

# La libertad de religión y el Antiguo Testamento

por Pedro Zamora García

## I.<sup>1</sup> Una primera impresión (y reflexión)

El autor de estas líneas sospecha que, para una gran mayoría de los lectores, la simple propuesta del título sería una *contradictio in termini*: libertad religiosa y Antiguo Testamento son, simplemente, antagónicos. De hecho, recuerdo haber pedido a un buen amigo una conferencia sobre un tema muy parecido, y decliné mi solicitud alegando que no veía por dónde empezar. Y debo añadir que yo compartía su misma objeción y sigo pensando que en el conjunto del Antiguo Testamento, lo leamos como lo leamos, no existe la conciencia de lo que hoy denominamos *libertad religiosa*. Precisamente, la legislación bíblica o Torá (concretamente los distintos códigos que la componen<sup>2</sup>) es el mejor exponente de que no sólo no existía libertad religiosa, sino que ésta debía ser severamente reprimida.

No se puede pues abordar este tema sin reconocer que la formulación veterotestamentaria más objetiva sobre el mismo es absolutamente negativa. Pero lo cierto es que el último paso para alcanzar una conclusión sobre el tema no puede ser limitarnos a dicha formulación objetiva. Por muy importante que sea la Torá, ésta es precisamente objeto principal de interpretación más que fuente de información objetiva. Y de hecho, se podría decir que todo el canon hebreo gira en torno a la interpretación de dicha Torá. De ahí que la reflexión sobre nuestro tema nos llevará a un recorrido por dicho canon y, finalmente, de retorno a una interpretación canónica de la Torá<sup>3</sup>. Es en este proceso donde podemos encontrar fundamento vete-

rotestamentario al derecho inalienable a la libertad de culto de los individuos.

## II. La legislación hebrea (Torá)<sup>4</sup>

Aunque hay más de dos códigos en toda la Torá, quien suscribe este artículo ha escogido el 'Código de la Alianza' (CA) y el 'Código Deuteronomico' (CD) por la relevancia político-económica de ambos códigos.

### El 'Código de la Alianza' (Ex 20-23)

Este código aborda expresamente el tema de la libertad en cada una de sus partes principales: en el decálogo introductorio (20,3-7), en su *corpus* principal (20,23-24) y en la conclusión del código (23,24). Se puede afirmar que los tres artículos prohíben tanto el culto icónico (esto es, con representación iconográfica de la divinidad) como el culto a dioses ajenos al Señor de Israel (politeísmo). Es más, no sólo se prohíben tales cultos sino que se prescribe su persecución (concretamente, su destrucción en 23,24). Y por si esto fuera poco, el código concluye con una bendición de Israel emparejada con su correspondiente maldición de la población originaria de Canaán (23,24-33).

Hay que recordar también que el CA tiene un claro carácter vinculante, como así lo pretende señalar la narración inmediatamente posterior de la ratificación de la alianza por parte del "pueblo" (24,3.7). Es decir, en este estadio no podemos zafarnos de una lectura literal de la ley, sino que hay que admitirla en toda su crudeza.

La propia narración en la que el CA está insertado apoya el que hubo alguna vez una pretensión de ejecución literal. En efecto, esta narración nos presenta un problema de incompatibilidad religiosa entre Israel y Egipto, a partir de la cual será necesario huir de este país para Israel pueda constituir una nueva realidad política (un nuevo estado) que garantice su propia experiencia religiosa. Por supuesto, sabemos –y así lo sugiere también la narración– dicha incompatibilidad tenía mucho de opresión socio-económica, pero la primera reivindicación de Moisés ante el Faraón es precisamente la de un derecho de culto:

<sup>1</sup> Este artículo fue escrito para el último número de 2006 de la revista *Conciencia y Libertad*. Sin embargo, al no haber recibido información sobre la no aparición de dicho número, el autor se siente con libertad para su publicación en la web de SEUT.

<sup>2</sup> Aquí nos interesaremos sobre todo por el 'Código de la Alianza' (CA) de Ex 20-23 y por el 'Código Deuteronomico' (CD) de Dt 12-26.

<sup>3</sup> Hablo deliberadamente de "reflexión" porque no pretendo que este trabajo sea una investigación sobre el tema, sino una reflexión sobre los textos bíblicos escogidos. Pero sí espero que tal reflexión indique la dirección correcta a quienes quieran investigar más sobre la libertad religiosa en el AT.

<sup>4</sup> Salvo indicación explícita, todas las citas bíblicas son transcritas de la *Reina-Valera* 1960.

*Moisés y Aarón vinieron y dijeron a Faraón:  
—Así ha dicho el Señor, el Dios de Israel:  
«¡Suelta a mi pueblo para que me festejen en el desierto!» (5,1)*

Dos versículos más tarde se aclara que sólo pedía tres días para la celebración. Pero bien conocida es la narración del Éxodo sobre el rechazo del Faraón y el agravamiento de cargas que impuso sobre Israel. Es importante señalar que lo que sigue, la liberación de Israel dirigida por Dios mismo, tiene mucho de modelo de 'guerra santa': emprendida y ejecutada directamente por el Señor, conseguirá que el Faraón ceda (caps. 7-14). Así pues, con gran realismo político-social, el libro del Éxodo insinúa que cuando el ejercicio de la libertad religiosa perjudica a la producción, entonces no hay tal libertad ni siquiera en una cultura que, en principio, por ser politeísta parecería estar más abierta a la libertad de culto.

Es pues importante entender que el conflicto religioso arrastra consigo graves implicaciones económicas y políticas, al menos según lo plantea el Éxodo. En efecto, la radicalidad tanto anicónica (sin representación plástica de ningún tipo) como iconoclasta (destrucción de toda forma de representación de la divinidad) del culto yahvista tiene que ver con el conflicto socio-político que, simplificando bastante, se da entre la cultura palatina y la pastoril (o trashumante). En la Biblia Hebrea dicho antagonismo aparecía ya caracterizado por conflictos como el de Caín y Abel o el contraste entre la gran Babel y la elección de Abram. Es importante entender esto porque la religión está tan imbricada en este conflicto, que no deja espacio para la libertad individual de culto. Dicho de otro modo, la religión yahvista es vista por el narrador como fuente de liberación socio-política y por tanto también como fundamento de una alternativa también político-económica y religiosa muy real. Por tanto, si las leyes del 'Código de la Alianza' relativas al culto se ven sólo desde su aspecto prohibitorio, entonces se percibe como el código de unos sacerdotes fanáticos. Sin embargo, si se percibe como el narrador quiere presentarlo, esto es, como el resultado de una libertad conquistada por Dios mismo y como fundamento de una nueva sociedad libre (de los sistemas palatinos opresivos de la época, representados por Egipto), entonces es posible entender que la libertad individual de culto quedara muy lejos de aquella perspectiva socio-política. Y de ahí también que podamos 'entender' la pretensión de ejecución literal que subyace al CA.

### **Excursus sobre el politeísmo**

En este fondo histórico que estamos planteando, cabe que algún lector se pregunte: ¿pero acaso el politeísmo imperante no permitía la libertad individual de culto? Una respuesta afirmativa significaría que existiría para Israel la posibilidad de plantearse dicha libertad dentro del sistema socio-político y religioso de Egipto. Sin embargo, politeísmo no es sinónimo de libertad religiosa, al menos en su versión del Antiguo Oriente Próximo (AO). En principio, lo único que aseguraba era una religiosidad con sentido universalista y localista a la vez, reflejando además a una sociedad que cuenta con un elevado grado de diferenciación social (generalmente bastante jerarquizada) y de especialización profesional, lo que daba cabida a una gran 'oikoumene' politeísta con parecida sociología y economía. Pero parece que ese politeísmo no necesariamente estaba preparado para una crítica *in toto*, como la que proponía la naciente monolatría yahvista, según nos lo presenta el relato canónico. Su propuesta socio-política y económica era demasiado alternativa como para ser asumida por aquella 'oikoumene'. Así, por ejemplo, el decálogo del 'Código de la Alianza' prohíbe tanto el culto icónico como la polilatría (20,3-6), lo que más adelante se concreta en una prescripción contra la fundición de imágenes en oro y plata (20,23). Dado que en el AO existía una muy estrecha vinculación del culto con la dirección política de la economía<sup>5</sup>, lo cierto es que esta prohibición tiene gran trascendencia económica, pues hay que recordar que junto al palacio real solía existir un importante templo que funcionaba como una especie de 'banco central' desde el que se regulaba la economía. De ahí que las imágenes en fundición de oro o plata fueran algo así como 'las reservas' del rey local. Pero el 'Código de la Alianza' no quiere reyes, y por eso mismo tampoco quiere que se produzca la concentración de capital que supone la capacidad para mantener un culto politeísta de tipo icónico. De ahí que falte en él toda referencia a una autoridad central y prohíba el culto icónico que de alguna manera le da sustento. En definitiva, el modelo político-religioso que proponía Israel

<sup>5</sup> Encontramos una muy buena investigación sobre esta vinculación en M. Silver, *Economic Structures of the Ancient Near East*, (Croom-Helm:London, Sydney, 1983).

era absolutamente incompatible con el que representaba Egipto, epítome entonces de las civilizaciones más avanzadas. Y de ahí que podamos ‘entender’ que se diera una mutua y deliberada exclusión entre ambos y, además, que la experiencia religiosa fuera vista como una realidad estrictamente social.

### **El ‘Código Deuteronomico’ (Dt 12-26)**

La idea de una ‘ejecución literal’ de la persecución religiosa defendida por el CA encuentra apoyo en otro código, el denominado ‘Código Deuteronomico’ (CD). Si bien un ‘nuevo’ código es siempre una gran oportunidad para corregir aspectos de los anteriores (de hecho, ¡es una de las razones para promulgar nuevos códigos!), en este punto no es lo que nos encontramos en el CD, sino más bien todo lo contrario: se desprende de él una radicalización de la intolerancia religiosa. Curiosamente, el prólogo del CD sí deja claro que atiende a una realidad distinta al CA: se trata de un código que tiene en mente la inmediata entrada en la tierra prometida, y que acorde con ello introduce novedades como por ejemplo la monarquía (17,14-20)<sup>6</sup>. En efecto, aparte del marco narrativo-homilético de los caps. 1-11 y 27-34, en el *corpus* legal principal constituido por los caps. 12-26 nos encontramos con muchas ‘novedades’ respecto del CA. Algunas de estas novedades, suele señalarse, tienen un carácter más social y filantrópico que el CA, lo cual no hace sino realzar la radicalización de la intolerancia religiosa de este código, al menos en su formulación literal. En efecto, ésta es bien conocida por los especialistas que han destacado como característica de Deuteronomio la prescripción del anatema o exterminio (*hérem*) de los pueblos oriundos de Canaán y de cualquier israelita por practicar un culto ajeno al yahvismo. Es más, dicha prescripción aparece tanto en el marco narrativo como en el código mismo (v.g. 2,34; 3,6; 7,2.26; 13,16.18; 20,17). De hecho, en el código encontramos dos secciones relativas a la apostasía (13,7-19 y 17,2-7) que prescriben la aniquilación de los culpables de tal pecado<sup>7</sup>. Vamos, que la fórmula de tales prescripcio-

nes nada tienen que envidiar a la aplicación de la *Shari’ah* o ‘Ley islámica’ que vemos hoy día en algunos países musulmanes.

Señalado este contraste entre la introducción de la monarquía –totalmente ausente en el CA– y la agravación de la interdicción de todo tipo de cultos politeístas e icónicos, parece lógico pensar que el libro refleja el temor a que la monarquía que ha sido aceptada por este código (cf. 17,14-20), pero cuyos antecedentes del AO tienen mucho que ver con la sacralización absoluta del rey que fundamentaba un rígido sistema político-económico, se mostrara también en Israel más proclive al culto icónico y polilátrico y, por tanto, también más favorable al sistema político-económico imperante en el AO. Que el libro refleja este temor lo confirma la interpretación histórica que se da en los libros de los Reyes de Israel (1-2Reyes)<sup>8</sup>. Así pues, seguimos moviéndonos en una preocupación que tiene al pueblo (o sea, a lo político y social) como horizonte.

Sin embargo, Deuteronomio sí va a introducir una novedad en lo religioso respecto del CA, y que, como veremos más adelante, acabará por tener efecto sobre una comprensión más personal de la religión. Clave en esta novedad es la mezcla de géneros que hay en el libro. Si la formulación jurídica tiene su lugar en los caps. 12-26, la narrativa y homilética la tiene en el marco de los caps. 1-11 y 27-34. Es más, incluso el tono homilético está presente en la parte más jurídica, como se deja ver en el cap. 15 que aborda los casos del año de remisión (vv.1-6), el préstamo a los pobres (vv.7-11), la esclavitud (vv.12-18) y la consagración de los primogénitos (vv.19-23). Este importante capítulo por contener prescripciones sociales trascendentales, está plagado de ‘razones homiléticas’ que apoyan o fundamentan la formulación legal. Es precisamente este tono homilético el que manifiesta el propósito del libro de alcanzar a la persona, esto es, de hacer de la ley un ‘texto encarnado’ en el individuo<sup>9</sup>. Por eso abunda en el discurso de Moisés el solapado de un “tú” con un “vosotros”. Así pues, Deuteronomio no se conforma con ser un código jurídico que regula la vida social, política, económica y cultural de Israel, sino

<sup>6</sup> Basta leer en detalle el articulado del CA para darse cuenta de que también éste estaba pensado para el asentamiento y no para la trashumancia. Sin embargo, la ‘ficción’ de situar Deuteronomio como más próximo a la Tierra Prometida sirve para establecer que tan vinculante es la Ley revelada o sinaítica (CA) como de la ley enseñada (Dt): ambas son obra de Moisés.

<sup>7</sup> En estos ‘artículos’ sobre la apostasía se deja nulo espacio para la libertad personal del culto, ya que la ley prescribe

el castigo tanto de individuos (13,7-12) como de ciudades enteras declaradas culpables de apostasía (13,13-19).

<sup>8</sup> El episodio de “La viña de Nabot” de 1Ry 21 es un muy buen ejemplo de dicho temor sobre la influencia política, económica y religiosa foránea.

<sup>9</sup> F. García López, *El Deuteronomio: una ley predicada*. (Cuadernos Bíblicos 63, Estella:Verbo Divino, 1997[3]) ha desarrollado muy bien este aspecto homilético de Deuteronomio.

que además pretende llegar al “corazón” de la persona. Al menos, el papel del “corazón” en este libro es mucho más relevante que en cualquier otro. Quizás la cita del famoso *šema` Yiśrā`el* de Dt 6,4ss sea más iluminadora que cualquier explicación:

*Oye, Israel: el Señor nuestro Dios, el Señor uno es.* <sup>5</sup> *Y amarás al Señor tu Dios de todo tu corazón, y de toda tu alma, y con todas tus fuerzas.* <sup>6</sup> *Y estas palabras que yo te mando hoy, estarán sobre tu corazón;* <sup>7</sup> *y las repetirás a tus hijos, y hablarás de ellas estando en tu casa, y andando por el camino, y al acostarte, y cuando te levantes....*

La tarea pedagógica que se encomienda a Israel en estas palabras va más allá de lo estrictamente institucional, particularmente en aquella época donde la educación fundamental del pueblo se hacía en el hogar. Por tanto, aquí se interpela no sólo a un Israel institucional sino al que componen cada una de sus unidades familiares, por no hablar de cada ciudadano israelita.

Es precisamente por el interés del Deuteronomio en el “corazón” (la voluntad de la persona), que se introduce en el horizonte del libro otro tema que será importante en nuestra investigación: la conversión del pueblo, que de alguna manera sobreentiende la del individuo. En efecto, si 6,4ss interpela al corazón del pueblo (o sea, de las personas que lo forman), el cap. 30 da por supuesto que éste no escuchará dicha interpelación, y de ahí que llame a la conversión:

*Sucedará que cuando [...] te arrepintieres en medio de todas las naciones adonde te hubiere arrojado el Señor tu Dios, <sup>2</sup> y te convirtieres al Señor tu Dios, y obedecieres a su voz conforme a todo lo que yo te mando hoy, tú y tus hijos, con todo tu corazón y con toda tu alma, <sup>3</sup> entonces El Señor hará volver a tus cautivos [...]* <sup>6</sup> *Y circuncidará el Señor tu Dios tu corazón y el corazón de tu descendencia, para que ames a El Señor tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma, a fin de que vivas.* (Dt 30,1-6)

Nótese que lo que no se hizo por obediencia a la interpelación de 6,4ss, ahora Dios mismo lo hará en el corazón del israelita. O lo que es lo mismo, Deuteronomio ha dado el paso de una religiosidad asentada en lo institucional, o sea en lo abiertamente político, económico y social, a la religiosidad asentada en la voluntad y la mente del individuo; una religiosidad que desde este nuevo código se pretende que sea procesada por el individuo. Podría incluso decirse que el tono homilético, más que estrictamente jurídico (y por tanto de obligado cumplimiento), es una interpelación

a la libertad del individuo. Y sin ésta –aunque su presencia sea sólo subyacente o indirecta–, el tono homilético no tiene mayor sentido. Esto no significa que Deuteronomio haya abandonado el horizonte del pueblo que tenía el CA; todo lo contrario, sigue bien presente<sup>10</sup>.

Sin duda, más de uno se preguntará cómo puede combinarse el endurecimiento de las penas por apostasía y un discurso homilético que apela al corazón. No vamos a resolver esta cuestión aquí, sino más adelante (cf. *infra*), pero sí señalar que el discurso en sí permite esta especie de dicotomía o, lo que es lo mismo, esta combinación de géneros tan dispares. Es precisamente esto lo que suscitará una ingente tarea exegética a lo largo de los siglos; otra cosa es la aplicación jurídica que se le diera tras ser promulgado oficialmente por una autoridad, muy posiblemente el rey Josías (cf. 2Ry 22-23).

### III. La interpretación de la legislación hebrea

En la *sección II* hemos analizado el planteamiento más aparente o literal de la formulación legislativa concerniente al tema de la libertad religiosa. Es decir, hemos leído los textos desde la ubicación histórica que ellos mismos nos dan; pero, en realidad, no hemos ahondado en su interpretación, sobre todo una vez que tales textos están enmarcados por un gran relato o gran narración que denominamos ‘canon hebreo’. Este gran relato ‘deshistoriza’ los textos, es decir, los desubica de su pretendido contexto histórico, y los abre así a una interpretación universal, esto es, abierta a todos los tiempos y realidades. Esto es lo que pretendemos acometer en esta sección siguiendo el mismo orden que en aquélla.

#### **El ‘Código de la Alianza’ (Ex 20-24)**

Si nos ciñéramos al marco legislativo del AO, podríamos pensar que el CA tendría exactamente la misma función que la mayoría de códigos más o menos contemporáneos de los que tenemos noticia, a saber: regular las relaciones sociales, ya fuera desde un carácter totalmente propagandístico o referencial, o

<sup>10</sup> De hecho, de los libros de la Torá es el que más habla de los “israelitas” (lit. “hijos de Israel”) en detrimento de la pertenencia tribal. Es decir, el “todo Israel” tiene más importancia que cualquier otra unidad socio-política menor.

También apunta en esta dirección la conocida prescripción del cap. 12, denominada generalmente “Centralización del culto”, cuyo claro propósito es unificar más la experiencia religiosa de ese “todo Israel”.

desde un carácter parcial o totalmente vinculante<sup>11</sup>. De hecho, el contenido del CA es altamente secular: trata de casos que poco o nada tienen que ver con el culto. Cabe pensar, por tanto, que la ratificación del pueblo narrada en Ex 24 tendría en mente dicho contenido y su propósito principal sería la creación de una sociedad alternativa a la representada por Egipto (cf. *supra*).

Ocurre, sin embargo, que los teólogos que recopilan el CA lo enmarcan dentro de una trama mucho más amplia que lo que acabamos de ver. El libro del Éxodo comienza enlazando la opresión de Egipto sobre Israel con la lejanía del período patriarcal (1,8). Tan remota es la distancia con aquel período, que de una manera bien gráfica el propio texto nos presenta a un Dios que tiene que acordarse del antiguo pacto con los patriarcas:

*Y oyó Dios el gemido de ellos, y se acordó de su pacto con Abraham, Isaac y Jacob. 25 Y miró Dios a los hijos de Israel, y los reconoció Dios.*

Sin duda, el efecto narrativo es precisamente el de vincular todo cuanto se va a narrar acerca de la liberación de Israel con otro período y, sobre todo, con otro modelo de relación de Dios con su pueblo, pues a fin de cuentas el “pacto con Abraham, Isaac y Jacob” tenía características muy distintas a las que tendrá el CA. A partir de este enlace, la trama del libro del Éxodo es muy clara: es una trama de liberación. En efecto, sobre la base de aquel pacto, Dios iniciará y guiará a su pueblo hacia la libertad en la que le proporcionará los medios (el CA) para constituirse en un pueblo libre, como lo expresa el que éste tenga que ratificar dicho CA en Ex 24. Por tanto, desde la perspectiva de la gran narración canónica el CA no es un código típico del AO, ni siquiera es una propuesta jurídica revolucionaria; no es tampoco un código promulgado por Dios en lugar de una instancia humana. El CA es parte de la liberación operada por el Señor (así lo expresa claramente en 20,2) como resultado de su lealtad personal al pacto con los padres (cf. 2,25), y su contenido es revelación (es ‘iluminación’ y también

un ‘don’)<sup>12</sup>. De alguna manera, este código de apariencia tan secular guarda en sus entrañas algo de una voluntad divina que trasciende el inmediato momento histórico en el que nace.

Desde este enfoque canónico, se puede decir que la narración eleva los acontecimientos al rango de ‘confesión de fe’ (o de teología); es decir, lo que hace la narración del Éxodo es confesar la iniciativa del Señor que es fiel para con el pueblo que ha elegido, como lo demuestra su involucración total y absoluta en la liberación de dicho pueblo. Como tal confesión de fe, la narración pone el acento en la ‘guerra santa’ librada por Dios a favor de su pueblo (Ex 7-14), convirtiéndose estos capítulos en una proclamación de la lealtad inquebrantable del Señor<sup>13</sup>. De ahí que desde esta gran narración, la ratificación del pueblo de Ex 24 suponga algo más que un compromiso de cumplimiento de un código, en este caso el CA; supone la confesión de fe en este Señor liberador. No es pues extraña la insistencia de la narración en la celebración de la Pascua como “estatuto perpetuo” (12,14) o “costumbre perpetua” (12,17) en memoria de la liberación, y tampoco sorprenderá encontrarnos con el gran cántico de Moisés y Miriam a los actos redentores del Señor (Ex 15).

Se puede afirmar que, a consecuencia de este ‘re-enfoque’ del CA insertado en la ‘gran narración canónica’, se introdujo en el AO una nueva experiencia religiosa: la confesión de fe. No se trata de que el AO desconociera la expresión cultural de confianza en alguna divinidad; se trata de que no conocía la confesión de confianza basada en un acontecimiento histórico concreto y que éste se convirtiera en referencia obligada de dicha confesión. Sin duda, tal confesión particular entra en tensión con las cosmogonías egipcias y mesopotámicas cuyo fundamento es la teología de la creación. Y era precisamente ésta la que propiciaría la existencia de aquella ‘oikoumene’ de la que ya hemos hablado (cf. *supra*). Para los teólogos yahvistas, Dios el Señor es un dios que ha salido del Panteón para involucrarse a fondo en (o sea, para atarse a) la vida de un pueblo particular; y esta atadura o compromiso se establece sobre una base fundamentalmente ética. Por ética no queremos decir ‘moral’, sino relacional: se trata del compromiso entre dos partes, de modo que su relación no está sujeta sólo a la naturale-

<sup>11</sup> Hay que recordar que los códigos del AO, particularmente los babilónicos del II milenio a.C., no necesariamente tenían el carácter vinculante universal que tienen en las sociedades modernas. Incluso si llegaran a tener carácter vinculante, sería de modo circunscrito a los dependientes del rey que los promulgara (cf. F. Pintore, “La estructura jurídica”, cap. IV de S. Moscati, *El alba de la civilización*. (Madrid: Cristiandad, 1987).

<sup>12</sup> Ex 19 se encarga de situar al CA bajo el ámbito de la revelación, ya que el capítulo entero tiene un carácter teofánico evidente.

<sup>13</sup> Recuérdese que la narración acentúa las carencias militares de Israel precisamente para proclamar su dependencia de Dios (cf. 13,17-18; 17,8-16).

za de las cosas (cosmogonías), sino a la obligación mutua de las partes. Por eso el concepto de 'alianza' era ajeno a la experiencia religiosa del AO, estando vinculado sólo a la realidad política. Y dentro de ésta, estaba presente fundamentalmente en los pactos internacionales, pero tampoco era realmente característica de los códigos legales. Por eso es que conceptos relacionados con la 'alianza', como son la 'elección' y la 'liberación' (o salvación) alcancen en la teología hebrea una relevancia desconocida en el AO. Y es por todo esto que en la religiosidad hebrea se destacara la necesidad de "fe", esto es, de lealtad y confianza. Y como trataremos de mostrar en la última sección de este ensayo, esto tiene gran trascendencia para nuestro tema sobre la libertad individual de culto.

### **El 'Código Deuteronomico' (Dt 12-26)**

En nuestro tratamiento anterior de este código, concluíamos destacando la dicotomía entre una formulación jurídica que agrava las penas por apostasía y el género homilético que apela al corazón. Esto supone preguntarse lo siguiente: ¿cómo es posible establecer penas durísimas contra la libertad de culto y a la vez esperar que la parénesis o exhortación del libro suscite una respuesta de genuina fe/lealtad/confianza?

Al igual que acabamos de hacer con el CA, también aquí tendremos en cuenta la 'gran narración canónica' que enmarca el CD. Y para empezar, lo mejor es señalar que el carácter homilético del libro tiene también mucho que ver con el profético. Esto se pone de manifiesto en el contraste de 1,1 con la conclusión del libro de Números en 36,13:

Dt 1,1: *Estas son las palabras que habló Moisés ...*

Nm 36,13: *Estos son los mandamientos y los estatutos que mandó el Señor por medio de Moisés ...*

Es decir, el proemio de Deuteronomio se centra más en el aspecto discursivo que jurídico del contenido que introduce. Es más, en 1,5 se dice que "resolvió Moisés *declarar* esta ley", cuyo verbo principal, *bē'ēr* (declarar) aparece sólo aquí y en Dt 27,8 y Hb 2,2. De todas estas citas deducimos que el matiz particular de Dt 1,5 es el de 'aclarar', 'explicar claramente', 'hacer comprensible' la ley para la nueva situación de inmediata posesión de la tierra. En otras palabras, se trata de explicar la ley acorde a los 'signos de los tiempos', que es sin duda la actividad profética por excelencia. Por si hubiera dudas al respecto, no hay más que volver al cap. 30 del libro donde se anticipa la desobediencia de Israel a la Torá, lo que incluye, evidentemente, al propio CD:

*Te sobrevendrán todas estas cosas, la bendición y la maldición que yo he puesto ante ti, y te convertirás de corazón en medio de las naciones a las que el Señor tu Dios te había arrojado... (v.1)<sup>14</sup>*

Es decir, el libro 'anuncia' la desobediencia de Israel al CD; la da por segura, aunque también cuenta con la conversión. Y en esta línea profética entraría también el cántico de Moisés (Dt 32) y su bendición de las doce tribus (cap. 33), que a pesar de la "obstinación" o "dureza de cerviz" de Israel constituirá un testimonio permanente de intercesión por el pueblo. Muy hábilmente, el marco narrativo del CD anticipa en el destierro la materialización de las penas deuteronomicas contra la apostasía, de modo que finalmente el endurecimiento de dichas penas tenía en mente más al propio Israel que a los oriundos de la tierra. Es más, una vez cumplidas las amenazas o penas, su vigencia caducaba pues se abría el turno para la obra interior del Señor (cf. 30,1-10), que es a la que se refiere sin duda Jeremías en su famoso "nuevo pacto" (cf. 31,31-34). Esto mismo es lo que suele afirmar la exégesis histórico-crítica cuando data el libro en un tiempo muy posterior al de la estancia en Moab, concretamente en el breve período de Josías o incluso en un período posterior de desmantelamiento del reino de Judá y, por tanto, de su aparato coercitivo. Sobre esta base, la crítica argumenta que el endurecimiento del anatema o exterminio tiene un sentido más metafórico (separación total del pecado) que literal, ya que era a todas luces imposible practicarlo sin aparato coercitivo y sin ejército, y finalmente incluso sin tierra. Y esto es también lo que expresa el canon mediante el carácter profético de Deuteronomio: Israel entrará en una nueva forma de relación con su Señor una vez haya cumplido su pena. ¡Recuérdese Is 40,1.2!:

*¡Consolad, consolad a mi pueblo! [...] ¡Hablad al corazón de Jerusalén! ¡Decidle que su tiempo es ya cumplido, que su pecado es perdonado; que doble ha recibido de la mano del Señor por todos sus pecados!*

Desde este enfoque de la profecía y del propio Deuteronomio, el CD deberá ser leído como testimonio de esa nueva forma de relación en la que no tendrá cabida la coacción bruta, y en la que toda regla o ley de carácter administrativo o político deberá encon-

<sup>14</sup> Traducción personal. Nótese el uso del futuro en lugar del condicional de muchas traducciones. Este futuro es sintácticamente también correcto, pero además su uso transmite mejor el carácter profético que se desea imprimir a estos textos, particularmente a los vv.1-10.

trar también su asiento en la persona, en su voluntad y mente (corazón)<sup>15</sup>.

En suma, tanto el CA como el CD tienen una formulación muy clara respecto de la libertad religiosa: no tiene lugar en el contexto de la constitución de Israel como pueblo o estado (CA), y se agrava su rechazo para el período de asentamiento en la Tierra Prometida (CD). Sin embargo, este estadio de aplicación literal no es el único fundamento de la interpretación vinculante para el Israel de todos los tiempos y circunstancias. De hecho, el marco canónico desplaza (sería exagerado afirmar que lo ‘elimina’) esta interpretación para dejar espacio a un nuevo fundamento hermenéutico, a saber: la confesión de fe en el CA y la lectura profética en el CD. Y son estas lecturas las que realmente pueden ofrecer una base de reflexión sobre la libertad religiosa según la entendemos hoy. Y esta base de reflexión es la que propongo que abordemos en la última sección de este ensayo.

#### IV. Una última impresión (y reflexión)

Aunque no es la más importante, sí es necesario señalar una primera conclusión: no es posible encontrar en la Biblia Hebrea —tampoco en su interpretación cristiana como AT— un principio explícito sobre la libertad religiosa según se aplica hoy día en nuestro entorno europeo. Seguramente, quien lo encuentre estará forzando al extremo los textos.

Por otro lado, en la medida que el canon hebreo es fundamento religioso de dos comunidades de fe, como son la judía y la cristiana, hay que acudir necesariamente a él para encontrar guía respecto de temas tan fundamentales como el de la libertad de culto. En efecto, no es éste un tema baladí ni para la sociedad ni para la propia experiencia del creyente, ya que quien define la libertad de religión (o su rechazo) está definiendo también su propia experiencia religiosa. De ahí que para el creyente no se trate tanto de hallar apoyos bíblicos para las leyes de libertad religiosa

como de definir por qué puede él dar su vida por lo que considera un valor supremo y a la vez creer firmemente que otros deban gozar (o no) de libertad para vivir distintos valores supremos. Dicho brevemente, nuestro enfoque sobre la libertad de culto dice mucho de nuestra vida religiosa.

Por esta razón, y a la luz de lo estudiado en las secciones anteriores, sí podemos plantearnos la siguiente pregunta como cristianos: ¿cómo nos enseña el canon veterotestamentario a vivir la fe en general, y a hacerlo en medio de las naciones en particular, esto es, en medio de la diversidad de pueblos y creencias? Claro está que nuestra respuesta se basa en lo dicho sobre la interpretación canónica (a la luz del conjunto canónico, no que sea la única posible) del CA y del CD, y se resume como sigue: la forma de fe cristiana más genuina (y creo que judía también) se basa en la confesión o la proclamación de la fe, esto es, como nos enseña el CA se basa en proclamar nuestra confianza en la acción redentora de Dios y no del hombre; o dicho de otro modo, no es el hombre el que puede operar la salvación del ‘otro’ por sus propios medios, ya sean persuasivos o coercitivos. Asimismo, del CD aprendemos que la experiencia profética de la fe es vital, o por usar un término hoy más comprensible (al menos para los círculos creyentes), la fe debe ser vivida escatológicamente, o lo que es lo mismo, debe ser vivida con la esperanza puesta en la obra final de Dios sobre toda la humanidad. Y esto no significa sólo ‘esperar’ a que ocurra algo en un futuro más o menos lejano, sino que nuestra vida sea una anticipación de aquello que espera. Por eso es importante que la Ley, en cualquiera de sus códigos, haya sido dada en el desierto, en un lugar donde, en principio, buena parte de ella no sería practicable pues estaba pensada fundamentalmente para la posesión de la tierra. A pesar de lo cual, la ‘gran narración canónica’ nos interpela a creerla (y por tanto a practicarla) en el propio desierto. ¿Existe mejor ejemplo para una vida conducida en la anticipación de la obra final de Dios? Sí, el del Mesías crucificado.

El Escorial, 7 de mayo (4º Domingo de Pascua)

<sup>15</sup> Una de las pruebas de esta interpretación vendría de la profecía clásica, como Isaías, Oseas, Amós, etc. Estos profetas acentúan más las amenazas contra Israel que contra las naciones, y de hecho fueron acusados de alta traición por muchos de sus compatriotas (v.g. el caso de Amós —cf. Am 7,10-17). Pero por eso mismo, esta misma línea profética prevé un punto final que abrirá camino a una nueva realidad (v.g. el precioso y estremecedor oráculo de Is 2,1-4 // Mq 4,1-3 o el oráculo ‘transformación cosmológica’ de Joel 2,28-32). Sería muy bonito trabajar esta comparación entre la profecía y Deuteronomio, pero nos saldríamos del marco que nos hemos impuesto.