

CB
97

Norbert Lohfink

Las tradiciones del Pentateuco en la época del exilio



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
1999

H

ace veinte años apareció el Cuaderno escrito por Jacques Briend: *Una lectura del Pentateuco* (nº 13). Prestó un inmenso servicio, y muchos de los nuevos suscriptores lo echan de menos. Más tarde, diversos cuadernos presentaron textos del Pentateuco: el Éxodo (nº 54), Abraham (nº 56), el Deuteronomio (nº 63), los Números (nº 78) y el Decálogo (nº 81). Sus lectores habrán advertido fácilmente que el consenso sobre las cuatro tradiciones del Pentateuco era sustituido por una inmensa cantera donde todo parecía en discusión. La cantera sigue abierta, y nadie es capaz de anunciar el final de los trabajos.

Mientras tanto, afortunadamente, el Pentateuco está ahí. El Génesis, el Éxodo y el Deuteronomio siguen atrayendo a los lectores curiosos y creyentes. Y en vez de prohibir al público el acceso a la cantera por motivos de seguridad, preferimos abrirla y proponer una visita en torno al Deuteronomio y a la tradición sacerdotal. No será un paseo tranquilo. Como en cualquier cantera, hay que ponerse el casco y a veces las botas. En pocas palabras, hay que tener cuidado: este cuaderno no es de los más fáciles. ¿Cómo podría serlo con este tema? Proponemos una visita en dos tiempos.

Este primer cuaderno está constituido por tres importantes artículos de un exegeta católico alemán, el P. Norbert Lohfink, un jesuita de Frankfurt que ha formado a muchos biblistas en Roma. Desde hace más de treinta años trabaja en la cantera del Pentateuco, más concretamente en el Deuteronomio. Sabe discernir las modas de los auténticos progresos, plantea a sus colegas cuestiones pertinentes y desinfla algunos globos. Ha redactado para los lectores de los Cuadernos una presentación de sus tres artículos y ha revisado personalmente las traducciones¹.

Más tarde seguirá otro cuaderno, de varios autores, para debatir los resultados de la investigación exegética y también para ofrecer hallazgos y pistas a los no especialistas que siguen surcando estos grandes textos fundamentales de la Biblia e intentan comprenderlos mejor.

Philippe GRUSON

Agradecemos encarecidamente a la editorial E. J. Brill (Leiden, Holanda) su amable autorización para reproducir el artículo «El escrito sacerdotal y la historia», que apareció en el Suplemento de la revista *Vetus Testamentum* en 1978.

¹A pesar de ello, en la traducción francesa se advierten algunos fallos que he procurado subsanar acudiendo al original alemán en los artículos primero y tercero (Nota del traductor).

PRESENTACIÓN

Produce cierta melancolía hojear actualmente el número 13 de los Cuadernos Bíblicos, en el que Jacques Briand, en 1976, expuso con autoridad la teoría clásica del Pentateuco. Entonces podía afirmar con razón: «Adoptaremos aquí la hipótesis documentaria, ampliamente admitida en nuestros días, según la cual la Torá actual es una obra en cinco volúmenes compuesta a partir de cuatro documentos de épocas diferentes». Luego establecía firmemente que el documento Yahvista (J) databa de finales del siglo X, el Elohista (E) de finales del IX o de comienzos del VIII, el Deuteronomio (D) de la época entre los siglos VIII y VI, y, finalmente, el documento sacerdotal (P) del siglo VI. En un primer momento se unieron J y E, luego se les añadió D, y por último la inserción de P produjo la Torá. En la mitad del cuaderno, un cuadro a cuatro columnas indica, con precisión hasta de medio verso, a qué documento pertenece cada texto.

Hoy día nadie podría escribir de esta forma sobre el Pentateuco; tanto ha cambiado el panorama de la exégesis científica en solo veinte años. Nada se ve libre de discusión en este gran edificio de hipótesis al que los exegetas se acostumbraron y en el que vivieron a gusto durante más de un siglo. Pero, atención, todavía hoy muchos exegetas, quizá incluso la mayoría, se atienen firmemente a la antigua hipótesis. Personalmente, soy de los que creen que podrá llegarse a un nuevo consenso, no importa cuándo, después de las turbulencias que se advierten ahora en el mapa meteorológico de la exégesis. Supongo que seguirá conteniendo la mayoría de los elementos del antiguo consenso, aunque de forma ligeramente mejorada. Este consenso se había logrado después de casi un siglo de controversias entre

especialistas altamente cualificados. Pero las voces que dominan hoy la escena resuenan de otra forma. En los congresos científicos internacionales o en las publicaciones especializadas se tiene la impresión de un caos de hipótesis o de una cantera en la que sólo se comienza a cortar los sillares. Y se hace para construir un edificio nuevo y completo. Algunos levantan los planos de una teoría del Pentateuco completamente nueva. Incluso la Historia deuteronomista de Martin Noth lucha por sobrevivir. Además, cada vez más textos del Antiguo Testamento ven cambiada su datación, siempre hacia época tardía.

¿Qué ha ocurrido? ¿Es que los arqueólogos han sacado a la luz nuevos textos que muestran de manera convincente que los análisis antiguos eran falsos? Curiosamente, esos nuevos textos que se han añadido, como los de Qumrán, apenas han contribuido al huracán que se abate sobre la crítica del Pentateuco. Igualmente, nuestro conocimiento creciente de las culturas antiguas de Mesopotamia, Egipto y Siria sólo ha contribuido a ello de forma muy secundaria. De hecho, lo único que ha pasado es que han estallado de nuevo las controversias del siglo anterior. Los datos son los mismos. Los métodos y los modelos son también los mismos, aunque lleven a menudo nombres nuevos. Los nuevos métodos en el campo de la exégesis —especialmente el análisis narrativo sincrónico— apenas desempeñan un papel en las nuevas cuestiones sobre el Pentateuco y la controversia sobre el deuteronomismo. Entonces, ¿qué ha ocurrido? Me parece, ante todo, que se trata de un proceso sociológico de la exégesis bíblica. Quisiera mostrarlo brevemente.

Hasta después de la Segunda Guerra Mundial, la exégesis científica del Antiguo Testamento, pres-

cindiendo de algunas figuras marginales, era esencialmente una realidad germano-anglo-francesa, y principalmente protestante. Todos sus miembros resultaban conocidos. Pero pronto se hicieron presentes batallones de católicos y de judíos. Las instituciones también cambiaron. Primero, países católicos como Italia y Francia intentaron, por ejemplo, delimitar una nueva exégesis bíblica universitaria, distinta de la exégesis bíblica eclesiástica, excluida de la universidad a causa de antiguas rencillas. También por otras razones la exégesis bíblica se ha desplazado a menudo fuera de las instituciones dedicadas a la formación de los eclesiásticos. Los universitarios se han hecho conscientes de que el Antiguo Oriente, y especialmente el mundo de la Biblia, pertenece a los fundamentos de nuestra cultura y que con la decadencia de las iglesias desaparecía también el saber. Por eso la literatura general y la historia, sobre todo la historia del arte, se han interesado cada vez más por la Biblia. Esto ha llevado, por ejemplo en los Estados Unidos, a la fundación de «departamentos» bíblicos o de nuevos programas de estudios bíblicos. Además, geográficamente, la exégesis bíblica ya no sólo se practica con seriedad en algunos países de Europa y de América del Norte; también se ha asentado en toda Europa, en Israel y en América Latina. También tiene nuevos centros en Extremo Oriente (sobre todo en Japón), en Australia y en África (especialmente en Sudáfrica).

Esta expansión ha provocado un choque cultural. Por una parte se repiten propuestas que ya se habían hecho en otros sitios hace un siglo. Por otra, se han producido intentos completamente nuevos, porque no existían unas tradiciones de escuela que impusieran ciertos límites. Naturalmente, estos planteamientos a veces sólo son nuevos en apariencia. ¿Cómo pueden encontrar las universidades jóvenes del Tercer Mundo e incluso de América del Norte los libros y revistas europeos del siglo pasado?

Me parece que este fenómeno social es lo que condiciona sobre todo el proceso. El observador externo sólo advierte un tumulto perturbador. El no especialista se siente desamparado. Pero el conjunto tiene algo de positivo. Es el proceso natural de una ciencia en período de crecimiento, que se revisa a sí misma desde dentro. Esto no implica sólo aspectos negativos. En efecto, se ponen en crisis toda clase de verdades aparentes y tradicionales. Ojos nuevos ven cosas nuevas. Pueden elaborarse nuevas hipótesis.

En el sector histórico de la exégesis bíblica en el que, por su misma naturaleza, sólo se puede llegar a hipótesis, hay que dar la bienvenida a este proceso, aunque dure todavía unas décadas. El cristiano que lee la Biblia como fuente de su fe no debe sentirse irremediabilmente turbado por esto. Puede hacerse consciente de que a la fe no le interesa la Biblia como reconstrucción histórica sino como texto definitivo, como canon. La prehistoria y la historia del texto son aspectos auxiliares, nada más. Para esta interpretación sincrónica del texto bíblico en sí mismo, que hace abstracción de su historia, la evolución sociológica ha aportado muchas cosas nuevas y preciosas. Sin embargo, en este Cuaderno Bíblico no se trata de eso, sino de la crisis en la formación de las hipótesis diacrónicas relativas a la historia del texto.

La redacción de los Cuadernos ha elegido un camino interesante en esta temática diacrónica. No se trata de presentar las nuevas hipótesis, una tras otra y una contra otra. Para ello existen en el ámbito del Pentateuco y del Deuteronomismo dos libros de información. Los dos proceden de la Suiza de habla francesa y han aparecido en la colección «Le monde de la Bible»: *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes* (1989), editado por Albert de Pury, e *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches actuelles* (1996), editado por Albert

de Pury, Thomas Römer y Jean-Daniel Macchi. Los dos contienen una historia detallada de la investigación y ofrecen luego las posturas de distintos especialistas sobre los puntos más importantes. De este modo iluminan la controversia actual y la continúan. Para tener una información más precisa remitimos a los lectores a estos dos libros, para los que prácticamente no hay equivalentes en otras lenguas².

*

El camino aquí propuesto es otro. La Redacción de los Cuadernos ha elegido algunas publicaciones representativas de un exegeta que trabaja desde hace más de treinta años en el terreno del Pentateuco y del Deuteronomio. Perteneció a esa generación católica que, en los años cincuenta, entró en el mundo de la exégesis bíblica clásica, cuando este camino resultó de nuevo transitable en su Iglesia gracias a la encíclica *Divino afflante Spiritu* de Pío XII en 1943. Al mismo tiempo, la redacción quería dar a conocer un poco al público de lengua francesa el trabajo de los exegetas de lengua alemana. Es para mí un honor que la Redacción haya elegido para ello tres de mis trabajos. Voy a intentar presentarlos.

Los tres reproducen conferencias pronunciadas en congresos de especialistas en exégesis, en las que tomé postura sobre tendencias concretas. Por una parte, son críticos con respecto a las nuevas tendencias, pero sin defender por ello la hipótesis tradicional.

Yo había asimilado esta hipótesis durante mis estudios, en los años cincuenta, con atención y casi

religiosamente. Sin embargo, como yo había comenzado mi trabajo científico con una tesis sobre el Deuteronomio, sentí pronto la necesidad de utilizar los métodos científicos literarios que yo conocía por mis estudios de literatura alemana, y me admiré de cómo los ignoraban los exegetas alemanes del Antiguo Testamento. Además, tenía la impresión de que la crítica del Pentateuco se interesaba intensamente por delimitar las fuentes con detalle, pero muy poco por la forma literaria y el mensaje teológico de las fuentes así reconstruidas. La situación más grave me parecía la del documento P. Por eso, cuando me llamaron en 1966 al Pontificio Instituto Bíblico de Roma, intenté, trabajando en común con diversos estudiantes, comprender la Historia Sacerdotal, tal como había sido definida anteriormente en la teoría del Pentateuco (sobre todo por Martin Noth y Karl Elliger), con su estructura literaria, sus procedimientos estilísticos y sus afirmaciones teológicas. Esto llevó a diversas publicaciones de mis alumnos y mías. Cuando me invitaron a tener una exposición en el congreso de la Organización internacional para el estudio del Antiguo Testamento (IOSOT) en Gottinga en 1977, pensé que había llegado la hora de presentar una especie de resumen de los diez años de trabajo en común sobre el tema «El Escrito sacerdotal y la historia». Mi conferencia de entonces es el **primer artículo** del presente cuaderno. La considero una crítica, no tanto de los principios en que se basa el análisis del Pentateuco, sino de la insuficiencia y esterilidad de la explotación habitual de sus resultados.

Los otros dos artículos son distintos. Son más de diez años posteriores, y entre tanto comenzó a tronar la nueva controversia sobre el Pentateuco. Yo era sólo un participante marginal y me ocupaba sobre todo del Deuteronomio. Sin embargo, precisamente por eso fui invitado por la Asociación católica francesa para el estudio de la Biblia (ACFEB) a su congreso de Angers en 1991 para hablar sobre «Deuteronomio y Pentateuco». El resultado es el **segundo**

² Ninguna de estas dos obras ha sido traducida al castellano. Sin embargo, la investigación sobre el Pentateuco queda muy bien resumida y presentada en la obra de R. N. Whybray, *El Pentateuco. Estudio metodológico* (Desclée de Brouwer 1997). Sobre la Historia deuteronomista véase J. L. Sicre, «La investigación sobre la historia deuteronomista. Desde Martin Noth a nuestros días»: *Estudios Bíblicos* 54 (1996) 361-415 (Nota del traductor).

artículo de este cuaderno. A decir verdad, igual que el conjunto del Congreso, supone la lectura del volumen mencionado más arriba editado por De Pury en 1989. Además, completa la conferencia de apertura en la que Jacques Briend exponía su nuevo punto de vista (publicado en el volumen del congreso, en la colección *Lectio Divina* nº 151, donde puede leerse mi artículo en forma íntegra, con todas las notas a pie de página). Recomendamos también su lectura. En esta conferencia indiqué de forma crítica que, en toda la controversia sobre el Pentateuco, la investigación reciente sobre el Deuteronomio era poco tenida en cuenta; además, a partir de este libro, intenté aportar a esta controversia algunos elementos nuevos. Por lo demás, dichos elementos sólo llevan a criterios negativos y no a conocimientos positivos.

A estos planteamientos relacionados con la controversia reciente sobre el Pentateuco, pero superándola ampliamente, pertenece la tendencia a datar los textos del Antiguo Testamento cada vez más tarde, en todo caso después del exilio. Esto coincide con las teorías más amplias sobre el influjo del Deuteronomio y sobre un «movimiento deuteronomista» que se extendería hasta el siglo III a.C., con clara base sociológica e histórica. Pero yo no consigo descubrir este movimiento en los textos. Durante años, mi malestar contra estas tendencias de moda se fue agravando y explotó con ocasión de un congreso de la Asociación de biblistas católicos de lengua alemana dedicados al Antiguo Testamento (AGAT), celebrado en Frankfurt en 1994. Algunos restos de esta explosión se encuentran en el **tercer artículo** de este cuaderno. En él he intentado mostrar cómo hay que plantear en general el tema de los «movimientos» en el antiguo Israel y a qué se llega cuando la cuestión está bien planteada: a algo muy distinto de un «movimiento deuteronomista». Sin embargo, esta polémica casi se ha convertido en un rápido esbozo del origen de los textos de todo el Antiguo Testamento, y he tomado postura sobre muchos puntos concretos de la controversia actual. El no especialis-

ta quizá pueda aprender aquí muchas cosas sobre estos puntos discutidos.

La segunda obra colectiva mencionada más arriba, la de De Pury, Römer y Macchi, no había aparecido todavía. Poco después me invitaron a redactar para este volumen un artículo sobre «el movimiento deuteronomista». Tuve que decir a los editores que había escrito un trabajo precisamente sobre ese tema, pero que estaba ya en prensa en otro sitio. Entonces me sustituyó Rainer Albertz, que hace referencia al artículo mío que aquí se reproduce. Además de la lectura de la «Historia de la investigación» por De Pury y Römer, que ocupa más de cien páginas de ese volumen, recomendamos la del artículo de Albertz.

Para publicarlos en este cuaderno era preciso resumir estos tres artículos y sobre todo aligerarlos en las notas a pie de página, que contienen a menudo una argumentación detallada. Agradezco cordialmente a los traductores y al redactor este delicado trabajo.

*

El lector que desee seguir mis explicaciones al completo puede consultar las reimpressiones en la colección de mis artículos (en alemán). El artículo sobre el Escrito sacerdotal se encuentra en Norbert Lohfink, *Studien zum Pentateuch* (Stuttgarter biblische Aufsatzbände 4, 1988); los otros dos artículos en *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III* (Stuttgarter biblische Aufsatzbände 20, 1995).

Otros de mis trabajos sobre el Pentateuco y el Deuteronomio se encuentran en diversas colecciones de artículos de la misma serie: *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I* (nº 12, 1991); *Studien zur biblischen Theologie* (nº 16, 1993). Está en preparación un cuarto volumen sobre el Deuteronomio. También entra en esta temática mi libro *Die Väter Israels im Deuteronomium* (Orbis Biblicus et Orientalis 111, 1991).

EL ESCRITO SACERDOTAL Y LA HISTORIA¹

La tradición judía designa con el nombre de «Ley» los cinco primeros libros de la Biblia, y el Nuevo Testamento hace lo mismo². Por su parte, la tradición cristiana tiende a unir estos libros con los «Libros históricos», que sitúa a continuación³. Fla-

¹ «Die Priesterschrift und die Geschichte». Congress Volume Göttingen 1977, *Supplement to Vetus Testamentum* XXIX, Leiden 1978, pp. 189-225.

² Mt 5,17.18; 7,12; etc.

³ En la tradición judía no se produce un intento parecido ya que los libros que van de Josué a 2 Reyes quedan unidos a los libros proféticos propiamente dichos y forman con ellos el apartado de los «Profetas». Dentro de ellos, la distinción entre «Profetas anteriores» y «Profetas posteriores» sólo está atestiguada a partir del siglo VIII d.C. La idea de que los «libros históricos» forman un conjunto se percibe por vez primera en la Setenta (traducción griega de la Biblia hebrea realizada a partir del siglo III antes de nuestra era); pero parece que ésta sólo concedió valor canónico, en el sentido estricto del término, al Pentateuco.

vio Josefo ya había procedido de la misma manera (*Contra Apión* 1,8). Detrás de esta distinción se encuentran puntos de vista muy diversos. La palabra «Ley» remite a un orden recibido, permanente, durable y que hay que guardar. La palabra «Historia», por el contrario, se aplica al desarrollo de acontecimientos, ciertamente notables, pero del pasado. No excluye que acontezcan otros fenómenos completamente nuevos.

Nuestra ciencia bíblica debe preguntarse cómo se vio a sí mismo el Pentateuco. Y esta pregunta hay que hacérsela ante todo al «Escrito sacerdotal». Porque este estrato es el más amplio cuantitativamente, el más reciente según la opinión más admitida y, sin duda, el más característico del Pentateuco⁴.

⁴ La delimitación habitual se remonta a Th. Nöldeke, *Untersuchung zur Kritik des Alten Testaments* (Kiel 1869), p. 14.

La investigación sobre el Escrito sacerdotal desde hace dos siglos

Primeras tendencias en el siglo XIX

Durante la fase más productiva de la investigación sobre el Pentateuco, es decir, en el siglo

pasado, la interpretación del Escrito sacerdotal estuvo condicionada en gran parte por la antinomia «Ley-Historia», aunque a veces se usan otras palabras.

El primero en abordar de forma más exacta la cuestión fue De Wette en su *Crítica de la historia*

mosaica (1807). Advirtió la existencia de Ley y de Historia, pero no optó por ninguna de ellas. Por una parte habló de «la epopeya de la teocracia hebrea», en la que «un poeta» cantó «el nacimiento y la formación del pueblo de Dios y de su santa constitución», como hizo más tarde «Virgilio para la aparición de la santa Roma». Pero, por otra parte, el poeta perseguía sobre todo un fin: quería «deducir de la historia las leyes teocráticas». El frágil equilibrio de estos dos aspectos se rompió más tarde con postura enfrentadas. Como ejemplo especialmente adecuado a la ciudad en que nos encontramos, Gotinga, podemos citar el de Ewald y Wellhausen, profesor y alumno.

H. Ewald escribió una *Historia del pueblo de Israel* (1843) en siete volúmenes. En el primero dedicó 32 páginas a lo que llamó «El libro de los orígenes». Más tarde volvió repetidas veces sobre el tema. Advirtió que «el autor sólo narra con evidente y cálida simpatía, y con todo detalle, cuando quiere justificar la proclamación de una ley y explicar prescripciones legales o morales... en el marco de la narración». Pero «el fin principal de la obra histórica más majestuosa de Israel» sigue siendo «ofrecer la panorámica más amplia posible de todo el material histórico y explicar todo lo ocurrido remontándose a los comienzos», igual que hicieron los griegos después de su victoria sobre los persas. Esta obra histórica quiere recapitularlo todo «bajo la noción de origen y desarrollo». Esboza también una reflexión sobre el sentido de la historia. En efecto, el autor utiliza como principio estructural de su exposición la teoría de las cuatro edades del mundo, conocida por numerosos pueblos de la antigüedad. Articula la historia a partir de Adán, Noé, Abrahán y Moisés. El «libro de los orígenes» quiere decir lo mismo que Hesíodo con los símbolos del oro, la plata, el bronce

y el hierro. Cuenta la historia de «una humanidad que, externamente, se extiende siempre más según fases idénticas y que progresa en las artes pero que está minada interiormente por conflictos crecientes».

J. Wellhausen: el primado de la Ley

Esta explicación del profesor resuena todavía en la sigla Q (del latín *quatuor*, cuatro), que J. Wellhausen, su discípulo, intentó imponer en *La composición del Hexateuco* (1876). En su *Historia de Israel* (1878) cuenta con cuatro alianzas que articulan la obra: con Adán (Gn 2-3), Noé (Gn 9), Abrahán (Gn 12s.) y Moisés (Éx 19-24)⁵. Sin embargo, en Wellhausen ya no puede hablarse de «orden decreciente de las edades del mundo». Muy al contrario, el Código Sacerdotal (el *Priesterkodex*, como él lo llama) «alcanza su cima con el don de la ley a Moisés y asfixia luego al relato con el peso del material legislativo». También todo lo que se ha contado antes está «subordinado a la intención de legislar». La «Ley» es «la clave de lectura, incluso para los relatos del código sacerdotal». En una palabra: «Lo único histórico es la forma, que sirve de marco al material legislativo para ordenarlo, o de máscara para disfrazarlo».

Más tarde se intentó encontrar un término medio entre estas posiciones extremas, recurriendo por ejemplo a la fórmula de Kuenen: «Escrito

⁵La sigla Q no tuvo éxito porque, según A. Kuenen, «Gn 1,28-30 no es propiamente hablando una alianza sino una bendición».

histórico-legislativo». La mayoría de nosotros se ha servido probablemente de una fórmula como la de G. von Rad, que designa como objeto de la historia sacerdotal «el origen histórico de determinadas instituciones culturales»⁶. Con semejante concepción, la historia contada es ciertamente más que un simple «marco» o «un disfraz». Pero sigue siendo contada con «intención etiológica» como «legitimación histórica» del Israel tardío. Por tanto, aunque se hable a veces de la exposición sacerdotal de «la historia de la salvación»⁷ (y no tenemos nada que objetar a ello), debemos reconocer que, después de Wellhausen, la «Ley» ha ganado la batalla. Y esto, expresado en categorías de hoy día, significa lo siguiente: Estamos acostumbrados a pensar que el Escrito Sacerdotal recurre ciertamente a la historia, pero sólo con vistas a consolidar las relaciones sociales existentes en su época, legitimándolas mediante el relato⁸. Sería por consiguiente enemigo del progreso y opuesto a todo cambio social.

⁶ *Teología del Antiguo Testamento I* (Sígueme, Salamanca 1972) p. 297. Véase en la misma página: «El documento sacerdotal pone su empeño en demostrar cómo el culto, que tomó forma histórica en el pueblo de Israel, representa la meta de la creación y evolución del mundo».

⁷ Por ejemplo, J. Scharbert presenta P como «una historia de la salvación en la que se insertan de vez en cuando bendiciones y promesas hasta que el Reino de Dios se manifiesta en un pueblo de Dios organizado jerárquicamente».

⁸ Esto es igualmente válido si, siguiendo a Y. Kaufmann, se piensa que el Escrito Sacerdotal es preexílico. Cf. M. Weinfeld, «Pentateuch», en *Encyclopaedia Judaica* 13 (1971), p. 235: «El material sacerdotal en el Génesis sólo tiene una finalidad sacerdotal y sacral: poner de relieve el fundamento de la santidad de Israel y de sus instituciones».

Se recupera el interés por la Historia sacerdotal

Tras haber expuesto el clásico estado de la cuestión, no tengo intención de hacer mía una de las posturas y justificarla de nuevo. Hoy es posible enfocar las cosas de manera más matizada. Contamos con nuevos datos, observaciones, interrogantes y puntos de vista sobre el tema «El Escrito sacerdotal y la historia». Vale la pena reelaborarlos y presentarlos de forma nueva. A pesar de todo, al final de este artículo me veré obligado a volver sobre el planteamiento clásico, aunque lo abordaré a partir de nuevos puntos de vista. Indiquemos, ante todo, ciertos elementos que han permitido en los últimos decenios matizar o incluso dinamitar la concepción clásica. Sólo enumeraré lo esencial.

Las investigaciones de M. Noth

Es cierto que desde Wellhausen se distingue entre un relato histórico sacerdotal propiamente dicho y el material restante, que es sobre todo legislativo. Pero no fue hasta 1948 cuando Noth, en su *Historia de la tradición del Pentateuco*, se planteó cuál era la teología de P⁹ (sigla que designa la Historia sacerdotal), prescindiendo realmente de P^s (sigla que designa a las leyes añadidas a la Historia sacerdotal). Objetivamente, es absolutamente indispensable, al menos en un primer momento, limitar el estudio a P⁹. En efecto, la tensión «Ley-Historia» podría estar condicionada por la combinación de P⁹ y P^{s9}.

⁹ Para Gn 17,14, véase P. Grelot, «La dernière étape de la rédaction sacerdotale»: *Vetus Testamentum* 7 (1957), p. 176s. y 188. Para Éx 12,1-14, véase J. L. Ska, «Les plaies

En la misma obra expresa Noth la opinión de que la organización del culto en Israel (cuya presentación en la perícopa del Sinaí considera el verdadero centro de P⁹) se refiere más bien a la organización de un culto «ideal», a un «programa para el futuro». De este modo mostró la posibilidad de ver la relación literaria entre Historia y Ley como expresión de una tendencia que pretende cambiar un sistema, no justificarlo.

K. Elliger: ¿Cuál es el verdadero centro de interés de P⁹?

Mientras Noth se atenía aún a la opinión tradicional (el relato sacerdotal alcanza «su verdadera meta» al exponer las «normas instituidas en el Sinaí»), Elliger, en su artículo «Sentido y origen del relato sacerdotal» defiende la tesis, difícil de refutar, de que el verdadero centro de interés de P⁹, a pesar de la amplitud de la perícopa del Sinaí, no es en modo alguno el culto o la comunidad cultural, sino la tierra de Canaán. «El culmen de la intervención de Dios en la historia» es «la posesión del país de Canaán como base material y conceptual sobre la que puede desarrollarse verdaderamente la vida del pueblo y, naturalmente, el culto como su función más esencial». Esta tesis es tanto más convincente cuanto que Elliger presupone la teoría de Noth de que P⁹ terminaba con la muerte de Moisés y no describía la entrada en la tierra (un presupuesto innecesario, en mi opinión). Al contrario del culto, que P⁹ sólo reconocía a Israel, el hecho de habitar en su

propio país es algo debido a todos los pueblos. Así, la temática de P⁹ nos obliga a interesarnos de nuevo y a fondo por la historia de los orígenes, que trata de todos los pueblos y que podría ser más que un simple preludeo.

Al mismo tiempo, la tesis de Elliger subraya de nuevo algo que ya se veía con claridad a partir de De Wette: en P⁹, la elección del material y la técnica de exposición hacen que la historia resulte «transparente»; siempre sabemos a qué lectores se dirige y cuál es su situación; quiere «orientar el pensamiento del lector hacia lo que está detrás». Elliger pensaba en lectores en el exilio de Babilonia (587-539). La transparencia del relato sacerdotal podría quedar más clara aún si también tenemos en cuenta sus relaciones con la literatura profética del exilio y del primer período posexílico, especialmente con el libro de Ezequiel. En cualquier caso, es posible que este relato represente un pensamiento histórico al que ya no le interesa disponer los diversos acontecimientos en la línea del tiempo según un orden causal o final, sino encontrar en el pasado una serie de paradigmas que puedan tener valor para el presente.

En este contexto no podemos olvidar el estudio de McEvenue (*The Narrative Style of the Priestly Writer*, Roma 1971), que ha rellenado una escandalosa laguna, permitiéndonos captar la técnica literaria de P⁹, aunque no se comparta la opinión del autor de que estamos ante una especie de literatura infantil israelita¹⁰.

¹⁰ La semejanza entre el estilo de P⁹ y la literatura infantil moderna es llamativa, y esta observación es preciosa para introducirnos en la mentalidad que se esconde detrás de la lengua de P⁹; a pesar de todo, la cuestión del origen, prehistoria y función de este estilo en la literatura sacerdotal sigue en pie.

d'Égypte dans le récit sacerdotal» y el excursus: «Ex 12,1-14.28 fait-il partie de l'Histoire sacerdotale?» (respuesta negativa): *Biblica* 60 (1979) 23-35.

La reciente duda sobre la existencia de una Historia sacerdotal

En los últimos tiempos es frecuente ver en el relato sacerdotal no un escrito originariamente independiente, sino comentarios y reinterpretaciones que complementan los materiales antiguos del Pentateuco. Algunos ven en él la mano del verdadero redactor del Pentateuco. Hasta ahora no han logrado convencerme. Pero, en mi opinión, han tenido al menos el mérito de hacernos conscientes de una cosa: aunque hubiese existido una historia sacerdotal originariamente independiente, no

debemos entenderla al margen de las tradiciones más antiguas del Pentateuco; más bien debemos verla como una nueva concepción que se basa conscientemente en las antiguas tradiciones, *pero que también se aparta conscientemente de ellas*. Sin embargo, esta relación pretendida con las «fuentes antiguas» no requiere necesariamente una teoría complementaria (es decir, lecturas sucesivas de un texto original con añadidos efectuados en cada lectura). Es compatible con la existencia de un escrito independiente, con tal de que «las fuentes antiguas» fuesen conocidas por el autor y los lectores.

Los datos del problema que plantea el Escrito sacerdotal

Tomo en cuenta las orientaciones recientes procedentes de los datos anteriores (y de algunos otros que no he mencionado). Pero no quisiera aferrarme a una posición determinada como punto de partida, sino replantear la cuestión de forma nueva. Y, antes de comenzar, debo decir brevemente cuáles son mis presupuestos literarios. Como punto de partida, acepto que dentro del material sacerdotal (P) del Hexateuco se puede deslindar un relato histórico sacerdotal (P^o) que se ha conservado casi íntegro.

Su parte final llega –en contra de Wellhausen y Noth– hasta el libro de Josué. Al principio fue concebido como un escrito independiente, aunque lo que expondré a continuación también podría compaginarse con la hipótesis complementaria o

redaccional. El autor de la obra no sólo conocía el Pentateuco pre-sacerdotal y ciertos esbozos de los Profetas «anteriores» y «posteriores», sino que los suponía conocidos por aquellos a quienes se dirigía. Compuso muy probablemente su escrito en la época en que los desterrados en Babilonia comenzaban a percibir la posibilidad de volver del exilio.

Lo que nos interesa es la relación de nuestro escrito con la historia. ¿Tiene intención de contarla? ¿Qué visión tiene de ella? La primera pregunta se refiere a la intención de consignar hechos históricos. La segunda se refiere a la filosofía de la historia subyacente, si es que podemos usar tal expresión en este contexto. Evidentemente podríamos plantearnos una pregunta más: ¿transmi-

TEXTOS DE LA HISTORIA SACERDOTAL

Génesis

1,1-2,4a; 5,1-27.28*.30-32;
6,9-22; 7,6.11.13-16a.17a.18-21.24;
8,1.2a.3b-5.13a.14-19; 9,1-3.7-17.28s.;
10,1-7.20.22s.31s.; 11,10-27.31s.;
12,4b.5; 13,6.11b.13*; 16,1.3.15s.;
17,1-13.14*.15-27; 19,29; 21,1b-5;
23,1-20; 25,7-11a.12-17.19s. ... 26b; 26,34s;
27,46-28,9; ... 31,18*; 33,18a;
35,6a.9-15.22b-29; 36,1.2a ... 6-8.40-43;
37,1s.; 41,46a; 46,6s.; 47,27b.28;
48,3-6; 49,1a.28b-33; 50,12s.

Éxodo

1,1-55.7.13s.; 2,23*.24s.; 6,2-12;
7,1-13.19.20*.21b.22; 8,1-3 ... 11*.12-15;
9,8-12; 11,9s.; 12,37a.40-42; 13,20;
14,1-4.8s.10*.15-18.21*.22s.26.27*.28s.;
15,22*.27; 16,1-3.6s.9-12.13* ... 14* ... 16*.
17.18*.19-21a.22*.23-26.31a.35b; 17,1*;

19,1.2a; 24,15b-18a; 25,1-2.8.9*;
26,1-30; 29,43-46; ... 31,18; 34,29-32;
35,4.5a.10.20-22a.29; 36,2-3a.8*;
39,32-33a.42s.; 40,17.33b-35.

Levítico

9,1*.2s.4b-7.8*.12a.15a.21-24.

Números

1,2*.3*.19b.21*.23*.25*.27*.29*.
31*.33*.35*.37*.39*.41*.43*.46*;
2,1*.2.3*.5*.7a.10a.41*.42-44.45*.46*.47s.;
10,11-13; 12,16b; 13,1-3a.17*.21.25.26*.32;
14,1a.2.5-7.10.26-28.29* 35-38; ... 20,1* ... 2.
3b-7.8*.10.11b.12* ... 22b ... 23*.25-29;
21,4*.10s.; 22,1; 27,12-14a.15-23; 34,1-18.

Deuteronomio

1,3; 32,48-52; 34,1* ... 7-9; ...

Josué

4,19*; 5,10-12; 14,1.2*; 18,1; ... 19,51.

te P⁹ informaciones que pueden utilizar el historiador moderno? Pero conocemos básicamente las fuentes de P⁹ y podemos prescindir de esta cuestión en el contexto de P⁹, relegándola al estudio de dichas fuentes.

La construcción de mitos a partir de la historia

Según nuestros criterios, un autor tiene intención de escribir historia si piensa contar aconteci-

mientos que han ocurrido realmente y si piensa que estos acontecimientos se han sucedido y desarrollado en el tiempo tal como él los cuenta. Estaría aún más cerca de una concepción moderna de la historia si, en su relato, usase categorías como las de causalidad, desarrollo o progreso. Por el momento, basta preguntarse si el autor tiene intención de comunicar lo que ha ocurrido realmente y si quiere contarlo como un desarrollo coherente y continuo en el tiempo.

Las fuentes antiguas del Pentateuco –prescindiendo de la idea concreta que nos hagamos de ellas– tenían sin duda una intención de este tipo, a pesar de que los materiales utilizados tuviesen

un trasfondo kerigmático y una rigidez impuesta por el género literario. Querían informar a Israel sobre su pasado. ¿Lo quería también el autor de P⁹? Podía tener la intención de contar la historia de esta manera, aunque las fuentes que utilizaba fuesen realmente insuficientes y aunque hoy día debiésemos rechazar ampliamente el fruto de su trabajo en cuanto historiador. Lo que cuenta es su intención.

A primera vista, parece que el autor de P⁹ tiene realmente intención de contar historia. Recoge, al menos a grandes rasgos, la antigua narración del Pentateuco, que pretendía eso mismo. Él también comienza con la creación, conoce una época primigenia y un diluvio, habla de los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob, muestra a la familia de José siguiéndolo a Egipto, describe la liberación de Israel de Egipto y los años del desierto, se detiene largamente en el Sinaí y conduce finalmente a Israel hasta la tierra prometida a los antepasados. El hecho de aceptar un hilo narrativo, ¿no implica necesariamente la intención de contar historia?

Los procedimientos literarios y teológicos del autor sacerdotal

El autor no se limita a recoger este hilo narrativo con orientación histórica. Aporta además nombres, números y orden. Nombres, por medio de las genealogías, las tablas de los pueblos y de las tribus. Números, según un sistema cronológico muy bien elaborado. Orden, a través de diversas estructuras expositivas, que en parte se incluyen y en parte se superponen. La estructura global, que divide toda la obra en diez partes, ciertamente de dimensiones diferentes, está indicada por la fórmula «Ésta es la familia de...» (literalmente, «las

generaciones», en hebreo *toledot*). La parte décima, las *Toledot* de Jacob, que constituye cuantitativamente toda la segunda mitad del Escrito, está a su vez articulada en ocho noticias de migraciones, que terminan cada vez un apartado e introducen el siguiente, que se desarrolla en otro sitio (cf. p. 16).

Parece que se concede gran importancia a los textos que presentan a Dios hablando. Podría llamárselos «los textos teológicos» de P⁹. Están dispuestos por parejas. Al comienzo de la obra, en Gn 1,28, hay una especie de programa de la historia, cuyo cumplimiento o incumplimiento se va indicando a medida que transcurren los hechos. Mediante esto, y de otras muchas maneras cuando entramos en detalles, P⁹ describe la historia como un curso en el que cada punto puede fijarse exactamente en el espacio y el tiempo. ¿No indica esto que los autores pretendían exponer la historia de la manera más clara y fiable posible?

Desgraciadamente, hay demasiado orden. Las cifras y los acontecimientos están repartidos en el espacio y en el tiempo según principios totalmente estéticos. Por eso, cuanto más se profundiza en el Escrito, más dudas surgen. ¿Existe aquí esa humildad ante los hechos, esencial a fin de cuentas si se tiene intención de escribir historia?

El simbolismo de los números 2, 7 y 10

A menudo encontramos binas. Creación y diluvio son los dos únicos temas de la época primigenia contados hasta el final. Noé y Abraham son los dos beneficiarios de una alianza (*berit*). Abraham y Jacob son los dos beneficiarios de una visión en tiempos de los patriarcas. Moisés y Aarón son los

LAS TOLEDOT EN LA HISTORIA SACERDOTAL

Gn 2,4	T. del cielo y de la tierra	Relato	Bendición
5,1	T. de Adán	Genealogía	
6,9	T. de Noé	Relato	Bendición + <i>Berit</i>
10,1	T. de los hijos de Noé	Tabla de los pueblos	
11,10	T. de Sem	Genealogía	
11,27	T. de Téraj	Relato	Bendición + <i>Berit</i>
25,12	T. de Ismael	Tabla de la familia	
25,19	T. de Isaac	Relato	Bendición
36,1	T. de Esaú	Tabla de la familia	
37,2	T. de Jacob	Relato	Migraciones

LAS MIGRACIONES DE ISRAEL EN LA HISTORIA SACERDOTAL

Israel en Egipto	Salida de Egipto	Éx 12,37a.40-42; 13,20
Destrucción de los egipcios	Hacia el desierto de Shur	15,22aα.27; 16,1
Revelación del sábado	Hacia el desierto del Sinaí	17,1a.bα; 19,1.2a
Revelación del santuario	Hacia el desierto de Farán	Nm 10,11-13; 12,16b
Pecado del pueblo	Hacia el desierto de Sin	... 20,1aα
Pecado de Moisés y Aarón	Hacia el monte Hor	... 20,22b
Muerte de Aarón	En las llanuras de Moab	... 21,4aα.10-11; 22,1b
Muerte de Moisés	Entrada en Canaán	Jos 4,19aβ.b; 5,10-12; 18,1

LOS PASAJES “TEOLÓGICOS” EN LA HISTORIA SACERDOTAL

Gn 1	La creación del mundo	Éx 16	<i>Codornices y maná: revelación del sábado</i>
Gn 6-9	Diluvio y berit con Noé	Éx 24 - Nm 4:	<i>Sinaí: revelación y erección del santuario, Campamento</i>
Gn 17	<i>Berit con Abrahán</i>	Nm 13-14	<i>Reconocimiento del país: pecados del pueblo y de los jefes</i>
Gn 35	<i>Bendición de Jacob</i>	Nm 20	<i>Don del agua en el desierto: pecado de Moisés y Aarón</i>
Éx 6-11	Envío de Moisés y Aarón, milagro ante el faraón	Nm 20	Designación de Eleazar, muerte de Aarón
Éx 14	Destrucción del faraón en el mar	Nm 27 - Dt 34	Designación de Josué, órdenes para la conquista del país, muerte de Moisés

dos guías de Israel durante la liberación y la marcha. Las perícopas del maná (Éx 16) y del Sinaí (Éx 25s.) son los dos relatos de institución cultural: uno del sábado, el otro del santuario y de su culto. Se cometen pecados dos veces: cuando se envía a reconocer la tierra (Nm 13-14) y junto a la roca que da agua (Nm 20,1-13). Aarón debe morir y Moisés debe morir. Eleazar es designado y Josué es designado. Y así otras muchas parejas parecidas.

Hay también esquemas basados en el número siete: los siete días de la creación, los siete días hasta que Moisés es llamado a la montaña en medio del fuego. Y también está el número diez: diez generaciones entre la creación y el diluvio, diez generaciones entre Noé y Abraham, diez fórmulas de *toledot*. En definitiva, no tenemos la impresión de estar en contacto con la pluralidad turbadora y opaca de los hechos históricos, ni la sensación de encontrarnos ante cambios imprevisibles e insondables en la historia humana, en los que actúan la libertad y el azar.

Las fuentes antiguas del Pentateuco –aunque muy distantes del concepto moderno de historia– tenían ciertamente un sentido histórico. Se reflejaba en la coexistencia desordenada de esa multitud de tradiciones amontonadas y sólo ligeramente elaboradas. P⁹ no fue tan tímido. Su autor creó una forma hermosa violentando sus modelos. Suprimió, transformó, cambió, añadió cosas nuevas con libertad soberana.

La libertad del autor sacerdotal con respecto a sus fuentes

Sólo puedo citar ahora algunos ejemplos. Para subrayar la dualidad Abraham-Jacob, el autor elimina los relatos de Isaac y de José. Como quería tratar el tema del pecado sólo durante la marcha por

el desierto, suprimió en el ciclo de Jacob la consecución fraudulenta de la bendición paterna y la enemistad de los hermanos (Gn 27,1-45). El viaje de Jacob a oriente lo justificó con un nuevo motivo: sus padres lo envían a Padán-Aram para que no se case con una cananea (Gn 26,34s.; 27,46; 28,1-9). Este motivo no era nuevo, se encontraba ya en Isaac. Por eso no se ha utilizado la figura de Isaac, sino que se recogió un motivo de su saga y se aplicó a Jacob. Así, lo importante no era ya la historia en cuanto tal sino una serie de acontecimientos en torno a un problema: ¿dónde hay que buscar esposa: en los otros pueblos o en el propio?

Podríamos citar otros muchos ejemplos de estos trasplantes de contenidos que tenían previamente un puesto histórico fijo. A veces se trata de pequeñeces, como en Gn 17,17, donde la risa de Sara se convierte en risa de Abraham. Otros casos son más importantes, como el silencio, tan rico de consecuencias teológicas, a propósito de la alianza del Sinaí. Este último ejemplo muestra que lo importante no es sólo la estética de la exposición, *sino que ésta debe a su vez transmitir ideas teológicas muy meditadas.*

Genealogías y cronología

También las genealogías y la cronología del relato tienen una función teológica. P⁹ fue compuesto en el siglo VI antes de nuestra era, cuando en Jonia los mitógrafos esbozaban ya sus sistemas genealógicos. Uno de ellos, Hecateo de Mileto, remontándose en el pasado mediante genealogías y dando un valor medio a cada generación, fue el primero en elaborar una cronología absoluta para el tiempo de los héroes. En P⁹ encontramos una técnica parecida. El valor medio de una generación parece ser de cien años. Pero, en general, por lo

que respecta a las genealogías y los números, P⁹ se atiene más bien a la tradición del antiguo Oriente. Lo demuestra la disposición de las líneas genealógicas tomando como centro el diluvio, quizá también el papel que juega el número diez, y en cualquier caso el hecho de remontar todos los acontecimientos a un comienzo único, igual que hacen los mitos de origen. Sin embargo, cuando entramos en detalles, nunca es posible distinguir exactamente la tradición recogida por P⁹ de su propia aportación.

Ahora bien: cuando se trata de tradiciones recogidas, podemos recordar la observación de R. R. Wilson, según el cual en etnología no existen pruebas de que «se hayan creado genealogías con vistas a registrar hechos históricos»; y cuando se trata de la aportación personal de P⁹, se advierte que sus intenciones distan de ser históricas. El *Metusael* del Yahvista (padre de Lamec en Gn 4,18) se convierte en *Metuselah* (Gn 5,21, igualmente padre de Lamec en el v. 25), que significa «el hombre de la jabalina, el guerrero», para que ya el nombre deje clara su condición de pecador y que el diluvio es consecuencia del pecado. Los años de vida antes del diluvio están organizados de manera que, por un parte, los pecadores como Metuselah perecen en el diluvio y, por otra, todos los antepasados pueden asistir a la ascensión al cielo del justo Henoc (Gn 5,24).

Todos los patriarcas posteriores a Noé, diez generaciones en total, están vivos cuando nace Abraham, y después van muriendo uno tras otro. Así pues, los números sirven para poner de relieve ciertos personajes y acontecimientos. En el texto masorético, la cronología total sitúa el éxodo en el año 2666 de la creación del mundo. Equivale a dos tercios de 4000, y este grande y admirable año 4000 coincidiría –según los datos bíblicos y extra-

bíblicos de que disponían en época de los Macabeos– con el año 164 a.C. de nuestro calendario, precisamente el de la nueva consagración del Templo de Jerusalén (después de su profanación por los griegos). Naturalmente, sólo puede tratarse de un sistema cronológico retocado en tiempos de los Macabeos. Pero tenemos motivo para pensar que el sistema numérico primitivo también hacía referencia a un «año admirable», probablemente el de la construcción del templo de Salomón. Hemos perdido la llave para comprender la mayor parte del sistema genealógico y cronológico de P⁹, pero las pocas puertas que conseguimos abrir no nos introducen en la historia.

Las palabras y los hechos

Si esto ocurre con los nombres y los números, ¿qué cabe esperar de las palabras y los hechos? Elliger habló de la transparencia de la exposición sacerdotal. Efectivamente, el autor parece que cuenta algo pasado, pero lo que cuenta responde a situaciones, posibilidades, experiencias y problemas de los lectores a los que se dirige. Bajo el ropaje del pasado ofrece recursos para vivir y soluciones a los problemas. Lo demuestra a menudo el hecho de que la terminología de P⁹ hace referencia a los textos proféticos del exilio.

Tomemos como ejemplo el relato de los espías en Nm 13-14. El pecado cometido por los delegados de las tribus y por todo el pueblo en el desierto de Farán recibe un nombre muy concreto: «difamación del país» (*dibbat ha'ares*: Nm 13,32; 14,36s.). También se cita el contenido de la difamación: «es una tierra que devora a sus habitantes» (Nm 13,23). Si relacionamos estas dos fórmulas, nos viene enseguida a la mente Ez 36,1-15, la profecía «a los montes de Israel». Estos montes

están desolados y han caído en manos de otros pueblos. Son objeto de «la difamación de la gente» (*dibbat 'am*: Ez 36,3). Yahvé les promete que el pueblo de Israel volverá a ellos y vivirá de nuevo en ellos numeroso y feliz. ¿Cómo ha difamado la gente a los montes de Israel? Diciendo de esa tierra: «eres devoradora de hombres» (v. 13). La relación entre los dos textos es clara. Y parece que los lectores de P⁹ también podían captarla. En su época era posible volver del exilio y vivir de nuevo en el país. Pero muchos quizás no se inclinaban a hacerlo. En semejantes circunstancias, la alusión al texto de Ezequiel quería decir que el hecho de retardar la vuelta y de justificarlo difamando la tierra equivalía al pecado de aceptar la opinión de los otros pueblos.

Teniendo esto en cuenta se comprende también el sentido de las modificaciones que P⁹ ha introducido en la versión más antigua del relato de los exploradores (Nm 13-14). McEvenue ha mostrado que P⁹ eliminó del antiguo relato de exploración y de guerra todo lo belicoso. Lo que cuenta es una pacífica inspección de la tierra que se va a ocupar. También esto deja claro que la historia se cuenta en tiempos del Imperio persa. No hay nada que conquistar. Lo más probable es que se enviasen delegados para estudiar las posibilidades de nuevos asentamientos y que sólo después se organizaran grandes caravanas de repatriados. Naturalmente, mucho dependería del informe que hiciesen los delegados a su vuelta.

Se podría mostrar en otros muchos relatos y motivos lo poco que le interesa a P⁹ el hecho histórico en cuanto tal; en cambio, le preocupa grandemente que su relato quede claramente vinculado al mundo del lector. Incluso la historia de los orígenes fue vinculada de esta forma al presente. El diluvio fue provocado por el pecado de «toda carne». Este

pecado, claramente el pecado capital por antonomasia de la humanidad, es designado con un nombre exacto: «violencia» (*hamas*), que remite seguramente al pecado de Caín y a la sed de venganza de Lamec. Pero también aquí tenemos una nueva referencia a Ezequiel: el conjunto de nociones utilizadas en Gn 6,9-13 para introducir el diluvio hace referencia al tercer oráculo contra el rey de Tiro (Ez 28,1-19).

Me resulta imposible exponer ahora todo esto con detalle. En cualquier caso, este oráculo contra Tiro recoge el viejo mito de un ser primitivo que cae del cielo. Su pecado original, el orgullo, lo interpreta el oráculo, en relación con lo que Tiro ha hecho, como violencia (*hamas*). P⁹ ofrece a sus lectores una sutil alusión al mito de la caída original dejando a un lado el orgullo primitivo y recogiendo la aplicación a la violencia. Lo que corrompió en otro tiempo la buena creación de Dios fue esa violencia que siguen denunciando los oráculos proféticos contra las naciones. También hoy tendría que producirse un diluvio, debería concluir el lector. Así, el oráculo de Ezequiel sirve de puente para transportar del pasado el pecado original de la humanidad primigenia y el lejano diluvio de la alborada del mundo, convirtiéndolos en algo de hoy día.

Podríamos comentar de esta forma casi todo P⁹. Cada acontecimiento se cuenta de manera transparente. Lo que ocurrió una vez puede repetirse. La concordancia de las estructuras ilumina el presente del lector y quizá el presente de cualquier lector futuro.

El proyecto del autor sacerdotal de P⁹

¿Cómo podemos designar el proyecto que se esconde tras este relato? Se refiere a algo ocurrido. Pero no le preocupa saber cuándo ha ocurrido,

ni cómo se relaciona con todo lo anterior ni cómo influye en lo que sigue. Hay algo más importante. Todo lo que ha ocurrido, no importa cuándo en el pasado, puede reproducirse de nuevo en la época del lector. *El pasado puede, por sí mismo, iluminar el presente. Nos encontramos, pues, ante una concepción de la historia para la cual existe una especie de almacén de configuraciones paradigmáticas del mundo.* Todas estas configuraciones ya existían. Todas pueden volver. Vale la pena contarlos porque, si vuelven, será muy útil conocerlas.

El mejor camino para determinar la intención que se oculta en P⁹ tras la transparencia del relato es compararlo con el discurso mitológico, especialmente con el mito de los orígenes. Éste sitúa en los orígenes —es decir, fuera del tiempo— unos relatos que valen para todos los tiempos y lugares y que pueden por tanto iluminar nuestro presente. Puede ocurrir que incluso personajes históricos se conviertan en mitos. Pero el mito no depende de la existencia histórica de sus figuras.

Por el contrario, si prescindimos de la historia primigenia en las fuentes antiguas, el relato sacerdotal se apoya en fuentes históricas ampliando su perspectiva. Permanece fiel a la sucesión histórica de los principales acontecimientos. Pero los presenta como si se tratase de mitos. *En cierto modo transforma la historia en mito.* En definitiva, el relato sacerdotal invita a ver en toda secuencia temporal una gran colección de imágenes artísticamente agrupadas. Apoyándose en la historia, tiende a los paradigmas (relatos históricos con valor de ejemplos). No llega al extremo de separarlos unos de otros. Incluso desarrolla las genealogías e introduce una cronología para reaccionar conscientemente contra la tendencia de su relato a aislar los elementos, y para no dejar que se rompa el hilo de los acontecimientos. Pero en los mitos de los orígenes

hay también un encadenado de mitos individuales, como en el mito de Atrahasis, del que hablaremos a continuación. Como conclusión provisional podríamos decir: en P⁹ la época primigenia no termina con el diluvio sino que se extiende a toda la historia contada.

El rechazo de una historia en devenir

Aunque un narrador no quiera contar historia, sino paradigmas, se le puede preguntar cuál es su concepción de la historia, su «filosofía de la historia». También él debe tener una idea de cómo se relaciona el presente de sus lectores con el pasado y el futuro. Puede expresarla tanto en sus paradigmas aislados como en la composición global. Y esto es especialmente válido para la historia sacerdotal, que se apoya en obras históricas y, aunque tenga otras intenciones, no reniega de sus orígenes.

Planteamiento del problema

En las fuentes antiguas del Pentateuco había una filosofía de la historia. Gn 12,1-3, en el trasfondo de una humanidad condenada a la maldición (Gn 11,1-9), convierte a Abraham en comienzo de una nueva bendición para todos los pueblos. La historia de los patriarcas y —al menos a partir de una primera elaboración deuteronómica del Pentateuco— toda la historia de Israel hasta la conquista del país es interpretada con las categorías de «promesa-cumplimiento». El Deuteronomio y la Historia deuteronomista, igual que ciertos elemen-

tos de la perícopa del Sinaí (Éx 19 - Nm 10) añaden a éstas la categoría del «pacto» entre Yahvé e Israel como principio explicativo¹¹. Es, pues, inevitable preguntarse qué postura ha tomado P⁹ ante todo esto.

Y surge, al punto, otra cuestión. Muchas cosas en las perícopas paradigmáticas de P⁹ están relacionadas con «la esperanza del retorno» de la época del exilio y del posexilio. En esto el autor de P⁹ se une al coro de los profetas de su tiempo, porque también ellos cantan la esperanza de la vuelta. Pero ellos la vinculan con lo que podríamos llamar *una concepción dinámica de la historia: el futuro será mayor de lo que nunca fue el pasado*. Se acerca una nueva acción de Dios que superará todo lo anterior. La línea del tiempo sigue una curva ascendente. Lo mejor está todavía por venir. Es sobre todo el Segundo Isaías quien desarrolla este concepto dinámico de la historia. Pero no sólo él. P⁹, que anuncia la esperanza del retorno, ¿comparte esta postura?

Esta pregunta careció de sentido mientras no se vio en la historia contada por P⁹ más que una legitimación de la comunidad cultural posexilica. Pero comienza a tenerlo cuando se plantea la hipótesis de que el escrito sacerdotal, al describir la comunidad del desierto, quizá no ofrece la imagen del Israel primigenio sino, al contrario, un ideal futuro, incluso escatológico. ¿Qué pasa, pues, con esta pregunta?

La categoría «promesa - cumplimiento»

Ya que el autor de P⁹ generalmente dice con claridad lo que quiere decir, deberíamos buscar sus declaraciones más específicas. Para ello, lo más adecuado es comenzar por la interpretación de la historia contenida en sus precursores. P⁹ no ha recogido el tema de «Abraham como comienzo de la bendición para todos los pueblos». Ha rechazado claramente la teología deuteronomica de la alianza, y con ello ha dado un nuevo contenido a la palabra *berit*. *Pero ocurre algo muy distinto con la categoría «promesa-cumplimiento»*. *Envuelve el curso de toda la historia contada*.

Esta categoría no aparece por vez primera en los patriarcas sino que está ya presente en el contexto de la creación. O. H. Steck ha mostrado que las palabras del Dios creador en Gn 1 no son órdenes que se realizan por completo y de inmediato, sino algo así como esbozos elaborados por Dios a propósito del estado final del mundo; en su acción creadora, el Creador muchas veces lo único que hace es poner un comienzo del que saldrá el estado final al cabo del tiempo. Esto se aplica especialmente a la segunda obra del sexto día, el último y más importante de la creación. En la bendición que Dios concede a los seres humanos (Gn 1,28) ofrece un esbozo de la cadena de acontecimientos que la obra histórica sacerdotal contará a continuación. A esta bendición, que se repetirá y recogerá parcialmente en el curso de la exposición, corresponderán más tarde noticias de cumplimiento. Por ello, con vistas a una hipotética escatología en P⁹, nos preguntamos ahora si en Gn 1,28 se anuncia algo cuyo cumplimiento no es descrito en la obra y que tampoco se había realizado en la época exilica y posexilica.

Según Gn 1,28, la pequeña humanidad de los comienzos debe ante todo multiplicarse y extender-

¹¹ Empleo intencionadamente el término «pacto» y no «alianza» o «cláusula» para no prejuzgar el sentido de la palabra *berit*.

se por la superficie de la tierra: «Creced, multiplicad y llenad la tierra». Esta bendición se repite después del diluvio, cuando la humanidad comienza de nuevo, y luego se concede especialmente a Abraham y Jacob, de quienes surgirá el pueblo de Israel. El cumplimiento se constata dos veces, en Gn 47,27 y en Éx 1,7. La segunda de estas noticias de cumplimiento asocia la bendición de Abraham - Jacob con la bendición de toda la humanidad.

A la bendición relativa a la multiplicación se añade en Gn 1,28 la bendición para que los pueblos salidos de esta multiplicación tomen posesión de sus respectivos países. Pienso que así hay que interpretar el imperativo «dominadla». El tema de la

promesa y de la bendición reaparece a partir de Abraham pero con otro vocabulario: *es la promesa de la tierra de Canaán a Abraham e Isaac* y la continua referencia a ella en el resto del relato sacerdotal. Una vez que el pueblo se ha multiplicado, a comienzos del libro del Éxodo, esta segunda promesa es la que decide el curso de la acción, como deja especialmente claro Éx 6. Israel todavía no está en su tierra y debe ser conducido a esa tierra. Una de las últimas frases de P⁹ expresa claramente que en esto se cumple lo dicho a toda la humanidad en Gn 1,28. Efectivamente, en Jos 18,1 reaparece el vocabulario de Gn 1,28, que no se había utilizado mientras tanto: «Toda la comu-

Gn 1,28: PROGRAMA DE LA HISTORIA SACERDOTAL

		Bendecir (<i>barak</i>)	Crecer (<i>parah</i>)	Multiplicar (<i>rabah</i>)	Llenar (<i>malé'</i>)	Tomar posesión (<i>kabash</i>) del país	Reinar sobre (<i>radah</i>) los animales
Bendición	Gn 1,28	X	X	X	X	X	X
	9,1.7	X	X	X	X		
	17,2.6.16	X	X	X			
	28,3	X	X	X			
	35,9.11	X	X	X			
	48,3-4	X	X	X			
Cumplimiento	47,27		X	X			
	Éx 1,7		X	X	X		
	Jos 18,1					X	
Revisión	Gn 9,2						ser temido

nidad de los hijos de Israel se reunió en Silo y se instaló allí la tienda del encuentro; la tierra (*'eres*) le quedó sometida (*nikb^oshah*)». Gn 1,28 y Jos 18,1 forman una inclusión literaria que enmarca toda la obra.

Sólo nos queda por examinar otro elemento de Gn 1,28: el dominio del hombre sobre los animales. En P⁹ no hay la menor noticia de su cumplimiento. Pero esto no se debe a que, por fin, tenemos aquí una promesa escatológica todavía incumplida –de la que sería fácil encontrar paralelos de la paz mesiánica con los animales–, sino simplemente a que P⁹ no aplica a este tema el esquema de cumplimiento sino el de revisión del proyecto de Dios sobre el mundo. En lo que concierne a su dominio sobre los animales, al hombre, por usar el lenguaje mesopotámico, «le fijan un nuevo destino».

La dieta vegetariana impuesta a hombres y animales en Gn 1,29, inmediatamente después de la bendición de 1,28, muestra que el dominio de los hombres sobre los animales era visto como algo paradisíaco y pacífico. Y esto es lo que destruye el pecado de «toda carne» –expresión que incluye a hombres y animales– y lo que provocará el diluvio. Se trata de un pecado de violencia (*hamas*). Hombres y animales han comenzado a matar para comer carne, violando expresamente la orden dada por Dios. Después del diluvio, Dios prometerá a Noé no volver a enviar un nuevo diluvio. Sin embargo, para mantener esta promesa debe disminuir en algún modo el número de actos violentos. Y para ello autoriza a los hombres a comer carne en adelante. Éste es el sentido de la frase de Gn 9,2, que utiliza el lenguaje de la guerra santa y que introduce un estado de guerra entre hombres y animales: «Todos los animales de la tierra os temerán y respetarán: aves del cielo, reptiles del suelo, peces del mar, están en vuestro poder».

El rechazo de una concepción dinámica de la historia

Así pues, el último elemento de Gn 1,28 tampoco supera el horizonte de la historia contada por P⁹. No existe ninguna otra promesa que no se cumpla dentro de su relato. Para los lectores de P⁹, la promesa según la cual Abraham y Jacob serían los antepasados de reyes se ha cumplido hace tiempo. Lo mismo ocurre con la que dice que Yahvé será su Dios y el de sus descendientes. *Podemos, pues, afirmar tranquilamente que P⁹ no conoce nada que pueda superar en el futuro las realidades descritas en su historia.* Una vez que Israel ha cruzado el Jordán, para P⁹ ya no existe una historia dinámica, que se supera y asciende sin cesar hacia una realidad escatológica insospechada.

Por lo que respecta al «vegetarianismo paradisíaco» y su supresión después del diluvio, lo que observamos es más bien una línea descendente. ¿Tendría razón Ewald, después de todo, cuando la comparó con la teoría tan pesimista de las cuatro edades del mundo? Aunque en P⁹ no se encuentre esta teoría de forma expresa, también él presentaría la historia como un descenso análogo desde el mejor de los mundos posibles hacia un mundo nuevo, de segunda categoría.

En cierto modo, creo que la comparación es exacta. Pero podemos citar un paralelo mucho más adecuado que cualquier otro texto a propósito del declive de una edad de oro a una edad de hierro. Se trata del mito de Atrahasis¹².

¹² Traducción castellana en F. Lara Peinado, *Mitos sumerios y acadios*, Editora Nacional, Madrid 1984, pp. 307-342.

Como es sabido, este relato trata muy rápidamente la creación de la humanidad, el primer gran acontecimiento, y continúa con la historia de los hombres y de los dioses hasta poco después del diluvio. En este momento, los grupos de dioses que habían estado en desacuerdo con respecto al diluvio y a la salvación de Atrahasis, el héroe de este diluvio, llegan a un compromiso para organizar la existencia de la humanidad en el mundo sobre bases nuevas. Los asiriólogos no están todavía de acuerdo sobre el verdadero motivo que impulsó a los dioses a destruir a los hombres mediante un diluvio. ¿Se trató de una rebelión de los hombres? ¿Fue su deseo de apropiarse de algo más elevado que lo que estaba previsto para ellos? ¿O fue el hecho puramente biológico de que los humanos se multiplicaban demasiado aprisa y se volvían demasiado numerosos? El motivo se encuentra quizá tanto en el pecado como en la biología.

El compromiso después del diluvio parece reflejar sobre todo la problemática de la superpoblación, porque las medidas que se adoptan tienden a reducir el número de hombres. En todo caso, según el mito de Atrahasis, después del diluvio se instaura un nuevo mundo porque el primero no ha superado la prueba; y en esto me parece que hay un claro paralelo con el Escrito sacerdotal, por distintos que sean los motivos que llevan al diluvio.

¿Qué aporta todo esto para entender la concepción de la historia de P⁹? Es claro que el mito de Atrahasis habla de una fase agitada del mundo, que busca a tientas su estado definitivo, porque quiere explicar la esencia de un mundo que ha llegado a una situación de tranquilidad. El Escrito sacerdotal hace lo mismo: *pero recorre dos veces el camino del mundo dinámico al estático*. La primera vez, igual que el mito de Atrahasis, hasta un primer momento de calma después del diluvio. El

edificio del mundo está ya en pie y no será derribado. Sin embargo, para los seres humanos que habitan este edificio comienza un segundo período dinámico. El relato tomará a Israel como ejemplo. El proyecto esbozado en la alborada de la creación y ahora revisado sigue siendo la misión de la humanidad. Debe crecer en número y cada pueblo debe tomar posesión de la tierra que le ha sido asignada. Es una nueva fase dinámica, una historia que tiende hacia un futuro mayor. Pero entonces se habrá realizado la situación prevista por Dios. El relato termina aquí igual que el mito de Atrahasis termina después del compromiso que sigue al diluvio. El mundo ya es como debe ser y no precisa de más cambios.

Tampoco falta el elemento formal de una catástrofe al final de la segunda fase dinámica y de una revisión del orden antiguo por la Palabra de Dios. El pecado del pueblo, en el relato de los exploradores (Nm 13-14), y el pecado de los guías espirituales, en el relato del don del agua (Nm 20,1-13), llevan a la pérdida de toda una generación con sus jefes en el desierto. ¿Cómo no recordar el diluvio que cierra la historia de los orígenes? Y en Nm 27 se modifica la forma de gobernar a Israel a partir de la conquista de la tierra: en la fase dinámica, Moisés estaba en relación con Dios, y Aarón le estaba subordinado; ahora es Eleazar, el sacerdote, quien dice a Josué, sucesor de Moisés, lo que Dios le comunica por oráculos.

La estabilidad del mundo, que ha alcanzado su forma definitiva por dos intervenciones de Dios, queda garantizada por la doble *berit*. La *berit* con Noé garantiza la estabilidad del edificio del mundo, y la *berit* con Abraham la del número de naciones, la posesión de la tierra y la presencia de Dios en el santuario en medio de Israel. En los dos casos se trata de «una alianza eterna» (*berit 'olam*). Su valor

no depende ya –al contrario que la *berit* deuteronómica– de la fidelidad de los hombres a la alianza. Cuando una generación peca, falla ciertamente y es castigada. Pero Dios no da marcha atrás, y la generación siguiente puede volver de nuevo a la estructura estable y definitiva del mundo.

El exilio y el Escrito sacerdotal

También el Israel del exilio –es decir, el lector del relato sacerdotal– ha fallado. Se repite la situación del desierto, quizá incluso la de Egipto. Pero también hay esperanza de volver. Y esta esperanza no se basa en ningún tipo de escatología ni en la espera de futuras intervenciones de Dios que superen a las antiguas, sino en que nuestro mundo, después del paso del Jordán, mantiene algo estable que Dios le ha concedido y que no le arrebatará. P^o cuenta historias paradigmáticas. Y esto significa que el mundo siempre puede caer de su forma plena a la imperfección del devenir. Entonces hay que recorrer de nuevo los caminos de la fase dinámica. Esto relaciona los resultados de la primera parte de nuestra reflexión con lo que hemos elaborado en la segunda sobre la filosofía de la historia del Escrito sacerdotal.

Esta concepción de la historia produce en el Israel del exilio el mismo efecto que un profeta escatológico: le da esperanza. Pero no provoca en el corazón humano esa inquietud inextinguible que producían los profetas. Por eso, en una época

como la actual, en que la humanidad parece haber llegado «a los límites del crecimiento», debemos interesarnos más por la visión de un mundo estático que nos ofrece la historia sacerdotal.

Por otra parte, esta visión es tan matizada que ya no vale la antigua alternativa «Ley o Historia». El relato del pasado ya no legitima simplemente las circunstancias presentes. Porque el lector del Escrito sacerdotal no vive precisamente dentro de la estructuras majestuosas y tranquilas previstas por Dios y que podrían estar en vigor. Por otra parte, tampoco se trata de esperar una realidad escatológica nueva, desconocida, sorprendente. La forma ideal del mundo ya existía y se conoce. Siempre está ahí, por obra de Dios, y basta volver a ella.

Podemos preguntarnos si la sobrecarga de la Historia sacerdotal con material legislativo no hace inclinar la balanza hacia la «Ley». O si, en la redacción final del Pentateuco, los relatos mucho más «históricos» de las fuentes antiguas o la teología deuteronómica de la alianza no han ahogado y vuelto invisible el enfoque particular de la historia que ofrece P^o. Al final de esta exposición, la pregunta por la que comencé sigue siendo válida. Habría que plantearse también a partir de una lectura canónica, sea judía o cristiana. En todo caso, cuando se trata de obras tan peculiares como la Historia sacerdotal, sólo se podrá responder a ella si renunciamos a conceptos tan precipitados como el popular de «Historia de la salvación».

DEUTERONOMIO Y PENTATEUCO

ESTADO DE LA INVESTIGACIÓN

En el ámbito científico, las hipótesis pueden constituir el objeto de movimientos circulares. Estos círculos de hipótesis surgen cuando disponemos de muy pocos datos sobre un problema. En tal caso, a menudo pueden entrar en competencia diversas explicaciones sin llegar a contradecirse. Se verifican los distintos puntos de vista uno detrás de otro y, más pronto o más tarde, se vuelve siempre al primer enfoque.

El problema del Pentateuco parece un terreno clásico de estos círculos de hipótesis. La crítica del Pentateuco lo experimentó desde su primer siglo de existencia. Todo empezó con una hipótesis documentaria (Astruc, 1753). Le sucedió una hipótesis de los fragmentos (Geddes, 1792). Poco después se forjó una hipótesis de complementos (Ewald, 1831). A partir de ella se desarrolló, exactamente cien años después de la primera, la «nueva» hipótesis documentaria (Hupfeld, 1853). En cuanto a la hipótesis documentaria «más reciente» (R. Smend, O. Eissfeldt y otros), no fue más que una versión refinada de la «nueva» y engendró un malestar generalizado por las hipótesis. En nuestros días estamos curados de esta enfermedad. Actualmente se juega otra vez con hipótesis de fragmentos y de complementos. ¿Cuándo se llegará a la «tercera hipótesis documentaria»? Sólo nuevos datos podrían detener el círculo que hemos evocado.

Además, se ha puesto en marcha un segundo círculo, referente a las hipótesis que se basan en los estratos literarios. La cuestión consiste en saber cuál es el estrato más antiguo. Hasta Graf y Wellhausen era el que ahora llamamos «documento sacerdotal» (P), que constituía el «documento básico»; el «documento yahvista» (J) y el Deuteronomio (D) eran más recientes. Desde Wellhausen hasta nuestros días, el «yahvista» (J) y el «elohísta» (E) eran las «fuentes antiguas»; luego venía D, y por último P. Para van Seters, H.-H. Schmidt, M. Rose y todos sus seguidores, el que ocupa el primer puesto por ahora no es sólo D, sino también la Historia deuteronomista. Después de ella es cuando fueron compuestos J y D. En realidad, más pronto o más tarde tenía que nacer esta teoría. Y si continúa el entusiasmo actual por la datación tardía de los documentos bíblicos, casi podemos calcular el momento en que surja una nueva hipótesis, según la cual el escrito sacerdotal, cualquiera que sea la fecha tardía que se le atribuya, se convertirá en el «documento básico». Es posible que los discípulos de Y. Kaufmann ya la estén preparando.

Esto puede parecer descorazonador. Sin embargo, no renunciaría por ello a formular hipótesis. Con los datos de que disponemos, es la única posibilidad de abordar científicamente el problema.

Con una hipótesis aislada no se puede dominar de forma adecuada el problema del Pentateuco; es preciso el círculo de hipótesis.

Centro mi atención en el segundo círculo por un motivo muy concreto. Lo que en él está en juego es la datación. Si hay que fechar el Pentateuco, todo depende del Deuteronomio. Desde De Wette, el Deuteronomio es el «punto de Arquímedes de la crítica del Pentateuco» (Eissfeldt). Para la hipótesis más reciente, el Deuteronomio no sólo es el punto de Arquímedes, sino incluso el punto de partida de toda la historia del Pentateuco.

No puedo negar una afección desordenada al Deuteronomio. Por tanto, este punto de vista me parece fascinante. Sin embargo, me admira que quienes se consagran al problema del Pentateuco piensen tan poco en el Deuteronomio. Contentémonos con un solo ejemplo: la teoría reciente más desarrollada sobre el Pentateuco se encuentra, sin discusión, en dos obras de E. Blum (1984 y 1990). En conjunto se trata de más de mil páginas. Sin embargo, no se encuentra en ella más que una nota a pie de página relativa a la crítica interna y a la historia de la redacción del Deuteronomio, donde admite la existencia de algo parecido a la Obra histórica descrita por Noth. Comprendo perfectamente que Blum debía estar agotado tras su esfuerzo. A pesar de todo, en este punto, su teoría sobre el Pentateuco presenta una debilidad innegable.

Sin duda, hay excepciones a esta abstinencia deuteronomista. Por ejemplo, Th. Römer ha redactado, teniendo en cuenta el conjunto del Pentateuco, un largo tratado de 655 páginas sobre los «padres» de Israel en el Deuteronomio y en la tradición deuteronomista. También la *Asociación católica francesa para el estudio de la Biblia* quie-

re ser una excepción. Al programar este congreso sobre el estado de la investigación a propósito del Pentateuco, pensó como algo natural en un estado de la cuestión referente al Deuteronomio. En nombre del libro del Deuteronomio quisiera agradecerle calurosamente este detalle. Además, aprovecho la ocasión para decir en nombre propio cuánto me alegra el que me hayan invitado a hacer esta exposición.

Si se examina el Deuteronomio con la óptica de la problemática del Pentateuco, hay que preocuparse, como ya he dicho, del tema de la datación. El Deuteronomio se ha convertido en el «punto de Arquímedes» de la crítica del Pentateuco *porque* se creía poder vincular de manera firme su redacción con la alianza establecida por Josías de Judá en 621 a.C. ¿Sigue esto en pie?

El primer problema que se plantea es el del valor histórico de 2 Re 22-23 en la investigación más reciente. En efecto, la información histórica no nos servirá de nada si no sabemos *qué* Deuteronomio fue encontrado entonces y aceptado con valor normativo: ¿se trata del libro que tenemos ahora entre las manos o de una de sus primeras elaboraciones? Si hubo una primera elaboración, ¿cuál fue su naturaleza? De ahí nace una segunda cuestión, relativa a lo que sugiere la investigación actual a propósito de los estratos internos del libro del Deuteronomio. Sólo entonces, en una tercera etapa, podemos preguntarnos, con las distinciones en uso, por la relación del Deuteronomio, en sus diferentes estratos, con los otros libros del Pentateuco y con su historia. Al exponer un tema tan amplio se impone la selección. Si advierten que paso en silencio autores importantes, incluso conjuntos completos de cuestiones, estén seguros de que lo siento, pero es imposible proceder de otro modo.

2 Reyes 22-23 y el Deuteronomio

Prácticamente nadie duda que el «Libro de la Ley» encontrado por el sacerdote Jelcías en el templo, y que el rey Josías hizo obligatorio para todo Judá, designa al Código deuteronomico. Por sí solo, el conjunto narrativo que va desde el Deuteronomio hasta 2 Reyes obliga a suponerlo. Pero esto no permite sacar conclusiones históricas. En efecto, ¿qué valor informativo puede tener el hermoso relato sobre el piadoso rey Josías?

Llegamos con ellos a la cuestión, abierta de nuevo, de la Historia deuteronomista. Noth sólo pudo definir la homogeneidad de su Historia deuteronomista y su origen exílico relegando muchos problemas a las notas a pie de página. En ellas, tan pronto hacía referencia a tensiones entre las fuentes reelaboradas como contaba con añadidos pos-deuteronomicos aislados. A partir de estas notas a pie de página se formaron a continuación nuevas teorías. Pueden ser agrupadas en tres apartados.

Teorías sobre la Historia deuteronomista

Es posible remontarse a las teorías anteriores a Noth, hasta Kuenen y Wellhausen; se habla entonces de *estadios previos* de la obra histórica terminada durante la monarquía, y con ello se entierra al autor de la Historia deuteronomista del tiempo del exilio, genio solitario sin padre ni madre. La teoría de este tipo más simplificada admite una obra triunfalista preexilica que termina con Josías (Dtr I); ésta será desarrollada en el exilio y provista de un nuevo mensaje (Dtr II). Así F. M. Cross en

Harvard. Pero también se pueden admitir estadios previos más lejanos e incluso una primera edición algo posterior a Salomón. Así piensa A. Lemaire en París¹. En un excelente estado de la investigación de 1985, H. Weippert designa tales teorías como «teorías de bloques» que se añaden unos a otros. En mi opinión, la distinción entre una historia preexilica monárquica hasta Josías (Dtr I) y una revisión exilica de la misma (Dtr II) me parece inevitable.

Otros dejan con vida al Deuteronomista exílico de Noth y lo consideran el primer autor de una gran obra histórica; pero entonces hay que seguir postulando *detrás* de él otras *nuevas redacciones* de la obra. R. Smend y sus discípulos han levantado en Gotinga un «sistema de estratos» de este tipo. Se llega a siglas del género DtrH (Historiador), DtrP (Profeta), DtrN (Nomista, legislador). En mi opinión, este modelo no tiene mucho futuro. Pone muy poco en discusión a Noth. A fin de cuentas, cada serie de motivos que atraviesa la obra define un estrato propio. Sin embargo, en cuestión de detalles esta teoría ha hecho buenas observaciones. Smend, por ejemplo, ha descrito en Josué y Jueces un estrato exílico tardío al que hay que prestar atención: el «deuteronomista nomista». Hablo del DtrN de Smend, que no coincide por completo con lo que esta sigla cubre hoy para la escuela de Gotinga. Es claro que este DtrN de Smend también puede ser tenido en consideración por quien se incline por la teoría de los bloques.

Y otros niegan toda importancia a todas las ten-

¹ A. Lemaire, «Vers l'histoire de la rédaction des livres des Rois»: ZAW 98 (1986) 221-236.

siones y contradicciones presentes en los Profetas anteriores (Josué a 2 Reyes) e incluso a todas las ideas de Noth que se pasean por las notas a pie de página, considerando todo esto como un rasgo típico de una historiografía posexilica, ya casi helenística. Defienden entonces la idea de una obra homogénea. Pero a costa de una datación tardía. El Deuteronomista de Noth toma el ascensor para bajar a otro siglo. H. D. Hoffmann es quien ha seguido este camino de la manera más radical. Ha propuesto análisis sincrónicos muy buenos y ha puesto de relieve numerosos elementos estructurantes, igual que factores de unidad desconocidos hasta ahora. En cambio, su visión global no depende de estos análisis; se atiene a una manera de ver las cosas que el mismo Hoffmann define como «histórico-tradicional llevado al extremo». No representa un caso aislado. Muchos de los trabajos de sincronía literaria pura sobre los libros de Samuel y Reyes –especialmente entre los anglosajones– se asemejan por sus posiciones históricas, de las que hacen abstracción por principios metodológicos, pero que siguen presentes en el trasfondo de su pensamiento. Hoffmann y los sincronistas enseñan muchas cosas sobre el carácter del texto pero no sobre las cuestiones históricas.

El «Libro de la Ley» y el Deuteronomio

He dicho que nadie discute la referencia al Código deuteronomico en 2 Re 22-23. Es cierto, pero esta frase dice cosas muy distintas cuando la pronuncian Cross u Hoffmann. Para Cross, estos capítulos fueron escritos pocos años después de los acontecimientos; lo que cuentan es histórico. Para Hoffmann, estos capítulos son posexilicos. Hablan

del Deuteronomio posexilico y le inventan una prestigiosa etiología, pero no dicen nada de lo que ocurrió en el 621. Por consiguiente, las grandes teorías sobre la Historia deuteronomista no carecen de influjo cuando se introduce el Deuteronomio en una teoría del Pentateuco. Ellas deciden ante todo si hay que establecer o no una relación entre el Deuteronomio y los acontecimientos del 621.

Esto se concreta todavía más en los estudios especialmente relacionados con 2 Re 22-23. Comencemos por el final: para Hoffmann, el descubrimiento del libro no es «un acontecimiento histórico sino un relato del Deuteronomista para demostrar una tesis»; el texto es «una ficción en casi todos los detalles de la presentación»; el verdadero núcleo histórico debió ser el hecho de que «el movimiento deuteronomista experimentó por vez primera bajo Josías, a escala más amplia, un reconocimiento y apoyo oficiales». No se puede decir más.

En los análisis de 2 Re 22-23 cercanos al modelo de Gotinga, a menudo son las secciones del texto con mayor resonancia deuteronomista las que son atribuidas a los estratos más recientes de estos dos capítulos y, por lo mismo, no tienen casi ningún valor histórico. Sin embargo, el análisis de H. Spieckermann –sin duda el más cuidadoso que ha salido de Gotinga– admite una fuente procedente del siglo VII, que el DtrH habría reelaborado. Para Spieckermann, el Libro de la Ley de Josías era sin duda alguna el Deuteronomio.

Por último, quien cuenta con una obra histórica del tiempo de Josías, en la óptica de la teoría de bloques, no dudará que el libro encontrado y el Deuteronomio son idénticos, aunque sólo fuese por la distancia temporal insignificante que separa al texto de los acontecimientos. Personalmente me apunto a esta opinión. Incluso, basándome en mi

análisis, supongo que en 2 Re 22-23 se ha utilizado un documento que contaba el descubrimiento del libro y la conclusión de la alianza.

Y ahora voy más lejos. Como he intentado mostrar en dos artículos recientes, existen en 2 Re 23,3 ciertas alusiones al texto de la Ley encontrado entonces, y podemos sacar algunas conclusiones

sobre su extensión y sus pormenores. El documento parece haber comenzado en Dt 6 y contenía fragmentos de Dt 28. Esta Ley es presentada todavía como Ley de Yahvé, no como Ley de Moisés. Y tampoco debía incluir la visión retrospectiva de Moisés sobre la proclamación del Decálogo en el Horeb (Dt 5).

Los estratos del Deuteronomio

Criterios de análisis

También en este punto hay falta absoluta de consenso. Raros son los libros bíblicos en que la diferencia de apreciación de criterios válidos para la crítica de fuentes y de la redacción es tan grande como en el Deuteronomio.

Un ejemplo lo tenemos en el paso del singular al plural para dirigirse a Israel: a veces Moisés dice «tú»; a veces, «vosotros»; y esto puede ocurrir varias veces en la misma frase. ¿Es un indicio de estratos diferentes? Si lo admitimos para estadios antiguos del libro, ¿no podrían los redactores posteriores haber encontrado esta «mezcla de números» y haberla imitado en sus propios textos, hasta el punto que el «cambio de número» ya no sea un indicio de estratos diferentes?

Otro fenómeno: las palabras claves de la retórica deuteronomica no están repartidas de manera uniforme en el libro. ¿Indica esto un origen distinto de cada sección? En caso afirmativo, la estadística verbal sería de gran ayuda. Pero, ¿no debemos partir del hecho de que estratos tardíos han podido recoger fórmulas típicas de los estratos más antiguos, hasta el punto de que han desaparecido las fronteras en el uso del lenguaje?

Más aún: en Dt 12-26 aparecen diversas formas de leyes, por ejemplo apodícticas («debes...»), casuísticas («si... entonces»), o leyes con fórmulas conclusivas típicas (por ejemplo: «debes hacer desaparecer el mal de en medio de ti»). ¿Hacen referencia estas expresiones a antiguas colecciones de leyes, dominada cada una por una sola fórmula, o había desde el principio una mezcla de fórmulas?

En una obra literaria como el Deuteronomio, mucho depende de la unidad lógica que se espere: ¿podemos contar desde el momento de la redacción con una voluntad conciliadora de tipo jurídico-interpretativo que sólo aparecería en la simple composición de leyes aparentemente incoherentes? A la inversa, ¿hay quizá opciones teológicas diferentes cuya incompatibilidad permite reconocer estratos diversos, kerigmas diferentes? Por último, ¿hasta qué punto es posible, basándonos sólo en el contenido, situar el texto en determinado período histórico o hacerlo proceder de tal ambiente social, como piensa L. Peritt?

Cuando se elaboran teorías, se puede trabajar con modelos explicativos totalmente diferentes a propósito de la formación del libro. ¿Hubo en circulación varias ediciones paralelas del Código deuteronomico que fueron finalmente unificadas? Así

pensaba Wellhausen y también Steuernagel. ¿Agruparon los redactores unidades textuales distintas? Así pensaba Noth. ¿Hubo un texto fundamental sometido a ampliaciones continuas y a interpretaciones jurídicas nuevas, lo que se llama «relecturas»? Así piensan muchos hoy día. Por consiguiente, reaparecen las formas fundamentales de las hipótesis sobre el Pentateuco: documentaria, fragmentaria, complementaria. También ellas recorren su círculo. Con todas estas alternativas, no debe extrañarnos que se sigan proponiendo análisis nuevos y divergentes del texto.

La crítica textual

A esto se añaden dos factores de los que muchos, incluso entre los especialistas del Deuteronomio, no son muy conscientes. Ante todo, el estado de la crítica textual. Es cierto que J. Hempel ha confeccionado con entusiasmo el aparato de la *Biblia Hebraica Stuttgartensis*. Pero a veces también se ha emperrado en sus opciones. Hasta 1977 no hemos tenido un texto crítico de los Setenta del Deuteronomio. El comentario en curso de publicación de L. Peritt es el primero que hace referencia a él con seriedad. Ciertamente, comparado con el de otros libros bíblicos, el texto del Deuteronomio está relativamente bien conservado; sin embargo, a menudo se trabaja con el texto masorético con una ingenuidad desconcertante. Cuando los trabajos de crítica literaria no parten del texto más antiguo de que disponemos carecen de una base sólida.

Veamos un ejemplo en Dt 1,8: «... la tierra que Yahvé ha jurado a vuestros padres, a Abraham, Isaac y Jacob, que daría a *ellos* y a su descendencia después de ellos». El texto samaritano, que tiene aquí todas las trazas de ser el más antiguo, no incluye «a *ellos* y». Como la tesis de Th. Römer,

según la cual los nombres de los patriarcas fueron introducidos en el Deuteronomio por los redactores del Pentateuco, depende en última instancia de 1,8, y la tonalidad sacerdotal de «a *ellos* y a su descendencia después de ellos» constituye su argumento decisivo, la ausencia de esta fórmula en el texto más antiguo de que disponemos significa un gran obstáculo para su tesis. El texto masorético presupone sin duda el Escrito sacerdotal, pero el Samaritano presupone ya la redacción del Pentateuco. La adición masorética de fórmulas sacerdotales debería, por tanto, ser más reciente que la redacción del Pentateuco.

El último trabajo literario

El segundo problema está estrechamente ligado al primero. Por sorprendente que pueda parecer, el Deuteronomio ha sido poco estudiado de forma sincrónica incluso en los últimos tiempos. Los partidarios del sincronismo en los últimos años se han precipitado en masa sobre los textos narrativos, olvidando los jurídicos. Últimamente he emprendido con G. Braulik una serie de análisis sincrónicos del Deuteronomio. Hemos llegado al convencimiento de que el libro debió conocer una especie de elaboración final, beneficiándose de un arreglo sistemático jurídico que lo atraviesa de punta a cabo, y que ha sido pulido en el aspecto lingüístico, hasta el punto de que ciertas palabras importantes aparecen de forma constante siete veces o según un múltiplo de siete. Estas observaciones no constituyen un argumento en contra de una larga y compleja prehistoria del texto, pero su reconstrucción se vuelve más ardua. Durante la elaboración final, ciertos contornos primitivos del texto fueron claramente limados, tanto mediante abreviaciones como mediante añadidos. No pienso que sea imposible

reconstruir ninguna de las etapas anteriores. Subsisten bastantes indicios de diversos estadios anteriores. Pero ciertos trabajos de crítica literaria y de la redacción realizados en los últimos años tienen muy poco en cuenta estas mejoras jurídicas y literarias finales.

A fin de cuentas, sigue teniendo pleno sentido investigar la historia del Deuteronomio. Se podría argumentar aduciendo razones, pero no es posible hacerlo en este momento. Me contentaré, pues, con esbozar mi punto de vista.

Esbozo de una historia del Deuteronomio

La reforma deuteronomica

Según Noth, el Deuteronomista recibió el Deuteronomio «formulado como un discurso de Moisés y enmarcado en otros discursos de Moisés, esencialmente en la forma en que aparece ahora en Dt 4,44-30,20». El momento de su «crecimiento literario» debería situarse «antes del Deuteronomista». Esta postura se ha vuelto muy discutible después del artículo de Minette de Tillesse en 1962². Parece que las importantes revisiones a que fueron sometidos los libros históricos llevaron a retocar también el Deuteronomio, que es el comienzo de esa obra histórica.

Cuando se elaboró el marco de la Historia deuteronomista hasta la época de Josías, no fueron sólo Dt 1-3 y los capítulos conclusivos del Deuteronomio los que proporcionaron al Código (Dt 12-26) un

² «Sections 'tu' et sections 'vous' dans le Deutéronome»: *Vetus Testamentum* 12 (1962) 29-87.

entorno narrativo, sino que también las leyes de este último fueron rellenas con referencias que anticipaban la historia que se contaría más tarde³. Así, mediante giros estereotipados, se prepara de antemano la toma de posesión del país bajo Josué. En Dt 12, el capítulo sobre la centralización del culto, se anuncia de forma velada la construcción del templo salomónico. Incluso ciertos detalles, como los combates de Saúl y de David contra los amalecitas, fueron previstos en el Código (cf. Dt 25,17-19).

Durante el exilio

La ampliación y comentarios experimentados por la Historia deuteronomista (especialmente los pecados de Manasés), que debían tanto describir como justificar la caída de Judá, tampoco perdieron al Deuteronomio. Textos como Dt 12,29-31 ó 29,21-27 prepararon lo que se diría más tarde sobre las causas de la caída. También en tiempos del exilio debieron ser introducidas las leyes de Dt 16,18-18,22 sobre los jueces, los reyes y los levitas; desarrollaban una estructura institucional distinta de la que llevó a la ruina.

Más tarde, siempre durante el exilio, el «deuteronomista nomista» identificado por Smend en Josué y Jueces insertó igualmente en Dt 6,18-19 o en 11,8 su tesis de que Israel, para poder volver al país, debía merecérselo previamente observando la Ley. Otro estrato más tardío, especialmente en Dt 9,1-8.22-24, se opone vivamente a esta tesis. En estos pasajes se encuentra una especie de doctri-

³No estoy completamente seguro de que todo esto ocurriese en el mismo momento. Quizá hubo un relato de la conquista del país que no iba más allá del libro de Josué; sólo más tarde, pero quizá aún bajo Josías, se compuso un bloque que llegaba hasta este rey.

na antinomista, que opone la ley y los méritos a los dones gratuitos de Dios, prefigurando la teología de san Pablo.

Con estos textos comienza para la Historia deuteronomista un trabajo tardío de reinterpretación, que sólo se llevó a cabo en los primeros libros, a menudo sólo en el Deuteronomio; o faltaron las fuerzas o no se consideró útil prolongar los comentarios correspondientes hasta los libros de los Reyes. Ahora se expresa la esperanza de un final del exilio y de la posibilidad de volver. Los textos más importantes son Dt 4,1-40 y 30,1-10, donde resuenan ecos indiscutibles de la teología de la alianza del Escrito sacerdotal y de los anuncios de salvación del libro de Jeremías.

Esta fase de la historia del Deuteronomio coincide con el crecimiento de la Historia deuteronomista de la que forma parte. Pero es sólo una etapa del conjunto del Deuteronomio. ¿Qué ocurrió antes de la fase «deuteronomista»? Y ¿hubo también una etapa pos-deuteronomista? ¿Cuándo y cómo entró el Deuteronomio a formar parte del Pentateuco?

El decálogo

La clave de las dos primeras preguntas me parece que se encuentra en el decálogo. El decálogo entró en el Código deuteronomístico cuando fue elaborado el relato del Horeb en Dt 5. Éste procede del autor deuteronomista preexílico. Después de contar la marcha desde el Horeb hasta Moab en Dt 1-3, el Moisés deuteronomístico echa de nuevo la vista atrás en un segundo discurso y cuenta lo ocurrido en el Horeb. Aquí desarrolla la idea de que las leyes deuteronomísticas constituyen una especie de comentario del decálogo ya comunicado en el Horeb.

Sería exagerado pretender que el decálogo fue creado por el autor deuteronomístico en esta ocasión. Sin embargo, debemos imaginar la ley predeuteronomística sin decálogo, sin comentarios y sin exhortaciones referentes al decálogo. Pocos elementos presentes ahora en Dt 1-11 debieron formar parte de ella. La última ley de la que podemos decir con seguridad que se encontraría en él es la ley de la Pascua en Dt 16. La Ley de Josías sólo contenía un derecho cultual y un derecho social vinculado al ritmo del culto (Dt 12-18). El contenido genérico de las bendiciones y maldiciones en Dt 28 ponía término a este conjunto. La Ley en sí misma se presentaba, ya lo he dicho, como palabra de Yahvé y no como discurso de Moisés. Es posible que el versículo 26,16, donde es el mismo Yahvé quien ordena observar la Ley, constituyese la transición entre la Ley y las bendiciones y maldiciones.

Después del exilio

El decálogo es también importante para la historia del Deuteronomio después del exilio. En esta época, lo más tarde, el Código deuteronomístico parece haber sido considerado como verdadero libro de la Ley que regía todos los ámbitos. Por ello, debía ser completado. Este trabajo de complemento tuvo lugar durante o después del crecimiento del texto vinculado a la redacción de la Historia deuteronomista.

Probablemente la mayor parte del Código entre Dt 19 y Dt 25 fue introducida en este momento. Naturalmente, lo que se reelaboró fueron materiales antiguos –quizá colecciones enteras– pero hasta entonces no habían formado parte del Código del Deuteronomio. La tesis de Dt 5 de que el Deuteronomio sería una especie de comentario del Decálogo se había impuesto por entonces con tanta fuerza

que, a partir de ahora, en la medida de lo posible, se intentará ordenar las leyes de acuerdo con el orden del decálogo, como ha comprobado G. Braulik.

En un momento dado, el Deuteronomio perdió el privilegio de estar al comienzo de la Historia deuteronomista y se convirtió en la prolongación, quizás también en el final, del relato del Pentateuco. Entonces, por ejemplo, se insertó la bendición de Moisés en Dt 33, en paralelo con la bendición de Jacob en Gn 49; sólo después de esto se puede imaginar el sistema de los cuatro títulos que estructuran ahora el libro del Deuteronomio: 1,1 «Palabras»; 4,45 «Ley» (Torá); 28,69 «Palabras de la alianza»; 33,1 «Bendición».

Si esta visión de la historia del Código deuteronomico es básicamente exacta, hay que ser muy prudentes ante numerosas teorías de crítica literaria de los tres últimos decenios. Gran número de ellas, por ejemplo, no tiene en cuenta la doble modificación de la función del derecho deuteronomo-

mico: en primer lugar, el paso de un derecho cultural con trasfondo de teología de la alianza a un texto que fundamenta una interpretación literaria de la historia; y sólo a partir de ahí, en segundo lugar, se pasa a una codificación jurídica de todos los sectores de la vida. Por el contrario, las teorías en cuestión comienzan postulando textos jurídicos ordinarios válidos para todas las situaciones de la vida. Además, en su opinión, el proceso de crecimiento del núcleo legislativo del libro quedó básicamente terminado antes del exilio. Estas teorías están todavía muy influidas por Noth. En consecuencia, remontan demasiado lejos sus estratos más antiguos. En resumen, saben demasiado sobre la prehistoria del Deuteronomio en el período monárquico. Se advierte aquí la influencia masiva de prejuicios sobre la valoración de los fallos y las tensiones de un texto.

Todo esto no carece de importancia cuando nos preguntamos por las relaciones que existen entre la historia del Deuteronomio y la del Pentateuco.

El Deuteronomio y el Pentateuco

El descubrimiento de ciertos textos nos permite hoy día conocer algo mejor la institución persa de la «autorización imperial» de los derechos particulares. ¿Podría haber nacido el Pentateuco, en el marco de esta institución, como fundamento del derecho para el «pueblo de los judíos»? Los partidarios de esta hipótesis se multiplican⁴.

⁴ Véase en A. de Pury, *Le Pentateuque en question*, Labor et Fides, 1989-1991, las contribuciones de S. Amsler (p. 235-257) y de F. Crüsemann (p. 339-360). J. L. Ska, «Un nouveau Wellhausen»: *Biblica* 72 (1991) 253-263 indica prudentemente algunas dudas sobre la hipótesis en cuestión.

En esta perspectiva, el Pentateuco sería de sopetón un texto jurídico. No haría más que confirmar lo que la tradición judía siempre ha pensado: que es *torah*. Es bueno constatarlo de nuevo. El Deuteronomio, aunque sea la introducción a una obra histórica gigantesca, es esencialmente un texto jurídico. Por tanto, si queremos conocer la relación entre el Deuteronomio y el Pentateuco, debemos examinar, ante todo, su relación con los diferentes cuerpos jurídicos del Pentateuco. Ya Wellhausen consideraba que ésta era la cuestión primordial. Pienso que la mayor parte de sus respuestas de entonces siguen siendo válidas.

El Deuteronomio y el Código de la alianza

Al principio existía el Código de la alianza (Éx 21-23), sólo después vino el Deuteronomio. El Deuteronomio es incluso una especie de prolongación del Código de la alianza. Sin duda, hay que distinguir algunas cuestiones.

En nuestros días es frecuente admitir que el Código deuteronomístico sufrió una revisión deuteronomista. Hace poco estudié este tema con detalle. En todos los textos que analizaba resultó lo contrario. Incluso en los estratos de apariencia deuteronomista, lo que subyace es el Código de la alianza, que, por consiguiente, es anterior al Deuteronomio que conocemos.

El Código de la alianza influye en el derecho deuteronomístico en dos momentos diferentes de la historia del Deuteronomio. Comenzando por el segundo momento, éste tiene lugar durante la ampliación posexílica de carácter esencialmente jurídico en Dt 19-25; es allí, en opinión de G. Braulik, «donde la referencia a los materiales del Código de la alianza (Éx 21-23) se tiene más en cuenta dentro del corpus jurídico». El Código de la alianza constituye, pues, aquí una de las fuentes mayores del derecho y, al mismo tiempo, la aportación más importante a la ampliación de la ley deuteronomística.

Con respecto a la época monárquica, el problema que se plantea es saber si la Ley de Josías presupone ya el Código de la alianza. Quizá esa Ley no era más que una nueva edición ampliada del antiguo derecho cultural contenido en Éx 34,11-26. De hecho, desde un punto de vista jurídico y formal, deberíamos situar la Ley de Josías a continuación del texto de Éx 34. Sin embargo, ella también parece presu-

poner el Código de la alianza, en el que quedaron integrados el derecho de Éx 34 y otra serie de leyes. No sólo el derecho de los esclavos, sino sobre todo la ley sobre la centralización del culto (Dt 12): en concreto, las fórmulas deuteronomísticas de centralización se relacionan con el Código de la alianza aunque haya modificación del contenido.

¿Qué consecuencias se deducen de esto para la problemática del Pentateuco? Por desgracia, prácticamente ninguna. El Código de la alianza anterior a la Ley de Josías pudo ser una primera etapa del actual Código de la alianza. Sigue abierta la cuestión de si en aquella época se encontraba ya en un contexto narrativo del antiguo Pentateuco. Ni siquiera se puede decidir a partir del Deuteronomio si el Código de la alianza constituía ya parte de la perícopa del Sinaí cuando se redactó Dt 19-25. La génesis de la perícopa del Sinaí sólo se puede esclarecer a partir de las leyes deuteronomísticas.

El Deuteronomio y la Ley de santidad

Cuando A. Cholewinski emprendió bajo mi dirección a finales de los años sesenta su tesis doctoral sobre este tema, yo casi no tenía idea de lo que iba a salir de allí. Por entonces consideraba la Ley de santidad (Lv 17-26) como un cuerpo legislativo independiente y paralelo. Sin embargo, Cholewinski, con su investigación todavía no superada de 1974, me convenció. La Ley de santidad proviene de viejas tradiciones jurídicas; pero, en su forma actual, se ofrece como un complemento, a menudo también como una corrección, del derecho deuteronomístico. Para ello se alimenta en algunos casos del derecho antiguo del Código de la alianza.

Otra cuestión es seguir la distribución de Cholewinski en estratos exactos, deudora sobre todo de K. Elliger. La revisión del derecho deuteronomico por la Ley de santidad pudo realizarse dentro del Pentateuco, pero no es obligado aceptar esta idea. A lo sumo puede decirse que las bendiciones de la Ley de santidad en Lv 26 permiten una doble hipótesis: que presuponen la Historia sacerdotal, porque revisan su teología de la alianza, o que la ponen de relieve porque expresan un aspecto importante de su teología por vez primera. Pero también aquí estamos a merced de las teorías del Pentateuco y sigue abierta la cuestión de si esto entra ya en la historia del Pentateuco o sólo en la prehistoria del material sacerdotal del Pentateuco. Una vez más, es imposible tomar una decisión a partir del Deuteronomio.

En este contexto, me preocupa sobre todo un problema sincrónico y jurídico: en primer lugar, a nivel de derecho social, considero las disposiciones de la Ley de santidad como un retroceso en relación con las del Deuteronomio. En la Ley de santidad, cuando se considera la existencia de pobres, se dice que los esclavos por deudas deben esperar cincuenta años para ser liberados, en vez de los siete que indicaba el Deuteronomio. ¿Qué sentido del derecho se impone en el Pentateuco definitivo? ¿Debemos aceptar, de acuerdo con Blum, la teoría de un compromiso entre diferentes grupos judíos, que, obligados a ofrecer un texto consensuado a la administración persa, delegan simplemente el ajuste entre los diversos sistemas jurídicos a la interpretación legal más tardía?

Curiosamente, el Pentateuco silencia el hecho de que Moisés promulgó la Ley de santidad que recibió de Dios, mientras que lo afirma expresamente para el Deuteronomio. El proyecto de sociedad de la Ley de santidad, con excepción de los capítulos 21 y 23, permanece un secreto del autor

omnisciente del Pentateuco y de sus lectores, mientras que los israelitas del desierto y sus descendientes hasta los libros de los Reyes no tienen la menor idea de él⁵. Pero, ¿qué significa esto para quienes más tarde consideraron el Pentateuco como *torah*? ¿Lleva el análisis narrativo sincrónico a conclusiones jurídicas? ¿Puede responder alguno de ustedes a mi pregunta? Vuelvo al problema diacrónico del Pentateuco.

Quien desee resolver este problema no debe proponer una respuesta en contradicción con las relaciones históricas constatadas entre los diferentes cuerpos legislativos. Lo que hemos dicho hasta ahora constituye, pues, un criterio negativo para toda teoría del Pentateuco, pero nada más.

El Deuteronomio y los relatos de Gn - Nm

La Ley de Josías era una ley en estado puro, sin revestimiento narrativo. Su título debió tener el siguiente tenor: «Éstos son los *'edot* que Moisés dictó a los israelitas cuando salieron de Egipto» (Dt 4,45). La mención de la salida de Egipto no designa más que *el comienzo de la historia de Israel*. Esta frase podía ser formulada independientemente de los relatos del Pentateuco, igual que las otras referencias a la salida de Egipto que se encontraban quizá en las prescripciones pascales (Dt

⁵En la Ley de santidad, sólo las disposiciones relativas a los sacerdotes y levitas (Lv 21) y a las fiestas (Lv 23) se dicen que fueron comunicadas por Moisés a los israelitas (ver Lv 21,24; 23,44). Este tipo de noticias falta en las otras partes de la Ley de santidad, igual que en la mayor parte de las otras leyes sacerdotales.

16,1.3.6) o en ciertas frases de justificación (Dt 15,15; 16,12). No se mencionaba la montaña del Horeb. Parece que tampoco se aportaba ningún otro motivo narrativo del Pentateuco.

Las cosas cambiaron por completo en el Deuteronomio deuteronomista. La Ley se convirtió en un largo discurso de Moisés en Moab: recapitula una vez más para sus oyentes los acontecimientos principales que conocemos por el Pentateuco desde el Horeb hasta el Jordán. Estos recuerdos históricos preceden a la Ley, se mezclan con ella y la siguen. Además, Moisés evoca frecuentemente hechos aún más antiguos, especialmente el Éxodo y las maravillas de Dios que lo acompañaron, así como el juramento de poseer la tierra hecho a Abraham, Isaac y Jacob.

Es cierto que siempre hubo especialistas que reconstruyeron los estratos propios de las retrospectivas deuteronomistas sin hacer referencia a las narraciones del Pentateuco. En esta línea se orienta un célebre artículo de H. Cazelles sobre Dt 1-4. Pero, hasta época reciente, la mayoría de los autores mantenía, sin meterse en grandes discusiones, que los deuteronomistas conocían al menos las fuentes antiguas del Pentateuco de la teoría clásica y que desarrollaron a partir de ellas los relatos sobre Moisés. Yo mismo, hace tiempo, fui lo bastante ingenuo como para afirmar que los deuteronomistas presuponían en sus lectores el conocimiento de dichos textos, y esto les permitió sentirse autorizados a ofrecer su mensaje a partir de omisiones, alusiones y formulaciones nuevas. Mi discípulo D. Skweres escribió una monografía sobre «las citas literarias» del Deuteronomio, defendiendo la tesis de que el Deuteronomio, mediante fórmulas precisas, hace conscientes a sus lectores de que ahora pueden releer ciertas cosas de forma más exhaustiva. ¿Qué queda hoy de todas estas hipótesis?

Todos los comentarios al Deuteronomio, cuando estudian las síntesis históricas y las citas literarias, admiten textos-fuentes en los antiguos relatos de Génesis a Números. Lo mismo ocurre con el comentarista más reciente, L. Perlitt. Cuando se escribe un comentario, se debe examinar el texto muy de cerca. Si se hace así, no resultará tan fácil acantonarse en teorías abstractas. Dt 1-3, y también los relatos del Deuteronomio sobre el Horeb, son claramente una relectura de cosas conocidas y no una elaboración original.

Pero ese grupo de teóricos contemporáneos del Pentateuco, a los que hice alusión al principio cuando hablé del círculo de las hipótesis, piensa que la historia de la literatura comienza con los discursos deuteronomistas de Moisés. Sólo más tarde, la presentación deuteronomista de la historia habría ido remontándose hacia atrás, hasta el éxodo, hasta Abraham, hasta la creación, y esto mediante los textos que eran antes atribuidos a J y E. El nombre más eminente que podemos citar en este contexto es J. van Seters. H. H. Schmid, H. Vorländer y M. Rose han escrito en alemán en el mismo sentido.

Rose es quien ha propuesto hasta ahora los argumentos más detallados. Por ejemplo, cree poder demostrar que los textos correspondientes a Dt 1-3 en el libro de los Números son secundarios. La discusión más reciente con Rose la ha llevado a cabo Blum, y justamente sobre la relación de Dt 1 con los viejos textos de Nm 13-14. Él llega a la conclusión de que existen «relaciones mutuas». Su «Composición D», que sitúa todavía antes que su «Composición P», supone Dt 1. Pero los dos conjuntos prolongan una tradición más antigua, que se puede advertir todavía mejor en Nm 13-14. En resumen, a pesar de su rechazo de la teoría de las fuentes, Blum se atiene a las ideas clásicas, según las cuales la síntesis deuteronomista no constituye el comienzo de la historia de la literatura; sus fuen-

tes se encuentran todavía ocultas en nuestro Tetrateuco (Gn - Nm).

La teoría que pone la Historia deuteronomista al comienzo de todo y considera los libros que ahora la preceden como una retro-proyección posterior queda reducida a la nada si se demuestra su error en un solo capítulo. Por ejemplo, todavía no está clara la historia de la formación del Tetrateuco pre-deuteronomíco: ¿hay que seguir la teoría clásica de las fuentes o una teoría de bloques de tradiciones originariamente separados, en el sentido de Rendtorff o de Blum? Esto sólo puede clarificarse analizando el Tetrateuco.

Th. Römer ha llamado la atención sobre el hecho de que los deuteronomistas cuentan con detalle hechos que se encuentran en los libros de Éxodo y Números, mientras que sólo aluden globalmente a la promesa divina hecha a los patriarcas. Concluye de esto que los nombres de «Abraham, Isaac y Jacob» fueron introducidos en el Deuteronomio por la redacción final del Pentateuco. Creo haber refutado esta tesis en mi libro *Die Väter Israels im Deuteronomium (Los antepasados de Israel en el Deuteronomio, Friburgo-Gotinga, 1991)*. Pero, ¿no se podría usar su observación al menos como un argumento en favor de la tesis de Rendtorff? ¿No es posible que los autores deuteronomícos dispusiesen de un texto que contaba sólo lo relativo al éxodo, al Sinaí y al desierto, y que los relatos patriarcales del Génesis los conociesen sólo a partir de tradiciones aisladas?

Si negamos que los autores deuteronomistas representen el comienzo literario absoluto del Pentateuco, volvemos a encontrarnos con la pregunta planteada ya por Wellhausen: ¿hay que admitir una especie de «reelaboración pre-deuteronomíca» (y pre-sacerdotal) de los antiguos relatos del Pentateuco y, en caso afirmativo, es esta reelaboración

«proto-deuteronomíca» o «deuteronomista»? En el primer caso, los futuros autores deuteronomistas se habrían ejercitado con el viejo Tetrateuco antes de comenzar su obra propiamente dicha. En el segundo, la Historia deuteronomista habría existido ya cuando se hicieron los retoques «deuteronomistas» al Tetrateuco. Tampoco se puede dar respuesta a esta pregunta a partir del Deuteronomio.

Finalmente, cuando se piensa que las retrospectivas históricas deuteronomícas son en general secundarias, queda al menos la posibilidad de casos particulares de dependencias inversas o recíprocas. Aquí quisiera llamar la atención sobre la presentación del Horeb en Dt 5 y 9-10 y del pequeño Credo histórico en Dt 26.

Por lo que respecta a los textos del Sinaí, existen profundos análisis recientes en lengua francesa; por ejemplo, los de J. Vermeylen⁶ y de B. Renaud⁷. Es posible que los dos sean demasiado temerarios en los detalles, en detrimento de la fuerza de persuasión de sus sugerencias. La perícopa del Sinaí sigue siendo difícil. Pero, en un primer momento, tampoco es aquí donde habría que buscar los textos deuteronomistas. No cabe duda de que el decálogo pudo ser tomado del Deuteronomio e insertado posteriormente en el libro del Éxodo⁸.

⁶J. Vermeylen, «Les sections narratives de Dt 5-11 et leur relation à Ex 19-34», en N. Lohfink (editor), *Das Deuteronomium...* 174-207; «L'affair de veau d'or (Ex 32-34). Une clé pour la "question deutéronomiste"»: ZAW 97 (1985) 1-23.

⁷B. Renaud, *La théophanie du Sinaï. Ex 19-24. Exégèse et théologie*, CRB 30, Gabalda, 1991.

⁸Para la perícopa del Sinaí, estaría de acuerdo con muchos puntos de E. Blum, «Israël à la montagne de Dieu. Remarques sur Ex 19-24; 32-34 et sur le contexte littéraire et historique de sa composition», en A. de Pury (editor), *Le Pentateuque en question*, p. 271-295 (p. 283-288).

Por lo que respecta al «pequeño Credo histórico» —que von Rad consideraba la célula original de todo el Pentateuco, aunque esta hipótesis ha sido abandonada hace mucho—, hay una cuestión que últimamente se ha revelado de importancia en relación con el problema del Pentateuco: el resumen histórico del mensaje de Moisés al rey de Edom en Nm 20,15-16, ¿depende de Dt 26,5-9 u ocurre al contrario? Sigo pensando que Nm 20,15-16 sirvió de fuente al «Credo» deuteronomíco, y que también otras muchas fórmulas de éste han sido tomadas de los textos antiguos de Génesis a Números. Sin embargo, incluso en esta hipótesis siguen abiertas muchas posibilidades para las teorías del Pentateuco. Esto vale igualmente para los estratos deuteronomistas tardíos del Deuteronomio.

El Deuteronomio y la Historia sacerdotal

Tanto Dt 4,1-40 como el estrato principal de Dt 7-9 parecen preocupados por un problema que pudo ser igualmente el de toda la Historia sacerdotal: una vez rota la alianza, ¿es lógico conservar la esperanza? La respuesta del Escrito sacerdotal consistía, como mostró W. Zimmerli, en transferir la alianza del Sinaí a Abraham, cambiándola en una promesa eterna. Quien discute, como Blum, la existencia de una Historia sacerdotal independiente, tropieza aquí con dificultades. Pero en los capítulos mencionados del Deuteronomio tenemos un testimonio de la misma mentalidad. El término *berit*, utilizado anteriormente para el decálogo y los acontecimientos de Moab, es ahora vinculado a los patriarcas mediante la promesa de la tierra bajo juramento y, al menos en Dt 4,31, se basa en ella la esperanza de un cambio durante el exilio: «Yah-

vé tu Dios es un Dios misericordioso que no te abandonará ni te destruirá; no olvidará su alianza que estableció bajo juramento con tus padres». ¿Se sigue de aquí que Dt 4 presupone el Escrito sacerdotal? Los autores de los dos textos pudieron llegar simultáneamente a idéntica solución del mismo problema. Entre los exiliados debió haber muchos contactos personales. Por consiguiente, la referencia a una alianza patriarcal quizá sólo remitiese a unos textos pre-sacerdotales del Génesis, pero interpretándolos en el sentido del Escrito sacerdotal a punto de nacer. Esto podría bastar como explicación.

Pero, ¿qué pensar entonces de un texto como Dt 29,12? Tenemos en él dos aserciones solemnes de la fórmula de la alianza: «como él te ha dicho y como lo juró a tus padres, Abraham, Isaac y Jacob». Esta doble referencia ha sido un quebradero de cabeza para más de uno. Carece de fundamento en los textos antiguos del Pentateuco. Podríamos encontrar sus raíces en la Historia sacerdotal si relacionamos la primera parte de la fórmula con las palabras «Israel, pueblo de Yahvé» y Éx 6,7, y la segunda parte con «Yahvé, Dios de Israel» y Gn 17,7. Esto significaría que durante la elaboración del texto fundamental de Dt 29 ya existía la Historia sacerdotal, bien de forma independiente, bien dentro del Pentateuco, y podía suponerse que era conocida.

Dt 29,12 es difícil de datar. En cambio, Dt 4,1-40 debe ser situado todavía durante el exilio. Partiendo de lo que acabo de deducir de Dt 4,31 hace un instante, desearía sugerir la tesis de que, pocos versículos después, lo que se cita es precisamente un texto del Escrito sacerdotal. Se trata de una *crux* conocida por todos los comentaristas. Dt 4,37 dice literalmente: «Porque amó a tus padres (¡en plural!) y eligió a su descendencia después de él, te ha

hecho salir de Egipto...» Esta asombrosa incongruencia se explica sin dificultad si «su descendencia después de él» es una alusión a Gn 17,19, donde Dios asegura a Abraham que su alianza la llevará a cabo con Isaac, no con Ismael. Ahora bien, es lógicamente inverosímil que el Deuteronomio cite al Escrito sacerdotal y que espere que sus lectores reconozcan la cita en cuanto tal si este Escrito sacerdotal no formaba parte todavía del Pentateuco. Por tanto, podemos deducir que, hacia fines del exilio, Dt 4,37 atestigua la presencia del capítulo sacerdotal de Gn 17 en el Pentateuco. Naturalmente, no se excluye que la referencia a Gn 17 haya sido insertada secundariamente en el texto de Dt 4, originariamente mucho más armonioso. Pero tampoco esto podemos probarlo.

Pienso haber demostrado recientemente la existencia de una cita similar de Gn 15,18 en Dt 12,1. La antigüedad de Gn 15 es muy controvertida estos últimos años, y este capítulo es fechado cada vez más tardíamente. Pero Dt 12,1 debe datar del exilio a causa del contenido. Establece que las leyes deu-

teronómicas a partir de Dt 12 no son normativas para los exiliados en Babilonia. En la óptica de una teoría del Pentateuco, se sigue un *terminus ante quem* para Gn 15, que resulta al menos exílico.

*

Es claro que tan pronto como llegamos a estratos deuteronomistas secundarios, las referencias a ciertos textos del Pentateuco, incluidos el Génesis y el Escrito sacerdotal, se vuelven más netas. Al menos para la moda creciente de dataciones tardías, hay allí un criterio negativo, pero nada más.

¿Según qué hipótesis debemos elaborar una teoría global del Pentateuco: la de las fuentes, la de los bloques o la de los complementos? Es difícil decirlo. El Deuteronomio sigue asegurando su antiguo función de ayudar a la datación. Lo hace quizá de manera algo más matizada de lo que pensó De Wette, pero eso es todo. No se le puede pedir más en el marco de la problemática del Pentateuco. En el día de hoy, todas las hipótesis en circulación no han hecho progresar más la problemática.

¿HUBO UN MOVIMIENTO DEUTERONOMISTA?

Según Gerhard von Rad, el Deuteronomio nació al ponerse por escrito la predicación «de un movimiento reformador levítico, precursor de los cambios culturales promovidos por Josías». Con ello desaparecía el «partido reformador profético», supuesto tras el Deuteronomio a partir de Wellhausen, siendo sustituido por «un movimiento deuteronómico» de levitas rurales militantes. Fue uno de esos cambios de paradigma que se producen casi subrepticamente.

La expresión «movimiento» deuteronómico se ha visto acompañada de la de «escuela» deuteronómica o deuteronomista. Así es como H. H. Wolff, en su comentario a los *Doce Profetas menores* (1965), habló de «esa gran escuela deuteronomista», en la que «nació la mayor obra histórica y que se esforzó por conservar e interpretar los libros proféticos pre-exílicos». Wolff pensaba sin duda en un grupo concreto. Pero, tanto en inglés como en alemán, la palabra «escuela» también podía designar autores o redactores de textos, quizá sin relación entre ellos, formados en el lenguaje y el contenido del Deuteronomio, igual que se habla en sentido amplio de la «escuela» de un artista. Para muchos, «escuela deuteronómica» no significa más que esto. Lo que los franceses llaman «milieu deuteronomique» convendría traducirlo por «círculos deuteronómicos». Según el contexto, la expresión pue-

de significar las dos cosas: el «caldo de cultivo», «la patria espiritual» del Deuteronomio, o los «círculos» y «grupos» que se han inspirado en él.

Pero volvamos a la palabra «movimiento». Según O. H. Steck, el movimiento deuteronomista, respaldado por levitas rurales de Judá, se prolongó durante el asombroso espacio de medio milenio. Para él, el movimiento existió y produjo libros hasta alrededor del año 200 a.C., cuando se diluyó en el más amplio movimiento asideo. Esta duración excesiva del movimiento deuteronómico o deuteronomista parece haber sido aceptada sin reticencias por la ciencia bíblica.

Es cierto que los autores raras veces presentan ya a sus miembros recorriendo las aldeas como levitas predicadores. Y a los maestros de la escuela deuteronomista, nunca. Sin embargo, el movimiento deuteronómico y la escuela deuteronomista son invocados constantemente, sobre todo en Alemania, como categorías indiscutibles de la ciencia bíblica; y últimamente aparecen también bajo el nuevo término, todavía bastante impreciso, de «deuteronomismo». El número de autores salidos de este movimiento, especialmente en los períodos exílico, persa y griego, y el número de textos bíblicos compuestos, redactados o al menos completados por ellos no deja de crecer. Hace algunos años,

un buen especialista del Antiguo Testamento debía reconstruir un decálogo primitivo o una nueva «ceremonia» cultural; hoy día, un doctorando que se precie debe encontrar en algún sitio de la Biblia una mano deuteronomista. Sólo entonces formará parte del gremio.

Ésta es la situación en que nos encontramos. Exige una seria reflexión. Naturalmente, tratándose de un tema que abarca casi todos los problemas de la ciencia bíblica, como se refleja en el sugerente término de «pandeteronomismo», tendré que limitarme a una serie de observaciones casi inconexas.

¿Cuándo sería preferible no usar el término «deuteronomista»?

Comienzo con unas reflexiones sobre la etiqueta «deuteronomista», que pegamos a un número cada vez mayor de textos. Wellhausen reflexionó sobre la terminología que se impuso más tarde cuando definió el comienzo del libro de Josué en su *Composición del Hexateuco*. Su formulación podría servir de punto de partida: «Jos 1 es puramente deuteronomista, es decir, compuesto por el autor que introdujo la Ley deuteronomista en la Historia deuteronomista y que reelaboró la Historia de acuerdo con dicha Ley. Podemos llamarlo *Deuteronomista* para distinguirlo del autor del Deuteronomio propiamente dicho».

Se distingue, pues, entre «deuteronomista» (relativo al Deuteronomio) y «deuteronomista» (relativo a la Historia deuteronomista: Jos - 2 Re). Más tarde se aceptará que lo deuteronomista depende de lo deuteronomista: la Ley deuteronomista (Dt 12-26) es anterior al Deuteronomista. Por tanto, habría que calificar de deuteronomistas los textos que están relacionados con el Deuteronomio (aunque sólo sea con la «Ley» de Dt 12-26) por el lenguaje o el contenido y que proceden de él.

En esta concepción se basa la práctica habitual

hoy día. Se indican las relaciones de un texto con el Deuteronomio, generalmente en el ámbito del vocabulario, y en consecuencia se lo califica de deuteronomista. Existen dos enfoques que, por simplificar las cosas, llamaré «enfoque I» y «enfoque II».

En el enfoque I no se toma como punto de partida la Ley deuteronomista o el libro del Deuteronomio, sino que se presupone un amplio canon básico de textos deuteronomistas: el Deuteronomio, la Historia que va de Josué a 2 Reyes y las partes «deuteronomistas» del libro de Jeremías. Con esta base tan amplia se puede afirmar que ciertos textos son deuteronomistas, cosa que quizá habría resultado imposible basándose sólo en Dt 12-26. Por ejemplo, en todo el Deuteronomio no hay un solo testimonio de esa «concepción deuteronomista de la historia» que permite a Steck rastrear al movimiento deuteronomista hasta el siglo III. Y en toda la Historia deuteronomista sólo se encuentra en un sitio (2 Re 17,7-20). En cambio, hay varias referencias en el libro de Jeremías. La de 2 Re 17 no es típica todavía. Sólo las citas de Jeremías dan derecho a Steck a calificar de «deuteronomista» esa visión de la historia.

Me parece legítimo calificar esa visión de la historia de «deuteronomista». Pero ¿es legítimo pegar esa etiqueta a cualquier obra posterior en la que aparezca, y atribuir dicha obra casi automáticamente a autores de un supuesto movimiento «deuteronomista»?

En el enfoque II se considera deuteronomistas textos que no contienen nada típicamente deuteronomista. Basta que tengan cualquier relación con textos que pertenecen al canon básico deuteronomista o que han sido clasificados como deuteronomistas mediante el enfoque I. Un ejemplo puede aclararlo.

Desde hace cierto tiempo corre la idea de que el libro de los Doce profetas menores, tomado en conjunto, es creación deuteronomista. También los títulos de los libros dentro de los Doce profetas menores son atribuidos a la mano de redactores deuteronomistas.

Una cosa es segura: aunque las fechas de los Doce profetas menores hayan sido tomadas de los libros de los Reyes, en esos títulos no hay fórmulas ni teorías típicamente deuteronomistas. A pesar de todo, según las misteriosas reglas del enfoque II, habría que hablar de títulos deuteronomistas.

En casos semejantes no veo dificultad en hablar de «relación» con la literatura deuteronomista, o de «rasgos» o «elementos» que aparecen *también* en los escritos deuteronomistas. Sin embargo, si considero exagerado calificar de deuteronomistas escritos en los que aparecen rasgos aislados, incluso auténticamente deuteronomistas, mucho más exagerado me resulta esto otro. Quien adopta esta postura no se limita a describir un fenómeno; a la primera de cambio se inventa un grupo portador de estas ideas.

En definitiva, abogo porque se reserve la palabra «deuteronomista» para el nivel de descripción

del texto y que nos guardemos de una reacción en cadena pandeuteronomista. Entonces, si no me equivoco, sólo dentro del ya conocido canon básico deuteronomista podríamos calificar de esta manera a libros enteros. Más allá de eso, sólo se podrá aplicar la palabra, como adjetivo, a ciertos fenómenos concretos, en expresiones como «formulación deuteronomista», «teologumenon deuteronomista», «modelo de exposición deuteronomista». Y a la hora de hablar de autores o de círculos deuteronomistas —que es una cuestión distinta— habría que añadir argumentos específicos a los rasgos lingüísticos o temáticos mencionados.

El hecho de que hoy día se busque menos la relación de los textos con la Ley deuteronomica que con el conjunto del canon básico deuteronomista precisa de un breve comentario. Se debe a la concepción cada vez más amplia del deuteronomismo, que ensancha continuamente sus fronteras. Pero también influyen ciertas ideas específicas dentro de la literatura deuteronomista. Una observación sobre este tema. R. Smend escribió a propósito del «deuteronomismo»: «Esta designación tan difundida se basa en que esta forma de pensar y de expresarse se encuentra especialmente concentrada en el Deuteronomio. Pero no es muy feliz, porque sugiere que este estilo proviene del Deuteronomio, lo que está lejos de ser probado». Estas palabras van expresamente en contra de las de Wellhausen que cité al comienzo. De hecho, en las publicaciones recientes, el Deuteronomio primitivo de Josías resulta cada vez más pequeño.

Sin embargo, no debemos tirarlo todo por la borda, como una reciente tesis doctoral, que identifica la Ley de Josías con el Código de la alianza de Éx 20-23. Además, podemos admitir que amplias secciones del actual Deuteronomio, aunque no forma-

sen parte del libro encontrado en 622, son de tiempos de Josías. Pero están relacionadas al menos con el libro de Josué y, por tanto, en el lenguaje habitual, son «deuteronomistas». Dentro de la ciencia bíblica hay una idea basada en Martin Noth, totalmente opuesta a lo que pensaban nuestros precursores del siglo pasado y nada aceptada en general, aunque muy extendida en Alemania: que el fenómeno deuteronomista es impensable antes del exilio.

Es posible que la Ley de la alianza sellada por Josías no contuviese mucho más que los textos

básicos de la legislación deuteronomica sobre el culto y las leyes sociales. Pero, según Wellhausen, sólo lo que se encontraba en ella sería «deuteronomico». En tal caso, la especificidad lingüística, teológica y literaria de los que se llama «deuteronomista» sólo procedería en escasa medida de lo «deuteronomico», sería más bien algo original. Por consiguiente, conviene partir de un amplio canon básico de escritos deuteronomicos. Pero si se quiere identificar otros textos como «deuteronomistas», es muy necesario investigar los estratos dentro del canon básico deuteronomista.

¿Qué criterios permiten designar un texto como deuteronomista?

Hasta aquí se trataba de frenar el abuso de la etiqueta «deuteronomista». Ahora —quedándonos en la superficie del texto y sin plantear todavía el problema de los autores y portadores de estas ideas—, paso a hablar de los criterios para identificar lo auténticamente «deuteronomista».

Son principalmente de tipo lingüístico, ya que de ordinario se advierten palabras y expresiones que tienen paralelos en el canon básico deuteronomista. Pero el método no se reduce a eso. Remite también, lógicamente, al contenido y a los temas de interés común, como la centralización del culto, la veneración exclusiva de Yahvé, la observancia de la Torá, la promesa de poseer la tierra y la amenaza de perderla. También se descubren conjuntos de

ideas comunes, como leyes del proceso histórico, que llevan a la bendición o a la maldición. En mi opinión, se presta poca atención al estilo; por ejemplo, al hecho de que, en los encadenamientos retóricos, los textos deuteronomistas prefieren empalmar infinitivos mientras que los sacerdotales prefieren construir proposiciones paralelas con verbos personales. Hay también esquemas compositivos a distintos niveles; por ejemplo, el encuadramiento de textos mediante fórmulas parenéticas o la articulación de grandes exposiciones históricas mediante la inserción de discursos interpretativos. Por último, en ciertos casos se cree poder indicar al lector contactos con textos deuteronomistas concretos. En teoría parece obligado aceptar esta lista de criterios. ¿Qué ocurre en la práctica?

El primer problema consiste en valorar el número de apariciones de palabras sueltas y la fuerza probativa de las listas de palabras paralelas. Ya que disponemos de un número tan reducido de textos, sobre todo en el caso concreto de los fragmentos que se pretenden deuteronomistas, sería muy peligroso trabajar de forma puramente estadística al nivel del vocabulario. Cuando se opera con cantidades tan pequeñas como las nuestras, bastan algunas citas y comentarios a contrapelo del sentido general —que pasarían desapercibidas cuando se dispone de gran cantidad de textos— para tergiversar la estadística natural de las palabras. Al estudiar nuestros textos no se debe partir de palabras aisladas y de su distribución. Sólo pueden ser evaluados a partir de grupos y combinaciones de palabras. Por tanto, es preciso ir más allá del conteo estadístico y examinar y juzgar cada caso concreto. M. Weinfeld, en el apéndice terminológico de su obra *Deuteronomy and the Deuteronomic School* (Oxford 1972, p. 320-365), ha mostrado especial sensibilidad para este hecho: las palabras sueltas son raras en su lista, al contrario de lo que ocurría en las listas anteriores. Sin embargo, su manera de proceder no parece haber creado escuela todavía entre los buscadores de tesoros deuteronomistas.

Además, también la contraprueba realizada a partir de un corpus de control pertenece a la pura estadística verbal. Y en los trabajos que ahora nos interesan falta la mayoría de las veces incluso el intento de una contraprueba. En muchos casos, cuando se trata de vocablos concretos, bastaría una simple ojeada a las tablas de la parte III de Andersen-Forbes (*The vocabulary of the Old Testament*, Roma 1989) para saber si esa palabra es típicamente deuteronomista o si se utiliza también a menudo en otros ámbitos bíblicos.

Por el contrario, cuando se trata de grupos o combinaciones de palabras, de giros característicos, muchas cosas resultan más fáciles desde hace unos años. Antes sólo se disponía de concordancias para palabras aisladas. Para todo lo demás había que realizar un agotador trabajo de investigación que llevaba mucho tiempo. Ahora disponemos de medios de investigación informatizados que sería imperdonable no usar. Más aún, pienso que hay cierta obligación moral de recoger, completar y, si es preciso, corregir los argumentos de nuestros predecesores; se basaban a menudo en trabajos esporádicos o en planteamientos voluntariamente simplificados.

Tres ejemplos en el libro de Amós

En este sentido quiero que se entiendan los ejemplos siguientes, con los que me gustaría concretar lo que digo. No elijo ejemplos en los que se argumenta a partir de palabras aisladas. Me limito a los argumentos basados en giros y expresiones típicas. Para no dispersarme demasiado, me limité al artículo de W. H. Schmidt sobre «la redacción deuteronomista del libro de Amós», interesante para la historia de la investigación porque sirvió de base a muchos trabajos ulteriores.

Amós 2,10. Ante todo, quisiera centrarme en la «fórmula de la salida de Egipto»: «Yo os hice subir del país de Egipto, os conduje por el desierto cuarenta años para entregaros el país de los amorreos». Para demostrar su carácter deuteronomista, Schmidt sólo ofrece tres paralelos: Jue 2,1; 6,8s.; 1 Sm 10,18. Pero la fórmula se pone también en boca de Dios fuera del canon deuteronomista (Éx 3,8.17; Lv 11,45; Miq 6,4; Sal 81,11).

Además, en el canon deuteronomista hay otras 48 fórmulas de salida de Egipto con «salir» (*yasa'*) en vez de «subir»; es decir, más del doble. En el Deuteronomio predomina el verbo «salir» (sólo en un caso «subir»). Dado que fuera del canon básico deuteronomista hay tantas fórmulas de salida de Egipto con «subir» como con «salir», la contrapueba demuestra que esta discusión es puramente académica. Por otra parte, W. Gross sitúa Am 2,10 fuera de la literatura deuteronomista dada su vinculación con la «requisitoria profética» (*riḥb*).

Amós 3,1. El título del libro y la fórmula de transición en 3,1: «Escuchad esta palabra que pronuncio (lit. hablo) contra vosotros, israelitas, contra toda esta familia que hice subir del país de Egipto», constituyen el punto de partida de toda la investigación de Schmidt. Es comprensible, porque los redactores intervienen especialmente cuando deben crear la transición de un bloque de materiales a otro. Para probar el carácter deuteronomista de Am 3,1 es decisiva la frase siguiente: «La fórmula *Palabra del Señor que (habló)*, ligeramente modificada en 3,1 mediante un cambio de palabras, es una expresión deuteronomista que aparece continuamente en las partes deuteronomistas de los libros de los Reyes (1 Re 14,18; 15,29; 16,12.34; 22,38; 2 Re 1,17; 10,17; 24,2)». ¿No ha encontrado Schmidt más que estos escasos textos que cita, o es que ha reducido su lista? ¿Qué se deduce del examen de la lista?

He limitado mi investigación a los textos en los que se usa el verbo «hablar» (*ḏibber*) en una oración de relativo, pero aceptando para «Yahvé» distintas posiciones, ya que puede ser sujeto tanto del sustantivo *dabar* (palabra) como de la oración de relativo. En vez de las ocho citas que refiere Schmidt, resultan 48, doce de ellas fuera de Dt - 2 Re y Jr (p. ej., Éx 4,30; 24,3; Nm 22,35; Is 16,23 [37,22; 38,7]; Ez 12,8). En los libros de los Reyes,

16 de las citas se refieren a fórmulas de cumplimiento dentro de las narraciones sobre profetas. En estos casos (y más aún en Jos 14,6), ¿se trata de una expresión deuteronomista o proviene de fuentes anteriores? El ejemplo de 1 Sm 20,23, donde David y Jonatán hablan juntos («En cuanto a la *palabra* que hemos *hablado* tú y yo...»), muestra, contra toda estadística, que se trata de una expresión usual y que no es específica del deuteronomismo.

Amós 2,4-5. Tomemos un tercer ejemplo del artículo de W. H. Schmidt: «Así habla Yahvé: ... porque han rechazado la enseñanza de Yahvé y no han guardado sus decretos, porque sus mentiras los han extraviado, las que seguían sus padres, pondré fuego a Judá y devorará los palacios de Jerusalén».

Efectivamente, la piedra angular imprescindible al demostrar la redacción deuteronomista del libro de Amós es el oráculo contra Judá. El título del libro y la fórmula de transición de 3,1 no bastarían por sí solos para sostener la tesis de una redacción deuteronomista de Amós. Hay que demostrar también la existencia de otros añadidos y ampliaciones deuteronomistas. Sin embargo, aparte de dos versos concretos (3,7 y 5,26), Schmidt sólo encuentra tales añadidos en los capítulos 1 y 2 (1,9-10.11-12; 2,4-5.10-12). Por lo tanto, sólo si se demuestra que en Am 1-2 hay auténticos añadidos deuteronomistas se puede pensar en una redacción deuteronomista de todo el libro. Con ello, casi todo el peso de la prueba recae sobre la tesis de que el oráculo contra Judá es deuteronomista. Schmidt califica cinco elementos de 2,5 de «fórmulas» deuteronomistas. Ahora bien, un examen atento muestra que ni una sola de las pruebas del carácter deuteronomista de Am 2,4-5 es tan sólida como cabría desear (ver el recuadro). Y se podría reforzar esta conclusión con otros argumentos literarios.

¿ES DEUTERONOMISTA AMÓS 2,4?

1.- “Rechazar la enseñanza (torah) de Yahvé”: se trata de una expresión profética (p. ej., Is 5,24; Jr 6,19; 8,8-9 y Os 4,6) y no deuteronomista. El verbo “rechazar” (*ma’as*) se encuentra también en Ezequiel y en la Ley de santidad. Además, el Deuteronomio no habla de la Torá de Yahvé, sino de la Torá de Moisés.

2.- “Guardar los decretos de Yahvé”: lo normal es que las fórmulas pertinentes empalmen diversos sinónimos de “decretos” (leyes, mandatos, etc.), con lo que habría que tener en cuenta 55 textos en vez de los 8 que cita Schmidt. Si nos limitamos a los casos en que sólo se usa “guardar” y “decretos”, sin sinónimos, tenemos: Éx 12,24 (?); Dt 16,12; Sal 105,45; 119,5.8 (con *hoq*), y Lv 19,19; 20,8; Ez 18,19.21; 37,24 (con *huqqah*). Esto nos orienta más bien hacia la época tardía o hacia la tradición sacerdotal, pero no hacia el deuteronomista (suponiendo que las estadísticas tengan algún valor con cantidades tan pequeñas).

3.- El paralelismo “enseñanza / decreto”: Schmidt alega como ejemplo Dt 17,19 y 2 Re 17,37. Pero existen otros 26 casos en los que estas palabras se encuentran en un mismo verso. Estas dos palabras no constituyen ciertamente una serie estereotipada deuteronomista ni un paralelismo en sentido estricto.

4.- “Ir detrás de otros dioses” es un giro deuteronomista típico, pero “ir detrás” no lo es en modo alguno. “Sus mentiras” puede designar a los dioses extranjeros, pero también a reyes o falsos profetas. En todo caso, no hay un solo pasaje deuteronomista en el que los falsos dioses sean sujetos de un verbo activo.

5.- La doble acusación de haber “rechazado las leyes de Dios y seguido los ídolos” aparece a menudo en el corpus deuteronomista, pero no sólo en él. Toda la Ley de santidad está también influida por esta yuxtaposición (véase, p. ej., Lv 26,1.3).

Por consiguiente, tiene pleno sentido revisar las afirmaciones antiguas sobre los añadidos deuteronomistas con ayuda de un ordenador. Además, mi investigación informática ha mostrado que sólo hay un capítulo del canon básico deuteronomista que ofrece varios pasajes paralelos con textos de Amós: 2 Re 17. Es, pues, posible que los autores «deuteronomistas» de este capítulo, que expone el

rechazo de la predicación profética de la Torá por parte de Israel y Judá, hagan referencia sistemática a antiguos escritos proféticos y a fórmulas que ya se encontraban en Am 2,4. En cualquier caso, siempre que se intenta probar la dependencia de un texto con respecto a otro hay que tener en cuenta la posibilidad de que la dependencia sea en sentido contrario.

¿Cuándo se puede hablar históricamente de un «movimiento»?

El término alemán *Bewegung* (movimiento) se comprende fácilmente cuando está asociado a

otras palabras: movimiento obrero, movimiento juvenil, movimiento litúrgico, movimiento africano

de liberación, movimiento por la paz, movimiento ecológico. Según el diccionario Duden en seis volúmenes, *Bewegung* designa «una gran cantidad de seres humanos asociados para la realización de un proyecto (político) común»¹.

Me parece muy importante que, en todos los casos citados, el concepto de movimiento, aunque incluye claramente su concreción en instituciones y grupos de responsables, supera los límites de una asociación creada *ad hoc*, de un partido político dado o de organizaciones individuales. A un movimiento pueden unirse grupos numerosos y muy distintos, e incluso personas aisladas. Un «movimiento» no existe sin un *movimiento interior* de las personas a las que capta, es decir, sin cierta forma de emoción. Por tanto, no puede florecer indefinidamente. Si no tiene éxito, se agota al cabo de cierto tiempo, aunque sigan existiendo instituciones nacidas de su seno. Porque un movimiento quiere *poner en movimiento*. Pretende un cambio social y a menudo político. Una de las referencias más antiguas al concepto de «movimiento» en la literatura alemana procede de las últimas líneas del *Herrmann y Dorotea*, donde decía Goethe, en 1797, a propósito de la revolución francesa: «No conviene que los alemanes continúen este terrible movimiento»; y llamaba a combatir este movimiento en las orillas del Rin «por Dios y la Ley, por los padres, las mujeres y los niños».

¿Puede trasponerse al antiguo Israel el concepto de «movimiento», nacido en el seno del mundo

¹El Diccionario de la Lengua de la Real Academia Española registra en 8º lugar el siguiente sentido: «Desarrollo y propagación de una tendencia religiosa, política, social, estética, etc., de carácter innovador. El movimiento de Oxford; el movimiento socialista; el movimiento romántico» (Nota del traductor).

moderno? El espacio en el que surgen y se desarrollan «movimientos» en Israel, al menos a finales de la monarquía, en el exilio y en el período siguiente, no es toda la población sino sólo la clase social y política: la casa real, los responsables de la administración del Estado, la clase sacerdotal, las autoridades militares, la aristocracia rural, a los que hay que añadir naturalmente los colaboradores, ciertamente subalternos, pero con perfil de profesionales. Y está también el grupo de los comerciantes. En este círculo más bien limitado de personas, relacionadas además entre ellas por vínculos familiares, pueden tener lugar verdaderos «movimientos». Pueden convertirse fácilmente en «partidos», especialmente en el palacio real. Y carecen de futuro si no entran en sintonía con la población de las ciudades y del campo, que debe al menos dar su aprobación tácita. Sin embargo, el espacio en el que se desarrollan es el estrato superior de la sociedad.

Los movimientos se definen más bien por sus fines que por su estilo literario. Por consiguiente, si se quiere elaborar la hipótesis de un «movimiento deuteronomista» hay que basar las pruebas en los objetivos deuteronomistas más que en el estilo deuteronomista. Cada movimiento desarrolla su retórica, quizá incluso por escrito. Como un movimiento engloba diversos grupos, es concebible que los mismos fines sean presentados al mismo tiempo en formas de hablar distintas. Aunque todavía no es el momento de proponer una tesis, imaginemos, a título de ejemplo, un movimiento que, aprovechando la debilidad del imperio asirio, pretende tres objetivos: 1) obtener mayor libertad de manobra política; 2) reconquistar el antiguo territorio de las doce tribus; 3) convertir a Sión en el único centro religioso del país. En el ámbito de este movimiento podían ser útiles, a pesar de las numerosas diferencias literarias, tanto el Deuteronomio como

el libro de Nahúm y una nueva edición del libro de Isaías, tanto la Historia deuteronomista como ciertos capítulos de Jeremías dirigidos al Reino Norte.

Movimiento no significa uniformidad lingüística, aunque en el marco de un movimiento las formas de hablar de los distintos grupos se influyan mutuamente y favorezcan la aparición de un vocabulario común. A partir de este concepto de movimiento no

se impone la existencia de un movimiento específicamente deuteronomista o deuteronomista, pero tampoco se puede excluir. En cualquier caso, sin datos históricos, basándose sólo en el estilo y la orientación de un texto, no se puede concluir la existencia de un movimiento. Porque la existencia de un texto sólo significa, en principio, que alguien, un día, escribió un papiro.

¿Qué eran en realidad los «libros» en tiempos bíblicos?

Solemos hablar de «libros» producidos por el movimiento deuteronomista. ¡Con qué facilidad proyectamos en el antiguo Israel nuestra concepción moderna de la lectura! Aunque la noción de movimiento se pueda trasponer a la antigüedad sin muchas dificultades, es muy distinto lo que ocurre con el universo de la escritura, que impregna tan masivamente nuestra vida. A nuestros libros impresos corresponden al máximo los rollos, primero de papiro, luego de cuero. Hay, pues, que examinar cómo se producían tales rollos, quiénes los poseían y qué se hacía con ellos. Pero la cuestión es más aguda todavía. No se trata sólo de rollos escritos en cuanto tales. En nuestra sociedad el escrito desempeña un papel esencial en la formación de la opinión pública y la presupone al mismo tiempo. En esta sentido, ¿hasta qué punto se puede hablar de rollos «publicados»?

nómicos, la documentación jurídica, el intercambio epistolar, las inscripciones en honor de los reyes. Quizá muy pronto se inscribieron textos en los muros de los templos y de los palacios y se grabaron en las joyas. Fueron utilizados en la magia y en el culto a los muertos. En los archivos de los palacios y de los templos, y en la actividad intelectual y pedagógica vinculada a ellos, se desarrollaron otros géneros literarios: anales, listas lexicográficas, colecciones divinadoras, recopilaciones de leyes, enseñanzas sapienciales, prescripciones rituales, redacción de epopeyas y mitos. Estos textos eran utilizados para el funcionamiento interno de dichas instituciones y no estaban destinados a su difusión. Evidentemente, un Asurbanipal, en el siglo VII, podía encargar copias para su biblioteca de Nínive. Pero normalmente sólo se hacían nuevos ejemplares de los escritos antiguos cuando era preciso sustituir tablillas o rollos viejos, o cuando una institución paralela tenía necesidad de un ejemplar y lo pagaba. Nuestra idea moderna de «publicación» de un texto encaja difícilmente en semejante contexto.

Esto es lo que ocurriría en Israel y Judá durante la época monárquica. A partir del siglo VIII se pue-

La difusión de los escritos

Desde que se inventó la escritura, en el Antiguo Oriente fue usada sobre todo para los asuntos eco-

de constatar una administración mucho más desarrollada y, en relación con ella, un desarrollo de la alfabetización en las capas superiores de la sociedad. Se extendió bastante una capacidad rudimentaria de lectura. Pero sólo se debió producir y distribuir un número muy pequeño de copias de los textos que aquí nos interesan. En cualquier caso, no tenemos noticias, ni testimonios iconográficos, ni rastros arqueológicos que demuestren la posesión de libros por particulares ni la difusión de rollos en una especie de círculos de lectores.

Por consiguiente, es posible que las fuentes y etapas previas de muchos de nuestros actuales libros bíblicos existieran durante mucho tiempo en un solo ejemplar. En Jerusalén, por ejemplo, no serían del todo desconocidos ni pasarían desapercibidos. Es fácil que a veces los completasen y retocasen, sobre todo cuando eran utilizados en la escuela del Templo para la enseñanza. De vez en cuando se hacía una copia de estos textos tan gastados, que resultaban de nuevo fácilmente legibles.

El Deuteronomio

Ni siquiera los textos de carácter oficial se multiplicaban. El «Deuteronomio primitivo» no se presenta como un texto de formación jurídica sino como un texto encontrado en su versión original y del que no existen copias. Así es, al menos, como mejor se entiende la afirmación de que «el Libro de la Ley» (2 Re 22,8) fue encontrado durante los trabajos en el Templo y el hecho de un compromiso público para observar ese Libro. Si la exégesis moderna habla continuamente de un «Libro de la Ley» es porque ignora los datos que ofrece cualquier diccionario de hebreo. Se trata de un documento oficial. El texto actual del Deuteronomio da por supuesto que la Torá escrita por Moisés existe

en *un solo* ejemplar, depositado «ante los levitas» (Dt 17,18), «junto al arca de la alianza» (Dt 31,26). El rey no debe hacerse *una* copia entre otras, sino «*el* segundo ejemplar» (Dt 17,18: «*la* copia de *esta* Ley»), para leerlo cada día.

Aunque esto quizá nunca haya ocurrido de esa forma, refleja la idea que se hacían en tiempos del exilio. Según el mismo Deuteronomio, el texto no se dará a conocer mediante la difusión y lectura de rollos, sino a través de su lectura pública cada siete años, la memorización individual y la recitación meditada, y su uso en inscripciones murales (según la teoría de Dt 6,9, que en lo esencial procede probablemente de la época de Josías). Aunque tampoco estas prescripciones se pusiesen nunca en práctica, reflejan al menos la idea de cómo había que entrar en contacto con esos textos. Sin embargo, la teoría del conocimiento del texto mediante la proclamación litúrgica, el aprendizaje y la recitación sólo es válida para la Torá deuteronomica, que pretendía ser un documento oficial, y de carácter muy peculiar. No vale para todas las obras extensas escritas en rollos.

Los textos proféticos

Prescindiendo de los archivos oficiales y de las escuelas, las únicas noticias que poseemos sobre obras escritas proceden de la oposición: profetas que terminaron marginados, como Isaías (Is 8,1s.) y Jeremías (36), consignaron por escrito sus mensajes anteriores. La simple existencia de otras muchas colecciones de oráculos proféticos sugiere que esto ocurría con frecuencia. En el ámbito de Ezequiel, la consignación por escrito es ya algo tan típicamente profético que el profeta vivencia la recepción del mensaje como comer un rollo (Ez 3,1s.).

Parece que, al menos al final de la monarquía, se utilizaron historias breves para hacer propaganda. Algunos de estos relatos se han conservado en los libros de los Reyes y en el libro de Jeremías. No sabemos si estos escritos proféticos fueron copiados y difundidos. Probablemente, durante bastante tiempo, muchos de ellos sólo existieron en un ejemplar que se guardaba, leía, comentaba, glosaba, y de vez en cuando se copiaba de nuevo, en un círculo de discípulos. Quizá hubo también contactos entre las familias o círculos que conservaban la tradición profética y se intercambiarían copias. Pero eso fue todo.

Ni siquiera las historias breves con fines propagandístico o las colecciones de oráculos proféticos, como el rollo que Jeremías dictó a Baruc para que lo leyese en el Templo (Jr 36), se difundieron ampliamente. Servían más para mantener la comunicación en situaciones previstas que para satisfacer esa necesidad de lectura que tanto nos gusta a nosotros imaginar. Por consiguiente, también serían pocos los ejemplares de estos escritos.

A finales de la monarquía y durante el exilio debía ocurrir lo mismo. Las familias o los pequeños círculos que poseían y conservaban cuidadosamente un texto –por ejemplo, las palabras de un profeta–, lo trataban del mismo modo que los archivos y las escuelas trataban sus rollos; a lo sumo, de forma algo menos profesional. Dada la fragilidad del material, y que sólo se sacaba una copia cada vez, el texto estaba siempre en peligro.

Los escritos proféticos más antiguos, al menos los del Reino Norte, pudieron entrar muy pronto en los archivos del templo o del palacio de Jerusalén, o en la biblioteca de una familia jerosolimitana importante. Las listas divinatorias de Mesopotamia muestran que se concedía mucho interés a los oráculos y a la interpretación del futuro.

Más que en territorio de Israel, sería en la Golá babilónica, en la que se encontraba la mayor parte de la verdadera clase dirigente dispersa por diversos lugares, donde habría centros o familias importantes que poseían y cuidaban rollos. En Israel, la única que cuenta es Jerusalén (al menos para los escritos que se encuentran ahora en el canon), y desde muy pronto después del exilio.

La biblioteca de Qumrán

Tomemos las cosas por el otro extremo. Gracias a Qumrán conocemos una biblioteca admirablemente rica de la época pos-macabea, en la que se encontraban, en el momento de la destrucción de los edificios en el año 68 de nuestra era, alrededor de un millar de rollos y documentos. Según *el brillante análisis de H. Stegemann, tenía cuatro secciones*. Había primero una colección de manuscritos modelos que servían para confeccionar otras copias. Luego, rollos para uso de los habitantes de Qumrán, a menudo disponibles en varios ejemplares. Había también obras sobre temas especializados y de actualidad, entre ellas rollos en lengua griega o el Rollo del Templo. El cuarto grupo lo formaban los manuscritos usados y reformados.

La existencia del primer grupo muestra que Qumrán era una especie de centro de producción de manuscritos. Esto se compagina con el hecho de que los productos químicos de las orillas del mar Muerto permitían un método exclusivo de producción del cuero para los rollos. Podemos pensar que también en Jerusalén había una colección parecida de manuscritos modelos para hacer copias. Qumrán era en cierto modo la empresa esenia competi-

dora. Sin ninguna duda se produjeron también manuscritos para uso de los no esenios.

El segundo grupo de manuscritos comprendía, ante todo, rollos bíblicos (33 ejemplares del Salterio, 27 del Deuteronomio, 20 del libro de Isaías, y a menudo varios ejemplares de los otros libros), también el libro de los Jubileos (16 ejemplares), otras obras de la tradición común a todos los judíos y escritos específicamente esenios. El contenido de esta biblioteca podía ser análogo al de otras colonias esenias y al de otros centros no esenios en todo el país (en este caso, lógicamente, sin las obras típicamente esenias). Es evidente que hubo por entonces una especie de cultura del libro. La canonización de los libros bíblicos y el influjo cultural griego crearon un público con ganas de leer. La lectura personal y la escucha de la lectura durante el servicio divino formaban parte, al menos para un sector del judaísmo, de las prácticas religiosas obligatorias.

La canonización de los libros bíblicos

Un importante eslabón entre la situación a comienzos del exilio y la que encontramos testimoniada en Qumrán debió ser la «canonización» de los escritos sagrados —aunque este concepto siga siendo muy discutible a partir de nuestras fuentes—. El que ciertos textos fuesen considerados sagrados, y por tanto utilizados en el servicio divino y en la formación escolar, pronto vinculada a la sinagoga, implicó la multiplicación de esos textos y también la preocupación por transmitirlos literalmente. Había que separarlos de los otros textos, y para ello debió existir una especie de lista. Algunas escasas noti-

cias —de historicidad algo discutible— de los libros de los Macabeos demuestran que esta nueva situación no se remonta a muchos años antes.

Según 1 Mac 1,56-57, durante la persecución religiosa del año 166, fueron quemados «los libros de la Ley». Un decreto real ordenaba ejecutar a quienes poseían un «libro de la alianza». Estas dos denominaciones deben referirse a la Torá, que era ya canónica por entonces. Lo menos que puede decirse es que la Torá ya estaba entonces difundida en cierto número de ejemplares y que se encontraba en posesión de particulares. En este episodio no se habla ni de escuelas ni de sinagogas.

Sin embargo, la Torá pudo ser un caso especial. Según un pasaje de la segunda carta de la Dedicación citada al principio de 2 Macabeos, Judas reunió de nuevo en Jerusalén los rollos dispersos por la guerra (2 Mac 2,14). Para referirse a la tradición en la que se basaba, se alude en 2,13 a los «Recuerdos de Nehemías», libro que no ha llegado hasta nosotros (probablemente del siglo III). Según él, Nehemías habría fundado una biblioteca en Jerusalén reuniendo, además de documentos de las dotaciones reales, los libros (de Samuel y) de los Reyes, los rollos de los profetas y los escritos davídicos (quizá el primer Salterio). Cualquiera que sea el valor histórico de este testimonio, lo que interesa es que, en el siglo III, la existencia de estos rollos parece vinculada a la de una biblioteca única, la de Jerusalén. La enumeración aboga en favor de un incipiente proceso de canonización de estos rollos; de lo contrario, se habrían mencionado también otros rollos. Nada en esta enumeración permite pensar en una amplia difusión de estos escritos en numerosos ejemplares. La Torá no es mencionada en este contexto. Su existencia en un gran número de ejemplares, sobre todo con vistas a la administración de la justicia, parece algo lógico.

Por lo que respecta al objeto de nuestra investigación, y prescindiendo del libro del Deuteronomio, no tenemos noticia durante el siglo III o incluso II, de que los rollos procedentes del movimiento deuteronomista circularan como documentos oficiales y públicos. La canonización, que los convirtió en documentos para ser escuchados y leídos públicamente, debió hacerse a partir de Jerusalén. También allí se encontrarían los modelos oficiales de los rollos. La traducción griega podría haber comenzado ya en Alejandría.

Antes de que se produzca la canonización oficial podemos imaginar una etapa intermedia –y éste sería el núcleo histórico de la noticia sobre Nehemías–. En Jerusalén, el Templo y la Escuela han ido poco a poco comprando, o al menos copiando, los escritos dispersos por distintos sitios, en manos de las familias que los cuidaban o de pequeñas instituciones, para incluirlos en su propia colección. También es posible que los autores de nuevas obras depositasen en ellas sus rollos. Después de todo, sólo allí podían esperar ser leídos y, ocasionalmente, incluso copiados. En Grecia, donde la literatura adquirió carácter público mucho antes, Heráclito, a caballo entre los siglos VI y V, ya había «publicado» su obra de este modo, depositando un rollo en el santuario de Artemisa en Éfeso, donde los interesados podían leerlo y copiarlo. También debieron ser archivadas en Jerusalén copias de los rollos que se guardaban en Babilonia, procedentes de diversos centros babilónicos. Así, los ejemplares de Jerusalén debieron servir de modelos para los copistas en el momento de la canonización. Porque esta canonización hay que concebirla como la fijación de una lista y también como la última revisión del texto y la producción de ejemplares modelos. Entonces se fomentó la producción de copias.

Durante los períodos persa y griego también pudieron surgir obras extensas, destinadas todavía exclusivamente al uso interno. Colocaría aquí los libros de las Crónicas o, entre los escritos no canónicos encontrados en Qumrán, el Rollo del Templo. En cambio, libros como los de Ester y Judit, o las leyendas de Daniel, es posible que se copiasen y difundiesen rápidamente en los círculos cultos de la clase alta. La aparición de una literatura menor, que no existía con anterioridad, sería signo del cambio cultural introducido por el helenismo, que condujo progresivamente, incluso en Judá, a una literatura pública. El que tales escritos sólo hayan entrado parcialmente en la tercera parte del canon (los Escritos) se debe a su formación tardía y a su complicada prehistoria, sobre la que no puedo extenderme aquí.

La «publicación» de los libros bíblicos

Esta visión de conjunto sobre la función de los rollos tiene que ser completada en algunos puntos. He insistido en la importancia de Jerusalén. Sin embargo, incluso después de la vuelta del exilio debemos contar en la Golá con propietarios de rollos y centros escolares, tanto en Mesopotamia como en Egipto. Incluso en Samaria hubo probablemente una biblioteca. Se intercambiaban obras, hasta el punto de que los rollos enviados por Jerusalén fueron traducidos al griego en Alejandría. Sin embargo, en el proceso de canonización parece que fue Jerusalén quien llevó la voz cantante.

He dicho que el concepto de «publicación» de un texto es inadecuado antes de la fijación del canon. Ahora debo completar esta afirmación.

Aunque no publicados, muchos de estos textos eran «materia de instrucción». Al menos una parte de la clase alta debió recibir formación intelectual. Los ricos podían disponer de preceptores y algunos padres podían enseñar a leer y a escribir a sus hijos. No obstante, la formación tenía lugar normalmente en las instituciones que poseían y conservaban rollos. A partir del momento en que un texto era leído en la formación –lo que en aquella época significaba aprenderlo de memoria– se convertía naturalmente, en cierto sentido, en un texto «público». Cierta número de personas cultas lo conocían; en esto consiste la definición de «publicidad». Si, en este sentido, un texto era «materia de instrucción», podía proporcionar un modelo de pensar y de expresarse sin que el usuario perteneciese necesariamente a un grupo concreto que tuviese el monopolio de este texto.

Por lo que respecta al Deuteronomio, en caso de que antes de la publicación de toda la Torá se hubiese ya aplicado a la sección legislativa (Dt 5-28) el método de aprendizaje del que hablamos anteriormente, hay que contar con una difusión aún más amplia, no en el marco de una cultura libresca, sino en el del culto y la meditación familiar. Resulta claro entonces que tanto el contenido como el lenguaje de la Ley deuteronomista no son ya propiedad privada de un círculo cerrado. Quien conocía la

Torá deuteronomica podía reflejarla en su propia creación literaria.

Volvamos al sistema de las bibliotecas y escuelas. Aunque es lógico pensar que el texto de un profeta era cuidado ante todo por sus propios discípulos, las cosas no terminaban ahí. Desde que los textos comenzaron a entrar en las bibliotecas y las escuelas era posible consultar en la misma institución las obras más distintas, incluso de diversos profetas. Tampoco en este caso era preciso ser miembro de un grupo concreto de discípulos de un profeta para conocer un texto profético determinado y usarlo literariamente.

Finalmente, nada impide aceptar que, en una misma escuela, los maestros tuviesen ideas distintas y tendencias lingüísticas y literarias diferentes. Incluso es lo más probable: basta mirar lo que ocurre en nuestras escuelas y universidades. Si en determinada época hubo un movimiento religioso, político o social, o incluso diversos movimientos competitivos, los miembros de una institución bibliófila y educativa pudieron ser muy distintos entre ellos e incluso formar parte de diversos movimientos.

Todos estos datos sobre las circunstancias en las que aparecieron los rollos en Israel podemos relacionarlos ahora, al menos en teoría, con los resultados de la exégesis.

¿Hay relación entre forma textual y “movimientos”?

Quisiera comenzar por el punto más importante. En las antiguas teorías del Pentateuco hubo una «hipótesis complementaria», desplazada pronto por la vuelta a la «hipótesis documentaria». En estos últimos tiempos ha resurgido, algo modificada, como modelo para reconstruir la prehistoria de los libros del Antiguo Testamento: primero de los libros proféticos, luego de los libros históricos, de las leyes, de todo el Pentateuco e incluso del Salterio. Por todas partes aceptamos complementos, ampliaciones, comentarios, glosas de textos más antiguos. Cual enredadera literaria, las «relecturas»² han invadido, como manchas o en bloque, los muros literarios. Crecieron en múltiples fases pequeñas, hasta el punto de que a veces no se consigue distinguir lo que es relectura de lo que es redacción. Quizá sepan que yo soy más bien escéptico ante este tipo de análisis. Pero esto no quiere decir que lo sea en todos los casos. A menudo, las hipótesis de la «historia de la redacción» son las que mejor aclaran un problema literario muy complicado.

Planteémonos ahora un problema evidente para quienes estudian las relaciones entre literatura y sociedad: ¿cómo es posible remodelar continuamente textos que están dispersos en un amplio público? Este problema desaparece por completo si pensamos en la difusión y conservación de los rollos antes de la creación del canon, como he

expuesto más arriba. Mientras un escrito existe en un solo ejemplar, o en un solo ejemplar considerado auténtico, y es al mismo tiempo escrutado, discutido y relacionado con nuevos problemas por una especie de organismo compuesto de sabios y maestros, *el modelo de «relectura» es el más lógico que cabe esperar para las primeras etapas del texto.*

A la inversa, si un texto sólo puede ser explicado adecuadamente mediante el modelo de relectura, debió existir antes en un *único* ejemplar o *en el único considerado auténtico*. No se había difundido ni publicado. Sólo se preocupaban de él en el reducido ámbito de una biblioteca o una escuela. En esta situación no puede ser interpretado como «manifiesto» de un «movimiento» en su fase culminante.

Naturalmente hay que precisar y completar algunos datos. Por ejemplo, habría que distinguir mejor de lo que se hace habitualmente las relecturas de los cambios o ampliaciones textuales introducidos en etapas posteriores por simple actividad de los copistas, aunque puedan tener a veces graves consecuencias para la interpretación de un texto. Evidentemente, añadidos puntuales de los copistas pueden darse también en un texto publicado y difundido en numerosos ejemplares, pero son fácilmente reconocibles.

Por otra parte, cuando algunos textos sólo existen en ejemplares únicos en bibliotecas o escuelas, no se excluye que, aparte del fenómeno de relectura, sean posibles otras formas de crear textos y de cambiarlos. Incluso para uso exclusivamente interno *podían redactarse nuevos textos*. A partir de textos aislados escritos u orales —modelo de la vieja teoría de los fragmentos—, o a partir de dos textos en muchos puntos paralelos —modelo de la teoría

² El término «relectura» (no aceptado por el Diccionario de la Real Academia Española, aunque sí acepta «releer») está relacionado en la ciencia bíblica con un proceso escrito; por eso, cada vez que se «relee» un texto, se «re-escribe». Este matiz hay que tenerlo presente en todo lo que sigue.

documentaria— *podieron redactarse nuevos textos*. Por consiguiente, es inaceptable la conclusión de que un texto sólo habría sido recibido en un único ejemplar y en un único lugar si del análisis se deduce que ha sido redactado mediante el «modelo de relectura».

Por lo que respecta a los «movimientos», queda claro que de la relectura de un texto no se puede concluir la existencia de un movimiento. El fenómeno de la relectura se explica suficientemente en el contexto de las bibliotecas y de la enseñanza.

¿Hubo, pues, un «movimiento deuteronomista»?

Propongo ahora unas tesis históricas. Aplico los principios desarrollados más arriba a la cuestión siguiente: ¿existió el «movimiento deuteronomista» tal como se ha propuesto en los últimos tiempos? En caso afirmativo, ¿en qué medida y en qué forma?

El Reino Norte

Justo antes y durante el exilio, algunos autores de textos deuteronomistas pudieron trabajar inspirándose en Oseas de forma consciente. En efecto, los textos de Oseas estaban en sus bibliotecas o entraron en contacto con su lenguaje a partir de cierto momento a través de Jeremías, que conoció sin duda algunos textos de Oseas. Esto basta para explicar el influjo de Oseas en el ámbito del deuteronomismo. Pero tal conocimiento y uso posterior de Oseas no deben hacer que lo consideremos un proto-deuteronomista ni que su libro demuestre la existencia de grupos proto-deuteronomistas en el Reino Norte antes de su caída. Y tampoco hay otros motivos para aceptar etapas previas del movimiento deuteronomista en el Reino Norte.

Ezequías

Acepto que Ezequías adoptó una serie de medidas, sobre todo con vistas a preparar la rebelión contra Asiria que condujo a la terrible catástrofe del 701. A causa de ella el reino de Judá quedó reducido a la ciudad de Jerusalén y a algunas aldeas de los alrededores (los asirios se apoderaron de 46 fortalezas de Judá) y la población deportada por Senaquerib fue mucho más numerosa que la deportada posteriormente por Nabucodonosor (según las fuentes asirias se habría tratado de 200.150 personas). La rebelión hubo que prepararla no sólo con técnicas militares sino también social y psicológicamente. Al parecer, las medidas comprendían también la supresión del culto rural a los antepasados y quizá la de otros cultos dentro de Jerusalén o en otras localidades importantes. La finalidad de estas medidas era poder concentrar a la población rural en las ciudades fortificadas en caso de guerra. Con esta reducción del culto debió estar relacionada la redacción del Libro de la Ley descubierto más tarde en el templo durante el reinado de Josías. Este documento trata sobre todo de las nuevas normas para el culto. No tenemos

noticia de que Judá se comprometiese solemnemente a observar este texto en tiempo de Ezequías, como ocurrió más tarde bajo Josías.

Es posible que en esta época se redactase también una primera versión del libro de los Reyes que alcanzaba su apogeo con Ezequías. Pero no se la podría llamar «deuteronomista».

Todos estos fenómenos, aunque los unamos, no permiten hablar de un «movimiento». Se trata de medidas adoptadas por el rey. Podríamos especular sobre los motivos. Algunos textos los habrán redactado, por encargo del rey, escribas o sacerdotes competentes. Casualmente, en Prov 25,1 leemos que «las gentes de Ezequías, rey de Judá» habrían reunido, compuesto o elaborado una colección de Proverbios de Salomón. Por tanto, en la corte había especialistas y las condiciones adecuadas para esta actividad.

Si no vamos demasiado lejos en nuestras afirmaciones, se trataría de una Torá elaborada a partir de la normas de Éx 34 y del Código de la alianza —quizá no era muy voluminosa y sólo se ocupaba de cuestiones relativas a la reforma cultural; normalmente se denomina «Deuteronomio primitivo»— y de una historia de los últimos siglos, que dejaba en buena luz al monarca reinante y su centralización del culto. Era una iniciativa de lo alto, no producto de un movimiento. Pese a todo, es posible que estas acciones estuviesen apoyadas por un «movimiento», pero no tenemos noticias de él. De todos modos, aunque hubiese existido este movimiento, no es seguro que debamos llamarlo «deuteronomista».

Josías

La situación cambia con Josías. Parece que entonces existió realmente un «movimiento».

Ésta es, al menos, la opinión de nuestros manuales más recientes: la *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento* de R. Albertz, y *La Torá* de F. Crüseman. Son, en lengua alemana, las primeras obras de este tipo que, después de mucho tiempo, conceden un puesto importante a la sociología. Mientras que H. Donner en su *Historia del pueblo de Israel y de sus vecinos* presenta claramente los acontecimientos relacionados con el Deuteronomio como una reforma esencialmente *cultural* del rey Josías, en los dos nuevos autores se encuentra, ya desde los subtítulos, la denominación «movimiento deuteronomista».

Es posible que Crüseman fantasee un poco cuando habla de un «movimiento campesino de liberación» que permite al «pueblo del país» hacerse con el poder después del asesinato de Amón (640 a.C.) y conservarlo más allá de la infancia de Josías. Ciertamente tiene razón cuando ve en la cima del movimiento a una serie de familias aristocráticas de Jerusalén cuyos nombres nos resultan conocidos, sobre todo las encabezadas por el sacerdote Jelcías y por el escriba Safán, los dos funcionarios reales más importantes. Pero Crüseman también lleva razón cuando describe al movimiento en cuestión como «una amalgama de tradiciones y grupos diversos».

Albertz, cuya exposición es más detallada, constata de entrada que «la llamada reforma de Josías era mucho más que una simple reforma cultural: era al mismo tiempo un amplio movimiento de renovación nacional, social y religiosa, que quiso aprovechar la oportunidad histórica que le ofrecía el retroceso del poderío asirio para reconstruir resueltamente y por completo el estado de Israel». Según Albertz, formaron parte de este movimiento la nobleza agraria de Judea (el *'am ha'ares*) y, en

representación de Jerusalén, «un grupo de funcionarios de la corte, influyentes y con formación intelectual, y gran parte del clero del Templo». También diversos profetas y sus discípulos pertenecían a este movimiento.

Es fácil intuir que este movimiento no sólo tiene un texto básico, el Deuteronomio, sino que también produjo otras obras muy distintas. Albertz menciona el libro de Sofonías, una reedición del libro de Isaías, textos del joven profeta Jeremías que entraron más tarde en su libro; incluso habla de un «círculo de discípulos de Oseas», indemostrable desde mi punto de vista.

Un dato de Albertz me parece muy importante. Según él, el movimiento «podía encontrar un amplio apoyo en la sociedad judía; estaba formado por una amplia coalición de funcionarios de Jerusalén, sacerdotes de Jerusalén, clase media de Judá, profetas aislados y la casa real davídica». Teniendo en cuenta los intereses tan distintos de los diversos grupos, se comprende fácilmente que el movimiento, que debió desarrollarse en los años 630-609, se desintegrara relativamente pronto al cambiar las circunstancias tras la catástrofe del 609, la muerte de Josías. Estoy totalmente de acuerdo con esta exposición en los puntos relacionados con nuestro tema.

Tenemos, pues, todas las características de un «movimiento». Pero me planteo una pregunta: ¿es adecuado designarlo movimiento «deuteronomista»? El Deuteronomio de entonces debió ser su texto más importante. Voy incluso más lejos que mis dos colegas. Pienso que, poco después de que Judá y Jerusalén se comprometiesen solemnemente con la Ley recién encontrada, este texto fue revisado y modificado sustancialmente. Esta reelaboración era ya «deuteronomista». Pienso también que, todavía en vida de Josías, comenzó la redac-

ción de la obra histórica deuteronomista. Al principio quizá sólo consistía en la presentación de períodos sueltos, pero pronto se ensamblaron estas obras independientes para ofrecer un primer esbozo de la Historia deuteronomista, desde Moisés hasta Josías. La Ley revisada la modelaron como una serie de discursos dirigidos por Moisés a Israel antes de morir y la introdujeron en la exposición de la marcha por el desierto y de la conquista de la tierra. También esto sería producto literario nacido de la fuerza de este movimiento. Servía como gran legitimación histórica de sus objetivos. Sin embargo, los autores de estos escritos deuteronomistas, miembros cultos de las familias dirigentes de Jerusalén, o intelectuales a su servicio, sólo representan *un* elemento del movimiento. Éste encontró expresión literaria en otras formas de hablar y a partir de otras tradiciones de Israel.

Por eso, en mi opinión, convendría evitar la expresión «movimiento de reforma deuteronomista» y hablar más bien de «movimiento nacional y cultural de restauración de la época de Josías». Este movimiento quería reunir de nuevo a la nación bajo un solo rey, devolverle todo el territorio de las antiguas doce tribus, hacer de Jerusalén el único centro cultural del Dios de Israel, Yahvé. Consideraba esto como una restauración. Por eso propongo este nombre. Con él desaparece igualmente la tentación de prolongar el movimiento hasta la época de los Macabeos.

Por consiguiente, existió un movimiento. El Deuteronomio y los comienzos del deuteronomismo llevaron la voz cantante. Sin embargo, no era un «movimiento deuteronomista». Bajo Yoyaquim se desintegró inmediatamente. La muerte de Josías desestabilizó todo, el poderío de Egipto hizo el resto. El rey fue sustituido rápidamente. La nobleza rural fue reducida a la impotencia mediante eleva-

dos impuestos. La administración cambió, aunque fuese lentamente; lo vemos por los grupos tan distintos de personas que mencionan los relatos breves del libro de Jeremías para las épocas de Yoaquim y de Sedecías. Incluso entre los sacerdotes se produjeron cambios. Los grupos que habían colaborado en los momentos felices volvieron pronto a su antigua rivalidad. El movimiento único había muerto; y los numerosos partidos de la corte estaban de vuelta.

Si la interpretación que ha hecho C. Hardmeier de los relatos de Ezequías-Isaías es válida, Jeremías y la probabilónica familia de Safán, principal responsable de la producción de textos deuteronomistas, se encontraban poco antes de la caída de Jerusalén mortalmente enfrentados a los círculos políticos en el poder. Éstos, por orgullo nacional y por confianza en la elección divina de Jerusalén, seguían considerándose los herederos de la reforma. *Naturalmente, no se los puede considerar de inmediato como «deuteronomistas».*

Algo típico del movimiento de restauración de Josías era dar culto a Yahvé sólo en Jerusalén, pero en sí mismo esto no es específicamente «deuteronomista». La palabra clave en la teología de los relatos de Ezequías-Isaías, «tener confianza» (*batah*), tampoco es en modo alguno deuteronomista; a diferencia de lo que ocurre en el Salterio, más bien se la echa de menos en el Deuteronomio y en los textos históricos deuteronomistas.

A la vista de esta situación, no hay que seguir preguntándose qué le ocurrió al movimiento restaurador de Josías sino quiénes aceptaron los textos deuteronomistas ya existentes, convirtiéndolos quizá en algo nuevo. Lo que sabemos no es mucho. Ni siquiera sabemos quién salvó esos rollos en el momento en que Jerusalén fue arrasada.

El trabajo literario deuteronomista durante el exilio

Nuestras noticias son tan escasas que sólo podemos basarnos en el carácter de los textos para sacar algunas conclusiones sobre su destino y sobre las personas que se responsabilizaron de ellos. Hay dos observaciones compatibles. Una, que todavía se introducen en el Deuteronomio y en la Historia deuteronomistas verdaderos bloques de textos, pero más frecuentemente se hacen aquí y allá pequeñas relecturas. Otra, que ahora es cuando se compone realmente el libro de Jeremías, cercano al Deuteronomio y a los libros históricos deuteronomistas por el lenguaje y el contenido. Esto no ocurrió de un solo golpe, sino por etapas; y, en parte al menos, también en forma de relectura de un punto concreto o de una parte del texto. De acuerdo con nuestras reflexiones anteriores, *todo hace pensar que durante el exilio estos textos no estaban difundidos en numerosos ejemplares; quizá existían en un solo ejemplar, guardado, estudiado, discutido y revisado en un solo lugar.*

En Babilonia

La Historia deuteronomista y el libro de Jeremías debieron ser cuidados en el mismo sitio. De lo contrario sería difícil explicar sus numerosos contactos (a pesar de todas las diferencias). Es posible que este trabajo lo realizaran los mismos autores. Me inclino más por una localidad de Babilonia que por Jerusalén o Mizpá. En favor de Babilonia están la tendencia de los relatos del libro de Jeremías y los temas claves de estos relatos y de los discursos en prosa de Jeremías. Quizá podríamos vincular la

aparición de toda esta literatura con la familia de Safán.

¿Una predicación?

Al investigar el lugar y las personas que produjeron la literatura deuteronomista nada obliga a postular la existencia de un «movimiento» deuteronomista. Nada prueba tampoco que en el deuteronomismo se implantase una actividad sistemática de predicación.

Aunque no se pueda demostrar la existencia de un «movimiento deuteronomista» durante el exilio, debemos volver en este contexto al término «movimiento». Pero las cosas son ahora más difíciles de precisar que durante el movimiento de restauración de Josías. Las explicaciones que siguen suponen que el trabajo deuteronomista posterior tuvo lugar en Babilonia. Quizá, en contra de lo que propongo, todo podría explicarse aceptando que la familia de Safán volvió a Judá después de Godolías. En efecto, las posibilidades de comunicación entre Judá y Babilonia eran asombrosamente buenas. Sin embargo, es más probable que la mayor parte de la clase dirigente de Judá y de Jerusalén, al menos lo que quedaba de ella, residiese en Babilonia.

El Deuteronomio y los escritos del exilio

En la Babilonia del exilio se trabaja, pues, en diferentes obras literarias. Se hace al mismo tiempo, en distintos lugares, usando principalmente la técnica de relectura progresiva. Junto a los escritos deuteronomistas tenemos el conjunto ezequielano, la Historia sacerdotal, el libro de Isaías, que se prolonga en el Segundo Isaías. Quizá se ampliaron también otros libros proféticos.

Estas obras literarias se distinguen claramente unas de otras por los temas que abordan, las tradiciones que recogen, la teología y la forma de expresarse. Observamos, sin embargo, contactos temáticos y lingüísticos que aumentan con el tiempo. Todas estas obras se preocupan claramente del pasado e intentan encontrarle un sentido. Prescindiendo del Escrito sacerdotal, todas ellas giran en torno a un único leitmotiv, que se expresa con la raíz «convertirse» (*shûb*). De una forma o de otra, todas están vinculadas al fenómeno profético, incluso el Escrito sacerdotal, contrario a la visión de futuro de Ezequiel y que, al menos en parte, utiliza sus palabras para desarrollar una concepción opuesta.

Es posible que estos diferentes textos sean producto de un solo movimiento, más bien religioso e intelectual que concreto y político, que se forma poco a poco y que capta a toda la Golá babilónica. Quiere reconquistar su identidad mediante el discernimiento y la conversión interior. Quizá deberíamos hablar de un «movimiento exílico de conversión». De él saldrá ese grupo típico de la Golá que volverá más tarde a Jerusalén y pretenderá marcar a la nueva ciudad con la impronta de sus ideas bastante rigurosas. Incluso el Escrito sacerdotal, donde la palabra «convertirse» no falta ciertamente por casualidad, pertenece dialécticamente a este contexto lingüístico. También él sueña con la posibilidad de la vuelta, pero, en contra de los profetas y de los deuteronomistas, no la basa en el arrepentimiento del hombre sino sólo en la gracia de Dios.

Por lo tanto, tendríamos de nuevo un «movimiento», aunque de un género totalmente distinto. Una vez más, no sería un movimiento «deuteronomista», incluso mucho menos que en tiempos de Josías. Quizá se podría decir que *dentro* de este movimiento hay una *escuela* deuteronomista y

otras escuelas. Pero habría que dar al término «escuela» un sentido muy amplio. Los miembros de tales «escuelas» eran quizá maestros o alumnos en una especie de institución educativa de la Golá. Pero, en nuestro contexto, la palabra «escuela» no designa esto. Más bien habría que considerar a las personas en cuestión como miembros de una «escuela» deuteronomista (o de otra escuela) porque formaban su pensamiento y su estilo de acuerdo con los textos deuteronomistas existentes en su biblioteca y leídos en la enseñanza, se sentían en su onda y seguían trabajando en ellos.

No puedo entrar en detalles. Sería interesante, por ejemplo, comparar detenidamente la Historia deuteronomista, Deuteronomio incluido, y el trabajo deuteronomista efectuado sobre el libro de Jeremías para ver si existe una sucesión temporal o si se entremezclan diferentes estratos vecinos en el tiempo.

¿Una legislación para los exiliados?

Quisiera insinuar otro aspecto: el movimiento babilónico de conversión debió estar fuertemente sostenido en sus diversos centros por juristas. La lejanía de las realidades concretas de su país infundió valor a estas personas para imaginar utopías jurídicas. Sólo de este modo puedo concebir la aparición de textos tan diversos como el capítulo 25 de la Ley de santidad (el año sabático y el jubileo), las normas sobre los cargos (Dt 16-18) y diversos rasgos de las medidas asistenciales del Código deuteronomico, así como el proyecto de constitución política del libro de Ezequiel.

He supuesto en mi exposición que el Deuteronomio primitivo, convertido por la alianza de Josías en bien público y derecho en vigor, era un texto

relativamente corto; pero que el texto de esta ley, ampliado por los deuteronomistas desde la época de Josías y más tarde en el exilio, no tenía ya el mismo sentido de texto jurídico en vigor. Esto es importante para el tema de su publicación y para los eventuales mecanismos de su promoción. Era un texto jurídico ampliado literariamente. Estaba inserto al comienzo de la naciente Historia deuteronomista como una de sus partes iniciales. También el programa de predicación, instrucción y meditación de la Ley estaría por escrito, pero no habría sido introducido ni aplicado en la Jerusalén de antes del exilio. La relectura exilica de estos textos no tuvo la intención ni la posibilidad de modificar el derecho en vigor. Esto no excluye que algunos juristas serios y emprendedores metiesen en él la mano. Pero no eran legisladores. Por eso les resultaba más fácil introducir en sus proyectos aspectos utópicos.

El período persa

Para muchas obras nacidas del movimiento de conversión exílico, la actividad redaccional no terminó en lugares perdidos de Babilonia, sino en Jerusalén tras la vuelta de la elite intelectual. Allí hubo sin duda distintos grupos, partidos, quizá incluso movimientos, que desarrollaron sus proyectos sobre el mundo y la sociedad. Pero tenemos pocos datos sobre estas formaciones sociales. ¿Tuvieron sus propias instituciones para cuidar los rollos, discutir sobre ellos y producir nuevos textos? ¿Quedan reflejadas estas entidades sociales y las instituciones cuya existencia sospechamos en la literatura que ha llegado hasta nosotros? Me parece muy dudoso que fuera de Jerusalén y de Judea haya habido bibliotecas o escuelas. En general se

acepta esto sin discusión. Sin embargo, me parece que la hipótesis más sencilla es que, en relación con el Templo, hubo un único centro –con distintas corrientes, si se quiere–, dedicado a archivar, estudiar y enseñar.

No excluyo que las familias ricas tuviesen rollos menores. Pero la actualización continua de los viejos textos tuvo lugar más bien en la institución central, donde trabajaban autores de diferentes estilos literarios y teológicos, pertenecientes a distintas familias y partidos. Sólo en semejante sitio podían sentirse con derecho a modificar los textos tradicionales. Incluso se siguió revisando textos como el Deuteronomio, que contenía en dos sitios la severa fórmula canónica: «No añadiréis nada... no suprimiréis nada...» (Dt 4,2; 13,1). También es posible que, cuando se fue imponiendo la idea de canonización, los grupos interesados, después de deliberar, llegasen a un acuerdo sobre la actividad redaccional que podía llevarse a cabo sobre los textos. Incluso es posible que esto ocurriese en el colegio de sacerdotes y ancianos. Así es como mejor me explico las últimas fases de la historia de la redacción del Pentateuco.

En cuanto a los partidos y grupos de intereses que podemos suponer en la Jerusalén persa y helenística, no considero adecuado hablar de «movimientos», y esto es un motivo más para rechazar un «movimiento deuteronomista». El aspecto deuteronomista de muchos escritos de la época puede explicarse de otra forma.

En todo caso, con la canonización del Pentateuco, la ley deuteronomica era de dominio público. Además, ya era conocida desde la redacción del Pentateuco, quizá incluso antes, al menos por las personas responsables del derecho. Incluso era proclamada durante el servicio divino y utilizada por el pueblo como texto de meditación. Su

contenido y su forma de expresarse eran ya un bien público.

Por lo que respecta a los otros escritos deuteronomistas, debemos admitir al menos que en la biblioteca y en la escuela del Templo de Jerusalén estaba presente todo el canon básico deuteronomista y servía de medio de formación. Poseían, pues, un carácter público. Los autores que componían nuevos textos o que hacían una nueva redacción de los antiguos conocían de memoria los escritos deuteronomistas o algunos de sus textos y podían también leerlos en cualquier momento. Por lo tanto, no plantea ningún problema el que se hayan dejado impregnar por sus contenidos o su lenguaje en determinados momentos o en el conjunto de toda su obra.

Me parece que esto ilumina el lenguaje de las Crónicas y el de muchos textos «deuteronomistas» tardíos en el Pentateuco. Ocurre lo mismo con numerosos textos de Qumrán. Mediante alusiones o citas, estos autores o glosadores podían remitir a sus lectores, tan cultivados como ellos y que esperaban esto, directamente al Deuteronomio o a los escritos deuteronomísticos. Según R. Hanhart, en Zac 1,1-6 hay una cita intencionada de un escrito anterior (el libro de Jeremías), mientras que hoy se tiende a hablar de un marco deuteronomista del libro de Zacarías y consiguientemente de una redacción deuteronomista. Un caso especialmente claro de acomodación estilística o de alusión consciente son los añadidos masoréticos del libro de Jeremías y la imitación de la prosa deuteronomista de Jeremías en Dan 9 y en el libro de Baruc. Por lo tanto, no es necesario que quien se inspira en el Deuteronomio o remite a él sea «deuteronomista» o pertenezca a una «escuela» deuteronomista. En todos estos casos, más que nunca, es inadecuado concluir la existencia de un «movimiento» deuteronomista.

El fin del período persa y el período griego

En cualquier caso, todo esto es válido a partir del momento en que el Pentateuco adquiere carácter público de texto jurídico. A partir de este momento se convierte en el código del derecho en vigor y en el primer elemento del canon en vías de formación. Cada nuevo escrito, o cada escrito revisado, adquiriría una consagración especial en la medida en que reflejaba el tan característico lenguaje deuteronomista de la Torá. Podemos pensar que ese lenguaje resultaba conocido. A partir de cierta fecha (imposible de precisar) la Torá se leía en la liturgia. Cuando el Cronista cuenta que Josafat, en el siglo IX, envió por Judá a un ejército de dignatarios, levitas y sacerdotes con el libro de la Torá de Yahvé para enseñar al pueblo (2 Cró 17,7-9), es posible que no refleje la realidad histórica, pero sí lo que ocurrió en la época de redacción de las Crónicas. Fue entonces, por fin, cuando los levitas recorrieron el país. Pero no formaban un «movimiento». No propagaron el Deuteronomio, sino el Pentateuco.

Más clara todavía es la alusión consciente al Pentateuco, ya canónico, en los últimos marcos redaccionales del libro de los Doce profetas y en

todo el canon profético. Las abundantes fórmulas típicamente deuteronomistas a comienzos del libro de Josué o al final del de Malaquías no son más que referencias intencionadas al Pentateuco canónico. ¿Qué sentido tiene hablar aquí de redactores «deuteronomistas» o de movimiento deuteronomista? Es todavía menos adecuado que en otros casos hablar de movimiento o escuela deuteronomista.

No está claro cómo y dónde situar los rollos «ampliados» de la Torá encontrados en Qumrán (y todavía no publicados). Parecen testigos de las últimas fases de relectura de la Ley, sobre todo del Deuteronomio, antes de la canonización del Pentateuco. Su texto es en parte más extenso que el del rollo que resultó normativo. Pero, aunque estén escritos en estilo muy «deuteronomista», no tienen nada que ver con un «movimiento deuteronomista».

El primer movimiento real y potente que podremos captar de nuevo en la historia de Israel será el de los Macabeos. Se convertirá en una rebelión sangrienta. Esto demuestra precisamente lo absurdo que resulta basarse en frascitas redaccionales para concluir la existencia de un movimiento deuteronomista, extendido a lo largo de siglos, del que habría salido en definitiva casi todo el Antiguo Testamento.

LISTA DE RECUADROS

Textos de la Historia sacerdotal	14
Las <i>Toledot</i> en la Historia sacerdotal	16
Las migraciones de Israel en la Historia sacerdotal	16
Los pasajes «teológicos» en la Historia sacerdotal	16
Gn 1,28: programa de la Historia sacerdotal	22
¿Es deuteronomista Amós 2,4?	47

Contenido

Es sabido que, desde hace unos veinte años, la exégesis del Pentateuco está en pleno estudio. El antiguo consenso, que aparece todavía en las notas de muchas biblias, es muy controvertido. Este Cuaderno presenta tres importantes artículos de un exegeta alemán sobre el *Deuteronomio* y sobre la *Tradicción sacerdotal*. El P. Norbert LOHFINK, que ha impartido clases durante mucho tiempo en Roma, trabaja en esta tarea con paciencia y rigor. Sabe resistirse tanto a las costumbres fáciles como a las nuevas modas. Su lectura es exigente pero permite la realización de un recorrido muy bien guiado entre las controversias actuales sobre el Pentateuco.

Presentación	5
El Escrito sacerdotal y la historia	9
La investigación sobre el Escrito sacerdotal desde hace dos siglos	9
Los datos del problema que plantea el Escrito sacerdotal	13
Deuteronomio y Pentateuco	26
2 Reyes 22-23 y el Deuteronomio	28
Los estratos del Deuteronomio	30
<i>Criterios de análisis</i>	30
<i>Esbozo de una historia del Deuteronomio</i>	32
El Deuteronomio y el Pentateuco	34
<i>El Deuteronomio y el Código de la alianza</i>	35
<i>El Deuteronomio y la Ley de santidad</i>	35
<i>El Deuteronomio y los relatos de Gn-Nm</i>	36
<i>El Deuteronomio y la Historia sacerdotal</i>	39
¿Hubo un movimiento deuteronomista?	41
¿Cuándo sería preferible no usar el término «deuteronomista»?	42
¿Qué criterios permiten designar un texto como deuteronomista?	44
¿Cuándo se puede hablar históricamente de un movimiento?	47
¿Que eran en realidad los «libros» en tiempos bíblicos?	49
¿Hay relación entre forma textual y «movimientos»?	55
¿Hubo, pues, un «movimiento deuteronomista»?	56
<i>Lista de recuadros</i>	64