

143



La Alianza

en el corazón
de la Torá

Bernard Renaud

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

Cuadernos bíblicos

143

Traducción: *Pedro Barrado y M^a del Pilar Salas.*
Título original: *L'Alliance au coeur de la Torah.*

© Les Éditions du Cerf © Editorial Verbo Divino, 2009.
Impreso en España - *Printed in Spain.*
Fotocomposición: Megagrafic, Pamplona.
Impresión: Gráficas Astarriaga, Abárzuza (Navarra).

Depósito Legal: NA. 1.008-2009

ISBN 978-84-8169-928-9

**CB
143**

BERNARD RENAUD

**La Alianza
en el corazón
de la Torá**

evd

Dios es fiel, guarda siempre su alianza...», «Dios de la fiel y eterna alianza, en ti ponemos nuestra esperanza...»: el tema de la alianza está presente de una forma u otra en algunos cánticos que acompañan las celebraciones litúrgicas.

Sin embargo, ¿es la alianza realmente un tema del mismo rango que la violencia, la justicia o la realeza, por ejemplo? En 1970, Paul Beauchamp no dudó en hablar de «estructura central» del Antiguo Testamento, estructura que articula las relaciones entre Yhwh-Dios y su pueblo Israel, regula las relaciones con las naciones, relaciona las etapas de la creación, el éxodo, el exilio, los últimos tiempos, fundamenta la elección de un único patriarca o pueblo y la espera mesiánica, y justifica la diversidad de los géneros y estilos empleados por los escritores bíblicos.

Frente a esta aproximación englobante y unificadora de toda la Biblia, el *Cuaderno* preparado por Bernard Renaud prefiere una óptica más restringida que recorre únicamente los libros del Pentateuco, la Torá de Israel. Quizá un día, otro Cuaderno se dedique a los libros proféticos, en particular para justificar la aparición de una «nueva» alianza y la tensión que establece con la del Sinaí.

El examen de la alianza del Sinaí en el Éxodo, con sus prolongaciones en el Levítico y los Números, constituye lo esencial de las páginas que siguen. Está precedido por una relectura de las alianzas con Noé y Abrahán en el Génesis. Y seguido por un recorrido por el Deuteronomio, donde la alianza en el Sinaí-Horeb cobra actualidad en las llanuras de Moab, en los límites de la Tierra prometida. El lector encontrará aquí una síntesis ideal para redescubrir la vocación del pueblo de Israel y la identidad de Yhwh.

El apartado de «Actualidad» está integrado fundamentalmente por el resumen de dos congresos bíblicos que se celebraron en 2007. Mientras que los exegetas francófonos se inclinaron por los himnos del Nuevo Testamento y sus funciones, sus colegas africanos adoptaron una aproximación resueltamente «contextual» a la pobreza y la riqueza en la Biblia. ¿Preocupaciones divergentes debidas a las situaciones sociales y eclesiales de cada continente? Sin duda. Y eso mismo no puede dejar de ser aprovechable a la vez tanto para unos como para otros, a fin de que cada cual escuche siempre mejor, en el presente, la Palabra de Dios en las Sagradas Escrituras.

Gérard BILLON

- **Bernard Renaud.** Presbítero de la diócesis de Angers, es profesor emérito de la Facultad de Teología católica de Estrasburgo, donde ha enseñado durante mucho tiempo Antiguo Testamento. Entre sus obras destacan: *L'Alliance, un mystère de miséricorde. Lecture de Ex 32-34.* París, Cerf, 1998; *Nouvelle ou éternelle alliance. Le message des prophètes.* París, Cerf, 2002, y últimamente «*Proche est ton nom*». *De la révélation à l'invocation du Nom de Dieu.* París, Cerf, 2007.

La Alianza en el corazón de la Torá

Para caracterizar las relaciones entre Dios y su pueblo, los escritores bíblicos apelaron al concepto social y jurídico de alianza. Los hechos fundacionales –con Noé, Abrahán y todo Israel– se consignaron en el Pentateuco. Seguiremos paso a paso el relato para deducir sus implicaciones teológicas. Ciertamente, ellas están moduladas según pertenezcan a las tradiciones deuteronomista o sacerdotal. En todo caso, acabaron integradas en una perspectiva unitaria que conviene sacar a la luz. En la historia de Noé, alianza y salvación van de la mano y el horizonte se revela universal...

Por **Bernard Renaud**

Introducción

«Ésta es mi sangre, sangre de la alianza derramada por muchos» (Mt 26,28; Mc 14,24). En cada celebración eucarística escuchamos estas palabras de Jesús. Pero, ¿qué quiere decir la expresión «sangre de la alianza»? Al emplear la palabra «alianza», Jesús remite no sólo a un tema teológico de una gran importancia en el AT, sino, al mismo tiempo, a un acontecimiento referido en Ex 24,8. En este último texto se trata del acto fundacional que hace de Israel el pueblo de Dios. El estudio emprendido aquí se propone iluminar este aspecto central de la fe «yahvista», es decir, de la fe en Yhwh, Dios de Israel; indirectamente espera contribuir a la comprensión del misterio eucarístico en el mismo centro de la fe cristiana.

El vocabulario

En la Biblia hebrea, el término usual para designar la alianza es *b^orît*, cuyo significado no es unívoco. El sentido original era muy probablemente el de compromiso u obligación; puede aplicarse a situaciones muy diversas. Podemos fijarnos en tres usos:

- el compromiso que un individuo adquiere con respecto a otro;
- el compromiso que una persona impone a otra (obligación);
- el compromiso mutuo entre dos partes; es solamente entonces cuando, estrictamente hablando, podemos traducir *b^orît* por «alianza».

La palabra supone en primer lugar un valor jurídico; de suyo no expresa acompañamiento de vida, menos

aún comunión mística. Sin embargo conviene no endurecer estas distinciones, porque el compromiso adquirido se inscribe generalmente en una red de relaciones entre dos socios. Por ejemplo, el compromiso adquirido por Jonatán con respecto a David en 1 Sam 23,18 sella la amistad ya existente entre los dos compañeros (1 Sam 18,1-4). Por tanto es absolutamente legítimo traducir esa palabra por alianza, sobre todo en contexto religioso, incluso a pesar de que no se haga mención de compromiso mutuo explícito. Sin embargo, conviene conservar en la memoria los matices que puede conllevar este término según los contextos sociológicos o teológicos en los que se emplea. Además, en la evolución de su significado, *b^orît* puede pasar del compromiso al contenido del compromiso (la obligación); entonces equivale a «Ley» o a «mandamiento» (cf. Ex 19,5).

Alianzas humanas

Para caracterizar las relaciones específicas entre Dios y su pueblo, los escritores bíblicos apelaron a la experiencia social y jurídica de los hombres. El término «alianza» designa un contrato entre grupos humanos, al mismo tiempo que los compromisos y las obligaciones que se derivan de ello. Así, en Gn 21,27-32, Abrahán y Abimélec, rey de Guerar, concluyen una alianza para poner fin a un conflicto. Aquí, como a menudo por lo demás, un juramento viene a reforzar el carácter solemne de la relación así establecida y los compromisos que se vinculan a ella. Estos acuerdos tenían como finalidad establecer la paz entre las partes contratantes (1 Re 5,26) o restablecerla después de algunas discusiones o enfrentamientos (Gn 26,28-31).

Algunos gestos simbólicos acompañaban a menudo este tipo de contratos, tales como la erección de una estela, el amontonamiento de piedras (Gn 31,25-51), un intercambio de regalos (Gn 21,27-32) o compartir una comida (Gn 26,28-31; 31,54). Un ritual, evocado en Jr 34,18 y que parece que está en la base de Gn 15, podría dar cuenta de la expresión un tanto paradójica *karat b'rit*, «cortar la alianza», que significa literalmente «concluir la alianza». Se partían en dos algunos animales, y las partes contratantes pasaban por en medio de los trozos pronunciando palabras de imprecación: cada una de ellas reclamaba sobre sí la suerte de esos animales en caso de ruptura del compromiso, de transgresión de la alianza.

Un tratado de vasallaje

Encontrado en Ras Shamra, lugar de la antigua Ugarit, este tratado sellado hacia el 1310 a. C. por el rey hitita Mursili II (o Murshil) con su vasallo Niqmepá, rey de Ugarit, está organizado en seis puntos:

«[PREÁMBULO] Así habla el sol Murshil, gran rey, rey del país de Hatti.

[PRÓLOGO HISTÓRICO] Por lo que respecta a Niqmepá, yo te he llevado a tu país, y yo, el rey, te he hecho sentar como rey en el trono de tu padre.

[ESTIPULACIÓN PRINCIPAL] El país al que yo te he llevado, y tú, Niqmepá, con tu país, sois mis siervos. Así, tú, Niqmepá, a partir de hoy y para días sucesivos, al rey de Hatti, tu señor, y a Hatti les serás fiel [...].

[CLÁUSULAS PARTICULARES] Por tanto, tú, Niqmepá, dirígete a donde el rey y en el tiempo fijado que yo, el rey, te haré conocer, cuando vengas a donde el rey. [...] Con mi amigo eres amigo; con mi enemigo, enemigo. Si el rey de Hatti sale a Hanigalbat, Egipto, Karduniash [Babilonia] o Alsha, países todos que están próximos a las fronteras de tu país y son enemigos del rey de Hatti [...] si tú, Niqmepá, no en-

tras con todo tu corazón en campaña con tus soldados y tus carros [...], entonces violas el juramento. [...]

[TESTIMONIO DE LOS DIOS] [...] Que mil dioses se reúnan, que presen atención y que sean testigos: el Sol del cielo, el Sol de Arinna, el Adad del cielo, el Adad de Hatti, [...] el dios Enlil, la diosa Ninlil, la montaña, los ríos, las fuentes, el Océano, Sin [dios luna] y Shamash [dios sol] cuando se levanten y se pongan; de este tratado y de este juramento son testigos.

[MALDICIÓN Y BENDICIÓN] A toda palabra de este tratado y de este juramento, escrita sobre esta tabilla, si Niqmepá no es fiel, que estos dioses, por su vida, hagan desaparecer a Niqmepá, su persona, sus mujeres, sus hijos, su ciudad y su país y todo lo que posee. Y si Niqmepá es fiel [...], entonces que por su vida estos dioses guarden a Niqmepá, su persona, sus mujeres, sus hijos, su ciudad, su país y todo lo que posee (*Tratados y juramentos en el Próximo Oriente antiguo*. Trad. R. Lebrun. Suplementos en torno a la Biblia 23. Estella, Verbo Divino, 1994, pp. 43-47).

Conviene mencionar los tratados concluidos correctamente entre potencias políticas y que las excavaciones arqueológicas han exhumado en el Medio Oriente. Algunos se presentan como acuerdos bilaterales entre soberanos del mismo rango y de igual poder. Pero los más significativos para las alianzas bíblicas son los llamados tratados de vasallaje concluidos entre partes desiguales. En este caso, el soberano dictaba sus condiciones al «vasallo», que se encontraba intimado a observar los compromisos adquiridos en ese marco. En algunos documentos bíblicos, esta segunda forma parece haber servido de modelo a la alianza entre Yhwh e Israel.

La alianza de Dios

Este concepto de alianza y los datos institucionales que le están vinculados van a servir, por tanto, para caracterizar en primer lugar las relaciones de Yhwh con Israel, pero también con la humanidad (Gn 9). Una proyección como ésta de la esfera profana en la religiosa supondrá sin duda acondicionamientos, incluso transformaciones importantes.

El Deuteronomio. Podemos preguntarnos por el momento y las causas que, en un momento determinado, condujeron a semejante trasposición. Este surgimiento del concepto religioso de alianza parece haber estado ligado al núcleo primitivo del libro del Deuteronomio. Esta corriente teológica deuteronomica estaría más o menos asociada a la reforma religiosa, especialmente cultural, del rey Josías (640-609), en la segunda mitad del siglo VII a. C. (2 Re 22-23). El préstamo del concepto de alianza del mundo político habría podido nacer en un contexto polémico, como reacción contra las alianzas políticas que las autoridades de Israel trataban

de establecer con potencias extranjeras y paganas. Ya en el siglo VIII, el profeta Oseas (Os 10,4; 12,2) denunciaba tales prácticas. Los reformadores habrían querido subrayar así que el verdadero, el único socio de Israel no puede ser más que Yhwh: ¿acaso la propia existencia de Israel no descansaba en un compromiso recíproco adquirido durante una alianza solemne? Israel, convertido en el pueblo de Yhwh, no debe buscar apoyo en las potencias extranjeras o sus soberanos, porque Yhwh es su verdadero socio por el hecho de compromisos mutuos sancionados por rituales y juramentos solemnes. Es en esta línea en la que Os 6,7 y 8,1 parecen considerar una alianza de Dios con Israel.

Esta explotación en el terreno religioso de una institución política puede parecernos extraña. No obstante, hay que recordar que en esta época antigua, en el Próximo Oriente, lo político y lo religioso se imbricaban mutuamente. Por ejemplo, este tipo de contrato mencionaba las divinidades de las dos partes como garantes de los compromisos adquiridos. En cierta manera, para los israelitas que concluían este tipo de tratados era reconocer *de facto* la autoridad de esos dioses, poniendo así en peligro la relación única que unía a Israel con Yhwh. Al recoger este concepto de alianza se recordaba que el verdadero y único socio de Israel no podía ser más que Yhwh.

El Pentateuco. Esta perspectiva de alianza va a contribuir a estructurar profundamente la composición del Pentateuco. Ciertamente, la tradición judía caracteriza el conjunto de los cinco primeros libros de la Biblia como una «Ley», una «Torá», y no primeramente como una alianza. Pero no hay contradicción entre los dos términos, subrayando cada uno de ellos un aspecto esencial de esta composición. En la concepción

bíblica, el término «Torá» no se reduce al significado de mandamiento o de precepto. También significa revelación, una revelación que se inscribe en una historia, en un proyecto que Yhwh quiere realizar en común con su pueblo, convertido por la alianza en socio suyo. El Pentateuco contiene sin duda leyes, pero también relatos que se encadenan para formar una historia. La ley, como veremos, no adquiere sentido más que dentro de la alianza, es «la Ley de la alianza». También se puede decir que la alianza representa una de las estructuras fundamentales del Pentateuco y afecta así al corazón mismo de la fe yahvista.

Los Profetas. Este tema de la alianza desempeña también un papel importante en el segundo conjunto que la tradición judía llama «los Profetas», y en particular en el grupo de los «Profetas anteriores» (Josué, Jueces, 1 y 2 Samuel, 1 y 2 Reyes; cf. en particular Jos 24; 1 Re 8,21; 2 Re 11,17; 23,1-3). Los llamados profetas «posteriores», preexílicos, también se refieren a ella, pero frecuentemente sin emplear el término «alianza». Por ejemplo, por medio del simbolismo matrimonial, Os 2 esboza toda una historia de la alianza pasada, presente y futura. Hay que recordar que Mal 2,14 presenta el matrimonio israelita como una alianza. Pero, a partir del Exilio, los profetas apuntarán con cierta insistencia a la alianza futura, a la que definirán como una «*b'rit* nueva» (Jr 31,31-34) o una «*b'rit* eterna» (Jr 32,36-41; 50,5; Ez 16,59-63; 34,25-30; 37,26-28; Is 54,7-10; 55,3; 59,21; 61,8; cf. también Is 42,6 y 49,8).

La fe yahvista. El análisis que sigue no tiene la pretensión de cubrir todo el campo de la alianza en la Biblia. Trata esencialmente de los orígenes de esta institución, examinando los textos fundacionales. Lo esencial de la teología de la alianza está allí como con-

centrado. Releyendo estos textos **nos encontraremos** en el corazón mismo de la fe yahvista.

La composición del Pentateuco

Estos actos fundacionales de la alianza se encuentran consignados en el Pentateuco. Seguiremos paso a paso el relato descubriendo sus implicaciones teológicas. Este corpus ofrece no obstante una fisonomía particularmente compleja, que se explica sin duda por la lenta génesis de los textos. Desde hace ya mucho tiempo, la formación del Pentateuco ha sido objeto de una intensa investigación, sin que por ello se haya alcanzado un consenso, ni siquiera en los puntos más fundamentales¹. Las últimas décadas han contemplado una profunda renovación de la cuestión, pero sobre muchos extremos los resultados aún siguen siendo inciertos. Aquí no se trata de entrar en este proceso de formación, y la presente exposición no tiene la pretensión de aportar luces nuevas. Solamente querría llamar la atención sobre un dato bastante ampliamente aceptado en la actualidad, a saber, que el Pentateuco es el fruto de un trabajo de edición que pretende integrar dos escritos, el deuteronomista y el sacerdotal; cada uno de ellos tiene su estilo de escribir, pero también sus acentos teológicos específicos. Esto es particularmente cierto en el caso de la alianza. Queda que estas presentaciones divergentes sean integradas en un objetivo más fundamental, más unitario, que conviene sacar a la luz. Por tanto, seguiremos etapa por etapa la historia de esta alianza de Dios con los hombres, tal como se presenta en la redacción final del Pentateuco.

1. Cf. O. ARTUS, *Aproximación actual al Pentateuco*. Cuadernos Bíblicos 106. Estella, Verbo Divino, ²2003, en particular pp. 13-21.

I - La Alianza con Noé (Gn 9,8-17)

La primera mención de la *b^orît* (Gn 6,18) aparece en el relato del diluvio (Gn 6,1-9,17), en estrecha relación con el anuncio del cataclismo (6,18-19). Esta alianza programada se convierte en efectiva al final del desarrollo: Dios se compromete solemnemente a no desencadenar más una catástrofe como ésta (Gn 9,8-17). Este compromiso sigue inmediatamente a la palabra de bendición (Gn 9,1-7), que relanza el proceso creacional de Dios y que por eso concierne en primer lugar a ese misterio de la vida. Lo que muestra, por lo demás, la tabla de pueblos que sigue (Gn 10), donde se expande el proceso de engendramiento que dará nacimiento a la humanidad.

Estructura de la perícopa

La triple fórmula «Dios dijo» (vv. 8.12.17) permite señalar tres momentos en el discurso divino (vv. 8-11; 12-16; 17). Pero, al mismo tiempo, la recurrencia de expresiones idénticas hace que aparezca una organización concéntrica conforme al esquema *a-b-c-c'-b'-a'*:

- a. «Yo estableceré mi *b^orît*» (v. 9)
- b. «Ésta es la señal de la alianza» (v. 12a)
- c. «para las generaciones futuras (*'ôlam*)» (v. 12b)
- c'. «Una alianza perpetua (*'ôlam*)» (v. 16)
- b'. «Ésta es la señal de la alianza» (v. 17a)
- a'. «que yo estableceré» (v. 17a).

Facilitando lo más posible la lectura del discurso de Dios, esta constatación pone a la luz los elementos esenciales de la *b^orît*. Hace que aparezca que hay una estrecha relación entre el hecho de establecer la alianza y de «poner» la señal de esa alianza. Ésta se encuentra como inscrita en el propio cosmos. Al combinar las dos primeras fórmulas, el v. 17 pone claramente de relieve lo esencial de la proclamación divina.

Lectura del texto

La primera palabra. Según la traducción literal del texto hebreo, la primera palabra de Dios se enuncia así: «Heme aquí a mí, estableciendo mi alianza con voso-

tros y con vuestra descendencia después de vosotros» (v. 9; cf. vv. 11.17). De entrada, Dios se hace presente a sus interlocutores no para enunciar una simple promesa, sino para establecer la alianza. Es el objeto de la primera palabra el que produce eso mismo que enuncia y que, en realidad, tiene valor de palabra fundacional.

En la forma causativa, el verbo hebreo *qûm* (establecer) significa «hacer levantar, hacer válido». Por tanto se trata de una verdadera institución. Una institución que vale para el conjunto de la humanidad: Dios se dirige a Noé y a sus hijos; cuatro veces aparece la expresión «con vosotros», pero se añade: «Y con vuestra descendencia después de vosotros» (v. 9). La descendencia de Noé es el conjunto de los hombres en su unidad, pero también en su diversidad, como lo muestra perfectamente la tabla de los pueblos que sigue (Gn 10): «A partir de ellos [los clanes de los hijos de Noé] es como se hizo el reparto de las naciones sobre la tierra después del diluvio» (Gn 10,32). Más aún, el horizonte se amplía, porque Dios prosigue: «Yo establezco mi alianza... con todos los seres vivos que están con vosotros: pájaros, bestias e incluso los animales salvajes» (9,10). Recordemos que, en Gn 1, la bendición de la vida y de la fecundidad concierne a los hombres (Gn 1,28), pero también a los animales marinos y a los pájaros (Gn 1,22). Quedémonos con que la alianza está ligada a la propagación de la vida (cf. 9,1). El v. 11 precisa el contenido de esta alianza: «Ninguna carne será ya exterminada por las aguas del diluvio y ya no habrá más diluvio para arrasarse la tierra». El propio Dios anula la decisión que había tomado en 6,13 y que iba a desencadenar el gran cataclismo del diluvio.

La segunda palabra. Es la más larga (9,12-16) y versa sobre la «señal de la alianza»: «Ésta es la señal de

la alianza que pongo entre mí y vosotros...». «Ésta» incluye un valor «catafórico»: designa lo que va a seguir y equivale a un gesto del dedo de Dios.

Esta señal es «el arco en la nube», que muchos identifican con el arco iris. No obstante, los críticos se dividen sobre el alcance preciso de esta declaración. Para unos, el arco sería un arma de guerra, de alguna manera colgada en la pared; al mirar el arco en la nube, Dios se acordaría de que, en virtud de su compromiso, renunció a castigar a la humanidad, siempre tentada de volver a su perversión. La dificultad de una interpretación como ésta es que el arco iris aparece *después* de la lluvia, cuando la amenaza se ha alejado y no cuando Dios «hace que aparezcan las nubes» (v. 14), preludeo del diluvio. Por eso otros interpretan el arco como una señal de la soberanía y el poder del Dios creador: al aparecer sobre un fondo de tinieblas, el arco iris simbolizaría la victoria de la luz sobre las tinieblas. Extendido entre el cielo y la tierra, establecería la relación entre las dos partes del cosmos y simbolizaría la paz.

Sea como fuere, la originalidad del texto reside en el hecho de que es señal para Dios, y no primeramente para el hombre, como ocurre con las otras señales de la alianza: así, en Gn 17, la circuncisión debe recordar a Abrahán su pertenencia a Dios. En Gn 9,15, éste declara: «Miraré y me acordaré de mi alianza». El «recuerdo» tiene como efecto actualizar sin cesar el compromiso divino de no renovar el castigo del diluvio.

La última palabra. Al articular las dos expresiones clave de la perícopa, «la señal de la alianza» (vv. 12-16) y «el establecimiento de la alianza» (v. 9), la última palabra de Dios (v. 17) lleva a cabo en cierta forma la síntesis de los dos desarrollos precedentes y

sugiere vigorosamente que Dios «establece la alianza poniendo la señal de la alianza». Aún recuerda una vez que Yhwh se comporta con respecto a «toda carne que está sobre la tierra» como el Dios que quiere la propagación de la vida. Su acción está ordenada en primer lugar a la vida y no a la destrucción. El diluvio, sobre el que el relato se extiende durante varios capítulos de la historia de los orígenes, no es la última palabra de Dios. Éste es primeramente y ante todo el «Dios de los vivos».

Las características de esta alianza noáquica

Unilateral. De este análisis se deduce en primer lugar que la alianza es un compromiso unilateral de Dios. De entrada, las primeras palabras del discurso divino hacen que se destaque vigorosamente este rasgo: «Heme aquí a mí *estableciendo [instituyendo] mi alianza...*». Es la alianza de Dios, quien se compromete solo: Dios surge de repente en la escena del mundo. Ciertamente, este acto divino tiene como efecto crear una relación nueva con Noé y sus descendientes, como lo sugiere la repetición de la expresión «con vosotros» (vv. 9.11) o de la fórmula «una *b'rit* entre yo y vosotros» (vv. 12.15.16.17). Pero no se requiere ninguna contribución del socio humano. Igual que en el relato de la creación, donde el hombre no interviene, éste aparece como un beneficiario pasivo, pasivo pero colmado. Es primeramente y ante todo la alianza de Dios, «mi alianza», dice Yhwh (vv. 9.11).

Universal. Unilateral, esta alianza se presenta como universal e incluso cósmica. Por medio de la descen-

dencia de Noé, toda la humanidad está implicada. La bendición que precede (Gn 9,1-7) anuncia una nueva era para la humanidad, un nuevo comienzo. Asimismo, la alianza se extiende a «todos los seres vivos que están con vosotros... incluso los animales salvajes» (v. 10: cf. también vv. 16.17), puesto que «ninguna carne será ya exterminada por las aguas del diluvio» (v. 11). Jamás calibraremos lo suficiente la originalidad y el alcance teológico de este anuncio. Históricamente, la *b'rit* cualifica primero las relaciones específicas de Dios con su pueblo. Aquí la vemos cualificando ahora la relación de Dios con la humanidad, una relación inscrita en el propio cosmos. Con ello, ¿acaso el discurso divino no sugiere que la elección de Israel no tiene otra finalidad que la de servir a la universalidad del proyecto divino? Se entiende que esta institución de la alianza con la humanidad se sitúe como la prolongación de Gn 9,1-7, la bendición de Noé, que renueva la bendición creadora de Gn 1,28, incluso aunque modifique en parte las relaciones del hombre con los animales. Esta modificación del orden inicial («Todo lo que se mueve y que vive os servirá de alimento») no pone en peligro el proyecto inicial de vida que es el objeto propio de la bendición de Gn 1,22.28. Sin embargo, la alianza concluida con Noé tiene como efecto neutralizar, si se puede decir así, el mal que la experiencia del hombre ha hecho que se reproduzca muy rápidamente («Yhwh vio que la maldad del hombre se multiplicaba sobre la tierra...», Gn 6,3). También anuncia el diluvio al declarar: «Para mí ha llegado el final de toda carne, porque a causa del hombre la tierra está llena de violencia y voy a destruirlos junto con la tierra» (6,13).

A partir de ahí, por la alianza noáquica, Yhwh se ata las manos: jamás se volverá a producir un diluvio (vv.

9.11.15). Este compromiso atestigua, por tanto, una relación nueva de Dios con aquellos que han escapado del diluvio y con su descendencia. Así se encuentra confirmada la estabilidad del orden de la vida sobre la tierra.

Eterna. A partir de aquí se entiende que esta alianza noáquica sea calificada de «eterna» (*'ôlam*); «perpetua» sería sin duda un término más apropiado. Por dos veces aparece este calificativo: «Para las generaciones futuras [*'ôlam*], es decir, «a perpetuidad» (v. 12); «me acordaré de la alianza perpetua entre Dios y todo ser vivo» (v. 16).

En consecuencia, el compromiso divino equivale a un gesto de perdón y de misericordia. Tiene lugar después

del desencadenamiento de un mal universal en medio del cual el bien representado por Noé ocupa un lugar ínfimo. El relato del diluvio subraya la intransigencia divina frente al mal, que no puede tolerar. «La paz no es bonachonería insignificante» (P. Beauchamp). Sin embargo, la alianza noáquica muestra que en Dios la bondad triunfa sobre su voluntad de castigar, a pesar de lo arraigado que esté el mal en el corazón del hombre. La última palabra de Dios no es de castigo, sino de esperanza. El mensaje profético recogerá este lenguaje y esta teología de la alianza, confiriéndoles un coeficiente escatológico («alianza eterna», según Jr 32,38.41; 50,5; Ez 16,60; Is 55,3; 61,8). Se entiende que Ezequiel la identifique con la «alianza de paz» (Ez 37,26; cf. Ez 34,25; Is 54,10).

II - La Alianza con Abrahán

Con el paso a la época patriarcal, la amplitud de la alianza se reduce de forma muy significativa. De una alianza con la humanidad se pasa a una alianza con un individuo, Abrán/Abrahán. Dicho de otra manera, Dios lleva a cabo a partir de ahora una selección que será cada vez más rigurosa hasta el final del Génesis. A lo largo del relato patriarcal, algunos pueblos serán progresivamente descartados, como las tribus nómadas del norte de Arabia con Ismael, hijo de Abrahán, o los edomitas con Esaú, hijo de Isaac. Jacob, llamado *Israel*, será él solo el antepasado de los «hijos de Israel». La alianza será renovada únicamente con éstos.

La ruptura entre la historia de los orígenes y la historia patriarcal sin embargo no es tan brutal como parece a primera vista, porque el relato de Gn 11,22-31 nos ofrece como dos genealogías de Abrán. La primera, en el v. 26, sitúa a Abrán en la descendencia de Sem; lo presenta, por tanto, como un miembro de la nueva humanidad surgida de Noé. La segunda, en los vv. 27s, le sitúa en la descendencia de Térj y esboza el principio de selección que desembocará en la elección de Abrán y después de Isaac y de Jacob². Beneficiario

de la elección divina, Abrán inaugura ciertamente una etapa nueva, pero sobre un fondo de universalidad. Lo cual formulará claramente la bendición de Gn 12,1-3: «En él serán bendecidas todas las familias de la tierra».

Curiosamente, la historia de Abrán ofrece dos relatos de alianza, cada uno de ellos con diferencias de vocabulario significativas: la denominación de Dios, Yhwh, en Gn 15, y la de El Shadday en Gn 17; en Gn 15, Dios «concluye la alianza», la «da» en Gn 17. Se trata por tanto de dos relatos de tradiciones diferentes que el redactor final pone en perspectiva: en Gn 15, la promesa tiene como objeto esencial la tierra, en Gn 17 la descendencia. Pero, ¿se trata realmente de «alianza»?

2. Cf. B. RENAUD, «Les généalogies et la structure de l'histoire sacerdotale dans le livre de la Genèse», en *Revue Biblique* 97 (1991), pp. 5-30.

1. La conclusión de la alianza en Gn 15

La unidad del capítulo

Estrictamente hablando, el relato de la conclusión de la alianza no se nos refiere más que en los vv 7-21, donde se encuentra mencionada la expresión característica *karat b'rit*, «concluir la alianza» (v. 18), pero tiene lugar en un conjunto claramente estructurado que le conferirá todo su alcance.

Materiales diversos. Ciertamente, el análisis del capítulo saca a la luz una génesis compleja, comenzando por la presencia de dos temáticas diferentes: la promesa de una descendencia (vv. 1-6), la promesa de una tierra (vv. 7-11.17-18). Los vv. 12-16, que interrumpen el desarrollo del rito de la alianza, debieron de insertarse tardíamente; no tienen correspondencia en la estructura ofrecida (cf. el recuadro). Asimismo, la lista de los pueblos (vv. 19-21) se vincula torpemente con el v. 18. Conviene añadir algunas incoherencias en detalles: en el v. 5 se habla de noche, mientras que el v. 12 sitúa el acontecimiento al declinar el sol. Se observará la repetición de las fórmulas introductorias (vv. 2 y 3; vv. 4 y 7).

A pesar de esto, un proyecto redaccional unifica el desarrollo de los acontecimientos. Por eso el «en ese día» del v. 18 debe abarcar el conjunto del diálogo, desde el v. 1, «después de estos acontecimientos» –referencia a la expedición del cap. 14–, hasta la conclusión de la alianza en el v. 18.

La influencia profética. La reciente investigación sobre la redacción del Pentateuco data este texto, bien en la época del Exilio, bien durante los años que siguieron al retorno de la cautividad. Es lo que sugiere la declaración divina «te he hecho salir de Ur de Caldea». En efecto, el término «Caldea» no aparece antes del siglo VII; por tanto parece remitir a la estancia de los israelitas en Babilonia en el siglo VI.

Un cierto número de rasgos que dejan adivinar una influencia profética vienen a reforzar esta conclusión. En el v. 1, la introducción del discurso divino, «la palabra de Yhwh fue dirigida a [literalmente “fue hacia”]», no aparece en otras partes en el libro del Génesis, pero introduce de ordinario una revelación profética (1 Sam 15,10; Os 1,1, etc.). Ahora bien, Abrahán es llamado

Estructura de Gn 15

A veces discordantes y de procedencias diversas, los materiales están integrados ahora en un relato unificado donde las promesas divinas se sitúan en el mismo marco de acontecimientos. El redactor final juega con el paralelismo entre los dos tiempos del relato:

• <i>promesa inaugural</i>	v. 1 descendencia	v. 7 tierra
• <i>reacción de Abrahán</i>	vv. 2-3 queja	v. 8 súplica
• <i>reacción de Yhwh</i>	v. 4 promesa + v. 5 señal	vv. 9-11 señal + v. 18 promesa
• <i>conclusión:</i>	v. 6 reconocimiento por Dios de la fe de Abrahán	v. 18 alianza de Dios con Abrahán

Al subrayar la fe del patriarca, el v. 6 concluye la primera parte. Al mismo tiempo abre un espacio espiritual para el juramento divino que va a seguir: porque Abrahán «ha creído», Yhwh va a sellar con él una alianza.

«profeta» en Gn 20,7. Asimismo, el término «visión», raro en hebreo, señala un antiguo modo de revelación (cf. Ez 13,7). La fórmula «No temas» abre a menudo los oráculos proféticos de salvación (Is 7,4; 10,24; 35,4; 37,6; 43,1; Jr 30,10-11...), pero se encuentra también en relatos teofánicos (Ex 20,20). Los vv. 12-16 hacen el papel de anticipación profética: Dios revela a su profeta lo que debe suceder, como en Ex 4,18-22. El empleo de la fórmula, característica de la tradición deuteronomica, «dar esta tierra en heredad» (cf. Dt 3,18; 9,6; 21,1) no basta para referir todo el capítulo a esta tradición. Pero los indicios son suficientemente convergentes como para sugerir una composición exílica, incluso aunque ésta integre materiales más antiguos. Gn 15 se presenta, por tanto, como una relectura de tradiciones particulares en función de una situación nueva y de las preocupaciones de los israelitas en el exilio. ¿Cuál es este mensaje?

La promesa de una descendencia

Es el primer objeto del discurso divino. La encontramos ya en 12,1; 13,16. No obstante, un motivo nuevo surge aquí: la queja de Abrahán relativa a su infecundidad (15,2-3). A Dios, que le promete una recompensa (¿un salario?), Abrahán objeta: «¿Qué me darás tú? Me voy sin hijo; alguien de mi casa [= un siervo] es el que me heredará». Dios le promete entonces que «será alguien salido de sus entrañas» (v. 4), un hijo llamado a convertirse en una multitud (v. 5).

La promesa amenazada. En el contexto del redactor exílico, ¿cómo resuena este texto? En Babilonia, Israel se sentía amenazado en su existencia como pueblo. Dios le invita a mantener la esperanza. Abrahán

pasó por la prueba, Israel no debe extrañarse de estar también sometido a prueba. Le hace falta creer contra viento y marea en la promesa divina, a pesar de las demoras y las graves amenazas que pesan sobre él.

Precisamente esta sección se cierra en el v. 6 con una constatación del redactor: «Abrán tuvo fe en Yhwh, que le contó como justicia». Entendamos: Dios consideró que era justo. La conclusión puede sorprender por el hecho de que la queja (v. 2) parecía poner en cuestión la promesa divina del v. 1. En realidad, esta queja hace que surja con más fuerza la adhesión del patriarca a la palabra de Dios al final de la conversación. La forma verbal hebrea empleada aquí sugiere más que una adhesión puntual, caracteriza una actitud permanente, puesto que frecuentemente califica una acción continua o repetida. Abrán es el creyente por excelencia y Dios le reconoce solemnemente la «justeza» de ese comportamiento. Abrán es «justo» porque confía absolutamente en la palabra de Dios, una palabra que, vista humanamente, parece irrealizable. La «justicia» caracteriza fundamentalmente la justeza de las relaciones entre las personas, relaciones conformes a lo que deben ser (cf. Dt 24,13). Abrán ha respondido a la expectativa de Dios; ha adoptado el comportamiento que Yhwh esperaba de él.

Modelo de creyentes. Así, Abrán es el creyente por excelencia. En realidad es el modelo de los creyentes. La actitud del individuo Abrán corresponde a lo que Dios espera de cada uno de sus fieles. En el contexto redaccional del capítulo no hay ninguna duda de que el relato trata de interpelar a los israelitas exiliados, tentados de dudar de la promesa divina, cuya realización parecía en su opinión definitivamente comprometida. ¿Qué futuro se ofrece a esos descendientes

de Abrahán, para los que todo futuro político o de otro tipo parece cerrado? Al evocar la fe de su antepasado, el redactor les invita implícitamente a renovar su confianza total en el Dios que prometió antes y que continúa prometiendo (la promesa vale para «la descendencia», v. 5), a pesar de que humanamente el futuro parezca cerrado.

La promesa de la tierra y la conclusión de la alianza

En Gn 15,7-21, la promesa de la tierra sigue inmediatamente a la de la descendencia. El hecho no tiene nada de excepcional, puesto que estos dos objetos ya han sido asociados, en orden inverso, en Gn 13,14-17. Gn 15 concede un lugar particular a la promesa de la tierra por el hecho de que está asociada a un rito de alianza.

Compromiso de Yhwh. El v. 7 formula de entrada el compromiso divino: «Yo te he hecho salir de Ur de los caldeos para darte esta tierra en heredad». La fórmula forma parte del vocabulario de la alianza, y el v. 18 integra la promesa en una conclusión de alianza entre Yhwh y Abrán: «En ese día, Yhwh concluyó una alianza con Abrán, diciendo: "A ti y a tu descendencia he dado esta tierra"». El pasado «he dado» muestra que la promesa ya se ha realizado, no ciertamente en su efectuación concreta, sino en el hecho de que ha hablado. Estrictamente no se trata de una alianza, en la que se comprometerían las dos partes, sino de un compromiso unilateral de Dios. La solemnidad del momento y la ejecución de un rito (vv. 8-11: orden; vv. 17-18: cumplimiento) dan a esta palabra el valor de un juramento (cf. Gn 24,7; 50,24).

En efecto, el rito que aquí se pone en práctica tiene como efecto dar cuenta de la extraña fórmula «cortar la *b^erit*», que sirve para designar una conclusión de *b^erit* y que apunta a establecer una relación particular entre dos socios, en este caso Yhwh y Abrán. Esta fórmula se explica a partir del rito aquí descrito y evocado en Jr 34,18: el que presta juramento pasa entre las mitades de animales cortados en dos y dispuestas frente a frente, pronunciando una fórmula imprecatoria del tipo: «Que Dios me haga esto y que añadida esto si...». El contenido del juramento se expresaba entonces en condicional bajo forma negativa: se reclamaba sobre sí mismo el castigo divino en caso de que se faltara al juramento, como ocurre en Jr 34,18s. Ciertamente, en Gn 15 Dios no pronuncia esta fórmula, pero pone en práctica el rito para mostrar que se compromete con juramento. Y sólo él se compromete al pasar bajo el símbolo de un horno humeante y una antorcha de fuego. Humo y fuego son frecuentemente los signos precursores de una aparición divina, como lo muestra la teofanía del Sinaí en Ex 19,18 y 20,18.

Salario y don. Como ya hemos observado, esta promesa de la tierra se inscribe en la dinámica de conjunto de Gn 15, cuyo punto culminante representa. La promesa de la descendencia aparece aquí como la condición necesaria. A esta promesa, Abrán ha respondido por la fe. Podemos preguntarnos si esta confianza total en una palabra divina, irrealizable desde el punto de vista humano, no ha tenido como efecto suscitar la promesa y el don de la tierra que van a seguir. En el v. 1, Yhwh promete a Abrahán un «salario». Parece que este salario sea el don de la tierra. «En efecto, en el v. 2, Abrahán distingue el "salario" de la

descendencia, puesto que encuentra ese salario inútil a falta de heredero; después el paralelismo entre los vv. 1 y 7, como la correspondencia entre los vv. 1 y 18, muestra positivamente que este salario será el juramento de "dar la tierra"³. Así, la fe es el espacio espiritual en el que se concluye la alianza.

Incluso aquí, a través del relato de la alianza con el patriarca, el redactor se dirige a los exiliados de Babilonia (siglo vi). ¿Acaso no es a «la descendencia» de Abrahán a la que se dirige la promesa (Gn 15,5)? Además, su situación no carece de analogía con la de Abrahán: ya no poseen la tierra, de la que han sido expulsados, igual que Abrahán no la poseía en el momento en que acogió con fe la palabra divina. En ambos casos, Dios «dio» (cf. el pasado de los verbos en Gn 15,18), pero, en el caso del patriarca, la realización efectiva se hace esperar; pasa por la prueba del Exilio para sus descendientes. Por tanto, los exiliados están implícitamente invitados a imitar la fe de su antepasado para, a su vez, poder beneficiarse del juramento divino que les concierne a título de «descendencia» de Abrahán. La historia pasada, que atestigua la realización de la promesa inicial gracias a la posesión de la tierra, garantiza el futuro, en este caso el regreso de la cautividad babilónica.

Revelación divina. Es precisamente en este marco donde el v. 7, «Yo soy Yhwh, que te ha hecho salir de Ur de los caldeos», pero también los vv. 12-16, un tanto enigmáticos, y que interrumpen el despliegue del rito de la alianza, adquieren todo su sentido. En el pri-

mer texto, el verbo «hacer salir» no podía resonar más que como una alusión a la «salida de Egipto», expresión consagrada en el AT para calificar al Éxodo. Esta vez, la salida se realiza de Ur, en Caldea, es decir, del mismo lugar en que viven los exiliados. Su «salida de Babilonia», a ejemplo de su antepasado Abrahán, se presenta como un nuevo éxodo. Aquí se encuentra la temática de los profetas de la época del Exilio, como el Segundo Isaías (Is 43,16-21; 51,9-11). Podemos citar incluso Is 48,20: «Salid de Babilonia, huid del país de los caldeos...» (cf. Is 49,9; 52,11-12), pero también Jr 50,8s: «Huid del país de los caldeos, salid...».

Los vv. 13-16 representan una revelación divina concedida a Abrahán el profeta en el marco de una visión nocturna, en medio de un sueño sobrenatural. Valen como anticipación profética, como la que se encuentra por ejemplo en la vocación de Moisés (Ex 3,17-22). El patriarca experimenta entonces temor y angustia, lo cual no deja de recordar a Job 4,12-16. Este temor es una reacción normal, inherente a este mismo tipo de revelación. También puede haber sido provocada por el propio anuncio: Dios predice la esclavitud en Egipto (Gn 15,13-14), pero igualmente se anuncia el retorno a la Tierra prometida (15,15). La lección es clara para los exiliados: los retrasos y las vicisitudes forman parte integrante de la realización de esta promesa. Lo que vale para Israel en Egipto vale también para los exiliados en Babilonia. Éstos, lo mismo que Abrahán, su padre, deben poner su fe en Yhwh. El pasado, la salida de Egipto, es el garante del futuro, el regreso de la cautividad babilónica.

3. M. LESTIENNE, «Abraham, modèle et père des croyants», en *Assemblées du Seigneur* 15 (1972), pp. 11-17, especialmente p. 13.

2. El don de la alianza en Gn 17

Podría extrañar que después de la solemne conclusión de la alianza con Abrahán en Gn 15, el relato vuelva sobre ese tema en Gn 17. Ocurre que procede de otra tradición, la historia sacerdotal. No obstante, en la economía del relato del Génesis, y más ampliamente del Pentateuco, aporta un cierto número de complementos a Gn 15. A lo largo del relato, el contenido de la *b^orît* se hace más preciso y las promesas más diversificadas.

El término *b^orît*, «alianza», aparece trece veces, palabra clave de todo el desarrollo; bajo forma de inclusión (vv. 2 y 21), enmarca el discurso divino. Designa claramente el compromiso de Dios, pero, al mismo tiempo, la palabra divina pone las bases de una relación que, en el Sinaí, desembocará en compromisos mutuos.

La dimensión narrativa queda aquí reducida al mínimo. Se manifiesta sobre todo en el marco teofánico del discurso: en el v. 1a, la aparición divina; en el v. 22, la «subida» de Dios. La teofanía está subrayada por algunas intervenciones del patriarca: postración (vv. 3 y 17), risa y oración de Abrahán (vv. 17-18). El resto consiste en un discurso de Dios, que se desarrolla en cuatro etapas:

- una promesa de alianza (vv. 1b-2): «Quiero hacerte don de mi alianza» (v. 2), que adquiere la forma de una promesa de fecundidad formulada de forma muy general;
- el establecimiento de la alianza (vv. 4-8), con una triple promesa: una descendencia numerosa, una relación muy particular con Dios y el don de una tierra, la de Canaán;

- el mandamiento y el signo de la alianza: la circuncisión (vv. 9-14);
- la alianza con Isaac (vv. 15-21).

El relato acaba con la partida de Dios (v. 22) y la ejecución de las consignas divinas (vv. 23-27).

La teofanía y la primera promesa (vv. 1-3)

El Nombre divino. Comprometida por la iniciativa de Dios, la trayectoria teofánica subraya la importancia de la revelación que va a seguir. Sucede lo mismo con la fórmula de autopresentación que sigue: «Yo soy El Shadday»; en la tradición sacerdotal es el nombre bajo el que Dios se revela a los patriarcas, reservándose la revelación del nombre de Yhwh para el período del Éxodo (Ex 6,2). La designación de Dios como El Shadday aparecerá de nuevo en Gn 28,3; 35,11; 48,3, siempre asociada, igual que aquí, a la bendición de fecundidad, preocupación fundamental de los escritos sacerdotales. Esta confianza de Dios, que **empieza** así a levantar el velo sobre su identidad, permitirá de alguna manera a los patriarcas prolongar el cara a cara más allá de la efímera teofanía. Este nombre vale como la «cifra» de la época patriarcal. Ciertamente, el v. 1 menciona a Yhwh, pero se trata del último redactor omnisciente subrayando así la identidad entre el Dios que se revela aquí bajo el nombre de El Shadday y el que se revelará a Moisés bajo el nombre de Yhwh (Ex 3,13-15; 6,2-8). El origen y la interpretación del nombre El Shadday siguen siendo oscuros. La asocia-

ción, constante en el libro del Génesis, de este título divino con la bendición de fecundidad ¿sugeriría una búsqueda por el lado de este tema? Lo importante, en todo caso, es que representa una primera etapa en la revelación del Nombre propio de Dios.

La actitud del compañero. «Camina ante mi rostro, y sé enteramente [para mí] [heb. *tamîm*]» (v. 1). La revelación del Nombre divino requiere, por parte del socio, una actitud correspondiente. El modo imperativo salvaguarda la trascendencia del Dios que se revela; El Shadday se comporta como soberano que exige. Al mismo tiempo, el contenido de la exigencia esboza un proyecto de compañerismo: Abrán se encuentra invitado a «caminar ante el rostro de Dios», es decir, en su presencia, presencia asegurada por la propia comunicación del Nombre divino. Esta formulación bastante rara no puede dejar de evocar a dos personajes puestos en escena por el mismo redactor, los cuales son presentados como «caminando con Dios»: Henoc (Gn 5,24) y sobre todo Noé (6,9), del que se nos dice que también es *tamîm*, «íntegro» (término que hemos traducido por «enteramente [para mí]» en 17,2).

La fórmula «caminar con Dios» califica una manera de vivir ante Dios, conforme a lo que él exige. Pero, en 17,2, el cambio de preposición «ante mi rostro» en lugar de «con» no puede ser fortuito. Esta forma de hablar esboza discretamente el tema de la presencia de Dios en Israel, que se concretará en la residencia divina en el santuario, otro tema esencial para la teología sacerdotal. Así pues, el redactor establecería un jalón para una explicación posterior. Desde esta perspectiva, no hay que interpretar el «sé íntegro

[*tamîm*]» en el sentido de una perfección moral, sino más bien en el de un abandono incondicional a las directrices divinas, perspectiva más teológica que moral, como lo explicita Dt 18,13: «Tú serás enteramente para Yhwh, tu Dios».

El don. La razón de esta exigencia teológica se nos ofrece inmediatamente: «Y quiero hacerte don de mi alianza...» (v. 2). El hebreo *waw* (= *y*) tiene ciertamente un valor consecutivo o final; «camina ante mi rostro de modo que [o "para que"] pueda hacerte don de mi alianza». No se puede subrayar mejor el compromiso unilateral de Dios: es «su alianza», quiere «hacer don» de ella, disponerla a su modo. Con una gratitud total, desea conceder ese privilegio a Abrahán, estableciendo una relación única: «... entre yo y tú». La *b^orît* divina permite prolongar en la corriente de la existencia el efímero cara a cara de la teofanía. Ante un futuro tan grandioso, Abrán no puede más que prostrarse y adorar (17,3). Este gesto expresa a la vez el reconocimiento de la trascendencia del Dios que acaba de manifestarse, pero también la adhesión del patriarca al proyecto divino.

La alianza con Abrahán (17,4-8)

La solemne formulación «Yo, he aquí mi alianza contigo» introduce la **realización** de la promesa. Ese «yo» se hace eco de **la presencia** teofánica de la divinidad que acaba de **revelar su nombre**.

El juramento. Con estas palabras, Dios se compromete en el mismo momento en que habla. La formulación que sigue se refiere a la promesa, formulada has-

ta ahora en futuro (v. 2), de la que es cumplimiento. Esta alianza consiste en una relación única entre El Shadday («Yo» al comienzo de la frase) y Abrahán («contigo», última palabra de la declaración). Podemos resumir esta declaración bajo la rúbrica «conclusión de la alianza», porque la *b^orît* se fundamenta en el compromiso unilateral de Dios. ¿Acaso no había proclamado en el versículo precedente que quería «hacer don» de su alianza? Al mismo tiempo, este compromiso establece una relación específica entre los dos socios: el «Yo... contigo» del v. 4a se hace eco del «entre yo y tú» del v. 2. A diferencia de Gn 15, aquí la alianza no se concluye con un rito. Ella descansa únicamente en la palabra solemne de Dios, que aquí tiene valor de juramento.

La continuación del desarrollo (vv. 4b-8) despliega las formas concretas que adquirirá ese compromiso de Dios: en primer lugar el privilegio de una fecundidad inaudita (vv. 4b-6), después una relación particular entre los dos socios (v. 7); finalmente, el don de una tierra, «la de las migraciones, la tierra de Canaán» (v. 8).

La descendencia. La primera concreción de la alianza, la fecundidad, se hace eco del anuncio del v. 2: «Yo te haré proliferar hasta el extremo», aunque amplía y explicita en todo caso su alcance. Abrahán se convertirá en «el padre de una multitud de naciones». Es la primera vez que la promesa de una descendencia numerosa se cruza con la de la alianza. Hasta ahora estaba ligada a la bendición (Gn 1,28; 9,1-8). A partir de aquí se integra en la *b^orît*. Sin duda por esta razón el indicativo «yo te daré que te conviertas en el padre de una multitud de naciones» toma el lugar del imperativo «Sed fecundos, multiplicaos» de Gn 1,28; 9,1s. En virtud de la alianza, Dios interviene directamente en

el proceso de la bendición. La insistencia en el verbo «dar» traduce bien este «intervencionismo» de Dios, pero también subraya su generosidad. Este privilegio queda aún reforzado por el cambio de nombre del patriarca: Abrán se convierte en Abrahán.

Esta última denominación es explotada a partir de una etimología popular, *'ab*, «padre», y *hammôn*, «multitud». El alcance de este juego de palabras no debería ser subestimado. El nombre está íntimamente ligado a la persona que lo lleva; es como su sustituto. Con esta nueva denominación comienza una nueva era en la vida de Abrahán. Impuesto por Dios, afecta a su mismo ser y le confiere un nuevo modo de «ser en el mundo», al menos una función nueva: la de convertirse en el «padre» de una multitud de pueblos, en espera de convertirse en el «padre de los creyentes».

Una relación única. «Yo estableceré mi alianza entre yo y tú, y tu descendencia después de ti» (v. 7). La formulación vuelve al futuro, porque aquí la alianza mira hacia adelante («con tu descendencia»). En este estadio del discurso, ésta queda indeterminada. En principio, nada excluye a Ismael. Solamente es al final del discurso (vv. 19.21) cuando la alianza se revelará limitada a Isaac y a su descendencia. El discurso va de lo general a lo particular, se precisa al hilo del desarrollo. Aquí, Dios aporta dos precisiones: en primer lugar, esta alianza es «perpetua [*'ôlam*]». El adjetivo no significa solamente una duración ilimitada, sino que también confiere a la *b^orît* un carácter inquebrantable: el compromiso divino jamás podrá romperse. A continuación, este compromiso crea una relación específica entre El Shadday y Abrahán, entre El Shadday y la descendencia de Abrahán: «Esta alianza perpetua hará de mí tu Dios y el de tu descendencia después de ti».

«La alianza en la carne» (17,9-14)

Hay que observar que esta formulación contiene el primer miembro de la fórmula de pertenencia mutua, llamada también fórmula de alianza. En el relato sacerdotal, la fórmula completa tendrá lugar en Ex 6,7, en el momento en que se inaugure el éxodo. Una manera de expresarse como ésta deja entender un cumplimiento por realizar, una apertura al futuro. La alianza con Abrahán exige un complemento, una plenitud. Pero las bases ya están sólidamente puestas. Y Dios insiste, puesto que, al final del v. 8, declara: «Yo seré su Dios», últimas palabras de la segunda sección. ¿Es por esta razón por la que el texto ya no presenta el verbo «dar», sino el verbo *qûm* en hifil (causativo): «establecer, instituir»? La institución de la alianza con Israel ya está como presente en germen en el compromiso de Dios con respecto a Abrahán y a su descendencia.

El don de la tierra. El final de esta sección menciona el «don» de la tierra como tercer componente de los bienes de la alianza. En Gn 15, la tierra constituía, junto con la descendencia, el objeto de la promesa (15,18). Aquí no aparece más que en último lugar, después del anuncio de una fecundidad excepcional, tema que desempeña un papel predominante en el discurso, puesto que, en esta sección, esta promesa aparece tres veces (vv. 2.4.5). Este don de la tierra está insertado incluso dentro del segundo componente, la relación específica con Abrahán y su descendencia, entre la afirmación: «Esta alianza perpetua hará de mí tu Dios y el de tu descendencia» (v. 7b), y la declaración: «Yo seré tu Dios» (final del v. 8). Es la tierra que Dios da en prenda a su elegido. Por eso la alianza perpetua hará de esta tierra «una propiedad perpetua». Lo esencial es «estar con» Dios en esta tierra en la que el patriarca no hace más que peregrinar (v. 8).

La primera sección del discurso comenzaba con «Yo [Dios]» y estaba centrada en el compromiso divino. La siguiente empieza por «Tú» y precisa lo que Dios espera de Abrahán.

Una solicitud como ésta pone a la luz el hecho de que la *b^orit* no se reduce al simple compromiso de Dios, tan esencial como se quiera. En virtud de la declaración «yo seré tu Dios», el patriarca debe comportarse como socio cooperador de la oferta divina: «Guardarás mi alianza...» (v. 9). Los versículos siguientes precisan lo que se requiere de Abrahán: «He aquí mi alianza que guardaréis entre yo y vosotros...: todos vuestros varones serán circuncidados» (v. 10). El aspecto de este versículo no deja de recordar el v. 4: «Yo, he aquí mi alianza contigo...». Ciertamente es la alianza de Dios («mi alianza»), pero hay como un deslizamiento de sentido, del compromiso solemne de Dios adquirido por propia iniciativa al compromiso impuesto por Dios a Abrahán, como lo confirma el «guardarás... guardaréis...», con la circuncisión como complemento (cf. el recuadro). Por tanto, hay un mandamiento que los hijos de Abrahán deberán observar, y los vv. 12s precisan sus contornos, sin olvidar que la transgresión del precepto entraña *ipso facto* un terrible castigo (v. 14): la exclusión de la comunidad de la alianza. Pero este mandamiento está como envuelto en un desarrollo que insiste en la dimensión de «signo» (v. 11). Este mandamiento tiene como finalidad subrayar de algún modo la pertenencia a Dios. Se observará que los términos «alianza» y «circuncisión» aparecen seis veces en esta sección.

La circuncisión

La circuncisión es una costumbre bastante amplia, aunque no uniformemente extendida en el Próximo Oriente antiguo. Parece que se impuso a los israelitas en el Exilio para desmarcarse de los babilonios, que no la practicaban. Sin duda es en esta época cuando recibe un significado religioso. La desaparición de las observancias litúrgicas y la abolición del culto hacían a los israelitas aptos para darle un significado a la vez étnico y cultural; la desaparición del Estado y de las estructuras tradicionales imponía a los israelitas encontrar en el seno de la familia y del clan un signo de pertenencia religiosa. Las circunstancias favorecerían por tanto la eclosión de un nuevo rito adaptado a las circunstancias o al menos una interpretación nueva de una costumbre ya antigua. Este rito, ligado al órgano de la vida, podía convenir al sacerdotal, preocupado por el origen y el desarrollo de la vida, como lo muestra el lugar concedido a la fecundidad en el seno de las promesas de alianza. Por el lado de la bendición (cf. Gn 1,28; 9,1-8), este aspecto afectaba al propio misterio de Dios. En el seno de este proceso vital, el Señor de la vida podía llevar a cabo una especie de selección mediante la cual formaría una comunidad de alianza. Este rito se convirtió entonces en signo de pertenencia al Dios que ofrece la alianza. Este mandamiento no tiene valor de precepto moral, como los últimos mandamientos del decálogo. En algunos aspectos equivaldría más bien a una especie de profesión de fe, un reconocimiento de pertenencia al Dios de la alianza. Es lo que podría expresar la formulación un tanto extraña: «He aquí la alianza que guardaréis entre yo y tú...: todos vuestros varones serán circuncidados». El término *b'rit* significa a la vez relación y prescripción. Mediante la circuncisión, Abrahán y sus descendientes reconocen esta apropiación por Dios. Y puesto que la alianza es «perpetua», el signo de esta alianza también lo será: «Mi alianza se convertirá en vuestra carne en una alianza perpetua» (Gn 17,13b).

La alianza con Isaac (17,15-21)

Todo parecería dicho, pero resulta que el discurso reaparece. Ciertamente, Dios se dirige siempre a Abrahán, pero la palabra concierne ahora a Sara, su mujer.

El tono no deja de recordar la promesa al patriarca de los vv. 4-7: cambio de nombre (v. 15), fecundidad de Sara (vv. 16.18), anuncio de alianza. Pero el discurso no se desarrolla de forma tan lineal como el primero, puesto que es interrumpido por una intervención de Abrahán (vv. 17s). Como veremos, el objeto último del discurso es la alianza con Isaac, pero antes hay que cumplir ciertas condiciones.

La princesa. El discurso divino empieza con un cambio de nombre: «A Saray, tu mujer, ya no la llamarás con el nombre de Saray, porque su nombre es Sara». Desde un punto de vista lingüístico, no parece que se trate de dos apelativos diferentes, sino más bien de dos formas dialectales de un mismo término que quiere decir «princesa». El interés de esta sustitución no procede del propio cambio de nombre, sino del hecho de que es Dios quien lo impone. Éste interviene en la vida de Sara, cuyo destino va a ser profundamente transformado por este «golpe de timón» divino. Dios la toma a su cargo de alguna manera, lo cual expresa perfectamente la continuación del texto: «Yo la bendeciré», término absolutamente noble en los labios del escritor sacerdotal. Esta bendición apunta, evidentemente, a la fecundidad: «También de ella te daré un hijo». La promesa de la «descendencia», todavía indeterminada en los vv. 4-8, comienza a precisarse. Será ciertamente un hijo de Abrahán, pero también de Sara. Por otra parte, igual que su marido, Sara dará nacimiento a naciones, incluso, cosa que no se dice en Gn 17,6, habrá reyes en su linaje. Una precisión como ésta quizá no carezca de relación con su nombre de «princesa».

La increíble promesa. La risa de Abrahán (v. 17) que sigue a esta declaración divina resulta ambigua. Po-

dría expresar la alegría en relación con el nacimiento del hijo: ¿acaso no significa el nombre de Isaac «Que él [¿Dios, el padre?] ría»? Pero la continuación del texto muestra más bien que Abrahán encuentra esta promesa propiamente increíble: «Se decía: "¿Un hombre de cien años va a tener un hijo? ¿Y con noventa y nueve años va a parir Sara?"». Ciertamente, frente a su interlocutor no se atreve a expresar en voz alta sus dudas. Hábilmente, sin contrariar a su interlocutor, lo dice bajo la forma de oración, de confesión: «Que Ismael viva ante tu rostro». La fórmula podría evocar la invitación divina del v. 2: «Camina ante mi rostro», asociada a la promesa de la *b^orit*. Así, Abrahán querría comprender que se trata de Ismael y pediría que fuera de hecho el beneficiario de la alianza. La reacción de Dios no se hace esperar; con viveza replica: «No, tu mujer Sara es la que va a dar a luz un hijo».

A este hijo se le promete un futuro glorioso. Incluso aquí es Dios quien impone al hijo el nombre de Isaac, signo con que se inicia una nueva etapa en la que éste desempeñará un papel decisivo: «Yo estableceré con él –dice Yhwh– una alianza, como alianza perpetua con su descendencia después de él». La expresión «yo estableceré mi alianza» recoge al pie de la letra el comienzo del v. 7, donde la promesa apuntaba a Abrahán y su descendencia. A partir de ahora la indeterminación desaparece: la descendencia de Abrahán, con quien Dios hace alianza, es Isaac, con la exclusión de Ismael. La alianza establecida a favor de Abrahán se convierte en promesa, una alianza en vías de realización, puesto que Isaac aún no ha nacido.

Los otros pueblos. Sin embargo, Dios no se desinteresa de Ismael: «Para Ismael, te he escuchado». Hay que observar que el redactor juega con las palabras,

porque Ismael significa «Dios escucha». A falta de alianza, Dios promete una bendición, y una bendición sin límites, estaríamos tentados de precisar: «Yo lo bendeciré, lo haré fructificar y multiplicarse hasta el infinito». No obstante, de él saldrán príncipes (cf. Gn 25,16) y no reyes, como en el caso de Sara y de su linaje (17,16). Pero esta bendición se inscribe en el dinamismo del orden creacional (cf. Gn 1,28). Por tanto, la concentración de la alianza sobre Isaac no significa que Dios se desinterese de los otros pueblos. Pero el versículo conclusivo del discurso (v. 21), con la cita de la alianza con Isaac, atestigua que el centro de todo el desarrollo es la alianza, una alianza que lleva a cabo una selección en el mismo corazón de los pueblos.

Conclusión (17,22-26)

En la prolongación de la alianza noáquica, la alianza con Abrahán representa una etapa importante, porque establece una relación específica con un linaje perfectamente definido. En el desarrollo del Pentateuco no son precisos menos de dos textos para describirla: Gn 15, que pone el acento en el rito, y Gn 17, sobre la palabra. Ahora bien, ambos son indisolubles: no hay rito sin palabra (cf. Gn 15,18). Sin embargo, la palabra divina en Gn 17 desplegará todo su significado: Gn 15 no incluía más que el don de la tierra; Gn 17 recoge este tema, pero lo integra en una visión considerablemente ampliada, que asocia al don de la tierra la promesa de una fecundidad sorprendente y una relación íntima entre los dos socios. A partir de ahora, las bases de la alianza con Israel están puestas. El pueblo de Dios está ya como en germen en esta alianza con Abrahán y con Isaac.

Al mismo tiempo, la palabra de Dios sigue estando abierta al futuro, y eso de una doble manera: la promesa de un hijo, Isaac, por el cual pasa a partir de ahora la alianza, aún aguarda su realización (Gn 17,21). Por otra parte, el solemne compromiso «Yo seré vuestro Dios...» (vv. 7-8), primer miembro de la fórmula de alianza, representa como un punto de apoyo; el segundo miembro no aparecerá más que con la etapa del Éxodo: «... vosotros seréis para mí un pueblo» (Ex 6,7).

Aguardando este cumplimiento, Abrahán se apresura a satisfacer «ese mismo día» (17,23) las exigencias divinas de los vv. 9-14: circuncida a todos los varones de su casa. El patriarca expresa así su completa adhesión al proyecto divino de alianza, y responde a la invitación de El Shadday en el v. 2: «Sé enteramente [para mí]». La quintuple repetición del verbo «circuncidar» y el uso de la fórmula «ese mismo día» subrayan la solemnidad del acontecimiento. En efecto, esta última locución aparece pocas veces, y en momentos importantes de la his-

toria: aquí, en Gn 7,13 (Noé y sus hijos entran en el arca) y en Ex 12,17.41 (Israel abandona Egipto).

Ismael es explícitamente nombrado, en estrecha asociación con su padre (vv. 24 y 25), porque participa de la bendición de Gn 17,5-6. La promesa de bendición dirigida a Abrahán se realizará en parte mediante él. ¿Hay que concluir que participa de la alianza o el redactor quiere tratar de explicar con ello por qué los pueblos circundantes de Israel practican la circuncisión, sin ser por ello beneficiarios de la alianza? En nuestra hipótesis, esta mención de la circuncisión de Ismael atestigua la preocupación universal del redactor. Aunque, de hecho, la realización del proyecto divino de alianza pasa por Isaac y no por Ismael (v. 21), Dios no abandona sin embargo a ese hijo de Abrahán y no se desinteresa por los otros pueblos. La solicitud divina con respecto a ellos pasa a partir de ahora por el proceso de la bendición, iniciada con la creación (Gn 1,28) y renovada con Noé (Gn 9,1-8).

III - La Alianza de Dios con Israel

La alianza con Abrahán era a la vez un acontecimiento y una promesa. Las bases de esta alianza están puestas, pero la evocación de la «descendencia» orienta hacia el futuro, un futuro ciertamente lejano, aunque próximo en cierta manera, porque El Shadday anuncia ya en Gn 17 una alianza con Isaac (Gn 17,19-21), con la exclusión de Ismael. Así se lleva a cabo, a lo largo del tiempo, una elección que proseguirá con la descendencia de Isaac: Jacob es elegido, y no Esaú.

Una vez más, esto no significa de ningún modo que Dios se desinterese por los linajes no conservados. La mejor prueba de ello es la continuación en su beneficio de la bendición divina, fuente de fecundidad, como lo atestiguan las genealogías de Ismael (Gn 25,12-18) y de Esaú (Gn 36,9-14). Al final de este proceso de selección, la alianza se concentra en Jacob, el cual, al recibir el nombre de Israel (Gn 33,29; 35,10), asume de alguna forma en su persona el destino del pueblo incluso aún por nacer. ¿Acaso no serán sus hijos el origen de las doce tribus de Israel?

Tiene lugar entonces la conclusión de la alianza de Yhwh con Israel, que va a dar su cumplimiento a la alianza inaugurada con Abrahán. Desde Gn 9,9-17 se encadenan toda una serie de alianzas: en primer lugar con Noé, después con Abrahán, por último con Israel. La perspectiva se restringe, pero el hecho de que el re-

dactor del Pentateuco emplee el mismo término para estas tres etapas sugiere al menos que la alianza con el pueblo elegido no adquiere sentido más que en el marco de la alianza con Noé. En cierta forma, la elección y la alianza sitúan a Israel en el corazón mismo de la humanidad, cosa que, como veremos, Ex 19,5-6 precisará.

A partir de ahora, el relato se concentra en el futuro de Israel. De tres promesas que representaban el contenido de la alianza con Abrahán, se puede decir que la primera, la promesa de una fecundidad inaudita, encuentra su realización al comienzo del libro del Éxodo. En efecto, «los descendientes de Jacob eran en total setenta personas... Los hijos de Israel fueron fecundos, se multiplicaron, se convirtieron cada vez en más numerosos y más fuertes: todo el país estaba lleno de ellos» (Ex 1,5.7).

El cumplimiento de la segunda promesa, el establecimiento de una relación única entre Dios y la descendencia de Abrahán, constituye a partir de ahora el objeto de toda esta parte del Pentateuco, que se extiende desde el Éxodo al Deuteronomio. Ahí es donde late el corazón de la alianza.

El tercer componente, el don de la tierra, sigue estando en el horizonte del texto, puesto que en el camino que conduce a ella es donde Dios concluye solemnemente la alianza con el pueblo que ha escogido. Pero el cumplimiento de esta promesa no se nos contará más que con el relato de la conquista en el libro de Josué.

1. Promesa de alianza con Israel (Ex 6,2-8)

A decir verdad, el relato de la conclusión de la alianza no empieza más que en Ex 19. Antes se nos cuentan la liberación de Egipto (Ex 1-15) y la marcha por el desierto, del mar Rojo al Sinaí (Ex 16-18). Sin embargo, estos dos elementos que se suceden no carecen de relación el uno con el otro: Dios hace alianza con un pueblo al que ha liberado. No puede ligarse a un pueblo de esclavos. El preámbulo (Ex 20,2) del decálogo, carta magna de la alianza, lo recuerda claramente. Ahora bien, desde un punto de vista literario, la relación entre las dos etapas está asegurada por una promesa de alianza (Ex 6,2-8) situada en el centro del relato de la liberación.

Entre otros objetivos, esta promesa tiene como finalidad asegurar una palabra que reconforte a una comunidad angustiada. Tiene lugar en un momento particularmente dramático de la epopeya del Éxodo. Moisés ha recibido la misión de «hacer salir a Israel de Egipto, esa tierra de servidumbre», y de conducirlo a «una tierra que mana leche y miel» (Ex 3,7-10.16-17). La empresa choca con la mala voluntad y el rechazo del faraón. Peor aún, las primeras gestiones emprendidas ante éste no han hecho más que agravar la si-

tuación ya desastrosa de los israelitas. La revuelta estalla (Ex 4,18-5,21). Moisés se dirige con vehemencia a Yhwh (5,22-23). Y Dios responde: «Ahora vas a ver lo que voy a hacer al faraón: obligándolo con mi mano fuerte, los expulsará de su país» (Ex 6,1). Después, en una especie de discurso-programa, precisa a Moisés lo que debe suceder más allá de la liberación, lo que va a emprender para llevar a buen término su proyecto de salvación. Este fresco vasto y grandioso vuelve a trazar un itinerario entre un pasado de promesa y un futuro lleno de gloria (Ex 6,2-8) que debe conducir a Israel a la Tierra prometida a través de la salida de Egipto (v. 6) y la conclusión de la alianza (v. 7).

De tal manera que toda la epopeya del Éxodo, incluido el Sinaí, es percibida como el cumplimiento de la promesa a Abrahán: «... Me he acordado de mi alianza. Por eso di a Israel: Os haré salir de debajo de las cargas de Egipto... Os rescataré... Os tomaré como pueblo... Os haré entrar en la tierra que, mediante juramento, di a Abrahán» (vv. 5-8). Este discurso divino, que primitivamente abría quizá la historia sacerdotal del éxodo, desempeña un papel capital en la economía del relato del Pentateuco: ofrece del relato pa-

triarcal, del éxodo y de la conclusión de la alianza una visión muy unificada, cuyo alcance tendremos que calibrar ahora.

La estructura del discurso

El vocabulario y la teología de este pasaje remiten claramente a la tradición sacerdotal. La temática de la alianza especialmente está en continuidad con Gn 9 y 17. La composición, particularmente cuidada, lleva en sí misma un mensaje de un gran alcance (cf. el recuadro adjunto).

Todo el discurso se dirige a Moisés, pero los vv. 6-8 están destinados más específicamente a los hijos de Israel: Moisés es el mensajero que se les envía (cf. Ex 3,16-17).

Una primera sección (vv. 2-5), con los verbos en pasado, evoca la época patriarcal como contraída en tres etapas: la aparición bajo el nombre de El Shadday (v. 3), el establecimiento de la alianza (v. 4) y la estancia y la prueba de los hijos de Israel en Egipto (v. 5), última etapa de esta época, porque es la ocasión para Yhwh de «hacer memoria» de su alianza con Abrahán. La última palabra de esta sección, al mismo tiempo,

Estructura de Ex 6,2-8

[Dios habló a Moisés y le dijo:]

² Yo soy YHWH

³ Yo me aparecí a Abrahán, a Isaac y a Jacob como El Shadday, pero bajo mi nombre YHWH no me di a conocer a ellos,

⁴ y también establecí con ellos mi **alianza**, para darles la tierra de Canaán, la tierra de sus migraciones, donde permanecieron,

⁵ y también escuché el gemido de los hijos de Israel, a quienes los egipcios esclavizaban, y me acordé de mi **alianza**.

⁶ Por eso di a los hijos de Israel:

Yo soy YHWH

Yo os haré **salir** de debajo de las cargas de Egipto,

yo os liberaré de sus servidumbres,

yo os reivindicaré con brazo extendido y con grandes juicios.

⁷ Yo os tomaré como pueblo.

Yo seré para vosotros como Dios.

Y vosotros conoceréis que yo soy YHWH, vuestro Dios,

el que os ha hecho **salir** de debajo de las cargas de Egipto.

⁸ Yo os haré **entrar** en el país que, mediante juramento, di a Abrahán, a Isaac y a Jacob.

Y os lo daré en posesión.

Yo soy YHWH.

anuncia la continuación de la historia: «Por eso dirás a los hijos de Israel...».

De esta manera, la segunda sección (vv. 6-8) se inscribe en la prolongación de la primera. Incluso aquí, el desarrollo es de forma ternaria: la salida de Egipto (v. 6), la conclusión de la alianza (v. 7) y la entrada en la Tierra prometida (v. 8). Formulada en futuro, tiene valor de promesa, porque está como llena por el «yo» divino, que de alguna manera conduce la acción. Los israelitas «conocerán» simplemente quién es Yhwh. Pero esto no es nada, eso quiere decir que serán los espectadores y los beneficiarios de esa acción, principalmente en la salida de Egipto, evocada en paralelo en los vv. 6 y 7. Es entonces cuando tendrán la experiencia del encuentro y de la comunión con Yhwh. Pero la historia no se detiene en el desierto: si Yhwh «hace salir» (vv. 6-7) es para «hacer entrar» a Israel en la Tierra prometida (v. 8). La declaración divina «Yo soy Yhwh» tiene lugar a intervalos regulares, al comienzo, en medio y al final. Representa una clave esencial para la interpretación.

«Yo soy Yhwh»

Esta declaración divina se hace eco de la revelación del Nombre divino a Moisés durante el episodio de la zarza ardiente (Ex 3,13-15). Dios se revela allí como Yhwh, «Él es», en el sentido de «Él está ahí», «Él está con» (cf. Ex 3,12). Pero en sus labios, en los de Dios, la revelación se ha convertido en «Yo soy». El «Yo soy Yhwh» de Ex 6,2 une en cierta forma las dos formulaciones, incluso aunque no cite el verbo hebreo de 3,14: *ehyeh*, «Yo soy». A diferencia de Ex 3,13s, Ex 6,2-8 no ofrece una interpretación del Nombre divino, aunque de entrada establece una presencia: yo estoy ahí, yo Yhwh, al que vosotros llamáis «Él es».

Esta presencia reivindica con fuerza tanto los acontecimientos futuros como los pasados. Literariamente, la fórmula enmarca todo el desarrollo, tanto la retrospectiva de los vv. 3-5 como el anuncio de los acontecimientos futuros en los vv. 6-8. Este presente de Dios domina, mejor, trasciende el tiempo, pasado y futuro incluidos. Sin embargo, una trascendencia así no debe ser percibida como un distanciamiento. Al contrario, afirma una presencia activa en los acontecimientos de la historia, a la que guía. Los «Yo» de Dios –se puede hablar de un discurso en «yo»– no son más que el efecto de esta presencia trascendente e inmanente que se actualiza en los acontecimientos de la historia. En los vv. 6-8, por ejemplo, la declaración «Yo soy Yhwh», en presente, está estrechamente ligada a una serie de futuros introducidos en hebreo por *waw*, «y», con valor consecutivo. Sin duda, la coordinación es una constante de la escritura hebrea, pero la recurrente repetición del «Yo soy Yhwh» y la presencia del «por eso» al comienzo del v. 6 dan a esta partícula de unión una intensidad particular, de modo que el anuncio de los acontecimientos futuros está como subordinado a la proclamación del Nombre divino:

«Yo soy Yhwh,

y en consecuencia os haré salir y os libraré...

y en consecuencia yo os tomaré para mí como pueblo...

y en consecuencia os haré entrar...».

Toda la historia de salvación tiene su fuente en el propio ser de Yhwh. Se deriva del «yo estoy ahí». El discurso divino, que se sitúa en la prolongación de la revelación a Moisés (3,13-15), es como una explicitación de su poder en la propia historia.

«Yo establecí con ellos mi alianza» (vv. 2-5)

Es Yhwh quien habla, y se identifica plenamente con El Shadday al hacer referencia a Gn 17,1-2: «Yo me aparecí a Abrahán, a Isaac y a Jacob como El Shadday... Yo establecí con ellos mi alianza». La diferencia es que Ex 6,3-4 engloba el conjunto del período patriarcal en esta trayectoria divina.

Señalemos el estrecho lazo entre la teofanía y la revelación del Nombre. El Nombre identifica a la divinidad que se manifiesta; más aún, es como su desdoblamiento, un sustituto. Esta revelación sigue siendo incoativa, porque Dios añade: «Pero bajo mi nombre Yhwh no me di a conocer a ellos». Ex 6 reúne aquí la declaración divina de Ex 3,13-15, que identificaba a Yhwh con el «Dios de los padres» (Ex 3,6), yendo más lejos en la revelación del misterio. Ex 6,2s sobreentende que la revelación de ese Nombre nuevo, Yhwh, marca una nueva etapa en la historia de la revelación. Tanto que Yhwh es auténticamente un nombre propio, mientras que El Shadday sigue siendo un nombre genérico (El significa «la divinidad»), a pesar de que Shadday lo califique de una forma específica.

Sin embargo, sería erróneo concluir de esto que este período carecería de interés. Porque El Shadday se ha revelado en él como el Dios de la alianza. El período recibe su marca por el hecho del compromiso firme y unilateral de Dios en favor de Abrahán y de su descendencia. Se reveló *para* hacer alianza. El término *b'rit* enmarca todo el desarrollo que sigue (vv. 4-5). Ciertamente, aquí el compromiso divino no alcanza más que al don de la tierra (v. 4). Quizá es porque ese don es el término último de una larga historia que comienza, como lo muestra el desarrollo de Ex 6,2-8, con la prome-

sa a los padres (v. 4), prosigue con la queja de los hijos de Israel en Egipto (v. 5), la salida de Egipto (v. 6), la conclusión de la alianza (v. 7), para acabar finalmente con la entrada en la Tierra prometida (v. 8). Esta entrada se presenta así como la desembocadura última de la realización de toda la promesa. Es claro que esta alianza con los padres está orientada hacia un futuro que será objeto de una auténtica experiencia de Dios (v. 7).

«Yo me acordé de mi alianza. Por eso...» (vv. 6-8)

Yhwh anuncia el advenimiento inminente de ese futuro y presenta su realización como el fruto del recuerdo de Yhwh: «Yo me acordé de mi alianza. Por eso...», y traza su esbozo en tres etapas (6,2-8). ¿Hay que entender que Dios se habría olvidado de la alianza con los padres?

Acordarse. En la Biblia nunca se dice que Dios se olvide. ¿Cómo podría hacerlo, puesto que su compromiso es «eterno, perpetuo»? Ciertamente el impío lo declara (Sal 10,11), los propios creyentes se atreven a decirlo interpretando así el silencio de Dios (Sal 13,3; 42,10; 44,25; 74,19.23; 77,10...). Pero Dios protesta: no, él no olvida a su pueblo (Is 44,21; 49,14s). Simplemente, durante «un breve instante», lo «abandonó», en un «arranque de irritación» le «ocultó su rostro» (Is 54,7-8). Pero, entonces, ¿qué quiere decir para Dios «acordarse»? Hacer memoria es reactualizar el pasado, reavivar una relación ya existente, pero como caída en el sueño. Es lo que ocurre con la estancia y la esclavitud de los israelitas en Egipto, como lo significa su queja (Ex 6,5). Dios no intervenía. Pero, en lo más profundo de su angustia, Yhwh escuchó su gemido y, como respuesta a los vivos reproches de Moisés («No has librado a tu pueblo...», Ex 5,23),

anuncia cómo va a actuar, de forma grandiosa: hacer salir de Egipto a los hijos de Israel, hacer de ellos su pueblo y hacerle entrar en la Tierra prometida (Ex 6,2-8). Esto no es aún más que un anuncio, una promesa, una palabra. Pero la Palabra de Dios es siempre eficaz y creadora. Y esto en virtud del compromiso solemne que adquirió antaño en favor de Abrahán y de su descendencia. Toda la futura epopeya se inscribe, pues, en la estela de esta alianza de la que hablaban los vv. 3-5 de Ex 6 y que caracterizaba el período patriarcal.

Cumplimiento de la alianza abrahámica. El término *b^orit*, es cierto, falta en esta evocación del futuro. En esto, el redactor es fiel a la tradición sacerdotal, que reserva la palabra para el compromiso divino adquirido con los patriarcas. Hay que preguntarse si este historiador sacerdotal conocía la alianza sinaítica. Cualquiera que sea la conclusión del debate, es claro que, para el redactor de Ex 6 y el del Pentateuco, la respuesta es claramente afirmativa: aunque la palabra esté ausente, la propia realidad está ahí. Porque, por su declaración («Yo me acordé de mi alianza establecida en favor de Abrahán y de su descendencia», Ex 6,5), Yhwh sitúa en la estela de la alianza abrahámica la epopeya del éxodo, que anuncia: «Yo me acordé de mi alianza. Por eso dirás a los hijos de Israel...».

No se trata de una nueva alianza, sino más bien del cumplimiento de la *b^orit* abrahámica. A este respecto conviene fijarse en un dato muy significativo: en Gn 17 hemos indicado que el segundo componente de la promesa no recogía más que la primera parte de la fórmula de alianza: «Yo estableceré mi alianza entre yo y tú... para que para ti yo sea Dios» (v. 7); y un poco más adelante, a propósito de la descendencia de Abrahán, Dios había dicho: «Yo seré para ellos Dios» (v. 8). Ex 6,7 recoge el mismo lenguaje para los hijos de Israel, que son

precisamente la descendencia de Abrahán: «Yo seré para ellos Dios». Pero lo hace preceder del complemento que, en Gn 17, faltaba en la formulación habitual: «Yo os tomaré para mí como pueblo». Así se pone de relieve la nota de reciprocidad que caracteriza a partir de ahora la relación de Israel con su Dios. Es una de las notas originales de este segundo momento de la alianza que completa aquella otra establecida en favor de Abrahán. La alianza con el patriarca está claramente orientada hacia la alianza con Israel. Incluso un indicio literario viene a confirmar esta conclusión: al final del discurso aparece como inclusión la fórmula «tricéfala» empleada en el v. 3, «Abrahán, Isaac y Jacob»: «Yo os haré entrar en el país que, mediante juramento [lit. con mano levantada], di a Abrahán, Isaac y Jacob» (v. 8). En el v. 4, Dios había dicho: «Yo establecí mi alianza con ellos para darles el país de Canaán, el país de sus migraciones». Por tanto, no hay más que una alianza, el compromiso que Dios había adquirido con respecto a Abrahán y su descendencia, esa descendencia que ahora es identificada claramente con los hijos de Israel.

«Conoceréis que yo, Yhwh, soy vuestro Dios» (v. 7)

La fórmula de alianza, en Ex 6,7, recibe un complemento original: «Y conoceréis que yo soy Yhwh...». Así tiene lugar, por cuarta vez, la mención de la fórmula «Yo soy Yhwh». Pero, al situarse dentro del discurso, no tiene el valor estructurador de las otras tres, que dividen el desarrollo en dos secciones muy distintas: vv. 3-5 y vv. 6-8. Este empleo, sin embargo, no es ni fortuito ni secundario, porque tiene lugar como complemento del verbo «conocer» y precisa la finalidad de la fórmula de alianza «Yo os tomaré como pueblo y

seré para vosotros como Dios y así conoceréis...». En efecto, conviene dar a la partícula *waw*, «y», ese valor final o consecutivo que a veces presenta. La alianza tiene, por tanto, una finalidad última, el «conocimiento de Yhwh». ¿Cómo entender esta afirmación?

No se trata de un conocimiento puramente racional. En la Biblia, el verbo «conocer» tiene frecuentemente el sentido de encuentro, de experiencia e incluso de comunión. Se puede entender: viviendo como socio de alianza tendréis la experiencia de mi presencia y de mi identidad. Al proclamar de repente, sin aviso previo, «Yo soy Yhwh», Dios se ofrece al encuentro, como se ofreció al encuentro en la teofanía a Abrahán: «Yhwh se apareció a Abrahán y dijo: "Yo soy El Shadday, camina en mi presencia"», inaugurando así una especie de cara a cara. Pero esta vez el encuentro va más allá en el misterio, porque Dios hace aquí la confidencia de su Nombre propio Yhwh, un nombre ligado, como es frecuente, a su ser íntimo. Un Nombre que expresa la

presencia, pero también la compañía, porque el verbo significa de forma muy concreta: «Yo estoy ahí; yo estoy con». Israel percibirá así, en la experiencia de la comunión, que Yhwh es verdaderamente «su Dios»: «Conoceréis que yo soy Yhwh, vuestro Dios». Descubrimiento que se renovará sin cesar, porque es aquel que puede decir en cada momento «Yo soy Yhwh, Yo estoy ahí con vosotros, para vosotros», el eternamente presente, el eternamente vivo.

Una última particularidad de la formulación viene a aportar aún una precisión que amplía el campo de la alianza. Dios añade: «[Conoceréis a Yhwh], el que os hizo salir del país de Egipto». La salida de Egipto es así el lugar y el tiempo de esta experiencia espiritual. Podemos concluir de ello que la salida de Egipto forma parte de la experiencia de la alianza. En el corazón de este acontecimiento fundacional comienza ya el encuentro entre los dos socios de la alianza; ese cara a cara llegará hasta el Sinaí.

2. La conclusión de la alianza (Ex 19–24)

A partir del cap. 19, el tema de la alianza recorre todo el Pentateuco, a pesar de que no tenga el mismo relieve en todas las secciones.

Los capítulos Ex 19–40 refieren la conclusión de la alianza y la fundación de su institución más representativa, la construcción del santuario. El libro del Levítico desarrolla toda una teología de la santidad: ofrece las reglas de acceso al santuario y las precisiones relativas al ejercicio del culto. Asimismo da las leyes que permitirán a Israel, convertido por la alianza en «una nación santa» (Ex 19,6), vivir en la intimidad del Dios santo; a este respecto, las contenidas en el «código de santidad» (Lv 17–26) son particularmente sig-

nificativas. El libro de los Números empalma con el tema de la marcha por el desierto inaugurado en Ex 16–18; pero esta vez, en lugar de un «revoltijo de gente» que, tentado por la aventura de Israel, se había aglutinado en torno a los clanes israelitas (Ex 12,38; Nm 11,4), es un pueblo organizado en torno al santuario, el «pueblo de Dios» en orden de marcha, el que se pone en camino para tomar posesión de la tierra, último componente de la promesa. El Deuteronomio, último libro de la Torá, empalma explícitamente con el tema de la alianza (cf. pp. 58s).

Nos limitaremos a los puntos fuertes de este conjunto narrativo: la conclusión de la alianza en el Sinaí (Ex

19-40), su ruptura (Ex 32-33) y su renovación (Ex 34). Estrechamente imbricadas en el interior de este relato, las consignas para la construcción del santuario (Ex 25-31) y su puesta en práctica (Ex 35-40) tienen como efecto dar a éste el carácter de un «santuario de alianza». Los discursos de Moisés en el Deuteronomio conducen a la renovación de la alianza (Dt 28,69) en las estepas de Moab, cuando Israel está a punto de entrar en la Tierra prometida, inaugurando así una larga serie de actos litúrgicos que se reproducirán a lo largo de la historia.

Elaborado a partir de materiales diversos, principalmente deuteronomistas y sacerdotales, el conjunto de Ex 19-24 ofrece sin embargo una organización fuertemente estructurada, según una disposición quiástica (cf. el recuadro adjunto).

La correspondencia entre A y A' se basa principalmente en la cita, casi literal, en Ex 24,3,7, de la formulación de Ex 19,8: «Moisés llegó... y expuso todo lo que Yhwh le había ordenado. Todo el pueblo respondió unánime: Todo lo que ha dicho Yhwh lo pondremos en práctica». También veremos que el rito de aspersión de sangre (Ex 24,6-8) orquesta la calificación de Israel como «reino de sacerdotes y nación santa» (Ex 19,6). Por otra parte, Ex 20,18-21 (B') prolonga el relato de Ex 20,9-25 (B), procesando no obstante la finalidad última de esa manifestación divina (Ex 20,20). En el centro del desarrollo, el

decálogo (C) constituye la pieza central. Mediante esta disposición aparece ya que la Ley promulgada en Ex 20,1-17 puede ser calificada de «Ley de alianza». Como contrapunto, lo que se ha venido en llamar el «código de la alianza» (C') forma algo así como un cuerpo extraño. Parece haber sido insertado a destiempo en un conjunto ya estructurado. No obstante, tiene todo su sentido en la organización actual del texto.

Promesa de Dios y primer compromiso de Israel (19,3-8)

Esta primera sección del relato es de una importancia capital, porque refiere a la vez el compromiso de Dios bajo forma de promesa (Ex 19,4-6) y el de Israel bajo forma de una adhesión solemne y completa al proyecto divino (19,7-8). De manera que lo esencial de la alianza ya está planteado, ésta ya está concluida.

El mediador. Entre los dos socios, Moisés funciona como mediador, sus idas y venidas son la perfecta ilustración de ello (Ex 19,3.7.8b). Esta mediación es de tipo profético, como lo muestra el lenguaje empleado, su misión es una misión de palabra que tiene como objeto transmitir a los hijos de Israel el mensaje divino («Dirás...», 19,3b.6b; cf. 19,7), pero también referir a Dios el compromiso del pueblo (19,8b). Se percibe ya

Estructura de Ex 19-24

A. Promesa de Dios y primer compromiso del pueblo (19,3-8)

B. Relato teofánico (19,9-25)

C. promulgación del decálogo (20,1-17)

B'. Relato teofánico (20,18-21)

C'. Promulgación del Código de la alianza (20,22-23,33)

A'. Ritual de alianza y primer compromiso del pueblo (Ex 24,1-11)

que los socios no son iguales, no están situados en un plano horizontal, sino en uno vertical: Dios en lo alto de la montaña (19,3b) y el pueblo abajo, en la llanura (19,2). Esta situación explica la necesidad de una mediación entre los dos socios.

La acción de Dios. Otro signo de desigualdad: Dios, y únicamente él, toma la iniciativa de las acciones. Es él quien convoca a Moisés en la montaña y ordena a su mensajero que transmita a los israelitas su proyecto de alianza. En resumen, es él quien guía la acción y conservará de principio a fin la iniciativa. El discurso divino (19,4-6) tiene el gran mérito de definir el grandioso proyecto en que se esboza una teología profundizada de la alianza y de inscribirla en una historia. En efecto, se despliega en tres momentos.

En primer lugar, una retrospectiva histórica: la historia de Dios con el pueblo elegido no comienza en el Sinaí; en el pasado, Israel ya ha tenido la experiencia de Dios, ¡y qué experiencial! Sin ningún mérito por su parte, se encontró como beneficiario de grandiosas intervenciones divinas, a saber, las que acompañaron la salida de Egipto, presentada como una obra de poder: «Habéis visto [es decir, habéis tenido la experiencia] de lo que hice en Egipto».

A continuación, Yhwh evoca la marcha por el desierto: «... cómo os llevé sobre alas de águila». La imagen puede parecer desconcertante. Se explica a partir de Dt 1,31, donde Moisés declara: «Tú has visto a Yhwh, tu Dios, llevarte como un padre lleva a su hijo», y de Dt 32,10.11: «Como *un águila* que excita a su nidada y planea por encima de sus polluelos, él [Dios] lo toma [a Israel], lo *lleva sobre sus alas*». Esta marcha por el desierto es por tanto la obra de Yhwh en su paternidad (cf. Dt 32,6.18).

Finalmente, la conclusión («Yo os haré llegar hasta mí») puede parecer un tanto extraña. Si Yhwh llevaba a Israel es que estaba con él; si le hace venir hasta él, es decir, al Sinaí, presentado en Ex 19,2-3 como la morada de Dios, es que aún no lo estaba. Esta tensión sugiere que nuestro lenguaje humano es inadecuado para evocar plenamente el misterio de Dios. La compañía divina por el desierto no agota la experiencia que Israel puede tener de Dios: se trata de una presencia en la ausencia que apela a un encuentro más intenso. Conduce hacia el término de la peregrinación, donde Dios manifestará plenamente su voluntad de comunicación, hacia una experiencia de una intimidad aún no experimentada.

La respuesta de Israel. Hasta entonces, Yhwh se presentaba como el único actor de la historia. Llega para Israel el tiempo del compromiso: «Ahora, si escucháis mi voz y guardáis mi alianza». El «ahora», primera palabra de la frase, abre el tiempo del encuentro, inaugura una nueva etapa y define una relación de un tipo nuevo. «Si escucháis mi voz...» Dios habla y su Palabra se hace exigencia: «Si guardáis mi alianza». El verbo hebreo *shama'*, «oír, escuchar», significa también «obedecer». La formulación está en condicional, porque Israel conserva la libertad de adherirse o rechazar, pero debe enfrentarse a una decisión y el momento de la elección ha llegado «ahora». Yhwh le hace esta gracia de cooperar en su futuro, de crearlo de alguna manera conjuntamente con él, su Señor. La evocación de la Ley (v. 5a) tiene lugar entre las maravillas del pasado (v. 4) y las del futuro (vv. 5b-6). Así, la gracia precede a la Ley y la fundamenta, pero la Ley permite a Dios prolongar la gracia en el respeto total de la libertad del socio.

Las tres promesas divinas. Si Israel responde positivamente a la invitación divina, todo es posible. Tras la evocación del pasado y la exigencia del presente, Yhwh esboza el grandioso futuro que reserva a su socio: «Seréis mi parte personal entre todos los pueblos; sí, a mí me pertenece toda la tierra, pero vosotros seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa» (vv. 5b-6).

El primer término, «la parte personal», designa en el ámbito profano el bien de la corona. En el lenguaje deuteronomista está ligado al tema de la elección (Dt 7,6; 14,2; 26,18), lo que subraya también, en Ex 19,5, la precisión «entre todos los pueblos»: Yhwh lo ha escogido como su bien propio. Pero también orienta discretamente hacia la idea de reino y sugiere la trascendencia de Dios, puesto que, como bien de la corona, es decir, posesión regia, depende de Yhwh como de su Señor.

También es lo que manifiesta la segunda expresión, «reino de sacerdotes»: el pueblo elegido es el lugar en donde Yhwh ejerce de forma particular su soberanía, su reinado. Si es calificado así no es porque fuera un reino gobernado por sacerdotes. Entre las naciones («porque a mí me pertenece toda la tierra») es un pueblo de carácter sacerdotal, es decir: un pueblo apto para acercarse a Dios y servirlo, como los sacerdotes se acercan a Yhwh y lo sirven en el santuario. Lo cual no quiere decir que tenga una misión activa con respecto a las naciones.

El tercer rasgo viene a precisar y confirmar esta interpretación: «nación santa», Israel disfrutará del privilegio de tener acceso a la intimidad del Dios santo. Incluso aquí, la expresión es empleada en el lenguaje del Deuteronomio, que habla de «pueblo santo» y se encuentra en los mismos textos deuteronomícos (Dt 7,8; 14,2; 26,18). En resumen, en medio del mundo, Israel

es un pueblo consagrado a Dios. En definitiva, las tres promesas divinas apuntan a la vez a la **separación con respecto a las naciones y al acceso privilegiado del pueblo junto a su Dios.**

Poner en práctica. Perspectiva grandiosa que seduce a los israelitas. Éstos se adhieren plenamente y sin reservas al proyecto divino que Moisés acaba de transmitirles (19,6b-7a): «Todo lo que ha dicho Yhwh lo pondremos en práctica» (19,8). En el v. 6b, «todas las palabras» engloban la exigencia, pero también la promesa. La formulación del v. 8 da a entender que Israel ha percibido perfectamente el reto del discurso divino: el cumplimiento de la promesa descansa en la observancia de la Ley («si guardáis mi alianza»); asimismo parece no conservar de las palabras divinas más que esta observancia. Por tanto, la Ley está estrechamente ligada a la alianza: para que la promesa se realice es preciso que los israelitas, por su parte, cumplan la Ley. Pero este compromiso implica también la acogida de la promesa.

La teofanía (Ex 19,9-25)

LAS PREPARACIONES (19,9-14)

El v. 9 sin duda ha sido insertado posteriormente en la trama del relato, como lo muestra la cita de la precisión al final del versículo: «Y Moisés refirió a Dios las palabras del pueblo», tomadas del versículo precedente (v. 8b). Se concentra en un privilegio de Moisés, beneficiario de una teofanía particular, lo cual se realizará en Ex 19,19 (cf. también 24,12-18) durante un cara a cara con Dios, en un diálogo íntimo entre Yhwh y su elegido. Un privilegio como éste tiene como efecto reforzar la autoridad de Moisés y su función como mediador de la alianza (cf. también 20,21).

Ser santificado. Esta función se ejerce ya en la misión a la que Yhwh le destina: preparar al pueblo para la inminente teofanía, es decir, «santificar» (v. 10) al que debe convertirse en una «nación santa» (19,5). A tal efecto, Moisés procede al rito de purificación que debe permitir a Israel «acercarse» al Dios santo. En esta ocasión no se trata de una purificación de orden moral, sino de velar para que la impureza física que impide la visión de Dios (Is 6,5) no comprometa la comunicación con él.

Por su parte, los vv. 11-13, de origen sacerdotal, aportan otra modalidad de la «santificación». Refuerzan la distancia entre los dos socios de la teofanía, acentuando la separación entre la zona espacial de lo profano y la de la santidad: Israel debe tener cuidado de no hollar la montaña santificada por la presencia divina, so pena de terribles castigos, especialmente la lapidación. Asimismo, la advertencia hecha a los hombres de no «acercarse» a sus mujeres no significa de ningún modo un desprecio de la sexualidad, sino que subraya con fuerza que, para acercarse a Dios, temporalmente hay que renunciar a lo que, en la vida cotidiana, está permitido y es bueno. En resumen, se trata de concentrarse en el objetivo esencial, único en un sentido, el encuentro con el Dios vivo y santo.

El tiempo necesario. Asimismo, la demora impuesta («Hoy y mañana... el tercer día...») debe permitir al pueblo tomar conciencia de que acercarse a Dios no tiene nada de trivial; exige una larga y minuciosa preparación. Este esquema está tomado sin duda de la liturgia (cf. Jos 3,5, durante el paso del Jordán, y Jos 7,13). Al final de esta preparación, el «tercer» día es el de la manifestación divina (Os 6,1-3).

LA MANIFESTACIÓN DIVINA (EX 19,14-25)

El «tercer día» es aquel en que «Yhwh hizo maravillas» (Jos 3,5), aquí, «el día en que Dios debe descender de la montaña ante los ojos de todo el pueblo» (v. 11). Entonces Moisés «hizo salir al pueblo fuera del campamento al encuentro de Dios» (v. 17). El movimiento así descrito se parece al de una marcha procesional, que representa uno de los puntos culminantes de la epopeya del Sinaí, pero también más ampliamente de la larga peregrinación hacia la Tierra prometida: al tomar de la confesión de fe israelita el verbo «hacer salir», el redactor sitúa este encuentro en la prolongación de la liberación de Egipto y ve en ella como una cima de la aventura. ¿No había dicho Yhwh a Moisés en Ex 3,12: «Cuando hayas hecho salir de Egipto al pueblo, serviréis a Dios en esta montaña»?

Liturgia sonora. El carácter litúrgico del acontecimiento está subrayado aún por el hecho de que resuena en la montaña «la voz [el sonido] del *sofar*»; es decir, del cuerno de carnero que acompaña las grandes festividades de Israel. No obstante, no es ni un sacerdote, ni un ministro del culto, ni siquiera Moisés el que hace sonar el instrumento. La «voz» del cuerno resuena en el mismo corazón de la manifestación de Yhwh. Éste está como rodeado por un aura de misterio, porque ese sonido musical señala su presencia (cf. 2 Sam 6,15; Sal 47,6). Se trata de un sonido «fuera de lo común», como lo sugiere la precisión «la voz de un cuerno muy potente» (v. 16), que no deja de «amplificarse» (v. 19).

Liturgia de fuego. El decorado teofánico es tan impresionante que «en el campamento todo el pueblo tembló» (v. 16). La tríada clásica «voz, relámpagos, nubes» evoca ciertamente la tormenta, pero se añade también la evocación de una erupción volcánica: «La

montaña no era más que humo..., su humo subía como el humo de un horno y la montaña tembló violentamente» (v. 18). Esta fusión de imágenes muestra perfectamente que la representación supera el marco de los fenómenos naturales, tanto más cuanto que el sonido del *sofar*, que resuena no se sabe de dónde, acentúa esta atmósfera de misterio. El fuego desempeña aquí una función capital, símbolo clásico de la santidad divina: «Yhwh, tu Dios, es un fuego devorador» (Dt 4,24). Israel quedará impresionado para siempre: para él, Yhwh es el Dios «que habla en medio del fuego» (Dt 4,11.13.19.35; 5,4).

Liturgia de la palabra. Pero, aunque habla desde el fuego, Yhwh no se confunde con él. No es un dios de la tormenta a la manera de un Baal cananeo, una divinidad que personifica una fuerza de la naturaleza que el hombre no puede dominar. Porque este Dios «habla»: la «voz» del v. 19 lo arranca de ese sagrado impersonal.

A este respecto conviene distinguir entre el plural «las voces» (vv. 16; 20,18), que designan el trueno, y el singular «la voz» del v. 19: «Moisés hablaba y Dios le respondía», no mediante la voz del trueno, como a veces se traduce, sino «por una voz». Aunque brota del marco ardiente de la tormenta y la erupción volcánica, la voz no se confunde con ese terrorífico ruido. En efecto, está asociada a los verbos «hablar» y «responder». En el v. 19, la «voz de Dios» es la palabra que inicia así un diálogo interpersonal. Y, cosa aún más sorprendente, deja lugar a la iniciativa humana: en este caso es Moisés quien habla y Dios el que responde. La representación es bastante rara en la Biblia para que deje de ser señalada, sobre todo en el centro de esta teofanía fundacional de la alianza, quizá en el momento más solemne de toda la historia de Israel. El trueno, los relámpagos, la nube, el humo y el fuego no son más que el decorado exterior

que señala la presencia divina. Dios se expresa únicamente mediante la palabra. El Deuteronomio verá en ello el fundamento teológico de la prohibición de las imágenes (Ex 20,4s; Dt 5,9s): «Yhwh os ha hablado desde el fuego, y lo escuchasteis, pero no percibisteis ninguna forma. No había nada más que la voz» (Dt 4,12).

En la cima de la montaña. Los vv. 20-25, que están considerados como una adición, refuerzan aún más la concepción de la santidad concebida como separación estricta entre lo profano y lo sagrado. Subrayan la función particular de Moisés, llamado «a la cima de la montaña» (19,20). No se puede concebir proximidad más inmediata con Yhwh. La mano del redactor sacerdotal se deja adivinar por medio del lugar específico de Aarón, también él invitado a subir (19,24). Prepara así discretamente la perspectiva de la erección del santuario de alianza que será la Tienda del encuentro.

El decálogo, ley de alianza

Enmarcada por las dos secciones que tratan del compromiso de alianza, la teofanía se presenta como una teofanía de la alianza, es decir, una manifestación durante la cual Yhwh concluye una alianza con Israel. Situado en el centro de esta teofanía (cf. más arriba la presentación de la estructura del relato de Ex 19-24), el decálogo (Ex 20,1-17) es considerado así ley de alianza. ¿No hablará Ex 24,8 de «la alianza concluida sobre la base de todas estas palabras»?

En un discurso de Moisés, Dt 5,6-21 ofrece una recensión prácticamente idéntica, con excepción del desarrollo sobre el mandamiento relativo al sábado. Esta recensión presenta también la misma insistencia en la relación entre la Ley y la alianza: «Yhwh, nuestro

Dios, concluyó una alianza con nosotros... diciendo...» (Dt 5,2-5; cf. Ex 34,28). Sigue entonces el enunciado de los diez mandamientos. Ya Ex 19,5 había abierto el camino: «Si guardáis mi alianza, seréis para mí una propiedad personal». En este último pasaje, el término *b^orît* parece poner el acento en las exigencias impuestas por Dios en el marco de la alianza.

Recordemos también que las tablas de piedra sobre las que está escrito el decálogo son designadas como «las tablas de la alianza» (Dt 9,9.15; cf. la «tabla del testimonio» en Ex 31,18; 32,15; 34,29). El texto quizá más explícito es Dt 4,13: «Él [Dios] os comunicó su alianza, las diez palabras que os ordenó poner en práctica, y las escribió en tablas de piedra». Aparece así que el sentido del término *b^orît* pasa fácilmente de la alianza a la ley. Así pues, hemos de ver más de cerca esta relación. ¿En qué sentido el decálogo es Ley de alianza? La introducción de Ex 20,1, y sobre todo lo que se ha dado en llamar el preámbulo del decálogo: «Yo soy Yhwh, tu Dios, que te he hecho salir del país de Egipto, de la casa de servidumbre» (Ex 20,2), ofrecen un camino de interpretación.

LA LEY, PALABRA DE DIOS

«Y Dios pronunció todas estas palabras» (Ex 20,1). «Palabra», ésa es la primera designación de la ley fundamental que va a seguir.

Las diez palabras. La tradición deuteronomica, a la que se parecen numerosas secciones del relato, utiliza la expresión «las diez palabras» (y no los «diez mandamientos») en Ex 34,28; Dt 4,13; 10,4. Así, en su marco teofánico, el decálogo se presenta de entrada como revelación antes de definirse como mandamiento. Es

la Palabra del misterioso personaje la que se manifiesta con tanta solemnidad sobre la montaña del Sinaí.

A través de «las palabras», Israel escucha «la Palabra», como lo sugiere Dt 5,5: «Y yo estuve de pie... para comunicaros la Palabra de Yhwh». Si Dios se manifiesta es en primer lugar para hablar, para decir algo al conjunto de los israelitas que acampan en la llanura. Esta palabra que procede de Yhwh expresa necesariamente algo de su misterio. Este rasgo estaría mucho más acusado si, como piensan muchos, Ex 20,1 remitiera a Ex 19,19 por encima de los vv. 20-25, que son considerados como inserción. El decálogo aparecería así como el momento más intenso de la teofanía; explicitaría, en suma, el contenido de la «voz de Yhwh». En el mismo sentido se indicará en Dt 4,12s: «Yhwh os habló desde el fuego; una voz hablaba... Él [Yhwh] os comunicó su alianza, las diez palabras que os ordenó poner en práctica». El concepto de Torá, que quizá traducimos de forma impropia como «Ley», jamás perderá este aspecto de revelación.

Los oyentes. El versículo introductorio no precisa los destinatarios del discurso. Pero se deduce claramente del contexto que se trata de toda la asamblea de Israel, como lo muestra Ex 19,17: «Moisés hizo salir al pueblo al encuentro de Dios». Es ella la que escucha la voz de Dios (Ex 19,19). El propio contenido del decálogo nos orienta también en la misma dirección: el «Yo» de Dios se dirige necesariamente a un «tú» que tiene un alcance colectivo. En Ex 19-20,17, ningún intermediario humano viene a introducirse entre los dos socios, Yhwh e Israel, en posición de cara a cara. Aquí tenemos un caso único, porque pronto Israel tendrá miedo y pedirá la mediación de Moisés (Ex 20,18s), cosa que, según Dt 5,19, Yhwh acepta. A partir de ahí, la Torá revelada será designada como «la Torá de Moi-

sés», porque se transmite por medio de Moisés. En la tradición judeocristiana, el nombre de Moisés servirá incluso de cifra para designar la Ley. Citemos solamente de memoria lo que dice Jesús en Mt 8,4; 19,8; 23,2. Por otra parte, muy rápidamente la tradición veterotestamentaria tratará de velar el hecho de que Yhwh se dirige directamente a toda la asamblea, puesto que, con el riesgo de una ligera incoherencia, el paralelo de Dt 5,4 declara: «Yhwh os habló cara a cara sobre la montaña desde el fuego, yo estaba de pie entre Yhwh y vosotros para comunicaros la palabra de Yhwh». En Ex 19-20, esta excepcional situación de la asamblea como destinataria inmediata de la Palabra divina subraya, sólo ella, la importancia del decálogo.

PALABRA Y LEY

Esta Palabra es, en efecto, la de Yhwh, que tiene autoridad sobre su pueblo y que está en su derecho de exigir de él un comportamiento conforme a su proyecto de alianza. En el centro de la relación creada por su palabra divina, los socios no son iguales. La palabra de Yhwh adquiere de forma absolutamente legítima la forma de mandamiento.

La declaración preliminar «Yo soy Yhwh, tu Dios» (19,2) lo recuerda claramente. Al inaugurar la serie de los mandamientos, la afirmación «Yo soy Yhwh» vale como reivindicación de autoridad. Diseminada dentro de los códigos, como por ejemplo en Lv 19, donde acompaña la secuencia de los mandamientos, afirma el origen divino de esos mandamientos, incluso de aquellos que rigen las relaciones en el seno de la comunidad. Al liberar a su pueblo de la esclavitud de Egipto, Yhwh lo ha introducido en su propio dominio. Podemos afirmarlo tanto más aquí cuanto que la fórmula «Yo soy Yhwh» está acom-

pañada por la precisión «[Yo soy] tu Dios». Con este título puede proclamar su derecho soberano sobre Israel: en la boca de Yhwh, Dios de Israel, la palabra se **hace naturalmente ley**. La autoridad divina incluida en la fórmula epifánica fundamenta la exigencia divina y la llamada a la obediencia que traduce el homenaje de las voluntades al Señor del mundo y de la historia. «El "debes" es el corolario del "Yo soy"» (E. Jacob). Así se explica, en el decálogo, el carácter perentorio de la formulación llamada «apodíctica», es decir, una formulación en segunda persona -«debes»- que tiene valor de imperativo categórico. El «debes» exige un compromiso sin reservas.

Proclamadas en este marco teofánico, las leyes ya no son simplemente humanas. En los labios de Dios se convierten en leyes divinas. Hay aquí algo absolutamente original: en el derecho del Próximo Oriente antiguo, los dioses no son propiamente hablando legisladores. Las leyes son promulgadas por el soberano humano, que apela a las divinidades solamente como garantes del derecho. En Ex 19-20, el decálogo expresa la voluntad de Dios, que aparece así como la fuente misma de la Ley.

UNA PALABRA LIBERADORA

El Dios que ordena es también el Dios que salva, lo que recuerda con vigor el final del preámbulo: «Yo soy Yhwh, tu Dios, que te hizo salir de Egipto, de la casa de servidumbre».

Dios liberador. Dios puede reivindicar la autoridad sobre Israel por el hecho de que lo ha liberado, acto que tiene valor de elección. El «Yo soy tu Dios» puede ser interpretado en este sentido: al elegir a Israel y al liberarlo, Yhwh se convierte en «su Dios». Por tanto le hace entrar en el terreno de su soberanía y de su se-

ñorío. El «Yo soy Yhwh» de 20,2 se hace eco del «Yo soy Yhwh» de Ex 6,2-8, que acompasa todo el desarrollo y que enmarca la promesa de liberación (cf. pp. 25-30).

Pueblo servidor. Liberado de la esclavitud, el pueblo elegido se convierte al mismo tiempo en un pueblo libre. A partir de ahí podrá colaborar con Dios adhiriéndose libremente a su proyecto de alianza. Hasta el Sinaí, Israel era de alguna forma el beneficiario pasivo de las maravillas divinas. A este respecto, el paso del mar (Ex 14-15) resulta absolutamente significativo: únicamente Dios guía la acción y el pueblo asiste como espectador. Una vez atravesado el mar se convierte en socio libre con poder de consentir al proyecto divino o de zafarse de él: ¿no ve a Egipto, ese poder tiránico, «muerto sobre la orilla» (Ex 14,30)?

Mediante la alianza, a partir de ahora va a poder colaborar en la obra divina de la salvación. Una colaboración que respeta la disparidad: de «esclavo» se convierte en «servidor» de Yhwh (en la Biblia, ese término es un título de honor). En resumen, Israel es libre... para servir: «Cuando hayas hecho salir de Egipto al pueblo, serviréis a Dios en esta montaña» (Ex 3,12), había dicho Yhwh a Moisés. En esta montaña, Yhwh va a concluir la alianza y pedir a Israel que se comprometa solemnemente (Ex 19,3-8; 24,3-8), haciendo pasar a los israelitas «de la servidumbre al servicio» (G. Auzou). Una vez más, los socios no son iguales, siendo Dios quien ordena y el que pide una respuesta que Israel es libre de dar o no. Éste es llamado a una vocación y a una tarea únicas, pero puede rehusar.

Ley de libertad. Desde esta perspectiva, el decálogo adquiere un sentido distinto al de un imperativo impersonal que obliga. Lo entrega el Dios que salva. Antes de ordenar Dios ha salvado; antes de exigir ha dado, y exi-

ge para poder continuar dando y salvando. Los mandamientos no tienen otra finalidad que permitir a Israel apropiarse día tras día de esa obra de liberación, de prolongar en lo cotidiano la experiencia inicial, trazando el camino del actuar. Porque la liberación de Egipto no es más que un principio. Es preciso que Israel aprenda progresivamente lo que significa ser un pueblo libre. Así, paradójicamente, la Ley está al servicio de la libertad. La carta de Santiago hablará de «la Ley perfecta de la libertad» (1,25; 2,12). Al dar el decálogo, Dios traza el camino de la libertad para aquellos que desean vivir su vida a la luz de la liberación querida por Dios.

UNA PALABRA QUE INFORMA LA VIDA

Puesto que toda la existencia de Israel debe estar marcada por el signo de la alianza, la Ley precisa no sólo los contornos de la relación con Yhwh, sino que también regula las relaciones en el propio seno de la comunidad: Ex 20,3-11 concierne a lo primero y los vv. 12-17 a lo segundo. Aquí no podemos analizar con detalle cada una de las prescripciones. Desde la óptica del presente estudio, únicamente conviene recordar la coherencia de conjunto del corpus⁴.

F. García López subraya que el decálogo se inicia con un pronombre personal en primera persona: «Yo soy Yhwh...» (v. 2), y concluye con otro pronombre personal en segunda persona: «... tu prójimo» (v. 17). De esta manera se esbozan los dos polos del discurso: Yhwh en el centro de la primera parte, el prójimo en el centro de la segunda. Las diez palabras ordenan así las relaciones de cada israelita con Dios y con su prójimo; la

4. Cf. la excelente presentación de F. GARCÍA LÓPEZ, *El Decálogo*. Cuadernos Bíblicos 81. Estella, Verbo Divino, 2002.

primera parte define una actitud religiosa, la segunda un comportamiento ético.

Estas dos secciones no se deben separar en forma alguna. El mandamiento formulado en los vv. 3-6 no representa solamente el «primer mandamiento», aunque sea el más importante, sino que también vale como mandamiento de principio que informa a los demás preceptos de la serie. En Israel, la ética nace de la fe: por la liberación de la servidumbre de Egipto, Israel se ha convertido en un pueblo libre y, frente a Dios, debe comportarse como tal. Mediante la alianza se ha convertido en «pueblo de Dios». Esta libertad que implica el respeto de cada uno de los socios también debe regular las relaciones en el seno de ese mismo pueblo de Dios. Éste es el comienzo de la segunda parte del decálogo. Estos preceptos no tienen como finalidad en primer lugar asegurar la permanencia de un orden, deben permitir a Israel responder a la llamada procedente de Dios. De ahí, de un extremo al otro, ese carácter dialogal en el que un «yo» interpela a un «tú», individuo o comunidad, para permitirle vivir conforme a la vocación de socio de la alianza a la que ha sido llamado.

La reacción de Israel a la llegada de Dios (Ex 20,18-21)

Después de la promulgación del decálogo, el relato teofánico prosigue para precisar el comportamiento de

Israel; insiste en la reacción ante este **impresionante** espectáculo: «Todo el pueblo veía las voces, las llamadas, la voz del cuerno, la montaña humeante: el pueblo vio, temió y se mantuvo a distancia» (v. 18). Israel percibe perfectamente que se trata de una manifestación divina y que la voz es la de Dios; pero está tan aterrado que pide a Moisés que se sitúe como intermediario entre él y Yhwh (v. 19).

Temer a Dios. La respuesta de Moisés, que se ha acercado tanto al misterio (Ex 19,19), pretende ser animosa: «No temáis». Pero añade de forma casi contradictoria: «... Dios ha llegado para que su temor llegue a vosotros». Para aclarar esta paradoja es útil considerar la composición de Ex 20,20 (cf. el recuadro de más abajo).

Frecuentemente se traduce «es para probaros», pero el verbo hebreo *nassôt* no significa solamente «testar, poner a prueba», sino también «tener la experiencia de». El contexto teofánico invita a escoger este segundo sentido, apoyado por el uso absoluto del verbo «ver» en el v. 18: «Israel vio».

En realidad, la finalidad apunta a la manera en que Dios se manifiesta. La teofanía no debe despertar el miedo, sino el temor. El miedo es la reacción natural ante lo numinoso, tan impresionante como aplastante (Ex 20,18s; 19,16), el pavor ante la manifestación de lo sagrado. Moisés declara que este miedo debe desaparecer para siempre. La teofanía hace que asistamos al

Estructura de Ex 20,20

«No temáis,		
	porque es	<i>para que tengáis la experiencia de su presencia</i>
		<i>para lo que Dios ha llegado</i>
y		<i>para que su temor llegue a vosotros, de modo que no pequéis».</i>

surgimiento de una relación con lo divino fundamentalmente nueva, a la transformación de este miedo sacral ante lo sagrado impersonal en un temor teológico. Yhwh se revela como un Dios personal que quiere entablar un diálogo con su socio, un Dios que ha manifestado en el paso del mar su voluntad de salvación. Esta forma nueva de temor, hecha de respeto ante el misterio, debe teñirse de confianza. Como se ha dicho, «se pasa del temor ante Dios al temor de Dios».

Vivir. Temor teológico, pero también moral, como lo sugieren las últimas palabras de la proposición final: «[Dios ha llegado]... para que no pequéis». La promulgación del decálogo debe conducir a Israel a modificar profundamente su concepción de lo divino. Llamado por la alianza a entrar en diálogo y en comunión con el Dios santo, debe conformarse de alguna manera a las costumbres divinas, debe vivir conforme a las exigencias de esa santidad (cf. 19,5, «nación santa») que el Dios santo requiere de él. En este sentido, se puede decir que el decálogo revela algo del misterio de esta santidad. Lo que la frase de Moisés, a primera vista extraña, quiere sugerir es el paso de algo sagrado impersonal, percibido como más o menos arbitrario, incluso caprichoso, a la percepción de una Presencia, ciertamente trascendente, pero una Presencia que quiere entablar un diálogo y abrir un camino en el que Dios y el hombre puedan encontrarse. La liberación inaugurada con el paso del mar debe proseguir; ahora se trata de una liberación del pecado.

El código de la alianza (Ex 20,22-23,33)

El v. 21 pone fin al cara a cara. A pesar de la palabra iluminadora y reconfortante de Moisés (Ex 20,20), el pue-

blo «permanece a distancia» y Moisés se aleja de él para acercarse a la nube oscura en la que está Dios. En la oscuridad de esta nube, él y sólo él recibe una nueva serie de mandamientos, un nuevo corpus legislativo que se acostumbra a llamar «el código de la alianza».

Un conjunto antiguo. En la estructura del relato de la alianza (cf. p. 31), este corpus (C') está considerado como una excrescencia, por el hecho de que perturba tanto la organización quíastica del relato. Parece que hubiera sido insertado tardíamente en su trama. Sin embargo, estas leyes podrían estar entre las más antiguas de Israel. El origen, la formación y la composición de este conjunto han sido objeto de numerosos estudios. Desde la óptica de este *Cuaderno*, que trata de la alianza de Israel con Dios, no es necesario detenerse en ello. Quedémonos solamente con que en él se percibe una mezcla de leyes casuísticas que consideran casos concretos, y mandamientos apodícticos que se parecen más en su forma a los mandamientos del decálogo. Tienen que ver tanto con los ámbitos éticos como religiosos y culturales. Por tanto, el conjunto parece ser homogéneo y sin duda proviene de un proceso de sedimentación progresiva. Refleja más bien las condiciones sociales y religiosas de la época monárquica y su contenido no carece de relación con la predicación de los profetas de los reinos del Norte y del Sur en el siglo VIII a. C. (cf., por ejemplo, Am 2,6-16; Is 1,16-17).

Finalidad. Por el contrario, conviene determinar la función que cumple este corpus en el marco teológico del relato de alianza y el efecto buscado por su inserción en Ex 19-24. Estas leyes, al menos la mayor parte de ellas, nacieron a partir de casos concretos que después sentaban jurisprudencia. Apuntaban a e-

surgimiento de una relación con lo divino fundamentalmente nueva, a la transformación de este miedo sacral ante lo sagrado impersonal en un temor teológico. Yhwh se revela como un Dios personal que quiere entablar un diálogo con su socio, un Dios que ha manifestado en el paso del mar su voluntad de salvación. Esta forma nueva de temor, hecha de respeto ante el misterio, debe teñirse de confianza. Como se ha dicho, «se pasa del temor ante Dios al temor de Dios».

Vivir. Temor teológico, pero también moral, como lo sugieren las últimas palabras de la proposición final: «[Dios ha llegado]... para que no pequéis». La promulgación del decálogo debe conducir a Israel a modificar profundamente su concepción de lo divino. Llamado por la alianza a entrar en diálogo y en comunión con el Dios santo, debe conformarse de alguna manera a las costumbres divinas, debe vivir conforme a las exigencias de esa santidad (cf. 19,5, «nación santa») que el Dios santo requiere de él. En este sentido, se puede decir que el decálogo revela algo del misterio de esta santidad. Lo que la frase de Moisés, a primera vista extraña, quiere sugerir es el paso de algo sagrado impersonal, percibido como más o menos arbitrario, incluso caprichoso, a la percepción de una Presencia, ciertamente trascendente, pero una Presencia que quiere entablar un diálogo y abrir un camino en el que Dios y el hombre puedan encontrarse. La liberación inaugurada con el paso del mar debe proseguir; ahora se trata de una liberación del pecado.

El código de la alianza (Ex 20,22-23,33)

El v. 21 pone fin al cara a cara. A pesar de la palabra iluminadora y reconfortante de Moisés (Ex 20,20), el pue-

blo «permanece a distancia» y Moisés se aleja de él para acercarse a la nube oscura en la que está Dios. En la oscuridad de esta nube, él y sólo él recibe una nueva serie de mandamientos, un nuevo corpus legislativo al que se acostumbra a llamar «el código de la alianza».

Un conjunto antiguo. En la estructura del relato de alianza (cf. p. 31), este corpus (C') está considerado como una excrecencia, por el hecho de que perturba un tanto la organización quiástica del relato. Parece que hubiera sido insertado tardíamente en su trama. Sin embargo, estas leyes podrían estar entre las más antiguas de Israel. El origen, la formación y la composición de este conjunto han sido objeto de numerosos estudios. Desde la óptica de este Cuaderno, que trata de la alianza de Israel con Dios, no es necesario detenernos en ello. Quedémonos solamente con que en él se percibe una mezcla de leyes casuísticas que consideran casos concretos, y mandamientos apodícticos que se parecen más en su forma a los mandamientos del decálogo. Tienen que ver tanto con los ámbitos éticos como religiosos y culturales. Por tanto, el conjunto no es homogéneo y sin duda proviene de un proceso de sedimentación progresiva. Refleja más bien las condiciones sociales y religiosas de la época monárquica y su contenido no carece de relación con la predicación de los profetas de los reinos del Norte y del Sur en el siglo VIII a. C. (cf., por ejemplo, Am 2,6-16; Is 1,16-17).

Finalidad. Por el contrario, conviene determinar la función que cumple este corpus en el marco teológico del relato de alianza y el efecto buscado por su inserción en Ex 19-24. Estas leyes, al menos la mayor parte de ellas, nacieron a partir de casos concretos que después sentaban jurisprudencia. Apuntaban a en-

marcar la vida cotidiana de los israelitas. Su inserción en el marco teofánico del Sinaí permitía situarlas bajo la autoridad de Yhwh y conferirles de ese modo una fuerza nueva. Se convertían en leyes divinas con todas las consecuencias que ese estatuto les confería; en cierta forma podían invocar el ser, también ellas, «palabras de Yhwh». Vinculadas a la manifestación divina del Sinaí, trazaban de alguna forma la respuesta que Yhwh esperaba de Israel en cuanto pueblo comprometido en la alianza. Este código definía la manera de vivir que implicaba esa relación con Dios y presentaba las exigencias impuestas al que tenía que convertirse en el pueblo elegido y, por esta razón, en «una nación santa». Igual que el decálogo (cf. el preámbulo en Ex 20,2), la introducción (Ex 20,22) evoca discretamente la referencia a la salida de Egipto: el «vosotros mismos habéis visto...» recoge los términos de Ex 19,4, que abrían la retrospectiva sobre el pasado; a saber, la salida de Egipto y la marcha por el desierto, que tenían valor teológico de actos de elección. Estas palabras introducen aquí la evocación de la teofanía, punto fuerte de la salida de Egipto.

Culto y ética. Aunque la finalidad del código de la alianza se une así a la del decálogo, el contenido del primero difiere notablemente del contenido del segundo. Ex 21-23 mezcla leyes apodícticas y leyes casuísticas, e incluso las primeras no tienen el alcance general de las prescripciones del decálogo; son mucho más concretas y apuntan a casos particulares. Por tanto es posible considerar estas leyes como la aplicación de los preceptos de Ex 20,2-17 al contexto de la vida de cada día. Sean cuales sean la diversidad y el origen de estas leyes, en el mismo sentido se puede interpretar la mezcla de leyes religiosas y culturales con leyes éticas.

Esta articulación permite recordar al que está a punto de convertirse en pueblo de Dios que el culto, tan necesario como se quiera, no puede alimentar solo la relación con Yhwh. La alianza supone actitudes y comportamientos de carácter moral, porque la santidad de Dios es una santidad moral. El código insiste en el hecho de que esa compañía divina exige preocuparse de los pobres, los emigrantes, las viudas, etc. Así, la obligación de devolver por la tarde el manto tomado en prenda durante la jornada se basa en la compasión de Dios con respecto al menesteroso (Ex 23,21-26). La alianza debe dejar su impronta en todos los ámbitos de la vida, todas las situaciones de la existencia.

Importancia del intermediario. No obstante, a pesar de que el código de la alianza se sitúa en la prolongación del decálogo, no tiene exactamente el mismo estatuto que éste. El decálogo, proclamado en el centro de la teofanía, es una palabra dirigida directamente a todo Israel. El código de la alianza es revelado por Dios a Moisés en un encuentro específico. El último versículo (v. 21) de la segunda perícopa teofánica (20,18-21) refiere que «el pueblo se mantuvo a distancia», pero que «Moisés se acercó a la nube oscura donde estaba Dios» (cf. Ex 19,9). Después del «Yhwh dijo» del v. 22 sigue el código de la alianza. Es una manera de decir que la «Ley de Yhwh» es también la «Ley de Moisés». No obstante, mirándolo más de cerca, Moisés aparece menos como legislador que como profeta. El verdadero legislador es Dios. Moisés es el intermediario entre el pueblo y Yhwh; es el «comunicador». El relato insiste en este aspecto. Ya en Ex 19,3, Moisés es interpelado como profeta: «Dirás esto a la casa de Jacob, transmitirás esta enseñanza a los hijos de Israel». Asimismo, Ex 19,9 anuncia una experiencia de

tipo profético que se lleva a cabo en Ex 20,21 y en la que se afirma una proximidad particular con Yhwh. Ex 24 presenta la otra cara del ministerio profético: «Moisés llegó a transmitir al pueblo todas las palabras de Yhwh».

La conclusión del código. Ex 23,20-33 confirma perfectamente la intención del redactor de articular estrechamente el código con el relato de alianza que va a seguir. Aquí aparece el tema del acompañamiento divino, que estará en el centro de la narración del pecado (Ex 32) y de las oraciones de Moisés (Ex 33,1-34,9). En efecto, Dios declara: «Os voy a enviar un Ángel ante ti...» (23,20; cf. Ex 32,34; 33,2), un Ángel cuya proximidad con Dios es patente: «Mi Nombre está en él», dice Yhwh (23,21). Por tanto se trata de una forma activa de la presencia divina, con toda la ambigüedad vinculada a la manifestación del misterio de Dios: presencia protectora y compasiva (23,20,33), fuente de bendición (23,25), pero también presencia amenazadora en caso de rebelión (23,21). Se trata del propio Dios, como lo muestra el paso del «Ángel» al «Yo» divino (Ex 23,22). ¿No es el Nombre el sustituto del mismo Yhwh?

Por otra parte, esta conclusión del código de la alianza acaba en 23,31b-33 con una advertencia contra las alianzas que Israel estará tentado de «concluir con los habitantes del país». Es la única vez que aparece el término *b'rit* en el código de la alianza, y no remite a la alianza de Israel con Dios. No obstante, esta advertencia al final de este conjunto legislativo recibe toda su fuerza del hecho de que esos versículos preceden inmediatamente al solemne relato de la conclusión de la alianza divina (Ex 24,1-11). La intención del redactor es clara: sólo hay alianza legítima con Yhwh.

Una liturgia de alianza (Ex 24,1-11)

La secuencia de los versículos es un tanto extraña: la ordenada a Moisés de subir a la montaña (24,1) sorprende por el hecho de que éste se encuentra allí desde Ex 20,21. Por otra parte, la consigna formulada en los vv. 1-2 no será ejecutada hasta 24,9-11. Por tanto estamos en presencia de una sutura redaccional. Queda que, en el desarrollo final del relato, la celebración solemne de la alianza (24,3-8) precede a la comida sagrada tomada ante Dios en esa misma montaña (24,9-11).

LA CONCLUSIÓN DE LA ALIANZA ENTRE YHWH E ISRAEL (24,3-8)

El desarrollo de la ceremonia resulta un tanto complejo por el hecho de que ésta entremezcla un ritual de sangre y un ritual de la palabra.

Desarrollo litúrgico. El texto menciona en primer lugar los preparativos (vv. 3-4): el primer compromiso del pueblo, la puesta por escrito, por mano de Moisés, de «todas las palabras de Yhwh», la construcción, también por parte de Moisés, del altar y de las doce estelas. Sigue entonces la solemne celebración que incluye diversos actos litúrgicos: en primer lugar, los jóvenes (o más bien los «siervos») mandados por Moisés ofrecen holocaustos, en los que se quema todo, y sacrificios de comunión, en los que una parte de la víctima es ofrecida a Dios; una segunda se reserva a los sacerdotes y una tercera le corresponde al oferente. A continuación (v. 6) viene un rito de sangre, probablemente tomada de las víctimas sacrificiales: después de haber derramado la mitad de la sangre en copas con vistas a un segundo momento del rito (v. 7), Moisés asperja con ella el altar. Este rito se interrumpe entonces para dejar lugar a un

rito de la palabra: la lectura del «libro de la alianza», también por Moisés, y un nuevo compromiso del pueblo (v. 7). Todo concluye con el segundo momento del rito de la sangre (v. 8), en el que Moisés asperja al pueblo pronunciando una palabra decisiva para la finalidad última de todo este desarrollo litúrgico: «Ésta es la sangre de la alianza que Yhwh ha concluido con vosotros sobre la base de todas estas palabras».

La celebración sacrificial responde a dos intencionalidades teológicas: por una parte, los holocaustos, en los que todo se ofrece a Dios, expresan el reconocimiento de su señorío; por otra, los sacrificios de comunión simbolizan y llevan a cabo la unión con la divinidad. No obstante, esta liturgia no representa el centro de la ceremonia: no es Moisés quien oficia, sino «los siervos», mientras que, sin embargo, él construye el altar. Los sacrificios constituyen por tanto más bien un requisito: proporcionan la sangre de la aspersión, una sangre que, por el hecho del acto de ofrenda, recibe un valor sagrado.

Aspersión de la sangre de la alianza. Lo que está en el centro de la acción es la aspersión de la sangre: aspersión del altar, aspersión del pueblo. Las opiniones divergen a propósito de la interpretación de este gesto. Para unos, el altar representa la divinidad y, puesto que la sangre contiene el principio vital, ya que «la vida está en la sangre» (Dt 12,23; Lv 17,10-14), Dios y el pueblo se convierten en una misma familia, quedan «emparentados». Al compartir la misma vida se hacen solidarios.

A decir verdad, en la Biblia este rito de aspersión del pueblo es único y, para apoyar la interpretación mencionada, hay que apelar a analogías encontradas en el mundo árabe preislámico, donde la sangre servía para sellar alianzas entre clanes. Pero estos paralelos son

tardíos (siglo I) y externos a la Biblia. Por contra, los propios libros del Éxodo y del Levítico refieren un gesto que se acerca mucho más al rito de Ex 24, porque se trata de aspersión de personas; es el de la aspersión de los sacerdotes, Aarón y sus hijos, en Ex 29 y Lv 8. El rito, también en dos momentos, tiene allí valor consecratorio: aspersión del altar para consagrarlo a Yhwh y aspersión de los sacerdotes para consagrarlos a Dios (Ex 29,20s; Lv 8,24.30). Hay que recordar que en Ex 19,6 Dios promete a los hijos de Israel: «Si guardáis mi alianza seréis para mí... un reino de sacerdotes, una nación santa»; de esta manera son llamados a entrar en la intimidad del Dios santo. De forma análoga, en Ex 24,3-8, el pueblo es «consagrado» a Yhwh.

Liturgia de la palabra. La aspersión de la sangre podría ser un rito muy antiguo, pero en ese momento está incluido en una liturgia de la palabra que permite evitar cualquier interpretación mágica, porque esta conclusión de alianza descansa en una reciprocidad de compromisos. El de Dios en primer lugar, mediante el don de la Ley, presentado aquí de forma muy solemne: Moisés en persona pone por escrito las «palabras y las reglas» recibidas de Yhwh. En una época en que la escritura estaba reservada a los especialistas, donde los materiales eran escasos y costosos, semejante gesto subrayaba el valor de la palabra proclamada y la importancia del momento; es Moisés también el que toma el «libro de la alianza» y hace solemnemente su lectura al pueblo en el centro mismo de la ceremonia de alianza. A su vez, aceptando las exigencias de esta ley, el pueblo se compromete firme y solemnemente: «Todo lo que ha dicho Yhwh lo pondremos en práctica y lo escucharemos [es decir: le obedeceremos]» (v. 7). Entonces Moisés asperja al pueblo, que mediante este do-

ble rito de la sangre y de la palabra se convierte en el «pueblo de Yhwh». Las palabras que acompañan a este rito de la sangre anudan también los dos elementos de esta liturgia: «Ésta es la sangre de la alianza que Yhwh ha concluido con vosotros sobre la base de todas estas palabras» (v. 8). La «palabra» arranca al gesto del automatismo del rito. Por lo demás, únicamente Yhwh conserva la iniciativa, como a lo largo de toda esta teofanía; no se dice: «Yhwh e Israel concluyeron alianza». Yhwh conserva su entera soberanía: es él quien ordena, las «palabras y las reglas» son las suyas (v. 3). A Israel le corresponde obedecer.

Memorial. Quedan dos puntos por dilucidar: ¿por qué Moisés se reserva la construcción del altar pero no la ofrenda sacrificial? ¿Cuál es el sentido de la erección de las «doce estelas para las doce tribus de Israel»? Hay que observar que ambos gestos están estrechamente asociados (v. 4b). A estas dos preguntas se puede dar una única respuesta: estos dos gestos tienen valor de memorial.

La puesta por escrito que les precede inmediatamente (v. 4a) también podría tener valor de testimonio, como lo sugiere la consigna de Dios al profeta Isaías: «Ve ahora, escribe esto ante ellos en una tablilla con dos ejemplares y que sea para el futuro un testimonio perpetuo» (Is 30,8; cf. Is 8,16s; Hab 2,2). También hay que observar que Josué, a ejemplo de Moisés, «escribió estas palabras en el libro de la Ley de Dios» (Jos 24,26), y asocia ese gesto a la erección de una piedra-memorial en el marco de una renovación de la alianza en Siquén (Jos 24,27). También es sin duda el sentido en cuanto a la erección de las doce estelas, que simbolizan las doce tribus de Israel en Ex 24,5. La semejanza de los gestos invita a retomar aquí la interpretación que de ellos

daba Josué: «Esta piedra servirá de testimonio contra vosotros, porque ha escuchado todas las palabras de Yhwh que habló con vosotros; servirá de testimonio contra vosotros, para que no renegéis de vuestro Dios» (Jos 24,27s). De igual manera, en el Sinaí, las doce estelas pretenden ser un recordatorio de las exigencias de Yhwh para las generaciones futuras.

Pero, ¿en qué sentido podría tener valor de testimonio la construcción del altar? El hecho de que sea Moisés, el mediador de la alianza, quien asuma la responsabilidad de ese gesto le otorga un valor particular. La construcción, en Jos 22,26s, de un «altar-testigo» cerca del Jordán permite aclarar esta singularidad: significa el compromiso de cooperación por parte de las tribus transjordanas con respecto a las tribus israelitas instaladas en Cisjordania. El texto precisa incluso que el altar es construido no para holocaustos y sacrificios, sino «como testigo entre nosotros y vosotros», y ese altar recibe incluso el título de «es testigo entre nosotros de que Yhwh es nuestro Dios» (Jos 22,34). Ciertamente, en Ex 24, el altar sirve para la ofrenda de sacrificios, pero, igual que en Josué, la asociación con la puesta por escrito y la erección de las estelas podía conferirle al mismo tiempo el valor de «memorial». Esto es lo que explica que esta construcción sea obra de Moisés.

LA COMIDA DE ALIANZA EN LA MONTAÑA (Ex 24,9-11)

Con la declaración de Moisés en Ex 24,8, la liturgia de alianza podría parecer acabada. Sin embargo, un nuevo rito viene a añadirse al precedente; por orden de Dios (Ex 24,1-2), Moisés sube a la montaña (24,9), acompañado por Aarón, Nadab y Abihú, hijos de Aarón, así como por setenta ancianos de Israel.

Contemplación de Dios. Este grupo disfruta de una visión que el redactor describe con cierta insistencia, puesto que por dos veces recuerda que estos hombres «vieron» o «contemplaron» a Dios. El asunto no resulta evidente, ya que, en Ex 33,20, Dios declarará: «El hombre no puede ver mi rostro y vivir». El redactor es muy consciente de ello, porque precisa: «Sobre los notables de los hijos de Israel no cayó su mano». Por tanto es un gran privilegio del que ha disfrutado ese grupo. Hay que recordar que Dios dispensó a Isaías, que también habría tenido que morir, puesto que había visto a Yhwh (Is 6,5-7).

¿Cómo comprender esta sorprendente escena? La formulación de estos versículos se parece a la barroca descripción de Ezequiel en Ez 1: hay que observar, por ejemplo, la duplicación del verbo «ver» en Ez 1,27s y el uso del lenguaje de aproximación: «como...», «una especie de...», etc. El propio Dios no es descrito, ni siquiera el interior de su santuario celestial, sino simplemente la parte externa, el pavimento sobre el cual el Dios de Israel hace descansar sus pies. Por lo demás, estos beneficiarios de la visión «deben postrarse de lejos» (Ex 24,1); miran de abajo arriba, hacia un Dios elevado y lejano. Una vez más, este código espacial orienta hacia la idea de trascendencia. En este marco, ¿qué significado hay que dar al verbo «ver»? En ningún caso se trata de una visión directa; lo que esos notables contemplan es sólo el reverso de la residencia divina. Dicho de otra manera, «ver» significa aquí percibir una presencia divina. Lo que se ha visto de Dios es lo que se encuentra bajo sus pies, es decir, la delimitación inferior de su lugar de permanencia.

La comida ante Dios. Una experiencia como ésta muestra un Dios ciertamente trascendente, pero también benevolente y misericordioso, puesto que dispensa a aquellos que habrían tenido que morir. Más aún, este Dios, tan impresionante en su majestad, gratifica a sus invitados con un nuevo privilegio, y no menor: «Comieron y bebieron». A decir verdad, no se trata de una comida con Dios, sino de una comida ante Dios, como en los banquetes sacrificiales.

Estrictamente hablando, esta comida no puede ser interpretada como una comida de alianza, en el sentido en que Yhwh se manifestara como socio de alianza participando en la comida, cosa que hacían los que concluían alianzas humanas (Gn 26,26-31; 31,46-54). Sin embargo, en el contexto en que está situada, esta escena resuena de forma nueva. El rito de conclusión de alianza alcanza aquí su punto culminante: el Dios que ha concluido alianza con Israel (24,3-8) se ofrece a la contemplación. Esto quiere decir que los admite en su intimidad. Concede a los representantes del pueblo, a sus responsables, el privilegio inaudito de comer en su presencia. Podemos decir que al modo de un rey (2 Sam 9,7.10.13; 1 Re 2,7; 2 Re 25,29) los invita a su mesa, gesto de honor donde los haya. Por tanto, esta escena pone el sello final a la ceremonia de conclusión de alianza referida en Ex 19-24. El acento recae en la gratuidad benevolente del Dios que concede la alianza. Consagrada y santificada por el rito de aspersión, la comunidad de Israel, representada por Moisés y los ancianos, podía tener acceso a la misma presencia de Dios.

3. Moisés en la montaña (Ex 24,12-31,18)

Si tomamos la trayectoria de la alianza como eje de lectura, esta larga secuencia se presenta como una etapa de transición entre la primera conclusión de la alianza (Ex 19,1-24,11) por una parte y como la ruptura y la renovación de la alianza (Ex 32,1-34,28) por otra. La figura de la comunidad se difumina ante la de Moisés, llamado a entrar en la intimidad divina al penetrar en la nube oscura (Ex 24,15s). Éste se convierte así en el confidente de Yhwh, que le acredita para una misión precisa.

Consignas de Dios a Moisés (24,12-14)

Yhwh invita a Moisés a subir a la montaña para recibir allí las tablas de la Ley (Ex 24,12), escritas «por el dedo de Dios», precisará Ex 31,18. Moisés ya había puesto por escrito de su propia mano «todas las palabras de Yhwh» (24,4). ¿Por qué este nuevo ejemplar?

Se ha pensado en una especie de autenticación jurídica: en la redacción de tratados de alianza internacionales, cada una de ambas partes escribía de su propia mano un ejemplar del tratado, que entregaba después a su socio, y viceversa. Pero en el caso presente, si Yhwh da a Moisés las «tablas de piedra» en las que está escrita la Ley, no se dice que, por su parte, Moisés dé a Dios el ejemplar que había escrito. En realidad, el intercambio de copias vale para los socios iguales en derechos, dos soberanos situados en un plano de igualdad. No sucede así en la alianza yahvista; los dos socios no

son iguales, y Moisés no tiene necesidad de entregar un ejemplar de esta Ley, cuya fuente es el propio Yhwh. Es Dios quien impone su voluntad; no hay ninguna necesidad de conservar en mano el ejemplar mosaico. Él sabe lo que hay en la Ley, y su soberanía sobre el mundo basta para evaluar la fidelidad de su vasallo a sus compromisos. En realidad, con esta escritura se trata de insistir en el origen divino de estas palabras y estas reglas, de poner a la luz su carácter sagrado y así reforzar su autoridad. Este proyecto de Dios se realizará en Ex 31,18, después de las consignas para el santuario. Hay que observar que este tema de la escritura forma inclusión, enmarcando la sección de Ex 24,12-31,18.

En previsión de su ausencia, Moisés precisa para el pueblo las consignas relativas al liderazgo confiado especialmente a Aarón (Ex 24,13-14). Así, el redactor presenta a los personajes que serán los protagonistas de la triste historia del «becerro de oro» en Ex 32. Asimismo, presenta a Josué como compañero de Moisés, justificando así su presencia en Ex 32,17-18 y su función de «siervo de Moisés» en la Tienda del encuentro (33,11).

La teofanía de la Gloria en la montaña (Ex 24,15-18)

Todo el desarrollo presenta las características de la escritura sacerdotal: la nube, asociada a la Gloria, cubre la montaña durante seis días. Al séptimo, Dios llama a Moisés, que penetra en la nube y sube a la cima. El decorado es impresionante. Prepara para la gran re-

velación durante la cual Yhwh dará sus consignas para la construcción del santuario, signo de la presencia divina en medio de su pueblo. Tres elementos concurren en esta representación: la nube, la Gloria y el fuego, los tres en relación con el misterio de Dios.

La nube simboliza la presencia divina en movimiento. Traduce a la vez la santidad inaccesible y la proximidad benevolente, puesto que sirve de guía a lo largo de la peregrinación por el desierto (Ex 13,21). Por su parte, la Gloria manifiesta el estallido de esta santidad, el poder y la intensidad del ser divino. Aquí es presentada como una realidad luminosa y fulgurante: «La Gloria de Dios se aparecía a los hijos de Israel bajo el aspecto de un fuego que devoraba la cima de la montaña» (Ex 24,18). El redactor fusiona las dos representaciones: «Ya no estaba el fuego y la nube, sino fuego en la nube», y ésta funciona como un velo que protege la Gloria de Dios. No se puede representar mejor la ambigüedad del misterio divino. Un encuentro como és-

te exige un tiempo de purificación: **Moisés permanece siete días apartado en la montaña, antes de penetrar en la nube y disfrutar del privilegio de acercarse al Dios de la Gloria.**

Consignas para la construcción del santuario (Ex 25-31)

En este cara a cara grandioso e impresionante, Moisés recibe las consignas para la construcción del santuario, primera etapa de la fundación de esta institución. ¿En qué sentido está ligada esta institución a la alianza? El análisis de la ejecución de estas consignas (Ex 35-40) permitirá responder a ello. Antes de abandonar este cara a cara, observemos que Yhwh entrega a su representante «las dos tablas del testimonio, las dos tablas de piedra, escritas por el dedo de Dios» (Ex 31,18), esas tablas que desempeñarán pronto un papel nada desdeñable en los acontecimientos que van a seguir.

4. Ruptura y restauración de la alianza

Más allá de las instrucciones relativas al santuario, este conjunto sigue a Ex 19,1-24,15a: Moisés sube a la montaña para recibir allí las «tablas de piedra» en las que el mismo Yhwh ha puesto por escrito «las palabras» (Ex 31,18). Pero en ausencia de Moisés y de cualquier señal divina, el pueblo, desamparado, intenta encauzar él mismo su destino. Al hacerlo traicionará sus compromisos y, de este modo, romperá la alianza.

El «gran pecado» (Ex 32)

La expresión aparece tres veces en este capítulo (Ex 32,21.30.31). Seméjante insistencia no puede ser fortuita, habida cuenta de que esta fórmula es empleada rara vez en otros lugares de la Biblia. Designa lo que podríamos llamar el «pecado original» de Israel. En efecto, la ceremonia de la conclusión de alianza apenas ha terminado cuando el pueblo falta gravemente

a sus compromisos. Dios lo constata amargamente al confiar a Moisés: «No han tardado en apartarse del camino que les había prescrito» (32,8). Apenas creado, el pueblo de la alianza traiciona.

Transgredir el primer mandamiento. ¿En qué consiste este pecado? Yhwh lo presenta así: «Se han hecho la estatua de un becerro, se han postrado ante ella, le han sacrificado y han dicho: “He aquí tu Dios, Israel, que te ha hecho salir de Egipto”» (32,8). Resume así los acontecimientos referidos en 32,1-6. Podríamos denominar a esta falta como «pecado original» por el hecho de que conculca el primer mandamiento, que, como hemos visto, no es solamente el primero en el orden numérico, sino sobre todo el primero en el orden de importancia. Más aún, da sentido a los demás. Transgredirlo es afectar al equilibrio del decálogo y de la Ley hasta sus mismos fundamentos.

De forma más precisa, la transgresión tiene que ver con la prohibición de las imágenes, que en la redacción actual del primer mandamiento está estrechamente ligada a la prohibición de dar culto a otros dioses (Ex 20,3-6; Dt 5,7-10). Estamos en la propia naturaleza de la religión yahvista. En el espíritu de los israelitas, esta estatua representa a Yhwh: «Mañana, fiesta en honor de Yhwh», decide Aarón en Ex 32,5. Por su parte, los israelitas reconocen en esta estatua a «Aquel que los hizo salir del país de Egipto» (Ex 32,4). ¿Cómo se pudo, apenas proclamado, transgredir este mandamiento fundamental?

Para dar cuenta de ello es preciso partir del compromiso divino de ser, en la alianza, «un Dios con» (Ex 6,2-8; cf. en 3,12-14 el sentido del nombre Yhwh: «Él está ahí; está con»). Ahora bien, Dios calla y su enviado está ausente. Desamparado, el pueblo intenta retomar la iniciativa obligando a Aarón a erigir una estatua: «Haznos

un Dios que camine a nuestra cabeza, porque a ese Moisés que nos hizo subir del país de Egipto no sabemos lo que le ha sucedido» (32,1). El verbo «hacer» adquiere aquí toda su significación: Israel se fabrica ~~con~~ dios para él», es decir, una divinidad a su medida.

Una divinidad accesible. En la Antigüedad, la imagen de un dios permitía a sus fieles disponer de él, de alguna manera tener dominio sobre él presentándole oraciones y sacrificios. Esta divinidad, localizada, se convertía en accesible. En resumen, por medio de la imagen del becerro de oro, Israel cree poder dominar lo imprevisible, cuando resulta que la originalidad del yahvismo ortodoxo es dejarse conducir por Yhwh, ser en todo dependiente de él, confiar plenamente en él, aceptar, día tras día, ponerse en sus manos. Era preciso, incluso en las situaciones más extremas, en la noche más absoluta, creer contra viento y marea que Yhwh era un «Dios con» (Ex 3,12-15), un Dios presente, un compañero de camino. Construyendo un becerro, Israel rebaja a Yhwh al nivel de una divinidad pagana; ciertamente adora a Yhwh, pero un Yhwh desnaturalizado al que trata de poner a su disposición. El propio corazón de la fe yahvista estaba afectado. Al transgredir el primer mandamiento del decálogo, el pueblo elegido falta a sus compromisos más fundamentales y rompe así la alianza. Lo que Moisés traduce visualmente rompiendo las tablas del testimonio (Ex 32,14), tablas «escritas por el dedo de Dios» (Ex 31,18) y, por tanto, signos de la alianza.

Las consecuencias del «gran pecado»

Están en la propia lógica de la falta: puesto que Israel ya no le reconoce como el «Dios con» conforme a las modalidades que había definido, Yhwh rehúsa acompañar

a partir de ese momento a su pueblo. Este rechazo formulado en varias ocasiones (32,34; 33,1-4.5-6) afecta a lo esencial de la alianza contenido en el Nombre revelado. No obstante, Yhwh atempera el castigo. En 33,3.5 explica que su presencia inmediata, de él, el Dios santo, sería peligrosa para Israel, porque es «un pueblo de dura cerviz», un pueblo de pecadores inclinados a transgredir la Ley, lo que supondría una reacción muy viva por parte de Yhwh. Por tanto, su alejamiento se considera un acto de benevolencia y de misericordia. Además, Yhwh no le abandona, puesto que, en su lugar, envía a su «Ángel», personalidad cuya identidad es difícil de precisar, porque Dios declara: «Mi Nombre está en él» (Ex 23,21). Bajo la guía de este enviado, la aventura se reanuda: «Conduce a este pueblo, dijo Dios a Moisés, hacia la tierra que prometí con juramento. Yo enviaré a mi Ángel delante de ti» (Ex 33,2-3).

En el mismo sentido, el pecado tiene como consecuencia desplazar la «Tienda del encuentro», ese lugar en que la divinidad anuda lazos con Israel y le comunica su voluntad. El v. 7 insiste pesadamente en este distanciamiento: «Lejos del campamento... fuera del campamento...». Dios ya no quiere residir «en medio de su pueblo». ¿Están, pues, definitivamente rotas las relaciones de alianza? De ninguna manera, porque Yhwh multiplica las señales de indulgencia: Israel puede comunicarse con él por mediación de Moisés (33,8-11), que tiene un acceso directo a Dios. Así pues, éste no se separa de aquellos a los que ha escogido; multiplica los gestos de misericordia, dejando así poco a poco augurar una salida positiva a la crisis.

La intercesión de Moisés

Ésta no es en balde «cuanto al cambio de actitud de Yhwh con respecto a Israel. En Ex 32-34 no aparecen

menos de cinco oraciones de Moisés: 32,11-14; 32,30-34; 33,12-17; 33,18-23; 34,9.

Eficacia de la oración. Cada una de ellas merecería un análisis particular. La primera sigue inmediatamente a la transgresión que Yhwh revela a su elegido cuando aún está en la montaña. Y ya este último se sale con la suya: ciertamente el castigo subsiste, pero Dios declara «renunciar al mal que había dicho que iba a hacer a su pueblo» (32,14), a saber, el exterminio del pueblo (32,10). Yhwh propone a Moisés volver a comenzar con él la aventura inaugurada con Abrahán: «De ti haré una gran nación» (32,10). Moisés no acepta este proyecto divino, que rechaza tácitamente. A partir de ahora manifestará una solidaridad sin tacha con respecto a su pueblo, de cuyos intereses vitales se encarga. En 32,14 obtiene de Yhwh que perdone a Israel. A partir de ahí ya está hecho lo esencial: puesto que Israel no es aniquilado, todo vuelve a ser posible. El camino hacia la Tierra prometida podrá reanudarse.

Otro rasgo explica la eficacia de la oración: su intimidad extraordinaria con Yhwh (33,8-10). En una sorprendente escena, los israelitas pueden «seguir a Moisés con la vista» hasta su entrada en la columna de nube, a donde Yhwh ha bajado para conversar con él. Estupefactos, los israelitas constatan que «Yhwh hablaba con Moisés cara a cara, como un hombre conversa con otro hombre» (33,11). Moisés se hará eco de esta intimidad al recordar por dos veces en la tercera oración: «Tú dijiste: "Te conocía por tu nombre", y también: "Has encontrado gracia a mis ojos"» (33,12.17). La Biblia no refiere las circunstancias de esta confianza divina, pero el conocimiento del nombre del que se trata aquí vale como expresión de la relación íntima que Yhwh quiere mantener con él. **Esta**

intimidad fundamenta el conocimiento, es decir, la experiencia que Moisés tendrá de Yhwh: «Hazme conocer tu camino y te conoceré» (33,13). Y esta declaración divina le sirve de argumento para presentar, en los vv. 12-17, una nueva petición.

Relaciones solidarias. En efecto, después de haber obtenido de Yhwh que no proceda a la aniquilación de Israel, Moisés pide con insistencia que vuelva «en medio» de su pueblo: «¿Cómo reconocer que he encontrado gracia a tus ojos, e igualmente tu pueblo? ¿No es porque caminarás con nosotros?» (33,16). Calibremos la habilidad de Moisés, que enlaza su intimidad con Dios y la solidaridad con su pueblo. Si él, Moisés, encuentra gracia ante Dios, éste debe acompañarlo, pero, puesto que Moisés renuncia a no solidarizarse con Israel, acompañar a Moisés significa necesariamente acompañar a Israel. Dios ha caído en una especie de trampa, lo cual permite a Moisés introducir discretamente en el debate: «Este pueblo es [también] tu pueblo» (v. 13). Esta petición afecta al núcleo mismo del problema: puesto que el rechazo divino de hacerse compañero de camino de Israel es la consecuencia directa de la ruptura de la alianza, al pedir a Yhwh que vuelva en medio de su pueblo pide implícitamente que Yhwh establezca nuevamente alianza con Israel.

Una nueva teofanía (33,18-34,9)

LA AUDAZ PETICIÓN DE MOISÉS (33,18-23)

Moisés parece haberse salido con la suya, porque Dios le responde: «Lo que acabas de decir [es decir, el de-

seo de que el "Rostro de Yhwh" vuelva en medio de Israel], también lo haré» (33,17). Pero Moisés no se contenta con este asentimiento; prosigue el diálogo con el que ha tenido tanto éxito. A decir verdad, la nueva oración no deja de sorprender, puesto que Moisés solicita para sí mismo un privilegio de una audacia extrema: «Te ruego que me dejes contemplar tu Gloria» (v. 18). Al hacerlo, parece desinteresarse de su pueblo. En realidad, no hay nada de eso. Como veremos, es un hábil rodeo para llevar a Dios a ir más allá en el desvelamiento de su misterio.

Audaz petición, por tanto, que se muestra irrealizable: «No puedes ver mi rostro –le responde Yhwh–, porque no se puede ver mi Rostro y seguir con vida» (v. 20). Sin embargo, Yhwh va a llegar hasta los límites de lo posible: «Haré pasar ante ti toda mi bondad y proclamaré el Nombre de Yhwh...» (v. 19), y un poco más adelante: «He aquí un lugar cerca de mí, estarás sobre la roca; yo te pondré en la hendidura de la roca y te cubriré con mi palma hasta que haya pasado. Después retiraré mi palma y me verás de espaldas; pero mi rostro no puedes verlo» (vv. 21-23).

LA MANIFESTACIÓN DIVINA (34,1-8)

El cumplimiento de la promesa no tarda; Moisés es invitado a subir a la montaña (34,1-4), y «entonces Yhwh bajó en la nube y su puso junto a él» (v. 5). Una vez más, Moisés disfruta de la proximidad inmediata de Dios.

Por dos veces –para subrayar sin duda la solemnidad del momento–, el relato dice que Yhwh proclama su Nombre (34,5b-6a, cf. Ex 3,13-15). Y despliega todo su alcance: «Yhwh, Yhwh, Dios de ternura y de gracia, lento a la cólera y lleno de fidelidad y lealtad» (33,6).

LA REACCIÓN DE MOISÉS (34,8-9)

Esta primera parte del discurso divino se sitúa en el nivel de los atributos divinos y ofrece de alguna forma una definición de su propio ser. Nos informa de que, en sí mismo, Yhwh no es más que fidelidad y misericordia. Hay que observar que las cualidades divinas proclamadas no son del orden del poder, sino del amor. El Nombre de Yhwh, es decir, su persona, no es más que ternura, paciencia, vínculo, fidelidad; esas cualidades son como una explicitación de esa «bondad» que Yhwh había prometido hacer pasar ante Moisés (33,19). Éste es el secreto de su ser que Dios desvela en ese momento.

La segunda parte de la proclamación divina (33,7), que a menudo causa escándalo, no atenúa para nada la fuerza de la primera y debe ser interpretada a la luz de ésta. Define el comportamiento de Yhwh que se deriva de su propio ser. La segunda mitad del v. 7 (amenaza y castigo del culpable hasta sus hijos) parece contradecir el v. 6, que profesa a Yhwh como «lento a la cólera». En realidad apunta al pecador que rechaza la gracia de la conversión. Esta gracia choca entonces con lo que la Biblia llama el «endurecimiento» del culpable. Ciertamente Dios quiere su conversión (v. 6), pero ante un rechazo obstinado, ¿qué puede hacer? Existe la libertad del hombre. Y por lo que respecta a la posteridad, hay que recordar que el padre es castigado en sus hijos «hasta la tercera y cuarta generación», tras lo cual el castigo se extingue (el justo es bendecido en sus hijos hasta la cuarta generación, es decir, el tiempo de una vida humana, cf. Job 42,16). Pero la gracia se extiende a mil generaciones (v. 7a), es decir, hasta el infinito. Fiado de esta promesa, Moisés se mete en la hendidura así abierta y dirige a Yhwh una última petición.

Una revelación como ésta del secreto divino exige primero la adoración (33,8). El arrodillamiento y la prosternación de Moisés expresan el reconocimiento de esta presencia trascendente de un amor que se ofrece al encuentro, al mismo tiempo que la acción de gracias y la adhesión plena del hombre que disfruta de ese amor.

Esta revelación de la misericordia divina abre perspectivas nuevas llenas de esperanza. Hay que darse cuenta aquí de la habilidad de Moisés, que parece no haber solicitado ese privilegio de la visión más que para llevar a Yhwh a revelar el fondo de su ser: el Dios que rehusaba acompañar a su pueblo se revela como Dios de misericordia. Apoyándose en esta teofanía, Moisés vuelve a su petición inicial, la que, desde Ex 32,32 y 33,12-17, constituía el objeto de su oración: «Te ruego que Yhwh camine en medio de nosotros» (34,9). Hemos dicho que una petición como ésta equivalía implícitamente a una petición de perdón. Ahora las cosas están claras: «Perdonarás nuestra falta y nuestro pecado», suplica Moisés. Hasta ahora ha empleado perifrasis como «si pudieras levantar nuestro pecado...» (32,32). A partir de ahora, fiándose de la revelación teofánica, utiliza el verbo «perdonar». Hay que observar que no emplea el imperativo, sino la segunda persona del indicativo futuro: «Perdonarás...», formulación que, en hebreo, equivale a un imperativo, aunque añade una nota de certidumbre. Tras la revelación que precede, Moisés puede utilizar esta forma de expresarse. Añadamos que el verbo «perdonar» no se emplea aquí por casualidad. En la Biblia, el verbo específico del perdón, *salah*, está reservado a Dios, como si únicamente él fuera capaz de perdonar verdaderamente; así

pues aparece muy oportunamente tras la teofanía de los vv. 5-7. Va mucho más allá que el simple «renunciar al mal» de 32,13 o del «levantar el pecado» de 32,32. Según Jr 31,34 y 50,20, implica la desaparición de toda falta y de toda culpabilidad. Ex 34,10 le asociará el verbo «crear».

Promesa y renovación de la alianza (34,10-28)

Moisés saca la última consecuencia de este perdón: «Haz [harás] de nosotros tu heredad». Este último término forma parte del vocabulario de la alianza (cf. 1 Sam 10,1; 26,19; 2 Sam 20,19; 21,3). El concepto de heredad no está lejos de lo que promete Yhwh en Ex 19,5: «Tú serás para mí una propiedad particular [*s^ggullah*] entre todos los pueblos». Por tanto, con estas palabras, Moisés pide a Dios que reanude las relaciones con Israel y que vuelva a hacer alianza con él.

Una maravillosa novedad. Esta vez, Yhwh rinde las armas. Encadenando con esta última petición de Moisés, afirma de entrada: «He aquí que voy a concluir una alianza» (34,10). No dice explícitamente que perdone, pero, puesto que en el v. 9 Moisés había relacionado ambas peticiones, esta solemne declaración supone el perdón divino. Por otra parte, Yhwh precisa: «Ante todo tu pueblo voy a realizar maravillas que no han sido creadas en ninguna parte, en ninguna nación. Todo el pueblo que te rodea verá que es impresionante la obra de Yhwh que voy a realizar contigo». A pesar de que el texto no lo diga, podemos pensar en una obra en beneficio de Israel. Esta obra superará cualquiera de las realizadas hasta entonces, inclui-

da la primera alianza concluida en Ex 19-24. El discurso divino emplea el verbo «crear», que está reservado a Dios; expresa el surgimiento de una realidad nueva y maravillosa. Paradoja suprema: la segunda alianza que proyecta Yhwh supera en grandeza a la primera, que Israel había roto sin embargo al traicionar sus compromisos. Saquemos la conclusión: feliz falta que nos vale una alianza tan prestigiosa como la que Dios promete concluir. En este contexto, aunque el vocabulario del perdón está ausente, nos encontramos con la realidad. Si es legítimo relacionar el verbo «crear» del v. 10 con el verbo «perdonar» del v. 9, ambos reservados a Dios, la alianza futura aparece como una verdadera «re-creación» del pueblo por Dios.

Por tanto, se trata de una nueva alianza que, en algunos puntos, se parece a la promesa de Jr 31,31-34, con la diferencia, sin embargo, de que la alianza de Ex 34,10s se inscribe en la historia y podrá ser rota nuevamente, como lo considera 34,11s, mientras que el anuncio de Jr 31,31-34 parece definitivo y se sitúa en los tiempos escatológicos.

Siempre el primer mandamiento. En la Biblia, toda alianza implica una ley que Yhwh impone a su socio para que éste pueda vivir según las «costumbres divinas». En este caso, la de Ex 34 no enuncia una ley nueva, sino la misma que la de Ex 19-24. Pero su particularidad es que se limita al primer mandamiento.

A causa de la expresión «diez palabras» (34,28), a veces es llamada «decálogo cultural». En realidad es muy difícil identificar diez mandamientos en este conjunto. Es verdad que el catálogo enumera un cierto número de rúbricas litúrgicas (34,18-26), pero el conjunto parece orquestar el primer mandamiento del

decálogo presentado en 34,11-17. Más aún, el centro de esta enumeración se encuentra en el v. 17: «No te harás ningún dios de metal fundido». Es una forma original de reformular la prohibición de las imágenes cuya transgresión, la construcción del becerro, había supuesto la ruptura de la alianza. A este respecto hay que fijarse en la insistencia en la necesidad de demoler los objetos de culto extranjeros (34,13). Ahora comprendemos que la preocupación central de esta Ley esté dedicada esencialmente al primer mandamiento del decálogo.

Por su parte, Yhwh se compromete a despejar el camino ante Israel en su posesión de la Tierra prometida (34,11). Es su forma de «caminar en medio de su pueblo» (34,9). El paralelismo de la formulación entre «He aquí que voy a concluir una alianza» (Ex 34,10) y «He aquí que voy a expulsar ante ti...» (Ex 34,11) sugiere que la alianza implica a la vez la manifestación de una presencia y la demostración de un poder de salvación. Éstas son las «maravillas que Yhwh va a realizar con Moisés» ante la vista de todo Israel (34,10).

Concluir, escribir. La promesa de alianza, enunciada en el v. 10, encuentra su cumplimiento en 34,27s; el relato es particularmente sobrio con respecto a la solemne ceremonia de 24,11 (conclusión de la primera alianza), puesto que se reduce a dos versículos.

El rito de la sangre ha desaparecido por completo del horizonte, no queda más que el de la palabra, y aun éste se limita a la escritura por parte de Moisés de las «palabras de la alianza» (v. 27b). Ya no se trata de una lectura ante el pueblo, como en 24,7. Puede sorprender el hecho de que sea Moisés el encargado de esta escritura, puesto que en 34,1 Yhwh declara: «Yo escri-

biré en las tablas las mismas palabras que en las primeras tablas que has roto».

Este hiato se explica sin duda por la historia del texto: el redactor final recoge aquí una fuente deuteronomista, atestiguada en Dt 10,4, en la que, después de la rotura de las tablas por parte de Moisés (Dt 9,17), Dios promete reescribir en las nuevas tablas las mismas palabras que en las primeras (Dt 10,2), lo cual hace en Dt 10,4. Al sustituir a Yhwh por Moisés, el redactor final de Ex 32-34 quería poner en paralelo la alianza concluida después del pecado con la alianza concluida antes de él (Ex 24,7-8); es Moisés quien pone la Ley por escrito, como en Ex 24,4, y Ex 34,27 recoge literalmente la expresión clave: «Concluir una alianza sobre la base de todas estas palabras» (24,8). Tras el drama de la ruptura, el relato reanuda el hilo con la primera conclusión de la alianza. A pesar del drama del «gran pecado», la historia de la alianza prosigue. Y, como hemos visto, la Ley sigue siendo en el fondo idéntica a la de la primera alianza⁵.

En 34,27, la formulación es un tanto alambicada; literalmente leemos: «Yo voy a concluir contigo una alianza con Israel». Ésta es concluida, por tanto, con Israel, pero en la persona de Moisés, que representa al pueblo. Así pues, el relato subraya vigorosamente la función mediadora de este personaje. ¿No es lo que ya sugería Ex 34,10: «Yhwh va a realizar con Moisés ante todo el pueblo maravillas» inauditas? Moisés se separa del conjunto del pueblo, pero al mismo tiempo su destino sigue siendo solidario con el de Israel. Su figura surge grandiosa del drama.

5. Sobre todo esto, cf. B. RENAUD, *L'Alliance, un mystère de miséricorde. Une lecture de Ex 32-34*. París, Cerf, 1998, pp. 217s y 239s.

5. Un santuario de alianza (Ex 25-31; 35-40)

Una gran parte de este conjunto tiene que ver con la construcción de un santuario cuya consagración se nos cuenta en Ex 40,34-38. La disposición de dos grandes secciones resulta inesperada: las instrucciones dadas por Dios a Moisés a propósito del montaje (Ex 25-31) están separadas de su ejecución (Ex 35-40) por el relato de la ruptura y la renovación de la alianza (Ex 32-34). Por sí misma, esta disposición sugiere que, en el marco de la redacción final del Pentateuco, esta construcción está ligada a la instauración de la nueva alianza. Por lo demás, el paralelismo entre 24,15-18 y 40,34-38, con la cita –en inclusión– de la Gloria, la nube y el fuego que descansan al comienzo en la montaña y al final en la Tienda del encuentro, unifica claramente el conjunto de Ex 24-40.

La Morada de Dios

Este desarrollo refleja el estilo y las preocupaciones de la escuela sacerdotal, en particular la voluntad de presentar el santuario como el lugar de la Presencia divina. El primer apelativo de este santuario, la «Morada», traduce el término hebreo *mishkán*, que procede de la raíz *shakán*, «establecerse, residir, morar». Expresa, pues, una presencia permanente. Dios «permanece» en medio de los hijos de Israel. Desde el principio expresa así su proyecto: «Me harán un santuario y yo permaneceré entre ellos» (Ex 25,8).

Una Gloria que consagra. La Gloria es el signo visible de esta presencia. En Ex 24,17 aparece en la cum-

bre de la montaña, y es en la nube que la cubre donde Moisés recibe las consignas divinas. En el otro extremo (Ex 40,34-38), en una teofanía impresionante, la Gloria acude a tomar posesión del santuario. «La nube permaneció allí [sobre la Tienda del encuentro] y la Gloria llenaba la Morada» (40,35). La Gloria representa la manifestación de Yhwh; aunque la raíz hebraica orienta hacia la idea de «peso», el AT, y más precisamente el libro del Éxodo, la pone en relación más bien con la luminosidad y el esplendor (Ex 16,10). ¿No aparece aquí como un «fuego» devorador (24,17)? Es una presencia envolvente, una luminosidad de una intensidad extrema, tan cegadora que no se la puede contemplar y quedar con vida (Ex 33,18.20), excepto si Yhwh concede el privilegio de la visión.

Esta Gloria, que designa la propia persona de Dios en el brillo de su poder y de su santidad, santifica el lugar en que descansa: «Yo me encontraré con los hijos de Israel en este lugar consagrado por mi Gloria» (Ex 29,4); «Yo consagraré la Tienda del encuentro» (Ex 29,44). De ahí la segunda designación del santuario como *miqdash*, «lugar santo», el lugar donde habita el Dios santo. Ex 40 insiste en el hecho de que ni siquiera el propio Moisés podía entrar allí, «porque la Gloria de Yhwh llenaba la Morada» (40,35). El Dios santo ocupa todo el espacio y, a partir de ahora, para acceder a él habrá que estar consagrado por el mismo Yhwh. En la redacción actual, Aarón (y Moisés con él) no podrá entrar en la Tienda del encuentro (Lv 9,23) más que después de haber sido él mismo consagrado por Yhwh (Lv 8). En cierta forma es necesario participar de la propia santidad de Dios.

Construir el santuario. Ciertamente este santuario está construido por hombres y, por el hecho de la ofrenda de los materiales, se trata de un asunto de todo el pueblo, que además considera esto como un honor: el apresuramiento de los israelitas por participar así en el proyecto divino (Ex 35,20-29) da testimonio de ello. Moisés es el capataz (Ex 35-40), pero a las órdenes de Yhwh (Ex 25-31), que sigue siendo el que manda.

Desde el principio, Dios ofrece el modelo: «Voy a mostrarte el plano de la Morada [...] así es exactamente como lo haréis» (25,9; 25,39; 26,30; 27,8). Y, por el testimonio de Moisés, Bezalel, hijo de Uri, el ejecutor, está «lleno del espíritu de Dios, para que tenga sabiduría, inteligencia, conocimiento y habilidad universal, creación artística» (35,30-32). Lo mismo con Oholiab, y en cada obrero, «Yhwh pone sabiduría e inteligencia para saber ejecutar todo el trabajo del que cincela, del artista, etc.» (36,1-2). Así, cada detalle es conforme a la voluntad divina y digno del proyecto divino. Hasta en los menores detalles Yhwh se encuentra así estrechamente implicado en la construcción del santuario.

Una Presencia para el encuentro

Ex 29,42-46 va a orquestar y desplegar la promesa formulada desde el principio: «Yo me encontraré con los hijos de Israel en este lugar consagrado por mi Gloria... Permaneceré entre los hijos de Israel y seré para ellos su Dios» (Ex 25,8). Así, el Dios trascendente expresa su deseo y su voluntad de hacerse un Dios cercano y de entrar en diálogo con su pueblo. Es lo que significa la expresión más frecuentemente empleada por la tradición sacerdotal: «la Tienda del encuentro». La expresión se encuentra ya en Ex 33,7-11, en un texto sin du-

da más antiguo. No obstante, en la redacción sacerdotal, esta tienda no es la de un encuentro episódico, sino la de la morada permanente de la divinidad.

Esta Presencia de Yhwh en medio de Israel tiene como consecuencia una organización social y religiosa de la comunidad en torno a esa misma presencia, como lo muestra el reparto de las zonas del campamento de Israel en Nm 1-9. El punto central está en «la tienda de la morada del testimonio» (Nm 1,42). Alrededor de esta Tienda se despliegan dos círculos concéntricos: el más próximo al santuario es el de los levitas, que aseguran el servicio a la morada (Nm 1,53) y sirven de pantalla protectora entre el Dios santo y el conjunto del pueblo, «lo que evitará el desencadenamiento de la cólera contra la comunidad de los hijos de Israel». El círculo exterior corresponde al de los otros israelitas.

Una disposición como ésta supone ciertamente exigencias de pureza y santidad que se traducirán en comportamientos culturales y morales. El libro del Levítico, que sigue inmediatamente al relato de la construcción y consagración del santuario, tiene como objeto precisamente detallar las reglas de funcionamiento e incluso las condiciones de existencia en una zona tan marcada por la santidad. En resumen, para él se trata de precisar de qué forma la comunidad de Israel puede vivir esta peligrosa cercanía con el Dios santo y también de qué forma puede servirle.

El santuario y la alianza

De redacción sacerdotal, este conjunto relativo al santuario se inscribe en este momento en el **proyecto** más vasto de la alianza. La mejor prueba de ello es el reparto de las dos secciones: las **instrucciones** (Ex

25-31), la ejecución (Ex 35-40) en torno al relato de la ruptura y la renovación de la alianza (Ex 32-34). Es evidente que, para el redactor final del Pentateuco, el santuario está ligado a estos acontecimientos.

La tienda del testimonio. La tradición sacerdotal había asociado la Presencia divina a la fórmula de alianza: «Yo permaneceré entre los hijos de Israel y seré para ellos su Dios. Reconocerán que yo soy Yhwh, que soy su Dios, que les hice salir del país de Egipto para permanecer entre ellos. Yo soy Yhwh, su Dios» (Ex 29,45-46). De ahí la expresión «tienda del testimonio» para designar el santuario del desierto (Nm 9,15; 17,22-23; 18,2); es la tienda que alberga «el arca del testimonio» (Ex 30,6.26; 31,7; 39,35; 40,3.5), que otras tradiciones llaman «arca de la alianza» (Nm 10,33; 14,44; Dt 10,8; 31,9.25s). Una designación como ésta proviene del hecho de que Moisés ya ha depositado las «tablas del testimonio» (cf. Ex 25,16.21; 26,33s; 40,20s) en las que Yhwh ha escrito las «palabras» de la Ley y que ha dejado en el arca (Dt 10,2.5). Estas tablas «escritas por el dedo de Dios» (Ex 31,18; 32,15), Moisés las había roto a la vista del becerro (Ex 32,19), y después las había reconstruido para que Dios escribiera en ellas nuevamente las palabras que estaban en las primeras tablas (34,1.4).

Perdón y presencia. De forma sutil, la construcción del santuario respondería así a la problemática de Ex 32-34. Como hemos visto, el «gran pecado» nació de la aparente ausencia de Dios, y el becerro fue confeccionado para paliar esa ausencia en medio del pueblo. Se ha podido decir que era un «anti-santuario» (García López) que comprometía la presencia (Ex 33,3.5), porque Dios rechaza cualquier representación de tipo idólatrico.

El proyecto divino de presencia permanente considerado en Ex 25-31 se encuentra en cierta forma obstaculizado por esta iniciativa humana, puesto que Yhwh rehúsa acompañar a su pueblo (Ex 32-33). Será necesaria la apremiante oración de Moisés para llevar a Dios a que vuelva. El perdón divino, concedido después de esta oración (Ex 34,9-10), abre nuevas perspectivas de presencia. El proyecto divino de construcción del santuario puede realizarse a partir de ahora. Dios ha recogido la iniciativa, pero es su proyecto, no ya el de los hombres. El texto ofrece un paralelismo lleno de contrastes entre Ex 32-34 y 35-40. Los israelitas se apresuran de igual manera en ofrecer sus alhajas para la construcción del santuario (35,20) que para la del becerro (Ex 32,2-3). Al conceder el santuario del desierto (Ex 40,34-38), Yhwh responde -de una forma que salva su trascendencia- al deseo del pueblo de tener un «Dios que camina» a su cabeza (32,1; cf. Ex 40,36-38). Lv 26,9-12 resume todo esto claramente: «Me volveré hacia vosotros... Mantendré mi alianza con vosotros... Pondré mi morada en medio de vosotros; ya no os tomaré más aversión; caminaré en medio de vosotros. Para vosotros, yo seré Dios, y para mí, vosotros seréis el pueblo».

Lugar del encuentro. Junto a los apelativos específicos del redactor sacerdotal para designar el santuario: Morada, Lugar santo o «Morada del testimonio» (Nm 1,50-51; 10,11), aparece de forma predominante la designación «Tienda del encuentro». Al hacer esto, el redactor se hace eco de Ex 33,7-11.

A decir verdad, las funciones de estos lugares sagrados divergen. En Ex 33, la tienda está consagrada a la comunicación de la Palabra, una palabra dirigida a Moisés, y Dios aparece allí de forma episódica. En Ex 25-31 y 35-40, Dios reside allí de forma permanente (Ex 29,45;

«Yo quiero permanecer entre los hijos de Israel»). Es un espacio sagrado en el que resuena la Palabra de Dios (Ex 29,42: «... allí donde yo me encontraré con vosotros para hablarte»), pero sobre todo es un lugar sagrado para las celebraciones culturales y especialmente sacrificiales; el libro del Levítico insistirá en ello. Sin embargo, el empleo del apelativo «Tienda del encuentro» muestra que la construcción del santuario se inscribe perfectamente en la prolongación de Ex 32-34, que trata de la alianza. A pesar de que las funciones diverjan, en ambos casos se trata del santuario de la alianza donde se lleva a cabo el encuentro entre Dios y su pueblo.

Así pues, la erección del lugar santo se inscribe en la secuencia de las «maravillas inauditas» prometidas en el marco de la nueva alianza de Ex 34,10s. Es como el signo tangible de esa alianza. A partir de ahí, la presencia divina aparece estrechamente ligada al perdón de aquel que se ha revelado como «un Dios de ternura y de piedad, lento a la cólera y lleno de fidelidad» (34,6-7.9). Por tanto, el santuario se presenta como el lugar en que, después del pecado, se lleva a cabo la purificación y donde Yhwh concede su perdón.

El sistema de purificación, tal como se presenta en el Levítico y que nos resulta tan apremiante, permite en realidad a Israel reanudar la relación con el Dios al que ha ofendido y ofrecerse así, por medio de las reglas de santidad dictadas por el propio Dios, a la gratuidad del perdón divino. A partir de ahí se comprende la importancia que el Levítico concede al *Yôm Kippur*, al «Día del gran perdón», situándolo en el centro de su construcción literaria (Lv 16) y convirtiéndolo en la clave de bóveda de sus representaciones culturales: ese día se lleva a cabo la purificación del santuario, pero también la de Israel, que tiene como efecto la remisión de todos los pecados (Lv 16,16-22).

Un santuario itinerante

El pueblo de la alianza es un pueblo en marcha. La etapa del Sinaí no era la conclusión de la aventura comenzada con la salida de Egipto. Es el lugar de un acto fundacional, pero es una etapa orientada hacia un cumplimiento. El final del libro del Éxodo, que nos refiere la consagración del santuario (40,34-35), abre una perspectiva de futuro al insistir en el carácter itinerante de este santuario: «Cuando la nube se elevaba por encima de la Morada, los hijos de Israel partían para cada una de sus etapas. Pero si la nube no se elevaba, no partían hasta el día en que se elevaba de nuevo» (40,35-36). A partir de este momento, este santuario acompaña a su pueblo. La apremiante petición de Moisés en Ex 32-34 es definitivamente escuchada. Pero es Dios quien conserva la iniciativa del camino y de las etapas que lo jalonan. La nube luminosa en la que Dios reside y que cubre la Morada decide las paradas y las partidas (cf. también Nm 9,15-23). Ella orienta las miradas hacia el último cumplimiento de la promesa, el don de la Tierra.

Por eso mismo la crisis abierta por el pecado de Israel, la construcción del becerro y su dramática consecuencia, la ruptura de la alianza, es definitivamente cerrada. Moisés, que suplicaba a Yhwh para que regresara en medio de su pueblo, ha sido plenamente escuchado: Dios se convierte a partir de ahora en el guía y el acompañante de su pueblo en el camino que le llevará a la Tierra prometida. Con el paso de una tienda a una construcción duradera en el santuario de Siló, la epopeya del desierto será concluida: «Toda la comunidad de Israel se reunió en Siló y allí se instaló la Tienda del encuentro» (Jos 18,1).

6. La alianza renovada: el Deuteronomio

El relato de la estancia de los israelitas en el Sinaí acaba en Nm 9. Los capítulos siguientes (Nm 10-36) cuentan la última etapa que conducirá al pueblo de Dios a las inmediaciones de la Tierra prometida, en las llanuras de Moab (Nm 36,13). El Deuteronomio comienza ahí su relato (Dt 1,5). Al final del libro, los israelitas estarán aún en ese lugar (Dt 34,8). Este libro se presenta como «las palabras que Moisés dirigió a todo Israel más allá del desierto, en la Arabá» (Dt 1,1). De ahí el título de *Debarim*, «Las Palabras», dado por la tradición judía a esta sección del Pentateuco. Éste encadena una serie de discursos que adquieren el aspecto de testamento, por el hecho de ser pronunciados antes de la muerte de Moisés (Dt 34,1-11).

El Deuteronomio, libro de la Ley, libro de la alianza

LIBRO DE LA LEY

Estas «palabras de Moisés» tienen como objeto expresar y comentar la Ley: «Moisés se puso a exponerles [a los hijos de Israel] esta Ley» (Dt 1,5). En sus últimos capítulos además, el Deuteronomio se define a sí mismo como el «libro de la Ley» (Dt 28,58.61; 29,20; 30,10; 31,26; cf. también 29,19.26; 31,24). Esta expresión se encuentra asimismo en 2 Re 22,8.10.11.13; 23,24 para caracterizar al documento encontrado en el templo durante su restauración, emprendida en el marco de la reforma de Josías, rey de Judá en el 622 a. C. Recordemos que, de una manera bastante unánime, la crítica

identificó el Deuteronomio, o más bien su núcleo primitivo, con este documento hallado en el templo.

El sentido del término *torá*, traducido generalmente por «Ley», no abarca exactamente –como sabemos– el mismo campo de significados que nuestra palabra «ley»: el término expresa no sólo el mandamiento, sino que también connota el sentido de revelación (cf. p. 7). Como lo sugiere ya la etimología de la palabra hebrea (entre otros significados, *yarah* significa «enseñar, dar directrices, indicar el camino»), la Ley traza un camino de vida, una dirección que seguir. De ahí la extraordinaria diversidad de los materiales contenidos en el Pentateuco: prescripciones jurídicas, mandamientos morales, ordenanzas culturales, pero también relatos interpretativos o paradigmáticos. Se entiende entonces que en este mismo relato de 2 Re 22-23, el documento designado con el nombre de «libro de la Ley» sea llamado también «libro de la alianza» (2 Re 23,2.3.21). Lo cual llevará a Josías a «leer el libro de la alianza» ante todo el pueblo y, al hacerlo, a concluir ante Yhwh la alianza que obliga a seguirle, «cumpliendo las palabras de esta alianza que están escritas en este libro. Todo el pueblo se comprometió en la alianza» (2 Re 23,1-3).

LIBRO DE LA ALIANZA

La frase de 2 Re 23 citada más arriba nos orienta incluso hacia el Deuteronomio. Ciertamente, éste no contiene la expresión «libro de la alianza», aunque no deja de citar no menos de veinticinco veces la palabra *b'rit*, cuyo sentido oscila entre alianza y mandamiento. Más aún, este libro emplea también la expre-

sión «las palabras de la alianza» (Dt 28,69), como 2 Re 23,3. En Dt 29,8, la formulación «Guardaréis las palabras de esta alianza y las pondréis en práctica...» está prácticamente calcada de la expresión «las palabras de esta Ley», utilizada en Dt 27,3.8.26; 28,14.58; 29,28; 31,12.24; 32,46, y apunta al mismo contenido. El estudio de Ex 19–24 ya había permitido poner a la luz el hecho de que la Ley se inscribe en el marco de la alianza. Así pues, los dos corpus coinciden en considerar la Ley como el «testimonio de la alianza».

Sobre el modelo de los tratados de vasallaje. La expresión «testimonio de la alianza» ha sido empleada aquí adrede: la investigación reciente sobre el Deuteronomio y más ampliamente sobre la alianza ha mostrado que, en su organización, incluso en su vocabulario y en su estilo, este libro bíblico podría inspirarse en los tratados de vasallaje. Las excavaciones arqueológicas atestiguan que estos documentos, de carácter político, estaban muy extendidos en todo el Próximo Oriente antiguo a finales del II milenio (tratados hititas) y a comienzos del I (como los tratados asirios).

Estos formularios, utilizados en las convenciones internacionales entre soberanos, presentan una estructura casi invariable (cf. p. 5): 1) preámbulo; 2) prólogo histórico que recuerda el pasado común de los dos países; 3) la estipulación principal, que exige del vasallo una obediencia incondicional; 4) cláusulas particulares que regulan las relaciones cotidianas; 5) la lista de las divinidades, testigos del compromiso; 6) bendiciones y maldiciones que sancionan la conducta del vasallo⁶.

A decir verdad, contrariamente a algunas conclusiones demasiado apresuradas, el Deuteronomio no constituye un «documento de alianza» como el depositado en el arca según Dt 31,26. En su conjunto, dejando aparte los capítulos 32–34, el Deuteronomio contiene una serie de discursos de Moisés de tipo parenético. Es verdad que la estructura se inspira, según parece, en ese formulario, a pesar de que no estén presentes todos sus elementos: prólogo histórico (Dt 1–5); estipulación principal (Dt 6–11); cláusulas particulares (Dt 12–26); bendiciones y maldiciones (Dt 27,1–28,68).

Yhwh, único soberano. Aunque pueda parecer extraño a primera vista, esta utilización de un formulario jurídico tomado del mundo político tiene como consecuencia inscribir claramente la Ley en el marco de la alianza en que los dos socios se comprometen libremente uno con respecto al otro. De ello se sigue que este entorno de intercambio relacional excluye cualquier legalismo. También hay que observar que el esquema empleado aquí no es el de los tratados *inter pares* (entre iguales), donde los dos signatarios permanecen en igualdad, sino el de los tratados de vasallaje entre socios de poder y derechos desiguales. Por tanto, el estatuto de los socios no es idéntico. Yhwh sigue siendo el soberano que conserva la iniciativa e impone su voluntad; Israel es el vasallo que se adhiere libremente a las exigencias divinas. Además, la explotación de este esquema tiene como efecto dar a la alianza así concluida el carácter de un proyecto en vías de realización y de inscribirlo en una historia que los dos socios construyen juntos, aunque en niveles diferentes. Una señal de este carácter histórico es que el Deuteronomio habla no de una, sino de dos conclusiones de la alianza.

6. Cf. F. GARCÍA LÓPEZ, *El Deuteronomio, una ley predicada*. Cuadernos Bíblicos 63. Estella, Verbo Divino, ⁵2001, p. 15.

Las dos alianzas

En efecto, Dt 28,69 se enuncia así: «Éstas son las palabras de la alianza que Yhwh ordenó a Moisés que concluyera con los hijos de Israel en el país de Moab, *además de la alianza que había concluido en el Horeb*». Desde Dt 1,6 y hasta 28,68, Moisés vuelve sobre los acontecimientos del Sinaí, llamado Horeb en la tradición deuteronomica, y en particular sobre la conclusión de la alianza. Estos discursos valen como retrospectiva y como relectura de estos acontecimientos y de los relatos que los narran. De repente, a partir de 28,69, Moisés anuncia otra alianza cuya conclusión parece inminente. «Hoy permaneceréis ante Yhwh... Estás ahí para que entres en la alianza de Yhwh tu Dios... esta alianza que Yhwh tu Dios concluye contigo hoy» (Dt 29,9.11). La primera alianza constituye por tanto el objeto de una larga meditación que se extiende durante veintiocho capítulos. Contemplado desde esta perspectiva, dejando aparte los complementos aportados en Dt 31-34, el Deuteronomio se presenta como una obra en dos partes de desigual longitud: la primera despliega una serie de discursos que tratan sobre la alianza del Horeb (Dt 1,1-28,68); la segunda es un discurso que anuncia la alianza en el país de Moab (Dt 28,68-30,20).

LA ALIANZA DEL HOREB

Esta primera sección recoge, en el fondo, los datos narrativos de Ex 19-24 y Ex 32-34. Incluso es posible que estas dos evocaciones, la del Éxodo y la del Deuteronomio, hagan referencia a un documento primitivo explotado de forma original por cada conjunto.

Paralelos. En efecto, encontramos expresiones idénticas y secuencias narrativas absolutamente paralelas.

Se puede comparar a este respecto Dt 5,2-33 y Ex 19-20: evocación de la teofanía, promulgación del decálogo y desarrollo sobre la función mediadora de Moisés. Asimismo se puede relacionar Dt 9,8-10,10 con Ex 31,18-34,29: el don de las tablas de piedra, el anuncio hecho por Dios a Moisés en la cima de la montaña de la traición de Israel, la construcción del becerro y después la destrucción de las tablas en las que estaban consignadas las palabras divinas, la intercesión de Moisés y la construcción de nuevas tablas en las que Yhwh reescribe las «diez palabras»⁷.

Así pues, estos dos textos proceden probablemente de la misma escuela (deuteronomica), pero reflejan dos corrientes paralelas de una misma tradición, como lo sugieren un cierto número de constataciones. En el Deuteronomio, el término *torá* ya no designa cada uno de los mandamientos particulares, sino toda su colección. Asimismo, el desarrollo ya no se presenta como un relato, sino como un discurso parenético que integra elementos narrativos y legislativos. Así es como los capítulos 6-11, en el centro de los cuales se halla la exposición de la estipulación principal presentada como «mandamiento de principio» y ya no sólo como primer mandamiento, engloban esta estipulación en un desarrollo parenético. Éste recoge también elementos narrativos.

Una segunda Ley. Por otra parte, el contenido de la sección «mandamientos particulares» no es el mismo que en Ex 19-24. Aunque las dos refieren, con algunas diferencias, el decálogo (Ex 20; Dt 5), divergen sobre el contenido de las estipulaciones particulares. El código

7. Para más detalles, cf. B. RENAUD, *L'Alliance, un mystère de miséricorde*, o. c., pp. 20-43.

deuteronomico (Dt 12-26) se aparta del llamado código «de la alianza» (Ex 21-23) en puntos importantes, a pesar de que casi la mitad de las leyes del código deuteronomico tienen precedentes en el de la alianza.

Parece que aquél se inspira en éste, más antiguo, situando esos mandamientos en una perspectiva más humanitaria. Así podría justificarse la denominación del libro como «deuteronomio», es decir, «segunda ley». Ciertamente se trata de una traducción errónea, debida a la versión de la Biblia griega (Setenta) de Dt 17,18, donde el texto hebreo habla de una «copia» de la Ley que el rey tenía la obligación de poner por escrito en el momento de su ascenso al trono. Pero, con respecto al contenido, el título no carece de pertinencia: después de los elementos legislativos contenidos en Ex 19-Nm 10, el Deuteronomio presenta los caracteres de una «segunda Ley» para los israelitas, llamados a nuevas condiciones de vida. Por tanto es evidente que estas dos corrientes de la tradición deuteronomica se dirigen al pueblo elegido en etapas diferentes de su historia.

LA ALIANZA EN EL PAÍS DE MOAB

Los capítulos 29-30, que tienen como tema la alianza de Moab, se presentan también como un discurso

de Moisés. Con razón se inscriben en la prolongación de los precedentes, que tratan de la alianza del Horeb. En realidad, estos capítulos forman una unidad compuesta que, bajo el ropaje de la edición final, podría reflejar, aunque en un grado menor que Dt 1-28, el esquema de los tratados de vasallaje: prólogo histórico (29,1-7); bendiciones y maldiciones (30,15-18); enunciado de los testigos de la alianza (30,19). No obstante, la estipulación principal no aparece más que en 29,17, y hay que observar la ausencia de las cláusulas particulares.

Por el contrario, un elemento original aparece aquí: la evocación de una celebración litúrgica (Dt 29,9-14) en el centro mismo del discurso. Esta perícopa se estructura conforme a un esquema concéntrico ABCB'A' (cf. el recuadro adjunto).

La fórmula de alianza (C, v. 12) ocupa el centro de esta composición: Yhwh, Dios de Israel; Israel, pueblo de Yhwh. A partir de ahí se comprende que la alianza se concluya con toda la asamblea que agrupa a todos los israelitas, desde las autoridades hasta los miembros más humildes de la comunidad (vv. 9-10). Esta perícopa refleja la puesta en escena de una celebración de la alianza que no deja de recordar Ex 24,3-8, pero también Dt

Estructura de Dt 29,9-14

A (vv. 9-10) «Manteneos de pie *hoy* ante Yhwh vuestro Dios...

B (v. 11) Estás ahí para que entres en la alianza de Yhwh, proclamada con imprecaciones, esta alianza que yo concluyo con vosotros *hoy*

C (v. 12) a fin de constituírte *hoy* como pueblo suyo y ser él mismo tu Dios, como te prometió...

B' (v. 13) No es sólo con vosotros con quien concluyo esta alianza proclamada con imprecaciones,

A' (v. 14) sino también con el que está ahí entre nosotros *hoy* ante Yhwh nuestro Dios también con el que no está ahí entre nosotros *hoy*».

26,16-19. El término «hoy», que aparece de forma recurrente, no tiene tanto un valor cronológico cuanto un alcance de actualización: es «el hoy» de la liturgia el que se repite y el que vale para cada celebración. Los que no están ahí no son los ausentes impedidos de participar en la fiesta, sino las generaciones futuras, que no habrán vivido en su carne los acontecimientos del Éxodo y del Sinaí, pero que los actualizarán mediante el presente litúrgico renovado en cada celebración.

La articulación teológica de las dos alianzas

La existencia de dos alianzas en el Deuteronomio muestra que la alianza concluida inicialmente en el Horeb apela a una renovación o una serie de renovaciones.

Un acontecimiento fundacional. Dicho de otra manera, esta primera alianza abre una historia en la que cada generación debe apropiarse de un acontecimiento que tiene valor fundacional. Teniendo esto en cuenta se entiende mejor el lugar predominante que esta evocación del Horeb (Dt 1,1-28,68) tiene en el libro con relación a la de Moab (28,69-30,20). Para el redactor final, la conclusión de la alianza en el Horeb queda para siempre como el acontecimiento de referencia: fundamenta la de Moab, pero también cualquier alianza futura.

La alianza de Moab no hace más que renovar la del Horeb. La mejor prueba de ello es la ausencia, en Dt 29-30, de cualquier código que encierre las estipulaciones particulares. Este silencio deja suponer que la alianza de Moab recoge el código deuteronomico (Dt 12-26) promulgado durante la primera conclusión de la alianza.

El Exilio y sus consecuencias. Sin embargo, la comparación entre las dos formulaciones de las bendiciones y las maldiciones hace sospechar un trasfondo histórico diferente.

En la alianza del Horeb, Israel se encuentra ante una elección decisiva: si obedece la Ley, será bendecido; si desobedece, será maldecido; ambas eventualidades permanecen abiertas. Ciertamente, en una especie de visión profética, el desarrollo de Dt 28,47s anuncia la realización efectiva de la maldición, pero se trata sin duda de una extensión exílica o postexílica del núcleo primitivo del Deuteronomio. Éste consideraba inicialmente las dos posibilidades cuya materialización dependía del comportamiento del propio Israel.

En la alianza de Moab no sucede lo mismo, e Israel será destruido en razón de sus faltas (29,21-28): el castigo, efecto de la maldición, se llevará a cabo irremisiblemente. No obstante habrá un más allá de la desgracia; el pueblo se convertirá y «volverá a Yhwh» (30,1-2), expresión clave del capítulo, y Dios le concederá la felicidad (30,9s), porque escuchará la voz de su Dios. Es evidente que si el núcleo primitivo del Deuteronomio se sitúa en la época monárquica, probablemente en tiempos de la reforma de Josías, los capítulos 29-30 se sitúan después de la caída de Jerusalén, cuando Israel ya ha sido dispersado (Dt 29,27). El desarrollo de 30,11-14 se parece en algunos extremos a la famosa profecía de Jeremías (Jr 31,31-34) sobre la alianza nueva con el tema de la Ley en una perspectiva de futuro diferente. El oráculo jeremiano mira hacia los tiempos escatológicos, mientras que la promesa de Dt 30,14 se vive en lo cotidiano de la vida. Se empieza a entrever por qué el libro del Deuteronomio, en su estadio final, considera dos conclusiones de

alianza. El Exilio anunciado y realizado vale como ruptura de alianza, especialmente a través del cumplimiento de las maldiciones. Una salida positiva a la crisis pasa por la conclusión de otra alianza.

La misma Ley. Pero, en el fondo, la alianza de Moab no difiere de la del Horeb. Recoge la estipulación general y es probable que asuma las cláusulas particulares de Dt 12-26. De una etapa a la otra, la Ley permanece idéntica. Por otra parte sucede lo mismo para Jr 31,31-34. Este oráculo es el texto veterotestamentario que acentúa más la ruptura, oponiendo

a la alianza del Sinaí (Jr 31,32) la alianza escatológica (Jr 31,31,33-34). Sin embargo, la Ley escrita en el corazón es la del Sinaí; únicamente cambian las modalidades de ejercicio, especialmente con la interiorización de esta Ley. Por tanto, se comprende mejor que el libro del Deuteronomio medite largamente la alianza concluida en el Horeb. Ésta sigue siendo el acontecimiento fundacional a la luz del cual debe ser juzgada cualquier reforma, pero también cualquier renovación de alianza. Por más grave que sea la ruptura, hay una posible salida basada en la misericordia del Dios que perdona (Dt 30,3-10).

Conclusión: hacia una alianza nueva

La trayectoria de la alianza recorre todo el Pentateuco. Ciertamente no es de un solo desarrollo. Pero aunque las tradiciones deuteronomica y sacerdotal representan acercamientos diferentes, no por ello resultan contradictorias. El redactor final sabrá articularlas de manera que la alianza constituya el hilo conductor que integre tradiciones diversificadas en una síntesis teológica coherente.

Alianza y salvación. Esta trayectoria comienza con la alianza con la humanidad en la persona de Noé (Gn 9). De entrada nos sitúa ante una perspectiva universal. Es verdad que el relato no empieza con la creación, pero ese mismo hecho es iluminador: la alianza surge en el momento en que esta creación está amenazada y condenada en su misma existencia; por tanto tiene necesidad de ser salvada. Alianza y salvación van de la mano. La continuación del desarrollo lo confirmará.

Un mismo objetivo universal. Mediante las genealogías, que inscriben a Abrahán en la línea del desarrollo de las generaciones humanas, la alianza con este patriarca (Gn 15 y 17), y después, en su prolongación, con Israel, ocupa un lugar dentro de este objetivo universal. Sin que se diga explícitamente (cf. sin embargo

Gn 12,1-3), se presiente que están al servicio de este objetivo. Incluso en estos dos casos, como en Gn 9, alianza y salvación se imbrican mutuamente. Por lo que respecta a Abrahán, cuyo futuro está comprometido por el hecho de su esterilidad, la alianza tiene como objeto la promesa de una descendencia innumerable (Gn 15 y 17). En cuanto a la alianza sinaítica, tiene lugar dentro de la epopeya del Éxodo, que conduce a un «revoltijo de gentes» (Ex 12,38; Nm 11,4), reducidas a la esclavitud, hacia la Tierra prometida, donde Israel vivirá como pueblo independiente y libre. Este cambio se lleva a cabo por medio de la salida de Egipto, una marcha que conduce a los israelitas al Sinaí, donde, mediante la solemne conclusión de la alianza (Ex 19-24), Israel se convierte en el pueblo de Yhwh y, de esta manera, encuentra su verdadera libertad. Las celebraciones posteriores no dejarán de relacionar estre-

chamente salida de Egipto y alianza, los dos actos fundacionales de Israel como pueblo de Dios (cf. Dt 29,1).

Un proyecto en devenir. Así aparece claramente que la alianza, cuya iniciativa siempre corresponde a Dios, se presenta como un proyecto en vías de realización; es algo así como el resorte de la historia de la salvación. Por eso mismo el tema de la alianza, que abarca el conjunto del Pentateuco, desborda ampliamente este corpus. A este respecto, es significativo que el Deuteronomio, que ofrece la meditación más completa sobre este misterio de la alianza, subraye vigorosamente la dimensión histórica al referir la sucesión de dos conclusiones de la alianza, una en el Horeb y la otra en el país de Moab. La primera es la más fundamental, porque representa el acto fundacional, pero esta alianza está llamada a renovarse para que pueda ser actualizada en función de condiciones de vida nuevas. A través de la alianza de Moab (Dt 29-30), el Pentateuco, centrado sin embargo en los acontecimientos sinaíticos, abre una perspectiva de alianzas renovadas de las que la menor no es la de Jos 24, al final de la conquista. Seguirán otras, igualmente memorables: la de Josías en 2 Re 23, la de Neh 8 al regreso del Exilio. Cada una de ellas presenta un carácter litúrgico pronunciado. Podemos pensar entonces que la liturgia, en su conjunto, se hacía eco de la celebración inicial del Sinaí, a pesar de que la Biblia no ofrezca de ello huellas explícitas. No obstante, no llegaremos a considerar una «fiesta de la alianza», como a veces se ha propuesto.

Crisis y renovación. La historia muestra que estas renovaciones acaecen en momentos de crisis, como en la época de Josías. La crisis más grave vino con la des-

trucción de Jerusalén y con la deportación, que en el 587 a. C. supusieron el hundimiento de las instituciones tanto políticas como culturales. Jeremías interpretará este gravísimo acontecimiento como una auténtica ruptura de la alianza (Jr 31,32). El profeta anuncia una alianza nueva –y qué alianza (Jr 31,31.33-34)!–, pero la proyecta a los tiempos escatológicos. La cuestión se plantea entonces así: ¿cuál puede ser el estatuto de Israel en el tiempo intermedio? Se han propuesto dos intentos de respuesta: la tradición deuteronomista recordará que, una vez rota la alianza, queda la Ley, una Ley que hay que vivir en lo ordinario de la vida, una Ley presente en el corazón (Dt 30,11-14). Esta tradición reinterpreta así, actualizándola, la promesa jeremiana de una «Ley escrita en el corazón» (Jr 31,33). Los discípulos de Jeremías y de Ezequiel (Jr 32,40; Ez 16,60, etc.) y el Segundo Isaías (Is 55,3) prefieren contemplar la alianza desde el lado de Dios; también hablarán de una «alianza eterna», es decir, irrompible, al no poder Dios renegar de sí mismo.

Esta perspectiva de la alianza futura desemboca en el Nuevo Testamento: según Mt 26,28 y Mc 14,24, la alianza del Sinaí encuentra su cumplimiento en la sangre de Cristo, presentada como la «sangre de la alianza» (cf. Ex 24,8), mientras que Lc 22,20 y Pablo (1 Cor 11,25), retomando Jr 31,31, prefieren hablar de «alianza nueva» realizada en la persona de Jesús⁸.

8. Cf. O. ARTUS, «La iluminación del Antiguo Testamento», y H. COUSIN, «Los relatos fundacionales en el Nuevo Testamento», en *Los relatos fundacionales de la eucaristía*. Documentos en torno a la Biblia 36. Estella, Verbo Divino, 2009, en particular pp. 3-4 y 28-32.

Para saber más

En torno al tema de la alianza

- P. BUIS, *La notion d'alliance dans l'Ancien Testament*. París, Cerf, 1976.
- J. L'HOUR, *La morale de l'alliance*. París, Cerf, 1966 (1985).
- B. RENAUD, *L'alliance, un mystère de miséricorde. Une lecture de Ex 32-34*. París, Cerf, 1998.
- , *Nouvelle ou éternelle alliance? Le message des prophètes*. París, Cerf, 2002.
- , *La théophanie du Sinai. Ex 19-24. Exégèse et théologie*. París, Gabalda, 1991.

En torno a los libros del Pentateuco

- ACFEB, *Le Pentateuque. Débats et recherches*. París, Cerf, 1992.
- O. ARTUS, *Aproximación actual al Pentateuco*. Cuadernos Bíblicos 106. Estella, Verbo Divino, ²2003.

- J.-M. CARRIÈRE, *Le Deutéronome. Choisis la vie*. París, Eds. de l'Atelier, 2002.
- F. GARCÍA LÓPEZ, *Comment lire le Pentateuque?* Ginebra, Labor et Fides, 2005.
- , *El Decálogo*. Cuadernos Bíblicos 81. Estella, Verbo Divino, ¹2002.
- , *El Deuteronomio: una ley predicada*. Cuadernos Bíblicos 63. Estella, Verbo Divino, ²2001.
- N. LOHFINK, «Escucha, Israel». *Comentarios del Deuteronomio*. Cuadernos Bíblicos 140. Estella, Verbo Divino, 2008.
- , *Las tradiciones del Pentateuco en torno al exilio*. Cuadernos Bíblicos 97. Estella, Verbo Divino, ³2005.
- Ch. NIHAN / Th. RÖMER, «El debate actual sobre la formación del Pentateuco», en Th. RÖMER / J.-D. MACCHI / Ch. NIHAN (eds.), *Introducción al Antiguo Testamento*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 2008, pp. 85-113.
- J.-L. SKA, *Introducción a la lectura del Pentateuco*. Estella, Verbo Divino, 2001.

Lista de recuadros

Un tratado de vasallaje	p. 5
Estructura de Gn 15	p. 13
La circuncisión	p. 21
Estructura de Ex 6,2-8	p. 26
Estructura de Ex 19-24	p. 31
Estructura de Ex 20,20	p. 39
Estructura de Dt 29,9-14	p. 61

Actualidad

Del 27 al 30 de agosto de 2007 se celebró en Estrasburgo el XXII Congreso de la AC FEB (Asociación Católica Francesa para el Estudio de la Biblia), que trató sobre «Los himnos del Nuevo Testamento y sus funciones». Del 2 al 8 de septiembre tuvo lugar en Johannesburgo (Sudáfrica) el XIII Congreso de la APECA (Asociación Panafricana de Exegetas Católicos), que tuvo como tema «Pobreza y riqueza en la Biblia. Lecturas exegéticas en el contexto de la Iglesia, Familia de Dios, en África». He aquí una reseña de ambos acontecimientos.

1. Los biblistas francófonos a la escucha de los himnos

Por Gérard Billon

Servicio Bíblico Católico «Évangile et Vie»

A finales de agosto, ciento veinte biblistas, profesores, estudiantes o animadores bíblicos se encontraron en Estrasburgo para estudiar *Los himnos del Nuevo Testamento y sus funciones*. ¿Qué es un himno? La pregunta estuvo acompañada por intervenciones y debates. En efecto, aunque es habitual denominar «himno» o «cántico» a algunas piezas ofrecidas por las liturgias cristianas y tomadas del evangelio de Lucas, de las cartas de Pablo o del Apocalipsis, la definición sigue siendo vaga. El Congreso, sin elaborar una que a partir de ese momento constituya autoridad, permitió un redescubrimiento de fragmentos bien conocidos que, situa-

dos en su contexto histórico y literario, iluminaban éstos tanto como eran iluminados por ellos.

Como apertura, para ilustrar la complejidad de las cuestiones en juego, Camille Focant (Lovaina) recorrió una vez más el hermoso texto de 1 Cor 12,31-14,1. Elegido habitualmente en las celebraciones religiosas del matrimonio, frecuentemente es llamado «himno al amor». ¿Himno? Ciertamente no, sino elogio del amor en una prosa con ritmo, con paralelismos y metáforas. Pablo adopta en él un estilo que debe dilucidar el contexto. Ruptura de escritura que es-

tá de acuerdo con la radicalidad de la que se trata, el amor-*agape*, tan vigorosamente cristológico. Golpe de fuerza que permite releer el conjunto de la carta y hacerse cargo tanto de los problemas que acuciaban antaño a los corintios como, podemos añadir más allá de C. Focant, los que sacuden el compromiso del matrimonio hoy, puesto que este texto es elegido por los esposos.

Un rito identitario

Le correspondió después a Thomas Osborne (Luxemburgo) entregarse al peligroso ejercicio del «estado de la cuestión» (el primero en el ámbito francófono). La conclusión no careció de falta de pertinencia, al mostrar que si hoy las definiciones son imprecisas, sucedía lo mismo en la Antigüedad. En el siglo v a. C., Platón lamentaba que «todo se confunde con todo», cuando antaño las distinciones estaban claras entre «himnos», «trenos», «peanes» y «ditirambos». Mucho tiempo después, los escribas de Qumrán o del NT heredarán la confusión. ¿A qué se debe ésta? Una respuesta se esbozó en la exposición de Yves Lehmann (Estrasburgo), especialista en la Grecia antigua: el rito social, identitario, pudo abarcar la propia poética de las oraciones a los dioses (himnos) y las celebraciones de personas o cosas (elogios). Esta función identitaria fue señalada por otra parte por Claude Coulot (Estrasburgo) en la conclusión himnica de la *Regla de la comunidad* de Qumrán. Añadida al corpus del texto, habría sido proclamada, según algunas hipótesis, durante la admisión de nuevos miembros de la comunidad durante una celebración de la alianza.

Densidad y profundización

Una perspectiva de acercamiento completamente distinta, más literaria, es la que adoptó Daniel Gerber. Mostró cómo, como pone de relieve el relato lucano, el pequeño cántico de Simeón (Lc 2,29-32) «densifica» el luminoso motivo de la salvación privilegiado en lo que sigue. Este motivo resuena tanto en el contexto próximo (Lc 1-2) como en el amplio (Lucas-Hechos), y Lucas sitúa así la venida de Jesús en el horizonte

de la espera de Israel y las naciones. El análisis hacía justicia a la función narrativa y teológica de un cántico que la liturgia cristiana aísla. La observación vale también para el himno de Filipenses (Flp 2,6-11). Élian Cuvillier lo releyó en el marco de la carta completa, haciendo que apareciera –lo mismo que C. Focant antes a propósito de 1 Cor 13– la radicalidad y la profundidad que el himno proporciona a las palabras de Pablo, incluyendo su confesión autobiográfica (Flp 3). Se pudo debatir sobre el estatuto «mítico» atribuido al texto por E. Cuvillier, pero se reconoció que Flp 2 hace entrar a los cristianos, mejor que muchas exhortaciones, en el acontecimiento pascual. Función de profundización también la del himno que abre la carta a los Efesios, examinado por Chantal Reynier. En este caso, la originalidad de la carta, marcada por un claro carácter de alabanza, tiene que ver con las «extensiones himnológicas» que recorren el texto, sin duda saturación litúrgica, pero sobre todo estrategia de comunicación: la parte argumentativa de la carta explicaría y desarrollaría un contenido himnico que reaparece, reteniendo constantemente la atención del lector por su riqueza y su belleza.

Los armónicos litúrgicos

Jacques Schlosser se dedicó a 1 Pedro, de la que destacó su estilo litúrgico. Particularmente en 1 Pe 1,3-5.17-21 y 2,4-10, la «lengua himnica» participa de la celebración de la misericordia divina, que culmina en la elección de la «piedra rechazada» y en la sangre de Cristo, fundamento de la santidad cristiana y de la reunión eclesial. Si 1 Pe contiene así elementos himnicos de fuerte tenor teológico que elaboran la argumentación, el libro del Apocalipsis ofrece pasajes muy delimitados (ocho en total) que parecen interrumpir el hilo narrativo. Michèle Morgen subrayó que recuperan los motivos importantes de la salvación, del Reino, de la sangre, del pueblo de Dios, del rescate, de las primicias, etc. Pero no se quedó en este uso retórico. Tomados o no de liturgias cristianas ya existentes, los himnos preparan a los lectores para la gran celebración final que cierra el libro, anticipando la cita escatológica hacia la que tienden las visiones de Juan.

Cristología y liturgia

Como conclusión, Jean-Noël Aletti consideró de nuevo algunas convicciones. En la época del NT, la definición del género «himno» es problemática, como se vio en la introducción de Th. Osborne. Si hay distinciones que hacer, deben apoyarse en la retórica grecolatina o la himnología veterotestamentaria. Por su parte, J.-N. Aletti propuso conservar el canto, el elogio (*encomium*), el prólogo (*proemium*) y la expansión himnica, cuatro formas generales que, de una forma u otra, tienen todas una función cristológica. Los cantos, como los de Lc 1-2, resumen y concentran la salvación de Dios narrada o por narrar. Los elogios, como 1 Cor 13 o Flp 2, tienen una función de ejemplo y hacen pasar a los oyentes/lectores por un desvío fundamental. El prólogo, como Jn 1, precede a la narración y a veces, como Ef 1, advierte sobre un misterio de Dios que no resulta evidente, relacionándose con el «eulogio». Las expansiones himnicas de Ef, Col o 1 Pe dinamizan la argumentación. Enlazando con este último punto, alguien hizo observar que si existen en la literatura griega piezas autónomas, himnos u odas, el NT no presenta ninguno de ellas, prefiriendo inscribirlas en el hilo del relato o de la argumentación. Es la liturgia cristiana, fuera del canon de las Escrituras, la que toma ciertos pasajes de estilo himnico o coral. La dimensión litúrgica se desplaza así desde los medios productores de antaño (y habría que dedicar estudios sobre el culto en la Antigüedad) a la práctica de los creyentes actuales.

El lenguaje poético

El tema del Congreso de Estrasburgo congregó a menos asistentes que de costumbre. «Una materia demasiado

particular» o «demasiado restringido», se escuchó decir. No es cierto. Los organizadores, conducidos por Daniel Gerber en la parte académica y Pierre Keith en la logística, consiguieron mantener el interés por el cruce de métodos exegéticos. La investigación histórica y crítica estuvo ampliamente representada gracias a las intervenciones de Y. Lehmann, C. Coulot, C. Reynier, J. Schlosser, M. Morgen y en los seminarios de E. Bons y J. Joosten (la oración de Azarías en Dn LXX), G. Claudel (las citas sálmicas en Mt), A. Dettwiler (el himno de Colosenses), J. Duhaime (las oraciones de la guerra de Qumrán), R. Kuntzmann (el canto de Débora, Jue 5) y T. Legrand (el targum de Hab 3). También se presenciaron felizmente otras aproximaciones, narrativas o retóricas, en las conferencias de C. Focant, D. Gerber, E. Cuvillier, J.-N. Aletti, o los seminarios de F. Laurent (el poema de Dt 32), J.-M. Sevrin (el prólogo de Jn), y Th. Osborne y N. Siffer (los himnos lucanos). El seminario de D. Fricker se preguntaba por la actualización del prólogo de Jn y del himno de Filipenses. La actualización fue más abiertamente pastoral con la conferencia para el gran público de J. Duhaime sobre «La oración de acción de gracias como relato identitario». En efecto, las funciones de los himnos se elaboran no sólo en las comunidades productoras, sino también en el conjunto de la gente que hoy los reciben. Con esta pregunta (quizá objeto de futuros debates): si los himnos no son reducibles a estrategias de comunicación, si también son «poesía», ¿cuáles son los efectos de este lenguaje que no es en primer lugar conminación, relato o ficción, sino tensión entre lo inexpresable y lo inaudito?

El próximo Congreso se celebrará en Lille, a finales de agosto de 2009, en torno al profetismo.

2. Biblistas africanos: Pobreza y riqueza en la Biblia

Por Jean-Bosco Matand Bulembat, Nairobi

apeca-pace@yahoo.com / www.apeca-pace.org

Los treinta participantes en el Congreso de Johannesburgo procedían de once países: Bélgica, Benín, Burkina Faso, Camerún, República Democrática del Congo, Costa de Marfil, Ghana, Italia, Nigeria, Sudáfrica y Zambia. Los trabajos estuvieron presididos por Mons. Cornelius F. Esua, arzobispo de Bamenda y presidente de la APECA. Los *Mélanges* ofrecidos a Mons. Monsengwo Pasinya, actualmente nuevo arzobispo de Kinshasa, fueron entregados al homenajeado. Estos *Mélanges* corresponden a las Actas del XII Congreso de la APECA a propósito de la sabiduría (cf. CB 134, pp. 57-58).

En total se presentaron veinticuatro textos: Prof. Ludovic Lado, S.J. (*Une ethnographie de la pauvreté et de la richesse dans les traditions africaines*), Prof. Josée Ngalula (*Lectures africaines de la Bible et théologie de la prospérité au sein des Églises de réveil. Approche traductologique*), Mons. Laurent Monsengwo Pasinya («*S'enrichir en vue de Dieu*» [Lc 12,21]), Prof. Anthony Iffen Umoren, M.S.P. (*Jesus' Good News to the Poor [Luke 4,18-19] and Liberation of the Poor in Africa*), Prof. Cosmas Uzowulu, O.F.M.Cap. (*The Poor as Recipients of Divine Blessing in Luke 6,20 and its Relevance to the Church as a Family of God in Africa*), Prof. Mary Sylvia Nwachukwu, D.D.L. (*The Poor and the Church's Royal Role: Luke 14,15-24 as a Parable for Africa*), Abbé Amisi Kaobo (*Pauvreté individuelle et richesse communautaire. Lecture de Luc 21,1-4*), cardenal Peter Turkson («*So that there will not be a poor one among you...*» [Deut 15,4]: *A Jubilee Year vision for Messianic Times*), Prof. André Kabasele Mukenge («*Cependant il n'y aura pas de nécessiteux chez toi*» [Dt 15,4a]. *Le Deutéronome et la lutte contre la pauvreté*), P. Paul Béré, S.J. (*Mispat hammelek. Le pouvoir comme facteur*

de paupérisation. Étude du discours de Samuel [1 S 8,11-18]), P. Moïse Adekambi (*La dynamique de l'avoir et du non avoir dans le cycle d'Abraham*), Prof. Donatien Tshidbi Bambila, O.P. (*La richesse de Jacob. Lecture exégétique de Gn 30,25-32,1*), Prof. Ukachukwu Chris Manus («*The Spirit of the Lord is upon me...*» *Re-reading Luke 4,18-19 in the Nigerian Context*), Prof. Protus Kemdirim (*Implications of Just Wages for the Poor and Poverty [James 5,1-6]*), Dr. Margaret Umeagodosu (*Generosity in Poverty among the Early Christians [2 Cor 8,1-7]: A Challenge to the Church Family of God in Africa*), P. Henry Terwase Akaabiam (*The Rich and the Poor in the Sight of God [Luke 1,52-53]*), Prof. Paul B. Decock, O.M.I. (*The Wealth of Babylon and the Wealth of the New Jerusalem: Same Critical Questions about Robert Royalty's «The Streets of Heaven»*), Prof. Bernard Fansaka Biniama (*L'Agneau. Herméneutique de Ap 5,6-13. En quoi consistent sa richesse et sa force? Une exégèse figurative dans le livre de l'Apocalypse*), Prof. Ernest Munachi Ezeogu, C.S.S.P. (*The Unrighteous Mammon Motif in the Synoptic Gospels: The Case of the Story of Jesus and the Rich Young Man [Mark 10,17-31//Matt 19,16-30//Luke 18,18-29]*), Prof. Teresa Okure, S.H.C.J. (*Jesus in Nazareth [Luke 4,14-30]: An Index to the Question of Poverty in Africa*), Abbé Sébastien Sangbako Djima (*Lecture exégétique de 2 Co 9,6-15. Richesses: don reçu pour la charité*), Prof. Wilfrid Okambawa, S.J. (*Pauvreté du Christ, richesse des croyants. Examen exégétique de 2 Co 8,9*), Prof. Jean-Bosco Matand Bulembat (*Jc 2,1-13 et la question de l'option préférentielle pour les pauvres*) y Roger Wawa, S.S.P. (*Le statut de epideesis en Si 4,1-10*). Los debates e intercambios en cada ocasión enriquecieron el alcance científico de los textos escuchados. Otros dos textos, el de Mons.

Bernard Nsayi (*Pauvreté et richesses [Lc 11,19-31]*) y el del Prof. Johannes Beutler, S.J. (*Sharing in Love with the Poor to 1 John 3,11-24*) también fueron distribuidos.

Del conjunto de exposiciones y discusiones se podrían destacar los siguientes elementos. Por una parte, los conceptos de pobreza y de riqueza son culturales, y por tanto espacio-temporales; son relativos, no sólo con respecto a la situación social de un pueblo o de una comunidad, sino también a las creencias religiosas de uno u otra. Por otra parte, sin embargo, más allá de los colores culturales se pueden deducir algunos denominadores comunes.

Pobreza espiritual y material

Así, la pobreza puede ser definida como un estado de despojamiento o de privación, voluntaria o padecida, de los bienes de este mundo. De ahí a veces la distinción entre pobreza «espiritual» y pobreza «material». Espiritual, la pobreza es el resultado de una opción religiosa cuando la persona (o la comunidad) implicada decide tomar distancia de los bienes materiales de este mundo, a fin de enriquecerse con vistas a Dios. Sin negar por ello la necesidad del dinero y de otros bienes materiales, esta persona elige no darles mucha importancia, a fin de hacer de Dios (y de su ley) lo más grande y lo mejor que puede existir en este mundo. Ésa es la razón de que esa persona excluya la codicia de su vida cotidiana y se esfuerce por vivir y promover la cultura de la solidaridad y del compartir. Aunque espiritual, este tipo de pobreza se manifiesta por tanto también en el nivel material. Una pobreza material como esta es entonces un valor y resulta admirable. Éste no es el caso de la pobreza material, que deshumaniza a una persona y que debe combatirse. Es la privación de los bienes de este mundo, sufrida a consecuencia de una explotación egoísta y despiadada de los recursos espirituales, intelectuales o materiales de otra persona sin tener en cuenta las obligaciones de justicia. El resultado final es la imposibilidad para la persona explotada de vivir de una manera digna de un ser humano. Semejante estado de pobreza constituye, pues, una

humillación, una sujeción a una esclavitud que niega los derechos fundamentales del ser humano. Los pobres de este tipo son prácticamente considerados como dependientes, necesitados, indigentes, personas inmundas, vulnerables y débiles. Dios y los verdaderos servidores de Dios son sus únicos defensores. Desde esta perspectiva se puede entender mejor la expresión veterotestamentaria de los *'anawim*.

Riqueza potencial o material

En cuanto a la riqueza, es un estado de posesión potencial o real de una multitud de bienes materiales o espirituales. En cuanto tales, constituyen medios puestos a disposición de los hombres, a fin de hacer la vida de este mundo digna de seres humanos. Asimismo, la riqueza se emplea frecuentemente en el mismo campo semántico que la gloria y el esplendor, la suntuosidad y el fasto, las solemnidades y las fiestas. Pero la búsqueda desenfrenada de bienes y la codicia egocéntrica son con frecuencia causa de las desgracias de otros, fuente de injusticias y de explotaciones humillantes y deshumanizadoras con respecto a ellos y origen de discriminaciones y segregaciones sociales. La arrogancia de ricos avaros va a menudo de la mano con la negación de Dios (así como de su ley) y su autodeificación.

De ahí las múltiples advertencias que encontramos en la Biblia contra los ricos de este tipo, y las exhortaciones en favor del compromiso por promover la justicia social en la posesión y el uso de los bienes materiales y el dinero. El primer responsable para garantizar una gestión equilibrada de los bienes, un compartir comunitario y una solidaridad fraterna es el legislador de la comunidad concernida. En este sentido es en el que hay que entender la mayor parte de las leyes encontradas en el AT, especialmente en el Levítico y el Deuteronomio (por ejemplo las leyes del Jubileo). Sin embargo, el legislador puede faltar a su misión cuando es un corrupto o cuando él mismo está implicado en las estructuras de acaparamiento y acumulación codiciosa de los bienes. Se convierte en una fuente de empobrecimiento y de alienación de aquellos que ya son débiles. En este caso, el

profeta es el que se convierte en el responsable atraído para vigilar y exhortar a la solidaridad y a compartir entre los poderosos y los débiles de la comunidad. La mayor parte de las interpelaciones de los profetas del AT, las de Jesús en los evangelios, especialmente en Lucas, y las de los otros textos del NT, particularmente en Santiago, han de ser entendidas en este sentido.

En este orden de ideas, el único compromiso que conviene a la misión de la Iglesia en esta materia hoy parece que no es el de ser el legislador, sino el de profeta para interpelar tanto a los legisladores claudicantes como a los ricos codiciosos y corruptos. Este compromiso profético no debe ser juzgado sin embargo como ineficaz si las personas interpeladas no se convierten. Por el contrario, sigue siendo la única arma de la que dispondrá siempre la Iglesia a lo largo de la historia para defender la justicia social entre los individuos o las naciones.

Hechas todas las cuentas, se pueden deducir algunos principios tomados de la enseñanza bíblica a propósito de la manera en que se posee y se utiliza el dinero y los bienes: en este mundo tenemos una necesidad absoluta de dinero y de bienes materiales para llevar a cabo buenas obras, incluso las de Dios. Pero la búsqueda desenfrenada y la ab-

solutización del dinero y los bienes materiales conducen a la esclavitud y a la servidumbre con respecto a ellos y, en consecuencia, a la negación de Dios y de la dignidad de las personas, creadas a su imagen y semejanza. Por eso la mejor administración del dinero y los bienes materiales es la que se da cuenta de la relatividad de su valor con respecto al valor absoluto de Dios, y la que los pone humildemente al servicio de la promoción de todo ser humano, en la observancia de los mandamientos divinos.

Los participantes observaron por otra parte que el empleo hermenéutico de los datos teológicos deducidos de análisis exegéticos rigurosos exige también un conocimiento científico del contexto socioantropológico africano. Para ello, es necesario que la recontextualización de los mensajes bíblicos se base en estudios sociológicos y antropológicos llevados a cabo por especialistas en la materia. Aquí resulta indispensable una colaboración entre las ciencias bíblicas y las ciencias humanas, no sólo para iluminar los contextos históricos de la producción de los textos bíblicos, sino también para iluminar los contextos históricos de su recepción.

El próximo congreso tendrá lugar a comienzos del mes de septiembre de 2009, ciertamente en Benín, con el tema de la reconciliación en la Biblia.

La Alianza en el corazón de la Torá. En la Biblia, la noción de Alianza resulta central. Narrada en el centro del Pentateuco, está presente de igual forma en los libros de los profetas. Más que un tema teológico es un acontecimiento, un acto fundacional que hace de Israel el pueblo de Dios. Esto se cuenta en el libro del Éxodo. Antes de recorrer lentamente sus etapas, el autor evoca las alianzas con Noé y Abrahán. Después concluye su relectura del Éxodo y de los episodios del Sinaí con la del Deuteronomio: la alianza en el Horeb vuelve a cobrar actualidad en el país de Moab. Surgen así los contornos de la antigua fe de Israel, donde Dios se revela de forma incomparable en su amor por los seres humanos.

La Alianza en el corazón de la Torá	3	Un santuario de alianza (Ex 25–31; 35–40)	54
Introducción	4	La alianza renovada: el Deuteronomio	58
I – La Alianza con Noé (Gn 9,8-17)	8		
II – La Alianza con Abrahán	12	Conclusión: hacia una alianza nueva	64
La conclusión de la alianza en Gn 15	23	<i>Para saber más</i>	66
El «don» de la alianza en Gn 17	17	<i>Lista de recuadros</i>	66
III – La Alianza de Dios con Israel	24	Actualidad	
Promesa de alianza con Israel (Ex 6,2-8)	25	Congresos bíblicos	67
La conclusión de la alianza (Ex 19–24)	30	1 – Los biblistas francófonos a la escucha de los himnos, por Gérard Billon	
Moisés en la montaña (Ex 24,12–31,18)	46	2 – Biblistas africanos: Pobreza y riqueza en la Biblia, por Jean-Bosco Matand Bulembat	
Ruptura y restauración de la alianza	47		