

El Israel de la fe y el Israel de la historia en cuanto a la elección y alianza divinas

Es célebre la distinción en la crítica neotestamentaria entre “el Cristo de la fe y el Jesús de la historia”, por la que los autores de la frase pretendieron establecer una discontinuidad entre el Jesús existente y actuante en Palestina, y el Jesús transfigurado por la fe de los Apóstoles y de los primeros cristianos, y transmitido después por la predicación plasmada en los Evangelios¹. Contra esta postura otra crítica asienta sobre sólidas bases, aun admitiendo la frase, la identidad sustancial de ambos Cristos, y la no discontinuidad entre ellos, sino una continuidad sólo que en sentido de profundización teológica.

La frase y la cuestión es aplicable totalmente al pueblo de Israel, prefigura de Cristo, y lo vamos a discutir tomando dos aspectos medulares, la Elección divina, y la Alianza con Dios.

Es manifiesto que el pueblo de Israel sentía de sí y lo proclamaba a la continua, en su kerigma y en su liturgia, que había sido elegido por Dios y que Dios había establecido una alianza con él. Pero ¿ese sentimiento era producto de una especie de fe subjetiva transformante de realidades históricas sin ese alcance o se fundamentaba sólidamente en hechos históricos objetivos?

1. CLARIFICACIÓN DE CONCEPTOS

Es importante, para mayor claridad en el desenvolvimiento de la discusión, tener presentes algunas distinciones.

1.º Aun partiendo de la distinción entre fe meramente *subjetiva* y fe *objetiva* (fe respaldada por la realidad), hay que tener

¹ El autor de la frase es (sustancialmente) MARTIN KAHLER en su escrito de 1892 con el título *El así llamado Jesús histórico, y el Cristo kerigmático bíblico*. La distinción entre “Jesús” y “Cristo” era bajo el aspecto de la *Historia* y de la *fe*.

en cuenta que la fe puede estar formulada en una concepción más obvia y directa, o en una concepción más secundaria y reflexiva, y si se quiere teologizada, que puede ser producto de una época más avanzada donde ha tenido lugar ya una maduración ideológica.

Para poner un ejemplo neotestamentario, la muerte de Cristo considerada como *obediencia*, o realización de un plan de Dios, es un concepto teológico más inmediato, que la consideración de la muerte de Cristo como *sacrificio*, producto de una ulterior reflexión teológica.

Así también los conceptos afines (pero no idénticos) de elección y de alianza, pueden ser concepciones primarias o secundarias y fruto de la reflexión teológica, pueden ser directamente históricos o formulación refinada de una determinada realidad histórica más simple.

2.º En consonancia con lo dicho precedentemente hay que distinguir (distinción equivalente a la anterior) entre la realidad y la formulación, la cosa y el nombre. Puede existir la realidad y no tener un nombre determinado hasta mucho tiempo más tarde. Esto puede ser que tenga aplicación a la cuestión de la *elección* y la *alianza*.

Por otra parte, elección y alianza, aunque son conceptos afines, no son coincidentes. En la elección predomina la *unilateralidad*, en la alianza la *bilateralidad*. Sobre la marcha veremos cuál puede ser anterior o si son contemporáneos.

Vamos a ocuparnos primeramente de las ideas corrientes en Israel respecto a la Elección y a la Alianza antes de valorarlas².

2. TRADICIONES EN ISRAEL RESPECTO A LA ELECCIÓN Y A LA ALIANZA

Los dos conceptos se entrelazan, pero es conveniente tratarlos por separado.

² La literatura sobre el tema es inmensa. Citemos una selección más bien reciente: T. C. VRIEZEN, *Die Erwählung Israels nach dem Alten Testament* (AANT 24) (Zürich 1953); G. E. MENDENHALL, "Election", "Covenant", IDB; *Covenant Forms in Israelite Tradition*, BA 17 (1954) 50-76; G. WIDENGRÉN, *King and Covenant*, JSS 2 (1957) 1-32; A. CAQUOT, *L'alliance avec Abraham* (Gn 15), *Semitica* 12 (1962) 51-66; J. BEGRICH, "Berit". *Ein Beitrag zur Erfassung einer alttestamentlichen Denkform* (Ges. Stud. zum A. T., München 1964) 55-66; D. N. FREEDMAN, *Divine Commitment and Human Obligation. The Covenant Theme*, *Interpretation* 19 (1964) 419-31; R. E. CLEMENTS, *Prophecy and Covenant* (London 1965); *Abraham and David. Genesis 15 and its Meaning for israelite Tradition* (London 1967); D. J. MCCARTHY, *Covenant in the Old Testament. The Present State of Inquiry*, CBQ 27 (1965) 217-240; J. PLASTARAS, *Creation and Covenant* (trad. española, Santander 1969); A. BARUCQ, *La notion d'alliance dans l'Ancien Testament et les débuts du Judaïsme* (Mel. A. Ottaviani, Roma 1964) 5-110.

A) *La doble (o triple) tradición de la elección.*

Nos encontramos en la literatura bíblica con dos (o tres) tradiciones respecto a la realidad de la elección³.

a) *La profecía preexílica*, principalmente, pero también otros textos, remite al Exodo, como el momento de la elección e ignora la elección en tiempo de los patriarcas. Al hablar ahora de la elección, hablamos preferentemente de la realidad. Por *Exodo* entendemos el conjunto de acontecimientos que abarca la salida de Egipto y el paso por el desierto hasta Canaán. He aquí unos *textos*:

1.º *1 Re 12,28*: “He aquí tu Dios, Israel, el que te sacó de Egipto”, dice Jeroboam a los israelitas, cuando se efectúa el cisma y establece en dos santuarios de Israel el becerro (símbolo de Yahveh).

2.º *Oseas 11,1*: “Cuando Israel era un niño, yo le amé, y desde Egipto le tuve por mi hijo” (*libní*)⁴. En el mismo Oseas (13,4): “Yo soy Yahveh tu Dios desde el país de Egipto”.

3.º Implícitamente tenemos lo mismo en Amós (2,9-10: cf. 9,7).

4.º *Jer 2,2*: “Me acuerdo de ti, el leal afecto de tu juventud —tu amor de novia—, tu ir detrás de mí en el desierto —en la tierra desolada—” (cf. Oseas 13,5; 2,16).

5.º *Cántico de Moisés* (Dt 32,10): “Le encontré (a Jacob) en la tierra desierta”. “En el día en que yo elegí a Israel... puse mi mano sobre ellos, para sacarlos del país de Egipto”.

6.º *Ezequiel* también data desde el Exodo la elección de Israel (20,5); también el *Deutero-Isaías* (53,16), y *algunos salmos* históricos, como el 114,1ss.

b) En cambio, *otra literatura* retrotrae la realidad de la elección a los Patriarcas.

1.º Tal sucede con el *yahvista* (Gn 12,1-3) y el *elohísta* (Jos 24,2-3).

El *elohísta* hace decir a Josué: “Vuestros padres habitaban desde antiguo más allá del río, aún Terah, el Padre de Abraham, y el padre de Nahor, y ellos sirvieron a otros dioses, y yo tomé a vuestro padre Abraham al otro lado del río”.

2.º Muchos *salmos* que reflejan la religión postexílica, también retrotraen la elección a los Patriarcas, v. gr.: Salmo 105,6.

³ Este tema lo ha tratado especialmente K. GALLING, *Die Erwählungstraditionen Israels* (BZAW 48) (Giessens 1928).

⁴ Véase justificada esta versión en H. WHEELER ROBINSON, *Inspiration and Revelation in the Old Testament* (Oxford 1946), p. 151, n. 5.

c) Junto a esta doble tradición de la elección hay que mencionar otra tradición que vincula la *elección a David y a Sión* en profetas no del Norte sino del Sur.

En Isaías y Miqueas apenas se encuentran (si se encuentran) alusiones al Exodo (cf. Is 4,2-6; 10,24-26; 11,16; Miq 6,4. Los pasajes de Isaías los tienen algunos por inauténticos) ⁵.

En cambio, hablan de la *elección de David y Sión*.

1.º Is 1,21-26; 2,2-4; (cf. Miq 4,1-4). Estos textos se refieren a Sión.

2.º Is 7,14ss.; 8,23-9,6; 11,1-9; Miq 5,1-5; se refieren a la elección de la dinastía davídica.

3.º También tenemos en Jeremías alusiones a la elección de David (Jer 23,5s.; 22,30) y en Sofonías (5,6-8; 9-10; 11-13).

d) La comparación y relación de estas tradiciones entre sí, o con otras palabras, la cuestión de si la tradición patriarcal puede no ser primitiva, sino más bien una *retrotracción* de la tradición del Exodo y de si la tradición davídica y de Sión es una *adaptación* de la tradición del Exodo a la nueva situación política de monarquía en vez de amficionía, lo trataremos en conjunto, cuando hayamos discutido las tradiciones afines referentes al pacto o alianza.

De momento hay que notar que el término específico "elección" (*bajar*) para expresar la acción de Yahveh con relación a Israel, no es anterior a la literatura deuteronomica (Dt 7,6-8). Se encuentra sin embargo referido a David (1 Sm 16,6-13; 2 Sm 6,21; Sal 2,6; 78-67) y a Sión (Sal 78,68; 132,13).

Pero el hecho de la aparición tardía del término no se opone a la anterioridad del contenido ⁶.

B) *Las diversas tradiciones respecto de la alianza.*

Respecto a la alianza cabe decir algo parecido a lo dicho respecto a la elección.

a) En primer lugar nos encontramos con *diversas alianzas*. Son tres las principales:

1.º *La alianza del Sinaí* o del desierto (Ex 24), ampliada en la *alianza de Siquem* (Jos 24), que no parece ser otra cosa que un intento de englobar en ella a las tribus y clanes que no habían estado en Egipto o que habían sido antes adoradores de Yahveh (cf. Jos 24,14-15). En la alianza del Sinaí predomina el aspecto de *obediencia* a la ley por parte del pueblo.

⁵ Cfr. E. ROLAND, *Die Bedeutung der Erwählungstraditionen Israel für die Eschatologie der alt. Propheten* (Heidelberg 1956); G. VON RAND, *Theologie des A. T., II*, pp. 175 ss., 178.

⁶ Cfr. R. E. CLEMENTS, *Prophecy and Covenant*, p. 46, nota 1.

2.º La *alianza davídica* aparece en 2 Sm 7; 2 Sm 23,5, etc. Lleva el carácter de promesa eterna incondicional. Por eso, al desaparecer la monarquía, plantearía un serio problema religioso a la fe judía (cf. Sal 89,20-52) que la haría replegarse sobre la alianza con Abraham.

3.º La *alianza abrahámica* está referida en el cap. 15 del Génesis, que fundamentalmente pertenece al *yahvista*. El capítulo está en el marco de las promesas hechas a Abraham, que ha tenido su cumplimiento en tiempo de David. El yahvista que escribe poco después de David, ha visto *cumplidas* las promesas hechas a Abraham (si no son promesas *post-eventum* como en el estilo apocalíptico). Hay una amalgama en el cap. 15 (1-6 y 7-21). Lo de la alianza está en la segunda parte y parece posterior⁷. Sobre la prioridad entre la idea de la alianza davídica y la alianza abrahámica hay opiniones inclinándose la probabilidad por la prioridad de la primera.

La alianza con Abraham aparece en el cap. 17 del Génesis (*Documento sacerdotal*) con una profunda reinterpretación teológica. En la alianza abrahámica predomina el aspecto *promisorio*.

Los profetas anteriores a Jeremías (11 y 31) ignoran la alianza con el pueblo (y con Abraham).

b) La consideración de los textos ha inducido a diversas teorías.

1.º Algunos creen que la doctrina de la alianza es una *invención tardía* y que encuentra su primera elaborada expresión en la literatura deuteronomica. Tal es la teoría de Wellhausen y de Pfeiffer. La alianza no sería sino una forma que encontró el Deuteronomio para fusionar el Dios popular de la elección con el Dios de exigencias morales de los profetas. Se insiste en la *bilateralidad*⁸.

Antes del Deuteronomio la expresión no aparece. El texto de Oseas 6,7, algunos no lo tienen por auténtico, y otros creen que ni en 6,7 ni en 8,1 se trata de una alianza divina⁹.

⁷ Cfr. A. CAQUOT, *L'alliance avec Abraham* (Gn 15), *Semitica* 12 (1962) 51-66; H. CAZELLES, *Connexions et structure de Gen 15*, *RB* 69 (1962) 321-349.

⁸ Cfr. J. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels*; R. H. PFEIFFER en tiempos más modernos mantiene y desarrolla en varios escritos la teoría de WELLHAUSEN: cfr. *Introduction to the Old Testament* (London 1952), páginas 52, 198, 551; *Facts and Faith in Biblical History*, *JBL* 70 (1951) 1-14.

⁹ *Oseas* 6, 7, lo tienen frecuentemente como una corrupción del texto original, y R. KRAESTSCHMAR, *Die Bundesvorstellung im A. T. in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Marburg 1896), pp. 105 ss., niega que Oseas se refiera a una alianza divina en 6, 7 y 8, 1. Cfr. R. E. CLEMENTS, *l. c.*, p. 54. De opinión contraria es H. W. WOLFF, *Hosea* (BKAT) (Neukirchen 1961), pp. 154 y 176 ss.

La mención expresa de la alianza en Gn 15, Ex 24 y Jos 24 se debería a *redacción deuteronomística*.

Después del Deuteronomio prevaleció la idea de la alianza y la Historia de Israel fue concebida como una serie sucesiva de alianzas de Dios con la humanidad y con Israel, como aparece en el esquema histórico del *Documento Sacerdotal*.

2.º Otras teorías críticas opinan que la idea base de la *Alianza*, si no la *palabra*, se encuentra ya, por lo menos, en torno al acontecimiento del Exodo (Sinaí), en Siquem, y germinalmente en la historia patriarcal. El *formulario* empleado, a juzgar por textos extrabíblicos antiguos (hititas), es formulario de alianza¹⁰. El Deuteronomio pudo haber desarrollado la teología de la alianza, pero no la ha creado.

3.º La alianza que establece Yahveh con la casa de David es un elemento esencial y plantea la cuestión de su relación con la alianza de Yahveh con su pueblo tanto más cuanto que históricamente desaparece del horizonte (cf. 2 Sm 7; Sal 21,8; 89,25. 29. 34-5; 132,11-12; Is 55,3)¹¹. Esta relación sólo puede ser apreciada considerando el desenvolvimiento histórico de Israel.

3. TEORÍA PROBABLE SOBRE LA EVOLUCIÓN EN ISRAEL DE LA IDEA DE ELECCIÓN Y ALIANZA, O INTEGRACIÓN DE LOS DIVERSOS ELEMENTOS.

Podríamos enumerar diversas fases en la teología de la elección y de la alianza.

a) *La experiencia religiosa desde el Exodo hasta la Amfictionía.*

1.º Lo primero y germinal es la *experiencia del Exodo*. Yahveh e Israel se vinculan mutuamente. Yahveh se interesa por Israel e Israel se siente protegido por Yahveh, y se compromete a reconocerle por su Dios. Hay aquí, si no el nombre, los ele-

¹⁰ Véase, por ejemplo, R. E. CLEMENTS, en *Prophecy and Covenant* (London 1965) y *Abraham and David* (London 1967), donde la cuestión está finamente matizada. En cuanto a terminología de alianza, véase, por ejemplo, M. FISHBANE, *The Treaty Background of Amos 1, 11, and related Matters*, JBL 89 (1970) 313-318 [cfr. W. MORAN, CBQ 25 (1963) 77-87]. Como ejemplo de un tratado de soberanía hitita (procedente de las excavaciones de la capital hitita) véase J. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts* (Princeton 1955). Pero téngase en cuenta, para la valoración, que estos tratados de alianza se refieren a un rey con reyes vasallos. La gran novedad o audacia en Israel es que el Gran Rey es Yahveh y el rey vasallo es Israel (cfr. nota 25).

¹¹ Cfr. L. ROST, *Davidsbund und Sinaibund*, ThLZ 72 (1947) 129-134; H. A. J. GUNNEWEG, *Sinaibund und Davidsbund*, VT 10 (1960) 335-41.

mentos de la elección y la alianza, vividos antes de pensados y expresados.

2.º La protección de Dios sigue sentida a lo largo de la constitución de Israel, en Canaán. Se constituye la *amfictionía* de las tribus unidas por el culto al mismo Dios (Jos 24). El sentimiento de la realidad que corresponde a la elección y a la alianza se profundiza. La realidad se hace más neta antes de venir la palabra y la formulación¹².

b) *De la amfictionía a la monarquía hasta el Deuteronomio.*

1.º Israel, por circunstancias especiales, se constituye en *monarquía*, y David es el hombre de los éxitos, después del fracaso de Saúl. Esos éxitos espectaculares le señalan como el elegido de Yahveh. La mentalidad estaba difusa en el ambiente (elección divina del soberano). Asimismo la idea de la alianza de Yahveh con David pudo surgir tomada del ambiente de alianza del Gran Rey con reyes vasallos y de las concepciones de la realeza en el Antiguo Oriente.

Además, David, como hábil maniobra política, conquista Jerusalén y hace de ella su capital, trasladando a ella el arca (objeto de culto de Yahveh). Surgiría así la idea de la elección divina del monte de Sión (lugar de un antiguo santuario local, donde sería emplazado el futuro templo de Yahveh). A su vez el Yahveh de la amfictionía se vinculaba a la nueva situación política de Israel, es decir, a la monarquía y con la monarquía davídica establecía Dios una alianza. Aquí ya encontramos la palabra: elección y alianza¹³.

2.º *El Yahvista* (o escuela), un judaíta que actúa a partir de David y bajo el impacto del esplendor del reino davídico, retrotrae la idea de la elección y de la alianza a los *Patriarcas*, cuyo Dios identifica con Yahveh¹⁴. Concibe la historia de Israel como una promesa a los Patriarcas, que tiene su cumplimiento en David. La palabra "elección" no aparece, pero sí la idea (cf. Gn 12, 1ss.; 15).

Es probable que la *alianza* con Abraham (cap. 15, aparece la idea, aunque la *palabra* pueda ser posterior) esté moldeada por el

¹² Cfr. J. ALONSO, *La experiencia religiosa del Exodo y su teologización en la revelación del nombre de Yahveh*, *Sal Terrae* 57 (1969) 3-17.

¹³ Cfr. H. FRANKFORT, *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature* (Chicago 1948) 238 ss.; cfr. R. E. CLEMENTS, *God and Temple. The Idea of Divine Presence in Ancient Israel* (Oxford 1965).

¹⁴ Sobre la religión de los Patriarcas y el Dios de Abraham, cfr. F. M. CROSS, *Yahweh and the God of Patriarchs*, *HTR* 55 (1962) 225-259; O. EISSFELDT, *El und Yahweh*, *JSS* 1 (1956) 25-37; *Yahweh, der Gott der Väter*, *ThLZ* 88 (1963) 481-90.

Yahvista sobre la alianza con David con la intención de establecer una correspondencia entre ambos, como la hay entre las promesas de una región y de un gran pueblo, y de su realización en tiempo de David. Abraham y David se corresponden en la mentalidad del Yahvista que escribe todavía en el ámbito de la gloria davídica¹⁵. Las dos alianzas, la davídica y la abrahámica, son ambas de aspecto *promisorio*, en contraposición a la sinaítica.

El Yahvista y el Elohísta expresan también la idea de la elección y de la alianza a partir del Exodo, aunque las *palabras* y las *formulaciones* puedan ser posteriores. Hay diversas modalidades en la teología del Norte y la teología del Sur, la del Norte más carismática, la del Sur más institucionalista¹⁶.

3.º *El silencio de los Profetas anteexílicos* respecto a la tradición de la elección de los Patriarcas y a la correspondiente alianza se puede deber a que no estaba suficientemente arraigada y era una peculiar retrotracción de un sector representado por la escuela Yahvista y Elohísta. Se comprende que los profetas del Norte (más democráticos) se concentren más en la experiencia del Exodo (referente al pueblo) y los del Sur en la dinastía davídica.

c) *El enfoque deuteronomíco.*

En el Deuteronomio nos encontramos con un intento de dar *coherencia* a la ideología de las alianzas. *La alianza davídica* estaba en crisis en el tiempo del Deuteronomio, después del cisma, la destrucción del reino del Norte, y la permanente amenaza asiria que tenía a Judá bajo tributo¹⁷.

1.º En el Deuteronomio tenemos por eso cierta insistencia sobre la *alianza abrahámica* juntamente con una disociación de las referencias yahvistas al reino davídico. Es lo que se puede llamar una *democratización* de la alianza y refleja el tiempo en que la tierra prometida a Abraham y dada a David está en peligro. Entonces las esperanzas se agarran a la promesa divina a Abraham y a los otros dos patriarcas (1, 8; 4, 31; 6, 10; 7, 12; 8, 18; 9, 5; 11, 9; cf. 1, 11; 9, 27).

Se usa la palabra *alianza* ("berit") expresamente (4, 31; 7, 12; 8, 18), pero en el sentido de promesa y de acto de gracia divina, que puede ser anulada (cf. 4, 25ss.; 8, 11ss.).

¹⁵ El Yahvista está enormemente interesado por David, de tal manera que ha podido ser calificada su obra como "una historia cortesana" (Hofhistoriograph); cfr. S. MOWINKEL, *Erwägungen zur Pentateuch Quellenfrage* (Oslo 1964), p. 55.

¹⁶ Cfr. J. PLASTARAS, *Creation and Covenant* (trad. española, 1969), páginas 230 ss.

¹⁷ Cfr. R. E. CLEMENTS, *Abraham and David*, VI. The Abrahamic Covenant in Israelite Tradition, pp. 61 ss.

2.º Según el Deuteronomio esta alianza con los Patriarcas era provisional y se cumpliría en la alianza de Horeb (5, 2-3) y en la conquista de Josué. Se emplea por primera vez respecto del pueblo la palabra "elección" (*Bajar*=elegir), como acto de gracia, pero anulable por los pecados (7; 6-12).

3.º *La alianza davidica* en el Deuteronomio queda silenciada, y el rey tiene la incumbencia de mantener la alianza mosaica (17, 14-20).

4.º Se encuentra en el Deuteronomio *cierta tensión* entre la alianza como promesa inmutable y absoluta y como promesa condicionada (cf. Dt 4,30-31), pasaje que parece pertenecer a la época de después del desastre de 587 y que refleja un supremo acto de fe y esperanza.

5.º A partir del destierro se refuerza la importancia que el Deuteronomio había empezado a dar a la alianza abrahámica.

En las partes tardías del Deuteronomio y en los Deuteronomistas, cuando el desastre era una realidad, se da gran importancia a la alianza divina con los Patriarcas (29,13; 30,20; 31,20; 34,4); (2 Re 13, 22-23).

d) *Jeremías y Ezequiel.*

Tienen gran parte en el sesgo que tomaría la alianza en adelante. Vieron estos dos profetas claramente que del pueblo o de los hombres nada había que esperar. Una Alianza permanente habría de ser fruto de una acción divina de la gracia (*gracia eficaz*) (Jer 31, 30ss.; Ez 36,26).

1.º *Jeremías* recibió con gran entusiasmo el Deuteronomio (codificación de las voluntades de Yahveh) y fue sin duda predicador de la reforma deuteronomica (cf. Cap. 11). Con la muerte de Josías y la venida de Joaquim todo volvió a quedar como antes y Jeremías, decepcionado de todas las estructuras religiosas en vigor (Templo, Libro, Alianza), se persuadió que de nada servía tener escritas las voluntades de Yahveh en un libro (el Deuteronomio, cf. Jer 8,8) si no se tenían escritas en el corazón. Por eso intuyó que la antigua Alianza (bilateral) se desharía por culpa del pueblo (destierro), y abogó por una Nueva Alianza con cláusulas escritas, no en piedra sino en los corazones, Alianza de pura gracia¹⁸.

¹⁸ Sobre Jeremías en relación con la Alianza, véase J. SKINNER, *Prophecy and Religion. Studies in the Life of Jeremiah* (Cambridge 1922), XVIII: "La nueva alianza", pp. 320 s.; M. SEKINE, *Davidsbund und Sinaibund bei Jeremiah*, VT 9 (1959) 47-57.

Una de las dificultades presentadas contra el pasaje de la "nueva alianza" como perteneciente a Jeremías está en que concebir la religión "como alianza" es concebirla como algo *jurídico e institucionalizado*, y Jeremías concebía la religión como algo interior y vital (la dificultad tiene respuesta fácil, cfr. SKINNER).

2.º Del mismo sentimiento es *Ezequiel*. Del pueblo nada se podría esperar, si Dios no le arrancaba el "corazón de piedra", insensible e indócil, y no le daba un "corazón de carne" (sensible a la voluntad divina (Ez 36,26).

3.º Pero la tensión entre gracia y libertad (nunca superada) quedaría actuando.

e) *Documento Sacerdotal* (Gn 17).

La interpretación de la alianza abrahámica obtiene especial relieve en la historia sacerdotal y trata de hacer justicia tanto a la divina gracia de la elección, como a la ley del Sinaí, aunque sin llegar a superar del todo la antinomia o la tensión entre gracia y ley.

En el cap. 17 del Génesis encontramos una profunda reinterpretación de la Alianza con Abraham referida en el cap. 15 por el Yahvista ¹⁹.

1.º En una y otra alianza hay tres *promesas* pero son un poco distintas (cf. 17,5-8); (Abraham será padre de una multitud de naciones (5-6); sus descendientes obtendrán el país de Canaán para una eterna posesión (8); *El Shadai que hace alianza con Abraham*, será el Dios de sus descendientes).

La alianza (a diferencia de Gen 15) aparece como eterna (v. 7) e incondicional, idea que flotaba en el ambiente post-exílico (cf. Is 55,3; 6,8; Jer 32,40; 50,5; Ez 16,60; 37,26), y que caracterizaba la *alianza davídica* (cf. Is 55,3; 2 Sm 7,16; 23,5; Sal 132,12; 89,29ss. cf. Jer 33,2) de la que fue traspasada probablemente a la alianza con Abraham, bajo el impacto de la desaparición de la monarquía davídica.

La desaparición de la dinastía davídica sin esperanza de vuelta sin duda constituyó un *escándalo* (cf. Salmo 89). El escándalo fue superado, en un sector, mediante la esperanza de un Mesías escatológico, y en otro sector, en el *documento sacerdotal*, mediante la transposición al pueblo, colectivamente representado en los Patriarcas, de lo peculiar de la alianza davídica.

Que lo davídico está absorbido por el pueblo está expresado probablemente en la modificación que introduce el relato sacerdotal de la alianza ("Y procederán de ti reyes", 17,6). La monarquía estaba, pues, prometida a Abraham.

2.º En el documento sacerdotal el Dios que promete la Alianza lleva el *nombre*, no de Yahveh, sino de *El Shadai*, que probablemente era originariamente el dios local de Mambré, donde parece que debe situarse el cap. 15 del Génesis (cf. 13,18).

¹⁹ Cfr. J. J. P. VALETON, *Bedeutung und Stellung des Wortes "berit" in Priestercodex*, ZAW 12 (1892) 1-22; W. ZIMMERLY, *Sinaibund und Abrahambund (Gottes Offenbarung)* (München 1963) 205-216; R. E. CLEMENTS, *Abraham and David* (London 1967).

3.º Otra característica del relato sacerdotal es que se da un *signo de alianza*, la circuncisión. Este signo fue interpretado más tardíamente como *condición*.

4.º La relación de la alianza *abrahamítica* con la *sinaítica* está, según el Documento Sacerdotal, en que la alianza sinaítica es como el cumplimiento de las promesas hechas a Abraham. No se trataba de una nueva alianza en el Sinaí (Lv 25,45 puede explicarse), sino de una especificación de las instituciones cúllicas para hacer posible el cumplimiento de lo prometido a Abraham.

5.º En resumen, la alianza abrahamítica según la interpretación sacerdotal es una *acción unilateral de Dios*, acto de la gracia divina no anulable por la desobediencia humana.

Si la revelación del Sinaí fuera una nueva alianza, sería suponer que la alianza con Abraham no había sido *eterna*, en contra de las afirmaciones explícitas.

Hay sin embargo en el Documento Sacerdotal algo de tensión entre ley y gracia, al afirmar a la vez la inmutabilidad de la elección y la necesidad de cumplir la ley.

6.º En la subordinación del pacto sinaítico al pacto abrahamítico por parte del documento sacerdotal hay sin duda una *dependencia de Jeremías y Ezequiel*, como se indicó antes.

Jeremías y Ezequiel (20,1ss.) sintieron el fracaso total por parte del pueblo de la alianza sinaítica y abogaron por una nueva alianza en el futuro escrita en los corazones e irrompible (Jer 31,31); Ez 36,26). El documento sacerdotal recoge esta idea. La alianza "eterna" hecha con Abraham, sigue en pie, y a ella acude Moisés, intercediendo en una transgresión del pueblo, cuando el incidente del becerro de oro (Ex 32,13). Según las palabras de esta intercesión la promesa de Dios está por encima de la transgresión del pueblo.

La promesa de Dios como inmutable, no obstante la transgresión del pueblo, aparece también en Lv 26,40, que tiene como trasfondo el destierro babilónico.

7.º Pero la *tensión indicada antes* entre promesa y gracia (representada por Abraham) y ley (representada por el Sinaí) debía continuar, aunque la prioridad dada a la alianza con Abraham ponía de relieve la elección incondicionada de Israel. La tensión entre promesa y cumplimiento es característica de la historia de Israel. Aquí tenemos un aspecto de esa tensión. El israelita como descendiente de Abraham era hijo de la promesa, y como solidario de la comunidad del Sinaí era esclavo de la ley.

f) *Recapitulación.*

1.º El origen de la alianza abrahamítica o fue un relato etiológico de la conquista de Canaán o una retrotracción de la elección a partir del Exodo.

2.º En su desarrollo la alianza abrahámica vino a acentuar el aspecto de gracia en contraposición al pacto sinaítico que acentuaba la ley.

Esta tensión se advierte en el Evangelio, en las palabras de San Juan Bautista (Mt 3,9) y de Jesús (Jn 8,39): Los hijos de Abraham deben imitar su conducta. Igualmente en Pablo se nota la tensión entre la promesa a Abraham y la ley del Sinaí (Rom 4, 1ss.; Gal 3,6.17) ²⁰.

3.º Estos aspectos un poco en conflicto muestran que no había una ideología del todo coherente en Israel sobre el concepto básico de la Alianza. Hay una serie de esfuerzos de coordinación de las diversas alianzas y esto muestra que la elección y la alianza eran *formas de expresión* más o menos adecuadas de la realidad religiosa de relaciones entre Yahveh e Israel a través de la historia.

4. VALORACIÓN HISTÓRICA DE LA IDEA DE ELECCIÓN Y DE ALIANZA.

a) *Estado de la cuestión.*

Nos encontramos a este respecto con dos puntos de vista antagónicos. Unos consideran la elección y la alianza como artículo de fe puramente subjetiva, sin respaldo de historicidad. Otros como un hecho histórico que ha dado lugar a una fe. Si se trata de una fe puramente subjetiva, las intervenciones divinas que aparecen en la Biblia no son más que producto de la fe ²¹.

1.º La dificultad inicial para admitir la objetividad de la elección y la alianza es lo que pudiera llamarse *favoritismo* en el amor de Dios. Dios tuvo muchos pueblos pero reservó un amor especial para uno. De todas las familias de la tierra escogió una para bendición especial (Gn 12,1-3; Dt 7,6). La dificultad está agravada cuando Israel se hace monoteísta y los dioses de las naciones son nada ²².

2.º Esta objeción ya es antigua y fue presentada por Celso. Según Celso, el judío y el cristiano pretenden que Dios ha hecho el mundo todo y la bóveda de los cielos para ellos en particular: "Dios, habiendo abandonado las regiones celestes y despreciando esta inmensa tierra, se toma habitación entre nosotros solos y sólo a nosotros envía sus mensajes, y no cesa de anunciar y manifestar cómo podemos ser sus asociados para siempre" ²³.

²⁰ R. CLEMENTS, *Abrahams and David*, VII. The Covenant Tradition in Israel, p. 81.

²¹ Cfr. R. H. PFEIFFER, *Facts and Faith in Biblical History*, JBL 70 (1951), 1-14.

²² Cfr. P. ALTMANN, *Erwählungstheologie und Universalismus im Alten Testament* (BZAW) (Berlin 1964).

²³ ORÍGENES, *Contra Celsum*, lib. IV, cap. 27-28.

Por esa objeción muchos encuentran mucho más sencillo suponer que la pretensión del pueblo de Israel de su elección divina fue simplemente la expresión del sentimiento de superioridad de un pueblo, o tal vez mejor, su sobrecompensación por su complejo de inferioridad, cuando se fue haciendo más agudo su postergamiento frente a otros pueblos.

b) *La explicación siguiendo los hechos.*

1.º El punto de partida es la experiencia religiosa del Exodo, la liberación de Egipto, continuada con el establecimiento en Canaán bajo la protección manifiesta de Yahveh. De este hecho concluyeron el interés de Yahveh por ellos. Yahveh los protegía y ellos se vincularon a Yahveh con exclusión de otros dioses. Esta idea germinal terminaría en la elaborada teología de la elección y de la alianza indicada anteriormente. Esta idea, como se probó en otra parte²⁴, tiene todas las garantías de apoyarse en la historia.

2.º La misma idea de elección evolucionó a medida que evolucionó el concepto de Yahveh. Yahveh, en principio, no era tenido por el Dios de toda la tierra. En un principio, pues, Yahveh, uno de tantos dioses, escogió o mostró interés por uno de tantos pueblos. Cuando Yahveh es el único Dios de todos los pueblos, la dificultad se agrava. El Dios del universo, Dios único de todos los pueblos, aunque tiene providencia de todos los pueblos, elige a Israel como a pueblo peculiar. Lo que no era en el principio un privilegio singular lo fue hacia el fin de la historia.

A medida que evoluciona el concepto de Yahveh, evoluciona el concepto de Alianza. La dificultad nueva la soluciona el Documento Sacerdotal en el plano de la gracia, de la independiente actuación de Dios.

3.º A la luz de la elección del Exodo es lógico que la doctrina de la elección fuera proyectada a las tradiciones patriarcales, y que bajo el prisma de la elección fuera considerado el hecho del abandono, por parte de Abraham (Gn 12,1-3), de su casa, parentela y patria, para ir hacia un país del que no conocía nada.

4.º La elección y la alianza davídica fue un resultado de la brillante implantación de la monarquía, llevada a cabo felizmente por David. Fue una realización tan brillante, que puesta la mentalidad de la época respecto a la divina elección de los reyes, no podía menos de ser considerado David como el "elegido de Yahveh", concentrando en sí y en Sión todo el complejo de la elección.

Las incidencias históricas, como hemos visto, hicieron a los teólogos israelitas pensar y repensar sus relaciones con Yahveh,

²⁴ *La experiencia religiosa del Exodo y su teologización en la revelación del nombre de Yahveh*, Sal Terrae 57 (1969) 3-17.

pero siempre en torno a un hecho que tenía base histórica (la experiencia religiosa del Exodo). Que haya fluctuaciones en el pensamiento es algo normal.

c) *Conclusión.*

1.º Israel aceptó a Yahveh, presentado por Moisés, como a su Dios. Una y otra vez lo experimentó benévolo en la experiencia del Exodo y en las experiencias sucesivas del establecimiento en Canaán. Esta benevolencia era una forma de relación que luego fue pensada como elección y como alianza, según explicamos.

2.º Un *núcleo histórico*, fundamento de la elección y la alianza, no parece que pueda negarse, a la vista de la *singularidad* de la historia religiosa de Israel. Es de notar que fuera del A. T. no hay prueba clara de una alianza entre Dios y un pueblo ²⁵.

3.º Lo que puede parecer *favoritismo* divino en la elección de un pueblo, puede ser un libre medio salvífico que está dentro del *estilo normal* de Dios conocido por la Biblia. Dios, para realizar sus planes salvíficos con los hombres, elige a hombres *singulares* (Moisés, etc.). Pudo elegir a un pueblo singular para realizar su plan salvífico para con otros pueblos a través de ese pueblo elegido.

4.º Fundamentado el N. T. y proyectada su luz al Antiguo, diríamos que Dios ha querido salvar a toda la humanidad, a todos los pueblos a través de un pueblo que terminaría *sintetizándose* en Cristo, en quien a su vez se integrarían todos los pueblos (Cuerpo Místico).

En el Cristo místico se *cumple* la *elección* divina y la eterna *alianza* (cf. Ef. 1,3-4; Heb 8,6-14).

Visto en conjunto todo el A. T. culminado en el Nuevo, es tal la armonía de líneas, que hay que postular un influjo divino.

Pero el Antiguo Testamento, en definitiva, sólo es abordable desde la Iglesia, probada previamente como realidad divina ²⁶.

JOSÉ ALONSO DÍAZ, S.J.

Universidad de Comillas. Madrid.

²⁵ Cfr. F. NÖTSCHER, *Bundesformular und "Amtschimmel"*. *Ein Kritischer Überblick*, BZ 9 (1965) 181-214, pp. 186-193.

²⁶ A modo de *Escolio* se puede notar (como base para una *teología de lo secular*) que el concepto que escogió la inspiración bíblica para expresar la relación de Dios con su pueblo no era directamente *religioso*, sino social y político, del ámbito de las realidades terrestres, introduciendo a Dios como pactante en la órbita de lo terrestre, en plena historia humana, que deja de ser historia profana para ser *historia sagrada*.