



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 4

CBX 104 INTRODUCCIÓN A LA BIBLIA

Schmid, Konrad. “La literatura en el período asirio (siglos VIII-VII a. C.)”. En *Historia literaria del Antiguo Testamento: Una introducción*, 91-135. Madrid: Editorial Trotta, 2019.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

C

LA LITERATURA EN EL PERÍODO ASIRIO (SIGLOS VIII-VII A.C.)

I. TRASFONDO HISTÓRICO

Con el comienzo de la dominación asiria en el Levante, que se puede fijar con la subida al trono del rey asirio Tiglat-Pileser III el año 745 a.C.¹, cambia fundamentalmente la situación política e intelectual en Israel y Judá². Las jóvenes estructuras estatales de Israel y Judá comenzaron a diferenciarse bajo el punto de vista sociológico: la brecha entre pobres y ricos se abrió en modo dramático, aunque en vista del aumento de productividad se puede aceptar que a los nuevos pobres les iba tan bien como a los antiguos ricos; cayeron en la zona de influencia de un poder imperial que ejercía una extraordinaria presión política, militar y, con el tiempo, también religiosa y cultural. Es dudoso que sea lícito usar el concepto de «sociedad clasista»³ para este nuevo orden social, dada su connotación anacrónica. Habría que poder probar grandes mercados, manufacturas y construcciones en Israel y Judá, lo que no es el caso en esta época.

Para entender la historia política de Israel y Judá en los siglos VIII-VII a.C. es importante la política tributaria de Asiria, que podría caracterizarse como «explotación militar de producción excedentaria»⁴. La financiación del costoso aparato militar y de la construcción de centros imperiales exigían campañas militares anuales en la periferia del imperio. Los pueblos sometidos tenían dos posibilidades: o pagaban su tributo al acercarse la avanzadilla del ejército y probaban su lealtad al gran rey, o la fuerza militar se cobraba el tributo en forma de botín. La crueldad guerrera

1. Tadmor, 1994.

2. Cf. Spieckermann, 1982; Knauf, 1994, 132-141; Berlejung, 2012.

3. Kessler, 2006, 114-126.

4. Münkler, 2005, 88.

de los asirios, terrible incluso en el contexto del Oriente antiguo, servía para hacer más atractivo el pago voluntario del tributo.

Por motivos geográficos, los estados de Aram e Israel, con mayor dureza que Judá, tuvieron que confrontarse con las nuevas relaciones de poder en el cercano Oriente, y pronto se convirtieron en tributarios del imperio asirio. Los pagos parece que era elevados. Por ello, según 2 Re 15,20, en Israel se introdujo una contribución por cabeza. Solo así se comprende que los pequeños estados se unieran contra la potencia de Asiria y necesitaran intentar con medios militares que Judá se integrara en esa coalición (734/733 a.C.). Judá se opuso a esta intención llamando en causa la potencia militar asiria, lo que tuvo como consecuencia la anexión de Aram y el vasallaje de Israel (732 a.C.), y posteriormente la anexión y la desaparición política del reino de Israel (720 a.C.). Posiblemente haya que contar con dos conquistas de Samaría, pues tanto Salmanasar V como su sucesor Sargón II, se glorían de ello⁵. Pero la causa de esta impresión puede estar en el complejo desarrollo de los acontecimientos: el año 724 el rey Oseas fue hecho prisionero, sin designar ningún sucesor, de modo que Samaría podía darse por conquistada, aunque bajo el punto de vista militar esto no sucediera hasta el año 720⁶. Bajo el punto de vista histórico-literario es especialmente significativo considerar que, con la caída del estado, no iba necesariamente unida la pérdida de todas sus tradiciones. Al contrario, parece que algunas se salvaron gracias a los refugiados que huyeron a Judá: por ejemplo, las tradiciones de Jacob, de los Jueces y de Oseas, aunque posteriormente todas fueron reinterpretadas bajo óptica judía. Llegaron a Judá como unidades textuales (especialmente Oseas), o reunidas en contextos textuales mayores (especialmente en Gn y Jue). El flujo hacia Judá quizás se pueda relacionar arqueológicamente con la ocupación de la colina sudoccidental (la «ciudad nueva» de 2 Re 22) de Jerusalén por primera vez en el siglo VII a.C.⁷.

Pero tampoco Judá quedó incólume. A causa de algunas revueltas en Ascalón y Ekrón el año 705 y porque Judá había comenzado a plantear pactos con Egipto, el año 701 se presentó Senaquerib en Judá y asedió Jerusalén⁸. De ello dan cuenta tanto los Anales de Senaquerib⁹, como los libros de los Reyes (2 Re 18,13-16). El ataque militar definitivo lo dirigió Senaquerib contra Laquis¹⁰. El enorme significado de este aconte-

5. Fuchs, 1994, 457; Becking, 1992.

6. Na'aman, 1990.

7. Otto, 1980, 64-76; Fischer, 2005, 281, n. 23; Steiner, 2007; pero cf. también, Knauf, 2006, 293-294; Na'aman, 2009.

8. Knauf, 2003; cf. Keel, 2007, 463.

9. TUAT I, 388-391; TUAT N.F. 2, 71-72 [ANET 287-288.322; cf. Grabbe, 2003, 221-305].

10. Mazar, 1992, 427-434.

cimiento se puede medir por la representación de esta victoria en el bajorrelieve del palacio de Senaquerib en Nínive. Solo tras haber pagado un gravoso tributo y haber perdido la Sefela —relacionada con la caída de Laquis¹¹—, parece que Ezequías pudo verse libre del asedio de Jerusalén; lo que no ha impedido que el Antiguo Testamento haya visto en ello una poderosa acción salvífica de Yahwé¹². Esto se hace más claro en la tradición de Isaías, pues Is 36,1 —paralelo a 2 Re 18,13-16— omite los versos 2 Re 18,14-16 y, así, calla el pago del tributo por parte de Ezequías.

A Ezequías le sucedió Manasés (696-642) en el trono de Judá, que fue un leal vasallo del dominio asirio¹³. Su reinado de cincuenta y cinco años fue extraordinariamente largo. Para el libro de los Reyes es una época de las más reprobables de la historia de Israel. El trasfondo histórico de tal valoración negativa¹⁴ consiste en la asimilación a la fuerte presión cultural asiria, visible incluso en las pequeñas piezas de arte¹⁵. Bajo el punto de vista histórico, el reinado de Manasés pudo haber supuesto un primer florecimiento literario de la literatura veterotestamentaria. Ciertamente es contemporáneo a la monumental empresa del rey asirio Asurbanipal (669-631/627 a.C.), quien construyó en Nínive una gran biblioteca cuneiforme que contenía más de veinticinco mil tabletas¹⁶. En un reino como el de Judá, inspirado en la contemporánea Asiria, era natural también el desarrollo y la creación de colecciones literarias.

El texto paralelo de las crónicas habla, además, de una conversión de Manasés como consecuencia de su prisión en Babilonia; pero este motivo pretende ofrecer un fundamento teológico que explique el largo reinado de Manasés: solo un rey piadoso ha podido gobernar por tantos años como lo hizo Manasés.

La segunda mitad del siglo VII a.C. está políticamente vinculada a la caída del poder asirio, sellada el año 612 con la caída de Nínive y en el 610 con la destrucción de Harán, último bastión del imperio. A partir del año 640, esta decadencia pudo verse compensada con expansiones del menos estable poder egipcio en Siria y Palestina¹⁷, definitivamente rechazado con la victoria neobabilónica en Karkemish, el año 605 a.C.

A este tiempo corresponde el reinado de Josías (639-609), durante el cual Judá logró cierta prosperidad. En este tiempo Jerusalén debió de haber sido una metrópoli floreciente con contactos internacionales¹⁸. Se

11. Grabbe, 2003.

12. Cf. Steiner, 2007.

13. Knauf, 2005b; Steymans, 2006, 344-349; Keel, 2007, 471-474.

14. Schmid, 1997.

15. Cf. Keel y Uehlinger, ⁵2001; Morrow, 2005, 209-210.

16. Toorn, 2007, 240-241.356.

17. Schipper, 1999, 236-239; Vanderhoof, 1999, 69-81.

18. Sass, 1990; Steine, 2007.

supone, incluso, que Judá se expandió por el territorio del antiguo Israel y —significativo bajo el punto de vista de la historia de la literatura— pudo incorporar a Betel con todas sus tradiciones (ciclo de Jacob, narraciones de los Jueces)¹⁹. La Biblia adjudica a Josías una amplia reforma del culto, que pretendía la unidad y pureza del mismo, de acuerdo con los postulados centrales del Deuteronomio. Pero la narración de la reforma en 2 Re 23, en sus niveles diacrónicos, permite suponer, por el contrario, que su núcleo se limitó a describir las medidas de purificación del templo, mientras que la unificación del culto se añadió posteriormente. Pero queda abierta la cuestión de si hay que valorar negativamente la historicidad de la narración²⁰.

II. CONSIDERACIONES TEOLÓGICAS

Si en el capítulo precedente hemos hablado de «comienzos» de la literatura veterotestamentaria en la época anterior a los asirios, queríamos decir que precisamente en la época asiria hay que colocar el nacimiento de la literatura del Antiguo Testamento. Empíricamente debemos comenzar asegurando que los descubrimientos culturales muestran que Israel y, sobre todo, Judá no habían alcanzado antes del período asirio un grado de desarrollo estatal que pudiera hacer posible el nacimiento de una literatura propia. Se puede sospechar que el influjo cultural asirio no ocupaba el último lugar entre los motivos que alentaron el desarrollo de la «estatalidad» en Israel y Judá, pues los convertía en «estados de segundo orden»²¹. Esa misma presión militar asiria era la que, pocos decenios más tarde, acarrearía el hundimiento del joven estado de Israel. También esta catástrofe debió de tener gran repercusión en la historia de la literatura: la reflexión sobre ella ha producido importantes tradiciones en diversos ámbitos. A finales del siglo VII a.C. Judá estaba construyendo y delimitando su propia identidad cultural y religiosa, frente al enorme poder asirio, ahora en decadencia, cuya fuerte propaganda ha dejado huella en la literatura de la época.

Lo que se afirma de la historia literaria se puede también decir, *mutatis mutandis*, de sus perspectivas teológicas. El contacto y la confrontación con testimonios literarios de la propaganda asiria, imbuida de su religiosidad nacional, hecha «pública» e impuesta en todo el imperio a través

19. Na'aman, 1991; pero, cf. De Vos, 2003.

20. Uehlinger, 1995; Keel, 2007, 545-555; Pietsch, 2013; cf. la discusión en Giesemann, 1994; Schmid, 2006b, 42, n. 90; Noll, 2007, 330-331; cf. también en Knauf, 2005b, 184-188, la explicación alternativa de Dt 12, no como un texto en favor de la centralización del culto, sino como una legitimación del culto.

21. Knauf, 1994, 80.

de sus tratados de vasallaje, así como la elaboración intelectual de la experiencia de la caída del reino del Norte, condujeron en el antiguo Israel y en Judá por primera vez a una elaboración «teológica», si estamos dispuestos a admitir algo así como «teología(s) en el Antiguo Testamento»²². También se pueden calificar de «teología» los textos asirios correspondientes²³. Son significativos para los procesos intelectuales en Israel y Judá, en cuanto que, por primera vez en su desarrollo como estado, se establece un contacto cultural con concepciones imperiales, lo que conllevaba una enorme exigencia teológica.

Si se mira a las concepciones de la literatura veterotestamentaria originadas en la época asiria, se pueden distinguir cuatro corrientes teológicas:

En primer lugar, hay que mencionar las tradiciones que reaccionan a la amenaza asiria y a la consecuente caída del reino del Norte, acusando no a Dios, sino al rey y al pueblo (libros de los Profetas, libros de los Reyes). Estas tradiciones no se limitaban al reino del Norte —aunque en un primer momento no tocaban a Judá—, sino que, mediante procesos productivos de relectura, ampliaban las acusaciones en tono exhortativo a Judá, que adoraba al mismo Dios. Precisamente por esa orientación crítica, tales tradiciones del período asirio tuvieron un valor marginal. Solo tras la destrucción de Judá en la época babilónica fueron consideradas «verificadas» y «ortodoxas». Un significado especial se puede atribuir a la tradición de Amós, pues en ella tenemos la más antigua concepción profética en la que Dios actúa masivamente contra su propio pueblo. Los comienzos de la tradición isaiana establecen una relación implícita, pero clara, con la tradición de Amós (por ejemplo, Is 9,7) y extienden la profecía de juicio contra Judá. Para comprender la tradición de Isaías en época asiria, es especialmente importante caer en la cuenta de que su mensaje de juicio contra Judá aparece falsificado por su experiencia salvífica del año 701 a.C., y que la tradición de Isaías —al menos, en lo que toca a su aspecto de juicio— y el núcleo del libro de Miqueas, hasta la época babilónica fueron en cierta medida considerados «profecía falsa».

En segundo lugar, observamos la creación literaria de las leyendas «sin rey» sobre los orígenes de Israel, tales como la narración de Moisés-Éxodo o las narraciones de los Jueces. No nacieron de la nada, sino que condensaron en una nueva concepción, ahora literaria, tradiciones y recuerdos anteriores de un Israel independiente del rey: la tradición de los Jueces se usó en favor de Asiria, mientras que la narración de Moisés-Éxodo se usó en contra.

22. Cf. Smend, 1982; Gerstenberger, 2001; Kratz, 2002.

23. Oeming *et al.*, 2004.

En tercer lugar, y en otra dirección objetiva, la tradición sapiencial y de los Salmos parecen valorar de nuevo positivamente el ideal del rey. Bajo el punto de vista histórico no es fácil de valorar esta opción: o se trata de una perspectiva meramente judía, que celebra el reino que sigue existiendo en Judá, o se trata de posiciones que se posicionan contra la destrucción del reino vecino y, por lo tanto, mantienen la institución de la monarquía. Ambas interpretaciones no se excluyen.

Finalmente, en cuarto lugar —solo a partir de finales del siglo VII a.C., dentro del cuadro histórico de la caída del imperio neo-asirio—, se encuentran concepciones decididamente anti-asirias, que transponen a la relación con su propio Dios las exigencias de lealtad que pedían los asirios. Aquí habría que mencionar de modo especial el libro del Deuteronomio, que se puede entender como una recepción subversiva de la teología neo-asiria sobre tratados.

III. ÁMBITOS DE LA TRADICIÓN

1. *Tradiciones culturales y sapienciales*

a) *Salmos*

A pesar de que el problema de la datación de los salmos es muy difícil, ya que en sus relaciones individuales y colectivas muestran una cierta invariancia temporal que tiene que ver con los géneros literarios, sin embargo, algunos salmos se pueden colocar con cierta probabilidad en el período neo-asirio. La tradición de los salmos en la época neo-asiria sigue estando bajo signo de la tradición cultural de Jerusalén, si podemos usar este término común, bajo la ortodoxia religiosa del tiempo de los reyes. Como consecuencia de la experiencia de liberación que vivió Jerusalén el año 701 a.C. con la conclusión del asedio asirio, el concepto de la seguridad de Sión por la presencia de Yahvé pudo haber adquirido un mayor impulso.

Así, los salmos de Sión (Sal *46 y *48), en su núcleo original, pertenecen a este tiempo²⁴. Estos salmos parecen presuponer, bajo el punto de vista de la historia de la tradición, textos de Isaías y, bajo el punto de vista literario, textos de Jeremías; por otra parte, su afirmación teológica sobre la intangibilidad de Sión no es comprensible después del año 587 a.C. —en todo caso, no como concepto teológico originado entonces—. Su forma literaria presupone, al menos, los acontecimientos del año 701 a.C.²⁵. Ex-

24. Cf. Spieckermann, 1992; sobre el Sal 48 también, Körting, 2006b, 177; cf. Trebolle-Barrera, 2001.

25. Keel, 2007, 447.

plicarlos como textos de esperanza escatológica²⁶ no concuerda con el uso mayoritario de formas verbales en pretérito. Es más fácil entender los salmos 46 y 48 sobre el trasfondo del tiempo de Manasés²⁷.

También algunos himnos, como los salmos *24 o *93²⁸, suelen asignarse a la parte más antigua del Salterio. Posiblemente reflejan algunas celebraciones culturales. Los comentaristas escandinavos que han defendido la explicación histórica de los salmos en el culto han exagerado esta línea hasta el grado de buscar y encontrar casi para cada salmo la fiesta correspondiente. El único problema es que tales fiestas no son verificables. Por otra parte, es solo posible que en el Salterio se hayan conservado de hecho textos rituales de fiestas. Especialmente claro resulta para el Sal *24, pues contiene indicaciones de actuación («alzd...»). También el diálogo en forma de pregunta-respuesta indica una recitación cultural con diversos actores:

Sal 24,7-10: ¡Portones, alzad los dinteles! Que se abran las antiguas compuertas: que va a entrar el Rey de la Gloria. —¿Quién es ese Rey de la Gloria? —El Señor, héroe valeroso, el Señor, héroe de la guerra. —¡Portones, alzad los dinteles!, alzad las antiguas compuertas: que va a entrar el Rey de la Gloria. —¿Quién es el Rey de la Gloria? —El Señor de los ejércitos, él es el Rey de la Gloria.

La «teología de la procesión» que se esconde en este texto presupone, quizás, un contacto cultural con la fiesta asiria de *akitu*²⁹, de modo que una datación en los siglos VIII o VII a.C. parece posible.

Al tiempo posterior al año 720 a.C. podría pertenecer la recepción jerosolimitana de salmos del reino del Norte, como los salmos 29 y 68³⁰, si se mantiene que tales textos provienen del Norte; aunque también esto pudo haber ocurrido en el período babilónico o persa, después de la catástrofe del 587 a.C., que mantuvo en pie la biblioteca de Betel.

Finalmente, la forma básica generalmente admitida del salmo real 72 revela claramente un trasfondo neo-asirio. La tesis de que el Sal *22 dependa literariamente de un himno para la coronación de Asurbanipal (669 a.C.) y hubiera sido compuesto originalmente como himno para la coronación de Josías (639 a.C.), resulta demasiado estrecha³¹. Pero se ha señalado acertadamente la proximidad de tradición con la ideología

26. Wanke, 1966; cf. para el Sal 46 también, Uehlinger y Grandy, 2005; Körting, 2006b, 186.

27. Knauf, 2005b; cf. Keel, 2007, 733-739.

28. Jeremias, 1987; Kratz, 2003a.

29. Pongratz-Leisten, 1994.

30. Jeremias, 1987.

31. Hossfeld y Zenger, 2000, 308; Janowski, 2002a; 2003a; Morrow, 2005.

real neo-asiria³². Se presenta al rey como gobernador ideal, como juez sabio y guía de la historia de su pueblo. Su reino se dibuja según el modelo asirio: «Que domine de mar a mar, del Gran Río al confín de la tierra» (Sal 72,8). Más allá de todos los parecidos, es decisivo su cuño teológico: derecho y justicia dependen directamente de Dios³³ («confía tu juicio al rey» v. 1) y no —como era tradicional en el antiguo Oriente— del rey en cuanto legislador³⁴. Así, toda la esfera de la justicia se convierte inmediatamente en teología y está sometida a la voluntad de Dios³⁵. El Sal *72 se aproxima teológicamente al pensamiento central de Deuteronomio, trasladando a Yahvé el concepto neo-asirio de lealtad al gran rey.

El salmo *60 se puede datar con cierta precisión a causa de la problemática que plantea sobre Edom³⁶; el texto podría haber sido compuesto entre el año 600 y el 598 a.C.³⁷ y es, por lo tanto, posterior a la época neo-asiria.

Aunque el Sal 72 se define en v. 1 como salmo de Salomón, encontramos en 1 Re 3-10 una contrapartida en la amplia descripción del sistema de gobierno de Salomón, al que alaba como el mayor, más sabio y más rico rey del mundo (1 Re 5,14; 20,23-24), que gobierna desde el Éufrates hasta Gaza. Esta explicación nació para configurar el reinado de Salomón según el modelo neo-asirio³⁸, aunque en la descripción del templo en 1 Re 6-7 se hayan incluido elementos posteriores, como proyección desde el segundo templo.

Si los Salmos en la época neo-asiria formaban ya un libro, que constituía una edición previa del Salterio, es difícil de afirmar, dada la compleja estructura actual del Salterio. De acuerdo con los descubrimientos de Qumrán, parece que las estructuras del Salterio no se habían fijado todavía en el siglo II a.C.; sin embargo, no es improbable que ya en la época neo-asiria existieran composiciones temáticas de salmos particulares. Pero saber cómo se hayan reunido permanece inaccesible a los intentos de reconstrucción.

32. Cf. respecto al Sal 2, Otto, 2003; algo distinto, Hartenstein, 2004.

33. Cf. Hossfeld y Zenger, 2000, 319-320.

34. Otto, 1998c, 123: «Todo derecho es en Babilonia, como en el conjunto del antiguo Oriente, derecho real».

35. Assmann, 1992, 65.

36. Knauf, 2000d.

37. De otro modo piensa Emmendorffer, 1998, 162-173.

38. Finkelstein y Silberman, 2006, 157f.

b) Literatura sapiencial antigua

La literatura sapiencial del Antiguo Testamento es en gran medida una literatura de tradición. En no pocos casos su material ha formado parte de una tradición oral, que se ha mantenido relativamente estable por su carácter de «dichos», a pesar de no estar escrita. Su orientación teológica permite suponer que las partes más antiguas del libro de los Proverbios se encuentra en los capítulos 10-29³⁹. Que al menos algunas partes hubieran sido compuestas en Judá durante el tiempo de la monarquía, es decir, en la época neo-asiria, se deduce del hecho de que su coherencia redaccional se basa en una serie de afirmaciones sobre el rey, que parecen presuponer la existencia del mismo, al menos en Judá⁴⁰ (cf. 14,28.35; 16,10-15; 20,24-28; 21,1-2.30-31; 25,6-7, etc.). Si esta suposición fuera correcta, la colección y puesta por escrito de estos dichos pudo haber tenido lugar en la corte del rey. Esto se corresponde con el propio testimonio de Prov 25,1, al que no se le puede atribuir en sí mismo y de modo acrítico ningún valor histórico: «Otros proverbios del rey Salomón, que recogieron los escribas de Ezequías, rey de Judá»⁴¹.

Con todo, conviene tener presente que el concepto «rey» en varios textos se usa como código para gobernante o caudillo, de modo que no se impone una valoración histórica de la institución. Además, se puede pensar que los textos que idealizan la monarquía hayan podido haber sido compuestos o conservados como reacción a experiencias contrarias.

Por lo que respecta a la orientación teológica de los Proverbios, y contra intentos de antiguas investigaciones⁴², los proverbios sobre Yahwé no se pueden considerar como conjunto y calificarlos de secundarios⁴³. La sabiduría antigua no era «secular», sino —al menos— implícitamente teológica, lo que no impide de antemano una concepción teológica explícita. Hay que atender al concepto específico de tales proverbios. Yahwé, como creador y garante, puede someterse a la relación acción-premio, pero no de un modo fijo y dogmático⁴⁴.

Prov 22,17-24,22 ofrece datos interesantes sobre el origen y la composición de conjuntos parciales del libro de los Proverbios⁴⁵. Estos textos tienen origen claramente en la tradición egipcia, aunque su recepción es imaginable solo bajo mediación fenicia. Muestran parentesco estrecho con

39. Meinhold, 1991.

40. Cf. Scherer, 1999; Fox, 1996.

41. Clifford, 1999, 3.7.

42. Whybray, 1965; McKane, 1970.

43. Wilson, 1987; Ernst, 1994, 68-79.

44. Hausmann, 1995, 237-243.

45. Römheld, 1999; B. U. Schipper, 2004; 2005.

la doctrina de Amenemope, del tiempo de los Ramsés⁴⁶, que, por su parte, apela a compendios de proverbios más antiguos. Es digno de atención que el uso de «citas parciales» y la adopción de motivos, temas o conceptos típicos de la Doctrina de Amenemope en Prov 22-17-24,22, son ya marcas para el nacimiento de la propia Doctrina de Amenemope. De modo que el nacimiento de Prov 22,17-24,22 refleja una práctica egipcia, transmitida en Siria y Palestina a través de los fenicios.

Bajo el punto de vista de la historia literaria podemos preguntar si el origen de una literatura sapiencial habría que relacionarlo con el proceso de diferenciación de la ética respecto al derecho⁴⁷. En el siglo VII a.C. coinciden en Israel el nacimiento de una literatura sapiencial y los comienzos de una literatura jurídica propia (libro de la Alianza). Al codificar el derecho por escrito, es fácil que la ética haya encontrado también forma escrita, como encontramos en los comienzos de la literatura sapiencial.

2. Tradiciones narrativas

a) Los comienzos de los libros deuteronomistas de los Reyes

Si miramos conjuntamente los libros de Samuel y de Reyes, como sugiere su contenido y como ocurre en el caso de LXX⁴⁸, es claro que configuran una entidad literaria propia. Ya el comienzo de 1 Sm 1 indica que comienza algo nuevo respecto a lo que precede, que no hay que identificar necesariamente con los libros anteriores del canon:

1 Sm 1,1: Había un hombre sufita, oriundo de Ramá, en la serranía de Efraín, llamado Elcaná, hijo de Yeroján, hijo de Elihú, hijo de Toju, hijo de Suf, benjaminita.

Tanto temática como teológicamente con 1 Sm cambia el tono de la exposición histórica. A partir de ahora surgen figuras individuales como centro del interés y ya no el pueblo en general. El modo de intervenir Dios en la historia sucede en un modo determinado teológicamente, dependiendo de la «correcta actuación» de los reyes, que tiene repercusiones sobre el pueblo. El enfoque específico sobre los reyes aparece ya desde el comienzo de los libros de Samuel, en la discusión entre Samuel y el pueblo sobre el establecimiento de la monarquía en Israel (1 Sm 8-12).

La investigación ha puesto en relación la estructura literaria Sm - Re —especialmente visible en Reyes a través de los resúmenes valorativos,

46. TUAT III, 222-250 [ANET 421].

47. Otto, 1987; 1996c.

48. Pero, cf. Hutzli, 2007, 238-245.

pero que está también relacionada temáticamente con la exposición en Samuel— con el pensamiento teológico que nació en el siglo VII, en tiempos de Josías. Este pensamiento se acuñó, por un lado, en la publicación del núcleo literario del Deuteronomio y, por otro lado, en la interpretación conjunta de materiales históricos sobre el tiempo de los reyes y su historia previa, y que ahora fueron unificados literariamente en los profetas anteriores (Jos - 2 Re). Dado su parentesco objetivo y literario con el Deuteronomio, los exegetas hablan de una tradición «deuteronomica-deuteronomista», en la que el adjetivo «deuteronomica» se refiere al núcleo literario del Deuteronomio y «deuteronomista» al desarrollo posterior de esta teología, tal y como se puede ver en el «marco» del Deuteronomio y, sobre todo, en Jos - 2 Re. Fuera del ámbito de Dt + Jos - 2 Re se encuentran «deuteronomismos» en otros libros del Antiguo Testamento, especialmente en Jeremías y en Éx - Nm.

La datación en tiempos de Josías del nacimiento de esta corriente de pensamiento es bastante segura, pues en su estructura básica se trata de una importación asiria. De acuerdo con el juramento de fidelidad asirio, exige una lealtad total, no respecto al gran rey, sino respecto a su propio Dios, Yahwé⁴⁹. Tal lealtad se enaltece positivamente en el libro del Deuteronomio; los libros Jos - 2 Re (y Jeremías), por su parte, constatan negativamente que Israel y sus gobernantes no la han mantenido, lo que hacía teológicamente necesaria la caída nacional primero del reino del Norte y sucesivamente del Sur. Con esta subordinación al marco «pecado-castigo» dentro de una perspectiva general, los textos deuteronomicos y deuteronomistas reflejan un claro influjo sapiencial⁵⁰. Así resultan objetivamente paralelos a la profecía de juicio, que relaciona la desgracia con la culpa.

Si antes se postulaba como época para el nacimiento de textos deuteronomistas el breve período comprendido entre la publicación del Deuteronomio y los hechos narrados en 2 Re —la gracia concedida a Joaquín el año 562 a.C.— hoy es claro que esta corriente teológica de pensamiento ha seguido influyendo durante mucho más tiempo en la historia literaria del Antiguo Testamento⁵¹. Así, textos tan recientes como Dn 9, Baruc, e incluso ciertos pasajes de Mateo y Lucas, están claramente impregnados de pensamiento deuteronomista. El deuteronomismo es una manifestación duradera que adquiere identidad mediante una propia concepción teológica, unida a un llamativo cuño lingüístico de «escuela». Pero ambos elementos constitutivos están sujetos, cada uno por su parte, a una cierta evolución. A saber, la teología del Deuteronomio se desarro-

49. Streymans, 1995a,b; Otto, 1997b; 1999a.

50. Weinfeld, 1972, 244-319.

51. Steck, 1967; Römer, 2005; Person, 2007.

llará en una línea que veremos más adelante. Hay que liberarse de la imagen de una «escuela», supuestamente activa al comienzo del exilio y de muy reducido radio de acción. También la prueba lingüística puede conducir a error: se pensaba que los textos deuteronomistas serían reconocibles con seguridad mediante su cuño lingüístico⁵². Por el contrario, es necesario constatar que existen textos que suenan como «deuteronomistas», pero que fueron concebidos totalmente como contrarios (por ejemplo, Jr 31,31-34 o Jr 24). El cuño lingüístico no es característica suficiente para determinar textos deuteronomistas; estos deberían presentarse como tales por sus concepciones teológicas.

¿Cómo podemos determinar los comienzos del deuteronomismo en los libros de los Reyes⁵³? Ya Wellhausen defendía la opinión de que «la composición del libro de los Reyes tuvo lugar antes del exilio y que, solo posteriormente, se añadió una reelaboración durante el exilio o (quizás, 'y') posterior»⁵⁴. Para él, la cúspide objetiva de las valoraciones sobre los reyes se encuentra en 2 Re 22-23: «El autor que ha elaborado el esqueleto del libro de los Reyes, está de cuerpo y alma de acuerdo con la reforma de Josías» (295). Con Wellhausen y una amplia corriente científica que sigue a Frank Moore Cross⁵⁵ (1973), que se posiciona en contra de la investigación clásica en lengua alemana durante el siglo xx sobre la historia «deuteronomica», muy influida por Noth (1943)⁵⁶, habría que examinar, en todo caso, si el andamiaje valorativo de los reyes pudo haberse originado en una edición preexílica de (*Sm-)*Re; su contenido no podría hacer referencia a la catástrofe del 587 a.C., sino que, con su valoración negativa de todos los reyes del Norte (y algunos del Sur) y con la caída del reino del Norte, propició la reforma de Josías —si queremos mantener esta de una u otra forma—. También debemos preguntarnos si en esos textos valorativos habría que separar la presentación literaria y el contenido histórico, de modo que el *terminus ante quem* no fuera Josías y su discutida reforma, sino la imagen idealizada de ambos durante la restauración de Jerusalén en la época persa.

De nuevo, una mirada a las formulaciones elementales del andamiaje puede ilustrar si el contenido de 2 Re 22-23 está orientado hacia Josías, o no. Todos los reyes del Norte reciben censuras negativas, pues han seguido siempre los «pecados de Jeroboán»:

52. Así, Thiel, 1973; 1981.

53. Cf. contra la posición clásica de Noth, 1943, las diferentes discusiones de Weipert, 1972; Lemaire, 1986; Halpern y Vanderhoof, 1991.

54. Wellhausen, ³1899, 298; cf. Schmid, 2006b; Stipp, 2011b.

55. Cf. Nelson, 1981; 2005; Halpern y Vanderhoof, 1991; Knoppers, 1994; Eynikel, 1996; Sweeney, 2001; Römer, 2005; Stipp, 2011b.

56. Cf. en panorámica, Preuß, 1993; Dietrich, 1999.

1 Re 15,25-26: Nadab, hijo de Jeroboán... hizo lo que el Señor reprueba: imitó a su padre y los pecados que hizo cometer a Israel.

1 Re 15,33-34: Basá, hijo de Ajfas... hizo lo que Señor reprueba; imitó a Jeroboán y los pecados que hizo cometer a Israel.

1 Re 16,18-19: Zimrí... murió... por los pecados que cometió haciendo lo que el Señor reprueba, imitando a Jeroboán y los pecados que hizo cometer a Israel.

1 Re 16,8-13: Elá subió al trono de Israel en Tirsá... Zimrí exterminó a toda la familia de Basá, como el Señor había profetizado contra Basá... a causa de los pecados de Basá y de su hijo Elá; los que cometieron ellos y los que hicieron cometer a Israel, irritando al Señor, Dios de Israel, con sus ídolos.

1 Re 16,25-26: Omrí hizo lo que el Señor reprueba; fue peor que todos sus predecesores. Imitó a la letra a Jeroboán, hijo de Nabat, y los pecados que hizo cometer a Israel, irritando al Señor, Dios de Israel, con sus ídolos.

1 Re 16,29-31: Ajab... hizo lo que el Señor reprueba, más que todos sus predecesores. Lo de menos era que imitara los pecados de Jeroboán, hijo de Nabat; se casó con Jezabel, hija de Etbaal, rey de los fenicios, y dio culto y adoró a Baal.

1 Re 22,52-53: Ocozías, hijo de Ajab... hizo lo que el Señor reprueba, imitando a su padre y a su madre, y a Jeroboán, hijo de Nabat, que hizo pecar a Israel.

2 Re 3,1-3: Jorán... hizo lo que el Señor reprueba, aunque no tanto como sus padres, pues retiró la Estela de Baal levantada por su padre. Pero repitió a la letra los pecados que Jeroboán, hijo de Nabat, hizo cometer a Israel.

2 Re 10,28-31: Así eliminó Jehú el culto a Baal en Israel. Pero no se apartó de los pecados que Jeroboán, hijo de Nabat, hizo cometer a Israel: los becerros de oro, el de Betel y el de Dan... Pero Jehú no perseveró en el cumplimiento de la ley del Señor, Dios de Israel, con todo su corazón; no se apartó de los pecados que Jeroboán hizo cometer a Israel.

2 Re 13,1-2: Joacaz, hijo de Jehú... hizo lo que el Señor reprueba: repitió a la letra los pecados que Jeroboán, hijo de Nabat, hizo cometer a Israel.

2 Re 13,10-11: Joás, hijo de Joacaz... hizo lo que el Señor reprueba. Repitió a la letra los pecados que Jeroboán, hijo de Nabat, hizo cometer a Israel; imitó su conducta.

2 Re 14,23-24: Jeroboán, hijo de Joás... hizo lo que el Señor reprueba, repitiendo los pecados que Jeroboán, hijo de Nabat, hizo cometer a Israel.

2 Re 15,8-9: Zacarías, hijo de Jeroboán... hizo lo que el Señor reprueba, como sus antepasados, repitiendo los pecados que Jeroboán, hijo de Nabat, hizo cometer a Israel.

2 Re 15,13-14: Salún, hijo de Yabés... reinó en Samaría un mes... Para más datos sobre Salún y su conspiración, véanse los Anales del Reino de Israel.

2 Re 15,17-18: Menajén, hijo de Gadí... hizo lo que el Señor reprueba, repitiendo los pecados que Jeroboán, hijo de Nabat, hizo cometer a Israel.

2 Re 15,23-24: Pecajías, hijo de Menajén... hizo lo que el Señor reprueba, repitiendo los pecados que Jeroboán, hijo de Nabat, hizo cometer a Israel.

2 Re 15,27-28: Pécaj, hijo de Romelía... hizo lo que el Señor reprueba, repitiendo los pecados que Jeroboán, hijo de Nabat, hizo cometer a Israel.

2 Re 17,1-2: Oseas, hijo de Elá, hizo lo que el Señor reprueba, aunque no tanto como los reyes de Israel, predecesores suyos.

Una cierta excepción la constituye el último rey Oseas (2 Re 17,1-2). Posiblemente esta variación se debe a que desde el v. 7 se introduce a Israel como sujeto del pecado, de modo que Oseas queda exculpado.

Los trece reyes del reino del Sur desde Roboán (pero cf. 1 Re 14,22 LXX) a Josías reciben por regla general valoraciones positivas, mas —excepto en el caso de Asá, Ezequías y Josías— con un límite: «Pero no desaparecieron las ermitas de los altozanos; la gente seguía ofreciendo allí sacrificios y quemando incienso». De esta lista caen los seis «anti-modelos» Abías (1 Re 15,1-3), Jorán y Ocozías (2 Re 8,16-19.22-25), Acaz (2 Re 16,1-4), Manasés y Amón (2 Re 21,1-2.19-22), a quienes se juzga negativamente [a continuación los resaltaremos en cursiva]. Numéricamente están casi a la par los valorados positivamente y los que no. Pero se puede comprobar que objetivamente los casos negativos son «excepciones», basadas en hechos particulares claros: Jorán y Ocozías son parientes de la familia de Ajab, en el Norte, y que este, a causa de su boda con Jezabel de Sidón, está valorado de modo especialmente negativo. De modo que los dos reyes, por razones familiares, caen en el veredicto general sobre el reino del Norte. (Roboán, así como) Abías, Acaz, Manasés y Amón cometen abominaciones culturales y no pueden, por lo tanto, ser evaluados positivamente:

1 Re 15,1-3: *Abías... imitó a la letra los pecados que su padre había cometido; su corazón no perteneció por completo al Señor, su Dios, como el corazón de David, su antepasado.*

1 Re 15,11-14: Asá... hizo lo que el Señor aprueba, como su antepasado David... No desaparecieron las ermitas en los altozanos; sin embargo, el corazón de Asá perteneció por entero al Señor toda su vida.

1 Re 22,41-44: Josafat, hijo de Asá... siguió el camino de su padre, Asá, sin desviarse, haciendo lo que el Señor aprueba. Pero no desaparecieron las ermitas de los altozanos; la gente seguía ofreciendo allí sacrificios y quemando incienso.

2 Re 8,16-19: *Jorán, hijo de Josafat... imitó a los reyes de Israel, como había hecho la dinastía de Ajab (se había casado con una hija de Ajab). Hizo lo que el Señor reprueba, pero el Señor no quiso aniquilar a Judá por amor a su siervo David, según su promesa de conservarle siempre una lámpara en su presencia.*

2 Re 8,25-27: *Ocozías, hijo de Jorán... imitó a Ajab. Hizo lo que el Señor reprueba (pues había emparentado con la familia de Ajab).*

2 Re 12,1-4: Joás... hizo siempre lo que el Señor aprueba, siguiendo siempre las enseñanzas del sacerdote Yehoyadá. Pero no desaparecieron las ermitas de los altozanos; la gente seguía ofreciendo allí sacrificios y quemando incienso.

2 Re 14,1-4: Amasías, hijo de Joás... hizo lo que el Señor aprueba, aunque no como su antepasado David; se portó como su padre, Joás. Pero no desaparecieron las ermitas de los altozanos; la gente seguía ofreciendo allí sacrificios y quemando incienso.

2 Re 15,1-4: Azarías, hijo de Amasías... hizo lo que el Señor aprueba, igual que su padre, Amasías. Pero no desaparecieron las ermitas de los altozanos; la gente seguía ofreciendo allí sacrificios y quemando incienso.

2 Re 15,32-35: Yotán, hijo de Azarías... hizo lo que el Señor aprueba, igual que su padre, Azarías. Pero no desaparecieron las ermitas de los altozanos; la gente seguía ofreciendo allí sacrificios y quemando incienso.

2 Re 16,1-4: *Acaz, hijo de Yotán, no hizo, como su antepasado David, lo que el Señor aprueba. Imitó a los reyes de Israel. Incluso sacrificó a su hijo en la hoguera, según las costumbres aborrecibles de las naciones que el Señor había expulsado ante los israelitas. Sacrificaba y quemaba incienso en los altozanos, en las colinas y bajo cualquier árbol frondoso.*

2 Re 18,2-6: Ezequías, hijo de Acaz... hizo lo que el Señor aprueba, igual que su antepasado David. Suprimió las ermitas de los altozanos, destruyó los cipos, cortó las estelas y trituró la serpiente de bronce que había hecho Moisés, porque los israelitas seguían todavía quemándole incienso... Puso su confianza en el Señor, Dios de Israel, y no tuvo comparación con ninguno de los reyes que hubo en Judá, antes o después de él. Se adhirió al Señor, sin apartarse de él, y cumplió los mandamientos que el Señor había dado a Moisés.

2 Re 21,1-3: *Manasés... hizo lo que el Señor reprueba, imitando las costumbres abominables de las naciones que el Señor había expulsado ante los israelitas. Reconstruyó las ermitas de los altozanos derruidas por su padre, Ezequías, levanto altares a Baal y erigió una estela, igual que hizo Acaz de Israel; adoró y dio culto a todo el ejército del cielo.*

2 Re 21,19-22: *Amón... hizo lo que el Señor reprueba, igual que su padre Manasés; imitó a su padre: dio culto y adoró a los mismos ídolos que su padre. Dejó al Señor, Dios de sus padres, no caminó por sus sendas.*

2 Re 22,1-2: *Josías... hizo lo que el Señor aprueba. Siguió el camino de su antepasado David, sin desviarse a derecha ni izquierda.*

Estos datos sobre las evaluaciones de los reyes en 1 Re 12 - 2 Re 23 muestra una curva de nivel objetiva que corre desde la supresión de los altozanos bajo Ezequías (2 Re 18,4), a través de su nueva erección bajo Manasés (2 Re 21,2), hasta su profanación «duradera» bajo Josías (2 Re 23,8).

¿En qué tiempo hay que datar este andamiaje? Para ubicarlo en un período preexílico se han ofrecido los siguientes argumentos, además de la repetida mención «hasta hoy» (1 Re 8,8; 9,21; 10,12; 12,19; 2 Re 8,22), que parece presuponer todavía el tiempo de la monarquía⁵⁷: 1) el dato curioso de que falta en el libro de los Reyes una reflexión sobre la caída de Judá, al estilo de 2 Re 17 (extrañamente aludida en 2 Re 17,19); 2) los intentos, a todas luces secundarios, en los textos sobre Manasés 2 Re 23,26; 24,3⁵⁸, así como las condenas sumarias⁵⁹ de todos los reyes posteriores a Josías 23,32.37 (cf. 24,9.19), que intentan anular teológicamente los méritos de la reforma de Josías. Tras la caída de Judá y, de acuerdo con la ideología real del antiguo Oriente, que hacía al rey responsable del bienestar o de la desgracia del estado, tales condenas de los reyes se podían ver como fundamento de la catástrofe. De modo similar, el complemento de Sm - 2 Re 23 con los dos últimos capítulos de 2 Re, supondría una condena global *a posteriori* de todos los reyes judíos (cf. más abajo D.III.2.b).

También es posible pensar que las condenas de los reyes se deban a unos intentos (post)exílicos por presentar a Josías como monarca ideal, cuyo reinado supuso una cumbre en la historia de los reinos israelita y judío⁶⁰. Así, las nuevas reinterpretaciones en 2 Re 21 y 23-24 serían disputas de escuela sobre objetos históricos, pero que no sería necesario considerarlas contemporáneas a los hechos.

57. Wellhausen, 1899, 298; Moenickes, 1992, 335-336; Geoghegan, 2003; 2006; pero cf. Becking, 2007, 12-18.

58. Schmid, 1997.

59. Vanoni, 1985; Schmid, 2004b; 2006b; y de modo diferente, Aurelius, 2003b, 45-47.

60. Blanco Wißmann, 2008.

Sea como fuere, parece que la edición deuteronomista de Sm - Re ha recogido, probablemente, en los libros de Samuel una exposición perteneciente al siglo VII a.C. que contenía ya un relato sobre David⁶¹, mientras que en los libros de Reyes ha ejercido un mayor influjo directo en crear la tradición.

b) Narraciones de Jue 3-9

El Antiguo Testamento, tal y como hoy existe, presenta dos esferas de tradición que narran sucesos acerca de Israel en su territorio antes de la creación del estado: las narraciones patriarcales del Génesis y las narraciones sobre jueces en el libro de los Jueces. Bajo un punto de vista bíblico, se trata de dos épocas, separadas por varios siglos mediante la bajada a Egipto, el Éxodo, el camino por el desierto y la toma de la tierra. Sin embargo, bajo el punto de vista histórico se trata de narraciones que reflexionan con perspectivas diversas sobre la vida en el país antes de la creación del estado; lo que podría explicarse igualmente atribuyéndoles un origen anterior o posterior al nacimiento del estado.

Como veremos, la estructura literaria de las narraciones de Jue 3-9 puede pertenecer al período asirio⁶². La circunstancia de que, salvo Otoniel⁶³ (Jue 3,7-11), todos los jueces —Ehud, Sangar, Débora⁶⁴, Barac, Gedeón, Abimelec— provengan del reino del Norte, permite concluir que Jue 3-9 ha conservado tradiciones israelitas del Norte. En su conjunto proponen o apoyan la posibilidad de una existencia no estatal de Israel bajo dominio asirio, sin un rey propio, ridiculizado con la imagen de la zarza, Jue 9. Contra la hipótesis de un rey propio en Israel previene el episodio de la fallida institucionalización de monarquía por parte de Abimelec en Siquén (Jue 9) —que parece presuponer la destrucción de Siquén el año 722 a.C.—. Los datos de Jue 9 sobre la instauración de un reino siquemita pueden entenderse como un sumario de las peores actuaciones de los reyes del Norte. La historia de Abimelec en Siquén concentra en un capítulo, por así decirlo, dos siglos de gobierno monárquico en Israel⁶⁵. También los enemigos en Jue 3-9 indican el período asirio: solo en torno al año 845 a.C. Moab, bajo el rey Mesa, se muestra como un estado capaz de amenazar a Israel (Jue 3,12-13)⁶⁶. Lo mismo cabe decir sobre la descripción de los conflictos con los madianitas, que parece reflejar las experiencias de Israel con los árabes a partir del siglo VII a.C.⁶⁷.

61. Kratz, 2000a; Fischer, 2004; Dietrich, 2006.

62. Guillaume, 2004, 5-74; cf. la discusión en Richter, 2009, 82-85.

63. Cf. Guillaume, 2004, 75-78.

64. Cf. Waltisberg, 1999; Neef, 2002.

65. Guillaume, 2004, 69-70.

66. Knauf, 1992, 49-50; Na'aman, 1997.

67. Knauf, 1988b.

Jue 3-9 también se puede definir como un escrito programático post-monárquico, que defiende en Israel, en contra de un reino institucionalizado, la política dirigida por Dios a través de un poder carismático ejercido por caudillos salvadores. Se tiene la impresión de que tal dirección interna de Israel no debe entrar necesariamente en conflicto con más amplias estructuras organizativas políticas. Es imaginable que el programa político de Jue 3-9 tuviera cabida en el marco de una organización política imperial y, en cuanto tal, bajo el punto de vista histórico, sería de orientación pro-asiria. Sí, la liberación frente a sus enemigos —moabitas o madianitas— de un Israel sin rey se acomoda sin suturas a lo que cabría esperar de Israel en base a la propaganda asiria de la época⁶⁸. Este programa aparece en Jue 3-9 bajo el ropaje de un período preestatal de Israel para asegurar la calidad mítica original de tal concepto para Israel. Bajo el punto de vista teológico o político, Jue 3-9 no está lejos de su contemporáneo ciclo de Jacob. Jacob, que nunca llegará a ser rey en Israel, sirviendo en Harán, es una figura que no entra en conflicto con las exigencias hegemónicas asirias.

c) *La historia de Moisés-Éxodo*

La historia de Moisés-Éxodo, que en la narración actual del Pentateuco cumple la función de continuación del Génesis, y que con su final natural prepara la exposición de la conquista de la tierra en el libro de Josué, era en primer lugar —tanto en su forma oral como escrita— un complejo de tradición en sí mismo⁶⁹. Esto se deduce, por una parte, del hecho de que la narración de Moisés-Éxodo se sostiene por sí misma, tanto teológica como temáticamente; y, por otra parte, porque la historia de los patriarcas —fijada ya literariamente— no hace ninguna referencia orgánica a la narración de Moisés-Éxodo, lo que nos obliga a considerar las narraciones de los patriarcas y la del Éxodo como dos complejos de tradición originalmente independientes, que fueron unidos literariamente con posterioridad. Bajo este punto de vista es llamativo Éx 1,6-8:

Muerto José y sus hermanos y toda aquella generación, los israelitas crecían y se propagaban y se multiplicaban y se hacían fuertes en extremo e iban llenando todo el país. Subió al trono en Egipto un faraón nuevo que no había conocido a José...

En estos tres versos hay una nivelación —fácilmente reconocible como tal— entre la historia previa de José y la historia del Éxodo, que

68. Reade, 1979, 329-344; Guillaume, 2004, 71.74.

69. Schmid, 1999c; Gertz, 2000b; 2002a; Otto, 2000b.

aquí comienza: para que el motivo de la opresión pueda ser introducido de modo plausible, es necesario primero borrar todos los recuerdos del ascenso de José y de sus favores a Egipto. Para ello, Éx 1,8 paga el precio de que el nuevo faraón haya olvidado a José, el segundo en poder en tiempos de su predecesor. Esta dificultad se explica por la necesidad de unir lo más íntimamente posible la narración de los patriarcas con la del Éxodo.

De Éx 1,6-8 debemos deducir, además, que la mencionada unión sucedió muy tarde, es decir, a partir del documento sacerdotal (cf. más abajo E.III.1.a), y que se presupone en el texto no sacerdotal de Éx 1: el desarrollo de Israel como pueblo se narra solo en Éx 1,7, un verso claramente sacerdotal (cf. las relaciones literarias con Gn 1,28; 9,7; 17,2), y que se presupone por la lengua y contenido en el verso posterior (Éx 1,9: «Mirad, los Israelitas se están volviendo más numerosos y fuertes que nosotros»; cf. 1,20). Pero esto significa también que el texto no sacerdotal de Éx 1 depende en conjunto del documento sacerdotal y, por lo tanto, hay que datarlo con posterioridad, pues el motivo del crecimiento en número y en fuerza de los israelitas está presente por todas partes en Éx 1.

La narración sobre Moisés-Éxodo es también independiente de la de los patriarcas y solo se unió a ella como consecuencia del documento sacerdotal. Literariamente arranca con Éx 2, la historia del nacimiento de Moisés, que en algunos puntos revela que nació sin conocimiento previo sobre el tema del genocidio (Éx 1). Como indica la formulación de Éx 2,1 («un hombre de la tribu de Leví tomó una mujer de la misma tribu»), si se compara con su paralelo bíblico más cercano en Os 1,2 («toma una mujer prostituta y ten hijos bastardos»), resulta que la unión de sus padres, que no por casualidad permanecen anónimos (los nombres de Amrán y Yoquébed solo se mencionan en la interpretación sacerdotal posterior en Éx 6,20), es una unión ilegítima: en Éx 2,1 se dice solo «tomar», y no «tomar como mujer». Esta podría ser la razón original para desprenderse de Moisés, y no la amenaza del genocidio, pues la hija del Faraón identifica al bebé como «niño hebreo» (Éx 2,6), desconociendo la orden genocida de su padre.

Con esta interpretación de Éx 2 coincide también el paralelo más próximo del antiguo Oriente⁷⁰, la leyenda neo-asiria sobre el nacimiento de Sargón, relacionada con el gran usurpador Sargón I (2350-2294 a.C.)⁷¹:

Yo soy Sarrukin [Sargón], rey poderoso, rey de Acad. Mi madre era una sacerdotisa; a mi padre no conozco. Mi ciudad es Azupiranu, a orillas del Éufrates.

70. Cf. Otto, 2000b; Gerhards, 2006, sobre el motivo del niño expuesto se encuentra material en Redford, 1967.

71. Galter, 2006.

Mi madre, la sacerdotisa, me concibió y me dio a luz en secreto. Me colocó en una cesta de caña, selló con brea la cubierta. Me colocó en el río del que yo no debería salir. La corriente me llevó a Akki, el sacador de agua. Akki, el sacador de agua, me sacó en uno de sus cangilones. Akki, el sacador de agua, me crio como un hijo y me colocó en su jardín. A causa de mi labor de jardinero, Ishtar se enamoró de mí y, así, ejercí durante [5]4 años el poder real⁷².

Sargón cuenta que su madre era una sacerdotisa *enitu*, a quien estaba prohibido casarse. Su padre era desconocido. A pesar de su dudoso origen, fue elegido por los dioses. El diseño objetivo de Éx 2 es similar: la protección divina de Moisés compensa su nacimiento extra-matrimonial.

El trasfondo neo-asirio de la tradición indica, sobre todo, la orientación crítica y antiasiria de la narración Moisés-Éxodo: en el lugar del gran rey asirio, la figura no monárquica de Moisés aparece como objeto de elección divina, que libera a Israel de la esclavitud imperial. A partir de aquí se obtiene una interesante perspectiva sobre la cercanía objetiva de la narración Moisés-Éxodo respecto a las tradiciones de los jueces, quizás algo más antiguas y de orientación pro-asiria. También Moisés es un salvador de Israel, como los jueces, pero la tradición de Moisés está en clara oposición a la ideología asiria. Bajo este punto de vista, la narración Moisés-Éxodo puede valorarse como una condensación anti-asiria de las tradiciones de los jueces, de por sí pro-asirias. No se puede ensalzar suficientemente la importancia de esta etapa de la formación literaria del Antiguo Testamento. Con la narración Moisés-Éxodo aparece por primera vez en Israel un documento literario claramente anti-imperial que, viceversa, reconoce solo a Dios un poder «imperial» absoluto. Este motivo fundamental de la absoluta soberanía de Dios —y en contrapartida, la dependencia absoluta de él por parte del pueblo—, se convertirá en un concepto teológico clásico, de enorme trascendencia para la formación del monoteísmo. Se basa en la recepción de un arquetipo asirio, transformado en anti-asirio.

La narración Moisés-Éxodo inició, por consiguiente —todavía sin la narración de las plagas, pero sí con el motivo de los despojos de los egipcios (Éx 11,1-3; 12,35-36)—, con la salida de los Israelitas de Egipto. Obtenía su primer clímax en la exposición del milagro del mar. En la antigua hipótesis documentaria la narración de las plagas fue excluida de la antigua fuente J, porque en conjunto no servía al desarrollo narrativo (solo era efectiva la muerte de los primogénitos). A esto se añade que, dado su carácter milagroso, anticipa la salvación del mar como milagro, es decir, constituye en cierto modo un doblete literario del mismo.

72. TUAT complementos, 56 [ANET 119].

La amplia exposición de la vocación de Moisés en el monte de Dios (Éx 3,1-4,18) fue insertada en ese contexto: el hilo de la narración actual del Éxodo corre directamente de 2,23a hasta 4,19 (con repetición en LXX). Por varias razones podemos considerar que Éx 3-4 presupone, al menos parcialmente, el código sacerdotal (P):

a) Los «gritos» de Israel en Éx 3,7.9 se relacionan temáticamente con Éx 1-2, pero textualmente con Éx 2,23a, un texto P.

b) Éx 3-4 presupone la narración sacerdotal de la vocación de Moisés en Éx 6, e integra los problemas sugeridos en Éx 6 (los israelitas «no escucharon») dentro de la escena de la vocación: en Éx 6,2-8 Dios habla a Moisés y este habla a los israelitas (6,9a), que no le escuchan (6,9b). Dios anticipa a Moisés en Éx 3,1-4,17 que Israel le escuchará, pero Moisés, por su parte, sin haber transmitido todavía su mensaje, expresa el temor de que Israel no le «crea» y no le «escuche» (4,1).

c) Éx 6 sucede en Egipto, de acuerdo con las esperanzas y la tradición (cf. Ez 20), mientras que Éx 3-4 está localizado en el «monte de Dios, Horeb» (3,1b). Según Éx 3-4 —claramente como recepción y rechazo de Éx 6—, la revelación legítima sucede solo en el monte de Dios y su contenido es la historia salvífica del Hexateuco (3,7-10.16-17).

d) Éx 4,1-9 recoge el ciclo de las plagas en su forma actual, introducida por «P» (4,1-5/7,8-13 «P»; transformación del bastón) y ampliada por «P» (4,9/7,14-24 el agua del Nilo se convierte en sangre [«J»: muerte de peces]).

En su contexto actual la narración Moisés-Éxodo presenta una primera conclusión en forma de himno en Éx 15; pero este salmo (el primero, fuera del Salterio) no parece contener material antiguo de tradición: el parecido textual con el segundo Isaías, no parece aconsejarlo; además, la descripción y la explicación del milagro del mar (15,8.13) presuponen probablemente el documento sacerdotal⁷³. Éx 15 tiene que ser entendido como una de las actuaciones literarias externas a los Salmos, que intentan poner en contacto de modo paradigmático el Salterio con la primera experiencia histórica de salvación de Israel. Sin embargo, es probable que el canto de María en Éx 15,21b, sea un antiguo material de tradición, que haya dado origen a Éx 15, aunque su estructura cultural como himno imperativo impida considerarlo un documento contemporáneo a la experiencia salvífica del mar Rojo, que históricamente todavía hay que aclarar con mayor detalle.

El curso de la narración Moisés-Éxodo constaba, por lo tanto, probablemente con las siguientes estaciones: el milagro del mar, el camino por el desierto hasta la conquista de la tierra (quizás Jos *6; *9-10), que constituiría la meta natural de la narración⁷⁴. La exposición de la conquista

73. Schmid, 1999c, 238, 241.

74. De otra opinión es Oswald, 2009.

está también aderezada con motivos neo-asirios⁷⁵. Pero todavía no existen reconstrucciones generales de la narración Moisés-Éxodo metodológicamente convincentes.

¿Cómo se debe caracterizar la narración Moisés-Éxodo bajo el punto de vista histórico-literario? Los indicios básicos surgen del hecho de que ella supone una fundamentación alóctona de la existencia de Israel: Israel es el Israel de Egipto y no ha estado enraizado desde siempre en Palestina. Llama también la atención que en ella ni existe un rey israelita, ni Moisés está explícitamente revestido de atributos reales. Finalmente, debemos mencionar su orientación anti-asiria, visible desde su comienzo en Éx 2. Todo esto induce a pensar que la más antigua estructura literaria de la narración Moisés-Éxodo no haya podido darse antes del siglo VII a.C.; lo que se corrobora con los datos arqueológicos, relacionados con el trasfondo político y geográfico que ella trata⁷⁶.

La formación de la narración Moisés-Éxodo, bajo el punto de vista histórico-literario, estuvo influida en primer lugar por la profecía de juicio del siglo VIII a.C.: presupone la caída del reino del Norte, anunciada por los profetas, y formula una leyenda acerca del origen de Israel sobre una base no estatal.

Pero esto no significa que hubiera sido inventada en ese tiempo. Presumiblemente se base en antiguas tradiciones orales, algo que se corrobora por el anclaje del Éxodo-Credo en distintas esferas de tradición⁷⁷. También es posible reconocer que la narración sobre Moisés ha ejercido una cierta función como narración fundacional sobre el origen del reino del Norte, como puede apreciarse en los llamativos paralelismos entre Moisés y Jeroboán (esclavitud, intento de asesinato, huida)⁷⁸.

No está en discusión que el Éxodo bíblico tenga algún trasfondo histórico. Hasta ahora el tema se ha discutido a menudo con una cierta ingenuidad exclusivista, como si mediante una paráfrasis histórica, racionalizada, del conjunto de hechos narrados en la Biblia se pudieran reconstruir de modo casi lineal los sucesos.

La narración Moisés-Éxodo no es un informe histórico⁷⁹, sino una narración colectiva sobre el origen. Solo que es probable que, mientras se ha ido formando, dicha tradición haya sumado en uno diversos sucesos. Se ha aceptado que la expulsión de los denominados hicsos, descendientes de unos dominadores semitas en Egipto (*ca.* 1730-1580 a.C.), está en

75. Van Seter, 1990; cf. Younger, 1990; Arnold, 2002, 346-347; Römer, 2005, 105.

76. Redford, 1987; 1992, 408-469; Finkelstein y Silberman, 2002, 78-82.

77. Zenger, 1994; Becke, 2005a.

78. Cf. Knauf, 1988b; Albertz, 1992, 218-219; Särkiö, 1998; 2000; Schmid, 1999c, 140-141; Blanco Wißmann, 2001.

79. Cf. Finkelstein y Silberman, 2002, 61-85; Becker, 2005a.

el trasfondo de la narración bíblica del Éxodo⁸⁰. A modo de alternativa, se propuso como trasfondo histórico de la narración Moisés-Éxodo los sucesos, a los que hacen referencia la Estela Elefantina de Sethnajt y el Gran Papiro de Harris I, acerca del canciller sirio Beya —quien, antes de ser desterrado, ejerció el poder temporalmente en Egipto en el paso de la dinastía XIX a la XX, bajo el faraón Sethnajt (1186-1184 a.C.)—⁸¹. Además, desde hace tiempo se conocen documentos egipcios que muestran la existencia de diversos éxodos, incluso de pueblos asiáticos, en el delta del Nilo. Especialmente expresivo es el Papiro Anastasi VI, 53-60⁸², que contiene una carta de un oficial de fronteras a su jefe:

Otra información para mi señor: hemos terminado de dejar pasar las tribus [Shasu] de Edom por la fortaleza de Merneptah en Tjeku hasta las piscinas de Pitom de Merneptah en Tjeku, para mantenerles con vida a ellos y a sus rebaños, por la buena voluntad del Faraón, el buen Sol de todo el país, en el año 8 [en el día] del nacimiento de Seth. Hice llegar [los nombres de las tribus] en una copia escrita del informe a [el lugar], en donde se encuentra mi señor, junto con otros nombres de los sesenta días durante los cuales las tribus de Shasu pasaron por la fortaleza de Merneptah en Tjeku...

Este documento menciona nombres muy importantes en la discusión exegética sobre el Éxodo histórico (*Tkw*, Pitom, Shasu); pero es perfectamente claro al mostrar que siempre había que informar sobre los movimientos de nómadas (tribus shasu). Finalmente hay que mencionar también la retirada del poder egipcio en Canaán en los siglos XII-XI a.C., así como distintos movimientos de emancipación provocados por posteriores imposiciones egipcias, identificables como «éxodos»⁸³.

De acuerdo con el modo como nacen las antiguas tradiciones sobre los orígenes, es aconsejable no interpretar estas conexiones como si fueran mutuamente excluyentes y hubiera que elegir entre ellas para responder a la pregunta sobre el trasfondo histórico del Éxodo. Más bien hay que pensar que las distintas experiencias, que laten en tales conexiones, han entrado en conjunto a formar parte de la actual exposición literaria del Éxodo, de modo que no existe un único trasfondo histórico, sino varios. Afinando, se podría decir que la narración del Éxodo es tan histórica como no histórica. Que Moisés mismo hubiera sido una figura histórica, se basa en su nombre egipcio (cf. Tutmosis, Ramsés, etc.), así como en su boda, varias veces mencionada, con una mujer extranjera: ambos datos no cabría esperarlos si Moisés hubiera sido producto de una leyenda⁸⁴.

80. Redford, 1992, 412; Assmann, 1996, 314-315.

81. Knauf, 1998b, 124-141; de Moor, 1996; Donner, 2000; cf. Brenkhahn, 1980, 64-65.

82. TGI 40-41 [ANET 259].

83. Gertz, 2010, 96-97; cf. Na'aman, 2011.

84. Zenger, 1994; Smend, 1995; Otto, 2006.

Incluso aquí hay que añadir una cosa: en la figura bíblica de Moisés se han reunido tal cantidad de elementos posteriores, que con afirmar que es un personaje histórico, no hemos dicho mucho.

d) Ciclo de Abrahán-Lot

En la historia de los patriarcas, que antecede al Éxodo en el Génesis, es fácil reconocer con claridad, siguiendo los diversos escenarios geográficos, que Jacob procede originalmente de la Palestina central (Betel, Siquén, etc.), mientras que Abrahán (Hebrón, Mamré, etc.) e Isaac (Beersheva, Gerar) provienen del sur de Judá. Ahora bien, la historia de los patriarcas presenta a Abrahán como padre de Isaac, por lo que la exégesis del siglo XIX se vio inducida a pensar que Abrahán era la figura más antigua de la tradición. Sin embargo, como ya Wellhausen⁸⁵ notaba, es más probable lo contrario. La penumbra que rodea la figura de Isaac a la sombra de su «padre» y las tradiciones paralelas entre ambos se explican más fácilmente como préstamos del menos importante —Isaac— al más importante —Abrahán—, que al contrario: en la historia de los dichos, por regla general, los temas pasan de las figuras menores a las mayores. A esto debemos añadir los testimonios sobre Abrahán e Isaac fuera de la historia de los patriarcas: sobre Isaac podemos aportar dos testimonios de Amós que indican que en la época de la monarquía la «casa de Isaac» era el epónimo del reino del Sur:

Am 7,9: ... quedarán desoladas las lomas de Isaac, arruinadas las ermitas de Jacob; empuñaré la espada contra la dinastía de Jeroboán.

Am 7,16: Pues bien, escucha la palabra del Señor: «Tú me dices: No profeticas contra Israel, no vaticines contra la casa de Isaac».

Por el contrario, respecto a Abrahán se ve enseguida que, fuera del Génesis, no se encuentra ningún testimonio de la época de la monarquía: ninguna de las menciones de Abrahán en Is 29,22; 41,8; 51,2; 63,16; Ez 33,24; Jr 33,26; Miq 7,20; Sal 47,10; 105,6.9.42; 2 Cr 20,7; Dn 3,35, puede ser datada antes del exilio. Ahora bien, este dato tampoco permite deducir que las narraciones sobre Abrahán sean meras construcciones redaccionales de los siglos VII-VI a.C.⁸⁶ o que dependan completamente del documento P⁸⁷. Únicamente se puede sospechar que Abrahán se convirtió en una figura prominente de la tradición veterotestamentaria en épo-

85. Wellhausen, 1883; *1927, 332-333, n. 1.

86. Carr, 1996b, 203-204; Kraft, 2000a, 279.

87. Pury, 2000, 178-181; 2007.

ca comparativamente posterior⁸⁸. La serie genealógica actual Abrahán-Isaac-Jacob como abuelo-padre-hijo refleja básicamente las transformaciones de tales figuras en sentido político: con la caída del reino del Norte, la supresión del Santuario de Betel provocó que la figura de Jacob, importante en la Palestina central, perdiera progresivamente valor frente a las figuras judías de Abrahán e Isaac, pasando a ocupar el último lugar en la cadena de parentesco.

En Gn 18 se puede, en efecto, reconocer que las narraciones de Abrahán no son una mera extrapolación redaccional de las narraciones de Isaac y de Lot: la narración, que se basa en un *hieros logos* del santuario del Terebinto en Mamré, presenta un motivo clásico de las sagas, a saber, la visita de dioses, que, recibidos como huéspedes, recompensan al anfitrión con un regalo, en este caso con la promesa de un hijo. Respecto a este momento culminante de la narración, la motivación del nombre de Isaac («se ha reído») en vv. 10b-15 (Sara «rio») se convierte en un segundo clímax posterior. Que este pasaje sea secundario en la narración, se evidencia también a partir del tema de la avanzada edad de Abrahán y de Sara, expuesto solo en v. 11, así como a partir de la circunstancia de que la identificación de los huéspedes divinos con Yahwé, explícita en la narración original solo al nivel de la trama, se transmita a los actores como evidente:

Gn 18,10b-15: Sara lo oyó, detrás de la puerta de la tienda. (Abrahán y Sara eran ancianos, de edad muy avanzada, y Sara ya no tenía sus períodos). Sara se rio por lo bajo, pensando: «Cuando ya estoy seca, ¿voy a tener placer, con un marido tan viejo?». Pero el Señor dijo a Abrahán: «¿Por qué se ha reído Sara, diciendo: ‘¿Cómo voy a tener un hijo, a mis años?’? ¿Hay algo difícil para Dios? Cuando vuelva a visitarte por esta época, dentro del tiempo de costumbre, Sara habrá tenido un hijo». Pero Sara, que estaba asustada, lo negó: «No me he reído». Él replicó: «No lo niegues, te has reído».

Esto significa que en Gn 18 podemos contar con una narración sobre Abrahán que originalmente no guardaba relación ninguna con Isaac. Las primeras tradiciones de Isaac y de Abrahán no se relacionaban entre sí como ‘nivel original’ y ‘complemento’, sino como fuentes separadas, en las que las narraciones de Abrahán absorben y desarrollan progresivamente motivos de la tradición de Isaac.

La combinación de ambas narraciones pudo haber sucedido en la época de la monarquía. Al menos, así parece indicarlo el hecho de que en Gn *13+*18-19 (+*21) se pueda reconocer un ciclo narrativo de clara orientación estatal, formado por dos tramas paralelas: la primera arran-

88. Blum, 1998.

ca con la figura de Abrahán (13,2.18) y conduce al nacimiento de Isaac, el hijo prometido (*18) (Gn 21,2)⁸⁹; la segunda traza una línea desde Lot (13,5.10-13) hasta el nacimiento de sus hijos Moab y Amón, nacidos de un incesto con las hijas de Lot (Gn 19,30-38). Así se fundamenta teológicamente y se explicita en este ciclo de Abrahán-Lot la relación de Judá (cf. «Isaac» en Am 7,9.16) con sus pueblos vecinos Moab y Amón⁹⁰. La perspectiva histórica de Gn *13 + *18-19 (+*21) pone de manifiesto que el ciclo Abrahán-Lot no se puede interpretar como una narración familiar, sino como formulación de teología política. Incluso el material que antecede al ciclo, como se ve en el ejemplo de Gn *18, se motiva políticamente: el tema del hijo prometido, propio del santuario de Mamré, servía posiblemente en su origen como legitimación dinástica del reino vecino de Hebrón, antes de que pasara a Abrahán.

Como sucedía en el ciclo de Jacob, también en el ciclo de Abrahán-Lot falta la figura de un rey. Aunque se datara en la época monárquica de Judá, este dato se podría relacionar con la conservación de esta tradición en círculos no relacionados con la corte real, sino con los señores judíos de la tierra, que eran un factor autónomo de poder en Judá⁹¹.

Como entidad literaria, también podría presuponer la deportación de la primera Gola en tiempos de Joaquín y documentaría las exigencias hegemónicas de la élite campesina que quedaba en la tierra, una vez que la corte judía había sido deportada a Babilonia el año 597 a.C. La actitud de la población que permanecía en la tierra, según Ez 33,24, sugiere que apelaban a Abrahán como su patrón, lo que hace posible que una tradición correspondiente fuera original:

Ez 33,24: Hijo de Adán, los moradores de aquellas ruinas de la tierra de Israel andan diciendo: «Si Abrahán, que era uno solo, se adueñó de la tierra, ¡cuánto más nosotros, que somos muchos, seremos dueños de la tierra!».

En todo caso, Ez 33,24 no parece exigir una relación literaria entre la tradición de Abrahán y la del Éxodo; más bien, una permitiría argumentar contra la otra.

3. *Tradiciones proféticas*

La profecía no es un fenómeno exclusivo del antiguo Israel⁹². Parecidas manifestaciones ocurren en Mari (siglo XVIII a.C.)⁹³ y en el imperio

89. Pero cf. Jericke, 1997.

90. Stern, 2001.

91. Knauf, 1994, 236.

92. Nissinen, 2004.

93. TUAT II, 83-93 [ANET 623-626.629-632].

neo-asirio (siglo VII a.C.)⁹⁴. Tampoco es única⁹⁵ la idea predominante en la profecía de juicio, según la cual una divinidad se vuelve contra el círculo de sus fieles a causa de una falta o de una historia pecaminosa; aunque sí es verdad que el antiguo Israel conserva una cierta originalidad en el hecho de que la divinidad repetidamente lo anuncie y proclame mediante anuncios proféticos. Bajo el punto de vista de historia de la cultura, la profecía escrita supone la institución de la monarquía; sin embargo, los profetas se presentan como mensajeros de las decisiones de Dios, lo que recuerda formalmente el modo de anunciar las decisiones reales, y transfiere la imagen del mensajero del rey a la relación entre Dios y el Profeta.

Lo que sí carece de analogía es la forma específica de añadir complementos a la profecía escrita⁹⁶, que el Antiguo Testamento conoce y explicita⁹⁷ (Jr 36,12). Es cierto que en el área de influencia neo-asiria existen tabletas con antologías de oráculos proféticos de diferentes épocas⁹⁸; sin embargo, los procesos redaccionales que muestran dichas tabletas se limitan a compilaciones de medidas, y no han sido literariamente productivas⁹⁹. Si hubieran podido tener esa potencialidad, ya no es posible verificarlo o negarlo empíricamente, a causa de la caída del imperio neo-asirio y de su tradición escolar a finales del siglo VII a.C. De todos modos, se les puede atribuir un significado mucho más amplio, aunque reducido a un corto período de tiempo: en tiempo de Asurbanipal (668-631/627? a.C.) se compilaron y publicaron una serie de oráculos favorables a su padre, Asaradón, para legitimarlo dinásticamente, así como a la problemática regencia de Asurbanipal: en ambos casos no eran los respectivos hijos mayores.

Pero, sobre todo, la profecía nunca fue entendida como únicamente válida para un momento histórico puntual, especialmente en el antiguo Israel; se transmitía a través de diferentes períodos y se reinterpretaba de acuerdo con los nuevos tiempos. Esto se hacía mediante ampliaciones textuales intra-bíblicas. Por lo tanto, los libros proféticos acompañan la historia literaria del conjunto del Antiguo Testamento, y no pueden ser tratados únicamente en la época de los protagonistas que les dan su nombre.

Bajo esta perspectiva, no hay razón alguna para dudar *en principio* de la historicidad de las figuras proféticas de la Biblia que dan nombre a los libros. En base a los datos literarios, solo en casos como los libros de Joel, Jonás o Malaquías podemos aceptar que sean meros productos lite-

94. TUAT II, 56-82 [ANET 449-452.604-607]; cf. Stockl, 2012.

95. Cf., por ejemplo, Nissinen, 1998.

96. Jeremias, 1994; Steck, 1996.

97. Cf. Becker, 2006.

98. Nissinen *et al.*, 2003.

99. Parpola, 1997, lxxviii-lxxi.

rarios. Es muy discutida la cuestión sobre cómo habrían sido estos profetas y cómo se pueda imaginar concretamente su predicación más antigua. Para llevar adelante esta discusión, es necesaria una perspectiva analítica de la historia de la redacción y, al mismo tiempo, otra sintética de la historia literaria. Una correspondiente diferenciación de los textos de un libro profético podría aclarar, mediante conclusiones retrospectivas, cuál podría haber sido sensatamente su forma original. También es difícil determinar en qué medida los profetas que dan su nombre a los libros han actuado como autores o redactores de sus propios libros, pero por regla general es poco probable. Más bien, podemos sospechar que sus palabras fueron desde el principio recogidas y agrupadas por autores y redactores anónimos¹⁰⁰.

Si consideramos el conjunto de los libros proféticos, pronto se ve que el nacimiento de las tradiciones proféticas debe encontrarse en aquellos libros, cuyos protagonistas pertenecen —según la Biblia y la historia— al período asirio: Oseas, Amós, Miqueas e Isaías. Las reflexiones que siguen se limitarán a los libros de Oseas, Amós e Isaías.

a) Comienzos de tradición profética en los libros de Oseas y Amós

La profecía escrita conoce sus comienzos en los libros de Oseas y Amós¹⁰¹ y, posiblemente, estuvo motivada como profecía «escrita» por la caída del reino del Norte¹⁰². Por mucho que se pueda retroceder a formas orales, previas a la catástrofe, el motivo decisivo de su puesta por escrito hay que verlo en la explicación *ex post* del pasado. No es aconsejable dudar de los comienzos literarios de la profecía escrita en época previa al exilio. Textos como Is 8,1.16-18, Jr 29,1 o el Óstracon de Laquis III, 20-21 dan por supuesto al escritor profético antes del año 587 a.C.¹⁰³. Además, es posible que haya que reconocer un valor histórico a las citas de Miq 1,2 en 1 Re 22,28 y de Miq 3,12 en Jr 26,27-29, que están, posiblemente no por casualidad, al comienzo y al final del supuesto núcleo literario de la tradición de Miqueas.

Amós, como profeta, pudo haber surgido antes que Oseas; pero parece que la tradición de Oseas se fijó por escrito primero y, solo bajo su influencia, se compuso literariamente también la tradición de Amós. La tradición de Amós ha ejercido, por su parte, una influencia en el libro de Oseas, como indican los versos Os 4,15; 7,10; 8,14 y 11,10, que usan temas y lenguaje típico del libro de Amós, de modo que los dos li-

100. Toorn, 2004.

101. Jeremias, 1983; 1995; 1996; Wöhrle, 2006; Rudnig-Zelt, 2006; Vielhauer, 2007.

102. Kratz, 1997b; 2003b.

103. Toorn, 2007, 179.

bros son manifestación de una y la misma voluntad divina¹⁰⁴. El hecho de que a la tradición de Oseas corresponda una cierta prioridad literaria, puede deberse al mayor interés de los custodios de la tradición por el subrayado cultural de las denuncias de Oseas que por las críticas sociales del libro de Amós.

En el libro de Oseas, por su estilo alusivo, que deja al futuro lector muchas cosas sin aclarar, se puede reconocer en qué medida los textos concretos pertenecen a momentos iniciales de la puesta por escrito de las tradiciones: presuponen muchos conocimientos por parte del lector¹⁰⁵. Parece que el núcleo del libro de Oseas en Os 4-9, fue compuesto como un texto continuo¹⁰⁶: faltan fórmulas de comienzo y de final; el libro de Oseas en conjunto renuncia al uso de la fórmula de mensajero; la fórmula para introducir oráculos divinos se encuentra únicamente en 2,15.18.23 y en 11,1. La presentación actual del libro de Oseas no parece conceder ningún valor a las pequeñas unidades originales. Por el contrario, los imperativos de 4,1; 5,1.8; 8,1; 9,1, que estructuran el libro, evidencian una dramática secuencia de cercanía, comienzo y consecuencias del juicio. Tal composición es difícilmente imaginable antes del año 720 a.C.

Contrariamente a la segunda parte del libro (Os 4-9 y el resto), los tres capítulos iniciales del libro (Os 1-3) parecen haber surgido de forma autónoma y, quizás, fueron transmitidos por separado; lo que no excluye relaciones e influencias mutuas. Así se desprende del dato curioso de que cada uno de los tres capítulos concluye con sendos oráculos de salvación secundarios (2,1-3; 2,16-25; 3,5), lo que indica, por una parte, una autonomía original y, por otra parte, presentan claras y llamativas diferencias en la perspectiva de historia de las formas: Os 1,2-9 es una extraña narración que se centra en los nombres de los hijos de Oseas («Yisrael», «Incompadecida» y «No-pueblo mío»), nacidos de la boda con la prostituta Gomer; Os 2,14-15 es un largo discurso de Dios; mientras que Os 3,1-4 es un relato autobiográfico de Oseas sobre su (¿otra?) boda con una adúltera, que sirve como ejemplo para explicar la relación de Dios con Israel¹⁰⁷.

La tradición de Oseas ha podido limitarse originalmente al reino del Norte —lo que no hace relativamente mucho ha sido puesto en duda—¹⁰⁸; pero evidentemente en los siglos VII-VI se aplicó a Judá, como se ve por la mención de reyes de Judá en el frontispicio del libro, y por una serie de afirmaciones ulteriores sobre Judá. Por un lado, se amonesta a los judíos, lo que invita a pensar en la situación histórica del siglo VII:

104. Jeremias, 1996.

105. Crüseman, 2002.

106. Jeremias, 1983; cf. Vielhauer, 2007; de otra opinión Rudnig-Zelt, 2006.

107. Vielhauer, 2007, 127-158 acepta un origen «de escribas doctos» para la escritura de Os 1-3 en el marco del libro, y considera Os 2,4-15 núcleo literario de esta subsección.

108. Rudnig-Zelt, 2006.

Os 4,15: Eres madre prostituta, Israel, ¡que no lo pague Judá! No vayáis a Guilgal, no subáis a Betavén, no juréis «¡Vive el Señor!».

Pero otros textos de Oseas parecen conocer también la caída de Judá y la ponen en paralelo con la del reino del Norte:

Os 5,5: La arrogancia de Israel lo acusará a la cara. Efraín tropezará en sus delitos; también Judá tropezará con ellos.

Claramente el mensaje de Oseas se ha actualizado para Judá de modo que resulte imposible al lector una comprensión meramente historicista y para obligarle a considerar la tradición de Oseas como dirigida a él.

El libro de Amós contiene la más antigua profecía de Israel conservada en profecía escrita. Dada su fuerte crítica social y la no pertenencia de Amós a grupos de profetas de corte o del culto (para Amós, sencillamente «profetas», cf. Am 7,14), se puede aceptar que tal profecía no ha tenido ocasión de ser efectiva bajo el punto de vista teológico. Dos resonancias históricas son importantes en la tradición de Amós para aclarar su historia efectiva:

— La primera: el título del libro, ampliado literariamente (su datación mediante la mención de los reyes [ide Judá e Israel!] contradice el dato de un terremoto), indica que el terremoto en tiempos de Ozías, conocido también por Zac 14,5 y Flavio Josefo¹⁰⁹, fue considerado como evidencia de la profecía de Amós:

Am 1,1-2: Palabras de Amós, uno de los mayores de Tecoa. Visión acerca de Israel *durante los reinados de Ozías en Judá y de Jeroboán, hijo de Joás, en Israel*. Dos años antes del terremoto.

El tema del terremoto ocupa un lugar importante en la predicación del libro de Amós:

Am 2,13: Mirad, yo os aplastaré contra el suelo como un carro cargado de gavillas.

Am 9,1: ... golpea los capiteles y trepidarán los umbrales; arrancaré a todos los capitanes y daré muerte a espada a su séquito; no se escapará ni un fugitivo.

— La segunda: la caída del reino del Norte el año 720 a.C. colaboró en la recepción de la tradición de Amós, ampliada también al reino de Judá¹¹⁰. El mismo libro de Amós parece reflexionar sobre este problema en

109. Ambraseys, 2005, 330-334.

110. Blum, 1994.

las visiones de Am 7-9¹¹¹. La estructura ascendente de las Visiones —que en sí mismas suceden dentro de una comunicación privada entre Yahwé y Amós, y que carecen de cualquier invitación a hacerlas públicas—, sirve como demostración de que el mensaje de juicio de Amós fue impuesto por Dios y no corresponde con su propio deseo. Amós actúa primero como intercesor, pero a partir de la tercera visión debe reconocer que el juicio es ineludible y tiene como objetivo «el final de mi [es decir, de Dios] pueblo, Israel» (Am 8,2-3). Se podría discutir si la terminología concreta de Israel como pueblo de Dios presupone ya la desaparición del reino del Norte como estado y refleja su existencia posterior¹¹².

El uso lingüístico en la parte más antigua y central del libro, Am 3-6, es diferente:

Am 3,1: Escuchad, *israelitas*, esta palabra que os dice el *Señor*.

Am 5,1: Escuchad estas palabras que yo entono por vosotros, una elegía por la *casa de Israel*.

Am 3,1 y 5,1 son también importantes bajo otro aspecto. Ambos imperativos estructuran el conjunto Am 3-6: Am 3,1 transmite a los «israelitas» palabras de Dios, en el pasado dirigidas a Israel; a ellas siguen, según Am 5,1, palabras del Profeta dirigidas a la entidad política «casa de Israel» (reino del Norte) y que se definen como «elegía». De ese modo Am 3-6 expresa su mensaje: Am 5,1 llora la caída del reino del Norte, porque el pueblo de Dios ha desoído la voluntad divina.

En Am 5,1 podemos reconocer, además, otra característica típica de la profecía veterotestamentaria: el mensaje de juicio toma prestado el lenguaje de la tradicional elegía mortuoria, pero con alguna modificación: en primer lugar, el lamento por un individuo se convierte en lamento por un colectivo, la casa de Israel; en segundo lugar, ese colectivo existe todavía —al menos, así se presenta en el libro—. Se canta a Israel como si ya hubiera muerto. Am 5,1 se distancia de un modelo lingüístico tradicional y da origen a un lenguaje profético.

Bajo la perspectiva de la historia literaria, los comienzos de la tradición de Oseas y de Amós tienen importancia en cuanto que no interpretan la amenaza asiria como un caos que evitar, según el modelo tradicional de la tradición cultural de Jerusalén, sino que lo someten a la creación cósmica de su propio Dios: la caída de Israel, provocada por el ejército asirio, constituye una acción de Dios que reacciona ante las malas acciones culturales y sociales de Israel, basadas —en términos de política interna— en

111. Jeremias, 1995; Gertz, 2003; de modo diferente, Becker, 2001.

112. Kratz, 2003c.

procesos sociales de discriminación, que hunden sus raíces en un creciente capitalismo de estado. Los libros de Oseas y de Amós relacionan las perspectivas políticas internas y externas en el sentido de causa y efecto. La legitimidad teológica de la caída de Israel que preconizan, no propugna en ningún caso una posición en favor de Asiria. En la imaginería utilizada, el imperio asirio sigue siendo un poder que acarrea catástrofe; sin embargo, por un tiempo limitado tiene implícito el poder como instrumento de juicio divino.

Evidentemente el libro de Amós ha sufrido una elaboración posterior de tinte deuteronomista, no muy amplia, pero sí determinante¹¹³ (por ejemplo, 1,1.9-12; 2,4-5.10-12; 3,1.7; 5,25-26). El libro se brindaba a una elaboración en sentido deuteronomista, porque Amós —como Jeremías respecto a la catástrofe del reino del Sur— era el profeta que actuaba durante el tiempo de la caída del reino del Norte.

b) La antigua tradición de Isaías y su recepción en tiempos de Josías

Uno de los más antiguos descubrimientos de la exégesis contemporánea ha sido que no todos los 66 capítulos del libro de Isaías proceden del Isaías del siglo VIII a.C. que les presta su nombre, sino que las palabras de Isaías hay que buscarlas únicamente dentro de Is 1-39 (cf. más abajo, D.III.3.c).

En Is 1-39 se han buscado diferentes núcleos, sobre todo en Is 1-11 y en Is 28-32¹¹⁴, aplicando el principio de exclusión: Is 12 es una acción de gracias escatológica; en Is 13-23 hay oráculos contra las naciones de los que algunos (Is 17) podrían retrotraerse al siglo VIII a.C.; en Is 24-27 encontramos la proto-apocalíptica visión de un juicio universal, al que bien se le puede atribuir una fecha posterior al período persa; en Is 33-35 hay diversos elementos que hacen de puente con la tradición siguiente del segundo Isaías; y en Is 36-39 unas narraciones sobre Isaías, provenientes de 2 Re 18-20.

Es discutible dónde se encuentran los textos más antiguos del libro¹¹⁵. Para tomar una decisión es de excepcional importancia la interpretación que se haga del llamado «memorial» de Isaías en Is *6-8¹¹⁶. En el escalonado nacimiento de 8,1-4.5-8 es donde queda más claro que Isaías en un primer momento predicó juicio contra la coalición siro-efraimita (cf. 17,1-6), mientras que el anuncio teológico de juicio contra Judá (8,5-8) es secundario¹¹⁷:

113. Cf. Schmidt, 1965.

114. Sobre el carácter interpretativo de Is 28-32, cf. Kratz, 2010b.

115. Cf. Köckert, Becker, Barthel, 2003.

116. Cf., por una parte, Becker, 1997 y, por la otra, Stipp, 2003; cf. discusiones detalladas en Hartenstein, 2011; Schmid, 2011d.

117. Cf. Becker, 1997.

Is 8,1-4: El Señor me dijo: «Toma una tabla grande, y escribe con caracteres ordinarios: 'Pronto-al-saqueo, Presto-al-botín'». Entonces yo tomé dos testigos fieles: Urías, sacerdote, y Zacarías, hijo de Baraquiás. Me llegué a la profetisa; ella concibió y dio a luz un hijo. El Señor me dijo: «Ponle por nombre Pronto-al-saqueo, Presto-al-botín. Porque antes de que el niño aprenda a decir 'papá, mamá', las riquezas de Damasco y el despojo de Samaría serán llevados a presencia del rey de Asiria».

Is 8,5-8: El Señor volvió a dirigirme la palabra: «Ya que este pueblo ha despreciado el agua de Siloé, que corre mansa, por la arrogancia de Rasín y del hijo de Romelías, sabed que el Señor hará que los sumerjan las aguas del Éufrates, torrenciales e impetuosas —el rey de Asiria con todo su ejército—. Rebasan las orillas, invaden Judá, lo inundan, crecen y alcanzan hasta el cuello. Y se desplegarán sus alas hasta cubrir la anchura de tu tierra, ¡oh, Emmanuel!».

Si el anuncio de juicio en Is 8,5-8 perteneciera al conjunto de eventos del 701 a.C., Isaías se habría convertido personalmente en profeta de desgracia para Judá. Si hubiera sido compuesto como reflejo de la caída de Judá y de Jerusalén el año 587 a.C., Isaías habría entrado solo entonces en la mira de quienes transmitieron la tradición contra Judá. Pero contra esta opinión está el cuño metafórico de la visión vocacional en Is 6, muy probablemente compuesta todavía en período monárquico, y que está totalmente orientada en sentido teológico de juicio¹¹⁸ —aunque se considere secundaria la misión de obstinación en Is 6,9-10—¹¹⁹. En base a su idea de que Dios reside en el templo —y no en el cielo—, Is 6 no puede ser considerado como texto del período exílico o posterior¹²⁰. También Is 1,21-26, texto construido en forma concéntrica y, por lo tanto, como unidad literaria es preexílica (según lo muestra la posterior interpretación exílica, 1,27-28) y presupone a Isaías como profeta de juicio, aunque desarrolle una perspectiva que va más allá del juicio¹²¹:

Is 1,21-26: ¡Como se ha vuelto una ramera la Villa Fiel! Antes llena de *derecho*, morada de *justicia*; ahora de criminales.

Tu plata se ha vuelto *escoria*, tu vino está aguado,
tus jefes son bandidos, socios de ladrones: todos amigos de sobornos,
en busca de regalos. No defienden al huérfano, no se encargan de la causa de la viuda.

Pues bien —oráculo del Señor de los ejércitos, paladín de Israel—:
«Tomaré venganza de mis enemigos, satisfacción de mis adversarios.

118. Hartenstein, 1997.

119. Becker, 1997.

120. Schmid, 2006c.

121. Steck, 2003.

Volveré mi mano contra ti: para limpiarte de escoria en el crisol y apartarte la ganga.

Te daré *jueces* como los antiguos, consejeros como los de antaño; entonces te llamarás Ciudad *Justa, Villa Fiel*».

Is 1,27-28: Sión será redimida con el derecho, los *repatriados* con la justicia, los que abandonen al Señor perecerán.

Por ello, todavía tiene mucho a su favor el punto de vista tradicional, según el cual Is 1-11 conserva material original de la tradición isaiana¹²², aunque la composición concéntrica del capítulo pertenezca solo a época posterior a Isaías, aunque anterior al exilio:

1,21-26	Visión de justicia
5,8-24	Ay contra Judá
5,25-30	Poesía con estribillo («la mano extendida»)
6-8	El memorial
9,7-20 (10,4)	Poesía con estribillo («la mano extendida»)
10,1-4	Ay contra Judá
11,1-5	Visión de justicia

A favor de una datación en el período monárquico tenemos que, por una parte, la sección 8,23; 9,1-6 —del tiempo de Josías¹²³— no parece jugar ningún papel en esta estructura, ni siquiera se presupone; y que, por otra parte, la orientación interna de la conclusiva «promesa mesiánica» en 11,1-5 se diferencia claramente de sus homólogas en Jeremías y Ezequiel.

El «poema de la mano extendida» se denomina así por la repetición en Is 5,25; 9,11.16.20; 10,4 del estribillo: «Y, con todo, no se aplaca su ira, sigue extendida su mano». En favor de la datación de la composición Is 1-11 en el siglo VII a.C. contamos con el tema de la obstinación en Is 6,9-10, que evidentemente identifica el mensaje con su efecto («oíd con vuestros oídos, sin entender; mirad con vuestros ojos, sin comprender. Embota el corazón de ese pueblo») y toma, así, una cierta distancia temporal con la actividad profética de Isaías, si es que no presupone, incluso, el final del moderado asedio de Jerusalén por parte de los asirios el año 701 a.C.¹²⁴; este suceso fue la causa de que durante un largo siglo la profecía de juicio de Isaías fuera considerada falsa, hasta que se demostró como cierta con la destrucción de Jerusalén el año 587 a.C.

¿Cómo podemos interpretar los comienzos de la tradición de Isaías bajo el punto de vista histórico-literario? Si nos mantenemos en el conjun-

122. Blum, 1996; 1997; Hardmeier, 2007; Williamson, 2004.

123. Barth, 1977; cf. un poco más adelante.

124. Cf. Keel, 2007, 463.

to de Is 1-11, parece muy significativa la aportación de Blum¹²⁵: la tradición de Isaías no se presenta como profecía nueva, sino que se remite mediante citas a la antigua tradición de Amós (que, por su parte, creció en Jerusalén¹²⁶). La afirmación decisiva se encuentra en el poema (Is 9,7-9):

El Señor ha lanzado una amenaza contra Jacob, ha alcanzado a Israel; la entenderán el pueblo entero, Efraín y los jefes de Samaría, que van diciendo con soberbia y presunción: ¿Se cayeron los ladrillos?, pues reconstruiremos con sillares; ¿se derrumbó el maderamen de sicómoro?, pues lo reemplazaremos con cedros.

Contra muchas traducciones bíblicas, estos versos se formulan claramente en «perfecto»: la palabra divina ha alcanzado ya al reino del Norte; no se trata de un anuncio de futuro, sino de una explicación del pasado. No se dice explícitamente que se trata de una profecía de Amós, pero se puede deducir fácilmente del contexto. En primer lugar, el juicio contra el reino del Norte se dibuja como un terremoto («¿Se cayeron los ladrillos?»), como se puede ver también en la primera parte del poema:

Por eso se inflama la ira del Señor contra su pueblo y extiende la mano para herirlo. Tiemblan los montes, yacen los cadáveres como basura por las calles. Y con todo no se aplaca su ira, sigue extendida su mano.

El terremoto como juicio es un elemento fundamental de la profecía de Amós (cf. Am 1,1; 2,13; 9,1). El poema, además, muestra otras relaciones con el libro de Amós (empezando con la propiedad formal del estribillo, cf. Am 4,6-12): podemos citar en Is 9,12 el motivo de la «no-conversión» (cf. Am 4,6.8.9.10.11), de las «heridas» (Am 4,9), así como del «no-buscar» (Am 5,4.5.6.14); Is 9,12: «Pero el pueblo no se ha vuelto al que lo hería, no ha buscado al Señor de los ejércitos». A la vista de tal proximidad, parece que podría deducirse que Is 5,9-10 hace alusión al libro de Amós. Esto significaría, respecto al contenido, que la amenaza de juicio contra Judá en el libro de Isaías no constituía una nueva amenaza de Dios, sino una prolongación del juicio originalmente dirigido al reino del Norte. Isaías no anunciaría, por tanto, nada nuevo respecto a lo anunciado por Amós, solo que el mensaje de Amós se extiende ahora a Judá.

Si estas observaciones sobre el poema son correctas, sería conveniente comparar la visión vocacional de Is 6 con las visiones de Amós en Am 7-9: así como Amós, en el despliegue narrativo de sus visiones, debe aceptar que el juicio es ineludible¹²⁷, igualmente Isaías (Is 6) tiene que aprender

125. Blum, 1992/1993; 1997: cf. Keel, 2007, 374-375.

126. Cf. Blum, 1994.

127. Jeremías, 1995.

que la misión a la que le ha destinado Dios tiene un contenido tal, que quien acepte voluntariamente ser enviado, va a sufrir el mayor rechazo.

Todavía antes del exilio, y probablemente durante el reinado de Josías, la tradición de Isaías va a ser sometida a una nueva interpretación, especialmente estudiada por Barth¹²⁸ y calificada por él como redacción «asiria». Esta nueva interpretación extendía el juicio: según el libro de Amós e Is 9,7, ya había descargado sobre el reino del Norte; posteriormente, según la tradición de Isaías, también sobre Judá; ahora incluía al instrumento mismo de Dios, Asiria:

Is 14,24-27: El Señor de los ejércitos lo ha jurado: «Lo que he planeado sucederá, lo que ha decidido se cumplirá: quebrantaré a Asiria en mi país, la pisotearé en mis montañas, resbalará de los míos su yugo, su carga resbalará de sus hombros. Este es el plan decidido, *esta es la mano extendida* sobre todos los pueblos: Y si el Señor de los ejércitos decide, ¿quién lo impedirá?; *si su mano está extendida*, ¿quién se la apartará?».

La cita en Is 14,26-27 del estribillo del poema (Is 5,25; 9,11.16.20; 10,4) deja ver que el juicio a Asiria es la ampliación del juicio a Israel y Judá.

Con la caída de Asiria amanece para Judá el tiempo de salvación, como se experimentó en la prosperidad de la época de Josías:

Is 8,23; 9,1-6a: ... Si en otro tiempo humilló el país de Zabulón y el país de Neftalí, en un futuro ensalzará el camino del mar, allende el Jordán, la comarca de los paganos. El pueblo que caminaba a oscuras vio una luz intensa, los que habitaban un país de sombras se inundaron de luz. Acreciste la alegría, aumentaste el gozo: gozan en tu presencia, como se goza en la siega, como se alegran los que se reparten el botín. Porque la vara del opresor, el yugo de sus cargas, su bastón de mando los trituraste como el día de Madián. Porque la bota que pisa con estrépito y la capa empapada en sangre serán combustible, pasto del fuego. Porque un niño nos ha nacido, nos han traído un hijo: lleva el cetro del principado y se llama «Milagro de consejero, Guerrero divino, Jefe perpetuo, Príncipe de la paz». Su glorioso principado y la paz no tendrán fin, en el trono de David y en su reino; se mantendrá y consolidará con la justicia y el derecho, desde ahora y por siempre.

La mirada agradecida al nacimiento de un rey en Is 9,1-6 (en contra de su posterior recepción eclesial, no se trata de una promesa mesiánica a causa de su formulación en pasado), hace referencia muy probablemente a Josías, que subió al trono de Judá con ocho años de edad (2 Re 22,1-2). De este modo, Is 9,5 se reformula como cumplimiento de Is 7,14, entendida como mesiánica en contra de su sentido original:

128. Barth, 1977; crítico, Becker, 1997.

9,5: Porque un niño nos ha nacido,
nos han traído un hijo:
7,14: Mirad, la joven está encinta
y dará a luz un hijo,
y le pondrá por nombre Emanuel
(Dios con *nosotros*)

El descalabro del poder asirio fue visto bajo perspectiva salvífica para Judá y como juicio para Asiria.

El libro de Isaías es un libro profético llamativamente «no deuteronomista»¹²⁹. Posiblemente su fuerte orientación teológica tradicional en favor de Sión es la que le ha impedido irse impregnando poco a poco de interpretaciones deuteronomistas, como las que conocen los libros de Amós y Jeremías.

4. Tradiciones legales

El Pentateuco contiene tres grandes colecciones legales: el libro de la Alianza (Éx 20-23), el código de Santidad (Lev 17-26) y el Deuteronomio. De ellas, se considera con razón la más antigua el libro de la Alianza. Las tres colecciones presentan signos de ampliaciones literarias en su interior, pero se pueden definir con claridad sus relaciones mutuas en base a explicaciones intra-bíblicas: el Deuteronomio puede ser considerado en muchos puntos como re-interpretación del libro de la Alianza¹³⁰; el código de Santidad, por su parte, ajusta materiales deuteronomistas con el documento sacerdotal¹³¹.

a) El libro de la Alianza

En Éx 20,22-23,33 encontramos un corpus legal que se denomina libro de la Alianza, a causa de Éx 24,7 («Tomó [Moisés] el documento del pacto y se lo leyó en voz alta al pueblo»). Existe un amplio consenso en afirmar que este corpus representa una entidad literaria que ha crecido en el tiempo como tal. Sin embargo, la valoración histórico-formal de sus principales tendencias teológicas se ha dividido notablemente en los últimos diez años. Mientras Halbe¹³² definía el núcleo del libro de la Alianza como acta legal de privilegios religiosos, apoyándose en Éx 34, recientemente Otto (1988; 1998b), Schwienhorst-Schönberger (1990), Osumi (1991), Rothenbusch (2000), Kratz (2000a, 145-150) y Albertz (2003) coinciden en afirmar, por el contrario, que las normas eran originalmente «profanas» («Mishpatim»), procedentes de la tradición legal

129. Cf. sobre el problema, Perlitt, 1989/1994.

130. Por ejemplo, Morrow, 1995; Levinsin, 1997; Otto, 1999.

131. Cf. Otto, 2000a.

132. Halbe, 1975, 319-505.

oriental¹³³, y que posteriormente sufrieron un proceso secundario de «teologización»¹³⁴. La base de esta opinión se encuentra —junto en una nueva propuesta sobre el desarrollo literario de Éx 20-23—, en una perspectiva diferente de la historia de la religión en el Antiguo Testamento, que ha hecho imposible mantener la clásica aproximación al derecho que estableció Alt (1934). Alt distinguía entre leyes apodícticas y casuísticas, y veía en el derecho apodíctico —que formula prohibiciones categóricas sin mención de los diferentes castigos («no debes...»)— la herencia nómada genuina de Israel; mientras que la leyes casuísticas —que ligan distintas actuaciones a diversos castigos («si..., entonces...»)— habrían sido tomadas de Canaán. Hoy es claro que no se puede mantener ni la división apodíctico-casuística como proveniente de Israel-Canaán, ni la tesis del origen exclusivamente nómada de Israel.

Teologizar el derecho conlleva cambiar la comprensión del derecho. Hay que tener claro que las colecciones legales del antiguo Oriente, contra sus denominaciones tradicionales, no son «códigos», sino libros de derecho¹³⁵. Esto significa que no se trata de libros prescriptivos, sino descriptivos, que pretenden ser «una ayuda pero no una regulación en tema jurídico»¹³⁶. En el antiguo Oriente la instancia jurídica no es lo prescrito en la ley, sino el rey¹³⁷. Que en Egipto, antes de la época griega, no existiera ninguna ley escrita hasta la que promulgó el rey Haremhab de la XVIII dinastía, no es ninguna excepción; más bien, este dato ilustra cómo influyó la visión griega y romana del rey como *nomos empsychos* o *lex animata*¹³⁸. De acuerdo con esto, hay que imaginar las más antiguas prescripciones «profanas» del Código de la Alianza como modelos que servían al aprendizaje del derecho, pero que no obligaban por sí mismas. Un ejemplo de este tipo de afirmaciones jurídicas lo podemos encontrar en Éx 22,4-5, formuladas en tercera persona:

Cuando alguien arrase un campo o una viña llevando a su rebaño a pastar en campo ajeno, lo restituirá con lo mejor de su propio campo o viña. Cuando se declare un incendio y se propague por los zarzales y devore las mieses, las gavillas o el campo, el causante del incendio pagará los daños.

Éx 22,6-8 deja claro que en este tipo de determinaciones no se trata de derecho «profano»:

133. Otto, 1991.

134. Sobre la historia de los conceptos, cf. Albertz, 2003b, 187, n. 1.

135. Cf. Assmann, 2000, 178-189; cf. Lohfink, 1995, 366; Houtman, 1997, 18; Rothenbusch, 2000, 408-473.

136. Assmann, 2000, 179.

137. Rothenbusch, 2000, 410, con n. 61.

138. Assmann, 2006, 321.

Cuando alguien confíe en depósito a su prójimo dinero o cualquier otro objeto, y el objeto sea robado de casa de este, entonces, si se descubre al ladrón, restituirá el doble, y si no se descubre, el dueño de la casa se presentará ante Dios y jurará que no ha tocado el objeto del prójimo. En delitos contra la propiedad, de toro, asno, oveja, capa o cualquier otro objeto perdido, si uno afirma que el objeto es suyo, se llevará el pleito ante Dios, y aquel a quien Dios declare culpable, pagará al otro el doble.

En casos en que no se puede decidir, se prevé una ordalía. Pero es claro que Dios en estos textos no es el legislador, ni, en todo caso, un juez.

Todo esto cambia en el momento en que el libro de la Alianza, especialmente mediante su introducción en 20,22-21,1, así como por sus motivaciones y advertencias escritas en segunda persona, se convierte en «derecho divino» y pone el fundamento de toda la historia jurídica del Antiguo Testamento, que, a partir de entonces, pasa a ser únicamente explicación del antiguo derecho divino. La ley se separa de su tradicional autoridad real y, por decirlo así, se «desencarna» en la escritura¹³⁹. Por ello, casi el 50% de las prescripciones del Antiguo Testamento tienen una explicación que aclara el origen de cada prescripción: formula una promesa en el caso de que se respete, ofrece una fundamentación, expresa una amenaza o declara su sentido. Esto resulta comprensible, porque tales prescripciones (ya) no disponen de una instancia que cuide de su ejecución. Dependen de sí mismas¹⁴⁰. Así se puede ver en Éx 22,20-23:

No oprimirás ni vejarás al emigrante, porque emigrantes fuisteis vosotros en Egipto. No explotarás a viudas ni a huérfanos, porque si los explotas y ellos gritan a mí, yo les escucharé. Se encenderá mi ira y os haré morir a espada, dejando a vuestras mujeres viudas y a vuestros hijos huérfanos.

Por lo que respecta al contenido del libro de la Alianza, ahora convertido en derecho divino, llama la atención que los complicados casos jurídicos ya no funcionan como modelos, sino como portadores de contenidos teológicos centrales, tales como derecho, justicia y misericordia¹⁴¹, que ocupaban la primera línea en la predicación de Oseas, Amós, Miqueas e Isaías¹⁴²: «La ruptura de toda evidencia, que lamentaban los profetas de finales del siglo VIII y comienzos del VII, y que luego transformaron en juicio divino contra un pueblo apóstata, impregna del tal modo el libro de la Alianza que transforma el lamento y la acusación de los profetas en derecho divino positivo»¹⁴³. De hecho, existen muchas relaciones entre

139. Cf. Otto, 1999d.

140. Frymer-Kensky, 2003, 979.

141. Assmann *et al.*, 1998.

142. Sobre el trasfondo social, cf. Kessler, 1992; 2006.

143. Kratz, 2000a, 147-148; cf. Albertz, 2003b, 193.

la tradición de los profetas y el libro de la Alianza¹⁴⁴, que se pueden explicar de este modo. Compárese, por ejemplo, Am 2,6-8 con el mandamiento divino en segunda persona, contenido en Éx 22,24-26:

Am 2,6-8: Así dice el Señor: «A Israel, por tres delitos y por el cuarto, no lo perdonaré; porque *venden al inocente por dinero y al pobre por un par de sandalias*; revuelcan por el polvo al desvalido y tuercen el proceso del indigente... se acuestan sobre ropas dejadas en fianza, junto a cualquier altar beben el vino de multas en el templo de su Dios».

Éx 22,24-26: «*Si prestas dinero a uno de mi pueblo, a un pobre que habita contigo, no serás con él usurero, cargándole de intereses*. Si tomas en prenda la capa de tu prójimo, se la devolverás antes de ponerse el sol, porque no tiene otro vestido para cubrir su cuerpo y para acostarse. Si grita a mí, yo le escucharé, porque yo soy compasivo».

Junto con la recepción de la tradición profética —se limite solo al contenido o sea también literaria¹⁴⁵— hay en el libro de la Alianza un segundo elemento característico, que proviene de su interpretación como derecho divino en segunda persona: revisten un cuño llamativamente relacionado con el Éxodo. Ya el comienzo redaccional del libro de la Alianza, con la prohibición de imágenes (Éx 20,33) y el tema de la liberación de esclavos (21,2) despierta fuertes asociaciones con la tradición del Éxodo:

Éx 20,23 (cf. 23,13b): No me coloquéis a mí entre dioses de plata ni os fabricquéis dioses de oro.

Éx 21,2: Cuando te compres un esclavo hebreo, te servirá seis años y el séptimo marchará libre, sin pagar nada.

Algo parecido podemos detectar en los pasajes en forma de historia en Éx 21-23 y en el epílogo del libro de la Alianza:

Éx 23,31b-33: Los habitantes de ese país los pondré en tus manos y tú los echarás de tu presencia. No harás alianza con ellos ni con sus dioses y les dejarás habitar en tu país, no sea que te arrastren a pecar contra mí, adorando a sus dioses, que serán para ti una trampa.

Todo el conjunto de temas relacionados con el Éxodo indica que fueron introducidos en su actual contexto narrativo en el marco de la interpretación del libro de la Alianza como derecho divino; pero es poco probable que todos los pasajes de derecho divino en segunda persona pertenezcan al mismo nivel literario.

144. Cf. Dearman, 1988, 58-59.

145. Cf. Levinson, 2004, 297, n. 41.

b) *Deuteronomio*

El nombre «Deuteronomio», que se da al quinto libro del Pentateuco, proviene de un malentendido del traductor griego de Dt 17,18 («segunda ley» en vez de «copia de la ley»), pero resulta apropiado tanto en cuanto a la historia de sus orígenes como bajo el punto de vista narrativo-contextual. El Deuteronomio es en gran parte una nueva edición del libro de la Alianza, nacida de las exigencias de la centralización del culto¹⁴⁶; y en la lectura continua del Pentateuco el Deuteronomio no es más que la promulgación de la legislación que Moisés dio al este del Jordán¹⁴⁷. Incluso el núcleo literario de la ley de centralización del culto en Dt 12,13-14 depende literariamente de la ley sobre el altar del libro de la Alianza en 20,24, e incluso la cita¹⁴⁸:

Dt 12,13-14: ¡Cuidado! No ofrezcas sacrificios *en cualquier santuario* que veas, sino solo en el lugar que el Señor se elija ofrecerás tus holocaustos.

Éx 20,24: Hazme un altar de tierra y en él ofrecerás tus holocaustos, tus sacrificios de comunión, tus ovejas y tus vacas. *En los lugares* donde pronuncie mi nombre bajaré a ti y te bendeciré.

Pero también las leyes concretas se formularon de nuevo en el sentido de la centralización cultural:

Dt 15,12-18: Si se te vende tu hermano, hebreo o hebrea, te servirá seis años, y al séptimo lo dejarás ir en libertad. Cuando lo dejes en libertad, no lo despidas con las manos vacías... Pero si él te dice: «No quiero marcharme, porque me he encariñado contigo y con tu casa» —porque le iba bien contigo—, coge un punzón, clávale la oreja a la puerta y será tu esclavo para siempre, y lo mismo harás con tu esclava.

No te parezca muy duro dejarlo en libertad; el haberte servido seis años equivale al salario de un jornalero, y además el Señor, tu Dios, bendecirá cuanto hagas.

Éx 21,2-7: Cuando te compres un esclavo hebreo, te servirá seis años y el séptimo marchará libre, sin pagar nada...

Pero si el esclavo dice: «Me he encariñado con mi amo, con mi mujer y con mis hijos: no quiero marchar libre»; entonces su dueño lo llevará delante de Dios, lo acercará a la puerta o a la jamba y con un punzón clavará la oreja del esclavo, y este quedará esclavo para siempre.

146. Morrow, 1995; Levinson, 1997; Otto, 1999a.c; Kratz, 2000a; de otra opinión, Van Seters, 1996; 2003; con él, Levinson, 2004.

147. Cf. Schmid, 2004b.

148. Levinson, 1997.

La reformulación en Dt 15,12-18 de la ley sobre la esclavitud de Éx 21,2-7 muestra de modo ejemplar una serie de reinterpretaciones: la esclavitud en cuanto tal en Éx 21 es algo evidente («Cuando te compres un esclavo»), mientras que en Dt 15, sí se acepta, pero se ve mal («Si se te vende», es decir, «si se tiene que vender»; «tu hermano»). En la liberación del esclavo en Dt 15 hay que proveerlo de tal forma que pueda volver a construir su propia existencia, sin tener que volver a caer de nuevo en la esclavitud. Pero si el esclavo va a seguir sirviendo en casa de su amo para siempre, se sella con un rito que en Éx 21 tiene características sacras («delante de Dios»), mientras que en Dt 15 es algo profano. Especialmente significativo es el último paso en Dt 15 que, por una parte, motiva la fundamentación de la liberación del esclavo y, por otra, promete la bendición divina para quien cumpla el mandato: el derecho en el Deuteronomio intenta claramente imponerse por convencimiento, no por fuerza coercitiva.

Para ubicar la publicación de una parte fundamental del Deuteronomio en tiempos de Josías se ha apelado a la relación, descubierta por W. M. K. de Wette en su *Dissertatio critica* (1805), entre la narración sobre la reforma de Josías en 2 Re 22-23 y la preocupación primaria del Deuteronomio: la reforma de Josías, con sus máximas de «unidad de culto» y «pureza de culto», incorpora las exigencias básicas del Deuteronomio, por lo que se identificó a este con el documento que avalaba la reforma.

Realmente es discutible la historicidad de la reforma de Josías (cf. *supra* C.I). Además, la relación histórica entre el Deuteronomio y la reforma no se puede probar con suficiente seguridad, dada la controvertida situación de la crítica literaria tanto sobre el Deuteronomio como sobre 2 Re 22-23. Se corre el peligro de un argumento circular, si ya se presupone la relación que se pretende probar con la crítica literaria¹⁴⁹.

Igualmente, la ubicación histórica del contenido fundamental del Deuteronomio en época asiria tardía podría ser apropiada, aunque la discusión crítica la ha vuelto lábil¹⁵⁰. El argumento crucial se basa en la observación de que Deuteronomio está estructurado según el estilo de un juramento asirio de fidelidad (*ade*), solo que ahora no exige lealtad absoluta al emperador asirio, sino al Señor. No es necesario recurrir a la vieja tesis de que el Ur-Dt (en el ámbito de Dt *13 + *28) sea una traducción de VTE §10.56, junto con otros elementos¹⁵¹. A ella se oponen, en pri-

149. Otto, 1997b; 1999a.

150. Cf. la «lucha en torno al Deuteronomio» en los años veinte del siglo xx (Hölscher, 1922; Baumgartner, 1929); recientemente Kaiser, 1992, 90-99; Clements, 1996; Sacchi, 1999, 114; Kratz, 2000a, 118-138; 2010a; Aurelius, 2003a; Noll, 2007, 331-332; Pakkala, 2009, defienden la época del exilio o posterior al exilio; de otra opinión, MacDonald, 2010.

151. Otto, 1999a, 57-90.

mer lugar, la crítica literaria interna del Deuteronomio, que no permite contemplar Dt *13 como un núcleo literario, así como, por otra parte, la imposible transmisión literal de VTE en los pasajes mencionados¹⁵². El trasfondo neo-asirio del Deuteronomio es fácil de comprender bajo el punto de vista de la historia de la tradición: el Deuteronomio constituye una recepción subversiva de la teología neo-asiria de los tratados de vasallaje¹⁵³. También el programa supuestamente típico de la centralización del culto tiene un paralelo en la ligazón del dios Assur con la capital de asiria; este paralelismo podría, al menos, haberlo motivado¹⁵⁴.

Si se mantiene el comienzo del Deuteronomio primitivo en tiempos de Josías, hay que investigar sus conexiones literarias. Ya hemos mencionado la recepción intercultural de la teología neo-asiria de los tratados de vasallaje. El Deuteronomio parece haber recibido de ella la influencia mayor. Así ocurre, por ejemplo, con el concepto teológico deuteronomico del «amor de Dios», que no proviene de Oseas, como se aceptaba de acuerdo con Alt, sino de un concepto del antiguo Oriente, que en el derecho internacional de los tratados significaba la lealtad política¹⁵⁵: «Si vosotros no amáis como a vosotros mismos a Asurbanipal, el príncipe heredero, hijo de Asaradón, rey de Asiria, vuestro señor...»¹⁵⁶, entrarán en acción las sanciones mencionadas en la siguiente sección de las maldiciones.

Con todo, el Deuteronomio muestra intensas relaciones con la tradición israelita. Ya hemos mencionado que el Deuteronomio es una enmienda «centralizada» del libro de la Alianza. Al reformularlo, el Deuteronomio se preocupa por solucionar posibles conflictos de la vida cotidiana con el culto centralizado. Así, por ejemplo, en Dt 12 se liberaliza el sacrificio profano en las propias localidades; la obligación de los esclavos en los santuarios familiares o locales (Éx 21,6) también se seculariza (Dt 15,17); y, finalmente, el establecimiento de ciudades de asilo (Dt 19,1-13) cumple la función asignada antes a los santuarios locales (Éx 21,12-14).

En el Deuteronomio es también claramente identificable la creación de un *ethos* de solidaridad fraterna¹⁵⁷ (compárese Éx 21,2-7 con Dt 15,12). Se puede explicar teológicamente a partir de la distinción que el Deuteronomio establece entre Dios y el pueblo en la teología de la Alianza, e históricamente, mediante el flujo a Judá de refugiados del reino del Norte en el siglo VII a.C. Posiblemente hay que contar con que, úni-

152. Cf. Rütterswörden, 2002; Pakkala, 2006a; cf. también Morrow, 2005; Steymans, 2006, 332, n. 5.

153. Otto, 1997b; 1999a; cf. Keel, 2007, 578; pero cf. Levin, 2013.

154. Maul, 1997, 122; Otto, 1999a, 350-351; cf. Keel, 2007, 555-556.

155. Moran, 1963; Olyan, 1996; cf. Rütterswörden, 2006.

156. VTE 24, 266-268 [ANET 534-541. Especialmente 537].

157. Cf. Köckert, 2004.

camente tras la caída del reino del Norte, fue posible una conciencia de unidad política y étnica entre Israel y Judá¹⁵⁸. Los textos del tiempo de coexistencia de los dos reinos separan claramente la «casa de Israel» y la «casa de Judá», mientras que el discurso teologizado de «Pueblo de Dios» se basa en la pérdida de la autonomía estatal, en todo caso, del reino del Norte.

Si estas reflexiones son acertadas, se abren posibilidades para una interpretación específica, bajo el punto de vista religioso-político, del «Escucha, Israel» (*Shema'*; Dt 6,4). Aquí se exige: «Escucha, Israel: Yahwé, nuestro Dios es único». La traducción e interpretación más probable del sentido original de esta exigencia es que la unicidad de Yahwé se basa en el Yahwé de Jerusalén, poniendo un límite a otras legítimas manifestaciones de Yahwé, como exige la centralización del culto en Dt 12 para la práctica ritual¹⁵⁹. La opinión, defendida en diversos lugares, que interpreta Dt 6,4 en el sentido del primer mandamiento¹⁶⁰, solo se puede aceptar si se la considera como una primera recepción del «Escucha, Israel», casi contemporánea al primer mandamiento, pero no como su sentido original.

El Deuteronomio, además, está claramente influenciado por la tradición sapiencial¹⁶¹. Junto a puntos concretos de contacto, debemos subrayar, sobre todo, la transposición deuteronomica del binomio acción-consecuencia en la esfera del derecho divino: si Israel cumple los mandamientos que se le han dado, recibirá bendiciones; de otro modo, caerán sobre él maldiciones.

El influjo de la profecía sobre el Deuteronomio actual¹⁶² parece ser solo producto de una posterior historia literaria¹⁶³.

Bajo el punto de vista de la historia literaria, no es fácil exagerar el significado del Deuteronomio. Su hermenéutica interna e intercultural¹⁶⁴, que abarca tanto al libro de la Alianza como sutilmente la teología asiria de los pactos —y la reinterpreta—, le ha conferido un marchamo propio, caracterizado a la vez por tradición e innovación. Esta amalgama exegética de tradición e innovación puede ser reconocida, bajo el punto de vista formal, como de importancia fundamental en la historia literaria del Antiguo Testamento, incluso en otros ámbitos textuales. Respetto al contenido, el Deuteronomio ha ejercido una influencia formativa y

158. Kratz, 2000b; 2006; Na'aman, 2009; 2010; Fleming, 2012.

159. Höffken, 1984; Jeremias y Hartenstein, 1999, 113, n. 135; Kratz, 2000a, 130-133; Pakkala, 1999, 73-84; Keel, 2007, 583-584; cf. ya Bade, 1910.

160. Veijola, 1992a; 1992b; Van Oorschot, 202, 125; Aurelius, 2003a.

161. Weinfeld, 1972, 244-319; Brekelmans, 1979; Braulik, 1996/1997, 2003.

162. Zobel, 1992.

163. Otto, 1998a.

164. Levinson, 1997.

provocadora: la tradición deuteronomíco-deuteronomista acompaña la historia literaria del Antiguo Testamento hasta su final y más allá; mientras que, durante este tiempo, tal corriente de tradición ha despertado conceptos opuestos, el más prominente de los cuales ha sido formulado en el documento sacerdotal¹⁶⁵.

165. Knauf, 2000a.