

[81]

**LA ALIANZA,
COMPROMISO DE YAVÉ Y FIDELIDAD DE ISRAEL
(A propósito de un estudio sobre Éxodo 34,10-27)**

J. Severino Croatto

La Biblia, como *texto* que es, se abre a múltiples lecturas: sea por su condición lingüística,¹ sea por la clave hermenéutica usada, o por los métodos críticos con los que se la contextualiza. Que el tema de la “alianza” sea relevante en la Biblia, nadie lo cuestiona. ¿Pero es vertebral? ¿es la columna que sostiene el edificio de la teología bíblica? La clásica sistematización de Eichrodt pretende justamente centrar en torno al motivo de la alianza toda la teología del Antiguo Testamento.² Es *una* lectura posible. El hecho es que el progreso más notable en los estudios sobre la alianza es posterior a Eichrodt. La publicación de importantes textos hititas, arameos y asirios que reproducen tratados internacionales (algunos entre reyes iguales, la mayoría entre soberano y vasallo) “despertó” el interés y entusiasmo de los exégetas, quienes empezaron a descubrir doquiera en la Biblia el esquema, o por lo menos, los motivos de la alianza. El lector de la *Revista Bíblica* estará más o menos informado de tal movimiento y de las críticas que se le dirigieron, en especial por las plumas de Fohrer, Kutsch y Perlitt.³ Como señaláramos en la última edición de

¹ P. Ricoeur *La función hermenéutica de la distanciaci3n*, en: *Exégesis*. La Aurora, Buenos Aires, 1978, p. 245-261.

² W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento*. Cristiandad, Madrid, 1975.

³ G. Fohrer, “Altes Testament” — “Amphiktyonie” und “Bund”; en: *Theologische Literaturzeitung* 91 (1966) c.801-816. E. Kutsch, Gesetz und Gnade. Probleme des alttestamentlichen Bundesbegriffs; en: *Zeitschrift Alttest. Wissenschaft* 79 (1967) 18-35. Id., “Der Begriff berit in vordeuteronomischer Zeit”; en: *Das ferne und das nahe Wort (Fests. L. Rost)*. Topelmann, Berlín, 1967, p. 133-143. Id., “Vom berit zu “Bund”; en: *Kerygma und Dogma* 14 (1968) 159-182. Id., “Bund” und Fest. Zu Gegenstand und Terminologie einer Forschungsrichtung”, en: *Theol. Quartalschrift* 150 (1970) 299-320. Id., Verheissung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten ‘Bund’ im Alten Testament. T3peltmann, Berlín, 1973. L. Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament*. Neukirchen 1969.

[82] *Historia de la Salvación*,⁴ se constata a partir de 1975 una vuelta al estudio comparativo del pacto bíblico en su contexto jurídicocosmovisional. El libro que señala una “nueva época” en este sentido es el de Jörn Halbe sobre *El derecho de privilegio de Yavé*, un largo análisis de Éxodo 34, 10-26 que queremos comentar en esta reseña.⁵

1. Las palabras de la alianza de Ex 34

Es bastante común atribuir Ex 34,10-27 a un redactor que compone un conglomerado de citas deuteronomicas (ver especialmente Dt 7), o hablar de un “decálogo ritual” (en oposición al “decálogo ético” de Ex 20), a condición de diversos intentos de reducir el texto para llegar a toda costa a los diez mandamientos presupuestos⁶ (basados seguramente en la invitación del v. 28b). Después de estudiar el texto en sus elementos, Halbe lo considera pre-deuteronomico, y anterior a Jueces 2, Éxodo 23 y Dt 7 (p. 147). El análisis es convincente, pero muy detallado. Baste señalar algunos datos globales: en el v. 14a (‘no te postrarás ante otro dios’) tenemos una fórmula más antigua que la común, en plural (‘otros dioses’, Dt 5,7; Ex 20,3; 22,19; 18 veces en el Dt; 20 en Jer, etc.). También la formulación de la ley del sábado (v. 21a) está al origen de otros desarrollos (p. 185ss). Más interesante aún es el análisis de los vv. 25-26:⁷ si el texto fuera D (deuteronomista) --como piensa por ej. E. Kutsch--⁸ y el Dt concede tanta importancia a la fiesta de la pascua (ver Dt 16,

⁴ *Historia de la Salvación*. Paulinas, Buenos Aires, 19805, p. 65s.

⁵ J. Halbe, *Das Privilegrecht Yahwes. Ex 34,10-26*. Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1975. Ver una presentación provisoria en esta revista: 40 n.170 (1978) 247.

⁶ Ver el estado de la cuestión: J. Halbe, p. 21s.

⁷ Ex 34,25s: “No ofrecerás nada fermentado junto con la sangre de la víctima sacrificada en mi honor, y no quedará para el día siguiente la víctima inmolada en la fiesta de la Pascua. Llevarás a la casa de Yavé, tu Dios, lo mejor de las primicias de tu suelo”.

⁸ E. Kutsch, “Erwägungen zur Geschichte der Passafeier und des Massotfestes”; en: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 55 (1958) 1-35, esp. p. 11.

[83] 1-17), ¿por qué aparece aquí como un complemento secundario, fuera de los vv. 18-24 que ya habían prescrito sobre las tres fiestas de peregrinación (ázimos, pentecostés, tabernáculos)? Todo indica que en Ex 34 la pascua *aun no* es tan importante como en la época del Dt (p. 195-202). Para éste, no es ázimos sino la pascua *la* fiesta de la reforma (p. 268). En este contexto critica Halbe la metodología “deuteronomizante” de L. Perlitt.⁹

¿Se puede precisar más la pertenencia de Ex 34,10-27? A partir de la p. 270, Halbe intenta reconstruir el relato del Sinaí (Ex 19-24.32-34) para ver si las “palabras de la alianza” (34,10-27) tienen allí su lugar literario. Desde los vv. 10-11a (sobre cuales volveremos en la segunda parte de este artículo), se remonta hasta 19,9a: ‘Yavé dijo a Moisés: Yo vendré a encontrarme contigo en medio de una densa nube, para que el pueblo pueda escuchar cuando yo te hable y (así) también a ti te crea para siempre’. Con este pasaje se conecta 34,10b: ‘y verá todo el pueblo... la obra de Yavé’. Esa correlación entre el “hacer” de Yavé, el “ver” del pueblo y su “creer” en Moisés, forma un eje-de-sentido que emerge ya en Ex 6,1 (vocación de Moisés, cf. también 4,31) y 14,13.31 (milagro del mar), textos *yavistas*.

Puesto a identificar los fragmentos “yavistas” de la tradición de la teofanía sinaítica, el autor separa 19,9a.10-11a.12-13a.14-16^a.18 (“elohistas” serían: 16a^b.17.19.[25]). En la narración Y, por tanto, Yavé anuncia un diálogo con Moisés, en presencia del pueblo, para que le dé fe; ordena al pueblo que se purifique y lave sus vestidos, y se guarde de tocar la montaña; Dios se va a manifestar al tercer día; Moisés transmite el aviso; Yavé desciende sobre la montaña en forma de fuego. Hasta aquí tenemos una teofanía *sin palabras*, prometidas en 19,9a! El argumento de Halbe (p. 287-301), centrado en el lenguaje del Y, es que la revelación pendiente de Yavé es precisamente Ex 34,10-26(27), presentado como un texto de alianza (v. 10a ‘he aquí que voy a hacer una ‘alianza’; v. 27b ‘a tenor de estas palabras hago alianza contigo y con Israel’). Los vv. 10a y 27 forman el marco de las “palabras” de los vv. 10b-26; Estas, por tanto, son entendidas por el Y como “palabras de la alianza”.

⁹ L. Perlitt, *Bundestheologie* (cf. supra n.3), p. 216-232. Halbe discute sus posiciones en la p. 256-269; conviene señalar por otra parte que reconoce en Ex 34, 10-27 retoques “deuteronomicos”, como la misma mención de la pascua en el v. 25b.

II. La tradición del Sinaí en su redacción actual

Antes de continuar con el análisis de Halbe sobre la teología de la alianza de Ex 34,10-27, nos gustaría reordenar el material “sinaítico” según las tradiciones subyacentes, para destacar algunos fenómenos tanto a nivel de tradición como de redacción. Es importante, a nivel de estructura literaria, no aislar el “Sinaí”, como si fuera un acontecimiento independiente. No nos interesa aquí el aspecto histórico, menos la cuestión de la separación o conexión original de la tradición del Sinaí respecto de la del éxodo, cuestión mal planteada por los que la separan¹⁰ y bien explicada por R. de Vaux, quien las considera inicialmente unidas.¹¹ Queremos destacar otro aspecto, generalmente descuidado, a saber, que el eje sobre el cual está montada la narración de la travesía del DESIERTO, desde Ex 12,37 hasta Nm 36,13 es el esquema del ITINERARIO, como género literario de base, un género conocido y significativo en el contexto cultural de entonces.¹² Las tres grandes tradiciones de Ex-Nm lo utilizan como fondo de su propia narrativa; Nm 33 conserva, además, un resumen “sacerdotal” que desborda las escalas mencionadas en el gran relato que se inicia en Ex 12,37.¹³ Ahora bien, los “itinerarios Y, (E), y S difieren entre sí tanto por la secuencia de las etapas del gran viaje como por los “cortes” que introducen para narrar acontecimientos significativos.¹⁴ Y los sucesos que predominan son, por regla general, teofanías, promulgación de normas,

¹⁰ En el sentido de que a menudo no tienen en cuenta la estructura del relato. En un “credo”, por ejemplo Dt 6,21-25, la conexión del éxodo con el Sinaí u Horeb la hace el contexto del Dt (cf. cap. 5).

¹¹ R. de Vaux, *Historia Antigua de Israel* 1. Cristiandad, Madrid 1974, p. 386-407.

¹² Cf. A Goetze, “An Old Babylonian Itinerary”; en: *Journal of Cuneiform Studies* 7 (1953) 51-72. E. Weidner, “Assyrische Itinerare”; en: *Achiv für Orientforschung* 21 (1966) 42-46. W. W. Hallo, “The Road to Emar”; en: *Journal of Cuneiform Studies* 18 (1964) 57-88.

¹³ Sobre nuevos intentos de ordenar y estructurar los “itinerarios” de Ex-Nm, véase: J. T. Welsch, “From Egypt to Moab. A Source-Critical Analysis of the Wilderness Itinerary”; en: *Catholic Biblical Quarterly* 39 (1977) 20-33. G. J. Davies, *The Way of the Wilderness. A geographical Study of the Wilderness Itineraries in the Old Testament*. Cambridge, University Press 1979.

¹⁴ Las indicaciones del itinerario, en la redacción actual de Ex-Nm aparecen en Ex 12,37; 13,20; 14,2; 15,22s.27; 16,1; 17,1; 19,1s (gran interrupción: los sucesos del Sinaí, hasta) Nm 10,11s; 11,35; 12,16; 20,1.22; 21,4.10-13.18b-20; 22,1; 25,1 (y un resumen de casi solamente las escalas, Nm 33,1-49). Los lugares o “paradas” que destacan son el Sinaí, Parán, Cades, y las estepas de Moab, frente a Jericó donde, según el autor sacerdotal de Nm 33,50-36,13, Yavé da a Moisés las últimas instrucciones de la manera como éste las dará al pueblo en la gran parénesis deuteronomica (Dt 1ss). El lector podrá recorrer los pasajes antes mencionados y observar cómo el itinerario es cortado para entretejer sobre él una trama de sucesos significativos desde el punto de vista teológico.

[85] o casos de “murmuración”, (acompañados de castigos o de actos bondad por parte de Yavé).¹⁵

El Sinái es, como se ve, una interrupción del viaje por el desierto. ¿Qué pasa allí? Veamos la representación que del Sinái se hace cada tradición de Ex 19ss.

	Y	E	proto S	proto D	otras
19,	1-2a		Llegada al S.		
	2b	Frente al monte			
	3-8		M. sube; esquema de alianza		
	9a	Anuncio de Yavé: nube/diálogo con Moisés/fe del pueblo			
	9b		?		
	10-11a	ritos preparatorios			
	11b		Yavé se hará <i>ver</i> del pueblo.		
	12-13a	no tocar la montaña			
	13b		cuerno: subir		
	14-16a ^c	Moisés baja; se ejecutan las órdenes			
	16a ^b d	en la madrugada: truenos y relámpagos; nube			
	17	M. lleva al pueblo del campamento <i>al encuentro con Dios</i> ; al pie del monte			
	18	Sinái humeante (volcán) y temblor			
	19	trompetas, mientras Dios y M. conversan			
	20-21		Yavé baja a la cumbre, aonde llama a M. para que dé órdenes al pueblo, que <i>no debe ver</i> a Yavé		
	22		Tampoco los sacerdotes		
	23		¿repetic. del v. 12?		
	24		Sólo M. y Aarón pueden subir		
	25		M. baja y habla al pueblo		
20,	1-17		DECALOGO(?)		
	18	el pueblo percibe truenos y relámpagos...			
	19-21	el pueblo teme: pide a M. que <i>él hable</i> con Dios. M. tranquiliza al pueblo. M. se acerca a la nube			
	22-26		ídolos/altar		
21,	1-23,19	CODIGO DE LA ALIANZA			
23,	20-23	protección de Yahvé en vista de la posesión de la tierra			
24,	1-2		lista de quienes ‘suben a Yahvé’; sólo M. ‘se acercará’(?)		
	3-8	M. transmite al pueblo las palabras de Yavé / rito de la conclusión del pacto: escritura, sacrificios, aspersión de la sangre: ‘Esta es la sangre de la alianza...’			
	9-11		Visión de Dios (no así en 1-2!)/comida		
	12-5a.18		Redaccional: prepara el cap. 32ss.		
	15b-18a	M. en el Sinái; Nube/GLORIA/Fuego			
25,	1-31,18	Plano del santuario y su mobiliario/institución del sacerdocio, etc.			
32,	1-6	El becerro de oro; representación de Yavé/comida ritual			
	7-14		Ira de Yahvé/intercesión de MOisés		
	15-20	M. baja del monte (con Josué!), destruye el becerro y las tablas			
	21-33		Crítica a Aarón. Opción de M. y los levitas / intercesión frustrada de M. (!)		
	33, 1-23		Trad. independientes: crítica al pueblo, diálogos de Yavé con M., otra intercesión, el nombre de YAVE.		
34,	1.4.6-7.9		Redaccionales: suponen el cap. 32		
	2-3.5.8	Moisés debe subir solo. Yavé desciende y pronuncia su propio nombre; M. se postra			
	10-27	ALIANZA			
34,28 - Nm 10,10		Prescripciones litúrgicas y rituales			
Nm 10,	11	Se reanuda la marcha...			

[86]

Es el lugar de hacer algunas observaciones. Ante todo, una lectura atenta del texto hebreo muestra numerosas incoherencias literarias (¡Bastaría con contar cuántas veces Moisés sube y desciende de la montaña!). Cambian las listas de quienes pueden subir para estar con Dios (Moisés solo, él con Aarón, o con otros más y setenta ancianos, o con Josué [¡32,17!]). Todo el pueblo podrá ver a Dios; luego se prohíbe el acceso al pueblo y a los sacerdotes. Sólo Moisés podrá verlo; pero al momento es toda la comitiva la que lo ve y celebra un banquete en la cima de la montaña. Moisés intercede con éxito por el pueblo pecador; a continuación se dice que Yavé castiga al pueblo, etc. La distribución de los textos por tradiciones es relativa, y cada exégeta descubre una organización “mejor”. Todo es posible, vista la confusión admitida por el redactor. Pero esto mismo, que es un hecho literario, destaca la importancia teológica del Sinaí: por un lado, todas las tradiciones (que son más que las cuatro clásicas: Y, E, S, D) tienen algo que decir sobre el acontecimiento del Sinaí en cuanto revelación de Dios y el redactor del Pentateuco las incorpora¹⁶ (en tal caso, las incoherencias se borran en el nivel de lectura redaccional). Por otro lado, resalta a simple vista la enorme masa de material “revelado” concentrado en la teofanía sináitica. Uno cobra más conciencia de ello prestando atención al corte hecho en el ‘itinerario’ del desierto; la escala del Sinaí cubre de Ex 19 a Nm 10,10, incluyendo todo el Lv. Es claro que la tradición sacerdotal (S) es la más extensa representada en el Sinaí (Ex 25-31; 35-40; Lv 1-27; Nm 1-10).

¹⁵ Hay más de 12 episodios de “murmuración” o quejas del pueblo, contando desde Ex 5,21 y 14,11-12. Véase Ex 16,24 (en Mará); 16,2ss (en Sin); 17,2 (en Refidim); Nm 11,1 y 4ss (en el desierto de Parán); 12,1 (en Jaserot); 14,1ss.27s y 16,2.13ss; 17,6ss (Parán otra vez, en la redacción actual); 20,2ss (en Cades); 21,5 (en el Mar de las Cañas). En este listado atendimos a la redacción, sin distinguir las tradiciones, para tener una mejor imagen de la estructura del Pentateuco.

¹⁶ No todas las tradiciones de Ex 19-34 (Ex 19,1 - Nm 10,10) tienen su contexto o *Sitz im Leben* en el Sinaí, pero la redacción los ubica en esa escala. Halbe propone conectar la tradición Y de Ex 34,10-26 (y 23, .20-33) —junto con Jueces 2,1-5 y Jos 9— con el santuario de Guilgal (p. 316-505! cf. p. 366). ¿Se puede deducir tanto de las escuetas indicaciones de las fuentes?

[87]

Por otra parte, en el cuadro anterior reconocemos el esquema *teofanía-revelación* en las tres grandes tradiciones.¹⁷ Mejor dicho: la teofanía como marco y legitimación del orden ético-social, jurídico y cultural de Israel, según el énfasis de cada corriente teológica. El Y habla de teofanía volcánica (Ex 19) y *Alianza*, cuyas cláusulas subrayan el privilegio de Yavé en la regulación cültica de la comunidad (Ex 34). El E refiere una teofanía tempestuosa (Ex 19), la intermediación de Moisés, y el Código de la *Alianza* (21,1-23,19) centrado en el derecho social. El S reduce la teofanía a la manifestación de la gloria de Yavé y evita hablar de alianza¹⁸ (ya anticipada con Noé y Abrahán, Gen 9 y 17): en el Sinaí Yavé promulga el orden cultural. ¿Y qué pasa con el Decálogo? Ante todo, *su* lugar actual es forzado: Ex 20,1-17 no sigue a 19,25 e interrumpe la teofanía, que se continúa en 20,18 (E). ¿Por qué entonces adscribirlo al E? El Decálogo de Dt 5,6-22 conoce el de Ex 20, puesto que “remite” a un texto anterior, que tampoco es la forma actual que tiene en este último lugar.¹⁹ En Dt 5 (o desde 4,44) a 28, la sección principal y más antigua, las largas parénesis de 5-11 están dirigidas a reclamar la fidelidad a los “dictámenes/preceptos/normas (*’édôt/juqqîm/mišpatîm*)” (4,44; 5, 1.31; 6,1; 11, 31) que no son otros que el extenso código de los capítulos 12-26 (véase la introducción de 12,1: ‘estos son los preceptos y las normas’, *juqqîm/mišpatîm*). Como en Ex 20, en Dt 5 el decálogo ha sido incorporado haciendo violencia al contexto: en su forma actual, Dt 5 distingue entre las “diez palabras” escuchadas por todo el pueblo en el monte Horeb (= Sinaí) y el código deuteronomista (Dt 12-26) revelado por Yavé a *Moisés* solo en esa montaña (ver 5,31) y que éste transmite al pueblo en Moab, frente al Jordán.²⁰

¹⁷ Lo mismo vale para el Dt (cf. Dt 1-11 y 12-26).

¹⁸ R., de Vaux, *Historia Antigua de Israel* 1, p. 381. El S habla de las tablas/arca de la *’edût*, que se acostumbra traducir por “testimonio”, si bien el término significa “alianza” en acádico (siempre en plural, *adê*) y arameo (*’dn*, también plural). Cf. D. J. Wiseman, “The Vassal Treaties of Esarhaddon”; en: *Iraq* 20 (1958) 1-99, esp. p. 81. J. A. Fitzmyer, *The Aramaic Inscriptions of Sefire*. Pontif. Bibl. Inst., Roma 1967, p. 23s.

¹⁹ Cf. las “llamadas” de Dt 5,12.5 (‘como [*ka’ašer*] te ha mandado Yavé, tu Dios’) y el estudio de D. E. Skweres *Die Rückverweise im Buche Deuteronomium*. Bibl. Inst. Press, Roma 1979 (ver la reseña en este mismo número de Revista Bíblica, p. 98) p. 182-184. Skweres señala, además, que todos los mandamientos del Decálogo (menos el sábado) tienen su paralelo en el interior del Dt, pero no al revés, o sea que el texto del Decálogo está centrado en el sábado. Eso demostraría que, en Dt 5, como en Ex 20, las “diez palabras” constituyen un texto independiente, incorporado en la redacción final de ambos libros.

²⁰ La atribución de Ex 20,2-17 (Decálogo) a una tradición proto-D es conjetural.

III. ¿La alianza es un theologúmenon antiguo o tardío?

En el libro que estamos comentando, Halbe denomina al código yavista de Ex 34 “palabras de la alianza” (*Bundesworte*). a causa del enganche dado por el vocablo *b^erit* en los vv. 10a y 27 (+ 28 *dib^eré habb^erit*).²¹ Critica como puramente arbitrarias las conclusiones de Kutsch y Perlitt para quienes *b^erit* en el v. 10a no significa otra cosa que “promesa” (por referencia a los vv. 10b-11: ‘haré en presencia de todo tu pueblo maravillas que nunca fueron creadas en toda la tierra ni en nación alguna...’). Como si nada tuviera que ver con el “cierre” del v. 27b, donde *b^erit* tiene como contenido “estas palabras” que acaban de ser pronunciadas, a saber, las cláusulas mismas que obligan a Israel y que, recíprocamente, atan en cuanto son una respuesta al acontecimiento salvífico anunciado por Yavé en los vv. 10b-11. La introducción y el epílogo del pacto serían por tanto:

“Dijo (Yavé): he aquí que hago una alianza:

1. En presencia de todo tu pueblo *haré* maravillas que no fueron creadas en toda la tierra ni en nación alguna (10a)
- II. *Verá* todo el pueblo, en medio del cual estás, la obra de Yavé, que terrible es lo que hago contigo²² (10b)
- III. Guarda realmente²³ lo que yo te mando hoy” (11a)

En esta estructura, cada miembro está destacado por un verbo importante: “hacer” en I (anuncio de la acción divina); “ver” en II (fórmula de reconocimiento, iniciada con un *waw* consecutivo);²⁴ “guardar” en III (promulgación). Hay una secuencia ló-

²¹ Halbe, p. 230-255.

²² No sabemos por qué A. Levoratti traduce '*immeke* 'por medio de ti', en: *El Libro del Pueblo de Dios. La Biblia*. Paulinas, Madrid-Buenos Aires 1981.

²³ La fórmula *lekâ* (lit. 'para ti') añadida frecuentemente a los imperativos en hebreo, no es un dativo (*dativum commodi*), que no tiene sentido ('guarda para ti') sino una doble partícula enfática (*la-ka*) semítica, cuya fuerza era sentida tal vez en la lengua hebrea antigua. Cf. nuestro ensayo, "L'article hébreu et les particules emphatiques dans le sémitique de l'ouest"; en: *Archiv Orientalny* (Praga) 39 (1971) 389-400.

²⁴ Cf. W. Zimmerli, "Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel"; en: *Gottes Offenbarung*. Munich 1968, p. 41-119. Halbe (p. 60s) señala la correspondencia (parcial) con esta fórmula más que con el esquema "deuteronomista" identificado por N. Lohfink *Das Hauptgebot...* Pont. Inst. Bibl., Roma 1963, p. 125-136 (Dt 1,29-31; 4,32-40; 7,6-11, etc.).

[89] gica: Dios obrará de una manera majestuosa ('maravillas... creadas') y única; el pueblo "verá" y reconocerá en ese obrar una presencia divina que causa temor y respeto. Esa epifanía portentosa de Yavé no es sólo la del Sinaí ya descrita (Ex 19,9a. 10-11a. 12-13a. 14-16a^a.18) sino una acción futura y concreta a favor del pueblo. El "yavista" apunta evidentemente al don futuro de la tierra de la promesa (v. 11b), de acuerdo con una de sus preocupaciones de base. Ahora bien, tal obrar maravilloso y tremendo de *Yavé* —que es acto salvífico para Israel— *fundamenta* la obediencia de éste a la ley que se proclama en ese momento (vv. 11b-26). El pueblo, en efecto, pasa a ser sujeto - testigo según el v. 10a ('en presencia de todo tu pueblo haré maravillas'). Dado que el suceso salvador puesto aquí como fundamento de la alianza no es el éxodo (comp. Ex 20,2 'yo soy Yavé, tu Dios, el que te sacó de la tierra de Egipto, de una casa de esclavos: no tendrás otros dioses junto a mí') sino la posesión de Canaán, esa fundamentación está expresada en futuro, como anuncio y promesa, más que como pasado.

Respecto de este texto Halbe establece dos comparaciones muy fructíferas con los pactos internacionales de soberanía/vasallaje, entre reyes desiguales.

- Por un lado, la secuencia "hacer - ver/reconocer - guardar" (Ex 34,10a-11a) corresponde a una concepción de la alianza que, precisamente, se da en aquellos pactos entre reyes desiguales. Las cláusulas no son una imposición arbitraria, sino motivada en una "historia" reciente y en la majestad misma del soberano que integra en su ámbito al vasallo, con todos los beneficios que le reportará a éste la nueva relación, de obediencia para él, de lealtad para aquél. El soberano se convierte, por el acto jurídico-religioso del pacto, en protector *futuro* de la otra parte. Halbe comenta, a este respecto, una carta y dos textos de alianza (con paralelos y duplicados) hallados en Ugarit, que regulan las relaciones entre Šuppiluliuma de Hatti y Niqmadu de la ciudad mediterránea. Traducimos a continuación parte de estos documentos para que el lector los conozca y pueda seguir la comparación con las alianzas bíblicas.

a) *Carta de Šuppiluliuma a Niqmadu, proponiendo una alianza.*²⁵

²⁵ Ver J. Nougayrol. *Le Palais Royal d'Ugarit* (= PRU) IV. Imprimerie National - C. Klincksieck, Paris 1956, p.35-37 (sec. II A 1, texto n.17. 132).

[90]

- 1-2 Así (habla el Sol Gran Rey: a Niqmadu (dí):
Por el hecho de que Nuhaš y Mukiš
estén en guerra conmigo (*ittiya nakru*), tú,
5 Niqmadu, *no los temas (la tapalahšunu)*:
ten confianza en ti mismo!
Del modo como, precedentemente,
tus padres con Hatti
habían sido amigos y no enemigos (*šalmü u la nakrü*),
10 *ahora (anumma)*, tú, Niqmadu,
de la misma manera con mi enemigo
sé enemigo y con
mi amigo, amigo (*itti nakríya lu nakrata u itti šalamiya lu šalmata*)
Y si tú, Niqmadu,
15 estas palabras del Gran Rey tu Señor
las ESCUCHAS (*tašamme*) y las GUARDAS (*tanasaršina*),
(permaneciendo) rey, VERAS (*tamar*) el bien
con el que el Gran Rey tu Señor te beneficiará.
De esta manera, tú, Niqmadu, guarda (*usur*)
20 el pacto de amistad (lit. ‘vínculo y amistad’ *riksa u šalama*) de Hatti
y en el futuro
VERAS (*tamar*) a los reyes de Nuhaš y al rey de Mukiš
que han abandonado (*undašširu*)
el pacto de amistad (*riksa u šalama*) de Hatti
25 y se hicieron enemigos (*nakru*) del Gran Rey su Señor,
de qué manera el Gran Rey
los tratará (lit. ‘los hará’ *ippuššunuti*). Y tú,
Niqmadu, en los días futuros
Te fiarás en las palabras (*amate*) del Gran Rey, tu Señor.
30 Si por tanto todos estos reyes lanzan soldados
para atacar tu país
tú, Niqmadu, NO LOS TEMAS (*lü tapalahšunu*):
envía de inmediato un mensajero (*már-šipraka*) tuyo
a mi presencia.
35 y si tú, Niqmadu, con tus armas,
a los soldados de Nuhaš o a los de Mukiš
enfrentas y atacas,
que nadie los quite
de tus manos. Y si acaeciera que
40 por falta de soldados de Nuhaš, los soldados de Mukiš
en calidad de refugiados
penetraren en tu país, que nadie

[91]

- 43 los tome (*ilaqišunu*, heb. *laqaj*) de tus manos (...)
 49 Y si aconteciera en los días futuros
 que el Gran Rey prevaleciere sobre estos reyes
 el Gran Rey te otorgará (*inandinakku*)
 una tableta sellada (*tuppa kanka*) de alianza (*ša riksi*).

Las líneas 3 - 6 contienen una parenesis o exhortación a la confianza, en 7 - 13 está la propuesta de alianza, con una obligación básica, introducida por la fórmula “ahora” (*anumma* en acádico), característica también de los textos de alianza bíblicos (*w'e'atta* Ex 19,5a; Josué 24,14a; 1 Sam 12,7a). Es la cláusula de protección que resume toda otra prescripción al vasallo (comp. Ex 23, 22, aplicada a Yavé) y que, en la alianza de Ex 34 tiene su equivalente en el mandamiento de los vv. 11b-15a.²⁶ Dicho esto, el rey hitita prosigue con una parenesis que contiene los tres elementos de la estructura de Ex 3-4,10-11a: “escuchar/guardar las palabras” del gran rey; el “ver” del vasallo; y la acción benéfica del soberano (líneas 14-18). Sigue otra parenesis (líneas 19-29): “De esta manera (*anumma!*) ... guarda ... verás .., cómo el Gran rey *hardá*”. Esa. majestad terrible del rey (en relación con los enemigo.) es benéfica para el protegido, como queda explícito en las líneas 30-34. Cabe destacar también que el término “palabras” (*amate*) significa tanto la cláusula del pacto (línea 15) como la promesa de protección futura (líneas 28-29, por referencia a 21-27).

b) Pacto entre Šuppiluliuma, rey hitita (siglo XIV a.C.) y Niqmadu de Ugarit.²⁷

²⁶ Halbe insiste con razón en que estos vv. constituyen *un solo* mandamiento principal, formulado en el estilo del quiasmo o inclusión (ABC C'B'A'):

‘Guárdate bien	
de hacer pacto con los habitantes del país en el que vas a entrar	A
para que no sean un lazo en medio de ti:	B
en verdad, sus altares destruiréis,	C
sus estelas destrozaráis,	
sus cipos romperéis.	
En verdad, no te postrarás ante un Dios extraño	C'
pues Yavé se llama Celoso, es celoso él.	B'
No hagas pactos con los habitantes del país”	A'

La secuencia es: mandamiento - motivación - mandamiento - mandamiento - motivación - mandamiento (Halbe, p. 96ss).

²⁷ PRU IV, p. 40-43 (II A 2, texto n. 17.227).

[92]

Así (habla) el Sol Šuppiluliuma
Gran Rey (*šarri rabí*), rey de Hatti, el héroe:

Cuando todos los reyes de Nuhaššu
y el rey de Mukiš estaban en guerra con el Sol Gran Rey su Señor (*bêlišu*),

- 5 Niqmadu, rey de Ugarit
con el Sol Gran Rey su Señor fue amigo, no enemigo (*šalim u la-nakir*)
Y los reyes de Nuhaš y el rey de Mukiš
a Niqmadu rey de Ugarit
habían presionado, en estos términos: ‘¿Por qué
10 con nosotros, apartándote del Sol,
no haces la guerra (*la nakrata*)?’ Pero Niqmadu
no quiso estar en guerra con el Sol Gran Rey
su Señor, y el Sol
15 Gran Rey *la fidelidad (kitta)* de Niqmadu
vio (itamar) (de esta manera). Entonces Šuppiluliuma,
Gran Rey, rey de Hatti,
un pacto (*rikilta*) con (lit. ‘hacia/dirigido a’) Niqmadu
rey de Ugarit en estos términos estableció (*irkus*):
20 “Tu tributo al Sol Gran Rey, tu Señor (será:)

-
43 El Sol Gran Rey, *vio la lealtad (kitta ... itamar)* de Niqmadu
cuando éste vino
(y) se postró a los pies (*šupali šépê*) del Sol Gran Rey su Señor,
y el Sol Gran Rey, su Señor, este pacto (*rikilta*) en estos términos
le dio (*itadinšu*). En cuanto a las palabras (*amate*) que sobre
la tableta (*tuppi*) presente están escritas, los Mil Dioses
50 en verdad (las) conocen (*lu idû*) . El Sol del cielo, el Adad de Arinna,
el Adad del cielo, el Adad de Hatti,
en verdad conocerán (*lu idû*) al que las palabras de esta tableta
cambiare (*ušašna*)”.

Este documento supone que la propuesta anterior se había formalizado y que, ante la presión de los reyes enemigos de Hatti, Niqmadu se mantuvo fiel. Parece extraño el paso de la constatación de la fidelidad a las exigencias económicas (tributo) impues-

[93] tas sobre el rey de Ugarit (líneas 21-42, que hemos omitido en la traducción). Tal extrañeza se diluye cuando leemos en paralelo otro documento contemporáneo, en el que resulta claro que al gesto de fidelidad de Niqmadu --quien no teme a sus enemigos conforme a la promesa de Šuppiluliuma, primer texto, líneas 30-34-- corresponde otro de *protección* del soberano hitita. Este acto salvífico es remarcado en el texto siguiente:

c) Pacto entre Šuppiluliuma y Niqmadu sobre límites territoriales:²⁸

- 1 Así habla el Sol Šuppiluliuma Gran Rey, rey de Hatti, el héroe:
Cuando... (resume la presión de los reyes vecinos y la destrucción de Ugarit).
- 9 Entonces Niqmadu, rey de Ugarit,
10 mandó decir a Šuppiluliuma Gran Rey:
“Que el Sol Gran Rey, mi señor, de las manos del enemigo me libere!
Soy el servidor del Sol Gran Rey, mi señor. Con el enemigo
de mi señor soy enemigo, con el amigo de mi señor, amigo;
¡estos reyes me presionan!”
- 15 El Gran Rey escuchó (*išmema*) estas palabras de Niqmadu:
Šuppiluliuma Gran Rey envió entonces
a hijos del rey y grandes con soldados
y carros hacia Ugarit, y a los soldados enemigos
rechazaron fuera de Ugarit
.....
- 8' Por tanto (*anumma*) Šuppiluliuma, Gran Rey, rey de Hatti, el héroe,
estas fronteras, ciudades, montañas, a Niqmadu,
10' rey de Ugarit, las ha adscripto por sello, lo mismo que a sus hijos
y a los hijos de sus hijos, para siempre (*adi dariš*). Niqmadu es
de mi enemigo, enemigo, y de mi amigo, amigo
(*itti nakriya nakir u itti šalamiya šalim*)”
Al Sol, Gran Rey, su señor, está totalmente entregado
y el pacto de amistad (*rikilta šalama*) de Hatti guarda (*nasir*).
Así el Sol, Gran Rey, ha visto (*itamar*) la fidelidad (*kitta*) de Niqmadu.
Quien las PALABRAS de esta tableta del pacto (*ša rikilti*)

²⁸ PRU IV, p. 48-52 (II A 3, texto n.17.340).

[94]

cambiare (*ušašna*), los Mil Dioses lo conocerán (*lu idī*). El Adad del cielo,
el Sol del cielo, el Adad de Hatti,
el Sol de Arinna (= la diosa principal de los hititas), la Hapat de Kizzuwatni (= Cilicia),
20' la Ištar de Alalaj (ciudad del N. de Siria), Ningal de Nubanni,
el Adad del Monte - Hazi (= la montaña sagrada de Ugarit) (lo conocerán).

Este texto muestra que el rey hitita cumple con su promesa de protección. El pacto anterior con Niqmadu lo obliga en virtud de su propia majestad y grandeza. También el rey de Ugarit mostró su lealtad ante el ofrecimiento de los enemigos de Hatti de entrar en una coalición (¡no así Acaz frente a los reyes de Samaria y Damasco!: Is 7). La intervención de Šuppiluliuma en su favor (líneas 15 - 19) se amplía con la señalación jurídica de las fronteras del reino protegido (líneas 8' - 11'), otro motivo importante en los textos bíblicos de promesa y alianza (Gen 15,18; Dt 1,7-8; 11,22-25; Josué 1,3-4; Ex 23,31!). Acción salvífica y fidelidad se exigen mutuamente, y generan una cadena en la que el pasado (“memoria”) y el futuro (“promesa”) se iluminan el uno al otro. Así también, el éxodo es el acontecimiento fundante de la alianza de Yavé con Israel, y la obediencia de éste solicita nuevamente la gracia de Dios. Este esquema es característico del “deuteronomista” (la fidelidad a la *Torá*, centrada en el primer mandamiento: el “privilegio de Yavé”!, es el camino para el don de la tierra), pero Ex 34 lo hace patente también en el “yavista”: la primera cláusula del pacto es la fidelidad a Yavé frente a otros dioses y a sus adoradores, con quienes se prohíbe pactar (vv.12-15a). Esa lealtad, motivada por la manifestación salvadora anterior de Yavé (que el narrador “yavista” había relatado antes, al hablar del éxodo), suscita a su vez la fidelidad de Dios, comprometida por esta alianza: “He aquí que hago una alianza: realizaré maravillas..., y VERA todo el pueblo...” (v. 10). El último texto de Ugarit señalaba que el rey hitita había “VISTO la fidelidad” (*kitta itamar*) de Niqmadu (línea 15'). ¡El “yavista” no parece poder asegurarlo respecto de Israel! Si es la misma tradición la que transmite el relato de Gen 2-3, este texto y el de Ex 34,10-27 se completan, mutuamente. La preocupación por el don de la tierra, tan marcada en la tradición Y desde Gen 12,1ss, se configura a partir de Ex 34 como don de la fidelidad de Yavé a su alianza en íntima relación con la fidelidad de Israel al primer mandamiento y otras prescripciones de esa misma alianza (vv. 12-16). Pero la realidad histórica que viven los teólogos de esa

[95] tradición es justamente la de infidelidad, de un pacto (cultural, religioso y político) “con los habitantes del país” (Ex 34,12.15a) y, por ende, con sus dioses (v. 12b.15b). Israel había comido del árbol de la ciencia del bien y del mal, por sugestión de la serpiente, símbolos ambos de la fascinación de la cultura cananea y de sus arquetipos divinos de la vida y del conocimiento.²⁹ Por lo mismo, Ex 34,10-27, como reflexión teológica proyectada al Sinaí, se convierte en advertencia para Israel, y en exhortación perenne a la fidelidad. El mismo recurso utilizará el “deuteronomista” en su gran obra (Dt hasta 2 Reyes), montada sobre el eje teológico de la alianza. A decir verdad, no estamos lejos del que-rigma profético sobre el pleito (*rib*) por la ruptura de la alianza (Is 1,2ss; Jer 2,1ss; Miq 6,1-15, etc).

** La otra comparación con los pactos de soberanía/vasallaje que Halbe comenta se refiere a la expresión *karat b^erit* (‘hacer una alianza’) de Ex 34,10.27.(28).³⁰ Esta fórmula introduce y cierra la unidad de los vv. 10-27, cuyo contenido es entendido por lo mismo como “palabras de la alianza”. El contexto impide reducir *b^erit* a “promesa” y exige que se lo entienda como una *relación recíproca* de protección/fidelidad, cuya iniciativa pertenece sin duda a Dios (v. 10a). El v. 27 impide, por su parte, limitar el sentido de *b^erit* a una “obligación impuesta” a Israel,³¹ como si Yavé no estuviera comprometido en ello (vv. 10b-11 que ya hemos considerado). Como en los pactos hititas, arameos o asirios, se da una verdadera *bilateralidad*, aunque no sinónima en las dos direcciones. ¿Cómo se entiende esto? Basta recordar el léxico académico usado en los documentos de alianza. Veamos.

Los contextos de *b^erit* orientan hacia el sentido de “atadura” para este vocablo. Es posible, en efecto, que su etimología tenga que ver con el académico *birtu* o *biritu*, que significa “lazo/cadena”.³² De hecho, las expresiones paralelas de los textos del

²⁹ Para una ampliación, ver J. S. C., “El pecado original como resacralización de la sabiduría y de la sexualidad”; en: *Vis-pera* n.17 (1970) 20-25 = “Il peccato originale come sacralizzazione naturalistica della sessualità e della sapienza”, en: *Bibbia e Oriente* 11 (1969) 149-157.

³⁰ Halbe, p. 236-253.

³¹ Expresión de L. Perlitt (ver n.3) p. 230, extensamente comentada y criticada por Halbe, p. 230-236.

³² M. Weinfeld, art. *berit*. en el *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento* (ed. G.J. Botterweck y H. Ringgren) I. Cristiandad, Madrid, c.794-822, esp. c. 797 n.4, con una evaluación de otras etimologías propuestas.

[96] Próximo Oriente son equivalentes: *riksu* o *rikiltu* (acádico) *išjiul* (hitita) significan “lazo/vínculo”. A menudo se usa la expresión más extensa de *riksu* (o *rikiltu*) *u mamítu*, “atadura y juramento”, porque todo pacto tiene la fuerza de un juramento, aunque no se mencione *el rito* de jurar (como en Ex 19,8; 24,3.7; Ez 17,13.16.18.19). El hacer una alianza connota la imposición de obligaciones y la concesión de derechos al vasallo, lo cual incluye de por sí un compromiso por parte del soberano, como ya indicamos. De ahí una reciprocidad de “fidelidad a fidelidad”. Yavé queda ligado a Israel y éste a Él. Si Israel debe “guardar” las cláusulas del pacto, reconociendo a Yavé como *su* Dios exclusivo (Ex 34,12-15a; 20,3.23; 23,24; es también el tema central del Dt), Yavé por su parte queda ligado para siempre a Israel (Ex 19,5s “propiedad”; 23,20ss): como soberano y poderoso quiere proteger y salvar, tanto como quiere ser obedecido.

Para ahondar en la significación de *b^erit* como paralelo de *riksu* o *rikiltu* de los pactos orientales, Halbe explora aspectos poco vistos de Ez 17,11-21; Gen 26,26-33; 1 Sam 11,1; Jos 9,6ss; 1 Re 20,34. Para no repetirnos, llamamos la atención sobre el primer texto (Ez 17,11-21): Nabucodonosor hace una alianza *con* (*it* en hebreo) Sedecías, su vasallo (la misma expresión que en Ex 34,27b), “y lo hace entrar en un juramento” (v. 13). Los dos aspectos de “atadura” y juramento están indicados, con dos referentes: el soberano y el vasallo. Es falso, comenta Halbe contra Kutsch,³³ que en este pasaje Nabucodonosor no prometa nada a Sedecías, como si sólo le impusiera fidelidad a él (unilateralidad). En efecto, el contenido del pacto está dicho en el v. 14: que fuera (el de Sedecías) un reino humilde (vasallo) y no se rebelara. El hecho mismo del pacto de vasallaje es una protección para el rey judaíta; y la fidelidad de Sedecías asegura, por parte del rey babilonio, su estabilidad en el trono (v. 14, último inciso). Ponerlo en el trono (nótese el causativo *mamlík* del v. 16a) incluye su protección. Pero Sedecías desprecia el juramento impuesto por el caldeo, rompe la alianza (v. 16): por eso el castigo. Ahora bien, a partir del v. 19 el profeta Ezequiel invierte súbitamente el referente del pacto: Sedecías ha despreciado el juramento *de Yavé* y ha roto *su* alianza; es *Yavé* quien lo deporta a Babilonia, le hace juicio por su acción contra Él (v. 20). Las implicaciones de *b^erit* valen en los dos casos. Se trata de una relación *bilateral* de soberanía - vasallaje, protección - obediencia, fidelidad - fidelidad. Se puede constatar, además, que tanto en los

³³ E. Kutsch, *Gesetz und Gnade* (ver n.3), p. 24. Halbe, p. 242.

[97] tratados del Oriente Próximo como en la *b^{erit}* de Yavé, el soberano *nunca* es infiel, ni se menciona esa posibilidad. Su majestad y su poder, manifestados en acciones precedentes, contradicen *per se* todo acto de deslealtad. En los textos de alianza, esa cualidad de Yavé se formaliza en la presentación, el prólogo histórico, las cláusulas de protección y en las bendiciones finales.

Podemos terminar aquí, señalando con Halbe que la negativa de Kutsch, Perlitt y otros a entender *b^{erit}* como “alianza/pacto” tiene una cuota de prejuicio teológico, como si fuera ofensivo atribuir a Dios un vínculo bilateral (Dios sólo promete u obliga, no se compromete!). A fin de cuentas, el “deuteronomista” menciona decenas de veces la “atadura” de Yavé a su juramento hecho a los padres,³⁴ a pesar de su contenido de unilateralidad. La fidelidad de Yavé a su pacto con Israel está en su misma grandezas mejor, *es* su propia grandeza. La “cosmovisión” de los pactos internacionales (*riksu*) o de la *b^{erit}* de Yavé *con* Israel tiene demasiadas implicaciones teológicas y querigmáticas como para asustarse por preconceptos modernos.^{35 36}

³⁴ Ver el estudio ya citado de Skweres (nota 19) *passim*.

³⁵ No queremos afirmar con esto que en los textos de alianza del AT haya un “formulario” idéntico al de los pactos hititas (comp. K. Baltzer, *Das Bundesformular*. Neukirchen 1960). De hecho, se pueden identificar todos sus elementos pero en forma desorganizada, por cuanto el texto bíblico no es un “documento” de alianza, sino un *relato sobre* alianza, en un marco redaccional que a su vez reorganiza los datos de varias tradiciones. Lo importante es la *teología* que allí se expresa.

³⁶ Para una actualización bibliográfica, después de Halbe, habría que tener en cuenta, entre otros trabajos: D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant*. Pont. Inst. Bibl., Roma 1978 (reed. puesta al día del original de 1963). Id., “Ebla, *hórkia témnein, tb, šlm*: Addenda to *Treaty and Covenant*”; en: *Biblica* 60 (1979) 247-253. Para la incidencia del tema en la interpretación de *diathékē* en algunos textos del NT cf. el importante trabajo de J. .1. Hughes, “Hebrews IX 15ff and Galatians III 15ff. A Study in Covenant Practice and Procedure”; en: *Novum Testamentum* 21 (1979) 27-96.