

EL ÉXODO: APROXIMACIÓN INTERDISCIPLINAR¹

Carlos Blanco

Las principales escenas descritas en el Libro del Éxodo forman ya parte de la conciencia occidental. Relatos como el de las plagas, el paso del Mar Rojo, la andadura errante por el desierto y la Alianza en el Monte Sinaí constituyen algunos de los momentos más llamativos y sin duda intensos del Antiguo Testamento.

Si bien la interpretación alegórica de muchos pasajes de la Escritura era ya conocida por los antiguos hebreos, y practicada con fluidez por los Padres de la Iglesia y por los exegetas medievales, no fue hasta el siglo XVII, principalmente gracias a la obra del Padre Richard Simon (1638-1712), que se inició un estudio crítico de la Biblia. Hoy en día, herederos de esta admirable tradición erudita que han cultivado tantos expertos (fundamentalmente en Alemania, Inglaterra y Francia), gozamos de una mayor fuente de datos y de perspectivas posibles para emitir un juicio sobre la historicidad de lo narrado en el Libro del Éxodo, y en cualquier caso para determinar la posible fecha de composición de la obra y su relación con la literatura del Oriente Antiguo. Esta capacidad de relacionar los contenidos de la Escritura con el contexto socio-histórico en que se desarrolló es ciertamente uno de los logros más importantes de toda la investigación científica y crítica de la Biblia, y nos ha permitido penetrar con mayor profundidad en el mensaje nuclear de la Escritura y en esa historia de búsqueda y de salvación que nos transmite. Discernir entre lo esencial y lo accesorio en la Revelación no es tarea fácil, pero los estudios bíblicos nos ayudan, al menos, a apreciar el marco en que se fraguó y a poner de relieve toda la riqueza de los textos. Admiración causa aún la actualidad y vigencia del mensaje salvífico de la Escritura, en cuyas dimensiones la Ciencia no hace sino ahondar, ofreciendo al teólogo y al estudioso de las religiones nuevos y valiosos horizontes. En efecto, “el estudio de la Biblia es, de algún modo, el alma de la Teología”[1].

¹ Artículo publicado en *Estudios Bíblicos* vol. LXII, cuad. 3, 2004.

1. La controversia sobre la composición del Pentateuco

Richard Simon, en su obra *Histoire critique du Vieux Testament* (1678)[2] advirtió la existencia de duplicados, cambios estilísticos y divergencias en el contenido del Antiguo Testamento; criterios que le servirán de base para establecer su crítica literaria del texto. Ya en la época ilustrada, autores como Witter y Astruc esbozaron lo que vendría a llamarse “hipótesis documentaria antigua”, identificando dos documentos, uno elohista y otro yahvista, en virtud de la convivencia de ambas denominaciones de la Divinidad en los pasajes del Pentateuco[3]. La crítica posterior se vería obligada a rechazar la atribución de la autoría del Pentateuco a Moisés. La dificultad de encontrar fuentes continuas fuera del Libro del Génesis propició el surgimiento a finales del siglo XVIII de la hipótesis de los fragmentos, debida especialmente a Geddes y a Vater. Geddes no encontraba continuidad alguna entre los distintos fragmentos del Pentateuco, y afirmaba que dos grupos independientes de recopiladores, el elohista y el yahvista, eran los artífices de su disposición actual[4]. Vater concentró sus esfuerzos en el estudio de la Ley y de los pasajes legislativos del Pentateuco, donde era prácticamente imposible encontrar fuentes continuas. Su núcleo se encontraría en el Deuteronomio, cuya composición situó en la época davídico-salomónica, aunque habría sido Josías su redescubridor y reeditor[5]. Los éxitos de la hipótesis fragmentaria son innegables en lo que se refiere a los textos legislativos, pero deja muchos puntos oscuros[6].

El fracaso de las tesis fragmentarias de explicar la unidad temática y narrativa que se percibe en muchos pasajes del Pentateuco impulsó a Kelle y a Ewald a formular, en el primer tercio del siglo XIX, la hipótesis de los complementos. Admitiendo las indudables divergencias de los textos, pero manteniendo el principio fundamental de la unidad de la trama narrativa del Pentateuco, aceptó la existencia de una fuente principal (elohista o sacerdotal), completada por la adición sucesiva de otros textos[7]. Los estudios de Wette (1780-1849) aportaron nuevas luces sobre el problema de la datación de los documentos[8].

La nueva hipótesis documentaria, que todavía hoy suscita polémica, tiene su origen en los trabajos de Hupfeld, Graf y Wellhausen. En su libro *Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung*, publicado en Berlín en 1853, H. Hupfeld propuso a la comunidad científica una nueva versión de la hipótesis documentaria antigua atribuida a Witter y Astruc. Su contribución más relevante a los estudios bíblicos es la de percatarse del carácter heterogéneo de la fuente elohista y desdoblarla, convencido tras pormenorizados estudios de que la utilización del nombre *Elohim* no era criterio suficiente para atribuir su redacción a un mismo autor o documento. Distingue así tres fuentes en el Génesis: *E1*, *E2* y *J*[9]. Los trabajos de Graf siguen la misma línea que Hupfeld, aunque modifica el orden y la datación de las fuentes, fechando muchos pasajes en época exílica o postexílica[10].

El autor más influyente de la nueva hipótesis documentaria (también llamada “hipótesis documentaria clásica”) es J. Wellhausen[11]. Sus principales obras son *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* (Berlín, 1876-1877) y *Prolegomena zur Geschichte Israels* (Berlín, 1878). Wellhausen determinó los modos de concebir la evolución histórica de la religión de Israel sentando las bases para una comprensión del trasfondo histórico de los textos del Hexateuco y del estudio del desarrollo diacrónico de las instituciones culturales de Israel[12].

Wellhausen afirma que el Pentateuco adquirió su forma presente en una serie de etapas, de varios siglos, en las que se “ensamblaron” cuatro documentos distintos. El desarrollo esquemático de los mismos hasta confluir en una única obra habría sido el siguiente: la fuente más antigua, la yahvista (*J*), se combinó con la elohista (*E*), para formar la fuente *JE*. Un tercer documento, el Deuteronomio (*D*), fue colocado como apéndice a *JE* por un segundo redactor, y, finalmente, el documento más tardío (*P*, sacerdotal) fue combinado con *JED* por un tercer redactor, formando el Pentateuco actual[13]. La hipótesis documentaria clásica es capaz de justificar razonadamente la falta de cohesión interna del Pentateuco de forma positiva, atribuyéndola no a una acumulación casual y fortuita de textos, sino a una serie de documentos previos originalmente independientes[14]. El material existente para fundamentar la hipótesis es amplio y variado, y las principales características tenidas en cuenta por Wellhausen son las diferencias en terminología y en estilo, las repeticiones, las interpolaciones (por ejemplo, Gn 38), las contradicciones intrínsecas al texto (por ejemplo, la prohibición de Dt 12, 13-14 de ofrecer los sacrificios en distintos lugares, que contrasta con Ex 20,24), etc.[15] Wellhausen fue capaz de mostrar un vínculo firme entre la historia de la composición del Pentateuco y la historia de la religión de Israel, que es sin duda uno de los principales objetivos de los estudios bíblicos[16].

No son pocas las preguntas sin respuesta que lega Wellhausen. En particular, la rígida estructura documentaria deja poco espacio para fragmentos e interpolaciones no pertenecientes a ninguna de las cuatro fuentes principales, y es difícil distinguir el documento *E* del *J* en muchos pasajes. Por otra parte, persiste la cuestión de si fueron individuos (como pensaba el mismo Wellhausen) o escuelas de narradores (Budde, Gunkel) quienes lo escribieron. La hipótesis documentaria ha sufrido ulteriores desarrollos, pero es necesario reconocer el mérito de Wellhausen al haber construido un cuerpo sólido de materiales y de conexiones mutuas entre los documentos que, en lugar de interpretar la descohesión interna del Pentateuco de modo negativo, lo hace de modo positivo, perspectiva que nosotros consideramos más interesante, al permitir vislumbrar una determinada intencionalidad en la redacción de los distintos pasajes, en lugar de atribuirlo todo a la simple acumulación de fragmentos.

Autores como Procksch y Smend han tratado de demostrar que los cuatro documentos originarios de Wellhausen no son los más antiguos, sino que pueden identificarse fuentes anteriores[17]. Martín Noth, en cambio, aun aceptando la hipótesis wellhauseniana de los cuatro documentos, se separó de éste en lo concerniente a las relaciones mutuas entre las fuentes, y presupuso que tras el gran bloque de narraciones del Pentateuco podía descubrirse una tradición oral. El Padre R. De Vaux también defendió la hipótesis documentaria en su forma modificada, aceptando el método de combinar fuentes como un lugar común en el mundo antiguo. De este modo, se sustituye el concepto de “documento”, más rígido y estructural, por el de “tradiciones paralelas”[18]. El problema, que también se hallará presente en hipótesis más recientes, es el de determinar el modo en que las tradiciones orales vivas, que teóricamente se siguen desarrollando paralelamente a la redacción de los documentos, influyen en éstos, y cómo se puede mantener (como hace de Vaux para el documento *J*) la existencia de un único autor cuando las tradiciones orales no son susceptibles de esta atribución. El término “documento”, clave en Wellhausen, presenta el problema de ser excesivamente rígido para el aparente dinamismo de las tradiciones religiosas y políticas de Israel. A pesar de dar solución a numerosas cuestiones, principalmente en el ámbito estilístico y filológico, es difícil mantener la idea de documentos únicos y fijos, tanto que

estudiosos como Fohrer prefieren hablar de “estratos de fuentes”[19]. Sin embargo, esta modificación de la hipótesis clásica no está exenta de problemas, porque aun así sigue percibiéndose una notable unidad temática y redaccional en los pasajes que Wellhausen clasificó como pertenecientes a un mismo documento, tal que autores como Van Seters prefieren volver a Wellhausen[20]. Críticos de la hipótesis documentaria han hablado de la falta de necesidad de distinguir entre *J* y *E*, dadas las evidentes similitudes que poseen[21]. Por otra parte, la creciente “subdivisión” de los cuatro documentos originales de Wellhausen contribuye también a poner en tela de juicio los presupuestos básicos de la hipótesis documentaria, acercando las líneas metodológicas a la tesis de los fragmentos, dificultando la datación de los documentos en relación con la historia de Israel. La consideración de la elaboración gradual de los documentos no está, pues, exenta de una problemática fundamental que radica en la consecuente imposibilidad de discernir una unidad temática y narrativa en los diferentes pasajes, además de la vaguedad de expresiones como “grados” o “estratos”[22].

La hipótesis de Wellhausen concedía poca importancia a la tradición oral. Los expertos Nielsen, Carlson y Engnell[23], estudiosos de las sagas escandinavas, pensaron que el uso de la escritura era un fenómeno cultural relativamente tardío, y que por tanto era necesario postular la preeminencia de las tradiciones orales, confirmando a la investigación bíblica una mayor flexibilidad que los rígidos cánones de la hipótesis documentaria, que a su juicio difícilmente podrían comprenderse desde la mentalidad de los antiguos. Sin embargo, esta aproximación hace plantearnos si es legítimo aplicar los criterios que rigen las sagas escandinavas (por ejemplo, las leyes épicas de Olrik sobre las características estructurales generales de las sagas, que presuponen la existencia de una mentalidad común en el hombre primitivo y que, en cualquier caso, han sido deducidas a partir del estudio de las tradiciones escandinavas, distintas y lejanas a las tradiciones semíticas[24]). Consideraciones similares podrían realizarse sobre la teoría de Jolles de las formas simples (formas breves del lenguaje que surgen con naturalidad y de modo anónimo en las sociedades primitivas), que él ha puesto en relación con las sagas de Islandia[25], y en general sobre todo intento de abordar la composición del Pentateuco desde la perspectiva de la literatura oral[26]. Autores como M. Noth, que aceptaron la tesis de la tradición oral, tuvieron dificultades en justificar presupuestos suyos como el de las características comunes de las tradiciones orales de pueblos tan distintos como el escandinavo o el semita, o que las tradiciones narrativas más antiguas son breves y concisas[27]. I. Engnell, autor muy próximo a Noth en lo que se refiere a la aceptación de las tradiciones orales, criticó sin embargo los intentos de elaborar una historia de las tradiciones del Pentateuco[28].

R. Rendtorff, cuyas ideas son próximas a las de Gunkel, Von Rad y Noth, se sitúa también en la hipótesis de las sagas, aunque su uso de los métodos de crítica literaria recuerda más a Wellhausen que a Noth[29]. E. Blum rechaza los métodos histórico-tradicionales de Gunkel para explicar la composición del Pentateuco, aunque también se aleja de las tesis de Noth sobre el modo en que tales tradiciones llegaron a combinarse entre sí. Para Blum, nada sabemos de las tradiciones anteriores a la existencia de Israel como estado, y no hay razones para suponer que existió un largo período de transmisión oral previo a la formación de dichas tradiciones[30]. Autores como R. Albertz han manifestado su inclinación hacia un enfoque, en la línea de Wellhausen, que permita integrar la visión histórico-religiosa de Israel con un enfoque teológico[31].

Es difícil establecer conclusiones sobre la composición del Pentateuco, dada la numerosa bibliografía existente y las diversas hipótesis, tendencias y líneas de investigación sugeridas en los últimos años. La hipótesis documentaria, por la influencia que ha ejercido en la investigación veterotestamentaria durante más de un siglo, presenta fundamentos que, a nuestro juicio, pueden ser aceptados en términos generales, principalmente en lo que respecta a la importancia atribuida al vínculo entre la historia religiosa de Israel y la historia política, además de su convicción de que el texto presenta una unidad temática a pesar de la falta de cohesión interna de los diversos pasajes. No se puede desestimar ciertamente la importancia de la tradición oral, aunque las propuestas originales, especialmente las que aluden a la aplicación de los criterios metodológicos y estilísticos que han orientado a los eruditos en el estudio de las sagas escandinavas, nos parecen inapropiadas para el contexto socio-cultural del pueblo hebreo. Se requiere una mayor profundización en las tradiciones orales y escritas de los pueblos semitas en general, en particular de la cultura cananea, y una mayor atención a las fuentes literarias extra-bíblicas propias de este contexto. En cuanto al Éxodo, es necesario ahondar en las evidencias históricas que poseemos, no sin olvidar las bases y los principios fundamentales aportados por las investigaciones crítico-literarias del texto en cuestión, que ofrecen interesantes luces y horizontes sobre las motivaciones del autor o de los diversos autores de las distintas fuentes documentarias, que si duda pueden iluminar a la investigación histórica, como veremos más adelante. Por otra parte, no podemos olvidar el carácter eminentemente teológico del Libro del Éxodo y del Pentateuco en general, por lo que también será necesario examinar la relación Teología/Historia, máxime a la luz de las nuevas hipótesis sobre la historicidad de este libro de la Escritura[32]. Tampoco es conveniente desterrar la crítica retórica y artística de la Biblia[33]. Hay un acuerdo sucinto entre los críticos de que el Pentateuco, como tal, no pudo haberse completado en su forma final con anterioridad al siglo VI a.C., lo que implicaría que muchos de los relatos supuestamente históricos son versiones tomadas *a posteriori* y, muy probablemente, con una clara intencionalidad política, de auto-legitimación frente a las demás comunidades presentes en la zona [34].

2. El problema de la historicidad del relato del Éxodo

Si nos remitimos al relato del Libro del Éxodo y tratamos de buscar testimonios arqueológicos que puedan avalar, aun remotamente, lo que contiene, estas pruebas se reducen, principalmente, a la Estela de Merneptah y al Papiro de Leiden. Estudiosos como Wellhausen o Albright (de la Universidad de Chicago) consideraron verídicos, en su esencia, los relatos de un grupo de pastores hebreos esclavizados en Egipto y sometidos a trabajos públicos en la tierra de Gosén; grupo que lograría escapar bajo el liderazgo de Moisés[35]. En las últimas décadas, los estudiosos se han dividido entre los que afirman la historicidad sustancial de los acontecimientos del Éxodo, y los que la ponen en duda[36]. Surge la cuestión, por tanto, de si realmente cabe un justo medio entre la pura historia y la pura ficción, o si es necesario esbozar una reinterpretación de los relatos del Éxodo que no presuponga la historicidad que tradicionalmente se viene atribuyéndole.

R. Albertz, catedrático de la Universidad de Münster, sostiene el carácter sustancialmente histórico de la narración bíblica. Aun aceptando el grueso de la composición, matiza enormemente los datos bíblicos. Así, por ejemplo, señala que según la perspectiva moderna sólo un pequeño grupo de lo que más tarde habría de configurar el pueblo de Israel estuvo en Egipto, y que su experiencia religiosa se extendió posteriormente a todas las tribus[37]. En opinión de Albertz, resulta verosímil que los egipcios explotaran al grupo como mano de obra para la construcción de “las ciudades granero Pitón y Ramsés” (Éx 1,11), hacia mediados del siglo XIII[38]. Además, Albertz sostiene la tesis de W. Helck de que la comunidad del éxodo estaba constituida por un grupo de prisioneros de guerra de diferente origen étnico, en lugar de un grupo meramente nómada, como opinan S. Hermann y H. Donner[39]. En el Papiro de Leiden, Ramsés II ordena: “Provéase de grano [...] a los *cpr* que acarrean las piedras para edificar la espléndida Pylón de [...] Ramsés Miamum”[40]. El término *cpr*, de enorme importancia, ya que servirá de base para la teoría de Mendenhall y Gottwald que explica el origen de Israel como un proceso revolucionario llevado a cabo por ciertos grupos socialmente marginados, los *habiru*[41], es ambiguo. R. O. Faulkner recoge en su diccionario de egipcio medio dos nombres similares: *cprw*, que traduce por “navegantes”[42] o por “trabajadores”[43], y otro mucho más cercano a la palabra en debate: *cpr*, que Faulkner traduce por “un pueblo asiático”[44]. Sir E. A. W. Budge incluye también el término en su diccionario, que él translitera *Apriu*, y traduce por “una clase de canteros extranjeros, en un tiempo identificados con los hebreos”[45]. Encontramos menciones de los *apiru* ya durante el reinado de Amenhotep II (c. 1420 a.C.[46]), en el contexto de sus campañas en Siria (segunda y tercera). Entre los prisioneros capturados figuran 3600 *apiru*, etnia que no se puede identificar con los *shosu*, y que aparece en el siglo XIX a. C. en Capadocia, en el XVIII a.C. en Mari y a continuación en Hálala. Muchos los identifican con los hebreos, que se habrían integrado en las sociedades en que habitan de un modo marginal, según el relato de la *Toma de Joppe*. Sin embargo, la diversidad de lugares en que se han encontrado evidencias de su estancia dificulta la asociación a un determinado colectivo étnico que podríamos identificar con los hebreos[47]. Se ha encontrado también mención de los *apiru* en las tumbas del segundo profeta de Amón, Puiemre (TT 39) y en la del heraldo Antef (TT 155), donde aparecen como viñadores. También se habla de los *apiru* en las campañas de Sethi I[48], descritos como bandas en las montañas que prestan apoyo a una coalición de Hamath y de Pella en su ataque a las fortalezas de Bethsan y Reheb. Sir Alan H. Gardiner prefirió equiparar los *apiru* a los forajidos o bandidos descritos en las cartas de Tell el Amarna[49].

El egiptólogo N. Grimal, que acepta en términos generales la historicidad del éxodo, lo reconstruye del siguiente modo. Parte de que la fecha más probable para situarlo es durante el reinado de Ramsés II. El Papiro de Leiden 348 habla, como hemos dicho anteriormente, de los apiru empleados en el transporte de piedras para un templo, referencia que también se encuentra en el Papiro Harris I. Se sabe, además, que había apiru trabajando en las canteras de piedra de Wadi Hammamat (al nordeste de Tebas), en época de Ramsés IV. Las fuentes egipcias no hablan de rebelión de los apiru, sino que parecen indicar que se trataba de una comunidad libre y comerciante con Egipto (como sugiere la situación socio-económica de su principal comunidad conocida, que es la de los artesanos del país de Madián, hoy Eilath). En las excavaciones en Eilath se ha hallado un templo local consagrado a la diosa Hathor, además de manifestaciones de cultos indígenas[50]. Esta consideración de los apiru contrasta notablemente con la de Gardiner y de otros muchos estudiosos, y nos hace preguntarnos si puede hablarse uniformemente de apiru tanto como colectivo étnico o como colectivo social, si estamos ante una vaga denominación egipcia o si se dio el caso de que ciertas comunidades apiru lograran finalmente asentarse y desarrollar una vida sedentaria. N. Grimal reconoce que ninguna fuente egipcia describe el Éxodo, aunque él lo atribuye a la poca importancia que los egipcios le habrían concedido aun en caso de haber sucedido efectivamente. La problemática Estela de Merneptah no aporta mucha claridad en la confusión. Cierto es que aparece una mención de Israel, pero muchos expertos niegan que se trate de un Estado, sino que más bien alude a un territorio concreto de Palestina o, como mucho, a un grupo reducido asentado en la zona[51]. Por otra parte, las consideraciones que establece Grimal para reconstruir el Éxodo, siguiendo a H. Caselles, no son aceptables hoy en día, cuando la conquista de Canaán es puesta en duda y, en cualquier caso, es extremadamente arriesgado proponer dataciones exactas. Además, no hay evidencias de una ciudad llamada Pitón hasta la época saíta (s. VII-VI a.C.)[52], por lo que la cita de Ex 1,11 (“Entonces, les impusieron capataces para oprimirlos con duros trabajos; y así edificaron para el faraón las ciudades de depósito, Pitom y Ramsés”), no puede tomarse de modo literal.

La inconsistencia de muchos de los datos del Éxodo permite atisbar una nueva perspectiva de abordar la discutida historicidad de los relatos. La “inmensa multitud” de que salió de Egipto era de aproximadamente 600,000 hombres, sin contar los niños; cifra a todas luces exagerada, que más bien apunta a una etapa de un mayor desarrollo político y económico de Israel, probablemente bajo el reinado de Josías. El número 40 es a todas luces simbólico[53], pues es difícil comprender cómo una multitud tan grande podría sobrevivir durante tanto tiempo en el desierto (además del resultado negativo de las excavaciones arqueológicas en la península del Sinaí, que más bien refutan la tesis de una población errante por estos territorios). Los milagros (maná, codornices, agua de la roca, etc.)[54] son más bien interpolaciones teológicas del autor posterior, cuya intención es ofrecer una visión religiosa de lo ocurrido y resaltar la importancia de la providencia divina y de la fidelidad del pueblo a su Dios. El Libro del Éxodo menciona a un monarca llamado “Ramsés”, pero la vaguedad de tal término, sin indicar ninguno de los otros nombres propios del soberano, hace sospechar que el autor bíblico reconstruyó *a posteriori* la epopeya y trató de conferirle verosimilitud al situarla en la etapa de los ramésidas. Durante el reinado de Ramsés II, a quien se le ha considerado, generalmente, el faraón del Éxodo, se emprendió una notable serie de construcciones e complejos palaciegos en la zona del Delta, aunque Pitón no aparece como nombre de ciudad hasta la época saíta, siendo monarca Nekao II, hijo de Psamético I. Nekao II llevó a cabo obras en Wadi Tumilat, empleando 120,000 obreros, con la intención de

construir un canal que uniese el Mediterráneo y el Mar Rojo. Emplazó la ciudad de *Per-Temu* como centro de tránsito para esta nueva vía comercial, hoy en Tell el-Maskuta, a quince kilómetros al oeste de Ismaelía[55]. Las coincidencias entre el relato del Éxodo y la situación real del Próximo Oriente antiguo no deben llevarnos a confusión: el autor bíblico conoce muy bien las tradiciones, la historia, la religión y la cultura del entorno de Israel, en especial Egipto, que había sido desde antiguo un lugar obligado de emigración para quienes buscaban un paraíso climático, ecológico y económico. Parece probable, por tanto, que el autor (o los autores) de los relatos bíblicos perteneciese a la élite social de su comunidad, o al menos dispusiese de importantes conocimientos en todos los campos del saber de su tiempo, capacitado para proyectar de alguna forma acontecimientos y circunstancias posteriores a fin de perfilar las líneas generales de los orígenes de la historia de Israel[56].

La relación entre el Éxodo y la revuelta de Jeroboam I contra Salomón y Roboam es cierta: los encuentros de Moisés con los dos monarcas son análogos a los de Jeroboam con Salomón y Roboam. Sin embargo, no podemos deducir de aquí, como hace Oblath, que el éxodo sea una alegoría en torno a los reinos de Salomón y Roboam y a la división del reino de Israel, porque muchos historiadores no estarían hoy dispuestos a aceptar la historicidad de figuras como David y Salomón, y porque tanto las pruebas arqueológicas como las literarias (la composición del Pentateuco) apuntan al siglo VII a.C. o más tarde[57].

El Papiro de Anastasi VI contiene la carta de un funcionario de frontera del tiempo de Sethi II, notificando la salida a través de los puestos fronterizos en el delta oriental de unos ciertos colectivos: “Otra comunicación para mi señor: hemos terminado de hacer pasar a las tribus shasu desde Edón hasta Tkw, a través de las fortificaciones de Merneptah, hasta los cauces de Pitón de Merneptah en Tkw, para preservar su vida y la de sus animales, gracias a la benevolencia de Faraón, el buen sol de todo el país”[58]. La conclusión más evidente que se desprende de esta carta es la estricta e intensa vigilancia a que estaba sometida la frontera del delta oriental. Por tanto, parece extraño que, de haberse producido un flujo o tránsito importante de personas (aun sin ser de las dimensiones desorbitadas que plantea el Libro del Éxodo) por ellas, no se haya preservado ni una sola documentación de semejante operación. Más aún: no hay en las fuentes egipcias, con excepción de la problemática Estela de Merneptah, una sola mención a Israel o a un gran colectivo de esclavos en la tierra de Gosén, que luego huyesen del monarca y anduviesen errantes por los desiertos del Sinaí. El Papiro de Anastasi, más que constituir una prueba a favor de la historicidad del relato bíblico, supone una objeción muy clara. Muchos elementos básicos del relato bíblico son más bien fiables, como hemos visto, e incluso puede que los israelitas perteneciesen por entonces al colectivo de los shasu, que aparecen mencionados en el Papiro de Anastasi y en las catalogaciones egipcias[59], y que de ellos tomasen el culto al dios Yahvé (aunque esto no prueba de modo determinado que los hebreos se hubiesen desligado paulatinamente de los shasu, pero no descarta que muchos de los que posteriormente se ha venido a llamar “hebreos” eran, sencillamente, shasu, y que en este caso si es posible que realizasen incursiones comerciales a Egipto o que incluso participaran en trabajos de construcción en este país). Como concluye el Prof. García López: “Los textos referentes al éxodo son esencialmente narrativos. Una narración puede incluir elementos históricos, legendarios y míticos. En cualquier caso, debe quedar claro que su verdad no se mide por su correspondencia con el hecho verificable”[60].

Si la historicidad del Éxodo es discutida y, como todo apunta, negada, más problemática aún es la figura de Moisés. El autor bíblico conocía, ciertamente, el entorno cultural egipcio, y al llamar al líder religioso “Moisés” no hizo sino usar el verbo egipcio *msy* (“nacer”). Sin embargo, en el Antiguo Testamento se encuentran otros nombres egipcios de personajes, como Pinjás (1 Sam 1,3) cuyos padres no parece que estuvieran en Egipto. Al igual que en el Génesis se nos dice que Abraham vino de Ur, en Mesopotamia, a fin de otorgarle al Pueblo Elegido el más ilustre de los orígenes (ya que Ur fue siempre sede de cultura y de nobleza, y una de las urbes más distinguidas de la Antigüedad), el autor bíblico, en el caso de Moisés, eligió un nombre muy propio de la realeza[61] que no hacía sino dar fiabilidad a su relato. Sorprende que dada la profusión de las fuentes antiguas para reconocer a las grandes figuras religiosas y espirituales del momento, no se halle referencia alguna a Moisés fuera de la Biblia, en los pueblos y culturas del entorno de Israel[62].

Siendo los testimonios arqueológicos más bien negativos, y contando con los estudios que ofrecen la crítica literaria y hermenéutica de la Biblia (la composición del Pentateuco), la discusión en torno a la historicidad o ficción de los relatos bíblicos torna más bien debate sobre el modo en que el autor bíblico logra asimilar las formas culturales de su tiempo y relacionarlas con un glorioso y remoto pasado que él trata de reconstruir. Anulada, por tanto, la perspectiva historicista que veía en el Libro del Éxodo una fuente fiable, en lugar de cerrarse caminos a la investigación se abren nuevos horizontes, especialmente en lo relativo a la investigación crítica de los textos y del trasfondo religioso, y cobra mayor vigor si cabe la perspectiva teológica, tan necesaria en estos momentos.

Los israelitas serían un pueblo más de la población cananea (no podemos excluir la posibilidad de que, en su momento, fuesen también identificados con la generalidad de los shasu, de quienes muy probablemente habrían tomado el culto a Yahvé[63]), que, seguramente a causa del aislamiento que le supuso la emigración a las tierras altas en torno al año 1000 a.C., evolucionó de forma autónoma. En el siglo IX y en las décadas siguientes individuos significativos o pequeños grupos empezaron a experimentar una intensa y peculiar vivencia religiosa que les iría singularizando y distinguiendo del entorno cananeo. Se produciría, así, una evolución desde el politeísmo y la religión natural cananea[64] hacia una experiencia mística y profética que se irá profundizando, singularizando, extendiendo, organizando e institucionalizando a lo largo de los siglos IX, VIII y VII a.C., aunque no se puede hablar de una consolidación religiosa hasta el reinado de Josías (640-609 a.C.). La institucionalización de esta viva experiencia religiosa hizo crear un trasfondo y escenario de ficción histórico-literaria capaz de enmarcar toda la trayectoria religiosa y teológica de más de tres siglos bajo el aspecto de una trayectoria histórica auténtica[65]. Sería la Escuela Deuteronomista quien habría de dejar formulada esta tradición en la definitiva redacción de la Biblia Hebrea entre los siglos VI, V y IV a.C.[66] Hemos de pensar que este fenómeno no es ajeno a la trayectoria literaria y cultural del mundo antiguo. Ya Manetón, en su *Historia de Egipto* hace remontar los orígenes de la civilización egipcia a las dinastías de dioses, semidioses y espíritus de los muertos[67], motivos también presentes en las historias épicas mesopotámicas, como el *Poema de Gilgamesh*, o en relatos parejos en la cultura hitita. Virgilio, al escribir *La Eneida*, reconstruye los orígenes de Roma remitiéndolos a un glorioso pasado de héroes cuyas hazañas son honrosa memoria para las generaciones venideras. Todo ello se enmarca dentro del inestimable aprecio de los antiguos por el pasado, máximamente expuesto en la filosofía platónica, que ve en los orígenes y en los

tiempos pretéritos momentos extraordinarios de plenitud a partir de los cuales todo ha sido decadencia[68].

Tomando en cuenta estas y otras consideraciones, Redford, Finkelstein y Silberman han elaborado una interesante reconstrucción de los orígenes de la religión israelita, y en particular un importante estudio sobre el Éxodo en el cual nos centraremos[69]. Estos autores parten del hecho de que “la situación básica descrita en la epopeya del Éxodo – el fenómeno de unos inmigrantes que llegaban a Egipto desde Canaán y se asentaban en la región fronteriza oriental del delta- está abundantemente verificada por hallazgos arqueológicos y textos históricos”[70]. La desarrollada organización egipcia y la benevolencia de su clima y de su agricultura hacían de esta tierra un destino preferente para la emigración desde tierras menos afortunadas. Además, ya Manetón habló de la invasión de los hicsos, semitas procedentes de Sahura, en la franja de Gaza, que fueron finalmente expulsados por el monarca Ahmosis tras la toma de Avaris, en el Delta, y la conquista posterior de su ciudadela principal[71]. Muchos autores, siguiendo la afirmación bíblica de que el Templo de Salomón se construyó 480 años después del Éxodo, situaron este supuesto acontecimiento hacia el 1440 a.C., es decir, en plena XVIII dinastía en Egipto, entre los reinados de Tutmés III, Amenhotep II y Tutmés IV. Esta fecha extrema, defendida, entre otros, por Sir W.F. Petrie, difiere seriamente de muchas de las indicaciones y precisiones del relato bíblico, como los trabajos forzados para la construcción de la ciudad de Ramsés, algo inconcebible en el siglo XV a.C., cuando aún no había accedido al trono ningún monarca con este nombre. Aun desechando el valor literal de la datación bíblica (480 años antes de la construcción del Templo) e interpretándolo como una cifra simbólica, los estudiosos persisten en tomar en consideración el nombre del monarca que aparece en la Biblia, “Ramsés”, como si pudiese identificarse con algún soberano histórico. Disponemos de información por las fuentes egipcias de que en tiempos de Ramsés II se construyó Pi-Ramsés (*Pr-Rcms(w).s*: “La Casa de Ramsés”), y parece que en su construcción se emplearon trabajadores semitas. Además, por lo que sabemos de la Estela de Merneptah (sucesor de Ramsés II), en el clima de inestabilidad reinante en Palestina tras el fallecimiento de Ramsés II, estallaron numerosas insurrecciones contra la dominación egipcia, que fueron exitosamente sofocadas en las ciudades cananeas de Ascalón, Guézer, Jenó’an y en una comunidad conocida por los egipcios como “Israel”[72]. Es extraño que en la correspondencia de Tell-el-Amarna, del siglo XIV a.C., no aparezca ninguna mención de Israel, cuando en las numerosas cartas, escritas en su mayoría en babilonio (la *lingua franca* de entonces) y cananeo entre las sedes diplomáticas de las principales potencias del momento (Mittani, Hatti, Babilonia, Egipto...), se describe la situación política de la zona con notable profusión. Por otra parte, el fortalecimiento de los controles en las fronteras orientales de Egipto tras la expulsión de los hicsos y el reforzamiento de la vigilancia sobre los flujos de inmigrantes, con una pormenorizada documentación de los distintos tránsitos (como hemos podido apreciar en el Papiro de Anastasi), hace prácticamente imposible un éxodo masivo en tiempos de Ramsés II. Además, carecemos de fuentes egipcias que hablen de una posible estancia de los israelitas en el país del Nilo. La autoridad de Egipto en Canaán era firme, tras las contundentes campañas de Ramsés II y su acuerdo de paz con los hititas, y el dominio egipcio en Oriente Próximo se hallaba en la cima de su esplendor. Entre el Sinaí y Gaza se habían construido fortines con una estructura definida que protegían los tránsitos comerciales y caravaneros entre el Este y el Valle del Nilo[73]. La Arqueología no ha encontrado indicios de caminantes errantes en el Sinaí en la época de Ramsés II, cuando se tiene constancia, por ejemplo, de prospecciones en las minas de turquesa de Serabit el Jadim

ya en el Reino Antiguo, y de continuas misiones de extracción de minerales en la zona, e incluso algunas de las formas más tempranas de escrituras (las inscripciones proto-sinaíticas). Las modernas técnicas arqueológicas están capacitadas para hallar huellas de los escasísimos restos que una ocupación nómada habría dejado. Los resultados negativos en esta línea parecen apuntar a que los relatos bíblicos no son históricos. Ni siquiera en los lugares donde la Biblia dice que el Pueblo Elegido acampó, como Cades Barne (Nm 33), donde se conserva un tell de la Edad del Hierro, no hay prueba alguna de ocupación anterior. Resultados similares hallamos en Esión Gueber o en Tel Arad. Los lugares mencionados por el Libro del Éxodo son reales, pero los acontecimientos descritos no se ajustan a los testimonios arqueológicos.

Todos estos hechos hacen concluir a Redford, Finkelstein y Silberman que, en virtud de los vínculos indiscutibles con el siglo VII a.C., muchos detalles de la narración del Libro del Éxodo pueden ajustarse preferentemente a la gran etapa de prosperidad que vivió el reino de Judá al mismo tiempo que en Egipto gobernaba la XXVI Dinastía[74]. Psamético I y su hijo Nekao II trataron de amoldarse a los cánones del Reino Nuevo, y establecieron la capital en la ciudad de Sais, al oeste del delta. Durante su reinado se llevaron a cabo importantes obras constructivas, y se asentaron colonias comerciales griegas y muchos emigrantes de Judá[75]. El nombre de “Gosén” que da el Éxodo no es egipcio, sino semita, que según Redford deriva de Geshem, nombre dinástico de la familia real de los árabes quedaritas, que se establecieron en el Delta hacia el siglo VI a.C. Los autores han analizado también otras características que ponen de relieve el trasfondo cultural del siglo VII a.C., como muchos de los nombres egipcios mencionados en la historia de José (por ejemplo, Zafnat-Panej y Putifar), que no alcanzaron popularidad hasta la época saíta. Además, lugares como Cades Barnes sólo estuvieron ocupados en el s. VII a. C., y el reino de Edom al que alude la Biblia sólo alcanzó la condición de Estado gracias a los asirios en el siglo VII a.C.[76].

Pese a todos los datos favorables que Redford, Silberman y Finkelstein aducen a favor de su hipótesis, no podemos compartir los términos generales de la conclusión: “la narración del éxodo tuvo su forma definitiva en tiempos de la XXVI Dinastía, en la segunda mitad del siglo VII y la primera del VI a.C.”[77]. Los árabes quedaritas no se convertirán en elemento dominante en el Delta hasta el s.V a. C., por lo que parece improbable que el autor bíblico, que teóricamente realizó la redacción definitiva en el s.VI, estuviese ya familiarizado con el topónimo “Gosén”. A nuestro juicio, no se puede hablar de un trasfondo histórico uniforme que hubiese influido en el escritor o en los escritores bíblicos, sino de un marco referencial más amplio, que abarcaría desde el siglo VII al V a.C. (con elementos aun anteriores que el autor conocería por tradición, como por ejemplo algunos aspectos del reinado de los ramésidas y del entorno geográfico y cultural del siglo XIII a.C.), que probablemente explicaría el ensamblaje de los documentos en sentido wellhauseniano, teniendo también en cuenta el concepto, aunque problemático, de tradición oral y de cierta acumulación gradual de algunos fragmentos e interpolaciones posteriores. No podemos tampoco olvidar que las líneas generales de la epopeya del Éxodo son anteriores, y ya están presentes en los oráculos de Amós y de Oseas, que se remontan al siglo VIII a.C. (Amós predica durante el reinado de Jeroboam II, hacia el 750 a.C., y Oseas, oriundo del Reino del Norte, es contemporáneo de Amós)[78]. Si bien sostenemos, *grosso modo*, la hipótesis de Redford, Finkelstein y Silberman de la ahistoricidad de los relatos del Éxodo y su carácter de “epopeya nacional” (no sin olvidar la intencionalidad teológica y religiosa que cubre todo el relato), no podemos compartir su juicio de que la narración del mismo

tuvo su forma definitiva en tiempos de la XXVI Dinastía, sino que, en todo caso, habría que retrasarlo al siglo V. a.C. Además, parece contradictorio que los autores, tras afirmar que la narración del éxodo tuvo su forma definitiva en la XXVI Dinastía, coincidiendo con el reinado de Josías, defiendan más tarde que “en siglos posteriores – durante el exilio en Babilonia y más tarde- se añadirían nuevos elementos al relato del éxodo”[79]. El proceso de elaboración es mucho más amplio y diluido, y si bien muchos de los rasgos propios del relato señalan el reinado de Josías y la figura del monarca egipcio Nekao II como dos referencias importantes, no podemos concluir que el autor o los autores se fijaran exclusivamente en ellos y en el trasfondo histórico en que se apoyan, sino que es necesario ampliar más la etapa de composición del Libro del Éxodo y abandonar la idea de un escenario histórico uniforme en la mente del escritor. Esto, además, concordaría mejor con los resultados de la investigación crítico-literaria sobre la composición del Pentateuco, que retrotrae su formulación definitiva a los siglos V y IV a.C., en el contexto de la tradición deuteronomista.

Hemos visto cómo la Arqueología, y más concretamente la Egiptología, no ofrece ningún testimonio a favor del Éxodo tal y como se encuentra narrado en la Biblia. Los resultados de las investigaciones críticas y literarias sobre la composición del Pentateuco, y las pruebas arqueológicas, indican más bien que el Éxodo fue escrito entre los siglos VII y IV a.C., reflejando el trasfondo histórico de la época, en especial el del monarca egipcio Nekao II y del soberano judío Josías, y de etapas anteriores y posteriores del Próximo Oriente antiguo. Por tanto, no podemos tomar los relatos del Éxodo como sustancialmente históricos. Este resultado, lejos de cerrar puertas a la reflexión teológica, más bien exhorta a la profundización en la vertiente espiritual y religiosa del Libro del Éxodo y del Pentateuco en general, permitiéndonos resaltar las partes esenciales del mensaje bíblico. Es por tanto obligado esbozar una reflexión teológica a modo de conclusión.

3. La Teología del Éxodo

La Historia es el escenario de la acción del hombre, donde se manifiestan su libertad y su racionalidad. La Revelación, en cuanto destinada al hombre en lo más profundo de su condición, se sitúa en la Historia, en el devenir temporal. La Historia influye en cada hombre como individuo, quien a su vez, con su actuar, la determina de modo irreversible, único y propio. Pero la Historia está también referida siempre a la intersubjetividad humana, y por tanto comprende algo supraindividual[80]. Descubrir la

dimensión reveladora de la Historia es uno de los grandes méritos de las ciencias del espíritu. En la Historia se revela el hombre mismo, sus anhelos, sus aspiraciones, sus capacidades, su búsqueda, su conciencia. En el Antiguo Testamento, y en el Pentateuco en particular, se percibe una particular relación entre las experiencias de Israel, sus vivencias fundamentales, y la auto-manifestación de Dios a su Pueblo. Los sucesivos eventos, como el paso del Mar Rojo, no son sino una prueba del amor de Yahvé por Israel. Todos estos acontecimientos proclaman, además, la gloria del Señor: “Yo canto al Señor un cántico, porque es alto y excelso. Caballos y carros arrojó al mar. Mi fortaleza y mi cántico es el Señor, Él ha sido mi salvador (...). En tu grandeza soberana abates a los enemigos contra el suelo” (Ex 15,1-21)[81]. No es de extrañar, por tanto, que el Antiguo Testamento ofrezca una imagen belicosa de la Divinidad, que no es ajena al contexto cultural de las demás civilizaciones de la Antigüedad[82].

El hombre antiguo tenía una peculiar comprensión de la relación entre Dios y la historia de los hombres. Los éxitos habían de ser atribuidos a la bondad protectora y benefactora procedente de lo Alto, mientras que los fracasos y derrotas se interpretaban como castigos divinos[83]. Así, por ejemplo, en la Estela Poética de Tutmés III (Dinastía XVIII), leemos que el dios Amón-Ra, Señor de los Tronos de las Dos Tierras (el Alto y el Bajo Egipto) le dice al monarca: “Hago que tus enemigos caigan bajo tus sandalias, para que pisotees a los rebeldes y a los adversarios, ya que te he otorgado la tierra en toda su extensión, estando sometidos a tu autoridad los occidentales y los orientales. Tú hollas todos los países, con tu corazón lleno de gozo. No hay quien pueda volverse agresivamente en la proximidad de tu majestad, sino que, siendo yo tu guía, eres tú quien les da alcance”[84]. Moisés logró guiar victoriosamente al Pueblo de Israel a través del Mar Rojo y del Desierto hasta la Tierra Prometida porque contaba con la ayuda de Dios. Las guerras de Israel son las guerras de Yahvé. Como dice N. Lohfink: “Para la conciencia de entonces la guerra podía convertirse en una auténtica experiencia. Es algo que nosotros ya no podemos vivir. Mas no deberíamos avergonzarnos de respetar nuestro texto, cuando registra con asombro la experiencia de que Yahvé es un guerrero, que Yahvé es su nombre”[85].

Se da en la Historia una experiencia del sentido, del significado del devenir temporal y de la acción libre de los hombres. El hombre da sentido y es a su vez partícipe del sentido ya dado. La Revelación manifiesta que el sentido de la Historia no puede explicarse únicamente desde el hombre. La reflexión meramente humana no conduce al sentido auténtico del devenir histórico. En cada experiencia, cada acontecer individual, cada acción libre, cada suceso, se percibe la dimensión del misterio. Este misterio no es algo que se resuelva considerándolo más allá del mundo, ajeno a la dinámica misma de la Historia, sino que es en la raíz, en la profundidad del acontecer humano donde se aprecia esa incapacidad de comprender cuanto sucede. La Revelación, en este sentido, constituye un encuentro entre el sentido y el individuo, entre la respuesta y quien busca. Para los antiguos hebreos, en los relatos de gloriosas batallas y de grandes fatigas, en el intento de adquirir una conciencia propia al margen de las comunidades del entorno, podía contemplarse la dimensión reveladora de la Divinidad, el mensaje que desde lo Alto llegaba a los hombres y que ellos podían identificar con situaciones concretas vividas y experimentadas.

Por tanto, en la narración de las epopeyas del Éxodo no se pretendía ofrecer una visión diacrónica, exacta y verídica de la Historia, sino que se deseaba propiciar un marco, un ámbito donde el Pueblo de Israel pudiera reconocerse, encontrarse, hallar la

conciencia de sí mismo, viendo en todo ello la acción creadora, providencial y comprometedor de la Divinidad. Mas la Revelación no se encuadraba sólo en un contexto victorioso, bélico y épico, sino que todo el Pentateuco confiere a lo cotidiano, a la vivencia individual, una indudable importancia. El Éxodo relata cómo Dios se reveló a Moisés en una zarza ardiente mientras éste pastoreaba el rebaño de su suegro Jetró (Ex 3,1). Dios es el que acompaña permanentemente a su Pueblo, su Pasado y su Futuro, su más viva esperanza[86]. Así, el nombre de Yahvé es un signo de esperanza y de gozo para Israel: Yahvé es el que ésta con ellos por siempre, quien salva y redime a Israel.

La existencia de Israel, liberada de la esclavitud de Egipto, simboliza así la dependencia absoluta de la bondad, del poder del Dios vivo, del amor de Yahvé, que ha elegido y protegido a su pueblo. La invocación a Yahvé es una apertura, una abrirse de Israel a la dimensión divina, al poder salvador y redentor de Dios, y es una muestra de confianza en la cercanía de un Dios vivo a quien el hombre puede dirigirse. La fe es esencial en el Antiguo Testamento, y es precisamente lo que otorga unidad a la dispersión de textos, de relatos y de pasajes que hemos tenido oportunidad de analizar. La fe es muestra viva de una intensa experiencia espiritual, mística y profeta que propicia el encuentro del Pueblo de Israel con la Divinidad en lo más profundo de su existir. No es extraño, por tanto, que Martín Buber defina la historia de Israel como una *historia de fe*[87] (*heemin*), historia de la confianza en la dirigencia poderosa de Yahvé como fundamento de la propia existencia e historia. Moisés simboliza, ante todo, la asunción del cometido y su cumplimiento. Moisés escucha la llamada de Dios en el Sinaí y se dispone a cumplir su misión. Yahvé, el Dios vivo, el Dios que habla al hombre y le trata como interlocutor, el Dios que se revela a Israel en su historia, es el artífice verdadero de las proezas de Moisés y del Pueblo de Israel. Se contempla la fe como un camino, un camino que libera a Israel de las ataduras de la Historia.

La historia de Israel es una historia de fe, de confianza, de esperanza, de compromiso con la Divinidad. Los relatos del Libro del Éxodo no son sino una muestra de esta afirmación fundamental, y sólo a la luz de la profunda fe de Israel en su Dios puede comprenderse el conjunto de los textos y su intención. Las motivaciones de carácter político, de legitimación del Pueblo de Israel y de las reformas de Josías, de adquisición de una conciencia propia frente al entorno cananeo, no pueden desligarse de la fe de Israel en Yahvé y de su convicción de que a través de los acontecimientos históricos manifestaba su poder y a su amor por su Pueblo. La reconstrucción literaria, por tanto, de hechos remotos que probablemente nunca ocurrieron no puede entenderse si se disocia de la perspectiva de la fe de Israel en Yahvé, que en todo evento vislumbra la palabra de Dios, su mensaje, su revelación, su diálogo con cada hombre. Esta imagen viva de Dios, que sin duda distingue a Israel de las demás civilizaciones, permite comprender la Historia como una vía y no como un simple escenario carente de sentido y de significado. El significado de la Historia lo da la fe en Dios, la fe en sus promesas, la fe en que más allá de los éxitos y de los reveses de Israel se manifiesta el amor de Yahvé por su Pueblo. Se dice así en Isaías: “Si no creéis, no subsistiréis” (Is 7,9). El ser de Israel es su creer: creencia y existencia no son separables, sino que ambos representan dos dimensiones de una misma realidad: la de cada hombre como dependiente de la bondad y del don de Dios. En Yahvé, el hombre se siente seguro y protegido. En las grandes gestas Dios ha demostrado su fidelidad y su poder. Las exigencias de Yahvé, su Ley, es apoyo y luz para esta subsistencia en la fe. Dios habla a través de la Historia: los hechos históricos son el lenguaje a través del cual se puede

contemplar, vivir, experimentar el mensaje salvador de Yahvé. Aquí radica también la importancia del símbolo y de los aspectos simbólicos de cada suceso histórico. Más allá de la inautenticidad histórica de los relatos del Éxodo, persiste su validez en el plano de la fe, su ejemplo, su simbolismo, su significado y sentido para cada hombre. Además, la Historia es también un signo para todos los pueblos, un signo del poder de Yahvé y de la condición de Israel de pueblo suyo, por Él elegido y por Él preservado en la fe. Para los griegos, en cambio, la fe no desempeñaba un rol tan importante. La contemplación es siempre extática; la religión no hace sino fundarse en la convicción de que la mismidad, el ser del mundo, es divino, eterno, inmutable y perfecto, como se puede apreciar en las filosofías de la Grecia clásica[88].

Historia no es para Israel el puro acontecer de los sucesos. Historia no es el devenir *diacrónico*, sino que la Historia es la manifestación del poder y del amor de Dios; la Historia es el cumplimiento, la creencia firme en Dios, la fe viva. Los relatos del Éxodo se aprecian así desde una perspectiva *sincrónica*, de conjunto, que no excluye, sin embargo, la importancia singular de cada acontecimiento como símbolo y mensaje de la bondad infinita de Dios (la funcionalidad de lo diacrónico), pero que no concibe la Historia como el acontecer frío, sino como el dinamismo de la revelación de Yahvé a su Pueblo. La Revelación adquiere así un sentido más amplio: no se trata de una dicción literal de los textos sagrados, sino de una experiencia de fe a través de la Historia.

Yahvé es el Dios que salva. En las culturas antiguas, el nombre constituye una singularidad, una designación tan propia que integra varias cualidades en sí mismo. El nombre es un espejo del ser mismo, de la realidad del nombrado. No le falta, pues, razón a Bock cuando afirma que toda la historia del Éxodo se puede leer como definición narrativa de este nombre, anticipado en la revelación de la zarza a Moisés[89]. Israel (ydh' en hebreo) reconoce a Yahvé y le rinde culto como soberano. Ante el escepticismo del monarca egipcio, que afirmaba no conocer a un dios llamado "Yahvé" (Ex 5,2), la grandeza de Yahvé se manifestará en los prodigios que obrará.

El estudio exegético de los textos ofrece amplias e interesantes perspectivas que ni el crítico literario ni el historiador pueden desestimar en su trabajo. Es difícil ofrecer una conclusión a modo de epílogo del estudio precedente, pero esperamos que haya servido para mostrar la inigualable riqueza del Libro del Éxodo y la intensidad y profundidad de su mensaje salvífico. En efecto, "para hablar a hombres y mujeres, desde el tiempo del Antiguo Testamento, Dios utilizó todas las posibilidades del lenguaje humano; pero al mismo tiempo, debió someter su palabra a todos los condicionamientos de ese lenguaje"[90]. Recogemos finalmente las palabras de Su Santidad el Papa Juan Pablo II: "deben utilizarse todos los medios posibles –y hoy se dispone de muchos- a fin de que el alcance universal del mensaje bíblico se reconozca ampliamente y su eficacia salvífica se manifieste por doquier"[91].

[1] Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, 2001,23.

[2] Se suele considerar un precursor notable de la moderna crítica bíblica a Alfonso de

Madrigal (1410-1455), por sobrenombre *El Tostado*, así como a otros exegetas españoles posteriores: Gaspar de Grajal, Fray Luis de León, Benito Arias Montano... Cf. M. Andrés, "La Teología en el s. XVI", en *Historia de la teología española*. I, 1983, 579-735; F. García López, *El Pentateuco*, 2002, 39-40.

[3] J. Astruc, *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paraît que Moyse s'est servir pour composer le récit de la Genése*, Bruselas, 1753.

[4] Cf. R.C. Fuller, *Alexander Geddes, 1737-1802. Pioneer of Biblical Exegesis*, Sheffield, 1984.

[5] Recientes estudios, como los de Silberman y Finkelstein que analizaremos más adelante, ponen en tela de juicio la existencia misma de una etapa davídico-salomónica.

[6] Cf. F. García López, *El Pentateuco*, 2002, 41-42.

[7] Cf. H. Ewald, *Die Composition der Genesis kritisch untersucht*, Braunschweig, 1823.

[8] Cf. W.M.L. de Wette, *Dissertatio critica qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum alius cuiusdam recentioris auctoris opus esse monstratur*, Halle, 1805.

[9] *E1*, más tarde identificada con *P*, *Priesterkodex*, contiene la esencia de la Ley, mientras que *E2* es posterior. La fuente yahvista sería la más tardía de las tres.

[10] Cf. K.H. Graf, *Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments. Zwei historisch-kritischen Untersuchungen*, Leipzig, 1866. Basándose en los argumentos del silencio, esto es, en el desconocimiento de libros como el Deuteronomio o Josué-Reyes de las leyes sacerdotales del Pentateuco, concluyó que el documento *J* era el más antiguo de los tres.

[11] Cf. H.-J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 1982; E.W. Nicholson, *The Pentateuch in the Twentieth Century: The Legacy of Julius Wellhausen*, Oxford, 1998.

[12] F. García López es elocuente respecto a la importancia de Wellhausen: "Como si del flautista de Hamelin [ciudad natal del ilustre exegeta alemán] se tratase, este autor arrastró tras de sí una muchedumbre de exegetas", *El Pentateuco*, 2002, 45.

[13] Pasajes de dudoso origen como Gn 14 no provienen de ninguno de los documentos originarios, siendo independientes.

[14] Mucho se ha hablado sobre la influencia del pensamiento de Hegel en la obra de Wellhausen, pero lo cierto es que su rechazo de las explicaciones casuales en la composición del Pentateuco puede también relacionarse con la consideración kantiana de la necesidad de aceptación de la ley de causa-efecto en toda ciencia. Como expondremos más tarde, a nuestro juicio no es posible atribuir la composición del Pentateuco a una mera acumulación de fragmentos previos sin una intencionalidad claramente socio-teológica.

[15] Cf. R.N. Whybray, *El Pentateuco*, 1995, 25-27.

[16] Para Wellhausen, y en consonancia con la concepción orgánica de la Historia propia de Herder, Humboldt y Ranke, la historia de la religión podía definirse como un continuo intercambio entre los sucesivos acontecimientos políticos y la diversidad de concepciones religiosas. Dicha diversidad quedaba plasmada en las diferencias entre los documentos, que no podían desmarcarse del contexto socio-histórico en que fueron compuestos. Cf. R. Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, 1999, tomo I, 28ss. Estudios contemporáneos, como el del propio Albertz, indican que, si bien el planteamiento inicial de Wellhausen de no separar la historia religiosa de la historia política de Israel es válido, es necesario también incluir en estas consideraciones la historia social, la historia de los portadores de las diversas tradiciones religiosas y de sus circunstancias socio-económicas, asumiendo también las

grandes transformaciones que Israel ha sufrido a lo largo de su propia historia. Cf. H.-J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchen, 1969.

[17] Cf. R.N. Whybray, *El Pentateuco*, 1995, 35.

[18] Cf. R. De Vaux, "Réflexions sur l'état actuel de la critique du Pentateuque. À propos du second centenaire d'Astruc", *Congress Volume, Copenhagen* 1953, VTS 1, 182-198.

[19] Cf. G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg, 1965. En palabras de este autor, "las Fuentes son más complejas, con frecuencia menos tangibles desde el punto de vista de la fraseología y, en razón del uso de material antiguo, menos atribuibles a un solo autor de lo que sugiere el término 'documento'".

[20] Cf. J. Van Seters, "The Place of Yahwist in the History of Passover and Massot", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Berlín, 1983, 167-182.

[21] Cf. W. Rudolph, "Der Elohist von Exodus bis Josua", *Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 68, 1938.

[22] Cf. N. Whybray, *El Pentateuco*, 1995, 40-41.

[23] Cf. E. Nielsen, *Oral Tradition. An Old Problem in Old Testament Introduction*, Studies in Biblical Theology, Londres, 1954; R.A. Carlson, *David the Chosen King. A Traditio-Historical Approach to the Second Book of Samuel*, Estocolmo, 1964; I. Engnell, "Methodological Aspects of Old Testament Studies", *Congress Volume*, Oxford, 1959, 13-30.

[24] Sin olvidar que no todos los especialistas en folklora escandinavo tienen por válidas las leyes de Olrik. Expertos como Gunkel, que en un principio se mostraron entusiastas respecto a los resultados que podría ofrecer este nuevo enfoque en la investigación del Pentateuco, se vieron obligados a reconocer que no todas las narraciones del Génesis se acomodan al carácter de la *Sage* tal y como es definida por Olrik. Cf. H. Gunkel, *The Legends of Genesis. The Biblical Saga and History*, Nueva York, 1964. Gunkel trató de liberar el método histórico-crítico de estudio de la Biblia de una perspectiva centrada exclusivamente en lo sincrónico y en la distinción y estratificación para distinguir las diferentes fuentes. Gunkel trató de hacer este método constructivo, que no perdiese en su horizonte de trabajo la unicidad de las Sagradas Escrituras con respecto a los textos fundamentales de las demás religiones del momento. Sin desechar el concepto de "compilación" y de ensamblaje documentario, prestó atención a la textura particular de cada unidad dentro de los grandes textos, intentando identificar su *Sitz im Leben*, su ambiente de origen. La exégesis de Gunkel está estrechamente relacionada con el estudio crítico de las formas, la *Formgeschichte*, que estudiosos como Dibelius o Bultmann aplicarían al Nuevo Testamento tomando como referencia la hermenéutica existencia de Heidegger. Cf. Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, 2001, 35.

[25] Cf. A. Jolles, *Einfache Formen*, Tubinga, 1930.

[26] Cf. N. Whybray, *El Pentateuco*, 1995, 171ss., sobre la problematicidad del carácter fijo o fluido de la tradición oral.

[27] Cf. M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart, 1948.

[28] Cf. N. Whybray, *El Pentateuco*, 1995, 202.

[29] Cf. R. Rendtorff, *Das Alte Testament. Eine Einführung*, Neukirchen, 1983. Rendtorff no concibe la historia de las tradiciones del Pentateuco sólo en términos de tradición oral.

[30] Cf. E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Neukirchen, 1984.

[31] Cf. R. Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*,

[32] Coincidimos con Whybray en que la teoría de Sandmel de la composición haggádia y acumulativa del Pentateuco no ofrece explicaciones de la unidad del plan y del tema central, que pese a las inconsistencias prevalece en las consideraciones finales sobre el mismo. A nuestro juicio, un estudio literario e histórico del Éxodo y del Pentateuco en general no puede desligarse del presupuesto necesario de una intencionalidad teológico-salvífica del mensaje de estos textos de la Escritura, que puede probarse por las numerosas evidencias, tanto en el contenido como en la forma, que confieren al conjunto de los pasajes una relativa pero ante todo perceptible unidad. Baste tomar en conjunto la aparente linealidad histórica que se quiere transmitir entre los libros del Génesis y del Éxodo, que, aunque hoy en día sea insostenible a nivel histórico, no ha escapado a las líneas fundamentales de la investigación crítica del texto. Como dice Whybray, para Sandmel “nunca existió un acto deliberado mediante el cual un autor o editor general formulara y ejecutara un plan para componer un Pentateuco. Hay que pensar más bien que el Pentateuco fue creciendo, hasta la redacción de su última palabra, por la constante corrección de una masa literaria en continuo proceso de expansión”, *El Pentateuco*, 1995, 225-226. Los argumentos en contra de esta tesis son numerosos. Asimismo, es difícil suponer que se contase con una versión generalizada de las acumulaciones anteriores, a las que cada supuesto autor futuro pudiese añadir nuevos relatos o contenidos. Los datos parecen apuntar, mas bien, a una sistematización o redacción definitiva acaecida en una época determinada, lo que explicaría en gran parte el contexto histórico, social y político del Pentateuco. La hipótesis de Sandmel no parece sino una reedición de la tesis fragmentaria. Cf. S. Sandmel, “The Haggada within Scripture”, *Journal of Biblical Literature*, Filadelfia, 1961, 105-122. No se trata, por el contrario, de postular una “teología plenamente desarrollada” que constituiría el hilo unificador de todo el Pentateuco, como piensa H.H. Schmid-“Auf der Suche nach neuen Perspektiven für die Pentateuchforschung”, *Congress Volume*, Viena, 1980, 375-394-, sino de evitar perder la perspectiva teológica en pasajes fundamentales del Pentateuco. Una de las ventajas del método histórico-crítico es que, de por sí, no implica ningún *a priori*, pero también tiene límites, sobre todo en lo que concierne a su insistencia predominante en la forma, con menor atención a su contenido, que una semántica diferenciada puede corregir, y un enfoque que preserve la aproximación sincrónica sin desestimar las aportaciones positivas del estudio diacrónico. Cf. Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, 2001, 38-39.

[33] Cf. L. Alonso Schökel, “Die stilistische Analyse bei den Propheten”, *Congress Volume*, Oxford, 1959, 154-164; J. Muilenburg, “From Criticism and beyond”, *Journal of Biblical Literature*, Filadelfia, 1969, 1-18; R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, Londres, 1981. Alter afirma que muchas de las contradicciones del Pentateuco que nosotros percibimos como tales probablemente no fuesen contradictorias en la mente del autor bíblico, lo que supondría otra alternativa a la hipótesis documentaria, cuyo fundamento principal es, sin duda, la existencia de inconsistencias en el texto. Si bien la hipótesis de Alter puede ser válida en lo que él llama “contradicciones superficiales”, no la consideramos apropiada para explicar otras contradicciones de mayor gravedad, y su atribución de este tipo de contradicciones a un acto deliberado del escritor hebreo nos parece poco verosímil, o por lo menos atípica dentro de una mentalidad —la semítica— que se caracteriza por una notable meticulosidad tanto en la redacción como en el cuidado en la transmisión de los textos. Por otra parte, atribuir hechos evidentes —en base a los cuales se formulan hipótesis, como es el caso de la documentaria— a supuestas intenciones del autor no conduce nada, porque todas las teorías en este sentido son igualmente aceptables, ya que nadie puede conocer la intención concreta del autor en un

pasaje determinado (esto no anula la presunción de una *intención general*, para cuya inducción habría ya un material mucho más amplio que para la dilucidación de la intención particular del autor en un cierto pasaje).
[34] Cf. N. Whybray, *El Pentateuco*, 1995, 239; I. Finkelstein, N.A. Silberman, *La Biblia desenterrada*, 2003, 24-27.

[35] Cf. J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlín, 1878; W.E. Albright, "The Israelite Conquest of Canaan in the Light of Archaeology", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 74, 1939, 11-23.

[36] Cf. J. Bright, *Historia de Israel*, 1981, 119 (quien sí la defiende); N. P. Lemche, *Ancient Israel. A New History of Israelite Society*, Sheffield, 1988, 109, quien sostiene que la tradición del éxodo es legendaria y épica, si bien en su obra posterior *Die Vorgeschichte Israels. Von den Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts v.Chr.*, Stuttgart, 1996, simplemente la pone en tela de juicio y, en cualquier caso, afirma que el Libro del Éxodo se expone como un hecho literario y no como un hecho histórico.

[37] Cf. R. Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, 1999, tomo I, 89.

[38] Según Albertz, no hay disenso entre los historiadores al respecto –Herrmann, Weimer, Zenger, Schmidt, Donner...-, cosa que hoy en día no está tan clara.

[39] Cf. W. Helck, *Beziehungen*, 1971, 581.

[40] Papiro de Leiden, en K. Galling (ed.) *Texte zur Geschichte Israels*, 1968, 35; J. Briand (ed.), *Israel et les nations d'après les textes du Proche Orient ancien*, París, 1989, 34.

[41] Oponiéndose a las teorías anteriores de A. Alt y M. Noth de la progresiva infiltración pacífica de grupos nómadas procedentes del desierto –que presentaba lagunas, como su incapacidad de explicar el origen de estos grupos-, Mendenhall y Gottwald propusieron el "modelo de revolución", que habla en términos de un "proceso revolucionario" acaecido en el seno mismo de la sociedad cananea. Pero esta hipótesis tampoco cuenta con el respaldo documental –por ejemplo, de las cartas de Tell el Amarna-, y hoy pocos estudiosos la siguen, y muchos hayan preferido un modelo no de revolución sino de "evolución", como de Geus, Lemche y Stager. Cf. R. Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, 1995, tomo I, 132-136; I. Finkelstein, N.A. Silberman, *La Biblia desenterrada*, 2003, 359-367.

[42] Cf. *Urkunden* IV, 304, 17.

[43] Cf. *Journal of Egyptian Archaeology*, 13, 75.

[44] Cf. R. O. Faulkner, *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*, Oxford, 1962; *Urkunden* IV, 1309, 1. Faulkner emplea la expresión "An Asiatic people".

[45] E.A.W. Budge, *An Egyptian Hieroglyphic Dictionary*, Nueva York, 1978.

[46] La cronología egipcia es muy discutida. Seguiremos la que ofrece N. Grimal en *Historia del antiguo Egipto*, 1996.

[47] N. Grimal no parece tener problema en efectuar tal identificación, pero a nuestro juicio la cuestión es más compleja, máxime teniendo en cuenta los estudios de Mendenhall y Gottwald, donde predomina la tesis de que los apiru son un colectivo social y no étnico. En nuestra opinión, los testimonios arqueológicos, que han hallado el término en lugares tan alejados como Capadocia y Mari, parecen confirmar esta hipótesis. Cf. N. Grimal, *Historia del antiguo Egipto*, 1996, 235.

[48] Cf. B. Grdseloff, *Études égyptiennes*, II, El Cairo, 1949.

[49] Cf. A. H. Gardiner, *El Egipto de los Faraones*, 1994, 222.

[50] El Prof. R. Albertz ha elaborado un estudio muy interesante sobre Yahvé en el que demuestra que hay testimonios de cultos primitivos en la región de Madián, que en todo

caso resulta ser más antiguo que Israel. Yahvé era un dios extranjero, si bien ajeno al panteón egipcio, un dios del tipo Hadad, del huracán y la tormenta, con características dinámicas muy similares a las del dios Baal. Las catalogaciones egipcias de la época de Amenhotep II (primera mitad del siglo XIV a.C.) y de Ramsés II (siglo XIII a.C.) hablan ya de *Y-h-w3* de los shosu, en la región sur de Palestina. La construcción *t3 s3w yhw3* puede leerse como “la tierra de los shasu-Yahvé”. Otra posibilidad es suponer un doble genitivo directo: “la tierra de los shasu de Yahvé”. Tampoco puede descartarse la lectura de una aposición de lugar –cf. A.H. Gardiner, *Gramática Egipcia*, 1991, 90, 3-, resultando “Yahvé en la tierra de los shasu”, que emplea M. Görg, similar a la frase *t3-wr 3bdw*: “Abidos en el nomo Thinita”. Cf. R. Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, 1999, tomo I, 97-104.

[51] La Estela es del año quinto del reinado de Merneptah, sucesor de Ramsés II. *KRI* IV 12,7-19,11. La presencia del determinativo de “pueblo” (hombre y mujer sentados con los tres trazos verticales del plural) indica que, más que de una región geográfica, se trata de un colectivo que habitaba en un territorio de Palestina.

[52] No podemos compartir, por tanto, las tesis de Caselles, Grimal y Bucaille. Cf. F. García López, *El Pentateuco*, 2003, 138.

[53] Alude a la idea de completitud, de tiempo necesario para completar una misión. Así, Moisés vive cuarenta años en Egipto, cuarenta en Madián, y está cuarenta años en el desierto.

[54] Tan brillantemente interpretados en su vertiente teológica por B. S. Childs en *El Libro del Éxodo*, 2003.

[55] Cf. N. Grimal, *Historia del antiguo Egipto*, 1996, 392. Grimal recoge la confusión fonética que ha producido el asociar esta ciudad con Ramsés II, quien sí había edificado monumentos en la zona de Pi-Ramsés. A nuestro juicio, las investigaciones que traten de identificar las supuestas ciudades edificadas por los israelitas están condenadas al fracaso. Hemos de recordar que el reinado de Nekaio II coincide, aproximadamente, con el de Josías y de sus reformas en Israel, por lo que los autores bíblicos podrían haberlo tomado como modelo de monarca egipcio autoritario al elaborar la epopeya del Éxodo. Sin embargo, como veremos también más adelante, es necesario ser prudentes al respecto, porque las identificaciones taxativas conllevan muchos problemas, y en este sentido nos inclinamos hacia la hipótesis de que al autor bíblico no tuvo en mente ningún monarca en concreto como molde, sino que, de algún modo, recogió también una serie de convicciones que subyacían en su época y en su comunidad sobre los egipcios y su monarquía, asociándolas, evidentemente, al rey que gobernara en ese momento.

[56] Cf. F. García López, *El Pentateuco*, 2003, 138; N.P. Lemche, *Die Vorgeschichte Israels* (n. 27), 63-64.

[57] Cf. M.D. Oblath, “Of Pharaohs and Kings-Whence the Exodus”, *Journal for the Study of the Old Testament*, Sheffield, 2000, 23-42; E. Zenger, “Le theme de la sortie d’Égypte et la naissance du Pentateuque”, en A. de Pury (ed.), *Le Pentateuque en question* (n. 3), 322-323. En una comunicación personal, el Prof. Albertz, de la Universidad de Münster, nos transmitió su convicción de que, al haberse luchado la revuelta de Jeroboam I bajo el estandarte del Éxodo, debería encontrarse alguna memoria fiable de ello, y manifestaba también su esperanza de que las excavaciones más recientes en los palacios ramésidas pudiesen aportar nuevo material documental. No podemos ser tan optimistas como el Prof. Albertz, porque a nuestro juicio el Éxodo no puede tomarse como relato auténticamente histórico, sino más bien como una epopeya escrita siglos más tarde. Por otra parte, si la sistematización de los escritos bíblicos se produjo hacia el s. VII a.C., los reinados de David y Salomón, y la revuelta

- de Jeroboam, se enmarcarían también dentro del plano de lo épico, y no podrían tomarse como referencias históricas válidas.
- [58] Cf. J. Briend (ed.), *Israel et les nations* (n. 32), 37; F. García López, *El Pentateuco*, 2003, 139.
- [59] Cf. Nota 49
- [60] Cf. F. García López, *El Pentateuco*, 2003, 140. El significado de la última frase puede entenderse a la luz de la verdad teológica, que no se diluye en la vertiente histórica del relato, sino que, más bien, los nuevos estudios de crítica y de arqueología constituyen un vivo estímulo para la labor del teólogo, permitiéndole distinguir entre el núcleo esencial y los elementos secundarios de la fascinante historia de salvación que es la Biblia.
- [61] Basta mirar los nombres *s3 rc*–“hijo de Ra”- de monarcas como Ahmosis, Tutmés, los ramésidas, etc.
- [62] Cf. F. García López, “El Moisés histórico y el Moisés de la fe”, *Salmanticenses* 36, 1989, 7-21.
- [63] Sir E.A.W. Budge recoge en su *Hieroglyphic Dictionary* el colectivo “shasu” como los nómadas semitas en general, “shws” en copto, siendo la misma palabra escrita con el determinativo de país “la tierra de los nómadas semitas”. R. O. Faulkner, por su parte, también los analiza, y sitúa el país de estos nómadas en el desierto al nordeste de Egipto, mientras que a la colectividad de los mismos los incluye bajo el epónimo de “beduinos”. No vemos, por tanto, problema alguno en suponer que los israelitas también cayeron bajo esta denominación, hasta que la progresiva diferenciación, sobre todo en el plano religioso, místico y profético, les hizo adquirir una mayor identidad.
- [64] Una descripción de los cultos cananeos se puede encontrar en Ez 8, donde se relata la adoración a divinidades cananeas, como la diosa Astarté, en el Templo de Jerusalén. Estas continuas inclinaciones hacia la religión cananea –la religión del entorno- prueba que no hubo una idea definida de “religión” judía hasta mucho más tarde, con mucha seguridad hasta después del Destierro.
- [65] Agradezco al Prof. Gregorio Sebastián los valiosos comentarios y sugerencias a este respecto.
- [66] Sobre la Escuela Deuteronomista, identificada por M. Noth en 1943 y hoy uno de los puntos fundamentales de la investigación veterotestamentaria, cf. R. Albertz, “In Search of the Deuteronomists”, en T. Römer (ed.), *The Future of Deuteronomistic History, Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium*, 2000, 1-17.
- [67] Cf. Manetón, *Historia de Egipto*, edición de C. Vidal, 1998, tomo I.
- [68] Este tema está magníficamente expuesto en obras ya clásicas como *Paideia*, de W. Jaeger, *Science and Creation: From eternal cycles to oscillating universes* de S.Jaki y w. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*.
- [69] Cf. D.B. Redofrd, “An Egyptological Perspective on the Exodus Narrative”, en A.E. Rainey (ed.), *Egypt, Israel, Sinai: Archaeological and Historical Relationships in the Biblical Period*, Tel Aviv, 1987, 137-161; *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton, 1992, 98-122; I. Finkelstein, N.A. Silberman, *La Biblia desenterrada*, 2003, 55-80.
- [70] *O.c.* 60. El fenómeno está bien atestiguado, por ejemplo, en las pinturas de la tumba de Beni Hasan, en el Egipto Medio, donde se representa un grupo de transjordanos que baja a Egipto con animales y bienes.
- [71] La Egiptología denomina “segundo período intermedio” al que comprende la invasión y dominio del Bajo Egipto por los hicsos. Las fechas son discutidas, pero al parecer se sitúa entre 1785 y 1560 a.C. El relato más detallado de la conquista de Avaris y de la expulsión de los hicsos es el que realiza el oficial Ahmosis, hijo de Abana, en su

autobiografía, elegantemente escrita en primera persona; texto que figura en su tumba. Cf. *Urkunden* IV 3-5.

[72] Cf. H. Engel, *Siegesstele*, 1979; R. Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, 1999, tomo I, 131. Esta mención temprana de “Israel” por parte de los egipcios debe estar acompañada, a nuestro juicio, por otras anteriores en diferentes fuentes, ya que es difícil de comprender que los egipcios empleasen de modo tan directo un nombre de colectividad social y geográfica desconocido con anterioridad. Sería, por tanto, interesante emprender un estudio sobre los orígenes de esta denominación, aunque la escasez de material supone, ciertamente, una problemática difícilmente salvable. El estudio de los epónimos de los diferentes pueblos relacionados con los egipcios, especialmente el de los shasu y apiru, puede aportar interesantes luces al respecto del origen del nombre “Israel” y del surgimiento de los hebreos como colectivo religioso y culturalmente diferenciado en el seno de las comunidades cananeas. Por el momento, lo único que podemos suponer es que por “Israel” los egipcios comprendían un grupo muy genérico y vago de cananeos –como se deduce del hecho de que “Israel” aparezca en la enumeración de las ciudades cananeas vencidas por Merneptah-, que sólo hasta muchos siglos después gozaría de una autonomía en todos los sentidos.

[73] Cf. E.D. Oren, “They Ways of Horus in North Sinai”, en A.F. Rainey (ed.), *Egypt, Israel, Sinai: Archaeological and Historical Relationships in the Biblical Period*, Tel Aviv, 1987, 69-119.

[74] Cf. I. Finkelstein, N.A. Silberman, *La Biblia desenterrada*, 2003, 74.

[75] Jer 44,1; 46,14. El Profeta Jeremías vivió a finales del siglo VII y principios del siglo VI a.C. Dice así: “Palabra dirigida a Jeremías con destino a todos los judíos establecidos en territorio egipcio en Migdol [nombre genérico de fuerte en el Reino Nuevo], Tafnis, Menfis, y en territorio de Patrós [designa el Alto Egipto]”; “Anunciado en Egipto y hacerlo oír en Migdol, y hacedlo en Menfis y en Tafnis. Decid: Tente tieso y erguido, que ha devorado la espada tus contornos”, contenido en el oráculo de la invasión de Egipto. En unos versículos anteriores (46, 2ss), Jeremías da cuenta del ejército del rey Nekao II, al cual batió Nabucodonosor, rey de Babilonia, el año cuarto de Joaquín, hijo de Josías. Los estudiosos de la Biblia afirman que los escritos proféticos son, por lo general, los primeros en el orden cronológico, aunque en ellos también se encuentran interpolaciones posteriores que explicarían la alusión o referencia a sucesos narrados en el Pentateuco.

[76] Cf. I. Finkelstein, N.A. Silberman, *La Biblia desenterrada*, 2003, 76.

[77] *O.c.* 77.

[78] Aunque tampoco se pueden descartar interpolaciones en estos escritos, particularmente en Amós, donde la importancia relativa de los sucesos del Éxodo es menor. Las menciones a Egipto son aquí más escasas (sobre todo Am 2, 10; 3, 1; 4, 10), y podrían explicarse o bien por tradiciones anteriores no sistematizadas –quizás documentos previos influidos por tradiciones orales-, o por interpolaciones posteriores.

[79] *O.c.* 80.

[80] Cf. H. Fries, *Teología Fundamental*, 1987, 255. La Historia es por tanto el espacio de la novedad, de lo imprevisible, donde se manifiesta el misterio de la libertad humana y de su condición espiritual. La ciencia histórica estudia el devenir del hombre en el espacio y en el tiempo. Además, para Toynbee, los acontecimientos históricos apuntan a una realidad trascendente, de modo que se puede hablar de *God's activity in History*.

[81] Leemos también en los salmos: “Los cielos cuentan la gloria de Dios, el firmamento anuncia la obra de sus manos; el día al día comunica el mensaje, la noche a

la noche le pasa la noticia” (Sal 19, 2-3). En ocasiones, poner el acento sobre los aspectos filológicos, literarios e históricos de la Escritura puede impedirnos admirar la maravillosa belleza de los textos bíblicos, donde se integran de forma armoniosa y sorprendente lo teológico, lo sapiencial, lo poético y lo moral.

[82] Véanse, por ejemplo, las invocaciones de los monarcas egipcios a los dioses antes y después de las batallas, o las leyendas que forjaron al respecto (es el caso de Ramsés II y la Batalla de Qadesh).

[83] Es interesante observar que la figura de Job, al preguntarse por la injusticia del triunfo y del éxito de los impíos, que contrasta con las penurias del justo, cuestionó la raíz misma de estos planteamientos, propiciando el surgimiento de una comprensión más amplia del bien y del mal como resultado de las acciones humanas.

[84] Cf. J.M. Serrano Delgado, *Textos para la historia antigua de Egipto* 1993, 155.

[85] N. Lohfink, *Das Siegeslied am Schilfmeer*, Frankfurt, 1964, 114. En el Nuevo Testamento la Gloria de Dios no se manifestará sólo en las victorias, sino en la impotencia y en la debilidad: *theologia crucis*.

[86] El totalmente nuevo, “quien es nuestro futuro y crea de nuevo un futuro humano”, E. Schillebeeckx, *Gott –die Zukunft des Menschen*, Maguncia, 1969, 153.

[87] Cf. M. Buber, *Der Glaube der Propheten*, Zurich, 1950.

[88] Cf. L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, Gotinga, 1975, 198ss; H. Fries, *Teología Fundamental*, 1987, 86.

[89] Cf. S. Bock, *Breve Storia del popolo d’Israele*, Bolonia, 1992, 48. La Biblia de los LXX traduce el célebre “yo soy el que soy” como egw eimi o wn. Sin embargo, una fórmula tan estática y metafísica no parece adecuarse al contexto propio del pueblo hebreo, por lo que la mayoría de los estudiosos prefieren “Yo soy el que seré”, que indica que Dios se irá revelando progresivamente. Cf. F. García López, *El Pentateuco*, 2003, 144. Véase también el Libro de Oseas 12,10; 13,4.

[90] Cf. Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, 2001, 127.

[91] *Discurso de Su Santidad el Papa Juan Pablo II sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia*, pronunciado el 23 de abril de 1993 durante una audiencia conmemorativa de los cien años de la Encíclica *Providentissimus Deus* de León XIII y de los cincuenta años de la *Divino Afflante Spiritu* de Pío XII.

