

[81]

NORMAS DE JUSTICIA EN LAS LEYES DE LA ALIANZA

Enrique Nardoni
Universidad de Dallas, Irving, Texas

Introducción

Después del análisis del éxodo como acontecimiento de justicia liberadora, en un artículo anterior, ahora trato el tema de la justicia en las leyes de la alianza sinaítica o las normas de justicia para la sociedad liberada en el Éxodo. Concentro este estudio en el ejercicio de la justicia o de la equidad sobre todo para con los necesitados. Después de temas introductorios como el cuadro de las conexiones temáticas que tiene la ley en el texto actual del Éxodo y una consideración sobre las tradiciones que componen el mismo texto, paso a analizar las leyes que allí se encuentran: el Decálogo y el Código de la Alianza. A continuación estudio las leyes sociales del Deuteronomio cuyo propósito fue actualizar la ley dada en el Sinaí para responder a las necesidades creadas por un tiempo nuevo de crisis y transición. Termino con el análisis de la dimensión social del Código de Santidad atribuido a la revelación sinaítica.

1. Las leyes sinaíticas en el texto actual del Éxodo

Como hemos visto en el capítulo anterior, el texto del libro del Éxodo establece una conexión estrecha entre la salida de Egipto y la entrega de las leyes en el Sinaí. La conexión se sintetiza en la frase clave que introduce el Decálogo, que dice: "Yo soy Yahvé, tu Dios, que te saqué de Egipto, de la esclavitud" (20:2). En virtud de esta conexión, las leyes, incluidas en la historia de la liberación,

[82] son para regular y consolidar la vida de Israel como sociedad libre. Pero la conexión estrecha entre lo legislativo y lo narrativo va más allá: pone la ley en el marco de la alianza (19:5; 24:7). Este marco a su vez incluye elementos importantes que dan un carácter especial a las leyes sinaíticas. Entre esos elementos están la elección, la promesa y la bendición. Así, en los preparativos de la alianza, Yahvé se dirige a Israel como a la casa de Jacob en quien se concentran las promesas hechas a Abraham (19:3; Gén 28:13-15; 35: 10-12) y le promete, si es obediente, que destruirá sus enemigos y lo pondrá en posesión de la tierra (Ex 23:27-31); le renueva asimismo la bendición de la prosperidad y de la fecundidad (23:25-26).

El marco de la alianza por cierto incluye para los desobedientes empedernidos amenaza y maldición hasta la cuarta generación (Ex 20:5; 23:21; 34:7b); pero para los obedientes y los arrepentidos, Dios tiene reservadas una bondad y una fidelidad que permanecerán hasta la milésima generación (20:6; 34:6-7). Consecuente con la promesa de bondad y compasión, Yahvé ordena a Moisés que instale la sede del perdón sobre el arca de la alianza y declara que desde allí revelará su voluntad (25:21-22). Los textos aludidos muestran que el cuadro de la alianza está impregnado de la atmósfera de un diálogo personal, animado por el calor de una benevolencia fiel y un aprecio profundo de Dios hacia Israel. En esta atmósfera, por una parte, las leyes son expresiones de la voz de Dios que se dirige a Israel con amor y, por otra, la obediencia de Israel es la manifestación de su correspondencia al aprecio divino. Las leyes indican al Israel liberado el camino a seguir para incrementar la amistad con Yahvé y acrecentar la participación de los beneficios de sus promesas y bendiciones.

En la alianza sinaítica las leyes se dan en etapas sucesivas. Primero el Decálogo (20:1-17), con un rango especial porque es la única serie de leyes que reclama el título de ser promulgada directamente por Dios al pueblo en la teofanía sinaítica. Sigue el Código de la Alianza (20:1-23:33), presentado como promulgado por Moisés bajo la orden de Dios. Luego viene el llamado Decálogo ritual (34:11-27), después del episodio del becerro de oro, en un contexto de pecado y perdón, de ruptura y de renovación de alianza. La entrega de las leyes en el Sinaí termina con la promulgación del Código de Santidad por medio de Moisés (Levítico 17-26). El Código de Santidad es como una inclusión de Ex 19:5; pues mientras este texto, ubicado en la preparación de la alianza, caracteriza a Israel como una comunidad santa, el Código de Santidad, al final de los episodios sinaíticos, destaca la vocación

[83] de Israel a la santidad y especifica que la santidad incluye las obligaciones del culto y las de la justicia social. Las leyes dadas en el Sinaí son luego actualizadas en la llanura de Moab según el libro del Deuteronomio.

La narración del éxodo con los textos legislativos recibió su forma definitiva en el exilio y el postexilio. La edición resultante fue destinada a una comunidad para quien el perdón y la renovación de la alianza del desierto eran una anticipación tipológica del perdón y de la renovación de la alianza que ella experimentaba al final del exilio y al comienzo de la restauración. Esta edición daba al Israel postexílico las normas a seguir para cumplir su misión como comunidad santa entre las naciones; una comunidad leal a Yahvé por la práctica de un culto incontaminado y por la calidad de una vida social animada por un espíritu de justicia y equidad. Los textos, así dirigidos, miran al futuro, esta mirada hacia adelante es una abertura que facilita la transferencia del espíritu religioso y ético que animan las normas de la alianza para cualquier situación nueva en que la comunidad pueda encontrarse. De esta forma, el paradigma del éxodo ofrece un potencial religioso y ético aplicable a la comunidad creyente en su esfuerzo por lograr una vida humana digna, libre de opresión externa e interna: una vida fundada en la justicia y en la paz. Lo importante en este paradigma no son tanto las leyes sociales concretas, que tienen las limitaciones culturales de su tiempo, cuanto el espíritu que anima todo el proceso legislativo de la alianza y sus sucesivas actualizaciones o adaptaciones a circunstancias nuevas. Este espíritu sirve de guía para dar la respuesta a la pregunta ¿qué debe hacer un pueblo durante el proceso de liberación y después que se ha liberado de la opresión?

2. Las tradiciones de la alianza sinaítica en el Éxodo

El texto actual del libro del Éxodo, que narra los episodios acontecidos en el Sinaí, es el resultado de la combinación de tradiciones cuyos transmisores e intérpretes fueron, principalmente, los autores yahvistas, elohístas y los de la escuela sacerdotal.¹ Comienzo con las dos primeras tradiciones y dejo la

¹ Ver lo que hemos dicho sobre estas tradiciones en el artículo anterior "El Éxodo como acontecimiento de liberación" (*Revista Bíblica* 57, N° 60, 1995, p. 193-222).

[84] sacerdotal para el final.² En la tradición yahvista (Éxodo 19 y 34), Dios se revela directamente a Moisés cara a cara y usa la manifestación portentosa de la teofanía para acreditarlo como su portavoz ante el pueblo (19:9,19). En la cumbre de la montaña, Moisés recibe de Dios "las palabras de la ley" y concluye la alianza con Dios a beneficio de Israel (34:2,10-28).³

En la tradición elohísta (Éxodo 19,20 y 24), el pueblo recibe la orden de prepararse para el encuentro con Dios, programado para el tercer día (19: 10-11). A tal efecto, Moisés guía al pueblo al pie de la montaña, pero éste atemorizado le pide que le haga de mediador (20:18-20). Moisés acepta el pedido; consiguientemente recibe de Dios las leyes y las comunica al pueblo. Luego, ratifica la alianza como mediador en favor de Israel siguiendo un ritual de circunstancias (24:3-9).

Estas tradiciones preexistieron a los autores yahvista y elohísta y fueron originariamente paralelas. Probablemente provinieron de celebraciones culturales de la alianza que se llevaron a cabo en lugares distintos. Incluso en su etapa oral pudieron influenciarse mutuamente.⁴ La tradición yahvista contenía probablemente una referencia a la teofanía con el rol de Moisés ya descrito y "las palabras de la alianza" que se leen en 34:10-28. La tradición elohísta, a su vez, habría contenido originariamente la teofanía del Sinaí con los mandamientos y la ratificación de la alianza.

El redactor que combinó estas dos tradiciones habría hecho dos cambios de particular importancia. Como primer cambio, habría incluido el Código de la Alianza después de la entrega del Decálogo, introduciéndolo con el pedido hecho por el pueblo a Moisés para que le haga de mediador (20:18-20). Este pedido puesto después del Decálogo tiene un efecto doble. Hace, por una parte, que el Decálogo aparezca como dado directamente por Dios al pueblo; por otra, hace que el Código de la Alianza sea entregado al pueblo por medio de Moisés.

Como segundo cambio, el redactor habría ubicado la tradición yahvista de "las palabras de la alianza" (Ex 34:27-28) después de la ruptura de la alianza, narrada en el episodio del becerro de oro;

² En esta historia sigo la opinión de que las tradiciones yahvista y elohísta contienen tradiciones anteriores al Deuteronomio, y de que el Decálogo, el Código de la Alianza y el Decálogo ritual, son anteriores al Deuteronomio, Ver nota 6.

³ La misma tradición ratifica la función única de Moisés en la historia de Miriam y Aarón, celosos de la posición de su hermano (Num 12: 6-8).

⁴ Ver Brevard S. Childs, *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary* (OTL; Philadelphia: Westminster, 1974) 353.

[85] episodio seguido por la intercesión de Moisés y el consiguiente perdón de Dios (Éxodo 32-33). Como resultado, la entrega de "las palabras de la alianza" (tradición yahvista) quedó colocada en un cuadro de pecado y perdón, de violación y renovación de alianza.⁵ De esta forma, las dos tradiciones que en origen describían acontecimientos paralelos, ahora son tradiciones de acontecimientos sucesivos. La elohísta tomó el carácter de alianza inicial y la yahvista fue utilizada para describir la renovación de la alianza después del episodio del becerro de oro.⁶

La escuela sacerdotal, en el tiempo del exilio, introdujo inserciones importantes en la narración tradicional del Sinaí. Las inserciones pueden ser frases como en 19:6 y en 20:11 o largas narraciones como las instrucciones divinas para la construcción del tabernáculo y la creación del sacerdocio aarónico (25-31), y la narración de su ejecución (35-40). Los escritores sacerdotales separaron las instrucciones referentes al tabernáculo y al sacerdocio de la narración de la ejecución de dichas instrucciones y pusieron en el medio los pasajes de Éxodo 32-34 con su cuadro de pecado y perdón. El trabajo de los escritores sacerdotales continúa en las colecciones incorporadas en el Levítico, entre las cuales descuellan el Código de Santidad (Levítico 17-26).

Este estudio de las leyes en el libro del Éxodo fija su atención en el Decálogo y el Código de la Alianza. Deja de lado el Código

⁵ Ver Childs, *Exodus*, 607-08.

⁶ Hay que aclarar que la inserción del Decálogo y del Código de la Alianza en las tradiciones sinaiticas es una cuestión discutida. Algunos sostienen que la inserción del Código de Alianza, como documento de la alianza, en Ex 21:1-23:33, fue obra del deuteronomista y que el Decálogo de Ex 20:1-17 fue tomado de Dt 5:6-21. Sostenedores de esta opinión son Frank-Lothar Hossfeld, *Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen* (OBO 45; Friburgo, Suiza: Universitätsverlag, 1982); William Johnstone, "The Decalogue and the Redaction and the Sinai Pericope in Exodus", *ZAW* 100 (1988) 361-85; y Christoph Dohmen, "Der Dekaloganfang und sein Ursprung", *Bib* 74 (1993) 175-93. Otros, en cambio, defienden que el Deuteronomio presupone el Decálogo y el Código de la Alianza. Esta última es la opinión que sigo en estas páginas. Defensores son Norbert Lohfink, "Gibt es eine deuteronomistische Bearbeitung im Bundesbuch?" en *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies* (eds. C. Brekelmans y J. Lust; BETL 94; Lovaina: University Press, 1990) 91-113; Lohfink, "Die These von 'deuteronomischen' Dekaloganfang. Ein fragwürdiges Ergebnis atomistischen Sprachstatistik". en *Studien zum Pentateuch* (Fest. W. Komfeld; ed. G. Braulik; Viena: Herder, 1977) 99-109; Axel Graupner, "Zum Verhältnis der beiden Dekalogfassungen: Ex 20 und Dtn 5", *ZAW* 99 (1987) 308-29; Christoph Levin, "Der Dekalog am Sinai", *VT* 35 (1985) 165-91; Anthony Phillips, "A Fresh Look at the Sinai Pericope", *VT* 34 (1984) 39-52 y 282-94; y Childs, *Exodus*, 344-60, 388-401, 451-64.

[86] ritual porque no tiene mayor cosa que se refiera al tema de la justicia.

3. El Decálogo

El Decálogo (Ex 20:1-17; Dt 5:6-21) es el resultado de la condensación de normas, de carácter cultural y ético, sobre cuestiones centrales para la vida de la nación. Al ser asociado con la teofanía sinaítica, adquiere origen divino. Todas las leyes del Pentateuco se atribuyen a Dios como a su legislador. Pero entre todas ellas, el Decálogo tiene un puesto único, porque es el único cuerpo de leyes que reclama el título de haber sido comunicado por Dios directamente, sin intermediario. Este reclamo se expresa con la fórmula de autorrevelación con que Dios se introduce a sí mismo para promulgar el Decálogo. El es aquél que ha estado con su pueblo y ha actuado directamente para liberarlo de la esclavitud de Egipto. Al identificarse a sí mismo como el redentor de Israel expresa la autoridad y el derecho que él tiene de dar a conocer su voluntad para establecer una alianza con el pueblo redimido.⁷

En este escenario, la forma apodíctica de los mandamientos inculca y refuerza la obediencia absoluta que se debe a Yahvé; una obediencia de importancia esencial porque se refiere a áreas de actividad que son centrales para la vida de Israel. De allí que la violación de estos mandamientos no sea sólo una ofensa contra Yahvé sino también una injuria contra la comunidad porque pone en peligro su existencia.⁸ Los mandamientos están formulados en segunda persona masculina singular. Se dirigen a los jefes de las familias israelitas, que normalmente en la estructura patriarcal de la época eran varones. El destinatario último es la comunidad, pero se dirigen a la comunidad a través de los jefes varones de las familias.⁹ Se puede especificar más esta mediación de los

⁷ Ver Walther Zimmerli, *I am Yahweh* (Atlanta: John Knox, 1982) 82-87.

⁸ Ver Anthony Phillips, *Ancient Israel's Criminal Law. A New Approach to the Decalogue* (New York: Schocken Books, 1970) 10-13. Los exégetas actuales no siguen más la tesis de A. Alt, según la cual la forma apodíctica era característica de la ley israelita. De hecho, ésta se encuentra también en los tratados hititas de vasallaje y en la literatura no legal, como en directivas morales y pasajes sapienciales. Se halla asimismo en rituales religiosos hititas y acádicos. Ver Samuel Greengus, "Law", *ABD* 4. 245.

⁹ Ver Phyllis A. Bird, "Images of Women in the Old Testament", en *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics* (ed. N. K. Gottwald; Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1983) 259.

[87] varones principalmente en el cuarto, quinto, séptimo y décimo mandamientos. El decálogo llega al lector bíblico en dos versiones substancialmente iguales, con ciertas diferencias en la expresión y en la motivación de los mandamientos. Una se lee en Ex 20:1-17 y la otra en Dt 5:6-21.

3.1. El origen del Decálogo

El origen del Decálogo es objeto de controversia entre los exégetas contemporáneos. Todos coinciden sin embargo en que es el resultado de un largo desarrollo histórico. Sigmund Mowinckel pensó que la forma presente del Decálogo se habría originado en el ambiente cultural.¹⁰ George E. Mendenhall ve su lugar de formación en el cuadro de la alianza siguiendo el modelo de los tratados de vasallaje.¹¹ E. Gerstenberger abrió una brecha nueva; en lugar de buscar el origen en el culto o en las estipulaciones de los tratados de vasallaje, fija su atención en las formas prohibitivas de la ética tribal, conservadas en la literatura sapiencial.¹² J. J. Stamm y M. E. Andrew siguen esta brecha y muestran paralelos en los preceptos y prohibiciones de la literatura sapiencial egipcia.¹³ Otros, como F. L. Hossfeld, siguiendo más bien la metodología de la historia de las religiones (*Religionsgeschichte*), identifican el siglo octavo como el período en que se ubica la ética social representada por los mandamientos. Estos atribuyen las prescripciones éticas del Decálogo a la influencia de los profetas Amós, Oseas, Isaías y Miqueas. André Lemaire toma otro camino: analiza la historia de la redacción del Decálogo. Trata de encontrar la forma primitiva. Para ello parte de las formulaciones actuales y se remonta a la expresión común subyacente. Esta, en su opinión, es anterior a la redacción elohística que él ubica en el tiempo de Amós y Oseas.¹⁴

¹⁰ Sigmund Mowinckel, *Le décalogue* (Paris: Félix Alcan, 1927).

¹¹ G. E. Mendenhall, "Law and Covenant in Israel and in the Ancient Near East", *BA* 17 (1954) 26-46.

¹² E. Gerstenberger, "Covenant and Commandment", *JBL* 84 (1965) 38-51; Gerstenberger, *Wesen und Herkunft der 'apodiktischen Rechts'* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1965)

¹³ Ver J. J. Stamm y M. E. Andrew, *The Ten Commandments in Recent Research* (SBT 2a. ser. 2; Naperville, IL: A. R. Allenson, 1967) 95-6.

¹⁴ André Lemaire, "Le Décalogue: Essai d'histoire de la rédaction", en *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles* (eds. A. Casquot y M. Delcor; AOAT 212; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981) 258-95. El autor piensa que "diez palabras" es una expresión tradicional estereotípica que indica que el texto primitivo del Decálogo estaba compuesto de diez sentencias muy similares entre sí y cita, entre otros, a H. Cazelles ("Les origines du Décalogue", *ErIsr* 9 (1969) 14-19) quien dice el respecto que "la cifra diez debe considerarse tradicional y predeuteronomista" (p. 16).

[88] 3.2. *La dimensión social de los mandamientos*

La dimensión social y humanitaria aparece en los preceptos de la observancia del sábado y del respeto debido a los padres y en las prohibiciones del homicidio premeditado, robo, adulterio, falso testimonio y codicia de bienes ajenos.¹⁵

3.2.1. *"Recuerda el día sábado" (Ex 20:8-11; Dt 5:12-15)*

Este es el cuarto mandamiento. Como todos los otros, éste también se expresa en segunda persona masculina singular. En hebreo, la segunda persona masculina tiene forma distinta de la femenina. Por el contenido de la explicación: "Tu hijo o hija, tu esclavo o esclava", se ve que el "tu" del mandamiento se refiere al jefe de familia. No se menciona a la esposa o la madre, probablemente porque ella está incluida como dependiente inmediato del jefe, participando con él en la función de la reproducción. El mandamiento se dirige al padre de familia, porque la familia, no el individuo, es la unidad básica de la sociedad del Israel antiguo. El jefe de la familia es responsable no sólo por sus propios actos, sino también por los de su familia.¹⁶

La ley del descanso sabático, dada a través de los jefes de familia, es para toda la comunidad. Incluye hijos e hijas, esclavos y esclavas, los extranjeros residentes y los animales domésticos. Todos en la tierra de Israel deben hacer una pausa, un descanso de la fatiga y aflicción causadas por el afán diario e interminable de la existencia humana. Es una pausa obligatoria aún en los días más ocupados del año, como son los de la aradura y de la cosecha (Ex 34:21). Los verbos "recuerda" (Ex 20:8) y "observa" (Dt 5:12), que expresan el precepto, indican que la comunidad es llamada a cumplir con una obligación que se remonta al pasado. Dichos verbos refuerzan una práctica tradicional.

Muchas investigaciones se han hecho en el último siglo para descubrir la proveniencia del sábado, pero a pesar de todos los

¹⁵ La enumeración de los mandamientos difiere un poco en la tradición. La tradición anglicana, la griega y la reformada cuentan las prohibiciones de culto falso como dos mandamientos, mientras la luterana y la católica romana las cuentan como un solo mandamiento, pero éstas a su vez hacen del último dos mandamientos. En este trabajo sigo la primera tradición, para facilitar la discusión del mandamiento de no codiciar que en su origen fue un solo mandamiento.

¹⁶ Ver Bird, "Women", 259.

[89] esfuerzos, sus orígenes, como dice Gerhard F. Hasel, quedan todavía envueltos en el misterio.¹⁷ Por lo que hasta ahora se sabe, el sábado es una celebración característica de Israel que no tiene paralelo alguno en otros pueblos.¹⁸

En cada una de las dos versiones (Ex 20:8-11 ; Dt 5:12-15), el mandamiento del sábado tiene una motivación propia. La versión del Deuteronomio alude a la experiencia del éxodo según la cual Yahvé liberó a Israel del trabajo opresor de la esclavitud, lo constituyó en pueblo libre y le dio la posibilidad de disfrutar del descanso en el ritmo del trabajo que la existencia humana exige. Por tanto en la versión deuteronomica, el sábado es un descanso que celebra la liberación social y política llevada a cabo por la intervención redentora de Yahvé. La versión del Éxodo (Ex 20:8-11), por su parte, hace referencia al modelo divino de la creación (Ex 20:11; ver también Ex 31:17). Esta referencia, con alusión a Gen 2:2-3, es debida a la redacción sacerdotal que completó la obra del Pentateuco en el exilio babilónico. De acuerdo al concepto aludido, el ser humano es imagen de Dios, por tanto en su comportamiento debe imitar el modelo que ofreció el Creador: debe trabajar seis días y descansar el séptimo. Debe continuar la obra creadora de Dios con su trabajo y descansar como Dios descansó. Ahora bien, la imagen dada a los primeros padres de la humanidad se transmite en forma igual a cada individuo sin diferencia de castas o niveles sociales; es dada en igual grado a cada uno, tanto al hombre como a la mujer. Por tanto, al trabajar seis días y descansar en el séptimo imitando a Dios en la creación, los seres humanos celebran su dignidad y su igualdad como imágenes de Dios en el mundo. Al ser imágenes de Dios, son sus representantes en el mundo; el poder de representación les da un dominio administrativo sobre la creación para usar razonablemente de ella y facilitar su desarrollo y su función, pero no para explotarla arbitrariamente. Asimismo, el dominio administrativo conferido a la humanidad en la creación, le da el derecho a cada ser humano a usufructuar los bienes de la tierra para su subsistencia y desarrollo en medio de la comunidad humana.

La tradición sacerdotal trasciende la visión particularista del Deuteronomio. Pues mientras este último se concentra en Israel como objeto de la acción liberadora de Yahvé, la tradición sacerdotal ofrece una visión universal que se extiende a la humanidad entera.

¹⁷ Ver Gerhard F. Hasel, "Sabbath", *ABD* 5. 850-51.

¹⁸ Ver de Vaux, *Ancient Israel*, 475-83.

[90] En este enfoque universal, el sábado es el reconocimiento de la soberanía del Dios creador que ha hecho al ser humano partícipe de su misma imagen, capaz de conocer, tomar decisiones y amar libremente; el sábado celebra la acción creadora que ha hecho el ser humano capaz de dialogar con Dios y entrar en una relación de alianza con él. Esta visión universal tiene un enorme potencial para romper las estructuras sociales que oprimen la igualdad y la dignidad de los seres humanos. Es la visión que guía los documentos de nuestro tiempo sobre la dignidad de la persona humana y sus derechos, y estimula la sed de justicia en los pueblos y en los grupos oprimidos.¹⁹

La particularidad del ritmo de la semana es que no sigue el ritmo del tiempo fijado por los astros; el ritmo de la semana es independiente del mes y del año. La persona humana al trabajar seis días y descansar el séptimo, en el ritmo de la semana celebra su liberación de los poderes astrales.²⁰ Esta celebración es muy significativa religiosa y políticamente en un ambiente, como es el babilónico, en que las divinidades que guiaban y sustentaban al poder babilónico eran astrales.

Los redactores sacerdotales, que actuaron en gran parte en el destierro babilónico, estuvieron expuestos a la explicación babilónica del trabajo descrita en el mito de *Atrahasis*.²¹ De allí que sea posible descubrir, en el Génesis y el Éxodo, un contraste entre el concepto babilónico de trabajo y el concepto bíblico-sacerdotal. Según el concepto babilónico, los humanos deben soportar el trabajo duro e intermitente porque fueron creados para aliviar el trabajo agobiante de los dioses subalternos. Según el concepto bíblico-sacerdotal, en cambio, los humanos son llamados por Dios a imitar su trabajo en la acción creadora y a disfrutar su descanso. Según los redactores sacerdotales, los israelitas responden a este llamado del Creador observando la

¹⁹ Ver Segundo Concilio Vaticano, *La Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo moderno, Gaudium et Spes*, 34; National Conference of Catholic Bishops, *Economic Justice for All: Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and U.S. Economy*, 31-34; III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Documento de Puebla: La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, 182-84. Este último documento dice: "El hombre eternamente ideado y eternamente elegido en Jesucristo, debía realizarse como imagen creada de Dios, reflejando el misterio divino de comunión con sí mismo y en la convivencia con sus hermanos, a través de una acción transformadora sobre el mundo. Sobre la tierra debía tener, así, el hogar de su felicidad, no un campo de batalla donde reinasen la violencia, el odio, la explotación y la servidumbre" (nº 184).

²⁰ Ver Cazelles, *Autour de l'Exode*, 127-28.

²¹ Ver *Atrahasis*, ANET³ 104-06, 512-14.

[91] pausa del sábado en el ciclo de la semana. Hacen asimismo de esta respuesta un signo de su identidad religiosa y social y, en el destierro, una protesta política implícita contra la ideología opresora del poder dominante.²² La perspectiva babilónica del trabajo, en la forma como es percibida por los israelitas desterrados, encuentra su equivalente en las ideologías y praxis económicas de nuestro tiempo en que el trabajador es explotado a beneficio de los poderosos. Para los lectores modernos de la Biblia, en tierras de opresión, el texto despierta la conciencia de su condición de explotados y los mueve a bregar juntos para lograr el respeto de su condición humana en el trabajo.²³

3.2.2. "Honra a tu padre y a tu madre" (Ex 20:12; Dt 5:16)

El quinto mandamiento está formulado también en segunda persona masculina singular. Se dirige a los jefes varones de la comunidad y tiene por objeto el respeto debido al padre y a la madre por igual. Los dos están en pie de igualdad por lo que a la función reproductiva se refiere. La procreación era de suma importancia para la subsistencia de la familia y de la sociedad, y para el honor del padre. Este mandamiento exige la relación respetuosa de los hijos para con sus padres; de los que han recibido la vida con respecto a los que se la han dado. En el Israel antiguo, además de la vida, los padres transmitían a sus hijos las tradiciones que daban identidad a la comunidad (Prov 1:8-9; Eclo 3:1-16). El texto del mandato asegura que los que honran a sus progenitores, que les han dado la vida, gozarán de longevidad y perpetuarán su nombre por generaciones. La honra que los hijos deben a sus padres es un derecho que éstos conservan hasta la muerte (Prov 19:26; 20:20; Eclo 3:12); la senilidad de los padres no exime a los hijos de su obligación para con ellos, ni da a la sociedad el derecho a eliminarlos. Los términos padres e hijos en este contexto se deben ubicar dentro de la estructura de la familia en sentido amplio, característica del Israel antiguo, en que varias generaciones vivían bajo el mismo techo.²⁴

²² Ver J. Severino Croatto, "¿Cómo releer la Biblia desde su contexto socio-político? Ejercicio sobre algunos temas del Pentateuco", *Revista Bíblica* 53, N° 44 (1991) 197-203.

²³ Ver Juan Pablo II, *Laborem Exercens*; Gregory Baum, *The Priority of Labor: A Commentary on "Laborem Exercens"*, *Encyclical Letter of Pope John Paul II* (New York: Paulist Press, 1982).

²⁴ La sociedad israelita premonárquica -estaba basada sobre el sistema de parentesco, el cual tenía tres niveles: la tribu (šēbet/maṭṭeh), el clan (mišpāhâ) y la casa paterna o familia (bêt-'āb). La casa paterna comprendía todos los descendientes directos de un ascendiente todavía vivo; incluía el padre de familia, su mujer (o mujeres), sus hijos con sus esposas, sus nietos y sus esposas, e hijos e hijas no casados. Además incluía a los esclavos con sus familias y a todos los dependientes sin relación de parentesco como eran los trabajadores y, a veces, levitas residentes. Este concepto de familia continuó durante la monarquía. Ver C.J.H. Wright, "Family", *ABD* 2. 761-68; Raymond F. Collins, "Ten Commandments", *ABD* 6.385; Stamm y Andrew, *Ten Commandments*, 95-6; J. Gamberoni, "Das Elterngesetz im Alten Testament", *BZ*, NS 8 (1964) 161-90; y H. Kremers, "Die Stellung des Elterngesetzes im Dekalog", *EVT* 21 (1961) 145-61.

[92] Este mandamiento se originó probablemente en las instrucciones impartidas en los clanes; lo confirman las referencias numerosas que se encuentran al respecto en la literatura sapiencial.²⁵ Además de las amonestaciones sobre el respeto y obediencia debidos a los padres, los textos bíblicos contienen también castigos para los que faltan al respeto para con ellos. El Código de la Alianza impone pena de muerte contra el hijo que maldice o pega a su padre o a su madre (Ex 21:15-17). El Deuteronomio la impone para el hijo rebelde (21:18-21). En Babilonia, en cambio, no había penas tan severas para el caso. El Código de Hammurabi, por ejemplo, castigaba al hijo que agredía a su padre no con la muerte sino con la amputación de una mano.²⁶ La severidad de la ley israelita se basa en que el respeto por los padres es parte esencial de la alianza. Su violación es un crimen contra el autor de la alianza y contra la comunidad misma. Este concepto de crimen diferencia las leyes de Israel de las de los países vecinos del Medio Oriente antiguo.²⁷

3.2.3. "No matarás" (Ex 20:13; Dt 5:17)

El sexto mandamiento usa el verbo hebreo *rāṣah*, el cual tiene su historia semántica particular. En un principio, este verbo significó el acto violento del homicidio sin ninguna consideración de motivos, pudiendo ser un homicidio deliberado o indeliberado. Luego su significado se limitó al caso del homicidio deliberado, perpetrado por sentimientos de odio o por malicia.²⁸ En la literatura

²⁵ Ver, por ejemplo, Prov 1:8; 4:1; 6:20; 15:5,20; 17:25; 19:26; 20:20; 23:22,25; 28:24; 30:17.

²⁶ Ver Code of Hammurabi, 195 (ANET³, 175).

²⁷ Ver Phillips, *Criminal Law*, 82.

²⁸ La narración de las ciudades de refugio conservan el sentido primitivo de *rāṣah* (Nm 35:9-34; Dt 4:41-43; Jos 20:1-9). Estas ciudades fueron establecidas como lugar de asilo "para el que hubiese matado (*rōṣēah*) a alguien sin intención". La finalidad era que éste pudiera escapar de la justicia sumaria del vengador (*gō'ēl*) de sangre y brindarle la posibilidad de un juicio justo a cargo de los ancianos de la ciudad de refugio. Estos determinaban si el homicidio había sido intencional o no. Ver Childs, *Exodus*, 419-21.

[93] profética y sapiencial a partir del siglo octavo el verbo *rāṣah* tomó invariablemente el sentido de violencia intencional y maliciosa (Is 1:21; Os 6:9; Job 24:14; Prov 22:13; Sal 94:6). Este es el sentido que tiene el verbo en el sexto mandamiento: prohíbe el homicidio intencional y niega a la persona el derecho de tomar la ley en sus propias manos para satisfacer deseos de venganza; prohíbe asimismo el abuso de poder. Pero, en el Israel antiguo, este mandamiento no excluía la pena capital ni prohibía matar a los enemigos en tiempo de guerra.²⁹ Pero, sí incluía, en el ambiente sálmico y sapiencial, la prohibición del homicidio indirecto que se comete cuando se priva a la persona de lo necesario para vivir. Así dice el Salmo: "Trituran, Yahvé, a tu pueblo, oprimen a tu heredad; asesinan a viudas y extranjeros residentes, matan (*yěraṣṣēhū*) a los huérfanos" (Sal 94:5-6). Job se hace eco de esta crítica cuando dice: "De madrugada se levanta el asesino (*rōṣēah*) para matar al pobre y al indigente" (Job 24:14).³⁰

Tanto el Código de la Alianza (Ex 21:12) como las leyes del Deuteronomio (19:11-13), las sacerdotales del Código de Santidad (Lv 24:17) y las de Nm 35:16-21, castigan el homicidio intencional y malicioso con la pena de muerte. Algunos autores destacan que estas leyes aplican la ley del talión aludida en Ex 21:23-25; Dt 19:21; y Lv 24:19-20. Según ellos, esta aplicación manifiesta un sentido de justicia superior a la de los otros países del Medio Oriente antiguo.³¹ La explicación corre como sigue. Estos países admitían el sistema doble: el castigo físico o la compensación monetaria. Ahora bien, este sistema daba ventaja al rico. Pues mientras éste podía pagar la compensación, el pobre

²⁹ Ver T. R. Hobbs, *A Time for War. A Study of Warfare in the Old Testament* (Wilmington, DE: Glazier, 1989).

³⁰ Ver Collins, "Ten Commandments", 385-86.

³¹ Ver A. S. Diamond, "An Eye for an Eye", *Iraq* 19 (1957) 151-55; William F. Albright, *History, Archaeology, and Christian Humanism* (New York: McGraw-Hill, 1964) 74, 98-99; Shalom M. Paul, *Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law* (VTSup, 18; Leiden: Brill, 1970) 75-77; M. Greenberg, "Some Postulates of Biblical Criminal Law", en *Yehezkiel Kaufmann Jubilee Volume* (ed. M. Haran, Jerusalén: Magnes, 1960) 5-28; Greenberg, "More Reflection on Biblical Criminal Law", en *Studies in Bible* (ed. S. Japhet Scripta Hierosolymitana 31; Jerusalén: Magnes, 1986) 1-17; y Greengus, "Law", 248-49.

[94] no tenía otra alternativa que ser ejecutado.³² Las leyes bíblicas, en cambio, al no permitir la compensación monetaria, hacen que el transgresor rico tenga que padecer el mismo castigo que el pobre. Asimismo dichos países daban al responsable del delito la posibilidad de un sustituto para la pena. Así el Código de Hammurabí dice: "Si por un defecto de construcción una casa se desmorona y mata al hijo del dueño, el hijo del constructor que construyó la casa debe ser ejecutado".³³ En las leyes bíblicas, en cambio, al no haber substitución de persona, sólo el responsable del delito sufre la pena. Como dice el Deuteronomio (24:16): "Los padres no serán ejecutados por culpa de los hijos ni los hijos por culpa de los padres; cada uno será ejecutado por su propio pecado".³⁴ Otros autores concuerdan con los antedichos en que el rechazo de la substitución de persona y el esmero en el castigo proporcionado distinguen a las leyes bíblicas. Pero éstos difieren de aquellos en que consideran las alusiones a la ley del talión (Ex 21:23-25; Dt 19:21; Lv 24:19-20) como adiciones tardías, introducidas por el último redactor del Pentateuco. Para ello destacan las incoherencias presentes en dichos textos. Piensan, además, que dicho redactor no tuvo en mente una aplicación literal del talión sino que lo tomó como un modelo para calcular una compensación justa y proporcionada.³⁵ En realidad, no hay texto alguno en la Biblia que aplique literalmente las cláusulas de la ley del

³² En la Mesopotamia antigua, Hammurabi introdujo la ley del talión incluyendo la pena de muerte, pero al mismo tiempo mantuvo la práctica antigua de la compensación monetaria, compensación que se evaluaba de acuerdo al nivel social del damnificado. Ver J.J. Finkelstein, "Ammişaduqa's Edict and the Babylonian 'Law Codes'", *JCS* 15 (1961) 98; Paul, *Covenant*, 75-77. Los Hititas nunca tuvieron la pena de muerte y los Asirios tenían la pena de muerte con la alternativa de la compensación pecuniaria. Ver Greengus, "Law", 249.

³³ Code of Hammurabi, 230 (ANET³, 176).

³⁴ El Deuteronomio, en su versión del Decálogo (5:9), conserva la fórmula antigua de responsabilidad colectiva que se encuentra en Ex 20:5. Pero luego en 7:10 hace una revisión enfática: restringe la retribución al individuo responsable de la acción.

³⁵ Ver Phillips, *Criminal Law*, 96-99; V. Wagner, *Rechtssätze in gebundener Sprache und Rechtssatzreihen im israelitischen Recht* (BZAW 127; 1972) 3-5; De Vaux, *Ancient Israel* 149-50; B.S. Jackson, *Essays in Jewish and Comparative Legal History* (Leiden: Brill, 1975) 75-107; Gordon J. Wenham, *The Book of Leviticus* (MCOT; Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1979) 283 y 312; S.E. Loewenstamm, "Exodus XXI 22-25", *VT* 27 (1977) 352-60; Raymond Westbrook, "Lex Talionis and Exodus 21,22-25", *RB* 93 (1986) 52-69; Westbrook, *Studies in Biblical and Cuneiform Law* (CRB 26; Paris: Gabalda, 1988) 41-47; y H. B. Huffmon, "Lex Talionis", *ABD* 4.321-22.

[95] talión; no hay, por ejemplo, ningún caso de mutilación taliónica, excepto el caso de Dt 25:11-12.

Además del sentido de la responsabilidad personal y el esmero en mantener la debida proporción en la pena, hay que agregar que las leyes bíblicas se distinguen por la preeminencia que dan a la vida humana. Esto se advierte sobre todo en la última redacción del Pentateuco en la cual se rechaza enfáticamente la compensación pecuniaria por el homicidio premeditado (Nm 53:31; Dt 19: 10-13). Para los texto de tradición sacerdotal, la vida que está en la sangre humana tiene un valor inapreciable. De allí que su violación premeditada cause tal contaminación que no puede ser limpiada sino por la ejecución del culpable (Nm 35:33; Gn 9:5b-6). Produce una contaminación de la tierra totalmente incompatible con la santidad de Dios que habita en ella (Nm 35:34). El valor inapreciable de la vida de la persona humana se basa en su carácter de imagen de Dios (Gn 9:6). Esta imagen proviene de la creación misma (Gn 1:26-27) y se encuentra, por ende, en la vida (en la sangre, según los antiguos) de todo ser humano. El homicidio injustificado está prohibido precisamente porque es un golpe letal contra la imagen de Dios que está en la vida concreta del individuo humano. El fundamento de esta prohibición contiene sin duda una concepción universalista de la dignidad del ser humano; en estos textos, la concepción universalista parece restringirse a la vida física del individuo, pero para el lector moderno, consciente de los valores de la persona, el texto abre todo su potencial moral, apropiado para alimentar el sentido de dignidad humana y apto para ayudar a cambiar estructuras sociales y políticas discriminatorias y opresivas. Así, *Gaudium et Spes* dice:

*Todas las ofensas contra la dignidad humana son acciones criminales. Tales son las condiciones infrahumanas de vida, deportaciones y encarcelamientos arbitrarios, esclavitud, prostitución, la venta de mujeres y niños, condiciones degradantes en el trabajo en que los seres humanos son tratados como meros instrumentos para la ganancia y no como personas libres y responsables. Acciones como tales envenenan la civilización; rebajan a sus perpetradores más que a las mismas víctimas, y militan contra el honor del Creador.*³⁶

La conciencia de la dignidad de la persona humana se ha desarrollado tanto en los últimos siglos que ha surgido una fuerte oposición contra la pena de muerte. Han contribuido a esta oposición, además de un conocimiento más profundo de la dignidad

³⁶ Concilio Vaticano Segundo, *Gaudium et Spes*, 28.

[96] de la persona, dos consideraciones más: primero, la primacía de la dimensión educacional del castigo sobre el aspecto puramente vindicativo; segundo, la desacralización del poder político y el conocimiento de sus limitaciones que lo exponen a errores y abusos. En las iglesias cristianas, se añade que la abolición de la pena de muerte condice más con el espíritu del evangelio, expresado en la historia de la mujer sorprendida en adulterio (Jn 8:1-11), en la cual Jesús no sólo no la condena a muerte, sino que dice a sus acusadores: "Aquél de ustedes que no tenga pecado, que le tire la primera piedra". En esta historia, los acusadores son invitados a reconocer su propia complicidad en el crimen que ocurre en la sociedad.³⁷ Con respecto a la pena de muerte, Juan Pablo II ha hecho recientemente una afirmación importante, una de cuyas frases dice:

La naturaleza y el alcance del castigo deben ser evaluados atentamente y la decisión debe ser tomada con cuidado. No se debe llegar al extremo de ejecutar al delincuente excepto en casos de absoluta necesidad: en otras palabras, cuando no hay otra forma de defender la sociedad. Hoy sin embargo, como resultado de los mejoramientos estables en la organización del sistema penal, dichos casos son muy raros, si no prácticamente inexistentes.³⁸

3.2.4. "No cometerás adulterio" (Ex 20:14; Dt 5:18)

El séptimo mandamiento, como el anterior y el siguiente, es lacónico.³⁹ No trae explicación alguna. No dice qué se entiende por adulterio. La explicación se toma de Dt 22:22-24 y Lv 20: 10-12. Estos textos dan la pauta de que el adulterio, entendido como crimen, es la unión sexual de un hombre con la mujer, sea casada o comprometida, de otro hombre de la comunidad.⁴⁰ No incluye

³⁷ Ver J. Langan, "Capital Punishment", *TS* 54 (1993) 111-24; H. de Lavalette, "Moralistes de peine de mort", *Etudes* 350 (1979) 809-19; G. Caprile, "Recenti orientamenti episcopali sul problema della pena capitale", *Civiltà Cattolica* 130 (1979) 148-63; J.-M. Aubert, *Chrétien et peine de mort* (Paris: Desclée, 1978); P. Valadier, "Des évêques pour l'abolition de la peine de mort", *Etudes* 348 (1978) 683-90; J. Toulat, *La peine de mort en question* (Paris: Pymalion, 1977).

³⁸ Juan Pablo II en su Carta Encíclica: *Evangelium Vitae*, 56.

³⁹ Sobre el adulterio en el Israel antiguo, ver Phillips, *Criminal Law*, 110-29; Elaine Adler Goodfriend, "Adultery", *ABD* 1.82-6.

⁴⁰ Como dice Phillips (*Criminal Law*, 10-11), "crimen" es la violación de una obligación impuesta por la ley, una violación que es vista como un peligro para la comunidad y que trae como resultado el castigo del reo en nombre de la misma. El concepto de crimen considera la violación no como un daño sufrido por un individuo, sino como un daño para la comunidad. Por tanto el proceso legal contra dicha violación compete a la comunidad y no al individuo. Este no puede parar el proceso, ni sacar ganancias de ello. El individuo ofendido, por su parte, puede exigir reparación de los daños sufridos en una acción civil, en que el caso se desarrolla entre individuos, entre el demandante y el demandado.

[97] el adulterio de un marido con una mujer soltera. El mandamiento se dirige a los jefes varones de las familias y se refiere a la violación del derecho familiar en una sociedad patriarcal. En ella, el adulterio era considerado un ataque contra la propiedad exclusiva del marido sobre la sexualidad de la esposa. El deber de la esposa era "edificar" la casa del esposo con la procreación de hijos legítimos; los hijos bastardos en una sociedad patrilineal eran una abominación. Además el adulterio era un ataque contra la autoridad del marido responsable de la solidaridad e integridad de la familia. En el adulterio los dos participantes eran condenados a pena de muerte (Dt 22:22-24 y Lv 20:10-12). La razón del mandamiento es eminentemente social. El aspecto social era fortalecido por el religioso. Este destacaba que el adulterio era un asalto a la santidad del núcleo familiar establecido por Dios (Gn 2:18,24). Era un "pecado grande" (Gn 20:9), un "pecado contra Dios" (Gn 20:6; 39:9), un pecado de alta traición (Jr 9:2). Este pecado colocaba a los que lo cometían en la categoría de los asesinos (Job 24:14-15). El adulterio era considerado como uno de los crímenes que contaminaban de tal manera la tierra que la obligaban a escupir sus habitantes (Lv 18:20,24-25). Desde antiguo, la prohibición del adulterio fue parte esencial de las condiciones de la alianza y su violación era castigada con pena de muerte.

Los países vecinos también consideraban el adulterio como un pecado grande y lo castigaban con pena de muerte: pero ellos veían el adulterio como una ofensa secular contra el marido y su preocupación principal era reparar el derecho dolado de éste.⁴¹ En Israel, en cambio, el adulterio era principalmente una ofensa sagrada contra Dios y, en virtud de la alianza, era un deber absoluto de la comunidad ejecutar al adúltero. A esto se agregaba la violación de la paternidad legítima y la violación de la propiedad del marido. Por consiguiente, actos de justicia para la comunidad eran defender la sacralidad de la unión matrimonial y proteger la legitimidad de la descendencia.

3.2.5. "No robarás" (Ex 20:15; Dt 5:19)

El octavo mandamiento prohíbe el robo pero no hace referencia al objeto que se prohíbe robar. A. Alt, basándose en Ex 21:16 y

⁴¹ Ver: Story of Two Brothers (ANET³, 24); Code of Hammurabi, 129-130 (ANET³, 171); Hittite Laws, 195 (ANET³, 196); Middle Assyrian Laws, 15 (ANET³, 181).

[98] Dt 24:7, sostuvo que el mandamiento se refiere al secuestro de personas. Con esta interpretación, pensó aclarar el problema de la distinción entre este mandamiento y el décimo.⁴² Los críticos bíblicos actuales descartan la teoría de Alt y dan un significado general a la prohibición. En este sentido, la acción prohibida es la apropiación furtiva o fraudulenta de una cosa ajena.⁴³ Las leyes mesopotámicas prohíben también el robo y lo castigan con el pago de varios múltiplos del valor de la cosa robada.⁴⁴ Un castigo semejante se encuentra en el Código de la Alianza (Ex 21:37). A diferencia de las leyes mesopotámicas, el mandamiento bíblico considera el robo no sólo como un daño para el individuo sino también y principalmente como un crimen, una ofensa contra la alianza, por tanto contra la comunidad misma. Por consiguiente, de acuerdo al octavo mandamiento, hacer justicia es no sólo hacer que el ladrón restituya varios múltiplos del valor de las pertenencias sustraídas. Es también y sobre todo hacer que la comunidad tome conciencia de su responsabilidad de proteger lo que pertenece a la persona contra todo darlo furtivo o fraudulento.

3.2.6. "No darás testimonio falso contra tu prójimo" (Ex 20:16; Dt 5:20)

El noveno mandamiento supone el procedimiento legal en que un miembro de la comunidad hace de testigo contra otro en una corte de ancianos. La declaración del testigo es esencial para el dictado de la sentencia. El testigo puede que diga la verdad (Prov 14:25) o puede que mienta (Dt 19:18; Prov 6:19). En ese escenario legal, este mandamiento prohíbe el testimonio falso o la mentira contra el prójimo, es decir, contra el conciudadano, incluyendo al extranjero residente.⁴⁵ Esta prohibición protege el derecho que el

⁴² Ver Albrecht Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israels*, (3 vols: Munich: C.H. Beck, 1953-1959) 1. 333-40.

⁴³ Vinzenz Hamp dice que la etimología de *gnb* y todos los ejemplos en que esta raíz ocurre no se relacionan con secuestro de personas ("*Gánabh*", *TDOT* 3. 39-45). Ver también Childs, *Exodus*, 423-24; A. Jepsen, *ZAW* 79 (1967) 294; y J.P. Hyatt, *Exodus* (NCBC; Grand Rapids: Eerdmans, 1971) 215.

⁴⁴ Code of Hammurabi, 254-55; 265 (ANET³, 176-77); Hittite Laws, 57-64, 67-69 (ANET³, 192-93); y Raymond Westbrook, "Punishments and Crimes", *ABD* 5. 554.

⁴⁵ El "prójimo" protegido por el mandamiento incluye a personas de otra familia, otro clan u otra tribu en la sociedad israelita. Además incluye al extranjero residente, por lo que se puede ver en el Código de la Alianza (Ex 22:21; 23:9), el Deuteronomio (10:18-19), y el Levítico (19:33-34). Ver Christiana van Houten, *The Alien in Israelite Law* (JSOTSup 107; Sheffield: JSOT Press, 1991).

[99] individuo tiene al proceso justo defendiéndolo contra la amenaza de una acusación falsa. Protege sobre todo a los débiles y pobres contra las maquinaciones de los poderosos que tienen los medios para comprar o sobornar testigos. La historia de la viña de Nabot (1 Re 21:1-16) es un ejemplo de las consecuencias horrendas del testimonio falso.

Los códigos mesopotámicos dedican gran atención al tema de los testigos en los juicios; estimulan el testimonio veraz y castigan severamente denuncias infundadas. En general el testigo falso sufre el mismo castigo que el que él buscó para su prójimo.⁴⁶ El noveno mandamiento, por su parte, da al testimonio falso el carácter de crimen contra la alianza. Es un daño para la comunidad misma y ésta tiene la responsabilidad de castigar la violación cometida y disuadir una transgresión futura. Animado con este espíritu, el Deuteronomio (19:19-21) aplica la pena de muerte para el testigo falso que busque la muerte del acusado.⁴⁷

3.2.7. "No codiciarás la casa de tu prójimo" (Ex 20:17; Dt 5:21)

El décimo mandamiento se dirige a los jefes varones de las familias para que respeten el derecho de propiedad exclusiva que cada jefe de familia tiene sobre su casa, su esposa, sus esclavos y todas sus pertenencias. Se trata de un derecho inviolable. El mandamiento nos llega en dos versiones (Ex 20:17; Dt 5:21). Ambas contienen una prohibición doble.⁴⁸ La versión de Ex 20:17 repite el mismo verbo "codiciar" (*hāmad*) para ambas prohibiciones: "No codiciarás la casa de tu prójimo; no codiciarás la mujer de tu prójimo..." Esta versión prohíbe primero codiciar la casa y luego la mujer del prójimo, e incluye en la prohibición todas las pertenencias de éste nombrando especialmente sus esclavos, su buey y su burro.⁴⁹ La segunda prohibición probablemente es una

⁴⁶ Ver Code of Lipit-Ishtar, 17 (ANET³, 160); y Code of Hammurabi, 1-4, 11 (ANET³, 166).

⁴⁷ Ver Paul, *Covenant*, 74, n. 4.

⁴⁸ La maldad de la codicia es muy conocida en la literatura egipcia antigua. Ver Protestation of Guiltlessness (B₃) (ANET³ 35); Instruction of the Vizier Ptah-Hotep, 295 (ANET³ 413); Instruction for King Meri-Ka-Re, 40 (ANET³, 415); y Eloquent Peasant, 290 (ANET³ 409).

⁴⁹ Observa William L. Moran que "la mujer" en el décimo mandamiento no es simplemente un bien mueble del marido ya que ella no era un bien que el marido podía vender, intercambiar o dejar en herencia. Ver Moran, "The Conclusion of the Decalogue (Ex 20,17 = Dtn 5,21)", *CBQ* 29 (1967) 552.

[100] adición posterior que desarrolla el concepto de "casa" de la primera prohibición; explica la "casa" por lo que hay en ella.⁵⁰

La versión de Dt 5:21, en cambio, alterna "codiciar" (*hāmad*) con "desear" (*hitē'awweh*): alternación probablemente estilística. Además invierte la ubicación de dos términos "la casa" y "la mujer". Pone "la mujer" en la primera prohibición y pasa "la casa" a la segunda. Esta inversión destaca el valor de la mujer y la separa de los bienes que el israelita puede negociar; es una expresión de la preocupación humanitaria de la redacción deuteronomista. Además de esta inversión de términos, agrega "su campo" en la segunda prohibición para aclarar que los bienes raíces están incluidos en el mandamiento.

Para distinguir el décimo mandamiento del octavo ("No robarás") se ha dicho que mientras el octavo prohíbe el robo perpetrado, el décimo proscribía la intención misma de hacerlo. Pero esta distinción no parece exacta porque el verbo *hāmad* ("codiciar") no significa un simple pensamiento o fantasía: incluye un deseo que, una vez aceptado, modifica la actitud y la conducta de la persona, y tiene la capacidad de dar comienzo a la acción para conseguir el objeto. En el caso, puede inducir la persona a iniciar intrigas o urdir tramas, con medios legales o ilegales, para tomar posesión de algo que no le pertenece.⁵¹ La prohibición, por un lado, protege el derecho de la familia israelita a tener su vivienda, una parcela de tierra y los medios para trabajarla. Por otro lado, prohíbe la acumulación desmesurada e injusta de riquezas a beneficio de pocos con el consecuente empobrecimiento de gran parte de la población; acumulación que acarrea la centralización del poder económico y político en manos de los ricos para su propio provecho. Refiriéndose a los poderosos que se apropiaban injustamente de los bienes de los pobres, el profeta Miqueas dice: "Codician

⁵⁰ Sobre el concepto de casa, familia y el rol de la mujer en la familia patriarcal, ver Harry A. Hoffner, "Bayith", *TDOT* 2.107-16; C.J.H. Wright, "Family", *ABD* 2. 761-69; y Phyllis A. Bitá, "Women (OT)", *ABD* 6. 951-57.

⁵¹ La mayoría de los exégetas, después de J. Herrmann, sostienen que el décimo mandamiento prohíbe el deseo que da comienzo a la tentativa, solapada o abierta, de tomar posesión de algo que pertenece a otro. Ver J. Herrmann, "Das zehnte Gebot", en *Beiträge zur Religionsgeschichte und Archäologie Palästinas* (Fest. Sellin; ed. A. Jirku; Leipzig: Deichert, 1927) 69-82; y Gerhard Wallis, "Chamadh", *TDOT* 4. 452-61. Ver especialmente el análisis de Klaus-Dietrich Schunck en "Wanting and Desiring", *ABD* 6. 866-87, donde el autor demuestra la relación de deseo con conducta tanto en *hmd* ("codiciar") como en *'wh* ("desear").

[101] (*hāmēdû*) campos y los roban, casas y las ocupan, oprimen al varón en su casa, al hombre con su heredad" (2:2). El profeta atestigua precisamente la acrecentada diferencia de clases que se produjo a mediados del siglo octavo; las riquezas se consolidaron en manos de pocos, la justicia se corrompió y los poderosos se apoderaron de las tierras de los pobres.⁵² Este mandamiento señala un factor de suma importancia en los problemas sociales de todos los tiempos: la acumulación codiciosa e injusta de las riquezas origina y acrecienta la diferencia entre ricos y pobres.

4. El Código de la Alianza

El Código de la Alianza no es un código de leyes en el sentido moderno de la palabra. Además de ser fragmentario e incompleto, es una combinación de leyes y amonestaciones. Se puede llamar código en el sentido antiguo. Ofrece muestras o ejemplos de la voluntad divina para la vida de Israel. Se puede dividir en normas culturales (20:23-26), grupos de leyes reforzadas con penas (21:1-22:19), exhortaciones sobre moral social y directivas religiosas (22:20-23:19). Las leyes de 21:1-22:20 tienen la forma condicional de las leyes de la Mesopotamia antigua y participan de una tradición semítica común. Las leyes condicionales típicas comienzan con la fórmula: "Si un hombre hace tal cosa..." (ver vg., Ex 21:7,26,28,33). Se ha observado que el término usado por "hombre" en el caso no es el genérico *'ādām* sino el exclusivamente masculino *'iṣ* ("varón"). Lo cual da a entender que estas leyes se dan a la comunidad a través de sus miembros varones, presupo-

⁵² Klaus-Dietrich Schunck ("Das 9. und 10. Gebot- jüngster Glied des Dekalogs", *ZAW* 96 (1984) 104-09) sostiene que el noveno y el décimo mandamientos, al tener la misma estructura, pueden tener el mismo origen: suponen una situación en que se hizo urgente defender al individuo contra los poderosos que usaban el falso testimonio contra los pobres y se apoderaban de sus bienes. Schunck piensa que eso sucedió en la segunda mitad del siglo octavo que se caracterizó por la enorme diferencia económica y social entre ricos y pobres, por la corrupción opresiva de la justicia y la pérdida de las tierras por los agricultores. Ver Philip J. King, *Amos, Hosea, Micah: An Archaeological Commentary* (Philadelphia: Westminster, 1988) 22. Los profetas Amos, Isaías y Miqueas son testigos de esta situación y reaccionan vehementemente contra ella en defensa de los oprimidos. Ver Am 5:10-12; 6:12b; 8:4-6; Miq 2:1-2; 2:8-9; 3:2-3,9-11; 7:2-3; Is 5:7-8,23. La tesis de Schunck es atractiva. Pero hay que tener en cuenta que, por ejemplo, Miqueas (4:1-2) y Oseas (2:1-2) suponen el conocimiento de la ley transgredida.

[102] niendo una sociedad patriarcal en que los varones son los únicos miembros de la sociedad con derecho pleno.⁵³ Dentro de esta misma concepción están las exhortaciones, expresadas en segunda persona masculina. Estas son de forma absoluta y expresan costumbres más características de Israel. En su conjunto las leyes presuponen una comunidad pastoril y agraria al mismo tiempo. El material legal pudo estar vigente en el tiempo premonárquico. Pero es difícil determinar el tiempo de la composición literaria del cuerpo mismo de leyes. Muy probablemente tuvo lugar antes de la reforma deuteronomista. Las amonestaciones, por otro lado, presentan influencia profética.⁵⁴ Se discute si tienen influencia deuteronomista.⁵⁵

4.1. Los grupos sociales y el trato de los esclavos

La comunidad israelita, descrita por el Código de la Alianza, estaba compuesta de libres y esclavos.⁵⁶ Entre los libres estaban los necesitados, como eran los pobres,⁵⁷ los huérfanos y las viudas. Convivían en la misma tierra los extranjeros residentes, descendientes de cananeos desposeídos y de emigrantes, cuya condición económica era muy vulnerable.⁵⁸ Los esclavos, por su parte, tenían origen diverso. Deudores insolventes vendían miembros de su familia e incluso se sometían a sí mismos como esclavos a servicio de sus acreedores (Lv 25:39-41). Prisioneros de guerra que no eran pasados a filo de espada eran reducidos a esclavitud (Num 31:9-18,32-35). Se podía comprar esclavos de las naciones vecinas (Lv 25:44-46; Ecl 2:7).⁵⁹

⁵³ Ver Bird, *Women*, 259.

⁵⁴ Para un buen resumen del problema histórico-crítico del Código de la Alianza, ver Childs, *Exodus*, 344-60, 451-64. Para un estudio más reciente, ver Jay W. Marshall, *Israel and the Book of the Covenant: An Anthropological Approach to Biblical Law* (SBLDS 140; Atlanta, Ga: Scholars Press, 1993).

⁵⁵ Lohfink, "Bundesbuch", 91-113.

⁵⁶ Para ver la proporción de libres y esclavos en el Israel antiguo, es interesante la información dada por Esd 2:64-65 y Neh 7:66-67. Según ésta, los adultos que volvieron de la cautividad babilónica estaban compuestos de 42.360 personas (30.000 hombres); el número de esclavos y esclavas era de 7.337. Ver Muhammad A. Dandamayev, "Slavery (OT)", *ABD* 6. 62-65.

⁵⁷ El Código usa tres términos diferentes para designar al pobre: *'ebyôn* (mendigo o indigente, Ex 23:6,11), *dal* (agricultor empobrecido, Ex 23:3), *'āni* (desprovisto de recursos y oprimido, Ex 22:24). Ver al respecto J. David Plains, "Poor, Poverty", *ABD* 5. 402-11.

⁵⁸ Ver De Vaux, *Ancient Israel*, 74-75.

⁵⁹ Ver Dandamayev, "Slavery (OT)", 63-64.

[103] El Código de la Alianza establece normas para la emancipación del "esclavo hebreo" (es decir, israelita) comprado por una persona privada.⁶⁰ Si era varón no podía ser obligado a servir como esclavo más que por seis años. Al séptimo debía ser dejado libre, a no ser que él decidiera permanecer esclavo para siempre. La esclava era tratada diferentemente; al terminar los seis años de servicio, el dueño podía hacerla su mujer o podía darla a su hijo como mujer o permitir que fuera redimida. El caso de la emancipación del esclavo israelita al cabo del sexto año de servicio encuentra cierto paralelo en el Código de Hammurabi que provee que el deudor hecho esclavo por insolvencia sea puesto en libertad al término del tercer año de servicio.⁶¹

Además de la emancipación del esclavo israelita, el Código de la Alianza establece medidas de moderación para el trato de los esclavos en general. Por ejemplo, si un esclavo era disciplinado, el castigo debía ser moderado y controlado. Si el esclavo resultaba muerto en el acto punitivo, el dueño debía ser castigado (Ex 21:20-21). El texto no aclara el tipo de castigo. Si el esclavo resultaba mutilado, el dueño debía compensar el daño infligido y la compensación era la emancipación del esclavo (Ex 21:26-27). Estas medidas de moderación, sin paralelo en las leyes del Medio Oriente antiguo, se caracterizan por el reconocimiento de ciertos derechos de los esclavos. Pues las medidas tienden al bien de los mismos esclavos como seres humanos más que al provecho que los amos pueden sacar de ellos.⁶²

⁶⁰ Se ha discutido mucho sobre el significado de "esclavo hebreo" en Ex 21:2. Algunos autores han entendido el término "hebreo" como apelativo, designando con ello a personas de diferentes nacionalidades, como los Hapiru, que no gozaban de los privilegios de los ciudadanos y sólo podían desempeñar servicios subalternos. Así Paul, *Covenant*, 45-46; H. Cazelles, *Études sur le code d'alliance* (Paris: Letouzey et Ané, 1946) 44-45; y U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus* (Jerusalén: Magnes Press, 1967) 265-66. Otros entienden el término "hebreo" como gentilicio, designando con ello a un miembro del pueblo israelita. Así parece entenderlo el mismo Código de la Alianza cuando en 21:8 opone "hebreo" a "extranjero". Así lo entiende claramente el Deuteronomio cuando en 15:12 identifica al "hebreo" como "tu hermano". Esta es la opinión que parece prevalecer entre los exégetas contemporáneos. Ver R. de Vaux, "Le probleme des Hapiru après quinze années", *JNES* 27 (1968) 221-28; Haytt, *Exodus*, 228; y Childs, *Exodus*, 468. En esta opinión, la emancipación de esclavos en cuestión se aplica a los esclavos israelitas, pero no a los extranjeros.

⁶¹ Ver Code of Hammurabi, 117 (ANET³, 170).

⁶² Ver Paul, *Covenant*, 78.

[104] 4.2. Preocupación por los necesitados

Además de estas medidas de moderación con respecto a los esclavos, el Código de la Alianza demuestra atención humanitaria sobre todo para los necesitados. Incluye entre éstos tres grupos internacionalmente conocidos, a saber, los pobres, las viudas y los huérfanos. Pero el Código de la Alianza añade un grupo más: los extranjeros residentes (*gērîm*).⁶³ Al tratar el tema de los necesitados, el Código tiene como propósito asegurar que se supriman la opresión y la injusticia, y se remedie la pobreza. El Código de Hammurabi usa también el trinomio: pobre, huérfano y viuda. Lo hace en el prólogo y en el epílogo, pero no lo menciona en el cuerpo del código. A diferencia del Código de Hammurabi, la colección de leyes del Código de la Alianza no sólo supone la existencia de la pobreza, sino que toma medidas serias para erradicarla.

El Código prohíbe abusar o ser injusto con todo necesitado, sea el pobre, el huérfano, la viuda o el extranjero residente. El abuso de cualquier tipo es prohibido como cosa grave, porque atrae la ira de Dios que es sumamente sensible al lamento del oprimido en la tierra de Israel, como fue sensible en la tierra de Egipto con el lamento de su pueblo oprimido. Como expresiones de abuso e injusticia, el Código señala la perversión de la justicia contra el necesitado, concretada sobre todo en el soborno de los jueces y la compra de testigos falsos (Ex 23:1-3,6-8). En respuesta al lamento del oprimido, Dios usa contra el opresor la destrucción y la muerte (Ex 22:21-24).

El Código también manda ser compasivo y compartir con el necesitado. Ser compasivo es dejar de aplicar una costumbre que resulta oprimente para el pobre, como era el préstamo a interés (Ex 22:25).⁶⁴ Ser compasivo es también saber aplicar la ley con

⁶³ El término *gēr*, hasta fines del siglo quinto a.C., tuvo el sentido social de extranjero que reside en Israel. Luego vino a designar a aquél que, no siendo de religión judía, quería pertenecer a ella. A éste se llamó luego "prosélito". Ver Christophe Bultmann, *Der Fremde in antiken Juda: Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff "ger" und seine Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung* (FRLANT 153; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992); Innocenzo Cardellini, "Stranieri ed 'emigrati-residenti' in una sintesi de teologia storico-biblica", *RivB* 40 (1992) 129-81; Christiana van Houten, *The Alien in Israelite Law* (JSOTSup 107; Sheffield: JSOT Press, 1991); N. Lohfink, "Poverty in the Law of the Ancient Near East and of the Bible", *TS* 52 (1991) 34-50.

⁶⁴ Todos los países vecinos de Israel practicaban el préstamo a interés. Ver C. Zaccagnini, "La circolazione dei beni", en *L'alba della civiltà* (ed. S. Moscati; 3 vols; Turín UTET, 1976) 2. 528-31; De Vaux, *Ancient Israel*, 170-71; John L. McKenzie, "Loan", *Dictionary of the Bible* (Milwaukee: Bruce Publishing Company, 1965) 515-16; y A. Kirk Grayson, "Mesopotamia" *ABD* 4.760.

[105] moderación, como es mandar que el manto del pobre tomado en prenda sea devuelto antes de anochecer porque es lo único que éste tiene para cubrirse del frío (Ex 22:27-27). Compartir es dejar que el pobre disfrute libremente los productos del campo y de la huerta en su año sabático (Ex 23: 10-11). El israelita debe ser compasivo con el necesitado como Dios ha sido y es compasivo con Israel .

Llama la atención que el Código de la Alianza encuadre muchas de las leyes en pro del necesitado dentro de la prohibición de oprimir al extranjero residente (Ex 22:21 y 23:9). El propósito de este encuadre enfático está expresado en la razón misma de la prohibición que dice: "No oprimirás ni vejarás al extranjero residente, porque extranjeros residentes fueron ustedes en Egipto" (Ex 22:21 y 23:9). Israel debe recordar que él fue extranjero en Egipto y que Dios lo liberó y lo hizo ciudadano libre en su propia tierra. Debe ver en el rostro del extranjero residente un recuerdo de lo que él fue en Egipto; recuerdo que lo debe llevar a imitar la compasión que Dios tuvo con él y a practicar esta imitación en el trato con el extranjero residente y con todos los necesitados de su propia gente como son los pobres, los huérfanos y las viudas.⁶⁵

Proteger al necesitado es celebrar la acción divina del éxodo y hacerse a si mismo instrumento de liberación para los otros. Dentro de este contexto de ideas, hacer justicia es restituir la persona a la condición social que le corresponde para que sea activa y libre en la sociedad: es hacer posible que el ser humano tenga los medios para ejercer su trabajo y desarrollar su productividad: es hacer posible que aquél que no pueda trabajar tenga lo necesario para su sustento. La justicia no se restringe a una clase social o a los que poseen carta de ciudadanía. No se funda sólo en el trabajo realizado. Se basa en último término en la voluntad de Yahvé, quien liberó a Israel de la esclavitud de Egipto; Yahvé no quiere que las personas, aún extranjeras, que viven dentro del territorio de la comunidad, padezcan necesidad. Yahvé ha dado a Israel la tierra que mana leche y miel (Ex 3:8,17: 13:5; 33:3) para que todos los que vivan en ella compartan sus riquezas.

5. Las leyes sociales del Deuteronomio

El Deuteronomio tuvo un largo periodo de formación que duró desde la mitad del siglo octavo hasta la mitad del sexto. La parte

⁶⁵ Ver Harry P. Nasuti, "Identity, Identification, and Imitation: the Narrative Hermeneutics of Biblical Law", *JLR* 4 (1986) 9-23.

[106] central (4:44-28:68) conserva, con inserciones posteriores, lo más antiguo del libro: conserva lo que fue la primera edición compuesta en la segunda mitad del siglo octavo y encontrada en el templo en 621 a.C. Esa primera edición sirvió de texto para la reforma del rey Josías. El Deuteronomio presupone que Dios comunicó su voluntad a Israel en el pasado. Esa voluntad se expresó en el Decálogo y en el Código de la Alianza. Ahora, quiere dar una actualización de la voluntad divina para la comunidad israelita en un nuevo período de crisis y transición. Como en el pasado así ahora Moisés es el mediador. Pero ahora Moisés habla en estilo exhortativo; quiere convencer a los que están en posición de autoridad a que modifiquen la forma de la realidad social. En general, quiere inducir a todos a la reforma de vida. El propósito es crear una sociedad en que reinen la justicia en las relaciones humanas y la lealtad con Yahvé. Para el redactor del tiempo del exilio, Moisés habla al Israel de su tiempo, al Israel en el exilio, y lo exhorta a que, una vez restaurado en la tierra, realice la sociedad ideal delineada en sus instrucciones. La figura de Moisés, que mira al futuro y comunica sus ideales, alienta el esfuerzo de los que luchan por la justicia social.⁶⁶

5.1. Justicia humanitaria con los esclavos israelitas

El Deuteronomio retoma la ley de la emancipación de los esclavos israelitas después de seis años de servicio, expresada en Ex 21:2-11, pero agrega que el dueño no debe despedirlos con las manos vacías, sino que debe cargarlos del regalo de su ganado, de su trigo y de su bodega (Dt 15:12-14). La razón del precepto es que Dios liberó a Israel de la esclavitud de Egipto y lo ha bendecido con sus bienes. Israel debe imitar la acción liberadora y munificente de Dios (Dt 15:14-15). Si Israel hace esto, Dios lo bendecirá y acrecentará su prosperidad (15:4-5).⁶⁷ Además, el Deuteronomio da a la ley de emancipación el carácter permanente de ciclo sagrado asimilándola a la ley del sábado. Lo hace estableciendo un paralelismo entre la emancipación al séptimo año después de seis años de servicio y el descanso del día séptimo después de seis días de trabajo. Lo mismo hace con la ley de la remisión de deudas. Esta asimilación muestra que, para el

⁶⁶ Ver Jeffries M. Hamilton, *Social Justice and Deuteronomy: The Case of Deuteronomy 15* (SBLDS 136; Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1992) 143-44.

⁶⁷ Con respecto a los esclavos no israelitas, el Deuteronomio no introduce ningún cambio; seguirán siendo esclavos a perpetuidad.

[107] Deuteronomio, el problema de los pobres y los oprimidos es de importancia neurálgica para el bienestar de la comunidad. Tiene tanta importancia como la observación del sábado.⁶⁸

5.2. Justicia humanitaria con los necesitados

El Deuteronomio no menciona el año sabático del campo después de seis años de cultivo (ver Ex 23: 10-11). Probablemente, porque concentra su interés en las personas. Prescribe, en cambio, el año sabático de cancelación de deudas para los deudores israelitas, aunque no para los extranjeros (Dt 15:1-6). Además, exhorta a los que poseen los bienes de la tierra a ser generosos en prestar sin interés al hermano necesitado aún cuando sepan que el año de remisión se acerca (Dt 15:7-11; 23:19-20). Además, instituye el diezmo trienal para ayuda del levita, el extranjero residente, el huérfano y la viuda (Dt 14:28-29; 26:12-15).⁶⁹ Exhorta asimismo a los cosechadores a no ser minuciosos en la recolección de las gavillas sino que dejen algo para el extranjero residente, el huérfano y la viuda (Dt 24:19-21). Para las fiestas de las Semanas y de los Tabernáculos, los israelitas son exhortados a compartir los bienes de sus cosechas no sólo con los miembros de la familia, libres y esclavos, sino también con el levita, el extranjero residente, el huérfano y la viuda (Dt 16:11-14).⁷⁰ Estas medidas forman parte de un sistema destinado a proveer ayuda a todos los que, por una razón u otra, no tenían lo necesario para vivir.

La justicia en el comercio es importante para todos los consumidores, pero sobre todo para los de limitados recursos. El Deuteronomio manda que los comerciantes tengan y usen las pesas y medidas justas en sus compras y ventas (25:14-15). En la estructura de la sociedad descrita por el Deuteronomio la justicia de la nación está en manos de los jueces. Israel (probablemente los ancianos de las tribus) debe nombrar jueces y magistrados en todas las ciudades "para que juzguen al pueblo con justicia"

⁶⁸ Ver Hamilton, *Social Justice*, 99-138.

⁶⁹ A la lista tradicional de los necesitados (el pobre, el huérfano, la viuda y el extranjero residente), el Deuteronomio añadió un grupo nuevo: los levitas (Dt 14:27,29; 26:11-13). El Deuteronomio usa tres términos para designar al pobre: *'ebyôn* (mendigo o indigente, Dt 15:4,7,9,11; 24:14); *'āni* (desprovisto de recursos y oprimido, Dt 15:11; 24:12,14,15); *maḥsôr* (pobre por perezoso, Dt 15:8). Ver al respecto Plains, "Poor", 402-11.

⁷⁰ Para la dimensión humanitaria del Deuteronomio, ver M. Weinfeld, *Deuteronomy and Deuteronomistic School* [Oxford: Clarendon Press, 1972] 282-97.

[108] (16:18).⁷¹ Estos reciben el precepto grave de evitar la parcialidad y el soborno (16:19). Su misión es descrita con una de las frases imperativas más enfáticas y contundentes del libro: "Justicia, sólo justicia, debes buscar" (*šedeq šedeq tirêdōf* 16:20). Esta misión es tan importante que de su cumplimiento depende la prosperidad de Israel y la posesión de la tierra que Dios le ha dado (16:20). Su cumplimiento en efecto es parte esencial de la exigencia de la alianza. Pues lo que Dios exige de Israel en la alianza es que "sirvas a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón y con toda tu alma; que guardes los preceptos de Yahvé, tu Dios, y los mandatos que yo te mando hoy, para tu bien" (10:12-13). Ahora bien, el Dios a quien Israel debe servir es el "Dios grande, fuerte y terrible, que no es parcial ni acepta soborno, hace justicia al huérfano y a la viuda, ama al extranjero residente, dándole pan y vestido" (10:18). Por lo tanto, concluye el Deuteronomio, "tú también ama al extranjero residente" (10:19a). La razón y el modelo a seguir en este amor es la conducta de Dios con Israel cuando éste era extranjero residente en Egipto (10:19b).

El Deuteronomio admite que no es posible eliminar la existencia del extranjero residente, del huérfano, y de la viuda: pero sostiene que es posible crear un sistema en que el emigrante, el huérfano y la viuda no sufran necesidad. "Nunca faltará un indigente (*'ebyôn*) en el país; por eso yo te mando: 'Abre la mano a tu hermano, al pobre (*'āni*) y al indigente (*'ebyôn*) de tu país'" (Dt 15: 11). La exhortación a la generosidad va acompañada con la promesa de que si se abre la mano al hermano, Dios aumentará en gran escala la prosperidad de la nación. Se crea una circulación de bienes que favorece a la comunidad (Dt 15:14-15).

El Deuteronomio determina las relaciones entre el gobernante y el gobernado, entre el rico y el pobre, entre el pudiente y el

⁷¹ Los magistrados (*šoṭērîm*) eran funcionarios responsables de asentar el dictamen por escrito y ejecutar las ordenes del tribunal o del juzgado. Además de las cortes locales presididas por jueces y magistrados, existía la corte en el santuario central (Dt 17:8-13). Esta, presidida por sacerdotes levitas y jueces laicos, funcionaba paralela a las cortes locales y trataba de casos técnicamente difíciles (17:8). Se discute si era una corte de apelación. El rey que, de acuerdo a las costumbres del Medio Oriente antiguo, era considerado el magistrado judicial por excelencia, en el Deuteronomio parece carecer de la función judicial. Se enfatiza que tiene la obligación de leer regularmente la ley para aprender a ser absolutamente obediente a ella; pues de esta obediencia depende la sobrevivencia de su dinastía (17:14-20). Ver Richard Clifford, *Deuteronomy* (OTM 4; Wilmington, DE: Michael Glazier, 1982) 98-100; Phillips, *Criminal Law*, 17-23; y De Vaux, *Ancient Israel*, 150-55.

[109] necesitado, no sólo en base a los principios de justicia comunicativa y distributiva, sino también y sobre todo en base a una justicia bienhechora impregnada de amor compasivo a imitación del amor de Dios para con Israel. Esta justicia bienhechora se manifiesta en la liberación de la esclavitud y la cancelación de deudas cada siete años, y de un modo especial en las diversas formas de participación de los productos del suelo con que se favorece al pobre e indigente. El Deuteronomio declara que esta justicia bienhechora corresponde al orden establecido por la liberación del éxodo y las consiguientes alianzas (Sinaí y Moab). Esta justicia bienhechora es un elemento esencial de la visión de Moisés para el Israel que va a salir del crisol del cautiverio babilónico. Su cumplimiento, por Israel restituido a la tierra, es el camino de la bendición para la nación (28:1-14). Es el camino de la vida (30:15-20) que asegura la sobrevivencia de la nación, la permanencia en la tierra, la prosperidad y la paz de la comunidad. Este sistema de justicia bienhechora impregnada de amor compasivo es un modelo para las naciones del mundo. A propósito dijo Moisés: "¿Qué nación hay tan grande que tenga leyes y decretos tan justos (*ṣaddîqim*) como toda esta enseñanza que yo les presento hoy?" (4:8).

6. El Código de Santidad

En la historia de Israel, la colección de las leyes deuterónicas encuentra un paralelo en el Código de Santidad (Levítico 17-26). La antigüedad del llamado Código de Santidad es un tema discutido. La opinión más común es que este Código representa la parte más antigua del Levítico y fue compuesta por los sacerdotes

[110] de Jerusalén al final del período monárquico. La ley del jubileo (Levítico 25), empero, es una añadidura postexílica al Código de Santidad.⁷² Los autores del Código de Santidad participan del concepto de la misión de Israel afirmada en Ex 19:5-6, según la cual toda la legislación del Sinaí es para que el Israel postexílico se comporte como una comunidad santa, distinta de todas las naciones, ejerciendo la función sacerdotal entre ellas y siendo modelo de sociedad justa en el mundo.

6.1. *Los grupos sociales*

De acuerdo al Código de Santidad, la sociedad israelita estaba compuesta de libres y esclavos. Los esclavos eran comprados de las naciones vecinas o adquiridos de entre los extranjeros residentes o eran descendientes de esclavos a perpetuidad (25:44-46a). Levítico 25, que es postexílico, prohíbe insistentemente que un israelita acepte o reduzca a otro israelita a esclavitud (25:39, 46b). Esta prohibición supone una práctica pasada, tal vez aún existente, de tomar israelitas como esclavos. Los libres, por su parte, se dividían en pudientes y necesitados; entre estos últimos descollaban los pobres (19: 10,15; 23:22)⁷³ y los extranjeros residentes (*gērîm*) expuestos a la explotación de los pudientes (19: 10,33,34; 25:35,45). Se dice que, en el período postexílico, hubo extranjeros residentes que llegaron a hacer fortuna (25:47). En este mismo periodo se enumeran entre los pobres a los jornaleros (*šēkîrîm*) y junto a éstos a los extranjeros (*tōšabîm*). Estos últimos eran una categoría nueva de dependientes que no tenían casa propia y se alojaban en las dependencias de su amo; eran semejantes a los extranjeros residentes, pero eran algo más que éstos; parece que estaban más asimilados social y religiosamente.⁷⁴

6.2. *La justicia social como imitación de la santidad de Dios*

Levítico 19, la parte más antigua del Código de Santidad, ofrece una relación íntima entre piedad religiosa y comportamiento social. En efecto, en este capítulo las normas para la vida social (vv. 3a,9-18) están yuxtapuestas a las regulaciones de orden cultural (vv.3b-8). Y ambas están ubicadas bajo la rúbrica: "Sed santos como yo soy santo" (v. 2). Esta rúbrica es un llamado a imitar la

⁷² La opinión más común es que el Código de Santidad fue compuesto en Jerusalén, en los últimos años de la monarquía, mientras el documento sacerdotal y el trabajo sacerdotal subsiguiente son del exilio y postexilio respectivamente. Ver J. Alberto Soggin, *Introduction to the Old Testament* (OTL; Philadelphia: Westminster, 1980) 138-44. Una opinión más conservadora pone todo el trabajo sacerdotal antes del exilio. Jacob Milgrom está en esta línea; él incluso invierte la antigüedad de los escritos: el Código de Santidad seña posterior a la reforma del rey Ezequías pero anterior al período postexílico, mientras el escrito sacerdotal (P) habría sido compuesto durante el período del templo de Silo y reelaborado en Jerusalén antes de la reforma del rey Ezequías. Ver Jacob Milgrom, *Levítico 1-16* (AB 3; New York: Doubleday, 1991) 27-34. Una tercera opinión piensa que tanto el Código de Santidad como los escritos y la redacción sacerdotales son postexílicos. Ver Baruch A. Levine, 'Leviticus, Book of', *ABD* 4. 311-21; y Levine, *Leviticus* (Philadelphia, 1988).

⁷³ El Código de Santidad usa dos términos para designar al pobre: *'āni* (desprovisto de recursos y oprimido, Lv 19:10; 23:22) y *dal* (agricultor empobrecido, Lv 19:15).

⁷⁴ Ver De Vaux, *Ancient Israel*, 75-76.

[111]santidad de Yahvé tanto en los actos de tipo cultural como en el comportamiento social; supone que se imita la santidad de Dios cuando se obedece sus preceptos. Es digno de notarse que este capítulo termina una larga lista de obligaciones de ética social con el precepto que dice: "Amarás al prójimo como a ti mismo" (v. 18b). Ahora bien, en este contexto, amar al prójimo es tomar partido por él y beneficiarlo.⁷⁵ El prójimo, a su vez, se identifica en particular con el pobre (19: 10,15,39), el sordo y el ciego (19:14), el anciano desvalido (19:32), el jornalero (19:13) y el extranjero residente (19:10,33,34). El extranjero residente es incluido dentro del concepto de prójimo para indicar que el amor debe llegar a todos los que habitan la tierra de Israel, aún cuando no sean israelitas. Para destacar esta idea, el texto repite el enunciado del precepto del amor aplicándolo particularmente al extranjero: "Amarás al extranjero residente como a ti mismo" (19:34).⁷⁶

6.3. Las instituciones sabáticas

Levítico 25, la parte más reciente del Código de Santidad, trata de dos instituciones sabáticas: el reposo sabático tradicional del campo (Lv 25:1-7; ver Ex 23: 10-11), y el jubileo (Lv 25:8-24), una institución no mencionada en los códigos anteriores. No hace referencia a la emancipación del esclavo israelita al sexto año de su servicio (ver Ex 21:2-11; Dt 15:12-18). La razón de la omisión es simple: Levítico 25 no admite que un israelita sea esclavo de otro israelita. Tampoco menciona la remisión sabática de deudas de acuerdo a Dt 15:1-11, pero en su lugar incluye la remisión de deudas en el año del jubileo.

Al tratar del año sabático del campo (25:1-7), el Levítico lo relaciona con la obligación del sábado; el campo también debe observar el sábado como signo de su pertenencia a Yahvé. Al dar el motivo social, el texto no alude al pobre, como hace el Código

⁷⁵ Para un estudio del verbo 'āhab con el significado de amor entre seres humanos incluyendo el sentido de lealtad política y de orientación de la mente y el corazón hacia el objeto elegido y la dedicación para conseguirlo, ver Katharine Doob Sakenfeld, "Love (OT)", *ABD* 4. 376-78; Hans-Peter Mathys, *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst: Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lv 19,18)* (OBO 71; Freiburg: Universitätsverlag, 1986) 12-24; W.L. Moran, "The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy", *CBQ* 25 (1963) 77-87; y Abraham Malamat "'Love Your Neighbors as Yourself.' What it Really Means?" *BAR* 16 (1990) 50-51.

⁷⁶ Dt 10:19a hace la misma aplicación del mandato del amor al extranjero residente.

[112] de Alianza (Ex 23:11). Asigna el producto natural del campo en el año de reposo a la familia con sus esclavos y esclavas, sus jornaleros y sus *tōšabîm* (extranjeros residentes). Esta asignación se debe probablemente a que el texto mira a promover, en la sociedad postexílica, la restauración de la unidad familiar en sentido amplio. En su conjunto, estos ciclos sabáticos basan las relaciones interpersonales y la estructura social en principios sociales que garantizan la igualdad social y el balance ecológico entre la humanidad y su ambiente.⁷⁷

El jubileo, que aparece por primera vez en Lv 25: 23-55, es una ley que prescribe una práctica cíclica, que se debe repetir cada cincuenta años en todo el país al mismo tiempo. Cada cincuenta años las tierras deben volver a sus dueños originales; los que cayeron bajo dependencia de otros y fueron alejados de sus familias, y no fueron rescatados antes del jubileo, tienen el derecho a ser rescatados y a volver a sus familias. Cada cincuenta años las deudas son remitidas y el campo debe descansar.

Se ha discutido mucho sobre el valor histórico y la aplicación práctica de esta ley. Los autores que tratan el tema se pueden dividir en tres grupos. El primero piensa que se puede reconstruir un ambiente social y económico donde el jubileo habría tenido una aplicación práctica. Los autores de este grupo ubican el jubileo en una economía agraria primitiva en que por razón de insolvencia uno podía perder la propiedad del campo, e incluso se exponía a ser reducido a esclavitud. La finalidad de la ley del jubileo era restaurar la situación inicial, devolviendo el campo y emancipando al esclavo. El propósito era salvaguardar la familia.⁷⁸ Una de las críticas contra esta teoría es que remonta la institución del jubileo a un período, al de la ocupación de la tierra, en que no hay documentación alguna que avalga el caso.

El segundo grupo busca paralelos en el Medio Oriente antiguo para probar la probabilidad histórica del jubileo. Ve en la práctica

⁷⁷ B. Uffenheimer, "Sabbath-Sabbatical-Jubilee", *Beth-Mikra* 100 (1985) 28-29. Cita tomada de Yairah Amit, "The Jubilee Law-An Attempt at Instituting Social Justice", *Justice and Righteousness: Biblical Themes and their Influence* (eds. Henning Graf Reventlow and Yair Hoffman; JSOTSup 137; Sheffield: JSOT Press, 1992) 50.

⁷⁸ Un representante de esta categoría es Robert North quien remonta la ley del jubileo al tiempo de la ocupación de la tierra. Ver su libro *The Sociology of the Biblical Jubilee* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1954). En una línea semejante de investigación se ubican J. van den Ploeg, "Studies in Hebrew Law", *CBQ* 13 (1951) 164-71; y E. Neufeld, "The Socio-Economic Background to Yobel and Šemiṭṭa", *RSO* 33 (1958) 53-124.

[113] del *mīšarum* y *andurārum* del Medio Oriente antiguo un paralelo relevante.⁷⁹ No hay duda que dicha práctica ofrece una base para la institución del jubileo. Cancelación de deudas, emancipación de esclavos, restitución del campo a su dueño inicial, ocurrían en el Medio Oriente antiguo. Pero eran sucesos que no estaban fijados de antemano por ley; sucedían al comienzo del reinado de un monarca y se repetían eventualmente durante su reinado; dependían enteramente de la voluntad del rey. Eran medidas esporádicas que se aplicaban a una situación existente, sin fuerza para el futuro. En cambio, el jubileo bíblico no depende de la benevolencia del gobernante; es una institución permanente establecida por Dios que se debe aplicar en forma cíclica, continua, universal y simultánea en la comunidad elegida.⁸⁰

El tercer grupo piensa que la ley del jubileo como tal es una expresión tardía e idealista que nunca se llevó a la práctica.⁸¹ El jubileo tiene como objeto mantener un ideal de justicia social que sirva para moldear la sociedad futura. Esta tesis tiene sus argumentos en favor. Además de que la ley parece encontrar obstáculos insuperables en la práctica, no hay prueba alguna de que de hecho se haya aplicado. Lv 27:16-25 y Nm 36:4 dependen de Levítico 25. No hay ninguna mención del jubileo en los libros históricos o proféticos. A esto hay que agregar la crítica contra las opiniones señaladas anteriormente. Para entender la formación de la ley del jubileo hay que tener en cuenta varios factores. La ley del jubileo supone la experiencia del desengaño bajo la conducción de los reyes, los cuales sobre todo desde el siglo octavo en adelante favorecieron el concepto de la tierra como mercancía en contra de la tierra como derecho de herencia, y ampararon el latifundismo con las consecuencias de pobreza y miseria de los trabajadores del campo que los profetas delataron.

⁷⁹ J. Lewy, "The Biblical Institution of Dērôr in the Light of Akkadian Documents", *ErIsr* 5 (1958) 21-31; J. Finkelstein, "Some New Misharum Material and its Implications", en *Studies in Honor of Benno Landsberger* (AS 16; Chicago, 1965) 233-46; y Christopher J. H. Wright, "Jubilee, Year of", *ABD* 3. 1025-30.

⁸⁰ Ver F. R. Kraus, "Ein Edikt des König Samsu-iluna von Babylon", *Studies in Honor of Benno Landsberger* (AS 16; Chicago: Chicago University Press, 1965) 225-31. Ver asimismo F. B. Kraus, *Ein Edikt des König Ammi-Saduqa von Babylon*, (SDIOAP 5; Leiden: Brill, 1958) 239; Raymond Westbrook, *Property and the Family in Biblical Law* (JSOTSup 113; Sheffield: JSOT Press, 1991) 44-52; Hamilton, *Social Justice*, 48-72; y Yairah Amit, "The Jubilee Law", 47-59.

⁸¹ E. Ginzberg, "Studies in the Economics of the Bible", *JQR* n.s. 22 (1932) 343-408; De Vaux, *Ancient Israel*, 175-77; Westbrook, *Property*, 36-57; y Amit, "The Jubilee Law", 47-59.

[114] Esa experiencia de desengaño incluye el resentimiento causado por el incumplimiento de las leyes sabáticas establecidas (Ex 21:2-11; 23,10-11; Dt 15:1-6). La ley del jubileo supone además la frustración de la comunidad postexílica que vivía en una extensión reducidísima de tierra cultivable en que no había lugar para que cada familia ocupara su propia parcela y cosechara su fruto para su bienestar. La ley del jubileo es una respuesta a dichas experiencias, y se formula con la añoranza de la supuesta igualdad socio-económica del período tribal cuando se distribuyeron las tierras. Es una añoranza que tiene su base en el hecho de que, en una sociedad agraria, el acceso a la tierra cultivable es el medio más importante para que la familia pueda sobrevivir. La ley del jubileo prohíbe el latifundismo; prohíbe que los individuos acumulen grandes extensiones de tierra cultivable para provecho exclusivo. Restaura el derecho de la persona a su tierra. Es una ley concreta. Como dice Jeffrey A. Fager, esta ley declara que esta persona, miembro de esta familia, tiene el derecho a ocupar esta determinada parcela de tierra cultivable y cosechar su producto para su bienestar.⁸² Mantener esta ley es crucial porque su cumplimiento es necesario para que la comunidad pueda subsistir, en una sociedad agraria. Su incumplimiento quebranta el orden establecido por Dios y crea el caos. En el fondo, el propósito de la ley del jubileo es impedir que se perpetúen las discriminaciones socio-económicas y disminuyan las causas que generen conflictos sociales. Cada cincuenta años las desigualdades socio-económicas deben terminar y cada miembro de la sociedad debe poder comenzar con un nuevo ciclo de oportunidades. La ley de jubileo es un ideal destinado a motivar a la sociedad a luchar por una vida mejor para que cada individuo pueda tener una existencia honorable con un mínimo garantizado de medios económicos.⁸³

Las motivaciones de la ley del jubileo señalan situaciones que se repiten en la historia de la humanidad. Su significado revive para el lector actual frente, por ejemplo, al problema de los países

pobres oprimidos por deudas internacionales, que los mantiene bajo un yugo esclavizante sin salida de liberación.⁸⁴

⁸² Jeffrey A. Fager, *Land Tenure and the Biblical Jubilee: Uncovering Hebrew Ethics through the Sociological Knowledge* (JSOTSup 155; Sheffield: JSOT, 1933) 113.

⁸³ Amit, "The Jubilee Law", 53-59.

⁸⁴ Con respecto a la deuda externa de las naciones en vía de desarrollo, la Comisión Pontificia Justicia y Paz, en 1986, expidió un documento que en unas de sus frases dice: "La deuda de las naciones en desarrollo debe ponerse en un contexto amplio de relaciones económicas, políticas y tecnológicas, contexto que apunta a la creciente interdependencia entre las naciones, y a la necesidad de una colaboración internacional que persiga objetivos de bien común. Para que dicha interdependencia sea justa debe hacer surgir una expresión nueva y amplia de solidaridad que respete la igualdad en dignidad que todos los pueblos tienen. Dicha interdependencia no debe llevar al dominio del más fuerte, ni al egoísmo nacional, ni a desigualdades e injusticias... La mencionada solidaridad incluye una conciencia y una aceptación de corresponsabilidades en las causas y en las soluciones" (ver Comisión Pontificia Justicia y Paz, *Una Consideración Ética a la Cuestión de la Deuda Internacional* (27 de Diciembre, 1986) I.1-2.

[115]

Conclusión

Para terminar, cabe señalar dos concepciones de las bases de la justicia social en las leyes del Pentateuco de acuerdo a los resultados de este trabajo. Una es particularista, regionalista, y más antigua; asociada a las tradiciones yahvista, elohísta y deuteronomica. La otra es universalista y más reciente; asociada a la tradición sacerdotal. La primera tiene un papel predominante, mientras la segunda juega un papel aparentemente menos destacado. Los términos que juegan en la primera concepción son Yahvé el libertador, Israel el liberado y la tierra que le ha sido dada por Yahvé. En esta concepción, las leyes que regulan la justicia social se basan en la naturaleza de la sociedad establecida en el Sinaí y en Moab, como coronamiento de la liberación del éxodo. Yahvé le dio esas leyes para que viviera como sociedad justa en la tierra de Canaán. Las motivaciones para que Israel cumpla sus leyes sociales son el reconocimiento del don recibido por la liberación de la esclavitud y la imitación de la compasión de Yahvé para con Israel cuando éste era esclavo en Egipto. Motivaciones son también, por un lado, la promesa de prosperidad si Israel obedece la voluntad de Dios; y por otro, la amenaza que deriva de la contaminación moral de la tierra donde la santidad de Dios habita.

Acciones de justicia social, en esta concepción, son proteger la libertad de los miembros de la comunidad israelita, salvaguardar la tierra como propiedad ancestral de la familia y defender la vida social y económica de ésta contra la opresión de los acreedores o el acosamiento de los codiciosos. Estas acciones sociales son un programa destinado a crear una sociedad justa y próspera. En la redacción final del Pentateuco, este programa es proyectado hacia el futuro con la esperanza de que el Israel postexílico realice esa imagen ideal. Esta abertura hacia el futuro facilita la transferencia del texto para nuevas situaciones de la comunidad elegida y sugiere

[116] el espíritu que debe informar toda sociedad que proyecta la liberación socio-política o quiere consolidar su existencia libre.

Paralela, aunque más reciente, corre una visión universalista. Los términos que juegan en ésta son el Creador, Israel y la humanidad. La motivación para la acción social es el prójimo como persona humana creada a imagen de Dios. Esta concepción jugó su papel en la acción social del Israel antiguo, aunque un papel restringido por las limitaciones culturales de la época; pero, a pesar de ello, Israel mantuvo su fe en que Dios creó al ser humano a su imagen y semejanza, preservando una semilla capaz de transformar profundamente la sociedad humana. La igualdad fundada en la participación de la misma imagen divina es la base de los documentos contemporáneos sobre los derechos humanos; es la guía que inspira a los que trabajan por cambiar las estructuras sociales discriminantes, a los que señalan la injusticia de ideologías y prácticas socio-económicas oprimentes y a los que se esfuerzan para concientizar a la gente subdesarrollada y promover su condición económica y social.

Todo el proceso de la legislación del Pentateuco está animado por un espíritu de justicia y equidad que sirve de dirección y aliento para todos los que bregan por la justicia y la paz en el mundo de hoy.