refugio» para los homici-

das involuntarios (Nm 35,9-34; Dt 19,1-10) o incluso con el principio del talión (Lv 24,19-20). Pero para detener la fatal cadena de las venganzas era preciso una declaración que zanjara: «No tomarás venganza ni guardarás rencor a los hijos de tu pueblo» (19,18).

Yendo aún más lejos, nuestro texto va a la raíz misma de cualquier violencia: «No odiarás a tu hermano». Y para curar este odio prescribe: «Sino que lo corregirás...» no con reproches sin fundamento, sino con la denuncia de la agresión o de la injusticia, «para no hacerte culpable por su causa» (v. 17). Esto significa que la víctima que no se atreve a denunciar el mal sufrido viene a cargar con la culpa. Esta transferencia de culpabilidad ha podido ser constatada en casos extremos por algunos psiquiatras, pues la experiencia cotidiana sabe bien que un

reproche reprimido envenena la conciencia y que un conflicto se resuelve mejor cuando es esclarecido.

La pregunta siempre se repite: ¿quién es este prójimo al que debo amar? La variedad de los términos empleados en estos versículos: «*prójimo, hermano, pariente, compatriota* (lit., *hijo de tu pueblo*)», impide una interpretación demasiado restrictiva. Y ya el v. 34 abre la perspectiva: «*Amarás al emigrante como a ti mismo*». Sin duda se remonta a Hillel (poco anterior a Jesús) la fórmula rabínica: «Ama a tus prójimos, las criaturas», es decir, los seres humanos creados a imagen de Dios. Más sutilmente Jesús define al prójimo como «aquel que se ha hecho cercano» (Lc 10,36-37).

* Cf. también el artículo de M. Balmory, p. 48.

– v. 19: «No cruzarás en tu ganado dos animales de diversa especie». Las mezclas son buscadas por la magia, lo que las hace condenables. Más radicalmente, no respetan las separaciones establecidas por el Creador (tema sacerdotal: cf. Gn 1).

– vv. 20-22: «Si uno se acuesta con una esclava que pertenece a otro...» Una esclava no puede casarse o estar prometida mientras que no sea liberada (cf. 25,47-54). Por tanto, violarla o seducirla no constituye adulterio con respecto a su señor; sin embargo, es un delito que exigirá un sacrificio de reparación (Lv 5).

– vv. 23-25. Los primeros frutos de un árbol son consagrados –y, por tanto, prohibidos– durante cuatro años. Durante tres años se les deja en el árbol, y el cuarto año se recogen para ofrecérselos al Señor. Después están disponibles, pero aún sometidos a canon. Los frutos prohibidos se llaman «incircuncisos», lo que insinúa que la circuncisión tiene el valor de una desacralización, de un retorno al ámbito profano.

– v. 27: «No os cortaréis en redondo el pelo de vuestra cabeza ni os afeitaréis los bordes de la barba». Una prescripción análoga para los sacerdotes (21,5) hace pensar que se trata de signos de duelo. Pero en ella se pueden apreciar también ritos conocidos en Arabia, Libia y Egipto que tenían un significado religioso, lo que los hacía rechazables.

– v. 28: «No os haréis incisiones en la carne por un muerto, ni tatuajes en la piel». Podemos pensar que se trata más de prácticas en honor de un dios de la vegetación, que se considera que muere en cada estación seca (cf. Ez 8,14; Dt 14,1; 26,14), que de costumbres funerarias.

– v. 29. Aquí se trata probablemente de prostitución cultural, aunque no hay un testimonio seguro en esta época. Incluso en eso está implicado el suelo: será prostituido, es decir, rebelde a Dios.

– v. 30: «Guardaréis mis sábados y honraréis mi santuario»: para la comunidad que ha vuelto del exilio, éstos serán dos pilares de la religión judía.

– v. 31: «No acudiréis a nigromantes ni consultaréis a los adivinos»: cf. 20,6.27.

– v. 34: «El inmigrante será para vosotros como un nativo más». Este principio tendrá una extensión bastante amplia por lo que se refiere a las prácticas religiosas (Ex 12,48-49), pero no para el derecho de propiedad (Lv 25,44.54).

– v. 36: «Tened balanzas y pesos justos, y sean exactos el peso y la medida». Antes del siglo v no existía la moneda en Israel, y la plata debía pesarse en cada transacción. Por eso, los fraudes en las pesadas eran doblemente deshonestos (cf. Am 8,5; Prov 11,1; 20,23).

Levítico 20

PRESENTACIÓN

Lo esencial de este capítulo está formado por el bloque de los vv. 6-27. Las fórmulas características están en los vv. 7-8 y 22-26, enmarcando así la serie de 13 prohibiciones en forma casuística: «*Si alguien...*» (aunque el v. 19 está en forma imperativa). Este conjunto está a su vez enmarcado por dos prohibiciones sobre la consulta a los nigromantes (vv. 6.27). Los vv. 2-5 forman así un conjunto aparte que trata, por lo demás, de otro tema.

Las fórmulas «teológicas» están duplicadas: «*Guardad mis mandamientos*» (vv. 8.22), «*sed santos*» (vv. 7.26). Este segundo tema está desarrollado sobre todo en los vv. 7.8b, que conjugan el verbo «consagrar» en diferentes formas. El v. 26b comenta así el «yo os consagro»: «*Os he separado de los demás pueblos para que seáis míos*». Esto está muy cerca de la noción de elección que desarrollan los profetas y el Deuteronomio, pero «distinguir» evoca de forma más inmediata la exigencia de distinguirse de los demás pueblos que desarrollaba el cap. 18.

Las prohibiciones de los vv. 9-21 coinciden ampliamente con las de 18,7-23, pero aquí van acompañadas de una sanción: pena capital o ausencia de

descendencia. Además, algunos delitos son calificados negativamente: «depravación, abominación, infamia», etc. Los dos últimos añaden la calificación de «impureza», que prepara la afirmación del v. 22: «*Para que no os vomite la tierra a la que os voy a conducir*». Las motivaciones de estas prohibiciones ya han sido estudiadas en el cap. 18.

Los vv. 2-5 conciernen a un delito ya citado en 18,21: hacer pasar al propio hijo ante Molek⁴. Es dudoso que este Molek (Molokh o Moloch, para las traducciones griegas y latinas) sea el nombre de una divinidad. Debe de ser más bien el nombre del rito que la Biblia condena, pero sin describirlo. Por analogía con prácticas atestiguadas en los países vecinos, podríamos entender que se trata de ofrecer al propio hijo en holocausto, lo que Abrahán aceptó hacer pero Dios le prohibió (Gn 22), aunque se podría tratar de otro rito en el que el hijo no sería sacrificado. Puede relacionarse con el sacrificio pascual, que parece haber tenido el valor de rito de consagración de los primogénitos (Ex 13,1-2.11-15). En Dt 18,10, esta

4. Cf. el artículo «Molok»: DBS, vol. V, cols. 1337-1346, o el artículo «Molok»: *Diccionario enciclopédico de la Biblia* (Barcelona, Herder, 1993).

práctica es relacionada con la magia y con la adivinación, de las que se habla también en el presente capítulo (vv. 6.27).

El castigo por este delito conduce a una reflexión sobre el problema más general de la represión de las faltas. Normalmente debe ser llevada a cabo por la sociedad israelita, con frecuencia por lapidación (v. 27), forma claramente colectiva de ejecución. Pero muchas más veces es más bien el Señor el que se considera que debe castigar al culpable haciéndolo morir súbitamente o volviéndole estéril (vv. 20-21). Los vv. 3.4 explican perfectamente que el propio Señor deberá intervenir si la sociedad no se atreve a lapidar al culpable y finge no ver el delito. Aun cuando esta figura de un Dios-policía, e incluso «ejecutor de grandes obras», ocupa un amplio espacio en la Ley y los profetas, no es la última palabra de la teología del Primer Testamento. En ella veremos más bien la dificultad que encontró el pueblo de la Alianza para lograr un «Estado de derecho».

Levítico 21

PRESENTACIÓN

Aquí encontramos una serie de prescripciones relativas a los sacerdotes que se seguirá en el cap. 22. Es una continuación de los caps. 6-7, que no deben de pertenecer a la Ley de santidad primitiva. Todas estas prescripciones están condenadas por la exigencia de santidad y, más precisamente, por la de pureza. Como cabría esperar, se exige más pureza por parte de los sacerdotes, «*pues son ellos quienes ofrecen los sacrificios en honor del Señor*» (v. 6).

La serie se compone de tres partes:

EXPLICACIONES

– v. 3. Otra variante sobre el tema de la santidad: el pecado profana el nombre del Señor y su santuario, lo que explica la necesidad de purificación del santuario (cap. 16).

– v. 5. Aquí se juega la responsabilidad colectiva: el clan que debía (¿y podía?) impedir el delito es castigado en bloque.

– v. 10. La expresión «*se castigará con la muerte*» se encuentra también en Ex 21,12-17.

– v. 23. La acusación de inmoralidad dirigida contra la población de Canaán sirve a veces de justificación para la ocupación de su tierra por Israel (cf. Dt 9,4-6). Pero, sobre todo, es igualmente una advertencia para Israel: si vive como los paganos, perderá cualquier derecho a habitar esta tierra.

– v. 25. Este recuerdo de las leyes sobre la alimentación debe de ser de origen sacerdotal.

– vv. 2-9: exigencias de pureza para todos los sacerdotes;

– vv. 10-15: exigencias para el sumo sacerdote;

– vv. 16-23: exclusiones de la función sacerdotal;

+ v. 24: conclusión que retoma las palabras de 17,2.

La función sacerdotal es hereditaria en Israel. Aquí está reservada a la familia de Aarón en su conjunto y, más tarde, se le reservará al único linaje de Sadoc, sacerdote en tiempos de Salomón. Pero algunos miembros de esta familia pueden ser excluidos del sacerdocio en razón de un defecto físico (vv. 18-21). No

se dice que se les considere impuros, ya que pueden comer los alimentos consagrados tanto como sus hermanos que están en mejores condiciones físicas (v. 22). Aquí encontramos la noción de integridad, que toma el relevo de la de pureza, lo que esclarece un tanto el sentido profundo de la pureza (cf. p. 10).

EXPLICACIONES

– v. 1. Vemos aquí que algunas impurezas son inevitables y que no podrían ser asimiladas a pecados. Hay que observar que la palabra *néfesh*, que se traduce habitualmente por «alma, vida», designa aquí a un muerto.

– v. 5. Naturalmente, se prohíbe a los sacerdotes lo que 19,27-28 prohibía a todos.

– v. 8: «*Lo considerarás como cosa santa*» debe de dirigirse a cada uno de los israelitas. Es más o menos el único texto que prescribe el respeto a los sacerdotes; aquí se trata sobre todo de no hacerlos impuros por contacto.

– v. 9. No es el mismo caso que en 19,29: aquí se supone que la mujer se prostituye por propia iniciativa, agravando el delito de adulterio, que se presupone siempre. Para este castigo, cf. Gn 38,24.

– v. 10. Estos ritos han sido descritos en el cap. 10. Aquí tenemos el primer caso del título de sumo sacerdote (que no se encontrará más que en Nm 35,28; 2 Re 22,4.8; Neh 1,10; 3,1.20; 13,28).

– v. 17. Este reglamento se dirige únicamente a Aarón: en cuanto jefe de familia, le corresponde decidir quién puede ejercer las funciones reservadas a la familia.

Levítico 22

PRESENTACIÓN

Este capítulo trata de los sacrificios y de la carne de las víctimas que puede ser consumida. Las introducciones ponen de relieve tres partes:

– vv. 2-16: reglas para respetar la «santidad» de la carne consagrada;

– vv. 17-25: reglas para la elección de los animales para sacrificar;

– vv. 26-28: sacrificio de los primogénitos del ganado.

En la primera parte se trata de la carne disponible de los sacrificios de comunión y de los sacrificios-por-el-pecado. Algunas carnes están reservadas a los sacerdotes y, por tanto, prohibidas a los demás. Y todas

están prohibidas para quienes se encuentran en estado de impureza. Esto concierne sobre todo a los sacerdotes que no pueden evitar contraer algunas impurezas, de las que se ofrecen algunos ejemplos.

En la segunda parte, relativa más bien a los laicos, se precisa qué animales no pueden ser sacrificados: todos aquellos que tienen un defecto de nacimiento o por accidente, e incluso los machos castrados. Para un ganadero, la tentación de desembarazarse de los animales tarados o enfermos ofreciéndolos en sacrificio será muy fuerte. De igual manera, los sacerdotes estarán tentados de comprar a bajo precio estos animales. Podemos leer la diatriba de Malaquías a este respecto (Mal 1,8). Ofrecer semejantes animales sería burlarse de Dios. Aquí se dice más bien que no serían agradables.

Pero no se dice lo que se hará con ellos: habrá que admitir para ellos una matanza «profana».

El sacrificio de los primogénitos del ganado es obligatorio; se cita en muchos otros lugares (Ex 12,11-16; 22,28-29; 34,19-20; Dt 15,19-20).

Una serie de conclusiones otorga a todas estas prescripciones su alcance teológico. En primer lugar, la exhortación general a respetar los «mandamientos» (la palabra no se encontrará más que en el cap. 26), lo que se hace eco de «*guardad mis leyes y mis mandamientos*» de 18,4.5.26; 19,37 y 20,22. El conjunto de los caps. 18-22 está así perfectamente enmarcado. Continúa la invitación a no profanar el nombre del Señor (v. 32), lo que puede abarcar todas las exigencias de estos capítulos. Esto entraña nuevas variaciones sobre el tema de la «santidad»: «*No profanaréis mi santo nombre, para que mi santidad sea reconocida entre los israelitas. Yo soy el Señor, que os santifico*» (v. 32). Y se termina con el motivo histórico tan frecuentemente recordado: «*Yo soy el Señor, vuestro Dios, que os he sacado de la tierra de Egipto*» (cf. 11,45; 19,36). Podemos ver aquí el punto final de una primera sección.

– v. 3. Profanar la carne consagrada ocasionaría a un sacerdote la pena capital. A un laico parece que no se le impondría más que un sacrificio de reparación (v. 15).

– v. 6. La impureza cesa por sí misma a la caída de la tarde.

– v. 11. En este caso, el esclavo es considerado como un miembro de la familia.

– v. 29. Dejar que se eche a perder una carne consagrada vuelve a profanarla, lo que ya había sido expuesto en 7,15-18 y 19,5-8.

– v. 32. El hombre santifica el nombre del Señor cuando respeta su voluntad. En otra parte se dirá que el Señor santifica su nombre cuando reúne y santifica a su pueblo (Ez 36,23). Podemos suponer estos dos aspectos en la oración: «*Santificado sea tu nombre*» (Mt 6,9).

LOS SACRIFICIOS, MEMORIA DE LOS PATRIARCAS

La voluntad de arraigar los ritos en la historia, como se trataría en Lv 23,39 para la fiesta del séptimo mes y en Dt 16,1-4 para la Pascua, se prolonga en los targumes. Aquí vemos cómo comenta el targum palestinese Lv 22,27-28 (los textos añadidos al hebreo están en cursiva).

«(27) *Hubo un tiempo en que merecimos que recordaras en nuestro favor la serie de nuestras ofrendas... El toro fue elegido ante Él para recordar los méritos del anciano que vino del Oriente, perfectamente puro (Abrahán, Gn 18); ofreció a tu Nombre un ternero tierno y graso. El cordero fue elegido, en segundo lugar, para recordar los méritos del justo que fue atado sobre el altar y que mereció que un cordero fuera destinado en su lugar para el holocausto (Isaac, Gn 22). El cabrito fue elegi-*

do para recordar los méritos del hombre perfecto que preparó manjares con los cabritos, hizo comer a su padre y mereció recibir la serie de bendiciones (Jacob, Gn 27). Por eso Moisés, el profeta, explica y dice: "Pueblo mío, hijos de Israel". Cuando nazca, de manera natural, un ternero, un cordero o un cabrito, durante siete días estará con su madre, para que se le reconozca que no es un aborto. A partir del octavo día y más allá, será agradable para ser ofrecido en ofrenda al Nombre de Yahvé. (28) Pueblo mío, hijos de Israel. Igual que yo soy misericordioso en los cielos, así vosotros seréis misericordiosos en la tierra. Vaca u oveja, no los inmolaréis con su cría el mismo día».

R. LE DÉAUT, *Targum du Pentateuque. II. Exode et Lévitique* (París, Cerf, 1979) 473-475.

PRESENTACIÓN

La introducción (vv. 1-2) ofrece un verdadero título a este capítulo al indicar la materia de la que trata: las fiestas por las que hay que reunirse, presentadas bajo la forma de calendario. Se las cita en orden:

- el sábado (v. 3);
- la Pascua y los Ázimos (vv. 6-8);
- la primera gavilla (vv. 9-14);
- la fiesta de las Semanas (*Shabuot* o Pentecostés, vv. 15-21);
- la luna nueva del séptimo mes (vv. 23-25);
- el Día de las Absoluciones (*Kippur*, vv. 27-32);
- la fiesta de las Cabañas (*Sukkot*, vv. 34-43).

La lista está un tanto desordenada por la cita en el v. 22 de 19,9-10, y por una primera conclusión (vv. 37-38) que pone aparte los vv. 39-43. Retomémoslas más detalladamente.

– v. 3: «*El séptimo [el sábado] es día de descanso completo y de asamblea santa*». Citado en numerosos textos, el sábado es definido como el día en el que no se debe trabajar, pero no se dice por qué se hará este día. Aquí se prescribe una asamblea cultural sin precisar su lugar. En los tiempos del desierto habría tenido lugar en el santuario. En la tierra de Israel no se podía convocar a toda la población en el templo cada semana; por tanto, esta prescripción invitaba a crear las sinagogas, pero su existencia no está atestiguada más que después del exilio.

– vv. 5-6: «*El día catorce del mes primero, al atardecer, es la Pascua del Señor. Y el día quince del mismo mes es la fiesta de los panes ázimos en honor*

del Señor». Esta formulación distingue claramente las dos fiestas, que se encadenan: la Pascua y los Ázimos. La Pascua (*Pessah*) es un rito de pastores que se celebra por la noche (por tanto, durante la luna llena), antes de la partida hacia los pastos de verano (Ex 12,1-18). La fiesta de los Ázimos (panes sin levadura, *mazzot*) es una fiesta de agricultores celebrada cuando se pueden recolectar las primeras espigas. Por tanto, su fecha debió de ser variable antes de estar asociada a la de la Pascua. Dura una semana, enmarcada por dos asambleas cultuales, días de fiesta. Los principales textos que hablan de estas dos fiestas fijan su origen en la salida de Egipto y hacen así de la doble fiesta la celebración anual de la liberación que inauguró la historia del pueblo (Ex 12,17; 23,14; 34,18; Dt 16,1-8). El Levítico no explicita esta dimensión histórica y sólo mantiene el aspecto agrario, más explícito aún en la ley que sigue.

– v. 11: «*El sacerdote la ofrecerá [la primera gavilla] delante del Señor con el rito del balanceo, para que sea aceptada: hará el balanceo el día siguiente al sábado*». La relación entre la ofrenda de la primera gavilla (*omer*, vv. 10-14) y la semana de los Ázimos no está muy clara, y la interpretación de lo del «día siguiente al sábado» será objeto de un famoso debate entre saduceos y fariseos en tiempos de Jesús. Pero las dos escuelas están de acuerdo en conceder una fecha fija a esta ofrenda. Antiguamente debía de variar dependiendo de las regiones y los años: ningún calendario podía fijar la madurez de la cebada y del trigo.

– v. 16: «*Contaréis cincuenta días hasta el día siguiente al séptimo sábado [después de la ofrenda de las gavillas]*» (v. 16). La fiesta del «quincuagésimo» día (en griego, *pentekostés*) es llamada en hebreo

«fiesta de las Semanas» (*Shabuot*), siete semanas después de la Pascua. Según Ex 23,16 y 34,22, se trata de celebrar el final de la cosecha. La fiesta, que no dura más que una jornada, es por tanto puramente agraria. Pero hay que señalar que su fecha es la de la llegada de los israelitas al Sinaí (Ex 19,1-2: «*Aquel día*»). Cada vez se la concebirá más como el aniversario del gran acontecimiento del Sinaí: el don de la Ley y la celebración de la Alianza.

v. 24: «*El primero del séptimo mes será para vosotros un día de descanso solemne y celebraréis una asamblea santa convocada al son de trompeta*». La importancia de este comienzo del mes (o neomenia) procede de lo que durante largo tiempo fue el comienzo del año (Ex 23,16), y que en el judaísmo lo volvió a ser con el nombre de *Rosh hashanah* («Cabeza del año»). El paso a un año que comienza en primavera es presentado en Ex 21,2 claramente como una novedad. No sabemos exactamente cuándo se llevó a cabo el cambio, pero debió de ser antes del exilio. El séptimo mes (llamado *tishrî* en el calendario babilonio) será el mes festivo por excelencia, ya que continúa con el Día de las Absoluciones (el décimo día: fecha dada solamente aquí) y culmina en la fiesta de las Cabañas o de las Tiendas (*Sukkot*). Para el Día de las Absoluciones remitimos al comentario de Lv 16 (p. 19).

v. 39: «*El día quince del séptimo mes, cuando hayáis hecho la recolección de los frutos de la tierra, celebraréis la fiesta del Señor durante siete días*». A las prescripciones dadas en las otras legislaciones (Ex 23,16; Dt 16,13-15), el Levítico añade: «*Durante los siete días viviréis en tiendas (...) para que vuestros descendientes sepan que yo hice vivir en tiendas a los israelitas cuando los saqué de Egipto*» (vv. 42-43). La antigua fiesta de la Recolectión se convierte así en un memorial de la historia santa: se habitará en cabañas (o tiendas), ya no para vigilar las viñas antes de la

vendimia, sino para hacer memoria de los cuarenta años en el desierto. Más tarde se integrará en la fiesta una oración para pedir la lluvia, oración perfectamente adecuada para el final de la estación seca, con el rito del agua sacada en Siloé y derramada sobre el altar (alusión en el evangelio de Juan 7,37).

Cuando vemos más de cerca estas prescripciones, observamos fácilmente que son de tres tipos diferentes:

1. El primero (vv. 2-8.23-30.33-36) habla de «convocatorias santas», definidas como días festivos. Los sacrificios que hay que ofrecer estos días no se citan más que de manera general.

2. En el segundo tipo (vv. 9-21.37-38), las prescripciones son introducidas con la fórmula «*cuando entréis en la tierra*». En ellas se detallan las ofrendas que hay que hacer con una minuciosidad que sólo encontramos en el calendario de Nm 28. Se insiste en el carácter perpetuo de la prescripción, válida para todas las generaciones.

3. El tercer tipo de prescripciones (vv. 39-43) habla de un día festivo que hay que celebrar al final de las recolecciones. Su conclusión es del mismo estilo que la Ley de santidad (v. 43; cf. 25,55).

Así pues, podemos pensar que este calendario fue construido a partir de tres rituales diferentes. El tercer tipo quizá era el único que figuraba en la primera Ley de santidad.

El aspecto festivo, tan desarrollado en Dt 16, no aparece más que para el tercer tipo (vv. 39-43). En los otros rituales se eclipsa ante las obligaciones, las ofrendas que hay que presentar. Por otra parte, este aspecto de obligación estaba muy presente en Ex 23,14-17 y Dt 16,16 a propósito de tres fiestas principales (Ázimos, Siegas y Cosechas): «*Nadie se presentará ante el Señor con las manos vacías*». Como progra-

ma de consagración, este calendario está próximo a las prácticas que consagran el suelo de Israel (Lv 19,23.24.29; 20,22; 25,4-5). Aquí es el tiempo el que es consagrado, pero un tiempo del que se subraya su valor económico: es el que da ritmo a la producción agrícola. En efecto, en este calendario se trata de fiestas agrarias, incluso aquellas que han recibido un significado histórico.

EXPLICACIONES

– v. 2: *«Di a los israelitas: Éstas son mis fiestas, las fiestas del Señor, en las que convocaréis asambleas*

santas». Una misma palabra (*mo'ed*) significa tanto «encuentro» como «fecha». Figura en lugar destacado en Gn 1,14. Esta preocupación por las fechas litúrgicas es típica de la redacción sacerdotal.

– v. 38. Se subraya claramente el carácter obligatorio de las ofrendas durante las fiestas.

– v. 39. La palabra que designa a la «fiesta» (*hag*, compárese con el árabe *hadj*) incluye la idea de desplazamiento, de peregrinación. Se puede traducir por «festejar», pero teniendo presente este aspecto itinerante.

– v. 44. Esta conclusión retoma las palabras del v. 2; ya no pertenece al discurso de Moisés, como ocurría con las de los vv. 37-38.

Levítico 24

PRESENTACIÓN

Este capítulo reúne fragmentos independientes, de los que es difícil encontrar el contexto de origen.

El primero (vv. 1-9) completa la descripción del santuario y de su funcionamiento. En él se habla de la lámpara, que debe estar ardiendo permanentemente; por tanto, es preciso que el aceite le sea suministrado de forma regular. La responsabilidad de ello le es confiada a todo el pueblo. Se habla después del suministro de los panes, que deben ser reemplazados cada día sobre la mesa de la gran sala del santuario (el Santo). Sabemos que los sacerdotes deben consumirlos cuando sean retirados, pero no se dice quién los proporciona.

El segundo fragmento (vv. 10-23) introduce varias prescripciones con un pequeño relato, anónimo y sin fecha ni lugar. Encontrábamos el mismo procedimiento en 10,1-7 y lo volveremos a hallar en Nm 9,6-13; 15,32-36. En él se presenta a un Moisés confuso, que no sabe cómo juzgar el caso que se le ha presentado. En primer lugar, debe consultar al Señor y aprender lo que debe decidir, lo que demuestra que las decisiones que tomará proceden directamente de Dios.

El primero delito examinado consiste en «maldecir» y «despreciar» el nombre del Señor. La primera palabra empleada significa, en primer lugar, «nombrar», llamar por su nombre. ¿Hay que ver aquí el origen del escrúpulo que tendrá el judaísmo en pronunciar el nombre sagrado, solemnemente revelado a Moisés en la zarza ardiente (Ex 3,14-15; cf. Eclo 23,9-10)? La

segunda palabra, «despreciar», figuraba en 20,9 a propósito de los padres. Esta exigencia ya estaba implicada en el tercer mandamiento del decálogo.

Sobre la marcha se introducen una serie de delitos graves con su sanción, fundamentada en el principio del talión. Para mantener el equilibrio entre clanes

rivales, la sanción deberá igualar, pero no superar, el delito: vida por vida, ojo por ojo, animal por animal, herida por herida. En una sociedad siempre tentada a la venganza masiva, este principio era un progreso apreciable. Sin embargo, quedaba superarla, lo que comienza ya la Ley de santidad cuando prohíbe la venganza privada (19,18).

Levítico 25 (y 26,1-2)

PRESENTACIÓN

En este capítulo, la atención se fija inmediatamente en la palabra «jubileo». Pero para entender exactamente el sentido de esta institución es necesario leer todo el capítulo, que trata del año sabático, del préstamo con interés y de la esclavitud, pues esas diversas instituciones forman un conjunto.

Todas las sociedades antiguas tuvieron que regular las distintas formas de empobrecimiento causadas por el endeudamiento. Las legislaciones bíblicas plantean en principio que todo israelita, en cuanto miembro de un pueblo liberado, tiene derecho a la libertad, y la base económica de ésta es una propiedad territorial inalienable. Pero diversos accidentes llevaron con frecuencia a los campesinos pobres a endeudarse, después a vender su tierra, y, por último, a venderse a sí mismos (y/o a sus hijos) como esclavos. Todos los códigos legales prohíben el préstamo con interés de forma general (Ex 22,24; Dt 23,20-21; Lv 25,36-37; Prov 28,8; Ez 18,8; Sal 15,5, etc.), al parecer sin demasiado éxito. Por tanto, estos códigos van más allá y prescriben una abolición periódica de las deudas, la restitución de las tierras alienadas y la liberación de

los esclavos. Se podía esperar del poder real una decisión ocasional de liberación o de amnistía (lo que anuncia Is 61,1-2). La legislación bíblica promovía una liberación periódica y sistemática. La Ley de santidad, a diferencia de los otros códigos, fija un período de cincuenta años, lo que parece demasiado largo para ser realista. El año del jubileo, todos recuperarán la propiedad que habían tenido que vender, y el esclavo israelita será liberado gratuitamente. La motivación teológica se ofrece como conclusión: *«Porque a mí me pertenecen, como siervos, los israelitas; son mis siervos, a quienes yo saqué de Egipto»* (v. 55).

La institución del jubileo tiene otra dimensión: la tierra dada a Israel sigue siendo propiedad del Señor. Bajo su responsabilidad, los terrenos fueron distribuidos a las familias y a las tribus. Así pues, *«las tierras no se podrán vender a perpetuidad y sin limitación, porque la tierra es mía y vosotros sois emigrantes y criados en mi propiedad»* (v. 23) –inquilinos, podríamos decir–. Para afirmar esta pertenencia, la tierra debe quedar en reposo un año de cada siete, lo mismo que los seres humanos descansan del trabajo un día de cada siete. El motivo de esta prescripción es claramente religioso, incluso aunque pueda justificarse desde un punto de vista ecológico. En 26,34-35 se

pedirá a la tierra que compense los sábados que haya omitido, es decir, los años sabáticos que los israelitas no hayan respetado.

Este capítulo está bien construido y se pueden señalar fácilmente sus articulaciones:

—vv. 2b-7: el año sabático;

—vv. 8b-17: el año jubilar;

—vv. 18-23: complementos sobre el año sabático y conclusión;

—vv. 24-34: aplicaciones prácticas de la ley del jubileo;

—vv. 35-38: préstamo con interés y conclusión;

—vv. 39-43: derechos de los esclavos israelitas de un amo israelita;

—vv. 44-46: derechos de los esclavos extranjeros de un amo israelita;

—vv. 47-54: derechos de los esclavos israelitas de un amo extranjero;

—v. 55: conclusión.

Las tres conclusiones constituyen el comentario teológico de la legislación:

v. 23: «*La tierra es mía y vosotros sois emigrantes y criados*»;

v. 38: «*Yo soy el Señor, vuestro Dios, que os saqué de Egipto para daros la tierra de Canaán y ser vuestro Dios*»;

v. 55: «*[Los israelitas] son mis siervos, a quienes yo saqué de Egipto. Yo soy el Señor, vuestro Dios*».

No sabemos si esta institución estuvo en vigor ni cuándo. Nos gustaría saber, por ejemplo, qué años jubilares fueron observados en el siglo I de nuestra era, pero ningún documento nos habla de ello. En cambio, tenemos testimonios del año sabático. Julio César eximió de impuestos a Judea cada año sabático, privilegio que mantuvieron sus sucesores (Flavio Josefo,

Antigüedades XIV 202, 206, etc.). No se excluye que el decreto de Ciro del 538, 49 años después de la segunda deportación de Jerusalén en el 587, fuera entendido como un jubileo (cf. Is 61,1, que incluye precisamente la palabra «liberación», *deror*, de Lv 25,10).

EXPLICACIONES

— v. 1: «*El Señor dijo a Moisés en el monte Sinaí*». Esta mención de lugar exige un contexto más amplio (Ex 19,2 o 24,15-16): la volveremos a encontrar en la conclusión de Lv 26,46, lo que aísla un tanto estos dos capítulos de la Ley de santidad.

— v. 10: «*Será para vosotros el año jubilar* (lit., *yobel*)». La palabra hebrea *yobel* designa en primer lugar a un carnero; después, al cuerno de carnero utilizado como trompeta (Ex 19,13; Jos 6,5) y, por último, al año de liberación que anuncia esa trompeta. Las traducciones latinas lo transcribieron por *iubilaeum* (que dio lugar al español «jubileo»); de hecho, este neologismo es un juego de palabras entre el hebreo *yobel* y el verbo latino *iubilare*, «alegrarse, ovacionar».

— v. 11: «*El año cincuenta será para vosotros año jubilar; no sembraréis, no segaréis las mieses crecidas espontáneamente*». Habrá, por tanto, dos años sabáticos seguidos, lo que plantea algunos problemas prácticos. Por eso, muchos comentaristas han considerado que el año jubilar sería el séptimo año sabático del septenario.

— v. 15: «*Comprarás a tu prójimo en proporción al número de años transcurridos después del año jubilar*». Se aprecia que la venta provisional (hasta el jubileo) viene a ser como un alquiler. Puesto que la tierra es considerada como un medio de producción, su precio de venta se mide en número de cosechas previsibles (naturalmente, descontando los años sabáticos).

– vv. 20-21: «*Si os preguntáis: ¿qué comeremos el séptimo año...? Yo os digo que daré mi bendición al sexto año*». Aquí se utiliza la fórmula clásica para refutar una objeción que se empieza a formular (cf. Dt 8,17-18; 9,4-6; Ez 11,15; 18,2.19; 33,10.24).

– v. 25: «*Si tu hermano (...) se ve obligado a vender su propiedad, su pariente más próximo (...) rescatará lo vendido por su hermano*». Como se trata de una venta provisional, el vendedor siempre puede rescatar su terreno antes del jubileo: el comprador no podría rehusar. Con frecuencia, la solidaridad familiar será el único medio de efectuar este rescate, pero no se convierte en una obligación.

– vv. 29-30: «*Si uno vende una vivienda en una ciudad amurallada, tendrá derecho de rescate durante un año a partir de la venta (...) Si no se ha hecho el rescate dentro del año (...) no quedará libre el año jubilar*». Una vivienda en una ciudad no es un medio de producción agrícola; por tanto, puede ser alienada definitivamente, lo que no ocurre con una casa rural, una granja.

– v. 32: «*Pero las ciudades de los levitas y las casas que éstos poseen en ellas conservan siempre el derecho de rescate*». Los levitas –ésta es su única mención en el libro– tienen un estatuto especial (cf. Nm 25,1-8) y sus propiedades son inalienables.

– vv. 35-36: «*Si un hermano tuyo se empobrece (...) no le exigirás interés ni recargo*». Dos términos diferentes para designar el préstamo con interés, se-

gún se perciba como retenido sobre el préstamo o como añadido al reembolso. Las dos palabras se emplean a menudo indiferentemente, pero aquí la primera concierne al dinero y la segunda a los víveres.

– v. 39: «*Si un hermano tuyo (...) se vende a ti, no le impondrás trabajos de esclavo; será para ti como un jornalero o un criado y estará a tu servicio hasta el año jubilar*». El esclavo debe ser tratado como un asalariado, aunque no sea libre de irse ni de rechazar trabajar. La ley es muy imprecisa: sobre todo, quiere recordar que hay que considerar al esclavo como un hermano, igual en derechos.

– v. 44. El estatuto del esclavo no israelita es muy diferente: para él no hay ninguna liberación sistemática. Forma parte de los bienes del amo, que puede legarlo a sus herederos. Esto vale también para el extranjero nacido en la tierra de Israel.

– v. 47. El israelita convertido en esclavo de un extranjero es invitado a rescatarse o a hacerse rescatar por su familia. El precio del rescate se calculará según el número de años de trabajo que queden hasta el jubileo; si no, este esclavo será liberado en el año jubilar.

* 26,1-2. Aquí se insertan dos versículos que recuerdan las prescripciones del cap. 19: 26,1 desarrolla 19,4 al citar cuatro clases de objetos culturales que se corre el peligro de adorar. Algunos podrían figurar en santuarios, otros en las casas o en los campos. Y 26,2 reproduce 19,30, proporcionando así una buena conclusión a la exposición de las exigencias.

Levítico 26: los riesgos de la alianza en la historia

La Ley de santidad no es una exposición neutra de exigencias del Señor; es una exhortación, una acuñante invitación a someterse a ella. La conclusión clásica de este tipo de exhortación es una exposición de las respectivas consecuencias de la obediencia y del rechazo. Es lo que encontramos a partir de 26,3.

Las consecuencias son presentadas en dos tablas más o menos simétricas: «*Si vivís según mis leyes*» (v. 3), «*Si despreciáis mis preceptos*» (v. 15). Y esto introduce, por una parte, seis acciones favorables del Señor y, por otra, sus antítesis. Pero, como en muchos otros textos de esta clase, la tabla de las amenazas está sobrecargada, porque parece más eficaz para motivar la decisión: el miedo al castigo tiene más peso que la esperanza de una recompensa. Lo es especialmente mediante una serie de fórmulas que describen una graduación en el rechazo y en el castigo: «*Si a pesar de esto no me obedecéis, multiplicaré por siete mis castigos por vuestros pecados*» (vv. 18.21.23-24.27-28). Se desemboca así en una destrucción total: la tierra se despuebla y los supervivientes se dispersan.

Aquí se esperaría una conclusión exhortativa: esto es lo que os aguarda si no os convertís (lo que leemos en Dt 30,15.17-18). Pero el discurso se reanuda para narrar lo que les sucederá a los supervivientes. Ya no hay «si»: se pasa progresivamente a la tercera persona y el texto adopta la forma de un relato en futuro. La alternativa obediencia/rechazo se convierte en una sucesión: obediencia y después rechazo castigado con un severo castigo. Uno se pregunta qué será lo que va a venir...

La continuación es que los supervivientes aún padecerán, confesarán sus faltas y se humillarán (vv.

36-40). Entonces el Señor recordará su alianza, su compromiso con los patriarcas: renunciará a aniquilar su descendencia e incluso será su Dios (vv. 41-45).

Estamos, pues, ante un relato con cuatro secuencias:

1) El pueblo obedece la Ley y conoce la dicha: abundancia, seguridad, presencia de Dios (vv. 3-13).

2) El pueblo rehúsa obedecer y dobla la espalda bajo los golpes que le inflige el «vengador» de la alianza (vv. 14-33).

3) El pueblo acaba confesando sus faltas y las de sus antepasados (vv. 34-41).

4) El Señor pone por obra su alianza (vv. 42-45).

Los vv. 40-41 hay que leerlos entonces como una vuelta atrás que recuerda que se trata de una hipótesis dominada por el «si» del v. 14. No se dice que el Señor haya logrado llevar a su pueblo a la obediencia. Se contentará con la «confesión», que es aún una manera de reconocer su autoridad. En el evangelio, Jesús dirá que Dios experimenta más alegría ante un pecador que confiesa su falta que ante el que se jacta de no haber desobedecido nunca (Lc 15,11-32).

Con esto, aún no está todo esclarecido: ¿cómo va a poner en práctica el Señor su alianza, «*acordarse de la tierra*», que se ha convertido en un erial (v. 42)? La respuesta no está en el Levítico, sino más bien en Ezequiel (36-37), en Dt 30,1-10, en Jeremías (31). La historia dará otra respuesta, de la que el texto de la Biblia habla poco: la supervivencia de Israel en la diáspora.

En el detalle del texto se encuentra la teología de la Ley de santidad, especialmente la función atribuida

a la tierra: en la primera secuencia, la bendición del Señor se dirige primeramente a la tierra: «Yo os daré a su tiempo la lluvia necesaria; la tierra dará sus productos» (v. 4), «habrá paz en la tierra» (v. 6). Y de igual manera en la segunda secuencia: «Haré como bronce vuestra tierra» (v. 19), «vuestra tierra quedará desolada» (v. 33), «entonces podrá la tierra descansar y gozar de sus sábados» (v. 34), es decir, de los años sabáticos prescritos en 25,1-7. De hecho, es el pueblo el que no observaba los años sabáticos, pero la tierra es vista como su cómplice. Ella no entrará en la obediencia más que si es separada del pueblo. El texto no habla de reunirlos de nuevo –cosa que hará Ezequiel–, pero el «me acordaré de la tierra» del v. 42 deja abierta esta posibilidad.

Así pues, la tierra desempeña un papel mediador entre el Señor y su pueblo. Se cita otra mediación: los santuarios. Se considera que garantizan la seguridad y la prosperidad de la tierra donde se encuentran. En la primera secuencia sólo se cita «mi santuario», el que supone tanto la Ley de santidad (19,30; 21,12; 26,2) como la historia sacerdotal (Ex 25,8; Lv 12,4; 16,33; Nm 3,38; 10,1, etc.). No se dice lo que sucederá en la anunciada catástrofe. En cambio, ésta devastará «vuestros santuarios» (v. 31), esos rivales de Jerusalén que el Levítico sólo puede ver como ilegales, lo que confirma la descripción esbozada en el v. 30. De esta manera, el pueblo dispersado entre las naciones se halla sin santuario, privado de cualquier contacto visible con su Dios.

En este texto se encuentra seis veces el término «alianza» (*berit*), que sólo había aparecido en dos ocasiones en el resto del Levítico (2,13 y 24,8, con el sentido de disposición legal). El análisis muestra que

la palabra adquiere varios significados diferentes de un extremo al otro del cap. 26. En los vv. 9.15 y 25, la alianza se entiende como un tratado entre el Señor y su pueblo, y su duración depende de la conducta del pueblo. Cuando rechaza las exigencias de esta alianza, ésta se rompe y el Señor, que es su garante, debe «vengarla». Pero en los vv. 42 y 44 se trata del juramento hecho a los antepasados mediante el cual el Señor se comprometió a mantener vivo a su pueblo, cualquiera que fuese su conducta. En el v. 45 quizá se trate incluso de este mismo compromiso incondicional o bien de la alianza concluida en el Sinaí, que es de tipo contractual y será rota. Esto depende del sentido que se dé a «los primeros», los predecesores: los antepasados del éxodo o los patriarcas.

Este paso de una concepción de la alianza a otra podría explicarse mediante una composición en varias etapas, que reúne fragmentos de épocas y orígenes diferentes. Pero esta transformación también podría haber sido querida, y, en todo caso, se trata del efecto que produce el texto que se nos ha transmitido. Cuando se sintió que el tramo de historia inaugurado con el reinado de David tocaba a su fin, se empezó a entender que el proyecto de una alianza contractual que responsabiliza al pueblo no era viable y nunca había funcionado. Por tanto, era preciso repensar la relación entre Dios y su pueblo sobre la base de la promesa incondicional hecha a los antepasados. La fidelidad ya no será la condición de la bendición, sino que será un don de Dios. Privado de todas las mediaciones tranquilizadoras, situado ante un proyecto de alianza cuyo contenido aún no ha sido revelado, Israel deberá vivir en la pura fe.

Levítico 27: suplementos sobre los sacrificios

PRESENTACIÓN

Este capítulo puede ser leído como un apéndice al ritual de los sacrificios. En él nos enteramos de que se podía ofrecer y dedicar al Señor toda clase de cosas y de que, a excepción de los animales presentados para un sacrificio, podían ser rescatadas o cambiadas (vv. 9-10). Se ofrecen las tarifas y las reglas para las personas, los animales, las casas, los campos y los diezmos.

«Cuando alguien haga al Señor una promesa ofreciendo una persona...» Se entiende que el final de la frase sería: «... puede rescatarla según la tarifa que fijará el sacerdote». ¿Qué significa esta consagración de personas? Podemos pensar que se ponen al servicio del santuario: el ejemplo del pequeño Samuel no parece un caso particular (1 Sam 1,28). Su estatuto no está definido, pero apenas debía de diferir del de los esclavos vinculados al santuario mencionados en Jos 9,23 y Esd 2,55. Se les llama «donados», palabra que se encuentra en Nm 8 para expresar la sustitución de los levitas (cf. incluso Esd 2,43; 8,20).

Los campos dedicados son administrados por los sacerdotes y, en ciertos casos, pueden convertirse en propiedad suya (v. 21). Otros textos señalan la consagración de objetos de valor (por ejemplo, Jos 7,20-23).

Por último, se menciona una forma superior de consagración que suponía la destrucción del objeto dedicado; generalmente, la palabra hebrea que la designa se traduce por «interdicto» o «anatema» (*hérem*). No conocemos más que un solo caso de anatema personal según la ley del v. 29: el de la hija de Jefté (Jue 11,29-40), que es presentado como un ejemplo que no hay que seguir. El Talmud reduce la aplicación

de esta medida a un acusado reo de muerte; para él no puede haber compensación pecuniaria. Los textos hablan mucho más de anatemas colectivos como conclusión de una guerra, pero ¿cuál es su valor histórico (Nm 31; Jos 6-7; 1 Sam 15)?

EXPLICACIONES

– vv. 3-4: «[La estimación] para el hombre [será de] (...) quinientos gramos de plata (...) la mujer, trescientos». Hay que fijarse en la diferencia de cotización entre hombres y mujeres; esto podría indicar algunos tipos de servicios que se esperaba de los «donados», pero también revela el estatuto inferior de la mujer.

Edades	hombre	mujer
de 1 a 5 años	50 gr.	30 gr.
de 5 a 20 años	200 gr.	100 gr.
de 20 a 60 años	500 gr.	300 gr.
desde 60 años	150 gr.	100 gr.

– v. 9. El animal declarado santo ya no puede volver al ámbito profano.

– v. 11. El animal presentado para un sacrificio, pero rechazado por el sacerdote, queda consagrado: será consumido por los sacerdotes fuera de todo ritual.

– v. 26. La regla general para los primogénitos machos está en 22,28-29 y Ex 13,1.2.11-16.

– v. 30: «Los diezmos (...) pertenecen al Señor y son sagrados». Sólo la etimología de la palabra «diezmo» hace suponer que representa la décima parte de las cosechas, pues ningún texto lo precisa.

CONCLUSIÓN

Ensayo de síntesis

LA LEY DE SANTIDAD

Después de haber leído detalladamente los textos, podemos esbozar una visión de conjunto de los pasajes que deben corresponder a la antigua Ley de santidad.

Israel es invitado a ser santo en cada uno de sus miembros, a vivir su consagración. El Señor ha puesto aparte a un pueblo y lo ha consagrado; ha establecido con él una relación privilegiada. Es lo que pretenden recordar las breves fórmulas que aparecen como estribillos: «Yo soy el Señor, vuestro Dios; yo soy el Señor, que os santifica; yo os he separado de los demás pueblos para que seáis míos» (20,26); «Yo os hice salir de Egipto para ser vuestro Dios» (11,45; 22,33; 25,38; 26,45; cf. Nm 15,41). La salida de Egipto es vista más como separación que como liberación (excepto 26,13). Otros textos hablan de elección, pero el Levítico prefiere el término «puesto aparte» (verbo *badaf*), que fundamenta las exigencias de pureza.

Una de las definiciones de la relación entre Dios y su pueblo es: «Yo seré vuestro Dios», lo que se podría traducir también como: «Yo os serviré de dios», lo que invita a plantear esta pregunta: ¿qué es un dios (*elohim*)?, ¿qué hace?, ¿qué se espera de él? De todo lo que la Biblia permitiría decir para describir el

contenido del término «dios» retengamos al menos que se le entiende como el creador dispensador de la vida, el protector de las personas y de las sociedades, el educador que enseña la verdadera sabiduría, el señor que quiere ser respetado y obedecido. La Ley de santidad se fija sobre todo en los temas de bendición y de exigencias.

Dios bendice

La palabra «bendición» sólo figura en 25,21 y concierne a la fertilidad de los campos, pero lo que describe 26,3-12 es una serie de bendiciones. Lo esencial de la bendición es siempre la vida, y es lo que se promete en 18,5.

Como ya se ha indicado, las bendiciones pasan por la mediación de la tierra. La tierra de Israel no es declarada santa; debe ser santificada por el pueblo que la habita. Si éste la hace impura por su mala conducta, ella lo vomitará, lo mismo que vomitó a la población de Canaán. Esto significa que la tierra, lugar e instrumento de la bendición, sólo se presta a Israel bajo condición (25,23).

Esta condición es la observancia de la Ley. No está puesta en el marco de una alianza que introduciría las connotaciones de duración y de documento que se puede consultar. El Levítico ya no contiene la

fórmula de alianza recíproca: «*Yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo*» (salvo en 26,12).

La bendición puede depender incluso de la presencia del santuario en medio de su pueblo (19,30; 20,3; 21,12; 26,2), puesto que Dios reside en él (26,11). Si está allí presente es sobre todo en el sentido de que actúa en él, normalmente bendiciendo a su pueblo.

Dios manda

Sólo en 25,55 se justifica su autoridad: «*Los israelitas son mis siervos, a quienes yo saqué de Egipto*». En otros lugares basta con decir: «*Yo soy el Señor*» o «*Yo soy el Señor, vuestro Dios*». Sus exigencias, expuestas con detalle, pueden repartirse en seis categorías.

1. *Culto exclusivo al Señor* (19,4; 26,1). El rechazo de la adivinación (19,26.31) y de la consulta a los muertos (19,27-28) indica la misma preocupación. El culto a las divinidades extranjeras sólo se cita dos veces: Lv 19,4 y 26,1.

2. *Consagración del tiempo mediante el sábado* (19,3.30; 23,3; 26,2) y las fiestas (Lv 23).

3. *Consagración de la tierra mediante el año sabático* (25,1-7) y el anatema sobre los primeros frutos (19,23-25).

4. *Respeto por lo sagrado*, a saber: el nombre del Señor (18,21; 19,12; 20,3; 21,6; 22,32), el santuario (19,30; 20,3; 21,12.23; 26,2), la carne de los sacrificios (19,8).

5. *Pureza* (18,19-25; 19,31, etc.). Quizá hay elementos de la Ley de santidad en las reglas de pureza de Lv 11-15.

6. *Respeto y amor al prójimo* (19,11-18.29-36). Esto se expresa también en la condena de la usura

—el famoso préstamo con interés— (25,36-38) y la reglamentación de la esclavitud (25,39-40).

Se impone la comparación con el Código Deuteronomico (Dt 12-26). Muchas prescripciones son comunes en las dos codificaciones. Ambos textos se apoyan en una misma concepción de las relaciones entre Dios y los hombres, marcadas por cierta reciprocidad que hace a los hombres parcialmente responsables de su destino. Pero la relación se expresa siguiendo temas diferentes. El Código Deuteronomico habla de «elección» y de «amor» por parte de Dios, implicando para el pueblo exigencias de amor a Dios y de obediencia. El Levítico habla de «puesta aparte» y de «santidad», exigiendo el amor al prójimo, la pureza y la obediencia a Dios.

LA REDACCIÓN SACERDOTAL

Como ya se ha observado, el Levítico es una parte del Escrito sacerdotal. Podemos entender éste como un programa de restauración del pueblo tras el exilio, apoyado en una nueva lectura de la historia de los orígenes de Israel y en una teología muy rica. El Levítico no es una exposición de esta teología, pero indica cómo ponerla en práctica de forma concreta. Para ello reúne diversos materiales legislativos, rituales y morales (uno de ellos la Ley de santidad) bajo el tema de la pureza. Y esta pureza es entendida sobre todo como el respeto al orden de la creación tal como es celebrado en el primer capítulo del Génesis.

Sin embargo, este escrito tiene la forma de una historia con un marco cronológico, historia que culmina con el don hecho a Israel de un santuario (en espera del don de una tierra). Este santuario, llamado frecuentemente «tienda del encuentro» o «morada»,

es entendido como el lugar de una presencia invisible e incontrolable, pero activa y a veces peligrosa (10,2; 16,2).

Naturalmente, también es un lugar de culto, el único legítimo para Israel (Lv 17). Los únicos actos de culto de los que habla el Levítico son los sacrificios y las ofrendas vegetales. Nunca se dice que estas ofrendas sean directamente fuente de bendición, incluso aunque se suponga implícitamente. Es más fácil verificarlo cuando se trata de un sacrificio-por-el-pecado: éste aparta la maldición que entraña automáticamente el pecado, la violación –incluso inconsciente– de las exigencias del Señor. Así pues, negativamente, el sacrificio puede ser llamado fuente de vida, lo que concuerda con la visión más bien pesimista del Escrito sacerdotal. En él se habla mucho más de los castigos que golpean a los rebeldes que de los favores que se conceden a los fieles. Este programa abandona el ideal de un pueblo impecable y siempre fiel. Establece una especie de compromiso con el pecado, lo mismo que con la violencia asesina tras el diluvio en Gn 9,1-6. A falta de poder suprimir el pecado, el Señor ofrece el medio para neutralizar sus mortales consecuencias: se trata del rito de absolución incluido en el sacrificio-por-el-pecado y en otros rituales.

De la misma manera que este rito salvífico no puede ser practicado más que por el sumo sacerdote (a veces por los otros sacerdotes), el sacerdocio aparece como una necesidad vital, lo que justifica las prescripciones del Levítico, que garantizan la «santidad» de los sacerdotes (Lv 10; 22-23), y también los numerosos privilegios que se les atribuyen (7,6-10.31-36; 24,9; Nm 18). Por tanto, al sumo sacerdote no se le concede una autoridad política, un ámbito del que el Escrito sacerdotal prácticamente no habla (la rebelión de Coré, Datán y Abirán en Nm 16; la sucesión de Moisés con Josué en Nm 27,12-23). Como autoridades

reconocidas no cita más que a los «ancianos» (4,15; 9,1). En 4,22-26 se trata de un jefe (*nasí*), título clásico para el jefe de tribu, pero que puede aplicarse a un virrey, a un príncipe heredero e incluso a un rey.

El Levítico deja abierta la cuestión del régimen político bajo el cual puede vivir el Israel restaurado; no se puede decir que propugne una constitución hierocrática. Lo insinúa, sin embargo, dando al sumo sacerdote el título de ungido, mesías (*kohen masiaḥ*, 4,3.5.16), que se había otorgado a Saúl, David y Salomón, pero no a sus sucesores (aunque se hable con ocasión de su consagración). Esta transferencia de titulación significa sobre todo que el sacerdote retoma a su manera la función de mediador entre la nación y su Dios que se reconocía al rey. Pero solamente es Simón, el último hermano de Judas Macabeo, el que sacará las consecuencias políticas de ello (en el 142 a. C.).

Si la ley sacerdotal concede un lugar importante a las reglas litúrgicas, también integra las reglas morales ya codificadas en Israel (por ejemplo, 24,15-22). Tanto unas como otras son declaradas inmutables, irreformables, y tienen valor «para todas las generaciones», «para siempre». Una de ellas es calificada de «*berit 'olam*» (24,8), que habría que traducir como «disposición definitiva», más que como «alianza eterna», como se haría en otros contextos (por ejemplo, Ez 16,60). Otra «*berit*» se indica en 2,13: toda ofrenda debe salarse.

Lo que el Escrito sacerdotal disipa es cualquier sospecha de reciprocidad en la relación entre el hombre y Dios. Las pocas expresiones de la Ley de santidad que irían en este sentido se conservan, pero desaparecen más o menos en el conjunto de las prescripciones. No se propone ninguna motivación para animar a la gente a obedecer las exigencias del Señor, sino su autoridad trascendente. Se pide a los

israelitas que sean santos sin decir qué ventaja podrían encontrar en ello, excepto la de no ser expulsados de la tierra o exterminados. ¿Hay que ver aquí el principio de una espiritualidad del «puro amor»? Más bien, parece que el Escrito sacerdotal reconoce un beneficio a la obediencia, pero más sutil: estar en armonía con el mundo tal como Dios lo ha creado, con sus jerarquías y sus estructuras, que traducen los mandamientos. Se uniría así a la profunda mirada de los sabios de Israel y otras sabidurías. En algunos apocalipsis, el pecado supremo que acarrearé la ca-

tástrofe final consistirá en trastornar el orden del mundo. Así, en Daniel, Antíoco Epífanes será condenado por haber querido «cambiar los tiempos» (Dn 7,25; 8,11; 9,27; 1 Mac 1,45), es decir, las fechas de las fiestas: las de Lv 23 y Gn 1,14.

En un período en el que todo se sume en el caos, incluso la relación entre el Señor y su pueblo, es una buena noticia proponer una regla de vida definitiva, arraigada en el ordenamiento primordial que representaba la creación.

Posteridades del Levítico

EN EL JUDAÍSMO

El lugar otorgado a los sacrificios y al templo hacía al Levítico muy vulnerable a las agitaciones de la historia. La ruina del templo, en el año 70 de nuestra era, vuelve caduca una buena parte de las prescripciones. Mientras que no se había dudado en poner en servicio templos israelitas en Egipto (Elefantina y Leontópolis), en los siglos IV y III a. C., nadie se atrevió a reemplazar el de Jerusalén, ni siquiera bajo la forma de un santuario móvil como el que describe Ex 25-40. La prohibición de Lv 17 será respetada e Israel deberá vivir sin culto sacrificial.

La tradición farisea, que se estructura en Yamnia (Yabné), encuentra prácticas de reemplazo, de las que el Sal 40 ya había ofrecido el programa: *«Tú no quieres sacrificios ni ofrendas (...) Aquí estoy, para hacer lo que está escrito en el libro sobre mí (...) llevo tu ley en mis entrañas»*. Se han podido leer algunos ejemplos a propósito del Día de las Absoluciones (p. 19). Pero esto no impedirá a las escuelas rabínicas

comentar todas las prescripciones del Levítico como si estuvieran en vigor en su tiempo. ¿Es por respeto al texto sagrado o con la invencible esperanza de una restauración?

EN EL NUEVO TESTAMENTO

En el Nuevo Testamento, el Levítico no es citado por sí mismo, sino solamente como una parte de la Torá. Pero se puede indicar lo que se inspira claramente en el Levítico. Los autores del Nuevo Testamento presentan tres actitudes diferentes: aceptación, rechazo y reinterpretación.

Algunas prescripciones son *aceptadas* sin reticencias. La primera que hay que citar es, evidentemente, la del amor al prójimo (Lv 19,18), que Jesús declara ser igual al primer mandamiento: la de amor a Dios (Mc 12,31-33). San Pablo presenta este mandamiento como el resumen de toda la Ley (Rom 13,9). La llamada a la santidad (Lv 19,8) solamente se cita en

1 Pe 1,16, pero encuentra ecos en muchos otros textos: Jn 17,17; 1 Tes 3,13; Col 3,12; Ef 4,24; Heb 12,10-14. Las prohibiciones de Lv 18 y 20 son citadas globalmente en las múltiples condenas de la *porneia*, palabra que abarca especialmente las «uniones ilegítimas» para los judíos (Hch 15,20-29; 1 Cor 5,1; 6,18; 7,2; 1 Tes 4,3). En cuanto a las prohibiciones alimentarias impuestas por la asamblea de Jerusalén (Hch 15,20-29), pueden proceder de Lv 17,10-16, aunque también de Dt 12,16; 14,21 y Gn 9,4-5.

Otras prescripciones son *rechazadas* o desdénadas. Las prohibiciones alimentarias de Lv 11 son declaradas caducas en la visión de Jafa (Hch 10,13-15), lo que retoman Rom 14,14-20 y Tit 1,15. Jesús, según Mc 7,19, al menos lo había insinuado. Los apóstoles levantan acta de la ruina del templo, que deja sin objeto las prescripciones sobre los sacrificios y las actividades de los sacerdotes. En Gal 4,10, Pablo reprocha a algunos cristianos de origen pagano que observen un calendario judío, que debe de ser el de Lv 23 (cf. p. 32).

Más delicada será la operación de *reinterpretación*, que el judaísmo rabínico tuvo que hacer por su parte. La carta a los Hebreos no toma partido sobre el cese del culto del templo, pero su autor se esfuerza por mostrar que todos sus valores se encuentran en la muerte voluntariamente aceptada de Cristo⁵. El don que hace de su vida reemplaza de una vez y definitivamente todos los sacrificios, especialmente los del Día de las Absoluciones (Heb 9-10). Hasta el final de los tiempos será el único sacerdote agradable a Dios. Para reemplazar las otras ofrendas y sacrificios se recurrirá al culto espiritual de la vida santa, a la confesión de fe y a la alabanza (Heb 13,15; Rom 12,1;

5. Cf. J. AUNEAU, *El sacerdocio en la Biblia* (Cuaderno Bíblico 70; Estella, Verbo Divino, 1990) 49-53.

1 Pe 2,5), a lo cual invitaban ya algunos salmos (51,18-19; 69,31-32). De igual manera, las exigencias de pureza son mantenidas, pero con un sentido nuevo. Como ya había afirmado Jesús (Mt 15,10-20), solamente el pecado puede considerarse como causa de impureza. Por tanto, la palabra aparece más veces en el Nuevo Testamento, pero con esta acepción ética (Tit 1,15; 1 Tes 4,7; 1 Jn 1,7).

EL LEVÍTICO EN EL NUEVO TESTAMENTO

El texto del Levítico se encuentra bajo tres formas:

1. Citas explícitas:

12,8 en Lc 2,24

16,2.12.13 en Heb 9,7

18,5 en Rom 10,5 y Gal 3,12

19,2 en 1 Pe 1,16

19,18 en Mt 5,43; 19,19; 22,39; Rom 13,9; Gal 5,14; Sant 2,8
23,29 en Hch 3,23b

26,12 en 2 Cor 6,16.

2. Alusiones evidentes:

Mc 1,44 y Lc 17,14 remiten a Lv 14,2-32

Mt 19,17 y Lc 10,28 suponen Lv 18,5

Mc 2,26 supone Lv 24,9

Mt 26,65.66 remiten a Lv 24,15-16

Mt 5,38 cita Lv 24,20 (o bien Ex 21,24; Dt 19,21)

Heb 9,21 supone Lv 8,15

Heb 9,22 supone Lv 17,11.

3. Alusiones probables:

1 Cor 7,23 y 1 Pe 1,18-19 recuerdan Lv 25,55

Heb 9,19 recuerda Lv 14,4 (o Nm 19,6)

Heb 11,13 recuerda Lv 25,23

Mc 6,18 recuerda Lv 18,16 (o 20,21).

Las menciones de fiestas judías en los evangelios y los Hechos de los Apóstoles remiten a calendarios como el de Lv 23, pero sin citar el texto.

Se encuentran otras muchas prescripciones levíticas que tal o cual pasaje del NT presentan como obligatorias, pero es difícil hallar cuáles son los criterios de discernimiento que hacen que tal artículo de la Ley se retenga o se abandone.

Sin embargo, habría que ir más allá de la búsqueda de citas o alusiones. El Nuevo Testamento propone uno o varios programas de santificación donde se pueden encontrar algunas ideas clave del Levítico. Citemos, por ejemplo, la convicción de ser un pueblo santo, puesto aparte, que no puede complicarse con el «mundo» y que ha de tener una forma de vivir original (Rom 12,2; Ef 4,17-18; Sant 4,4; 1 Jn 2,15-17). Este pueblo se sabe sometido al juicio de Dios, que le purifica, le poda y le quita sus elementos muertos (Jn 15,2; Hch 5,1-11; 1 Cor 5,11). Incluso aunque no sea por sí misma causa de salvación, la Ley, que traduce la voluntad de Dios, debe ser respetada (Rom 7,12; Sant 2,8-12).

En el Nuevo Testamento, la santidad no parece concernir más que a las personas: individual (los discípulos son llamados «santos») o colectivamente («pueblo santo», «Iglesia santa»). Nada es sagrado por naturaleza: «*Todo es vuestro*» (1 Cor 3,22), pero todo puede ser consagrado por el uso que hagan de ello los «santos». Esto no está tan alejado del Levítico, que no declara «santa» la tierra confiada a Israel. Pablo, a pesar de observar personalmente algunas fiestas judías, no se ve presionado para crear un calendario cristiano (Gal 4,10), incluso aunque ya aparezcan algunos de sus elementos, como el «día del Señor» (Hch 20,7; 1 Cor 16,2; Ap 1,10). Y si todavía encontramos en los evangelios palabras como «ofrenda» (Mt 5,23), «cosas santas» (Mt 7,6), «ciudad santa» (Mt 4,5), es porque, para Jesús, constituían las realidades cotidianas; pero nada hace ver que pensara en hacer que perduraran.

A lo largo de los siglos, los cristianos continuaron leyendo el Levítico como una parte de la Palabra de Dios. Lo leyeron como lo había hecho el Nuevo Testamento, pero también se verán empujados a buscar en él significados nuevos. Esto se llevará a cabo siguiendo dos líneas de interpretación:

1. Una lectura «espiritual» –más exactamente alegórica– que encuentra signos del misterio cristiano en los textos más inesperados. Por ejemplo, así es como Orígenes entiende las reglas dadas en Lv 11 para distinguir los mamíferos puros de los impuros:

«Veamos en primer lugar aquellos que rumian y tienen la pezuña partida, los que son declarados puros. Pienso que se puede decir que rumia aquel que se aplica a la ciencia y medita día y noche la Ley del Señor. (...) Observemos que se dice que “hace subir el alimento”. Hace subir el alimento aquel que lleva lo que ha leído literalmente al sentido espiritual, el que sube de las realidades básicas y visibles a las invisibles y superiores. Pero si, habiendo meditado la Ley divina y llevado eso que has leído a un entendimiento espiritual, de modo que tu vida y tus acciones no sean tales como manifiesta la diferencia entre la vida presente y la futura, entre este mundo y el mundo por venir... tú no eres más que un camello en un camino tortuoso» (*Homilías sobre el Levítico* VII, 6).

Más evidente es su interpretación de las prescripciones relativas a la iluminación del templo (Lv 24,3):

«Literalmente se habla de encadenamiento: el pueblo proporcionó aceite de oliva puro para asegurar en la lámpara la luz; y Aarón guardaba las lámparas iluminadas desde la tarde a la mañana. (...) Antes de la venida del Señor Jesús, el sol no se levantaba para el pueblo de Israel, sino que tenía una lámpara. La palabra de la Ley y la de los profetas era para ellos una

lámpara, pero encerrada en un estrecho recinto. (...) Mientras el pueblo tenía aceite, la lámpara no se extinguía. Pero cuando faltó entre ellos el aceite de la misericordia, cuando ya no halló pureza (...), la lámpara tuvo que extinguirse» (*Homilía XIII, 2*).

2. La utilización más o menos adaptada de instituciones que la vida de la Iglesia llevaba a inventar. Para gente alimentada con la Escritura, era lógico inspirarse en instituciones codificadas por la Escritura. Éstos son tres ejemplos:

– La legislación canónica del matrimonio define impedimentos de consanguinidad muy próximos a las prohibiciones de Lv 18 y 20. Sin embargo, sólo será en el año 567, en el Concilio de Tours, cuando un canon haga referencia explícita al Levítico.

– Para las recién paridas se instituyó desde antiguo una ceremonia que hasta fecha reciente se llama

«purificación». Hasta el siglo XVI era presentada claramente como un rito de purificación inspirado en Lv 12. Después se desarrolló en el sentido de una acción de gracias por el nacimiento.

– Desde el año 1300, los papas revitalizaron la ley del jubileo, interpretado como una liberación espiritual y apenas dejando lugar a la dimensión social, que sin embargo era esencial en el texto bíblico. Es cierto que el gran jubileo del año 2000 relanzó el tema de la condonación de las deudas de los países más pobres.

Por último, observemos un último avatar del texto del Levítico: la mención en el lenguaje corriente de algunas palabras características de este libro. Así, todos los cincuentenarios son llamados «jubileos», incluso la gente que no trabaja la tierra celebra «años sabáticos», y no se para de buscar «chivos expiatorios»!

PARA CONTINUAR EL ESTUDIO

– G. AUZOU, «Connaissance du Lévitique»: *Cahiers Sioniens* 7 (1953) 291-319.

– *Dictionnaire de la Bible. Supplément*: «Pureté et impureté», vol. IX, cols. 398-554; «Sacré (et sainteté)», vol. X, cols. 1342-1483.

– M. DOUGLAS, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú* (Madrid, Siglo XXI, 21991).

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

– D. LUCIANI, «La fille perdue et retrouvée de Lévitique 18»: *Études Théologiques* 76 (2001) 103-112 (sobre la prohibición del incesto padre-hija).

– D. LUCIANI, «Le jubilé dans Lévitique 25»: *Revue Théologique de Louvain* 30 (1999) 456-486.

– D. LUCIANI, «Soyez saints, car je suis saint. Un commentaire de Lévitique 19»: *Nouvelle Revue Théologique* 114/2 (1992) 221-236.

– R. PETER-CONTESSÉ, *Lévitique 1-16. Commentaire de l'Ancien Testament (IIIa)* (Neuchâtel, 1993).

– R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona, Herder, 1976).

Todas las teologías del Antiguo Testamento tratan también estas cuestiones.

REPROBAR PARA AMAR

(Lv 19,17-18)

Marie BALMARY

El gran mandamiento de «amarás a tu prójimo como a ti mismo» viene a continuación de otro que exige corregir al prójimo. Y esta yuxtaposición extraña a muchos lectores. He aquí algunos fragmentos

del capítulo que Marie BALMARY, psicoanalista y lectora de la Biblia, dedica a este texto del Levítico en su libro El sacrificio prohibido. Freud y la Biblia, páginas 52-69.

Amar o reprobar

Reprobar y amar son sentidos como opuestos. No se puede amar al prójimo porque se tienen reproches que hacerle (Freud), o bien se le querría amar, pero se tienen reproches que hacerle. Todos hemos vivido las delicias de la «luna de miel» al comienzo de las relaciones amorosas o amistosas, cuando ningún malentendido o ninguna ofensa turba aún los nacientes sentimientos. Después hemos vivido incluso la dificultad de emplear el verbo «amar» cuando en nosotros se acumulan reproches a veces no formulados, guardados dentro de uno mismo. ¿Hay que expresarlos y empezar un conflicto o debemos dejarlos

dentro? Sin embargo, envenenan nuestro afecto por el otro y detienen nuestro impulso hacia él o hacia ella. ¿Quién sabe si esos reproches no saldrán un día violentamente, en un mal momento, con una cólera tan viva que nos ciegue y haga que nuestras palabras no sean de recibo para el otro, provocando en él no ya el repliegue sobre su propia conducta, sino el sentimiento de ser a su vez injustamente violentado? ¿Estaremos atrapados entre estas dos opciones? Si no se puede amar porque se tienen reproches que hacer y si no reprobar conduce a no amar ya, ¿qué hacer? (pp. 52-53).

La Biblia: corregir para amar

Levítico 19,17-18

¹⁷ No odiarás a tu hermano, sino que lo corregirás para no hacerte culpable por su causa. ¹⁸ No tomarás venganza ni guardarás rencor a los hijos de tu pue-

blo. Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Yo soy el Señor.

6. *Le sacrifice interdit. Freud et la Bible* (París, Grasset & Fasquelle, 1986).

Amonestar, reprender, dirigir un reproche. Acto de palabra vigorosamente alentado en este mandamiento. Un hermano, un compatriota, alguien del mismo pueblo, ha cometido una falta: le odiaré si no le digo que esa falta es suya, porque soy yo el que la sufre. Esto sucederá si no le reprocho esta falta.

¿Qué sucederá si yo, que sufro su falta, no se la he reprochado y le odio? Me vengaré; habiendo guardado la falta que ha cometido contra mí, trataré de hacerle a él a su vez víctima del mal que me ha hecho. Entonces, el mal habrá triunfado sobre la palabra, puesto que no se habrá expresado la falta, sino que se habrá cometido de nuevo, quizás incluso aumentada en la venganza, si no me contento con el «ojo por ojo».

¿Hacerle mal es un buen medio para hacer que conozca su falta? Podemos dudarlo. No hay conocimiento que no pase de una forma u otra por la palabra. El otro, que me había ofendido y al que no le he dirigido un reproche, sino el odio y la venganza, a su vez me odiará y se vengará. La gran rueda está en marcha. Yo sólo repito lo que todo el mundo sabe en lo referente a la escalada de la violencia, sea en el nivel que sea, desde el ámbito familiar a las guerras mundiales. Lo que me extraña entonces de lo bíblico, viendo este texto más despacio, es la relación que se establece entre no reprochar al otro su falta y cargar yo mismo con ella (p. 57).

En la vida ordinaria, todo ser humano que haya ejercitado su sensibilidad y su razón conoce el malestar que produce una ofensa sobre la que no se ha podido expresar el desagrado o el sufrimiento que causa. Cada día tenemos diez mil ejemplos: cuando se ha sido privado de un objeto personal, obligado a realizar una tarea que debería hacer otro, acusado de un acto que uno no ha cometido o incluso simplemente cuando se ha sido ignorado por alguien del que se

esperaba un saludo... todo esto puede herirnos en diversos grados. Por ejemplo, muchas veces –aquella noche– no podemos dormir como de costumbre. Experimentamos la necesidad de hablar de ello con alguien. Y si encontramos un oído amigo para expresarle los reproches que no hemos podido hacer al que nos ha ofendido, la cosa va mucho mejor. Esos reproches aún no han llegado a su destinatario, pero están a punto de hacerlo, al haber sido ya traducidos en palabras y nuestra herida, nuestra cólera, haber encontrado un testigo. Si estamos solos, quizás nos pongamos a escribir una carta a aquel al que tenemos que hacerle el reproche y, aunque no la enviemos, experimentaremos ya un alivio. Para algunos, el mero hecho de escribir unas líneas bastará por sí mismo para el apaciguamiento.

Experimentamos la necesidad de descargarnos de la ofensa que se nos ha hecho, de ponerla fuera de nosotros. ¿No es cierto que la llevábamos con anterioridad, ya que, al introducirla en una conversación con otro o al plasmarla en una hoja de papel, nos sentimos ya más ligeros? Hablo aquí de ofensas que conocemos, ofensas que no se escapan a nuestra consciencia y de las que la mayor parte de las veces logramos que nuestro espíritu se libere.

Aquí sólo se trata de ofensas entre personas más o menos iguales. Si entre el que comete la ofensa y el ofendido la relación es mucho más desigual, las cosas cambian: en efecto, la fuerza de la ofensa puede ser mucho mayor cuando el que ofende es más fuerte que el ofendido, quien incluso podrá expresar menos su sufrimiento que en los ejemplos precedentes. Y más todavía si el que ofende es un padre o un maestro admirado y amado. No es fácil para un niño reprender a uno de sus educadores. Sin embargo, si se produce el hecho y se tiene la oportunidad de que el adulto reconozca que ha actuado mal con respecto al niño, éste se sentirá más fuerte y la relación entre ambos habrá

franqueado una etapa hacia una igualdad en el valor de cada uno, hacia el hacerse del niño, reconocido como otro cuya palabra propia tiene peso.

Pero, como sucede con frecuencia, esto no se puede dejar a un lado; muchos niños, y muchos dominados (social, profesional o políticamente), han vivido y viven esta sucesión de acontecimientos: habiendo sido

ofendidos, protestan, y entonces son reprendidos por reprender e incluso se les reprocha el hecho de que hagan un reproche. Siendo las fuerzas desiguales, deben callarse. En muchas familias con una «fuerte pretensión educativa», muchos niños deben pedir perdón incluso de haber hecho un reproche. El rizo se ha rizado: el ofendido es ahora el que pide perdón: la falta ha vuelto a caer sobre él (pp. 58-59).

Culpable de la ofensa sufrida

La culpabilidad neurótica aparece entonces, en mi opinión, tanto más difícil de solventar cuanto que es la que experimentamos, primeramente de forma consciente, no por las ofensas que hemos hecho, sino por las que, inconscientemente, hemos sufrido. Al haber sufrido sin poder atribuir la ofensa a su autor, hemos cargado con esta ofensa que se nos hacía como si fuéramos sus autores. Entonces, para liberarnos de esta falsa culpabilidad, tenemos que terminar por cometer los mismos actos. El Levítico dice: venguémosnos. Pero muy frecuentemente sin entender por qué, haciendo el mal que no queremos.

Pacientes educados en la religión católica y la práctica de la confesión dan testimonio del siguiente hecho: se acusaban ante el sacerdote de tal o cual cosa. Pero el perdón que se les daba se revelaba ineficaz para liberarles del peso de su culpabilidad, que les empujaba a confesarse de nuevo con otro sacerdote por las mismas faltas. Sólo durante el análisis tomaban conciencia de lo siguiente: de hecho, se acusaban de faltas que habían cometido contra ellos, faltas no reconocidas por sus autores y que se encontraban cargados con ellas. Se podría decir que se acusaban de sus propios sufrimientos; entonces

¿cómo podía ser eficaz el perdón? Quizá de forma oscura buscaban poder perdonar ellos mismos a los que les habían ofendido, pero sin poder formular la ofensa, lo que hacía imposible la cuestión.

La oración recitada diariamente por millones de seres humanos, *el padrenuestro*, tiene que ver con este tema: «Perdona nuestras ofensas como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden» (Mt 6,12). Esta frase, escuchada tantas veces, ha despertado en mí nuevos caminos de sentido cuando me he dado cuenta de la relación que se establece entre la ofensa hecha y la ofensa sufrida. La cura analítica nos enseña lo que la confesión no podía revelar; cuando alguien en una sesión hace el relato de una violencia que ha hecho a otro, es posible que no sea consciente de la naturaleza de su acto: una ofensa. Ahora bien, no carece de interés para él que tome conciencia de ello, porque a menudo constituye el único acceso a su memoria. De esta manera, el que humilla ha sido humillado, el ladrón ha sido robado; el violador, violado; el mentiroso, engañado... ¿Podemos perdonar las deudas a aquellos que nos deben sin tener conocimiento de esta deuda? Ciertamente, no. Y muy frecuentemente sólo podemos saber lo que nos ha su-

cedido en el momento en el que nos disponemos a volverlo a hacer (pp. 64-65).

Este mandamiento bíblico que hace posible amar al prójimo como a uno mismo es una llamada a expresar la ofensa. Nuestra cultura olvida esta llamada y la rechaza. Entonces, el amor al prójimo no es ya la feliz consecuencia del acto de palabra que permite al ser humano no ser expulsado por la ofensa de su situación como sujeto. Para el discurso religioso ambiente, esta segunda parte (amarás...) se ha convertido en la totalidad del mandamiento, puesto, por otra

parte, en imperativo (ama a tu prójimo...). Freud lo expresa perfectamente: (aislado de esta manera) es impracticable. (...)

Un poder totalitario, ya sea político, científico o religioso, apenas puede acomodarse a esta llamada a la reprobación. Si no funciona sobre la eliminación —el asesinato— de los oponentes, ya no le queda más que promover la inversión de la reprobación, es decir, la autocrítica. Desde este punto de vista, ni los monoteísmos ni el psicoanálisis pueden estar libres de toda sospecha (p. 69).

LAS LECTURAS DE LA BIBLIA EN LA IGLESIA CATÓLICA

Philippe BACQ⁷

Desde la óptica de este coloquio sobre la pastoral bíblica, se me propuso disertar sobre cómo percibe un católico la revelación, las Escrituras, concebidas como Palabra de Dios, y cómo se sitúa frente a las diferentes formas de exégesis que tienen lugar hoy día. Para un católico, estas cuestiones son tanto más complejas cuanto que su Iglesia ha llevado a cabo cambios muy importantes a este respecto durante el último siglo de su historia.

– En un primer momento propondré un breve recorrido histórico para que se perciban las evoluciones que tuvieron lugar entre el Concilio Vaticano I (1870) y

la constitución *Dei Verbum* sobre la Palabra de Dios del Concilio Vaticano II (1965).

– En un segundo momento evocaré los diferentes métodos de exégesis y las aproximaciones bíblicas que hoy se practican en el terreno pastoral y los valoraré a la luz de las afirmaciones más significativas de la constitución *Dei Verbum*.

– Al final del recorrido propondré los grandes ejes de una lectura teológica de los evangelios que se sitúa en la línea de la *Dei Verbum* y que, especialmente desde el punto de vista pastoral, me parece particularmente fecunda hoy.

I. La revelación, la Palabra de Dios y la exégesis: un siglo de historia

EL CONCILIO VATICANO I

Comencemos con un poco de historia. ¿Cómo se proponía la doctrina católica sobre la revelación, la Pa-

labra de Dios y la exégesis en el Concilio Vaticano I⁸? En el prólogo de la constitución *Dei Filius* (24 de abril de 1870), los obispos denunciaban con vigor los errores de un mundo que, en su opinión, corría a su

7. Philippe Bacq, jesuita, trabaja en *Lumen Vitae*, Centro Internacional de Estudios para la Formación Religiosa (Bruselas). Esta conferencia fue pronunciada durante el coloquio «Biblia y Culturas», 6-8 de octubre de 2000, en París, organizado por la Federación Bíblica Católica.

8. Para la interpretación de la constitución *Dei Filius* del Vaticano I, cf. Christophe THÉOBALD, «La constitution dogmatique du Concile Vatican I», en B. SESBOUÉ / C. THÉOBALD, *La Parole du salut* (Histoire des Dogmes IV; París, Desclée, 1996) 259-313 (trad. española: *Historia de los dogmas. IV. La palabra de la salvación* [Salamanca, Secretariado Trinitario, 1997]).

perdición. Estigmatizaban la confianza que la cultura del tiempo ponía en la razón humana y que había dado nacimiento al racionalismo, al naturalismo y al ateísmo.

El concilio atribuía la entera responsabilidad de este hecho a las *herejías*, es decir, a las Iglesias reformadas. Ellas habían «rechazado el divino magisterio de la Iglesia y abandonado al juicio privado las cosas de la religión». Según este concilio, la fuente de esta desviación era la crítica racional de la Escritura, que había invadido la exégesis desde los tiempos de la Reforma. Esta confianza en la razón para el trabajo exegético había transformado profundamente el estatuto de la Biblia: «Ha dejado de ser considerada –dicen los obispos– como poseedora de un carácter divino e incluso han empezado a asimilarla a fábulas míticas»⁹. En resumen, de Palabra de Dios que era hasta entonces, la Escritura se había convertido en una colección de mitos, incapaces de alimentar la fe de los cristianos.

Para conjurar este peligro, el concilio subrayaba el carácter sobrenatural de la Palabra de Dios. Al revelarnos quién es Dios, ella nos manifiesta sobre todo los «decretos» divinos, que son eternos: «Sin embargo, plugo a su sabiduría y a su bondad revelarse a sí mismo al género humano, así como los decretos eternos de su voluntad por otro camino, sobrenatural éste» (p. 1.639).

En la continuación de la constitución, los decretos de la voluntad de Dios son asimilados prácticamente a las materias de fe y costumbres. Nosotros los cono-

ceamos gracias a la Escritura. Pero sólo el magisterio de la Iglesia católica ha recibido de Dios el encargo de interpretar correctamente la Escritura. Ahora bien, él expresa esta interpretación en los dogmas, cuyo sentido es presentado «de una vez por todas», dice el concilio. Desde entonces, «no es legítimo apartarse de ella con el pretexto y en nombre de una comprensión más profunda» (p. 1.645).

El Concilio Vaticano I establecía así las grandes características de la exégesis católica que se iba a criticar severamente en el siglo siguiente. Dos principios la fundamentan. Por una parte, la exégesis está al servicio de la doctrina. Según este principio, el exegeta que se inclina sobre la Biblia sabe ya anticipadamente, de alguna manera, lo que va a encontrar en ella. Leerá allí necesariamente lo que la Iglesia católica enseña en sus dogmas. La exégesis no está sometida a las incertidumbres de la investigación. Siempre existe un punto fijo de referencia, intangible, garantizado por el magisterio de la Iglesia.

Por otra parte, en sentido contrario, la doctrina descansa en la exégesis. Pero únicamente la interpretación literal del texto es admitida por el magisterio de la Iglesia. El principio que fundamenta esta postura es claro: la Biblia no puede incluir fábulas. Por tanto, el concilio condenaba inequívocamente el camino exegético adoptado por algunos exegetas católicos, ya desde finales del siglo xvii, que, tras las huellas de Richard Simon, abordaban los textos de forma crítica.

Es importante calibrar este hecho. No es extraño que la lectura fundamentalista de la Escritura siga viva hoy en algunos ambientes católicos. Tiene detrás una larga historia y antaño fue la única interpretación admitida por la jerarquía de la Iglesia. Se sitúa dentro de una concepción de la revelación que otorga la prioridad a las verdades que hay que creer y a las obliga-

9. Las referencias al concilio están tomadas de «Concile du Vatican I. Session III. Constitution Dogmatique sur la foi catholique *Dei Filius*», en *Les conciles œcuméniques 2^o*. *Les décrets, de Trente à Vatican II* (Paris, Cerf, 1994) 1.635.

ciones morales y culturales que hay que observar. Estaba garantizada por el dogma de la Iglesia, definido él mismo de una vez por todas.

No podemos subestimar la inmensa ventaja pastoral de semejante manera de ver las cosas. El cristiano vive seguro. Vive en la apacible certeza de poseer las verdades necesarias para su salvación. Sabe con claridad lo que debe creer y cómo debe comportarse. No tiene más que volverse al magisterio de la Iglesia, que constituye el polo de unidad de la Iglesia católica, polo único e invariable a lo largo del tiempo. ¿Hay que recordar que el mismo concilio había definido la infalibilidad del papa cuando habla *ex cathedra* en materia de fe y de moral?

En la época del Concilio Vaticano I, el magisterio de la Iglesia no percibía la fragilidad del edificio construido de esa manera. Durante la crisis modernista, sus dos pilares centrales —una cierta lectura fundamentalista de la Escritura y la inmutabilidad del dogma— iban a ceder lentamente gracias a los progresos de la investigación crítica. Por una parte, la exégesis histórico-crítica no dejaba de desarrollarse y pronto iba a convertirse en ineludible para el conjunto de los exegetas pertenecientes a la Iglesia católica o a las Iglesias de la Reforma. Por otra parte, la toma de conciencia cada vez más viva del carácter histórico de la revelación iba a transformar profundamente la concepción fixista del dogma, que era tradicional en la Iglesia católica.

REVELACIÓN, PALABRA DE DIOS Y EXÉGESIS SEGÚN EL VATICANO II

Al término de esta larga época de transición, el Concilio Vaticano II iba a dar un impulso capital a la Iglesia católica. Toda la coherencia teológica del

Concilio Vaticano I era la que iba a ser reelaborada en la orientación «pastoral» que Juan XXIII había sugerido en su discurso de apertura del concilio¹⁰. Es especialmente sensible en la constitución *Dei Verbum* sobre la revelación y la Escritura, que nos interesa más especialmente hoy (texto en el *Cuaderno Bíblico* nº 74).

El prólogo de la constitución ya no nos sitúa ante los errores de un mundo que corre a su ruina. No parte de la «verdad católica» que hay que defender. Tiene su punto de partida en la «Palabra de Dios», que se convierte en el título de la constitución: *Dei Verbum*. De entrada, los obispos se sitúan en una actitud de escucha de la Palabra y desean proclamar al mundo la experiencia viva que ellos tienen de la Palabra. Esta experiencia ya no apunta, en primer lugar, a las verdades que hay que creer y poner en práctica. Pertenece al orden de un «acontecimiento», un acontecimiento de comunión con Dios y entre los seres humanos. Los padres del concilio lo dicen antes de nada por medio de la cita de la primera

10. Al hablar de la doctrina de la Iglesia, el papa pedía que «fuera expuesta y estudiada según los métodos de investigación y la presentación que emplea la ciencia moderna». A tal efecto, distinguía claramente entre la «sustancia del depósito de la fe», considerada como un todo, y la «formulación de la que se reviste», es decir, las formas históricas que adopta el depósito en los diferentes momentos de la historia. Ligaba esta distinción a una nueva forma de ejercer el magisterio de la Iglesia al invocar «un magisterio con carácter sobre todo pastoral». Cf. JUAN XXIII / PABLO VI, *Discours au concile* (París, Centurion, 1966) 64. Este pasaje del discurso de Juan XXIII era nuevo hasta tal punto que la traducción latina oficial publicada por la Curia lo transformó sensiblemente en el sentido de las afirmaciones del Concilio Vaticano I. Cf. C. THÉOBALD, «Le concile et la forme pastorale de la doctrine», en *La parole du salut* [cf. n. 8], pp. 478-479, n. 3.

carta de Juan, que es el pórtico de entrada de la *Dei Verbum* (DV):

«La Palabra de Dios la escucha con devoción y la proclama con valentía el Santo Concilio, obedeciendo a aquellas palabras de Juan: “Os anunciamos la vida eterna: que estaba junto al Padre y se nos manifestó. Lo que hemos visto y oído os lo anunciamos para que también vosotros viváis en esta unión nuestra que nos une con el Padre y con su Hijo Jesucristo” (1 Jn 1,2-3)» (DV § 1).

Desde el punto de vista ecuménico, este nuevo punto de partida es capital. El concilio no sólo abandona cualquier actitud polémica con relación a las Iglesias de la Reforma, sino que reintegra la «*experiencia*» de la Palabra y su proclamación, tan querida para Lutero: «*Lo que hemos visto y oído os lo anunciamos*». El punto de partida de la fe es la Palabra viva, experimentada, recibida en la «*confianza del corazón*», como decía el reformador, y proclamada. Sorprenden las semejanzas que existen entre el prólogo de la *Dei Verbum* y algunas afirmaciones de Lutero, tales como éstas:

«Propiamente hablando, el Evangelio no es algo escrito en los libros o fijado en la letra, sino una predicación oral, una palabra viva y una voz que resuena en el mundo entero y que se grita en la plaza pública, aunque la podemos escuchar por todos lados»¹¹.

«De esta manera, el Evangelio de Dios, este Nuevo Testamento, es una noticia feliz y un anuncio que ha resonado en el mundo entero, por medio de los

11. Cf. *Predicación y comentario de la carta de san Pedro*, 1523, WA 12, 259, 10-13, citado por M. LIENHARD, *Martin Luther, la passion de Dieu* (París, Bayard Eds., 1999) 173.

apóstoles, hablándonos de un verdadero David, el que combatió el pecado, la muerte y el diablo y que triunfó sobre él. Por eso liberó a todos aquellos que estaban presos de sus pecados, atormentados por la muerte, subyugados por el diablo»¹².

Al renovar el sentido que la Iglesia católica daba a la Palabra de Dios, acercándose a la postura luterana, la *Dei Verbum* permitió un diálogo fecundo entre las Iglesias. El punto de llegada actual de este diálogo ha sido la *Declaración común sobre la justificación* (1999). Pero este nuevo punto de partida es también importante desde el punto de vista pastoral: ¿acaso promover una pastoral bíblica no es ponerse juntos a la escucha de la Palabra para entrar en comunión los unos con los otros y con Dios? Volveré sobre este punto en la última parte de mi exposición.

Algunos pasajes de la *Dei Verbum*, los más significativos en mi opinión, se sitúan en la estela del prólogo. Es el caso del párrafo que le sigue inmediatamente. Verdaderamente, es la Palabra de Dios la que es la fuente de este párrafo y la que lo riega por completo. De esta manera se invierte la relación Escritura-Tradición, que era la del Vaticano I. Aquí, la Escritura, alcanzada su autonomía, inspira verdaderamente la reflexión teológica. Gracias a lo cual este pasaje retoma en parte un párrafo de *Dei Filius* del Vaticano I, llevando a cabo un cambio de una prodigiosa importancia.

«Quiso Dios, con su bondad y sabiduría, revelar-se a sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad (cf. Ef 1,9): por Cristo, la Palabra hecha carne, y

12. Cf. *Prólogo al Nuevo Testamento*, 15232, WA DB 6, 2,23-4,8, citado por M. LIENHARD, o. c., 172.

con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina (cf. Ef 2,18; 2 Pe 1,4). En esta revelación, Dios invisible (cf. Col 1,15; 1 Tim 1,17), movido de amor, habla a los hombres como amigos (cf. Ex 33,11; Jn 15,14-15), trata con ellos (cf. Bar 3,38) para invitarlos y recibirlos en su compañía» (DV § 2).

En Dios hay más de «*manifestar el misterio de su voluntad*» que de «*revelar los decretos eternos de su voluntad*», como afirmaba el Vaticano I. La insistencia en las verdades que hay que creer y poner en práctica desaparece aquí en beneficio de un término mucho más bíblico: el misterio, el sacramento de la voluntad de Dios. Ésta se expresa aquí en términos relacionales de comunicación. Lo que Dios, Padre, Hijo y Espíritu, desea revelándose a sí mismo es entrar en comunión con nosotros. Nos invita a compartir su propia vida. La fuerza de esta revelación es la de la amistad. Al revelarse, Dios se dirige a los hombres como a amigos. Es el propio aspecto de la Palabra de Dios el que cambia aquí, su estilo, su forma: escuchar la Palabra es tener la experiencia viva de Dios, que se nos comunica; es entrar con él en un diálogo de amistad mediante el Verbo, la palabra hecha carne.

«En los Libros sagrados, el Padre, que está en el cielo, sale amorosamente al encuentro de sus hijos para conversar con ellos. Y es tan grande el poder y la fuerza de la Palabra de Dios, que constituye sustento y vigor de la Iglesia, firmeza de fe para sus hijos, alimento del alma, fuente límpida y perenne de vida espiritual» (DV § 21).

A partir de ahí, el concilio expresa el deseo de que el estudio de la Palabra de Dios, tomada en este sentido experiencial, vital y no solamente intelectual, sea para la teología «*como su alma*» (§ 24). Que se con-

vierta, por así decir, en la «matriz» de la reflexión teológica, engendrando desde el interior, por su propia forma –relacional–, el discurso de la Iglesia en cuanto su práctica pastoral. Hay que decirlo con claridad: en el mundo católico sólo estamos en el comienzo de un camino teológico semejante. Por otra parte, lo mismo que la Palabra expresa el incesante diálogo entre Dios y los seres humanos, su sentido no puede ser presentado de una vez por todas por el magisterio de la Iglesia. Todo el pueblo de Dios contribuye, cada miembro por su parte, a hacer crecer la tradición, que se instaura a partir de la Palabra recibida, estudiada y rezada:

«Esta tradición apostólica va creciendo en la Iglesia con la ayuda del Espíritu Santo; es decir, crece la comprensión de las palabras e instituciones transmitidas cuando los fieles las contemplan y estudian repasándolas en su corazón (cf. Lc 2,19.51), y cuando comprenden internamente los misterios que viven, cuando las proclaman los obispos, sucesores de los apóstoles en el carisma de la verdad» (DV § 8).

Por tanto, los creyentes tienen su parte en la percepción y la comprensión de la Palabra, lo que nos acerca una vez más a las Iglesias de la Reforma. Se establece una interacción entre el pueblo de Dios entero y sus pastores, lo que confiere al magisterio de la Iglesia una connotación nueva. En este intercambio, los exegetas tienen una función de elección. Están invitados a «*aplicar estas normas en su trabajo para ir penetrando y exponiendo el sentido de la Sagrada Escritura, de modo que con dicho estudio pueda madurar el juicio de la Iglesia*» (DV § 12). Así pues, ellos ya no trabajan de forma aislada. Mediante sus trabajos ayudan a los creyentes a captar mejor el sentido de la Palabra de Dios; colaboran con la jerarquía para hacer que madure el juicio de toda la Iglesia, pero, en el

espíritu del concilio, también reciben a cambio de los creyentes, que estudian y oran la Escritura, el sentido de la fe de la Iglesia.

A la luz de este «acto» conciliar es como querría situar ahora la multiplicidad de métodos exegéticos y acercamientos bíblicos que existen hoy.

II. La situación actual

Dos factores caracterizan la época en que vivimos. Por una parte, el surgimiento de una gran diversificación de métodos y acercamientos exegéticos; por otra, desde el punto de vista pastoral, una renovación del interés por la Escritura. Del lado católico es sin duda uno de los frutos del concilio, que promovió el libre acceso de los creyentes a la Escritura y liberó la investigación exegética.

(p. 33). En cambio, critica severamente la lectura fundamentalista, llegando incluso a decir: «*Es peligrosa porque seduce a las personas que buscan respuestas bíblicas a sus problemas vitales*» (p. 69). Este doble juicio hace sonreír cuando se piensa en la larga historia de la exégesis católica que acabo de esbozar. Ilustra perfectamente que la doctrina de la Iglesia puede evolucionar a lo largo del tiempo. Por tanto, no hay que desanimarse.

LA DIVERSIFICACIÓN DE LOS MÉTODOS EXEGÉTICOS Y ACERCAMIENTOS BÍBLICOS

El documento de la Pontificia Comisión Bíblica *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (15 de abril de 1993)¹³ cataloga y valora los diversos modos de abordar la Biblia que tienen lugar hoy. Clasifica aparte, al comienzo de su enumeración, el método histórico-crítico y, al final, la lectura fundamentalista. Lleva a cabo un juicio muy positivo sobre el método histórico-crítico. Incluso afirma que es «*indispensable para el estudio científico del sentido de los textos antiguos*»

Entre estos dos polos extremos, el documento distingue cuidadosamente «*los otros métodos de análisis*», tales como el método retórico, narrativo y semiótico, y los «*otros acercamientos*», que se refieren bien a la tradición o a las ciencias humanas (sociología, antropología cultural, psicoanálisis), bien a los contextos culturales (acercamientos liberacionista y feminista). Esta distinción entre métodos y acercamientos es pertinente. Un *método* pone en práctica un conjunto de caminos según un orden sistemático y reglas precisas aceptadas por el conjunto de los exegetas que practican el mismo método. Así pueden dialogar entre sí a partir de los mismos presupuestos críticos. Es el caso para los métodos histórico-crítico, semiótico y narrativo, que son los más extendidos hoy.

Los diferentes *acercamientos* a la Biblia son menos sistemáticos: buscan más bien establecer correspondencias entre el texto bíblico y algunas ciencias

13. (Madrid, PPC, 72001).

humanas –psicoanálisis, sociología, antropología cultural– o algunas corrientes políticas o culturales contemporáneas: las corrientes liberacionista o feminista, por ejemplo. Esta rápida diversificación de métodos y acercamientos plantea una cuestión nueva: hoy más que nunca estamos enfrentados a conflictos de interpretaciones, por lo que respecta a la Escritura. Es una cuestión acuciante. Aquí y allá es fuente de crisis. Sólo se podrá salir de esta situación intensificando el diálogo entre los exegetas y los investigadores que practican estos diferentes métodos o acercamientos. Hay una inmensa tarea por hacer.

UN RENOVADO INTERÉS POR LA ESCRITURA

Esta cuestión del conflicto de las interpretaciones repercute en el terreno pastoral concreto. La unidad querida por el Concilio Vaticano I en torno al magisterio de la Iglesia, que debía ser el garante de una correcta interpretación de la Escritura, está hoy discutida por una gran diversidad de prácticas. En primer lugar, la Escritura se ha convertido en una pieza maestra de la enseñanza catequética, lo que no ocurría antes del Concilio Vaticano II. El principio que estructuraba los antiguos catecismos era el dogma de la Iglesia, la práctica sacramental, la ética y la oración. La Escritura como tal estaba casi ausente. Pero, desde el concilio, las catequesis kerigmática, existencial y antropológica especialmente recurrieron de manera sistemática a la Escritura, lo que plantea la cuestión de la interpretación de los textos en un marco diferente de la investigación científica.

Además, ha visto la luz una floración de grupos de lectura de la Biblia, en el marco de las parroquias y de algunos movimientos eclesiales, que también se en-

frentan al conflicto hermenéutico que hemos mencionado. Ante esta dificultad, las reacciones son diversas. Presento algunas de ellas sin pretender ser exhaustivo.

Algunos de estos grupos han vuelto a una lectura **fundamentalista** de la Biblia. Este movimiento no es propio de la Iglesia católica, no faltaba más, aunque está también presente en ella. No voy a volver sobre las lagunas y los peligros de una lectura semejante. Las advertencias hechas por la Pontificia Comisión Bíblica me parecen absolutamente justificadas. Semejante tipo de lectura no sólo es peligroso para el lector, pues conduce a la ilusión, sino que ni siquiera se corresponde con la intención de aquellos que redactaron la Escritura.

Otros practican lo que yo llamaría una **lectura espiritual** de la Escritura. El recurso a los métodos de exégesis –dicen– seca el texto, que se ha dado a los cristianos no para ser analizado, sino para alimentar su fe. Lo esencial es ponerse juntos a la escucha de lo que el Espíritu nos dice hoy por medio de tal o cual texto. Y la acción del Espíritu no está ligada a los métodos inventados por los exegetas. Esta actitud, me parece, conlleva un aspecto positivo. Valora que la Escritura se ha dado para alimentar la fe de los cristianos y que la acción del Espíritu interviene en la correcta interpretación de los textos. Pero el rechazo a recurrir a los métodos exegéticos supone un riesgo real. El de hablarse los unos a los otros «a propósito» del texto, sin preocuparse por hacer hablar al propio texto. El texto se convierte entonces en un simple pretexto para un compartir vital. Y se corre el riesgo de terminar en lo contrario a lo que se buscaba: en lugar de ponerse a la escucha de lo que dice el Espíritu, se corre el riesgo de hacer decir al Espíritu lo que los participantes desean decirse... En este caso, cualquier proyección se hace posible. En el seno del grupo ya no hay ni regla de lectura ni regla de compartir. En mi opinión, la verdadera escucha del Espíritu pasa nece-

sariamente por la mediación de los métodos de exégesis probados.

Otros hablan más de su **experiencia personal** y buscan después en el corpus bíblico un texto u otro que puede estar en consonancia con su experiencia. Piden a la Escritura que ilumine su experiencia. El aspecto positivo de este acercamiento es subrayar la parte concedida a los lectores en la interpretación de los textos escriturarios. Siempre son abordados a partir de la propia cultura, influida por la experiencia personal. Si la Escritura ha sido dada para alimentar la fe de los creyentes, de hecho es importante que pueda iluminar el propio relato de la vida. Pero aquí el riesgo es el de trocear la Escritura en fragmentos separados, desvinculados de su contexto, y servirse de esos fragmentos en función de las necesidades de los lectores. La coherencia interna de los diferentes libros de la Biblia se pierde entonces y el riesgo de proyecciones es tan grande como en la lectura espiritual de los textos.

Por último, otros se entregan a lo que yo llamaría una **mezcla de métodos**. En este caso, los miembros del grupo aportan elementos de análisis del propio texto, pero lo hacen a partir de descubrimientos hechos al azar de sus lecturas o de la enseñanza recibida en tal o cual centro de formación. Algunos resultados del análisis histórico-crítico o semiótico se mezclan entonces con aportaciones surgidas de acercamientos psicológicos o culturales. Esta manera de proceder supone también un aspecto positivo: evita absolutizar un método determinado. Hace justicia a la pluralidad de acercamientos posibles. Pero también conlleva un riesgo: a veces las informaciones que aportan los miembros del grupo son de gran valor, pero otras proceden de publicaciones muy divulgadoras. En todo caso, las aportaciones de unos y otros son muy fragmentarias y todas se ponen en el mismo nivel... Entonces se deja sentir la necesidad de una regulación crítica de las diferentes aportaciones, lo

que presupone que un animador competente sea el garante del caminar del grupo.

Podríamos continuar enumerando otros modos de abordar la lectura de la Biblia hoy. En la base del conjunto de estos caminos se descubre una demanda similar: encontrar un acceso más directo a la Escritura y ponerla en relación con la propia vida, y esto fuera de las complicaciones metodológicas que necesariamente supone la utilización de uno o varios métodos de exégesis.

POSIBILIDADES Y ESCOLLOS DE LOS ACTUALES MÉTODOS DE EXÉGESIS

Los exegetas tienen razón al tener serias reservas sobre estas maneras más «espontáneas» de proceder. El riesgo de subjetivismo es absolutamente real. Por eso el rodeo por métodos de exégesis serios y que lo han demostrado me parece hoy un paso obligado. Preservan de proyectar sobre Dios los deseos, los miedos, los rechazos –en una palabra, las imaginaciones– del lector. Lo provocan con un descentramiento de sí mismo, permitiendo así a Dios ser Dios en la Palabra que le dirige, diferente, distinto, siempre Otro. En su diversidad, los métodos encuentran aquí todo su sentido: iluminan, cada uno en su nivel de interpretación, diferentes aspectos de la Escritura, remitiendo al misterio insondable de Dios, que se revela en su Palabra...

Pero el simple recurso a los métodos exegeticos no carece de riesgos. En efecto, éstos hacen pasar a la Escritura por el tamiz de sus presupuestos epistemológicos. Consideran la Escritura como un objeto de estudio, que ellos abordan desde fuera, podríamos decir, en un cara a cara objetivante. Ponen en práctica sucesivas deducciones mediante relaciones de ne-

cesidad según un orden lógico. Los resultados así obtenidos se sitúan siempre en el orden de una abstracción que se dirige, en primer lugar, a la inteligencia del lector. Éste está invitado a comprender abstractamente el sentido del texto que lee y su funcionamiento interno. Después, si así lo desea, pondrá en práctica en su vida lo que haya entendido. A la comprensión lógica por parte de la inteligencia le corresponde, en efecto, la obligación ética por parte de la voluntad. Pero precisamente es este esquema antropológico el que discuten —es verdad que torpemente— aquellos que predicán un recurso más espontáneo a la Escritura. No están equivocados del todo.

En efecto, en la intención de quienes escribieron la Biblia, la Palabra de Dios no era en primer lugar un objeto de estudio. Su sentido no pertenece al orden de una abstracción que primeramente habría que

entender para después ponerla en práctica. No constituye, en primer lugar, una reserva de sentido de la que se derivarían, mediante una relación de necesidad, obligaciones éticas. Es la palabra de un sujeto que viene a visitarnos hoy. Pone al oyente o al lector en relación con el Padre, que les invita a compartir su vida y los acepta en su comunión, como decía la *Dei Verbum*. Tomada en este sentido, como Palabra de Dios, la lectura de la Escritura exige un camino específico que sobrepasa el nivel de una simple lectura espontánea, no crítica, sin por ello reducir el texto analizado a su sentido abstracto o a su gramática narrativa. Tal camino distinguirá claramente entre el *acto de lectura* de la Escritura propiamente dicho, es decir, la escucha de Dios que habla al lector de hoy, y los *métodos de exégesis* de la Escritura, que siempre están al servicio de este acto. Presentar lo que podría ser un camino de este tipo es el objeto de la última parte.

III. Hacia un acto de lectura teológica de los relatos evangélicos

Aquí me inspiro libremente en las investigaciones de Edouard POUSSET, teólogo francés fallecido en 1998¹⁴. No tendré en cuenta más que los relatos evangélicos. Varias razones inspiran esta elección: en pri-

mer lugar, es el ámbito en el que tengo más experiencia. Por otra parte, dentro del corpus bíblico, el concilio reconoce un lugar privilegiado a los evangelios. «*Todos saben que entre los escritos del Nuevo Testamento sobresalen los Evangelios, por ser el testimonio principal de la vida y doctrina de la Palabra hecha carne, nuestro Salvador*» (DV § 18). Por último, la experiencia pastoral confirma este juicio del concilio: con frecuencia, una pastoral bíblica es tanto más fecunda cuanto pone el acento en los relatos evangélicos, que los lectores pueden cruzar con sus propios relatos de vida.

14. Cf., por ejemplo, E. POUSSET, *Évangile de Saint Marc. Analyse des cinq premiers chapitres* (París, Centre Sèvres, 1985); *Lectures théologiques selon les évangiles de Saint Marc, Saint Matthieu et Saint Luc* (París, Association Roche-Colombes – Centre Sèvres, 1983, 1986).

DOS CONFUSIONES QUE CONVIENE EVITAR

El camino propuesto podría ser llamado acto de lectura teológica de los relatos. Lo distingo de esta manera, en primer lugar, de una simple lectura fundamentalista. Ésta desdeña los métodos de exégesis y le adhiere al texto un sentido que frecuentemente corresponde a la espera inconsciente del lector. En cambio, una lectura teológica tiene en cuenta todo lo que le pueden aportar los diferentes métodos exegéticos. Es demasiado consciente de la alteridad de Dios, que habla en su Palabra a creyentes situados en una historia, como para abordar la Escritura de forma literal. Pero va más allá del simple análisis de un texto. Utiliza los métodos de exégesis para llevar a cabo un verdadero acto de lectura.

También distingo este camino de la lectura espiritual de un relato. Ésta se apoya con frecuencia en la lectura literal del texto y se dirige más al gusto interior, a los sentimientos individuales del lector. Está menos preocupada por entender con precisión el sentido y el funcionamiento interno del relato. El acto de lectura teológica, en cambio, analiza esto último con rigor, para descubrir allí una regulación del «sentir» interior. Tal acto de lectura hace que aparezca, gracias al análisis, no sólo el sentido del relato, sino también lo que yo llamaría naturalmente el modo de Dios, que se revela en el relato. La forma de la revelación es tan importante como su contenido, ya que puede ajustar el «sentir espiritual» de aquel que escucha la Palabra.

Un ejemplo concreto puede ayudar a percibir de lo que se trata. En la sección de las parábolas, en el cap. 13, Mateo propone la parábola del tesoro. Dice textualmente lo siguiente: «*El Reino de los Cielos se parece a un tesoro escondido en un campo, que, habiéndolo*

lo encontrado, un hombre escondió y, lleno de alegría, va, vende lo que tiene y compra el campo». El análisis de este fragmento evangélico hace que aparezca el contraste entre el verbo «habiéndolo encontrado», que aparece en primer lugar, está en pasado e indica un no dominio del acontecimiento, y los otros verbos que le siguen, que están en presente y designan todos una actividad: va, vende, compra. De esta manera, el Reino es presentado como una ganga que cae en las manos de improviso, repentinamente, de forma inesperada. Esta sorpresa no sospechada suscita tal alegría que el hombre que descubre el tesoro se deshace de todo lo que posee como si esto fuera evidente. La regla de lectura de este relato podría expresarse así: la alegría del descubrimiento del Reino precede a la renuncia que suscita, y no al revés. Esta constatación es muy simple, pero transforma muchas doctrinas espirituales, que precisamente ponen la renuncia entre lo primero de las cosas del Reino: renunciad y encontraréis la alegría. El aspecto evangélico corre el riesgo entonces de esfumarse y el mensaje de la parábola se reduce a una moral. El análisis riguroso de la parábola implica una correcta percepción de la alegría del Reino y afina el sentir interior de quien escucha la Palabra.

ORIGINALIDAD DEL CAMINO PROPUESTO

Un acto de lectura¹⁵. El camino propuesto une en un mismo movimiento dos componentes inseparables

15. Debo esta expresión a C. THÉOBALD, *Histoire de l'exégèse et herméneutique* (Association Roche-Colombes, Les Forges, 26 agosto 1988) 12.

uno del otro. En primer lugar, la acogida de un acontecimiento imprevisible, un don que viene de arriba, lo que induce a cierta pasividad por parte de quien se pone a la escucha de Dios en su Palabra. Por otra parte, una actividad muy personal en la que el acontecimiento que sobreviene compromete la libertad. Por eso es un camino que afecta a la persona entera, no solamente a su inteligencia, sino también a su memoria, su afectividad y su libertad. Provoca en cada uno que consienta que la Palabra lo transforme: *«Convertíos y creed en el Evangelio»*, dice Marcos para inaugurar el relato de la vida pública de Jesús. Son las imágenes de Dios y el modo inconsciente en que cada uno entra en relación con él y con los demás los que son tocados, afectados y convertidos desde dentro tanto por la propia forma del relato como por su contenido.

Un camino semejante descansa en una convicción de fe: lo que sucede entre Jesús y los diferentes actores del relato evangélico también puede ocurrir hoy entre Cristo resucitado y cada lector del evangelio. El Señor nos visita hoy lo mismo que Jesús se encontraba en su tiempo con los suyos por los caminos de Galilea. Los mismos relatos sugieren esta equivalencia entre el Jesús de la narración y el Cristo resucitado, e invitan al lector a consentir en ese encuentro. Veamos un ejemplo.

Cuando Lucas inicia el comienzo de la vida pública de Jesús, narra la visita de éste a Nazaret, su patria chica (cf. Lc 4,16-21). Jesús entra en la sinagoga, se levanta para la lectura y encuentra el pasaje de Isaías donde está escrito: *«El Espíritu del Señor está sobre mí (...) para anunciar el Evangelio a los pobres. Me ha enviado a proclamar a los cautivos la liberación, y a los ciegos la devolución de la vista...»* (v. 18, citando Is 61,1). Luego, continúa Lucas, después de haber enrollado el volumen, Jesús *«comenzó a decir:*

Hoy se ha cumplido esta Escritura para que la entendáis». Hoy. Es el hoy de los oyentes reunidos en la sinagoga de Nazaret. También puede convertirse en el hoy del lector que se pone a la escucha de la palabra de Isaías.

Un acto de lectura tiene lugar cuando el lector acepta libremente ocupar el lugar del pobre, del ciego y del cautivo de los que habla el profeta. Entonces Cristo se convierte para él, hoy, en el enviado del Señor, aquel que le anuncia el Evangelio, le devuelve la vista y lo libera. No sin motivo, Lucas abre el relato de la vida pública de Jesús con este pasaje, que se convierte así en la clave de lectura de toda la narración que sigue: *«Jesús comenzó a decirles...»*, precisa al principio de este pasaje.

Quizá el lector no entienda que esta palabra se le dirige a él hoy. En cuyo caso, otros encuentros se presentarán a lo largo de la lectura del evangelio. Por eso el acto de lectura pertenece al orden de un acontecimiento imprevisible, inesperado. Responde a un don gracioso que viene de arriba. Se pueden haber leído los mismos textos en varias ocasiones sin que se produzca un acontecimiento de este orden.

Quizá el lector rechace ponerse en el lugar del pobre y del oprimido, como ocurrió con los habitantes de Nazaret. Entonces no sucede nada, o mucho: la Palabra es rechazada, incluso a pesar de que el lector continúe analizando el texto con rigor. Sin un compromiso de libertad por su parte, el acto de lectura no puede llevarse a cabo.

Los métodos de exégesis histórico-crítico, semiótico y narrativo permiten percibir mejor el sentido y la forma de estos múltiples encuentros entre Cristo y los actores de los relatos, pero es al servicio de un acto de lectura de este orden, que trasciende el sentido o la gramática narrativa de los evangelios.

UN ACTO DE LECTURA TEOLÓGICO

Semejante acto de lectura es de orden teológico. En esto lo distingo de una simple hermenéutica. El lector es conducido a experimentar por sí mismo lo que los dogmas de la Iglesia han cristalizado, a lo largo de la tradición, en definiciones abstractas. Estas fórmulas objetivas adquieren de repente una dimensión existencial para aquel o aquella que se compromete en este modo de leer la Palabra. Así, ocurre, por ejemplo, con el dogma de la gracia o el de la redención. Los concilios definieron desde hace mucho tiempo que la gracia de Dios precede a cualquier acto de libertad humano. Todos lo sabemos porque lo hemos aprendido. Pero cuando, leyendo una escena del evangelio, el encuentro con Cristo se lleva a cabo de forma imprevista, entonces esta definición dogmática se vuelve viva para el lector. Una cosa es saber que la gracia precede a su libre albedrío, y otra experimentar de repente, leyendo tal o cual pasaje del evangelio, esa alegría interior que permite decidirse a favor del Reino. Una cosa es confesar abstractamente que Cristo es redentor, y otra encontrarse en el lugar del ciego o del oprimido del relato de Lucas, consentir en ello y ser liberado de la ceguera por el enviado del Señor...

No sólo esta experiencia viva del misterio cristiano es de orden propiamente teológico, sino que permite reelaborar desde dentro las formulaciones dogmáticas definidas por la Iglesia a lo largo de su historia. La Escritura se convierte entonces en el alma de la teología, como deseaba el concilio. Estoy convencido de ello: acudir una y otra vez de esta manera a los dogmas, a partir de esta lectura renovada de la Escritura, permitiría acercar a las Iglesias que comparten la misma fe. El contenido de las respectivas tradiciones

teológicas, tanto como la forma del diálogo entre las Iglesias, se modificaría con ello. La declaración común entre las Iglesias de la Reforma y la Iglesia católica sobre la justificación, que encuentra su punto de anclaje en una escucha renovada de la Palabra, es una inmensa fuente de esperanza en este sentido.

UN CAMINO COMUNITARIO

Por último, semejante acto de lectura teológico presupone que el evangelio sea leído en pequeños grupos creyentes, en la Iglesia o entre las Iglesias. Sólo una lectura en un contexto comunitario se corresponde con la manera en que fueron redactados los relatos. Ciertamente, al final fueron escritos por uno o varios narradores. Pero éstos expresaban en sus relatos la fe de su comunidad. Para corresponder a este acto de escritura comunitaria, el acto de lectura no puede llevarse a cabo de manera aislada. Cuando hoy los miembros de una pequeña comunidad creyente se disponen a escuchar las voces unos de otros leyendo la Palabra, cumplen las condiciones para una escucha fecunda. «*Que la Palabra de Cristo habite en vosotros con toda su riqueza; enseñaos y exhortaos unos a otros con toda sabiduría*», dice la comunidad paulina que se expresa en la carta a los Colosenses (3,16). Leer el evangelio juntos es comunicar uno al otro lo que cada cual entiende del relato que previamente ha sido proclamado.

En una primera etapa de lectura, guiados por un miembro con algún conocimiento de la lengua griega y de los principales métodos de exégesis, los participantes fijan su atención en lo más llamativo del propio texto. Señalan la disposición del relato, su funcionamiento, así como las repeticiones y las oposiciones de algunas palabras. Adquieren conocimiento de las aclaraciones que proporciona la investigación históri-

co-crítica, especialmente ayudándose de las notas que ofrecen la mayor parte de las traducciones bíblicas. Pero estos elementos indispensables para la correcta comprensión del relato están al servicio del acto de lectura, que los trasciende. Entonces cada uno puede comprometerse, con libertad, en un camino de fe comunitaria semejante al de las comunidades cristianas primitivas. Es confirmado por los otros en su manera de escuchar la Palabra. El placer de leer el relato y de entenderlo en su sentido original o sus funciones narrativas se esfuma entonces en provecho de la alegría de acoger la Palabra de Cristo, que habita entre los miembros del grupo en toda su riqueza. Entonces el Evangelio puede resonar en cada uno según

lo que es verdaderamente: una Buena Noticia, dicha, alegre, un encuentro con Cristo, que libera, restaura desde dentro y proporciona ánimo y fuerza para ir hacia delante. Me parece que una experiencia de este tipo es la que tuvo Lutero cuando dijo que la palabra «evangelio» significaba «*buen mensaje, buena noticia, buen relato, buena información, anuncio dichoso a propósito del cual se canta, que se anuncia y os llena de alegría*»¹⁶.

16. *Prólogo al Nuevo Testamento*, 15622, WA DB 6,2,23-4,8, citado por M. LIENHARD, o. c., 172.

LISTA DE RECUADROS

La revelación del Sinaí en la redacción sacerdotal	6
Los santos del Altísimo: ¿ángeles u hombres?	9
Los casos de impureza	11
Azazel	20
Estructura de Levítico 19	25
«Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Lv 19,18)	26
Los sacrificios, memoria de los Patriarcas	31
El Levítico en el Nuevo Testamento	45

Contenido

El libro del Levítico con frecuencia desconcierta al lector con sus nociones sobre lo puro y lo impuro, sobre lo sagrado. Y, sin embargo, éstas dieron nacimiento a la «Ley de santidad», que contiene el famoso «*amarás a tu prójimo como a ti mismo*». Al reinterpretar tabúes arcaicos (como el de la sangre) o permanentes (como el del incesto), los sacerdotes judíos desarrollaron a la vez un sistema cultural y una ética fundamentados en la presencia de Dios en medio de su pueblo. Judíos y cristianos continúan viviendo de esta presencia divina, fuente de santidad.

El autor, Pierre Buis, es presbítero espiritano. Ha enseñado Antiguo Testamento en diversos seminarios de África.

Introducción	5	Conclusión	41
El tercer libro del Pentateuco	5	Ensayo de síntesis	41
Santidad y pureza	7	Posteridades del Levítico	44
I. Los sacrificios (Lv 1-7)	13	Para continuar el estudio	47
II. Los sacerdotes (Lv 8-10)	15	Reprobar para amar (Lv 19,17-18) (Marie BALMARY)	48
III. Lo puro y lo impuro (Lv 11-15)	17	Las lecturas de la Biblia en la Iglesia católica (Philippe BACQ)	52
IV. La Ley de santidad (Lv 18-26)	22	Lista de recuadros.....	64