

LA NOCION DE «ALIANZA» EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

MAXIMILIANO GARCIA CORDERO, O. P.

Una consecuencia de la «elección» de Israel es —en la perspectiva de los autores sagrados —la «Alianza»; en realidad, es una concreción histórica de tipo religioso-jurídico para regular las relaciones entre Yavhé e Israel después que se han encontrado en la historia. Dios ha salido al encuentro del clan de los abrahámidas para, a través de ellos, plasmar sus designios salvadores sobre la humanidad. Y este pueblo con el que Dios tiene especiales relaciones históricas tiene una mentalidad concreta con características determinadas; y una de ellas es el ansia de agrupación tribal para la defensa de sus intereses. Las tribus establecen relaciones contractuales entre sí como único medio de supervivencia en un ambiente hostil; por eso la «alianza» expresada en cláusulas concretas es una noción que flota espontáneamente en el medio social de las tribus nómadas siempre en continua trashumancia.

De ahí que los autores sagrados conciban las relaciones históricas de Dios con Israel conforme al módulo tradicional de la «alianza», es decir, la estipulación de unas condiciones concretas que regulen los derechos de ambas partes contratantes. No cabe duda que esta concepción teológica es muy antropomórfica, y no es necesario ver en los diversos relatos bíblicos sobre supuestos alianzas concretas en determinadas momentos históricos de Dios con Noé, Abraham y Moisés el eco de hechos concretos solemnes realmente históricos, sino más bien la escenificación ambiental histórico-geográfica de una profunda idea teológica que sintetiza la panorámica religiosa de las relaciones de Dios e Israel en los libros veterotestamentarios. El Dios de Israel es ante todo un Dios personal, Salvador, que interviene espectacularmente en determinados momentos de la historia a favor de su

pueblo, y lo hace para vincularse a él como Dios único y exclusivo. Desde este momento en que ha intervenido para salvar a su pueblo dándole una conciencia de «elección» entre todas las naciones, surge espontáneamente la idea de una defensa mutua de intereses: Yahve se compromete a llevar a las tribus israelitas a la tierra de Canaan —que según los esquemas teológicos ha sido prometida ya a Abraham y su descendencia¹ y brindarle su protección especialmente en los periodos épicos de su conformación como nación; Israel, por su parte, se compromete a corresponder a la iniciativa salvadora divina, aceptándolo como único Dios. Pero este Dios no es una abstracción, sino un poder misterioso y personal que actúa conforme a determinadas exigencias de justicia y amor, y que busca hacerse un pueblo digno de El. Por ello condiciona su protección a determinadas postulados ético-religiosos-sintetizados en el Decálogo² que serán la base de una verdadera *Alianza*, ya que hay exigencias y compromisos por ambas partes. Ahora bien, los hagiógrafos plastifican esta realidad espiritual-relaciones de dependencia de Yahve, y conciencia de su protección a través de la historia, pero particularmente en los momentos de su formación como nación al salir de la esclavitud de Egipto en las estepas del Sinaí— bajo el símil de una *Alianza* o contrato casi bilateral en el que ambas partes juran determinadas cláusulas de mutua asociación, y las sellan con el rito circunstancial arcaico de la época.

1. El hecho de la Alianza

Wellhausen, en su propensión a ver en la historia religiosa de Israel, un simple eco del «Weltanschung» del antiguo Oriente semítico y nomádico, supone que la idea de «Alianza» en los escritos del Antiguo Testamento es un simple residuo del antiguo «totemismo»; es decir, que la «Alianza» del Sinaí no hace sino consagrar la supuesta antigua creencia de que el complejo tribal de Israel era hijo natural de su Dios, con un cierto parentesco de sangre, como aun se cree en ciertas tribus primitivas. Esta idea erasa y primitivista fue sustituida en la predicación profética por otra más alta y espiritual que no admite otras relaciones entre Israel y su Dios que las puramente espirituales y norales. Yahve e Israel constituyen una familia espiritual de relaciones afectivas a base del cumplimiento de unas leyes concretas, pero también de índole ético-espiritual. La Religión así se reducía al cumplimiento de un complejo legalístico.

En realidad, el concepto jurídico-moral de «Alianza», es muy anterior a los grandes profetas, y se inserta perfectamente en la mentalidad primiti-

1. Gén 12, 1-3; 15, 16; 17, 8.
2. Ex 20, 1s.

vista de los tiempos del Exodo, y aun de la época patriarcal. Recientes estudios monográficos pretenden enmarcar el concepto primitivo del *berit* bíblico dentro de la concepción de la vinculación legal (*Rechtsgemeinschaft*) establecida por la imposición del más fuerte en un contrato; es decir, un típico caso de pacto de vasallaje: un patrón y un súbdito sellan un contrato de mutua ayuda y asistencia, pero el más fuerte, el patrón, impone las condiciones, sin que el súbdito pueda discutir las, sino solo rechazarlas o aceptarlas en bloque ³.

En efecto, en los relatos bíblicos Yahve toma siempre la iniciativa, y no parece dar beligerancia a los hijos de Israel para concretar las estipulaciones de la supuesta «Alianza». El Dios de Israel se ha anticipado con gestas salvadoras, y por tanto tiene como un derecho de conquista sobre sus protegidos; así, al proclamar el Decálogo —síntesis de la Alianza— declara enfáticamente sus credenciales que le otorgan plena e indiscutible soberanía: «Yo soy Yahve, tu Dios, que te sacó de la tierra de Egipto, de la casa de la servidumbre» ⁴. El tono introductorio de esta frase es similar al que en de terminados textos hititas se dan los soberanos al hacer contrato con sus súbditos, allá por el s. XIII a. C., justamente la época en que se supone tuvo lugar la Alianza sináutica. Luego, siguen las cláusulas fundamentales, como expresión de la voluntad omnímoda del soberano, incluso van seguidas de «bendiciones» y «maldiciones» o amenazas contra los contraventores, como en Jos 24, 25-27. Así, pues, la concepción de las «Alianza» del Sinaí parece estar calcada en estos tipos jurídico-literarios de épocas arcaicas, muy anteriores a los profetas de la época de la monarquía israelita.

Las tradiciones teológicas de Israel señalan la llamada Alianza del Sinaí como el hecho que dio origen a la *comunidad religiosa* de las diversas tribus antes desvinculadas, y casi olvidadas del ideal religioso de sus antepasados los patriarcas. Como dice G. E. Mendenhall, «este Pacto fue el instrumento formal por el que los clanes seminómadas, salidos de su estado de esclavitud, fueron unidos en una comunidad, no solo religiosa, sino también política» ⁵. Y encuentra un marco jurídico apropiado en los pactos llamados de «soberanía» o de «vasallaje» de los textos hititas de los ss. XIV-XIII a. C. El rey solo se compromete a proteger al súbdito que pacta con él, sin hacer más concesiones que le pudieran obligar. El esquema solía ser: a) *Preámbulo*: fórmula enfática de presentación del rey como soberano, quien va a entrar en relaciones especiales con el súbdito para establecer un

3. Las distintas investigaciones sobre el particular de Begrich, Mendenhall y Corosec aparecen resumidas en el artículo titulado *Covenant in the Old Testament: the present state of inquiry*, publicado en «The Catholic Biblical Quarterly», 27 (1965, pp. 217-241.

4. Ex 20, 2.

5. G. E. Mendelhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East.*, II, «The Biblical Archeologist», 17, n. 3 (1954), pp. 49.

pacto; b) *prólogo histórico*: se describen las relaciones antes entre las dos partes contratantes, sobre todo, destacando los actos de benevolencia realizados por el rey en beneficio del vasallo, de forma que este aparezca obligado por lazos de gratitud a pactar con él; y el rey habla en primera persona —«yo... a ti...»— estableciendo así una relación personal, como aparecerá en los textos bíblicos; c) *estipulaciones*; se detallan las obligaciones impuestas al súbdito, y aceptadas por éste, a saber, prohibición de relaciones con un extraño al imperio hitita; prohibición de enemistad con algún súbdito del rey; el deber de responder al llamamiento de las armas, cuando el rey lo pidiera; su incumplimiento suponía la ruptura del pacto; el vasallo debe tener gran confianza en su rey, y no debe buscar otra protección; deben presentarse una vez al año los tributos ⁶, y finalmente todas las contraversias entre los súbditos deben ser sometidos al rey.

El pacto era depositado en el santuario de la divinidad local, después de leerse en público las estipulaciones, recordando las benevolencias del soberano al hacer el pacto. Y se ponen por testigos del mismo a diversas divinidades, así como a los montes, ríos, vientos y nubes ⁷. Luego, se imploran las «bendiciones» y «maldiciones» de los dioses sobre el vasallo según sea fiel o infiel a lo estipulado ⁸. Además este hacía juramento solémne de acatar lo pactado con ciertos ritos solemnes; y se estipula una fórmula adicional para entablar procedimiento judicial contra el vasallo perjuro.

Ahora bien, los relatos sobre las Alianzas del Sinaí y de Josué se ajustan a este molde arcaico que no vuelve a aparecer en los textos posteriores de la monarquía. Por consiguiente, la idea de plastificar las relaciones históricas de Yahve con Israel arranca ya de tradiciones teológicas arcaicas, anteriores a la misma monarquía israelita; no es fruto de las escuelas proféticas, sino que tiene raíces históricas más profundas, aunque diluidas.

En los relatos de Gen 15 y 17 se habla de un pacto entre Dios y Abraham, en el que después de determinadas ritos —que también encuentran su «Sitz im Leben» en el trasfondo consuetudinario patriarcal del s. XVIII a. C., en los tiempos de Mari y de Nuzu ⁹ —se promete una descendencia, y se impone el rito de la *circuncisión* como signo de consagración de esta descendencia de Abraham a Dios. Pero el ritual es diferente al expuesto en los contratos hititas: no se imponen *obligaciones* específicas fuera de este rito, tomado sin duda del ambiente semítico-cananeo, y vinculado por la tradi-

6. Cf Ex 23, 17.

7. Cf Dt 32, 1; Is 1, 2; Ez 17, 12-21.

8. Deut 28, 1s.

9. Rf. R. de Vaux, *Les patriarches Hébreux et les découvertes modernes*, RB 1949, p. 24.

ción teológica al supuesto pacto de Dios con Abraham con un nuevos entido del atávico y secular de iniciación a la pubertad ¹⁰.

La estructura jurídica del pacto del Sinaí, se amolda bien al esquema que acabamos de exponer sobre los contratos hititas: a *Presentación* enfática del soberano. —«Yo soy Yahvé que te saqué de la tierra de Egipto»— y declaración de los favores hechos antes al contratante: «te saqué de la casa de la servidumbre» ¹¹. De esta liberación se sigue un deber de gratitud de parte de las atemorizadas tribus israelitas, salidas del poder faraónico; b) siguen las *estipulaciones* del Decálogo; c) finalmente la *ceremonia ritual* de rociar con sangre el altar y el pueblo, y el banquete en presencia de Yahve¹². Desde este momento las tribus israelitas —vinculadas ahora en una comunidad teocrática— se convierten en *vasallos* del Dios que los salvó, y que se compromete a seguir protegiéndoles a condición de que sean fieles a lo estipulado. Y justamente, la primera *obligación* impuesta es la de no dar culto a otro Dios que a Yahve ¹³. La misma orden de colocar las cláusulas del pacto —«las Tablas de la Ley»— en el Arca de la Alianza ¹⁴, centro del santuario rudimentario móvil del desierto, se amolda a la costumbre de dichos tratados hititas de colocar el documento sellado en el santuario de las divinidades locales.

La Alianza renovada por Josué en Siquem tiene más detalles similares con el prototipo de los contratos hititas ¹⁵. Primero viene la *presentación* de Yahvé, que habla con Israel con las fórmulas «Yo... tú», y presenta la protección que le ha prestado ya al llamar a su antepasado Abraham desde Mesopotamia, después la otorgada a los otros patriarcas, a los israelitas en Egipto, el paso del Mar Rojo, la estancia en el desierto, y finalmente la ocupación de Canaán. No se alude para nada a la Alianza del Sinaí. Luego, se impone la cláusula de que deben desprenderse los israelitas de los dioses que adoraron sus antepasados, y de los amorreos de Canaán. Con toda claridad se destaca que no es fácil servir a Yahve por ser un Dios «santo» y «celoso», que castiga duramente las trasgresiones ¹⁶. Después, se dice que Josué «concluyó una Alianza con el pueblo, y le dió en Siquem leyes y mandatos: y escribió estas palabras en el libro de la ley de Yahve» ¹⁷. Luego, se levanta una piedra conmemorativa que «servirá de testimonio contra vosotros», los israelitas infieles. Los detalles son diversos, pero coinciden en la fórmula de un pacto de *vasallaje* similar al del Sinaí,

10. Véase A. COLUNGA - M. GARCIA CORDERO, *Pentateuco*, (Biblia Comentada I), Madrid 1967, pp. 199-206.

11. Ex 20, 2.

12. Ex 24, 6-8.

13. Ex 20, 3.

14. Ex 25, 21.

15. Cf Jos 24, 1s.

16. Jos 24, 19.

17. Jos 24, 25.

Con David surge un nuevo tipo de Alianza, necesaria después de la desaparición del santuario de Silo —centro religioso de la anfictionía de las tribus dispersas en Canaán— y, así, dentro de la mentalidad centralizadora de la monarquía, surge el pacto de Yahve con la dinastía davídica,¹⁸ prometiendo mantenerla a través de los siglos: «Yahve ha hecho conmigo una *Alianza eterna*»¹⁹. Un poeta anónimo pone en labios de David agonizante estas palabras que revelan una nueva trayectoria de la antigua Alianza, canalizada ahora en torno a los intereses de la tribu de Judá —simbolizada en la dinastía davídica— como antes lo había sido a través de la descendencia de Abraham y de las tribus de Jacob. «La Alianza con Abraham fue la *profecía*, la de David el *cumplimiento*»²⁰.

En tiempos de Josías (s. VII a. C.) se encontró en los cimientos del templo de Jerusalén el «Libro de la Ley», y con este se vuelve a descubrir la importancia de la antigua *Alianza mosaica*²¹. El rey, en efecto, «hizo *alianza* con Yahve de seguirle y guardar sus mandamientos, sus preceptos y sus leyes, con todo su corazón y toda su alma, poniendo por obra las palabras de esta *Alianza* escritas en el libro. Y todo el pueblo confirmó esta *Alianza*»²². Encontramos aquí como un eco de las antiguas Alianzas del Sinaí y de Siquem²³. Dos siglos más tarde Esdras renovará también la antigua Alianza, leyendo el «Libro de la Ley de Moisés», y sellándola con el consentimiento del pueblo: «nosotros hacemos hoy una fiel *Alianza*, y la sellamos por nuestros príncipes, nuestros levitas y nuestros sacerdotes»²⁴. Todo esto prueba que en determinados momentos cruciales de la historia de Israel, cuando se inician nuevas épocas, los dirigentes renuevan la antigua *Alianza* del pueblo con Yahve. Así, pues, la concepción de las relaciones religiosas entre Yahve e Israel se perfilan —según mentalidad semítica ambiental— conforme al módulo de un pacto solemne que concreta y asegura los mutuos derechos y obligaciones. Bajo este aspecto la idea de la *Alianza* domina toda la trayectoria histórico-religiosa del pueblo israelita que tiene conciencia de su «elección» y de su pertenencia a un Dios que se le ha manifestado en la historia con gestas salvadoras.

2. Nombre e historia de la Alianza.

Desde el punto de vista del origen de la idea de Alianza podemos decir que en los escritos bíblicos surge de la conciencia de «elección» que penetra

18. 2 Sam 7, 1s.

19. 2 Sam 23, 5.

20. G. E. MENDENHALL, a. c., p. 57.

21. 2 Re 22, 13.

22. 2 Re 23, 3.

23. Ex 24, 1s; Jos 24, 1s.

24. Neh 8, 1.; 10, 1.

toda la historia religiosa de Israel. Si Yahve salió al encuentro del clan de los abrahámidas para constituirlo en «propiedad» suya, en algo «aparte» entre todas las naciones, tuvo que concretar sus designios y futuras relaciones con él a base de un «pacto» o compromiso histórico que sirviera de base a dichas relaciones. Esto brota espontáneamente, como hemos visto de la mentalidad contractual de la época. Allá en Siquem —santuario de los patriarcas— se venera a *El Berit* o «Dios de la alianza»²⁵, es decir, una divinidad local vinculada a la población de aquella zona geográfica con una «pacto». Ahora bien, los relatos bíblicos hablan de un «pacto» de El Shadday con el patriarca cuando este se desplazaba con sus rebaños por aquellos parajes²⁶.

En efecto, la «alianza» o *berit* emerge como una necesidad social entre los hombres, clanes y tribus, obligadas a vincularse en defensa de sus mutuos intereses frente a un ambiente hostil en un género de vida nómada, siempre en contacto con nuevas agrupaciones étnicas no siempre comprensivas con la necesidad de la trashumancia. Esta necesidad de asociación en mutua defensa se refleja bien en el texto de Ecl 4, 9-12: «Más valen dos que uno, porque logran mejor fruto de su trabajo. Si el uno cae, el otro le levanta; pero ¡ay del solo!, pues si cae no tiene quien le socorra. También, si duermen dos juntos, uno a otro se calientan, pero el solitario, ¿cómo podría calentarse? Si uno es agredido, serán dos a defenderse, y la cuerda de tres hilos se rompe difícilmente». En estas palabras del sabio que conoce por experiencia los tristes lances de la vida se refleja bien la necesidad de la agrupación humana, lo que tiene especial importancia cuando se trata de clanes reducidos y débiles, sin radicación consistente en un país. Este es el caso de los patriarcas.

En la historia bíblica se citan muchos pactos entre individuos y entre familias y clanes que se vinculan por el afán de subsistir, estableciendo alianzas de paz²⁷ y de amistad²⁸, cuando no existían ya alianzas por los lazos de la sangre —«una misma carne y un mismo hueso»²⁹— porque como dice Procksch, «la alianza no se hace entre los miembros de una familia, los cuales ya están ligados, y de una manera más fuerte y estrecha con lazos de sangre, ni tampoco completa y perfecciona los vínculos carnales, sino que los sustituye». Con todo, se puede decir que las relaciones carnales o de sangre son el modelo de estos «pactos» extrafamiliares. Así, los pactos llamados de «vasallaje» —de patrón a súbdito— están calcados en las relaciones naturales de autoridad de padres a hijos; los bilaterales en-

25. Jue 9, 4.

26. Gén 15, 1s; 17, 1s.

27. Cf Gén 14, 13; 21, 22; 26, 23; 31, 43s; 1 Re 5, 26; 15, 19.

28. 1 Sam 23, 18; matrimoniales, Mal 2, 14; entre hermanos, Am 19.

29. Gén 29, 14; 37, 37; Jue 9, 2; 2 Sam 5, 11.

tre partes contratantes de iguales derechos encuentran su modelo en las relaciones entre hermanos o amigos ³⁰. La Biblia nos relata las alianzas de tipo público entre clanes, como la de Abraham y Abimelec ³¹, Jacob y Laban ³², David y Abner y las tribus del norte ³³, Salomón y el rey de Tiro ³⁴. Alianzas típicas de vasallaje son las de Josué con los reyes y poblaciones vencidas ³⁵.

Los lexicólogos discuten el sentido primordial de *berith*, que es la palabra hebrea empleada en estos contratos o pactos, y que generalmente se traduce por «alianza». Algunos la relacionan con el v. *barah*, «comer», y entonces aludiría al banquete de amistad que solía seguir a las alianzas de toda índole ³⁶. En este supuesto la expresión «alianza de la sal» ³⁷ encontraría su origen en este contexto primitivo de comida de fraternidad y amistad. Otros autores prefieren al acadio *barû*, «atar», «ligar», y de ahí el sustantivo *birtu*, «lazo», y la preposición *beritu* «entre». Esta etimología parece ser la más plausible, ya que destaca la idea de vinculación entre las partes contratantes ³⁸.

Los traductores alejandrinos en la versión de los LXX suelen traducir el *berit* hebreo por *διαθήκη* que en la terminología helenística significa sobre todo «testamento» o disposición final testamentaria en sentido jurídico ³⁹, y solo en algún caso significa «alianza» ⁴⁰ y aún «orden», «disposición» ⁴¹. Sin duda que los LXX al traducir *berit* por *diathêke* le dan el sentido de «pacto» o contrato jurídico ⁴²; pero para este sentido la palabra griega propia era *συνθήκη*, que aparece raramente en la versión alejandrina. Las traducciones de Aquila, Simmaco y Teodoción, conscientes de la inexactitud del término *diathêké*, lo sustitueyn sistemáticamente por *syn-*

30. Así, la alianza de David y Jonatan, 1 Sam 18, 3; 20, 8; 23, 18.

31. Gén 20, 15.

32. Gén 31, 45-53.

33. 1 Sam 3, 21.

34. 1 Re 5, 1s.

35. Jos 9, 6-11; 1 Sa 1s; 1 Re 20, 34.

36. Gen 26, 28-30; 31, 46s; Jos 9, 14; 2 Sam 3, 20.

37. Num 18, 19; 2 Par 13, 5.

38. En la Biblia para decir «hizo alianza», se dice *karat ha-berit*, lit. «cortó la alianza», sin duda aludiendo a la víctima que se sacrificaba con motivo de una alianza; la expresión hebrea tiene su equivalente exacto en el griego *καταθήκη* y en el latín «foedus icere, ferire, percutere». Cf. *Iliada* III, 298s; y el sentido está claro en esta explicación de Tito Livio: «Si el pueblo romano por mala fe falta al pacto, entonces, Júpiter, hiere al pueblo romano, como yo *hago herir este puerco*», I, 24. Alude el escritor romano a la alianza entre albanos y romanos. Este rito de partir la víctima, como amenaza entre las partes contratantes, es el que encontramos en Gén 15, 9-11. Es el eco de un rito similar atestado en las tabletas cuneiformes de Mari, en la Alta Mesopotamia. Cf. R. de VAUX, a. c., RB, 1949, p. 24; E. DHORME, *La Religion des Hébreux nomades*, Bruselas 1937, pp. 217-219.

39. Cf. ARISTOFANES, *Vesp.* 584-589; PLATON, *Leg.* 11, 923e; EPICTETO, *Diss.* 2, 13, 7; ThW II, col. 126-127.

40. ARISTOFANES, *Av.* 440s.

41. Sólo en *Dinarcj.* I, 9.

42. Cf. Gén. 21, 27-32; 1 Sam 23, 18; 1 Re 15, 19; Sal 82, 6; Is 28, 15.

theké. Con todo, en los LXX *diatheké* no tiene un sentido unívoco, sino que oscila entre «pacto» y «disposición»⁴³.

En el texto hebreo la palabra *berit* aparece muchas veces sin sentido teológico alguno⁴⁴, aplicado a los «pactos» entablados entre personajes o clanes, como ya hemos indicado, y siempre en el sentido de arreglo, liga, compromiso mutuo, contrato, suscrito libremente por ambas partes, y en plan de igualdad. Se ha supuesto que originariamente *berit* indicaba siempre un contrato de «vasallaje», es decir, entre uno más fuerte que imponía su voluntad al más débil, pero los relatos bíblicos no avalan esta teoría, que parte solo de determinados contratos hititas a los que ya hemos aludido. Aunque una parte contratante suele tomar la iniciativa en el contrato, sin embargo, no siempre impone su voluntad incondicionalmente⁴⁵.

Como en el problema de la «elección», así también respecto de la *Alianza* hay dos series de tradiciones bíblicas. Unas proyectan ya la noción de «alianza» a los tiempos patriarcales, mientras otras parecen suponer que las relaciones jurídicas estipuladas entre Dios e Israel arrancan de los tiempos épicos del Exodo, después de la liberación de la tiranía de Egipto, pues es entonces cuando surge la conciencia de una comunidad teocrática en torno al Yahve Salvador. Las tradiciones «yahvista» y «elohista» suponen que Dios hizo ya una verdadera *Alianza* con Abraham después de haberlo llamado de Mesopotamia. Justamente al empezar su trashumancia por la tierra de los cananeos que más tarde habían de ser entregada a su posteridad, los autores sagrados, que tienen la concepción de un cierto determinismo de la historia, sometida a un esquema rígido de la Providencia divina, suponen que el Dios de las promesas tomó la iniciativa de una auténtica *Alianza*, y, así, se nos relata en Gen 15, 9-18; 17, 4. En realidad se trata de hacer viable la promesa de Gen 12, 2-3: «Yo te haré un gran pueblo; te bendiciré y engrandeceré tu nombre, que será objeto de bendición. Bendiciré a los que te bendigan y maldeciré a los que te maldigan. Y serán bendecidas en ti todas las familias de la tierra». En estas palabras encontramos toda la perspectiva teológica de los hagiógrafos al enmarcar la historia de los patriarcas.

La vocación de Abraham es un misterio, ya que Dios le arranca de su ambiente familiar y tribal, exponiéndole a los ataques de sus vecinos. La

43. Cf. G. QUELL - J. BEHEM, ThW II, 130.

44. *Berit* aparece 285 veces en el A. T.; y en los LXX es traducida 257 por *diathéke*. Se aplica al pacto de Abrahám y Abimelec, Gén 21, 57; Laban y Jacob, Gén 31, 45s; Jonatán y David, 1 Sam 23, 18; Salomón e Hiram de Tiro, 1 Re 5, 12. Los LXX traducen por *diatheké*, la palabra heb. *'ahwah*, «fraternidad», Zac 11, 4s; *'edút*, «testimonio», Ex 27, 21; 31, 7; 39, 15; Jos 4, 16; *toráh*, «ley», Dan 9, 13; *dabár*, «palabra», Deut 9,5; *katúb*, «escrito», 2 Par 25, 4; *shlm* en hifhil, 2 Re 10,19; *hóg*, «estatuto». En estos casos es una traducción libre de términos afines a lo jurídico, porque *berit* —*diatheke*— implica siempre obligaciones jurídicas.

45. Cf. Jos 9, 1s; 1 Sam 11, 1s; 18, 3,

defensa basada en la sangre queda inoperante, ya que el patriarca es como una rama desgajada del ambiente semítico mesopotámico para insertarse en una zona geográfica hostil y desconocida, ya que los habitantes de Canaán —semitas occidentales de tipo amorreo, hititas y hurritas— son extraños al grupo étnico de Abraham. Este, pues, estaba en Canaán teóricamente indefenso; por eso es necesario la intervención divina para suplir con su providencia la seguridad que dan las relaciones de sangre. Así, desde el primer momento de su estancia en tierra extraña los hagiógrafos presentan a Yahve —conforme a la mentalidad ambiental de relaciones de «alianzas», que suplen las familiares y tribales de sangre— haciendo un «pacto» con su protegido, que en realidad, tiene el carácter de una *Alianza* defensiva y ofensiva: «Bendiciré a los que te bendigan, y maldeciré a los que te maldigan» ⁴⁶. Como si dijera: «seré amigo de tus amigos y enemigo de sus enemigos». Aparece aquí Dios en su función de escudo protector de los intereses del patriarca sobre el que tiene vastos y misteriosos designios para el futuro. Al llegar a Siquem, se concretan las anunciadas bendiciones divinas: «A tu descendencia daré yo esta tierra» ⁴⁷. Es un modo de decir que no ha perdido nada con abandonar la tierra de sus padres, porque su posteridad se impondrá a las poblaciones que ahora dominan el país.

En Gen 15 se puntualiza el rito de la *Alianza*; el relato es heterogéneo, debido a las tradiciones «yahvista» y «elohista», apareciendo esta por primera vez en los relatos bíblicos. Hay pequeñas diferencias de detalle que reflejan dos manos redaccionales. Siguiendo la perspectiva de Gen 12, 2 —«Yo te haré un gran pueblo»— los hagiógrafos ponen en boca de Dios la primera promesa de su heredero: «Mira al cielo, y cuenta si puedes las estrellas, así de numerosa será tu descendencia» ⁴⁸. El desarrollo de la «historia de salvación» está en marcha, y los autores sagrados destacan los hitos sobresalientes del mismo; y vuelve a repetirse la promesa hecha en Siquem, al pisar por primera vez la tierra de Canaán: «Te saqué de Ur de los caldeos para darte esta tierra en posesión» ⁴⁹. Y, luego, sigue la descripción del rito de la *Alianza*: Abraham por orden divina partió la víctimas en dos mitades, y, al oscurecer, pasó Dios por entre ellas en forma de «hornilla humeante» ⁵⁰. Los hallazgos arqueológicos recientes nos dan el marco ambiental de tan extraño rito, lo que prueba que los autores bíblicos trabajan con tradiciones arcaicas que llegan a la época patriarcal ⁵¹.

El relato de la *Alianza* de Gen 17 es atribuido al «sacerdotal», preocu-

46. Gén 12, 3.

47. Gén 12, 7.

48. Gén 15, 5.

49. Gén 15, 7.

50. Gén 15, 9-17.

51. Cf. R. de VAUX, *a. c.*, RB 1949, p. 24s.

pado en encontrar ya en los tiempos primitivos y patriarcales las grandes instituciones sacrales que había en Israel en los tiempos del exilio ⁵². Sabido es cómo el «sacerdotal» procura enmarcar la historia bíblica dentro de cuatro grandes *Alianzas* de Dios con la humanidad: primero con Adán, luego con Noé ⁵³, después con Abraham ⁵⁴, y, finalmente, con Moisés ⁵⁵. Conforme a esta mentalidad el hagiógrafo pone en boca de Dios el deseo expreso de hacer una *Alianza*: «Yo soy El Shadday... Yo haré contigo *mi alianza* y te multiplicaré en gran manera». En realidad, ya en Gen 15, 18 encontramos la mención de la *Alianza*: «En aquel día hizo Yahve pacto con Abraham, diciéndole: «A tu descendencia he dado esta tierra...» El sacerdotal se sitúa en la misma perspectiva, y concreta las relaciones de El Shadday con Abraham dentro del módulo de un «pacto», y así, pone en boca de Dios estas palabras que sintetizan el esquema teológico de la historia de Israel: «Cuanto a mí, he aquí *mi Alianza* contigo: serás padre de una muchedumbre de pueblos... Te multiplicaré sobremanera, y saldrán de ti reyes; yo establezco contigo y tu descendencia después de ti *mi Alianza* eterna de ser tu Dios y el de tu descendencia después de ti; y he de darte a tí, y a tu descendencia la tierra de tus peregrinaciones, toda la tierra de Canaan, en eterna posesión» ⁵⁶. No se menciona el sacrificio de las víctimas, porque en la mente del «sacerdotal» no es concebible ninguna institución sacrificial legítima antes de Moisés. La promesa de una muchedumbre se amplía conforme a los datos del imperio davídico y salomónico. Abraham no sólo será padre de un «pueblo», sino de muchos pueblos, el de Israel y el de Edom, de los que habían de salir «reyes». La «señal de la *Alianza*» será el rito de la «circuncisión», tan común en las poblaciones semíticas occidentales, pero que ahora adquiere un nuevo sentido religioso, pues la operación quirúrgica en el órgano de la transmisión de la vida simbolizará la consagración de la descendencia de Adán a Dios; será así el rito de la entrada oficial en el pueblo elegido, que es hijo de las antiguas promesas hechas a Abraham.

Dios promete renovar su *Alianza* con Isaac, su hijo ⁵⁷, y más tarde, y en la visión de la escala de Jacob, de nuevo se repiten las antiguas promesas sobre la posesión de Canaan y la numerosa posteridad en la que «serían bendecidas todas las naciones de la tierra» ⁵⁸.

52. Así la institución del *sábado*, Gén 2, 2; la prohibición de comer *sangre* o carne con sangre, Gén 9, 4; la *circuncisión*, Gén 17, 9-14.

53. Gén 1, 28; 9, 1-17.

54. Gén 17, 1s.

55. Ex 24, 1s.

56. Gén 17, 4-8.

57. Gén 17, 15-21.

58. Gén 28, 13-15.

En todos estos relatos en torno a unas promesas vemos una línea homogénea ascendente en la llamada «historia de salvación». Las distintas tradiciones —«yahvista», «elohista» y «sacerdotal»— son ensambladas en un conjunto armónico conforme a un claro esquema teológico cuando ya han madurado las grandes coordenadas de la historia religiosa de Israel. La concepción de las relaciones del Dios Salvador con su pueblo como una *Alianza*, emerge espontáneamente del ambiente nomádico semítico en que se desenvuelven los primitivos clanes hebreos. Y aunque la *Alianza* del Sinaí es la principal de la historia bíblica en cuanto que es el módulo jurídico de las tribus organizadas en comunidad teocrática, sin embargo, los hagiógrafos suponen otras *Alianzas* anteriores de índole más general. Los compiladores de las diversas tradiciones de Israel en el conjunto literario bíblico actual consideran los capítulos del Génesis anteriores a la elección de Abraham como patriarca como la prehistoria de Israel, y el lapso de tiempo entre Abraham y Moisés como su protohistoria, pues Israel con conciencia de vinculación colectiva empieza con la liberación de la esclavitud faraónica y la organización teocrática en las estepas del Sinaí bajo la égida del caudillo— profeta Moisés.

Pero en el inmenso lapso de tiempo anterior hay ciertos hitos o puntos de referencia que señalan —en la perspectiva de los autores sagrados— la preparación de la elección de Israel. El pueblo elegido es una mínima parte de la familia humana y antes de ser seleccionado como el «pueblo de Dios» no faltaron personajes justos que fueron objeto de las complacencias divinas, y que, como tales, son considerados por los hagiógrafos como los dignos antepasados del pueblo de Israel. Justamente, en el ensamblaje de este proceso selectivo de Dios sobre una porción de la humanidad es donde se ve la marcha ascendente de la «historia de salvación» que arranca de unos personajes —síntesis de una colectividad— para ensancharse a través del tiempo hacia horizontes étnicos cada vez mayores. Y dada la mentalidad semítica propensa a concretar las relaciones entre clanes y tribus a base de «alianzas», los autores sagrados trasponen esta concepción sociológica de su tiempo a las generaciones anteriores al mismo Abraham. Así, Dios aparece haciendo «alianzas» con los personajes que son objeto de su especial complacencia y providencia.

El autor «sacerdotal», siempre preocupado en encuadrar la historia bíblica dentro del molde litúrgico de la *Alianza*, supone ya en los albores de la humanidad un «pacto» de Dios con el primer hombre y con la misma creación. Todas las cosas son fruto de la omnipotencia y sabiduría de un Ser trascendente, y, como tales, son «buenas»; por ello el Creador se complace en ellas: «y vio que eran buenas»⁵⁹. Esta complacencia del Crea-

59. Gén 1, 6.10.12.18.21.24.

dor con las criaturas es la primera «alianza» de la historia del cosmos. La perfección de las cosas es como la respuesta agradecida de la creación a la mirada complaciente de la divinidad. No debemos perder de vista el enfoque esencialmente teológico del primer relato de la creación. Así, el «sacerdotal» dice que Dios «descansó el día séptimo», santificando el día del sábado ⁶⁰. En su perspectiva teológica el sábado es la «señal» de la primera *Alianza* del Creador con las cosas creadas, la complacencia en la creación ya acabada y perfecta.

Después del primer pecado ⁶¹, la humanidad siguió el camino del orgullo, del egoísmo, de la envidia y de la sensualidad; y consecuencia de todo ello fue la corrupción general de la familia humana, con algunas excepciones. El diluvio universal es el gran correptivo, la purificación devastadora, que señala la desaparición de una etapa de la humanidad y el alba de otra nueva. Después de la gran catástrofe, Dios formula una promesa a la familia que acaba de salvarse, y que representaba a la generación de los contados justos que «caminaban con Dios» ⁶², como el legendario Henoc, arrebatado al cielo. Dios establece una estipulación contractual con los salvados del diluvio: «He aquí que voy a establecer una *Alianza* con vosotros y con vuestra descendencia... y con todo ser viviente. Hago pacto de no volver a exterminar todo viviente» ⁶³. Dios encarece entonces el valor de la vida, porque es preciso forzar su multiplicación para repoblar la tierra. Nadie tiene derecho a quitar la vida a otro; e incluso se exigirá cuenta a las mismas fieras que atenten contra la vida humana ⁶⁴. La «señal» de la nueva *Alianza* será el arco iris, símbolo de la benevolencia divina después de la reconciliación de la humanidad. La *Alianza* aquí es con *toda* la humanidad, y hasta con los animales, en cuanto que han participado en la gran catástrofe que anegó la tierra. Es una *Alianza* sobre la base de comunidad de naturaleza. No hay prescripciones concretas fuera de la prohibición de tomar sangre y atentar contra la vida del hombre. Con todo, el Dios justiciero aparece también como providente y protector de la humanidad, cualidades que se han de mostrar especialmente cuando salga al encuentro de un grupo étnico con el que se va a comprometer en su trayectoria histórica.

La *Alianza* con Abraham supone ya un repliegue del horizonte providencialista de Dios, en cuanto que se va a asociar con un clan y una raza particular de la humanidad, pero con vistas a salvar a ésta, ya que en Abraham «serán bendecidas todas las familias de la tierra» ⁶⁵. Aquí aparece la

60. Gén 2, 2.

61. Gén 3, 1s.

62. Gén 6, 9.

63. Gén 9, 11-17.

64. Gén 9, 5-6.

65. Gén 12, 3.

clara vinculación del patriarca a un designio divino salvífico de proyecciones universales; y ello prueba que es fruto de la maduración teológica a través de la historia de Israel cuando los ciudadanos del pueblo elegido han entrado en contacto con muchas agrupaciones étnicas después del exilio. Abraham en esta perspectiva teológica universalista es el instrumento de canalización de las gracias y misericordias divinas hacia todas las gentes como aparece en los fragmentos deutero —isaianos del «Siervo de Yahve»⁶⁶. Lejos de condicionar la gracia divina en beneficio de un grupo étnico, la elección del patriarca, y más tarde, la de Israel como nación, se ordena a llevar el mensaje de salvación a los pueblos. En sus secretos designios Dios ha querido canalizar sus gracias a través de una nación que ha de ser llamada «reino sacerdotal y nación santa» en cuanto que tendrá como misión transmitir un mensaje de «santificación» a todos los pueblos, una misión de acercamiento a Dios.

En el relato «sacerdotal» de la *Alianza* de El Shadday con Abraham de Gen 17 Dios promete al patriarca que va a ser «padre de una muchedumbre» —de ahí el cambio de nombre de Abram en Abraham, jugando con una etimología popular⁶⁷— pero le exige en retorno que «camine delante de Dios y sea irreprochable»⁶⁸. Es una mínima exigencia de índole ética, que nos traslada ya a los tiempos en que la teología israelita ha desentrañado el contenido moral de sus tradiciones antiguas. Por otra parte, el «sacerdotal» tiene buen cuidado en no prescribir preceptos de tipo cultural, porque los ritos sacrificiales solo aparecen, en su perspectiva histórica, en la *Alianza* mosaica posterior.

El deuteronomista alude a esta primera *Alianza* con los «padres»⁶⁹, aunque las expresiones pueden aplicarse a los antepasados de los tiempos mosaicos, como la de Jer 11, 5: «Oid mi voz y obrad según todo lo que os mando; y seréis *mi pueblo*, y yo seré *vuestro Dios*, para que yo mantenga el juramento que hice a *vuestros padres* de darles una tierra que mana leche y miel». Toda esta fraseología hace pensar en los términos teológicos de la *Alianza* mosaica, más que en la de los tiempos patriarcales.

3. La *Alianza* mosaica

Como en el caso de la «elección» de Israel, también hay otra serie de textos bíblicos que parecen dar a entender que la primera *Alianza* de la historia de Israel se da en la época en que éste adquirió conciencia de

66. Is 42, 4.6; 49, 6.

67. Véase A. COLUNGA - GARCIA CORDERO, *Pentateuco* (Biblia Comentada I), Madrid 1967, p. 197-198.

68. Gén 17, 1.

69. Deut 4, 31; 7, 12; 8, 18.

su «elección» después de ver las manifestaciones portentosas de Yahve en su favor al salir de Egipto. De hecho, la *Alianza* del Sinaí fue tan importante, por ser el punto de arranque jurídico-religioso de la comunidad teocrática israelita, que oscureció los primeros contactos del mismo Dios de las tribus de Israel en los tiempos de los patriarcas. Es tal su importancia en la trayectoria histórica del pueblo elegido, que las tradiciones de las diversas escuelas teológicas —surgidas en torno a los diversos santuarios locales— revisten de colores cósmicos y épicos las circunstancias de su promulgación.

En la panorámica de los relatos bíblicos tal como aparecen hoy ensamblados la antigua *Alianza* de los tiempos patriarcales— hecha primero con Abraham, y renovada con sus descendientes, Isaac y Jacob ⁷⁰— se ha ido cumpliendo parcialmente, y va a tener su complemento y plena eclosión en otra más solemne y concreta que canalice las antiguas promesas. Por eso Dios dice a Moisés: «Yo soy Yahve. Yo me mostré a Abraham, a Isaac y a Jacob, pero no les manifesté mi nombre Yahve. No sólo hice con ellos *mi Alianza* de darles la tierra de Canaan... sino que he escuchado los gemidos de los hijos de Israel, que tienen los egipcios en servidumbre, y me he acordado de *mi Alianza*... Yo os libertaré y os salvaré a brazo tendido... Yo os haré *mi pueblo*, y seré *vuestro Dios*... que os introduciré en la tierra que juré dar a Abraham, a Isaac y a Jacob, y os la daré en posesión» ⁷¹. El esquema teológico es completo, tratando de armonizar las diversas tradiciones sobre los primeros encuentros de Dios con Israel en orden al cumplimiento de sus promesas concretas. Es la labor sintetizadora del «sacerdotal» en su propósito de trazar las líneas de la «historia de salvación», arrancando ya de la época patriarcal, y aun buscando antecedentes de «alianzas» en la prehistoria de Israel.

Ahora bien, cuando se trata de concretar el hecho de la *Alianza sináitica* bajo la égida de Moisés, el caudillo libertador y confidente de Yahve, y como tal con una aureola carismática profética, las tradiciones bíblicas son diversas, y los detalles de los relatos no siempre coincidentes. El compilador de los textos actuales ha yuxtapuesto diversas tradiciones —según los santuarios locales y las escuelas profético-sacerdotales— y no es fácil a la exégesis deslindar los distintos matices que reflejan diversos puntos de vista.

En efecto, encontramos primero dos pasajes paralelos en los que se habla de una *Alianza* de Yahve con su pueblo en las estepas del Sinaí, y en la que Moisés se destaca como *mediador* entre Yahve y el pueblo atemorizado. El primero es el relato de Ex 19, 1-34, que desde el punto de vista li-

70. Gén 15, 9-17; 17, 2-11; 26, 2s; 28, 13s; 35, 11s.

71. Ex 6, 2-7.

terario es muy heterogéneo, ya que está articulado a base de las tres tradiciones, la «yahvista», la «elohista» y la «sacerdotal»⁷². Esta última trata de salvar la trascendencia divina, señalando una zona en la montaña inaccesible al pueblo, por estar santificada con la presencia divina; y al mismo tiempo exige la pureza ritual para prepararse a ser testigos de una terrorífica teofanía de Yahve, que precederá a la imposición de su *Alianza*.

La escenificación no puede ser más dramática: abajo el pueblo consternado ante el hecho de la presencia de su Dios, que le ha salvado de la esclavitud faraónica después de haber mostrado su poder omnímodo en el paso milagroso del Mar Rojo, y arriba el monte humeante, como derretido ante la presencia de la divinidad que se manifiesta «en medio de fuego», mientras suena la descarga de una terrorífica trompeta, y el mismo Dios responde a Moisés, su amigo, «mediante el trueno»⁷³. Indudablemente que la teofanía del Sinaí —que quedará en la historia bíblica como modelo de las apariciones sobrecogedoras de Yahve, siempre manifestándose entre fuego y nubes misteriosas⁷⁴— está coloreada por la imaginación popular con los rasgos tradicionales del dios sirio de las tormentas, Hadad, que en lo alto del monte Hermon y Casio cabalga sobre las nubes y lanza rayos y centellas, como el Júpiter tonante de la tradición helénico-romana. Todos los pueblos primitivos son propensos a colocar a sus divinidades en las cimas de las montañas, encarnando las fuerzas desatadas de la naturaleza, que son la mejor expresión de la fuerza cósmica, que se revela en la tempestad con rayos fulgurantes y truenos sobrecogedores. Aquí el trueno es la «voz» de Yahve, como declara bellamente el salmista⁷⁵.

Este Dios del Sinaí ya no es el Dios familiar de la época patriarcal que se manifiesta siempre benevolente y acogedor, tomando la iniciativa en favor de sus protegidos, sino que es como una especie de fuerza cósmica desatada que pretende impresionar con su poder a un pueblo atemorizado

72. Se atribuye al «yahvista»: Ex 19, 11b. 18; 34, 2; al «elohista»: Ex 33, 6; al «sacerdotal» Ex 19, 1.

73. Ex 19, 19.

74. Cf. Ex 3, 2s.; 13, 21; Ez 1-2.

75. «Conmoviéndose y tembló la tierra; vacilaron los fundamentos de los montes; se estremecieron ante el Señor airado; subía de sus narices el humo de su ira, y de su boca fuego abrasador; carbones por El encendidos. Abajó los cielos y descendió; negra oscuridad tenía a sus pies; puso en derredor suyo por velo tinieblas, se cubrió con caligine acuosa; tronó Yahvé desde los cielos, y el Altísimo hizo *sonar su voz*; lanzóle sus saetas y los desbarató, fulminó sus rayos y los consternó», Sal 18, 7s. La teofanía cantada en Hab 3, 3s se describe en términos similares de gran arrebató poético:

«Su majestad cubre los cielos, y la tierra se llena de su gloria.

Su resplandor es como la luz, de sus manos salen cuernos...

Si se detiene hace temblar la tierra...

Los montes eternos se resquebrahan, se abajan los eternos collados...

Pones al desnudo tu arco, y llenas de saetas tu aljaba.

A tu vista tiemblan las montañas...

El sol y la luna se quedan en su morada, ante la luz de tus saetas, ante el resplandor de tu lanza fulgurante»...

para después imponerle su voluntad que se va a plasmar en unas exigencias legislativas. Es el mismo Dios Salvador que hizo alarde de su poder terrorífico con los egipcios, enviándoles asoladoras plagas, y después, sumergiéndolos en el Mar Rojo, para dar a entender al pueblo que quiere ser suyo que comprometerse a aceptar la *Alianza* no es un hecho sin trascendencia, sino la aceptación de un pesado yugo en consonancia con sus exigencias de santidad y su propósito de constituirlo en «reino sacerdotal y nación santa»⁷⁶. Por eso, a continuación se presenta el Decálogo, puesto directamente en labios de Yahve, que presenta sus credenciales de Salvador: «Yo soy Yahve, tu Dios, que te ha sacado de la tierra de Egipto, de la casa de la servidumbre»⁷⁷. Toda la terrorífica escenificación que acompañó a la teofanía era para mostrar la grandeza del Salvador de Israel, que, como tal, imponía unas cláusulas legales, base de la *Alianza*: «Si oís mi voz y guardais *mi Alianza*, vosotros seréis mi propiedad (*segullah*) entre todos los pueblos; porque mía es toda la tierra, pero vosotros seréis para mí un reino sacerdotal y una nación santa»⁷⁸.

El relato de Deut 5, 1-32 es paralelo al de Ex 19, 1-34, si bien con un estilo más parenético y oratorio. Yahve hizo una *Alianza* con el pueblo israelita que todavía tiene valor permanente: «No hizo Yahve esta *Alianza* con nuestros padres, la hizo con nosotros, que hoy vivimos todavía»⁷⁹. La escenificación es también en la cima de la montaña «en medio de fuego»; y Moisés es presentado como mediador entre Yahve y el pueblo; y se enumeran las cláusulas del Decálogo en estilo más redundante, concretando que «las escribió Yahve sobre dos tablas de piedra»⁸⁰. Este detalle antropomórfico no aparece en el relato sacerdotal de Ex 19, 1s; en cambio, no se dice nada en el relato deuteronomista sobre las exigencias rituales de pureza sexual y de vestidos, como se impone en Ex 19, 10-15.

En ninguno de estos dos relatos aparece el rito de sacrificios y la efüsion de sangre. Tampoco el relato de Ex 34, 10-28 menciona ninguna escena sacrificial ni rito especial para sellar la *Alianza* entre Yahve y su pueblo. Desaparece la escenificación dramática de la teofanía en medio de truenos y relámpagos, y, en cambio, se mantiene la promulgación de la *Alianza* en la cima de la montaña del Sinaí, con las palabras de Yahve: «He aquí que voy a pactar *Alianza*», al tiempo que se anuncia la expulsión de los habitantes de Canaan. Se menciona las dos «tablas de piedra» en las que escribe Yahve directamente las leyes que antes estaban escritas, y que fueron rotas por Moisés, escandalizado ante el espectáculo de la adoración del be-

76. Ex 19, 6.

77. Ex 20, 1.

78. Ex 19, 5-6.

79. Deut 5, 3.

80. Deut 5, 22.

cerro de oro ⁸¹. A continuación se enumera el llamado «Decálogo ritual», que, en realidad, es un «Dodecálogo», pues los preceptos son Doce, y expuestos en estilo redundante, destacándose los referentes a las fiestas, primicias y ácidos, con la prohibición de dar culto a otros dioses, y la de hacer ídolos de metal. La enumeración es compleja, y refleja una mano redaccional posterior a los tiempos del desierto. A Yahve se le define bellamente como «Dios misericordioso y clemente, tardo a la ira y rico en misericordia, fiel, que mantiene su gracia por mil generaciones y perdona la iniquidad, la rebelión y el pecado, pero no los deja imunes, y castiga la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación» ⁸².

El relato de Ex 24, 1-18 es el único en el que se asocia a la promulgación de la *Alianza* un rito sacrificial, con la efusión de parte de la sangre de las víctimas sobre el altar, edificado al pie de la montaña, mientras con la otra parte de la sangre se rociaba al pueblo, con la fórmula solemne: «Esta es la sangre de la *Alianza* que (Yahve) pactó con vosotros, conforme a todas estas palabras» ⁸³. Nada de atmósfera terrorífica, aunque se prohíbe el acceso al pueblo a determinada zona de la montaña, y aun acompañan a Moisés Aarón, Josué, y setenta ancianos, si bien no pueden llegar hasta la zona dominada por la gloria de Dios. Yahve habló a Moisés de en medio de la nube, y le entregó unas «tablas de piedra» con las leyes y mandamientos que le había dado, probablemente el llamado «código de la *Alianza*», es decir, el complejo legislativo de Ex 20, 22-23, 19, aunque en absoluto la expresión «libro de la *Alianza*» de Ex 24, 7 puede ser el Decálogo, llamado también «escrito de la *Alianza*» ⁸⁴.

Estos son los cuatro relatos bíblicos en los que se alude a la promulgación de la *Alianza* del Sinaí, y son bastante divergentes en los detalles y en la escenificación. Esto prueba que el recuerdo de la época del desierto ha quedado difuminado sin contornos concretos, con bastantes concesión a lo folklórico e imaginativo, según las tradiciones de los santuarios locales, y la interpretación de las diversas escuelas levítico-proféticas. Los textos han sido retocados constantemente a través de las generaciones, y el compilador ha dejado a la buena voluntad del lector y a su talento discriminatorio el ensamblar armónicamente los diversos relatos del actual texto bíblico.

Con todo, hay un trasfondo común, y es que en todos los relatos se impone como base o consecuencia de la *Alianza* un complejo legislativo que regule las relaciones de Yahve con su pueblo que desde ahora empieza a ser suyo como «propiedad» particular, después de que este ha dado su consen-

81. Ex 32,15-16.19.

82. Ex 34, 7.

83. Ex 24, 8.

84. Cf. Deut 5, 19.

timiento a las cláusulas impuestas por Dios. En efecto, al relato de Ex 19, 1-25 sigue la promulgación del Decálogo ⁸⁵, que aparece también en el relato de Deut 5, 1-33. Según Deut 4, 13 Yahve «promulgó su *Alianza*, y mandó guardarla: los Diez Mandamientos que escribió sobre las Tablas de piedra ⁸⁶. En el relato de Ex 24, 1-11 la *Alianza* está explicitada en el llamado «código de la *Alianza*», que es precisamente la legislación anteriormente expresada en Ex 20, 22-23, 19. Y, finalmente, en el relato de Ex 34, 10-28, el contenido de la *Alianza* incluye una serie de leyes relativas, sobre todo, al culto, por eso se llama el «Decálogo cultural».

Algunos autores creen ver en la frase aplicada a Moisés y a sus acompañantes en la montaña sagrada al manifestarle Yahve —«comieron y bebieron»— la alusión a un banquete sacrificial, presidido por Yahve para sellar la *Alianza*; pero el contexto más bien parece insinuar que a pesar de ser testigos de la presencia gloriosa de Yahve, continuaron su vida normal, ««comiendo y bebiendo», sin ser heridos de muerte como era de esperar, por hallarse dentro de la esfera inmediata de la divinidad ⁸⁷.

4. Renovaciones de la Alianza

En Deut 28, 69, después de los discursos exhortatorios puestos en boca de Moisés en las estepas de Moab, antes de entrar el pueblo de Israel en la tierra prometida, se dice: «Estas son las palabras de la *Alianza* que mandó Yahve a Moisés hacer con los hijos de Israel en la tierra de Moab, además de la *Alianza* que con ellos hizo en Horeb»; y parece que se alude al complejo legislativo de Deut 12-26. Los autores sagrados conciben siempre las relaciones entre Yahve y su pueblo conforme al módulo jurídico de una *Alianza* entre personas de distinto nivel social; por eso, siempre que se inicia una nueva etapa en la historia de Israel se supone que el pueblo ha renovado la antigua *Alianza* sináptica, con nuevos ingredientes legislativos según las nuevas circunstancias. Los críticos están unánimes en suponer que el actual libro del Deuteronomio refleja el ideal religioso levítico de los siglos en que dejaba profunda huella la predicación de los profetas, los cuales destacaban los valores espirituales y éticos de la antigua legislación tradicional.

Cuando Israel se apoderó de la tierra de Canaan tuvo lugar en su región central de Siquem la renovación de la antigua *Alianza* bajo la iniciativa

85. Ex 20, 1s.

86. Cf. Deut 7, 9; 29, 8. Este Decálogo está escrito en «Tablas de piedra»: Ex 24, 12-14; 32, 15.16; 34, 1.28; Deut 5, 22; de ahí el nombre de «Tablas de la *Alianza*», Deut 9, 9.11.15; «Arca de la *Alianza*», Jos 3, 6.8; 4, 9; 6, 6; «Arca de la *Alianza* de Yahvé», Num 10, 33; 14, 44; Deut 10, 8; Jos 3, 3; «Arca de la *Alianza* de Dios», 1 Sam 4, 4; 2 Sam 15, 21.

87. Cf. Is 6, 5; P. VAN IMSCHOOT parece inclinarse por esta hipótesis en su libro *Théologie de l'Ancien Testament*, Tournai 1954, I, p. 249.

de Josué poco antes de morir. Es un momento crucial en la historia de Israel, ya que el pueblo salido de la estepa con cierta cohesión bajo la égida de las dos grandes personalidades —Moisés y Josué— se iba a encontrar desvinculado y fraccionado en tribus y clanes en medio de un ambiente politeísta. Era preciso hacer un juramento solemne de fidelidad al Dios de los padres. El discurso que los hagiógrafos ponen en boca del caudillo conquistador es un resumen de la trayectoria histórica del pueblo elegido desde los tiempos de la vocación de Abraham en Mesopotamia hasta la conquista de Canaan, pasando por la azarosa vida de la esclavitud egipcia y de la peregrinación por las tierras inhóspitas de la estepa sinaítica. La síntesis es completa y revela ya un genio teológico integrador que pretende unir las diversas tradiciones en torno a unas promesas hechas en los tiempos patriarcales, y que han tenido puntual cumplimiento a través de los siglos. Josué propone a su pueblo escoger abiertamente entre el culto a los ídolos, como lo practicaron los antepasados de los patriarcas, o la adoración exclusiva del Yahve de las promesas que los ha protegido de modo tan manifiesto en los años cruciales en que fue cristalizando la conciencia de vinculación colectiva de las tribus hasta convertirse en una comunidad teocrática bajo la dirección de Moisés. Intencionadamente, se destaca la dificultad de mantenerse fieles a las prescripciones del «Dios santo y celoso», el Yahve adusto e intransigente de la estepa ⁸⁸. Finalmente el pueblo escogió solemnemente seguir solo al Dios de los padres. El caudillo conquistador exigió la desaparición de todos los ídolos que pudieran tener: «concluyó aquel día una *Alianza* con el pueblo, y le dio leyes y mandatos, y escribió estas palabras en el Libro de la Ley de Dios», levantando entonces una estela conmemorativa del solemne juramento contraído ⁸⁹. Pero no se alude expresamente al hecho de la antigua *Alianza*, formalizada en el Sinaí en los tiempos de Moisés. Tampoco se especifican las leyes que Josue impuso en esta solemne Alianza, la primera realizada en la tierra prometida ⁹⁰.

En 2 Re 11, 17 se alude a una nueva *Alianza*, promulgada por el sumo sacerdote Joyada, después del destronamiento de la impía Atalía. Se trataba de reconocer los derechos del nuevo y joven rey Joás de Judá; y en esa ocasión el sumo sacerdote, al tiempo que exigía obediencia al nuevo soberano, «selló una *Alianza* entre Yahve y el pueblo, obligándose a ser el pueblo de Yahve» ⁹¹. Como consecuencia destruyeron los ídolos del tem-

88. Jos 24, 19.

89. Jos 24, 26.

90. Quizá sea el código de la Alianza», Ex 20, 22-23, 19. M. Noth cree que en esta nueva Alianza se trata de incorporar a nuevos clanes extra-israelitas a la anfictionía religiosa naciente. Cf. *Das Buch Josue*, Tübingen 1938, p. 108s.; *Geschichte Israels*, Göttingen 1950, p. 80s.

91. 2 Re 11, 17.

plo de Baal. No se alude a nuevas leyes, ni a un rito sacrificial solemne. Únicamente el juramento de ser fieles al Dios de los padres frente a las infiltraciones idolátricas cananeas. Ello supone que se atienen a las antiguas cláusulas de la *Alianza* tradicional, que exigía sobre todo, el culto al Dios único y nacional, Yahve ⁹².

Otro momento solemne de la historia religiosa del pueblo de Israel es el descubrimiento del «Libro de la Alianza» ⁹³ en los cimientos del templo hierosolimitano en tiempos del piadoso rey Josías (año 621 a. C.). Por su contenido parece que se trata de las secciones de Deut cc. 12-26. De hecho, el rey, después de leer íntegramente el libro encontrado, «concluyó la *Alianza* delante de Yahve» comprometiéndose solemnemente a «seguir a Yahve y observar sus mandatos... cumplir las palabras de esta *Alianza*, que están escritas en este libro. Y todo el pueblo aceptó la Alianza» ⁹⁴. Toda la reforma religiosa que siguió —con la subsiguiente centralización del culto— está en consonancia con la legislación de Deut cc. 12-26.

Finalmente, Esdras, después del exilio, ante la concentración de los repatriados, después de haber leído «el Libro de la Ley de Moisés» ⁹⁵, exigió a los jefes de la comunidad un compromiso (*'amánáh*) escrito y sellado ⁹⁶, confirmado por juramentos y maldiciones, «de caminar en la Ley de Dios... de observar y poner en práctica todos los preceptos de Yahve» ⁹⁷.

Aparte de estas renovaciones de la *Alianza* entre Yavhe y el pueblo de Israel como colectividad nacional, los textos bíblicos mencionan la *Alianza* de Yahve con la Casa de David, asegurando su continuación dinástica a través de los siglos ⁹⁸. En realidad, aquí la dinastía dídica simboliza los destinos del pueblo elegido, y por ello reviste una importancia capital, ya que con esta promesa solemne divina empieza a emerger la expectación mesianica, la proyección hacia un futuro glorioso idealizado, después que se han cumplido las antiguas promesas de la ocupación de la tierra prometida ⁹⁹.

5. Los diversos ritos de la Alianza

La *alianza*» o *berit* establece una serie de relaciones recíprocas, con la secuela de derechos y deberes, a base de una concesión de poderes y parti-

92. Cf. Neh 10, 30; Jer 34, 8.

93. 2 Re 23, 2.

94. 2 Re 23, 2.

95. Ne 8, 1.

96. Neh 10, 1.

97. Nhe 10, 30.

98. 2 Sam 23, 5; 7, 1s; Sal 89, 4-5; Is 16, 5.

99. En Deut 33, 9 se alude a una *alianza* de Yahvé con la tribu sacerdotal: cf. Num 18, 19; Jer 33, 20-22; Mal 2, 1-9. Esto prueba que los autores sagrados conciben siempre la relacioness de Yahvé con su pueblo o con las clases dirigentes del mismo en su proyección pública como

cipación mutua. Las dos partes contratantes entran en una nueva situación social, similar en parte a las relaciones que surgen de la comunidad de sangre. Ahora bien, para solemnizar esta nueva situación jurídica se suelen realizar determinados ritos, que algunas veces se consideran como otorgantes de una vinculación mágica de poderes que regulan la relación de derechos y deberes mutuos. La alianza supone la intervención de dos seres libres o semilibres que aceptan una nueva situación de compromiso y se hacen «in bonum» de ambas partes, es decir, para que por la mutua vinculación jurídica se sigan determinadas ventajas para los contratantes según la igualdad proporcional existente antes del pacto. Cuando este se realiza entre dos sujetos de situación social diferente —relación entre vencedor y vencido, entre el soberano y el vasallo, el rico y el pobre— las cláusulas reflejarán, al determinar los mutuos derechos y deberes esta situación proporcional de ventajas o desventajas existentes al realizarse el acto contractual. Los contratos estrictamente bilaterales suponen una igualdad básica de derechos y deberes al formularse el pacto; las partes están niveladas, y por tanto, las cláusulas deben responder a esta situación de equilibrio jurídico y económico inicial. Los ritos reflejarán a su modo esta situación jurídica.

El hebreo para decir «concluir una alianza» se expresa *karat berit*, que literalmente significa «cortó una alianza»¹⁰⁰, es decir, la víctima que se sacrifica con motivo de la alianza¹⁰¹. En los textos de Mari se dice «cortar el asno», la víctima usual en los contratos¹⁰². Entre las tribus árabes todavía se utilizan ritos primitivos que indican la mutua vinculación de las partes contratantes: chupar la sangre que corre de las heridas que se hacen los contratantes, o sumergir las manos de estos en un recipiente de san-

una «alianza», con cláusulas concretas de mutuos derechos y deberes. Es un reflejo de la mentalidad semítica, en la que la ley de la solidaridad —como defensa de derechos inalienables—, se impone como único medio de supervivencia.

100. Cf. Gén 15, 18; 21, 27.32; 26, 28. Otras expresiones equivalentes son: *bô o hêbi 'babberit*, «entrar en la alianza», Jer 34, 10; Ez 16, 8; 1 Sam 20, 8; Ez 20, 37; *'abar babberit*, «pasar en la alianza», Deut 29, 11; *'asah berit*, «hizo una alianza», Deut 4, 13; *nâtan berit*, «otorgó una alianza», Gén 9, 12; 17, 2; *nisba berit*, «juró una alianza», Deut 4, 31; 7, 12; *siuwâh bêrit*, «ordenó una alianza», Jos 7, 11; 23, 16; *sim berit*, «colocó una alianza», 2 Sam 23, 5; *hêqim berit*, «mantuvo o instituyó una alianza», Gén 6, 18; 9, 9.11. Generalmente estas expresiones tienen a Dios por sujeto.

101. Gén 15, 1, 9-17.

102. Se suele explicar el sentido de este extraño rito suponiendo que ambas partes contratantes se desean la muerte como la víctima descuartizada, caso de que sean infieles a los pactado. Esto es lo que se desprende de la alusión a un rito similar en Jer 34, 17: «Y haré (dice Yavé) de los que han quebrantado mi pacto y no han guardado la palabra de la alianza que ante mí sellaron como el becerro que partieron en dos mitades, entre cuyos trozos pasaron los grandes de Judá..., todo el pueblo pasará por entre las partes del becerro, y lo entregaré en manos de sus enemigos...». En un tratado de paz entre el rey sirio Mati'ilu y el asirio Asumnirari, ante un macho cabrío descuartizado, dice Mati'ilu la maldición siguiente: «Si Mati'ilu peca contra el juramento: igual que este macho cabrío ha sido arrancado de su parque..., así Mati'ilu será quitado con sus hijos e hijas... de su país. Si Mati'ilu es perjuro, como es cortada la cabeza de este macho cabrío, así será cortada la de Mati'ilu». Véa-

gre ¹⁰³. Así, se simbolizaba la conexión íntima de las dos partes contratantes, ya que la sangre es lo más sagrado, y lo que simboliza a la persona, el principio vital del hombre y de los animales ¹⁰⁴.

En los relatos bíblicos sobre las «alianzas» aparece raramente la efusión de la sangre; únicamente en la alianza de Dios con Abraham ¹⁰⁵, con el rito del descuartizamiento de las víctimas, conforme a una costumbre arcaica, que vuelve a aparecer en Jer 34, 19; en la promulgación de la Alianza sinaítica de Ex 24, 3-8: Moisés roció con la sangre de la víctima al pueblo que se comprometió solemnemente a seguir las cláusulas de la Alianza, después de haber derramado la otra parte sobre el altar. Así, quedó la expresión «la sangre de la Alianza» ¹⁰⁶. En los otros relatos de la Alianza no se mencionan los sacrificios ni la efusión de la sangre ¹⁰⁷.

Un rito muy usual era un banquete de amistad después de concluir un pacto ¹⁰⁸. El comer en común creaba una cierta comunidad vital de influencia mágica entre los contratantes. Por eso, no se concebía comer con un enemigo ¹⁰⁹. La expresión «alianza de sal» parece aludir a esta idea de que la sal que sazona las comidas es el medio de vinculación entre los que aceptan un pacto de puro convivencia ¹¹⁰.

También los presentes acompañan a la conclusión de un pacto ¹¹¹. Jonatán entregó sus vestidos y armas, como algo de su persona, en el acto de sellar la mutua entrega y amistad ¹¹². Otro rito de formalización de una alianza es el dar la mano en señal de entrega mutua ¹¹³.

Finalmente los pactos suelen ir acompañados de juramentos y maldi-

se P. KARGE, *Geschichte des Bundesgedankens im A. T.*, Münster 1910, p. 239s; P. VAN IMSCHOOT, o. c., p. 343.

En Gén 15,17 sólo pasa Dios entre las partes de las víctimas bajo la figura de una hornilla humeante. El fuego es símbolo de la presencia de la divinidad: Ex 3, 2; 13, 21; 19, 11.13.18. Dios con esta escenificación quiere dar a entender que se ha comprometido con Abraham. Y pasó sólo El, porque tomó la iniciativa, y se comprometió con una promesa, sin que Abraham hubiera intervenido. Cf. F. W. ALBRIGHT, *Archeology and Religion of Israel*, Baltimore 1947, p. 113; R. DE VAUX, o. c., RB 1949, 24. Algunos autores creen que el rito de Gén 15, 7-13 es una variante del rito *fedú* practicado hoy día entre los nómadas: cuando hay una pestilencia, se descuartiza una oveja o camello, y los miembros de la familia pasan por entre las partes descuartizadas, colgadas a la entrada de la tienda. Cf. JAUSSEN, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris 1908, 362; cf. E. DHORME, *La religion des Hébreux nomades*, Bruxelles 1937, pp. 217-219.

103. Cf. W. R. SMITH, *Lectures on the Religion of the Semites*, London 1927, p. 314s; 479s; 691s; J. WELLAUSEN, *Reste Arabischen Heidentums*. Berlin 1927, p. 128s.

104. Gén 9, 6; Lev 17, 14; Deut 12, 23.

105. Gén 15, 7-13.

106. Ex 24, 8; Zac 9, 11.

107. Cf. Lev 17, 14; Deut 12, 23.

108. Cf. Gén 26, 28-30; 31, 46.54; Jos 9, 14; 2 Sam 3,20.

109. El salmista se queja de que el que había comido con él en plan de paz se le muestra hostil, Sal 41, 10.

110. Cf. Num 18, 19; 2 Par 13, 5.

111. Cf. Gén 21, 27.30; 33, 8-11.

112. Cf. 1 Sam 18, 4; 20, 8.

113. Cf. Ez 17, 18; 2 Re 10, 15; Esd 10, 19,

ciones, apelando a Dios como testigo de lo pactado ¹¹⁴. Dado el sentido religioso de estos actos no podía faltar la invocación solemne a la divinidad que preside la vida de los hombres, y que es testigo de sus actos, particularmente de los solemnes, como las alianzas.

6. Naturaleza y sentido de la Alianza

A través de los diversos relatos sobre las diferentes «Alianzas» se desprenden tres características: La *Alianza* es un *don* de Yahve que toma siempre la iniciativa, como consecuencia de la «elección» de establecer vínculos concretos y permanentes con el que va a ser su pueblo; por la *Alianza*, Yahve entra en relaciones especiales históricas con él y establece un vínculo de *comunión*; y como consecuencia crea unas *obligaciones* que se concretan en leyes y estipulaciones que necesariamente han de cumplirse si Israel aspira a continuar siendo el «pueblo de Dios». La *Alianza*, en realidad, es la concreción jurídica de la iniciativa divina de «elección» sobre las tribus de Israel, por eso no supone méritos antecedentes algunos por parte de éste. Ningún pueblo tiene derecho a establecer un pacto con la divinidad, si ésta no está necesariamente vinculada a su existencia. Y el Dios de Israel no está vinculado por lazos de paternidad natural con el pueblo que *adopta* en un momento determinado de la historia. No es Israel el que ha buscado a Yahve, sino éste que ha salido a su encuentro en un momento crítico de su historia para hacerle entrar en la órbita de unos especiales designios providenciales con proyección universalista: «En ti (dice Dios a Abraham) serán bendecidas todas las familias de la tierra» ¹¹⁵.

Precisamente porque en la *Alianza* con Israel Yahve tiene unos derechos inalienables, y una superioridad trascendente insalvable, no se puede decir que las estipulaciones sean estrictamente *bilaterales*. Yahve se presenta con un derecho histórico, base de sus exigencias: lo ha salvado de la «casa de la servidumbre» ¹¹⁶. A Israel no le queda sino plegarse a las cláusulas contractuales que le imponga su Dios *Salvador* si quiere seguir usufructuando su protección. Con todo, la aceptación de la Alianza debe ser libre por parte del pueblo israelita; debe aceptar o rechazar las proposiciones divinas. Si las suscribe debe responder con espíritu de obediencia y fidelidad a lo que le proponga ahora y en el futuro, y sobre todo, debe ser el Dios único de las tribus de Israel ¹¹⁷. Desde ahora se establece un vínculo: «Vosotros sois mi pueblo, y yo seré vuestro Dios» ¹¹⁸. En estas palabras se resume

114. Cf. 1 Sam 23, 18; 2 Sam 5, 3; 2 Re 23, 3; Gén 21, 23.24; 26, 28.29; 1 Sam 20, 9; Esd. 10, 5.

115. Gén 12, 3.

116. Ex 20, 1.

117. Cf. Deut 7, 7-10.

118. Ex 6, 7; Lev 26, 12; Deut 29, 12; Os 2, 25; Jer 7, 23; 11, 4; 24, 7; Ez 11, 20; 14, 11.

toda la teología de la Alianza del Sinaí, y no son sino la formulación más concreta de las antiguas promesas al patriarca Abraham cuando Dios le hablaba de la vinculación a su posteridad: «Benedeciré a los que te bendigan, y maldeciré a los que te maldigan,.. yo establezco contigo y con tu descendencia mi Alianza eterna de ser *tu Dios* y el de tus descendientes... y seré *tu Dios*» ¹¹⁹.

En adelante Israel —que ahora adquiere con la Alianza su conciencia de ser una comunidad religiosa— se convierte en «propiedad» (*segullah*) de Yahve ¹²⁰, «un reino sacerdotal y una nación santa» ¹²¹, algo aparte, consagrado a Dios entre todas las naciones de la tierra ¹²². No pueden encontrarse otras calificaciones más expresivas —fruto de la reflexión teológica posterior— para descubrir el misterio y profundidad del designio selectivo de Yahve sobre el pueblo de Israel. Los profetas insistirán en este misterio de la vocación de Israel, que es totalmente gratuito, debido al *hesed* o «benevolencia» de Yahve, a su iniciativa salvadora. Así, dice Jeremías: «Cuando yo saqué de Egipto a vuestros padres... les di este mandato: Oid mi voz, y seré *vuestro Dios*, y vosotros seréis *mi pueblo*» ¹²³. Israel se convierte así en la «heredad» de Yahve ¹²⁴. El deuteromista concreta en términos la vocación excepcional de Israel entre los pueblos a partir de la Alianza: «eres un pueblo *santo* para Yahve, tu Dios. Yahve, tu Dios, te ha elegido para ser el pueblo de su porción (*segullah*) entre todos los pueblos que hay sobre la haz de la tierra» ¹²⁵.

Pero este privilegio singular implica unas *obligaciones* muy particulares para Israel si ha de hacerse digno de su vocación. En la *Alianza* de los tiempos patriarcales se supone la imposición del rito de la circuncisión ¹²⁶; en la *Alianza* del Sinaí las obligaciones son más complejas: según el relato de Ex 19, se impone el Decálogo, tradición que recoge Deut 5; en cambio, según la tradición de Ex 24, Dios establece una legislación más compleja, el llamado «código de la Alianza» ¹²⁷; y, finalmente, según el relato de Ex 34, se establece toda una legislación de tipo netamente cultual. En todas estas tradiciones hay una intimación común, la de imponer el culto de Yahve de modo exclusivo al pueblo.

Por su parte, Dios se compromete a proteger a las tribus y a llevarlas a la tierra de Canaan, que ha de ser su posesión. Estas promesas arrancan

119. Gén 12, 12; 17, 7-8.

120. Deut 7, 6; 14, 2; 26, 18; Sal 135, 4.

121. Ex 19, 6.

122. Deut 7, 6; 28, 9.

123. Jer 7, 23; cf. 24, 7; Os 2, 25; Ez 11, 20; 14, 11.

124. 1 Sam 10, 1; 2 Sam 20, 19; 21, 3.

125. Deut 7, 6; 14, 2; 32, 9.

126. Gén 17, 10.

127. Ex 20, 22-23, 19.

ya de la época patriarcal cuando el Dios de Abraham anuncia una numerosa posteridad y la posesión del país en que el patriarca andaba errante como forastero ¹²⁸. En los tiempos mosaicos se concretan más estas promesas ¹²⁹. y, así, Yahve es presentado como la «bandera» o lábaro de victoria de Israel ¹³⁰. Por su parte, Israel al dar cumplimiento a las cláusulas de la *Alianza* sinaítica, ejerce una especie de función sacerdotal en favor de todos pueblos —«reino sacerdotal» ¹³¹— en cuanto que está como intermediario entre el Dios santo, inaccesible y las gentes politeistas. Israel va a ser un pueblo «consagrado» a Dios ¹³², algo «aparte» entre los pueblos ¹³³, una nación *santa* ¹³⁴ en la medida en que se amolde a las cláusulas de la Alianza. Los autores bíblicos prodigan estos calificativos al pueblo de Israel para encarecer su situación privilegiada, llegando a llamarle «primogénito» de Yahve ¹³⁵ y aun su «esposa» ¹³⁶. Estos símiles explican bien el contenido profundo teológico de la Alianza tal como la concebían los grandes genios religiosos hebreos. Nada de vinculación meramente jurídica, sino asociación profunda en el amor y en la elección, dentro de una misteriosa misión religiosa entre todos los pueblos. La Alianza se funda en el amor gracioso de Yahve ¹³⁷, y es el sello de la «elección» divina ¹³⁸, por eso arranca siempre de la pura iniciativa de Dios ¹³⁹. Al *hesed* o «benevolencia» de Yahve que «elige» y se vincula con una Alianza histórica debe corresponder el *hesed* del pueblo agradecido en una entrega personal y total a sus misteriosos designios. Es lo expresado en Deut 6, 4: «Oye, Israel, Yahve es nuestro Dios, Yahve es único. Amarás a Yahve, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas, y llevarás muy dentro del corazón todos estos mandamientos, que yo hoy te doy». Israel, de hecho, aceptó todos los compromisos de la *Alianza* ¹⁴⁰, y no puede abandonarlos sin traicionar a su compromiso solemne.

La mejor respuesta a la *Alianza* es la de un temor reverencial y consecuente hacia Yahve ¹⁴¹. Todo lo que sea apartarse de los mandatos de la *Alianza* tiene el carácter de apostasía; por ello, el Dios ofendido, responde con juicios punitivos para hacer volver al buen camino a su pueblo ¹⁴².

128. Gén 15, 1s; 17, 7s.

129. Ex 13, 17s; 21, 33.14-17; Num 10, 35s.

130. Ex 7, 15s.

131. Ex 19, 6.

132. Ex 7, 6; 14, 2.

133. Num 23, 9.

134. Ex 19, 6.

135. Ex 4, 22; Deut 14, 1; 32, 6; Is 1, 2; Jer 31, 20; Os 2,1; 11, 1.

136. Os cc. 1-3; Jer 2, 2; 3, 4.12; Ez c. 16; Is 50, 1; 54, 4-10; 62, 5.

137. Deut 7, 7s; Jer 31, 2s.

138. Deut 14, 2; Sal 33, 12; Am 3, 2.

139. Ex 24, 8; Jos 24, 25; 2 Re 23, 3; 2 Par 15, 12; 29, 10; 34, 31.

140. Ex 19, 6; 24, 3.7; Deut 26, 17; Jos 24, 15-24.

141. Sal 34, 10-15; 112, 1; Prov 14, 26; Eclo 1, 11-21; 2, 7-11.

142. Lev 26, 14-39; Deut 28, 15-68.

En realidad, la *Alianza* o *berit* debía producir un estado de *salom*, de «paz» o relación amistosa entre las dos partes contratantes. Del *berit* surge el *hesed* o relaciones de benevolencia, de mutua asistencia, de vinculación afectiva, con las consecuencias de mutua protección de derechos. Es una especie de familia espiritual, por eso los signatarios de una alianza se llaman «hermanos»¹⁴³. Es, justamente, el clima que se quiere crear con las *Alianzas* entre Yahve e Israel, que para los autores sagrados encarnan la mejor fórmula de coexistencia, dados los misteriosos designios que Yahvet tiene sobre su pueblo. De hecho la *Alianza* del Sinaí actuó en una doble dirección: una vertical, estableciendo relaciones entre Yahve y la tribus de Israel, y otra horizontal, creando entre las tribus y otros grupos étnicos una conciencia comunitaria de solidaridad, la conciencia de ser el pueblo de Dios. La *Alianza* de los tiempos patriarcales tiene un carácter unilateral, porque está basada en una promesa, con la intimación genérica divina a Abraham de que sea «irreprochable», y guarde el rito de la circuncisión¹⁴⁴; la del Sinaí es más explícita en sus condiciones, y condiciona su protección a la conducta del pueblo de Israel: «Si oís mi voz y guardais mi Alianza, vosotros seréis mi propiedad entre todos los pueblos»¹⁴⁵. Así, pues, las cláusulas de la *Alianza* vienen a ser sinónimas de ella misma, o al menos dos realidades paralelas que se explicitan mutuamente. La *Alianza*, como la «elección» tiene una doble dimensión: es un privilegio, y, a la vez, una gran responsabilidad. Y toda la vida social, religiosa y moral del pueblo de Israel tiene su razón de ser — en la perspectiva de los autores sagrados — en el hecho de la *Alianza*.

Todas las «Alianzas» del Antiguo Testamento se mueven dentro de la perspectiva teológica del *hesed* o benevolencia divina¹⁴⁶ que busca comunicarse al hombre o mejor a la comunidad teocrática para producir una atmósfera de *salom*, de paz protectora¹⁴⁷, a la que no es ajena la idea de perdón, misericordia y redención¹⁴⁸. Por eso, la terminología varía, y así, junto al *hesed* — como determinante de la Alianza — encontramos el *'emet*, verdad, fidelidad, *hen*, gracia, *sedeqah*, justicia y *rahamim*, misericordia. La atmósfera de asistencia y vinculación presiden la idea de *Alianza*, respondiendo a las exigencias del *hesed* de las tribus confederadas¹⁴⁹. Así, el supuesto hecho de la *Alianza* resume todos estos sentimientos que flo-

143. 2 Sam 1, 26; 1 Re 9, 13; 20, 32.

144. Gén 17, 1s.

145. Ex 19, 5.

146. Cf. Deut 7, 9; 1 Re 8, 23; 2 Par 6, 14; Neh 1, 5; 9, 32; Dan 9, 4. El pueblo de Israel responde aceptando la iniciativa divina: «Nosotros haremos cuanto ha dicho Yahvé», Ex 19, 8; 24, 3.7; Deut 26, 17s; Jos 24, 15-24.

147. Ez 34, 35; 37, 26; Is 54, 10; Num 25, 12; Mal 2, 5.

148. Is 54, 2; 2 Re 13, 23; 2 Par 21, 7; Sal 106, 45.

149. Jer 2, 2; Os 4, 1-2; 6, 4; 10, 12; 12, 7.

tan en el ambiente social de unas tribus semitas primitivas. Dios se comunica con la *comunidad* a través de unos personajes que tienen el carácter de «mediadores», y al declarar solemnemente «Yo soy Yahve que te ha sacado de la tierra de Egipto»¹⁵⁰ quiere dar a entender que tiene designios de formar una comunidad religiosa en torno a El: «Yo haré de vosotros *mi pueblo* y seré *vuestro Dios*»¹⁵¹; y al enunciar el misterio de su nombre *Yahweh*, quiere establecer una relación con el pueblo de Israel que ha de concretarse en una *Alianza*; y aunque esta no puede ser bilateral —dada la trascendencia de Dios, y su iniciativa de salvación ya incoada, lo que supone una respuesta de agradecimiento por parte de las tribus liberadas— sin embargo, Yahve busca el asentimiento de Israel, en una relación de soberano a vasallo¹⁵².

De este modo las relaciones entre Yahve e Israel están expuestas en los relatos bíblicos en forma de *Alianza*, conforme a la concepción antropomórfica del *berit* sociológico del ambiente tribal semítico. El Dios de los hebreos es una divinidad personal que interviene en la historia, en relación primero con un clan, representado en un personaje —Abram, Moisés, Josué, Esdras— con especial relieve dentro de sus designios de *salvación* sobre el futuro Israel, y a través de estos sobre todas las «familias de la tierra»¹⁵³. La historia del pueblo elegido se ha ido desarrollando misteriosamente bajo el impulso y providencia especial de un Dios, al que se le denomina de modo diverso según las épocas —El Shadday, El Elyon, El, Elohim, Yahve— que un día elige al clan de los abrahámidas, del que van a salir unas tribus que empiezan a tener conciencia de su cohesión y destino colectivo a raíz de una liberación de Egipto en circunstancias excepcionalmente providenciales. En realidad la actuación de Dios en la historia, descubriendo sus designios misteriosos a unos personajes, instrumentos de su Revelación en el desarrollo temporal del pueblo Dios, ha sido diversa según las circunstancias ambientales, y podemos suponer que ha utilizado los diversos modos pedagógicas de su Providencia: insinuaciones, sugerencias, apariciones e imposiciones concretas. Ahora bien, en la perspectiva de los autores sagrados, de mentalidad concreta y vitalista, esa actuación misteriosa del Dios de Israel es *dramatizada* a medida que es «repensada» por las escuelas proféticas y sacerdotales, cuya ideología queda reflejada en los relatos bíblicos. Estos han sufrido a través de los siglos un proceso continuado de integración *teológica* en función de la conciencia de «elección» de Israel. Cada generación la ha ido «repensado» conforme a su problemática religiosa; y, así las clases dirigentes religiosas han ido

150. Ex 20, 1.

151. Gén 17, 7-8; Ex 6, 7.

152. Cf. J. BEGRICH, *Berit. Beitrag zur Erfassung einer altt. Bundes-form*, ZAW, 60, 1911, 10.

153. Gén 12, 13.

descubriendo nuevos sentidos profundos teológicos al encuadrar los acontecimientos en un panorama más amplio de la «historia de salvación».

Los genios religiosos del pueblo hebreo han ido hilvanando las distintas tradiciones antiguas de las diversas tribus, y agrupándolas en secuencias lógicas conforme a determinados esquemas *teológicos* expresados en profesiones de fe en los diversos santuarios locales a base del concepto ambiental sociológico de *Alianza*. Yahve, al manifestarle en la historia, se ha mostrado como un Soberano que *escoge* unos «vasallos» para que le sirvan, y como a tales les impone un *contrato* de «vasallaje». Conforme a esta concepción de sus relaciones con el pueblo elegido impone su voluntad expresada en ordenaciones concretas, basadas en un «tratado» general, que es como la «Charta Magna» de las futuras relaciones entre El e Israel. Las tradiciones sobre la aparición de estas relaciones de Dios con su pueblo en forma de «pacto» no coinciden; así mientras unas las colocan en tiempos de Abraham, otras la retrotraen a los tiempos del Exodo cuando Moisés está configurando las tribus como comunidad religiosa teocrática; incluso, la tradición más reciente, la «sacerdotal», buscando el empalme del pueblo israelita con la historia general de la humanidad, supone que Dios estableció ya «pactos» con Noé y Sem, el antecesor del gran patriarca Abraham. Esto supone una gran maduración teológica cuando el contacto masivo con los pueblos gentílicos había hecho surgir en los genios religiosos israelitas al carácter «misionero» de su pueblo para hacer partícipe del designio salvador divino a todas las «familias de la tierra». Así, hay interés en ensamblar la historia de los patriarcas con los grandes movimientos demográficos de la Baja y Alta Mesopotamia. Así, Abraham, no sólo es el padre y jeque de un clan nómada, sino el instrumento de Dios que empalma con los personajes legendarios de los grandes imperios.

De hecho, Israel, al provenir de un clan nómada, vivía inmerso en una atmósfera de *berit* o de alianzas que consagraba las relaciones entre los diversos agrupaciones étnicas. Por eso, el hecho portentoso de la liberación de Egipto —sonorizado por la épica teológica posterior, a base de gestas salvadoras de Yahve— debía tener su expresión concreta en una *Alianza*; por eso Yahve, que al principio manifestaba su presencia y su voluntad bajando en forma de «nube» en la «tienda de la reunión» en coloquios secretos con Moisés para resolver la problemática de cada día ¹⁵⁴, establece un *berit*, una *Alianza* permanente con su pueblo para determinar las bases jurídicas de las futuras relaciones, imponiendo derechos y obligaciones concretas conforme a la mentalidad de la época. No cabe duda que en esta concepción de las relaciones de Yahve con su pueblo en forma de *Alianza* hay mucho de visión antropomórfica, al proyectar ideas del molde semí-

154. Ex 17, 5.

tico ambiental hacia el pasado. No es fácil deslindar en los relatos bíblicos lo que corresponde a acontecimientos reales del pasado y lo que es expresión de la mentalidad «sacralizadora» posterior.

En todo caso, la concepción de las relaciones de Yahve con el pueblo elegido bajo el símil y molde jurídico de una *Alianza* —vinculación mutua a base de una determinación de derechos y de deberes— encaja perfectamente dentro de la mentalidad arcaica semítica, que hace intervenir a la divinidad en la historia al modo humano. Así, toda la legislación de la época del desierto es puesta en boca de Yahve, que dirige la comunidad teocrática en régimen de «vasallaje». Por eso, el Decálogo —expresión en sus líneas generales de una religión ético— natural, por lo que encuentra paralelo en otras legislaciones orientales ¹⁵⁵ —aparece promulgado directamente por Yahve de modo solemne en el marco convencional y terrorífico de una tempestad en la cima inasequible del Sinaí. Como el dios Shamas entrega directamente el código a Hammurabi, así el Yahve del Sinaí entrega a Moisés las «tablas de piedra» en las que están los preceptos legales, escribir su dedo, ¹⁵⁶ que van a ser la base de la *Alianza*. Moisés es el portavoz, mediador y «profeta» entre el Dios majestuoso y el pueblo atemorizado.

Desde el punto de vista psicológico y religioso la conciencia de «elección» es la que ha dado origen a la formulación de la *Alianza*, que permanece como el esquema básico de las manifestaciones religiosas de Israel. La fe en un Dios *Salvador*, vinculado a los orígenes de la conciencia colectiva de las tribus, y asociada a los tiempos del nacimiento de su comunidad teocrática en los días del desierto, bajo el impulso creador del gran genio religioso Moisés, hace que las leyes primitivas de las tribus, ideadas o canalizadas por la fuerte personalidad del caudillo hebreo, aparezcan vinculadas a una supuesta *Alianza* de las mismas con el Dios que los salvó y protegió en las duras jornadas del desierto, cuando despertaban la conciencia nacional de las tribus para abordar el gran objetivo obsesionante de la ocupación de Canaan. Las diversas escuelas teológicas tienen especial interés en justificar los derechos de las tribus descendientes de Jacob a la posesión del país de los cananeos, y así, ponen en boca del Dios nacional las primeras promesas hechas al legendario antepasado Abraham ¹⁵⁷.

Otras tradiciones tratan de sorprender un designio divino más amplio, y, así, presentan a la divinidad haciendo una *Alianza* con el mismo Noé salvado del diluvio universal —que cierra la primera etapa de la humanidad pecadora— justamente porque iba a ser el padre de Sem, encarnación de la raza privilegiada de la que había de salir Heber, el epónimo del pueblo

155. Véase A. COLUNGA - M. GARCIA CORDERO, *Pentateuco* (Biblia Comentada I), Madrid 1957, A. F. PUUKKO, *Die altassyrischen und hititischen Gessetze und das A. T.*..

156. Ex 34, 28.

157. Gén 12, 1-3; 15, 13-18; 17, 4-8.

hebreo, y antecesor del patriarca depositario de las promesas ¹⁵⁸. De este modo la perspectiva se alarga, y las tradiciones particulares disienten en los enfoques parciales; con todo, el genial compilador de los tiempos posteriores al exilio babilónico, las ensambla por mera yuxtaposición de líneas generales para establecer una trayectoria ascendente y selectiva de la «historia de salvación», es decir, de la plasmación de los designios salvíficos de Dios en el acontecer humano a partir de los primeros representantes de la familia humana hasta llegar a las grandes personajes que señalan los hijos de esta misteriosa historia dirigida por una especial providencia divina.

Nosotros, utilizando todo este material histórico-teológico, ensamblado por los autores sagrados conforme a unos esquemas de una verdadera «teología de la historia», con enfoques parciales según las diversas tradiciones de las distintas escuelas teológicas de los santuarios locales, podemos sorprender el sentido y alcance temporal de las diversas «alianzas» de los distintos extractos históricos— en una concepción antropomórfica de las relaciones de Dios con el pueblo elegido— e integrarlas en el concepto general de la *Alianza* por antonomasia que viene a ser el armazón de la trama histórico-teológica del Antiguo Testamento. En este sentido podemos decir que el tema de la *Alianza* es el central de la teología paleo-testamentaria.

Ahora bien, ¿la *Alianza* del Sinaí, como la de Abraham o la de Noé son hechos históricos, o son más bien proyección en el pasado de una «teologización» de la historia, obra de las escuelas levito-profética de los tiempos posteriores cuando los acontecimientos que jalonaron los tiempos heroicos del nacimiento de la conciencia de las tribus como comunidad teocrática adquieren el carácter «sacralizador» de una épica religiosa a base de las gestas deslumbrantes de Yahve en favor de su pueblo? Para entender este planteamiento no debemos perder de vista, como ya hemos indicado antes, que en el ambiente semítico —dado el sentido de solidaridad y de corporación de los clanes y tribus nómadas— las «alianzas» estaban a la orden del día como realidad sociológica. No era difícil, pues, a la luz de esta mentalidad ambiental —y supuesta la propensión a los antropomorfismos en las sociedades religiosas primitivas —presentar las relaciones del Dios con el clan, las tribus o la comunidad religiosa en forma de «pactos», «alianzas» o estipulaciones jurídicas concretas— en una especie de «do ut des»— para destacar su intervención personal en la historia; de este modo se destacaba el carácter *personal* de Yahve y su intervención providencialista sobre el que iba a ser su pueblo, justamente, en virtud de las cláusulas de una «Charta Magna», síntesis de las mutuas concesiones con-

158. Gén 10, 1.16.26.

tractuales. Así, pues, la idea de «Alianza» surge espontáneamente en un ambiente semita arcaico a la luz de determinadas consideraciones teológicas, que condicionan el hecho de ser Israel el pueblo elegido: «Si oís mi voz, y guardais *mi Alianza*, vosotros seréis mi propiedad entre todos los pueblos» ¹⁵⁹.

Ahora bien, la *Alianza* es la concreción jurídica de unas relaciones entre Yahve y su *pueblo* como *colectividad*, y no directamente con los *individuos*. Esto parece ser un reflejo de una concepción teológica a base de la «personalidad corporativa» tan querida de los escritores bíblicos veterotestamentarios. Los teorizantes religiosos de Israel —entre ellos los profetas anteriores al exilio— consideran en la sociedad israelita ante todo su destino histórico como *colectividad*; y así, normalmente se desentienden o marginan los derechos personales de los individuos. El israelita es considerado no tanto como entidad personal, cuando inmerso en un destino histórico que encarna una *colectividad*. Dios se han comprometido e sus promesas con el «pueblo» como tal —«yo te haré un gran pueblo», dice a Abraham; «sereis mi pueblos», se repite a Moisés — y por eso, en los antiguos escritos bíblicos no se abordan los grandes interrogantes del destino del hombre en ultratumba, el sentido de la retribución en el más allá, el sentido del dolor del justo, la retribución individual, separada de la responsabilidad de la comunidad religiosa, que son justamente los problemas que se plantean los libros posteriores de la literatura sapiencial, sobre todo, los libros de Job y del Eclesiastés. El concepto atávico de la «solidaridad» tribal —surgido del ambiente de la estepa— prevalece sobre el de la responsabilidad individual. Así, el israelita es considerado *dentro de la Alianza*, comprometido en sus formulaciones jurídicas, no tanto como individuo, con personalidad propia y derechos inalienables, sino en cuanto es *miembro* de una *colectividad* teocrática ¹⁶¹. Como dice L. Köhler, «el individuo puede vivir delante de Dios como *miembro* de la comunidad» ¹⁶².

Pero hay algo más, y es que la comunidad religiosa surgida dentro de la cláusulas de la *Alianza* no es una agrupación étnica limitada y cerrada, ya que en los tiempos del desierto y más tarde al instalarse las tribus israelitas en Canaan hay un proceso de asimilación de clanes extra-israelitas, como los calebitas y quenitas ¹⁶³ que son también usufructuarios de las promesas. Más tarde, con la conquista de Jerusalén, los jebuseos son absorbidos por la casta conquistadora bajo el mando de David; y probablemente

159. Ex 19, 5.

160. Gén 12, 2; Ex 19, 5.

161. Esto no impide que en el Decálogo y en el llamado «código de la Alianza», se defiendan los derechos personales elementales de los individuos, como expresión de una ética natural.

162. L. KÖHLER, *Old Testament Theology*, 1953, pp. 65.

163. Cf. Jos 14, 1s.

tuvieron gran parte en la organización del culto conforme a módulos cananeos más desarrollados que los tradicionales y elementales de la vida nomádica del desierto. De hecho sabemos que una moabita se integra en la comunidad religiosa de las tribus israelitas, adoptando a Yahve como su Dios, y llegando a formar parte de la línea genealógica antecesora del gran rey David. Y es que la idea del pueblo de Israel, en lo que se refiere a la *Alianza* «está fuera del tiempo; es supratemporal y atemporal»¹⁶⁴, porque Yahve establece por ella una relación con una realidad *espiritual*, que no cambia con el número; y así, cuando desaparezca el reino del norte después de la caída de Samaria (año 721 a. C.) la comunidad de la *Alianza* quedará reducida al reino de Judá.

El hecho de la *Alianza* establece en la historia de las tribus una nueva *relación* con Dios, de tal forma que las costumbres atávicas e instituciones anteriores a Moisés adquieren un nuevo sentido religioso¹⁶⁵: sacrificios, juramentos y votos tienen una nueva dimensión religiosa: «Lo étnico se se hace *yahvístico*»¹⁶⁶. Todas las manifestaciones de la vida social y religiosa deben —dentro de la nueva panorámica de la *Alianza*— ser presididas por la obediencia al Dios celoso e intransigente. Así, lo bueno y recto es lo que es aceptable a los ojos de Yahve, mientras que lo malo es lo que repugna a su vista. La voluntad de Yahve es la fuente de todos los valores morales y religiosos. Un crudo «voluntarismo» preside la ética paleo-testamentaria.

En la panorámica religiosa de la *Alianza* en los tiempos primitivos en que se forma la conciencia teocrática del pueblo israelita no entra todavía la idea de Yahve Señor del cosmos, o Creador; se parte sólo del hecho de la irrupción en la historia de las tribus de Israel de una fuerza divina superior salvadora, a la que están sometidos los fenómenos cósmicos, pero no se plantea el problema del origen del universo. Sólo se trata en los escritos bíblicos relativos a la alianza de un Ser divino que entra en relación con una colectividad en un momento dado de la historia. Ambos se ofrecen mutua asistencia y obediencia. La *Alianza* es una *relación* en un contexto humano. Sólo más tarde esta se va ampliando, afectando a la historia universal, a la naturaleza y al cosmos. Será la concepción grandiosa de los profetas posteriores al exilio.

164. L. KÖHLER, *o. c.*, p. 65.

165. A. COLUNGA - M. GARCIA CORDERO, *o. c.*, p. 532-539.

166. L. KÖHLER, *o. c.*, p. 67.

7. Evolución del concepto de «Alianza»

En torno al supuesto hecho de la *Alianza* surgió toda la literatura teológica sobre todo en los ambientes levítico-proféticos para desentrañar las relaciones históricas de Yahve con Israel. De hecho, «la fe de Israel, aunque tenga una base histórica, no está necesariamente unida a los acontecimientos históricos, sino a las realidades objetivas creadas por estos acontecimientos»¹⁶⁷. Ahora bien, la antigua *Alianza* —en sus concreciones contractuales— fue sometida a la vicisitudes de la historia de Israel con grandes altibajos según las épocas. Al instalarse en Canaán las tribus hebreas sufrieron una gran crisis de adaptación y crecimiento por estar inmersas en un ambiente politeísta, y desvinculadas en un cantonalismo que comprometía la conciencia de vinculación tribal surgida en el desierto, donde el aislamiento total favoreció la formación de una comunidad religiosa aparte entre todas las naciones.

Al sedentarizarse las tribus en el país de Canaán las cláusulas de la *Alianza del Sinaí* y de Siquem quedaron desfasadas, y fue necesario un proceso de adaptación a las exigencias de una población urbana y agrícola. Por otra parte, la atracción de los cultos sensuales cananeos fue constante sobre la masa popular hebrea, y de ahí la reacción de los profetas, que empiezan a crear toda una literatura de vuelta a los días de la peregrinación por el desierto en los que Israel vivía confiado a la providencia de Yahve. Ya el profeta Elías en su lucha contra la infiltración idolátrica propugna por la impia Jezabel, llevado de la atracción mística del desierto fue a caldear su fe hacia el monte Horeb donde la tradición colocaba la gran teofanía de Yahve que representaba el punto de contacto más solemne de Dios con el pueblo de Israel, cuando éste se constituyó en comunidad teocrática. Los profetas moralistas del s. VIII a. C. —Amós, Oseas— sienten nostalgia en estos primeros años de Israel en que éste celebraba sus nupcias religiosas con Yahve¹⁶⁸. Y, por eso, insisten en la necesidad de volver al pasado, a la pureza de la relacioness afectivas con el Dios único nacional, sin compromisos con los Baales locales cananeos.

La escuela deuteronomista se hace eco de esta necesidad e interpreta las cláusulas de la antigua *Alianza sinaítica* a la luz de los postulados de la predicación profética. E. Jacob afirma a este propósito: «La reforma deuteronomista es al mismo tiempo reaccionaria y revolucionaria, porque de un lado destaca que es solo una repetición de la única *Alianza* concebida con la mediación de Moisés, pero, por otra sanciona el estado de las

167. E. JACOB, *Theology of the Old Testament*, London 1964, p. 213.

168. Os 11, 1.4; 13, 4.5; 2, 14 (16).

cosas creado por el asentamiento y la monarquía ¹⁶⁹. Israel es ante todo el pueblo de Dios, algo aparte entre todas las naciones ¹⁷⁰; y solo fiel a lo estipulado en la Ley —concreción de la *Alianza*— puede mantener su carácter de pueblo *consagrado* a Yahve ¹⁷¹.

Los profetas utilizan raramente el término *Alianza*, justamente porque el pueblo daba un valor mágico y aun talismánico al *berit* de las antiguas tradiciones; se creía que Dios por la *Alianza* estaba necesariamente obligado a ayudar y proteger al que había sido declarado su pueblo, aunque éste no fuera fiel a lo estipulado en dicho pacto con Yahve. Gracias a la nueva reforma deuteronomística —en la que prevalecen las exigencias espirituales y éticas— pueden los profetas utilizar el nombre de *berit* sin prestarse a malos entendidos.

La escuela «sacerdotal», al contrario, utiliza hasta la saciedad el concepto de *berit*: todo ha sucedido en la historia y prehistoria de Israel conforme al esquema jurídico de la *Alianza*: Dios estableció *alianza* con Noé, con Abraham, y con Moisés, y aún, con la creación en general. Pero esta concepción tiene el inconveniente de concebir las relaciones de Dios con su pueblo como algo estático, intocable, fosilizado. La *letra* de la Ley —expresión de la *Alianza*— es irreformable e intocable. Los profetas, en cambio, viven de la obsesión de un futuro mejor, de un nuevo orden de cosas, incluso hablarán de una *Nueva Alianza* ¹⁷², que sustituirá a la histórica fracasada y provisional. Para los profetas lo religioso estaba muy lejos de los esquemas rígidos jurídicos, debía ser algo viviente, interior; por eso, hablarán de una ley escrita en los corazones, y de un «corazón nuevo» ¹⁷³.

Justamente, porque el pueblo daba a la idea de *Alianza* un valor de puro «contrato» —un «do ut des»— con eficacia automática, desconfían del término; sólo entendiendo la *berit* como una «gracia» divina en consonancia con la doctrina de la «elección» gratuita —concepción deuteronomística ¹⁷⁴— aceptan el término, y le dan una dimensión más profunda. Es más, para ellos la antigua *Alianza* es la base de un nuevo orden de cosas en el futuro, en otra dimensión, la *mesiánica*. Es lo que se dice en Ez 16, 59-63: «Porque así habla el Señor, Yahve: Voy yo a hacer contigo lo que conmigo hiciste tú, menospreciando el juramento, y rompiendo la *Alianza*. No obstante, yo me acordaré de la *Alianza* eterna... Yo renovaré *mi Alianza* contigo, y sabrás que yo soy Yahve». Es lo que bajo el simul del matrimonio había ya expresado el afectivo Oseas: «Así, le atraeré y le llevaré al desierto, y le

169. E. JACOB, o. c., p. 215.

170. Deut 14, 2.

171. Deut 7, 6.

172. Jer 31, 31s.

173. Ez 36, 26.

174. Deut 7, 8s, 12; 10, 15; 4,32-40.

hablaré al corazón... Seré tu Esposo para siempre y te desposaré conmigo en justicia, en juicio en misericordia y, yo seré tu Esposo, en fidelidad, y tú reconocerás a Yahve»¹⁷⁵. Los profetas prefieren expresar las relaciones de Yahve e Israel bajo otros símiles menos jurídicos que el de la *Alianza*, y, así, además de presentar a Yahve como «Esposo» de Israel¹⁷⁶, lo presentan como *Padre y Pastor* de su pueblo¹⁷⁷.

En realidad, los profetas han tenido que luchar contra un ambiente sincrético religioso, y deben urgir la concepción del Dios Yahve, providente, manifestándose en la historia. Al sedentarse los israelitas en Canaán van perdiendo su complejo de beduinos, o nómadas de la estepa para convertirse en agricultores afincados a un país, a un territorio; incluso, surge la idea de una «patria», frente a la concepción de la comunidad teocrática en sus peregrinaciones por el desierto. Por otra parte, los cananeos daban culto a sus divinidades —encarnaciones de las fuerzas eclosivas de la naturaleza— en determinados lugares como las fuentes, las colinas y los bosques. ¿No era preciso establecer una relación entre el Yahve de la historia y el Dios de la naturaleza? La protección esporádica de Yahve debe ahora regularizarse conforme a las exigencias cíclicas de las estaciones; no basta el Dios de los nómadas, es necesario también un Dios de la vegetación y de la agricultura.

Esta nueva mentalidad hace que el Yahve de la historia y de la *Alianza* se vaya convirtiendo poco a poco en Dios de la naturaleza, asimilando los atributos de los dioses locales cananeos. No es que se planteen aún el problema del Dios Creador del mundo, como si este fuera un todo, el universo, sino la divinidad que se manifiesta en las fuerzas eclosivas de la *naturaleza*, el Dios de la vegetación y de la fertilidad. Los profetas recogerán la nueva problemática, y declararán con énfasis que Yahve es el que da la fuerza explosiva vegetal y animal de la naturaleza, pero sin confundirse con ésta. En realidad, todo es fruto de las bendiciones del mismo Yahve adusto de las tradiciones del desierto¹⁷⁸. Como Israel se ha apoderado del país de Canaán, Yahve no sólo es el Dios del *pueblo* de Israel —«Yo os haré mi pueblo, y seré vuestro Dios»¹⁷⁹— sino el Soberano del *país*, la nueva patria de adopción de las tribus hebreas conquistadoras. Las escuelas levíticas tienen especial interés en presentar la conquista del territorio como la realización de unas antiguas promesas sobre el mismo, que llegan hasta los tiempos patriarcales¹⁸⁰.

175. Os 2, 14.19-20.

176. Os cc. 1-3.

177. Is 2, 2; 5, 1-7; 43, 6; 50, 1; 54, 5.8-10; 62, 4-5; 63, 11.16; Miq 2, 11-12; Jer 7.

178. Os 2, 9 (11).21-22.

179. Ex 6, 7.

180. Gén 15, 16; 17, 8.

Ahora bien, si Canaán pertenece a Yahve por derecho de conquista, todo lo que hay en el país es de él, especialmente los lugares sagrados tradicionales en los que se manifiesta la fuerza de la divinidad. Yahve así se convierte en el *Baal* único del país, aunque no empleen esta expresión los hagiógrafos. Ya no se trata sólo de las relaciones históricas del Yahve del Sinaí y de la conquista, sino del Señor de las fuerzas reproductivas de la naturaleza: es el que da la fertilidad y la sequía¹⁸¹; cierra el seno maternal y lo abre¹⁸². Justamente, esta nueva concepción del Dios de Israel da pie para los símiles del matrimonio para expresar las relaciones mutuas —¿adaptación de las concepciones ambientales de la hierogamia?— de tal forma que abandonar a Yahve es cometer un adulterio moral¹⁸³. Incluso las formas de culto cananeo son adoptadas y asimiladas como medio de expresión religiosa. Los diversos sacrificios de la legislación hebraica parecen estar calcados en los ritos ancestrales cananeos: holocaustos, de acción de gracias, de expiación. L. Kohler cree que con «la ocupación y apropiación por los israelitas de la cultura agrícola se diluye, oscurece, borra y perjudica gravemente la revelación original del antiguo Testamento»¹⁸⁴.

Como consecuencia de la centralización la antigua sociedad religiosa se convierte en «Reino» en los tiempos áureos de David y Salomón. El Dios de Israel debe adaptarse a la nueva situación. Así, surge la idea de un templo esplendoroso en sustitución de la antigua «Tienda de la Reunión»; debía mostrar su señorío sobre el país en un tono triunfalista en consonancia con las exigencias y pompas regias de la nueva situación. Como dice Kohler: «Yahve ha cesado de ser el socio de una Alianza, para convertirse en el Dios del país». ¹⁸⁵ El templo será la plastificación pétreo de la realeza de Yahve sobre el territorio unificado; surge así la concepción del «Yahvisno estatal», esplendoroso, en contraposición al «Yahvismo» adusto del desierto. La «Casa» de Yahve está separada del pueblo por patios y diversas zonas de acceso, que rodean de misterio su «morada», desapareciendo la familiaridad de los tiempos del desierto, y aún la sencillez rudimentaria del santuario de Silo: «el Templo representa la transferencia a Yahve de una teología étnica extranjera»¹⁸⁶.

La tradición antigua hacía venir a Yahve por los montes de Seir, del lejano desierto, donde el legendario Sinaí u Horeb sintetizaba el misterio de su morada¹⁸⁷. Yahve había acompañado en forma de «nube» al pueblo en sus azarosas peregrinaciones por la estepa en busca de la tierra prome-

181. Am 1, 2; 7, 1-6; Os 2, 6.9; 8, 7.

182. 1 Sam 1, 5; Gén 29, 31; 27, 28; 49, 25-27.

183. Jer 3, 8; Os 4, 12; Jue 8, 33; Ez 16, 30.

184. L. KÖHLER, o. c., p. 75.

185. KÖHLER, o. c., p. 76.

186. L. KÖHLER, o. c., p. 76.

187. Jue 5, 4.

tida, como había seguido las trashumancias de los patriarcas por Canaán, apareciéndose en determinados lugares, pero sin sujetarse a ninguno; trasciende a todos. Vive en una especie de ingenua omnipresencia esperando la llamada angustiada de sus adoradores; en cambio, ahora queda localizado en una residencia oficial y suntuosa, envuelto en «espesas tinieblas», separado de su pueblo. ¹⁸⁸ Sólo un representante de la clase sacerdotal puede hacerle una visita oficial al año, el día del Expiación ¹⁸⁹. Antes, en Silo, todos tenían libre acceso al santuario, para exponer sus citas ante Yahve ¹⁹⁰. Ahora Yahve se ha hecho inasequible como los dioses de Egipto y Mesopotamia, rodeado de una caterva de sacerdotes profesionales. Se ha perdido la espontaneidad primitiva. Yahve se ha convertido en la divinidad de un *Estado*, como era Camós en Moab, Melkom en Ammon, o Baal en Tiro.

Los profetas salvarán este peligro, y hablarán de la religión del corazón, frente al ritualismo externo. Es Amós el primero que destaca la soberanía de Yahve sobre la historia de otros pueblos no israelitas: ha traído a los filisteos de Kaftor, a los arameos de Qir, y a los israelitas de Egipto ¹⁹¹; y como Señor de la historia anuncia el castigo sobre todos los pueblos vecinos que han conculcado los derechos más elementales ¹⁹². Así, el Dios de las tribus, el Dios del Estado de Israel lleva camino de convertirse en el Dios de la humanidad, justamente al entrar en contacto el pueblo elegido con los grandes imperios. Las reservas espirituales del puro yahvismo fueron tales, que lejos de claudicar ante el poder de los invasores, surge la idea de que es el propio Yahve quien los ha traído para castigar las infidelidades de su pueblo ¹⁹³. De nuevo aparece el Yahve que dirige la historia pero en una esfera más universalista. La predicación profética salva la crisis de conciencia que plantea la invasión de pueblos más fuertes. Yahve no ha abandonado a su pueblo, sino que lo somete a una purificación para hacerlo digno de su pasado, de su «elección» y de su *Alianza*: «Sólo a vosotros conocí de entre todas las familias de la tierra; por eso he de hacer justicia de todas vuestras iniquidades» ¹⁹⁴. Así, Yahve «Dios de la historia y de la justicia, es el Dios del castigo» ¹⁹⁵. Dios quiere de su pueblo que practique el bien.

188. 1 Re 8, 12.

189. Cf. Lev 16, 23.

190. Sam 1, 24 ss.

191. Am 9, 7.

192. Am cc. 1-2.

193. Is 1, 7.30; 2, 12; 10, 5: «¡Ay de ti, Asiria, vara de mi cólera, el bastón de mi furor».

194. Am 3, 2.

195. L. KÖHLER, o. c., p. 80.

8. La «Nueva Alianza»

Cuando al final de la monarquía de Judá los acontecimientos se precipitan, y parece que todo el esquema religioso tradicional de la antigua *Alianza* se viene abajo, los profetas se proyectan hacia el futuro y piensan en una «Nueva Alianza» escrita en los corazones: «He aquí en que yo haré *Alianza* con la casa de Israel y la Casa de Judá, no como la *Alianza* que hice con sus padres, cuando tomándolos de la mano, los saqué de la tierra de Egipto, pues ellos quebrantaron *mi Alianza*, y yo los rechacé. Porque esta será la *Alianza* que yo haré con la Casa de Israel después de aquellos días: Yo pondré mi ley en su interior y *la escribiré en su corazón*, y *seré su Dios*, y ellos serán *mi pueblo*. No tendrán que enseñarme unos a otros, diciendo: Conced a Yahve, sino que todos me conocerán» ¹⁹⁶.

La antigua *Alianza* imponía obligaciones específicas, y faltar a ellas era romper el compromiso solemnemente aceptado ¹⁹⁷. Los israelitas habían creído que el hecho de la *Alianza* tenía un poder mágico de protección de parte de Yahve, aunque se hiciera caso omiso de sus cláusulas elementales, como la adoración de un solo Dios ¹⁹⁸; pero, en realidad, la protección divina estaba condicionada por la fidelidad a Yahve ¹⁹⁹, y tenía por finalidad hacer un pueblo justo y recto en el sentido moral ²⁰⁰. Pero la ruptura de la *Alianza* por parte del pueblo no implicaba un abandono definitivo de parte de su Dios ²⁰¹.

Los profetas destacan la fidelidad de Yahve a sus promesas, y, así, por su santidad ²⁰² y por el honor de su nombre está obligado a salvar a su pueblo, al menos a un «Resto» ²⁰³ que sea el núcleo de restauración del Israel futuro. Y, así, se habla de un nuevo matrimonio de Yahve con su pueblo ²⁰⁴, porque Yahve no ha cesado de amar a su esposa infiel ²⁰⁵. De ahí, la necesidad de unas nuevas nupcias, de una Nueva *Alianza* ²⁰⁶. Pero ésta, a diferencia de la tradicional sináutica, no estará escrita en «tablas de pie-

196. Jer 31, 31-34.

197. Is 24, 5: «La tierra está profanada bajo sus moradores, que traspasaron la Ley, falsearon el derecho, rompieron la *Alianza* eterna»; Jer 11, 10: «La Casa de Israel y la de Judá han roto la *Alianza* que hice con sus padres»; Ez 16, 59: «Voy a hacer —dice Yahvé— contigo lo que conmigo hiciste tú, menospreciando el juramento y rompiendo la *Alianza*»; OS'6, 7: «Pero ellos, violaron la *Alianza*, obraron perfidamente contra mí»; 8, 1.

198. Am 5, 14-18; Is 28, 14; Miq 3, 11; Jer 14, 13; 23, 17.

199. Is 1, 16-20; Am 5, 14-15, Os 2, 15-25; Jer 7, 3-10; 11, 1-5.

200. Is 5, 7; Os 2, 21-22.

201. Os 1, 2-9; 2, 4.

202. Os 11, 8-9.

203. Ez 36, 22; Is 7, 3; 10, 20-22; 11, 11.16; 28, 5; 3, 12; 5, 15.

204. Os 2, 16s.; Jer 31, 3; Is 54, 2-8; 62, 4-5.

205. Os 11, 8-9; Jer 11, 15; 12, 7; 31.

206. Jer 31, 31-34; 32, 38.40; Ez 16, 60; 34, 25; 37, 26; Is 42, 6; 49, 8; 55, 3; 59, 21; 61, 8; Mal 3, 1.

dra»²⁰⁷, sino en el interior del hombre, de forma que Dios dará una fuerza secreta para cumplirla a base del «conocimiento» de Yahve ²⁰⁸ del que se sigue una actitud de temor y acatamiento ²⁰⁹. Los ciudadanos de la nueva teocracia, guiados por la luz y fuerza interior, tratarán de hacerse dignos en su conducta del Dios justo y santo ²¹⁰.

El profeta Ezequiel, en el exilio, piensa en la restauración gloriosa de Israel y, así, presenta a los repatriados totalmente transformados: «Yo os tomaré de entre las gentes, y os reuniré de todas las tierras, y os conduciré a vuestra tierra. Y os aspergeré con aguas puras y os purificaré de todas vuestras impurezas, y de todas vuestras idolatrías. Os daré un *corazón nuevo* y pondré en vosotros un espíritu nuevo; os arrancaré ese corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Pondré dentro de vosotros *mi espíritu*, y os haré ir por mis mandamientos, y observar mis preceptos y ponerlos por obra. Entonces habitaréis la tierra que yo dí a vuestros padres, y seréis *mi pueblo*, y *yo seré vuestro Dios*» ²¹¹. Tres etapas en este proceso renovador: purificación de los pecados, renovación de los corazones e infusión del espíritu que los empujará hacia el bien. El salmista pedirá también a Dios que le renueve y le dé un «espíritu nuevo» ²¹². Es el eco de la «interiorización» de la vida religiosa después de la gran catástrofe nacional. Han caído los sueños de dominio, y ha llegado la hora de reconsiderar la trayectoria trágica histórica de Israel a la luz de los grandes principios de los profetas y del deuteronomista. Dios ha sido justo en el castigo, porque su pueblo ha acumulado infidelidades gravísimas a través de los siglos; particularmente la idolatría y el sincretismo religioso han invadido el país y ha llegado la hora de la «vara del furor» de Yahve, castigando a su pueblo ²¹³.

De hecho, la comunidad religiosa salida del exilio, se liberó del vicio atávico del pueblo, la propensión a la idolatría. Los sufrimientos del pueblo de Israel en el destierro le hicieron ver la grandeza de su vocación como «misionero» de la Ley de Yahve entre todas las gentes idólatras. Esta renovación espiritual dará por resultado la espléndida literatura sapiencial y salmódica, llenas del sentido de obediencia a Yahve en el «temor» y la fidelidad a sus preceptos. Naturalmente al hablar del sentido «espiritual» de la vida de estas generaciones no podemos pensar ya en la panorámica evangélica de un «Reino» que no es de este mundo» ²¹⁴. Antes de la aparición del libro de la Sabiduría no encontramos en la literatura bíblica la idea de una

207. Ex 24, 12-14; Deut 5, 19.

208. Jer 24, 7.

209. Jer 32, 39-40.

210. Jer 5, 4s; 8, 7; 22, 16; Os 4, 1; 5, 5; 6, 6.

211. Ez 36, 23-28.

212. Sal 51, 12; cf. Ez 11, 19; 18, 31.

213. Is 10, 5.

214. Jn 18, 36.

vida de ultratumba en unión con Dios, que es la clave de la panorámica cristiana. Por eso, el ideal de vida va mezclado con concepciones de una felicidad terrenal, si bien penetrada de la idea de la presencia de Dios. Aún los profetas que apuntan hacia una era futura en la que los ciudadanos de la nueva teocracia vivirán bajo la influencia del «espíritu» y del «conocimiento de Yahve» —con sus secuelas de una vida recta, equitativa y justa— trazan un esquema mesiánico de paz paradisiaca, de una vuelta al Eden ²¹⁵.

Este proceso de «espiritualización» de la nueva *Alianza* llevará a los genios religiosos más selectos de la comunidad religiosa judía post-exílica a un *universalismo* que empalmará con la gran promesa de que en Abraham serían «bendecidas todas las familias de la tierra» ²¹⁶. Los poemas del «Siervo de Yahve» presentarán a éste —encarnación y síntesis de la misión profética de Israel— como el instrumento de una nueva *Alianza* entre Yahve y su pueblo, pero, además, como «luz de las gentes» ²¹⁷, ya que «las islas están esperando su ley» ²¹⁸, porque como dice Yahve, «ligera cosa es para mí que tú seas mi siervo, para restablecer las tribus de Jacob... Yo te he puesto para luz de gentes, para llevar mi salvación hasta los confines de la tierra» ²¹⁹. Es el eco de oráculos más antiguos: «y sucederá a los posteriores de los tiempos, que el monte de la Casa de Yahve será ensalzado sobre todos los collados, y se apresurarán hacia él *todas las gentes*, y vendrán muchedumbre de pueblos diciendo: Venid y subamos al monte de Yahve... y El nos enseñará sus caminos, e iremos por sus sendas, porque de Sion ha de salir la Ley, y de Jerusalén la Palabra de Yahve»... ²²⁰. Con todo, los profetas, haciéndose eco de las antiguas tradiciones, mantienen la fórmula clásica para reflejar el esquema teocrático de los tiempos mesiánicos: «Vosotros seréis mi pueblo, y yo seré vuestro Dios» ²²¹. No obstante, lo espiritual y religioso prevalecerá sobre lo jurídico. Y ésta será la grán novedad de la «Nueva Alianza» escrita en los corazones. La antigua aspiración de que Israel sea «un Reino sacerdotal y una nación santa» ²²², se mantiene así en la nueva perspectiva profética, y la concepción deuteronomista de que el pueblo de Israel sea «un consagrado a Yahve, aparte entre todas las naciones» ²²³, adquiere un nuevo sentido que da razón de todo el esquema teológico que preside la admirable «historia de salvación» que se refleja en el trasfondo de la historia bíblica del Antiguo Testamento.

215. Cf. Is 32, 15-17; 44, 3-5; Os 2,20-23; Is 11, 6-8; Ez 34, 25; 37, 8.9; 61, 1.

216. Gén 12, 3.

217. Is 42, 6.

218. Is 42, 4.

219. Is 49, 6.

220. Is 2, 2-4; 56, 6-7; 60, 1-18; Miq 4, 1-4; Zac 2, 14.15; 8, 20-23; 14, 9.16.

221. Jer 31, 33; Ez 36, 28; Zac 2, 15; Gén 12, 2-3; 17, 2.7; Ex 6, 7; 19, 6; Deut 7, 6.

222. Ex 19, 6.

223. Deut 7, 6; 14, 2.

En realidad, este proceso de «espiritualización» del concepto de Alianza encontrará su plenitud y su verdadero sentido en la «Nueva Alianza» de la última Cena, cuando empiece el culto a Dios «en espíritu y en verdad», conforme a la tajante afirmación de Jesús de que su «Reino no es de este mundo» ²²⁴. Nos hallamos en la cima del proceso evolutivo ascendente del concepto de *Alianza* que es el armazón ideológico de toda la teología del Antiguo Testamento.

224. Mt 26, 28; Lc 22, 19-20; 1 Cor 11, 23-26.