

El olvido de Moisés

Una única alianza en el Sinaí y la doctrina de la justificación. Éstos son los temas teológicos fundamentales de la unidad textual Dt 9,1-10,11 ⁽¹⁾. Temas ciertamente nucleares de la teología bíblica; temas que hacen referencia, entre otras cosas, a la relación entre Dios e Israel, y más concretamente a la oferta divina de gracia y a la respuesta o rechazo de dicha oferta por parte de Israel.

Las páginas que siguen a continuación centran su interés en Dt 9,1-10,11, y pretenden mostrar un modo como se puede comprender una referencia característica de dicha unidad textual: el olvido de Moisés de mencionar la compasión y la misericordia de Yahveh reveladas en el Sinaí.

El primero del mes undécimo del año 40 Moisés dirige numerosos discursos al pueblo de Israel (Dt 1,3). En el momento en que éste se dispone a entrar en la tierra prometida, el profeta que conoció a Yahveh cara a cara (Dt 34,10) le recuerda numerosos sucesos ya acaecidos (pasado), y le exhorta a fijar la mirada en el otro lado del Jordán (futuro).

En Dt 9,1 Moisés inicia una exhortación a Israel, cuyo contenido fundamental es la justicia divina y la injusticia de Israel. Desde el comienzo de la misma, Moisés hace memoria de algunos aspectos fundamentales de la fe de Israel y de algunos episodios esenciales de la vida del pueblo. Más en particular, del episodio del becerro de oro, sucedido en el Sinaí/Horeb, que, a partir de Dt 9,7, el profeta recuerda y describe con todo detalle. Como veremos en seguida, la buena memoria de Moisés no le impide olvidar hacer mención de lo que para algunos exegetas es una referencia capital de la teología veterotestamentaria: que Dios es compasivo y misericordioso, lento a la ira y rico en piedad ⁽²⁾. Dicha omisión no deja de sorprender al lector de la Escritura; ella tiene su importancia, pues ofrece alguna interesante clave para comprender con mayor amplitud las características de Dios en Dt 9,1-10,11.

El pecado del pasado

En su comentario a Dt 1-11 Moshe Weinfeld utiliza el título que encabeza este apartado para referirse al análisis del episodio del que aquí nos ocupamos ⁽³⁾. Pecado, pasado y futuro de Israel estructuran la reflexión de esta sección que comienza ahora, y que considera la unidad Dt 9,1-10,11 en su forma final.

Se parte de la propuesta de N. Lohfink y R. Gomes de Araujo ⁽⁴⁾: en Dt 9,1-10,11 hay que considerar unitario Dt 9,1-7; en dicha unidad hay que considerar igualmente que

⁽¹⁾ Agradecemos sinceramente a Norbert Lohfink la lectura de estas páginas y las acertadas sugerencias y orientaciones recibidas para la elaboración definitiva de las mismas. Remitimos igualmente a una reciente publicación suya, en la que se desarrolla con amplitud la afirmación con que comienza nuestro artículo: "Deuteronomium 9,1-10,11 und Exodus 32-34. Zu Endtextstruktur, Intertextualität, Schichtung und Abhängigkeiten", *Gottes Volk am Sinai*. Untersuchungen zu Ex 32-34 und Dtn 9-10 (Hrsg. M. KÖCKERT - E. BLUM) (VWGT 18; Gütersloh 2001) 84.

⁽²⁾ R. SCORALICK, "»JHWH, JHWH, ein gnädiger und barmherziger Gott...« (Ex 34,6). Die Gottesprädikationen aus Ex 34,6f. in ihrem Kontext in Kapitel 32-34", *Gottes Volk am Sinai*, 145; H. SPIECKERMANN, "»Barmherziger und gnädig ist der Herr...«", *ZAW* 102 (1990) 1-18.

⁽³⁾ *Deuteronomy 1-11*. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB 5; New York 1991) 398.

⁽⁴⁾ "Deuteronomium 9,1-10,11 und Exodus 32-34", 43-47; *Theologie der Wüste im Deuteronomium* (OBS 17; Frankfurt am Main 1999) 184-190. Similares son las opciones de: E. AURELIUS, *Der Fürbitter Israels*. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament (CB.OT 27; Stockholm 1988) 20; F. GARCIA LOPEZ, "Analyse littéraire de Deutéronome, V-XI", *RB* 84 (1977) 495; ID., "Analyse littéraire de Deutéronome, V-XI", *RB* 85 (1978) 18; M. WEINFELD, *Deuteronomy 1-11*, 426. Propuestas distintas a la indicada son: R. ACHENBACH, *Israel zwischen Verheißung und Gebot*. Literarkritische Untersuchungen zu

todo el relato de Dt 9,8-10,11 depende de la exhortación de Dt 9,7 **תְּשִׁיבָה אֵת אֲשֶׁר** אל זְכוֹר. La opción asumida subraya entonces que Dt 9,7 no se separa de los versículos precedentes (Dt 9,1-6), y que hay una cercana conexión entre las unidades Dt 9,1-7 y Dt 9,8-10,11 ⁽⁵⁾.

Hace ya alguna década Norbert Lohfink señaló la presencia de un esquema tripartito en diversos pasajes del Deuteronomio: el por él denominado *esquema de demostración* (*Schema der Beweisführung*) ⁽⁶⁾. Normalmente el esquema consta de estos tres miembros: el recuerdo de la historia de la salvación / las consecuencias que ello conlleva para la fe del pueblo / la aplicación práctica a la acción. Es habitual que el primer miembro emplee el verbo זְכוֹר, el segundo el verbo יָדַע y el tercero el verbo שָׁמַר ⁽⁷⁾.

Dt 9,1-7 presenta dicho esquema en su totalidad. Eso sí, con una particularidad: aparece repetido dos veces. La primera, en el orden habitual; la segunda, en el orden invertido. De ahí que convenga más bien hablar de una *palindromische Kette*, en la que Dt 9,1 (A) y Dt 9,7 (A') están en relación, Dt 9,3 (B) y Dt 9,6 (B') presentan una conexión, y Dt 9,4-5 (C) ocupa una posición central ⁽⁸⁾.

La centralidad de Dt 9,4-5 merece entonces un primer comentario. Hay que referirse en primer lugar a una característica de tipo estilístico de Dt 9,4: paso del estilo directo (**אֵל-תֹּאמַר בְּלִבְבְּךָ**) al estilo indirecto (**לֵאמֹר בְּצַדִּיקְתִּי**). Este paso permite facilitar la transición al versículo 5, que debe entenderse como un paréntesis, que explica y corrige lo que se cita de Israel en estilo indirecto en Dt 9,4 (**לְרִשֶׁת אֶת-הָאָרֶץ הַזֹּאת**) (**לֵאמֹר בְּצַדִּיקְתִּי הִבִּיאֵנִי יְהוָה**). La mirada hacia el futuro que se abre al comienzo de Dt 9,4 está acompañada de una referencia al pasado, cuya explicación y aclaración (estilo indirecto, Dt 9,4, + paréntesis, Dt 9,5) ayudan precisamente a fundamentar y justificar el futuro de Israel ⁽⁹⁾.

Además, la repetida referencia al verbo יָרַשׁ en Dt 9,1-7 (ello es aun más llamativo en Dt 9,4-5) y la referencia con que comienza dicha unidad (Israel va a pasar el Jordán) confieren a esta unidad textual un colorido futuro. En el momento en que está a punto de producirse el paso del río mencionado, Moisés exhorta a Israel. En primer lugar, le indica todo lo que va a realizar Yahveh en beneficio suyo (Dt 9,1-3). A continuación, Dt 9,4, aparece una interesante referencia: el enviado de Dios exhorta por primera vez a sus seguidores a que ni ahora ni tampoco cuando estén en la tierra piensen --- ésta sería la

Deuteronomium 5-11 (EHS.T 422; Frankfurt am Main 1991) 335-337; G. BRAULIK, *Deuteronomium 1-16,17* (NEB.AT; Würzburg ³2000) 73-75; R.H. O'CONNELL, "Deuteronomy IX 7-X 7, 10-11: Panned Structure, Double Rehearsal and the Rhetoric of Covenant Rebuke", *VT* 42 (1992) 493; E. TALSTRA, "Deuteronomy 9 and 10. Synchronic and Diachronic Observations", *Synchronic or Diachronic? A Debate on Method in Old Testament Exegesis* (ed. J.C. DE MOOR) (OTS 34; Leiden 1995) 187-210.

⁽⁵⁾ R. GOMES DE ARAUJO, *Theologie der Wüste*, 188.

⁽⁶⁾ *Das Hauptbegot*. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11 (AnBib 20; Roma 1963) 125-131. Véanse igualmente G. BRAULIK, *Die Mittel deuteronomischer Rhetorik*. Erhoben aus Deuteronomium 4,1-40 (AnBib 68; Roma 1978) 63-64; ID., *Deuteronomium 1-16,17*, 45.

⁽⁷⁾ Puede verse J. HALBE, *Das Privilegrecht Jahwes. Ex 34,10-26*. Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit (FRLANT 114; Göttingen 1975) 59-89, para quien el esquema, que consta también de tres miembros, es, sin embargo, diferente.

⁽⁸⁾ R. GOMES DE ARAUJO, *Theologie der Wüste*, 187-188; N. LOHFINK, *Das Hauptbegot*, 200-201; ID., "Deuteronomium 9,1-10,11 und Exodus 32-34", 45-47. F. GARCÍA LÓPEZ, "Analyse littéraire de Deutéronome, V-XI", 495, indica igualmente que Dt 9,4-7 presupone Dt 9,1-3, con el que se encuentra estrechamente relacionado.

⁽⁹⁾ R. GOMES DE ARAUJO, *Theologie der Wüste*, 186-188.

mejor traducción de אָמַר בְּלֵב --- (10) que todo lo que van a poseer les corresponde por méritos propios.

Para comprender mejor este aspecto es útil recordar Dt 8, que presenta un amplio marco de referencia temporal (pasado – desierto // futuro – tierra) y un tema fundamental: olvidar a Yahveh. De hecho, la exhortación que Moisés dirige a Israel para que no olvide a Yahveh (Dt 8,11) ocupa un lugar central en la estructura de dicho capítulo (11). En él el profeta comienza recordando a su pueblo que el desierto ha sido para él un lugar que forma parte de la historia de la salvación, ya que ha sido Yahveh el que ha conducido a Israel a través del desierto (hifil de הָלַךְ en Dt 8,2.15, con Yahveh como sujeto de las acciones descritas) (12). En dicho lugar, de prueba y carencia para Israel (Dt 8,1-5), Yahveh se ha comportado como un padre que se ocupa con absoluta discreción de las necesidades de su hijo (13), pues lo ha alimentado gratuitamente con el maná y le ha fortalecido generosamente (Dt 8,3-4) (14). El profeta recuerda el pasado/desierto y, a partir de Dt 8,6, mira hacia el futuro, hacia esa tierra en la que Israel va a entrar. La exhortación que éste recibe es clara: en un lugar de abundancia y de vida (de torrentes de agua, de trigo, viñas, olivares, aceite y miel, de hierro, cobre, plata y oro, de vacadas y rebaños), el olvido de Yahveh puede ser el camino que conduzca a Israel a su muerte (15).

Olvidar a Yahveh es alejarse de la vida y morir (16); es no recordar lo que Éste ha hecho por su pueblo, es maldecir la bendición recibida. Es, dicho con las palabras de Dt 8,17, que se refieren a Israel, *pensar en el propio interior que son la propia fuerza y el vigor del brazo de éste los que le traen la riqueza de la tierra.*

Dt 9,4 guarda una relación estrecha con Dt 8,17 (17). Ambos presentan una fórmula común (lo que Félix García López llama monólogo, que aparece igualmente en Dt 7,17-19.21) (18); ambos hacen referencia al futuro, a la tierra que Israel está a punto de entrar a poseer, don gratuito de Yahveh. Según Dt 8,17, Israel puede olvidar a Yahveh y confiar únicamente en sí mismo y en sus propias fuerzas. Dicho con otras palabras, Israel puede desobedecer los dos primeros preceptos del Decálogo y construirse un ídolo; puede no adorar ni recordar a Yahveh, que, tras sacarlo de la esclavitud de Egipto, lo ha conducido salvíficamente por el desierto, y reverenciarse a sí mismo, a su propia fuerza y vigor.

(10) H.H. SCHMID, “אָמַר בְּלֵב”, *DTMAT I*, 324.

(11) G. BRAULIK, *Deuteronomium 1-16,17*, 68,71; T. VEIJOLA, “»Der Mensch lebt nicht vom Brot allein«. Zur literarischen Schichtung und theologischen Aussage von Deuteronomium 8”, *Moses Erben. Studien zum Dekalog, zum Deuteronomismus und zum Schriftgelehrtentum* (BWANT 149; Stuttgart 2000) 94; M. WEINFELD, *Deuteronomy 1-11*, 397. Un desarrollo amplio de muchos de estos aspectos puede verse en N. LOHFINK, *Das Hauptbegot*, 189-199.

(12) R. GOMES DE ARAUJO, *Theologie der Wüste*, 142.

(13) P. BOVATI, *Il libro del Deuteronomio (1-11)* (Guide Spirituali all’Antico Testamento; Roma 1994) 116.

(14) Con una afirmación que se comprende mejor en relación con Dt 9, se podría decir entonces que en el desierto Yahveh ha justificado a Israel, pues, como afirma Gomes de Araujo (*Theologie der Wüste*, 149), *Die Wüste ist der Ort der Wunder Gottes... Was in der Wüste, bevor es zu den Wundern kam, wirklich geschah, ob Israel das Gesetz beobachtet hat oder nicht, bleibt ungesagt* (la letra cursiva es nuestra).

(15) Nótese la repetida referencia a recordar/no olvidar en Dt 8,2.11.14.18-19.

(16) A. WENIN, *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible* (LeDiv 171; Paris 1998) 252.

(17) Numerosas son las conexiones entre Dt 8 y Dt 9. Una mención de las mismas puede verse en: G. BRAULIK, *Deuteronomium 1-16,17*, 73,81; R. GOMES DE ARAUJO, *Theologie der Wüste*, 190; M. WEINFELD, *Deuteronomy 1-11*, 395,406. Puede verse igualmente E. AURELIUS, *Der Fürbitter Israels*, 27, donde el autor presenta las conexiones entre Dt 7,17; 8,7; 9,1-7.

(18) “Analyse littéraire de Deutéronome, V-XI”, 483.

La idolatría puede ser entonces el gran enemigo/pecado de Israel al entrar en la tierra prometida. En Dt 9,4 Moisés exhorta igualmente a Israel para que no construya ni adore un ídolo. El gran peligro que puede tener Israel en el momento de cruzar el Jordán es arrodillarse ante sí mismo, creerse justo ante Yahveh y poseer *unjustified feelings of self-righteousness* ⁽¹⁹⁾. La escultura o imagen que Israel puede construirse en el futuro, cuando esté en Canaán, puede tener unos rasgos muy característicos: su justicia y su rectitud de corazón; no, en cambio, la de Yahveh. Por eso, es importante recordar la relación estilística señalada entre Dt 9,4 y Dt 9,5, y hacer referencia al desarrollo de dichos versículos: no son ni la justicia ni los méritos de Israel los que le permiten poseer la tierra, sino la palabra dada por Yahveh a Abraham, Isaac y Jacob ⁽²⁰⁾. La formulación de Dt 9,4-5, que recuerda también a lo que se señala en Dt 8,19-20 (aquí se hace mención de la idolatría de Israel y de la equiparación entre Israel y las demás naciones), indica que Israel y las otras naciones se encuentran en un mismo nivel, pues, utilizando la conocida fórmula paulina, todas ellas pecaron (¡Israel incluido!). De ahí que se diga inmediatamente (Dt 9,6) que Israel es un pueblo de dura cerviz, que es pecador, y que su justicia no es en absoluto una contrapartida a la gran misericordia de Yahveh prometida por la palabra dada a los patriarcas ⁽²¹⁾, a esa misericordia que --- utilizando palabras de A. Soete --- es un *Kontinuum überwindenden Heils* de Yahveh hacia Israel ⁽²²⁾.

La importancia que posee para Moisés el futuro que le espera a Israel, señalada por vez primera en Dt 9,1-3, queda resaltado por la centralidad de Dt 9,4-5; también por la inversión del conocido *esquema de demostración* en Dt 9,4-7, que articula con acierto el binomio *pasado - futuro*. En primer lugar, Moisés alerta a su pueblo del peligro y de la posibilidad de la idolatría en la tierra de Canaán (Dt 9,4; 3er. miembro del *esquema de demostración*). Ahora bien, hecho esto, el profeta mira hacia atrás, y recuerda el pasado de los que están a punto de atravesar el Jordán. Recuerda primero la acción de Yahveh (vinculación con Abraham, Isaac y Jacob; 2º miembro de dicho esquema), y recuerda después la acción del pueblo de dura cerviz (pecado del becerro de oro y otros pecados cometidos en el desierto; 1er. miembro del esquema señalado). Esta mirada retrospectiva justifica lo que se señala respecto al futuro. De ahí que los sucesos acaecidos en tiempos anteriores sean entonces la explicación aclaratoria, el fundamento y la garantía de la exhortación dirigida por Moisés a Israel: en el futuro --- le dice a éste el profeta --- no debes pensar que tú estás a la altura de Yahveh, es decir, que eres justo ante él, sino que debes pensar que, a pesar de tu injusticia idolátrica y de tus pecados

⁽¹⁹⁾ M. WEINFELD, *Deuteronomy 1-11*, 406.

⁽²⁰⁾ E. AURELIUS, "Heilsgegenwart im Wort. Dtn 30,11-14", *Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium* (Fs. L. PERLITT) (Hrgs. R.G. KRATZ, H. SPIECKERMANN) (FRLANT 190; Göttingen 2000) 27, señala que la frase *no digas en tu corazón*, que en el AT sólo aparece en Dt 8,17 y 9,4, es en este último caso un aviso contra la propia justificación respecto a la promesa de Dios a los padres, que es la única razón por la que Dios concede el don de la tierra.

⁽²¹⁾ G. BRAULIK, "Die Entstehung der Rechtfertigungslehre in den Bearbeitungsschichten des Buches Deuteronomium. Ein Beitrag zur Klärung der Voraussetzungen paulinischer Theologie", *Studien zum Buch Deuteronomium* (SBAB 24; Stuttgart 1997) 11-27; G. von RAD, *Teología del Antiguo Testamento I* (BEBi 11; Salamanca 1982) 468.

⁽²²⁾ *Ethos der Rettung – Ethos der Gerechtigkeit. Studien zur Struktur von Normbegründung und Urteilsfindung im Alten Testament und ihrer Relevanz für die ethische Diskussion der Gegenwart* (Würzburg 1987) 128: "Gerechtigkeit Gottes – wir wollen hier und auch weiter bei dieser *translatio* bleiben – ist nicht nur vom Augenblick begrenzt, unterliegt nicht Willkür situativer Gegebenheit, ist nicht ein "einmal", sondern ein *kontinuum*, und zwar ein *Kontinuum überwindenden Heils*; es ist die ganz und gar verdankte Zusage positiver Erschließung der Geschichte auch mit ihren geschichtlichen Wechselfällen, wobei JHWH sich als der Bleibende in die Wirklichkeit des Weltablaufs und in die Wankelmütigkeit menschlicher Entscheidung – spezifisch der Entscheidung Israels- hineinsagt".

cometidos en el desierto, ha sido Yahveh el que no te ha abandonado, permaneciendo fiel a lo prometido a tus antepasados.

En Dt 9,6 se dice de Israel que es un pueblo de dura cerviz. La expresión, no frecuente en el AT, aparece utilizada en cuatro ocasiones (Ex 32,9; 33,3.5; 34,9) en la narración del *pecado original de Israel* ⁽²³⁾: el episodio de la construcción del becerro de fundición. Ella subraya la tendencia congénita de Israel al mal y a la rebelión ⁽²⁴⁾.

Esta primera mención de Israel como pueblo de dura cerviz y este primer recuerdo de lo narrado en el Éxodo se completa inmediatamente con una referencia de carácter global e inclusiva: Dt 9,7, que condensa y resume los pecados cometidos por Israel en el Horeb y en otros lugares del desierto. El versículo mencionado cumple perfectamente la función de título de todo lo que se narra a continuación, en especial de las referencias de Dt 9,8-24 ⁽²⁵⁾. Un análisis semántico y de composición de estos últimos versículos permite señalar las siguientes características:

- el verbo כָּנַח se emplea, en relación con Israel, en Dt 9,7.8.22. A partir de Dt 9,8 se cuenta el pecado cometido por Israel en el Horeb; en Dt 9,22 el pecado cometido en diversos lugares del desierto (Taberah, Massah y Qibrot-hataawah);
- de Israel se dice en Dt 9,7.23.24 que ha sido rebelde con Dios (verbo מָרַד). Se anuncia en Dt 9,7 algo que se concreta en Dt 9,23.24 (que Israel se ha opuesto a Yahveh desde que éste le envió desde Qades-barnea, en el desierto, en dirección a la tierra prometida);
- hay que añadir además que Dt 9,7-8.22-24 forman una inclusión, caracterizada fundamentalmente por el uso de los dos verbos anteriormente señalados.

Puede decirse entonces que a la exhortación inicial de Dt 9,1-7 le sigue una prolija narración de los pecados cometidos por Israel en el desierto: ante todo, del pecado por excelencia (el del Horeb) y de otros ocurridos en múltiples sitios ⁽²⁶⁾. Numerosas son las palabras y expresiones utilizadas en la narración de Dt 9,7-24 para recordar dicho repudio ⁽²⁷⁾; para recordar el *pecado entre los pecados* (fabricación del becerro de fundición) y el de los pecados narrados en Nm 11 (murmuración de Taberah y queja por la falta de carne en Qibrot-hataawah), en Nm 13-14 (primera exploración y rechazo de Canaán) y en los paralelos Ex 17,1-7 y Nm 20,1-13 (querrela en Massah/Meribah). Todas ellas apuntan en una dirección común: la rebeldía de Israel, que rechaza a Yahveh, el que lo ha liberado de Egipto, y que no escucha su voz. Es exactamente esto último lo que prohíbe el segundo precepto del Decálogo, ya que fabricarse imágenes es no respetar el modo como Dios se revela: por medio de la voz y no de la imagen ⁽²⁸⁾.

⁽²³⁾ Así denomina la construcción del becerro de fundición J. VERMEYLEN, "L'affaire du veau d'or (Ex 32-34). Une clé pour la «question deutéronomiste»?", ZAW 97 (1985) 1.

⁽²⁴⁾ B. RENAUD, *L'alliance un mystère de miséricorde*. Une lecture de Ex 32-34 (LeDiv 169; Paris 1998) 168.

⁽²⁵⁾ N. LOHFINK, *Das Hauptbegot*, 200.

⁽²⁶⁾ Como señala W. Johnstone, el *vav* de Dt 9,8.22-23 no es una mera conjunción "y", sino que es un *vav* explicativo. Por eso, todas las referencias al pecado de Israel están encuadradas en el marco del itinerario del desierto, y quedan así relacionadas unas con otras ["From the Sea to the Mountain. Exodus 15,22-19,2: A Case-Study in Editorial Techniques", *Studies in the Book of Exodus*. Redaction - Reception - Interpretation (ed. M. VERVENNE) (BETHL 126; Leuven 1996) 247].

⁽²⁷⁾ Un buen análisis y estudio de ellas puede verse en R. GOMES DE ARAUJO, *Theologie der Wüste*, 190-200.

⁽²⁸⁾ E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *Cercanía del Dios distante*. Imagen de Dios en el libro del Éxodo (UPCo-Estudios 84; Madrid 2002) 331-339 presenta un desarrollo amplio de dicha afirmación y de los diversos modos de interpretar el segundo precepto del Decálogo.

La referencia al pecado sigue presente en Dt 9,25-10,11. Estos versículos no describen con tanto detalle como los precedentes la apostasía de Israel; la mencionan y la incluyen en un contexto más amplio (pecado de Israel – promesa de Yahveh), que lleva a conclusión la unidad Dt 9,1-10,11. Norbert Lohfink ha estudiado con precisión y detalle la relación existente entre Dt 9,25-10,11 y los versículos precedentes, señalando que, además de la repetición de diversos motivos particularmente importantes (la escena narrada en Dt 9,25-10,11 se sitúa también en el Horeb // la repetición de la referencia a los *40 días y 40 noches* en que Moisés estuvo delante de Yahveh // referencia a la teofanía de Yahveh en el Horeb en medio del fuego), lo particular de Dt 9,25-10,11 es que desarrolla en dos momentos lo que antes ya se había presentado: que, a pesar del freno del pecado de Israel, Dios lleva adelante la alianza establecida; que Dios envía a Moisés y al pueblo a que caminen en dirección a la tierra prometida ⁽²⁹⁾.

Es interesante indicar, al finalizar este desarrollo de las referencias al pecado de Israel, que también dicho aspecto subraya la conexión entre Dt 8,1-20 y Dt 9,1-10,11. Como señala Gomes de Araújo, lo que en Dt 8,3 queda abierto y sin responder (si Israel ha observado en el desierto los mandamientos de Yahveh, que le ha cuidado y alimentado con el maná) recibe a partir de Dt 9,1 su aclaración definitiva: que Israel no ha observado los preceptos de Yahveh en el desierto y que se ha comportado siempre de manera pecaminosa ⁽³⁰⁾.

El título de este apartado y el que encabeza este artículo sirven de referencia para indicar un último elemento de interés. Se ha señalado precedentemente que el relato de Dt 9,7-10,11 recuerda repetidamente y de modo particular el pecado cometido por Israel en el Horeb. Aunque es claro que el relato de Dt es más breve que el relato unitario de Ex 32-34 ⁽³¹⁾, sorprende sobremanera que Dt 9,7-10,11 no haga ninguna alusión a un elemento especialmente característico de la narración del Éxodo: la referencia a Yahveh, clemente y misericordioso, lento a la ira y rico en piedad (Ex 34,6-7) ⁽³²⁾.

⁽²⁹⁾ “Deuteronomium 9,1-10,11 und Exodus 32-34”, 47-54.

⁽³⁰⁾ *Theologie der Wüste*, 190.

⁽³¹⁾ Referencias a las omisiones/adiciones de Dt 9,7-10,11 respecto a Ex 32-34 pueden verse en: N. LOHFINK “Deuteronomium 9,1-10,11 und Exodus 32-34”, 54-56; M. WEINFELD, *Deuteronomy 1-11*, 409,412-414,418,424-426.

⁽³²⁾ Los aspectos principales relativos a la génesis y procedencia tanto de Ex 32-34 como de Dt 9,1-10,11 pueden verse, entre otros, en: J.M. ASURMENDI RUIZ, “En torno al becerro de oro”, *EstB* 48 (1990) 289-301; C.T. BEGG, “The Destruction of the Calf (Exod 32,20/Deut 9,21)”, *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft* (Hrgs. N. LOHFINK) (BETHL 68; Leuven 1985) 208-251; ID., “The Destruction of the Golden Calf Revisited”, *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature* (Fs. C.H.W. BREKELMANS) (eds. M. VERVENNE, J. LUST) (BETHL 133; Leuven 1997) 469-479; R.W.L. MOBERLY, *At the Mountain of God. Story and Theology in Exodus 32-34* (JSOT.S 22; Sheffield 1983) 184-185; N. LOHFINK, “Deuteronomium 9,1-10,11 und Exodus 32-34”, 66-84; B. RENAUD, “La formation de Ex 19-40: quelques points de repère”, *Le Pentateuque. Débats et recherches* (ed. ACFEB) (LeDiv 151; Paris 1992) 101-133; ID., *L’alliance un mystère de miséricorde*; H.C. SCHMITT, “Die Erzählung vom Goldenen Kalb Ex. 32* und das Deuteronomistische Geschichtswerk”, *Rethinking the Foundations. Historiography in the Ancient World and in the Bible* (Fs. J.VAN SETERS) (eds. S.L. MCKENZIE, TH. RÖMER) (BZAW 294; Berlin – New York 2000) 235-250; G. SEITZ, *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium* (BWANT 13; Stuttgart 1971) 51-69; J. VAN SETERS, *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers* (CBET 10; Kampen 1994) 290-360; J. VERMEYLEN, “L’affaire du veau d’or (Ex 32-34). Une clé pour la «question deutéronomiste»?”, 1-23; ID., “Les sections narratives de Deut 5-11 et leur relation à Ex 19-34”, *Das Deuteronomium*, 174-207.

Dos estudios recientes de la exegeta alemana Ruth Scoralick⁽³³⁾ han centrado su interés precisamente en esa afirmación de Ex 34,6-7, tan central y capital para la teología del Antiguo Testamento, que resuelve el conflicto iniciado por Israel en Ex 32 mediante la construcción del becerro de oro⁽³⁴⁾, y que pone de relieve --- así lo formula el exegeta francés Bernard Renaud --- las dos facetas complementarias del misterio divino: su ser esencialmente misericordioso y su actuar de manera misericordiosa⁽³⁵⁾. Ambos estudios, especialmente el segundo de ellos, centran su atención en importantes aspectos de la fórmula mencionada: historia de la investigación, observaciones sintácticas y semánticas, e intertextualidad de Ex 34,6-7. La autora señala que las predicaciones de Dios de Ex 34,6, que tratan de transmitir esperanza, intentan establecer una posición intermedia: en su relación Yahveh es inmanipulable; pero a la vez es profundamente fiel y está por encima de toda ruptura⁽³⁶⁾.

Dios condena el pecado de Israel – Dios camina con Israel – Dios es misericordioso con Israel. Así puede resumirse la articulación de Ex 32-34. Dios aparece en dichos capítulos como un Dios que denuncia la gravedad del pecado cometido por Israel en el Sinaí. El relato no ahorra expresiones y formulaciones para subrayar este aspecto. En este contexto, y teniendo como horizonte la marcha hacia la tierra prometida, en Ex

⁽³³⁾ “»JHWH, JHWH, ein gnädiger und barmherziger Gott...« (Ex 34,6)”; *Gottes Güte und Gottes Zorn*. Die Gottesprädikationen in Ex 34,6f und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch (HBS 33; Freiburg im Breisgau 2002).

⁽³⁴⁾ R. SCORALICK, *Gottes Güte und Gottes Zorn*, 1.

⁽³⁵⁾ *L’alliance un mystère de miséricorde*, 193.

⁽³⁶⁾ R. SCORALICK, *Gottes Güte und Gottes Zorn*, 129. Antes de ellos, y a lo largo de numerosos años de investigación, diversos autores han intentado explicar con formulaciones diversas el significado de la importante fórmula de Ex 34,6-7 en relación con su contexto más próximo. El punto de partida de la investigación se sitúa en el conocido estudio de Josef Scharbert [“Formgeschichte und Exegese von Ex 34,6f und seiner Parallelen”, *Bib* 38 (1957) 130-150], que se pregunta sobre todo por los aspectos que guardan relación con el colectivismo y el individualismo. Exegetas posteriores han presentado igualmente diferentes propuestas e investigaciones. Así, Brevard S. Childs indica que estos elementos se encuentran en relación: la misericordia de Dios, el restablecimiento de la alianza y el pecado de Israel; además, subraya la centralidad del primero de ellos [*The Book of Exodus. A Critical Theological Commentary* (OTL; Philadelphia 1974) 612]. Según Horacio Simian-Yofre [U. DAHMEN – H. SIMIAN-YOFRE, “רַחֵם רַחֵם”, *TWAT VII*, 460-477], la fórmula de Ex 34,6 presenta la capacidad de Dios para perdonar, que no está en oposición con la objetiva necesidad del castigo; también, la responsabilidad de los individuos (padres) [en un artículo posterior, “Il volto di Dio clemente e misericordioso. Esodo 32-34”, *Gr.* 82 (2001) 484, el exegeta argentino señala, en referencia a Ex 34,7, que *il Signore non dichiara innocente ciò che non può essere dichiarato innocente*]. Para Hermann Spieckermann, se trata de que lo que se anuncia en Ex 34,6ss. es que la comunidad pecadora ya ha vivido el castigo por el pecado cometido, comunidad que ahora espera una señal de gracia y de misericordia [“»Barmherziger und gnädig ist der Herr...»”, 1-18. Puede verse igualmente su artículo “Gnade. Biblische Perspektiven” *Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments* (FAT 33; Tübingen 2001) 20-33]. Walter Brueggemann [*Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy* (Minneapolis 1997) 947] subraya que es importante el aspecto de la contradicción o tensión. Ni la acción de Dios se diluye en una enseñanza de la venganza ni tampoco Dios ofrece una interminable misericordia, un infinito perdón, que pudiera expresar que se muestra indiferente ante lo que hace el hombre. Una determinación de Dios en una u otra dirección sería entonces un nuevo episodio del becerro de oro. Georg Fischer pone de relieve el aspecto misericordioso de Yahveh y considera que en Ex 34 Yahveh responde al rechazo que le dirigen los hombres (Ex 32) con una respuesta que es *Mehr an Hinneigung und Offenbarung seines innersten Wesens* [G. FISCHER – K. BACKHAUS, *Sühne und Versöhnung. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (NEB.T 7; Würzburg 2000) 46]. Por último, Adrian Schenker [*Knecht und Lamm Gottes (Jesaja 53). Übernahme von Schuld im Horizont der Gottesknechtslieder* (SBS 190; Stuttgart 2001) 40-47] señala que Dios es conciliador y no castiga el pecado, sino que espera la conversión. Eso sí, Dios no es blando y por eso hay un momento en el que él va a castigar (la cuarta generación); Dios es, pues, misericordioso, pero no débil.

34,6-7 se produce la revelación del nombre misericordioso de Dios. Si se tiene en cuenta ésta en relación con la centralidad de Dios en Ex 34,6-7, se puede señalar --- así ha sido expresado con mayor detalle en otro trabajo --- que el Dios que se da a conocer como compasivo y misericordioso, lento a la ira y rico en piedad, redimensiona la trasgresión de Israel; el Dios que acompaña y camina con Israel en dirección a Canaán, un Dios inmanipulable, cuya faz no se puede ver (sí sus espaldas), precede a su pueblo, llevando consigo el pecado cometido por éste, y permitiendo de este modo que, en el momento en que ha dejado atrás la esclavitud egipcia y se dispone a continuar y concluir la larga marcha por el desierto, Israel no quede definitivamente ni bloqueado ni paralizado ni eliminado ⁽³⁷⁾.

Parece entonces que en el desarrollo de Ex 32-34 la automanifestación de Dios tiene una importancia digna de reseñar. Sin ésta no se comprendería bien el resto de la unidad, y de modo particular el binomio *pecado de Israel – denuncia y misericordia de Dios*. Parece entonces igualmente razonable subrayar el hecho de que Dt 9,7-10,11, que relata con bastante detalle el episodio del becerro de fundición, no haga ninguna mención de Ex 34,6-7, hecho que, sin embargo, apenas ha sido considerado por importantes estudios sobre Ex 32-34 y Dt 9,1-10,11 ⁽³⁸⁾. Parece razonable hacerlo si se tiene en cuenta además que en el libro del Deuteronomio sí se cita a Yahveh, *El misericordioso*. De hecho, en Dt 4,31 se puede encontrar una mención a la *Gnadenformel* de Ex 34,6-7 ⁽³⁹⁾; dicha mención está realizada en un contexto en que se hace también referencia al peligro que supone para Israel la fabricación de imágenes. En dicho contexto se presenta una afirmación, la de Dt 4,31, que pone en conexión tanto la afirmación de Dios misericordioso como la indicación de que Dios no olvida la Alianza jurada a los padres. Por eso, a partir del próximo apartado, va a tratar de presentarse en tres momentos concretos una propuesta de interpretación de la selección hecha por el Deuteronomio: del *olvido de Moisés*, que recuerda a Israel el pecado cometido en el Sinaí/Horeb, pero que no menciona en ningún momento la revelación de Yahveh en dicho lugar como el compasivo y misericordioso.

Antes de comenzar a desarrollar dicha propuesta, una referencia final en este apartado, que se tiene también en cuenta en la reflexión posterior. Señala Norbert Lohfink que el tema de la ira de Dios es más importante para el Moisés del Deuteronomio que para el narrador de Ex 32 ⁽⁴⁰⁾. A pesar de que no hay una correspondencia exacta entre las

⁽³⁷⁾ E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *Cercanía del Dios distante*, 363-409.

⁽³⁸⁾ Recuérdese, por ejemplo, todas las contribuciones del libro *Gottes Volk am Sinai* [D. CARR, “Method in Determination of Direction of Dependence: An Empirical Test of Criteria Applied to Exodus 34,11-26 and its Parallels”; J.C. GERTZ, “Beobachtungen zu Komposition und Redaktion in Exodus 32-34”; F. HARTENSTEIN, “Das »Angesicht Gottes« in Exodus 32-34”; N. LOHFINK, “Deuteronomium 9,1-10,11 und Exodus 32-34”; K. SCHMID, “Israel am Sinai. Etappen der Forschungsgeschichte zu Ex 32-34 in seinen Kontexten”; R. SCORALICK, “»JHWH, JHWH, ein gnädiger und barmherziger Gott...« (Ex 34,6)”; G. BRAULIK, *Deuteronomium 1-16,17*, 73-82; R. GOMES DE ARAUJO, *Theologie der Wüste*, 184-207; R. SCORALICK, *Gottes Güte und Gottes Zorn*; E. TALSTRA, “Deuteronomy 9 and 10. Synchronic and Diachronic Observations”, 187-210; M. WEINFELD, *Deuteronomy 1-11*, 398-428.

⁽³⁹⁾ Los siguientes autores señalan la conexión de la fórmula de Dt 4,31 (*Gnadenformel*) con Ex 34,6-7: G. BRAULIK, *Deuteronomium 1-16,17*, 45; C. DOHMEN, “Wenn Texte Texte verändern. Spuren der Kanonisierung der Tora vom Exodusbuch her”, *Die Tora als Kanon für Juden und Christen* (Hrsg. E. ZENGER) (HBS 10; Freiburg im Breisgau 1996) 45-46; S.R. DRIVER, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy* (ICC; Edinburgh ³1902) 74.

⁽⁴⁰⁾ “Deuteronomium 9,1-10,11 und Exodus 32-34”, 64.

intercesiones de Moisés en Ex 32-34 y las que presenta el relato de Dt 9,1-10,11 ⁽⁴¹⁾, parece procedente recordar igualmente otro *olvido de Moisés*.

En Ex 34,9 Moisés intercede ante Yahveh, pidiéndole que perdone la iniquidad del pueblo de dura cerviz. En dicha intercesión el profeta utiliza el verbo סלח, verbo que en la Escritura se usa en referencia a Dios, garante del perdón, y no en referencia al perdón que se ofrecen los hombres entre sí ⁽⁴²⁾. R. Rendtorff señala también ⁽⁴³⁾ que sólo hay dos verbos en la Escritura que tienen únicamente por sujeto a Yahveh (סלח y ברא; sólo Dios puede crear y sólo Dios puede perdonar). Pues bien, según todo lo anterior, lo característico de la referencia de Ex 34,8-9 es que lo que prima y lo que es decisivo es la gracia y el perdón de Dios y no, en cambio, el comportamiento humano ⁽⁴⁴⁾.

En cambio, en Dt 9,7-10,11 Moisés no utiliza el verbo סלח y no hace, por tanto, ninguna referencia a la misericordia divina manifestada en Ex 34,6-9 ⁽⁴⁵⁾. Prefiere, en cambio, pedir a Yahveh que no destruya a su pueblo (verbo שחח, utilizado igualmente en Ex 32,7; Dt 9,12.26; 10,10); evita, pues, pedirle que tenga misericordia de él.

UNA ACCIÓN versus MUCHOS PECADOS

Analizados precedentemente diversos aspectos de Dt 9,1-10,11, y de modo particular la omisión de Moisés de la referencia al nombre de Dios, compasivo y misericordioso, se presentan a partir de este apartado las conclusiones a las que conduce el olvido de Moisés en la mencionada unidad.

Es cierto --- así lo señala Norbert Lohfink --- que el relator de la unidad considerada no presenta todos los detalles posibles, particulares y concretos de los sucesos acontecidos a Israel en el desierto. Sin embargo, es cierto también que el resumen que presenta sobre la estancia de Israel en dicho lugar incluye diversos y numerosos sucesos: los del Horeb (becerro de oro), Taberah, Massah, Qibrot-hataawah y Qades-barnea ⁽⁴⁶⁾.

Cada uno de los relatos sobre dichos acontecimientos presenta peculiaridades propias; en todos ellos hay también algunos elementos similares. Una breve consideración de

⁽⁴¹⁾ Un detallado estudio de las mismas puede verse en “Deuteronomium 9,1-10,11 und Exodus 32-34”, 61-66.

⁽⁴²⁾ J. HAUSMANN, “סלח slh”, *TWAT* V, 861; B. RENAUD, *L’alliance un mystère de miséricorde*, 202; F. ROSSIER, *L’intercession entre les hommes dans la Bible hébraïque. L’intercession entre les hommes aux origines de l’intercession auprès de Dieu* (OBO 152; Fribourg – Göttingen 1996) 322; J. J. STAMM, “סלח slh”, *DTMAT* II, 202.

⁽⁴³⁾ “Er handelt nicht mit uns nach unsern Sünden. Das Evangelium von der Barmherzigkeit Gottes im Ersten Testament” *Das Drama der Barmherzigkeit Gottes. Studien zur biblischen Gottesrede und ihrer Wirkungsgeschichte in Judentum und Christentum* (Hrsg. R. SCORALICK) (SBS 183; Stuttgart 2000) 147-148.

⁽⁴⁴⁾ También en la intercesión de Moisés de Nm 14,13-19 donde se utiliza igualmente la *Gnadenformel*, se vuelve a emplear el verbo סלח en relación con Yahveh: en la primera ocasión se trata de la intercesión de Moisés (muy similar a la de Ex 34,9); en la segunda (Nm 14,20), de la respuesta de Yahveh a dicha intercesión (Yahveh señala que va a ser misericordioso con su pueblo rebelde). Una lectura de las intercesiones de Moisés en Ex 32-34 y Nm 14,13-19 permite comprobar el estrecho parecido de ambas.

⁽⁴⁵⁾ Téngase en cuenta asimismo que en Ex 32,32 (petición) y Ex 34,7 (afirmación) se hace referencia al perdón de Yahveh (verbo נשח). Sin embargo, tampoco en Dt 9,1-10,11 Moisés utiliza dicho verbo en cuanto verbo referido al perdón de Yahveh (en Dt 10,8 se usa נשח en referencia al Arca de la Alianza). Nm 14 utiliza igualmente נשח en el sentido señalado (perdón). Véanse las consideraciones que se hacen al respecto en la nota 79.

⁽⁴⁶⁾ “Deuteronomium 9,1-10,11 und Exodus 32-34”, 66.

ambos aspectos permite establecer un primer acercamiento al tema del pecado cometido por Israel en el desierto.

La construcción del becerro de oro, tan central en Dt 9,1-10,11, atenta contra un axioma fundamental de la experiencia religiosa de Israel (que Dios lo ha liberado de la esclavitud en Egipto) y contra el segundo precepto del Decálogo (⁴⁷).

La narración de Nm 13-14, el pecado de Israel en Qades-barnea, quebranta igualmente otro de los ejes más característicos de la relación existente entre Dios e Israel. La alianza solemne jurada por Yahveh a los patriarcas de Israel incluye el anuncio de dos promesas fundamentales: una numerosa descendencia; el don de la tierra (⁴⁸). Ex 1,7 (*los hijos de Israel fueron prolíficos, pulularon, se multiplicaron y fortalecieron mucho, mucho, llenándose de ellos el país*) indica el cumplimiento de la primera promesa. La segunda está a punto de realizarse: Israel va a entrar en la tierra que Dios le da (Nm 13,2: *despáchate hombres que exploren el país de Canaán que yo doy a los hijos de Israel*).

Es precisamente en este momento tan decisivo e importante para Israel cuando se produce la pecaminosa acción de Israel, la *autocondenación de Israel en Parán* (⁴⁹). Para comprender su sentido, es importante recordar los siguientes aspectos de Nm 13-14:

- en Nm 13,30 se menciona por vez primera en dicho relato (y por vez primera también en el libro de los Números) la raíz ירש. Se trata de una exhortación de Kaleb al pueblo, para que suba a Canaán, tome posesión del país y se instale definitivamente en la tierra que Yahveh le ha entregado;
- el lenguaje preformativo que aparece en las palabras que Yahveh dirige a Moisés en Nm 13,2 (וַיִּתְּרוּ אֶת-אֶרֶץ כְּנָעַן אֲשֶׁר-אָנִי נֹתֵן לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל) y el sentido del verbo תור. Ambos ponen de relieve que los exploradores elegidos por Moisés no son espías, sino que son los representantes oficiales de cada una de las tribus, que van a ver y conocer con sus propios ojos el don que Yahveh les está a punto de entregar (la tierra), y a tomar posesión de ella (⁵⁰).

En vez de tomar posesión de la tierra recibida, todos los exploradores menos Josué y Kaleb, que representan a todo Israel, a todas sus tribus, la difaman, dan un juicio negativo de ella y rechazan el don de Yahveh (⁵¹).

(⁴⁷) E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *Cercanía del Dios distante*, 381-383. Remitimos a dichas páginas y a las referencias que se hacen en los siguientes apartados de este artículo a algunas características del pecado de Israel en la unidad textual Ex 32-34.

(⁴⁸) Recuérdese especialmente Gn 17. Recuérdese también lo que señala J. BLENKINSOPP, *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible* (ABRL; New York 1992) 109-111: que la mención de la tierra es el elemento fundamental para comprender con exactitud los diversos episodios de los relatos patriarcales (Gn 11,27-50,26).

(⁴⁹) Así define el pecado de Israel en Nm 13-14 S.E. McEVENUE, *The Narrative Style of the Priestly Writer* (AnBib 50; Roma 1971) 123.

(⁵⁰) S.E. McEVENUE, *The Narrative Style of the Priestly Writer*, 120-122, señala que el verbo תור no se utiliza ni en sentido militar ni con el significado de espiar al enemigo. Nada hay por tanto de belicoso en la acción capitaneada por los exploradores. Puede verse igualmente N. LOHFINK, "Die Ursünden in der priesterlichen Geschichtserzählung", *Die Zeit Jesu* (Fs. H. SCHLIER) (Hrgs. G. BORNKAMM, K. RAHNER) (Freiburg im Breisgau 1970) 52.

(⁵¹) Ése es el sentido de la expresión הָאֶרֶץ הַזֹּאת, utilizado tres veces en Nm 13-14 (Nm 13,32; 14,36-37). Sobre dicha expresión y sobre el pecado de Israel y de los exploradores en Nm 13-14 véanse B.A. LEVINE, *Numbers 1-20. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 4A; New York

Además de esto, Israel aparece presentado en Nm 14,11-25, en concreto en los discursos de Yahveh a Moisés (Nm 14,11-12.20-25), como el pueblo que se niega a creer en Yahveh y a escuchar su voz, ese Yahveh que ha obrado prodigios en Egipto y en el desierto en favor de su pueblo. Israel es entonces un pueblo que prefiere volver a Egipto (Nm 14,4) y que parece poner en cuestión todo el movimiento liberador de Yahveh⁽⁵²⁾. En definitiva, al igual que el cometido en el Sinaí/Horeb (Ex 32-34), el pecado de Israel en Qades-barnea posee una importancia particular, pues se trata del rechazo de Yahveh liberador y del rechazo del Dios que entrega el don de la tierra a su pueblo. K.D. Sakenfeld indica que el pecado del pueblo (verbo יָנַס) puede considerarse incluso una expresión del rechazo de toda la relación de alianza: Israel ha cortado sus vínculos con Yahveh, se ha desenraizado de él⁽⁵³⁾.

Taberah y Qibrot-hataawah son dos lugares en los que Israel murmura contra Yahveh y lo rechaza abiertamente. Nm 11 narra dos episodios que suceden en dichos lugares. El primero de ellos, muy breve (Nm 11,1-3), presenta la murmuración de Israel y el castigo con que le aflige Yahveh, que finalmente no se lleva a efecto gracias a la intercesión de Moisés⁽⁵⁴⁾. Nm 11,4-35 presenta cómo Israel prefiere volver al pasado, a Egipto, a la muerte (en terminología del relato, prefiere la carne), rechazando y despreciando a Yahveh, que lo salva, cuida y alimenta (maná y codornices) en el desierto, y que se hace presente en medio de su pueblo a pesar de dicho desprecio y rechazo (en terminología del relato, Dios desciende en una nube e infunde su espíritu).

Ex 17,1-7 y Nm 20,1-13 reflejan un mismo episodio (M^eribah y Massah), en el que se puede observar el rechazo de Israel de Yahveh y de la liberación acaecida en Egipto⁽⁵⁵⁾. En una situación de dificultad (carestía de agua), el pueblo identifica el desierto como el lugar de muerte, y añora la estancia en Egipto, lugar de vida; además, no menciona que ha sido precisamente Yahveh el que lo ha sacado de Egipto, del lugar de la muerte por excelencia⁽⁵⁶⁾. A pesar de ello, Yahveh va a satisfacer la necesidad del pueblo, haciendo brotar agua de la roca.

En conclusión, todos los pasajes de Ex y Nm indicados, mencionados en Dt 9,1-10,11, presentan un elemento común: bien sea en referencia al pasado bien sea en relación con el futuro Israel rechaza a Dios y se rebela abiertamente contra él. Como señala Georg Braulik, la referencia a los diversos pecados cometidos por Israel subraya y recuerda la serie progresiva de provocaciones de Israel contra su Dios⁽⁵⁷⁾. Lo interesante es entonces que el autor no habla sólo del pecado de Israel en el desierto, sino que se refiere al pecado de Israel en cada uno de los cinco lugares mencionados, a las cinco manifestaciones concretas de la trasgresión de Israel.

A las cinco referencias señaladas se opone una sola mención de la palabra dada por Dios a Abraham, Isaac y Jacob (Dt 9,5). Palabra que se hace manifiesta y visible por

1993) 358; N. LOHFINK, "Die Ursünden in der priesterlichen Geschichtserzählung", 53; S.E. McEVENUE, *The Narrative Style of the Priestly Writer*, 122-123.

⁽⁵²⁾ P. BUIS, "Les conflits entre Moïse et Israël dans Exode et Nombres", *VT* 28 (1978) 265.

⁽⁵³⁾ "The Problem of Divine Forgiveness in Nm 14", *CBQ* 37 (1975) 321-322.

⁽⁵⁴⁾ B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 258-264, indica que esta pequeña unidad textual reproduce uno de los dos modelos utilizados en los relatos de las tradiciones del desierto para hacer referencia a la murmuración de Israel (*Pattern II*).

⁽⁵⁵⁾ Sobre el esquema de ambos episodios y sus características principales puede verse J.L. SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco*. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia, (CBI; Roma 1998) 72-74.

⁽⁵⁶⁾ Un estudio detallado de Ex 17,1-7 puede verse en E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *Cercanía del Dios distante*, 299-305.

⁽⁵⁷⁾ *Deuteronomium 1-16,17*, 80.

medio del establecimiento de la alianza, llevada a cabo mediante la deposición de las tablas por parte de Moisés (Dt 10,3-5).

Se puede hablar, por tanto, de la oposición *una acción de Dios* (palabra y alianza) - *muchas acciones de Israel* (diversos pecados). Para comprender el sentido de dicha oposición, conviene hacer una referencia a un aspecto del concepto alianza en el contexto de la palabra dada por Dios a los patriarcas ⁽⁵⁸⁾.

En su estudio sobre la historia de la religión de Israel, el profesor e investigador alemán Rainer Albertz señala que los teólogos reformadores que escribieron el Deuteronomio utilizan dos conceptos (elección y alianza), con los que reúnen y sintetizan las tradiciones de los patriarcas, del éxodo y del tiempo de la ocupación de la tierra dentro de un conjunto coherente de carácter histórico.

Para ellos, que recibieron la influencia de la práctica contractual asiria, la relación de alianza entre Yahveh, el soberano, e Israel, el súbdito, consistía en un compromiso, en el que el segundo aceptaba las cláusulas que le ofrecía el primero. De modo que utilizaron esta concepción de la alianza simbólica entre Yahveh e Israel para interpretar las tradiciones religiosas de los orígenes, y eligieron, entre otros, un elemento de la tradición primitiva para integrar en el concepto de alianza: la promesa a la tierra, que Yahveh hizo a los patriarcas. La teología deuteronomica interpreta entonces dicha promesa como juramento o alianza, es decir, como compromiso solemne (cuasijurídico) de Yahveh con Israel, con sus patriarcas ⁽⁵⁹⁾.

Un único compromiso solemne y estable *versus* múltiples rechazos de dicho compromiso. He aquí la distinción entre el hacer de Dios y el hacer de Israel. Y un único compromiso que se mantiene válido y vivo, a pesar de los numerosos intentos destructivos de Israel. De hecho, el desarrollo de Dt 9,1-10,11 permite observar cómo Dios lleva hasta el final su alianza; ésta no se destruye, sino que se realiza *atravesando la crisis del pecado de Israel*; ésta tampoco se renueva ni reestablece, pues el texto mencionado subraya que no hay una segunda alianza que sustituye a la primera, sino que la única alianza que tiene validez es la establecida por Dios con su pueblo ⁽⁶⁰⁾.

He aquí, pues, no sólo la distinción entre el compromiso de Dios con Israel y la respuesta de éste; he aquí también otro aspecto importante: la desproporción existente entre dicho compromiso. Por parte de Yahveh, se trata de una vinculación ofrecida una única vez, que se mantiene y se realiza a lo largo y a pesar de numerosos avatares, muchos de los cuales pretenden destruir la citada vinculación. Por parte de Israel, se trata de diversos intentos de apartarse, rebelarse, lamentarse y quejarse contra Yahveh; de episodios de rechazo del don de Dios (Qades – barnea) ⁽⁶¹⁾, de búsqueda y adoración de otros dioses, oponiéndose a los primeros preceptos del Decálogo: rechazo del Dios liberador (Ex 17,1-7; 32-34; Nm 11; 13-14; 20,1-13) / construcción en el Sinaí-Horeb

⁽⁵⁸⁾ Dicho aspecto se completa en el siguiente apartado, titulado *recuerda esta sucesión* .

⁽⁵⁹⁾ *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento I*. Desde los comienzos hasta el final de la monarquía (Biblioteca de Ciencias Bíblicas y Orientales 1; Madrid 1999) 431-433.

⁽⁶⁰⁾ N. LOHFINK, “Deuteronomium 9,1-10,11 und Exodus 32-34”, 60. En un reciente artículo, el exegeta alemán mantiene una postura diversa a la defendida anteriormente. Su nueva tesis subraya que para que se establezca una alianza tiene que existir una suma o sucesión de tres elementos: la escritura de las cláusulas en las tablas, la deposición de éstas y el juramento que realizan los que establecen el pacto. Lohfink afirma que, al contrario de lo que sucede en el libro del Éxodo, en el relato del Deuteronomio el juramento no sucede ni en Dt 5 ni en Dt 9,1-10,11; sí, en cambio, en Dt 28,69. Por tanto, es posible que no pueda hablarse de la existencia de una alianza en la unidad Dt 9,1-10,11. Un desarrollo ampliado de todo ello puede verse en “Prolegomena zu einer Rechtshermeneutik des Pentateuch”, cuya publicación verá la luz en breve.

⁽⁶¹⁾ Puede verse E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, “¿Se convertirá Israel al entrar en la tierra prometida? En torno a Dt 3,21-22”, *EE 77* (2002) 361-383, donde se tratan aspectos relativos al modo de ser de Dios en el episodio de Qades-barnea.

de imágenes o figuras de lo que existe arriba en los cielos o abajo en la tierra (Ex 32-34).

Este primer aspecto señalado, diferencia y desproporción entre el modo de ser/actuar de Dios y el de Israel tiene una cierta similitud con el que se presenta en Ex 32-34, y más concretamente en el desenlace del mismo (Ex 34,6-7). En dicha unidad textual se insiste sobremanera en articular la conexión entre acción de Israel y acción de Yahveh, entre el pecado cometido por el primero y la reacción del segundo ante dicha trasgresión. Aunque ésta merece un castigo importante (los capítulos 32 y 33 del Éxodo no dudan en afirmar mediante diversas expresiones el rechazo del pecado de Israel por parte de Dios) ⁽⁶²⁾, la acción misericordiosa de Yahveh muestra una desproporción considerable, desproporción que, a diferencia de la anunciada en Ex 20,5-6 ⁽⁶³⁾, es una desproporción incondicionada.

Dt 9,1-10,11 presenta igualmente la referencia al castigo que Yahveh está dispuesto a enviar a Israel: la destrucción, el exterminio. Teniendo esto en cuenta, es cierto, sin embargo, que la redacción final de esta unidad textual pretende subrayar no tanto la desproporción entre castigo y misericordia, sino más bien la desproporción entre la acción de Dios (una palabra dada) y las acciones de Israel (muchas palabras contrarias a dicha palabra).

Este aspecto señalado (similitud relativa entre Ex 32-34 y Dt 9,1-10,11, y diferencia en el punto en que queda subrayada la referencia a la desproporción) sirve de conexión a la vez que de apertura a los dos próximos apartados, en los que se ponen de relieve dos referencias de interés. Ambas están presentes en los dos textos señalados; ambas reproducen, sin embargo --- ésta va a ser la cuestión que se va a desarrollar --- un esquema diferente en cada uno de ellos.

RECUERDA ESTA SUCESIÓN

Se ha hecho referencia anteriormente al compromiso solemne contraído por Dios con Israel: la palabra dada a sus antepasados y la alianza que establece con él.

En este apartado se parte de nuevo de dicha referencia, es decir, de la particularidad que tiene la alianza mencionada. Se trata, tal como señaló Ernst Kutsch y tal y como recuerdan Bernard Renaud y Annette Soete en estudios más recientes ⁽⁶⁴⁾, de un compromiso de Yahveh con Israel ⁽⁶⁵⁾, que aparece caracterizado en el libro del Deuteronomio por este aspecto: es un proyecto que se va a realizar, en el que Yahveh tiene la iniciativa (impone su ley), y al que Israel se somete.

De modo que es Dios el que da el primer paso; es la alianza --- ésa que se establece una única vez y tiene validez a pesar del pecado y del rechazo de Israel --- la que precede a cualquier acción llevada a cabo por Israel. Al fin y al cabo, el relato final del Deuteronomio presenta los acontecimientos del Horeb en el siguiente orden: tras una referencia introductoria a todo lo que va a seguir (Dt 9,8, que podría considerarse título de lo que se narra a continuación), se indica cómo Dios entrega a Moisés las tablas de la

⁽⁶²⁾ Un desarrollo más amplio de este tema puede verse en E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *Cercanía del Dios distante*, 381-390.

⁽⁶³⁾ Un análisis pormenorizado de la comparación entre Ex 20,5-6 y Ex 34,6-7 puede verse en: R. SCORALICK, *Gottes Güte und Gottes Zorn*, 111-121; E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *Cercanía del Dios distante*, 393-394.

⁽⁶⁴⁾ *Verheißung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten »Bund« im Alten Testament* (BZAW 131; Berlin - New York 1973); *Nouvelle ou éternelle Alliance? Le message des prophètes* (LeDiv 189; Paris 2002); *Ethos der Rettung – Ethos der Gerechtigkeit*, 71-73.

⁽⁶⁵⁾ En palabras de E. Kutsch, *Verpflichtung, Bestimmung, Festsetzung*.

alianza que había pactado con Israel (dos veces, Dt 9,9.11, se mencionan las tablas de la alianza pactada); acto seguido se desarrolla el tema de la rebelión de Israel.

Que la alianza preceda a la ruptura de Israel, y que ésta no se renueve y tenga carácter perenne, equivale a decir que Dt 9,8-10,11 pone de relieve el siguiente esquema bimembre: *oferta gratuita de Dios – respuesta de Israel* ⁽⁶⁶⁾.

El esquema que presentan Ex 32-34, Nm 11, Nm 13-14 y Nm 20,1-13 es, sin embargo, un esquema trimembre. Aunque no todos esos relatos presentan un esquema formado por los mismos elementos, sí contienen todos ellos tres elementos característicos. El primero de ellos, una acción de Yahveh realizada en favor de su pueblo en el pasado, aparece normalmente mencionado en el relato por medio de alguna referencia a lo sucedido en Egipto (liberación), en el Sinaí (oferta de alianza) o en otro lugar (promesa del don de la tierra realizada a Abraham). El segundo y el tercero presentan el rechazo de Israel a esa acción de Yahveh y la respuesta de éste a dicho rechazo.

Los tres miembros presentes en Nm 11,4-35 son: *Yahveh ha liberado a Israel en Egipto – rechazo de Israel del Dios liberador y deseo de vuelta a Egipto – respuesta salvífica de Yahveh, que socorre a su pueblo en la necesidad*. Muy parecidos son los miembros que forman el esquema de Ex 17,1-7 y Nm 20,1-13; en estos relatos el segundo miembro subraya quizás más el rechazo de Israel del Dios que lo ha liberado en Egipto que el deseo de regresar al país de la esclavitud.

En Nm 13-14 se mencionan estos tres elementos: *Yahveh ha obrado prodigios en favor de Israel y le ha entregado la tierra – Israel rechaza a ese Dios que lo ha salvado y le ha hecho una oferta gratuita – respuesta definitiva de Yahveh a dicho rechazo* (perdón de Yahveh a Caleb, Josué y a sus descendientes).

Por último, he aquí la sucesión trimembre de Ex 32-34, unidad textual más claramente reflejada en Dt 9,1-10,11: *oferta gratuita de Dios (alianza en el Sinaí) – respuesta de Israel (rechazo de dicha oferta) – oferta misericordiosa de Dios*.

Si se compara el trazado de Ex 32-34 con el que reproduce Dt 9,8-10,11 (bimembre), se puede observar una distinción importante: en esta última unidad textual Moisés se olvida de mencionar cualquier tipo de referencia a la oferta misericordiosa de Dios, al Dios compasivo y misericordioso, lento a la ira y rico en clemencia.

El hecho de que, a diferencia de los textos de Ex y Nm donde se narran los pecados de Israel, Dt 9,8-10,11 presente un esquema bimembre, y, sobre todo, esta última diferencia señalada entre los esquemas de los dos episodios que narran el acontecimiento del Sinaí/Horeb (becerro de oro) son el fundamento de la reflexión que sigue a continuación.

El olvido de Moisés en el Dt de la mención del Éxodo (que Yahveh es compasivo y misericordioso) subraya sobremedida la importancia que tiene la alianza ofrecida por Dios a Israel en Dt 9,1-10,11. Recordando la exhortación que dirige Moisés a Israel a partir de Dt 9,1, se podría decir que el profeta dirige a su pueblo una frase como la que titula este apartado: *recuerda esta sucesión*. Recuérdala, diría el profeta, únicamente por las consecuencias que ella tiene. Así, el hecho de que la oferta gratuita de Dios, estable y permanente en el espacio y en el tiempo a pesar del rechazo de Israel, preceda a toda acción de su pueblo significa que la oferta de la gracia y la misericordia de Dios están al origen y al comienzo de todo. Ambas, especialmente la última, no son, según la sucesión indicada, una respuesta de Dios a una acción de Israel. Al contrario, son un don originario y primigenio de Dios, al que nada ni nadie, ni siquiera el pecado y la trasgresión mayor de Israel, pueden aniquilar ni destruir.

⁽⁶⁶⁾ Lejos se encuentra esta afirmación de lo que, según R.H. O'CONNELL, "Deuteronomy IX 7-X 7, 10-11", 507, se persigue en Dt 9,7-10,11: criticar a Israel por su incapacidad para vincularse o adherirse a los acuerdos de alianza con Yahveh.

La sucesión indicada es coherente además con el conjunto de la unidad Dt 9,1-10,11. Anteriormente se ha hecho referencia a la mención de la justicia de Israel en Dt 9,4-6. En dichos versículos --- así lo ha indicado el exegeta austriaco Georg Braulik ⁽⁶⁷⁾ --- se encuentra la principal referencia veterotestamentaria al tema teológico de la justificación, desarrollado de modo particular por Pablo en la Carta a los Romanos: Dios es el Dios que no justifica a los justos sino a los injustos; Dios es el Dios que no justifica a los piadosos sino a los impíos ⁽⁶⁸⁾. En el caso concreto de Dt 9,4-6, se subraya el hecho de que tanto Israel, que se cree santo y justo, como los otros pueblos, que son malvados, pecaron. Por eso, la única razón por la que Israel entra en la tierra es la promesa dada por Dios a los antepasados de éste.

La justificación, así lo indica Luis F. Ladaria, subraya dos extremos que están en estrecha conexión: el de la iniciativa divina y el del perdón de Dios ⁽⁶⁹⁾. El perdón de Dios y su misericordia proceden de Dios y preceden a cualquier acción de su pueblo; ambas están pues en el origen y en el comienzo.

Este carácter originario de la justificación, formulado en palabras de Dt 9,1-7 como la palabra jurada por el Señor a Abraham, Isaac y Jacob, aparece ilustrado y completado por la sucesión señalada de Dt 9,8-10,11, caracterizada también por expresar que la alianza y la vinculación de Dios con Israel son originarias y primigenias, y permanecen incluso en medio de situaciones tan destructivas y adversas para Yahveh como las que sucedieron en el Horeb, en Taberah, Massah, Qibrot-hataawah y Qades-barnea.

Esta conexión entre el tema de la justificación y su traducción por medio de la sucesión indicada confirman entonces la referencia hecha al comienzo de estas páginas: la propuesta de Norbert Lohfink y de Reginaldo Gomes de Araujo, que considera que existe una estrecha vinculación entre las unidades Dt 9,1-7 y Dt 9,8-10,11 ⁽⁷⁰⁾.

RECUERDA ESTA REVELACIÓN

La frase con que comienza este apartado podría ponerse también en boca de Moisés, en el momento en que éste exhorta a Israel (Dt 9,1). Lo que ella trata de poner de relieve es el hecho de que el olvido de Moisés revela un tipo de revelación, distinto fundamentalmente del que se manifiesta en Ex 32-34, distinto también del que aparece en Nm 11, Nm 13-14; Nm 20,1-13. Es precisamente este aspecto el que se desarrolla a continuación, último de este artículo.

Varias son las referencias en Dt 9,8-10,11 al fuego y a la montaña de fuego (Dt 9,10.15; 10,4). Se trata en estos casos de una mención de la revelación de Yahveh sucedida en el Sinaí (Ex 19).

⁽⁶⁷⁾ “Die Entstehung der Rechtfertigungslehre in den Bearbeitungsschichten des Buches Deuteronomium”.

⁽⁶⁸⁾ E. JÜNGEL, *Il vangelo della giustificazione come centro della fede cristiana*. Uno studio teologico in prospettiva ecumenica (BTCOn 112; Brescia 2000) 89.

⁽⁶⁹⁾ *Antropología teológica* (Madrid-Roma 1983) 350. Sobre la doctrina de la justificación puede verse igualmente: J. GNILKA, “La dottrina paolina della giustificazione: legge, giustificazione, fede”, *La giustificazione in Cristo*. Atti del II Simposio Internazionale della Facoltà di Teologia (a cura di J.M. GALVÁN) (Ciudad del Vaticano 1997) 11-25; A. GONZÁLEZ, *Teología de la praxis evangélica*. Ensayo de una teología fundamental (Presencia Teológica 99; Santander 1999) 328-406 (el autor defiende que el cristiano es justificado por la fe de Cristo y afirma en pp.340-341: “para que la justificación por la fe de Cristo se convierta en una justificación efectiva de nuestra praxis, nosotros tenemos que creer en Cristo”); J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*. Antropología teológica especial (Presencia Teológica 63; Santander 1991) 315-336.

⁽⁷⁰⁾ Véanse notas 4 y 5.

A comienzos del libro del Éxodo, Dios se revela a Moisés en medio del fuego (episodio de la zarza). En dicho pasaje, Dios manifiesta su cercanía, a la vez que su santidad e inaccesibilidad (distancia). Lo mismo ocurre en la unidad textual Ex 19,1-24,11, y más en concreto en el pasaje en que Dios desciende sobre la montaña del Sinaí en medio del humo y del fuego, para manifestarse a Israel en plenitud (Decálogo y Código de la Alianza): Dios se revela, se manifiesta al mismo tiempo como Dios cercano y distante (inaccesible) ⁽⁷¹⁾.

Las tres menciones señaladas de Dt 9,8-10,11 ponen de relieve, por tanto, el modo como Dios se revela a los miembros de su pueblo, y más concretamente el modo como Dios se manifestó a Israel en el Sinaí.

Este tono revelador, que dichas referencias confieren a Dt 9,8-10,11, aparece también indicado de otra manera en Dt 9,1-7, primera parte de la gran unidad Dt 9,1-10,11. En concreto, en Dt 9,3, donde se exhorta a Israel a saber que, en el momento en que se dispone a traspasar el Jordán para entrar en la tierra prometida, Yahveh, su Dios, va a pasar delante de él como fuego devorador ⁽⁷²⁾. El verbo עבר (Dt 9,3) es un verbo que suele utilizarse en la Escritura para hacer referencia a la teofanía, y que evoca el modo divino de hacerse presente: Dios es al mismo tiempo presencia cercana e íntima y trascendente e inaccesible ⁽⁷³⁾.

Esta última referencia, diferente de las que recuerdan que Dios habla (se revela) en medio del fuego devorador (Dt 9,10.15; 10,4), adquiere una comprensión más amplia si se tienen en cuenta los diferentes elementos del contexto en que se encuentra (Dt 9,1-7). En primer lugar si, como se ha señalado en el primer apartado, se recuerda que Dt 9,4 presenta la exhortación de Moisés a Israel para que no se fabrique un ídolo. En segundo lugar, si se considera que Dt 9,1-3 introduce lo que Dt 9,4 hace explícito. En dichos versículos Moisés recuerda a Israel que Yahveh va a pasar como fuego devorador, eliminando a los enemigos de Israel. Georg Braulik señala que dicha referencia, entendida en el contexto de la mentalidad del Oriente Antiguo, subraya que el triunfo de Israel ante naciones mayores y más poderosas que él se debe únicamente a Yahveh; no a sus méritos, ni a su fuerza ni a su poderío militar ⁽⁷⁴⁾. Moisés recuerda entonces a Israel que ese Dios que pasa y lucha por Israel, ese Dios que lo justifica, es la única imagen de Dios que se revela. Israel no puede entonces creerse que va a realizar la conquista de la tierra gracias a su propia fuerza y vigor; hacerlo significaría construir una imagen de Yahveh distinta de la del Dios que se revela en su pasar exterminando a los enemigos de Israel ⁽⁷⁵⁾.

Este tono revelador aparece igualmente en Ex 32-34, Nm 11, Nm 13-14 y Nm 20,1-13.

⁽⁷¹⁾ Sobre dichas características de Dios en Ex 3,1-4,17; 19,1-24,11, véase E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *Cercanía del Dios distante*, 182-205, 339-350.

⁽⁷²⁾ Recuérdese el contraste existente entre las tres menciones de Israel en Dt 9,1-2 y las tres citas de Yahveh en Dt 9,3, señalado por F. GARCÍA LÓPEZ, "Analyse littéraire de Deutéronome, V-XI", *RB* 84 (1977) 495, contraste que quiere poner de relieve la figura de Yahveh, que es quien realmente pasa.

⁽⁷³⁾ H.F. FUHS, "עבר 'br'", *TWAT* V, 1028-1029; B. RENAUD, *L'alliance un mystère de miséricorde*, 267.

⁽⁷⁴⁾ "Die Entstehung der Rechtfertigungslehre in den Bearbeitungsschichten des Buches Deuteronomium"; *Deuteronomium 1-16,17*, 74. Véase igualmente P. BOVATI, *Il libro del Deuteronomio*, 127-128, cuyas consideraciones son similares a las señaladas.

⁽⁷⁵⁾ P. DIEPOLD, *Israels Land* (BWANT 15; Stuttgart 1972) 89, aunque no hace mención de la justificación, sí indica que ya en Dt 9,1-3 se subraya que la acción y actuación de Israel se debe únicamente a que Yahveh ha hecho y actuado en primer lugar, siendo por eso la acción de Israel respuesta a la palabra pronunciada por Yahveh. Por otra parte, hay que recordar que esta primera exhortación de Dt 9,1-3 se completa con Dt 9,4-7, en donde, como se ha señalado en páginas precedentes, el aspecto de la justificación aparece particularmente desarrollado.

Nm 11,25 menciona el descenso de Yahveh en la nube, quien se hace visible a Moisés, guía de Israel, por medio de su voz y su palabra ⁽⁷⁶⁾. Un descenso salvífico para el pueblo: por un lado, Yahveh sacia el hambre de Israel; por otro, le ofrece su espíritu, abriéndole hacia un futuro de vida, marcada ésta no por la vuelta a Egipto sino por el contacto con el propio Yahveh.

Nm 20,6b hace referencia a la gloria de Yahveh, es decir, a la manifestación de Yahveh y de su poder a Israel, a la revelación de su capacidad para cambiar la vida de su pueblo. Una manifestación que en Nm 20,1-13 es salvífica para su pueblo y condenatoria para Moisés y Aarón, por no haber facilitado la revelación de la santidad de Yahveh a Israel ⁽⁷⁷⁾.

En Nm 14,10 se dice: *entonces la Gloria de Yahveh se apareció en la Tienda de reunión a todos los hijos de Israel*. La aparición de la gloria de Yahveh, su revelación, coincide, desde el punto de vista narrativo, con el comienzo de la decisión divina de herir y aniquilar a su pueblo. El rechazo del pueblo de la liberación de Yahveh, y el rechazo del don y la conquista de la tierra, el *antiéxodo* ⁽⁷⁸⁾, hacen que Yahveh reaccione contra los rebeldes (la generación del desierto), a los que castiga con la muerte en el desierto, impidiéndoles así entrar en la tierra prometida. Sólo Kaleb y Josué podrán entrar en ella; sólo un *pequeño resto*, que *tiene otro espíritu y que ha seguido a Yahveh totalmente* (Nm 14,24) llegará a ella. Interesante es además recordar que en Nm 13-14, y concretamente en la intercesión de Moisés de Nm 14,13-19, se habla de Yahveh como *paciente y rico en misericordia, perdonador de la iniquidad y el crimen... que castiga la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación*. El discurso de Moisés recoge referencias de Ex 20 y, sobre todo, de Ex 33-34: la *Gnadenformel*; el verbo סָלַח ⁽⁷⁹⁾. Es precisa y únicamente el modo de ser de Yahveh, su ser compasivo y misericordioso, el que hace posible que Yahveh no acabe con todo el pueblo, y que una parte de éste reciba su perdón y pueda entrar en la tierra de Canaán ⁽⁸⁰⁾.

Si en este marco de revelación y manifestación divinas se recuerda de nuevo el esquema trimembre mencionado en el apartado anterior, se puede afirmar que todos los pasajes mencionados del libro de los Números (Nm 11; 13-14; 20,1-13) ponen de relieve que a una primera revelación de Yahveh (en Egipto) le sigue un rechazo por parte de Israel, al que responde Yahveh con una nueva revelación.

Por su parte, Ex 32-34, y de modo particular, su clímax (Ex 34,1-9), presenta igualmente una importante referencia a la revelación de Dios a Moisés. El primer

⁽⁷⁶⁾ S.E. McEVENUE, *The Narrative Style of the Priestly Writer*, 133-134 presenta un resumen del tema de la nube. Sobre la nube en el Éxodo y en el Pentateuco puede verse J.L. SKA, *Le passage de la mer. Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31* (AnBib 109; Roma ²1997) 101-107.

⁽⁷⁷⁾ La complejidad de la narración de Nm 20,1-13 no impide afirmar que probablemente la incredulidad de Moisés y Aarón han impedido que Yahveh manifestara su santidad a Israel. Manifestar su santidad o santificar significa dar a conocer su poder y grandeza, dar a conocer su carácter único. En el libro de Ezequiel se habla repetidamente de santificar en este sentido indicado (véase W. KORNFIELD - H. RINGGREN, “שָׁדָה qdš”, *TWAT VI*, 1197). Por último, hay que señalar que Ex 17,1-7 no utiliza la referencia a la gloria de Yahveh, sino que señala que Yahveh se mantiene de pie (verbo עָמַד) delante de Moisés.

⁽⁷⁸⁾ Denominación de R. de Vaux, citada por B.A. LEVINE, *Numbers 1-20*, 377.

⁽⁷⁹⁾ El campo semántico del perdón de Yahveh aparece reforzado por la traducción que ofrecen las versiones antiguas (LXX, Vulgata, Siriaca, Targum) del verbo נָשַׁח (perdonar). Traducción que, según Pietro Bovati, es la más adecuada en Nm 14,19; véase *Ristabilire la giustizia*. Procedure, vocabolario, orientamenti (AnBib 110; Roma 1986) 127, n.50. Puede verse también el desarrollo de K.D. SAKENFELD, “The Problem of Divine Forgiveness in Nm 14”, 325.

⁽⁸⁰⁾ Sobre el tema de la Gloria en estos y otros pasajes véase U. STRUPPE, *Die Herrlichkeit Jahwes in der Priesterschrift. Eine semantische Studie zu k'ôd YHWH* (ÖBS 9; Wien 1988) 178-231.

elemento destacable es la doble mención de la gloria de Yahveh en Ex 33,18 (petición de Moisés) y Ex 33,22 (declaración de Yahveh). Como señala Jacques Briend, la referencia a la gloria en estos versículos designa algo más que el efecto de la presencia de Dios; designa a Dios mismo ⁽⁸¹⁾. El segundo es el hecho de que, a partir de Ex 33,12, el desarrollo del texto concentra progresivamente su atención e interés en la preparación y elaboración del descenso de Yahveh en la nube, su teofanía (Ex 34,5-7) ⁽⁸²⁾.

Por otra parte, conviene también señalar la conexión entre Ex 19-20 y Ex 32-34 ⁽⁸³⁾. En ambos textos Dios se revela, dando a conocer a Israel y a Moisés, su guía y representante, determinadas características fundamentales de su modo de ser. Entre una y otra revelación sucede el pecado de idolatría de Israel en el Sinaí, la adoración del becerro de oro.

Se puede hablar entonces de la existencia en Ex 19-34 del siguiente esquema: *revelación de Yahveh – pecado de Israel – revelación de Yahveh*. A primera vista se trata simplemente de dos revelaciones de Dios y de un pecado de su pueblo. Sin embargo, hay que señalar que ambas revelaciones están estrechamente relacionadas entre sí: entre Ex 34,1-9 y Ex 19-24 existen importantes correspondencias ⁽⁸⁴⁾; la revelación de Ex 34 completa y complementa la sucedida en el momento del don del Decálogo y del Código de la Alianza por parte de Yahveh. Como señala Bernard Renaud, la teofanía de Ex 33,18-34,9 pretende dar un paso más y ser una estrategia para hacer que Yahveh desvele algo de su misterio íntimo, y muestre un aspecto todavía desconocido de la misericordia con que actúa en relación con los hombres ⁽⁸⁵⁾.

Si se tiene todo lo anterior en cuenta, y de modo particular la referencia a la revelación divina y a la respuesta de Israel (su pecado), se puede señalar que Ex 32-34, leído dentro del conjunto Ex 19-34, indica que al pecado de idolatría de Israel le sigue una revelación de Dios y de su imagen, revelación que da sentido pleno a la sucedida por vez primera en el Sinaí. Dicho en otros términos: a la palabra idólatra de Israel, que rechaza el don originario de Dios, le sigue una palabra definitiva de Dios, que asume, reorienta y da sentido al rechazo de Israel.

Este último esquema indicado y desarrollado, similar al que presentan Nm 11, Nm 13-14, Nm 20,1-13, no es, sin embargo, el esquema que aparece en Dt 9,1-10,11. En esta unidad textual lo nuclear es subrayar que Yahveh ha justificado a Israel, estableciendo con él una única alianza, cuyo cumplimiento está asegurado a pesar del pecado cometido por Israel. Ambos aspectos (justificación – alianza) poseen un elemento común: la iniciativa procede de Dios, que se vincula y compromete con su pueblo de manera definitiva. Considerados estos elementos en el contexto de Dt 9,1-10,11, en donde hay diversas referencias a la revelación divina, se puede señalar entonces que la justificación y la alianza son la única revelación de Yahveh a su pueblo, son la primera, única y originaria teofanía. Al pecado de Israel no le sigue entonces una nueva manifestación divina, pues ésta se ha dado ya en la palabra prometida a Abraham, Isaac y Jacob (Dt 9,5), y en la alianza pactada con Israel (entrega de las tablas a Moisés: Dt 9,9).

⁽⁸¹⁾ *Dieu dans l'Écriture* (LeDiv 150; Paris 1992) 44. De la misma opinión es R.W.L. MOBERLY, *At the Mountain of God*, 76-77.

⁽⁸²⁾ Sobre el sentido y características de dicha teofanía véanse: R.W.L. MOBERLY, *At the Mountain of God*, 66-93; B. RENAUD, *L'alliance un mystère de miséricorde*, 182-203, 265-268.

⁽⁸³⁾ Diversos estudios indican dicha conexión: R.W.L. MOBERLY, *At the Mountain of God*, 13; B. RENAUD, "La formation de Ex 19-40: quelques points de repère", 101-133; ID., *L'alliance un mystère de miséricorde*, 9; R. SCORALICK, *Gottes Güte und Gottes Zorn*, 85-86, 104, 113.

⁽⁸⁴⁾ Un tratamiento preciso y exhaustivo del tema puede verse en R. SCORALICK, *Gottes Güte und Gottes Zorn*, 85-127.

⁽⁸⁵⁾ *L'alliance un mystère de miséricorde*, 182.

Por eso, se puede afirmar que, según Dt 9,1-10,11, Dios se ha revelado a Israel antes de que éste le responda. Tras la respuesta de Israel (negación y rechazo de Dios), no sucede una nueva teofanía. El olvido de Moisés en esta unidad textual pone de relieve entonces el esquema *revelación de Dios – pecado de Israel*.

Leído este olvido en el conjunto de la unidad textual considerada, y recordando la importancia que en ella tiene el tema de la idolatría, se puede entonces señalar que la exhortación que Moisés dirige a Israel en los umbrales de la tierra prometida puede entenderse como una incitación a que Israel reconozca dicha revelación y responda a ella. Yahveh ya se ha revelado, ya ha mostrado su imagen; otra nueva revelación no va a suceder. La vinculación de Yahveh con Israel ha quedado expresada y manifestada con nitidez y de modo definitivo: Yahveh ha otorgado ya a su pueblo el perdón y la gracia y se ha vinculado con él, incluso en la situación de rechazo más absoluto (becerro de fundición). En el futuro no manifestará ni proclamará ninguna palabra más sobre su modo de ser. Quien puede pronunciar una palabra más es precisamente Israel, aceptando la palabra dada a sus antepasados (la revelación ya sucedida), vinculándose a la alianza establecida por Yahveh y no fabricando imágenes ni figuras como en el Horeb, que exalten y divinicen ni a Israel ni a cualquier otro dios ⁽⁸⁶⁾.

Dos referencias quedan únicamente por añadir. La primera es que puede resultar también de interés leer las últimas afirmaciones realizadas en relación con la redacción deuteronomista y sacerdotal de los textos considerados. H. Spieckermann y B. Renaud indican que hay que situar en una época tardía (final del exilio o comienzo del postexilio) tanto Ex 34,6-7 como la *Gnadenformel* que éste contiene ⁽⁸⁷⁾. En un análisis de los complementos deuteronomistas a Ex 32-34, el exegeta francés asume la afirmación del exegeta alemán respecto a la teología de Ex 34,6-7 (el tiempo de la sanción divina ha terminado, pues ha llegado el tiempo de la misericordia), para subrayar que la teología que está detrás de dicho texto podría reflejar la experiencia de la *cuarta generación*, la del final del exilio o comienzos de la época postexílica.

El esquema propuesto (*revelación de Dios – pecado de Israel – revelación de Dios*) encaja en el marco apenas mencionado. A la generación desconsolada y sufriente de la época señalada se le transmite un mensaje de ánimo y esperanza: al pecado cometido le va a seguir una nueva revelación de Dios, que va a ayudar a comprender tanto la revelación ya recibida como el pecado cometido. No es el pecado de Israel y de los antepasados de dicha generación la última palabra que han intercambiado Yahveh y su pueblo; ésta está aun por llegar, y va a ser precisamente Yahveh el que la pronuncie.

Por su parte, así lo señala N. Lohfink, Dt 9,1-10,11, y de modo particular su segundo estrato, se encuentra en cercana sintonía, desde el punto de vista teológico, con el documento sacerdotal fundamental ⁽⁸⁸⁾. Un documento que pertenece a una tradición, que se preocupa con especial interés por el tema de la alianza, designio incondicional y perenne por parte de Dios, compromiso eterno y permanente de Dios con Israel ⁽⁸⁹⁾. El olvido de Moisés en la unidad mencionada, y el esquema que de él se deriva (*revelación de Dios por medio de la justificación y la alianza ofrecidas – pecado de Israel*),

⁽⁸⁶⁾ En este sentido, y en un marco de revelación que supera evidentemente el ámbito de la unidad textual estudiada, el aspecto señalado corresponde a la relación que, según la teología fundamental, existe entre la revelación del Dios vivo (yo) y un tú al que se dirige (el hombre), al que interpela e invita al testimonio y a la obediente reacción y respuesta de fe. Un amplio desarrollo de estos aspectos puede verse en R. LATOURELLE, *Teología de la revelación* (Velm 49; Salamanca ³1977) 403-418.

⁽⁸⁷⁾ “»Barmherziger und gnädig ist der Herr...»”, 1-5,11; *L’alliance un mystère de miséricorde*, 191-198.

⁽⁸⁸⁾ “Deuteronomium 9,1-10,11 und Exodus 32-34”, 82.

⁽⁸⁹⁾ J. BLENKINSOPP, *The Pentateuch*, 119-120, resalta estas características indicadas, y afirma que para P *berit means more a dispensation than a covenant*.

confirmarían la cercanía existente entre el *priesterschriftlicher Grundschrift* y la unidad señalada, ya que se da un importante punto de conexión entre el mensaje de ésta y un elemento fundamental del citado documento: Yahveh ya se ha vinculado y *revelado* definitivamente por medio de la alianza ofrecida a Israel.

La segunda referencia tiene que ver con Moisés, personaje fundamental para el desarrollo de la narración de Dt 9,1-10,11⁽⁹⁰⁾. Tanto en esta unidad como en Ex 32-34 aparece ante todo como intercesor. Al final del primer apartado se ha señalado cómo, desde el punto de vista semántico, la intercesión de Moisés en la montaña no es igual en las dos unidades mencionadas⁽⁹¹⁾.

¿Qué hace Moisés en Ex 32-34? Intercede repetidas veces a Yahveh y le pide que aplaque su ira, que se acuerde de los antepasados de Israel y que perdone el pecado de Israel, el pueblo duro de cerviz. La petición de perdón aparece por vez primera en Ex 32,32; va seguida, sin embargo, de una respuesta de Yahveh, en la que no renuncia ni siquiera a una punición actual⁽⁹²⁾. En Ex 34,8-9 Moisés implora de nuevo el perdón divino; en este pasaje --- así se ha indicado anteriormente --- se utiliza el verbo סָלַח. Esta última mención, que para autores como E. Aurelius es la clave hermenéutica de Ex 34⁽⁹³⁾, se realiza cuando Yahveh se ha manifestado como clemente y misericordioso, lento a la ira y rico en clemencia. En un marco de referencia caracterizado por la idolatría de Israel, Moisés, su intercesor, eleva, sin embargo, su súplica a Yahveh, respetando su particularidad y su modo de ser (ser misericordioso); no se dirige, en cambio, a otro dios diferente del que ha conocido; no se dirige a *una imagen de Yahveh*. Lo mismo sucede en Dt 9,1-10,11. Este texto --- así se ha mencionado ya repetidas veces --- presenta un marco de referencia, marcado por el tema de la construcción de imágenes por parte de Israel (las construidas en el pasado y las que se pueden construir en el futuro). En dicho contexto, la intercesión de Moisés es una intercesión al Dios que ha pronunciado una palabra y una promesa a los antepasados de Israel. Moisés pide y suplica a Yahveh que no destruya a su pueblo y heredad y que se acuerde de sus servidores, de Abraham, Isaac y Jacob. También en este caso Moisés intercede no ante una imagen de Yahveh fabricada, sino ante el Dios de la promesa dada una vez para siempre a Abraham, Isaac y Jacob.

Israel puede igualmente imitar a Moisés, su guía e intercesor, modelo de todos los orantes de Israel⁽⁹⁴⁾, y elevar su súplica a Yahveh, respetando el modo de ser de Yahveh, sin fabricarse imágenes de él. Esté en la situación en que esté, siendo receptor de una revelación ofrecida por Dios a sus antepasados (Dt 9,1-10,11) o manteniéndose a

⁽⁹⁰⁾ Como el artículo escrito centra su interés en tratar de explicar el sentido teológico de la omisión de Moisés, no se ha hecho tanto hincapié en alguno de los aspectos que confieren a éste un importante papel en la narración (por ejemplo, teniendo en cuenta que en Dt 9,1-10,11 puede percibirse el esquema paulino de la justificación *justificación del pecador – por la mera gracia – en función de las promesas – mediante un intercesor*, Moisés ocuparía un importante lugar en dicho esquema por su labor de intercesión). Remitimos a otros estudios que desarrollan dichos aspectos: E. AUERBACH, *Moses* (Amsterdam 1953); E. AURELIUS, *Der Fürbitter Israels*; G.W. COATS, *Moses. Heroic Man, Man of God* (JSOT.S 57; Sheffield 1988); ID., *The Moses Tradition* (JSOT.S 161; Sheffield 1993); T.B. DOZEMAN, “Moses: Divine Servant and Israelite Hero”, *HAR* 8 (1984) 45-61; G. FISCHER, “Das Mosebild der Hebräischen Bibel” *Mose. Ägypten und das Alte Testament* (ed. E. OTTO) (SBS 189; Stuttgart 2000) 84-120; R. RENDTORFF, “Some Reflections on the Canonical Moses: Moses and Abraham”, *A Biblical Itinerary*. In *Search or Method, Form and Content. Essays in Honor of Geroge W. Coats* (ed. E.E. CARPENTER) (JSOT.S 240; Sheffield 1997) 11- 19.

⁽⁹¹⁾ Recuérdese igualmente lo señalado en la nota 44 sobre la intercesión de Moisés en Nm 13-14.

⁽⁹²⁾ H. SIMIAN-YOFRE, “Il volto di Dio clemente e misericordioso”, 482.

⁽⁹³⁾ *Der Fürbitter Israels*, 116.

⁽⁹⁴⁾ P. BOVATI, *Il libro del Deuteronomio*, 142.

la espera de la revelación misericordiosa de Yahveh (Ex 32-34), Israel puede entonces *dejar a Dios ser Dios*.

Universidad Pontificia Comillas
Universidad Pontificia Comillas 3
28049 Madrid
Spagna

Enrique Sanz Giménez-Rico

SUMMARY

A comparison of the account of Ex 32-34 and Dt 9,1-10,11 evidences an important difference between these texts: in the exhortation of Moses (Dt) there is no mention to Yahweh as a merciful and gracious Yahweh, slow to anger, and abounding in steadfast love and faithfulness. Moses' oversight regarding these features of God underlines three different aspects of the image of God in Dt 9,1-10,11: his commitment to Israel lasts for ever, his mercy and covenant precede whatever action by Israel (justification), and his revelation to the Patriarchs happened once, when he took an oath of allegiance to Israel's ancestors.