

# La celebración de la Pascua y Acimos en la legislación del Antiguo Testamento\*

## UNIDAD Y DUALIDAD DE LA FIESTA PASCUA - ACIMOS

En las dos entregas precedentes hemos estudiado por separado la Fiesta de los Acimos y el sacrificio de la Pascua israelita. En esta última hemos analizado su origen nómada, anterior a la formación de Israel como pueblo, y su significación primitiva apotropaica. Cuando la fe religiosa de Israel "historiciza" el sacrificio pascual uniéndolo a los sucesos del Exodo, le confiere un valor transcendente de "memorial" perenne (Ex 12, 14) de aquella intervención milagrosa de Jahve en favor de su pueblo. De la Fiesta de los Acimos en cambio sólo hemos podido hacer ver, creemos que con justas razones, la imposibilidad de demostrar su origen y significado agrícolas partiendo del texto bíblico. Al hablar de esta fiesta, el A. T. aporta únicamente dos datos: la prescripción de comer panes no fermentados durante siete días y la vinculación institucional de este rito a la salida de Egipto. El primero es insuficiente para descubrir su verdadera motivación y significación primitivas; el segundo es una armonización teológica secundaria que comparte igualmente el sacrificio pascual. Por otro lado, el sentido obvio exegético de los pasajes del Lv y Dt referentes a esta fiesta desaconseja cualquier vinculación de la Fiesta de los Acimos con el ritual agrícola del comienzo de las siete semanas.

No intentamos en este capítulo definir directamente el carácter y sentido primigenios de la Fiesta de los Acimos. Ello no obstante podrá ser el resultado implícito de nuestro estudio. Buscamos simplemente descubrir los lazos, complejos y sutiles, que, dentro del culto israelita, han unido siempre el sacrificio pascual con la celebración de los Acimos. En nuestra opinión, el significado específico de la Fiesta.

---

\* Vid. "Est. Bíbl." 31 (1972) 17-42

de los Acimos sólo puede entenderse en su vinculación al rito Pascual.

Nos proponemos, pues, estudiar la primitiva relación que existió entre el rito pascual y la semana de los Acimos. ¿Son en su origen dos fiestas distintas, con un significado y motivación cúltricos independientes? O por el contrario, ¿se puede entender que se trata de una misma fiesta en cuyo ritual había dos momentos sucesivos de especial importancia, la celebración del rito pascual, a la que seguía luego una asamblea litúrgica en el santuario, fiesta a la que globalmente se llamó unas veces Acimos y otras Pascua? En este caso, ¿cómo se deberá valorar la distinción que entre ambas fiestas parecen presuponer los calendarios festivos del A. T.?

Estas preguntas nos obligan a estudiar la historia multiforme y polivalente de la Pascua y de la Fiesta de los Acimos en el culto israelita. Los textos del A. T. que fijan esta evolución, y que presentamos según su probable orden cronológico de composición, son los siguientes:

1. — Los calendarios del Elohista, *Ex 23, 14-18*, y del Jahvista, *Ex 34 18. 22-25*, que son los textos legislativos más antiguos.
2. — La perícopa “pre”-deuteronomica sobre los Acimos de *Ex 13, 3-10*.
3. — El calendario deuteronomico de *Dt 16, 1-8. 16*.
4. — El calendario incluido en las ordenanzas cúltricas de Ezequiel, *Ez 45, 21-22*.
5. — La perícopa narrativa de P sobre la institución de la Pascua, *Ex 12, 1-20. 28. 40-51*.
6. — La legislación de P sobre la Pascua y los Acimos, *Lv 23, 5-8*.
7. — El ritual cúltrico de P vigente en el Templo postexílico, *Num 28, 16-25*.
8. — A estos textos se puede añadir *Num 9, 1-14* en que, de forma narrativa, se justifica la celebración de la Pascua en el segundo mes.

Junto a estas perícopas legislativas, entran en consideración en este estudio los siguientes textos históricos:

1. — *Jos 5, 10-12*, que habla de la primera Pascua celebrada en Canán por los israelitas.
2. — *II Re 32, 21-23*, parl. *II Cron 35, 1-18*, que describen la Pascua celebrada por Josías.
3. — *Esd 6, 19-22*, donde se describe la primera Pascua que celebran los judíos en Jerusalén a su retorno del Exilio.

4. — *II Cron 30*, sin paralelo en el libro de los Reyes, donde se narra con detalle la Pascua del rey Ezequías celebrada en Jerusalén.
5. — Por último deberemos tener en cuenta, entre los documentos extrabíblicos, un papiro y dos óstraca de Elefantina alusivos a la Pascua que celebran los judíos allí residentes.

En lo que toca a la datación de los citados textos, particularmente los legales del Pentateuco, advertimos que no es nuestra intención el justificar en cada caso ni la pertenencia a determinada fuente literaria ni la cronología que se les atribuye. Este problema lo suponemos resuelto por los estudios de la crítica literaria. Nos atendremos, pues, a la cronología y división documentaria que generalmente siguen los autores reconocidos.

#### I. LA TESIS DE LAS DOS FIESTAS

Ya hemos dicho en la introducción de este trabajo (1) que Wellhausen recoge y formula la tesis de la distinción primitiva de las dos fiestas de primavera, tesis que sería repetida y aceptada casi unánimemente por los autores posteriores. La Pascua y los Acimos, dicen, son dos fiestas que tienen un origen y significado diferentes. La primera es de origen nómada y se celebró desde sus comienzos en la luna llena del mes de Abib, siendo un rito estrechamente ligado a la cría del ganado menor. La segunda, en cambio, es de origen agrícola y se celebraba en fechas más o menos próximas a la de la Pascua, siendo el calendario de las faenas del campo. Su rito estaba vinculado al comienzo de la siega de las mieses, pero, por ser de origen sedentario o cananeo, se celebraba en uno o varios santuarios, a diferencia de la Pascua que era un sacrificio doméstico. Estas dos fiestas sufrieron una transformación importante en cuanto a su significado cuando fueron aceptadas en el culto oficial de Israel, pues se las "historifica" refiriéndolas a la salida de Egipto. Sin embargo, el ritual de ambas sigue siendo distinto y sus respectivas celebraciones independientes hasta la reforma deuteronomista que las unifica. Los argumentos que se han aducido siempre para defender esta tesis, son principalmente cuatro:

1.º En los dos calendarios más antiguos de Israel, Ex 23, 15 (E) y 34, 18 (J), se menciona únicamente el *ḥag hammassôt* como el primero

(1) "Est. Bibl." 30 (1971) 239.

de los tres ḥaggim o fiestas de peregrinación anuales. La Pascua es silenciada. Este dato, confirmado por las disposiciones más tardías de P, es claro indicio de la diferente naturaleza e independencia mutua de ambas fiestas.

2.º Al centralizar el culto en el Templo de Jerusalén, la legislación deuteronomica, Dt 16, 1-16, se ve forzada a unir ambas fiestas en una sola. Con ello, la Pascua deja de ser una celebración en familia para convertirse en una "fiesta", ḥag, que se celebra en el Templo de Jerusalén, con lo que adquiere un relieve cúltilo preponderante en detrimento de la Fiesta de los Acimos. La Fiesta de los Acimos, en efecto, no es mencionada en la legislación deuteronomica sino al final, en el v. 16 de recapitulación, fuera pues del contexto donde expresamente se habla de la fiesta de la primavera, vv. 1-8. Un claro indicio de que la legislación deuteronomica unifica dos fiestas anteriormente independientes es el carácter literariamente compuesto de Dt 16, 1-8; sus incongruencias internas revelan la mano poco hábil de un redactor que amalgama sin gran acierto dos legislaciones distintas, la de la Pascua, vv. 1. 2. 4b-7, y la de los Acimos, vv. 3. 4a. 8.

3.º En el complejo histórico-narrativo Ex 12-13, de redacción fundamentalmente P, las ordenanzas relativas a la celebración de la Pascua, Ex 12, 1-20. 43-51, se encuentran textual y argumentalmente separadas de las prescripciones sobre los Acimos, Ex 13, 3-10. El valor de este argumento cuenta además en su favor con el hecho de que, según ya anteriormente hemos indicado, P recoge en la legislación sobre la Pascua una serie de usos y datos antiguos que anteriormente D había o suprimido o ignorado.

4.º Por último, la legislación sacerdotal de Lv 23, 5-8; Num 28, 16-25, sigue manteniendo la distinción litúrgica de las dos celebraciones: la Pascua se inmola en la tarde del 14 del mes 1.º, y la Fiesta de los Acimos comienza al día siguiente.

Más adelante, cuando estudiemos la evolución que ha sufrido la fiesta de la primavera en la legislación del A.T., nos referiremos en concreto al valor preciso que tienen estos argumentos. Señalemos no obstante, aunque sea anticipadamente, un índice inquietante de datos que se explican sólo con forzada dificultad supuesta la tesis de las dos fiestas primitivamente independientes. Los autores admiten unánimemente que estas dos fiestas tuvieron, desde sus orígenes, ciertos rasgos comunes. Las dos se celebraban aproximadamente en la misma fecha, el mes de Abib (Ex 12, 6. 18; 13, 5); las dos sufrieron, ya en época antigua, el mismo proceso de "historicización", convirtiéndose en memoriales de la salida de Egipto (Ex 12, 17. 27; 13, 3-5); las dos en fin, incluían, como nota ritual común y obligatoria, el mandato de comer

panes ácimos (Ex 12, 8). Tal coincidencia en rasgos que se suponen antiguos y esenciales en ambas fiestas nos suscitan la sospecha de si la Pascua y los Acimos no habrán tenido desde siempre una mutua vinculación que explique su fisonomía cáltica semejante.

## II. ESBOZO DE UNA HIPÓTESIS

Analicemos de comienzo los *tres elementos* de que consta la fiesta de primavera, para mejor entender luego el modo cómo habrá que concebir su coordinación y distinción.

El primer elemento es la inmolación pascual que tuvo lugar siempre en la noche de luna llena del primer mes de Primavera (2). Su legislación está recogida principalmente en Ex 12, 3-13. 21-23. 43-49; Dt 16, 1-2. 5-7.

El segundo elemento es la Fiesta de los Acimos, el *ḥag hammaṣṣôt*, atestada en los viejos calendarios predeuteronomícos y que desaparece prácticamente en la legislación deuteronomíca, salvo una mención en el v. final recapitulatorio, Dt 16, y que, según el contexto, se refiere a la Pascua del v. 1. El término *ḥag hammaṣṣôt* vuelve a aparecer en la legislación de P, Lv 23, 6, referido a una celebración distinta de la Pascua.

El tercer elemento son los siete días durante los cuales se debía comer panes ácimos. Nótese que este rito, prescrito en todos los textos más o menos relacionados con la Fiesta de los Acimos, subsiste también en la legislación deuteronomíca, a pesar de que, como hemos dicho, aquí no se hable de tal fiesta.

Examinemos el primer elemento, la Pascua. Lo que es chocante en su celebración es que no suponga ni esté vinculada a una fiesta propiamente dicha (*mo'ed*), es decir, a una fecha de liturgia solemne, ni siquiera a un *ḥag* o fiesta de peregrinación al santuario. Su significado es más restringido. La Pascua es ante todo un rito o "servicio" religioso (*abodah*), Ex 12, 25; 13, 5, que "se hace" (*ásah*), Ex 12, 48; Dt 16, 1, o que se "inmola" (*šâhat pesah*), Ex 12, 21. La Pascua es un sacrificio (*zebah pesah*), Ex 12, 27, y su nombre puede incluso usarse como designativo de la víctima como tal, Dt 16, 1. La expresión de Ex 34, 25: *ḥag happâsah*, como diremos más adelante, es una adición redaccional del Deuteronomista.

En la expresión *ḥag hammaṣṣôt*, que señalábamos como segundo elemento, conviene distinguir entre el *ḥag* propiamente dicho y los

(2) R. DE VAUX, *Les Sacrifices de l'Ancien Testament*, pp. 16-18.

Acimos. La palabra *ḥag* en el A.T. tiene un significado que ha evolucionado en la medida en que evolucionaron las instituciones cúllicas de Israel. En el momento de la centralización del culto en Jerusalén servía para designar las tres peregrinaciones anuales al Templo, convertido en santuario único permitido. Antes de la centralización designaba las tres asambleas cúllicas del año mencionadas en los calendarios predeuteronomícos. Estas asambleas, sin embargo, podían tener lugar en los santuarios de provincia, no necesariamente en el Templo de Jerusalén. En todo caso, el término *ḥag* significó siempre la reunión de una comunidad más numerosa que la de la familia en un lugar en que Jahve ha dejado constancia perenne de su nombre (Ex 20, 24) y está presente por los símbolos cúllicos. El “comparecer ante Jahve” fue en todo tiempo un elemento esencial del *ḥag* (cf. Ex 23, 17; 34, 23; Dt 16, 16), aunque esto se podía lograr o realizar de varias maneras, incluso en la tienda de la reunión (*'ohel mó'ed*) en la época nómada, Lv 1, 5. Podemos pensar que estas reuniones cúllicas no tuvieron en su origen las considerables dimensiones que habrían de tener más tarde las peregrinaciones a Jerusalén. El pueblo se reunía para tomar parte en una acción cúllica común y hasta es posible, según hemos ya indicado (3), que la palabra *ḥag* en su origen se emplease para designar ciertos momentos de la acción litúrgica, concretamente las danzas procesionales, más que la reunión misma o la peregrinación que la precedía. Estos *ḥaggim* implicaron siempre, al menos desde la sedentarización de Israel en el país de Canán, ofrendas para el holocausto y sacrificios comunes. Notemos además que el significado de *ḥag* es distinto del de *mó'ed*, término éste que en castellano podríamos traducir por “fiesta” en un sentido amplio. *Mó'ed* en singular significa el lugar o la fecha convenida para una asamblea religiosa (cf. Gn 17, 21; 21, 2; Ex 23, 15; 34, 18; Lv 23, 4; Num 9, 2. 3. 7. 13; 28, 2, etc). En plural en cambio, (*mó'edim*) tiene un valor más genérico y puede significar cualquier tipo de asamblea litúrgico-festiva (cf. Lv 23, 4. 37. 44; Num 10, 10; 15, 3; 29, 39). La traducción, por tanto, en español de *ḥag* por fiesta no está exenta de equivoco.

Por último, la semana de los Acimos, para la cual el A.T. señala como rito peculiar el comer panes ácimos durante siete días. Kutsch ha señalado con toda justeza que es difícil ver en este rito un motivo específico para celebrar un *ḥag* (4). Los ácimos se comen en casa (cf. Ex 12, 19; 13, 6; Dt 16, 4), y, en este aspecto, esta costumbre se asemeja a la celebración pascual, de carácter también doméstico. Por otro lado, el rito de los Acimos proviene del mismo prurito de pureza

(3) Cf. “Est. Bíbl.” 31 (1972) 25 nota 24.

(4) E. KUTSCH, *Erwägungen zur Geschichte der Passahfeier und des Massotfestes*, ZThK, 55 (1958) 1-35.

ritual que distingue a la Pascua. Segal explica la semana de los Acimos como un rito de renovación de primavera, una interrupción de continuidad con la antigua levadura, por miedo a contraer un posible contagio (5). Es una explicación seduciente que no exige un contexto agrícola para la Fiesta de los Acimos y que sitúa esta fiesta en un ámbito familiar. En todo caso, repetimos, no se ve la necesidad de tener que acudir al santuario para celebrar una fiesta cuyo rito o tema fundamental consistiese en comer panes ácidos. ¿Cómo ir a "alegrarse delante de Jahve" comiendo "el pan de aflicción"? (Dt 16, 3). En principio no parece que haya dificultad en admitir que la semana de los Acimos estuviese vinculada al ritual de la Pascua y no precisamente al ḥag que se celebraba en esta ocasión. En tal caso, en la expresión ḥag hammaṣṣôt habría que retener una significación mínima: la coincidencia de un ḥag con la semana de los Acimos. Con otras palabras, en la frase ḥag hammaṣṣôt, el segundo término no significaría el objeto o motivo central que se conmemoraba litúrgicamente en el ḥag, sino un circunstancia temporal (el ḥag se celebraba "dentro" de la semana de los Acimos) que da el nombre a la fiesta.

¿Puede decirse que entre estos tres elementos, la Pascua, la semana de Acimos y el ḥag, hay una incompatibilidad de principio? No, a condición de que el ḥag no tuviese lugar al mismo tiempo que la celebración pascual, si es que ésta, como es admitido, tenía un carácter doméstico. Es perfectamente normal que los miembros de una misma familia o comunidad tribal, una vez celebrada la inmolación doméstica de la víctima pascual, fuesen luego al santuario a celebrar un culto en asamblea festiva, en el que conmemorarían litúrgicamente el aniversario de la salida de Egipto.

Tal debió ser el orden de cosas de la liturgia jerosolimitana en una época relativamente tardía, según lo da a entender la legislación sacerdotal de Lv 23 y Num 28. La Pascua se celebraba entonces en la tarde del día 14 y durante la noche siguiente. La inmolación la realizaban los sacerdotes en el Templo, pero el banquete pascual debió celebrarse en familia en casas particulares. Al día siguiente, el 15, comenzaba el ḥag hammaṣṣôt, asistiendo todo el pueblo al oficio litúrgico y sacrificios solemnes que se hacían en el Templo. Pero esto, repetimos, es un estadio tardío de la fiesta que supone a toda la comunidad reunida en Jerusalén desde la tarde del día de Pascua. Antiguamente, cuando la Pascua se celebraba en familia, cada uno en su casa, resultaba imposible que todo el pueblo se reuniese al día siguiente en el Templo o en el santuario, dadas las grandes distancias que había que salvar. No es pues absolutamente necesario el pensar que el ḥag ocurriese antiguamente al día siguiente de la Pascua. Esta

---

(5) B. SEGAL, *The Hebrew Passover...*, p. 180.

disposición sólo pudo ponerse en práctica con ocasión de la reforma deuteronomica o del restringido número de los que vuelven del desierto, cuando toda la comunidad judía se congregaba en Jerusalén en la tarde de la Pascua.

El *ḥag* de los tiempos antiguos era probablemente una visita al santuario local que se hacía en uno de los días de la semana de Acimos, siendo ésta quizá la razón por la que tal fiesta entra en los calendarios cálticos con el nombre de *ḥag hammaṣṣôt*. El que los calendarios Elohista (Ex 23, 15) y Jahvista (Ex 34, 18) no mencionen la Pascua, se debe probablemente a que éstos pretenden únicamente señalar las tres asambleas cálticas anuales que se celebran “ante Jahve”, es decir, en el santuario; la Pascua, por ser un rito familiar, no cabe en tales disposiciones.

Los tres calendarios litúrgicos más antiguos determinan las fechas de las fiestas de las Semanas y de los Tabernáculos con referencia a las sesiones agrícolas (cf. Ex 23, 16; 34, 22; Dt 16, 9s. 13). Si la fecha de la fiesta de primavera carece de tal referencia es porque, como ya hemos dicho, carecía de todo significado agrícola. ¿Cómo pues determinar el día o tiempo de su celebración? ¿Refiriéndola a la Pascua? Siendo ésta un rito doméstico, ajeno al santuario y no pudiéndose celebrar el *ḥag* que le seguía en un día determinado por razones prácticas (la distancia al santuario no era igual para todos), el pueblo, y con él los calendarios, dieron en llamar *ḥag hammaṣṣôt* a la visita al santuario que tenía lugar dentro de la semana siguiente a la Pascua en que se observaba el precepto de comer panes ácimos.

Entendida así la relación entre la celebración pascual y la semana de los Acimos, queda claro cual fue el motivo por el que la legislación deuteronomica centralizó la Pascua. De lo que se trataba era de centralizar en el Templo de Jerusalén la celebración de las tres fiestas anuales, declarando inhábiles para tales fines los santuarios de provincia, expuestos al culto idolátrico. Tal medida, en lo que se refería al *ḥag hammaṣṣôt*, corría el riesgo de no llegar a cumplirse nunca mientras la Pascua siguiese manteniendo su carácter doméstico, porque el pueblo, por la fuerza de la costumbre, hubiese continuado acudiendo a los santuarios locales de su devoción como en tiempos antiguos. Y así es como la Pascua se convierte en el elemento principal del *ḥag hammaṣṣôt*, que incluso cambia de nombre para llamarse simplemente *La Pascua* o *ḥag happâsaḥ*, y el sacrificio pascual desciende al rango de sacrificio ordinario de comunión del Templo.

La explicación que proponemos es, naturalmente, una hipótesis que habrá que verificar en la medida de lo posible. Examinaremos primero la tradición deuteronomica y sacerdotal. Entre ambas media una evolución en la Fiesta de los Acimos que se puede detallar con facilidad.

La reconstrucción de la fiesta en la época de los antiguos calendarios es mucho más difícil; en este punto tendremos que restringirnos a conjeturas probables, pero inverificables.

### III. LA TRADICIÓN DEUTERONÓMICA

#### 1. Dt. 16, 1-8.

La legislación deuteronómica recogida en Dt 16, 1-8 referente a la Pascua procede en este orden:

- v. 1 — Mandato de celebrar la Pascua en el mes de Abib. Motivación: es el memorial de la salida de Egipto (cf. Ex 23, 15; 34, 18).
- v. 2 — Cualidades requeridas en la víctima: puede ser de ganado mayor o menor. La Pascua debe celebrarse en Jerusalén (1.ª mención).
- v. 3 — Mandato de guardar los siete días de ácidos. Motivación: en recuerdo de los panes no fermentados que se comieron a la salida de Egipto (cf. Ex 12, 39).
- v. 4 — Prohibición de guardar levadura en el territorio (6). La víctima pascual debe ser consumida por entero antes de la mañana siguiente.
- v. 5-6a — Segunda mención de que la Pascua se celebre en Jerusalén.
- v. 6b — Sacrifíquese la Pascua al atardecer, cuando cae el sol.
- v. 7a — Tercera mención de celebrar la Pascua en Jerusalén. La víctima se comerá cocida.
- v. 7b — Celebrada la Pascua durante la noche, el pueblo volverá a sus casas al día siguiente por la mañana.
- v. 8 — Conclusión. Los ácidos se han de comer durante siete días; el 7.º es día de reunión litúrgica ('aşeret) y de reposo.

Algunos pasos en esta legislación son contradictorios entre sí. Existe, p. ej., una contradicción latente entre las disposiciones de los

(6) Esta prohibición está tomada literalmente de Ex 13, 7, donde sin embargo se distingue con mayor claridad el doble aspecto de esta ordenanza que prohíbe simultáneamente guardar levadura en las casas particulares (lekhâ) y en todo el territorio (be kol gebulekâ). Más explícito aún aparece el carácter doble de esta prohibición en P, quien especifica: "en vuestras casas" (Ex 12, 19) y "en vuestros lugares de residencia" (Ex 12, 20).

vv. 7 y 8b. En este último se presupone que los asistentes a la Pascua se quedan en Jerusalén durante toda la semana de los Acimos para celebrar la “aşeret” del último día. En el v. 7, en cambio, se ordena expresamente a los asistentes que retornen a sus casas al día siguiente por la mañana, una vez celebrado el sacrificio pascual. Parecida contradicción se observa en las normas dadas en los vv. 3 y 4. La víctima debe ser consumida por entero sin guardar nada de ella para el día siguiente (v. 4); antes, sin embargo, se había dicho (v. 3) que los panes ácidos se coman durante siete días “con ella”, es decir, con la carne de la víctima pascual (7).

Estas razones críticas, unidas al hecho de que éste sea el único texto del A.T. en que aparecen juntas la Pascua y la Fiesta de los Acimos, han hecho ver a muchos autores en esta legislación dos documentos literarios armonizados por un redactor, uno referente a la Pascua, vv. 1. 2. 4b-7, y otro a la Fiesta de los Acimos, vv. 3. 4a. 8. Entre estos autores, la mayoría defienden que el texto primitivo del Deuteronomio hablaba solamente de la Pascua, siendo añadidos posteriormente los vv. relativos a los Acimos (8). En efecto, el texto de II Re 23, 21-23, que presenta a Josías dispuesto a cumplir todas las ordenanzas escritas en el “libro de la Alianza” (el Deuteronomio), sólo hace referencia a la celebración de la Pascua, y esto con una frase tomada casi literalmente de Dt 16, 1 (9). Otros autores, en cambio, aceptando la división de vv. antes propuesta, afirman que el texto añadido redaccionalmente es el de la Pascua (10), puesto que el v. 16, en que se recapitula la legislación de las tres fiestas, nombra expresamente el “hag hammaşôt” y silencia la Pascua.

Nosotros pensamos que se puede y se debe defender el carácter literariamente unitario de Dt 16, 1-8 (11). Tanto la legislación sobre la Pas-

(7) La expresión hebrea *'akal 'al*, lit. “comer sobre” o “comer encima”, es una construcción idiomática que en castellano se traduce por “comer con”; cf. Lv 19, 26 y I Sam 14, 32; “comer (la carne) con sangre”; Ex 12, 8: “comer la carne con hierbas amargas”.

(8) Pueden verse las referencias a los diversos autores que defienden esta opinión en B. SEGAL, *The Hebrew Passover...*, p. 203, y en M. CALOZ, *Exode XIII, 3-16 et son rapport au Deutéronome*, RB, 75 (1968) 55, nota 181.

(9) Compárese Dt 16, 1: “celebra una Pascua en honor de Jahve tu Dios” (*'asytá pesah layhwh 'elohékâ*), con II Re 23, 21: “celebrad una Pascua en honor de Jahve vuestro Dios” (*'asû pesah layhwh 'elohékem*).

(10) Tal es la opinión de N. M. NICOLSKY, *Pascha im Kulte des jerusalemischen Tempels*, ZAW, 45 (1927) 171-190, a quien sigue M. CALOZ, o. c., p. 56 s.

(11) Igual opinión defiende P. Zerafa: “...el texto deuteronomico primitivo contenía la prescripción sobre los panes ácidos. Por consiguiente, si hubiese que escoger entre la Pascua y los panes ácidos habría más bien que estar por estos últimos. Pero no es necesario hacer esta elección. Ambos textos pueden mantenerse dentro del marco del texto original deuteronomico” (P. ZERAFA, *Passover and Unleavened Bread*, “Angelicum”, 41 (1964) 248).

cua como la mención de los Acimos pertenecen al primitivo cuerpo deuteronomico, que no hace con ello sino explicitar una unión litúrgica que existía de otro modo desde antiguo. Nosotros concebimos la historia literaria de este pasaje de la siguiente manera. El autor adopta como documento básico para la composición de Dt 16, 1-8 el esquema y formulaciones referentes a los Acimos de los antiguos calendarios Ex 23, 15 y 34, 18 y sobre todo el texto pre-deuteronomico Ex 13, 3-10 (12). A esto añade, por los motivos que ya hemos explicado anteriormente, una legislación nueva sobre la Pascua, que obliga a celebrarla en el Templo de Jerusalén. La novedad, en efecto, de esta inclusión de la Pascua en el calendario litúrgico estriba, no en que ahora por primera vez queden unificadas dos celebraciones cúllicas que antes eran independientes, sino en privar a la Pascua de su carácter doméstico, convirtiendo la Pascua en un *ḥag*.

Contra esta unidad literaria primitiva de Dt 16, 1-8 no obstan las incongruencias internas del texto anteriormente expuestas. La contradicción existente entre los vv. 3 y 4, dice P. Zerafa, "desaparece si admitimos que el Deuteronomista considera los dos ritos (la celebración pascual y los siete días de Acimos) como una sola celebración litúrgica" (13). La segunda dificultad, que consistía en la colisión existente entre el v. 7, que ordena el retorno del pueblo a sus casas al día siguiente de la Pascua, y el v. 8, que presupone su presencia durante toda la semana para asistir a la asamblea del 7.º día, cae por sí misma si consideramos el v. 8 como una glosa añadida por un redactor imbuido en la temática legislativa de P. (14). Las razones que a nuestro entender demuestran el carácter redaccional secundario del v. 8 son las siguientes:

1.º La distinción que se hace aquí entre seis días ordinarios y un 7.º con asamblea festiva se repite en la legislación P de la Fiesta de los Acimos (Lv 23, 8; Num 28, 16. 25). Por el contrario, los viejos calendarios (Ex 23, 15; 34, 18), a quienes sigue la tradición deuteronomica en Dt 16, 3. 4, solamente hablan de siete días durante los cuales se debe comer panes ácimos.

2.º El precepto del reposo sabático que señala el v. 8 para el 7.º día es desconocido tanto en los antiguos calendarios como, dentro de este mismo texto deuteronomico, en la legislación sobre la Fiesta de los Tabernáculos, que también se celebra durante siete días (vv. 13 ss.).

(12) V. sobre la datación del texto Ex 13, 3-13, *infra*, p. 307.

(13) P. ZERAFA, *Unleavened Bread...*, p. 249.

(14) Dt 16, 8 es juzgado como una glosa de P, entre otros, por G. BEER, *Pesachim (Ostern). Text. Übersetzung und Erklärung*, Giessen, 1912, p. 30: "den Einfluss Ps verratender Einschub", y por C. STEUERNAGEL, *Deuteronomium*, HKom. zum. AT, I, 3, Göttingen 1960, p. 59: "Dt 16, 8 den Sprachgebrauch des P zeigt".

Aparece, en cambio, en el Documento Sacerdotal (Lv 23, 8; Ex 12, 16), y por cierto formulado en términos muy parecidos a los de Dt 16, 8 (15).

3.º El término “aseret”, empleado en el v. 8 para nombrar la asamblea litúrgica del pueblo en el 7.º día, lo usa también P refiriéndose a la asamblea religiosa del día 8.º (supernumerario) de la Fiesta de los Tabernáculos, Lv 23, 36; Num 29, 35 (cf. Nehm 8, 18: II Cron 7, 9) (16). Es, pues, imaginable que su ocurrencia en este v. 8 (única vez en todo el Deuteronomio) indique su posible proveniencia de un redactor sacerdotal, autor de esta glosa.

Suprimido el v. 8, la disposición del v. 7 de que todos vuelvan a sus casas al día siguiente de la celebración pascual no sólo no es inconcebible, sino que parece reflejar el modo primitivo de celebrar los siete días de los Acimos. Muy probablemente, en un principio la visita al santuario, el *ḥag*, sólo duraba un día y el pueblo volvía luego a sus casas absteniéndose de comer pan fermentado durante siete días. Hay que hacer notar que la legislación del A.T. indica claramente el carácter doméstico del rito de los Acimos. En Ex 12, 19 s. se dice: “No habrá levadura en vuestras casas durante siete días; quienquiera que coma pan fermentado, sea forastero o natural del país, será exterminado de la comunidad de Israel. No comeréis pan fermentado en *todos los lugares donde habitéis*”. Esta prohibición se repite en Ex 13, 7 y Dt 16, 4, donde se alude en forma igualmente expresa a las casas y a todo el territorio de Israel como los lugares en que se ha de observar el precepto de no comer panes fermentados.

Las razones hasta aquí expuestas, al mismo tiempo que evidencian el carácter redaccional y secundario del v. 8, nos descubren la primitiva unión que existió entre la celebración de la Pascua y el *ḥag hammaṣṣôt*. Siendo los dos ritos domésticos, ambos estarían esencialmente vinculados, toda vez que el banquete pascual incluía obligatoriamente los panes ácimos, cf. Ex 12, 8.

Desglosado el v. 8 de la primitiva legislación deuteronómica sobre la Pascua, los elementos específicos de esta fiesta en Dt 16, 1-7 son:

*Primero.* La celebración de la Pascua y los siete días de los Acimos forman una unidad festiva. Ambos comienzan en el mismo día. La

(15) Compárese Dt 16, 8: “lô' ta'aseh mela'kah”, con Ex 12, 16: “kôl mela'kah lô' ye áseh”.

(16) Dado que la palabra “aseret” aparece también en textos no sacerdotales significando asambleas de diferente carácter (cf. II Re 10, 20; Is 1, 13; Joel 1, 14; 2, 15; Amós 5, 21; Jer 9, 1), no parece que ni en Dt 16, 8 ni en Lv 23, 36 (= Num 29, 35) deba traducirse por “asamblea de clausura”, como hacen algunos autores, aunque de hecho coincida con el último día de los Acimos y de los Tabernáculos. Los Rabinos, sin embargo, llamaron a la Fiesta de las Semanas la “Aseret de la Pascua”, es decir, la festividad de clausura de las solemnidades pascales, cf. FL. JOSEFO, *Antiquit.*, III, 10, 6, y en la Mishna, el tratado *Ḥagirah*, II, 4.

Pascua se celebra en el mes de Abib (v. 1) por la tarde, a la caída del sol (v. 6); ese mismo día se cuenta ya como el primero de los siete que dura la observancia de los ácidos (v. 4).

*Segundo.* El rito fundamental de la fiesta es el sacrificio pascual, hasta el punto que el legislador la llama simplemente "Pascua" (v. 1; cf. II Re 23, 21), aludiendo además tres veces a la inmolación pascual (vv. 2. 5. 6). La denominación *ḥag hammaṣṣôt* de los antiguos calendarios no aparece en los vv. 1-8, pero sale en el v. 16, que es una cláusula común para los tres *ḥaggim*, habiéndola por tanto que identificar con la Pascua del v. 1. Subsiste no obstante la prescripción de los siete días de los ácidos, repetida en los vv. 3. 4.

*Tercero.* El legislador deuteronomista ordena insistentemente que la Pascua se celebre únicamente en Jerusalén, el único lugar de culto autorizado por Jahve, vv. 2. 5. 6. 7.

*Cuarto.* La Pascua queda así asimilada a los sacrificios comunes que tenían lugar en el Templo. Se debe cocer la víctima pascual (v. 7), igual que se hacía con los sacrificios ordinarios de comunión (cf. Lv 8, 31; Ex 29, 31) pudiendo ofrecerse reses de ganado mayor o menor (v. 2), praxis que se seguía también en los sacrificios de comunión y holocaustos (17).

## 2. *Los Ácidos en la narración de la institución de la Pascua, Ex 12, 15-20.*

En el complejo narrativo Ex 12-13, donde se cuenta la salida de Egipto de los israelitas y la institución de la Pascua, la legislación de los ácidos se repite en dos pasajes: Ex 12, 15-20 y 13, 3-10. Ya hemos dicho que la independencia literaria de estos dos textos es uno de los argumentos invocados para defender la distinción primitiva de la Pascua y de los Ácidos como fiestas independientes. Pensamos, sin embargo, que la composición literaria de estos dos capítulos no ofrece ningún valor probativo en este aspecto, debido a su carácter de género mixto, a la vez legislativo e histórico. Sin duda alguna, la inmolación de la víctima y el rito de sangre constituyen en ellos el tema central dentro de la gran narración de la salida de Egipto. Parece, pues, lo más natural que el Sacerdotal, que es el autor u ordenador final de estos capítulos, encontrase en el cap. 12, donde se describe la institución de la Pascua, el lugar más adecuado para incluir la legislación concerniente a este rito. Por el contrario, no se ve qué relación espontánea pueda

(17) Cf. R. DE VAUX, *Les Sacrifices...*, pp. 28 ss.

tener con esta narración el precepto o costumbre de comer panes ácidos durante siete días. Ciertamente que algunos textos (p. ej. Ex 12, 34. 39; Dt 16, 3) relacionan la institución de los Acimos con la salida de Egipto. Pero esta motivación histórica es claramente tardía y artificial. Quizá, pues, sea ésta la razón por la que la legislación sobre los Acimos, repitiendo substancialmente lo ya prescrito en Ex 12, 15-20, haya sido incluida en Ex 13, 3-10, distorsionando el contexto y la línea narrativa del capítulo.

Dentro de la narración de la primera Pascua, el redactor sacerdotal reserva el pasaje Ex 12, 15-20 para las prescripciones que han de regular la semana de los Acimos. Lo que nos interesa resaltar en él es su dependencia de la legislación deuteronomica. En una y otra se cumple el mismo esquema con un ritmo argumental idéntico:

- 1.º Mandato de observar los Acimos: Dt 16, 1a = Ex 12, 17a.
- 2.º Motivación: la salida de Egipto: Dt 16, 1b = Ex 12, 17b.
- 3.º Los siete días de Acimos: Dt 16, 3. 4 = Ex 12, 18.
- 4.º Prohibición de guardar levadura en casa y en todo el territorio: Dt 16, 4 = Ex 12, 19.

Junto a este paralelismo de forma cabe señalar como más inmediata la coincidencia en la materia legislada. Según Ex 12, 18, la semana de los Acimos empieza en la tarde del día 14, al mismo tiempo que la celebración de la Pascua (cf. v. 6), tal y como había quedado ya legislado en Dt 16, 6. Este comienzo común de la Pascua y Acimos está en perfecta consonancia con el v. 17, donde los Acimos reciben la misma motivación histórica que la Pascua en el v. 27, es decir, el ser el memorial de la salida de Egipto. Es, pues, forzoso concluir que en este pasaje sacerdotal, lo mismo que en la legislación deuteronomica, la Pascua y los Acimos siguen unidos en una misma celebración, gravitando sobre el rito pascual toda la importancia de la fiesta. La vieja costumbre, recogida por P en Ex 12, 8, de comer la Pascua con panes ácidos confirma y garantiza esta conclusión.

Lo dicho nos permite además aclarar el paralelismo de los vv. 14 y 17 en Ex 12.

v. 14. Será este día memorable para vosotros y lo celebraréis como fiesta en honor de Jahve (ḥag layhwh) de generación en generación. Decretaréis que sea fiesta para siempre.

v. 17. Y guardaréis los Acimos porque en este mismo día saqué yo a vuestros ejércitos de la tierra de Egipto. Guardaréis este día de generación en generación como institución perpetua.

El v. 14, en que se ordena observar "este día" como un *ḥag* en honor de Jahve, es, según B. Segal, la frase introductoria a la legislación sobre los Acimos que sigue a continuación, vv. 15-20 (18). No se ve, sin embargo, ninguna razón para ello. Este versículo es la cláusula natural del texto precedente sobre la celebración pascual, y así lo entienden generalmente los autores. Por consiguiente, estos dos vv. se refieren a una misma solemnidad religiosa celebrada en *este día* (*hayyôm hazzeh*), llamada Acimos en el v. 17 y entendida como Pascua en el v. 14.

Advirtamos el término "*ḥag*" en el v. 14. Referirse con él a la Pascua ¿no es una clara señal de influencia deuteronomista que nos recuerda el "*ḥag happâsaḥ*" de Ex 34, 25, expresión entendida comúnmente como de proveniencia deuteronomica? Hay que señalar además que P evita en este pasaje la distinción entre la celebración pascual y la Fiesta de los Acimos, expuesta con evidencia en Lv 23. En el v. 17 esperaríamos encontrar la fórmula de los viejos calendarios: "observaréis la Fiesta de los Acimos" (*wešemartem 'et ḥag hammaššôt*). Si no lo hace, sino que se conforma con la fórmula más breve: "observaréis los Acimos" (*wešemartem 'et hammaššôt*), es porque el legislador sacerdotal reserva la expresión "*ḥag hammaššôt*" para la solemnidad litúrgica del día siguiente a la Pascua (Lv 23, 6; Num 28, 17), y aquí se trata de una celebración de los Acimos que coincide con la fecha de la Pascua.

Creemos que las razones anteriormente dadas demuestran que la legislación de P sobre los Acimos en Ex 12, 15-20 depende directamente de la legislación deuteronomica Dt 16, 1-7. En ambas la semana de los Acimos está directamente ligada al ritual de la Pascua. La "Pascua" (Dt 16, 1), que se celebra "en la tarde del primer día" (Dt 16, 4), se identifica realmente con la celebración de los "Acimos" (Ex 12, 17) que comienza "el día 14 por la tarde" (Ex 12, 18), entendiéndose que los panes ácimos que se comen con la víctima pascual (Ex 12, 8) caen bajo el precepto de abstenerse de pan fermentado durante siete días. Así pues, la semana de los Acimos incluye la tarde del día 14 según Ex 12, 18; de la misma manera en Dt 16, 3, los ácimos que se comen durante una semana son la continuación orgánica del banquete pascual: "durante siete días no comerás con ella pan fermentado; comerás ácimos con ella" (la víctima) (19).

(18) B. SEGAL, *The Hebrew Passover...*, p. 175, nota 8.

(19) Según de Vaux (*Les Institutions...*, II, pp. 387 s.), algunos autores han invocado el pasaje de Jos 5, 10-12 para defender la unidad primitiva de la Pascua y de los Acimos, pues en él se dice que los israelitas comieron los Acimos en el mismo día que celebraron la Pascua en el santuario de Gilgal. Se trata sin embargo de un texto crítica y literariamente inseguro, según hemos indicado anteriormente.

### 3. La legislación de los Acimos en Ex 13, 3-10.

El texto que pasamos a considerar, Ex 13, 3-10, suele ser atribuido, por su léxico y giros característicos, a un redactor deuteronomista (20). M. Caloz ha dedicado recientemente un estudio preciso a esta perícopa en el que analiza concienzudamente su vocabulario, fórmulas y contenido legal (21). La conclusión a que llega Caloz, como ya lo había previamente sugerido Lohfink (22), es que Ex 13, 3-10 es un texto "pre" —o "proto"— deuteronomico. Si esta conclusión es válida (la extrema justeza con que Caloz ha llevado sus análisis parece garantizarla), resulta claro que la legislación de Dt 16, 1-7 sobre la Pascua y Acimos no nace en forma inesperada y explosiva, sino que es el resultado de un proceso de legislación litúrgica que culmina definitivamente en la reforma centralista del Deuteronomio.

Señalemos los puntos de contacto de Ex 13, 3-10 con la tradición deuteronomica. Encontramos aquí de nuevo el mismo esquema o "pat-tern" literario de los antiguos calendarios, tal y como fueron ampliados en la legislación de Dt 16, 1-4 y Ex 12, 17-20.

- 1.º Mandato de observar los Acimos, v. 3a.
- 2.º Motivación: la salida de Egipto, vv. 3b-5.
- 3.º Los siete días de Acimos, vv. 6-7a.
- 4.º Prohibición de guardar nada fermentado, v. 7b.

En los vv. 8-9 se añade a modo de complemento una instrucción catequética que explica el sentido de "memorial" que tiene la celebración de los Acimos.

Aunque esta legislación no se refiere sino a la semana de los Acimos, algunos indicios nos permiten entrever en ella la primitiva unión que existió entre la Pascua y los siete días de Acimos. No se habla, en primer lugar, del "ḥag hammaṣṣôt", sino del rito ('abodah) de comer panes ácimos (v. 5), término con que P se refiere a la Pascua en Ex 12 ,25. 26 (cf. II Cron 35, 10. 16). Los Acimos, en efecto, se celebran, según este texto, en el mes de Abib (v. 4), en el

(20) Véase, p. ej., J. C. RYLAARSDAM, *The Book of Exodus*, New York 1952, p. 923: el texto es de "a deuteronomic editor"; G. FOHRER, *Überlieferung und Geschichte des Exodus*, Berlin 1964, p. 80 nota 1; M. NOTH, *Das zweite Buch Mose. Exodus*, Göttingen 1959, pp. 72 y 79; Id., *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, p. 32, nota 106: "auch in Ex 13, 1-16 haben wir eine Reihe von Zusätzen deuteronomischer Art".

(21) M. CALOZ, *Exode XIII, 3-16 et son rapport au Deutérome*, RB, 75 (1968) 5-62.

(22) N. LOHFINK, *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dt 5-11*, Roma 1963, p. 121.

*mismo día* en que se conmemora la salida de Egipto (vv. 3-4). Así pues, la fecha y el significado de los Acimos aquí coinciden con la fecha y motivación de la Pascua en Ex 12 y Dt 16. Por último, la explanación catequética (de redacción deuteronomista!), que en Ex 12, 24-27a explica la significación de la Pascua como un memorial de la salida de Egipto, vuelve a repetirse en los vv. 8-9 referida a los Acimos, con expresiones literarias semejantes, si bien suprimiendo toda alusión al sacrificio.

#### IV. LA TRADICIÓN SACERDOTAL

La tradición sacerdotal se distingue y se separa principalmente de la tradición deuteronomica por el nuevo sistema que emplea para contar la semana de los Acimos. Según acabamos de ver, la legislación deuteronomica comienza a contar los siete días de los Acimos a partir del día 14 por la tarde, cuando se inmola la víctima pascual. Esto lo veíamos expresamente legislado en Dt 16, 4, que sitúa la inmólación pascual "en la tarde del primer día" de los siete que dura la observancia de los Acimos. Este sistema sigue vigente aún en la legislación sacerdotal de Ex 12, 17-20, que continúa fijando la duración de los Acimos "a partir del día 14 por la tarde hasta la tarde del día 21" (v. 18). La conclusión es clara: Pascua y Acimos tienen un comienzo común en la tarde del día 14.

En la legislación sacerdotal del Levítico y Números se emplea un sistema de cómputo diferente. La Pascua tiene lugar "el día 14 del mes primero" (Lv 23, 5; Num 28, 16); al día siguiente, el 15, se celebra el "ḥag hammaṣṣôt" (Lv 23, 6; cf. Num 28, 17), siendo considerado este mismo día como el *primero* de los siete que dura el precepto de abstenerse de panes fermentados. Esta última afirmación es segura. Las prescripciones cúllicas de P recogidas en Num 28, 17-23 especifican los sacrificios que se han de ofrecer "en la mañana" (v. 23) del día 15 (v. 17), que es el "primer día" de la Fiesta de los Acimos (v. 18).

Confrontados estos dos sistemas de cómputo, la legislación deuteronomica nos plantea el siguiente problema. Si la festividad de los Acimos comienza a celebrarse el día 14 por la tarde, su semana de duración comprende seis días completos (del 15 al 20, ambos incluidos) y dos incompletos, la tarde del 14 y la mañana-tarde del 21. En tal caso, el día 15 sería el 2.º de los Acimos y el día 21 el 8.º. Tal conclusión, aparentemente lógica, está sin embargo en contradicción con lo dispuesto en Dt 16, 8 y Ex 13, 6, que señalan para el día 7.º la asamblea de clausura de la fiesta, y más aún con Ex 12, 16. 18, que hace coincidir el día 7.º con el 21 del mes.

Se ha querido obviar esta dificultad recurriendo a la crítica literaria. La tradición deuteronomica recogida en Ex 13, 3-10 y Dt 16,

1-7 y el texto sacerdotal que depende directamente de ella, Ex 12, 17-20, solamente hablaban de los "siete días" que duraba la fiesta, siguiendo a la legislación de los viejos calendarios de Ex 23, 15 y 34, 18. La inserción del "séptimo día" con su asamblea santa de clausura en Ex 12, 16; 13, 6; Dt 16, 8 es de origen sacerdotal y refleja un módulo litúrgico tardío (cf. Lv 23, 8; Num 28, 25).

Sin negar la posibilidad de esta solución criticoliteraria, nosotros vemos otra más obvia y convincente en el diferente sistema de cómputo empleado en una y otra tradición para fijar el comienzo de la semana de los Acimos. En las ordenanzas relativas a la celebración pascual y la Fiestas de los Acimos de la legislación sacerdotal, Lv 23, 5-8; Num 28, 16-25, el día de 24 horas se empieza a contar desde la salida del sol por la mañana. En cambio en la legislación deuteronomica, recogida en Dt 16, 4 y reflejada en Ex 12, 18, el día de 24 horas se empieza a contar por la tarde a la caída del sol. En efecto, según las disposiciones de P, la Pascua se ha de celebrar el día 14 por la tarde (*bên ha'arbâim*), Lv 23, 5; la Fiesta de los Acimos comienza el 15 por la mañana, Lv 23, 6 (cf. Num 28, 23), y esta mañana entra ya "el día siguiente a la Pascua" (cf. Num 33, 3; Jos 5, 10, P). Es, pues, claro que la legislación de P, al menos a los efectos litúrgicos de la semana de los Acimos, comienza a contar el día a partir de la aurora. Caso diferente ocurre en la legislación deuteronomica, según la cual los siete días de los Acimos comienzan a contarse desde la tarde en que se inmola al Pascua (Dt 16, 4); el primero comprende desde la tarde del 14 hasta la del 15 y el séptimo desde la tarde del 20 hasta la del 21 (Ex 12, 18). En este orden de cosas, las asambleas litúrgicas prescritas para los días 1.º y 7.º (Ex 12, 16; 13, 6; Dt 16, 8) se celebran el 15 y el 21, respectivamente, por la mañana.

La solución que proponemos parece la más consentánea con los textos. Estos dan a entender que la divergencia entre la legislación deuteronomica y sacerdotal en lo que concierne a la distinción entre la Pascua y los Acimos radica en último término en el diferente sistema con que computan la semana de los Acimos. Tocamos aquí el difícil y aún no resuelto problema del cómputo del día en el A. T. Los numerosos estudios que se han hecho sobre este tema no han llegado a un resultado definitivo y en parte condicionan la validez de nuestra solución (23). El P. de Vaux afirma que, según los textos, en el A. T.

(23) Sobre este problema, referido exclusivamente al A. T., pueden consultarse los siguientes trabajos: P. J. HEAWOOD, *The Beginning of the Jewish Day*, JQR, 36 (1945-1946) 393-401; S. ZEITLIN, *The Beginning of the Jewish Day during the Second Commonwealth*, JQR, 36 (1945-1946) 403-414; Id., *The Beginning of the Day in the Calendars of Jubilees*, JBL, 78 (1959) 153-156; J. M. BAUMGARTEN, *The Beginning of the Day in the Calendar of Jubilees*, JBL, 77 (1958) 355-360; R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, Paris 1958, pp. 275-278.

se emplean dos sistemas diferentes para fijar el comienzo del día. En un principio, el día empezaba con la aurora; más tarde, en una época imprecisa que abarca desde el final de la monarquía hasta el mandato de Nehemías, se cambia el sistema de cómputo y el día empieza al atardecer. Este sistema sigue vigente en el N. T. y es el que se emplea en el judaísmo posterior para las fiestas, los sábados e incluso para la vida civil (24). Creemos que esta opinión de de Vaux es demasiado esquemática e insuficiente para dar razón de algunos textos. En la época preexílica, el documento D emplea ya el cómputo vespertino (cf. Dt 16, 4). Dentro de un mismo texto (post—) exílico, Lv 23, el Sacerdotal emplea simultáneamente los dos cómputos, el matutino y el vespertino. Mientras que, según hemos demostrado, en los vv. 5-8 de este cap. el día comienza por la mañana, en el v. 32 el día completo que debe durar el descanso sabático fijado para el 9.º día de la Fiesta de la Expiación se detalla con estas palabras: “de tarde a tarde”. Recordemos además que P sigue el cómputo vespertino del deuteronomista en Ex 12, 18 (25).

Sea lo que fuere de la solución más razonable a este problema, que no podemos entrar aquí a discutir en detalle, lo cierto es que, según los textos legales que hemos estudiado, parece lo más razonable el afirmar, *primero*: que en la liturgia preexílica jerosolimitana el cómputo de la Pascua y de los Acimos se hace contando el día a partir del atardecer (Dt 16, 4); *segundo*: que la legislación sacerdotal emplea simultáneamente los dos sistemas de cómputo en sus ordenanzas cúllicas, concretamente el de la mañana de Lv 23, 5-8 y el vespertino en Ex 12, 18 (26) referido a la Pascua-Acimos y a la Fiesta de la Expiación en Lv 23, 32 (27).

La consecuencia más importante del cómputo matutino aplicado en Lv 23, 5-8 es que la inmolación de la Pascua y la Fiesta de los Acimos quedan desmembradas en dos actos cúllicos independientes que se celebran en días distintos: la Pascua el día 14 al atardecer y

(24) R. DE VAUX, *Les Institutions...*, I, p. 278.

(25) La afirmación de DE VAUX (l. c., p. 278), de que “estos dos textos (Ex 12, 18 y Lv 23, 32) pertenecen a la última redacción del Pentateuco” es simplemente gratuita y en último término se apoya en la tesis por él formulada de que el cómputo vespertino se implanta como sistema único en Israel desde Nehemías en adelante. Insistimos en que este sistema es conocido y usado por el Deuteronomista antes del Exilio, precisamente en el texto Dt 16, 4b, que el mismo de Vaux atribuye a la redacción primitiva del Deuteronomio, cf. *Les Institutions...*, II, p. 385.

(26) El texto sacerdotal Ex 12, 18, donde se recoge la tradición deuteronomista de fijar el comienzo y el final de los Acimos en la tarde del 14 y 21 respectivamente, sigue sin embargo el sistema de P en el cómputo de los días.

(27) Un caso paralelo de empleo de los dos cómputos nos lo ofrece el N. T. en el relato de la Pasión. Mientras los Sinópticos dicen que Cristo fue crucificado el día 1.º de la Festividad de los Acimos (Mt 26, 17-19; 27, 2 Mc 14, 12; Lc 22, 7), San Juan en su evangelio señala que fue en la tarde del día de Pascua (Jn 13, 1; 18, 28).

la Fiesta de los Acimos el día 15 por la mañana con un ritual de sacrificios determinados en Num 28, 18 ss. Un caso concreto que demuestra el grado de total independencia que adquieren la Pascua y los Acimos con esta nueva legislación, lo tenemos en Num 9, 1-14, donde, en forma narrativa, P justifica la celebración de la Pascua en el segundo mes. Aquellos que por haber contraído una impureza son inhábiles para inmolar y comer la Pascua en el mes de Abib, deben celebrar este rito en la noche del 14 del mes segundo; quedan eximidos sin embargo del precepto de guardar a continuación los siete días de Acimos, que se supone lo han cumplido en el mes de Nisán.

La reestructuración de la fiesta de primavera llevada a cabo por la legislación sacerdotal comporta múltiples innovaciones y modificaciones. La primera, la del nombre. En la legislación y documentos de la escuela deuteronomista, esta fiesta llevaba el nombre de "Pascua" (Dt 16, 1) y a veces "ḥag happâsaḥ" (Ex 34, 25). P, en cambio distingue entre "la Pascua en honor a Jahve" (Lv 23, 5) y el "ḥag hammaṣṣôt" (Lv 23, 6), expresión esta última tomada de los antiguos calendarios y que, a diferencia de Dt 16, 16, ya no implica ni supone la celebración pascual.

P se muestra igualmente innovador al hacer revivir en la celebración pascual algunos de sus rasgos primitivos, rasgos olvidados o suprimidos en D. Las prescripciones referentes al sacrificio de la Pascua recogida por P en Ex 12, 3-13. 43-49 tienen todas un carácter claramente arcaico con respecto a Dt 16, 1-7. Los autores admiten comúnmente que P, utilizando fuentes antiguas, ha codificado aquí el primitivo ritual de la Pascua, de fuerte colorido nómada (28). Podemos citar como innovaciones más importantes las siguientes. La Pascua vuelve a ser un rito celebrado en familia (Ex 12, 46) y no en el Templo de Jerusalén, como lo ordena D (Dt 16, 2 ss.). Se renueva también el rito de la aspersion de las casas con la sangre de la víctima (Ex 12, 7), paso que había omitido D al centralizar la liturgia de la Pascua en el Templo. La víctima debe ser escogida entre el ganado menor, ovejas o cabras (Ex 12, 5), quedando excluidos los animales de ganado mayor permitidos en Dt 16, 2. La víctima, por último, debe ser asada al fuego (Ex 12, 9), quedando expresamente prohibido que sea "cocida", modo de prepararla ordenado en Dt 16, 7.

Pero donde P se muestra más particularmente innovador es en las normas que dicta para la celebración de la semana de los Acimos. La legislación deuteronómica era muy sobria y simple en este punto. Para ella, el momento central de la Fiesta quedaba polarizado en la celebración pascual durante la noche; los asistentes se volvían a sus

(28) Cf. *supra*, pp. 33 ss.

casas a la mañana siguiente (Dt 16, 7) y la liturgia (!) de la semana de los Acimos quedaba reducida al precepto de abstenerse en ellas (sus casas) de comer panes fermentados durante los siete días siguientes (29).

La legislación sacerdotal, por el contrario, manteniendo vigente el estatuto deuteronomico de la centralización del culto, da a la fiesta de primavera una nueva ordenación en la que el centro de interés litúrgico queda gravitando sobre el "ḥag hammaṣṣôt". El pueblo, presente en Jerusalén desde la tarde del 14 para hacer mactación de la victima en el Templo, tiene su primera "asamblea santa" el día 15 por la mañana (Lv 23, 7), durante la cual se ofrecen los sacrificios determinados (Num 28, 18-23) para el ḥag hammaṣṣôt (Lv 23, 6). La festividad se prolonga otros seis días, terminando el 21 con una segunda asamblea santa (Lv 23, 8; Num 28, 25; Ex 12, 16; 13, 6; Dt 16, 8).

El nuevo orden litúrgico establecido por la legislación sacerdotal es el que se sigue después del destierro en el segundo Templo. En Esd 6, 19-22 se describe con algún detalle la Pascua celebrada en Jerusalén por los judíos que vuelven del destierro de Babilonia conforme a las recientes normas de P. Las nuevas disposiciones parecen incluso afectar a los judíos residentes en la Diáspora. El "Papyrus Pascal", encontrado en Elefantina y datado en el a. 419 a. C., da cuenta del deseo de Darío II, rey de los Persas, transmitido por Hananyah a la guarnición militar judía residente en la isla del Alto Egipto, de que guarde la Pascua y los Acimos conforme a las (aparentemente nuevas) disposiciones del calendario litúrgico jerosolimitano (30).

Las precedentes consideraciones nos llevan a la razonable conclusión de que la diferencia existente entre la legislación deuteronomica, que unifica la Pascua y los Acimos, y la sacerdotal, que los separa, radica en último término en que cada una utiliza un sistema propio de cómputo para la semana de los Acimos. Mientras que la deuteronomica, que empieza a contar el día a la caída del sol, hace coincidir la celebración pascual con el comienzo del primer día de la semana de los Acimos, la legislación sacerdotal, que empieza a contar el día con la salida del sol, mantiene la inmolación del sacrificio pascual en

(29) Es posible que la "asamblea santa" del 7.º día de Acimos responda a una costumbre cültica practicada ya antes del Exilio. De todas formas, los pasajes en que aparece legislada esta asamblea o pertenecen directamente a la Fuente P (Ex 12, 16; Lv 23, 8; Num 28, 25) o reflejan su influencia (Dt 16, 8; Ex 13, 6).

(30) Sobre la Pascua judía de la colonia de Elefantina, pueden consultarse los siguientes trabajos: A. DUPONT-SOMMER, *Sur la fête de Pâque dans les documents araméens d'Éléphantine*, "Rev. des Etud. Juives", CVII (1946-1947) 39-51; Id., *Sabbat et Parascève à Éléphantine d'après des ostraca araméens inédits*, "Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres", XV (1960) 67-88; P. GRELOT, *Études sur le "Papyrus Pascal" d'Éléphantine*, VT, 4, (1954) 349-384; Id., *Le Papyrus Pascal d'Éléphantine et le Probleme du Pentateuque*, VT, 5 (1955) 250-265; Id., *Le Papyrus Pascal d'Éléphantine: essai de restauration*, VT, 17 (1967) 201-207.

la tarde y noche del 14 del mes primero, dejando para el día siguiente, el 15 por la mañana, la celebración litúrgica del *ḥag hammaṣṣôt*.

Si esta conclusión es admisible, dos cosas quedan definitivamente claras. Primera, que la legislación sacerdotal sólo se puede entender a partir de la deuteronomica y no como una vuelta al orden de los viejos calendarios. Segunda, que la distinción que nace en ella entre la Pascua y la Fiesta de los Acimos se debe a un reajuste de la tradición deuteronomica al nuevo sistema de cómputo de los días, sistema que afecta al comienzo y duración de la semana de los Acimos.

#### V. LOS ANTIGUOS CALENDARIOS

Los calendarios litúrgicos predeuteronomicos, Ex 23, 15 (E), 34, 18 (J), prescriben la celebración de los Acimos en términos casi idénticos y siguiendo el esquema literario que hemos señalado en los textos de la tradición deuteronomica. Este esquema consta de tres elementos: 1.º mandato de guardar el "*ḥag hammaṣṣôt*" en el mes de Abib; 2.º la observancia de los Acimos dura siete días; 3.º motivación: la salida de Egipto. A estos tres se añade un cuarto elemento en el "pattern" de la tradición deuteronomica que es la prohibición de guardar levadura o panes fermentados en las casas y en el territorio.

Hay que notar que estos dos calendarios, con sus fórmulas breves y casi esquemáticas, no intentan dar una legislación exhaustiva y amplia sobre las fiestas de Israel. Su atención se centra más bien en el sistema mismo de los tres "*ḥaggim*" anuales, sistema que sabemos con certeza estaba ya en vigor en los comienzos de la monarquía. En I Re 9, 25 se dice que el rey Salomón ofrecía tres veces al año sacrificios y holocaustos en el Templo de Jerusalén. El texto alude claramente a las tres fiestas de los antiguos calendarios, como expresamente se dice en II Cron 8, 13.

¿Es seguro que este sistema litúrgico de tres peregrinaciones anuales al santuario tuviese aplicación durante el periodo de los Jueces? Parece obvio que así haya sido. Los autores están de acuerdo en afirmar que estas tres fiestas son de origen cananeo y que fueron incorporadas a la vida religiosa de la religión jahvista poco después de la sedentarización. Faltan sin embargo datos precisos en los textos del A. T. para poder dar una respuesta afirmativa segura. El pasaje de Juec 21, 19, donde se habla de "la fiesta de Jahve (*ḥag Yhwh*) que se celebra en Silo todos los años", no parece conocer sino un solo "*ḥag*" anual. Igualmente, la narración de las peregrinaciones de Elqana, padre de Samuel, al santuario de Silo, I Sam 1, 1-6, no alude ni siquiera implícitamente a los tres "*ḥaggim*" anuales. Este silencio,

pues, no nos permite afirmaciones contundentes en ningún sentido. Es posible, no obstante, que la Pascua, de proveniencia nómada, comenzase a ser celebrada en Israel como un rito familiar, aún no vinculada a un *ḥag*. Como es posible también que los tres *ḥaggim* fuesen celebrados por todo Israel ya desde los primeros momentos de la sedentarización. En este punto no caben sino hipótesis. Puesto que los calendarios litúrgicos reflejan los usos cúltricos en vigor, por las fechas de composición del Jahvista y Elohista podemos deducir que las tres fiestas anuales se celebraron desde el comienzo de la monarquía hasta la reforma deuteronomica.

El gran problema aquí es la ausencia de toda mención de la Pascua en los dos calendarios, si exceptuamos la breve glosa deuteronomista de Ex 34, 25 (31). Para explicar este silencio se ofrecen tres hipótesis. Primera, que la Pascua era en tiempos antiguos una celebración independiente y distinta de *ḥag hammaṣṣôt*. Segunda, que Pascua y *ḥag hammaṣṣôt* son dos nombres que en realidad significan una misma festividad litúrgica. Tercera, que la Pascua y el *ḥag hammaṣṣôt* eran dos celebraciones que acaecían en momentos distintos pero íntimamente ligadas entre sí desde sus orígenes.

La primera hipótesis, expuesta por Wellhausen y seguida por muchos autores, ha sido descartada en el curso de este estudio. Insistimos aquí una vez más en que la independencia primitiva de la Pascua y de los Acimos es muy improbable, si se admite que la semana de los Acimos estuvo siempre ligada al ritual de la Pascua. Los testimonios de la tradición deuteronomica y sacerdotal hablan en favor de esta vinculación primitiva, según hemos visto. La segunda hipótesis es la de Segal (32), que ya hemos impugnado al hablar del ca-

(31) Es común la afirmación de que, dado el paralelismo de Ex 34, 25 con Ex 23, 18, la expresión en este último texto, "mi fiesta" (*ḥaggi*), se refiere y hay que identificarla con la de "la fiesta de la Pascua" (*ḥag happásah*) de Ex 34, 25. No necesariamente. La frase "ofrecer la sangre" no es una alusión a la efusión de sangre del rito pascual tal y como se describe en Ex 12. De la misma manera, la prohibición de ofrecer (sobre el altar) pan fermentado juntamente con la sangre, no tiene de suyo nada que ver con la prohibición de "comer" panes fermentados. El paralelo más próximo a esta prohibición lo encontramos en Lv 2, 11-12, que manda que no se quemé levadura sobre el altar, cf. Amós 4, 5. La prohibición data pues de tiempos anteriores a P. Por otro lado, la prohibición de dejar hasta el día siguiente la grasa de la víctima sacrificada está más de acuerdo con el ritual de los sacrificios ordinarios que con el de la Pascua, sobre el cual no hay nada legislado referente a la grasa de la víctima, cf. Dt 16, 4. Recuérdese además que la prohibición de dejar nada de la víctima para el día siguiente no es exclusiva del sacrificio pascual, cf. Lv 7, 15 y 22, 30. No hay, pues, en Ex 23, 18 ningún paso legislativo que se deba referir clara y exclusivamente a la Pascua. Ciertos detalles por el contrario demuestran que lo ordenado en este v. hay que entenderlo como referido a los sacrificios en general.

(32) Dice B. SEGAL, *The Hebrew Passover...*, p. 175: "...we regard the Pesah and the Maṣṣot festival as having always been a single festival, the Pesah being the opening and principal ceremony of the Passover week".

cácter doméstico que tuvo en sus orígenes el sacrificio de la Pascua (33). En efecto, si se identifica la Pascua con el "ḥag" de los Acimos, habría que concluir que el Deuteronomio no hace sino centralizar en Jerusalén una "praxis" litúrgica que desde antiguo se venía practicando en los santuarios de provincia. Creemos sin embargo haber expuesto con suficiente evidencia las razones que demuestran que Ex 12 restaura el primitivo ritual del sacrificio pascual encuadrándolo en una celebración doméstica.

Queda, pues, la tercera hipótesis. Admitimos que la no mención de la Pascua en los antiguos calendarios es razón sobrada para establecer una cierta distinción ritual entre el sacrificio que se hacía en familia en la noche de luna llena del mes de Abib y el "ḥag" de los Acimos. Sin embargo, puesto que las legislaciones deuteronomica y sacerdotal coinciden en presentar la semana de los Acimos como vinculada litúrgicamente a la celebración de la Pascua, concluimos que tal vinculación corresponde a la primitiva estructura de la fiesta de primavera.

## RESUMEN Y CONCLUSIONES

Al término de estos análisis textuales hemos logrado una imagen de conjunto sobre la Fiesta de primavera, imagen ciertamente hipotética, pero quizá no menos probable que otras hipótesis propuestas. Con ella podemos explicar un buen número de datos recogidos en los textos, que de otra manera parecen enigmáticos. Hemos intentado basar nuestras conclusiones únicamente sobre el texto del A. T., respetando su estado y teniendo en cuenta todo lo que dice. Muchas de las comparaciones que se han ensayado con fiestas y datos extrabíblicos resultan aventuradas precisamente por la falta de luz suficiente en los extremos a comparar. He aquí, pues, en resumen, la forma en que se nos presenta esta imagen de conjunto.

### 1. *Significado fundamental de la fiesta.*

Mientras que la Fiesta de las Semanas y la Fiesta de los Tabernáculos eran simples fiestas agrícolas en que se ofrecían las primicias y se daba gracias a Jahve por las cosechas, la fiesta de primavera tenía un carácter totalmente distinto. Su significado fundamental era el de ser un "memorial" de la salvación que un día realizó Jahve en favor

(33) "Est. Bíbl". 31 (1972) 20 ss.

de su pueblo. De ahí su carácter dramático primitivo. De ahí también su estructura doble antigua que hemos podido seguir a través de todos los documentos y que no tiene nada que ver con la fusión tardía de una fiesta agrícola y de una fiesta de pastores.

Puesto que la "historicización" de la fiesta Pascua-Acimos parece haberse realizado en fechas no muy posteriores a la sedentarización de Israel en Canán, en ella se celebraba desde muy antiguo la liberación del yugo egipcio, es decir, los orígenes históricos de Israel como pueblo entre las naciones. Para la fe israelita, era una renovación de su conciencia de pueblo elegido y preservado. Todos los textos mencionan este motivo de la fiesta, los más antiguos como lo más breves. En ninguno encontramos el más ligero indicio que justifique un significado primitivo de carácter agrícola. Jahve, en efecto, no era para los israelitas ante todo el Dios que bendice los campos y los rebaños. Su primera cualidad era la de ser un Dios liberador que protege a su pueblo en virtud de una Alianza. Esta es sin duda la experiencia religiosa primordial del Israel del A. T. y esta experiencia se transparenta con igual nitidez en el ritual antiguo del sacrificio pascual que en la narración de la primera Pascua y del éxodo. Esta narración, recogida en Ex 12, cumplió una función de "leyenda" cáltica dentro del ritual pascual, quizá la más antigua, ciertamente la más importante entre todas las leyendas cálticas que se ha creído encontrar en la Biblia. La única que, con insistencia, refieren unívocamente todos los textos a una fiesta litúrgica anual. Este fenómeno exige que la "historicización" de la fiesta de primavera se haya hecho en época muy antigua, cuando las tradiciones de Israel estaban aún en su período de formación oral, y nos garantiza por otro lado la autenticidad histórica del hecho del éxodo en el cual Israel vivió una experiencia religiosa de salvación, decisiva para su fe y culto posteriores.

El tiempo de la Pascua no se determinaba según las sesiones agrícolas, sino según el calendario lunar fijo, y esto ya en su época de sacrificio de nómadas. La ocasión o significado, por tanto, de la fiesta no estribaba en las mieses ya maduras, sino en la primavera misma considerada como un tiempo peligroso y crítico, época del año en que los árabes suelen ofrecer los sacrificios de Redjab. Es el momento en que las cosechas no son aún más que pura promesa y cuando las corderas vuelven a cruzarse de nuevo; la época en que los pastores preparan la trashumancia. Todo es pura promesa y esperanza, el futuro es incierto. La noche de luna llena en los equinoccios de primavera es una noche fatal en que el Devastador, según la vieja creencia popular, sale a infligir males sobre las familias y los rebaños. En esa noche todos deben quedar en sus casas protegidos con la señal ritual de la sangre de la víctima inmolada, hasta que despunta la au-

rora. En el nuevo día, alejado ya el peligro nocturno, la gente va al santuario para dar gracias a Jahve y ofrecerle sacrificios y holocaustos.

## 2. *Evolución histórica de la fiesta.*

Es probable, o cuando menos posible, que de un modo u otro la fiesta de primavera haya tenido ya en sus mismos orígenes una estructura doble. La Pascua era un ritual familiar de origen nómada o seminómada al que quizá seguía primitivamente una reunión tribal en un santuario ambulante o nómada. No lo sabemos con seguridad.

Los primeros datos ciertos los encontramos en los antiguos calendarios predeuteronomícos que datan de la primera época de la monarquía. En ellos se menciona el “*ḥag hammaššôt*” es decir, la celebración común en el santuario. En esta ocasión Salomón ofreció “sacrificios y holocaustos” en el Templo de Jerusalén. Estos calendarios, sin embargo, no mencionan la Pascua si no es de una forma muy indirecta e implícita, en cuanto que la semana de los Acimos parece haber estado ligada al ritual pascual y no a un “*ḥag*” propiamente dicho. La visita al santuario, *ḥag*, caía siempre dentro de la semana de los Acimos. La razón por la que la Pascua no es mencionada en los calendarios del Jahvista y Elohista pudo ser precisamente su naturaleza de sacrificio doméstico, celebrado fuera del contexto de un *ḥag*.

La estructura doble de la fiesta aparece igualmente en la narración de la institución de la Pascua y, de una forma más general, en toda la narración de la salida de Egipto, Ex 1-15. La Pascua está ligada narrativamente a la noche fatal de la muerte de los primogénitos egipcios. El antiguo ritual no tiene nada de *ḥag* o de reunión común y festiva. Sin embargo, una vez celebrada la inmolación en familia, los israelitas se ponen en camino para celebrar un “*ḥag*” en el desierto todos juntos (Ex 5, 1; 10, 9) y ofrecer “sacrificios y holocaustos” (Ex 10, 25). Es muy probable que este *ḥag* del desierto no se refiera a la celebración pascual (34). La estructura general de la narración, tal y

(34) Se ha considerado en general que las alusiones al culto que van a celebrar los israelitas se refieren a la Pascua, presentada en ellos como un culto conocido desde mucho tiempo por el pueblo elegido, cf. R. DE VAUX, *Les Sacrifices...*, p. 21. Nos parece difícilmente admisible esta hipótesis, pues los rasgos de este sacrificio no coinciden con los de la Pascua. Se trata, como decimos en el texto, de un “*ḥag*” en el que se van a ofrecer “sacrificios y holocaustos”. Con este dato está en consonancia otro: los israelitas salen con todos sus rebaños de ganado mayor y menor, Ex 12, 28, para celebrar en el desierto los sacrificios de esta fiesta, Ex 10, 9.

como hoy la leemos en el Exodo, remonta a una época muy antigua, aunque el ritual pascual descrito en Ex 12 sea de redacción sacerdotal, al menos en su mayor parte. Sin embargo, a través de esta redacción encontramos un ritual arcaico que, dadas las condiciones del relato, no puede ser entendido si no es relacionado con la muerte de los primogénitos egipcios, antes de la celebración del ḥag en el desierto.

Con la reforma deuteronomica, al final de la monarquía, la centralización del culto introduce un cambio radical en la liturgia. Con ella resultaba imposible ejecutar el sacrificio pascual en los hogares e ir luego inmediatamente al santuario. El pueblo tiene entonces que ir a Jerusalén para estar en el Templo en la tarde de la Pascua. El rito de la inmolación y banquete de la Pascua pasa a ser el elemento principal del "ḥag". Su carácter sacrificial cambia notablemente y pasa al rango de los sacrificios ordinarios del Templo. El "ḥag" por otra parte cambia de nombre para llamarse "pascua" o "ḥag happâsaḥ". La estancia en Jerusalén y la visita al Templo sólo dura una noche; el pueblo vuelve a sus casas al día siguiente y sigue comiendo en ellas panes ácimos durante siete días.

Con la legislación sacerdotal, practicada después del Exilio, se introducen nuevos cambios en la fiesta. La Pascua continúa celebrándose en Jerusalén, pero recobra su antiguo carácter de rito doméstico. La semana de los Acimos es solemnizada con sacrificios cotidianos a partir del día 15 por la mañana. Este día, el primero de la semana, es señalado por su "asamblea santa" que recibe el nombre de "ḥag hammaṣṣôt". La comunidad de fieles israelitas permanece en Jerusalén para asistir a una segunda asamblea litúrgica que tiene lugar el día 7.º, y con ella se da por terminada la fiesta. Esta segunda asamblea no existía en la legislación deuteronomica primitiva. Con la legislación sacerdotal reaparece la estructura doble de la fiesta de primavera. A pesar de que la Pascua se celebra en Jerusalén, no se le aplica el nombre de "ḥag". El "ḥag" tiene lugar al día siguiente de la Pascua e independientemente de ella. Y así es cómo la Pascua, recobrando su antiguo carácter familiar, va seguida, como en los tiempos antiguos, de una visita al santuario.

### 3. *Importancia de la fiesta Pascua-Acimos.*

Podemos preguntarnos, para terminar, qué importancia le incumbía a la fiesta de primavera con relación a las otras fiestas litúrgicas de Israel. Hay ciertos indicios que nos pueden hacer creer que ocupó un rango de menor importancia que la Fiesta de los Tabernáculos, al menos en alguna época. Esto no es absolutamente seguro. Más bien

parece que debemos afirmar que ambas fiestas tenían un carácter totalmente diferente y propio que impide cotejarlas en una misma perspectiva. El texto de Zac 14, 16-19 describe a las naciones paganas subiendo en peregrinación a Jerusalén para adorar a Jahve en la Fiesta de los Tabernáculos. ¿Habría que valorar este texto como una prueba de la importancia única y eminente de la Fiesta de los Tabernáculos? No es probable. Más bien este texto nos sirve de testimonio indirecto para apreciar el valor propio y exclusivo de la fiesta Pascua-Acimos. Esta era una fiesta israelita que no podía ser celebrada por los paganos. En ella se conmemoraban y actualizaban los orígenes de Israel como pueblo salvado de los gentiles egipcios y escogido como propiedad íntima y querida de Jahve. Para celebrarla era condición indispensable estar circuncidado, condición que no se encuentra formulada para las otras fiestas. El profeta Zacarías suponía que, aun unidos dentro de una misma fe, la distinción entre Israel y las demás naciones debía seguir subsistiendo. Los "goim" llegarían a adorar a Jahve en la Fiesta de los Tabernáculos. La Pascua, sin embargo, estaba reservada a Israel. Era la fiesta del verdadero "misterio" o sacramento de la Antigua Alianza, que, a diferencia de la de los Tabernáculos, no adquirió nunca un horizonte escatológico de bien salvífico universal. Había que esperar hasta la Nueva Alianza para que los gentiles pudiesen participar de ella como miembros de una misma comunidad de gracia y salvación.

EMILIO OLÁVARRI