

LA TEOLOGÍA DE LA TIERRA PROMETIDA

SANTIAGO AUSÍN

La ley, el culto y la tierra suelen considerarse con razón los ejes que cohesionan el Pentateuco. También son los puntos de referencia de los oráculos proféticos y, en gran medida, los elementos de reflexión de los libros sapienciales; mucho más son los ingredientes de las súplicas y meditaciones de los Salmos. La contraposición ley/culto o culto/tierra se debe más a lucubración de estudiosos que a la realidad existente en la vida religiosa del pueblo, tal como viene reflejada en la Escritura. De los tres elementos reseñados, la tierra es el más perceptible, seguramente porque es más tangible: la ley puede quebrantarse o interpretarse; el culto es también variable en sus manifestaciones externas. Pero la tierra en todo momento está ahí, unas veces poseída, otras añorada, pero siempre objetivada. La teología de la tierra ha marcado la historia de la exégesis de los últimos tiempos, y puede decirse que es la espina dorsal que vertebra la doctrina bíblica, desde la promesa hecha a Abrahán en el Génesis (Gn 12,1-3) hasta la esperanza de los «cielos nuevos y la tierra nueva» que cierra el Apocalipsis (Ap 21,1). En estas páginas expondremos brevemente cómo la teología de la tierra ha orientado la historia de la exégesis de los dos últimos siglos, y en un segundo momento, mostraremos cómo se ha ido modulando la teología de la tierra a lo largo de la historia bíblica reflejada en los libros sagrados.

1. *La teología de la tierra en la exégesis contemporánea*

La exégesis del Antiguo Testamento se ha centrado en el Pentateuco, hasta el punto de que la metodología aplicada a los primeros cinco libros ha marcado la pauta para interpretar los demás. No pretendemos exponer minuciosamente la

historia de la exégesis de los últimos doscientos años¹, sino únicamente mostrar que la teología de la tierra es clave en la investigación y hasta en la formulación de las diversas hipótesis. Tampoco pretendemos reseñar con detalle todas las variaciones de cada corriente exegética, pero señalaremos los elementos más característicos para mostrar hasta qué punto la teología de la tierra ha estado presente.

La historia real y la reflejada en los libros

W.M.L. de Wette (1780-1849) marca a principios del s. XIX una nueva etapa en la investigación del Pentateuco y de los libros históricos del Antiguo Testamento². Primero demostró que los libros de Crónicas ofrecen una doctrina religiosa distinta de la que contienen los de Samuel y Reyes. Crónicas atribuye a David las normas que regulan el culto (sacrificios, sacerdocio, etc.), mientras los libros de Samuel y Reyes ni las mencionan apenas. De aquí De Wette concluye que Crónicas retroproyecta la situación en que fue redactado a la época que relata; es decir, distingue la historia y doctrina que reflejan los libros (incluidas las instituciones y leyes), de la historia real. Aplicando esta intuición al Pentateuco, señala que los acontecimientos narrados no presentan los hechos del pasado sino la preocupación de los redactores, en concreto, el origen de Israel y la función que desempeñó en el conjunto de las naciones. Lo más importante de la intuición de De Wette es que el Pentateuco no pretende una historia pormenorizada, sino fundamentar las instituciones y la doctrina de los reductores³. Por tanto, la labor primera de la exégesis será datar cada uno de

1. En el recorrido somero que pretendemos sobre la historia de la exégesis más reciente nos hemos servido de unos estudios amplios y bien elaborados, tales como S. AUSÍN, «La composición del Pentateuco. Estudio actual de la investigación crítica» en *Scripta Theologica* 23 (1991) 171-183; A. DE PURY, *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, Genève 1992; F. GARCÍA LÓPEZ, «De la antigua a la nueva crítica literaria del Pentateuco» en *Est. Bibl.* 52 (1994) 7-35; J.L. SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, Roma 1998; J. BLENKINSOPP, *The Pentateuch. An Introduction to the first five books of the Bible*, New York-London 1992 (trad. española, *El Pentateuco*, Estella 1999).

2. Wilhelm Martin Leberecht de Wette, influido por el análisis histórico y de fuentes aplicado a la literatura griega clásica, que llegó a descubrir el carácter compuesto de las epopeyas de Homero, publicó en 1805 su obra principal *Dissertatio Critica qua Deuteronomium diversum a prioribus Pentateuchi libris, alius cuiusdam recentioris auctoris opus esse demonstratur*, Jena 1805.

3. De Wette identificó el Deuteronomio, al menos la parte más antigua, con el libro encontrado durante el reinado de Josías; concluyó que la reforma de Josías (centralización y purificación del culto) reorientó la narración de los hechos antiguos.

los libros para poder mostrar su doctrina. Concretando más, la exégesis no puede mostrar la teología del culto, de la ley o de la tierra en tiempos de Moisés, sino en tiempos de Josías que es lo que, en opinión de De Wette, refleja el Pentateuco.

Hipótesis Documentaria

Julius Wellhausen (1844-1918) tuvo el mérito de resumir y exponer con claridad la hipótesis de las cuatro fuentes del Pentateuco (J,E,D,P). No fue el genio que las inventó, pues desde De Wette se venía trabajando en esta dirección, pero fue el primero que supo formularlas con claridad y coherencia⁴. Las cuatro fuentes buscan explicar la posesión de la tierra⁵ como cumplimiento de la promesa divina hecha a los patriarcas⁶.

a) La fuente o tradición yahwista suele fecharse a finales del s. X en la segunda mitad del reinado de Salomón. Viene a explicar la legitimidad de la dinastía davídica⁷ y de los santuarios dinásticos como herencia de las promesas divinas hechas desde antiguo. Insiste, por tanto, en la elección de los líderes, del pueblo y de la tierra. Aunque critique el afán expansionista de Salomón, justifica la posesión de la tierra de Canaán según la extensión que dominaba Salomón, con la redacción de los relatos patriarcales y del éxodo.

b) La tradición elohista ha dejado pocas huellas en el Pentateuco actual, que refleja más bien la unión de ambas tradiciones en el llamado documento

4. J. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1878 (trad. inglesa, *Prolegomena to the History of Israel*, Atlanta GA 1994); *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin 1866.

5. Wellhausen interpreta el Pentateuco a la luz de la historia de Israel tal como entonces se aceptaba, y hace coincidir los cuatro momentos de esplendor literario con los de mayor auge religioso: el documento yahwista habría sido redactado durante el reinado de Salomón, el elohista en el s. VIII, cuando mayor auge tuvo el reino del Norte, el deuteronomista durante la reforma de Josías (final del s. VII), y el sacerdotal en el momento de apogeo del templo y del culto a la vuelta del destierro.

6. Para este resumen que admitiría muchas matizaciones seguimos las líneas generales expuestas por H. CAZELLES (ed.), *Introducción Crítica al Antiguo Testamento*, Barcelona 1981, pp. 185-273; «Pentateuque», en *DBS VII* (1966) 708-858; R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY (ed.), *The New Jerome Biblical Commentary*, New Jersey 1990, pp. 4-5.

7. El Yahwista está preocupado por la legitimidad de Salomón: en la historia del pueblo no siempre hereda el primogénito (Salomón tampoco lo era); las mujeres, Eva, Sara, Rebeca, tienen enorme influencia en la sucesión (Betsabé fue clave en la subida al trono de Salomón); los santuarios del sur (Hebrón, Berseba, Cadés) han sido erigidos por los patriarcas (los del Norte, Betel, Siquem, también fueron visitados, pero no erigidos).

jeohovista (JE). Subraya más la alianza que la elección, y el carácter comunitario del pueblo más que la legitimidad del monarca. Los defensores de la hipótesis documentaria fechan el elohista en la primera mitad del siglo VIII, antes de la invasión de Samaría, cuando los profetas tienen en el norte su mayor apogeo. Aunque el elohista se centra en las exigencias morales de la Alianza (Decálogo y Código de la Alianza), señala con más detalle las fronteras de la tierra prometida frente al dominio de los arameos (Gn 15,18).

c) La tradición deuteronomista se centró desde el comienzo en el libro del Deuteronomio, se extendió más tarde a la llamada historia deuteronomista que abarca los libros de Josué, Jueces, Samuel y Reyes y, en la consideración de muchos autores, a los sermones en prosa de Jeremías. Aunque algunos comentaristas colocaban la composición del Deuteronomio en tiempos de Ezequías (716-687 a.C.) el propio Wellhausen lo asignaban a la reforma de Josías, puesto que bajo su reinado, el año 622 a.C., fue encontrado el libro (cfr 2R 22,8). El espíritu del Deuteronomio y de la tradición deuteronomista se centra en la teología sobre el «pueblo de Dios». Dios ha elegido a su pueblo, le ha puesto la ley en su corazón y le ha dado el don de la tierra donde habita, tierra que otros habían trabajado (Dt 6,10ss). Elección y don llevan consigo la exigencia de «amar a Dios con todo el corazón» (Dt 6, 4ss), de modo que si no observa las prescripciones del Señor, se hará acreedor a la pérdida de la tierra «que mana leche y miel» (6,3). El Deuteronomio elabora, por tanto, una sistematización de la teología de la tierra.

d) Los círculos sacerdotales, a la vuelta del destierro componen el código sacerdotal, o Priestercodex (P), a imitación de los deuteronomistas. El núcleo lo formaría la Ley de Santidad (Lv 17-26) en la que queda reflejada la preocupación por el culto, la pureza ritual y la santidad divina que debe resplandecer en la vida cotidiana. En opinión de Wellhausen la obsesión por la ley, la pureza y el culto han oscurecido la riqueza de la religión yahwista, más personal, y la deuteronomista, más interiorizada. La tierra ha padecido durante el destierro las consecuencias de haberla impurificado con los pecados, pero sigue siendo «la tierra del Señor», arrebatada a los cananeos cuando era impura (Lv 19,23; 20,23); es propiedad del Señor (Lv 25,23) y de sus habitantes (Lv 22,24; 23,22). La ley del año sabático y jubilar se basa en el carácter peculiar de la tierra, casi personificada: merece su propio descanso (Lv 25,4.6), cada cincuenta años retornará a su dueño primigenio (25,9.13); será fuente de alimento continuo y sede de asentamiento seguro (25,19). El deuteronomista condicionaba la posesión de la tierra al cumplimiento de los mandatos, el sacerdotal considera la tierra como donación incondicional, aunque exige tratarla con esmero, como donación y herencia.

Documentos y Tradiciones

Wellhausen se basó en la historia para fundamentar la existencia de los cuatro documentos. Los exégetas que le siguen, aun aceptando la hipótesis wellhausiana, investigan los escritos mismos y se preguntan por la fase previa, es decir, cómo se formaron las pequeñas tradiciones y cómo se transmitieron hasta llegar a ser puestas por escrito.

—Gunkel (1852-1932) estudió la prehistoria de los documentos clásicos y llegó a establecer pequeñas unidades previas en el Génesis, así como el ambiente vital (*Sitz im Leben*) en que nacieron. Habla de *sagas* o historias de familia, de *hieros logos* o narraciones de fundación de un santuario, y otros muchos géneros literarios. Por lo que respecta a la teología de la tierra, Gunkel aporta muy poco puesto que su afirmación más rotunda es que el Génesis no contiene un relato continuado de acontecimientos, sino que más bien es un conglomerado de pequeñas piezas literarias independientes engarzadas con maestría⁸.

—Gerhard von Rad (1901-1971) tomó la intuición más importante de Gunkel, investigar la prehistoria de los textos, y se preguntó si podrá haber un núcleo inicial que diera razón de la gran historia que encierra el Hexateuco (de Génesis a Josué). Encontró lo que llamaría el «credo histórico» de Dt 26,5-9 (luego añadió los credos de Dt 6,20-24 y Jos 24,2-15): credo, porque era una fórmula nacida y repetida en el culto (*Sitz im Leben*); histórico, porque contiene la historia del pueblo que luego es desarrollada con amplitud en los libros primeros de la Biblia⁹.

En 1943 publicó un breve artículo, recogido más tarde en *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, que comienza así: «No hay en todo el hexateuco un asunto que sea tan importante para todas las fuentes y cada una de sus partes, como la tierra prometida y luego concedida por Yahweh»¹⁰.

El origen cultural de las tradiciones antiguas había sido ya propuesto por otro gran exégeta alemán, Albrecht Alt (1883-1956). Explicó las leyes apodícticas como específicas de Israel y transmitidas en el culto. Y por lo que a nues-

8. H. GUNKEL, *The Legends of Genesis. The Biblical Saga and History*, New York 1964; *Genesis*, Göttingen 1921, 1966⁷.

9. Las obras principales de G. von Rad están editadas en español: *Teología del Antiguo Testamento* I y II, Salamanca 1969; *El libro del Génesis*, Salamanca 1977; *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca 1982.

10. «Tierra prometida y tierra de Yahvé en el Hexateuco», en *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca 1982, pp. 81-93.

tro tema interesa explicó la religión de los patriarcas como religión de nómadas frente a la de los sedentarios: el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob no estaba ligado a ningún lugar concreto¹¹. A. Alt no se ocupa directamente de la teología de la tierra, aunque sigue hablando de que el Dios de los Padres es el Dios de la llamada y el Dios de la promesa; promesa que incluye la descendencia numerosa y la posesión de la tierra.

—Martin Noth (1902-1968) se ocupa más de la historia que de la teología: supone que antes del establecimiento de la monarquía las tribus constituyeron una confederación, a imitación de la anficiónía griega¹². Esta unión de las doce tribus posibilitó la transmisión unitaria de las tradiciones y la formación de un único Israel. Influenciado por Von Rad en la búsqueda de un núcleo originario de la historia, llegó a la conclusión de que antes de la anficiónía las tradiciones orales giraban en torno a cinco temas esenciales: la salida de Egipto, la permanencia en el desierto, la entrada en la tierra, la promesa patriarcal y la revelación en el Sinaí.

La teología de la tierra está presente de modo directo en los cuatro temas primeros y, de algún modo, también en la revelación del Sinaí. La mayor dificultad que encuentra Noth es unir históricamente los cinco temas, en concreto la promesa a los patriarcas, que incluye la descendencia y la tierra, con las del Éxodo. No encuentra un engarce en las personas, puesto que a Moisés no le asigna el protagonismo que le atribuyen el Éxodo y Números. Sólo la identificación del Dios de los patriarcas con *Yhwh*, el Dios nacional de Israel, facilita el engarce histórico de las tradiciones y justifica que la tierra prometida a los padres sea la misma que conquistaron las tribus. De este modo, el hecho histórico de la conquista se convierte en artículo de fe, pues la posesión de la tierra es el cumplimiento de la antigua promesa divina. Esta elaboración teológica es

11. A. ALT, *Der Gott der Väter. Ein Beitrag zur Urgeschichte der israelitischen Religion*, Stuttgart 1929; *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, Leipzig 1934 (recogidos posteriormente en inglés en *Essays on Old Testament History and Religion*, Oxford 1966, pp. 1-60).

12. La obra más representativa de M. NOTH es *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, Tubinga 1943, cuya primera parte está publicada en inglés, *The Deuteronomistic History*, Sheffield 1981. Importante es también *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Tubinga 1948 (en inglés *A History of Pentateuchal Traditions*, Englewood Cliffs, N.J. 1972). En castellano han sido editados la *Historia de Israel*, Barcelona 1966; *El mundo del Antiguo Testamento*, Madrid 1976; y *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca 1985. Un buen resumen de las hipótesis de M. Noth puede verse en J. L. SICRE, «La investigación sobre la historia deuteronomística. Desde Martín Noth a nuestros días» en *Est. Bibl.* 54 (1996) 361-415.

obra del Yahwista, el historiador genial que supo construir coherentemente un relato en el que las tradiciones anteriores estuvieron perfectamente representadas. Ya el Yahwista supo dar razón de la existencia de un pueblo, Israel, y del establecimiento en una tierra determinada, la de Canaán.

Las nuevas corrientes exegéticas

La hipótesis documentaria conservó su carácter casi indiscutible hasta los años setenta; muy pocos comentaristas se atrevían a ponerla en duda. Pero surgió una nueva generación de estudiosos que por caminos distintos llegaron a la misma conclusión: por una parte, se demostró que ni como fuentes ni menos como documentos se puede seguir hablando de un yahwista salomónico o de un elohista del norte; por otra, se llegó al convencimiento de que, aun admitiendo unidades independientes antiguas, el relato continuado no se hizo hasta el siglo V, durante la época persa. Sin embargo, hasta hoy no se ha impuesto ninguna de las hipótesis que pretenden compaginar la unidad del relato con la presencia de secciones antiguas y dispares; ésta es la razón de que los estudios bíblicos y, en concreto, los del Pentateuco parezcan atravesar un momento de enorme confusión. A continuación recogemos las explicaciones de la «escuela de Heidelberg» y las de la corriente norteamericana y suiza.

a) Rolf Rendtorff en 1975¹³ rompió con su predecesor en la cátedra, G. von Rad, explicando que las unidades menores podían explicarse desde los bloques mayores, los cinco grandes temas de M. Noth y éstos dentro de la narración completa, sin necesidad de fuentes literarias. Su discípulo Erhard Blum¹⁴ ha desarrollado esta hipótesis: el Pentateuco es fruto del compromiso impuesto por los persas a las dos corrientes mayoritarias a la vuelta del destierro, ancianos y sacerdotes. Los primeros redactaron lo que él llama la «composición deuteronomista» (KD), los sacerdotes la «composición sacerdotal» (KP). Una y otra intentan fundamentar la posesión de la tierra y explicar teológicamente el desastre del destierro. Tema clave es, por tanto, la teología de la tierra que, según KD, es un don divino, concedido en cumplimiento de la promesa hecha

13. R. RENDTORFF, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, Berlin-New York 1976; también es importante para conocer la postura de Rendtorff, *Das Alte Testament. Eine Einführung*, Neukirchen-Vluyn 1983, publicado también en francés (*Introduction à l'Ancien Testament*, Paris 1988).

14. E. BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte*, Neukirchen-Vluyn 1984; *Studien zur Komposition des Pentateuch*, Berlin-New York 1990. Una postura semejante adopta J. Blenkinsopp.

por Dios y otorgado después de haber sufrido en el destierro el castigo merecido por los pecados del pueblo. La KP también considera la tierra como don divino, pero otorgado sólo a los descendientes de los antiguos israelitas. De ahí el interés por las genealogías y el empeño por dejar clara la soberanía de Dios¹⁵.

b) La llamada corriente norteamericana está representada sobre todo por el canadiense John van Seters¹⁶, y la suiza en un ambiente bien distinto, por Martin Rose¹⁷. Ambos, por caminos diferentes, llegaron a la conclusión de que el Yahwista tuvo que ser posterior al Deuteronomista. Según ellos, no hay pruebas arqueológicas ni históricas de la época patriarcal; tampoco las hay del éxodo, del desierto ni de la conquista. Habrá que concluir, opinan, que los cuatro primeros libros fueron redactados como prólogo del Deuteronomio y de la historia deuteronomista por un historiador que ellos denominan Yahvista, mucho más liberal y menos apegado a la ley que los miembros de la escuela deuteronomista.

La teología de la tierra sigue marcando diferencias. Los defensores de esta corriente aceptan que el Yahwista postexílico pretende levantar el ánimo de los que han vuelto del destierro, contraponiendo a la centralización del culto, la idea de que Dios bendice a los suyos, como bendijo a los patriarcas, dentro de la tierra y fuera de ella, y dando prioridad a la promesa más que al cumplimiento. De esta forma, el Pentateuco es una obra religiosa que apuesta decididamente por la esperanza¹⁸.

15. Eckart OTTO describe las características de la línea deuteronomista y de la sacerdotal según la hipótesis de Blum con estas palabras: «Mientras el Deuteronomio, en las reelaboraciones deuteronomistas, presenta al nuevo Israel en una situación de vida estabilizada y atribuye su integración no a una genealogía, sino a instituciones políticas y culturales —santuario central (Dt 12), tribunales, jueces, sacerdotes, reyes y profetas (Dt 16,18-18,22)—, en el Pentateuco sacerdotal aparece la perspectiva de la diáspora. La identidad y la pertenencia del individuo a Israel se define por medio de la genealogía que, cimentada en la historia primitiva, se concentra en Abrahán y parte de él». E. OTTO, «Del libro de la Alianza a la Ley de Santidad» en *Est. Bibl.* 52 (1994) 195-217, en concreto, p. 198.

16. J. VAN SETERS, *Abraham in History and Tradition*, New Haven-London 1975; *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Kampen-Louisville 1994; «Cultic Laws in the Covenant Code (Exodus 20,22-23,33) and their Relationship to Deuteronomy and the Holiness Code», en M. VERVENNE (ed.) *Studies in the Book of Exodus*, Leuven 1996, pp. 319-345.

17. M. ROSE, *Deuteronomist und Yahwist. Untersuchungen zu Berührungspunkten beider Literaturwerke*, Zurich 1981. Mantienen la misma opinión aunque con matices H. H. SCHMID, *Der Sogenannte Jahwist: Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*, Zurich 1976; H. VORLÄNDER, *Der Entstehung des jeowistischen Geschichtswerks*, Frankfurt 1978; H.Ch. SCHMITT, *Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte*, Berlin-New York 1980.

18. De los últimos años hay que mencionar el trabajo de Ch. LEVIN, *Der Jahwist*, Göttingen 1993. Influido por la hipótesis de los fragmentos y de los complementos,

En resumen, aunque los estudios contemporáneos están lejos de llegar a un consenso sobre la formación del Pentateuco, hay algunos puntos comunes que merece la pena señalar:

–El Pentateuco se presenta como una unidad literaria y doctrinal por encima de la divergencia de sus fuentes. Hoy no se acepta la existencia de relatos antiguos completos que con el tiempo se fueron entremezclando; a lo sumo, cabe pensar en unidades menores, más o menos largas, sin una especial orientación teológica común.

–El último redactor, llámese deuteronomista o sacerdotal o incluso Yahwista postexílico, engarzó las unidades previas o creó otras, con la intención de inculcar unas enseñanzas religiosas. La labor redaccional no fue instantánea, sino que se prolongó durante varios años, probablemente desde la reforma de Josías hasta después del destierro. Pero la redacción definitiva no fue una aglomeración casual de materiales, puesto que conserva un hilo narrativo coherente y contiene un cuerpo legislativo bastante completo.

–Las posibles fuentes no deben ser punto de partida de una investigación. El exégeta deberá abordar más bien los textos como han llegado hasta nosotros y, sólo cuando haya razones sólidas para ello, habrá que buscar las posibles fuentes o unidades menores¹⁹.

2. *La tierra en la Historia de la Salvación*

La historia de la Salvación reflejada en la Biblia se divide en tres grandes etapas: historia patriarcal, historia del éxodo y establecimiento en Palestina. Para estudiar la teología de la tierra, no es necesario estudiar el establecimiento en Palestina o la época monárquica porque son parte de la historia deuteronomista y lógicamente contienen las mismas directrices doctrinales que encontra-

considera que el Yahwista es un redactor exílico, posterior al Deuteronomista que habría recogido y reinterpretado fuentes fragmentarias antiguas. E. ZENGER, *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 1995, distingue cuatro etapas en la composición del Pentateuco hasta llegar a la última redacción exílica o postexílica.

19. Seguramente como reacción a la atomización a que estaba llegando la exégesis histórico-crítica, han surgido en el último cuarto de siglo la «Nueva crítica», el «análisis narrativo» en sus múltiples facetas y la «crítica canónica». Todos estos nuevos métodos se centran en el texto como está, dejando de lado la crítica histórica. En nuestra opinión hay que centrarse en el análisis de los textos tal como se nos han transmitido, pero aprovechando las aportaciones con frecuencia inestimables de los estudios histórico-críticos.

mos en el Deuteronomio. Nos centraremos, por tanto, en la historia patriarcal y en las tradiciones del Éxodo.

Historia patriarcal

En el primer mandato que recibe Abrahán se describe su biografía como un itinerario desde «tu tierra» a la «tierra que te mostraré» (literalmente, te haré ver) (Gn 12,1). El punto de partida le era conocido y familiar, «tu patria (o lugar de tu nacimiento), la casa de tu padre» y, por tanto, también le resultaba fácil poner en práctica la primera parte del mandato: «Marchó, pues, Abrahán, y con él marchó Lot» (Gn 12,4). Pero inmediatamente el texto concreta el destino del viaje: «Salieron para ir a la tierra de Canaán, y llegaron a la tierra de Canaán» (Gn 12,5)²⁰.

Allí resuena por vez primera la fórmula de la promesa: «A tu descendencia daré esta tierra» (Gn 12,7), enmarcada con detalles topográficos e históricos: el patriarca «atravesó la tierra de Canaán hasta el lugar sagrado de Siquem, hasta la encina de Moré» (Gn 12,6). No es el momento de discutir si Siquem era ya un lugar sagrado, o comenzó a serlo a partir de esta visita de Abrahán²¹. Tampoco hay que explicar el anacronismo de la existencia de los cananeos en tiempo de Abrahán²². Lo relevante es que con estos datos el autor sagrado presenta la promesa de la tierra para que la entienda y la valore el lector. La promesa es el contenido del diálogo entre el Señor (*Yhwh*) y Abrahán. Ninguno de los dos protagonistas son presentados, porque el lector los conoce por su fe: el Señor porque es el Dios de Israel, Abrahán porque es el «padre» en la fe. La solemnidad de la teofanía («El Señor se manifestó») no resulta sorprendente, puesto que el autor sagrado presenta la relación de Dios con Abrahán como

20. La bendición siempre tiene como consecuencia la descendencia numerosa, en cambio, no está necesariamente ligada a la tierra. Cfr C. WESTERMANN, *Genesis. A Commentary*, Londres 1985, II, p. 149.

21. Suele aceptarse que Siquem y otros santuarios israelitas eran lugares de culto de los cananeos, pero el autor sagrado pasa por alto las precisiones históricas y se limita a señalar la sacralidad de Siquem, como hará más tarde con Betel, Hebrón y Berseba. En todos ellos hay una teofanía y la subsiguiente erección de un altar. Cfr C. WESTERMANN, *o.c.*, p. 222; A. DE PURY, *Promesse divine et légende cultuelle dans le cycle de Jacob*, Paris 1975; H. CAZELLES, «Sichen» en *DBS XII* (1996) 1270-1271.

22. Hacia los años cincuenta se discutió mucho sobre la posibilidad de que los cananeos ocuparan Palestina ya en los siglos XX-XIX. Cfr A. VAN SELMS, «The Canaanites in the Book of Genesis» en *Outestamentische Sudiën* 12 (1958) 183ss. Hoy parece claro que es un anacronismo que el autor sagrado utiliza para indicar que el primer asentamiento de Abrahán tuvo lugar en «la tierra prometida».

algo ordinario, unas veces introduce el diálogo de forma directa: «El Señor dijo a Abrán» (Gn 12,1; cfr 13,14; 17,9, etc.), otras con fórmulas teofánicas (Gn 17,1; 26,2; 26,24; 35,9).

La fórmula consta de tres elementos: donación, tierra y descendencia. El verbo dar (*natan*) en imperfecto indica una acción que se inicia en el presente, pero que termina de realizarse en el futuro²³. En hebreo no hay un término que exprese la promesa, pero el verbo *dar* en imperfecto tiene más fuerza semántica, puesto que no supone una acción futura, sino la donación de algo propio y, por tanto, el establecimiento de una relación mutua²⁴. La misma expresión se utiliza en los formularios del comercio (salarios, precios), de los esponsales, de las fórmulas de transmisión hereditaria, de la compra-venta de tierras, etc.

«Esta tierra». Por el relato en sí, no quedaría claro si se refiere sólo «al lugar sagrado de Siquem» o a la tierra que entonces «habitaban los cananeos». El lector no tiene duda, como no la tenía para reconocer al Señor o a Abrahán: es la tierra prometida. No estamos ante una promesa desconocida para el lector, sino ante una fórmula habitual en la fe de Israel.

«A tu descendencia». La promesa va dirigida sólo a la descendencia (cfr Gn 15,18; 24,7; 26,4; 48,4). No se refiere a los hijos inmediatos de Abrahán, ni directamente al «gran pueblo» que saldrá de Abrahán como fruto de la bendición divina (12,1), sino a aquéllos que en el momento de redactar el Génesis se consideran «los descendientes de Abrahán», es decir, a los judíos exilados en Babilonia²⁵. Como señala acertadamente Westermann la promesa de la tierra a los descendientes sirve para unir el relato patriarcal con la historia real del pueblo: lo que se ha prometido no tendrá efecto hasta mucho después de la muerte de Abrahán y de sus hijos; al menos, cuando Israel haya llegado a ser pueblo. Pero serán las generaciones posteriores las que, al oír estas expresiones, com-

23. Hay que tener en cuenta que las formas del verbo hebreo expresan aspecto más que tiempo y que el imperfecto, la forma más primigenia del verbo, indica que la acción comienza con el hablante y no terminan hasta más tarde. Cfr. R. MEYER, *Gramática de la lengua hebrea*, Barcelona 1989, p. 340.

24. Cf. C. J. LABUSCHGNE, «natan» en *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, Madrid 1985, II, 159-189. B. LIPINSKI, «natan» en *Theologisches Wörterbuch zum Alte Testament*, Stuttgart, IV, 693-712.

25. San Pablo utilizando una técnica rabínica aplica estas palabras a Cristo: «Las promesas fueron hechas a Abrahán y a su descendencia. No dice: Y a los descendientes, como si hablara de muchos, sino de uno solo: Y a tu descendencia, que es Cristo» (Gal 3,16). En hebreo descendencia (*zera'*) no se usa en plural; por tanto, no tendría sentido la argumentación del Apóstol; pero el griego tiene un término plural, *spermatá*. Pablo, que sigue ordinariamente la versión de los Setenta, se ciñe al término griego para fundamentar su argumentación». Cfr J. FITZMYER, «The letter to the Galatians» en *The New Jerome Biblical Commentary*, p. 786.

prenderán que la tierra que ellos habitan había sido prometida a su progenitor Abrahán²⁶.

Estilísticamente tiene importancia el hipérbaton de la frase. En hebreo bíblico el orden habitual de las palabras en la oración verbal es: verbo, sujeto, objeto directo, determinaciones adverbiales²⁷. Aquí encontramos en primer lugar esta determinación adverbial («a tu descendencia») con la preposición *l'* que indica el beneficiario de la acción. El autor sagrado pone especial énfasis en *la descendencia*.

En definitiva, estamos ante una fórmula estereotipada que expresa un dato de fe, y no tanto un acontecimiento acaecido en un momento. El autor sagrado ha elegido con cuidado las circunstancias de dicha fórmula: dentro de una teofanía, en un lugar sagrado, y como ocasión para que Abrahán establezca el primer altar en la tierra prometida.

Las fórmulas de la promesa

Junto a esta fórmula, la primera que aparece en el ciclo de Abraham aunque no sea la más antigua, encontramos otras parecidas en las que cabe señalar las diferencias. Limitándonos a los relatos patriarcales (Gn 12-50) recogemos las siguientes, construidas unas con el verbo dar (*natan*), otras con el término técnico del juramento (*nisba'*).

1) *Con el verbo sabá' (nisba')*

—Abrahán:

«El Señor, Dios del cielo, (...) me habló y me juró diciendo: A tu descendencia daré esta tierra» (Gn 24,7)

—Isaac

«Te bendeciré, porque a ti y a tu descendencia dará toda esta tierra, y cumpliré el juramento que juré a Abrahán, tu padre» (Gn 26,2)

—José

«Dios os visitará sin falta y os hará subir desde esta tierra a la tierra que juró a Abrahán, Isaac y Jacob» (Gn 50,24)

26. La promesa es parte de la religión de los padres, pero ante todo sirve de enlace entre la tradición patriarcal y la historia posterior del pueblo. C. WESTERMANN, *Genesis*, pp. 112 y 155; *The Promises to the Fathers. Studies on the Patriarchal Narrative*, London 1980.

27. Cfr R. MEYER, *o.c.*, p. 309.

2) *Con el verbo natan*

En estas fórmulas encontramos tres destinatarios o, al menos, tres modos de referirse a los destinatarios de la donación

a) *A tu descendencia daré la tierra*

–Abrahán:

«A tu descendencia daré esta tierra (Gn 12,7)

«A tu descendencia he dado esta tierra, desde el río de Egipto hasta el gran río» (Gn 15,18)

«Me juró diciendo: A tu descendencia daré esta tierra» (Gn 24,7)

–Isaac:

«Multiplicaré tu descendencia (...) y daré a tu descendencia toda esta tierra (Gn 26,4)

–Jacob:

«Te haré crecer, te multiplicaré y te convertiré en multitud de pueblos, y daré esta tierra a tu descendencia después de ti, como posesión perpetua» (Gn 48,4)

b) *A ti y a tu descendencia daré la tierra*

–Abrahán:

«Toda la tierra que ves a ti te la daré, y a tu descendencia para siempre» (Gn 13,15)

«Te daré a ti y a tu descendencia después de ti la tierra de tus peregrinaciones, toda la tierra de Canaán» (Gn 17,8)

–Isaac:

«A ti y a tu descendencia daré toda esta tierra y cumpliré el juramento que juré a Abrahán, tu padre» (Gn 26,3)

–Jacob:

«La tierra en la que estás acostado a ti te la doy, y a tu descendencia» (Gn 28,13)

«La tierra que di a Abrahán y a Isaac, a ti te la doy, y a tu descendencia después de ti daré esta tierra» (Gn 35,12)

c) *A ti daré la tierra*

–Abrahán:

«Recorre la tierra a lo largo y a lo ancho, porque a ti te la daré» (Gn 13,17)

«Yo soy el Señor, que te sacó de Ur de los Caldeos para darte a ti esta tierra para poseerla» (Gn 15,7)

–Jacob:

«Que te conceda la bendición de Abrahán, a ti y a tu descendencia contigo, para que poseas la tierra en que resides, la que Dios dio a Abrahán (Gn 28,4)

1) *Con el verbo «saba‘ (nisba‘)»*

En el ciclo de Abrahán, éste recuerda su propia vocación al siervo que designa para buscar esposa a Isaac, encuadrando la fórmula de donación de la tierra como la cláusula de un juramento: «El Señor, Dios del cielo, (...) me habló y me juró diciendo: A tu descendencia daré esta tierra» (Gn 24,7)

Isaac recibe la promesa de la tierra (25,3), como cumplimiento del juramento hecho a Abrahán (Gn 26,3). En un análisis pormenorizado del oráculo (vv 2-5)²⁸, se ve que la frase «cumpliré el juramento que juré a Abrahán, tu padre», tiene por finalidad unir la tradición de Isaac con la de Abrahán y, por tanto, es secundaria en relación con la promesa de la tierra que se repite dos veces. El mismo carácter secundario y unitivo tiene la obediencia de Abrahán (v. 5) como fundamento de la bendición del v. 4.

Finalmente, José a punto de morir anuncia a sus hermanos que Dios los hará subir a la tierra que juró... (Gn 50,24). El relato de la muerte de José sirve de unión entre la tradición patriarcal y la del éxodo, como se deduce de los términos intencionadamente buscados: la muerte («Yo voy a morir») y parte de la última advertencia («Dios os visitará y os hará subir a la tierra de vuestros padres») están tomadas literalmente de la muerte de Jacob (Gn 48,21). Y la fórmula «tierra que juró a Abrahán, Isaac y Jacob» que sustituye a «la tierra de vuestros padres», está tomada del relato del Éxodo como veremos más adelante

28. Muchos seguidores de la crítica histórica consideran este oráculo como una adición tardía, porque a la llegada de Isaac a Querar (v. 1) debería seguir su establecimiento allí (v. 6). Cfr C. WESTERMANN, *o.c.* p. 343.

(Ex 13,5.11; 32,13; 33,1; en Dt hasta 22 frecuencias)²⁹. Es, por tanto, una fórmula secundaria en los ciclos patriarcales.

En estos dos textos (Gn 26,2 y 50,24) quedan indicadas dos fórmulas que, como veremos, se van a repetir en los relatos del éxodo y del desierto, pero siempre en contexto de memorial litúrgico: «Cumplir el juramento que juré (a los padres)», «La tierra que juré a Abrahán, a Isaac y a Jacob».

2) *Con el verbo «natan»*

Abrahán es el más privilegiado: recibe el primer anuncio en Siquem, junto a la encina de Moré (Gn 12,7), luego en Hebrón, junto a la encina de Mambré (Gn 13,15.17) y finalmente en el rito de la alianza (Gn 15,7.18). Tan grabada tiene la promesa que la recordará al siervo elegido para buscar esposa para su hijo Isaac (Gn 24,7).

Isaac recibe la promesa una sola vez en el oráculo en que se le ordena no bajar a Egipto (26,2-5). Como hemos indicado, la función literaria de este oráculo es unir la tradición de Isaac con la de Abrahán, no sólo con la mención del juramento sino haciendo hincapié en que la promesa de la tierra es «para él y su descendencia» (v. 3) o sólo «para su descendencia» (v. 4). El oráculo a Isaac no hace sino repetir las mismas fórmulas dirigidas antes a Abrahán.

Jacob escucha la promesa de labios del Señor dos veces: la primera en la teofanía de Betel (28,13) al comienzo de su vida autónoma; y la última, en su segunda subida hacia Betel, exactamente en la ciudad de Luz (35,12). Cuando ya anciano adopte y bendiga a Manasés y Efraím evocará estas teofanías como fundamento teológico de que ellos pertenecen a su familia y a su pueblo (48,4).

Atendiendo a la formulación de la promesa en sus distintas variantes cabe señalar lo siguiente:

No forma parte del relato y puede decirse que es una fórmula aislada. El verbo *natan* está siempre en primera persona y en imperfecto, excepto cuando es parte de un oráculo más largo y va en forma consecutiva (*waw* + perfecto). En ambos casos tiene el mismo sentido de acción comenzada en el momento de hablar y continuada en el futuro.

Los beneficiarios de la promesa se expresan de tres modos, como hemos señalado en el esquema: «a tu descendencia», «a ti y a tu descendencia», «a ti». En

29. La expresión «tierra de vuestros padres» aparece por primera vez en el anuncio de la muerte de Jacob (Gn 48,21). Seguramente tiene por objeto ligar los relatos posteriores al de Jacob, el principal ancestro de Israel.

el primer caso, la fórmula es invariable incluso en el orden de las palabras, cuando se refiere a Abrahán. En el oráculo dirigido a Isaac (Gn 26,4) se comienza con el verbo («Daré a tu descendencia»), pero probablemente responde a un artificio estilístico poco relevante, puesto que en el v. anterior el orden era inverso: «A ti y a tu descendencia daré...» (Gn 26,3). En la promesa a Jacob conserva el orden habitual de la oración verbal hebrea: «Daré esta tierra a tu descendencia» (Gn 48,4).

En las fórmulas de destinatario doble («a ti y a tu descendencia») hay toda la variedad posible: «a ti daré y a tu descendencia» (Gn 13,15; 28,13; 35,12); «daré a ti y a tu descendencia» (Gn 17,8); «a ti y a tu descendencia daré» (Gn 26,3).

Por último, cuando el beneficiario es sólo el patriarca («a ti») también la fórmula es variable: «a ti te daré» (Gn 13,17), «para darte a ti» (Gn 15,7), «Dios dio a Abrahán» (Gn 28,7).

En este somero análisis puede plantearse la evolución de una misma fórmula. R. Rendtorff³⁰ opina que originariamente la promesa fue hecha sólo a los padres (*l'kâ*), luego a los padres y su descendencia (*l'kâ ûl' zar'akâ*) y finalmente sólo a la descendencia (*l'zar'akâ*). Su argumento más fuerte es que lo mismo ocurre con la fórmula de bendición de las naciones, donde primero el patriarca es el único intermediario (Gn 12,3; 18,18) y más tarde lo es él y su descendencia (22,18; 28,14). Pero este proceso de la fórmula resulta demasiado artificial y, sobre todo, es poco relevante el hecho de que la donación de la tierra se haga al patriarca sólo, al patriarca y su descendencia, o sólo a su descendencia³¹. En cambio, es más importante subrayar que, dentro de las variadas modalidades de la fórmula, siempre están la donación (*natan*) y la tierra (*eres*).

La tierra

Llegamos al punto que más interesa. A primera vista en todas las formulaciones de las promesas patriarcales aparece determinada: por un pronombre (*hazôt*,

30. R. RENDTORFF, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, pp. 42-45.

31. En nuestra opinión la fórmula originaria es «a vuestra descendencia daré», especialmente si se relaciona Ez 33,24 con la redacción exílica de los relatos patriarcales. Cfr J. A. EMERTON, «The Origin of the Promises to the Patriarchs in the older sources of the book of Genesis», en *Vetus Testamentum* 32 (1982) 14-32; B. GOSSE, «Le don de la terre dans le livre de la Genèse», en *Est. Bibl.* 52 (1994) 289-301, opina que «a tu descendencia» pertenece a la redacción deuteronomista primitiva, mientras que «a ti y a tu descendencia» corresponde a la redacción sacerdotal (p. 296).

kol hazôit), por un genitivo («tierra de los cananeos»), por un relativo («la tierra que ves», «la tierra en que estás acostado»), o al menos por un artículo («la tierra»).

La primera cuestión es saber a qué región geográfica se refiere o qué territorio específico abarca. Si nos atenemos a las promesas resumidas en el esquema anterior encontraremos las siguientes concreciones:

–*La tierra de Canaán*

La indicación de que la tierra otorgada es la de Canaán aparece en todas las promesas hechas a Abrahán.

En Gn 17,8 va acompañada de concreciones históricas: «Te daré a ti y a tu descendencia la tierra de tus peregrinaciones (*eres megureykâ*), toda la tierra de Canaán como propiedad perpetua».

En Gn 12,4-9 se repite la expresión «tierra de Canaán» tres veces en los vv. 5-6 y se añade el dato de que «los cananeos habitaban entonces en la tierra», que solemnemente se promete dar en el v. 7.

Ciertamente hablar de la «tierra de Canaán» en tiempo de Abrahán es un anacronismo, pero la mente del autor sagrado no admite dudas: a Abrahán se le prometió la región que cuando se redactó el Génesis se denominaba «tierra de Canaán».

Otra expresión relevante es «tierra de tus peregrinaciones» (*eres megureykâ*), como aparece en Gn 17,8: «Te daré a ti y a tus descendientes la tierra de tus peregrinaciones, toda la tierra de Canaán». En Ex 6,4 se repetirán las mismas palabras para resumir la alianza de los Patriarcas: «Me manifesté a Abrahán, Isaac y a Jacob (...) Y establecí mi alianza con ellos para darles la tierra de Canaán, la tierra de sus peregrinaciones (*eres megureykem*) y en la que habitaron como extranjeros». Parece claro que esta formulación no pretende delimitar geográficamente la región, por más que se relaten los viajes o estacionamientos de Abrahán o Jacob. Más bien es una determinación teológica que subraya la donación divina de un territorio que nunca les perteneció por derecho.

Es también digno de señalar que en las fórmulas analizadas no aparece ningún condicionamiento para los destinatarios. Dios otorga el territorio de Canaán graciosamente, porque Él es el dueño de toda la tierra, al margen del comportamiento de los descendientes de los patriarcas.

–*La tierra y sus fronteras*

En las promesas a Abrahán hay un intento por delimitar la región otorgada.

El oráculo contenido en Gn 13,14-17 ha sido considerado por muchos autores una adición tardía porque rompe la narración entre el v. 12 y el v. 18³². Sin embargo es más probable que la mención de la «tierra de Canaán» donde se estableció Abrahán le haya sugerido al autor primero la inclusión del oráculo. En él se hace hincapié en que se le promete «toda la tierra de Canaán, de norte a sur, de este a oeste» (v. 14); «a lo largo y a lo ancho» (v. 17). Sin embargo, no se concretan los límites ni se señala con exactitud su extensión; únicamente se deja constancia de que es un territorio amplio, el de Canaán. Una vez más, la consideración teológica prevalece sobre la geográfica: toda esa tierra que anteriormente pertenecía a Canaán por derecho pertenece ahora a la descendencia de Abrahán por donación divina.

La concreción de fronteras parece más minuciosa en Gn 15,18: «He dado esta tierra, desde el río de Egipto hasta el gran río, el río Éufrates». Aquí se describe la extensión de la tierra de este a oeste, y no de norte a sur como en otros textos (cfr Ex 23,31; Jos 1,4 y en especial Dt 11,24). Otra delimitación más pormenorizada es la contenida en Ex 34,1-12. Por más que se quieran buscar coincidencias de estas fronteras con las ocupadas por el Israel histórico³³ la verdad es que hay tal divergencia de unos textos a otros que con razón puede afirmarse que los autores sagrados están pensando en el Israel ideal, más que en el real (cfr Sal 72,8; 80,12; Za 9,10)³⁴. Se magnifican las fronteras para hacer hincapié en que siendo el territorio un don de Dios, deberá ser tan amplio como imaginarse pueda.

–La tierra en propiedad

La tierra que Dios da, cuyas fronteras son tan imprecisas, no pertenece «a los descendientes» de Abrahán por derecho de conquista, ni por herencia, ni

32. La primera promesa de Gn 12,1-3 no rompe la narración. En cambio, aquí interrumpe la decisión de Lot de separarse de Abrahán (v. 12) cuando éste se levanta para ir a Hebrón (v. 18). A pesar de todo, bien pudo ser el mismo redactor quien incluyó el oráculo para explicar «la tierra de Canaán» donde se estableció Abrahán (v. 12). Cfr C. WESTERMANN, *Genesis...*, p. 178s.

33. Los autores suelen señalar dos mapas: el primero (Num 34,1-12) excluye la Transjordania («de mar a mar», es decir del mar Muerto y el Jordán al Mediterráneo); describiría el Israel predeuteronomico, tal como quedó después de la batalla de Kades (J. JOOSTEN, *People and Land in the Holiness Code VTS 67*, Leiden-New York, 1996, p. 150). El segundo, descrito en Dt 11,24 y presente en Gn 15,18 y Ex 23,3, pertenecería al deuteronomista que idealiza el reino de David-Salomón. Con el paso del tiempo, cuanto más crece la idealización de Israel, más disminuye la concreción de fronteras y así queda como fórmula fija «de mar a mar, desde el gran río hasta el confín de la tierra» (Sal 72,8; 80,12; Za 9,10). Cfr W. JANZEN, «Land», en *The Anchor Bible Dictionary*, p. 145.

34. «La libertad con que los redactores describen las fronteras de la tierra indica que tienen más preocupación teológica que geográfica» (*Ibidem*, p. 146).

por ningún otro derecho; sin embargo, será posesión suya por querer expreso de Dios.

En Gn 15 que acabamos de mencionar hay elementos significativos y únicos: sólo en este texto la promesa a Abrahán se centra en la tierra, sin mencionar la descendencia numerosa ni la bendición. También es el único en que el don de la tierra se supone llevado a cabo, puesto que el verbo está en perfecto (*nataṭi*): «A tu descendencia he dado esta tierra», mientras que en los demás casos está en imperfecto (cfr Gn 12,7; 13,15-17; 24,7; 26,3.4; 28,13)³⁵. La fórmula de presentación divina, «Yo soy el Señor que te saqué de la tierra de los caldeos para darte esta tierra para poseerla» (Gn 15,7), tiene su paralelo en Lv 25,38: «Yo soy el Señor vuestro Dios que os saqué de la tierra de Egipto para daros la tierra de Canaán para ser Dios para vosotros». El único cambio es la expresión final «para poseerla» (*lareshah*). En cambio, esta fórmula que no aparece más en Génesis ni en Éxodo, Levítico o Números, es frecuente en el Deuteronomio³⁶, el libro que más utiliza el verbo *yaras* en todas sus formas³⁷. La tierra otorgada «para poseerla» es, por tanto, una fórmula que define el alcance firme de la donación, puesto que viene de Dios, y justifica la añoranza de los deportados en Babilonia y la ilusión de los retornados.

La teología de la tierra, tal como aparece en la historia patriarcal, puede resumirse en tres puntos.

–La extensión geográfica del territorio y los avatares históricos pasan a segundo plano. La delimitación de fronteras está en función de la teología; siendo un don de Dios ha de extenderse lo más posible dentro del mundo conocido como lo reflejan las fórmulas «de mar a mar», «del río de Egipto al gran río, el río Éufrates», etc.

–La tierra es donación gratuita de Dios. Perteneció originariamente a los cananeos (y a otros nueve pueblos) y nunca estuvo ocupada por los israelitas, hasta que Dios se la concedió gratuitamente. La donación de la tierra, por otra parte, es incondicional y no depende del comportamiento de los destinatarios, el patriarca y sus descendientes, puesto que es parte del juramento hecho por Dios.

35. Cfr H. CAZELLES, «Connexions et structure de Gn XV», en *RB* 69 (1962) 321-349.

36. Encontramos hasta 25 frecuencias en Dt, dos en Jos (Jos 1,11 y 13,1) y una en Esdras (Esd 9,11); el infinitivo con *l'* tiene 31 frecuencias en el Dt. Cfr B. GOSSE, *o.c.*, p. 291.

37. La raíz *yaras* aparece 258 veces en el AT, de las cuales 159 en la forma Qal (63 en Dt). En Hifil, con 66 frecuencias (7 en Dt), significa casi siempre «eliminar» o «desposeer» a otros pueblos, y nunca tiene a Dios por sujeto, sino a personas concretas (Moisés, Caleb) o a un clan o tribu. Cfr H.H. SCHMID, «*yaras*» en *DTMAT*, I,1073.

—La tierra ha sido dada en posesión. Puesto que el Señor es el único dueño de la tierra, sólo Él puede arrebatarla a sus poseedores originarios y darla en herencia a los descendientes de los patriarcas, «a los hijos de Abrahán», «a los hijos de Jacob».

La etapa del Éxodo y el establecimiento en Palestina

En la tradición del Éxodo, del desierto y del asentamiento en la tierra es fácil distinguir las dos concepciones de la posesión: la donación incondicional de la tierra por parte de Dios y la posesión de la misma supeditada al comportamiento del pueblo.

La tierra, don incondicional de Dios

Como prolongación de las tradiciones patriarcales, los primeros capítulos del Éxodo hablan de la tierra como del mayor don que Dios puede otorgar a su pueblo. La primera vez que aparece «tierra de Canaán» es descrita como la mejor («espaciosa», «que mana leche y miel»), y como perteneciente a otros pueblos (Ex 3,8.16). A esa tierra «el Señor hará subir»³⁸ a los hijos de Israel a pesar de la oposición del faraón. Es significativo que en este relato (deuteronomista) de la vocación de Moisés (Ex 3,6) se identifica al Señor (*Yhwh*) con el Dios de los patriarcas (cfr Gn 50,24), como señal de que el Éxodo es la etapa que continúa la de los patriarcas dentro de una misma Historia de Salvación³⁹.

El siguiente relato de la vocación (sacerdotal) de Moisés (Ex 6,2-8) es importante en la redacción del Éxodo porque refleja un resumen intencionado

38. Hay dos fórmulas fijas para expresar el éxodo: una con el verbo *yasa'* en Hifil; es la más frecuente (83 veces) y se encuentra en el Éxodo y en casi todos los libros de la Biblia. La segunda es con el verbo *'alah* también en Hifil (41 veces). Ésta es más antigua, preferida de los profetas del Norte (Amós, Oseas, seguido por Jeremías), y fue reemplazada poco a poco por la primera. Mira más al término *ad quem*, es decir, a la tierra, y supone una alta consideración teológica de la tierra como donación divina. Cfr J. WIJNGAARDS, «*ōsi' and ha'alah*, a twofold Approach to the Exodus», en *VT* 15 (1965) 91-102.

39. Ex 3,16 tiene muchos puntos de contacto con Gn 50,24: el uso del verbo *'alah*, la visita (*paqad*) que Dios hace y la identificación de *Yhwh* con el Dios de los patriarcas. Hay sin duda un marcado interés por señalar la continuidad de los ciclos patriarcales en el Éxodo. Cfr B. GOSSE, «Le souvenir de l'Alliance avec Abraham, Isaac et Jacob et le serment du don de la terre dans la rédaction du Pentateuque», en *Est. Bibl.* 51 (1993) 459-472.

de la teología del éxodo⁴⁰. La donación de la tierra se menciona al principio (v. 4) y al final (v. 8) como señal de que en ella se centra el oráculo entero. En la primera referencia la tierra es el objeto de la alianza establecida con los Padres; en la segunda es el objeto del juramento solemne («a mano alzada»). En el v. 4 se otorga «la tierra de Canaán», «la tierra de las peregrinaciones, en la que habitaron como extranjeros» (cfr Gn 17,8); en el v. 8 se concreta el modo de otorgarla («os introduciré»)⁴¹ y se establece su permanencia: «os la daré como propiedad (*morasab*)⁴². Yo el Señor». En todo el conjunto emerge la iniciativa de *Yhwh*, el Dios de Israel: dos veces aparece la fórmula típicamente sacerdotal «Yo el Señor» (vv. 6,8) indicando que la donación de la tierra es acción divina prescindiendo del comportamiento de los beneficiarios.

A partir de este texto el juramento a los Patriarcas de dar la tierra será invocado como fundamento de que Dios no puede volverse atrás en su decisión a pesar de que las iniquidades del pueblo sean muy graves. Así Moisés, al interceder por el pueblo tras el episodio del becerro de oro, alude al juramento de dar la tierra (Ex 32, 13) y el Señor accede al perdón en atención al juramento (Ex 33,1).

La posesión de la tierra y el comportamiento del pueblo

En la doctrina deuteronomista, reflejada en el Dt y en la historia deuteronomista, lo más importante es la relación entre Dios y su pueblo, de modo que la posesión de la tierra ya no es el objetivo final del pueblo. Se ha prometido a los patriarcas y a sus descendientes para que al estar asentados en ella pue-

40. Los comentaristas, tanto los seguidores de la hipótesis documentaria como los más modernos consideran esta sección como típicamente sacerdotal. J.L. Ska sostiene que es un oráculo único en su género, probablemente introducido por los últimos redactores sacerdotales con toda intención, porque refleja un momento clave en la historia de Israel y da razón de la misión de Moisés, que no fue un profeta como los demás sino el auténtico intermediario entre Dios y su pueblo. Cfr J.L. SKA, «La place de Ex 6,2-8 dans la narration de l'exode» en *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 94 (1982) 530-548.

41. Entrar en la tierra, introducir a los israelitas en la tierra son fórmulas propias de la tradición del éxodo. El verbo *bw'* tanto en Qal (entrar) como en Hifil, con Dios como sujeto (introducir) subraya que Israel no podía invocar ningún derecho sobre aquella tierra, porque hubo un tiempo en que no estaba en ella, sino que «vino a ella», y la recibió como don gratuito de Dios que lo introdujo allí. Cfr H. PREUSS, *bw'* en ThWAT, I, 566.

42. Este término derivado de *yaras* es poco usado: significa «posesión por herencia». Es específico de la tradición sacerdotal, presente en Ezequiel (Ez 11,15; 25,4.10; 33,24; 36,2.3.5) y en el Pentateuco (Ex 6,8; Dt 33,6). Posiblemente es un término jurídico para justificar el derecho a la tierra de los exiliados en Babilonia. Cfr J. L. SKA, *La place de Ex,6-8...*, nota 46.

dan llevar a cabo el designio salvífico de Dios. La posesión de la tierra está, por tanto, condicionada a la fidelidad a los preceptos recibidos del Señor (Dt 4,1-2; 6,17,18) y, en último término, a la alianza (Dt 8,11-20). Y no sólo la posesión, también la prosperidad del suelo dependerá de la lealtad a Dios (Dt 6,10-12). Como contraste, cuando el pueblo quebrante los preceptos divinos, se aleje de Dios y admita las aberraciones más graves, como la idolatría, obligará al Señor a expulsarlo de la tierra y a dispersarlo entre las naciones (Dt 4,25-28; 28,63-68)⁴³. Los profetas anteriores al destierro describirán el castigo divino como desolación y esterilidad de la tierra (Am 4,7-9; Os 2,16), y Jeremías insistirá de nuevo en que la consecuencia lógica de los pecados del pueblo es el destierro, la expulsión del pueblo de su propia tierra (Jr 32,28-35). Y puesto que los pecados causaron el destierro, la conversión y el perdón abrirán de nuevo la esperanza del retorno (Jr 32, 36-43).

La doctrina deuteronomista, en resumen, fundamenta la posesión de la tierra en la tradición del éxodo y en la Alianza, como queda de manifiesto en el «credo histórico», que denominaba G. von Rad a la oración que todo israelita debía recitar al presentar las primicias (Dt 25,5-10): «El Señor nos sacó de Egipto (...) y nos ha dado esta tierra, una tierra que mana leche y miel». La tradición sacerdotal, en cambio, fundamenta la posesión de la tierra en el juramento hecho a los patriarcas, porque si toda la tierra es de Dios⁴⁴ la tierra de Israel es denominada con mayor motivo «tierra del Señor» (Os 9,3).

Conclusión

Hemos comenzado señalando que la tierra junto con el culto y la ley constituían la espina dorsal de la Biblia. Al terminar, hay que volver a indicar que no hay otro asunto de tanta importancia. En la promesa de la tierra, lo pri-

43. G. von Rad explicó con detalle la teología de la tierra en el Deuteronomio, subrayando que la llamada «heredad del Señor» (*nahalat yhwé*) en la tradición patriarcal se denominan «heredad de Israel» (*nahalat israel*) en el Deuteronomio. Cfr G. VON RAD, «Tierra prometida y tierra de Yahvé en el Hexateuco», en *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca 1982, pp. 81-94.

44. La idea de que la tierra entera es de Dios está suficientemente desarrollada en la denominada «historia de los orígenes» (Gn 1-11). En esta parte del Génesis *eres* significa la tierra entera contrapuesta a «los cielos», mientras que *'adamah* es la tierra habitable. En el resto del Pentateuco *eres* es el territorio de un pueblo, ordinariamente el territorio de Israel, y *'adamah* es la tierra entera. Cfr M. OTTSSON, *eres* en ThW AT, I, 418-436. Por otra parte, el hecho de que el territorio concreto es de Dios («mía es la tierra») fundamenta las prescripciones del año sabático y del año jubilar (Lev 25) y justifica la gravedad del destierro como castigo (Jr 16,18).

mero a señalar es que los datos geográficos (fronteras, topografía, etc.) son secundarios, como lo son los históricos (invasiones concretas, batallas, crecimiento o disminución del territorio, etc.). En cambio, es relevante la tierra en cuanto objeto de la promesa o juramento del Señor a los patriarcas, y en cuanto objetivo a mantener y disfrutar mediante el cumplimiento de los preceptos divinos y, en definitiva, de la Alianza.

El carácter teológico de la tierra por encima de cualquier otra consideración abre un panorama extraordinario de esperanza, puesto que tanto los profetas como el Nuevo Testamento podrán remitirse a la posesión de la tierra como consecución de los bienes supremos. Y así, las Bienaventuranzas, actualizando el Sal 37,11, prometen la tierra a los mansos (Mt 5,4); la carta a los Hebreos, en un comentario midrásico del Salmo 95, propone a los cristianos la experiencia de Israel en el Éxodo, e identifica la «tierra prometida» con el «descanso definitivo» que es el de Dios (Hb 3,7-4,11). Y el Apocalipsis en una visión más escatológica citará el texto de Isaías (Is 66,7) para anunciar la excelencia de la Jerusalén celestial bajo la imagen de «los cielos nuevos y la tierra nueva» (Ap 21,1).

Santiago Ausín
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

