

**CB**  
**81**

**Félix García López**

# **El Decálogo**



EDITORIAL VERBO DIVINO  
Avda. de Pamplona, 41  
31200 ESTELLA (Navarra) - España  
1994

**E**l Pentateuco no deja de fascinar a los lectores de la Biblia, que se han hecho mucho más atentos en la actualidad a su estatuto excepcional de *Tora*, de texto fundador y normativo para Israel. Pero el campo enorme de la investigación exegética actual complica seriamente su acceso: las hipótesis se confrontan y dan la impresión de excluirse mutuamente. Sea cual fuere el avance de estas investigaciones sobre el Pentateuco, el texto está ahí, abierto a la lectura y a la escucha.

En este enorme macizo del Pentateuco, hay un pico que destaca sobre los demás: el decálogo. Estas «diez palabras», pronunciadas por Dios precisamente en la cumbre de una montaña, forman la cima de toda la revelación del Sinaí. Algunas de ellas pueden compararse con las prohibiciones de otros pueblos, ya que la vida en sociedad exige por todas partes las mismas reglas; otras palabras son únicas, características de la alianza de Israel con su Dios. La publicación del número 23 de la colección *Documentos en torno a la Biblia (Tratados y juramentos del antiguo Oriente Próximo)* permite algunas comparaciones y pone de manifiesto ciertas semejanzas, así como inmensas diferencias. El decálogo se muestra cada vez más ligado a la historia de Israel: la salida de Egipto, pero también el don de una tierra y sobre todo la acción de los profetas.

Los lectores de las *Cuadernos Bíblicos* han apreciado ya la presentación del *Deuteronomio* por Félix García López, profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca; aquí podrán aprovecharse de su lectura minuciosa y matizada, pero fecunda, del decálogo. Muestra bien cómo este texto establece un vínculo fundamental entre Dios, el israelita y su prójimo. Esta evidencia de la primera alianza sigue siendo ciertamente necesaria, con su negativa a separar el plano horizontal de la sociedad del plano vertical de la fe. El decálogo establece los dos mandamientos que desde Jesús no forman más que uno: «*Amarás al Señor tu Dios... Amarás a tu prójimo como a ti mismo*».

Philippe GRUSON

# PRESENTACION

---

La montaña de Sinaí ha pasado a la tradición como el lugar por excelencia del encuentro de Dios con su pueblo. Un lugar donde el Señor se manifestó. Un encuentro que culminó con la ratificación de la alianza. En este marco, el decálogo representa la revelación más importante de la voluntad del Señor. En él se contienen las palabras de Yahvé a Israel. Las «diez palabras» constituyen la *ley fundamental* de la alianza sináutica. En el mismo preámbulo a estas palabras, los acontecimientos del éxodo se dan cita con los del Sinaí. Ambos son los pilares fundamentales y normativos por los que se rigen las creencias y las actuaciones del pueblo de Dios. Fe y acción no sólo están presentes de este modo en el decálogo, sino que forman su misma estructura básica. En esta perspectiva, el decálogo es una de las piezas más importantes y significativas de la Biblia. Sin lugar a duda, la más conocida del Antiguo Testamento.

A la luz de lo dicho, se explica que el decálogo haya centrado la atención no sólo de los exégetas, sino también de los moralistas, catequistas, etc. A los trabajos exegeticos de tipo científico hay que sumar numerosos ensayos teológico-prácticos. No es éste el lugar apropiado para comentarlos. Sí conviene notar, no obs-

tante, que en las dos últimas décadas se ha operado un cambio considerable en los estudios sobre el Pentateuco en general y sobre el decálogo en particular. Se han intensificado los trabajos literarios en torno al decálogo, especialmente en su conexión con la historia de la formación del Pentateuco. Viejos paradigmas, como el de la teoría clásica de las fuentes, han ido perdiendo terreno, a la par que otros nuevos luchan por abrirse paso o por ganar un espacio en la exégesis actual. El interés por remontar a los estratos más primitivos del Pentateuco ha perdido muchos puestos ante el creciente interés por conocer mejor las últimas redacciones. En el caso del decálogo, del esfuerzo por identificar su forma primigenia —«las diez palabras»— y llegar hasta su origen mosaico se ha pasado a considerar su carácter deuteronomista, del tiempo exílico o postexílico, y a examinar minuciosamente las huellas de los últimos redactores del Pentateuco. Análogamente, ha ido ganando terreno la idea de que no basta con el estudio diacrónico y genético de los textos, sino que se requiere también su estudio sincrónico y canónico.

Si bien es cierto que la mayor parte de los estudios recientes se han centrado en torno a los textos narrativos del Pentateuco, no es me-

nos cierto que éstos han repercutido, indirectamente al menos, en el planteamiento y trato de los textos legales. A su vez, como es lógico, el análisis de estos últimos ha tenido sus repercusiones para los primeros. Este dato se revela particularmente válido para las secciones del Sinaí-Horeb (Ex 19ss; Dt 5ss). Como ejemplos concretos se pueden aducir los estudios recientes de Dozeman (1989) y Renaud (1991), por un lado, y los de Hossfeld (1982) y Loza (1989), por otro. Mientras que los dos primeros giran principalmente en torno a las secciones narrativas de Ex 19-24 (más Dt 5; 9s), los otros dos se centran más bien en el texto legal del decálogo (Ex 20,2-17; Dt 5,6-21). Unos y otros, sin embargo, terminan pasando revista, con más o menos detención, a toda la sección. Es más, plantean numerosos interrogantes de interés para el resto del Pentateuco.

Nuestro estudio surge, pues, en un momento difícil pero estimulante. Difícil, porque se ha venido abajo el paradigma clásico sobre el decálogo y sobre el Pentateuco, sin que se hayan trazado otros cauces claros y convincentes por donde discurrir. Y estimulante, porque en este momento está en curso un rico debate que ya ha abierto nuevos horizontes. Un trabajo de esta naturaleza no pretende abordar todos los problemas relacionados con el decálogo ni tiene por qué ser estrictamente científico o técnico. Más bien al contrario. Pero presupone lógica-

mente los estudios de ese tipo. En consonancia con buena parte de la tradición exegética, tendremos en cuenta el proceso de formación del texto, pero sin descuidar su estadio final o canónico. A las consideraciones de tipo histórico-crítico se sumarán las de carácter teológico. Asimismo, prestaremos atención al contexto social y religioso del decálogo. Estas serán, a grandes rasgos, las líneas maestras que configurarán nuestro trabajo.

La actualidad de los estudios bíblicos sobre el decálogo y el renovado interés por el mismo en distintos sectores de la Iglesia no se corresponden con el escaso atractivo que despierta en la sociedad actual. Los cambios en la sociedad han supuesto a menudo un cambio en los valores y no se puede seguir sosteniendo que las diversas cláusulas del decálogo posean el mismo valor para todos los tiempos. Admitido esto, se debe seguir manteniendo que el decálogo es un texto fundamental, en el que se contienen algunos valores esenciales y perennes, aunque por su formulación y por otras circunstancias éstos no siempre resulten tan evidentes. Por eso, precisamente, se hace necesario su replanteamiento, a fin de descubrir sus valores para los hombres y las mujeres de hoy. Una lectura atenta y una actualización del decálogo siguen siendo hoy día necesarias y serán, sin duda, provechosas. Esperamos que el presente estudio ayude a muchos lectores a conseguir tal objetivo.

# I. INTRODUCCION GENERAL

## 1. LAS DIEZ PALABRAS O DECALOGO

El término «decálogo» deriva del griego *dekálogos*, que aparece por primera vez en Ireneo y Clemente de Alejandría. El origen de esta designación remonta, en realidad, a Ex 34,28; Dt 4,13 y 10,4, alusivos a «las diez palabras» (*šrt hdbrym*, en hebreo), expresión que la versión griega de los LXX tradujo por *tous déka lógous* (Ex 34,28; Dt 10,4) y *tà déka rémata* (Dt 4,13). Según Ireneo, Clemente de Alejandría y la tradición cristiana posterior, estas expresiones designarían el decálogo de Ex 20,2-17 y Dt 5,6-21. Los estudios críticos más recientes han venido a matizar esta posición: mientras que Dt 4,13 y 10,4 se refieren al decálogo de Ex 20 y Dt 5, el texto de Ex 34,28 hace referencia más bien al texto de Ex 34,10-26 (ó 34,14-26). En consecuencia, contaríamos con dos decálogos: el de Ex 20 / Dt 5, que los exégetas han calificado a menudo de «decálogo ético», y el de Ex 34, denominado generalmente «decálogo cultural». De éstos, sólo el primero ha pasado a la tradición plurisecular como «el decálogo».

El hecho de que en Ex 20,2-17 y Dt 5,6-21 no

se numeren «las diez palabras» ha dado origen a tres numeraciones distintas: primera, la de Josefo y Filón, seguidos más tarde por Calvino y la Iglesia reformada; segunda, la de la Iglesia católica, que remonta a san Agustín y que fue adoptada también por Lutero y la Iglesia luterana; tercera, la del judaísmo ortodoxo, posterior a Josefo y Filón. Esta última considera Ex 20,2 / Dt 5,6, generalmente calificados de introducción al decálogo, como el primer mandamiento. La divergencia de las otras dos posiciones arranca sobre todo de Ex 20,3-4 / Dt 5,7-8: mientras que para los católicos y luteranos en estos versículos se contiene el primer mandamiento, para Josefo, Filón y la Iglesia reformada, en Ex 20,3 se contiene el primer mandamiento y en Ex 20,4 y par. el segundo. Es de notar que tampoco en Ex 34,10-26 se enumeran «las diez palabras». Es más, para lograr el número «diez» se requiere un ejercicio de crítica literaria que descarte una serie de elementos como secundarios. De ahí que los estudiosos se pregunten por el significado y el alcance de la expresión «las diez palabras». ¿Se refiere a un número exacto o se utiliza más bien en el sentido de un número redondo o perfecto? En el primer caso, la selección de diez palabras vendría a subrayar su valor nemotécnico para la

enseñanza. Esta interpretación sería acorde con el carácter didáctico-sapiencial del Deuteronomio, libro en el que se acuña la expresión (Ex 34,28 depende probablemente de Dt 4,13; 10,4). En el segundo caso, se pondría más bien de relieve el carácter sumarial del decálogo respecto de las distintas colecciones legales del Antiguo Testamento. En cualquiera de los dos supuestos, el mismo hecho de dar un nombre a estos textos –inusual en el Antiguo Testamento– muestra la importancia y la dignidad que se concede al decálogo.

En el Antiguo Testamento existen otras series parcialmente equiparables a las de Ex 20 / Dt 5 y Ex 34. Así, Ex 23,1-9 y Lv 18,7-17 (dos series de leyes) y Dt 27,15-26 (una serie de bendiciones-maldiciones), en las que algunos exégetas han querido descubrir una serie original con diez miembros. Pero el número «diez» no se puede tomar como normativo para las series del Antiguo Testamento. Gerstenberger ha mostrado que las series largas de mandamientos representan recopilaciones de tipo redaccional de series independientes más cortas, que antes de ser agrupadas por escrito han tenido su propia vida oral. De todas las series legales de este tipo, la del decálogo es la más importante. Se trata del ejemplo más conocido de estilización de un serie de fórmulas prohibitivas como discurso divino.

## 2. EL TEXTO Y SUS VARIANTES

En el Antiguo Testamento se han conservado dos versiones del decálogo, la de Ex 20,2-17 y la de Dt 5,6-21. Si bien es verdad que entre ambas existen más de veinte diferencias, no es menos cierto que coinciden en lo substancial. El texto

del Deuteronomio es más amplio que el del Exodo, sobre todo en el cuarto, quinto y décimo mandamientos (cf. Ex 20,8-11.12.17 / Dt 5,12-15.16.21). Las diferencias más notables se registran en el mandamiento sobre el sábado: en el verbo del comienzo, con el que se insta al cumplimiento del precepto («recuerda» / «observa»: 20,8 / 5,12) y en la fundamentación, apelando al reposo divino en el día séptimo, tras la creación del universo (Ex 20,11; cf. Gn 2,2s), o a la esclavitud-liberación de Egipto (Dt 5,15; cf. Dt 15,12-15). En el quinto mandamiento, Dt 5,16 contiene dos frases más («como Yahvé, tu Dios, te mandó»; «y para que te vaya bien») que su paralelo del Ex 20,12, pero existe coincidencia substancial en ambas versiones. En cuanto al décimo mandamiento, se cambian de lugar algunos términos, como ocurre con «la casa» y «la mujer», o se añaden otros, como sucede con «el campo» (Dt 5,21). Todas las otras variantes son de menor relieve: pequeñas adiciones, como la de la conjunción «y» en Dt 5,14.17-21, o ligeros cambios de detalle. Los exégetas generalmente no les han concedido gran importancia, si bien recientemente no ha faltado quien los haya mirado con lupa, recordando a quienes piensan de otro modo que «ni una sola yota de la ley» carece de valor (Mt 5,18).

Las variantes señaladas entre las dos versiones del decálogo, tal como aparecen en el texto actual del Antiguo Testamento, aumentan considerablemente si se tienen en cuenta otras reacciones y versiones extrabíblicas. De todas ellas, sólo haremos referencia en este apartado a dos manuscritos hebreos antiguos: el papiro Nash y el rollo «All Souls» de la Cueva 4 de Qumran (4QDeut<sup>a</sup>).

El papiro Nash, que lleva el nombre del inglés que lo adquirió en Egipto en 1902, es una hoja mutilada en la que se contiene el texto del

decálogo más el del *sema'* (Dt 6,4-9), unidos por la fórmula «estos son los estatutos y los juicios que Moisés mandó a los israelitas en el desierto cuando salieron del país de Egipto». Curiosamente, esta fórmula, que no se encuentra en el texto masorético, aparece en la versión griega de los LXX. Interesa notar cómo en el s. II-I a. C. (el papiro Nash se puede fechar entre el 165 y el 37) tanto el decálogo como el *sema'* gozaban de cierta autonomía y de particular aprecio. El texto del decálogo conservado en este papiro es una armonización de las versiones del Ex 20 y Dt 5. Se trata, seguramente, de una copia privada, equiparable en este sentido a las filacterias descubiertas en Qumran, Murabba'at, etc.

De los manuscritos hallados en Qumran, el único que posee una versión completa del decálogo es 4QDeut<sup>n</sup> (denominado «All Souls», nombre de la Iglesia unitaria de Nueva York que hizo posible su adquisición). Este manuscrito, que remonta al s. I a. C. (30-1 a. C.), conserva una versión del decálogo conforme a la tradición del Dt 5,6-21, pero con la particularidad de que en un punto crucial, en el cuarto mandamiento, se armoniza la versión de Dt 5,12-15 con la de Ex 20,8-11.

Aunque en otras filacterias de Qumran (cf. 4QPhyl<sup>a</sup>, 4QPhyl<sup>b</sup>), donde se conserva el texto del decálogo con lagunas, no existe tal armonización, puede afirmarse que en esta época existía cierta fluidez en el texto, que aún no había cristalizado en una versión definitiva. En el tiempo del Antiguo Testamento no existía, por tanto, un texto normativo del decálogo. «Lo extraño –como ha notado Perlitt– no es que hayan surgido variantes, sino que se haya canonizado sin una igualación.» Más aún, el proceso de formación del decálogo continúa incluso después de su canonización.

Estos son los principales textos que han llegado hasta nosotros. Tanto el papiro Nash como el manuscrito «All Souls» de Qumran vienen a confirmar las dos versiones bíblicas del decálogo. Ambas, por consiguiente, constituyen el texto básico que nosotros hemos de analizar.

### 3. FORMA, GENERO Y CONTENIDO GENERAL

#### 3.1. Componentes individuales del texto

El decálogo es un texto complejo, con elementos formales y temáticos muy variados. Comenzamos por aquellos aspectos más relevantes que tienen un valor estructurante en la unidad.

Un elemento dominante en el conjunto, sin duda alguna el más significativo desde el punto de vista formal, lo constituye una serie de fórmulas construidas con la negación más la segunda persona del singular del futuro. Se trata nada menos que de doce fórmulas de este tipo, que recorren el texto del decálogo desde el principio hasta el final. Actualmente se hallan repartidas de modo desigual:

– en Ex 20,3-7 / Dt 5,7-11, cinco fórmulas, alternando con otras bien distintas;

– en Ex 20,8-12 / Dt 5,12-16, tan sólo una, la de Ex 20,10b / Dt 5,14b,

– y en Ex 20,13-17 / Dt 5,17-21, seis fórmulas: tres intransitivas, escuetas, reducidas a la mínima expresión (negación más verbo, sin complemento: Ex 20,13-15 / Dt 5,17-19) y otras tres transitivas, un poco más desarrolladas, con uno o más complementos (Ex 20,16-17 / Dt 5,20-21).

En este tipo de fórmulas, el futuro equivale en realidad a un imperativo. En este sentido, las doce fórmulas negativas señaladas son equiparables a las dos fórmulas afirmativas, en imperativo, que se hallan en el centro del decálogo (Ex 20,8.12 / Dt 5,12.16). Sumadas todas juntas, por consiguiente, forman una serie de catorce «imperativos», que constituyen la espina dorsal del texto, dándole un rigor formal externo y un principio de estructuración. Extraídas de entre las otras, suenan así:

No tendrás otros dioses fuera de mí.  
No te harás escultura ni imagen alguna.  
No te postrarás ante ellas.  
No las adorarás.  
No proferirás el nombre de Yahvé, tu Dios, en vano.  
Recuerda / Observa el día del sábado.  
No harás trabajo alguno.  
Honra a tu padre y a tu madre.  
No matarás.  
No adulterarás.  
No hurtarás.  
No levantarás falso testimonio contra tu prójimo.  
No codiciarás la casa / mujer de tu prójimo.  
No codiciarás / desearás la mujer / casa de tu prójimo.

En un estudio clásico sobre el derecho israelita, Alt calificó esta serie de fórmulas de derecho apodíctico, distinguiéndolas de otras a las que dio el nombre de derecho casuístico. Las *leyes casuísticas*, como su mismo nombre indica, atañen a casos particulares. Su formulación consiste fundamentalmente en una proposición subordinada condicional (= prótasis), en la que se expone el caso, seguida de una proposición principal, en la que se determina la sanción de dicho caso: «si compras un esclavo hebreo, te servirá durante seis años...» (Ex 21,2). A veces se encadenan dos o más proposiciones condicionales subordinadas, a fin de precisar mejor el caso en sus di-

versas circunstancias (cf. Ex 21,18ss). Las *leyes apodícticas*, por el contrario, se elevan por encima de los casos particulares, convirtiéndose en principios generales y absolutos. Su formulación es imperativa, bien sea afirmativa o negativa, como ocurre en el decálogo. Las negativas suelen calificarse como *prohibitivas* y las afirmativas como *mandamientos* o *preceptos* (en este sentido, no sería del todo exacto hablar de «los diez mandamientos» al referirse al decálogo).

En opinión de Alt, el derecho casuístico es común a los pueblos del antiguo Oriente Próximo (el Código de Hammurabi es un buen ejemplo), mientras que el derecho apodíctico sería típicamente israelita y yahvista. Las prohibiciones y mandamientos del decálogo habrían surgido en el contexto de la alianza entre Yahvé e Israel. Estudios posteriores han mostrado que las leyes apodícticas son anteriores a Moisés y se encuentran también fuera de Israel. Determinadas directrices de jefes de clanes nómadas o seminómadas estarían selladas con el cuño apodíctico. Existe una ética de clan, de la que han quedado huellas en el Antiguo Testamento (cf. Lv 18,6ss). Pero las leyes prohibitivas no se circunscriben a un aspecto de la vida, de modo que su origen no puede limitarse a la ética de los clanes, sino que ha de extenderse también a la ética de otros grupos. Esto significa que las leyes del decálogo, teóricamente al menos, podrían remontar a una época muy antigua (tal podía ser el caso, por ejemplo, de Ex 20,13-15 y par.). A su vez, hay que notar que la serie de leyes del decálogo no es formalmente homogénea (los mandamientos alternan con las prohibiciones, que unas veces son transitivas y otras intransitivas), como otras series con las que ha sido comparado (cf. Dt 27,15-26).

Esto es una señal clara de que la serie del decálogo no remonta a la misma época o, di-

## EL JUEGO DE PRONOMBRES EN EXODO 20,2-17

YAHVE (1ª persona)

2. **YO** soy YAHVE, tu Dios, que te ha hecho salir del país de Egipto, de la casa de esclavitud.
3. No tendrás otros dioses frente a **Mí**.
4. No te harás escultura ni imagen alguna de nada de lo que hay arriba en el cielo, o aquí abajo en la tierra, o en el agua debajo de la tierra.
5. No te postrarás ante ellas ni les darás culto, porque **YO**, YAHVE tu Dios, soy un Dios celoso, que castigo la maldad de los que **me** aborrecen en sus hijos hasta la tercera y cuarta generación,
6. pero soy misericordioso por mil generaciones con los que **me** aman y guardan **mis** mandamientos.

YAHVE (3ª persona) y el prójimo

7. No pronunciarás el nombre de YAHVE, tu Dios, en vano, porque YAHVE no **deja** sin castigo al que toma su nombre en vano.
8. Recuerda el día del sábado para santificarlo (*como YAHVE, tu Dios, te ha mandado*).
9. Seis días trabajarás y harás toda tu faena,
10. mas el séptimo es sábado para YAHVE, tu Dios; no harás toda tu faena tú, y tu hijo y tu hija y tu esclavo y tu esclava (y tu toro y tu asno), y toda bestia tuya, y tu extranjero que mora dentro de tus puertas (*para que descanse tu siervo y tu sierva como tú*).
11. Porque en seis días **hizo** YAHVE los cielos y la tierra, el mar y todo lo que contienen, y el séptimo día **descansó**. Por eso **bendijo** YAHVE el día del sábado y lo **santificó**.
12. Honrarás a tu padre y a tu madre (*como YAHVE, tu Dios, te mandó*), para que vivas muchos años (*y para que te vaya bien*) en la tierra que YAHVE, tu Dios, te **da**.
15. *Acuérdate de que tú también fuiste esclavo en el país de Egipto y de que YAHVE, tu Dios, te sacó de allí con mano fuerte y brazo poderoso. por eso el YAHVE, tu Dios, te manda guardar el sábado.*

El prójimo; YAHVE ausente

13. No matarás.
14. No cometerás adulterio.
15. No robarás.
16. No darás falso testimonio contra **tu** prójimo.
17. No codiciarás la casa de **tu** prójimo. No codiciarás la mujer de tu prójimo (*su campo*), ni su siervo ni su sierva, su toro ni su asno ni nada que sea de **tu** prójimo.

cho con otras palabras, de que la serie en cuanto tal no es primitiva. Según Gerstenberger, que ha consagrado una monografía al estudio de la esencia y origen del derecho apodíctico, las series primitivas de prohibiciones solían ser cortas, de dos a cuatro miembros. Por consiguiente, la lista del decálogo sería fruto de una recopilación de varias series más cortas. Estas y otras observaciones han ido llevando a la idea, cada vez más difundida entre los exégetas, de que todo esfuerzo por reconstruir un decálogo primitivo formado por una serie homogénea de diez fórmulas («las diez palabras») descansa sobre bases muy frágiles, ya que exige numerosos recortes y reajustes difícilmente justificables, y nunca pasará de ser mera hipótesis. No obstante, sigue siendo válida la idea que apuntábamos al principio de que la serie de prohibitivas, más los preceptos, constituye el nervio central del decálogo. Un nervio recubierto con otros muchos elementos, de distinto tenor, que ahora nos proponemos examinar.

Un elemento esencial en el decálogo lo constituyen las múltiples *referencias a Yahvé*, nombre este que se repite diez veces en Dt 5,6-21 y ocho veces en Ex 20,2-17 (a veces se usa solo; en la mayoría de los casos, seguido de la expresión «tu Dios»). Su presencia en determinados bloques del decálogo y su ausencia en otros puede tener incluso cierto valor estructurante.

Las dos versiones del decálogo comienzan con una fórmula idéntica, que puede traducirse como «Yo soy Yahvé, tu Dios» (Ex 20,2 / Dt 5,6). Esta misma fórmula reaparece en Ex 20,5 / Dt 5,9, al principio de una proposición causal, que se extiende a todo el versículo siguiente. En la fórmula señalada, pasa a primer plano el pronombre personal de primera persona, referido a Yahvé, de modo que sus palabras se presentan

como un *discurso directo de Yahvé* (Ex 20,2-6 / Dt 5,6-10).

En Ex 20,7-12 / Dt 5,11-16 aparece reiteradas veces la expresión «Yahvé, tu Dios» (siete veces en el Deuteronomio y tres veces en el Exodo), pero nunca va con el pronombre personal de primera persona. El texto está formulado de otro modo; no habla Yahvé, sino otra persona. No es, pues, un discurso divino, sino un *discurso sobre Yahvé y sobre el prójimo*.

En Ex 20,13-17 / Dt 5,17-21 no vuelve a mencionarse el *nombre de Yahvé*. Coincide esta ausencia con la serie de prohibitivas escuetas, que en la versión del Deuteronomio (no así en la del Exodo) se hallan encadenadas por la conjunción «y», formando una composición unitaria. En lugar de Yahvé, aparece el *prójimo* como punto de referencia. Se trata, en este caso, de un *discurso sobre el prójimo*.

El decálogo se abre con el pronombre personal de primera persona, referido a Yahvé, y se cierra con el pronombre personal de segunda persona, referido al *prójimo*. Ambos extremos constituyen dos puntos clave entre los que se enmarcan «las diez palabras»: Yahvé («Yo soy Yahvé...») y el *prójimo* («tu prójimo» o, para ser más exactos, «prójimo tuyo», ya que en el original hebreo el pronombre personal se coloca en último lugar, como sufijo del substantivo, formando con éste una sola expresión, lo que viene a subrayar la relación estructural existente entre la primera y la última palabra del decálogo). El término «prójimo» se emplea cuatro veces en las tres prohibitivas del final (Ex 20,16s / Dt 5,20s), convirtiéndose así en el centro de atención de la última parte del decálogo, de modo análogo a como Yahvé lo es de la primera parte. El decálogo gira en torno a estos dos polos, tratando de regular el comportamiento del israelita con Yah-

vé, su Dios, y con su prójimo. Así pues, se inculca una actitud religiosa y un talante ético, al situar a Yahvé al comienzo y al prójimo al final –y, en el centro (20,7-12 / 5,11-16), a los dos: Yahvé y el prójimo– en una unidad indivisible. Tal es la fuerza del decálogo, mirado en su conjunto, como pieza única. El «yo» de Yahvé no debe separarse del «tú» del prójimo, ya que ambos constituyen el punto de referencia fundamental de las obligaciones del israelita, a quien se dirige el decálogo.

El nombre de *Israel* no está explícito en el decálogo, sí en el marco narrativo (cf. Dt 5,1-5). En el decálogo se halla implícito desde el principio en el «tú» de la expresión «tu Dios», así como en la segunda persona del singular de la mayor parte de los verbos. Este «tú» se hace aún más patente en la forma separada del pronombre personal de segunda persona empleado en Ex 20,10 / Dt 5,14. Dicho «tú» encabeza una lista de personas y animales que han de guardar el reposo sabático: «tú, tu hijo y tu hija, y tu esclavo y tu esclava (y tu toro y tu asno) y toda bestia tuya, y tu extranjero ...» (el toro y el asno faltan en la versión del Exodo). Ese «tú» del comienzo de la lista se refiere al israelita de pleno derecho y se corresponde, en este sentido, con el «tú» del prójimo al que aluden los últimos versículos. Mirado estructuralmente, se puede decir que entre el *yo de Yahvé* y el *tú del prójimo* se interpone el *tú del israelita* al que se dirige comúnmente el decálogo. A él se le pide una actitud determinada con su Dios y con su prójimo, sin olvidar otras personas e incluso animales con los que convive.

Además de las fórmulas apodícticas, que vertebran todo el decálogo, y de los elementos formales y temáticos con un cierto valor estructurante en la unidad, anteriormente señalados,

existen otros *elementos complementarios*, en su mayor parte de tipo parenético. Entre éstos, cabe destacar una serie bastante numerosa de fórmulas de relativo más algunas fórmulas causales y finales. Se pueden mencionar, en fin, dos fórmulas especiales de reenvío, características de la versión del Deuteronomio (5,12.16). Ambas se construyen con el verbo «mandar» (ver también 5,15), especificando de este modo el carácter preceptivo de las palabras centrales del decálogo.

En síntesis, atendiendo a los elementos formales concretos que integran el decálogo, hay que distinguir al menos tres: las prohibiciones, los preceptos y los complementos parenéticos.

### 3.2. El decálogo como unidad

Del análisis precedente se desprende que el texto de Ex 20,2-17 y Dt 5,6-21 no puede ser homógeneo. La unión de sus componentes formales y temáticos parece más bien el resultado de una composición literaria. No es fácil saber cómo se ha llevado a cabo dicha unión. Los autores recientes suelen descartar la idea de un decálogo primitivo, formado por «las diez palabras» entendidas en sentido escueto, que fue paulatinamente creciendo hasta llegar a su estado actual. Cabría pensar, con varios exégetas, en la existencia de pequeñas series primitivas de prohibiciones. Ex 20,13-15 / Dt 5,17-19 podrían representar un buen ejemplo en este sentido, tanto por su forma intransitiva cuanto por la importancia temática singular de las tres prohibiciones. Os 4,2 y Jr 7,9 podrían avalar esta interpretación. Se podría pensar en la existencia de otras series análogas al comienzo (Ex 20,3-5 / Dt 5,7-9) y al final (Ex 20,16-17 / Dt 5,20-21) del decálogo. Si los dos preceptos del centro (Ex 20,8-

12 / Dt 5,12-16) estuvieron o no unidos entre sí, antes de pasar a formar parte del decálogo actual, es difícil saberlo. En Lv 19,3 aparecen unidos, aunque en distinto orden. El cambio operado en Ex 20,7-12 / Dt 5,11-16 al referirse a Yahvé, respecto de lo que precede y de lo que sigue, invita a buscar las series más antiguas en la primera y última parte del decálogo. Por consiguiente, la parte central sería la más tardía. Tendría la función de bisagra: uniría el discurso de Yahvé y el discurso sobre el prójimo mediante un nuevo discurso, en el que se dan cita tanto Yahvé como el prójimo. Con su incorporación, el decálogo adquiriría ya una forma definitiva o muy próxima, al menos, a la forma actual.

La coloración deuteronomico-deuteronomista del decálogo en sus dos versiones lleva a pensar que éste no existió como tal decálogo hasta una época relativamente tardía. Probablemente no antes de la época de Josías (640-609 a. C.). Preceptos como el del sábado hacen pensar en una época aun posterior. Su composición pasó seguramente por diferentes etapas, de cuya reconstrucción no podemos ocuparnos aquí.

Mirado en su punto final, como unidad independiente, se puede hablar de un tema del decálogo. Según Crüsemann, este tema sería «la preservación de la libertad». El decálogo sería la expresión de la voluntad de Dios para aquellos que desean conducir su vida a la luz de la liberación operada por Dios en favor de su pueblo.

Visto, sin embargo, en su devenir, en sus diversas recensiones y en su proceso de formación, habría que hablar de un Israel que está en camino y, por tanto, de su orientación escatológica.

En el decálogo se combinan la religión y la

ética, la fe y la acción. En el Antiguo Testamento, como en otras partes, la religión y la ética están en el origen de dos campos diferentes, el primero regido por Dios y el segundo más bien por la sociedad. Pero dado que en Israel, más que en otras partes, la religión está ligada a la existencia de una sociedad, la ética no se sitúa fuera de la religión. El decálogo es el documento más notable de este aspecto ético de la religión y se puede decir que en el Sinaí se colocan las bases de la religión y de la ética al mismo tiempo. La ética es inmediatamente religiosa, porque consiste en querer a Dios como el «Tú» absoluto. La particularidad del decálogo está en la unión indisoluble de los mandamientos «teológicos» y de los «éticos», de tal modo que los primeros no son más importantes que los otros. En el decálogo, considerado como unidad, todos los mandamientos tienen el mismo peso. En este sentido, cabe afirmar que todos los mandamientos del decálogo penden del primero, que, a su vez, enlaza con el preámbulo: «Yo soy Yahvé, tu Dios, por eso tienes que...». Como, por otro lado, el preámbulo tiene un carácter histórico, se puede decir que en el decálogo se dan cita asimismo la historia y la ley.

Si, en vez de considerar el decálogo como una pieza independiente, se atiende a su contexto inmediato, el decálogo resalta como *palabra de Yahvé*. En el texto bíblico, tal como ha llegado hasta nosotros, el decálogo se halla insertado en medio de la teofanía del Sinaí / Horeb. En el diálogo entablado entre Moisés y Dios, éste proclama solemnemente el decálogo. En cuanto «palabra de Dios», nada más lógico que el decálogo sea denominado como «palabras» (Ex 20,1), «las diez palabras» (Dt 4,13; 10,4).

## II. EL DECALOGO: DEL «YO» DE YAHVE AL «TU» DEL PROJIMO

### A. Las palabras de Yahvé

(Ex 20,2-6 / Dt 5,6-10)

En Ex 20,2-6 y Dt 5,6-10 se suele distinguir la fórmula de auto-presentación de Yahvé (20,2 / 5,6) y los dos primeros mandamientos o prohibiciones: «no tendrás otros dioses frente a mí» y «no te harás imagen ni escultura alguna» (20,3s / 5,7s). No obstante, la conexión de la fórmula de presentación con los dos primeros mandamientos y de éstos entre sí ha provocado numerosas discusiones, desde muy antiguo hasta nuestros días, acerca del modo de dividir los mandamientos así como también acerca del contenido y del alcance exacto de cada uno de éstos. De tales discusiones se desprende, como dato más probable, que dicho texto no es obra de un solo autor, sino que ha ido creciendo progresivamente. A pesar de ello, se puede hablar de un texto con cierta homogeneidad formal y temática.

Entre los rasgos más salientes de Ex 20,2-6 / Dt 5,6-10, cabe destacar la serie de pronombres personales de primera y segunda persona del

singular, referidos al «yo» de Yahvé y al «tú» de Israel. El texto se abre y se cierra con el pronombre personal de primera persona: «Yo Yahvé... los mandamientos *míos*» (20,2.6 / 5,6.10). En el primer caso, el pronombre aparece como una forma separada o independiente, mientras que en el segundo va unido, a modo de sufijo, con el sustantivo. Entre ambos extremos ocurren otros cuatro pronombres personales de primera persona, bien sea como formas separadas (20,5b / 5,9b) o como sufijos (20,3.5b.6b / 5,7.10a.10b). Si a éstos se suman los tres casos en que el pronombre personal de primera persona, referido a Yahvé, se halla implícito en las formas verbales (20,2b.5b.6b / 5,6a.9b.10b), resulta un total de nueve veces. Por su parte, los pronombres personales sufijos de segunda persona (20,2a.2b.3.4a.9b / 5,6a.6b.7.8a.9b) más las formas verbales de segunda persona del singular, referidas a Israel, ocurren un total de ocho veces; esto es, una vez menos. Yahvé lleva la iniciativa. En síntesis, un discurso de Yahvé a Is-

rael, que ahora vamos a analizar más detalladamente.

## 1. PREAMBULO (Ex 20,2 / Dt 5,6)

### 1.1. «Yo soy Yahvé, tu Dios»

En el texto original hebreo, la primera fórmula del preámbulo consta solamente de tres palabras: «Yo Yahvé Dios-tuyo». Se trata de una proposición nominal, sin verbo, susceptible al menos de dos traducciones diferentes: «Yo soy Yahvé, tu Dios» o «Yo, Yahvé, soy tu Dios». En el primer caso, el acento recae sobre el nombre de Yahvé y habría que calificarla de fórmula de auto-presentación o auto-revelación. En el segundo caso, se subraya el predicado, destacando la señoría o benevolencia divinas. Estas se hacen más patentes en la segunda parte del preámbulo, referente a la salida de Egipto. Nosotros hemos optado, con la mayor parte de los exégetas, por la primera traducción, que cuenta además con el apoyo de algunos textos paralelos.

En la literatura bíblica y extrabíblica se encuentran fórmulas de auto-presentación, similares a las del preámbulo del decálogo, referidas a Yahvé o a otros dioses y personas. Así, en las historias patriarcales se cuenta que Yahvé se le apareció a Abrahán y le dijo: «Yo soy 'El-Sad-day» (Gn 17,1). Es el mismo Dios que más tarde se presenta a Moisés con estas palabras: «Yo soy Yahvé» (Ex 6,2; cf. 6,3). Del mismo tenor formal son las fórmulas con que se presenta José a sus hermanos: «Yo soy José» (Gn 45,3) o «Yo soy José, vuestro hermano» (45,4). Pero este tipo de fórmulas no son originales ni exclusivas de la literatura bíblica. En un oráculo a Esarhaddon,

rey de Asiria, la diosa Ishtar se presenta ella misma con estas palabras: «Yo soy Ishtar de Arbela ...» (ANET, 450). Y en un canto sumerio, más antiguo aún que el texto anterior, la diosa Inanna dice: «Yo soy la señora de los cielos». En este último caso, no se trata, como en los anteriores, de revelar el nombre, sino más bien de ensalzar uno de los atributos o prerrogativas divinos. Análogamente ocurre en el caso del faraón de Egipto, cuando dice a José: «Yo soy Faraón» (Gn 41,44). Evidentemente, aquí no se pretende revelar la identidad del que habla sino expresar su autoridad.

### 1.2. «Que te ha hecho salir del país de Egipto, de la casa de esclavitud»

La segunda parte del preámbulo hace referencia a la intervención de Dios en la historia, liberando a su pueblo de la esclavitud de Egipto. El Antiguo Testamento dice muy poco acerca de lo que es Dios en sí mismo. Enseña más bien quién es Dios en relación con el hombre. Yahvé se revela de modo especial en lo que hace con su pueblo. Ningún acontecimiento de la historia de Israel ha tenido un eco tan grande como el de la salida de Egipto. Las huellas impresas en la conciencia de Israel por la experiencia del éxodo se pueden reconocer y apreciar a lo largo de toda la Sagrada Escritura, especialmente en los libros del Pentateuco. A decir de Noth, «la narración de la liberación de Egipto constituye el punto de cristalización de todo el Pentateuco». La afirmación de que Yahvé ha hecho salir a Israel de Egipto contiene el artículo fundamental de la fe de Israel. Se encuentra en el centro del «pequeño credo histórico» (Dt 26,8; 6,21-23; Jos 24,6-7), en los textos relativos al culto (cf. Lv 23,43; Dt 16,1-3,6), en las leyes (cf. Dt 13,11; 20,1), en los himnos (cf. Sal 114,1ss; 135,8s;

136,10ss), etc. A pesar de la frecuencia e importancia en el Antiguo Testamento de esta afirmación, son relativamente pocos los textos que, como el proemio del decálogo, establecen una conexión entre la fórmula de auto-presentación de Yahvé y la salida de Egipto. Cabe destacar aquí Lv 19,36; 22,33; Os 12,10; 13,4; Sal 81,11. Los textos de Os 13,4 y el Sal 81,11 son tanto más significativos por estar en un contexto en el que se rechaza el culto a otros dioses. Se aproximan considerablemente, en este aspecto, al decálogo, donde el proemio va seguido por el primer mandamiento.

Si la proclamación de Yahvé como Dios de Israel funda la señoría divina sobre él, el recuerdo de su acción salvadora en los acontecimientos del éxodo aporta un título acreditativo de su autoridad. Librando a Israel del dominio de Egipto, la casa de esclavitud, Yahvé lo ha introducido en su propio dominio, bajo su señoría. De la servidumbre forzada a Faraón, Israel pasó al servicio libre a Yahvé. La acción salvífica divina fundamenta las exigencias de los mandamientos. El mismo Señor que intervino con su poder liberador para que el pueblo de Israel pudiera escapar de Egipto, ha mandado a éste observar unas leyes. Leyes que tienen también una dimensión salvífica, como la misma intervención divina. La ley se ha dado al pueblo en el contexto de la liberación, con una finalidad histórico-salvífica: para que viva bien, para que no vuelva a caer en la esclavitud, sino que viva dignamente en la libertad.

En síntesis, el proemio del decálogo no sólo tiene la función de revelar la identidad de Yahvé, sino también la de fundar su autoridad y su bondad respecto de Israel. Estos datos son fundamentales, pues sobre ellos se apoyan las pretensiones y las exigencias de Yahvé sobre Israel. Vistos en la clave del decálogo, se puede afirmar

que todos los mandamientos dependen del primero y éste del preámbulo. El preámbulo se convierte de este modo en una especie de «ley fundamental».

## 2. PRIMER MANDAMIENTO

*«No tendrás otros dioses frente a Mí»  
(Ex 20,3 / Dt 5,7)*

2.1. Notemos, en primer lugar, algunos rasgos peculiares en la formulación del primer mandamiento. Traducido literalmente sonaría así: «No habrá para ti otros dioses ante mi rostro». Se trata de una frase prohibitiva, del mismo tenor que tantas otras en el decálogo. Pero, a diferencia de lo que suele ocurrir en las otras fórmulas de este mismo tipo, el verbo es bastante genérico y está en tercera persona (no en segunda, como ocurre en todas las otras prohibiciones). En este sentido, la expresión «*no habrá*» se aproxima más a la amenaza de Ex 20,7b / Dt 5,11b: «porque Yahvé *no dejará impune...*». De genérica y vaga podemos tildar también la expresión «otros dioses». En ella no se especifica de qué dioses se trata. Hay que entenderla, por tanto, referida a todos los dioses distintos de Yahvé. Es una expresión muy frecuente, aunque no exclusiva, en la literatura deuteronomíco-deuteronomista (cf. Dt 6,14; 7,4; 11,6; 17,3; 28,14; Jos 23,16; Jue 2,12; 1 Sm 8,8; 1 Re 9,6; 2 Re 5,17; Jr 7,6; etc.). La última expresión del primer mandamiento merece también algunas consideraciones. El término hebreo que traducimos por «rostro» puede tener varias acepciones. Como ocurre a veces en sentido profano (cf. Gn 25,18; Dt 21,16), la expresión '*al-panay* del pri-

mer mandamiento debería traducirse «en perjuicio mío», según algunos exégetas. Otros, en cambio, prefieren traducirla por «ante mí» o «en mi presencia». Cualquiera que sea la traducción, el contexto está indicando la rivalidad de los otros dioses frente a Yahvé.

\*

2.2. El carácter un tanto genérico e inconcreto del primer mandamiento, tal como se formula en Ex 20,3 / Dt 5,7, resalta aún más si se contrasta con otros textos o fórmulas afines. Tal es el caso de Ex 22,19; 23,13 y 34,14, donde se prohíbe ofrecer sacrificios, invocar a o postrarse ante otros dioses, especificando algunos de los posibles modos de relación con ellos. En la literatura deuteronomico-deuteronomista se habla asimismo frecuentemente de «servir a dioses extraños» (cf. Dt 7,4; 13,14; Jos 24,16; Jue 2,19; 1 Re 9,9; 2 Re 17,35; Jr 7,9; etc.), de «marchar» tras ellos (cf. Dt 6,14; 13,7; Jue 2,12; Jr 11,10; 25,6; etc.) o de «adorarlos» (cf. Dt 8,19; 17,3; Jos 23,16; Jue 2,17; 1 Re 9,6; Jr 1,16; etc.). Se trata, en realidad, de fórmulas estereotipadas y prácticamente equivalentes, pero que denotan en última instancia diversas relaciones idolátricas con los dioses extranjeros. Gracias a su formulación genérica e indeterminada, en la prohibición del primer mandamiento se puede sentir el eco de todas las otras formulaciones reseñadas. Inconvenientes aparte, la tendencia a generalizar tiene la ventaja de abarcar bajo sí todos los casos posibles de «tener otros dioses».

Si aceptamos, con algunos exégetas, que Ex 20,5-6 / Dt 5,9-10, parcial o totalmente, eran la continuación primitiva de Ex 20,3 / Dt 5,7, entonces «tener otros dioses» se especificaría co-

mo «postrarse ante ellos y servirlos» (Ex 20,5a / Dt 5,9a). En realidad, la fórmula de 20,5a / 5,9a se entiende mejor en relación con el primer mandamiento que con el segundo, pues la prohibición de las imágenes (20,4 / 5,8) está formulada en singular e interrumpe la serie de frases en plural de 20,3+5a / 5,7+9a. Además, en consonancia con la tradición bíblica anteriormente reseñada, los verbos «postrarse y servir» conectan normalmente con la expresión relativa a los otros dioses y no con las expresiones referentes a las imágenes. Esta interpretación no impide pensar que Ex 20,3 / Dt 5,7 primitivamente fuera solo y que la fórmula «tener otros dioses» hubiera sido elegida precisamente por su carácter genérico y más amplio, como ya hemos apuntado. En este supuesto, 20,5a / 5,9a habría sido añadido posteriormente para precisar el sentido exacto de «tener otros dioses», esto es, de darles culto. Además, por el puesto que ocupan actualmente, 20,5-6 y 5,9-10 sirven también para determinar mejor el sentido del segundo mandamiento.

\*

2.3. En la formulación del primer mandamiento se hace una precisión que conviene notar, a fin de medir su verdadero alcance: «no habrá *para ti* otros dioses». El hagiógrafo cuenta, evidentemente, con la existencia de otros dioses. No se pretende, por tanto, exponer una doctrina monoteísta, que defienda la existencia de un solo Dios, sino que se apunta más bien a una práctica religiosa. La expresión *para ti* muestra el alcance real de la prohibición. Esta no mira tanto a la existencia de otros dioses cuanto a las relaciones de Israel con ellos. El pe-

so del primer mandamiento recae sobre la exigencia que Yahvé impone a su pueblo. Dicha exigencia no se restringe al culto, sino que abarca toda la vida.

La vida del pueblo, sin embargo, no siempre discurrió por los derroteros trazados en el primer mandamiento. En la historia de Israel abundan los ejemplos que muestran cómo el pueblo cedió a las continuas atracciones que ejercían sobre él los dioses extranjeros, particularmente los baales. El episodio de Baal Pe'or (Nm 25) muestra que las colisiones entre Yahvé y Baal remontan a la etapa del desierto, antes de la sedentarización en Canaán. En la época de los Jueces, la historia de Gedeón ilustra la polémica entre Yahvé y Baal (Jue 6,24ss). Durante la monarquía son constantes las luchas de los profetas por la implantación y purificación del yahvismo. Si damos crédito a 1 Re 19,18, en la época de los omridas sólo siete mil personas de todo Israel (el número es, evidentemente, redondo y no se ha de tomar al pie de la letra, pero no por eso deja de ser indicativo) no doblaron sus rodillas ante Baal. De aquí, la lucha del profeta Elías y, tras él, de Oseas, Jeremías y otros profetas contra el sincretismo de la religión cananea con la yahvista (cf. 1 Re 18,17ss; Os 3,1; 13,4; Is 26,3; Jr 2,13.17; 7,18; etc.). Durante la monarquía, Israel fue politeísta. La creencia en un solo Dios entró definitivamente en Israel en la época exílica. Este hecho no impidió que Israel tuviera un Dios principal o un dios nacional, que coexistía con otros dioses a los que también tributaba un culto. Las religiones politeístas del antiguo Oriente Próximo estaban familiarizadas con la idea de la adoración especial de un dios particular. Muchas de ellas contaban, efectivamente, con un dios nacional: Kémos en Moab, Milcom en Ammón, Dagon en Filistea, Asur en Asiria y Amun-Re en Egipto. En frase del profeta Miqueas: «todos los

pueblos caminan cada uno en nombre de su dios; nosotros caminamos siempre en nombre de Yahvé, nuestro Dios» (4,5). En un análisis reciente sobre la religión de Israel, Lemche llega a la conclusión de que durante el período monárquico un observador imparcial difícilmente descubriría algunos rasgos especiales en la forma israelita de culto respecto de los pueblos vecinos. Solamente a partir del exilio, los israelitas surgieron como un pueblo distinto y singular. Dicho esto, hay que aclarar que la prohibición de tener otros dioses no aparece en ninguna otra religión del antiguo Oriente Próximo fuera de Israel. En esta exigencia, al menos, se encuentra una nota distintiva de la religión israelita.

3. SEGUNDO MANDAMIENTO

«No te harás imagen alguna...»  
(Ex 20,4 / Dt 5,8)

3.1. La fórmula empleada para enunciar el segundo mandamiento del decálogo, «no te harás imagen alguna...», carece de paralelos estrictos en el Antiguo Testamento, si bien existen otros muchos textos en los que se encuentra un contenido idéntico o similar, aunque con variantes en su formulación.

El término hebreo que traducimos aquí por «imagen», sin ulteriores precisiones, se refiere ante todo a las imágenes talladas o esculpidas por el hombre, principalmente en madera o piedra. No se descartan las imágenes fundidas, aunque, para referirse a éstas, el hebreo bíblico suele utilizar otro término.

El verbo «hacer» se usa a menudo en el Anti-

quo Testamento para referirse a la fabricación de imágenes de ídolos o dioses. De entre los muchos textos, cabe destacar los más próximos a la prohibición del decálogo: Ex 20,23; 34,17; Lv 19,4; 26,1; Dt 27,15. Salvo en este último, en el que se maldice a quien haga una escultura o una imagen fundida, en todos los otros pasajes se prohíbe hacer imágenes de ídolos o dioses (ver también Ex 32).

## LA PROHIBICION DE LAS IMAGENES

### Ex 20,23:

*«No os fabriquéis dioses de oro ni de plata para ponerlos junto a mí».*

### Ex 34,17:

*«No te hagas imagen de divinidad alguna en metal fundido».*

### Lv 19,4:

*«No os vayáis tras los ídolos, ni os hagáis dioses de metal fundido. Yo soy el Señor vuestro Dios».*

### Lv 26,1:

*«No os hagáis ídolos, ni estatuas ni estelas conmemorativas, ni pongáis en vuestra tierra piedras esculpidas para postraros ante ellas. Yo soy el Señor vuestro Dios».*

### Dt 27,15:

*«¡Maldito el hombre que haga un ídolo tallado o fundido, cosa odiosa al Señor, obra de artífice, y lo guarde en lugar oculto!».*

3.2. La prohibición de las imágenes es un rasgo distintivo de la religión de Israel. Las raíces de tal prohibición probablemente haya que buscarlas en la época nomádica o seminomádica, en un tipo de cultura dimórfica, cuando los antepasados de Israel practicaban una forma de religión sin imágenes. Hay que notar, no obstante, que en el Antiguo Testamento existieron imágenes e incluso tuvieron gran importancia. Es más, en determinadas épocas y círculos no parecen haber constituido un problema. Desconocemos el momento al que remonta en Israel la prohibición de las imágenes. Los primeros testimonios del Antiguo Testamento son los del profeta Oseas, en la segunda mitad del s. VIII a. C. (cf. Os 8,6; 13,2). El profeta Elías, acérrimo defensor del yahvismo un siglo antes, no parece haber combatido el culto de las imágenes. Es muy posible que el culto a Yahvé careciera de imágenes desde sus comienzos en la etapa del desierto, pero no cristalizó en una prohibición hasta después de su asentamiento en Canaán. Los esfuerzos constantes en esta época por marcar las diferencias con la religión cananea llevaron sin duda a esta prohibición. En el Antiguo Testamento, la referencia a las imágenes reviste a menudo un tono polémico. Incluso el mismo término que hemos traducido por imagen suele tener un matiz peyorativo.

\*

3.3. En el contexto actual de Ex 20,4 y Dt 5,8 no se ve claramente cuál es el contenido exacto de la prohibición de las imágenes. Ciertamente podemos excluir que se trate de una prohibición dirigida contra el arte. Lo que se prohíbe más bien es que el hombre fabrique una imagen de

Dios y le dé culto. Pero discuten los exégetas si se trata directamente de las imágenes de Yahvé o de los dioses extranjeros. En la «ley del altar» (Ex 20,22-26), se establece cierta relación entre la prohibición de las imágenes (v. 23) y la construcción de un altar a Yahvé (v. 24). En este caso, la citada prohibición lleva a pensar en las imágenes de los dioses extranjeros más que en las de Yahvé. En la misma dirección parecen apuntar los otros textos citados más arriba (cf. 3.1) como más próximos al decálogo. Sin embargo, en el caso concreto del decálogo cabe otra interpretación más probable, ya que en la prohibición que se hace a Israel en el primer mandamiento, referente a otros dioses, implícitamente ya se contiene la prohibición de las imágenes. Ahora bien, tratándose de dos prohibiciones que van seguidas en una misma serie, parece poco verosímil que la segunda sea una mera repetición de la primera. Por eso, lo más probable es que el segundo mandamiento se refiera a las imágenes de Yahvé. Esta prohibición debe su origen a la del primer mandamiento. El segundo pasa a ser como una concreción del primero. En última instancia, los dos primeros mandamientos coinciden objetivamente en una misma exigencia: el culto exclusivo a Yahvé, formulado más teóricamente en el primer caso y de modo más práctico en el segundo. La lucha por la imposición del yahvismo, principalmente a partir del s. IX a. C. con el profeta Elías, llevó en primer lugar a la exclusión de otros dioses para desembocar más tarde en la prohibición de las imágenes.

\*

3.4. En su formulación más escueta (Ex 20,4a\* / Dt 5,8a\*), verosímilmente correspon-

diente a su estadio más primitivo, la prohibición de las imágenes carece de toda concreción, tal vez intencionadamente, para lograr mayor universalidad.

En su formulación más amplia, con todas las explicitaciones del texto actual (20,4 / 5,8), la prohibición de las imágenes se reinterpreta claramente en conexión con el primer mandamiento. En dichas explicitaciones se determina que no se haga cualquier «representación de lo que hay arriba en los cielos, abajo en la tierra o en las aguas bajo la tierra». Se intenta evitar de este modo cualquier representación del mundo visible (en Dt 4,15ss se explicita y comenta más ampliamente aún este punto). No queda claro, sin embargo, si se trata de representaciones de Yahvé o de otros dioses. Este extremo se aclara precisamente mediante las dos prohibiciones siguientes (20,5a / 5,9a), de cuya probable conexión original con el primer mandamiento ya hemos hablado anteriormente (cf. 2.2). En la secuencia actual, no obstante, estas prohibiciones afectan también al segundo mandamiento. Esto muestra una vez más la estrecha conexión existente entre los dos primeros mandamientos del decálogo.

\*

3.5. *La fundamentación de Ex 20,5b-6 y Dt 5,9b-10* repite de nuevo la fórmula de auto-presentación de Yahvé (cf. 20,2 / 5,6). Dicha fórmula, en el proemio se complementaba mediante las referencias a la salida de Egipto; aquí lo hace recurriendo a algunas notas alusivas al ser y al actuar de Yahvé.

Yahvé se presenta a sí mismo, en esta oca-

sión, como *Dios celoso*. En Dt 4,24; 6,15; Jos 24,19; Nah 1,2 son otros los que hablan y califican a Yahvé de este modo. Y en Ex 34,14 la fórmula empleada resulta más original e incisiva: «El nombre de Yahvé es celoso». El celo de Yahvé aparece como una nota esencial en el Antiguo Testamento. En Jos 24,19 se pone incluso en paralelismo con la santidad divina: el celo de Yahvé aparece como una expresión de su santidad.

Del celo divino arranca el exclusivismo. Yahvé no admite ningún dios rival. Conviene precisar, sin embargo, que el celo de Yahvé no apunta directamente a los dioses extranjeros sino a sus adoradores. Esta idea choca con la concepción politeísta de los pueblos de alrededor, donde el culto a un dios se conciliaba fácilmente con el de los otros. En el antiguo Oriente Próximo, se alude a la envidia existente entre los dioses, pero jamás se habla del celo de un dios respecto de sus adoradores. Este modo de expresarse es propio del Antiguo Testamento. Constituye un rasgo distintivo del dios de Israel.

La nota más destacada del celo de Yahvé consiste en el empeño e interés sumos que pone en todo lo suyo, bien sea cuando salva o cuando castiga. De este Dios celoso, se dice en nuestro texto que pide cuenta de las transgresiones a los que le odian, pero muestra misericordia con los que le aman y observan sus mandamientos (20,5b\*-6 / 5,9b\*-10; cf. Ex 34,6s; Nm 14,18; Dt 7,9s). El castigo o premio de Yahvé son presentados como una reacción ante el comportamiento del hombre. Subyace aquí la idea de la retribución. Una retribución que no es estrictamente individual, puesto que Dios castiga las culpas de los padres en los hijos y en los nietos hasta la tercera generación y «hace gracia» a los que le aman por mil generaciones. Se da a entender,

de este modo, la solidaridad existente en el bien y en el mal, al mismo tiempo que se subraya la misericordia divina, ya que su gracia excede con mucho a su castigo. En esta misma línea de pensamiento, el profeta Oseas dice que Yahvé lucha con todo el ardor de su cólera, pero por encima de éste prevalece su amor (11,8-9). Aunque el lenguaje humano para expresar el misterio de Dios resulta siempre pobre e insuficiente, el mensaje del decálogo y del profeta Oseas en este caso es obvio: el amor y la gracia de Dios exceden con mucho su cólera. Entre la conclusión y el proemio (Ex 20,2.5b-6 / Dt 5,6.9b-10) existe coincidencia en lo substancial.

## CONCLUSION

Entre los rasgos más salientes de Ex 20,2-6 y Dt 5,6-10 hemos destacado el «yo» de Yahvé y el «tú» de Israel. Ambos son fundamentales en la dinámica de un discurso que comienza como auto-revelación de Yahvé. El «yo» divino requiere un «tú» al que manifestarse.

El «yo» de Yahvé se presenta como señorial y autoritativo. Por eso, las palabras de su discurso se convierten en mandatos para Israel. Pero es, al mismo tiempo, misericordioso y salvador. Su gracia precede de este modo toda exigencia. Esto no impide el que sea celoso castigando y premiando. Su gracia, que supera su ira, acompaña y sigue a las exigencias.

Los dos primeros mandamientos se hallan imbricados entre la auto-presentación de Yahvé, que se revela como un Dios cuya intervención es rápida y eficaz. Los israelitas, los verdaderos adoradores, le perciben en sus acciones concretas, en la creación y en la historia.

## B. Las palabras sobre Yahvé y sobre el prójimo

(Ex 20,7-12 / Dt 5,11-16)

En el aspecto sintáctico-estilístico, el rasgo distintivo más importante de esta sección respecto de la anterior (Ex 20,2-6 / Dt 5,6-10) consiste en el cambio de locutor. Aunque en la introducción redaccional al decálogo las «diez palabras» se ponen en boca de Yahvé, es evidente que a partir de Ex 20,7 / Dt 5,11 ya no es Yahvé quien habla, sino que es otro el locutor. Sus palabras se dirigen a Israel y en ellas se menciona a menudo a Yahvé, el Dios de Israel.

La expresión *Yahvé, tu Dios* aparece al principio y al final de la sección (Ex 20,7a.12b / Dt 5,11a.16b). Entre ambos extremos, dicha expresión se repite otra vez en la versión del Exodo (20,5) y nada menos que otras cinco veces en la versión del Deuteronomio (5,12.14.15a.15b.16a). De las siete veces que ocurre en el Deuteronomio, la del v. 15 ocupa el lugar central y se halla directamente relacionada con la liberación de Egipto. Visto en esta perspectiva, cabe establecer un cierto parangón con la sección anterior en el sentido de que la liberación de Egipto pasaba allí a primer plano y aquí ocupa el puesto central.

De los tres mandamientos expuestos en Ex 20,7-12 / Dt 5,11-16, el relativo al sábado está mucho más desarrollado que los otros dos y aparece situado en medio de ambos. Desde el punto de vista formal, el cuarto y quinto mandamientos son los únicos que se formulan afirmativamente y también los únicos de los que se

dice «como te mandó Yahvé, tu Dios» (Ex 20,8.12 / Dt 5,12.16). Entre el tercero y cuarto mandamiento subyace igualmente una conexión especial, en el sentido de que en el pensamiento bíblico tanto con el *sabbat* como con el *nombre de Dios* se une la idea de «santificar» y «profanar» (cf. Is 29,13; Jr 17,23s; Ez 20,20; 36,23; 44,24; Neh 13,22; ver también Ex 16,23; 31,14; Lv 20,3; Am 2,7; etc.). No obstante estas conexiones, cada uno de los tres mandamientos tiene su propia entidad.

### 1. TERCER MANDAMIENTO

«No pronunciarás el nombre de Yahvé,  
tu Dios, en vano»  
(Ex 20,7 / Dt 5,11)

1.1. El tercer mandamiento gira en torno al nombre de Yahvé, un nombre admirable y glorioso —a decir del salmista (cf. Sal 8,2; 72,19)— que juega un papel importantísimo en la fe de Israel. A lo largo del Antiguo Testamento, este nombre se utiliza con gran profusión (6.828 veces en total). Una tradición bíblica hace remontar la invocación del nombre de Yahvé a los orígenes de la humanidad (Gn 4,26). En cambio, según otras tradiciones veterotestamentarias,

Dios revela el nombre de Yahvé por primera vez a Moisés (Ex 3,6.9-15; 6,2-13).

Desde el momento en que se conoce el nombre de una persona o de un dios se le puede llamar y hacer venir. En este sentido, el conocimiento del nombre significa de alguna manera un cierto poder sobre la persona conocida. Si ésta posee gran poder, su nombre tiene en consecuencia la eficacia correspondiente y puede utilizarse para fines buenos y malos. De aquí deriva también el uso de los nombres de personas importantes, pero sobre todo del nombre de Yahvé (THAT, II, 1177).

La prohibición del tercer mandamiento previene contra la utilización indebida del nombre de Yahvé. Discuten los especialistas en la materia acerca del alcance y significado exacto de Ex 20,7 y Dt 5,11. Mientras que para unos lo que se prohíbe es un delito concreto, bien sea el perjurio o la magia, para otros el tercer mandamiento se refiere a cualquier abuso del nombre de Yahvé.

\*

1.2. La fórmula empleada a propósito del tercer mandamiento presenta algunas dificultades de traducción. No cuenta con paralelos en sentido estricto, aunque existen algunos elementos comunes con otros textos que ayudarán a su comprensión.

1.2.1. El término hebreo que hemos traducido por «pronunciar», literalmente significa «levantar». Es un verbo que designa frecuentemente un gesto, ocasionando muchas veces un sentido figurado en el que el verbo significa lo que expresa el gesto. Tal es el caso de «levantar

las manos», un gesto habitual por ejemplo en los juramentos (cf. Ex 6,8; Nm 14,30; Dt 32,40; etc.). Aplicado al tercer mandamiento, varios autores piensan que «levantar el nombre» es sinónimo de «levantar la mano» y prestar juramento. Esta interpretación, además, encuentra un punto de apoyo en el hecho de que la fórmula de juramento en Israel implicaba normalmente el nombre de Yahvé. Así consta, entre otros muchos textos, en 1 Re 2,23s: «El rey Salomón juró por Yahvé diciendo: '¡Así me haga Dios...! Ahora pues, ¡vive Yahvé ...!'» o en Jr 5,2: «Aun cuando digan: 'Vive Yahvé', ciertamente juran en falso».

En el Sal 16,4 se asocian también el verbo «pronunciar / levantar» y el sustantivo «nombre»: «no levantaré sus nombres en mis labios». Pero, a diferencia del decálogo, aquí no se hace referencia al nombre de Yahvé, sino que se alude a dioses extraños, cuyos nombres ni siquiera osa pronunciar el salmista.

En el Sal 24,4 el mismo verbo «pronunciar / levantar» va acompañado por la expresión hebrea *lasaw'*, que se utiliza también en el tercer mandamiento y que es susceptible de diversas traducciones e interpretaciones. Los autores que defienden que el tercer mandamiento del decálogo se refiere al juramento en falso o perjurio suelen traducir dicha expresión por «en falso», destacando precisamente el Sal 24,3-4 entre los paralelos más significativos:

«¿Quién puede subir al monte del Señor?  
¿Quién puede estar en el recinto santo?... (v. 3).  
Quien tiene manos limpias  
y puro corazón... (v. 4a).  
*Quien no toma mi Vida en falso*  
*y no jura con engaño (v. 4b)».*

Teniendo en cuenta el «paralelismo de los miembros» de la poesía hebrea, resulta claro

que los dos versos del v. 3 anteriormente citados son sinónimos, como también lo son los del v. 4a y los del v. 4b. Por consiguiente, «no tomar (levantar) la vida (de Dios) en falso» equivale a «no jurar con engaño». Si esto es así, las semejanzas del Sal 24,4b con Ex 20,7a y Dt 5,11a son considerables. Estas semejanzas son aún mayores si se considera que en las fórmulas hebreas de juramento ora se invoca el nombre de Dios (cf. Dt 6,13; 10,20; 1 Sm 20,42; Is 48,1; Jr 12,16; 44,26) ora su misma vida (cf. 1 Sm 20,3; 25,26; 2 Sm 15,21; 2 Re 2,2.4.6; 4,30; Jr 5,2; 12,16; 38,16; etc.).

Esta interpretación es avalada por un texto egipcio de la 19 dinastía (1305-1196 a. C.). Se trata de una súplica de Nefer'abu, quien en una necesidad personal se dirige a Ptah, el dios de los artistas, y confiesa:

«Yo soy el hombre que ha jurado falsamente por Ptah, el Señor de Maat. (...)  
Guardaos de Ptah, el señor de Maat,  
pues no deja a nadie impune.  
Temed pronunciar indebidamente el nombre de Ptah,  
pues, quien lo pronuncie indebidamente, fracasará».

En esta plegaria, «jurar en falso» equivale a «pronunciar indebidamente el nombre de Ptah».

A la luz de estos paralelos bíblicos y extrabíblicos cobra fuerza la interpretación de aquellos exégetas, antiguos y modernos, que sostienen que el tercer mandamiento del decálogo prohíbe jurar en falso. Admitido esto, persiste el problema de saber si la idea de jurar falsamente agota o no el significado de los términos en que se halla formulado el tercer mandamiento.

1.2.2. En opinión de algunos exégetas, entre los que destaca Mowinckel, en el tercer manda-

miento del decálogo se hace referencia al poder mágico del nombre de Dios para producir desgracia o maldición. Según estos autores, la expresión *lasaw'*, anteriormente comentada, no significa «en vano» o «en falso», sino que encierra más bien la idea de «magia maléfica».

Acerca de esta teoría conviene notar dos cosas. En primer lugar, «la eficacia y el poder de un nombre no se fundan en el carácter mágico del nombre en cuanto tal, sino en la importancia, la eficacia y el 'poder' del portador del nombre». En segundo lugar, los textos bíblicos aducidos para apoyar la mencionada teoría —en su mayor parte extraídos de los Salmos (cf. Sal 12,3; 26,4; 41,7; 119,37; 139,20; 144,8.11) o de los profetas (cf. Is 59,4; Jr 18,15; Os 12,12; Zac 10,2)— no son suficientemente claros y convincentes al respecto. El término *saw'* podría tener, en dichos textos, el sentido genérico de «engaño», «falsedad» o «maldad».

Hechas estas puntualizaciones, cabe matizar aún que no se puede excluir totalmente el sentido de magia del nombre en relación con el tercer mandamiento. Es más, «la legislación (cf. Ex 22,17; Dt 18,10s) y la predicación (cf. Is 47,9; Jr 27,9; Sal 58,6; etc.) contra la magia y la adivinación pagana indican realmente la posibilidad de que *saw'* haya podido significar en algunos estratos sociales del antiguo Israel: poder mágico, magia» (THAT, II, 1108).

1.2.3. Para un tercer grupo de exégetas, el más numeroso actualmente, en el término *saw'* se encierran las ideas de falsedad y magia, pero éstas no agotan el sentido del término, que a menudo tiene un significado más genérico. Efectivamente, en varios textos (cf. Jr 2,30; 4,30; 6,29; 18,15; 46,11; Mal 3,14; Sal 60,13; 108,13; 127,1) *saw'* tiene el sentido amplio de «en vano» o «inútilmente». Aplicado al tercer manda-

miento del decálogo, la prohibición consistiría en utilizar el nombre de Dios sin motivo suficiente.

\*

1.3. En realidad, la formulación de Ex 20,7 y Dt 5,11 tiene más bien un sentido genérico y amplio, en el que se pueden ver representados otros sentidos más concretos. El nombre de Dios puede utilizarse para fines buenos y malos. Entre estos últimos cabe destacar las prácticas mágicas (en acciones de conjuro y encantamiento, para producir maldición y desgracia), el perjurio o falso juramento así como la falsa profecía y los votos falsos. En consecuencia, el tercer mandamiento tiene un sentido genérico o amplio y trata de prevenir contra cualquier utilización indebida del nombre de Yahvé.

No se puede descartar que durante algún tiempo, especialmente en determinadas etapas de la historia del antiguo Israel o incluso del antiguo Oriente, tal como se desprende de los textos que hemos citado (2.2.1), el mandamiento hubiera sido interpretado primitivamente en el sentido de jurar en falso. Pero, dada la amplitud del término *saw'* y de la enorme difusión del nombre de Yahvé, la formulación actual del tercer mandamiento no ha de restringirse únicamente al sentido inicial, ya que ha ido cargándose de otros significados, sino que ha de interpretarse más bien de modo genérico y amplio.

\*

1.4. Frente a la prohibición del tercer mandamiento habría que situar el mandamiento de «santificar» el nombre de Yahvé. En este sentido, precisamente, apunta el pasaje de Is 29,23:

«Cuando (Jacob) vea mis acciones en medio de él,  
santificará mi nombre,  
santificará al santo de Jacob  
y temerá al Dios de Israel».

La santificación del nombre de Yahvé implica el reconocimiento y la alabanza, aspectos fundamentales en la piedad de Israel, sobre todo en el período post-exílico. Será, justamente en esta época, cuando la veneración y el respeto por el nombre de Yahvé lleguen a tal extremo que éste ni siquiera pueda ser pronunciado.

La idea de la «santidad del nombre» de Dios, presente en otros textos veterotestamentarios (cf. Lv 18,21; 19,12; 20,3; 22,32; Jr 34,16; Ez 36,23; Am 2,7), encuentra cierta correspondencia con la de la «santidad del sábado» (cf. Ex 16,23; 31,14; Is 52,2.6; Jr 17,23s; Ez 20,13ss; 44,24; Neh 13,22). Por este camino, se aproximan el tercero y cuarto mandamientos del decálogo: «respetar el santo nombre de Dios» y «observar el sábado para santificarlo».

El eco del tercer mandamiento del decálogo se puede sentir en el Nuevo Testamento, en la oración del Padrenuestro: «santificado sea tu nombre».

Comentando el Sermón de la Montaña, san Agustín dice lo siguiente:

«El nombre de Dios es grande allí donde se pronuncie con el respeto debido a su grandeza y majestad. El nombre de Dios es santo allí donde se le nombre con veneración y temor de ofenderle» (PL 34, 276).

## 2. CUARTO MANDAMIENTO

«*Recuerda / observa el día del sábado para santificarlo*»  
(Ex 20,8-11 / Dt 5,12-15)

2.1. Uno de los rasgos más salientes del cuarto mandamiento, tal como se halla formulado en Ex 20 y Dt 5, es su misma extensión, pues no sólo es el más largo de todos los mandamientos, sino que incluso ocupa una tercera parte del conjunto del decálogo.

El precepto sabático, además, posee un puesto central en la serie de los diez mandamientos. Y esto no sólo porque materialmente se halle en el centro del decálogo, sino principalmente porque en cierto modo constituye la clave de bóveda del conjunto. Si se consideran los tres bloques de que consta el decálogo y el carácter un tanto transitorio de los mandamientos tercero y quinto respecto de tales bloques, resulta evidente la posición central y determinante del cuarto mandamiento en la redacción final del decálogo.

De los mandamientos del decálogo, el cuarto es el más representado en todo el Antiguo Testamento. Se encuentra en los textos narrativos, en los legales y en los proféticos, desde el libro del Exodo hasta el de los Macabeos. Pueden consultarse, entre otros muchos, los siguientes pasajes: Ex 16,25s; 31,13ss; 35,2s; Lv 16,31; 19,3.30; Nm 15,32; 28,9s; Is 58,13s; 66,23; Jr 17,21ss; Ez 20,12ss; Neh 9,14; 10,32.34; 13,15.22; 1 Mac 1,39.43.45; etc. Los textos del Pentateuco pertenecen todos a la corriente sacerdotal. De los testimonios proféticos, los más numerosos corresponden a Ezequiel, muy próximo a la

mencionada corriente. Llama la atención, en cambio, la ausencia de testimonios en la corriente deuteronomista.

De los datos anteriores se desprende claramente la importancia del cuarto mandamiento, lo que explica a su vez la atención que le han prestado los exégetas. Ningún otro mandamiento del decálogo ha sido tan estudiado como éste.

\*

2.2. El problema de la etimología y del origen del *sábado* siguen sin resolver, a pesar de haber sido ampliamente discutidos. De lo que no cabe duda es que detrás de la institución del *sábado* existe una larga historia. Antes de cristalizar en el actual precepto sabático, el *sábado* pasó por estadios bien diferentes, con los que hay que contar para esclarecer el texto del decálogo.

Algunos autores relacionan el término hebreo *sabbat* con el acádico *sappatu*, que en Asiria y Babilonia designa el día 15 del mes lunar y, por consiguiente, el día de luna llena. En 2 Re 4,23; Is 1,13; Os 2,13; Am 8,5, textos todos pre-exílicos, se establece cierta relación entre el *sábado* y el novilunio. Esto invita a pensar que, en sus orígenes, el *sábado* tal vez estuvo ligado a las fases de la luna y que, al igual que el novilunio, posiblemente tuvo un carácter festivo. Hay que pensar, sin embargo, que los testimonios de que disponemos son insuficientes para urgir el paralelismo apuntado.

Otros autores prefieren hacer derivar el sustantivo *sabbat* del verbo hebreo *sabat*, que designa «cesar» o «reposar». Pero esta etimología choca con algunas dificultades y no se impone.

Además, aparte del aspecto metodológico, hay que notar que cesar o reposar en el trabajo no significa «recordar u observar el sábado». No se puede negar, por otro lado, la estrecha relación existente entre el precepto sabático y el reposo en el trabajo. Entre los pasajes bíblicos que utilizan el verbo *sabat*, hay que destacar dos textos pre-exílicos: Ex 23,12 y 34,21. En ambos, se prescribe la observancia del séptimo día –a diferencia de los otros seis días de la semana– como un día de descanso. Pero, en sentido estricto, aquí no se habla del *sabbat*, sino simplemente del día séptimo como día de reposo.

De los datos anteriores se desprende que, en la época pre-exílica, a la que nos remiten los textos bíblicos citados, el *sabbat* y la prescripción relativa al *día séptimo* constituían dos realidades distintas. Mientras que el primero se celebraba una vez al mes, en coincidencia con las fases de la luna, el segundo estaba ligado al ritmo septenario. Ambos se reflejan en el *precepto del decálogo*, que sí, por un lado, lleva el nombre de *sabbat*, por otro, se halla asociado al día *séptimo* y al *descanso*. Dicho con otras palabras: en Ex 20,8ss y Dt 5,12ss se contraponen el día séptimo y los otros seis días, al igual que en Ex 23,12 y 34,21. Pero, mientras que, en estos dos textos, el día séptimo no recibe ningún nombre especial, en el decálogo, sí: es «el día del sábado», coincidiendo en esto con 2 Re 4,23; Am 8,5; Os 2,13 e Is 1,13. En el decálogo, el *sabbat* se asocia, por tanto, con el *día séptimo*. De las dos versiones del decálogo, la de Dt 5,12ss se acerca más, en su formulación y en su misma concepción teológica, a Ex 23,12 y 34,21 que la de Ex 20,8ss. Puesto que ambas versiones difieren notablemente en algunos aspectos, las estudiaremos aparte.

\*

2.3. El texto de Dt 5,12-15 presenta una estructura compleja. Ante todo, se advierte cierta correspondencia entre las fórmulas del comienzo y del final. La unidad se abre con un mandato –exhortación apremiante– a «observar el día del sábado, como Yahvé, tu Dios, te mandó» (5,12) y se cierra con unas fórmulas parcialmente equivalentes: «por eso, Yahvé, tu Dios, te mandó hacer el día del sábado» (5,15b). Estructuralmente, estas fórmulas constituyen el marco externo de la unidad. En medio de ellas aparece la contraposición entre los seis días de trabajo y el día séptimo, que se define como «sábado para Yahvé, tu Dios», destacando en él como nota esencial el descanso: «no harás tarea alguna ni tú, ni... para que descanse...» (v. 14). El reposo sabático se fundamenta aquí mediante la invitación a recordar la esclavitud-liberación de Egipto. El sábado, tal como aparece en esta versión del Deuteronomio, es ante todo y sobre todo un día de descanso, un día en el que no se ha de hacer nada. El aspecto festivo pasa a segundo plano. Se muestra de este modo el carácter benéfico del cuarto mandamiento, pues libera de toda exigencia. El sábado es el día en que el pueblo ha de recordar la libertad recibida de Yahvé como don. En el reposo sabático tiene que participar toda la casa: «tú y tu hijo y tu hija, y tu siervo y tu sierva, y tu toro y tu asno y todas tus bestias, y tu extranjero que mora dentro de tus puertas, para que descanse tu siervo y tu sierva como tú». En la expresión «como tú» se subraya la igualdad de todos frente a Dios. A todos donó Yahvé gratuitamente la liberación para que disfruten de ella. En esta perspectiva, el sábado aparece como el don del tiempo liberado. Observar el sábado significa, por tanto, ejercitar el estado de libertad conseguido por el Señor para su pueblo. El séptimo día es sábado para Yahvé y se santifica en primer lugar cesando de todo trabajo. No se alude expresamente

al culto. Este aspecto se desarrollará más tarde, especialmente en la corriente sacerdotal. En la versión del Deuteronomio se acentúa más lo humanitario y lo social. El v. 15 remite al comienzo, al v. 6, poniéndose en relación de este modo dos puntos claves del decálogo.

\*

2.4. Ex 20,8-11 es también un texto complejo, pero bien estructurado. Las correspondencias entre los distintos elementos de la unidad son manifiestas, como puede advertirse en el esquema siguiente:

- A. Recuerda el día del sábado para santificarlo
- B. Seis días trabajarás
- C. y harás toda tu faena
- D. mas el séptimo es SABADO PARA YAHVE, TU DIOS;
- C'. no harás toda tu faena, ni tú ni tu hijo...,
- B'. porque en seis días hizo Yahvé los cielos...
- A'. Por eso bendijo Yahvé el día del sábado y lo santificó.

Evidentemente, existe una correspondencia formal y temática entre los marcos externos (A/A') y entre éstos y el centro (D). En los primeros, destaca la expresión *el día del sábado*, que en el centro aparece como el día *séptimo*. Este día contrasta con los otros *seis días* de la semana, a los que se hace mención expresa en los marcos internos (B/B'); análogamente, se establece un contraste entre el trabajo y el reposo respectivamente de los seis días y del séptimo (C/C').

Del día séptimo se dice explícitamente que es «sábado para Yahvé, tu Dios». Esta fórmula se usa también en la versión del Deuteronomio, en

5,14, pero en la versión del Exodo cobra mayor relieve al ocupar el centro mismo de la unidad. Es más, su especial conexión formal con los marcos externos invita a interpretar el «para Yahvé, tu Dios» en el sentido de «para santificarlo». En esta perspectiva, el sábado es ante todo el día consagrado a Yahvé, un día que se ha de distinguir de los otros días de la semana, un día que se ha de santificar. El sábado es el tiempo del encuentro con el Señor, de modo análogo a como el santuario es el lugar de tal encuentro (cf. Ex 29,42-46). El reposo del sábado es una participación en el reposo del Creador. Se establece un paralelismo entre lo que Israel tiene que hacer y lo que Dios hizo en la creación. La motivación de Ex 20,11 remite probablemente a Gn 1-2. Del mismo modo que allí la bendición de Dios se muestra fecunda (cf. Gn 1,22.28), aquí la bendición de Dios enriquece el reposo sabático con una fuerza vital fecundante. El sábado es, pues, un don de Dios, un bien salvífico (cf. Ex 16,29). Según el relato sacerdotal de la creación, el hombre es creado en el día sexto. En esa perspectiva, el día séptimo pasa a ser el primer día del hombre, un día de descanso, especialmente apropiado para contemplar la obra creada por Dios y para disfrutar de ella. Tal reposo y contemplación son, indudablemente, benditos y fecundos para el hombre. Sólo después de que el hombre ha contemplado la creación comienza su trabajo. «Del mundo de la creación, a la creación del mundo» (Heschel).

\*

2.5. A partir del exilio se vuelve a menudo, especialmente en los textos de la corriente sacerdotal, sobre el tema del sábado, que ad-

quiere connotaciones nuevas. Así, en Ex 31,13ss se presenta el sábado como señal de un pacto eterno entre Yahvé y los israelitas (cf. Ez 20,12.20). De este modo, el sábado se equipara a la circuncisión (cf. Gn 17), convirtiéndose en signo por excelencia de la pertenencia a Yahvé, en una señal visible de consagración a Dios. El sábado sintetiza en cierto modo la alianza. Es una obligación de Yahvé con su pueblo y de éste con su Dios. Un compromiso «para siempre» («los israelitas guardarán el sábado en todas sus generaciones como alianza perpetua»: v. 16), con una connotación escatológica. En la Carta a los Colosenses, Pablo habla del sábado como esbozo del futuro (2,16s), anticipo del descanso definitivo (cf. Heb 4,10s) y de la plena libertad.

Aunque arraigados y entroncados en el antiguo pueblo de Dios, los cristianos han hecho del «*día octavo*» el primero de todos los días, el día del Señor. De este modo, como muy bien dice Tomás de Aquino, «el sábado que representa la primera creación ha sido reemplazado por el domingo, que recuerda la nueva creación inaugurada en la resurrección de Cristo» (STh II-II, 103, 3).

De memorial de la creación (Ex 20,8-11) y de la liberación de la esclavitud de Egipto (Dt 5,15), el sábado / domingo se convierte en el memorial de la nueva creación, de la definitiva liberación en Cristo Jesús. De memorial en honor de Yahvé, a memorial en honor del Señor Jesús.

### 3. QUINTO MANDAMIENTO

*«Honrarás a tu padre y a tu madre»  
(Ex 20,12 / Dt 5,16)*

3.1. No es tan fácil, como pudiera parecer a primera vista, determinar el lugar exacto que ha de ocupar el quinto mandamiento dentro del conjunto del decálogo. De ahí las dudas frecuentemente expresadas en tal sentido por diversos autores. Y es que, por un lado, en el quinto mandamiento –al igual que en los cuatro primeros– se sigue empleando la expresión «Yahvé, tu Dios» y, por otro, en él –como en los cinco últimos– se hace referencia directa al prójimo. Este mandamiento tiene una doble vertiente: social y religiosa. Por consiguiente, en un aspecto se aproxima a los mandamientos de la primera tabla, mientras que en otro se identifica más bien con los de la segunda. Juega el papel de puente entre los mandamientos que rigen las relaciones del hombre con Dios y los que miran a las relaciones de los hombres entre sí.

Discusiones aparte, el quinto mandamiento –al menos desde el punto de vista redaccional, tal como ha sido transmitido en Ex 20,12 y Dt 5,16– ocupa una posición intermedia en el decálogo, juntamente con el tercero y cuarto. Por esa razón lo tratamos en esta sección.

\*

3.2. ¿A quiénes se dirige el quinto mandamiento y cuál es su significado? Esta cuestión no ha recibido una respuesta unánime por parte de los especialistas. En la investigación actual existen varias respuestas al respecto.

Según una interpretación que podemos calificar de tradicional, el quinto mandamiento se dirige a los hijos menores y les obliga a obedecer a sus padres. Para otros exégetas, en cambio, el quinto mandamiento tiene como punto de

mira a los padres en cuanto representantes de Dios en el ejercicio de la autoridad y en cuanto responsables de la educación de sus hijos. Honrar a los padres significaría reconocerlos y venerarlos especialmente como transmisores de unas enseñanzas y tradiciones religiosas. En tal sentido habría que entender las preguntas de Ex 12,26; 13,14; Dt 6,20; Jos 4,21. En opinión de un tercer grupo de estudiosos, el quinto mandamiento tendría como destinatarios a los hijos adultos, a quienes se quiere inculcar el deber de atender a sus padres de edad avanzada.

\*

3.3. En el Antiguo Testamento, principalmente en las tradiciones legales y sapienciales, abundan las alusiones al comportamiento de los hijos con sus padres. En líneas generales, los textos se pueden clasificar en dos categorías. En la primera, tenemos una serie de textos en los que se prohíben, condenan o censuran algunas conductas juzgadas negativas: la maledicencia (Ex 21,17; Lv 20,9; Dt 27,16; Prov 20,20; 30,11), los malos tratos y las vejaciones (Ex 21,15; Prov 19,26), el robo (Prov 28,24), el insulto (Miq 7,6), la mofa (Prov 30,17), etc. En la segunda, recogemos algunos textos en los que se manda o exhorta apremiantemente respetar (Lv 19,3), honrar (Ex 20,12; Dt 5,16; Mal 1,6; Eclo 3,1ss), escuchar / obedecer y no despreciar / menospreciar (Prov 1,8; 23,22) a los padres. En una palabra, de los diversos testimonios bíblicos se desprende que la actitud básica requerida de los hijos respecto de sus padres implica un trato digno y respetuoso, en palabras y obras, que se ha de reflejar en las distintas circunstancias de la vida. E incluso después de la muerte (cf. Tob 4,3s).

En algunos textos orientales extrabíblicos, de tipo legal y sapiencial, no lejanos de determinados textos bíblicos citados, se solicita un trato similar o parcialmente equiparable. Tal es el caso de un documento babilónico antiguo, en el que se lee lo siguiente:

«Erbvertrag der Tabni-Istar, Tochter des Nabi-Sin. Belessunu, Tochter des Nur-ilisu, ihres Bruders – Solange Tabni-Istar lebt, wird Belessunu Tabni-Istar respektvoll behandeln und sie in Ehren halten. Wenn sie ihr Respekt erweist, (gehört) das Haus im Gagûm und all ihr Besitz, soweit er im Gagûm ist, der Belessunu.  
Bei Samas, Marduk und Sumu-la-el (schworen sie), dass sie den Inhalt dieser Urkunde nicht ändern wollen» (cf. ZAW 1978, 357).

En este contrato, Belessunu se compromete formalmente a respetar y honrar a su madre adoptiva hasta el final de su vida. Conviene subrayar dos verbos empleados como sinónimos en este documento, *honrar* y *respetar*, ya que, etimológica y semánticamente, son equivalentes a los empleados en Ex 20,12 / Dt 5,16 y Lv 19,3.

En un documento antiguo de Nuzi, un contrato de adopción, se determina de modo más concreto lo que se entiende por trato respetuoso de los padres. El texto dice así:

«Adoptionsvertrag des Hanadu, Sohn des Kussija. Hutija, seinen Kompanion / Bruder hat er adoptiert. Folgendermassen (hat) Hanadu (erklärt):  
«Alle Felder, alle Häuser, alle Güter, mein Erbteil, das Kussija, mein Vater, mir gegeben hatte, gebe ich jetzt hiermit –(indem) ich meinen Anspruch aufhebe– an Hutija (meinen Bruder).»  
Solange Hanadu lebt, wird Hutija ihn respektvoll behandeln.  
Hutija wird Jahr für Jahr ein Gewand zu seiner Bekleidung, 5 imeru Gerste (und) 2 imeru Weizen zu seiner

Ernährung an Hanadu geben.

Wenn Hanadu stirbt, wird Hutija ihn beweinen und begraben.

Folgendermassen (hat) Hanadu (erklärt):

«Meine Erbschaftsurkunde habe ich an Hutija ausgehändigt» (cf. ZAW 1978, 359s).

Evidentemente, aquí no se trata de una actitud meramente espiritual o afectiva, sino más bien de una serie de medidas materiales concretas que se han de adoptar con los padres de edad avanzada: procurarles el alimento y el vestido necesarios hasta el final de su vida y darles luego una sepultura digna.

\*

3.4. Interpretado a la luz de los testimonios bíblicos y extrabíblicos anteriormente aducidos, no cabe duda que el quinto mandamiento gana en profundidad y relieve. Al trasluz de los textos orientales, el verbo «honrar» del quinto mandamiento adquiere nuevas connotaciones. Es probable que no todas se hayan sentido con igual fuerza en cada momento. En el fondo de este mandamiento late el peligro, que se intenta evitar, de que los hijos abusen, de palabra o de obra, de sus padres. En este supuesto, se trata naturalmente de los hijos mayores y de los padres ancianos. Pero por importante que sea este dato –y los numerosos textos veterotestamentarios así lo confirman–, el precepto de honrar a los padres no se puede restringir a un aspecto puramente social. Encierra además una dimensión religiosa, máxime si se considera la redacción final del texto. El mismo verbo «honrar» se

usa a menudo en el Antiguo Testamento para expresar el respeto y la adoración debidas a Dios. Asimismo, el verbo empleado en el mandamiento paralelo de Lv 19,3, que suele traducirse por «temer» o «respetar» (y que, como hemos visto, se usa como sinónimo de «honrar» en algunos textos orientales), en el Antiguo Testamento suele reservarse para expresar el respeto debido a Dios. Subyace aquí, por consiguiente, la idea de que los padres son vistos como representantes de Dios en el ejercicio de la autoridad y como encargados de educar a sus hijos en las tradiciones sagradas.

El quinto mandamiento, al igual que los otros, está formulado de modo suficientemente genérico como para englobar un amplio abanico de posibilidades, que van desde los casos más materiales y concretos hasta los más espirituales.

\*

3.5. El quinto mandamiento va acompañado por una promesa: «a fin de que se prolonguen tus días (y te vaya bien) en la tierra que Yahvé, tu Dios, va a darte». Pablo nota que es el primer mandamiento que lleva una promesa (Ef 6,2s). Una promesa que está perfectamente entroncada en el espíritu del mandamiento y de la historia de la salvación en la que se halla enmarcado el decálogo. Elemento central en esta promesa es la vida en la tierra prometida. En el preámbulo al decálogo –y en la versión deuteronomista del cuarto mandamiento– se recuerda la liberación de Egipto. La salida de Egipto estaba orientada a la entrada en la tierra prometida. Son los dos polos de una misma historia de salvación.

# C. Las palabras sobre el prójimo

(Ex 20,13-17 / Dt 5,17-21)

El tercer bloque del decálogo contiene «cinco palabras» sobre el prójimo. Las múltiples referencias a Yahvé de la primera y segunda parte ceden aquí su puesto al prójimo, destinatario directo e inmediato de estos mandamientos. La relación de estas cinco palabras con Yahvé es tan sólo secundaria, en cuanto constituyen un todo con las cinco precedentes, en el marco de las «diez palabras» introducidas por Ex 20,2 y declaradas «palabras de Dios» en 20,1 (cf. Dt 5,5s).

En la versión del Deuteronomio, los cinco últimos mandamientos / prohibiciones se hallan engarzados mediante la conjunción «y», trasluciéndose de este modo el deseo del redactor de aunar en un solo bloque la última parte del decálogo, a partir del sexto mandamiento. En la versión del Exodo faltan dichas conjunciones, indicio de su independencia original.

En Ex 20,13-17 y Dt 5,17-21 se pueden distinguir dos series diferentes: la primera consta de tres fórmulas lapidarias, integradas por la negación más el verbo (20,13-15 / 5,17-19); en la segunda, los verbos van acompañados por uno o más complementos (20,16s / 5,20s). Se discute entre los exégetas si la forma corta es la más primitiva y original o si, por el contrario, es el resultado de una elaboración con el fin de lograr declaraciones de principio, generalizando así las prohibiciones.

La serie «homicidio, adulterio y robo» se en-

cuentra, bajo otra formulación, en Os 4,2; Jr 7,9 y Job 24,13-15. Es probable, como ya se indicó en otro lugar, que estos mandamientos hayan existido independientemente del decálogo. Incluso es verosímil que en Oseas y Jeremías se encuentren los precursores más próximos de lo que terminaría siendo el decálogo. Los antecedentes remotos habría que buscarlos tal vez en las leyes del antiguo Oriente. Entre las distintas secciones del Código de Hammurabi, de las leyes asirias y de las leyes hititas, no sólo destaca el espacio consagrado al homicidio, al adulterio y al robo, sino que estas tres secciones constituyen en cierto modo la espina dorsal de tales códigos. Es más, en las leyes hititas se percibe el mismo orden que en el decálogo. En la mayor parte de los casos probablemente no exista dependencia directa de las leyes veterotestamentarias respecto de las leyes orientales, pero indudablemente se trasluce una cultura jurídica común que merece ser tomada en consideración.

## 1. SEXTO MANDAMIENTO

«No matarás»  
(Ex 20,13 / Dt 5,17)

1.1. Detrás de la formulación negativa del sexto mandamiento late con fuerza la gran afir-

Exodo 20

| 1  | JUDIOS | CATOLICOS<br>LUTERANOS            | ORTODOXOS<br>REFORMADOS |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             |
|----|--------|-----------------------------------|-------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 2  | 1      | 1 <sup>er</sup><br>2 <sup>o</sup> |                         | <p>2. YO soy YAHVE, TU DIOS, que te ha hecho salir del país de Egipto, de la casa de esclavitud.</p> <p>3. No tendrás otros dioses frente a Mí.</p> <p>4. No te harás escultura ni imagen alguna de nada de lo que hay arriba en el cielo, o aquí abajo en la tierra, o en el agua debajo de la tierra.</p> <p>5. No te postrarás ante ellas ni les darás culto, porque YO, YAHVE, TU DIOS, soy un Dios celoso, que castigo la maldad de los que me aborrecen en sus hijos hasta la tercera y cuarta generación,</p> <p>6. pero soy misericordioso por mil generaciones con los que me aman y guardan mis mandamientos.</p> |
| 3  | 2      | 3 <sup>o</sup>                    |                         | <p>7. No pronunciarás el nombre de YAHVE, TU DIOS, en vano, porque YAHVE no deja sin castigo al que toma su nombre en vano.</p>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             |
| 4  | 3      | 4 <sup>o</sup>                    |                         | <p>8. <b>Recuerda</b> el día del sábado para santificarlo.</p> <p>9. Seis días trabajarás y harás toda tu faena,</p> <p>10. mas el séptimo es sábado para YAHVE, TU DIOS; no harás toda tu faena tú, tu hijo y tu hija, y tu esclavo y tu esclava, y tu toro y tu asno, y toda bestia tuya, y tu extranjero que mora dentro de tus puertas.</p>                                                                                                                                                                                                                                                                             |
| 5  | 4      | 5 <sup>o</sup>                    |                         | <p>11. <b>Porque en seis días hizo YAHVE los cielos y la tierra, el mar y todo lo que contienen, y el séptimo día descansó. Por eso bendijo YAHVE el día del sábado y lo santificó.</b></p> <p>12. Honrarás a tu padre y a tu madre, para que vivas muchos años en la tierra que YAHVE, TU DIOS, te da.</p>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |
| 6  | 5      | 6 <sup>o</sup>                    |                         | <p>13. No matarás.</p>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      |
| 7  | 6      | 7 <sup>o</sup>                    |                         | <p>14. No cometerás adulterio.</p>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |
| 8  | 7      | 8 <sup>o</sup>                    |                         | <p>15. No robarás.</p>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      |
| 9  | 8      | 9 <sup>o</sup>                    |                         | <p>16. No darás falso testimonio contra <u>tu prójimo</u>.</p>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |
| 10 | 9      | 10 <sup>o</sup>                   |                         | <p>17. No codiciarás la casa de <u>tu prójimo</u>.</p> <p>No codiciarás <b>la mujer</b> de <u>tu prójimo</u>, ni su siervo ni su sierva, su toro ni su asno ni nada que sea de <u>tu prójimo</u>.</p>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |
|    | 10     |                                   |                         |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             |

**Deuteronomio 5**

6. YO soy YAHVE, TU DIOS, que te ha hecho salir del país de Egipto, de la casa de esclavitud.

7. No tendrás otros dioses frente a Mí.

8. No te harás escultura ni imagen alguna de nada de lo que hay arriba en el cielo, o aquí abajo en la tierra, o en el agua debajo de la tierra.

9. No te postrarás ante ellas ni les darás culto, porque YO, YAHVE, TU DIOS, soy un Dios celoso, que castigo la maldad de los que me aborrecen en sus hijos hasta la tercera y cuarta generación,

10. pero soy misericordioso por mil generaciones con los que me aman y guardan mis mandamientos.

PALABRAS  
DE  
YAHVE

11. No pronunciarás el nombre de YAHVE, TU DIOS, en vano, porque YAHVE no deja sin castigo al que toma su nombre en vano.

12. **Observa** el día del sábado, santifícalo, **como YAHVE, TU DIOS, te ha mandado.**

13. Seis días trabajarás y harás toda tu faena,

14. mas el séptimo es sábado para YAHVE, TU DIOS; no harás toda tu faena tú, y tu hijo y tu hija, y tu esclavo y tu esclava, **y tu toro y tu asno** y toda bestia tuya, y tu extranjero que mora dentro de tus puertas, **para que descanse tu siervo y tu sierva como tú.**

PALABRAS  
SOBRE YAHVE  
Y SOBRE  
EL PROJIMO

15. **Acuérdate de que tú también fuiste esclavo en el país de Egipto y de que YAHVE, TU DIOS, te sacó de allí con mano fuerte y brazo poderoso. Por eso YAHVE, TU DIOS, te manda guardar el sábado.**

16. Honrarás a tu padre y a tu madre **como YAHVE, TU DIOS, te mandó**, para que vivas muchos años **y para que te vaya bien** en la tierra que YAHVE, TU DIOS, te da.

17. Y no matarás.

18. Y no cometerás adulterio.

19. Y no robarás.

20. Y no darás falso testimonio contra tu prójimo.

21. Y no codiciarás la **mujer** de tu prójimo, ni **desearás** la **casa** de tu prójimo, su **campo**, ni su siervo ni su sierva, su toro ni su asno, ni nada que sea de tu prójimo.

PALABRAS  
SOBRE EL  
PROJIMO

mación de la vida. Esta constituye un derecho esencial y básico del ser humano, que hay que asegurar contra cualquier intento arbitrario y delictivo de transgresión. Por ser un principio fundamental, el derecho a la vida no se puede relativizar. El homicidio es el acto más negativo que el hombre puede realizar contra un semejante suyo. Repugna a la conciencia humana, que unánimemente lo condena. En la perspectiva bíblica, cada ser humano es imagen de Dios, y su existencia, un don sagrado (cf. Gn 9,6). La vida procede de Dios y a El sólo le pertenece. Como dice el Cántico de Ana: «el Señor da la muerte y la vida» (1 Sm 2,6).

En la concepción del antiguo Oriente, parcialmente compartida por el antiguo Israel, existían unos criterios para valorar la vida que no se corresponden exactamente con los del hombre de hoy. En las leyes del antiguo Oriente no valía lo mismo la vida de un esclavo que la de un hombre libre, ni la de una persona importante que la de otra de menor rango social. Así, en el Código de Hammurabi, por citar un documento conocido, se dice:

«Cuando uno golpea a otro en una riña..., y muere por el golpe que recibió..., si (la víctima) era un notable, pagará media mina de plata, y si era un hombre de pueblo, pagará un tercio de mina de plata» (ANET, 175, 206-208).

En los párrafos siguientes se fija la indemnización para el aborto infligido a una mujer. Las tarifas son de 10 siclos para la hija de un notable, de cinco para la de un hombre de pueblo y de 2 para una esclava (*ib.*, 209-214). Valoraciones análogas se establecen en otras leyes del antiguo Oriente. También en el Antiguo Testamento (cf. Ex 21,12-25). Evidentemente, los

criterios para valorar la vida no eran biológicos, sino más bien sociales.

\*

1.2. Ante el panorama que acabamos de esbozar parece obligado interrogarse por el significado concreto del sexto mandamiento. ¿Qué delito se prohíbe con la fórmula «no matarás»? ¿Se intenta tutelar la vida de cualquier hombre o sólo la de algunos en particular?

En el Antiguo Testamento se utilizan diversos verbos o expresiones para describir la acción de quitar la vida a alguien («matar», «derramar sangre», «golpear a muerte»...), sin que existan términos específicos para distinguir claramente entre el homicidio voluntario y el involuntario. De ahí que se discuta entre los exégetas si el verbo que hemos traducido por «matar», a propósito del sexto mandamiento, no debería traducirse más bien por «asesinar» o por otros términos. Para solucionar esta dificultad no queda más remedio, teniendo en cuenta la concisión lapidaria con que se halla formulado el sexto mandamiento, que acudir a otros textos donde se emplea dicho verbo, a fin de determinar su campo de significación.

En teoría, la prohibición genérica de matar puede comprender cualquier tipo de muerte, incluso la de los animales, ya que no se especifica ninguna circunstancia concreta. Sin embargo, el verbo hebreo *rasah*, usado en Ex 20,13 y Dt 5,17, tiene unos límites y unas connotaciones particulares. De las 47 veces que se emplea en el Antiguo Testamento, nunca se refiere a la pena de muerte ni a la acción de matar en guerra; tampoco para expresar una acción divina o el hecho

de dar muerte a un animal. Para describir todos estos casos, en el Antiguo Testamento se utilizan otros verbos. El verbo *rasah* se emplea 33 veces para referirse a los que involuntariamente han causado la muerte a su prójimo y buscan refugio en las ciudades de asilo (Nm 35; Dt 4; 19; Jos 20s). Ahora bien, la prohibición de matar sólo concierne a los casos voluntarios, como es natural, pues no tendría sentido prohibir los accidentes. Hechas estas precisiones, se puede decir que el sexto mandamiento intenta prohibir el homicidio ilegal y arbitrario. La pena de muerte y el derecho de guerra, admitidos en el antiguo Israel y refrendados por algunos textos del Antiguo Testamento, no entran como objeto específico del sexto mandamiento.

Además de los supuestos aludidos anteriormente, el verbo «matar» usado a propósito del sexto mandamiento extiende su radio de acción a otros sucesos que, sin referirse directamente al homicidio causado personal y físicamente, pueden caer bajo dicha prohibición. En el Sal 94 se describe a los malvados que, en vez de proteger a los indefensos, destruyen la justicia. En este contexto, se dice de ellos que «matan a viudas y a huérfanos» (v. 6). De modo similar, en Job 24,13-15 se denuncian algunos delitos cometidos por los malvados, entre los que se menciona expresamente «matar al pobre y al indigente» (v. 14). Finalmente, en Dt 22,23-29 se expone el caso de una joven prometida que ha sido violada, equiparándolo con el de la muerte de un hombre (v. 26). Por diferentes que sean, todos estos casos se pueden reducir a un común denominador: el de la muerte indirecta, ya que no es probable que los malvados del Sal 94 o de Job 24 estén directamente implicados en el asesinato de las personas indefensas allí mencionadas ni que ellos, personal y físicamente, hayan causado su muerte. Como tampoco es éste el caso

denunciado por el profeta Elías (cf. 1 Re 21,19). Esto quiere decir que se puede matar a otro sin mover un dedo, esto es, indirectamente. Por consiguiente, es posible infringir el sexto mandamiento tanto por una acción directa como por una indirecta, causantes de la muerte de otra persona. Más aún, el caso de la joven violada da a entender que no es necesario matar físicamente a una persona para traspasar la prohibición de matar. Algunos actos como el señalado pueden tener consecuencias tan graves como la muerte.

Una limitación ulterior le viene al sexto mandamiento por el contexto mismo del decálogo, en el que se halla enmarcado. Destinatarios directos del decálogo, como ya hemos indicado en otro lugar, son los israelitas libres de pleno derecho. Por lo tanto, el sexto mandamiento trata de proteger ante todo la vida del israelita de cualquier violencia ilegal y arbitraria. En el mismo sentido hay que entender las leyes de Ex 21,12-15 y la maldición de Dt 27,24. Por el contrario, Gn 9,6 se coloca en una perspectiva distinta, pues se refiere a cualquier hombre; pero tiene otras connotaciones y límites, dado que no se refiere a cualquier tipo de homicidio sino tan sólo al que se hace por derramamiento de sangre. El hecho de que en Ex 21 y Dt 27 se precise el objeto del verbo y en el decálogo no, posiblemente haya que interpretarlo en el sentido de que la prohibición trata de generalizar y de extenderse a todos los homicidios. Las observaciones expuestas, no obstante, muestran que el sexto mandamiento no escapa fácilmente del particularismo de tantas otras leyes.

1.3. En síntesis, el sexto mandamiento comprende algunas formas de comportamiento que, directa o indirectamente, ocasionan la muerte de otros seres humanos. Pero es algo más que una negación. Detrás de su formulación negativa se alza la gran afirmación de la vida, invitando apremiantemente a comprometerse en este sentido: evitar todo lo que conduce a la muerte y esforzarse por contribuir positivamente a la construcción de la vida del prójimo. Cabe traer a colación aquí aquella frase de los Padres, que recuerda el Concilio Vaticano II: «Alimenta al que muere de hambre, porque, si no lo alimentas, lo asesinas» (PL, 54, 591A; GS, 69). En esta perspectiva, el sexto mandamiento deviene una exigencia del amor solidario, de la caridad fraterna. Es lo que está en el fondo del Sermón de la Montaña y de la Carta a los Romanos (Mt 5,21s; Rom 12,20s; 13,9). ¿Qué significa, en definitiva, el amor fraterno si no es vivir para los otros? Es una forma de vida que engendra y transmite vida. No matar es apostar por la vida.

## 2. SEPTIMO MANDAMIENTO

### «No cometerás adulterio» (Ex 20,14 / Dt 5,18)

2.1. Para comprender el alcance de este mandamiento y situarlo en sus justos límites, se requiere conocer algunos datos referentes a las instituciones familiares del antiguo Israel.

La familia israelita era de tipo patriarcal. En un matrimonio normal, el marido era el dueño de su esposa. Del mismo modo que la hija soltera dependía de sus padres, la mujer casada esta-

ba bajo la dependencia de su marido. En Ex 20,17, la mujer se enumera entre las posesiones del marido. Tomar esposa equivalía a adueñarse de ella (cf. Dt 21,13; 24,1). El marido podía repudiar a su mujer en determinadas circunstancias (Dt 24,1ss), pero la mujer no podía pedir el divorcio.

Aunque la monogamia era el estado más frecuente de la familia, en Israel se practicaba también la poligamia. A lo largo del Antiguo Testamento, desde la historia de los orígenes en adelante, se citan numerosos casos de poligamia (cf. Gn 4,19; 16,1s; 25,15ss; Jue 8,30s; 2 Sm 3,2ss; 1 Re 11,3; 2 Cr 11,21; 13,21; etc.).

La prohibición del séptimo mandamiento se enmarca, por tanto, en un contexto social en el que las mujeres no se hallaban en plano de igualdad con los hombres. El adulterio no era tanto una cuestión sexual o ética cuanto legal o jurídica. Su sentido exacto se fija en los mismos límites del texto que ahora nos proponemos examinar.

★

2.2. La formulación del séptimo mandamiento es tan escueta como la del sexto y octavo, entre los que se halla: negación más verbo en futuro. De los varios términos usuales en el Antiguo Testamento para expresar las relaciones sexuales, aquí se emplea el verbo *na'ap*, generalmente traducido por «cometer adulterio». En la mayor parte de los textos se emplea en forma absoluta, sin complemento directo. Cuando lleva objeto, suele ser personal. En Lv 20,10 se especifica «cometer adulterio con la mujer del prójimo». En realidad, en este pasaje no se hace

más que explicitar lo ya contenido en la prohibición del decálogo. Efectivamente, el verbo *na'ap* en el Antiguo Testamento se usa siempre y exclusivamente para indicar el adulterio en sentido específico y jamás para otras faltas o delitos sexuales. En consecuencia, se distingue claramente entre «cometer adulterio» (*na'ap*) y «fornicar» (*zanah*): el primero sólo se aplica a las mujeres casadas; el segundo, a las viudas y solteras.

La prohibición del adulterio presupone el matrimonio legítimo o la promesa formal de matrimonio. El adulterio implicaba la violación de la fidelidad sexual legítimamente esperada de las casadas o prometidas. Mediante tal prohibición se protegía el derecho exclusivo de todo marido sobre su mujer, bien fuere contra las infidelidades de ésta o contra los abusos de otros hombres con ella. La prometida se equiparaba a la casada, pues pertenecía a su prometido como la mujer a su marido (Dt 22,22-24). La ley no obligaba por igual al marido y a la mujer. La casada debía fidelidad sexual exclusiva a su cónyuge, de tal modo que cometía adulterio siempre que tuviera relaciones sexuales fuera del matrimonio. El marido, en cambio, sólo era adúltero si tenía relaciones sexuales con otra mujer casada distinta de la suya o con una prometida. Pero, aparte de la poligamia, el marido podía tener relaciones sexuales con otras personas distintas de su cónyuge, por ejemplo con sus esclavas o con las prostitutas, sin que incurriera por ello en adulterio. Dicho con otras palabras: la mujer sólo podía romper el propio matrimonio; el marido, el de los otros. Así se entiende que el adulterio fuera, ante todo, una violación de la posesión de otro hombre, de los derechos jurídicos que tenía sobre su mujer. Con tal prohibición se quería, además, asegurar la legitimidad de la prole.

Como fácilmente se puede deducir por el castigo –los dos cómplices eran condenados a muerte (Lv 20,10; Dt 22,22-24)–, el adulterio era considerado como una falta gravísima. En principio, al menos, ni siquiera el rey escapaba a tal castigo previsto por la ley (2 Sm 11s). En algunos textos egipcios y ugaríticos, el adulterio era calificado como «la gran falta». En las visiones apocalípticas de las «profecías» acádicas, para describir el futuro caótico a que estaba abocado el país, se dice: «el marido abandonará a su mujer y la mujer abandonará a su marido» (Jos 18, 1964, 20). En el antiguo Israel, el adulterio es presentado como «un pecado enorme» (Gn 20,9), del mismo rango que el asesinato (Job 24,14s). No es extraño, por tanto, que en el decálogo vayan juntos el homicidio y el adulterio y que ambos fueran juzgados como delitos capitales.

\*

2.3. En una perspectiva bíblica más amplia, en la que se sitúan algunos textos veterotestamentarios relativos a las relaciones sexuales de la pareja humana y en la que se puede situar también el decálogo, el séptimo mandamiento no puede reducirse a una simple reglamentación jurídica o a un plano puramente social.

Desde las primeras páginas de la Sagrada Escritura, el matrimonio aparece en un horizonte antropológico e histórico-salvífico. En el mismo marco de la creación, la relación hombre-mujer es la forma primigenia y fundamental de la convivencia humana. Dios los creó hombre y mujer (Gn 1,27; 2,18). Las relaciones entre ambos responden al diseño divino, a la voluntad de Dios (Gn 2,21-24).

En sentido amplio, las leyes son un reflejo de la voluntad divina. Y el adulterio, un atentado contra la ley de Dios (cf. Lv 18,8-10). En cuanto parte del decálogo, el séptimo mandamiento se ha de enmarcar en el cuadro de la alianza del Sinaí y en el de la historia de la salvación. Leído a la luz del prólogo (Ex 20,2; Dt 5,6), en el que se conserva una afirmación clave de la historia de la salvación, el séptimo mandamiento apunta hacia la protección de la libertad. En el contexto de la alianza, las relaciones de Yahvé con su pueblo pueden orientar las relaciones interpersonales. Así lo ha entendido el profeta Oseas, al interpretar las relaciones Yahvé-Israel en clave matrimonial. Os 2,4-25 es una alegoría sobre el marido (Yahvé), la mujer (Israel, como personalidad corporativa), sus hijos (los israelitas, como personalidad individual) y los amores ilícitos de la mujer. El pasaje comienza como un pleito matrimonial del marido contra su mujer adúltera. La finalidad pretendida es la reanudación de los lazos de fidelidad (v. 21s). Con la alianza también como telón de fondo, Os 4,1-3 expone asimismo un proceso de Dios contra su pueblo. En él suena de nuevo el tema de la fidelidad, en estrecha conexión con algunos mandamientos / prohibiciones, entre los que se menciona expresamente el adulterio. A la luz de estos textos, se abren nuevos horizontes para el séptimo mandamiento. Su objetivo último y fundamental consistiría en preservar y estimular a la fidelidad en las relaciones matrimoniales.

El Nuevo Testamento avanzará considerablemente sobre la ruta que acabamos de diseñar. Jesús de Nazaret perdonó a la mujer adúltera, enseñando a los demás a hacer lo mismo (Jn 8,11), pero recordó reiteradamente las exigencias del séptimo mandamiento (Mt 5,27ss; 19,3ss; Mc 10,11), llevando a sus últimas consecuencias el deber de fidelidad mutua en el ma-

trimonio, de acuerdo con el plan creador de Dios.

### 3. OCTAVO MANDAMIENTO

«No robarás»  
(Ex 20,15 / Dt 5,19)

3.1. En comparación con las leyes del antiguo Oriente, la legislación israelita en materia de robo era bastante incompleta. En el Código de Hammurabi se tratan casos muy variados de robo. Los más graves, como el rapto de personas (ANET, 166, 14) o los robos realizados en el templo o en el palacio (ANET, 166, 6.8), se castigaban con la pena de muerte. Los otros eran castigados con mutilaciones de las manos (ANET, 176, 253), con indemnizaciones (ANET, 176, 259s), etc. La legislación asiria preveía también penas similares (ANET, 180, 3ss). En las leyes hititas, sólo se aplicaba la pena de muerte en caso de robo de una lanza de bronce en la puerta del palacio (ANET, 194, 126). Todas las demás leyes hititas referentes a este punto tratan del robo de ganado (ANET, 192, 57-70), que se castigaba con indemnizaciones bastante elevadas. En el antiguo Israel, particularmente en el Código de la Alianza, se recogen diversas leyes sobre el robo. (cf. Ex 21-22), destacando, por su frecuencia, las relativas a los animales (Ex 21,37; 22,3.11; cf. Gn 30,33; 31,39) y, por su gravedad, las referentes a las personas (Ex 21,16; cf. Dt 24,7). Únicamente estas últimas eran castigadas con la pena de muerte. Los especialistas en la materia suelen notar una evolución en las leyes orientales tendente a atenuar el rigor de las penas. A pesar de ello, si se comparan con el derecho penal actual,

las penas por robo –incluso dejando aparte la pena capital– entonces eran por regla general mucho más severas que ahora.

★

3.2. La prohibición del octavo mandamiento suena de modo tajante y absoluto: «no matarás». Desde el punto de vista formal coincide con las dos prohibiciones precedentes, relativas al homicidio y al adulterio: negación más verbo, sin objeto explícito. Pero, desde el punto de vista temático, se acerca más al décimo mandamiento. En estos rasgos, precisamente, se esconden los problemas más significativos del octavo mandamiento, que podemos enunciar de la manera siguiente: ¿Cuál era su forma original? ¿Tuvo alguna vez un objeto explícito o no? ¿Qué relación existe entre el octavo y el décimo mandamiento, por un lado, y entre el octavo y el sexto y séptimo, por otro?

3.2.1. En la exégesis tradicional judía se pensó desde muy antiguo que la prohibición de matar tenía un objeto concreto. El Talmud se pronuncia claramente al respecto:

«Nuestros maestros enseñaban: '¡No robarás!'.  
La Escritura habla aquí de rapto de personas»  
(Sanhedrin, 86a).

En su Comentario al Pentateuco, cuando trata de Ex 20,15, Rashi no sólo tiene en cuenta el texto del Talmud anteriormente citado, sino que además añade algunas consideraciones, que reproducimos por su especial interés:

«La Escritura aquí habla del caso de uno que rapta un ser humano, *mientras que el mandamiento* (Lv XIX.11) 'No robarás' habla del caso de uno que roba di-

nero (en general, la propiedad de otra persona). O tal vez esto *no es así*, sino que éste habla acerca del caso de uno que roba dinero y aquél acerca del caso de uno que rapta un ser humano. Sin embargo, hay que admitir que la regla es: una afirmación debe explicarse a partir de su contexto. ¿Cómo hay que entender 'no matarás' y 'no cometerás adulterio'? Cada uno habla de un asunto por el cual se condena judicialmente a pena de muerte; de modo similar, 'no robarás' *tiene que hablar de un asunto por el cual se condena judicialmente a pena de muerte, y esto no ocurre en el caso de robo de dinero sino sólo en el caso de rapto* (Sanh. 86a; cf. Mech.).».

La exégesis tradicional cristiana, en cambio, siempre ha explicado el octavo mandamiento en sentido general. O, para ser más precisos, hasta 1949, fecha en la que Alt propuso una nueva interpretación que, a pesar de su independencia y posiblemente de su desconocimiento de la exégesis tradicional judía, venía a darse la mano con ella. Según él, el octavo mandamiento originalmente se refirió al rapto o secuestro de personas. Antiguamente, cuando se practicaba la esclavitud, el robo y venta de personas era un negocio, del que ha quedado constancia no sólo en las leyes del antiguo Oriente sino también en las del Antiguo Testamento y en algunos relatos del Génesis. Un buen ejemplo lo tenemos en la historia de José, vendido por sus hermanos a unos mercaderes madianitas que bajaban a Egipto (Gn 37,25.30; 40,15). Más que en los relatos, no obstante, Alt se apoya en las leyes bíblicas referentes al rapto, como la de Ex 21,16, donde leemos:

«El que rapte a un hombre, ya lo haya vendido o se halle en su poder, es reo de muerte» (ver también Dt 24,7).

El verbo «raptar» (robar), en estos textos del Código de la Alianza y del Código deuterono-

nómico, lleva un objeto explícito: «un hombre». Conviene notar que aquí no se trata de un hombre cualquiera, sino del ciudadano israelita de pleno derecho. Si se considera, por un lado, que el verbo original hebreo utilizado en estos pasajes coincide con el de Ex 20,15 y Dt 5,19 y, por otro, que el destinatario de los mandamientos del decálogo es también el israelita de pleno derecho, la interpretación de Alt parece bien fundada. Tal interpretación, además, no sólo resuelve el problema de la forma original del octavo mandamiento, sino también el de sus relaciones con el décimo. Mientras que en el octavo mandamiento se intentaría proteger al israelita del raptó y venta como esclavo, con la consiguiente pérdida de su libertad, en el décimo se trataría de protegerle de cualquier intento de apropiación de los demás bienes suyos. En este supuesto, sobre el que se volverá a propósito del décimo mandamiento, las prohibiciones de Ex 20,17 y Dt 5,21 no habría que interpretarlas en el sentido de la codicia puramente interna, sino en el de la codicia que arrastra consigo una serie de acciones concomitantes para adueñarse de los bienes del prójimo.

De la interpretación de Alt se derivarían, según otros exégetas, algunas consecuencias, especialmente por lo que se refiere a los lazos internos que trabarían los cinco últimos mandamientos del decálogo. Cada uno de ellos trataría de asegurar un derecho fundamental del israelita: su vida, su matrimonio, su libertad, su reputación y su propiedad.

3.2.2. Por lógicas y razonables que parezcan todas las explicaciones que acabamos de presentar, quedan algunas piezas sueltas que no encajan del todo. De ahí que recientemente se haya vuelto a reproponer, con argumentos de valor, la interpretación clásica de la tradición cristiana.

La clave del problema hay que buscarla en la misma formulación del octavo mandamiento. En el Antiguo Testamento, el verbo hebreo *ganab*, empleado en Ex 20,15 y Dt 5,19, puede indicar diversos tipos de robo. En la mayor parte de los casos, se refiere al robo de animales y de objetos; sólo en contadas ocasiones se refiere al secuestro de personas. Ahora bien, de no especificarse el objeto, dicho verbo por sí solo –tanto desde el punto de vista etimológico como desde el punto de vista de los testimonios bíblicos– significa sencillamente «robar». Por consiguiente, si, en el octavo mandamiento del decálogo, el legislador hubiera querido expresar el secuestro de personas, hubiera especificado el objeto, como lo ha hecho el legislador en Ex 21,16. Si, originalmente, existió o no tal explicitación, no podemos saberlo. Cabría conjeturarlo, como han hecho Alt y muchos otros tras él, pero nunca podremos ir más allá de la mera hipótesis.

Según esto, se ha de concluir que el octavo mandamiento prohíbe cualquier tipo de robo: el de personas, animales y cosas, sin excepción alguna.

\*

3.3. En Mesopotamia, la defensa de la propiedad privada no era tarea exclusiva de los legisladores, encargados de determinar responsabilidades y castigos, sino también de los dioses. El ladrón podía escapar de la justicia humana, pero sobre él recaería la maldición de los dioses (*Surpu*, II, 61.83-85; III, 58).

En el antiguo Israel, el robo a veces se sitúa también en una perspectiva religiosa. En la literatura profética, especialmente en Os 4,2 y Jr

7,9, el robo se presenta como una transgresión de los compromisos de la alianza entre Dios y su

## LAS LEYES DE HAMMURABI

En contra de lo que pudiera hacer creer la escena grabada en la parte superior de la célebre estela del Código de Hammurabi (Museo del Louvre), el rey no recibe la ley de su dios Marduk, sino sólo los objetos simbólicos del poder real (¿la regla y el cordel?). El epílogo del Código subraya que todas las leyes provienen de la sabiduría de Hammurabi, y no de los dioses.

*(Estos son) los juicios de justicia que Hammurabi, rey competente, ha establecido y ha hecho adoptar en el país como camino recto (...). Yo, Hammurabi, rey perfecto, no he sido inteligente, no he hecho caer el brazo para los «negros de cabeza» (los humanos) que me ha dado el dios Enlil y cuyo pastoreo me ha confiado Marduk; he buscado para ellos lugares de paz, he resuelto dificultades arduas, he hecho surgir sobre ellos la luz.*

*Para que el fuerte no oprima al débil, para hacer justicia al huérfano y a la viuda, en Babilonia (...) para tomar las decisiones relativas al país, he escrito mis palabras preciosas en mi estela y la he levantado ante mi estatua de «rey de justicia». Soy un rey que supera a los reyes; mis palabras son escogidas, mi prudencia no tiene rival.*

*(Las leyes del Antiguo Oriente, M. J. Seux, Documentos en torno a la Biblia, 15, p. 70).*

pueblo. En la literatura sapiencial tampoco faltan algunas alusiones en tal sentido. En una hermosa plegaria del libro de los Proverbios, el sabio pide a Dios:

«No me des pobreza ni riqueza,  
concédeme el alimento preciso,  
no sea que me sacie y reniegue de ti  
diciendo: '¿Quién es Yahvé?',  
no sea que empobrezca y robe  
y profane el nombre de mi Dios» (30,8-9).

En la mentalidad de este sabio, del mismo modo que la riqueza lleva a la saciedad y a la autosuficiencia, con el consiguiente desprecio de Dios, la pobreza puede desembocar en el robo y llevar al falso juramento, para evitar el castigo. Tal conducta no sólo es contraria a los derechos del prójimo, sino que desagrada a Dios.

En el Nuevo Testamento, el robo aparece varias veces catalogado con una serie de vicios (cf. Mc 7,20-23; 1 Cor 6,10; 1 Tim 1,10; 1 Pe 4,15). Se censura y se condena como un acto de egoísmo, ya que el ladrón se aprovecha y se sirve del otro, sin reparar para nada en sus derechos. Es lo más opuesto al espíritu cristiano de amor, donación y servicio (cf. Ef 4,28).

## 4. NOVENO MANDAMIENTO

«No darás falso testimonio  
contra tu prójimo»  
(Ex 20,16 / Dt 5,20)

4.1. El noveno mandamiento no se refiere indiscriminadamente a cualquier tipo de testimo-

nio falso, sino única y exclusivamente al que se da en los tribunales o juicios. La terminología utilizada en el texto original hebreo pertenece a los procedimientos legales del antiguo Israel, comunes en muchos aspectos con los del antiguo Oriente.

En las leyes del antiguo Oriente, se dedica un espacio más o menos largo al falso testimonio. Así, en las leyes de Ur-Nammu (*ANET*, 525, 25'; *DOC* 15, 18, 28), en el Código de Lipit-Istar (*ANET*, 160, 17; *DOC* 15, 21, 17), etc. De todos los códigos orientales antiguos, en este punto destaca el de Hammurabi. En él, tras un largo prólogo, en el que se subraya la misión del soberano de «hacer aparecer la justicia en el país», los primeros párrafos del código están consagrados precisamente al falso testimonio (*ANET*, 166, 1-5; *DOC* 15, 30s). Las leyes allí recogidas se corresponden parcialmente con las del Antiguo Testamento. Baste cotejar el párrafo 3 del Código de Hammurabi con Dt 19,16-19 para comprobarlo.

En el antiguo Israel, los juicios se hacían en público, a la puerta de la ciudad o en algún lugar sagrado o santuario (Ex 21,6; Dt 21,19; 1 Sm 7,16). Generalmente, el proceso era solicitado por una o más personas particulares. Alguien que conocía un delito se presentaba ante el juez, denunciaba al culpable y pedía su castigo. El demandante hacía al mismo tiempo de acusador y de testigo (cf. 1 Re 21,10.13; Miq 1,2); era, por tanto, un testigo de cargo. Para evitar los riesgos de abusos que suponía tal procedimiento, la ley exigía dos testigos de cargo en las causas más graves (Nm 35,10; Dt 17,6; cf. Dn 13,34), que asumían la responsabilidad de la sentencia (Dt 17,7; Jn 8,7). Si, al revisar su testimonio, los jueces descubrían su falsedad, los testigos falsos eran condenados con la pena que hubiera recaí-

do sobre el acusado (Dt 19,18s; cf. C.H., 3-4). Estas medidas muestran claramente la importancia de los testigos de cargo y la gravedad de sus acusaciones. Su testimonio podía ser dañino y mortífero (Prov 25,28), como atestigua el caso de Nabot (1 Re 21).

\*

4.2. En el punto de mira del noveno mandamiento están, pues, los falsos testigos de cargo, los que en un juicio deponen *contra* su prójimo. Existía también falsos testigos de descargo, que trataban de encubrir o proteger al culpable, pero éstos no parecen haber preocupado al legislador.

A pesar de la dureza de las leyes contra los falsos testigos, los abusos en este campo debían ser bastante frecuentes. Así se puede deducir de las amonestaciones reiteradas en los textos legales (Ex 23,1ss; Lv 19,15s; Dt 16,19ss), de las denuncias de los profetas (Is 1,23; 5,23; Am 5,7.10-12; Miq 3,1-3.9-11), de las quejas de los salmistas (Sal 27,12; 35,11), de los consejos y reflexiones de los sabios (Prov 6,19; 12,7; 19,5.19). En todos estos textos suenan los mismos problemas, e incluso, en algunos casos, los mismos términos que en el noveno mandamiento.

La versión de Ex 20,16 difiere ligeramente de la de Dt 5,20. La diferencia se podría expresar mediante la traducción «testimonio mentiroso» y «testimonio falso». Varía la fórmula y su traducción, pero en substancia se trata de la misma prohibición en los dos pasajes. En la raíz del testimonio falso o mendaz se halla siempre la falta de veracidad. En su vertiente positiva, el noveno mandamiento obliga a dar testimonio de la ver-

dad, a ser testigos verdaderos (cf. Prov 14,5.25), a poner la verdad al servicio de la justicia y de los derechos del prójimo, ya que la palabra falsa o mentirosa pervierte la justicia y mina las raíces mismas de la convivencia social. Como muy bien ha señalado santo Tomás de Aquino, «los hombres no podrían vivir juntos si no existiera confianza recíproca, es decir, si no se manifestara la verdad» (STh II.II, 110, 3). El falso testimonio rompe los lazos de la confianza y lealtad entre las personas, dañando gravemente la convivencia humana. En consecuencia, el noveno mandamiento intenta proteger un derecho fundamental de la persona, un derecho ciertamente vital, ya que puede estar en juego no sólo la propia reputación, sino incluso la misma vida.

El noveno mandamiento guarda estrecha relación con el tercero, tanto en algunos rasgos de su formulación como en su alcance y significación. Así lo muestran, en primer lugar, aquellos casos en que habría que recurrir al juramento ante Yahvé. Cuando se indagaba un caso, sin llegar a una conclusión firme o el acusado no podía aducir a su favor testigos de descargo, se interponía un juramento:

«Cuando alguien deje en depósito a su prójimo un asno, un toro, un cordero o cualquier otro animal y el animal muere o se daña o es robado sin que nadie lo vea, entonces la causa se decidirá jurando por Yahvé que no ha tocado el animal de su prójimo. El dueño del animal aceptará el juramento y no habrá que indemnizar nada» (Ex 22,9-10).

En casos como éste, el juramento por Yahvé decidía la culpabilidad o inocencia del acusado. En Babilonia, Asiria y otros países del antiguo Oriente se practicaba también un juramento judicial por los dioses, especialmente cuando estaba en causa un derecho de propiedad, como el del caso expuesto. Dicho juramento ponía fin al

proceso. Rechazarlo equivalía a declararse culpable.

Otro rasgo que aproxima el noveno mandamiento al tercero lo encontramos en la variante de Dt 5,20 respecto de Ex 20,16: donde la versión del Exodo dice «testimonio mendaz» (*'ed sager*), la del Deuteronomio escribe «testimonio falso» (*'ed sawe'*), es decir, emplea el mismo término que en el tercer mandamiento, en la prohibición de tomar el nombre de Dios en falso (*lesawe'*: Dt 5,11).

Un último indicio de la relación especial entre el noveno mandamiento y el tercero lo ofrece la enumeración que hace el profeta Jeremías: «¿Vais a robar, matar, cometer adulterio, *jurar en falso...*?» (7,9).

\*

4.3. Dios aparece en algunos textos veterotestamentarios como la fuente de la verdad: su palabra es verdad (2 Sm 7,28), y su ley, verdadera (Sal 119,142). En este mismo salmo se añade que su fidelidad permanece de generación en generación (Sal 119,90).

En Jesús de Nazaret se ha manifestado plenamente la verdad de Dios (Jn 1,14). El vino para ser *testigo de la verdad* (Jn 18,37) y como tal es proclamado en el Apocalipsis: «*testigo fiel y verdadero*» (3,14).

Los cristianos están llamados a vivir en el «Espíritu de la verdad» y a dejarse guiar por El (Jn 14,17; 16,13). En definitiva, es a esto a lo que obliga el noveno mandamiento: *ser testigos de la verdad, dar un testimonio fiel y verdadero*.

## 5. DECIMO MANDAMIENTO

**«No codiciarás la casa de tu prójimo. No codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su siervo ni su sierva ni su toro ni su asno ni nada que sea de tu prójimo» (Ex 20,17)**

**«No codiciarás la mujer de tu prójimo y no desearás la casa de tu prójimo, su campo, ni su siervo ni su sierva, su toro ni su asno ni nada que sea de tu prójimo» (Dt 5,21)**

5.1. Lo primero que llama la atención de estos dos versículos (Ex 20,17; Dt 5,21), especialmente si se comparan con los precedentes (20,13-16; 5,17-20), es la doble prohibición con que comienzan. Dos prohibiciones con un mismo verbo repetido, en la versión del Exodo, y con dos verbos diferentes, en la versión del Deuteronomio. Aparte de esta diferencia, entre ambos textos saltan a la vista otras variantes: el cambio de los objetos, *casa* y *mujer*, en las prohibiciones y la adición del *campo* en Dt 5,21.

Esta serie de rasgos peculiares ha llevado a los exégetas a plantearse algunas cuestiones: ¿Se trata de uno o de dos mandamientos? ¿Qué relación existe entre Ex 20,17 / Dt 5,21 y los otros mandamientos del decálogo, especialmente el séptimo y el octavo? ¿Qué alcance se ha de dar a las variantes del Deuteronomio?

\*

5.2. La interpretación tradicional distingue en Ex 20,17 y Dt 5,21 dos mandamientos: uno referente a la mujer del prójimo (= noveno mandamiento) y el otro referente a sus posesiones (= décimo mandamiento) (cf. *supra*, 1.1, acerca de las distintas numeraciones de los mandamientos). La codicia (deseo) de la mujer y de los bienes del prójimo pertenecía al plano de los sentimientos y de las pasiones, es decir, al fuero puramente interior. El noveno y décimo mandamientos no interferirían, por tanto, con el séptimo y el octavo (= sexto y séptimo en la enumeración tradicional), relativos al adulterio y al robo. Las variantes de Dt 5,21 respecto de Ex 20,17, especialmente el hecho de separar a la mujer de las demás posesiones del marido, denotarían un estadio más avanzado en la tradición y una tendencia a la interiorización.

Las interpretaciones modernas han discurrido por otros derroteros. El análisis semántico de algunos términos importantes ha puesto las bases para una nueva comprensión. El verbo hebreo que hemos traducido por «codiciar» (*hamad*) no expresa simplemente un sentimiento o un deseo subjetivo, sino también la serie de acciones concomitantes para apropiarse de lo deseado. Este verbo encierra en sí la emoción y la acción, el deseo y su realización, como muestran otros textos en los que se emplea. Tal es el caso de Dt 7,25, donde se amonesta al israelita a «no *codiciar* la plata ni el oro que recubre a los ídolos y a no *apropiarlos*». El alcance del verbo «codiciar» se clarifica por su complementario «apropiar». Lo mismo ocurre en Miq 2,2, donde la codicia es tan sólo el primer paso, al que sigue inmediatamente la apropiación del objeto deseado: «codician campos y los roban; casas y las toman», dice el profeta (ver, en el mismo sentido, Jos 7,21). Un caso análogo lo presenta Ex 34,24: Yahvé asegura a los israelitas que nadie *codiciará* sus

campos cuando se desplacen para celebrar las fiestas de peregrinación. Si la codicia se entendiera como un mero sentimiento, no se justificaría el temor de los israelitas a perder sus tierras al tener que ausentarse (ver también Sal 68,17). En apoyo de esta misma interpretación, se han aducido también algunos textos extrabíblicos. Concretamente, unas inscripciones fenicias antiguas, descubiertas entre Cilicia y Siria, junto a Karatepe, en las que aparece el verbo «codiciar» con el mismo significado que en los textos bíblicos anteriormente citados. En una de ellas, describiendo la acción de un rey extranjero que intenta apoderarse de una ciudad, se dice:

«Ahora bien, si él (= el rey extranjero) *codicia* esta ciudad y *derriba* esta puerta...» (cf. KAI 26 A III 14. C III 16).

Deseo y acción constituyen aquí las dos caras de una misma moneda. Lo uno lleva a lo otro. En el mismo sentido habría que interpretar el uso de este verbo en algunos textos de la literatura ugarítica. De lo dicho se sigue que en Ex 20,17 y Dt 5,21 no sólo se prohíbe la codicia como sentimiento subjetivo sino también las maquinaciones sucesivas para adueñarse de lo codiciado.

En cuanto a las variantes de Dt 5,21, la exégesis moderna ha dado diversas respuestas de las que extraemos los datos que juzgamos más significativos. En primer lugar, el verbo hebreo que hemos traducido por «desear» puede tener el mismo sentido que «codiciar» (cf. Prov 23,6). Del empleo de dos verbos diferentes en Dt 5,21 no se puede deducir, por tanto, que exista una interiorización del mandamiento. En segundo lugar, la variante sobre la *mujer*, que pasa a la primera prohibición, desligándose de la lista de posesiones del marido, no ha de interpretarse necesariamente como un cambio de su estatuto social o como un progreso respecto de la con-

cepción de Ex 20,17. Dicha variante se puede explicar a la luz de algunos documentos legales del antiguo Oriente. En un documento ugarítico relativo a un préstamo, se encuentra la siguiente lista de bienes:

«sus casas, sus campos, sus siervos, sus siervas, su buey, sus asnos y todo lo que es suyo» (Moran, CBQ 1967, 551).

De éste y otros documentos similares, comúnmente usados para las transacciones de bienes inmuebles, se deduce que había un tipo de listas elaboradas de acuerdo con un esquema: «casa-campo, siervos-siervas, animales» más la fórmula conclusiva «y todo lo que es suyo». Ahora bien, la lista de Dt 5,21 corresponde a este mismo patrón. Aunque no se puede concluir con certeza que existiera una dependencia directa de Dt 5,21 respecto de los textos de Ugarit, sí se puede afirmar que listas de este tipo invitan a interpretar de otro modo la variante deuteronomica con relación a la mujer. Efectivamente, la mujer se enumeraba aparte, porque no era objeto de compra-venta, como los otros bienes indicados en la lista, en las transacciones comerciales.

Interpretadas a la luz de los datos anteriores las variantes de Dt 5,21, resultaría que las dos versiones del último mandamiento son substancialmente idénticas. Varía la formulación, pero no los contenidos fundamentales. Tanto la versión del Exodo como la del Deuteronomio pretenden abarcar la totalidad de las posesiones del prójimo. Así lo denota la fórmula conclusiva de la lista: «ni nada que sea de tu prójimo», correspondiente a «y todo lo que es suyo» del documento ugarítico citado. Incluso es probable que la expresión «la casa de tu prójimo» de Ex 20,17a (no la de Dt 5,21, donde la casa es uno más de los bienes inmuebles) significara no sólo

el conjunto de bienes materiales sino «toda la familia», en el sentido más amplio de «toda la hacienda» (cf. Gn 30,30; 41,40; Nm 22,18; 24,13; etc.).

Ahora bien, si tal es el alcance del décimo mandamiento, ¿cuáles son sus diferencias con el séptimo y el octavo? En las leyes orientales extrabíblicas y en algunos textos bíblicos se mencionan ciertos casos especiales que pueden ayudar a dar una respuesta a la cuestión planteada. El primero determina la norma que se ha de seguir cuando alguien se ausenta durante mucho tiempo de su casa, por guerra u otros motivos, y otro toma a su mujer y la desposa. De este caso se ocupa el Código de Hammurabi (*ANET*, 171, 133-136) y algunas leyes judías post-bíblicas. El segundo caso es el de alguien que se apodera de una casa, un terreno u otros inmuebles que, por cualquier circunstancia, han quedado abandonados y sin dueño. El Código de Hammurabi (*ANET*, 167, 27-31) y algunos papiros arameos ofrecen una solución. En el Antiguo Testamento se cuentan también algunos casos similares (cf. 2 Re 8,1-6; Miq 2,1-11). Un tercer caso, combinación de los dos anteriores, es el de un señor que tiene que ausentarse durante cierto tiempo de su casa y entre tanto otro toma a su mujer con todas sus posesiones. El profeta Jeremías, en su visión del asedio de Jerusalén, cuenta con casos como éste (Jr 6,11-12; cf. Dt 28,30). El décimo mandamiento del decálogo podría muy bien entenderse en esta perspectiva. Los casos mencionados serían un exponente de algunos caminos «legales», socialmente aceptados, que dejarían abierta una puerta a la codicia-apropiación de la mujer y demás posesiones del prójimo. Tales casos no caerían propiamente dentro del ámbito del séptimo y octavo mandamientos, pues no estaban considerados dentro de los supuestos del adulterio o del robo. Puesto que un procedi-

miento como el de los casos señalados afectaría a cuestiones fundamentales de la vida y de la libertad del prójimo, parece oportuno y justificado que se elevara a categoría de principio y se recogiera entre los diez mandamientos. Con este mandamiento se pretendería atajar, desde su misma raíz, no sólo la codicia que nace en lo más profundo del corazón, sino también las acciones concomitantes para apropiarse de la mujer y de las otras posesiones del prójimo. En este sentido, el décimo mandamiento, lejos de ser una repetición inútil del séptimo y del octavo, se convertiría en un complemento indispensable para atar algunos cabos fundamentales que aún quedaban sueltos en los otros mandamientos. El adulterio y el robo provocaban la ruptura del derecho; el falso testimonio, su manipulación y la codicia con sus actos concomitantes, la apropiación.

Tras este largo recorrido por los problemas del décimo mandamiento, aún queda una cuestión pendiente: ¿es uno o son dos los mandamientos enunciados en Ex 20,17 y Dt 5,21? Las dos fórmulas prohibitivas del comienzo de cada uno de estos pasajes contienen cláusulas legales distintas, formalmente diferenciables. No obstante, existe una conexión tan estrecha entre ellas que pueden considerarse como dos partes integrantes de una sola realidad. En ellas late, en definitiva, una sola prohibición: la codicia-apropiación de «la casa del prójimo» / «de todo lo que es suyo». En este supuesto, aún cabe preguntarse: ¿por qué dos prohibiciones y no una solamente? Probablemente hayan jugado aquí dos factores: primero, que la prohibición original fuera más corta y se desarrollara posteriormente, dando lugar a la doble fórmula prohibitiva. Es ésta una hipótesis difícil de verificar, en la que no podemos detenernos. Segundo, al hacer la redacción del último mandamiento po-

siblemente se tuvo en cuenta la de los dos primeros. Allí se entrelazan también dos prohibiciones: la de otros dioses y la de las imágenes, diferenciables ciertamente, aunque en cierto modo son partes de una misma realidad. Al énfasis del principio del decálogo en lo tocante a Dios correspondería así el énfasis del final, en lo que respecta al prójimo. Ambos extremos se anudarían en la sección central del decálogo, principalmente en los mandamientos acerca del sábado y de los padres, cuya vertiente socio-religiosa / religioso-social hace que sean muy apropiados para unir la primera parte del decálogo, directamente referida a Dios, con la última, directamente referida al prójimo. De este modo, el decálogo traza el camino que va desde Dios hasta el prójimo.

\*

5.3. La versión griega de los LXX tradujo con un solo verbo (*epithumeo*) no sólo el texto hebreo de Ex 20,17, sino también el de Dt 5,21, a pesar de que en este último el original hebreo usaba dos verbos distintos. Con este procedimiento se unificaban más las dos versiones originales, la del Exodo y la del Deuteronomio, al mismo tiempo que éstas se situaban en un nuevo horizonte. Efectivamente, el verbo griego *epithumeo* no tiene el mismo alcance que el del original hebreo, pues expresa únicamente la concupiscencia interior.

En consonancia con los LXX, el Nuevo Testamento y la tradición cristiana en general interpretará el décimo mandamiento en el sentido espiritual. A Pablo le bastará una palabra para expresarlo: «no codiciarás» (Rom 13,9; cf. 1 Cor 10,6s; Mc 7,22). Frente a ese vicio capital, se enarbolará el mandamiento principal (Mt 22,36ss; Gál 5,14).

# III. HORIZONTE GEOGRAFICO, HISTORICO, LITERARIO Y TEOLOGICO

## INTRODUCCION

El decálogo presenta todos los rasgos de una unidad independiente y autónoma, como hemos podido comprobar en los capítulos anteriores. Sus lazos con el contexto inmediato son bastante tenues. Su inserción en las secciones del Sinaí / Horeb (Ex 19-24 + 32-34 y Dt 5 + 9,7-10,11) se debe indudablemente a uno o varios redactores tardíos. Esto se percibe en las dos recensiones: en la del Exodo más claramente aún que en la del Deuteronomio.

En Ex 20,2-17, ni los versículos que preceden ni los que siguen están directamente relacionados con el decálogo. Efectivamente, Ex 20,18-21 remite al cap. 19, pasando por encima del decálogo y sin referencia alguna a él. Ex 20,18 continúa claramente el relato de Ex 19,16-19; asimismo, la petición del pueblo a Moisés en Ex 20,19 se entiende mal si se da por supuesto que ya ha sido pronunciado el decálogo. Así pues, el decálogo aparece como una interpolación que interrumpe el relato de la teofanía. Análogamente, la fórmula introductoria de Ex 20,1 es sin duda alguna redaccional. Su conexión con la sección del Sinaí es secundaria.

En la versión del Deuteronomio, la conexión del decálogo con el contexto inmediato es mayor. Dt 5,22 remite directa e inmediatamente

al decálogo precedente. Pero tanto en Dt 5,1-5 como en 5,22ss se opera un cambio sintáctico-estilístico significativo respecto de 5,6-21, pues se pasa del plural al singular y a la inversa sin razón alguna que lo justifique, al menos aparentemente. Ahora bien, en el libro del Deuteronomio los cambios de este género denotan muy a menudo redacciones diferentes, debilitándose de este modo la conexión original entre el decálogo, en singular, y su marco redaccional, en plural.

Dejando a un lado las consideraciones de tipo literario anteriores, conviene notar un dato teológico importante: como consecuencia de su inserción en la sección del Sinaí / Horeb, el decálogo encabeza la proclamación de la ley divina, es la expresión de la voluntad de Dios, manifestada en la montaña santa, en el marco de la teofanía y de la alianza.

## 1. LA MONTAÑA DE DIOS: SINAI / HOREB

En la historia de las religiones, las montañas han jugado frecuentemente un papel relevante. En las religiones antiguas, el espacio se valoraba más por su calidad que por su cantidad o locali-

zación geográfica. Lo que experimentaba un individuo o una comunidad en un lugar concreto determinaba su valor. El espacio donde se manifestaba la divinidad adquiría la prerrogativa de sagrado. El centro del mundo, según el lenguaje mitológico, lo ocupa una montaña sagrada, cuya cima toca el cielo y cuya base se asienta en las profundidades del abismo. Es el eje del mundo, donde se juntan los tres espacios cósmicos: el cielo, la tierra y el mundo subterráneo.

La religión del antiguo Israel no es ajena a esta mentalidad. En el Antiguo Testamento se mencionan varias montañas sagradas. Unas, fuera de Canaán; otras, dentro de la tierra prometida. Todas ellas en estrecha relación con la religión israelita. Entre todas, descuellan la montaña del Sinaí / Horeb y el monte Sión. En el Libro de los Jubileos se dice que el Sinaí es el centro del desierto y Sión el ombligo de la tierra (Jub 8,19).

En las grandes religiones orientales del entorno de Israel, particularmente en Egipto y Mesopotamia, la santidad de los lugares provenía de los acontecimientos primordiales de la creación y del mismo poder creador de los dioses. En Israel, en cambio, el carácter sagrado de los lugares derivaba fundamentalmente de los acontecimientos histórico-salvíficos ocurridos en ellos. Concretamente, la santidad del Sinaí / Horeb arranca del hecho de que Yahvé se reveló allí a Moisés y a todo el pueblo. En aquel lugar, Israel experimentó la presencia viva y cercana de su Dios. En consecuencia, el Sinaí / Horeb pasó a ser uno de los pilares sobre los que se asentó la religión de Israel.

Las tradiciones bíblicas referentes al Sinaí / Horeb se concentran preferentemente en los libros del Exodo y del Deuteronomio. En el primero, predomina el nombre del Sinaí (Ex

19,1s.11.18.20.23; 24,16; 31,18; 34,2.4.29.32), y en el otro, el del Horeb (Dt 1,2.6.19; 4,10.15; 5,2; 9,8; 18,16; 28,69). En ambos libros, además, se hacen referencias frecuentes a «la montaña», sin ulteriores especificaciones, aunque, eso sí, en el contexto del Sinaí / Horeb (cf. Ex 19,12ss; 20,18; 24,4ss; Dt 5,4s.22; 9,9s; 10,4.10).

Se discute entre los especialistas si Horeb y Sinaí son simplemente dos nombres distintos para expresar una misma realidad o si, por el contrario, representan realidades distintas. Su localización geográfica es también motivo de discusión. La mayor parte de los textos anteriormente citados a propósito del Sinaí / Horeb aluden a una montaña; sólo algunos (cf. Ex 19,1s) se refieren al desierto. En Ex 3,1; 4,27 y 18,5 se habla de «la montaña de Dios» en relación con el desierto (en 3,1, dicha montaña se equipara con el Horeb, pero varios autores estiman que se trata de una conexión redaccional tardía). En otra tradición, representada por Dt 33,2 y por Jue 5,4s; Hab 3,3 más el Sal 68,9, el Sinaí aparece más bien como una vasta región montañosa o desértica (Sinaí-Seir-Edom-Parán), de donde viene Yahvé. Algunos exégetas subrayan el carácter simbólico de estas denominaciones: el Sinaí / Horeb emergen como símbolos del orden en medio del caos del desierto; símbolos a mitad de camino entre Egipto y Canaán, entre el cielo y la tierra.

El Sinaí / Horeb es ante todo el punto de encuentro entre Dios y su pueblo. Ex 19s (Dt 5) representa el lugar clásico de todos los relatos de teofanía del Antiguo Testamento. En la montaña santa, además, Dios concertó una alianza con Israel, la alianza por excelencia (Ex 24,1ss; cf. Dt 5,2ss). El Sinaí / Horeb, en fin, es el escenario en el que Dios reveló su ley. No sólo el decálogo (Ex 20,2-17 / Dt 5,6-21), culminación de la teofanía y elemento central de la alianza, sino también el

código de la alianza (Ex 20,22-23,19), la ley sacerdotal y el código de santidad (Ex 25-Nm 10) más el código deuteronomico (Dt 12-25) aparecen ligados con el Sinaí / Horeb. Esta conexión confiere especial dignidad a las leyes del Antiguo Testamento.

## 2. HISTORIA Y LEY

El decálogo ha recibido su formulación definitiva en el seno de la comunidad de Israel: comunidad de personas libres y creyentes que han experimentado la salvación del Señor. Las leyes del pueblo de Dios, tal como se han conservado y transmitido en las tradiciones bíblicas, no deben separarse de los acontecimientos histórico-salvíficos. Los eventos del éxodo (Ex 1-15) preceden los del Sinaí. En cabeza de cada una de las dos versiones del decálogo, se coloca la fórmula de auto-presentación: «Yo soy el Señor, tu Dios, que te ha sacado de Egipto, de la casa de esclavitud» (Ex 20,2 / Dt 5,6). El éxodo, el acto salvífico por excelencia, no sólo fundamenta, sino que ilumina y da sentido también a los diez mandamientos; más aún, a todas las leyes. La razón principal por la que Israel debe observar los mandamientos, las leyes del Señor, es porque Yahvé lo ha liberado de Egipto. A grandes rasgos, este es el marco general en el que están encuadradas las leyes del antiguo Israel. Pero, ¿cuál es su significado más concreto y específico? Esta cuestión ya se planteó y tuvo su respuesta en el Antiguo Testamento, en un texto de tipo catequético que dice así:

«Cuando te pregunte tu hijo el día de mañana: ‘¿qué significan esas normas, esas leyes y esos decretos que os

mandó el Señor, nuestro Dios?’, responderás a tu hijo: ‘Eramos esclavos del faraón de Egipto y el Señor nos sacó de allí... y nos mandó cumplir todos estos mandamientos... para nuestro bien y para que vivamos como hasta hoy’» (Dt 6,20-24\*).

La respuesta que el padre da a su hijo puede parecer, al menos a primera vista, un tanto desconcertante. El hijo interroga a su padre acerca de las leyes que Dios le ha mandado cumplir y el padre le responde con la historia de la liberación de Egipto. Aparentemente, esta respuesta no tiene nada que ver con la pregunta del hijo. Sin embargo, en ella se encuentra realmente la clave explicativa de la ley. En la afirmación de la liberación de Egipto, llevada a cabo gracias a la intervención de Yahvé, se encierra el porqué de la observancia de la ley. El mismo Señor, que con su poder salvador ha logrado que Israel escapara de Egipto, ha mandado a éste las leyes que debía observar. Por ser comunicada en la historia, la palabra de Dios es algo más que una idea o doctrina moral o religiosa. Es todo un evento que no puede disociarse de los demás acontecimientos históricos del pueblo de Dios. Ahora bien, del mismo modo que la intervención de Dios en la historia ha sido salvífica, también las leyes que El les ha ordenado tienen un valor y una dimensión salvífica. La actuación de Dios, tanto en la liberación de la esclavitud como en la donación de la ley, persigue una finalidad: «para nuestro bien, para que vivamos como hasta hoy». Promulgada en el contexto de la liberación, la meta de la ley es evidente: para que el pueblo viva dignamente y en libertad, para que no vuelva a caer en la esclavitud.

En esta perspectiva, la ley aparece como un verdadero don de Dios a su pueblo. En respuesta a este don, Israel no sólo ha de mostrarse agradecido, sino que ha de corresponder fiel-

mente. La lealtad al Señor debe ser la actitud básica de la comunidad israelita. Actitud esta tan fundamental que ha de traslucirse en la comprensión y vivencia de cada uno de los mandamientos, de todas las leyes. La fidelidad al Señor que, cual rey soberano, ha sacado a su pueblo de la esclavitud de Egipto forma parte de los elementos constitutivos de la comunidad de redimidos. En consecuencia, la ley, además de ser don de Dios, es una tarea para el pueblo. Es liberadora a la par que comprometedor. La comunidad israelita se reconoce en esta ley, que ha aceptado como norma de su vida en la tierra. Para un israelita, vivir bien y en libertad entraña poseer la tierra y disfrutar de ella. El cumplimiento de la ley salvaguarda la vida libre en la tierra prometida. La transgresión de la ley compromete no sólo el estado de bienestar y libertad, sino incluso la misma posesión de la tierra. Se establece una tensión, al mismo tiempo que un equilibrio, entre el don y la obligación. A la acción del Señor que salva debe corresponder la acción del hombre que observa la ley, que es fiel a la voluntad de Dios.

La ética nace del don de la liberación y no al revés. Por consiguiente, Israel tiene que guardar la ley no para salvarse, sino porque ya ha sido salvado. La obediencia a los mandamientos constituye la respuesta adecuada del hombre liberado. Esto no sólo es válido en la perspectiva veterotestamentaria, sino que puede aplicarse también a los cristianos, salvados en Cristo Jesús. Los mandamientos, lejos de ser un fardo pesado como en el judaísmo farisaico, son signo y expresión de una nueva vida. Esta, para los israelitas, nace en la liberación de Egipto y se consolida en la alianza del Sinaí / Horeb; para los cristianos, tiene su fuente y origen en la resurrección del Señor. Tal es, en definitiva, el objetivo primario de los mandamientos: conservar la vida, mante-

ner al hombre en libertad. Los mandamientos son cauce de vida y libertad.

### 3. TEOFANIA Y ALIANZA

Entre los componentes esenciales de las secciones del Sinaí / Horeb destacan la teofanía y la alianza. Son éstas dos piezas claves por su mismo valor intrínseco, pero lo son también por su repercusión para el decálogo. Teofanía, alianza y ley aparecen en Ex 19-24 y Dt 5 como tres temas entrelazados, trabados en un triángulo tenaz.

En la base de la sección, como pieza más antigua, se halla la *teofanía*. El relato teofánico de Ex 19-20\* (Dt 5\*) representa el lugar clásico de todos los relatos de teofanía del Antiguo Testamento. La representación teofánica sigue los esquemas clásicos del género: nubes, truenos, relámpagos, humo y fuego, temblor de tierra, etc. (cf. Ex 19,16-19; 20,18-21). En realidad, en la narración se combinan los elementos propios de la tormenta con otros más bien característicos de la erupción volcánica. Lo real se mezcla con lo simbólico, lo natural con lo sobrenatural, en una especie de liturgia cósmica sobrecogedora, tremenda y fascinante. Los aspectos visuales se funden con los auditivos (cf. Ex 19,16ss; Dt 5,22ss), alcanzando su culmen en el diálogo de Dios con Moisés (Ex 19,19). Un diálogo singular, en el que el trueno aparece como la voz de Yahvé (cf. el Sal 29), que habla con Moisés. El pueblo se mantiene inmóvil al pie de la montaña, contemplando y escuchando estremecido.

En este marco solemne y grandioso resuena, clara y distinta, la voz de Dios: «Entonces Dios

pronunció estas palabras» (Ex 20,1). El relato de la teofanía se abre en dos (Ex 19,16-19 + 20,18-21 y Dt 5,4-5 + 22-31) para acoger en medio de él las palabras del decálogo (Ex 20,2-17 y Dt 5,6-21). La ruptura de la narración teofánica y el engranaje del decálogo en el corazón mismo de la teofanía resulta un tanto artificial, como ya hemos señalado, aunque no por eso deja de ser sumamente elocuente y significativo. Ensamblando ambas piezas, la teofanía y el decálogo, el redactor pone de relieve la importancia excepcional asignada a este último. En el marco de la teofanía, el decálogo adquiere el estatuto de ley de Dios. Al poner en boca de Dios los diez mandamientos –en origen independientes y parcialmente equiparables a otras leyes orientales, como hemos podido comprobar– se les da el rango de ley revelada. Esta concepción constituye un hecho insólito y excepcional respecto de las otras culturas y religiones del entorno de Israel. En las leyes del antiguo Oriente, los dioses nunca aparecen como autores del derecho, sino tan sólo como garantes. En el Antiguo Testamento, en cambio, Yahvé es presentado como la fuente y el origen de la ley.

En el texto actual de Ex 19s y Dt 5, la narración teofánica va precedida por un relato de *alianza*. En los versículos específicos, ésta suena así:

«El Señor, nuestro Dios, hizo con nosotros una alianza en el Horeb» (Dt 5,2). «Si escucháis atentamente mi voz y guardáis mi alianza, seréis mi propiedad escogida entre todos los pueblos...» (Ex 19,5).

En la sección sinaítica, aún se vuelve otra vez sobre este tema en Ex 24,8. Aunque diferentes entre sí, los dos relatos de alianza de esta sección (Ex 19,3b-8 y 24,4-8) poseen muchos rasgos formales y temáticos en común; son piezas distintas de una misma realidad. Su colocación, al

principio y al final de la sección sinaítica, sirve de marco general, convirtiendo al conjunto, en cierto modo, en un texto de alianza. Esto repercute sobre las principales piezas, de modo que la teofanía pasa a ser un elemento de la alianza y el decálogo se convierte, en consecuencia, en el documento de la alianza. Lo mismo le ocurre al decálogo de Dt 5,6-21 con la introducción de 5,2ss.

El término hebreo *berît*, que hemos traducido por «alianza», es uno de los términos bíblicos con mayor densidad de contenido, siendo susceptible de diversas interpretaciones según los casos. En Ex 24,8 y Dt 5,2 forma parte de la expresión *karat berît*, que generalmente se traduce por «pactar» o «establecer / concluir / hacer una alianza», pero que literalmente se debiera traducir por *cortar una alianza*. En Ex 24,8 esta expresión se coloca al final de un rito sacrificial (24,4-8), que podemos calificar de rito de alianza. En el Antiguo Testamento se conserva el recuerdo de otros ritos de alianza, en los que se encuentra la clave para esclarecer la mencionada expresión. Así, en la alianza de Dios con Abrahán se describe un rito consistente en cortar unos animales en dos partes, colocando cada mitad frente a la otra (Gn 15,9ss). Quien hacía una alianza de este género, se supone que tenía que pasar por entre las dos mitades de los animales descuartizados, evocando simbólicamente la maldición en la que incurría si no guardaba fielmente lo pactado. Su destino sería el mismo que el de aquellos animales (ver Jr 34,18). A juzgar por el contexto de Ex 24,8 y Dt 5,2, la expresión relativa a la alianza implica la idea de compromiso u obligación. Es la misma idea que se encierra en la fórmula *guardar la alianza* de Ex 19,5. En este pasaje, «guardar la alianza» equivale en realidad a «guardar la ley», a obedecer la voluntad de Dios y cumplir lo pactado. Aquí,

de la fidelidad al compromiso adquirido deriva una promesa de bendición del Señor: «seréis mi propiedad escogida entre todos los pueblos». Es la cara opuesta de la maldición en la que se incurría en caso de infidelidad a lo pactado.

En la perspectiva que acabamos de trazar, el decálogo aparece como el documento de la alianza, como el compromiso fundamental entre Yahvé y su pueblo. Por consiguiente, el decálogo se define ahora en función de la alianza. El que anteriormente aparecía como discurso teofánico de Dios se convierte así en documento de alianza. Las diez palabras pasan a ser los compromisos formales del pacto, que por su misma naturaleza y función están reclamando su cumplimiento. El pueblo de Israel se compromete a observar lo mandado por Dios (cf. Ex 19,7-8). El decálogo deviene la ley por excelencia de la alianza, ley grabada en dos losas de piedra, «las tablas de la alianza».

#### 4. LAS TABLAS DE LA LEY / ALIANZA

La tradición de las tablas, comúnmente conocidas como «las tablas de la ley», juega un papel relativamente importante en las secciones del Sinaí / Horeb del Exodo y Deuteronomio, donde se concentran la mayor parte de los testimonios bíblicos sobre el tema. A pesar de ser una tradición restringida a un ámbito bastante reducido, resulta compleja y difícil de interpretar. Aquí nos atendremos a los rasgos más significativos, especialmente a aquellos que tienen mayor incidencia en el caso del decálogo.

La terminología es más variada de lo que pudiera parecer a primera vista. La designación

más frecuente es la de «tablas de piedra», que en el original hebreo se expresan de dos formas diferentes (cf. Ex 24,12; 31,18b y Ex 34,1.4; Dt 4,13; 5,22; 9,9.10.11.15.17; 10,1.3; 1 Re 8,9). Además, se emplean otras dos expresiones: la primera, «tablas del testimonio», es exclusiva de los textos del Exodo (cf. 31,18; 32,15; 34,29), mientras que la segunda, «tablas de la alianza», se encuentra únicamente en el Deuteronomio (cf. 9,9.11.15). En Ex 32,19; 34,28; Dt 9,17; 10,2.4.5 se habla de «las tablas», sin ulteriores precisiones, si bien éstas se pueden extraer del contexto

| LAS TABLAS DE LA LEY                                                                                                                                                           |                                               |                                                                                                 |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Los textos cuyas referencias están subrayadas precisan que hay <u>dos tablas</u> . Seis referencias (en <b>negrita</b> ) remiten a tres textos que yuxtaponen dos expresiones. |                                               |                                                                                                 |
|                                                                                                                                                                                | Exodo                                         | Deuteronomio                                                                                    |
| <b>tablas</b><br>( <i>luhot</i> )                                                                                                                                              | 32,19; 34,28                                  | <u>9,17</u> ; 10,2.4.5                                                                          |
| <b>tablas de piedra</b><br>( <i>luhot (ha) 'eben</i> )                                                                                                                         | 24,12; <b>31,18b</b> ;<br><u>34,1.4</u>       | <u>4,13</u> ; <u>5,22</u> ;<br><b>9,9.10.11.15.17</b> ;<br><u>10,1.3</u> ;<br><u>[1 Re 8,9]</u> |
| <b>tablas del testimonio</b>                                                                                                                                                   | <b>31,18</b> ; <u>32,15</u> ;<br><u>34,29</u> |                                                                                                 |
| <b>tablas de la alianza</b>                                                                                                                                                    |                                               | <u>9,9.11.15</u>                                                                                |

inmediato. En algunos textos se dan cita dos expresiones: «las dos tablas del testimonio, las tablas de piedra» (Ex 31,18), «las dos tablas de piedra, las tablas de la alianza» (Dt 9,9.11). Finalmente, cabe señalar que no todos los textos determinan el número de las tablas.

Estrechamente ligado al problema de la terminología está el del contenido y significado. En la designación «tablas de piedra», lo primero que salta a la vista es la indicación del material de las tablas. Pero el término «piedra», en hebreo, además de especificar el material, puede referirse a la naturaleza o a la cualidad misma de una cosa. Así se usa en el profeta Ezequiel cuando se dirige a los desterrados y les dice que quitará de su cuerpo su corazón de piedra y les dará un corazón de carne (cf. 11,19; 36,26). En este sentido, Ex 24,12 y 31,18b, dos textos singulares no sólo por referirse a las tablas sino también por ser los únicos que emplean la expresión *luhot* (*ha*)'eben, podrían ser traducidos e interpretados diferentemente, como luego veremos. Las otras dos expresiones, «tablas del testimonio» y «tablas de la alianza», aluden directamente al contenido. El primero es un término característico de la corriente sacerdotal, que lo usa a menudo para referirse a las leyes culturales propias de su legislación (cf. Ex 25,16.21.22; 26,33.34; 27,21; 30,6.36). Por eso lo encontramos únicamente en los textos del Exodo y no en los del Deuteronomio. El segundo, en cambio, sólo se encuentra en los textos del Deuteronomio, ligados a veces a la expresión «tablas de piedra». Ambas expresiones, «tablas de la alianza» y «tablas de piedra», son características de la corriente deuteronomista.

Por los datos hasta aquí expuestos se van perfilando ya algunas conclusiones. En la tradición de las tablas hay que distinguir al menos tres estadios. En el primero, representado por Ex

24,12 y 31,18b, la expresión «tablas de piedra» podría traducirse por «documento público» e interpretarse como la ratificación de los sucesos del Sinaí. Efectivamente, Ex 24,12 se halla justamente al final de la sección del Sinaí (Ex 19-24), como remate de la teofanía (Ex 19-20) y de los ritos de Ex 24,1-11, y no vendría tanto a añadir un nuevo acto cuanto a confirmar los sucesos del Sinaí. Una expresión equivalente se encuentra en textos asirios, con un significado y alcance similares a los que hemos señalado para Ex 24,12. En este primer estadio, las tablas, sin precisar el número ni el contenido exacto, serían como el documento que ratificaría los sucesos del Sinaí (la expresión «la ley y los mandamientos» sería una adición destinada precisamente a determinar el contenido del documento). En un segundo estadio, se sitúan los textos de la corriente deuteronomista. Por ellos se puede ver que el contenido propio de «las tablas de piedra» es ante todo y sobre todo el decálogo. Así consta en Dt 5,22 que se refiere explícita y directamente al decálogo de 5,6-21. En el mismo sentido van las alusiones de Dt 4,13 y 10,4, donde «las diez palabras» se refieren al decálogo. En la perspectiva del deuteronomista, el decálogo es presentado como la ley fundamental de la alianza. Consecuentemente, «las tablas de piedra» se hacen coincidir con «las tablas de la alianza» (cf. Dt 9,9.11). Se podría decir que son como el símbolo de la alianza. En una palabra, el decálogo es el contenido de las tablas de piedra, símbolos de la alianza. Finalmente, en el tercer estadio, marcado por el cuño propio de la corriente sacerdotal, la expresión «tablas del testimonio» apuntaría a las leyes culturales, principalmente a Ex 25-31 y Ex 35-Nm 10. De este modo se extendería considerablemente el contenido de las tablas a todas las leyes, a la *tora* en su conjunto.

Acerca del reparto de «las diez palabras» en

«las dos tablas de piedra» nada nos dicen los textos bíblicos. Si un reparto de 5 + 5 pudiera ser lo más simétrico desde el punto de vista numérico, no lo sería tanto desde el punto de vista de la longitud de los cinco primeros mandamientos respecto de los otros cinco. Al mismo problema llevaría un reparto temático, colocando en la primera tabla los mandamientos que atañen a las relaciones del hombre con Dios y en la segunda los que conciernen a las relaciones del hombre en sociedad. Cualquier intento de dar una respuesta a este problema se encuentra con dificultades y no pasa de ser conjetural.

La tradición de las tablas pasaría, pues, por distintos estadios antes de convertirse en «las tablas de la ley». Punto central en esta evolución son *«las tablas del decálogo»*, escritas por el mismo Yahvé (ver especialmente Dt 4,13 y 5,22; si se excluye Ex 34,27s, todos los demás textos atribuyen las tablas a Yahvé). De este modo, el decálogo, que se presenta como un discurso directo de Dios, queda también fijado o escrito por el mismo Yahvé. En frase de san Agustín:

«Dios ha escrito en las tablas de la ley  
lo que los hombres no leían en sus corazones»  
(En. in Ps 57,1).

Se subraya así su doble carácter, oral y escrito, y su única fuente divina, con más fuerza e insistencia que en ningún otro texto del Antiguo Testamento. Por otro lado, su escritura en piedra garantiza su invulnerabilidad y su valor permanente. Para su conservación, las tablas se guardan en el arca (cf. Dt 10,1-5), que se custodiaba en el templo de Jerusalén (1 Re 8,9).

## SUMARIO

Sinaí y Horeb: ¿puntos geográficos, acontecimiento histórico, narración literaria, construcción teológica? Quizá todo eso y más. Un auténtico símbolo en medio del desierto para un pueblo en marcha. En la cima del monte está el Señor; a sus pies, el pueblo que El sacara de Egipto. Aquél, acompañado de todo el cortejo celestial; éste, fascinado y estremecido ante lo numinoso. Moisés, subiendo y bajando la montaña, como mediador entre ambos. La teofanía, mezcla de lo natural y lo sobrenatural. La alianza, don y compromiso. El decálogo, don de Dios y tarea para el pueblo. Liberado de la esclavitud del faraón, Israel cae bajo la señoría de Yahvé; de la esclavitud pasa al servicio. Exodo y Sinaí son dos pilares de una misma tradición, que narra el nacimiento de Israel como pueblo de Dios. Un pueblo en camino hacia la tierra prometida, que pronto poseerán y no tardarán en perder. Pero, tal vez la tierra no era tan esencial como pudiera parecer; sí lo era, en cambio, el Sinaí, la ley, el decálogo:

«Cuando llegó a Babilonia la noticia de la caída de Jerusalén y de la destrucción del templo, los ancianos de Israel se llegaron hasta el profeta Ezequiel para preguntarle: '¿Como viviremos (ahora)?' (Ez 33,10). Es decir, ¿cuál será ahora nuestra carta de identidad? La respuesta llegó en forma de Pentateuco. Entonces conocimos nuestra verdadera identidad, la torah por excelencia, que no incluía ni la conquista de Canaán (Josué) ni la de Jerusalén (David), pero sí el Sinaí. Lo que nunca poseímos era lo que nunca íbamos a perder» (Sanders, *Torah and Canon*, 53).

## RECEPCION DEL DECALOGO

El decálogo ha pasado a la tradición bíblica como discurso directo de Dios, como «las diez palabras» escritas por el mismo dedo de Dios sobre dos «tablas de piedra». En esta perspectiva, se trataría de una forma extraordinaria de la revelación de Dios, sin parangón estricto en el Antiguo Testamento.

Estas características singulares del decálogo repercutieron indudablemente en su recepción posterior. En la tradición judía y en la cristiana existía la convicción de que los diez mandamientos habían sido dados directamente por Dios en el Sinaí. De tal convicción arranca el aprecio de que gozó en ambas religiones a lo largo de la historia. Recordemos solamente algunos de sus hitos más importantes, a partir del judaísmo extrabíblico y de la época patrística. Prescindimos de la repercusión del decálogo en el Antiguo y Nuevo Testamento, pues este punto ya ha sido abordado en cierto modo en los apartados anteriores.

El papiro Nash y las filacterias de Qumran son un claro testimonio de la estima e importancia del decálogo desde los comienzos del judaísmo. El hecho de que en el papiro Nash el decálogo se una con el Shema' está dando a entender que ambos se recitaban juntos, en el s. II-I a. C., como

parte de una misma oración. Este dato se confirma por un texto de la Misna:

«El dirigente les dijo: 'Recitad una bendición' y ellos recitaron una bendición, y recitaron los diez mandamientos, el Shema', etc.» (Tamid, 5.1).

Se puede mantener como un dato cierto que durante bastante tiempo el decálogo se recitaba habitualmente en el servicio cultual del templo y de la sinagoga. No faltan testimonios tampoco de su supresión. El Talmud recuerda:

«Fue ley recitar los diez mandamientos cada día. ¿Por qué no se recitan hoy? Por las murmuraciones de los minim. Para que éstos no puedan decir: 'Solamente éstos fueron dados a Moisés en el Sinaí'» (Talmud Jer., Berakot 1, 3c).

Según los minim (tal vez judíos-helenistas o judíos-cristianos o una secta gnóstica..., los especialistas no se ponen de acuerdo acerca de su identidad), Dios no pronunció más que los diez mandamientos (cf. Dt 5,22); los restantes se deben a Moisés. La recitación diaria del decálogo en la plegaria comunitaria apoyaba indirectamente esta concepción, que implicaba cierto menosprecio de las otras leyes. Para evitar esto, el judaísmo ortodoxo, tal vez en el sínodo de

Jabne celebrado a finales del s. I d. C., suprimió del servicio sinagoga la lectura diaria del decálogo. A pesar de todo, permaneció el mismo espíritu acerca de los diez mandamientos. En torno al año 300 d. C., R. Levi dice que la recitación cotidiana del Shema' incluía los diez mandamientos. Otro detalle lo confirma. Cuando el decálogo se leía únicamente en las fiestas especiales como Shavuot o cuando dicho pasaje debía proclamarse en la lectura regular de la semana, la asamblea se ponía de pie para escucharlo. Esta práctica se discutirá más tarde y Maimónides (s. XII) se pronunciará en contra de ella, para no hacer pensar que una parte de la Tora es más importante que las otras.

Detrás de las prácticas religiosas señaladas y de las medidas adoptadas en determinados momentos, late siempre la concepción de la especial importancia del decálogo. Esta misma concepción aflora en la teología judía, en la que el decálogo es presentado como esencia de todos los preceptos. Así, para Filón (s. I) los diez mandamientos son como «los puntos capitales de la ley». Entre las razones que aduce para apoyar su afirmación está el que los diez mandamientos salieron directamente de la boca de Dios, mientras que las otras leyes proceden de la boca humana, aunque fuese la del más perfecto de los profetas (*De Decalogo*, 154.176).

Para Jehuda Hallevi (s. XII), el decálogo es «la raíz de la sabiduría» (*Kuzari*, 2,28). Recordemos, en fin, la opinión de Josef Albo, según el cual los mandamientos de la primera tabla son teológicos, los de la segunda éticos y todos juntos son un concentrado de todo el contenido de la religión (*'iqqarim* 3,26).

En la tradición cristiana, los diez mandamientos constituyen el fundamento de la ética cristiana. Antes de san Agustín, el decálogo no ocupa

## LA DIDACHE

Así desarrolla el antiguo compendio de catequesis (de Siria o de Palestina, hacia 80-120), en su parte moral, varios de los mandamientos:

1. *Segundo mandamiento de la Doctrina:*
2. *No matarás, no adulterarás, no corromperás a los jóvenes, no fornicarás, no robarás, no ejercitarás la magia ni los encantamientos, no ahogarás al hijo en el vientre de su madre, ni quitarás la vida al recién nacido, no codiciarás los bienes del prójimo.*
3. *No perjurarás, no levantarás falso testimonio, no calumniarás, no guardarás rencor.*
4. *No tendrás dos formas de pensar ni de hablar, porque la doblez del lenguaje es lazo de muerte.*
5. *Tu palabra no será mentirosa ni vana, sino confirmada por las obras.*
6. *No serás avaricioso, ni bandido, ni hipócrita, de mal carácter ni orgulloso. No conspirarás contra tu prójimo.*
7. *No odiarás a ningún hombre, pero a unos los corregirás, rezarás por otros y amarás a los otros más que a tu propia vida.*

(Didache II, 1-7, trad. Pedro Rodríguez Santidrián)

un lugar central en la Iglesia, si bien no se ha de minusvalorar su papel. Efectivamente, entre los escritos que usan el decálogo se encuentran no sólo las obras de los Santos Padres, sino también algunas obras catequísticas importantes como la *Didaché*, la *Didascalia Siriaca*, etc.

San Agustín dio un impulso determinante al decálogo, contribuyendo a su enseñanza y a su difusión generalizada en la Iglesia. Lo verdaderamente interesante y nuevo en la orientación del santo de Hipona es el lazo que establece entre el decálogo y la vida de la gracia inaugurada por Cristo. A partir de Rom 13,9s, presenta el decálogo como la síntesis de los deberes inspirados por la caridad divina (PL 44, 230). La ley del decálogo, exterior en sí misma, deviene interior. Es la ley del Espíritu, que derrama la caridad en nuestros corazones. A san Agustín no le interesaban tanto los mandamientos morales cuanto los que atañen al culto divino. De ahí su división de las dos tablas del decálogo según el mandamiento del amor.

El pensamiento de san Agustín ejerció gran influencia en la escolástica. Pedro Lombardo (s. XII) presenta el decálogo como una expresión de la caridad: «omnia moralia ad caritatem referuntur» (*Libri sentent.*, 3, 36,3). Puesto que el Libro de las Sentencias sirvió de manual para la enseñanza, su influjo en la Edad Media fue ciertamente considerable. Para Tomás de Aquino, el decálogo es el resumen de la ley natural. A su vez, el decálogo se sintetiza en el doble precepto del amor hacia Dios y hacia el prójimo. Toda la ley y los profetas se contienen en estos dos preceptos (Mt 22,40) (STh I.II, 100, 3-12).

Lutero (s. XVI), como fraile agustino que fue, no escapó tampoco al influjo de san Agustín en este punto. De todo el Antiguo Testamento, Lutero sólo recoge los diez mandamientos en su

*Pequeño Catecismo*, revalidando de este modo su valor para la vida cristiana.

En el *Catecismo romano* de Trento (1570) se dice que «todo lo que concierne a la moral y a los deberes, de los que la caridad es el fin, se expresa y contiene en el decálogo» (*Cat.*, 22). La influencia de este catecismo en la Iglesia católica fue ciertamente muy grande.

La repercusión y acogida del decálogo en la tradición judía y cristiana se debieron en gran parte a la convicción existente en ambas religiones de que las diez palabras remontaban directamente a Dios. Los estudios críticos recientes, sin embargo, han puesto de relieve una imagen bien distinta del origen del decálogo. Aunque esta pieza en su conjunto es tardía, muchos de sus elementos hunden sus raíces en un pasado remoto, anterior ciertamente a la época de Moisés, y en una cultura distinta de la israelita. El decálogo se basa, al menos en parte, en una especie de ley natural, que se encuentra difundida en otras culturas del antiguo Próximo Oriente. Pero su modo de expresión y su contexto es de revelación. Esta viene a refrendar con nueva autoridad las diez palabras. Esta perspectiva histórico-crítica nos permite situarnos en un horizonte más amplio que el estrictamente bíblico y hacer una lectura del decálogo que sobrepase los marcos de la revelación del Sinaí. Y ello no sólo en una mirada retrospectiva, capaz de remontar a las mismas fuentes del decálogo, sino también en una mirada prospectiva, capaz de acercar el decálogo a nuestra situación actual. En una palabra, se trata de ahondar en el texto, de descubrir de nuevo sus valores y de actualizarlos para las mujeres y los hombres de nuestros días.

Aunque es cierto que la teología católica ha cambiado considerablemente a raíz del Concilio

Vaticano II, y la moral y la catequesis han recibido una nueva orientación, se ha de admitir que el contenido y la dinámica del decálogo siguen vigentes y no se pueden minusvalorar. Así lo ha reconocido recientemente Häring, uno de los más grandes exponentes de la teología moral católica del s. XX, en un ensayo sobre *La teología moral camino del tercer milenio* (Brescia 1990), donde escribe:

«En la catequesis moral, en muchas naciones, se nota una vuelta al decálogo como punto de partida y disposición de las materias. (...) El teólogo moralista debe interesarse directamente de la relación entre el mensaje moral del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento. No se puede comprender el Nuevo Testamento sin un justo aprecio del Antiguo y, de modo particular, del decálogo» (110).

Actualmente hay que seguir sosteniendo, en la perspectiva de la teología clásica, que el decá-

logo está orientado hacia el mandamiento del amor. Según Pedro Lombardo y Tomás de Aquino, las *diez palabras* se resumen en *dos palabras*: amor a Dios y amor al prójimo. En la dinámica del amor, que es la regla de oro (Sant 2,8), se alcanza a descubrir la dimensión cristológica del decálogo. Todos los mandamientos del decálogo dependen del primero, que, a su vez, se apoya en el preámbulo. Ahora bien, en el preámbulo se decide la orientación ora evangélica ora legalístico-moral del decálogo. El primer mandamiento se orienta ahora hacia Cristo. El binomio clásico «ley y evangelio» sufre un giro radical con Cristo, debiendo expresarse como «evangelio y ley». En la perspectiva cristiana, Cristo es la nueva ley. Por este camino, *las diez palabras* nos guían hacia su fuente y plenitud, al Verbo Encarnado, a *LA PALABRA*.

# LISTA DE RECUADROS

|                                         |       |
|-----------------------------------------|-------|
| El juego de pronombres en Exodo 20,2-17 | 11    |
| La prohibición de las imágenes          | 20    |
| Las dos versiones del decálogo          | 34-35 |
| Las leyes de Hammurabi                  | 43    |
| Las tablas de la ley                    | 55    |
| La Didaché                              | 59    |

---

## PARA PROSEGUIR EL ESTUDIO

G. J. Botterweck, *El decálogo. Estudio de su estructura e historia literarias*, «Concilium» 5 (1965) 62-87.

F. García López, *El hombre responsable ante lo sagrado*, en: *Los mandamientos. El quehacer del cristiano*, Madrid 1987, 17-31.

F. García López, *El Deuteronomio. Una ley predicada* (Cuadernos Bíblicos, 63), Estella <sup>2</sup>1992.

F. García López, *El Moisés histórico y el Moisés de la fe*, «Salamanticensis» 36 (1989) 5-21.

D. Gonzalo Maeso, *Proyección del decálogo sobre todo el Pentateuco*, en: *La ética bíblica* (XXIX Semana Bíblica Española), Madrid 1971, 111-120.

E. Hamel, *Los diez mandamientos*, Santander 1972.

A. Ibáñez Arana, *Deuteronomio 5 y la redac-*

*ción del Deuteronomio*, «Scriptorium Victorien-  
se» 38 (1991) 114-188, 225-248.

J. L'Hour, *Pour une enquête morale dans le Pentateuque et dans l'Histoire Deutéronomiste*, en: *Morale et Ancien Testament*, ed. por M. Gilbert, J. L'Hour, J. Scharbert, Louvain-La-Neuve 1976, 29-91.

B. Renaud, *La théophanie du Sinaï. Ex 19-24. Exégèse et Théologie* (CRB 30), París 1991.

D. Sentucq, *Le décalogue. Des sources d'un droit à l'origine du peuple de Dieu*, en: *L'Ancien Testament. Approches et lectures* (LePTh 24), París 1977.

H. van Oyen, *Ethique de l'Ancien Testament*, Ginebra 1974.

C. Wiéner, *El libro del Exodo* (Documentos en torno a la Biblia, 54), Estella <sup>1</sup>1993.

# CONTENIDO

En el gran macizo del Pentateuco hay un pico que culmina y destaca sobre los demás: el decálogo, las «diez palabras» dadas por Dios en la cumbre del Sinaí. Este pequeño texto tan prestigioso está en el corazón de la vida de Israel en la Alianza con Dios. Es inseparable de su historia y de su fe.

Félix García López, profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca, propone un análisis minucioso del decálogo. Su estudio literario sirve de base a su lectura teológica y pone de relieve el vínculo fundamental entre Dios, el israelita y su prójimo. Es la base del doble mandamiento de Jesús: *«Amarás al Señor tu Dios... Amarás a tu prójimo como a ti mismo»*.

|                                                                                 |           |
|---------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>Presentación .....</b>                                                       | <b>5</b>  |
| <b>I. INTRODUCCION GENERAL .....</b>                                            | <b>7</b>  |
| 1. Las diez palabras o decálogo .....                                           | 7         |
| 2. El texto y sus variantes .....                                               | 8         |
| 3. Forma, género y contenido general .....                                      | 9         |
| <b>II. EL DECALOGO: DEL «YO» DE YAHVE AL «TU» DEL PROJIMO .....</b>             | <b>15</b> |
| <b>A. Las palabras de Yahvé .....</b>                                           | <b>15</b> |
| 1. Preámbulo: «Yo soy Yahvé, tu Dios» .....                                     | 16        |
| 2. 1 <sup>er</sup> . Mandamiento: «No tendrás otros dioses frente a Mí» .....   | 17        |
| 3. 2 <sup>o</sup> Mandamiento: «No te harás imagen alguna...» .....             | 19        |
| <b>B. Las palabras sobre Yahvé y sobre el prójimo .....</b>                     | <b>23</b> |
| 1. 3 <sup>er</sup> . Mandamiento: «No tomarás el nombre de Yahvé en vano» ..... | 23        |
| 2. 4 <sup>o</sup> Mandamiento: «Recuerda el día del sábado...» .....            | 27        |
| 3. 5 <sup>o</sup> Mandamiento: «Honrarás a tu padre y a tu madre» .....         | 30        |
| <b>C. Las palabras sobre el prójimo .....</b>                                   | <b>33</b> |
| 1. 6 <sup>o</sup> Mandamiento: «No matarás» .....                               | 33        |
| 2. 7 <sup>o</sup> Mandamiento: «No cometerás adulterio» .....                   | 38        |
| 3. 8 <sup>o</sup> Mandamiento: «No robarás» .....                               | 40        |
| 4. 9 <sup>o</sup> Mandamiento: «No darás falso testimonio...» .....             | 43        |
| 5. 10 <sup>o</sup> Mandamiento: «No codiciarás la mujer de tu prójimo» .....    | 46        |
| <b>III. HORIZONTE GEOGRAFICO, HISTORICO, LITERARIO Y TEOLOGICO .....</b>        | <b>50</b> |
| 1. La montaña de Dios: Sinaí / Horeb .....                                      | 50        |
| 2. Historia y Ley .....                                                         | 52        |
| 3. Teofanía y Alianza .....                                                     | 53        |
| 4. Las tablas de la ley / alianza .....                                         | 55        |
| <b>Epílogo: Recepción del decálogo .....</b>                                    | <b>58</b> |
| Lista de recuadros .....                                                        | 62        |
| Para proseguir el estudio .....                                                 | 62        |