

YACHAY ADHIERE A UNA LICENCIA CREATIVE COMMONS

ATTRIBUTION-NONCOMMERCIAL 4.0
INTERNATIONAL – (CC BY-NC 4.0)



ARTÍCULOS

DOI: <https://doi.org/10.35319/yachay.202479115>

Memoria cultural y comportamiento ético en Israel. Resonancias bíblicas en el lenguaje del Papa Francisco¹

**Cultural memory and ethical behaviour in Israel. Biblical echoes
in the language of Pope Francis**

Jorge Blunda²

Resumen

Teniendo en cuenta la relación entre interpretación bíblica y praxis cristiana, y el llamamiento del Papa Francisco a convertirnos en una Iglesia “con olor a oveja”, el artículo se propone indagar en los textos bíblicos en los que se plasma ese ethos compasivo que caracteriza el pueblo de Dios, para poner en evidencia que las raíces de esa opción ética y política se encuentran en la memoria cultural de ese pueblo: la opción de Dios por los pobres que está en el origen de Israel exige una opción de Israel por los pobres. Ya que la historia fundacional y la ley fundamental se encuentran indisolublemente imbricadas en el Pentateuco, se estudiará la relación que allí se establece entre historia (relatos) y derecho (leyes), para descubrir las pretensiones pragmáticas de ambos tipos de textos y la función que desempeñan en la

¹ El artículo reelabora y amplía una ponencia realizada en el marco del ciclo de conferencias “La Iglesia latinoamericana y caribeña: Nuevos desafíos”, organizado por la Facultad de Teología San Pablo (Cochabamba) y la Universidad Católica de Oriente, entre los días 11 y 13 de octubre 2022.

² Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, Argentina.

configuración de la identidad del pueblo de Israel. Este entrelazamiento mutuo entre la narración y la ley instala el paradigma de una hermenéutica legal narrativa: los motivos de la extranjería y la esclavitud –que atraviesan el macro-relato– aparecen como punto de partida de la intervención liberadora de Dios y como justificación narrativa de la ley otorgada a Israel. Se introduce así un principio educativo: hacer memoria de los orígenes como inmigrante y esclavo enseñará a tratar con delicadeza a los inmigrantes y esclavos, imitando el trato que Dios les dio.

Palabras clave

Identidad cultural – memoria colectiva – Pentateuco – legislación bíblica – hermenéutica jurídica – opción por los pobres

Abstract

Taking into account the relationship between biblical interpretation and Christian praxis, and the call of Pope Francis to become a Church “with the smell of sheep”, the article aims to investigate the biblical texts in which the compassionate ethos that characterizes the people of God is expressed, to show that the roots of this ethical and political option are found in the cultural memory of this people: God's option for the poor that is at the origin of Israel requires an option of Israel for the poor. Since the founding history and the fundamental law are inextricably intertwined in the Pentateuch, the relationship established there between history (stories) and law (laws) will be studied, to discover the pragmatic pretensions of both types of texts and the role that they play in shaping the identity of the people of Israel. This mutual intertwining between narrative and law establishes the paradigm of a narrative legal hermeneutic: the motifs of being foreign and being enslaved – which run through the macro-narrative – appear as the starting point of God's liberating intervention and as a narrative justification of the law given to Israel. An educational principle is thus introduced: remembering one's origins as an immigrant and a slave will teach them to treat immigrants and slaves gently, in imitation of how God treated themselves.

Key words

Cultural identity – collective memory – Pentateuch – Biblical legislation – juridical hermeneutic – option for the poor

1. Motivación y objetivos

En la Homilía en la Misa Crismal del 2013, el Papa Francisco hablaba de la indispensable cercanía de los sacerdotes a sus fieles y empleaba la imagen del perfume en un doble sentido: por un lado, expresaba su deseo de que la “unción” sacerdotal se derramara como perfume de alegría sobre *el pueblo de Dios* y, por otro, anhelaba que *los pastores* tuvieran el mismo “olor” que sus ovejas:

la unción que reciben es para ungir al pueblo fiel de Dios al que sirven; su unción es para los pobres, para los cautivos, para los oprimidos [...]. Al buen sacerdote se lo reconoce por cómo anda ungido su pueblo; esta es una prueba clara. Cuando la gente nuestra anda ungida con óleo de alegría se le nota.

[...] el sacerdote que sale poco de sí, que unge poco [...] se pierde lo mejor de nuestro pueblo, eso que es capaz de activar lo más hondo de su corazón presbiteral. [...] De aquí proviene precisamente la insatisfacción de algunos, que terminan tristes, sacerdotes tristes, y convertidos en una especie de coleccionistas de antigüedades o bien de novedades, en vez de ser pastores con “olor a oveja” –esto os pido: sed pastores con “olor a oveja”, que eso se note–, en vez de ser pastores en medio al propio rebaño¹.

El propio Papa amplía más tarde esta perspectiva en la exhortación *Evangelii Gaudium*, aplicando esa misma imagen a todos los evangelizadores y a la comunidad evangelizadora. Al explicar que “una

¹ Francisco, “Homilía en la Santa Misa Crismal” (28.03.2013), https://www.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130328_messa-crismale.html.

Iglesia en salida” es una Iglesia que se involucra, dice que “la comunidad evangelizadora se mete con obras y gestos en la vida cotidiana de los demás, achica distancias, se abaja hasta la humillación si es necesario, y asume la vida humana, tocando la carne sufriente de Cristo en el pueblo” (EG 24), y deja entender que las ovejas solo escuchan la voz de los evangelizadores que tienen “olor a oveja”.

Esta visión tiene profundas raíces bíblicas. Nacida de la predicación y de la Pascua de Jesucristo, la Iglesia se entiende como “familia de Dios”, en continuidad con el antiguo Israel². Marcada por la experiencia de ese amor de predilección de Dios por los pobres, débiles y sufrientes, de esa compasión divina que se hace compromiso liberador, la comunidad cristiana se caracteriza por un *ethos* compasivo que constituye como su ADN cultural. Es la opción de Dios por los pobres de la tierra la que da identidad a su Pueblo y lo educa en su comportamiento social.

Estas páginas se proponen indagar sobre el papel que los textos bíblicos desempeñan en la configuración de la identidad del pueblo de Israel. Para entender mejor qué implicaría una Iglesia “con olor a oveja”, una comunidad evangelizadora “con olor a oveja”, unos pastores “con olor a oveja”, nos preguntamos por las características constitutivas

² Estudiando el uso del término ‘*am* –comúnmente entendido como “pueblo”– en el Antiguo Testamento, Norbert Lohfink ha mostrado que el contexto aconsejaría traducirlo más bien con “familia”, “estirpe”, “linaje”, véase Norbert Lohfink, “Beobachtungen zur Geschichte des Ausdrucks יהוה צבא”, en *Studien zur biblischen Theologie* (SBAB 16) (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1993), 99-132. En las tradiciones prepascuales del Nuevo Testamento, se conserva la memoria de la ruptura de Jesús con su familia de origen y la constitución de una familia sustitutiva (Mc 3,20-21). En ella, las relaciones se anudan en torno a Jesús y a la participación en su vínculo filial en virtud de su referencia a la voluntad del Padre (Mt 12,48-50). Se trata de una nueva familia de hermanos que tiene como único Padre a Dios (Mt 23,9); véase Santiago Guijarro, “La familia en el movimiento de Jesús”, *Estudios Bíblicos* 61, n. 1 (2003): 65-83. En la reflexión posterior, la consciencia de Israel de ser “hijos de Abraham” (Gal 3,7) o “linaje de Abraham” (Gal 3,29) se amplía a todos los que han puesto su fe en Cristo –judíos y paganos– que se entienden como “conciudadanos de los santos y familia de Dios” (Ef 2,19), y ahora es la paternidad de Dios el fundamento último de los vínculos que unen a todos los creyentes en la comunidad (Ef 3,14-15).

del pueblo de Dios, es decir, del pueblo de Israel en cuya continuidad se ubica la Iglesia cristiana, de acuerdo a la comprensión propuesta por el Nuevo Testamento.

Para eso, nos preguntamos qué papel juega en la identidad de Israel esta cercanía con los más pobres, débiles y sufrientes. Quien se interna en el Antiguo Testamento, se da cuenta de que éste es un elemento constitutivo de la identidad de Israel: la *opción de Dios* por los pobres que está en el origen de Israel exige una *opción de Israel* por los pobres. Además, nos daremos cuenta de que esta, como toda identidad cultural, tiene que ver con una *memoria* y un *proyecto*.

2. Interpretación bíblica y praxis cristiana

El planteamiento de este trabajo parte de la convicción de la profunda relación que existe entre la exégesis bíblica y la praxis cristiana en general. Hace más de treinta años, el Papa Juan Pablo II señalaba las importantes consecuencias que tiene la interpretación de los textos bíblicos en la conducta de los creyentes y en la pastoral de la Iglesia³. Y también entre los académicos se ha hecho cada vez más clara la dimensión ética del trabajo exegético y de la labor teológica en general. Hay una pregunta que nadie debería eludir: ¿cuáles son las consecuencias éticas que derivan de la interpretación que cada uno hace de los textos?

Es verdad que en algún momento se pensaba que la investigación científica tenía un carácter objetivo y que había que atenerse únicamente al método científico, sin necesidad de plantearse preguntas sobre su relevancia social o sus consecuencias prácticas. Pero esa pretendida

³ “El modo de interpretar los textos bíblicos para los hombres y las mujeres de nuestro tiempo tiene consecuencias directas para su relación personal y comunitaria con Dios, y también está ligado estrechamente a la misión de la Iglesia. Se trata de un problema vital, que merecía nuestra atención”, Juan Pablo, “Discurso a la Pontificia Comisión Bíblica” (23.04.1993), https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1993/april/documents/hf_jp-ii_spe_19930423_due-anniversari.html.

objetividad está muy cuestionada en todas las ciencias, sobre todo en las disciplinas históricas y humanistas⁴. De manera que hoy no se puede ignorar la *dimensión subjetiva* que tiene también el trabajo exegético⁵.

Las preguntas que planteamos, que me planteo, y las formas en que leo están condicionadas por los lugares en que he habitado, los lugares geográficos, sociales e ideológicos de los intérpretes con los que interactúo (que me han condicionado y con los que dialogo), y los intereses propios y de los lectores (imaginados o reales) a los que me dirijo, además de mis objetivos (explícitos o implícitos)⁶. Tener en cuenta esta parcialidad de la propia interpretación es parte de la responsabilidad ética de todo intérprete y supone una elección⁷.

Una segunda cuestión es la que viene de reconocer que no sólo nosotros –como intérpretes– interpretamos los textos desde un determinado lugar, sino que los textos mismos también han sido *escritos desde un determinado lugar*. La exégesis más reciente, basada en la historia social, no solo se contenta con indagar la situación vital que un género o una forma literaria particular tiene –como ya lo hacía la

⁴ Véase Eckart Otto, "Sozialgeschichte Israels. Probleme und Perspektiven", *Biblische Notizen* 15 (1981): 87-92, que se remite a Max Weber, "La «objetividad» cognoscitiva de la ciencia social y de la política social (1904)", en *Ensayos sobre metodología sociológica* (Buenos Aires: Amorrortu, 2001), 39-101.

⁵ Carlos Gil Arbiol, "La Cruz y el imperio en el proyecto de Pablo. El contexto social de la innovación teológica", *Revista Bíblica* 89 (2018): 203, que remite al discurso presidencial de Wayne A. Meeks, en el Congreso de la *Studiorum Novi Testamenti Societas* (Barcelona, 3-7 de agosto de 2004), publicado en "Why Study the New Testament?", *New Testament Studies* 51, n. 2 (2005): 159-161.

⁶ Cf. Halvor Moxnes, *Poner a Jesús en su lugar* (Estella [Navarra]: Verbo Divino, 2005); Moxnes, "Paisaje y espacialidad. Ubicación de Jesús", en *Para entender el mundo social del Nuevo Testamento*, ed. por D. Neufeld y R.E. DeMaris (Estella [Navarra]: Verbo Divino, 2014), 143-163, citado por Carlos Gil Arbiol, "La Cruz y el imperio", *Revista Bíblica* 80 (2018): 203.

⁷ Cf. Fernando F. Segovia y Mary Ann Tolbert, *Reading from this place v 1. Social Location and Biblical Interpretation in the United States* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1995); Carlos Gil Arbiol, *Pablo en el naciente cristianismo* (Estella [Navarra]: Verbo Divino, 2015), 36-37, que señala el libro de Paula Fredriksen sobre Pablo como muestra de la importancia de la perspectiva y presupuestos del lector en los resultados de la exégesis de los textos: Paula Fredriksen, *Paul: the pagans' apostle* (New Haven: Yale University Press, 2017).

Historia de las Formas– y estudiar cómo el ambiente de origen, el contexto vital y la situación social precisa de la que surge un texto, condiciona ese texto de manera fundamental. Hoy también se siente la exigencia de indagar en los intereses que subyacen a los textos bíblicos estudiados. De esta manera, la exégesis se plantea una pregunta inversa a la que antes se hacía. Si antes se preguntaba por el modo en que las condiciones históricas y sociales influyen sobre los textos, ahora se pregunta también cómo las ideas religiosas que se condensan en los textos influyen en el proceso social de cada época. Lo podemos plantear para los textos bíblicos, por supuesto: muchas de “las contradicciones que encontramos entre los diversos enunciados en la Biblia suelen estar condicionadas por este diferente origen social que tienen los textos en cuestión”⁸. Pero lo deberíamos plantear también respecto de los textos exegéticos, teológicos, pastorales y magisteriales de hoy.

3. La identidad cultural: memoria y proyecto

Muchas investigaciones actuales subrayan con razón que no se ha de buscar en los libros bíblicos el informe exacto de los acontecimientos del pasado, sino más bien la “memoria cultural” de aquel grupo humano que se reconoce como “Israel” a lo largo del tiempo⁹. Derivado de los estudios sociológicos de Maurice Halbwachs, el concepto de memoria cultural se ha extendido a diversos ámbitos¹⁰ y ha sido aplicado también a la literatura bíblica¹¹. En su función configuradora de la identidad

⁸ W. Schottroff, “Thesen zur Aktualität und theologischen Bedeutung sozialgeschichtlicher Bibelauslegung im Kontext christlicher Sozialethik” [1987], en *Gerechtigkeit lernen. Beiträge zur biblischen Sozialgeschichte* (ThB 94) (Gütersloh: Gütersloher Verlag, 1999), 2; citado por Rainer Kessler, *Historia social del antiguo Israel* (Salamanca: Sígueme, 2013), 12.

⁹ Cf. Philip R. Davies, *Memories of Ancient Israel. An Introduction to Biblical History – Ancient and Modern* (Louisville: Westminster John Knox, 2008), 12-13 y 105-115

¹⁰ Cf. Astrid Erll y Ansgar Nünning (eds.), *A Companion to Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook* (MCM 8) (Berlin–New York: Walter de Gruyter, 2008).

¹¹ Se puede encontrar un panorama reciente en Niels Peter Lemche, “A social anthropology of biblical memory”, en *T&T Clark Handbook of Social Anthropology and the Hebrew Bible*, ed.

cultural de Israel, los textos bíblicos no solo guardan relación con el pasado, sino también con el futuro, dada su dimensión pragmática, ética y política¹². Esa era ya la intuición expresada hace ya cuarenta años por Julio Trebolle, en un artículo titulado “Historia y constitución del antiguo Israel”¹³. Allí se leía que todo el pueblo se constituye como tal, adquiere y mantiene su propia identidad, sobre la base de dos elementos fundamentales: una historia fundacional o epopeya nacional y una ley fundamental o “constitución”.

En el caso de Israel, la epopeya bíblica del éxodo y de la conquista, de la entrada en la Tierra, constituyen *su historia fundacional*. Es una épica de emigración y de conquista. Trebolle lo comparaba con lo que significaba la Eneida para los romanos, que se tenían por descendientes de los emigrados de Troya, y con la gran novelística norteamericana que narra la epopeya de la emigración del continente europeo y de la conquista del lejano Oeste. Esta historia común –ya se trate de una experiencia colectiva de emigración, de guerra de independencia o de conquista– conforma la consciencia e identidad de un pueblo y lo diferencia de sus vecinos. Y cada uno de nosotros puede identificar en su propia tradición cultural estos mismos elementos: ¿cuál sería la epopeya nacional o la historia que funda lo que nosotros entendemos como nuestra identidad colectiva? Aunque sea complejo, porque las naciones modernas son fruto de una prolongada estratificación cultural, seguramente alguna de estas historias emerge como el elemento más significativo dentro de nuestra propia tradición.

por Emanuel Pfoh (London – New York: T&T Clark, 2023), 373-393.

¹² Cf. Jan Assmann, *Religion and Cultural Memory: Ten Studies* (Stanford: Stanford University Press, 2006), 16-21 (especialmente en relación al Deuteronomio); Assmann, “Exodus and Memory”, en *Israel’s Exodus in Transdisciplinary Perspective. Text, Archaeology, Culture, and Geoscience*, ed. por T. E. Levy, T. Schneider y W. H. C. Propp, 3-15. (Heidelberg – New York: Cham, 2015).

¹³ Julio Trebolle, “Historia y constitución del antiguo Israel”, *Sal Terrae* 72 (1984): 331-340.

A este primer elemento identitario se añade otro: *una ley fundamental*, un pacto social por el que se organiza la vida interna del pueblo. Treballe recuerda que, como los romanos se dieron el Derecho romano y los estadounidenses crearon la primera Constitución moderna, así España el Fuero juzgo, las Partidas, y finalmente la Constitución de Cádiz. También Israel, por su parte, se constituye sobre la base de una ley fundamental: la Torah, el pacto que documenta la Alianza del Sinaí.

En la tradición de Israel, ambas componentes –historia fundacional y ley fundamental– se encuentran hoy indisolublemente imbricadas en el Pentateuco. Allí podemos descubrir los rasgos que marcan la identidad de Israel y esta característica suya tan fundamental: el *ethos* compasivo y de *opción* por los más desfavorecidos de la sociedad.

4. Historia y derecho como configuradores de la identidad colectiva

En el Pentateuco encontramos textos narrativos y textos jurídicos. Por supuesto que contiene leyes, códigos legales y, por eso –siguiendo a los traductores griegos de los Setenta– se lo ha llamado también “Ley”. Pero estos códigos están como engarzados en historias, insertos en un marco narrativo¹⁴. Y solo mediante el entretendido de ambos géneros logra el Pentateuco su finalidad de ser *Tôráh*, es decir, “Instrucción”, “Enseñanza”¹⁵.

A nosotros, gente moderna, la narración y el derecho pueden parecernos dos géneros pertenecientes a mundos totalmente diferentes entre sí. Las narraciones pueden estar, muchas veces, en función del

¹⁴ “[T]he Pentateuch is innovative, not in its mixing of genres but in its creation of a *sui generis* literary genre; a narrative prose that comprehends and governs the other genres”, Assnat Bartor, “Law and Narrative”, en *The Oxford Handbook of Biblical Law*, ed. por Pamela Barmash (New York: Oxford University Press, 2019), 219.

¹⁵ Norbert Lohfink, “Gottesvolk als Lerngemeinschaft. Zur Kirchenwirklichkeit im Buch Deuteronomium”, *Bibel und Kirche* 39 (1984): 90-100; F. García López, “La Torá, un camino de vida”, en *La Torá. Escritos sobre el Pentateuco* (Monografías 58) (Estella: Verbo Divino, 2012), 345-361.

entretenimiento o la diversión gratuita. El derecho, en cambio, nos recuerda a esa fuerza vinculante que tiene la realidad social; tiene un lenguaje oficial y un tono coercitivo. Sin embargo, en el Pentateuco ambos tipos de textos, tanto los narrativos como los legislativos, tienen pretensiones pragmáticas, es decir, buscan producir algo en sus destinatarios, influir en sus acciones y, por tanto, incidir en la realidad social¹⁶.

Las *leyes*, las normas prescriptivas tienen esa fuerza coercitiva que busca evitar y resolver posibles conflictos y, para eso, amenaza a veces con sanciones. Sus destinatarios deben ser claramente identificables; las infracciones pueden determinarse y sancionarse institucionalmente. En cambio, las *narraciones*, las historias de la Biblia, quieren ofrecer a su destinatario una interpretación de su realidad o bien proponerles una realidad alternativa, una contrapropuesta¹⁷. Y de esa manera, quizás más libre, invitan a los oyentes o lectores a *conmoverse* emocionalmente, a dejar que el destino de los personajes que entran en juego en la narración les *afecte* a ellos y les ayuden a tomar sus propias decisiones. Los personajes de estas historias –y su conducta– funcionan como *modelos* o como *contra modelos*, haciendo que los lectores asuman o tomen distancia respecto de dicho comportamiento¹⁸.

Es cierto que la mayoría de las narraciones en la Biblia llevan indicaciones más o menos claras de la preocupación moral que tienen,

¹⁶ Dominik Markl, "Narrative Rechtshermeneutik als methodische Herausforderung des Pentateuch", *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 11 (2005): 107-121.

¹⁷ "El significado del texto no está detrás del texto, sino enfrente de él; no es algo oculto, sino algo develado. Lo que tiene que ser entendido no es la situación inicial del discurso, sino lo que apunta hacia un mundo posible, gracias a la referencia no aparente del texto", Paul Ricoeur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido* (México: Siglo XXI, 2003), 100.

¹⁸ Aristóteles ya ve el efecto del drama de forma análoga: evoca "compasión" (gr. *éleos*) y "temor" (gr. *phóbos*) y provoca así una 'purificación' (gr. *kátharsis*), *Poética* 1449b,24-28. Valentín García Yebra, *Poética de Aristóteles* (Madrid: Gredos, 1974), 144-145.

contienen una enseñanza (la “moraleja” que cada historia bíblica ofrece al lector), pero se deja al destinatario la libertad de decidir cómo quiere hacer que los acontecimientos narrados sean relevantes para su propia vida. Sin embargo, en el plano de la estrategia literaria del narrador, hay una diferencia importante entre las historias y las leyes. Aunque ambas están situadas en el pasado, respecto del punto de vista del lector y del presente en el que tiene lugar el acto de lectura, las leyes no agotan su significado en el punto en el que están situadas dentro del relato, sino que reclaman validez más allá de ese momento, al menos para quienes son sus destinatarios en la trama de la historia narrada¹⁹.

No sabemos si estas leyes y códigos tuvieron alguna vez una existencia autónoma, fuera de los libros en los que hoy se encuentran en el Pentateuco, pero “desde una perspectiva sincrónica, parece más apropiado caracterizar en general esos pasajes como textos legales que reclaman una validez jurídicamente vinculante para el pueblo de Israel dentro del mundo narrativo del Pentateuco”²⁰. Dentro del mundo del relato y a lo largo de la trama narrativa que va del Génesis al Deuteronomio, el narrador ha ido engarzando antiguas tradiciones jurídicas bastante dispares entre sí²¹. Regulaciones diferentes de los mismos problemas logran coexistir gracias a su ubicación narrativa en distintos momentos de una historia. “La ley divina a la que se refiere el narrador del Pentateuco no tiene por qué considerarse una formulación jurídica directa para el lector del Pentateuco. El Pentateuco solo narra las leyes divinas, no las promulga”²².

¹⁹ Henry P. Nasuti, “Identity, identification, and imitation: the narrative hermeneutics of biblical law”, *Journal of Law and Religion* 4 (1986): 10.

²⁰ Markl, “Rechtshermeneutik”, 113.

²¹ Jean Luis Ska, *Introducción a la lectura del Pentateuco. Claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia* (Estella: Verbo Divino, 2001), 225.

²² Norbert Lohfink, “Prolegomena zu einer Rechtshermeneutik des Pentateuch”, en *Das Deuteronomium* (ÖBS 23), ed. por G. Braulik (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2003), 45.

Si bien no se trata entonces de textos jurídicos propiamente dichos, su valor permanente deriva de la misma relación indisoluble entre historia y legislación que se establece en el concreto literario de la Biblia. Detengámonos ahora en esta tensión básica que es la que, en realidad, brinda la clave hermenéutica adecuada. Lo haremos sin entrar en la cuestión histórico-crítica que pueda plantearse en cada caso; porque en este momento, más que la “historia fáctica” protagonizada por Israel, nos interesa poner la atención en la “historia canónica” –es decir, la historia tal como aparece en los textos, tal como la concibe el autor de la Biblia– y captar, de este modo, cómo es “catequizado” quien, a través de la lectura, entra en ese mundo bíblico. Vamos a ver cómo están entrelazadas íntimamente la historia y la ley, las narraciones y el derecho, para comprobar cómo tanto el género narrativo como el jurídico se guían por el interés ético.

5. La extranjería y la esclavitud en el macro-relato del Pentateuco

El Pentateuco es un documento fundacional muy complejo que nace en el post exilio y despliega la identidad del pueblo de Dios en términos históricos, religiosos, éticos y jurídicos. Se caracteriza por esa tensión básica entre la narración y la ley. Y precisamente este entrelazamiento mutuo establece el paradigma de la *hermenéutica legal narrativa*: el derecho no quiere ser entendido sin su marco histórico, ni la historia quiere ser asimilada sin entender las implicaciones éticas que comporta²³.

El relato de los orígenes de Israel tiene también un peso ético especial, ya que establece la *identidad histórica colectiva de Israel*. A pesar de la larga y compleja historia de su redacción, la edición final de los cinco primeros libros de la Biblia ha hecho de ellos un conjunto literario coherente. El macrorelato del Pentateuco²⁴ está atravesado por

²³ Markl, “Rechtshermeneutik”, 115-118.

²⁴ Se entiende por “macro-relato” o “relato portador” “la entidad narrativa máxima concebida como un todo por el narrador”, Daniel Marguerat e Yvan Bourquin, *¿Cómo leer los relatos*

el motivo de la *esclavitud* en un país *extranjero*, y la memoria de esa esclavitud se aduce como la justificación narrativa de la ley que después se promulga²⁵.

La tensión narrativa se establece ya en el primer acto. Al comienzo se le promete a Abraham una numerosa *descendencia* y un hogar en la *tierra* (Gn 12,1-7). Pero enseguida se le anticipa en una misteriosa revelación: “Ciertamente sabrás que tu descendencia será inmigrante (*gēr*) en una tierra que no les pertenece; servirán como esclavos (*‘bd*) y ellos los oprimirán (*‘nh*) durante 400 años” (Gn 15,13). Desde los albores de su historia se cierne ya esta sombra sobre el futuro de los descendientes de Abraham, en una anticipación narrativa de lo que después se retomará en la historia del Éxodo. Se ofrecen tres claves para entender la experiencia venidera de Israel: se dice que serán “extranjeros” –la traducción más adecuada sería más bien “inmigrantes”²⁶–, se habla del “trabajo de esclavos” y de la “opresión” que van a sufrir. El primer periodo histórico de sus descendientes va a tener lugar en una tierra extranjera y bajo durísimas condiciones. Sólo entonces se va a hacer presente la liberación prometida que va a cambiar su situación y su identidad para siempre.

De hecho, dentro de esta misma familia, Abraham e Isaac se vieron obligados muchas veces a emigrar y vivir como *forasteros* en tierra ajena.

bíblicos? Iniciación al análisis narrativo, Santander: Sal Terrae 2000, 58; esta secuencia narrativa se caracteriza por una “trama unificadora” que domina y engloba las tramas de los episodios en ella contenidos (p. 92).

²⁵ Para el enfoque de esta sección, véase Dominik Markl, “Israels Moral der Befreiten. Zur Begründung der ‚Option für die Armen‘ in der geschichtlichen Identität Israels”, en *Mehr als Zehn Worte? Zur Bedeutung des Alten Testaments in ethischen Fragen* (Quaestiones Disputatae 273), ed. por C. Frevel (Freiburg im Brigsau: Herder, 2015), 325-326.

²⁶ Un individuo que deja su aldea y su tribu forzado por guerra, hambre, epidemias o delito de sangre, y busca refugio y residencia en otro lugar, donde tiene recortados sus derechos de propiedad del suelo, matrimonio, participación en la judicatura o en la guerra, cf. Ludwig Koheler y Walter Baumgartner, *The Hebrew & Aramaic lexicon of the Old Testament* (Leiden – Boston: Brill, 2001), 201.

Tanto Jacob (Gn 28) como José (Gn 37) tienen que irse al extranjero a causa de un conflicto familiar. Además, Jacob tiene que *servir* a su suegro Labán (el verbo *'bd*, en Gn 29,15) para poder tener como esposa a la mujer de la que se ha enamorado. José también es *esclavo* en la casa de Putifar (se usa la raíz *'bd*, en 39,17.19), los hermanos de José llegan igualmente a Egipto como extranjeros *inmigrantes* y se refieren a sí mismos en el texto como *siervos* del faraón (47,4). Y finalmente, bajo otro faraón –“un faraón que ya no conocía a José” (Ex 1,8)–, esta relación de dependencia se va a convertir directamente en una relación de *opresión* (se usa el verbo *'nh*, en Ex 1,11-12).

Además de esta historia de dependencia externa, la misma historia familiar de Israel está atravesada por una dependencia intrafamiliar. Jacob se refiere a sí mismo como *siervo* y a Esaú como su *amo* (Gn 32,5-6). Las mismas expresiones aparecen en la retórica de los hermanos de José: “nosotros somos tus *siervos*, tú eres nuestro *señor*” (cf. Gn 44,16). Tres capítulos (Gn 42–44) de esa sección final del libro del Génesis que culminan con el discurso de Judá están atravesados por idéntica temática. El tema de la culpa y de la dependencia, así como todas las estratagemas para la liberación, constituyen un hilo conductor del ciclo de Jacob y preparan el Éxodo. Toda esta historia puede resumirse con el título de aquel viejo comentario de George Auzou al libro del Éxodo: “De la servidumbre al servicio”²⁷, que jugaba con la riqueza semántica del verbo *'abad*, como ya parece hacerlo Pablo en 1 Tes 1,9. Se trata, en el fondo, del paso de la *servidumbre* de Egipto y de sus dioses, al *servicio* de YHWH, que se verifica plenamente en el trabajo (*'ābôdāh*) que realiza el Israel liberado en la construcción del santuario de YHWH (Ex 39,32.42). Para entonces, ya se ha pasado efectivamente de la servidumbre del faraón –y, sobre todo, de la servidumbre de los dioses de Egipto– al servicio libre de YHWH; es decir, han comenzado a servir libremente al Señor que los ha liberado. Esta era la meta y el *Leitmotiv*

²⁷ George Auzou, *De la servidumbre al servicio*, (Madrid: Fax, 1969).

de toda esta historia de liberación: “YHWH dijo a Moisés: «Preséntate a Faraón y dile: Así ha dicho YHWH, el Dios de los hebreos: ‘Deja salir a mi pueblo para que me *sirvan* (= me den culto)’»” (Ex 9,1).

6. La memoria como justificación narrativa de la ley

Esta experiencia narrada en el relato del éxodo se resume luego, de manera programática, en el prólogo del Decálogo. Efectivamente, al comienzo de los textos legislativos se coloca siempre un recuerdo de la liberación experimentada: “Yo soy el Señor, tu Dios, que te he hecho salir de Egipto, de un lugar de esclavitud” (Ex 20,2; Dt 5,2); después vienen los mandamientos. Y así se encabezarán todas las colecciones jurídicas del Pentateuco. Este *relato* de la experiencia vivida precede a toda la *ley* en el Pentateuco y está allí como clave hermenéutica: *la ley sirve para preservar esa libertad recibida como un don*.

El pueblo de Israel ha de recibir esa ley como un don que le que le posibilita conservar la libertad que se le ha regalado. Podremos constatar cómo esta narración tendrá una implicancia enorme para la *configuración de la conciencia ética* de Israel. El acontecimiento del éxodo no sólo *precede* a la ley del Pentateuco en la cronología narrativa, sino que además le proporciona el contexto programático para la *justificación* de la ley en el Pentateuco en su conjunto. El acontecimiento precede a la obligación o –dicho en otros términos– la gracia precede a la ley.

También el motivo literario de la “opresión” (*lḥṣ*)²⁸ sirve para conectar la experiencia de Israel con la exigencia de los mandamientos que después recibe. La expresión aparece exclusivamente en la llamada de Moisés y en el Libro de la Alianza:

²⁸ El verbo *lāḥaṣ*, “oprimir, atormentar” (Ludwig Koheler y Walter Baumgartner, *The Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Leiden – Boston: Brill 2001, 527) es uno de los términos más frecuente en las narraciones del éxodo, para describir la experiencia de opresión en Egipto.

- “He visto la *opresión* con que Egipto los *oprime*” (Ex 3,9).
- “No *oprimirás* al inmigrante, porque inmigrantes fuisteis en la tierra de Egipto” (Ex 22,20; 23,9).

A este verbo le sigue varias veces el verbo *‘nh*, “humillar”, “oprimir”, (Ex 22,21-22), que introducía la narración de la opresión de Israel (Ex 1,11-12).

La referencia a esta historia básica se retoma varias veces en todos los grandes cuerpos jurídicos del Pentateuco, y las disposiciones concretas que mandan proteger a los inmigrantes y a los esclavos van siempre acompañadas de frases motivadoras que recuerdan la situación inicial de Israel: “porque han sido inmigrantes”, “porque has sido esclavo”²⁹. En la fundamentación de la ley se oye el eco de lo que Dios le dijo a Abraham en los comienzos:

- “Porque inmigrante será tu descendencia en una tierra que no es la suya” (Gn 15,17).
- “Porque inmigrantes fueron ustedes en la tierra de Egipto” (Ex 22,20).

Mientras que el Libro de la Alianza sólo exige negativamente que no se oprima al extranjero/inmigrante, Lv 19 subraya su completa igualdad y exige activamente el *amor* a los inmigrantes, y Dt 10 lo fundamenta en el *amor* de YHWH al inmigrante:

- “Cuando un extranjero resida contigo en tu tierra, no lo molestarás. El será para ustedes como uno de sus compatriotas y lo amarás como a ti mismo, porque ustedes fueron extranjeros en Egipto. Yo soy el Señor, su Dios” (Lv 19,33-34).

²⁹ Cf. Nasuti, “Identity”, 12-13.

- “Él hace justicia al huérfano y a la viuda, ama al extranjero y le da ropa y alimento. También ustedes amarán al extranjero, ya que han sido extranjeros en Egipto” (Dt 10,18-19).

Los israelitas leen en el Deuteronomio las recomendaciones que Moisés les había hecho de parte de Dios para cuando entraran a la tomar posesión de la tierra. Cuando trata hoy con los inmigrantes, Israel no puede permitirse olvidar la experiencia de sus propios orígenes como inmigrante, la que fundó su identidad y que ahora le es recordada por la presencia del inmigrante que tiene a su lado y en el que ha de reconocerse.

7. La identificación como principio educativo

Podríamos decir que esta memoria del éxodo va poniendo las bases para la educación, para ese aprendizaje permanente que todo miembro del pueblo de Israel tiene que hacer para configurarse con su identidad colectiva³⁰. Es un principio educativo básico que funda la configuración cultural. En el Pentateuco se usan numerosas frases como justificación o motivación de las leyes; pero estas dos mencionadas más arriba se refieren a la identidad histórica de Israel y usa los tiempos perfectos del verbo ser (“*has sido emigrante / has sido esclavo*”)³¹. Israel debe ser consciente de su propia experiencia como inmigrante y esclavo para que sepa tratar con delicadeza a los inmigrantes y esclavos, según esta misma sensibilidad. Este proceso de aprendizaje está en el corazón de esta pedagogía que la Toráh tiene en Israel.

La “opción por los pobres” es una consecuencia práctica de esa sensibilidad frente a los desequilibrios de poder en la sociedad que está inscrita en la identidad histórica de Israel. Se podría estudiar ese proceso

³⁰ Sin desconocer aquí la complejidad de este proceso de identificación, tal como lo indica Andrea Hojman. “¿Quién es Israel? Un abordaje antropológico a los procesos de construcción identitaria de ‘Israel’ en la historia deuteronomística”, *Revista Bíblica* 82, n. 1 (2020): 46-47.

³¹ Cf. Markl, “Israels Moral”, 331.

de educación de los niños (Dt 6,20-25) y del adulto (Dt 26,1-15) que se da en las celebraciones litúrgicas de Israel y constatar que, desde el niño hasta adulto, todos tienen que recordar y rememorar, recuperar esta *consciencia* de haber sido liberados y esta *obligación* de ser compasivos y solidarios con los que se encuentran hoy en la misma situación en la que ellos se encontraban al comienzo.

Y cuando tu hijo te pregunte el día de mañana:

– “¿Qué significan esas normas, esos preceptos y esas leyes que el Señor nos ha impuesto?”,

tú deberás responderle:

– “Nosotros fuimos esclavos del Faraón en Egipto, pero el Señor nos hizo salir de allí con mano poderosa. Él realizó, ante nuestros mismos ojos, grandes signos y tremendos prodigios contra Egipto, contra el Faraón y contra toda su casa.

Él nos hizo salir de allí y nos condujo para darnos la tierra que había prometido a nuestros padres con un juramento.

El Señor nos ordenó practicar todos estos preceptos y temerlo a él, para que siempre fuéramos felices y para conservamos la vida, como ahora sucede.

Y esta será nuestra justicia: observar y poner en práctica todos estos mandamientos delante del Señor, nuestro Dios, como él nos lo ordenó (Dt 6,20-25).

El *niño*, que todavía no se preocupa por las leyes (Dt 6,20), debe ser invitado a identificarse con el “nosotros” de Israel y con su ética mediante la narración de la experiencia del Éxodo (Dt 6,21-24): “Y será justo para nosotros si tenemos cuidado de cumplir todo este mandamiento ante YHWH nuestro Dios, como Él nos ha ordenado” (Dt 6,25). El israelita *adulto* unirá el recuerdo del éxodo con la confesión de su cumplimiento de las leyes (Dt 26,1-15). Igual que los mandamientos deben cumplirse “ante YHWH nuestro Dios” (Dt 6,25), la confesión de su observancia

se hace también “ante YHWH tu Dios” (Dt 26,5.13). El cumplimiento de la Torá en su conjunto aparece como una respuesta agradecida a la liberación divina³².

La primera autoidentificación colectiva –ni cómoda ni gloriosa – que va a escuchar un niño que se pregunte sobre su pertenencia a Israel, será: “*Esclavos fuimos* para el Faraón en Egipto” (Dt 6,21). Sin esta autoconsciencia, no hay identificación con el Éxodo³³.

El israelita adulto comenzará el resumen de su identidad histórica confesando: “Un arameo errante era mi padre; y bajó a Egipto y habitó allí como *inmigrante*, como un pequeño grupo” (Dt 26,5). Y sobre este fondo celebrará la fiesta de las Primicias junto a los extranjeros que residen entre ellos (26,12-13).

Las celebraciones litúrgicas en Israel tendrán siempre esa función de conmemoración y de compromiso. En ellas se ha de dar un aprendizaje y un ensayo de lo que implica ese proyecto de Dios para su pueblo. Así se manifiesta al final del Deuteronomio, cuando Moisés determina la enseñanza de la Torá para todo el pueblo en la celebración de la “Fiesta de los Tabernáculos”, cada siete años, en el “año de la remisión”:

Reúne al pueblo –hombres, mujeres y niños y también a los extranjeros que vivan en tus ciudades– para que la oigan y así aprendan a temer al Señor. su Dios, y a practicar cuidadosamente todas las palabras de esta Ley. También deberán oírla sus hijos, los que todavía no la conocen, para que aprendan a temer al Señor mientras ustedes vivan en la tierra que van a poseer después de cruzar al Jordán (Dt 31,12-13).

³² Cf. Markl, “Israels Moral”, 334.

³³ Cf. Markl, “Israels Moral”, 332-335.

El modo en que se introducen estas festividades en la legislación deuteronomica resulta muy significativo desde el punto de vista social³⁴. Indica que, en la fiesta de los Tabernáculos, “te alegrarás, tú y tu hijo y tu hija y tu esclavo y tu sierva y el levita y el extranjero y el huérfano y la viuda dentro de tus puertas” (Dt 16,14). Y recuerda que cada siete años se perdonarán las deudas (Dt 15,1-11). Sobre la base de esta experiencia social, y vivenciando precisamente esa alegría festiva que alcanza por igual a todo el pueblo libre ya de las deudas, la Torá debe ser recitada y enseñada a toda la asamblea del pueblo, incluidos los niños pequeños (Dt 31,10-13).

Perspectivas

Cuando se les ordena a los israelitas que actúen con compasión hacia quienes ahora se asemejan al Israel de la situación egipcia, no sólo se les está llamando a *recordar* su pasado por medio de sus acciones presentes, sino que también se les está invitando a *actuar* con compasión hacia quienes ahora se asemejan a aquel Israel oprimido. Y aquí entra en juego otra dinámica, una dinámica de *imitación de Dios*: se ordena a Israel que actúe de la misma forma en que Dios actuó con ellos³⁵. Es la misma pedagogía que Jesús pone en juego en el momento significativo de la última cena, anticipando su entrega pascual, cuando después de lavar los pies de sus discípulos les dice: “Han visto lo que yo he hecho con ustedes [...] Les he dado el ejemplo, para que hagan lo mismo que yo hice con ustedes” (Jn 13,12.15)³⁶. Así se prolonga ese movimiento compasivo

³⁴ Véase Braulik. “The Political Impact of the Festival. Biblical Statements”, *Skrif en Kerk / Verbum et Ecclesia* 20.2 (1999): 326-339.

³⁵ Nasuti, “Identity”, 16.

³⁶ Estudiando el entrelazamiento entre texto sagrado y praxis ritual, en las celebraciones del *pésaj* judío y de la Eucaristía cristiana, Dominik Markl muestra cómo estos ritos funcionan como vehículos de memoria cultural en las respectivas comunidades y transmiten una identidad colectiva más allá de las fronteras temporales, espaciales y sociales. “Memoria cultural y sacramento: el *pésaj* y la eucaristía como ritos de resiliencia”, *Revista Bíblica* 84 (2022): 67-68.

que tiene sus raíces en el corazón de Dios, alcanza su culmen en el acontecimiento Cristo y se condensa en la figura del Buen Samaritano³⁷.

Para la Iglesia, el desafío de conservar la identidad y continuar siendo relevante en el mundo actual requiere mantener viva la memoria de los propios orígenes, no olvidarse de dónde viene³⁸. Seremos siempre esclavos liberados, inmigrantes acogidos, pecadores perdonados por aquel Pastor que está dispuesto a dar la vida por las ovejas (Jn 10,11). Y solo así podremos ser testigos de su amor compasivo y redentor. La Iglesia es la comunidad que mira siempre al Traspasado (Za 12,10, Jn 19,35), la muchedumbre pastoreada por el Cordero (Ap 7,17) que fue degollado y que ahora está de pie ante el trono de Dios (Ap 4,6). Para ser Pastor, Él primero se hizo cordero. Y, sin dejar de ser cordero –como Cordero Pascual– se convirtió en Pastor y fuente de vida para las ovejas. Ese perfume del Pastor unge así a todo el rebaño. Es la experiencia renovada en cada Eucaristía, que hace de la comunidad que celebra una “Iglesia con olor a oveja” y de los ministros que la presiden, “Pastores con olor a oveja”.

³⁷ Jorge M. Blunda, “La opción preferencial por los pobres en la Biblia”, en *Comentario Bíblico Latinoamericano. I.*, ed. por Armando J. Levoratti (Estella: Verbo Divino, 2005), 217.

³⁸ En esta línea, Johannes B. Metz, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, (Santander: Sal Terrae, 2007) 233, aboga por un cristianismo que vaya más allá de su “anamnesis cultural” desarrollando también una “cultura anamnética”.

Bibliografía

- Assmann, Jan. *Religion and Cultural Memory: Ten Studies*. (Traducido por R. Livingstone). Stanford: Stanford University Press, 2006.
- Assmann, Jan. “Exodus and Memory”. En *Israel’s Exodus in Transdisciplinary Perspective. Text, Archaeology, Culture, and Geoscience*, editado por T. E. Levy, T. Schneider y W. H. C. Propp, 3-15. Heidelberg – New York: Cham, 2015.
- Auzou, George. *De la Servidumbre al Servicio*. Madrid: Fax, 1969.
- Bartor, Assnat. “Law and Narrative”, en *The Oxford Handbook of Biblical Law*. Editado por Pamela Barmash, 217-232. New York: Oxford University Press, 2019.
- Blunda, Jorge M. “La opción preferencial por los pobres en la Biblia”. En *Comentario Bíblico Latinoamericano.I*, editado por Armando J. Levoratti, 217-226. Estella: Verbo Divino, 2005.
- Braulik, Georg. “The Political Impact of the Festival. Biblical Statements”. *Skrif en Kerk / Verbum et Ecclesia* 20.2 (1999): 326-339.
- Davies, Philip R. *Memories of Ancient Israel. An Introduction o Biblical History – Ancient and Modern*. Louisville: Westminster John Knox, 2008.
- Erl, Astrid y Ansgar Nünning (eds.). *A Companion to Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook* (MCM 8). Berlin – New York: Walter de Gruyter 2008.
- Francisco. “Santa Misa Crismal” (28.03.2013)”. https://www.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130328_messa-crismale.html.
- Fredriksen, Paula. *Paul: the pagans’ apostle*. New Haven: Yale University Press, 2017.
- García López, Félix. “La Torá, un camino de vida”, en *La Torá. Escritos sobre el Pentateuco* (Monografías 58). Estella: Verbo Divino 2012, 345-361.

- García Yebra, Valentín. *Poética de Aristóteles*. Madrid: Gredos, 1974.
- Guijarro, Santiago. “La familia en el movimiento de Jesús”. *Estudios Bíblicos* 61 (2003): 65-83.
- Gil Arbiol, Carlos. *Pablo en el naciente cristianismo*. Estella: Verbo Divino, 2015.
- Gil Arbiol. “La Cruz y el imperio en el proyecto de Pablo. El contexto social de la innovación teológica”. *Revista Bíblica* 89 (2018): 201-240.
- Hojman, Andrea. “¿Quién es Israel? Un abordaje antropológico a los procesos de construcción identitaria de ‘Israel’ en la historia deuteronomística”. *Revista Bíblica* 82 (2020): 39-57.
- Juan Pablo II. “Discurso a la Pontificia Comisión Bíblica” (23.04.1993). https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1993/april/documents/hf_jp-ii_spe_19930423_due-anniversari.html.
- Kessler, Rainer. *Historia social del antiguo Israel*. Salamanca: Sígueme, 2013.
- Koehler, Ludwig y Walter Baumgartner. *The Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden – Boston: Brill 2001.
- Lemche, Niels Peter. “A social anthropology of biblical memory”. En *T&T Clark Handbook of Social Anthropology and the Hebrew Bible*, editado por Emanuel Pfoh, 373-393. London – New York: T&T Clark, 2023.
- Lohfink, Norbert. “Gottesvolk als Lerngemeinschaft. Zur Kirchenwirklichkeit im Buch Deuteronomium”. *Bibel und Kirche* 39 (1984): 90-100.
- Lohfink. “Beobachtungen zur Geschichte des Ausdrucks עַם הַיהוָה”. En *Studien zur biblischen Theologie* (SBAB 16). Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1993, 99-132.
- Lohfink. “Prolegomena zu einer Rechtshermeneutik des Pentateuch”. En *Das Deuteronomium* (ÖBS 23), editado por G. Braulik, 11–55. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2003.

- Marguerat, Daniel y Yvan Bourquin. *¿Cómo leer los relatos bíblicos? Iniciación al análisis narrativo*. Santander: Sal Terrae, 2000.
- Markl, Dominik. “Narrative Rechtshermeneutik als methodische Herausforderung des Pentateuch”. *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 11 (2005): 107-121.
- Markl. “Israels Moral der Befreiten. Zur Begründung der ‚Option für die Armen‘ in der geschichtlichen Identität Israels”. En *Mehr als Zehn Worte? Zur Bedeutung des Alten Testaments in ethischen Fragen* (Quaestiones Disputatae 273), editado por C. Frevel, 324-344. Freiburg im Brisgau: Herder, 2015.
- Markl. “Memoria cultural y sacramento: el pésaj y la eucaristía como ritos de resiliencia”. *Revista Bíblica* 84 (2022): 53–72.
- Meeks, Wayne A. “Why Study the New Testament?”. *New Testament Studies* 51 (2005): 155-170.
- Metz, Johannes B. Memoria passionis. *Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Santander: Sal Terrae, 2007.
- Moxnes, Halvor. *Poner a Jesús en su lugar*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2005.
- Moxnes. “Paisaje y espacialidad. Ubicación de Jesús”. En *Para entender el mundo social del Nuevo Testamento*, editado por D. Neufeld y R.E. DeMaris, 143-163. Estella: Verbo Divino, 2014.
- Nasuti, Henry P. “Identity, Identification, and Imitation: The Narrative Hermeneutics of Biblical Law”. *Journal of Law and Religion* 4 (1986): 9-23.
- Otto, Eckart. “Sozialgeschichte Israels. Probleme und Perspektiven”. *Biblische Notizen* 15 (1981): 87-92.
- Ricoeur, Paul. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. México: Siglo XXI, 2003.

- Schottroff, W. “Thesen zur Aktualität und theologischen Bedeutung sozialgeschichtlicher Bibelauslegung im Kontext christlicher Sozialethik” [1987]. En *Gerechtigkeit lernen. Beiträge zur biblischen Sozialgeschichte* (ThB 94), 1-4. Gütersloh: Gütersloher Verlag, 1999.
- Segovia, Fernando F. y Mary Ann Tolbert. *Reading from this place v I. Social Location and Biblical Interpretation in the United States*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1995.
- Ska, Jean Luis. *Introducción a la lectura del Pentateuco. Claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia*. Estella: Verbo Divino, 2001.
- Trebolle, Julio. “Historia y constitución del antiguo Israel”, *Sal Terrae* 72 (1984): 331-340.
- Weber, Max. “La «objetividad» cognoscitiva de la ciencia social y de la política social (1904)”. En *Ensayos sobre metodología sociológica*, 39-101. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.

Artículo presentado en 25.02.2024 y aprobado en 14.05.2024.

Jorge Blunda es nacido en 1960 y Presbítero de la Arquidiócesis de Tucumán (Argentina). Estudió Filosofía y Teología en Tucumán, y se especializó en Sagradas Escrituras en Roma y en Jerusalén. Es Doctor en Ciencias Bíblicas por el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Enseña en el Seminario Mayor de Tucumán, en la Universidad Católica de Córdoba y en la Pontificia Universidad Católica Argentina y, como profesor invitado, en la Universidad Pontificia de Salamanca. Es miembro del Consejo Asesor de diversas publicaciones científicas y director de Revista Bíblica. E-mail: jorgeblunda@uca.edu.ar; ORCID: 0000-0002-2215-0208.