



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA COMPLEMENTARIA SESIÓN 11
CB 106 SOCIOLOGÍA DEL PERIODO
BÍBLICO I

García López, Félix. “Teología política en el Deuteronomio. ¿Existe un punto arquimédico en la crítica del Pentateuco?”.
Salmanticensis, n. 61 (2014): 25-38. Acceso el 28 de octubre de 2022. Doi: <https://doi.org/10.36576/summa.33295>

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.

Teología política en el Deuteronomio. ¿Existe un punto arquimédico en la crítica del Pentateuco?

Félix García López

Universidad Pontificia de Salamanca

Al comienzo de la crisis de los estudios histórico-críticos del Pentateuco, Winnett invitaba a un «nuevo examen de los fundamentos» de la teoría documentaria¹. Casi al mismo tiempo, Wagner vaticinaba un «futuro incierto» para las teorías clásicas². Y, con ocasión del V Congreso mundial de estudios judíos, celebrado en Jerusalén en 1969, Rendtorff –que, unos años más tarde, sería saludado por algunos como «el nuevo Wellhausen»– se mostraba ya muy crítico con la hipótesis de los documentos³.

En este momento, cuando prácticamente se ha desmoronado la teoría documentaria clásica, urge no sólo revisar los fundamentos, sino también buscar un nuevo punto de apoyo que resista los embates de la crítica reciente.

1. REVISANDO LOS FUNDAMENTOS

Después de muchos tanteos durante los ss. xviii-xix (baste recordar las antiguas hipótesis documentaria, fragmentaria y complementaria), la exégesis crítica cambió de rumbo debido en gran parte a la obra de De Wette.

¹ F. V. Winnett, “Re-examining the Foundations”, *Journal of Biblical Literature* 84 (1965) 1-19.

² N. E. Wagner, “Pentateuchal Criticism: No Clear Future”, *Canadian Journal of Theology* 13 (1967) 225-232.

³ R. Rendtorff, “Traditio-historical Method and the Documentary Hypothesis”, en: *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies*, vol. I (Jerusalem 1969), 5-11.

Este autor, considerado como «el fundador de la crítica bíblica moderna»⁴, inauguró una nueva era en la investigación crítica del Antiguo Testamento. Su obra fue la primera en presentar una visión de la historia de la religión israelita radicalmente distinta de la presentada en el Antiguo Testamento. En la perspectiva del Antiguo Testamento, Moisés dotó a los israelitas de un sistema legal, de un culto sacrificial y de un sacerdocio muy desarrollados. En opinión de De Wette, Moisés no hizo nada de esto. Tales sistemas son muy posteriores a Moisés y su atribución a él es anacrónica⁵.

El mérito principal de De Wette, por lo que a nuestro caso se refiere, consiste en haber identificado el «Libro de la ley» o «Libro de la Alianza», encontrado en el templo en tiempo de Josías (2Re 22-23), con el Deuteronomio original y en haber utilizado este libro como base para la datación del Pentateuco. La razón fundamental para tal identificación está en el hecho de que, como consecuencia del hallazgo del libro, el rey Josías adoptó una serie de medidas (en especial la centralización del culto), que se corresponden con las leyes del Código deuteronomico y sólo con ellas (comparar 2R 23,4-20 con Dt 12; 14,22-27; 15,19-23; 16,1-17; 17,8-13; 18,1-8; 26,1-11)⁶. En consecuencia, la centralización del culto se convirtió en la clave para la datación del Pentateuco: los textos que presuponen dicha centralización son contemporáneos o posteriores a la reforma de Josías (622 a. de C.); los que no, anteriores. De aquí que Otto Eissfeldt calificara la tesis de De Wette como «el punto de Arquímedes» de la crítica del Pentateuco⁷.

La tesis de De Wette fue aceptada por la mayoría de los exégetas críticos –especialmente después de que Riehm la avalara con nuevos argumentos⁸– y sirvió de fundamento para la teoría documentaria

⁴ Cf. J. M. Rogerson, *W. M. L. de Wette, Founder of Modern Biblical-Criticism* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 126), Sheffield 1992.

⁵ Cf. J. Rogerson, W. M. L. de Wette, en: Id., *Old Testament Criticism in the Nineteenth Century. England and Germany*, London 1984, 28-49 (28.29).

⁶ W. M. L. de Wette, *Dissertatio critico-exegetica, qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum alius cujusdam recentioris auctoris opus esse demonstratur* (1805), en: Id., *Opuscula Theologica*, Berlin 1830, 149-168.

⁷ Además de una datación alternativa a la tradicional, la tesis de De Wette proveía la crítica del Pentateuco de un punto sólido donde agarrarse y librarse así de las ataduras de la iglesia y de la sinagoga, que defendían la autoría mosaica del Pentateuco: cf. O. Eissfeldt, *The Old Testament. An Introduction*, Oxford 1966, 171.

⁸ E. Riehm, *Die Gesetzgebung Moses im Lande Moab*, Gotha 1854.

formulada por Wellhausen. Este autor reconoce que lo que él hizo en el Antiguo Testamento ya estaba todo en De Wette⁹. Sin su aportación, Wellhausen no hubiera podido elaborar su teoría.

Con el paso del tiempo, no obstante, algunos autores advirtieron que la argumentación de De Wette caía en un círculo vicioso: su identificación y reconstrucción del Deuteronomio original se basaban en el relato de 2R 22-23 y este, a su vez, se basaba en el supuesto Deuteronomio original. Para salir de este círculo vicioso, la investigación crítica del Pentateuco necesitaba un nuevo punto de apoyo, más concretamente, un «testimonio extra-bíblico» (*external evidence*)¹⁰.

2. EN BUSCA DE UN NUEVO PUNTO DE APOYO

a) Formularios de alianza

A mediados del siglo XX, como consecuencia del descubrimiento de una serie de «formularios de alianza» y de su comparación con algunos textos del Pentateuco, se produjo un cambio significativo en los estudios bíblicos. Tales formularios siguen fundamentalmente dos modelos: el de los *tratados hititas de vasallaje* (siglos XIV-XIII a. C.) y el de los *tratados arameos y neo-asirios* (siglos VIII-VII a. C.). Aunque diferentes en el tiempo y en muchos detalles, unos y otros responden a una tradición de alianza muy difundida en el antiguo Oriente y persiguen objetivos similares: imponer, mediante juramento, la voluntad del soberano al vasallo.

La mayoría de los estudios bíblicos recientes señala los siglos VIII-VII a. C. como la época en que la noción de alianza irrumpió en el Antiguo Testamento. Estos dos siglos coinciden, por un lado, con la gran expansión de Asiria y, por otro, con su ocaso y desaparición. Además, durante este período, el reino de Israel desapareció bajo el yugo asirio y el reino de Judá se vio obligado a rendir vasallaje a Asiria.

⁹ Cf. R. Smend, *Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten*, Göttingen 1989, 38.

¹⁰ Cf. E. Otto, "Das Deuteronomium als archimedischer Punkt der Pentateuchkritik. Auf dem Wege zu einer Neubegründung der de Wette'schen Hypothese", en: M. Vervenne / J. Lust (eds.), *Deuteronomy and Deuteronomic Literature* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 133), Leuven 1997, 322-325.

Por los documentos conservados, sabemos que los estados vasallos estaban vinculados a Asiria mediante una serie de tratados de vasallaje y de juramentos de fidelidad. De unos y otros se conservan numerosos protocolos en las fuentes extra-bíblicas. Desde el punto de vista formal, los *Tratados de vasallaje* están estructurados básicamente en tres puntos: 1. Un preámbulo, especificando los antecedentes del tratado; 2. Declaraciones de principio, seguidas por disposiciones especiales y 3. Bendiciones y maldiciones, según que se cumpla o no lo pactado. A su vez, los *Juramentos de fidelidad* contienen principalmente el compromiso de rendir fidelidad exclusiva al soberano más una serie de maldiciones en caso de infidelidad. Estos tratados o juramentos solían realizarse en el contexto de una ceremonia.

En una obra importante sobre «El Deuteronomio y la escuela deuteronomica», Weinfeld advirtió que el Deuteronomio usa el mismo lenguaje, las mismas fórmulas e idénticos motivos que los mencionados textos extra-bíblicos. Llamaron especialmente la atención las semejanzas de Dt 13* y Dt 28* con el comúnmente denominado *Tratado de vasallaje de Asaradón* (en realidad, se trata del *juramento de fidelidad* que el rey Asaradón impuso a sus vasallos en el año 672 a.C. respecto de su sucesor, Asurbanipal¹¹, razón por la cual algunos autores prefieren denominarlo *Tratado de sucesión de Asaradón*¹²).

¿Cómo interpretar estas correspondencias del Deuteronomio con el *Tratado de vasallaje / sucesión de Asaradón*? En opinión de Otto, el Deuteronomio original (Dt 6,4-5; 12,13-28,44*, según su propia reconstrucción) es el documento de una reforma cultural y jurídica relacionada con el rey Josías, que reformula el derecho del Código de la Alianza, desde la perspectiva de la centralización del culto y de la tra-

¹¹ Cf. M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford 1972. Ver también R. Frankena, "The Vassal-Treaties of Esarhaddon and the Dating of Deuteronomy", *Oudtestamentische Studien* 14 (1965) 122-154; P. E. Dion, "Deuteronomy 13: The Suppression of Alien Religious Propaganda in Israel during the Late Monarchical Era", en: B. Halpern / D. W. Hobson (eds.), *Law and Ideology in Monarchic Israel* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 124), Sheffield 1991, 147-216; H. U. Steymans, *Deuteronomium 28 und die adè zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel* (Orbis Biblicus et Orientalis 145), Fribourg 1995. En la ceremonia de juramento, verosíblemente participó Manasés, rey de Judá (689-642 a. C.), vasallo en aquel momento de Asaradón.

¹² Cf. Ch. Koch, *Vertrag, Treueid und Bund. Studien zur Rezeption des altorientalischen Vertragsrechts im Deuteronomium und zur Ausbildung der Bundes-theologie im Alten Testament* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 383), Berlín 2008, 7.

dición jurídica asiria¹³. Examinemos brevemente tres piezas muy significativas a este respecto: el comienzo del Deuteronomio original (Dt 6,4-5), un par de leyes del inicio del código deuteronomico (Dt 13,2-10*) y una lista de maldiciones del final del Deuteronomio (Dt 28,20-44*).

b) Comienzo del Deuteronomio original (Dt 6,4-5)¹⁴

En Dt 6,4-5, se proclama solemnemente el dogma principal y el mandamiento capital de la religión israelita. Es el inicio del conocido *Shema*. Suena así:

«Escucha, Israel: Yahvé es nuestro Dios; Yahvé es uno. Amarás, pues, a Yahvé tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas».

Con esta proclamación, se subraya la estrecha relación entre Yahvé e Israel. El amor de Israel hacia Yahvé debe ser uno y único, sin división ni fisuras, como uno y único es el mismo Yahvé. Ahora bien, el amor se suele entender como un sentimiento espontáneo y no como una actitud obligatoria. Parece extraño, por tanto, que se prescriba y exija amar a Dios, que el amor a Dios sea objeto de un mandamiento. ¿Cómo explicar esta exigencia, que aparece aquí por primera vez en la Biblia?

Moran ha demostrado convincentemente que la formulación del mandamiento del amor en Dt 6,5 se inspira en algunos textos extra-bíblicos, especialmente en el juramento de fidelidad a Asaradón¹⁵. En efecto, en el *Tratado de vasallaje de Asaradón* se dice expresamente:

«Amarás a Asurbanipal, el gran príncipe heredero, hijo de Asaradón, rey de Asiria, como a ti mismo»¹⁶.

¹³ E. Otto, "Del Libro de la Alianza a la Ley de Santidad. La reformulación del derecho israelita y la formación del Pentateuco", *Estudios Bíblicos* 52 (1994) 195-217 (204-205; Id., *Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 284), Berlin 1999.

¹⁴ Cf. F. García López, "Dios, ley y pueblo en la estrategia del Deuteronomio", en: Id., *La Torá. Escritos sobre el Pentateuco* (Asociación Bíblica Española 58), Estella 2012, 227-243, especialmente 228-230.

¹⁵ Cf. W. L. Moran, "The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy", *Catholic Biblical Quarterly* 25 (1963) 77-87.

¹⁶ Cf. J. Briend / R. Lebrun / E. Puech (eds.), *Tratados y juramentos en el antiguo Oriente Próximo* (Documentos en torno a la Biblia 23), Estella 1994, 67.

Es decir, el soberano asirio exige fidelidad a sus súbditos, pidiéndoles que amen al príncipe heredero como se aman a sí mismos. En el contexto de este documento, amar al rey soberano equivale a serle leal, a obedecerle, temerle y servirle. Así, en otros pasajes del mismo *Tratado de Asaradón*, leemos:

«Tú no harás por él [Asurbanipal] lo que no es bueno..., sino que sin cesar le servirás de manera fiel y apropiada».

«Asurbanipal, el gran príncipe heredero será tu señor. Que tus hijos y nietos lo teman»¹⁷.

Estas disposiciones de tipo político-jurídico coinciden básicamente con las expuestas en una serie de textos del Deuteronomio, donde amar a Dios es serle fiel (11,1.22; 30,20), servirle (10,12; 11,13), seguirle y observar sus mandamientos (10,12; 11,1; 19,9). En Dt 10,12 y 11,13, por ejemplo, leemos:

«Ahora, Israel, ¿qué es lo que te exige Yahvé, tu Dios? Que temas a Yahvé tu Dios, que sigas sus caminos y le ames, que sirvas a Yahvé tu Dios con todo el corazón y con toda el alma».

«Si escucháis atentamente los preceptos que yo os mando hoy, amando a Yahvé, vuestro Dios, y sirviéndole con todo vuestro corazón y con toda vuestra alma...»

A la luz de estos datos, se comprende que el amor pueda ser objeto de un mandamiento. Se trata de un amor especial, del 'amor de alianza' (*covenantal love*). Desde este punto de vista, el comienzo del Deuteronomio habría transferido al campo religioso una obligación procedente de la esfera político-jurídica, concretamente de los tratados de vasallaje. Esta conclusión la avalan otros textos del Deuteronomio; veamos un par de ejemplos, tomados del comienzo del código deuteronomico (Dt 13*) y de la lista de maldiciones de Dt 28*.

c) Incitación a la idolatría (Dt 13,2-10*)

Dt 13,2-19 presenta tres casos legales diferentes, con un común denominador: la incitación a la apostasía. El primero (vv. 2-6) ordena ejecutar a aquellos profetas que inciten a Israel a adorar «otros

¹⁷ Ver otros textos en J. Briand / R. Lebrun / E. Puech (eds.), *Tratados y juramentos* (nota 16), 67ss.

dioses» fuera de Yahvé. El segundo (vv. 7-12) prescribe denunciar y apedrear a los parientes y amigos que induzcan a la apostasía. Y el tercero (vv. 13-19) manda destruir cualquier ciudad israelita que se deje seducir por unos malvados y sirva a «otros dioses». Los dos primeros casos, en su 'supuesta' «versión original», suenan así:

«Si surge en medio de ti un profeta o un visionario soñador y te propone: “Vamos en pos de otros dioses”, no has de escuchar las palabras de ese profeta o visionario soñador. Ese profeta o visionario soñador será ejecutado por haber predicado la rebelión contra Yahvé» (vv. 2-6*).

«Si tu hermano, hijo de tu madre, tu hijo o tu hija, o la mujer que se acuesta en tu seno, o tu amigo del alma te incita en secreto diciendo: “Vamos y sirvamos a otros dioses”, no accederás ni le escucharás, no te apiadarás de él, no le compadecerás ni le encubrirás, sino que le darás muerte» (vv. 7-10*).

¿Cómo explicar unas leyes tan duras y extrañas, sin paralelismo en el Antiguo Testamento? En los estudios bíblicos clásicos, se discutió mucho –sin llegar a un consenso o a una explicación convincente– el significado de tales disposiciones, especialmente la inclusión del profeta / visionario en la lista de conspiradores.

La comparación de Dt 13* con el *Tratado de vasallaje de Asaradón* ha arrojado nueva luz sobre esta cuestión. Efectivamente, en el § 10 de este tratado no sólo se manda denunciar a los que conspiran contra Asurbanipal, el príncipe heredero designado por Asaradón, sino que además se citan los mismos conspiradores que en Dt 13: el hermano, el hijo o la hija, el amigo íntimo y el profeta, un extático o un visionario soñador. La expresión «visionario soñador» (*hòlem ha-halôm*), con la que se caracteriza reiteradamente al profeta en Dt 13, 2.4.6, no vuelve a aparecer en el Antiguo Testamento¹⁸. Es una expresión inspirada en los textos asirios, donde la profecía tenía especial relevancia¹⁹.

Por otra parte, si se reemplaza la expresión «otros dioses» de Dt 13, 3.7.14 por «otros reyes» (ver, por ejemplo, el § 11 del *Tratado de vasallaje de Asaradón*), se obtiene un texto legal contra la subversión

¹⁸ La expresión hebrea *hwlm hhlwm*, traducida aquí por «visionario soñador», literalmente significa «soñador de sueños»; otros la traducen por «intérprete de sueños».

¹⁹ Cf. M. Nissinen, “References to Prophecy in Neo-Assyrian Sources”, en: SAAS VII, Helsinki 1998, 108-153.

política, que cuadra muy bien con las monarquías autoritarias del antiguo Oriente Próximo²⁰.

d) Lista de maldiciones (Dt 28,20-44*)

La extensa lista de maldiciones de Dt 28 está formada por series menores, donde las maldiciones guardan una relación temática. Ahora bien, prácticamente cada una de las maldiciones de Dt 28,20-44 cuenta con su paralelo correspondiente en el § 56 del *Tratado de vasallaje de Asaradón*. Un hecho excepcional, si se considera que carece de parangón en los textos bíblicos y en los tratados asirios²¹.

Esto sólo se explica, según Steymans, porque el *Tratado de Asaradón* sirvió de modelo estructural para Dt 28,20-44. De no ser así, difícilmente se entendería por qué se unen en Dt 28,27-29 las enfermedades de la piel (v. 27) con la locura y la ceguera (vv. 28-29), símbolo esta última de la «ceguera judicial» (de la ausencia de ley y justicia). El texto deuteronomico dice así:

«Que Yahvé te hiera de lepra, tiña y sarna, que no puedas curar» (v. 27).

«Que Yahvé te hiera de locura, ceguera y demencia: andarás a tientas a mediodía, como un ciego en su tiniebla» (vv. 28-29).

A su vez, en el tratado de Asaradón leemos:

«Que Sin, el esplendor del cielo y de la tierra, te revista de lepra...»

«Que Samas, la luz de los cielos y la tierra, no te juzgue con justicia. Que te quite la vista. Da vueltas en medio de la oscuridad»²².

En este texto asirio, la unión de las enfermedades de la piel con la locura y la ceguera (judicial) parece obvia. Aquí, tales maldiciones van juntas porque se asocian con los dioses Sin y Samas. Al dios

²⁰ Cf. P. E. Dion, "Deuteronomy 13: The Suppression of Alien Religious Propaganda in Israel" (nota 11), 197-198.

²¹ H. U. Steymans, "Eine assyrische Vorlage für Deuteronomium 28, 20-44", en: G. Braulik (ed.), *Bundesdokument und Gesetz. Studien zum Deuteronomium* (Herders Biblische Studien 4), Fribourg 1995, 119-141 (140); cf. Id., *Deuteronomium 28 und die adê zur Thronfolgeregelung Asarhaddons* (nota 11).

²² Cf. J. Briand R. Lebrun / E. Puech (eds.), *Tratados y juramentos* (nota 16), 69-70.

Sin se le atribuye siempre la plaga de la lepra y a Samas, el dios del sol, se le presenta como el dios de la ley y de la justicia. Ahora bien, puesto que la jerarquía en el panteón asirio exige que los dioses Sin y Samas se coloquen siempre juntos, ello determina la secuencia de las dos maldiciones.

3. ¿UN DOCUMENTO SUBVERSIVO DEL TIEMPO DE JOSÍAS?

a) De los datos anteriores, a los que se podrían añadir otros muchos, varios exégetas concluyen que el Deuteronomio original ha sido compuesto siguiendo los tratados orientales de alianza, en especial el *Tratado de vasallaje de Asaradón*. Es más, Otto sostiene que el Deuteronomio original era un documento subversivo contra Asiria, elaborado en tiempo de Josías. En él, Yahvé aparece como el único Soberano de Israel e Israel como su vasallo. Para este autor, lo realmente novedoso en la religión judía de esta época no es la teología de la alianza en cuanto tal sino la rebelión contra el señorío y la teología real asirios mediante la teología de la alianza²³. Se combatiría al enemigo con sus mismas armas.

Pero ¿cómo iba a enfrentarse un reino vasallo tan pequeño como Judá con un imperio tan poderoso como el asirio? Ciertamente hubiera sido difícil, si no imposible, durante el reinado de Asaradón (680-669 a.C.), cuando en Judá reinaba Manasés (689-642 a.C.), pero no durante la segunda mitad del reinado de Josías (640-609 a.C.), ya que entonces comenzaba a desmoronarse el imperio asirio. En tales circunstancias, el rey Josías trató de sacudirse el yugo de Asiria y de reconquistar la independencia de su reino.

Con este objetivo, Josías emprendió una vasta reforma en su reino, dando como excusa (*pia fraus*) para ello el «Libro de la Ley» (2R 22,8.11) o «Libro de la Alianza» (2R 23,2) encontrado en el templo de Jerusalén²⁴. Asimismo, como consecuencia de este hallazgo, el rey

²³ Cf. E. Otto, *Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 284), Berlín 1999, 86.

²⁴ Ver lo dicho en el § 1, a propósito de De Wette. Acerca de la historicidad de 2R 22-23, cf. I. Cardellini, "Lo scritto normativo dimenticato e ritrovato (2Re 22,3-23,3)", en: E. Manicardi / A. Pitta (eds.), *Spirito di Dio e Sacre Scritture nell'autotestimonianza della Bibbia* (Ricerche Storico Bibliche), Bologna 2000, 39-57.

reunió a todo el pueblo y celebraron una ceremonia solemne, que 2R 23,1-3 relata así:

«El rey [Josías] ordenó que se presentasen ante él todos los ancianos de Judá y Jerusalén. Luego subió al templo, acompañado de todos los judíos y los habitantes de Jerusalén, los sacerdotes, los profetas y todo el pueblo, chicos y grandes.

El rey leyó el Libro de la Alianza encontrado en el templo. Después, en pie sobre el estrado, selló ante Yahvé la alianza, comprometiéndose a seguirle y cumplir sus preceptos, normas y mandatos, con todo el corazón y toda el alma, cumpliendo las cláusulas de la alianza escritas en aquel libro. Todo el pueblo suscribió la alianza».

A juzgar por este relato, lo que realmente hizo el rey Josías fue prestar un *juramento público de fidelidad a Yahvé*. Aparte de su dimensión religiosa, este juramento equivalía a una declaración en la que el Estado de Judá proclamaba solemnemente su independencia de Asiria. Se trataba de una ceremonia similar a la que Asaradón había hecho en el año 672 a.C. con sus vasallos, obligándoles a prestar un *juramento de fidelidad a Asurbanipal*. Con una diferencia: el Soberano al que Josías y Judá prestaban fidelidad no era el rey de Asiria, sino Yahvé. La exigencia de fidelidad exclusiva al gran rey de Asiria era reemplazada por la exigencia de fidelidad exclusiva a Yahvé, el único Soberano de 'Israel' (cf. Dt 6,4-5)²⁵.

Poco después de este juramento, en el año 612 a.C., caía Nínive, la capital de Asiria. Esta fecha, según Otto, es determinante para la investigación del Deuteronomio, ya que marca el final de *los juramentos de fidelidad neo-asirios*. Por consiguiente, el 612 a.C. representa el *terminus ad quem* para la recepción de los textos del *juramento de fidelidad de Asaradón* en el Deuteronomio original. En este supuesto, tendríamos aquí un «testimonio extra-bíblico» seguro (justamente la *external evidence* que faltaba en la tesis de De Wette) para la datación del Deuteronomio original e, indirectamente, para la datación del resto del Pentateuco²⁶.

La tesis de Otto cuenta con numerosos seguidores, pero también con algunos detractores importantes²⁷. De ahí, la pregunta: ¿repre-

²⁵ Cf. J. G. Janzen, "The Yoke That Gives Rest", *Interpretation* 41 (1987) 256-268.

²⁶ Cf. E. Otto, "Das Deuteronomium als archimedischer Punkt der Pentateuchkritik" (nota 10) 321-339.

²⁷ Cf. U. Rüterwörden, "Dtn 13 in der neueren Deuteronomiumsforschung", en: A. Lemaire (ed.), *Congress Volume Basel 2001* (Supplements to Vetus Testa-

senta realmente un nuevo punto arquimédico en la crítica del Pentateuco

b) Hoy día es indiscutible que el libro del Deuteronomio ha sido influenciado por los tratados orientales de alianza y, de modo especial, por los juramentos de fidelidad neo-asirios. En cambio, es muy discutible y discutido que el texto primitivo de Dt 13* y Dt 28* reproduzca literalmente determinados pasajes del *Tratado de vasallaje de Asaradón* y que el Deuteronomio original sea un juramento de fidelidad a Yahvé llevado a cabo en la época de Josías, como supone Otto.

En una monografía reciente, consagrada a estas cuestiones, Koch –apoyado en otros autores como Kratz, Veijola, etc.– rechaza la reconstrucción del Deuteronomio original realizada por Otto a partir de Dt 13 y 28 y del *Tratado de vasallaje de Asaradón*. Koch centra su argumentación en tres puntos clave:

En primer lugar, muestra que los conceptos reflejados en los capítulos 13* y 28* del Deuteronomio no se retrotraen únicamente a los documentos neo-asirios, sino que son una amalgama de elementos de la tradición genuinamente judaica, arameo-occidental y neo-asiria²⁸.

En segundo lugar, la respuesta a la pregunta por el origen de la teología de la alianza se ha de basar única y exclusivamente en criterios immanentes al texto, ya que lo máximo que se puede esperar de los «testimonios extra-bíblicos» (*external evidence*) es un *terminus a quo*. La teología de la alianza del Deuteronomio no está ligada al Deuteronomio pre-exílico, sino que vio la luz después del 587 a.C.²⁹.

mentum 92), Leiden-Boston 2002, 185-203; Ch. Koch, *Vertrag, Treueid und Bund* (nota 12), 1-18.326-360.

²⁸ Cf. Ch. Koch, *Vertrag, Treueid und Bund* (nota 12), 106-247.315-317. Ver también, en el mismo sentido, T. Veijola, "Wahrheit und Intoleranz nach Deuteronomium 13", en: Id., *Moses Erben. Studien zum Dekalog, zum Deuteronomismus und zum Schriftgelehrtentum* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 149), Stuttgart 2000, 109-130; R. G. Kratz, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik*, Göttingen 2000, 118-130.

²⁹ Cf. Ch. Koch, *Vertrag, Treueid und Bund* (nota 12), 248-265.317. Según Koch, la teología deuteronomista de la alianza, a juzgar por Dt 13* y 28*, es un intento osado de aclarar teológicamente la actitud de 'Israel' en el exilio. Un intento al servicio de una interpretación monolátrica exclusivista de la fe en Yahvé: la transgresión del mandamiento de la exclusividad lleva a la guerra y a las deportaciones (Dt 28, 25s*.32.36s*41). Aquí se inspira el modelo interpretativo vigente en el Antiguo Oriente según el cual una catástrofe nacional es un justo castigo divino por la transgresión de la alianza (*Ib.*, 322); ver también F. García López, "Analyse

En tercer lugar, Koch niega que exista una influencia directa de los documentos neo-asirios sobre el supuesto Deuteronomio original. Más bien, los conceptos legales que el Deuteronomio importó de las culturas vecinas entraron en el mundo intelectual de Judá en un largo y complejo proceso de recepción mantenido durante sucesivas generaciones no sólo por textos asirios, sino también por textos arameos y, tal vez, por textos neo-babilónicos (cf. Ez 17)³⁰.

Estas conclusiones no se compadecen con la tesis de una dependencia literaria del Deuteronomio original de un determinado tratado de alianza. Por consiguiente, la tesis actualmente floreciente de la (traducción) de un modelo (*Vorlage*) neo-asirio no estaría justificada³¹.

Obviamente, la interpretación de Koch no representa la última palabra sobre estas cuestiones. No obstante, su amplia documentación y su bien trabada argumentación ponen seriamente en tela de juicio la interpretación llevada a cabo por Otto. En consecuencia, parece obligado concluir que los estudios de Otto no constituyen el nuevo «punto de Arquímedes» en la crítica del Pentateuco. Así pues, la guerra en torno al Pentateuco continúa. Ello no significa que los «testimonios extra-bíblicos» (*external evidence*) aducidos no sean un elemento sumamente valioso para interpretar el Pentateuco en general y el Deuteronomio en particular.

4. CONTRAPUNTO

En los apartados precedentes, nos hemos fijado sobre todo en el Deuteronomio original, al mismo tiempo que hemos tratado de

littéraire de Deutéronome, V-XI”, *Revue Biblique* 85 (1978) 5-49; T. Veijola, “Bundestheologische Redaktion im Deuteronomium”, en: Id., *Moses Erben* (nota 28), 153-175.

³⁰ Los profetas bíblicos del s. VIII a. C. fueron los primeros en apropiarse de algunas imágenes de los tratados y de los juramentos de fidelidad (por ejemplo, la imagen de Dios como el juez más poderoso de la historia), pero la teología propiamente dicha de la alianza, expresada con *berít*, no entró hasta la época exílica (cf. Ch. Koch, *Ib.*, 318).

³¹ Cf. Ch. Koch, *Ib.*, 266-314.317-320. En idéntico sentido se pronuncia W. Morrow en su recensión al libro de Otto, *Das Deuteronomium* (nota 19), *Biblica* 82 (2001) 422-426: «What parallels may exist are best explained through appeal to a common culture of ancient Near Eastern law rather than by direct borrowing» (425).

remontar al origen extra-bíblico del tema de la alianza y, más concretamente, al origen del mandamiento del amor. Ahora, a modo de contrapunto y de conclusión, vamos a fijarnos en la redacción final del Deuteronomio y en su repercusión en la literatura posterior.

En su forma narrativa, el Deuteronomio actual se presenta como el discurso de despedida pronunciado por Moisés el mismo día de su muerte³². Presintiendo cercano el final de su vida, Moisés quiso legar al pueblo sus últimas instrucciones (su «testamento espiritual»). Aunque el contenido central de su discurso lo constituye un código legal, el Deuteronomio es mucho más que un simple compendio de leyes. Es, ante todo y sobre todo, una invitación a amar exclusivamente a Dios y a observar sus leyes.

El amor a Dios, solemnemente proclamado al principio del Deuteronomio, en estrecha vinculación con la unidad de Dios (Dt 6,4-5), y repetidas veces inculcado a lo largo del libro (cf. § 2.2), es el motivo fundamental sobre el que se basa la alianza y la observancia de las leyes. Utilizando la retórica de los tratados del antiguo Oriente, el autor de Dt 13 establece dramáticamente que la lealtad y el amor a Yahvé («con todo vuestro corazón y toda vuestra alma»: comparar 13,4 con 6,5), como soberano divino, deben prevalecer sobre cualquier otro compromiso o lazo afectivo, incluso sobre el amor a los más allegados³³. Del cumplimiento o no de estas leyes, dependen la bendición y la maldición divinas (Dt 28).

Para el Deuteronomio, el amor a Dios encarna el valor esencial al que se han de conformar todas las demás leyes. Ahora bien, esta enseñanza fundamental resuena con fuerza en el «discurso de despedida de Jesús» a sus discípulos (Jn 13,31-16,13): «Si me amáis, guardaréis mis mandamientos» (Jn 14,15).

Comparando el «discurso de despedida de Moisés» con el «discurso de despedida de Jesús», Lacomara ha notado, entre otras, las semejanzas siguientes: 1) el énfasis que se da a la necesidad de amar a Dios como base de la obediencia a la ley; 2) la importancia de la ley como expresión del amor; 3) la imitación de Dios, siguiendo sus caminos; 4) la presentación de Jesús como el nuevo Moisés. Según Lacomara, tales coincidencias no son casuales, sino que demuestran

³² Sobre el carácter narrativo-discursivo del libro del Deuteronomio, cf. F. García López, *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*, Estella 2010, 282-283.

³³ Cf. B. M. Levinson, "Recovering the Lost Original Meaning *wl' tksh 'lyw* (Dt 13,9)", *Journal of Biblical Literature* 115 (1996) 601-620 (601).

la estrecha conexión entre ambos discursos. El autor del «discurso de despedida de Jesús», al recoger las enseñanzas del Maestro a sus discípulos, tuvo en mente el libro del Deuteronomio y su promesa de un «nuevo Moisés». En una palabra, el «discurso de despedida de Moisés» sirvió de modelo al autor del cuarto evangelio para la elaboración del «discurso de despedida de Jesús».

Este uso del Deuteronomio implica, además, según Lacomara, otras consecuencias para la interpretación del «discurso de despedida de Jesús». Así, al incorporar los elementos deuteronomícos señalados, el autor del «discurso de despedida de Jesús» incluyó en él los elementos básicos de la forma tradicional de la alianza, aunque omitió deliberadamente incluir el término «alianza» y la forma estructural de la alianza. Esto se debe a que deseaba realmente presentar la nueva alianza en el discurso de despedida, pero al mismo tiempo quería evitar el carácter legalista de esta alianza de amor³⁴.

En conclusión, el «discurso de despedida de Jesús» está enraizado en el «discurso de despedida de Moisés» y este, a su vez, hunde sus raíces en los antiguos tratados orientales de alianza. La diferencia entre los antiguos tratados orientales de alianza y los correspondientes textos deuteronomícos está en que estos últimos no son de naturaleza estrictamente político-jurídica sino más bien de naturaleza jurídico-sagrada y teológica³⁵.

³⁴ Cf. A. Lacomara, "Deuteronomy and the Farewell Discourse (Jn 13:31-16:33)", *Catholic Biblical Quarterly* 36 (1974) 65-84.

³⁵ Cf. O. Kaiser, *Der Gott des Alten Testaments. Wesen und Wirken. Theologie des Alten Testaments. Teil 3: Jahwes Gerechtigkeit*, Göttingen 2003, 24; S. Dean, Jr., McBride, "Polity of the Covenant People. The Book of Deuteronomy", *Interpretation* 41 (1987) 229-244; A. D. H. Mayes, "Deuteronomistic Ideology and the Theology of the Old Testament", *Journal for the Study of the Old Testament* 82 (1999) 57-82; ver también R. Barret, *Disloyalty and Destruction. Religion and Politics in Deuteronomy and the Modern World* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 511), London-New York 2009.