

**¿COMO RELEER LA BIBLIA  
DESDE SU CONTEXTO SOCIO-POLÍTICO?**

Ejercicio sobre algunos temas del Pentateuco

J. Severino Croatto

En todas las cosmovisiones religiosas existe un conjunto de "palabras sagradas", sea en la forma de "sagradas escrituras" o de ciclos míticos, mayormente orales. La comunidad que las preserva y transmite, las tiene como paradigma de su praxis y de su interpretación del mundo. Aquellas "palabras sagradas" son portadoras de sentido. Esto significa que son tenidas como palabras actuales, y no sólo como recuerdo del pasado o colección de acontecimientos antiguos. Por eso se conserva aquello que es significativo.

Esto a su vez implica que los cambios socio-históricos en una comunidad humana llevan a modificar los textos religiosos que sirven de fundamentación o de modelo de las prácticas sociales y religiosas o simplemente de interpretación de la realidad. Sólo cuando el grupo se disocia y desintegra, se fragmenta también su "universo simbólico" religioso. Si el cambio no lo disuelve, necesariamente debe "actualizar" este universo simbólico.

Ahora bien, si este proceso lo contemplamos en el itinerario histórico de Israel, tal como lo tenemos reflejado en los textos bíblicos, no sólo nos dará la clave para entender el crecimiento continuo de las tradiciones, con sus rasgos de confrontación ideológica y cosmovisional, sino que también nos ayudará a comprender cómo se dan los procesos hermenéuticos en el interior de una tradición viviente, y por tanto cómo la comunidad se realimentaba en la "palabra sagrada". En este caso, se descubre en la palabra transmitida un "plus de sentido" que, en realidad, no se genera en ella sola, sino también, y fundamentalmente, en el nuevo acontecimiento o realidad del presente. Pero para que sea el sentido de la palabra, es necesario que ésta sintonice con la nueva realidad. En otras palabras, se

modifica, se recrea, es releída.<sup>1</sup> Así se explica que los diferentes códigos de leyes del Pentateuco se remitan invariablemente al Sinaí,<sup>2</sup> que todos los *libros* proféticos contengan relecturas (y no "glosas") muy posteriores al profeta en cuestión, con ideas contrarias a las de éste pero que sin embargo *aparecen* dichas por él (ejemplos notables son los libros de Isaías y Jeremías).<sup>3</sup> Tomar conciencia de este fenómeno característico y fecundo desde el punto de vista hermenéutico, cambiaría notablemente el estudio de los textos bíblicos, especialmente de los proféticos.

Los métodos histórico-críticos han aportado mucha luz para clarificar el origen de las tradiciones -y de los sucesos que interpretan- y para reconstruir el proceso de producción y crecimiento de los textos bíblicos. Pero predomina aun, en su manejo, una inclinación "historicista", que hace preferir invariablemente lo más antiguo sobre lo nuevo, los "autores" sobre los "redactores/compositores", o a éstos sobre los interpoladores/glosadores tardíos. En el continuum de la experiencia religiosa de Israel y de la Iglesia primitiva, todos los momentos de la tradición y por tanto de los textos que la expresan son relevantes. "Saber" críticamente dicha historia es sumamente importante, justamente desde el punto de vista hermenéutico; por cuanto nos hace ver la constante sintonía entre "acontecimiento y palabra" (¡no al revés!). Esto debiera ser mejor explorado y aprovechado en los estudios bíblicos. Pero por otra parte, la relectura constante de la palabra original (de un profeta, por ejemplo) *la recarga de sentido* (la tendencia "historicista" diría que la vacía de su sentido original). Por lo mismo, cuanto más tardío el texto es, tanto más rico puede ser. El breve final de Amós 9:11-15 es un añadido redaccional a 1:1-9:10. Si quiero recuperar la predicación del Amós histórico, debo descartarlo. Pero si lo tengo en cuenta como una relectura creativa, no sólo me da un mensaje específico (lo que ese fragmento "dice") sino que modifica la orientación de 1:1-9:10, y

---

<sup>1</sup> Sobre este fenómeno de la relectura y de la conservación de la palabra como dicha originalmente, cf. J. S. Croatto, *Hermenéutica bíblica*, La Aurora, Bs. As, 1984, p. 35 ss.

<sup>2</sup> Y que "los decretos y normas" del pacto de Siquén ya no aparezcan en el texto de Jos 24 (cf. v.25s); probablemente por la necesidad de concentrar toda ley en la teofanía arquetípica del Sinaí. Para otra explicación, cf. J. L'Hour, "L'Alliance de Sichem", *RB* 59 (1962) 5-36, 161-184, 350-368.

<sup>3</sup> No sólo que el 2-Is es una relectura del 1-Is, sino que éste (Is 1-39) contiene más material post-isaiano que del profeta del siglo VIII; significa que una lectura correcta de Is 1-39 debe hacerse en perspectiva exílica/post-exílica. Cf. J. S. Croatto, *Isaías 1-39* (Comentario Bíblico Ecueménico AT), Buenos Aires 1989, 23ss.

allí está su valor principal: el juicio y el castigo anunciados por el Amós histórico se ven desde una perspectiva totalmente diferente, la de la destrucción y el exilio ya sucedidos y asumidos por la fe; en esa situación, no sólo hay que "recordar" la palabra profética sino que hay que generar esperanza. Para decir lo no dicho por el profeta, pero apuntado por la nueva situación, hay que recrear lo que él dijo, y al mismo tiempo hacerlo aparecer como dicho por él.

Con el Pentateuco -objeto de estas reflexiones- sucede lo mismo. Los estudios críticos se han dejado fascinar por la recuperación de las tradiciones (literarias o cosmovisionales) que están detrás (en el tiempo) de la forma literaria actual. Las "introducciones" al AT son típicas al respecto.<sup>4</sup> Abundantes páginas son dedicadas a identificar tradiciones o a interpretar su teología. Todo ello es positivo y necesario. Pero poco se dice sobre la forma final del texto, a no ser en cuanto historia de su formación, origen de los apéndices y glosas. Se hacen más teologías del Y, E, D o S que del "Pentateuco".<sup>5</sup> El producto final interesa menos que los de base y previos. Ya es importante que la *Redaktionsgeschichte* se haya tornado más *Redaktionskritik*; pero falta que ésta última valore más la producción del texto en su forma final en función de su propio *Sitz im Leben*, y como último enriquecimiento hermenéutico de las tradiciones anteriores.

El otro aspecto de la exégesis bíblica que queremos destacar se refiere al aporte de la lectura contextual del texto bíblico. "Contexto" remite aquí tanto al de la producción del texto cuanto al del lector. No es posible separarlos, ni en el estudio "científico" de la Biblia. Toda lectura se hace desde un lugar (situación, ideología, experiencia de fe, etc.). La praxis tiñe toda lectura de acontecimientos o textos.<sup>6</sup> La teología de la liberación lo ha señalado siempre como punto de partida. La hermenéutica bíblica lo ha hecho explícito para la comprensión de los textos de la Biblia. Aquí importa sobre manera recuperar el contexto socio-histórico de la producción de los textos bíblicos, tanto de su redacción final cuanto de sus estadios previos.

---

<sup>4</sup> H. Cazelles, *Introducción crítica al AT* (Biblioteca Herder 158), Barcelona 1981, 266ss (apenas unas indicaciones sobre la fijación del Pentateuco); O. Eissfeldt, *Einleitung in das AT*, Tübingen <sup>3</sup>1964, § 36; G. Fohrer, *Einleitung in das AT*, Heidelberg <sup>10</sup>1965, § 28 (2 páginas!).

<sup>5</sup> Ver J. S. Croatto, "L'herméneutique biblique en face des méthodes critiques: défi et perspectives", en: J. A. Emerton (ed.), *Congress Volume*. Salamanca 1983 (VTS 36), Leiden 1985, 67-80 (cf. p.68s).

<sup>6</sup> J.S. Croatto, *Die Bibel der Armen. Perspektiven einer befreiungstheologischen Hermeneutik* (Oekumenische Existenz heute 5), München 1989, 49-62.

La *Traditionskritik* (y mucho más la *Traditionsgeschichte*) se ha demorado demasiado en el contexto cultural de las tradiciones, y poco en el económico, social, político e ideológico (al que pertenece el culto, en todo caso).

En las páginas siguientes queremos reflexionar sobre algunos temas y problemas del Pentateuco que ofrecen una mayor riqueza si se los analiza desde una perspectiva más global de la producción del texto. Análisis socio-político, hermenéutica, crítica retórica, son enfoques que completan las deficiencias de los métodos histórico-críticos tradicionales.

### 1- El sábado (Génesis 2:2-3)

La ley del sábado no falta en ninguno de los conjuntos legislativos del Pentateuco: Ex 34:21 (Y); 23:12 (E); 31:12.17; 35:13; Lv 19:3b.30; 23:3; 26:2 (S). el Deuteronomio no lo incorpora en el código de 12-26 (16:8b no se refiere al sábado semanal sino al séptimo día de la pascua), promulgado junto al Jordán (1:1ss), considerando suficiente su anticipación *en el Horeb* (5:12-15, en el "decálogo"). A nivel de redacción, tal anticipación ha pasado también al "decálogo" de Ex 20:2-17 (cf. vv.8-11), cuyo origen no es tan claro, pero que sin duda tiene rasgos "deuteronomistas" en su forma presente.<sup>7</sup> Dos casos de transgresión del sábado aparecen en Ex 16:5.22-30 (*¡antes* de la promulgación de la ley correspondiente!) - asunto maná-, y en Nm 15:32-36 (transporte de leña en sábado).<sup>8</sup> De un tono distinto, no legislativo sino narrativo, es la descripción del descanso de Dios en el séptimo día de su creación (Gn 2:2-3), un texto que de todas maneras se suma a los ya abundantes de la tradición S.

Se ha discutido mucho sobre el origen del sábado (fecha, y lugar de origen de la tradición), problema ligado en parte a la historia del "decálogo".<sup>9</sup> Se lo supone una institución preexílica,<sup>10</sup> pero extraña

<sup>7</sup> Cr. F. L. Hossfeld, *Der Dekalog. Seine späte Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen* (OBO 45), Freiburg/Göttingen 1982, 284; A. Lemaire, "Le décalogue: essai d'histoire de la rédaction", en: A. Caquot-M. Delcor (eds.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles* (AOAT 212), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1981, 259-295 (cf. 276ss y 294).

<sup>8</sup> Se menciona el sábado, no la ley, en Lv 24:8 y Nm 28:9.

<sup>9</sup> Ver una posible historia del texto en A. Lemaire, "Le décalogue", 292-5. Sobre la cuestión del número "siete", cf. N. Negretti, *Il settimo giorno* (AnBib 55), Roma 1973.

<sup>10</sup> A. Lemaire, "Le sabbat à l'époque israélite", *RB* 80 (1973) 161-185.

en ese caso una influencia babilonia tan temprana sobre Israel,<sup>11</sup> a no ser que se incluya la época asiria. En este momento nos interesa analizar la significación del sábado a la luz del texto de Gn 2:2-3, texto-mensaje que repercute en todos los otros textos que hablan de esa institución en cuanto "ley". De hecho, la mayoría de éstos están en estratos S, lo que revela una preocupación particular de los ambientes reflejados en esta tradición. La forma final del Pentateuco, por su parte, no es ajena a esta influencia "sacerdotal".<sup>12</sup> De modo que tanto la tradición S (que destaca la ley del sábado) como la redacción final del Pentateuco nos sitúan después de la destrucción del reino de Judá, en la época del exilio (neobabilonia) y en la post-exílica (persa). Este dato será muy valioso para nuestro análisis.

Los comentarios de Gn 1:1-2:3<sup>13</sup> señalan la importancia del "descanso" de Dios luego de su creación. La oposición entre "descansó" (2x), "séptimo día" (3x), por una parte, y "obra" (3x), por otra, en Gn 2:2-3, muestra que el descanso divino es la contraparte de su obrar en seis días; como final del texto, sintetiza la enseñanza de todo él. Se puede hablar entonces de la significación del descanso divino para el "sacerdotal". Pero con alguna referencia al hombre, ya que el modelo de la acción de Dios es la semana humana, con el descanso sabático del séptimo día.

Pero aquí viene la pregunta: ¿qué "mensaje" llevaba este texto a los exiliados, o a los repatriados de la época persa? Esta pregunta, fundamental para nosotros por la respuesta que implica, queda sin contestar en la exégesis histórico-crítica. Tomemos algunos ejemplos. G. von Rad escribe en su comentario: "Dios a este descanso lo ha 'bendecido'... 'santificado' y ello supone que S no considera dicho reposo como algo intradivino sino como asunto que concierne al mundo... Trátase pues de la preparación de un elevado bien salvífico".<sup>14</sup> Cl. Westermann, por su parte, opina que hay que explicitar

---

<sup>11</sup> Nos referimos a la única conexión externa del "sábado" con el *šapattum* babilonio. Sobre éste, cf. S. Langdon, *Babylonian Menologies and the Semitic Calendars*, London 1935, 90-95; N. Negretti, *Il settimo giorno*, 94 ss.

<sup>12</sup> Unos 80 capítulos de Gn-Nm (153 en total) pertenecen a S. Esta tradición es, además, la que ofrece el "marco" a las otras, lo que se ve a nivel de la estructura manifiesta, cf. J. S. Croatto, "De la creación al Sinaí. Periodización de la historia en el Pentateuco", *Revista Bíblica* 47 (1985) 43-51.

<sup>13</sup> La división no está en 2:4a sino al final del v.3. Todo el v.4 es redaccional (¡y por eso importante!), cf. J. S. Croatto, *Crear y amar en libertad. Estudio de Génesis 2:4-4:24*, Buenos Aires 1986, 31-33.

<sup>14</sup> G. von Rad, *El libro del Génesis*, Salamanca 1977, p. 74, sobre Gn 2:3.

más la referencia del descanso de Dios al hombre: "...cuando el S dice que Dios bendice y santifica el día séptimo, esto tiene que ver en primer lugar con la humanidad; sólo así 2:3 puede ser realmente la intención final de la historia creacional del S".<sup>15</sup> Pero más adelante precisa su pensamiento: "Esto (que los días de trabajo tienen su culminación en el día de descanso) es mucho más que una simple referencia al sábado instituido ulteriormente en y para Israel; en la santificación del séptimo día se establece un orden para la humanidad, según el cual el tiempo está dividido en ordinario y sagrado, en tiempo de trabajo y de descanso". El sábado es, para Westermann, un don para toda la humanidad, "y no sólo una anticipación del sábado israelita".<sup>16</sup> En el mismo lugar de su comentario, se detiene en consideraciones genéricas, universalistas, hasta filosóficas.

Este es un gran comentario, exhaustivo en muchos aspectos. Pero si uno interpreta el texto de Gn 2:2-3 con mayor atención a la estructura total del Pentateuco y sobre todo desde una perspectiva socio-histórica concreta -la de los destinatarios del texto y la del lector (latinoamericano en nuestro caso) dice mucho más que todo aquello (que es correcto, pero insuficiente). No basta con entender que el texto S es de la época exílica y la terminación del Pentateuco de la postexílica. No interesa la cronología, como dato para la génesis del texto, sino la comunidad para-quien fue escrito. Ahora bien, los exiliados vivían en el imperio caldeo, donde eran utilizados como fuerza de trabajo gratuita. Algunos se habían acomodado y vivían bien,<sup>17</sup> pero la mayoría debió someterse a las prácticas de dominación política, social y económica que se conocen por los textos mesopotamios. La promesa del retorno del Deuterocioisías no obedecía a la "nostalgia por la patria" sino a la experiencia de opresión impuesta por los poderosos (Is 40:23), al "servicio" (*ṣābā'* v.2) prestado por el pueblo oprimido y empobrecido (41:17), encarcelado (42:7; 49:6). El profeta alude a las cárceles de Babilonia (43:14; 49:9). El pasaje exílico de Is 14:3 es muy significativo al respecto: "cuanto te haya calmado

<sup>15</sup> Cl. Westermann, *Genesis 1-11* (BK I/1), Neukirchen. Vluyn <sup>2</sup>1976, 235.

<sup>16</sup> "*Ibid*", 236.

<sup>17</sup> Tabletillas recuperadas del archivo real de Nabucodonosor, y datadas del 592, mencionan a Joaquín, a cinco de sus hijos y a otros judíos, como beneficiarios de raciones alimenticias a cuenta del palacio; texto en ANET, 308; publicación original por E. F. Weidner, Jojachin, König von Juda, in *babylonischen Keilschrifttexten*, en: *Mélanges... R. Dussaud*. II, Paris 1939, 923-935.

Yavé...de la dura servidumbre (*ha "bôdâ haqqašâ*) a que fuiste sometido...". Prisioneros de guerra y deportados por un imperio voraz como el caldeo, los exiliados no debían gozar, en su mayoría, de una buena situación.

Ahora bien, es frente a esta condición de los judeos exiliados que el mensaje de Gn 2:2-3 adquiere un volumen fantástico. Este es un dato elemental, una clave socio-política imprescindible, para leer el texto. ¿Qué significa entonces en este contexto de opresión, de esclavitud por el trabajo? Es *un reclamo social*, con resonancias políticas. Social, porque pide el "descanso" para los trabajadores que soportan sus duras tareas (cf. Is 14:3); el gesto de Dios es un modelo que hay que imitar. Político, porque este modelo (como luego la "ley" del sábado) se contrapone a las prácticas del imperio babilonio, al sistema "normal" de explotación por el trabajo. El poema babilonio *Inūma ilu* (mal llamado de *Atrajasis*) lo expresa en toda su trama, y ya desde el inicio:

*Cuando (algunos) Dioses eran hombre (Inūma ilu awīlum),  
sobrellevaban el trabajo (dullu), soportaban la labor (šupšikku)  
-grande era la labor de los Dioses,  
pesado el trabajo, grande la angustia-<sup>18</sup>*

El trabajo forzado de los Dioses menores es reemplazado, luego de su rebelión, por los hombres que son creados para eso.<sup>19</sup> El mito legitima ideológicamente las prácticas de servidumbre en la sociedad babilonia, aunque contiene también en germen el grito de rebelión.

Depende de quien lo lee, si el opresor o el oprimido.<sup>20</sup>

Esta referencia al mito babilonio que mejor tematiza la opresión económica por el trabajo no viene al caso solamente por evidenciar una práctica política de repercusiones sociales, como apoyo para entender Gn 2:2-3, sino también por su contenido ideológico. *Contra* la legitimación del trabajo opresivo por el recurso a un modelo divino en el mito, Gn 2:2-3 contrapone otro modelo *divino*.

---

<sup>18</sup> W.G. Lambert-A.R. Millard, *Atra-ḫasīs: the Babylonian Story of the Flood*, Oxford 1969, 42; W. von Soden, "'Als die Götter (auch noch) Mensch waren'. Einige Grundgedanken des altbabylonischen Atramhasis Mythos", *Or* 38 (1969) 415-432 (el "auch noch" explicativo no capta la intención del texto mítico, que no habla de una condición ontológica anterior de los Dioses, sino de su condición social – explotados por el trabajo– que es la condición normal del hombre; en el mito, el hombre es creado más tarde, cf. Tableta I: 195-197, etc.).

<sup>19</sup> Tableta I: 191.195-197.240-243.

<sup>20</sup> Sobre la posibilidad de esta doble lectura, cf. J. S. Croatto, "Conciencia mítica y liberación: una lectura "sospechosa" del mito mesopotámico de Atrajasis, *Salm* 28 (1981) 347-358.

Este es un punto clave de nuestra discusión, que merece una mayor consideración. El descanso del séptimo día no es un acontecimiento "intradivino", ni un ejemplo más de lo que en la ciencia de las religiones se ha dado en llamar (impropiamente) la "*otiositas*" de Dios creador. Westermann hace justamente uso de esta figura,<sup>21</sup> que no tiene nada que ver con Gn 2:2-3. En los mitos cosmogónicos se habla de lo que los Dioses hacen, no de lo que "dejan de hacer"; la ociosidad de éstos es una interpretación (significa que hecha la creación, el creador no tiene por qué actuar, lo que es evidente). Tiene que ver más bien con la menor relación del hombre con el Dios creador, lo que no se da con el Dios de Israel. Hay sin embargo otro aspecto que podemos explorar desde la fenomenología de la religión. Los sucesos míticos tienen una importancia enorme porque son instauradores de realidades humanas significativas. Son al mismo tiempo una interpretación de éstas. Por otra parte, lo que hacen los Dioses representa un paradigma de lo que deben hacer los hombres. Y este es el sentido del descanso de Dios en el séptimo día en Gn 2:2-3. En un contexto religioso legalista, en el que podemos situar la tradición S del Pentateuco, la "ley" de Ex 20:8-11; 31:12-17, etc. sería lo relevante y suficiente. Pero desde el punto de vista ideológico, la memoria de un "modelo" divino es mucho más convincente. Esta es la función retórica, comunicativa, de Gn 2:2-3, y la intención religiosa del motivo del descanso divino. En el marco referencial socio-político en que se produce el texto (o previamente la tradición), ese paradigma divino es además contrahegemónico. Frente a la figura soberana, creadora, poderosa, real, "salvadora" de Marduc,<sup>22</sup> que legitima el orden político y social del imperio babilonio, los exiliados construyen la contrafigura de su Dios, creador y poderoso por la palabra y por el trabajo, que también descansa de sus tareas (nótese la insistencia en la "obra" en Gn 3:2a.2b.3b). Con esto no se liberaban de la opresión; tampoco los cristianos que negaban la divinidad del emperador romano reconociendo sólo a Jesús como Kúrios. Pero la confrontación a nivel ideológico genera y mantiene la esperanza, o puede desencadenar la lucha, el conflicto, si se da la coyuntura. No interesa por tanto discutir si la ley del sábado ya existía antes del exilio. A la luz de las tradiciones bíblicas, parece que así es (cf. Ex

---

<sup>21</sup> Westermann, *Genesis*, 230s (con alusión a R. Pettazzoni).

<sup>22</sup> Estos rasgos son explícitos y marcados en el *Enūma eliš* o poema de la creación.



23:12 E; 34:21 J).<sup>23</sup> Lo que sí aparece solamente en la tradición P de Gn 2:2-3 es el "modelo" del descanso divino en el séptimo día. No es el único caso en la tradición mencionada. Gn 5 es otro caso elocuente: los diez personajes antediluvianos, con Enoc, en el séptimo lugar y Noé en el décimo, es la contraparte israelita de la célebre tradición mesopotamia (sumeria de origen) de los diez reyes (con sus diez ciudades) que reinaron antes del diluvio. El diluvio es aquí un acontecimiento decisivo que divide la historia en un "antes" y un "después"; la tradición tiene un trasfondo político, puesto que, luego del diluvio la realeza descendió a la ciudad de Kiš. Todo rey que pretendía la supremacía política en Mesopotamia (en Sumer y Akkad) usurpaba el título de "rey de Kiš" (Kiš, en sumerio, significa "totalidad"...).<sup>24</sup> En ese contexto político y cultural, y en un lógico proceso de asimilación y de pérdida consecuente de identidad de los exiliados, los círculos sacerdotales elaboraron, con los materiales de esa cultura, una contratradición que aparecía como "propia" y que "diferenciaba" de los babilonios. Lo mismo haría más tarde, en el siglo II, el autor de Sirac 44-50, celebrando en estilo griego a los "héroes" propios (nombres bíblicos) como forma de resistencia a la invasión cultural helenística. Los ejemplos se pueden multiplicar. De esta manera entonces, a nivel ideológico, la ley del sábado, pero sobre todo el "modelo" divino del descanso en el séptimo día (Gn 2:2-3) debía alimentar la esperanza de los exiliados; era protesta. Era reconocimiento y afirmación de un proyecto diferente. Esto queda reforzado por el marco literario de Gn 2:2-3, que es el de la creación del mundo (Gn 1:1-2:1). Quien instauro el descanso en el trabajo es el Dios creador, que revela capacidad en su obrar y en su hablar. Es el modelo opuesto a Marduc, el Dios babilonio (ahora el del imperio caldeo), creador y dueño de la palabra eficaz. El mismo recurso utiliza el 2-Isaías, al asegurar la confianza en Yavé como creador y dueño de una palabra eficaz históricamente (Is 40:8.21ss; 41:lss, etc.).<sup>25</sup> Esto se llama creatividad teológica. Y en este mismo círculo de ideas hay que entender la representación del hombre como

<sup>23</sup> Cr. J. Loza, *Las palabras de Yahvé. Estudio del decálogo*, México 1989, 78s.

<sup>24</sup> Ver W.W. Hallo, *Early Mesopotamian Royal Titles*, New Haven 1957, 21-29; M.J. Seux, *Epithètes royales akkadiennes et sumériennes*, Paris 1967, 313.

<sup>25</sup> Todo el texto está tejido con estas ideas, cf. C. Stuhlmüller, *Creative Redemption in Deutero-Isaiah* (AnBib 43), Roma 1970; más recientemente, C.W. Park, *The Triadic Pattern: a Study in the Structure of Isaiah 40-48* (Dis., Aberdeen University 1984). Es también la perspectiva de Gn 1:1-2:3, cf. M. Schwantes, *Projetos da esperança. Meditações sobre Génesis 1-11*, Petrópolis 1989, 27ss.

"imagen de Dios" (Gn 1:26ss). El hombre continúa a Dios. Es su imagen; el texto nos ha hablado de un Dios *creador* de dos maneras, por la palabra y por el trabajo; así debe ser, debe *poder* ser, el hombre.

Pero ese mismo Dios trabajador, descansa en el séptimo día; su "imagen", el hombre, debe imitarlo también en eso.

¿Es el sábado una "fiesta"? Es común afirmarlo.<sup>26</sup> Pero al "cultualizarlo" se deja en segundo plano su contenido social y político, aun como institución pre-exílica, crítica del sistema monárquico que practicaba el trabajo forzado (1 Reyes 4:6b; 5:27ss; 11:28; Jer 22:13). El hombre necesita "descansar" de su trabajo. Algunos parten de la motivación del sábado en Dt 5:15 (la liberación de la esclavitud egipcia) para afirmar que en cada sábado se debe recordar la liberación, y por tanto celebrar a Yavé.<sup>27</sup> Se olvida que allí el recuerdo del éxodo es para el lector oyente, y para afianzar la observancia de esa práctica: el Dios de la liberación tiene derecho para imponerla. Compárese Dt 6:20-25 (esp. v.24). O si no, en la línea de Gn 2:2.3, significa que si Yavé liberó de la esclavitud del trabajo de Egipto, el israelita debe descansar él y permitir descansar del trabajo a quienes dependen de él (las connotaciones sociales y "económicas" del sábado son claras en Dt 5:14; un poco menos, pero suficientes, en Ex 20: 10). El sábado entonces no es para recordar la liberación de Egipto, sino para aplicarla a las relaciones de trabajo dentro de la sociedad israelita.

En los dos textos más antiguos sobre la ley del sábado se hace sólo referencia a la cesación del trabajo: Ex 34:21 ("seis días trabajarás, mas en el séptimo descansarás, aun en tiempo de siembra y siega", las dos épocas de trabajo intensivo); 23:12 ("...para que reposen tu buey y tu asno, y tengan un respiro el hijo de tu sierva y el forastero"). Lv 23:3 es el único texto que relaciona el sábado con las fiestas. Pero como éstos incluyen uno o más días de descanso del trabajo (cf. vv.7b.8b.21a.24s.28.30ss.35b, etc.), es posible que el autor haya asociado la ley del sábado. Que el v.3 sea una inserción tardía surge de la repetición de la fórmula "estas son las fiestas de Yavé" del v.4a, luego que ya estaba dicha en 2b. El texto de esa manera ya está indicando un valor festivo del sábado. Este es un caso aislado.

---

<sup>26</sup> Westermann, *Genesis*, 236; J. C. L. Gibson, *Genesis I* (Antiguo Testamento Comentado, I), Buenos Aires, 1988, 108.

<sup>27</sup> Cr. Loza, *Las palabras*, 228.

No se puede hacer lo mismo con Gn 2:3a: “bendijo Dios el día séptimo *way<sup>e</sup> qaddōš ‘ōtō*. Sin duda que esto dice una valoración del sábado, pero no en el sentido de una "santidad" como valor intrínseco del mismo.<sup>28</sup> Se escribe mucho sobre este verbo “bendecir”,<sup>29</sup> pero no se infiere su connotación sociopolítica. “Bendecir” es dar fuerza, salvar, no al sábado en sí (!) sino al hombre que en él restaura sus fuerzas para el trabajo de los seis días que siguen. El verbo *qdš* por su parte, no remite al "santificar" como se entiende comúnmente, sino al "separar/poner aparte". Yavé es el "Santo de Israel" (Is 5:19. 24; 10:20, etc. ) porque es "su" Dios especial, diferente al de otros pueblos; Israel, por su parte, es un pueblo *qādōš* porque está reservado a Yavé, que lo ha elegido de entre muchos otros. Cuando el destinatario de algo *qdš*/especial, separado, es Dios mismo, el vocablo se opone a "profano"/*jōl*. Pero en Gn 2:2-3 se opone más bien a los seis días de trabajo, constituyendo un día "separado/diferente". No hay por qué pensar en asociaciones cúlticas.<sup>30</sup> En la mente de S, con todo, se hace una referencia a Dios mismo, si tenemos en cuenta Ex 20:10a (*qādōš l<sup>e</sup>YHWH lōhēkā*) que tiene resonancias sacerdotales.<sup>31</sup> Esto no significa que el sábado sea un día festivo. Fundamentalmente, el sábado es un día de no-trabajo- El séptimo día de Gn 2:2-3 se opone a los seis días de la creación.

Para terminar, queremos subrayar el hecho de que el descanso sabático se entiende de una manera mucho más plena si lo contextualizamos, y no sólo en su *Sitz im Leben* cultural sino sobre todo económico, social y político. En el exilio esta idea es reforzada. La "ley" del sábado debía ser revolucionaria para los oprimidos del imperio. El descanso del Dios creador en Gn 2:2-3 servía de modelo contrahegemónico frente a la legitimación de las prácticas imperiales en el poder de Marduc...<sup>32</sup>

<sup>28</sup> *Id.*, 226s: “día santo y portador de bendición para quien respeta su santidad absteniéndose de trabajar”.

<sup>29</sup> C. A. Kellen-G. Wehmeier, Art. *BrK*, THWAT, I, cc. 353-376; J. Scharbert, Art. *BrK*, TWAT, I, cc. 808-841.

<sup>30</sup> Así Westermann, *Genesis*, 236s, con una referencia a Ex 24: 15b-18: “En Ex 24, 15b-18 (...) se funda el culto, el servicio divino de Israel”, pero aquí la mención de "seis días., en el séptimo" es un esquema literario que nada tiene que ver con el contenido (trabajo/descanso) de Gn 2:2-3.

<sup>31</sup> Cf. E. Lemaire, *Le décalogue*, 277.

<sup>32</sup> Ver, en la misma dirección, M. Schwantes, “Seis dias trabalharás e farás toda a tua obra”, *Estudos Bíblicos* 11 (1986) 6-21.

## 2. ¿Quién puede ser como Dios? (Gn 3)

El relato bíblico de Gn 3 es otro ejemplo para medir las limitaciones de la exégesis que no mira el horizonte sociopolítico de la producción de los textos. Gn 3 expone un drama, que tiene su causa en la transgresión de un mandamiento divino (pecado como desobediencia), y cuyo resultado es un *cambio* en las relaciones de la mujer con el hombre (3:16), y de éste respecto de la tierra (vv.17-19). La mujer está social y sexualmente sometida al varón; el hombre campesino (cf. 2:5b. 15b; 3:23) podrá comer (es el lexema dominante en 3:17-19) sólo con dificultad y el esfuerzo de su duro trabajo. Pero este "resultado" no es la intención principal de la narración. Es simplemente el castigo de la transgresión, expresado justamente a partir de la realidad social y económica que viven quienes van generando esta narración. También hay otro castigo en 3 :22-24 (la expulsión de la huerta), que sirve, de paso, para indicar por qué el ser humano es mortal, esta vez diferente a Dios. El centro del relato quiere explicar cuál es el pecado cometido. En el lenguaje simbólico adoptado por el texto, comer del árbol del conocimiento del bien y del mal. El resultado, esta vez, es "ser como Dios" o "como los Dioses".<sup>33</sup>

En la historia de la exégesis de Gn 3 se observan dos posturas. Una, más exegética, analiza el texto en todas sus dimensiones, con los mejores aportes del orientalismo y de los métodos histórico-críticos ; la otra, más hermenéutica,<sup>34</sup> actualiza el sentido referencial del texto, y esto desde el judaísmo antiguo (cf. Sab 2:24) y el cristianismo primitivo (Rom 5:12ss) hasta toda la tradición cristiana. Las dos posturas, sin embargo, omiten un punto esencial, a saber, el referente histórico concreto, sobre todo sociopolítico, que genera la reflexión del "yavista" y su elección de los símbolos y representaciones que remiten al "sentido" que quiere comunicar. Las relecturas tradicionales no lo tienen en cuenta. No significa que no sean legítimas, en el horizonte limitado de cada una de ellas. Todo lo contrario. Pero dejan atrás, y pierden irremisiblemente, el primer

---

<sup>33</sup> Se sabe la ambigüedad de la expresión, pero en el marco referencial del autor israelita no puede ser sino Yavé (aún en la boca de la serpiente, 3:5). Para el efecto-de-sentido del texto, ambos sentidos serían equivalentes: el conocimiento total ("del bien y del mal") o mejor del futuro ("de lo bueno y de lo malo") es propio de la divinidad.

<sup>34</sup> Quede claro que no opongo "exégesis y hermenéutica", sino que pongo un énfasis en el "más exegética/hermenéutica". Toda exégesis es hermenéutica y toda hermenéutica, para ser válida, debe pasar por el texto, cf. J. S. Croatto, *Hermenéutica bíblica*, 73ss.

sentido (referencial, y no sólo lingüístico) que debe ser el punto de partida de las relecturas que "pasan por el texto".

Esta crítica, a su vez, puede ser extendida a la exégesis científica que busca justamente recuperar el sentido "histórico" (en cuanto primero) del texto: *lo que el autor quiso decir*. Respecto de Gn 3, esta búsqueda se complica en primer lugar por causa del género literario. Se asegura que Gn 1-11 pertenecen al género literario de historias míticas, lo que es cierto,<sup>35</sup> pero se confunde el horizonte del acontecimiento mítico (los orígenes) con el "sentido/mensaje" del texto. Tomemos nuevamente como muestra el excelente comentario de Cl. Westermann a Génesis 1-11.<sup>36</sup> En la p. 324 afirma que "Adán en Gn 2-3 de ninguna manera está por Israel; Adam representa a la humanidad". Claro, en hebreo *'ādām* significa el ser humano. En esa línea universalista se situará la reinterpretación de Pablo en Rom 5:12ss. Veremos que el sentido principal del texto no corre en esa dirección. Un relato mítico, en efecto, se sitúa por definición en los orígenes de algo (el cosmos, el hombre, una costumbre, un rito, una institución, etc.), pero nunca habla de cosas universales sino de cuestiones concretas, significativas en la praxis o en la experiencia más directa. Originario no significa universal. Si algo niega el mito en su intención, es la abstracción, lo genérico, el hablar de la humanidad, del mundo todo. El mito habla (= busca sentido) de las realidades más vitales de un grupo delimitado cultural o religiosamente. No hay mitos universales; al contrario, cada pueblo o comunidad tiene sus mitos, que son conflictivos respecto de otro pueblo o comunidad, aunque sean parecidos o traten los mismos temas.<sup>37</sup> Decididamente, hay que invertir la afirmación de Westermann: *'ādām* no representa a la humanidad, sino que tiene que ver con Israel, de alguna manera. Lo veremos.

Otra observación. Westermann (p. 325) sostiene que la presencia de la serpiente en el relato de Gn 3 indica que no es posible saber el origen del mal: "...el mal permanece en su origen absolutamente

---

<sup>35</sup> Westermann, *Genesis*, 324-327 señala más el carácter de cuento (Märchen) del relato, pero no es correcta su reducción del mito a las cosmogonías. El mito narra la instauración de muchas cosas que no son el cosmos, y tan significativas como éste.

<sup>36</sup> *Id.*, 322ss.

<sup>37</sup> Se sabe que en la recensión asiria del *Enūma eliš* el protagonista no es Marduc sino Aššur. Esta diferencia no es secundaria sino que modifica el contenido de todo el mito; el relato del diluvio en Gn 6.9 depende del babilonio pero se opone a su cosmovisión. Sobre esta cuestión hermenéutica, cf. P. Ricoeur, *La symbolique du mal*, Paris 1950, I, 2, cap. 5.

misterioso. Esta afirmación importante para el Yavista (no hay ninguna etiología para el origen del mal) se habría destruido en la interpretación mítica, en la cual se da un origen preciso". Es verdad que el símbolo de la serpiente, como algo exterior al hombre, mitiga en parte el énfasis de todo el relato sobre la culpabilidad de la pareja humana.<sup>38</sup> Hay algo de misterio en la transgresión narrada en Gn 3. Es parte del *sentido* del texto. Pero esto no quiere de ninguna manera significar que el relato quiera hablar del mal como misterio, como no habla de la humanidad en general. La pregunta importante que debemos hacernos es: ¿a qué se está refiriendo el texto? ¿Cuál es la experiencia del pecado *en Israel*, cuando escribe el autor o la tradición, cuál es el pecado concreto que es reflexionado, interpretado, con determinados símbolos y en determinada secuencia mítica?<sup>39</sup> El acontecimiento mítico es siempre la interpretación de una realidad histórica, que es la que genera la construcción simbólica del relato. Aunque se discute hoy día la fecha del Y de Gn 2-3, su mejor horizonte histórico es el de la monarquía.<sup>40</sup> Con el advenimiento de ésta, Israel estaba cambiando su fantástica experiencia de sociedad igualitaria, federal, tribal, por otro sistema centralizador, desigual, burocrático, tributario, explotador de los campesinos (cf. 1 Re 5:2s.7s) y de todos los que podían trabajar (ib., vv. 27s s). La división tribal del territorio se transformó en otra puramente administrativa y económica (ib., 4:1.19) para controlar y explotar la producción de bienes y la recaudación de tributos. Estos servían para mantener el aparato administrativo del estado central, con sus ejércitos e instituciones religiosas, y para las grandes construcciones defensivas (cf. 1 Re 9:15ss). Para sostener el sistema opresor en esta nueva forma de sociedad israelita (que retrocedía a formas conocidas entre los pueblos vecinos) se necesitaba una legitimación ideológica. Su primera expresión era mostrar la concentración del poder en el rey, otorgada por la divinidad. La segunda, relacionar al rey, detentor de ese poder, directamente con al esfera de lo divino ("hijo de Dios", sentado a su diestra, etc. ). La escena de *Enūma eliš* en que todos los Dioses delegan su poder en Marduc<sup>41</sup> tiene la finalidad de legitimar

---

<sup>38</sup> Lo ha discutido muy bien P. Ricoeur, *ibid.*, I, 2, cap. 3 § 2.

<sup>39</sup> Expondré aquí algunas conclusiones del comentario a Gn 2-3 (ver nota 13).

<sup>40</sup> Desde la época de Salomón (posición clásica) hasta el exilio, los exégetas buscan una fecha adecuada; no es necesario reducirse a la época de Salomón, cf. Croatto, *Crear*, 179ss.

<sup>41</sup> *Enūma eliš* IV: 1-14.

la concentración del poder político en el rey de Babilonia. La soberanía de Marduc es la del monarca que lo representa en la tierra.

En una forma semejante, el sueño de Gabaón (1 Re 3:4-15) legitima en el plano religioso la posesión del trono por Salomón (vv.6b. 7a "tú has hecho rey a tu servidor..."). Dios le concede no sólo la sabiduría que pide sino también, y sobre todo, "riqueza y gloria como no tuvo nadie *entre los reyes*" (v.13). Se trata del poder político y económico, como de hecho lo señala el texto en 5:1 "Salomón dominaba todos los reinos... ; pagaban tributo y eran vasallos de Salomón todos los días de su vida" (cf. también v. 4a). Este Salomón, imperialista hacia afuera y opresor hacia adentro, lleno de poder, de gloria y de riquezas, que el texto relaciona también con sabiduría (10:23s), es legitimado por un oráculo divino que le promete seguridad en el trono y lo declara "hijo de Yavé" (2 Sa 7:13b.14a).

Esta representación de Salomón constituía un ideal monárquico, y puede extenderse a todos los reyes, aunque tuvieran menores logros políticos y económicos. La divinización del poder (y no tanto de la persona) del rey, es el resultado, en la instancia ideológica, de esta realidad política y social. La crítica profética a los reyes de Babilonia (Is 14:4b-21) y de Tiro (Ez 28:2b-10.12b-19) señala con fuerza esta pretensión a lo divino (Is 14: "al cielo voy a subir... ; me asemejaré al Altísimo"; Ez 28:2b "soy un Dios, estoy sentado en un trono divino"; 14 "estabas en el monte santo de Dios"). No hay ninguna acusación igual para los reyes de Israel o de Judá, tal vez porque la tradición religiosa yavista no podía ni siquiera admitir como posible aquella divinización ideológica de un rey de Israel, pero las prácticas del poder eran semejantes. De hecho, los textos mencionados sobre la legitimación del trono de Salomón muestran hasta dónde podía llegar aquella ideología. Por otra parte, creemos que justamente la narración de Gn 3 apunta en esa dirección.

¿Cómo puede "todo ser humano" llegar a ser como Dios? ¿Cómo pueden serlo los oprimidos y los que no tienen poder? ¿Puede todo ser humano "comer del árbol del conocimiento" que otorga sabiduría infinita sobre "lo bueno y lo malo"?<sup>42</sup> El texto se refiere a la transgresión como un acto de *húbris* de desmesura. Aquí está la especificidad del pecado. La desobediencia supone una negación divina previa, y por tanto el modo de transgresión; pero no es el

---

<sup>42</sup> Creemos que *tob wāra* 'no indica "el bien y el mal" en abstracto, ni en sentido moral, sino la previsión del futuro, tema importante con el contexto cultural de entonces, cf. Croatto, *Crear*, 126ss, 177.

centro de la cuestión. El hombre no aparece desobedeciendo todos los mandamientos, o cualquiera de ellos, sino únicamente al de no comer del "árbol del conocimiento de lo bueno y lo malo", cuyo resultado, según Gn 3:5 y 22 (anuncio de la serpiente y testimonio de Yavé) es la divinización.

La que sugiere, la serpiente, y el objeto comido (el árbol del conocimiento) son dos símbolos que remiten al contexto cultural, político y religioso. La serpiente, en su calidad de símbolo de la vida y de la ciencia, y como actor que opera *desde afuera*, puede muy bien representar a aquellos Dioses de la vida y de la sabiduría tan buscados por Israel como arquetipos de sus logros culturales en Canaán. Israel quiere escuchar también a los Dioses que representan el nuevo modo de ser. Tanta técnica y sabiduría importadas de los pueblos vecinos, algo deben hablar en favor de sus Dioses. Estos son simbolizados también por la desnudez, que en Gn 3:7:10s no se refiere ya a la desnudez física (ya supuesta y aceptada como buena en 2:25) sino que es el equivalente simbólico del "ser como Dios/los Dioses" (cf. 3:5 con 3:7). Es superficial decir que se trata de una desnudez interior o moral, como es contraria al texto de desnudez física. Comer del árbol del conocimiento concientiza ("abre los ojos", v. 5.7) sobre la desnudez, forma representativa moral de los Dioses cananeos; en otras palabras, identifica concientemente con estos "otros" Dioses, más que con Yavé.<sup>43</sup> La pretensión a lo divino se logra, pero fuera del proyecto de Yavé. Por eso el transgresor de Gn 3:8-10 tiene miedo de Yavé. Porque se siente identificado con otros Dioses, los únicos que pueden legitimar ideológicamente las prácticas que concientizan una pretensión de divinidad.

Es verdad que la religiosidad popular israelita apelaba también a los Dioses (cananeos u otros) de la vida y de la sabiduría, de la fecundidad y de los destinos, como lo destaca sobradamente el texto de Os 2 y la crítica de Elías al pueblo en 1 Re 18:21ss. Pero la conciencia de "ser como Dios" no es popular. Es una expresión del deseo del poder total, que tiene su manifestación paradigmática en lo político y su concreción en lo económico. Por eso el "Dios" de Is 14 es un tirano, dominador de pueblos (vv. 6.16), devastador de las riquezas de otros (v.8), y el de Ez 28 concentra en sus manos riquezas fabulosas (vv.4s), producto de la violencia comercial (v.16). El contexto

---

<sup>43</sup> Tal vez por eso el texto deja en la ambigüedad el "seréis como Dios/Dioses" (el plural de 3:22 mantiene esa imprecisión); ver n. 33.



global de las referencias bíblicas nos lleva constantemente al mismo resultado: que la pretensión al "ser como Dios" simboliza el poder político (con sus derivaciones económicas y sociales) y no una extralimitación humana general. Más aún, se trata del poder político opresor. Pues sólo como opresor puede lograr tanta concentración y peso que motiven la conciencia de lo divino. Es el rasgo del Dragón en el Apocalipsis (para las derivaciones económicas cf. Ap 18:11ss y comp. 13:17).<sup>44</sup>

Por tanto, nos parece que el texto de Gn 3 no tematiza sobre cualquier pecado, ni sobre el pecado de cualquiera (del ser humano en general). La pretensión a "ser como Dios" (que en nuestro texto deriva más bien en un ser "como los Dioses") caracteriza críticamente a los reyes de Israel. Salomón, con sus prácticas político-económicas de concentración de poder, riqueza y sabiduría, es el paradigma del sistema monárquico. No estamos diciendo que los reyes del Israel se autoproclamaran "Dios". Señala un anacronismo. Sí, afirmamos que la tradición que está detrás del texto de Gn 3 interpreta en esa clave (de la divinización del poder político) las prácticas vigentes en el sistema monárquico. El Dios del éxodo, el de la liberación, ya no se reconoce en ellas, que significan simbólicamente un regreso a Egipto.<sup>45</sup>

La desmesura (*húbris*) de que habla Gn 3, por lo tanto, no es un pecado del ser humano en general sino de los poderosos. Ni de todos estos, sino los de Israel (a diferencia de Is 14 o Ez 28, escritos bajo la experiencia de la opresión extranjera).<sup>46</sup> El texto surge de la experiencia de las prácticas políticas que llevaron a Israel a abandonar el "proyecto de Yavé" que había liberado justamente del poder político opresor. Esta lectura de Gn 3 hace pertinente, aun hoy, a este texto fundamental.

### 3. La forma del Pentateuco

Nos gustaría, para terminar, hacer sólo una alusión al problema de la forma final del Pentateuco. Desde los comienzos de la crítica

<sup>44</sup> Cf. D. Ramírez, "La idolatría del poder. La iglesia confesante en la situación de Apocalipsis 13", *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* n. 4 (1989) 109-126.

<sup>45</sup> La opresión de Salomón es descrita con los mismos términos (*mas*, *"bôdâ"*) que la de Egipto: Ex 1:11.14; 5:9.11; 1Re 4:6b; 5:27s; 9:15.21; 12:4, etc.

<sup>46</sup> Sobre Is 14 cf. J. S. Croatto, "Una liturgia fúnebre por la caída del tirano (Isaías 14:4b-23)", *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* n.2 (1988) 59-67.

histórica se observó la necesidad de incluir el libro de Josué en el esquema de Gn-Dt, ya que narra la realización de las promesas de Gn 12 y de los objetivos del éxodo (cf. Ex 3:8; 6:8; etc.). Partiendo de los "credos" histórico-salvíficos (Dt 26:5b-9; 6:20-24; Jos 24:2b-13) G. von Rad reconstruye la génesis del Hexateuco como obra literaria que debe coincidir con aquellos (incluyendo la conquista de la tierra).<sup>47</sup> Lo da como una certeza. Llega a decir que Jos 24:2b-13 es un hexateuco en miniatura<sup>48</sup> y que la obra yavista también ya lo es.<sup>49</sup> El texto de Jos 21:43s, aunque deuteronomista, expresa la conclusión teológica del Hexateuco: "De todas las promesas de que Yavé había hablado a la casa de Israel, ninguna había caído; todas se cumplieron".

Se pueden hacer dos objeciones contra esta hipótesis del Hexateuco. Primera, que no tiene ninguna base en la transmisión de los textos: la tradición no ha conocido la forma literaria del Hexateuco. Segunda, si fuera tan relevante la coincidencia entre los "credos" y el relato histórico del primer ciclo de la Heilsgeschichte, ¿por qué el libro de Josué fue desprendido de aquel corpus literario? Parecería más bien que los cuatro primeros libros (Gn-Nm) recibieron el agregado del Dt, rompiendo así la unidad de la obra deuteronomista por la separación de su fuente ideológica. De hecho, el Dt no añade nada al itinerario de Israel. Desde Nm 22:1 hasta terminar el Dt el pueblo está *en el mismo lugar*, "en las estepas de Moab, al otro lado del Jordán, a la altura de Jericó" (cf. 26:3; 31:12; 33 :49.50; 35:1; 36:13 con Dt 1:1.5; 34: lss). De modo que con o sin el Dt, el itinerario de Israel es incompleto; el pueblo no ha entrado en la tierra de la promesa. Así termina esta gran obra que es el Pentateuco. ¿Es esto una incoherencia frente al esquema teológico de "promesa-realización"? ¿Será que al codificar la "ley" no se tuvo en cuenta dicho esquema? Pero el Pentateuco no es sólo "ley"; es una *Heilsgeschichte*, que queda inconclusa. Por eso se ha imaginado el Hexateuco.

Aquí viene nuestra inquietud. Se estudia mucho el Sitz im Leben de las distintas tradiciones del Pentateuco, como si éstas fueran más importantes que el Pentateuco mismo como obra literaria y teológica independiente de sus fuentes/tradiciones. Poco se discute el contexto de la producción del Pentateuco mismo, tal vez por el viejo prejuicio de que es el producto de un "redactor". Pero el redactor es

---

<sup>47</sup> G. von Rad. « El problema morfogenético del Hexateuco », en *Estudios sobre el AT*, Salamanca 1976, 11-80.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 16.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 75ss.

un verdadero *autor*. La moderna ciencia de la literatura, la semiótica, la crítica retórica de los textos, nos obligan a contemplar con más seriedad las obras *finales* y a buscar su intención querigmática a la luz del momento histórico en que fueron terminadas. El estudio de los profetas lo demuestra (Is 1-39, por ejemplo, debe ser estudiado en el contexto del siglo VIII a.C., pero *sobre todo* en el de la época exílica/postexílica).

El Pentateuco fue terminado en la época postexílica, en una época de crisis, tanto interna (conflictos sectoriales; falta de gobierno propio, etc.) como externa, vista la dominación económica y política del imperio persa. El texto de Neh 9:36 nos da una buena imagen: "Míranos hoy a nosotros, esclavos; en cuanto a la tierra que diste a nuestros padres para comer de sus frutos y bienes, hénos aquí esclavos sobre ella; sus muchos frutos son para los reyes...". ¿Era ésta la famosa tierra de la promesa?

Por otra parte, el regreso del exilio fue muy reducido. Los judíos se establecieron en distintas partes del imperio persa, un proceso que ya se habría iniciado en la época neobabilonia. Textos proféticos como Is 11:10-12; 19:18; 49:12.22; 60:4.9 indican la extensión geográfica de la diáspora y un reclamo constante por el retorno. ¿Se podía en estas condiciones entender como "cumplidas" las promesas antiguas de la tierra de bendiciones y de un gran pueblo? ¿Qué podía significar el relato de éstas con su *realización* en otro tiempo (Josué)? Si hubiera habido antes un Hexateuco (imposible antes del exilio) habría sido necesario destruirlo y hacer un Pentateuco (o un Tetrateuco, ya que en esto no cambia su significación). Efectivamente, la narración de la Heilsgeschichte hubiera convertido a ésta en *historia del pasado*, invalidada por el presente (lo que hace por ejemplo, con otra motivación teológica, la "confesión" de Neh 9:5b-37). Pero relatar las promesas (Gn), la liberación de la esclavitud egipcia (Ex) y la marcha por el desierto hasta la frontera con la tierra esperada (Nm) sin narrar su posesión, convertía a toda la narración del Pentateuco en una promesa aún no cumplida. Y por tanto válida para los lectores de la época de esta composición.<sup>50</sup> Creemos que éste es un dato fundamental para entender el Pentateuco.

---

<sup>50</sup> Cf. J. S. Croatto, "Una promesa aún no cumplida. La estructura literaria del Pentateuco", *Revista Bíblica* 44 (1982) 193-206.

En síntesis, hay otros puntos referentes a esta magnífica composición teológica que se explican mejor (mejor que muchas teorías de gabinete) si se presta atención al contexto socio-político (y no sólo cultural) en que se producen los textos; los textos finales (redacción última), y no sólo sus etapas (fuentes/tradiciones) previas. Los ejemplos que hemos discutido comprueban que a veces se ve lo que el texto bíblico "dice" por el lugar desde el cual se lo mira. Aquí se plantea un problema hermenéutico digno de otro estudio.