

## **Dios entra en comunión con su pueblo a través de la alianza**

El ciclo de conferencias que el aula de Teología ofrece para este curso 2010-2011 está dedicado a “la actuación salvadora de Dios en el pueblo de Israel”. Un tema estrechamente conectado con el último documento emitido por la Pontificia Comisión Bíblica en 2008 – *Biblia y Moral* – consagrado a las raíces bíblicas de la acción cristiana.

Anclado en la conocida afirmación con que se abre la Constitución Dogmática *Dei Verbum* – «el plan de la revelación se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas; las obras que Dios realiza en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan; a su vez, las palabras proclaman las obras y explican el misterio» (DV 2) –, el documento de la Pontificia Comisión Bíblica acuña como concepto clave el de “moral revelada”.

Con este término la Comisión entiende: «El Dios de la Biblia no revela un código sino “a sí mismo” en su misterio y en “el misterio de su voluntad” (...) Por lo tanto, todas las acciones con las que Dios se revela gozan de una dimensión moral por el hecho que llaman al ser humano a conformar su pensamiento y sus acciones con el modelo divino: “sed santos, porque yo el Señor Dios vuestro soy santo” (Lv 19,2): “vosotros sed perfectos como vuestro Padre Dios es perfecto (Mt 5,48)» (*BibMor* § 4). En este sentido, «la oferta totalmente gratuita de una relación privilegiada, íntima del hombre con Dios» – y esto es la alianza – «revela lo que Dios es, y en última instancia su deseo de comunión con el ser humano».

No casualmente el documento *Biblia y Moral* dedica a la alianza el punto segundo y tercero de la primera parte. En concreto, *El don de la*

*alianza en el AT y las normas del actuar humano* (§ 14-40) y *La nueva alianza en Jesucristo como último don de Dios y sus implicaciones morales* (§ 41-79). Sin entrar en consideraciones que no conciernen a nuestro objeto, recuperamos del documento dos ideas estrechamente relacionadas: la primera, la percepción progresiva de la alianza; y la segunda, las diversas expresiones de la alianza.

Si Dios se revela a sí mismo en sus acciones y la alianza es revelación del deseo de comunión con Dios, es normal que, hasta la venida de Jesucristo, la revelación no se haga de una vez para siempre sino de una forma gradual y progresiva. En este sentido, la alianza se configura a lo largo del eje espacio-temporal y goza de distintas expresiones en la historia de Israel.

De la complejidad de este “hecho teológico” se hace eco el “hecho literario”; pues, el término “alianza” no es un término unívoco ni tampoco reducible a la alianza del Sinaí<sup>1</sup>. También la historia de la investigación da prueba de la dificultad que plantea el tema. Recorremos brevemente sus hitos.

## **1. Historia de la investigación sobre el tema de la alianza**

La discusión teológica respecto al tema de la alianza se centra sobre el aspecto de su historicidad. La tendencia actual es la de considerar la alianza como una idea teológica, más que como un hecho institucional fundado en un acontecimiento histórico<sup>2</sup>. En consecuencia, la alianza es un concepto teológico acuñado tardíamente para interpretar la relación entre Dios e Israel.

Si como afirma la *Dei Verbum*, Dios se revela y se auto-comunica en sus acciones y, a su vez, éstas tienen lugar en la historia, la reducción de la alianza a una categoría meramente ideológica ¿mermaría la veracidad y pondría en riesgo la misma realidad de comunión que a través de la alianza Yhwh quiere manifestar a Israel?

---

<sup>1</sup> Para un resumen de las distintas propuestas sobre cuestiones etimológicas y semánticas del término *b<sup>e</sup>rît*, cf. F. SERAFINI, *L'Alleanza Levitica. Studio della b<sup>e</sup>rît di Dio con i sacerdoti leviti nell'Antico Testamento*, Assisi 2006, 86-95.

<sup>2</sup> Cf. por ejemplo, G. GARBINI, *Storia e ideología nell'Israele antico*, Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 3, Brescia 1986; J.A. SOGGIN, *Storia di Israele*, Brescia 1984.

Antes de elaborar una respuesta, vamos a presentar los distintos posicionamientos exegéticos que se han ido fraguando a lo largo de estos últimos siglos. E.W. Nicholson ordena la historia de la investigación en cuatro etapas<sup>3</sup>.

### 1.1 Primera etapa: Tiempo de controversia

La primera etapa – denominada “tiempo de controversia” (1879-1918) – comienza con el estudio de J. Wellhausen<sup>4</sup> para quien la alianza es una invención de los profetas sustentada sobre la idea de un Dios protector, como es típico de una religión natural, que funda una religión ética en la que Dios es principio y fuente del derecho.

Según este exegeta dicha concepción es tardía, ya que en los profetas del s.VIII no aparece el término *b<sup>e</sup> rît* (בְּרִית; o *alianza*). Es más, la configuración actual de los textos bíblicos es un producto posterior llevado a cabo por la corriente deuteronomista, sacerdotal y algunos profetas como Jeremías, Ezequiel y Deuteroisías.

### 1.2 Segunda etapa: Fin de la controversia

Esta etapa comprende desde el final de la primera guerra mundial hasta los años 60. A diferencia de Wellhausen, y como reacción a su postura, las investigaciones de esta época concluyen que la alianza es una institución antigua y no una invención teológica.

Los importantes estudios históricos de este periodo convergen en que la religión de Israel se organiza en torno a las doce tribus de Israel vinculadas al santuario de Siquem. Como apunta la tradición litúrgica de renovación de la alianza, la noción de alianza goza no sólo de un sustrato histórico sino de un sustrato histórico central y antiguo<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Cf. E.W. NICHOLSON, *God and His People. Covenant and Theology in the Old Testament*, Oxford 1986. Un resumen se encuentra en P. BOVATI, *Testi di Nuova Alleanza*, Dispense PIB, Roma 2000, 28-34; F. SERAFINI, *L'Alleanza Levitica*, 86-95.

<sup>4</sup> Cf. J. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1883.

<sup>5</sup> Sobre este punto ha sido decisiva la investigación de Mowinckel. Este estudioso muestra que en la fiesta de los Tabernáculos se renovaba la alianza del Sinaí como se observa en los Salmos 81 y 95. Cf. S. MOWINCKEL, *Psalmenstudien*, Kristiania 1921-1924.

Exponentes de esta posición son Martin Noth<sup>6</sup> quien defiende que la alianza es la institución central de Israel. A él se asocian más tarde otros estudiosos como A. Alt<sup>7</sup> y G. von Rad<sup>8</sup>.

### 1.3 Tercera etapa: Tratado y alianza

Hacia los años 60 el descubrimiento arqueológico de los tratados hititas de vasallaje da un vuelco a la investigación bíblica<sup>9</sup>. Aunque la aproximación de estos estudios es más literaria que histórica, la antigüedad de los tratados hititas confieren una antigüedad a la alianza israelita.

En esta etapa se desarrollan una serie de investigaciones que buscan semejanzas de orden literario, especialmente en el llamado “formulario de estipulación de la alianza” que refleja la siguiente estructura:

1. El **título** del soberano que concede la alianza y, si es el caso, también el de aquel con el cual viene estipulado el tratado.
2. **Parágrafo histórico**: el soberano recuerda las relaciones previas entre las familias de los dos *partner*, subrayando los actos de benevolencia que el monarca (hitita) ha desplegado a favor de su vasallo.
3. Las **estipulaciones** o **leyes** que regulan la relación de alianza. Algunos estudiosos distinguen la exigencia fundamental de amor, de fidelidad y de lealtad (*Grundsatzklärung*), de las normativas específicas o estipulaciones particulares que regulan la relación entre los dos contrayentes del pacto (*Einzelbestimmungen*).

---

<sup>6</sup> Cf. M. NOTH, *Das System der zwölf Stämme Israels*, BWANT 52, Darmstadt 1966.

<sup>7</sup> La contribución de A. Alt versa en el ámbito del derecho. Cf. A. ALT, *Der Gott der Väter. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Israelitischen Religion*, BWANT 48, Stuttgart 1929.

<sup>8</sup> G. von Rad sostiene que los textos del llamado “credo histórico” y Gn 15,7-21 son antiguos. Cf. G. VON RAD, *Das Formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, BWANT 78, Stuttgart 1938 (= «El problema morfogénico del Hexateuco», *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca <sup>2</sup>1982, 11-80).

<sup>9</sup> El valor de estos textos fue resaltado por V. KOROŠEC, *Hethitische Staatsverträge*, LRWS 60, Leipzig 1931.

4. La **evocación de los dioses** como testigos del tratado, de gran importancia en los tratados hititas.
5. **Bendiciones y maldiciones** o promesas y amenazas tanto para quien observa como para quien infringe el pacto.
6. **Clausulas diversas** referentes a la escritura del documento, a su colocación en el templo o a su lectura periódica.

G.E. Mendenhall<sup>10</sup> fue el primero en establecer un nexo entre los tratados hititas y los textos bíblicos como Jos 24, el decálogo o el ritual de Ex 24,3-8. De gran relieve ha sido la aportación de K. Baltzer<sup>11</sup> quien mostró cómo el formulario de estipulación de la alianza se encuentra en otros muchos pasajes del Antiguo Testamento e incluso en las tradiciones más tardías del Nuevo Testamento<sup>12</sup>.

Sin embargo, el estudio más importante es el de D.J. McCarthy<sup>13</sup>. Además de los tratados hititas, este exegeta tiene en cuenta tratados provenientes de otras áreas culturales e históricas donde subyace la misma estructura que aplica a los textos tanto de estipulación de la alianza como de renovación de la misma, especialmente al llamado *Ur-deuteronomium* (Dt 4,44–26,19 + 28).

Otros estudios de esta misma época se ocupan de analizar pasajes no tanto de estipulación de la alianza como de puesta en crisis la misma. H.B. Huffmon ha sido el primero en notar la presencia de la estructura de la alianza en pasajes de la literatura profética<sup>14</sup>. Otras investigaciones importantes son las de J. Harvey<sup>15</sup> y C. Giraudo<sup>16</sup>.

---

<sup>10</sup> Cf. G.E. MENDENHALL, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburgh 1955.

<sup>11</sup> Cf. K. BALTZER, *Das Bundesformular*, WMANT 4, Neulkirchen 1964.

<sup>12</sup> Las ideas de Baltzer, por cuanto respecta a las tradiciones sinaíticas, fueron confirmadas por W. BEYERLIN, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen*, Tübingen 1961.

<sup>13</sup> Cf. D.J. MCCARTHY, *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*, AnBib 28A, Roma <sup>2</sup>1978.

<sup>14</sup> Cf. H.B. HUFFMON, «The Covenant Lawsuit in the Prophets», *JBL* 78 (1959) 285-295.

<sup>15</sup> Cf. J. HARVEY, *Le plaidoyer prophétique contre Israël après la rupture de l'alliance. Étude d'une formule littéraire de l'Ancient Testament*, Studia 22, Bruges – Paris – Montréal 1967.

A diferencia de la exégesis alemana, el ámbito francés ha sido particularmente activo en estudios sobre la alianza. Representantes de este campo son A. Jaubert<sup>17</sup> y P. Buis<sup>18</sup>. En el área judía destacan los trabajos de M. Weinfeld<sup>19</sup>.

#### 1.4 Cuarta etapa: Fase actual

No se hizo esperar la reacción proveniente del área alemana que marca la última etapa caracterizada por un claro receso del interés literario y teológico por la alianza. Esto se debe especialmente a dos estudiosos.

Retomando la ya conocida tesis de Wellhausen sobre las tradiciones de alianza como un producto tardío, L. Perlitt<sup>20</sup> considera que la noción de alianza – muy vinculada a la Ley de Moisés – proviene de la corriente deuteromista preocupada por responder a la crisis religiosa e histórica del exilio.

Todavía más influyente ha sido la monografía de E. Kutsch<sup>21</sup>. Se trata del estudio lexicográfico más importante del término *b<sup>e</sup>rît* (בְּרִית)<sup>22</sup>.

---

<sup>16</sup> Inspirado en el artículo de P. BEAUCHAMP, «Propositions sur l'alliance de l'Ancien Testament come structure centrale», *RSR* 58 (1970) 161-193, este autor ve la estructura de la alianza en textos: de adhesión a la alianza (Dt 26,5-10; Jos 24,2-15); de requisitoria de la parte lesa (Dt 32,4-25; Sl 44); y de *tôdâh* o reacción de la parte culpable (Ne 9,6-37). Cf. C. GIRAUDO, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma. Tôdâ veterotestamentaria, B<sup>e</sup>râka giudaica, Anafora cristiana*, AnBib 92, Roma 1981.

<sup>17</sup> Estudia cómo el concepto de alianza está presente en la literatura intertestamentaria (por ejemplo, el libro de los Jubileos, los textos de Qumram, etc), o deuterocanónica (por ejemplo, el libro de la Sabiduría). Cf. A. JAUBERT, *La notion d'Alliance dans le Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, PatSor 6, Paris 1963.

<sup>18</sup> Buis analiza el término *b<sup>e</sup>rît* y el concepto de alianza en sus diversas manifestaciones de conclusión, ruptura y renovación. Cf. P. BUIS, *La notion d'Alliance dans l'Ancien Testament*, LeDiv 88, Paris 1976.

<sup>19</sup> Sobre todo en M. WEINFELD, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford 1972. Este autor confirma sustancialmente las ideas de McCarthy y estudia el lenguaje y las expresiones características de la alianza, contribuyendo de un modo decisivo a la determinación del léxico característico de esta noción.

<sup>20</sup> Cf. L. PERLITT, *Bundestheologie im Alten Testament*, WMANT 36, Neukirchen 1969.

<sup>21</sup> Cf. E. KUTSCH, *Verheißung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannte »Bund« im Alten Testament*, BZAW 131, Berlin 1973.

Según Kutsch el modo habitual de traducir el término *b<sup>e</sup>rît* (“pacto”, “alianza”) no es correcto. Para este autor *b<sup>e</sup>rît* significa “obligación”, “deber”, “imposición” o similares. La idea de relación o de reciprocidad queda, por tanto, excluida. A pesar de su voluntad de precisión, Kutsch cae en una simplificación nacida de la pretensión de univocidad<sup>23</sup>. Es indudable que *b<sup>e</sup>rît*, en cuanto alianza, contiene elementos de obligación o de imposición, pero no se puede reducir solamente a este aspecto.

Como conclusión de este siglo de reflexión sobre la alianza podemos decir<sup>24</sup>:

- a) La noción de alianza probablemente surge en el último periodo de la monarquía. Según Nicholson, la idea ya aparece en el tiempo de Oseas (s. VIII). Ésta será desarrollada más tarde por la corriente deuteronomista (s.VI). Aunque en campo político la alianza está presente mucho antes, como categoría teológica que expresa la relación entre el Señor y su pueblo es más bien tardía. Se puede afirmar que este concepto ha servido para reinterpretar y dar coherencia al conjunto de la historia y de la revelación bíblica. “La verdad del texto bíblico se encuentra precisamente en esta síntesis tardía (...) ya que solamente al final, es más, solamente a partir del final es posible hacer una síntesis global del todo”<sup>25</sup>.
- b) El término alianza no puede reducirse a una mera “imposición”. Goza de un amplio campo semántico que manifiesta la compleja modalidad de las relaciones vigentes entre dos personas o entidades jurídicas. La revelación se ha servido de esta categoría para presentar la relación entre Yhwh e Israel. Resulta notorio que a través de este concepto la Sagrada Escritura haya explicitado los distintos componentes que definen intrínsecamente esta relación entre Dios e Israel en la historia. La “estructura” de la alianza en sus

---

<sup>22</sup> Después del “clásico” R. KRAETZSCHMAR, *Die Bundesvorstellung im Alten Testament in ihrer geschichtlichen Entwircklung*, Marburg 1896.

<sup>23</sup> Sobre este punto cf. la crítica de J. BARR, «Some Semantic Notes on the Covenant», en *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie*, Fs. W ZIMMERLI, Göttingen 1977, 23-38.

<sup>24</sup> Cf. P. BOVATI, *Testi di nuova alleanza*, Dispense PIB, Roma 2000, 33-34.

<sup>25</sup> Cf. *ibid*, 34.

diversos elementos no puede reducirse a un formulario, sino que cada elemento debe ser comprendido en su función y en la variedad de sus manifestaciones. La alianza es una estructura que define la relación entre dos partner; cada uno con sus obligaciones y los dos ligados por una historia común.

- c) Se suele decir que el historiador deuteronomista utiliza esta noción para explicar la crisis del exilio. Es más, que la alianza es una invención teológica que tiene como finalidad reinterpretar la historia. A nuestro parecer, el exilio – interpretado como ruptura definitiva de la alianza – es precisamente el que “revela” los trazos de una alianza “originaria”, cuya figura anticipadora se encuentra ya en la alianza con Abraham y David, pero cuyo cumplimiento se promete como nueva o eterna alianza. Sucede como con la muerte y resurrección de Jesucristo, es precisamente el final el que permite una relectura e reinterpretación correcta del principio donde se vislumbran incipientemente los elementos que aparecerán con nitidez sólo al final.

## 2. Alianza y alianzas<sup>26</sup>

Cuando hablamos de alianza entre Dios e Israel, da la impresión que nos estamos refiriendo a un hecho único de la historia de la salvación. Tampoco en este caso existe plena univocidad. Existe una relación continua y fundamental con Dios expresada en términos de alianza, pero la alianza con Israel no se reduce a la alianza del Sinaí. Es más, según la visión de Sir 44–49 la historia de Israel está marcada por la sucesión de *diversas alianzas*; comenzando con Noé (Sir 44,18) hasta llegar a David (Sir 47,11)<sup>27</sup>.

Luego, no hay *una alianza* sino *muchas alianzas*. Cada una de las cuales tiene un referente y una modalidad específica; la alianza con *Noé* no es la alianza con *David*. Aunque son alianzas distintas y se transmiten por tradiciones literarias también diversas, por otra parte, resulta clara la

---

<sup>26</sup> Cf. P. BOVATI, *Testi di nuova alleanza*, Dispense PIB, Roma 2000, 21-28.

<sup>27</sup> El Sirácide hace mención de siete alianzas: con Noé (44,18), con Abrahán (44,20), con Jacob (44,23), con el pueblo de Israel (45,5), con Aarón (45,7.15.17), con Pinjás (45,24) y con David (47,11).



intención del Sirácide de armonizar los textos y de suministrar una historia “coherente” de las alianzas.

En este sentido, la “teología” de la alianza debe descubrir estas relaciones entre los diferentes pactos y ver cómo el conjunto de alianzas se abre a la idea de una alianza definitiva. Retomando la nomenclatura de la comisión bíblica, *las diversas expresiones de la alianza* responden a una *percepción progresiva* de la revelación y donación de Dios mismo en la alianza. No se puede, por tanto, separar una alianza particular de las otras.

Por eso, aunque según el orden de nuestro programa se sobreentiende que la alianza a la que se hace referencia es la del Sinaí, para comprender mejor ésta – y divergiendo del posicionamiento del Sirácide que revaloriza la alianza con Aarón en detrimento de otras alianzas<sup>28</sup> –, vamos a presentar brevemente las *cuatro* alianzas a las que la Escritura confiere mayor relevancia: la alianza con Noé, con Abraham, con Israel en el Sinaí y con David.

## 2.1 La alianza con Noé

En dos momentos se habla de la alianza entre Dios y Noé. La primera aparece en Gn 6,18, en el mismo momento en que se decreta la destrucción por medio del diluvio. Dios declara a Noé: «yo establezco contigo una alianza». El pacto se concreta en la orden de entrar en el arca con toda su familia y con todas las especies vivientes.

La segunda vez que aparece el término alianza es después del diluvio (Gn 9)<sup>29</sup>. Ésta se presenta como un cambio radical del comportamiento de Dios; Yhwh se compromete a «no destruir más a la humanidad» (Gn 9,11). Se trata de una alianza eterna (Gn 9,16) y cósmica. Es la *primera alianza* de la que habla la Escritura que se extiende a los descendientes de Noé (Gn 9,9) y a toda la creación (Gn 9,10).

---

<sup>28</sup> El Sirácide muestra una perspectiva particular en la forma de presentar las alianzas. Una primera característica es el gran relieve que da al aspecto cultural, pues otorga un espacio importante a la alianza con Aarón en comparación a otras figuras como Moisés y Abraham. Y una segunda característica es la poca importancia que da a la alianza del Sinaí que, por el contrario, se presenta en otras tradiciones como un acontecimiento fundamental.

<sup>29</sup> El término *b<sup>e</sup>rît* aparece 7 veces: Gen 9,9.11.12.13.14.16.17.

El hecho de que se exprese con términos de “bendición” la pone en conexión con Gn 1 e indica que la primera alianza se estipula después de la destrucción total y en el mismo momento en que se renueva la bendición del inicio: «creced y multiplicaos y llenad la tierra» (Gn 1,28; 9,1). Por tanto, la primera alianza se presenta como una “bendición renovada” o, lo que es lo mismo, “una alianza renovada”.

Mientras que en las demás alianzas Dios exigirá del hombre un signo (la circuncisión a Abraham en Gen 17,11; o el sábado en la alianza sinaítica en Ex 31,13.16.17), en la alianza noánica Dios da el *signo*; el arco iris, signo divino de paz. No obstante, aun cuando en la alianza con Noé prime la gratuidad e iniciativas divinas, aparece un “mandamiento”: no comer sangre (Gn 9,4), símbolo de la protección de la vida.

## 2.2 La alianza con Abraham

La alianza con Abraham es la alianza que funda a Israel. Se trata de una alianza particular donde el elemento *elección* es prevalente. Dos son los textos principales: Gn 15 y Gn 17.

En Gn 15,18 aparece el término alianza y ésta se describe mediante un ritual; Dios pasa por el medio de los animales divididos y con este signo se compromete a dar una tierra a Abraham. Si en la alianza con Noé había una estrecha conexión con el motivo de la bendición, aquí la alianza se conecta con la promesa. La única condición que se requiere por parte de Abraham es la de creer.

En Gn 17 aparece más de diez veces el término *b<sup>e</sup>rit<sup>30</sup>*. Como en el caso de Noé, se trata de una alianza eterna (Gn 19,7.13.19) que pone a Dios y al patriarca en una relación especial (Gn 19,2); Abraham debe comprometerse a que Yhwh se convierta en su Dios y en el Dios de su descendencia (Gn 19,7), mientras que el Señor se compromete a darle una descendencia numerosa (Gn 19,4-5). La promesa de fecundidad o de “multiplicación” – típica de Gn 1 y 9 –, ahora se concreta en una familia particular, ya que sólo se extiende a Isaac (Gn 19,19) y no a Ismael, a pesar de ser este último “fecundo y muy numeroso” (Gn 19,20).

---

<sup>30</sup> El término *b<sup>e</sup>rit* aparece en Gn 17,2.4.7(x2).9.10.11.13(x2).14.19(x2).21.

### 2.3 La alianza con el pueblo de Israel

La alianza con el pueblo de Israel es la alianza más conocida y a la que la Escritura consagra un mayor espacio. Los textos que los estudiosos consideran de alianza son en los que aparece explícitamente el término *b<sup>e</sup>rît* (Ex 19,5; 24,7.8). Sin embargo, todo el contexto narrativo del Sinaí y la sección legislativa que sigue al decálogo están impregnados de la temática de la alianza (Ex 19–24)<sup>31</sup>.

La diferencia fundamental entre esta alianza y las anteriores es que Dios se compromete no con un individuo sino con todo un pueblo. Por esta razón, aparece la figura de un “mediador” (cf. Ex 20,19; Dt 5,5), sin que esto elimine una relación directa entre Yhwh y su pueblo.

Otro elemento que establece la diferencia entre esta alianza y las demás, es el mandamiento. Aun cuando la iniciativa divina y su promesa están presentes (cf. Ex 19,4.5-6), se da una mayor importancia a la decisión humana y a la asunción libre y consciente de un compromiso con Yhwh (Ex 19; 24,3.7).

Precisamente si este protagonismo de la libertad humana muestra el respeto que tiene Dios por ella, también será su punto débil. De hecho, cuando todavía Moisés se encuentra en el monte (Ex 32,1-5.15-16), el pueblo pide a Aarón que le fabrique un becerro de oro. Situando este episodio emblemático de idolatría en el mismo momento que Moisés está recibiendo las tablas, se indica la tragedia que vivirá continuamente Israel y es que, en el mismo instante que se concluye la alianza, Israel la rompe. De ahí, la fragilidad de la misma.

Según el esquema narrativo del libro del Éxodo, esta alianza se renueva gracias a la intercesión eficaz de Moisés (Ex 32,11-14.30-34). La repetición de los gestos de la primera alianza (Ex 34,1ss) pone de manifiesto el *perdón* del Señor (Ex 32,14; 34,9).

Existe, además, una conexión entre la alianza sinaítica (frágil) y la alianza con los padres (fundada sobre el juramento divino) que promueve la renovación de la alianza después de su infracción. Esta “conexión” aparece en el libro del Éxodo (cf. Ex 2,24; 6,4-5) y constituye uno de los “motivos” de la intervención divina. Es decir, de aquello que, según Ex

---

<sup>31</sup> De este acontecimiento se hace mención en el Deuteronomio. Cf. Dt 4,13.23.31. En Dt 5,2-3 en vez del monte Sinaí se habla del Horeb.

32,13 y Dt 9,27, induce a Dios a perdonar. La alianza del Sinaí se funda en la promesa de Yhwh hecha a los padres y esto es lo que la permite su renovación.

Como en otras alianzas, también la sinaítica prevé su estipulación mediante un *ritual*. En Ex 24,6-8 se habla del rito de la *sangre*; algo que no aparece en otros textos. Este rito se utilizará más tarde en las liturgias expiatorias. Junto al sacrificio (Ex 24,5), tiene lugar el rito de la *lectura* del libro de la alianza que recibirá una particular atención en la praxis deuteronómica (Dt 31,9-13), ya que se considera una mediación indispensable de la alianza (cf. 2Re 23,1-3; Neh 8,1-7). Finalmente, según Ex 31,16 el *sábado* debe ser considerado el *signo* de la alianza eterna, transmitido de generación en generación.

#### 2.4 La alianza con David

La alianza con David es la última de las alianzas importantes. Como en el caso de Noé y de Abraham, se hace con una persona y aparece relacionada con la promesa.

Aunque en 2 Sam 7, que es el texto más relevante, en éste no se habla explícitamente de alianza. Se encuentra, sin embargo, el binomio padre-hijo (2Sam 7,14) y el término misericordia (2Sam 7,15) que son característicos de la relación de alianza<sup>32</sup>. En un contexto *cultural* en el que David ha expresado el deseo de construir un templo para el Señor, Dios promete a David la estabilidad perpetua de su trono (2Sam 7,12.16). Es más, la posible transgresión de la alianza por parte de los descendientes del rey, no pondrá en crisis la alianza (2Sam 7,14-15).

Luego, domina el favor divino. Se habla impropiaemente de una alianza “unilateral” con David; subrayando de este modo la prevalencia del favor divino respecto a las obligaciones del *partner* humano. La perpetuidad del reino davídico es principio de autonomía y de gloria para Israel. La historiografía deuteronomista considera a los reyes de Israel los últimos *responsables* de la desventura política. No obstante, esto no menoscaba la memoria de una descendencia davídica que cumplirá las promesas divinas para el bien de todos.

---

<sup>32</sup> Sobre este acontecimiento de la alianza de David se hacen eco otros textos que, de un modo explícito, hablan de *b<sup>e</sup>rît*. Cf. 2Sam 23,5; Sal 89,4.29.35.40; 2Cro 13,5; 21,7.

## 2.5 Algunas reflexiones conclusivas

1. La alianza sinaítica está situada históricamente entre otras dos alianzas (una que la precede, la de Abraham; otra que la sigue, la de David). Mientras que la alianza en el Sinaí insiste sobre la dificultad humana para el permanecer en la alianza, las alianzas con Abraham y con David subrayan el aspecto divino y, por tanto, su valor permanente e indefectible. Ambos elementos no se deben separar, ya que la historia de la alianza es la articulación compleja entre componentes de fragilidad y de eternidad, de exigencia y de don.
2. El aspecto que nos ocupa, Dios entra en comunión con su pueblo a través de la alianza, aparece más visible en las alianzas en que domina el favor divino – esto es, con Noé, Abraham y David – y menos, en la alianza del Sinaí. Sin embargo, este elemento de comunión, como veremos, no está ausente en la alianza sinaítica.

### 3. Alianza y comunión

El carácter relacional es intrínseco a la esencia de la alianza. La alianza es por definición un acuerdo o pacto entre dos personas o entidades individuales o colectivas. Luego, la alianza es un término que expresa una relación. Es más, la alianza media y regula dicha relación estipulando las condiciones y los compromisos que se adquieren a través de la misma.

Ahora bien, si toda alianza supone una relación, no siempre ésta tiene como finalidad la comunión. Es decir, existen acuerdos entre dos partes cuyo objetivo es la consecución de un determinado bien, interés, o, tal vez, persiguen obtener protección, seguridad o provecho. En la realización de tal objetivo se pueden emplear medios de coerción, sumisión, dominación, usufructo y, por tanto, medios contrarios o al menos que obstaculizan la comunión.

Aunque con respecto a las otras alianzas – con Noé, Abraham o David – en la alianza del Sinaí prima el aspecto de obligatoriedad del mandamiento, a diferencia de cuanto sostiene Kutsch, no se puede reducir la alianza a una mera “obligación” o “imposición”. Yhwh entra en comunión con el pueblo de Israel a través de la alianza. La alianza media

esta comunión que no es impuesta sino asumida libremente. En un marco de comunión, la exigencia y el compromiso son intrínsecas al amor. Esto hace de la obediencia un acto libre y no un acto de sumisión.

Como han mostrado algunos autores – como Paul Beauchamp, Cesare Giraudo, etc – los mismos elementos estructurales de la alianza se encuentra no sólo en los textos de estipulación de la misma sino en otros textos de *rîb* profético o de *tôdâh* (acción de gracias o confesión). Especialmente en estos últimos aparecen con mayor nitidez componentes como el perdón o la misericordia divina, lo cual no dimana “formalmente” de los compromisos propios adquiridos en la alianza. Esto es, el perdón no es un derecho, no es algo que pueda ser estipulado a nivel jurídico.

Cuando Israel con su infidelidad rompe el pacto, Yhwh no tiene el deber de restablecerlo ni Israel el derecho de exigirlo. El único motivo que explica la reconciliación es la libre y gratuita voluntad divina de comunión. El perdón no tiene otra explicación ni otro origen. Es más, la misericordia a la que el Israel pecador se apela es indicio de la conciencia que tiene el pueblo de este deseo de comunión de Yhwh y, por lo tanto, de que la alianza no es una mera transacción interesada sino sobre todo expresión del amor gratuito de *Adonay*.

Aun cuando en Ex 19–24 prime la acentuación del elemento de obligatoriedad y de la adquisición de compromisos por parte de Israel, no por eso está ausente el elemento de gratuidad. Diseminados por esta sección del libro del Éxodo encontramos componentes que superan la noción de obligación y que, en cambio, transpiran el deseo de comunión de Yhwh con su pueblo.

### 3.1 *Alianza y comunión en el Sinaí*

Una parte notable del Pentateuco presenta detalladamente la Ley (Ex 20–23; Lev 19–27; Dt 12–26). Estos códigos recogen minuciosamente las prescripciones religiosas, administrativas y éticas que forman el conjunto de la *Tôrâh*. La acentuación de la parte normativa en detrimento de la revelación ha relegado ésta última a un segundo plano. Por eso, antes de pasar propiamente al Decálogo, vamos a evidenciar los signos que son indicio de una voluntad de comunión por parte de Dios en el contexto narrativo del Sinaí (Ex 19–24).

### 3.1.1 Después de la liberación de la esclavitud de Egipto

Los primeros versículos de Ex 19 comienzan así: «Al tercer mes después de la salida de Egipto, ese mismo día llegaron los hijos de Israel al desierto del Sinaí. Partieron de Refidim, y al llegar al desierto de Sinaí acamparon en el desierto. Allí acampó Israel frente al monte». Luego, el acontecimiento del Sinaí tiene lugar después de la liberación de Egipto y, por tanto, con un pueblo libre.

Sin embargo, algunos estudiosos simplifican el sentido diciendo: el Señor ha hecho salir a Israel de Egipto, por tanto, es un deber de Israel corresponder a este gesto. La obediencia a la Ley sería el “pago” por la liberación. Según nuestra opinión, este modo de presentar la Ley no es conforme al texto bíblico. Así como en Génesis la ley no viene después del acto creativo, tampoco en el libro del Éxodo la *Tôrâh* viene después de la liberación. La ley es un elemento intrínseco tanto a la creación como a la liberación<sup>33</sup>. Es decir, la Ley conduce a la libertad.

El Dios que da la Ley es el Dios que libera. Yhwh no libera a un esclavo para hacerlo después esclavo propio sino para liberarlo totalmente. La acogida de la Ley no es pasar de un señor a otro – pasar del patrón egipcio al Dios de Israel – sino pasar de la esclavitud a la libertad. Es más, la libertad es un requisito para que la obediencia sea auténtica y según verdad. No hay obediencia posible sin libertad. De otra manera, la obediencia es una forma de esclavitud o, a lo más, un plagio, sumisión, pérdida de identidad. Por esta razón, no solamente el pasaje del mar Rojo sino todo el camino hasta el Sinaí se convierte en un lugar donde Israel hace la experiencia religiosa de revelación del Señor como salvador y liberador. Esta experiencia de “tres meses” prepara al pueblo para la acogida de la salvación definitiva que es precisamente el don de las diez palabras.

Ya en el Sinaí el trasiego de subidas y bajadas de Moisés, haciéndose portavoz de la propuesta del Señor y de la respuesta del pueblo, es indicio de una alianza trabajada y realizada conscientemente. Según el itinerario narrativo de Ex 19–24, se trata de una alianza primero prometida (Ex 19,3-8), luego preparada (Ex 19,9-15), revelada (Ex 19,16-25), codificada en un Decálogo (Ex 20,1-17) y en un código de prescripciones (Ex 20,22–23,33) y

---

<sup>33</sup> Cf. P. BOVATI, «Libertà e liberazione nell'Antico Testamento», en *Libertà-liberazione nella Bibbia*, Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica 36, Roma 2003, 89-90.

finalmente ratificada (Ex 24,1-11) y entregada por escrito (Ex 24,12-18). El pueblo responde ejemplarmente tanto al principio (Ex 19,8) como al final (Ex 24,3): «haremos todo cuanto ha dicho Yhwh». Indicando con la inclusión que son plenamente libres y conscientes.

«El derecho de Israel, promulgado sobre el monte Sinaí, es distinto de los derechos conocidos en Medio Oriente Antiguo, ya que su validez no está ligada a un territorio y la autoridad que lo sanciona no es la autoridad tradicional de una monarquía. El derecho de Israel se funda en el consenso y no en la coerción. Todo Israel entra libremente en alianza con su Dios y jura observar la Ley, también libremente. En consecuencia, Israel ha aceptado libremente darse un “derecho” o una “ley” para ser el pueblo de Dios. Este derecho ha sido propuesto, no impuesto y es válido, porque cada ciudadano, todo miembro de Israel se ha comprometido públicamente en respetarlo (...) en este punto al Biblia se revela extraordinariamente moderna»<sup>34</sup>.

Desde el inicio del Génesis, Dios crea al hombre libre de poder elegir entre el bien y el mal. El mandamiento que le da en Edén pone de manifiesto esta capacidad humana de poder optar entre la obediencia o por la desobediencia. La ley señala la opción buena a través de la cual el hombre puede configurar su libertad para la vida y no para la muerte. En este sentido la libertad alcanza su plena realización cuando el ser humano obedece<sup>35</sup>. Tras la liberación de Egipto, el pueblo es sujeto de revelación en el Sinaí y el Señor, al mismo tiempo que establece con él su alianza, le comunica la Ley para que pueda vivir según el don originario de Dios; esto es, en comunión.

El modo en que el israelita vive la Ley y se relaciona con ella indica su grado de libertad y su índice de madurez. Si la ley se limita a la sumisión o a una coerción externa, estamos ante el niño o el esclavo sometido a la voluntad de un patrón. Ahora bien, si la libertad es plena, Israel vive como hijo de Dios (Dt 14,1). En el caso del libro del Éxodo, el relato indica que el pueblo alcanza este estatuto, cuando es liberado de la esclavitud. A partir de este momento, Israel puede entrar en una relación libre con el Señor y, por

---

<sup>34</sup> Cf. J.L. SKAI, *La parola di Dio nei racconti degli uomini*, Assisi<sup>2</sup> 2003, 67-68.

<sup>35</sup> Cf. P. BOVATI, «Libertà e liberazione nell'Antico Testamento», 90.



tanto, en una relación de comunión. Para el libro del Deuteronomio este mismo hecho sucede al entrar en la tierra prometida, lugar donde Israel alcanza la plena autonomía y madurez y, por tanto, puede ser el artífice de la propia historia<sup>36</sup>.

En consecuencia, para que Israel pueda establecer con el Señor una alianza y comprometerse con él libremente es necesario que sea libre y que haya llegado a un cierto nivel de autonomía. Sin embargo, la liberación no termina con el paso del mar Rojo o con la entrada en la tierra prometida. La Ley es también una palabra liberadora, ya que enseña el camino y la modalidad a través de la cual la libertad humana se realiza.

Recibiendo al Ley el israelita se hace capaz de amar<sup>37</sup>, ya que el corazón de ley es el amor a Dios y al prójimo: «amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu mente, con todas tus fuerzas» (Dt 6,5); «amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Lev 19,18). El amor es signo de libertad. Y aun cuando se formula en imperativo, no puede ser impuesto. Amar es expresión de libertad y un compromiso histórico con la misma; esto es, un compromiso por liberar al prójimo de los yugos que le esclavizan. Amor a Dios y al prójimo será el eje que atraviesa el decálogo y, en última instancia, el espíritu en el que la Ley ha de ser interpretada.

### 3.1.2 Ley y auto-comunicación divina

«La novedad de Ex 19,1–24,1 respecto a lo relatado en Ex 1,1–15,21 está en el hecho de que la entrega de Dios no es solamente una entrega para liberar a Israel de la opresión en que vive; su autodonación tiene como único objetivo la comunión definitiva que Dios quiere establecer con su pueblo»<sup>38</sup>. Así lo expresa Ex 19,5-6: «Ahora bien, si escucháis atentamente

---

<sup>36</sup> Este hecho se pone de manifiesto en algunos textos donde se dice que los preceptos los pondrán en acto una vez que entren en la tierra prometida (Ex 13,5; 23,23ss; Dt 12,1; 17,14; 19,1). Es ridículo pensar que dichos preceptos no tengan vigencia hasta entrar en la tierra. Es más factible pensar que con esta expresión o con recursos similares (cf. por ejemplo, Dt 11,26-28; 30,15-20; Jos 24,13ss) se quiera hacer hincapié en el hecho de que es en la tierra prometida y, por lo tanto, cuando Israel alcanza plena autonomía, el momento en que puede libremente optar por la vida. Cf. *ibid*, 91-93.

<sup>37</sup> Cf. *ibid*, 93.

<sup>38</sup> Cf. E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *Cercanía del Dios distante. Imagen de Dios en el libro del Éxodo*, Estudios 84, Madrid 2002, 341.

mi voz y guardáis mi alianza, seréis entre todos los pueblos mi propiedad particular; porque mía es toda la tierra, más vosotros constituiréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa». En este sentido la custodia del don de la Palabra a través de la escucha y su actuación en la historia personal es el núcleo de la alianza. Con la entrega de la Palabra, Yhwh pretende entrar en relación de comunión.

El don de las “diez palabras” o decálogo pone al hombre en relación con Dios y en relación con el prójimo. Las diez palabras enseñan al individuo el camino para estar verdaderamente en comunión con Dios y con el prójimo. El decálogo es un don hecho al hombre para que pueda vivir en plenitud su propia dimensión humana, o lo que es lo mismo, para que pueda vivir en plenitud su propia dimensión de imagen de Dios, la misma vida misma de Dios: «sed santos, porque yo el Señor Dios vuestro soy santo» (Lv 19,2).

La obediencia a la Ley es la puerta de acceso a la participación de la vida de Dios; esto es, la comunión. Por esta razón, la obediencia ha de ser una obediencia adulta e interiorizada y no una obediencia que acoge las diez palabras como un yugo o una inhibición externa. En cuanto el don de la Palabra es don de verdad, ésta ofrece la posibilidad de acceder a la plenitud del propio sentido.

La Ley así entendida no se contrapone al Espíritu ni a la gracia. Es más, la Ley es gracia, es don del Espíritu. La tradición judía ha identificado el don de la Ley – o, lo que es lo mismo, el acontecimiento de la teofanía en el Sinaí – con la fiesta de Pentecostés. Esta fiesta – celebrada en Israel desde tiempos antiguos – era una fiesta agrícola. A los 50 días de la Pascua tenía lugar la fiesta de la cosecha. Sin embargo, Pentecostés, como la Pascua, deja de ser una fiesta agrícola y se convierte en una fiesta histórica que recuerda la donación de la Ley en el Sinaí. Una conmemoración que encontrará su sentido definitivo con el don del Espíritu Santo. Luego, el don de la ley es el don del Espíritu. Dios se auto-comunica en las palabras de la Ley. A través de ellas Yhwh se da al hombre. Es más, le da su misma vida; su Espíritu. Por eso, la ley no se contrapone al Espíritu.

El gesto de aspersion de la sangre que se realiza a continuación de la lectura del libro de la Alianza (Ex 24,7) y de la respuesta del pueblo – «obedeceremos y haremos todo cuanto ha dicho Yhwh» – indica que el pueblo participa de la vida de Dios (la sangre). La sangre es signo de la comunión de vida. Como explicita el v.8: «esta es la sangre de la Alianza que

Yhwh ha hecho con vosotros, según todas estas palabras». Luego, si la sangre es la sangre de la alianza, y la alianza es “según estas palabras”; las palabras como la sangre son la misma vida de Dios. A través de ellas Dios se da. En consecuencia, el hombre puede entrar en comunión con Él a través de la obediencia de la Ley.

Además del espíritu y de la sangre, otro elemento relevante es el desierto. El texto dice al principio que la alianza sucede en el monte Sinaí. Los estudiosos discuten la localización del Sinaí, existen hasta tres hipótesis contrarias<sup>39</sup>. Más que a su colocación geográfica, la Biblia está interesada en subrayar su importancia teológica. No obstante, existe un punto en el que concuerdan todos los textos y es que el Sinaí no se encuentra en Israel sino en el desierto.

«Todas las instituciones mosaicas son esenciales para la existencia de Israel. Sin embargo, lo más sorprendente es que fueron promulgadas fuera del país. El monte Sinaí, el monte donde Israel concluyó su alianza con el Señor y se convirtió en “pueblo” y en una “nación”, se encuentra en el desierto y no en la tierra prometida. Por tanto, se trata de un monte más importante que el monte Sión o de Jerusalén, ya que Israel nació en el monte Sinaí y no en el monte Sión. De este hecho podemos sacar una conclusión importante: Israel puede vivir como pueblo sin tener una tierra propia, sin monarquía y sin templo, porque la constitución como pueblo es más antigua que la conquista de la tierra, que tener un rey el templo de Salomón»<sup>40</sup>.

En hebreo existe un juego entre la palabra “desierto” (*midbār*) y el término “palabra” (*dābār*). Siendo el hebreo una lengua consonántica, las vocales no cuentan. Además, cuando la palabra tiene más de tres consonantes, generalmente la primera letra es un sufijo. Si quitamos a *midbār* las vocales y la “m” inicial, nos queda “dbr” que son las tres consonantes del término *dābār*.

---

<sup>39</sup> Algunos estudiosos piensan que se encuentra en el actual monasterio de Santa Catalina, el llamado Djebel Musa (Monte de Moisés); otros lo sitúan en Arabia Saudita, al este del golfo de Aqaba, en la parte septentrional de Al-Hijaz, ya que antiguamente era una zona volcánica (cf. Ex 19); por último, otros lo ubican en Har Karkom, en el Negueb, al norte de la península del Sinaí. Cf. J.L. SKA, *La parola di Dio*, 66.

<sup>40</sup> Cf. *ibid*, 66-67.

El desierto como el lugar de la muerte, de la ausencia total de vida y, por tanto, de la ausencia total de la palabra, se convierte paradójicamente en el lugar de las diez palabras. Aquel lugar que es tierra de nadie se transforma en el lugar del don por excelencia para todos; la Ley. Aquel lugar que es el lugar del silencio se convierte en el lugar privilegiado de la palabra que Dios comunica y ofrece a todos.

Este escenario recuerda al del relato de Gn 1 y el de Gn 2. Antes de la creación en ambas narraciones aparece un elemento del “caos” equiparado al “desierto”. La creación se produce por la palabra de Dios, al insuflar su espíritu, el aliento de vida que es comunicación de sí, auto-donación y, en este sentido, una palabra performativa que realiza lo que dice. Contextualizando el acontecimiento de la alianza en el desierto, probablemente el autor bíblico quiera decir que, al igual que en Génesis, Dios crea ahora a Israel con su Palabra. Israel comienza a ser un pueblo por el don de las diez palabras. Una Palabra que, antes que mandamiento, es Espíritu, donación de su aliento vital, comunicación de sí.

### *3.2 Decálogo y comunión*

El hombre es un ser en relación y, al mismo tiempo, un ser necesitado de la relación con Dios. El ser humano ha sido creado por Él y depende radicalmente de Dios. Del mismo modo, es un ser necesitado de la relación con el hermano, ya que en la relación con el prójimo encuentra su propio perfeccionamiento y también su sentido. Y esto que es algo ínsito a su realidad, por otra parte, es extremadamente problemático.

#### *3.2.1 La ley como experiencia de la alteridad*

Siendo el ser humano un ser en relación, la experiencia que hace del prójimo es la de complementariedad. La relación con el semejante al mismo tiempo que posibilidad de reconocer al otro es oportunidad de reconocerse a sí mismo en el otro. En este sentido, el encuentro con la alteridad comporta el descubrimiento de la propia identidad pero también del propio límite; ya que ante ti hay alguien que como tú es portador de derechos.

Descubrir el derecho del otro equivale a descubrir los propios deberes y la limitación de los propios derechos; luego, descubrir que la realidad no se agota ni se acaba en uno mismo y, por tanto, que no se es omnipotente ni el origen del bien ni del mal. Por eso, el encuentro con otro individuo es lugar

de crecimiento, ya que el derecho de éste supone una autolimitación que, al mismo tiempo, invita a autotranscenderse. Así, el hombre crece y se convierte en adulto.

El descubrimiento del derecho del otro equivale al descubrimiento de la ley. En cuanto que la ley no es otra cosa que la explicitación del derecho de cada uno. En consecuencia, la relación con la ley es igual a la relación con el derecho del otro. La ley invita al ser humano a salir del propio egocentrismo narcisista de la infancia para acceder a aquella dimensión propia del hombre adulto que es el darse.

El niño pequeño se percibe a sí mismo como el centro del mundo. Por eso, la relación con la madre no es una relación de alteridad. Durante la época de la lactancia la madre es como una prolongación del cuerpo del neonato, ya que se alimenta de ella. Sin embargo, cuando el bebé comienza a crecer se produce la división y la diferenciación. El espacio del niño, que antes englobaba todo, ahora se restringe. Comienzan así a delinarse sus propios límites corporales.

Este descubrimiento gozoso, supone a su vez la crisis de aceptación de la no omnipotencia. De este modo y poco a poco tanto el niño como el adulto crece aprendiendo a obedecer y aprendiendo a reconocer la ley, entendida no como la autoridad que lo constriñe, – obviamente esto no hace crecer a nadie – sino entendida como descubrimiento del prójimo. Así el hombre hace experiencia de la verdadera alteridad, y ésta es la función de la ley.

Esta comprensión de la *Tôrâh* responde a la noción de “justicia” hebrea o *s<sup>e</sup>dāqâh* (צִדְקָה). La justicia o *s<sup>e</sup>dāqâh* indica relación entre personas y no sólo referencia a una norma<sup>41</sup>. En consecuencia, la *s<sup>e</sup>dāqâh* no coincide con el mero cumplimiento de la Ley. Uno puede cumplir todos los mandamientos de la ley, y ser injusto. La *s<sup>e</sup>dāqâh* debe mediar la relación entre sujetos, cuya referencia última es la relación con Yhwh. Así, también la Ley que brota del descubrimiento del hermano. Por eso, anular al prójimo con la ley en mano es una trasgresión del espíritu de la *Tôrâh*. De ahí, nace la denuncia profética.

---

<sup>41</sup> Cf. G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, I, 382-383.

### 3.2.2 La primera parte del Decálogo

Dios entra en comunión con su pueblo a través de la alianza. El Decálogo media y hace posible esta relación de comunión con Dios y con el prójimo. Existen dos versiones del Decálogo: la referida en Ex 20,1-17; y la de Dt 5,6-21. El versión del Deuteronomio presenta fundamentalmente dos variaciones importantes: la primera, es el orden de las últimas palabras; y, la segunda, la motivación teológica para la observancia del Sábado.

Tradicionalmente se habla de diez palabras y de dos tablas. Sin entrar en el problema de la división de los mandamientos – pues en total pueden salir hasta doce – consideramos que lo más razonable es dividir la primera tabla referida a la relación con Dios de la siguiente manera:

- |                |  |
|----------------|--|
| <b>Primero</b> | No habrá para ti otros dioses delante de mí  |
| <b>Segundo</b> | No te harás escultura ni imagen alguna ni de lo que hay arriba en los cielos ni de lo que hay abajo en la tierra, ni de lo que hay en las aguas de debajo de la tierra. No te postrarás ante ellas ni les darás culto ...  |
| <b>Tercero</b> | No tomarás en falso el nombre de Yhwh, tu Dios porque Yhwh no dejará sin castigo a quien toma su nombre en falso.  |
| <b>Cuarto</b>  | Recuerda el día del sábado para santificarlo. Seis días trabajarás y harás todos tus trabajos, pero el día séptimo es día de descanso para Yhwh, tu Dios. No harás ningún trabajo ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu sierva, ni tu ganado, ni el forastero que habita en tu ciudad. Pues en seis días hizo Yhwh el cielo y la tierra ... |
| <b>Quinto</b>  | Honra a tu padre y a tu madre para que se prolonguen tus días sobre la tierra que Yhwh, tu Dios, te va a dar   |

Dado que nuestro objetivo es el de evidenciar cómo Dios entra en comunión a través de a la alianza y cómo la ley media esta comunión, explicamos brevemente los primeros cinco mandamientos desde esta perspectiva.

Más allá del problema que se ponen los estudiosos sobre la comprensión monoteísta o menos de la formulación del **primer mandamiento** – pues se dice que «para ti no habrá otros dioses», lo cual no excluye que los haya –, nos interesa subrayar que la afirmación de la unicidad de Dios niega la multiplicad. Es decir, la comunión con el “Uno” implica la exclusión de otros dioses. Luego, esta comunión conlleva una exclusión. O lo que es lo mismo, la pertenencia total a Yhwh comporta la exclusividad. La alianza es una relación interpersonal exclusiva y, en este sentido, única.

El **segundo mandamiento** se asemeja al primero. Pues no tener otros dioses significa no hacerse imágenes ni crearse a otras divinidades. Primer y segundo mandamiento son expresión de una única desviación que es la de la idolatría. Sin embargo, el segundo mandamiento va más allá, pues el mandato puede indicar que el israelita debe renunciar a tener otros dioses (en la línea del primer mandamiento), pero también puede entenderse que el creyente debe renunciar a hacerse un Dios a su manera. Y ésta es una tentación típica del hombre religioso; la de hacerse un Dios a su imagen y semejanza, interpretando su voluntad y tergiversando su querer.

Esta segunda interpretación pone en conexión el segundo con el **tercer mandamiento** que ordena no tomar el nombre de Dios en vano. Seguramente el mandamiento hace alusión a los juramentos. Por esta razón, más que no tomar el nombre de Dios “vanamente” es mejor interpretar no tomarlo “para la falsedad”. Es decir, no utilizar el nombre de Dios para pronunciar falso testimonio contra el prójimo. Se trata de un mecanismo muchas veces inconsciente, pues el hombre religioso tantas veces interpreta la voluntad de Dios diciendo que es el querer de Dios lo que es mera proyección de sus intereses o de su visión parcial. Esto sería hacerse falsos intérpretes de Dios, que es lo mismo que construirse una imagen falsa de Él. Luego, se trata de un uso del nombre de Dios que deforma lo que Dios es, porque es falso.

El ámbito del culto y de la liturgia es el contexto con mayor riesgo de que se tome el nombre de Dios en vano. Pues si el ritual externo no corresponde a la comunión con Dios y con el hermano es pura falacia. El **cuarto mandamiento** sobre el sábado tiene en cuenta esta dimensión cultural. Mientras en Deuteronomio la motivación para descansar reside en la liberación de Egipto, aquí se remonta al descanso divino en el séptimo

día. El sentido del mandamiento es el de no idolatrar el propio trabajo. El hombre participando de la capacidad creadora de Dios y actuándola a través del trabajo puede llegar a creerse Dios. El descanso impuesto es, en realidad, un reposo ascético que evita al israelita caer en la idolatría de un trabajo que olvida a Dios. El hombre, contemplando la creación, debe resituarse y ver que él no es el origen de las cosas, ni el creador y, de este modo, puede abrirse al don de la creación y con ello a la alabanza.

El **quinto mandamiento** sobre honrar al padre y a la madre parecería encajar mejor en la segunda tabla. Sin embargo, honrar a los progenitores se encuentra en estrecha relación con el reconocimiento de Dios. El verbo “honrar” es un término técnico para indicar la relación con Dios. Luego, el honor que se debe dar al padre y a la madre es semejante al honor que se le da a Dios. Los padres, trasmitiéndonos el don de la vida, hacen posible recibir la vida de Dios. La vida viene de Dios, pero a través de los progenitores. Cuando honramos al padre y a la madre, reconocemos que recibimos la vida de Dios y, por lo tanto, que nosotros no somos el origen. Honrar al padre y a la madre significa reconocer a Dios como origen de la vida, o lo que es lo mismo, reconocer que yo no soy el origen de mí mismo. Por eso, este mandamiento tiene las dos dimensiones; horizontal y vertical. Y hace la transición a la segunda tabla del decálogo.

Esta primera tabla promueve la relación de comunión con Dios y la matiza. Toda relación implica una alteridad y una asimetría, ya que de otro modo estaríamos relacionándonos con nosotros mismos. Sin embargo, esta diferencia es siempre problemática. Aceptar la libertad de Dios y sus modalidades salvíficas de actuación, de expresión y de encarnación ha sido siempre un drama para Israel y lo siguen siendo en la actualidad para nosotros. Es más, desde los primeros capítulos de Génesis se busca saldar la asimetría con el creador; el ser humano no quiere ser criatura sino Dios. Existen pues muchas maneras de cosificar la relación, de manipularla, de domesticarla, de pervertirla.

La primera tabla de decálogo matiza cómo ha de entenderse una relación de comunión con Dios y qué hay que hacer para no romperla ni corromperla. La comunión con él implica exclusividad; se trata de una elección que excluye otras opciones (primer mandamiento). Es necesario entrar en la dura ascesis de no proyectar nuestros esquemas e imágenes mentales, de hablar en nombre de Dios, interpretando su voluntad a la ligera y falsificando su querer en detrimento del prójimo (segundo y tercer



mandamiento). De otro modo, cosificamos la relación, pues creamos un dios a nuestra manera. La comunión no es fagocitación ni posesión. Finalmente, es una llamada a no idolatrarnos ni por lo que hacemos ni por erguirnos como el origen de la vida (cuarto y quinto mandamiento), sino aceptando y acogiendo el don. La comunión es aceptación de la diferencia. Luego, sólo un Dios; un Dios además libre, que no le creamos nosotros; y, por último, la renuncia a constituirnos a nosotros mismos en los dioses.

### 3.2.3 La segunda parte del Decálogo<sup>42</sup>

La segunda tabla se centra en la dimensión de la comunión vertical con el prójimo.

<b>Sexto</b>	No matarás
<b>Séptimo</b>	No cometerás adulterio
<b>Octavo</b>	No robarás
<b>Noveno</b>	No darás falso testimonio contra tu prójimo
<b>Décimo</b>	No desearás la casa de tu prójimo, ni desearás la mujer de tu prójimo, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni nada que sea de tu prójimo.

Los mandamientos que se refieren al prójimo son evidentes en su misma formulación. Se comienza con un mandamiento que debe salvaguardar la vida del hombre: no matar (**sexto**). Salvaguardar, por tanto, su corporeidad. Sigue el mandamiento que se ocupa de la relación familiar (**séptimo**). No cometer adulterio es custodiar la relación hombre y mujer que "serán una sola carne" y también custodiar la carne del hijo que nace de la unión fecunda de los dos. El **octavo** mandamiento concierne a lo que sirve al hombre para vivir y le ayuda a desarrollar la vida en plenitud; sus bienes.

Finalmente, no pronunciar falso testimonio contra el prójimo (**noveno**) es un mandamiento que se ocupa de la dimensión de la dignidad y

---

<sup>42</sup> Para este apartado nos servimos de las ideas provenientes de los apuntes personales del curso de B. COSTACURTA, *Antropología Bíblica*, PUG, Roma 1998.

de la verdad humana y, en este caso, de proteger la vida, ya que un falso testimonio puede llevar a la muerte. El no matar del sexto mandamiento se especifica aquí como un no matar particular que sería asesinar por vías legales. El noveno mandamiento pone de manifiesto la importancia de la palabra del hombre. Una palabra que puede pervertirse en mentira.

Todas estas formas que atentan contra la vida o alguna dimensión humana rompen la comunión con el prójimo. En este sentido, esta segunda parte del decálogo se hace garante de amparar la relación de comunión con el hermano a través de la prohibición de actos que atenten contra ella. Sin embargo, en el **décimo** mandamiento encontramos un *plus*, pues se prohíbe no una acción sino el “deseo”, lo cual no es propio encontrar en un código legal. En este sentido, el último mandamiento abre una perspectiva que confiere una nueva clave de lectura del resto de Decálogo. Una clave interpretativa en la línea de la relación de comunión.

La ley regula el comportamiento humano. Por eso, se restringe a los actos externos; a lo que un individuo hace. Diciendo “no mates, no robes, debes guardar el sábado, no debes trabajar”, se dan indicaciones sobre el comportamiento, ya que la ley sólo puede intervenir a este nivel. Es verdad que la intención es un componente importante de toda acción, pues ésta puede explicar, justificar o agravar un comportamiento, incluso puede modificar el juicio. Sin embargo, aquí el décimo mandamiento legisla algo que la ley no puede legislar; el deseo. Por tanto, apunta no sobre la acción del hombre ni sobre su comportamiento, sino sobre su corazón y de este modo, sobrepasa la función conferida a la ley.

El décimo mandamiento se inmiscuye en el interior del hombre, lo cual supera los límites jurídicos y legíslables. Así pues, se rompe el esquema del decálogo indicando que, si el comportamiento es importante, es insuficiente; es necesario ir al interior del corazón donde anidan los deseos. De hecho, el décimo mandamiento habla de mandatos de los que se ha hablado antes (adulterio, robo, etc), sólo que desde la perspectiva del deseo. Con este recurso literario de la repetición se señala que la obediencia exterior no basta. La raíz de la observancia y, en definitiva, de la obediencia está en el interior. Por tanto, no sólo no debes de robar sino que ni siquiera tienes que tener envidia.

Considerado así, el décimo mandamiento es una auto-crítica interna de la misma ley que, consciente de su límite, invita a superar el escrupuloso cumplimiento externo para ir más allá. Diciendo “no debes desear lo ajeno”

se indica: primero que el deseo no puede constituirse en la norma del ser humano; y, segundo, que el derecho del otro debe ser la norma. En consecuencia, la apertura al otro es lo normativo. El derecho del prójimo determina lo que somos y no sólo el comportamiento. La razón para no desear es porque se reconoce que el derecho del hermano es más importante que el propio. Este último mandamiento rompe la actitud egocéntrica del ser humano y manifiesta plenamente la función de la Ley que es la de abrir al derecho del semejante y al don que es el hermano.

La trampa en la que cae la Ley es que, si por una parte ella garantiza el derecho, por otra, la salvaguarda del propio derecho puede ser a costa de la vida, bienes o bienestar del prójimo. Con este mandamiento se indica que la vida del hermano es más grande que el propio derecho. Ésta es la verdadera Ley a la que hay que obedecer. El décimo mandamiento va en esta dirección: la apertura al derecho del otro y, sobre todo, la apertura a la comprensión del sentido de la Ley para poder obedecer en plenitud a la Ley y para poder obedecer al corazón de la *Tôrâh*, es decir, a su sentido, o lo que es lo mismo, a su espíritu.

Cuando la exigencia moral se alarga, compromete a la conciencia. Ya que una cosa es no cometer adulterio y otra es no desear la mujer del otro. No obstante, aparezca expresado en negativo, el décimo mandamiento indica algo muy positivo; la relación con el otro requiere desear su vida, alegrarme de que le vaya bien. Se introduce de este modo un elemento nuevo, pues no sólo es la Ley quien me dice lo que debo hacer, sino que yo mismo me cuestiono sobre el verdadero sentido de aquello que la Ley me dice que haga o no haga. Precisamente los códigos surgen como necesidad de concretización y aplicación del mandamiento general. En el Pentateuco tenemos varios: a continuación del decálogo (Ex 20–23); el código deuteronomista (Dt 12–26); el de la santidad (Lv 17–26).

Sin embargo, aunque dichos códigos surgen como necesidad de la aplicación de la ley, la tentación constante es creer que la obediencia a las prescripciones es suficiente. El formalismo consiste en considerar suficiente la observancia exterior de una serie de normas. De este modo, la tentación ante la Ley es la de no poner en juego a la propia conciencia. Si bien los códigos son una fijación o concretización, continuamente la vida pone ante situaciones nuevas en las que uno debe interrogarse sobre el significado de los mandamientos. Incluso en un mismo día, el creyente debe afrontar

situaciones diversas para las cuales es necesario interrogarse sobre qué significa para mí aquí y ahora obedecer a la Ley.

Por tanto, el décimo mandamiento constituye una crítica interna de la Ley en sentido positivo. Pues enseña a obedecer al corazón de la Ley que busca la comunión con Dios y el hermano, superando el doble escollo del formalismo. Así pues, se trata de una obediencia activa en la que entra en juego la conciencia. En esta comprensión no hay contraposición entre la letra de la Ley y el espíritu de la Ley. Es más, el décimo mandamiento requiere la letra de la Ley pero vivida en el espíritu. El espíritu ayuda a obedecer la ley de manera justa. Por eso, saltar la mediación de la ley (escrito) significa saltar la mediación fundamental para obedecer (espíritu).

Así pues, decir que la letra no sirve para nada y que basta con entender el sentido de la ley es falso; sin la letra no podemos entender el sentido. Al mismo tiempo, la letra no es suficiente; hay que ir más allá de la letra. Y, por tanto, no es suficiente no matar; es necesario respetar la vida. La exigencia y el sentido de la Ley requieren no solamente no suprimir una vida, sino amarla y respetarla por aquello que la vida es. En consecuencia, no basta obedecer sólo a la letra del "no matar" sino que es preciso obedecer también al espíritu, al sentido de la letra, pero sin olvidar que esa letra siempre debe ser tenida en cuenta, porque es la letra la que condiciona la comprensión del sentido.

La unificación entre letra y espíritu que pretende este último mandamiento la encontramos perfectamente realizada en el NT. La ley se revela plenamente en el Señor Jesús. Ante la pregunta del joven rico: «Maestro, ¿cuál es el mandamiento más grande?». La respuesta de Jesús es que los dos mandamientos fundamentales son: «ama a Dios con todas tus fuerzas y al prójimo como a ti mismo». La exigencia moral de la Ley es la de amar a Dios y al prójimo y toda la exigencia moral se reduce a esto, aquí está compendiado todo. Ahora bien, la respuesta no termina ahí sino que la respuesta termina en el seguimiento de Jesús donde todos los mandamientos encuentran su sentido definitivo; entregar la propia vida y morir por los otros. El sentido de la Ley encuentra aquí su manifestación más plena. La Ley no es otra cosa que el don de Dios a los hombres para que vivan según Él. En este sentido, la Ley es una llamada al seguimiento de Cristo para vivir en comunión de vida y destino con él.

#### 4. Hacia una nueva alianza

Hemos hablado de las alianzas más conocidas y nos hemos centrado especialmente en la del Sinaí. En orden a completar la exposición faltaría hablar de la nueva alianza. La expresión como tal aparece únicamente en Jr 31,31, sin embargo, la realidad de esta nueva alianza está presente en muchos pasajes bíblicos del post-exilio, especialmente en la literatura profética.

Ahora bien, si queremos permanecer en el cuadro del Pentateuco, el libro del Deuteronomio nos presenta un marco interesante, ya que éste está enclavado entre dos alianzas; la alianza del Horeb mencionada en Dt 5,2, a continuación de lo cual tiene lugar la declamación del decálogo; y en Dt 29–30 la estipulación de nueva alianza en Moab. Esta inclusión no es casual. Es más, si ponemos en sinopsis ambas alianzas se observa<sup>43</sup>:

1. Dos alianzas enmarcan el libro: una pasada (la del Horeb) y una futura o nueva (la de Moab). De hecho, Deuteronomio significa “otra ley” (*deutero nomos*). El libro además se encuentra al final del Pentateuco o *Tôrâh*, pero también el final de una situación: el pueblo está a punto de pasar el Jordán y Moisés, que desde el Éxodo había estado acompañando a Israel, pronto morirá. Luego, el pueblo va a entrar en la tierra prometida y, con ello, va a pasar de ser nómada a ser sedentario, de no tener tierra y de vivir sólo de la confianza en Yhwh providente, a poseer la tierra prometida y poder hacer uso de la misma haciéndose el dueño. En consecuencia, existe un riesgo: entrar en la tierra prometida y olvidarse de Yhwh.
2. En su camino por el desierto, Israel ha hecho experiencia de infidelidad. Es más, al mismo tiempo que Moisés recibe las tablas de la Ley (Ex 32), el pueblo se está construyendo el becerro de oro. Israel hace experiencia de su incapacidad estructural para vivir la alianza. Algo así refleja el libro del Deuteronomio con la estipulación de la alianza en Moab; ya que, a penas se termina de recordar la *Tôrâh* (Dt 5–26), por lo tanto, a penas se está estrenando la Ley, se tiene que establecer una nueva alianza (Dt 29–30).

---

<sup>43</sup> Cf. R. RONCHIATO, «*Ricorda il deserto, non dimenticare il Signore tuo Dio (Dt 8)*», *Parola Spiritu e vita* 56 (2007) 13-22.

Mientras la primera (Dt 5–26) está compuesta básicamente por mandatos y prescripciones, la de Dt 29 comienza con una serie de bendiciones y maldiciones. La alianza de Moab no se articula sobre la base de los mandamientos y de las prescripciones sino que requiere de una manera más explícita la implicación de la libertad humana: «pongo ante ti la vida y la muerte, escoge».

3. Finalmente resulta interesante la anotación sobre las generaciones presentes en cada una de las alianzas. En Dt 5,2-3 se dice: «el Señor, nuestro Dios, hizo alianza con nosotros en el Horeb. No hizo esa alianza con nuestros padres, sino con nosotros, con los que estamos vivos hoy aquí». Mientras en Dt 29,13: «no sólo con vosotros concluyo esta alianza y este pacto; lo concluyo con el que está hoy aquí con nosotros, en presencia del Señor y con el que hoy no está aquí con nosotros».

Se afirman dos cosas aparentemente contradictorias. Por una parte, donde el pueblo actual no estaba presente, en el Horeb, se afirma precisamente que allí Dios hizo una alianza con ellos y no con sus padres. Mientras en la alianza de Moab donde esta generación está realmente presente, la alianza se hace, sin embargo, con las generaciones futuras que no se encuentran ahora allí. Con esta estrategia pasado-presente-futuro se fusionan.

Esta aparente contradicción responde a la necesidad de que todo ser humano se encuentre ya presente en el origen. Algo análogo a lo que hace el evangelista Juan en el prólogo diciendo que *en el Principio era la Palabra y todo se hizo por ella, y nada estaba fuera de ella*. Luego todos estábamos en ese principio. Por eso, podemos encontrarnos interpretados en la Palabra. Por eso, podemos encontrar en ella nuestro origen. De igual modo, en el origen se encuentran ya presentes las generaciones futuras.

Por estas características algunos estudiosos ven delineada en la alianza de Moab (Dt 29–30) la tipología de la nueva alianza<sup>44</sup>. Sin entrar en detalles presentamos brevemente las características de esta alianza<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> Así P. BOVATI, *Testi di Nuova Alleanza*, Dispense PIB, Roma 2000, 35-94 y la reciente disertación de G. PAPOLA, *L'alleanza di Moab. Studio esegetico teologico di Dt 28.69–30.20*, AnBib 174, Roma 2008.

- a) la necesidad de una nueva alianza surge de la violación continua de la alianza sinaítica;
- b) la experiencia del exilio es el trasfondo de estas secciones pues, siendo el exilio el punto de ruptura total de la alianza, se requiere una intervención divina completamente nueva;
- c) la novedad de la relación entre Yhwh y su pueblo se expresa mayormente mediante la imaginería y no tanto mediante el léxico, de este modo se resalta ese *más* con respecto a lo anterior a través de motivos que indican una nueva economía salvífica;
- d) la nueva alianza se presenta como el punto unificante de las demás;
- e) es característico de la nueva alianza ser irrevocable y definitiva; suele ir acompañada de elementos que indican sobreabundancia, así como de una intervención en el interior del hombre que lo capacita para obedecer.

Como ya notaban algunos estudiosos, la noción de alianza, en cuanto noción teológica que ensambla y da unidad al AT, es probablemente una concepción tardía del post-exilio. El exilio fue el momento más crítico de la religiosidad de Israel. Es más, en muchos textos el exilio supone la ruptura total de la relación con Yhwh y, en consecuencia, la imposibilidad de dar marcha atrás. Aunque a lo largo de la historia Israel continuamente experimenta su infidelidad, nunca había llegado a romper la alianza irreversiblemente como en el exilio. Tal situación irreparable acuña la conciencia de un restablecimiento de la relación y de la comunión con Dios a través de una alianza que tiene que ser completamente nueva.

Para indicar este *plus* de novedad, el texto bíblico, más que una terminología, utiliza imágenes. Así aparecen las preciosas metáforas del matrimonio (Os 2) o de la paternidad de Dios (Os 11). Los textos de la nueva alianza desatan por el poder evocador de la imaginería para expresar esta radical novedad de la relación. En Is 54,5 por ejemplo, se lee «el que te desposa es tu hacedor». Es decir, Dios no sólo crea a la esposa, sino que la crea en la relación. Yhwh crea a la esposa relacionándose con ella. Y, por lo tanto, se trata de una relación tan radicalmente nueva como lo es el acto de crear.

---

<sup>45</sup> Cf. A. BORGHINO, *La «Nuova Alleanza» in Is 54. Analisi esegetico-teologica*, Tesi Gregoriana. Serie Teologia 118, Roma 2005, 333-373.

Ahora bien, la experiencia de infidelidad hace temer por la ruptura de la relación. Aunque la nueva alianza se presenta indefectible y eterna, no basta. Junto a este don, Yhwh tiene que dar al ser humano la capacidad para vivir este cambio radical de la relación que, en definitiva, es la comunión. Por eso, los textos de *nueva alianza* se caracterizan por la donación de un elemento interior que habilita al ser humano para vivir en obediencia: un «espíritu nuevo» y un «corazón de carne» (Ez 36,26), donde se encuentra inscrita la Ley (Jr 31,33). Una promesa que encuentra su plena realización con el don del Espíritu Santo.

La nueva alianza significa el cambio radical de la relación con Dios. Yhwh crea al ser humano relacionándose con él. Y esta relación le hace completamente nuevo. Se trata de un nuevo acto de creación, aquel que capacita al hombre para la vivencia de la comunión con Dios. Todo esto encuentra su cumplimiento en Jesucristo.

\*\*\*\*\*

En la capilla Sixtina se encuentra una bellísima imagen que puede ser perfectamente metáfora de la Ley. En la escena de la creación, el Padre con la mano extendida crea al hombre y con el otro brazo sujeta a una mujer. Los expertos dicen que la representación pictórica refleja la problemática escolástica: *si no hubiera existido el pecado, ¿se habría encarnado el Hijo de Dios?* Para Miguel Ángel, como para los “scototistas”, el Verbo de Dios sí se habría encarnado, aunque el hombre no hubiera pecado. El Padre desde la eternidad ya tenía abrazada a la mujer que daría carne a su hijo.

Sin embargo, la imagen se podría también interpretar como la de la Sabiduría, según afirma Pro 8,22. El libro del Génesis comienza diciendo que: «en el *principio* (*rēsît*) creó Dios los cielos y la tierra». Aparece la palabra hebrea *rēsît* (רֵאשִׁית) que significa “principio”, pero también “cabeza” o “sabiduría”. El término “principio”, de por sí, ya presenta problemas, pues se puede entender en sentido cronológico como “inicio” o en sentido causal como “origen” o *arché*. Así en el prólogo del evangelio de Juan (Jn 1,1-18), la Palabra de Dios es el principio (*arché*-origen) de todas las cosas.



También en Pro 8,22 la Sabiduría dice de sí misma: «Yhwh me creo *principio* (*rēsît*) de su camino». La afirmación puede otorgársele un valor temporal (Yhwh me creo *al principio*) o instrumental (Yhwh me creo *como principio*). Pablo en el himno al inicio de la epístola de Colosenses habla de Cristo como *Cabeza* (*rēsît*) *del cuerpo de la Iglesia*, y de Cristo como *el principio* (*rēsît*) (Col 1,18) por quien *todas las cosas fueron creadas*. Ahora bien, forzando la interpretación, podríamos decir que la Ley es como esa mujer o “sabiduría” que Dios abraza, el “*digitus Paternae*” – que canta el *Veni Creator del Espíritu* – con que Dios crea al hombre a imagen del Hijo.

Muchos autores ven en el pasaje de la transfiguración una réplica del Sinaí. El monte, la nube, la voz, la aparición de Moisés evocan tal escena. Si en el Sinaí Moisés baja con las tablas de la Ley, en el Tabor sólo se oye una voz que dice: «este es mi Hijo amado, escuchadle». No hay por tanto más Ley que Jesucristo. En Él Dios revela definitivamente su deseo de comunión, con Él nos sigue creando a su imagen y semejanza, por Él entramos plenamente en la comunión trinitaria. No hay más Ley que amarse como Él nos ha amado; esto es, hasta el extremo. Así Él lo selló en la última cena, con su cuerpo y con su sangre; sangre de la alianza nueva y eterna.