

Cercanía del Dios distante. Imagen de Dios en el libro del Éxodo

AUTOR: ENRIQUE SANZ GIMÉNEZ-RICO

La publicación que se presenta a continuación es resultado de la tesis doctoral defendida en la Universidad Pontificia Comillas de Madrid en la primavera del año 2000 con el título “... *Y LA GLORIA DE YAHVEH LLENÓ EL TABERNÁCULO*” (Ex 40,34).

En esta publicación se recogen además las indicaciones, correcciones y sugerencias de los profesores del tribunal de la tesis. Igualmente se ha actualizado la bibliografía presentada en la tesis, especialmente la aparecida en los años 2000-2001.

Para facilitar la lectura de este trabajo, se han citado en lengua castellana (en letra cursiva) todas las referencias bíblicas del Antiguo y del Nuevo Testamento. Todas esas citas han sido tomadas de esta obra: F. CANTERA BURGOS – M. IGLESIAS GONZÁLEZ, *Sagrada Biblia*. Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego, BAC maior 10, Madrid 1974. Igualmente, se han transcrito diversas palabras o expresiones hebreas, que forman parte de alguno de los puntos del desarrollo de la tesis. Para la transcripción se han seguido las indicaciones que presenta el siguiente libro: T.O. LAMBDIN, *Introduction to Biblical Hebrew*, London 1986⁶.

Por último, deseo agradecer tanto a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas como al Servicio de Publicaciones de dicha Universidad la ayuda recibida para que esta obra vea la luz. Más en particular al Prof. Dr. José Ramón Busto Saiz, Decano de dicha Facultad, y al Prof. Eusebio Gil Coria, Director del citado Servicio de Publicaciones. Mi sincero agradecimiento se hace extensible al Prof. Dr. José Luis Sicre Díaz, director de la tesis doctoral.

Madrid, octubre de 2001.

ABREVIATURAS¹

ÄAT	Ägypten und Altes Testament.
ABRLi	The Anchor Bible reference library.
AcChr	Academia Christiana.
ACEBT	<i>Amsterdamse cahiers voor exegese en bijbelse theologie.</i>
AJSL	<i>American journal of Semitic languages and literatures.</i>
ALASP	Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas.
AnB	The Anchor Bible Dictionary (6 vol.), ed. D.N. FREEDMAN, New York - London - Toronto - Sydney - Auckland 1992.
AnBib	Analecta biblica.
AncB	Anchor Bible.
AOAT	Alter Orient und Altes Testament.
ASTI	<i>Annual of the Swedish Theological Institute (in Jerusalem).</i>
ATA	Alttestamentliche Abhandlungen.
ATD	Das Alte Testament Deutsch.
AThANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments.
AThD	Acta theologica Danica.
Aug.	<i>Augustinianum.</i>
AUSS	<i>Andrews University Seminary studies.</i>
AzTh	Arbeiten zur Theologie.
BAle	La Bible d'Alexandrie.
BBB	Bonner biblische Beiträge.
BEAT	Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums.
BEBi	Biblioteca de estudios bíblicos.
BeO	<i>Bibbia e oriente.</i>
BET	Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie.
BETHL	Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium.
BGBE	Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese.
BHer.SE	Biblioteca Herder - Sección de sagrada escritura.
BHS	<i>Biblia Hebraica Stuttgartensia.</i>
Bib	<i>Biblica.</i>

¹La mayor parte de las abreviaturas utilizadas están tomadas de: S.M. SCHWERTNER, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete: IATG*, Berlin 1992². Para evitar posibles confusiones, las abreviaturas de colecciones o de revistas citadas en nuestro trabajo, no recogidas en la obra de S.M. SCHWERTNER, reciben una referencia que no coincide con otra ya existente en dicha obra. Las abreviaturas de los libros bíblicos reproducen las indicadas en: «Instructions for Contributors», *Bib* 79 (1998) 591-596.

BiBe	Biblische Beiträge.
BiH	Biblische Handbibliothek.
BiJer.E	La Bible de Jérusalem. École Biblique de Jérusalem - Études annexes.
<i>BiKi</i>	<i>Bibel und Kirche.</i>
BiLiSe	Bible and literature series.
BiSc	Bibliothèque scientifique.
BISe	Biblical Interpretation Series.
BiSe	Biblical seminar.
<i>BiTod</i>	<i>Bible today.</i>
<i>BJe</i>	<i>Biblia de Jerusalén</i> (edición española), Bilbao 1975.
BK	Biblischer Kommentar.
BMD	Biblioteca manual Desclée.
<i>BN</i>	<i>Biblische Notizen.</i>
<i>BS</i>	<i>Bibliotheca sacra.</i>
BSal.E	Bibliotheca Salmanticensis - Estudios.
BScR	Bibliothèque de sciences religieuses.
BT.B	Bibliothèque de théologie, Série III. Théologie biblique.
<i>BTB</i>	<i>Biblical theology bulletin.</i>
BTSP	Biblich-theologische Schwerpunkte.
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament.
<i>BZ</i>	<i>Biblische Zeitschrift.</i>
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
CaB	Calwer Bibelkommentare.
<i>Calg</i>	F. CANTERA BURGOS – M. IGLESIAS GONZÁLEZ, <i>Sagrada Biblia</i> . Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego, BAC maior 10, Madrid 1974.
CAT	Commentaire de l'Ancien Testament.
CB.OT	Coniectanea biblica - Old Testament series.
CBET	Contributions to biblical exegesis and theology.
CBi	Collana biblica.
<i>CBQ</i>	<i>Catholic biblical quarterly.</i>
CBSC	Cambridge Bible for school and colleges.
CCBi	Clásicos de la ciencia bíblica.
CCS.OT	Communicator's commentary series - Old Testament.
CESu	Collection études supérieures.
CEv	Cahiers évangile.
<i>CivCatt</i>	<i>Civiltà cattolica.</i>
CNEB	Cambridge Bible commentary on the New English Bible.
<i>Conc(E)</i>	<i>Concilium. Revista internacional de teología.</i>
CRB	Cahiers de la Revue biblique.
CRThPh	Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie.

CSB	Collana Studi biblici. Bologna.
CTLa	Colección teología latinoamericana.
CuaBi	Cuadernos bíblicos.
<i>DBAT</i>	<i>Dielheimer Blätter zum Alten Testament.</i>
<i>DBHE</i>	L. ALONSO SCHÖKEL <i>Diccionario bíblico hebreo-español</i> , Madrid 1994.
<i>DLEs</i>	Real Academia Española, <i>Diccionario de la Lengua Española I</i> , Madrid 1992 ²¹ .
DMOA	Documenta et monumenta Orientis antiqui.
<i>DTMAT</i>	E. JENNI, C. WESTERMANN (eds.), <i>Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento (2vol.)</i> , Madrid 1978.
EBC	The Expositor's Bible commentary.
ed. / eds.	editor / editores.
EdF	Erträge der Forschung.
<i>EE</i>	<i>Estudios eclesiásticos.</i>
EHS.T	Europäische Hochschulschriften. Reihe 23, Theologie.
ENT.T	Essais pour notre temps - Section de théologie.
ErAT	Ergänzungsband zum Alten Testament.
EssBib	Essais bibliques.
<i>EstB</i>	<i>Estudios bíblicos.</i>
<i>ET</i>	<i>Expository times.</i>
EtB	Études bibliques.
ETHL	Ephemerides theologicae Lovanienses.
<i>ETR</i>	<i>Études théologiques et religieuses.</i>
<i>EvTh</i>	<i>Evangelische Theologie.</i>
ExpB	Expositor's bible.
FCoB	The feminist companion to the Bible.
FOTL	The forms of the Old Testament literature.
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments.
FS.	Festschrift.
FzB	Forschung zur Bibel.
<i>FZPhTh</i>	<i>Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie.</i>
G.-K.	W. GESENIUS – E. KAUTZSCH, <i>Gesenius' Hebrew Grammar</i> , 2nd English edition by A.E. COWLEY, Oxford 1910.
GAT	Grundrisse zum Alten Testament.
<i>GESENIUS</i>	W. GESENIUS, <i>Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament</i> , Leipzig 1921 ¹⁷ .
<i>Gr.</i>	<i>Gregorianum.</i>
GSAT	Guide Spirituali all'Antico Testamento.
GSL.AT	Geistliche Schriftlesung - Erläuterungen zum Alten Testament.
<i>HAR</i>	<i>Hebrew annual review.</i>
HBiS	Herders biblische Studien.

HCCOT	A historical and critical commentary on the Old Testament.
HSAT	Die Heilige Schrift des Alten Testaments.
HSAT.E	Die Heilige Schrift des Alten Testaments - Ergänzungsband.
HSM	Harvard Semitic monographs.
<i>HThR</i>	<i>Harvard theological review.</i>
<i>HUCA</i>	<i>Hebrew Union College annual.</i>
IBCTP	Interpretation. A bible commentary for teaching and preaching.
<i>Interp.</i>	<i>Interpretation. A journal of Bible and theology.</i>
ITC	International theological commentary.
<i>JAOS</i>	<i>Journal of the American Oriental Society.</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of biblical literature.</i>
<i>JETS</i>	<i>Journal of the Evangelical Theological Society.</i>
JFA	Jewish folklore and anthropology.
<i>JJS</i>	<i>Journal of Jewish studies.</i>
<i>JNES</i>	<i>Journal of Near Eastern studies.</i>
<i>JNWSL</i>	<i>Journal of Northwest Semitic languages.</i>
<i>Jouion-Muraoka</i>	P. JOUON – T. MURAOKA, <i>A grammar of biblical hebrew</i> (2 vol.), SubBi 14/I-II, Roma 1993 ² .
<i>JSOT</i>	<i>Journal for the study of the Old Testament.</i>
JSOT.S	Journal for the Study of the Old Testament - Supplement Series.
<i>JSS</i>	<i>Journal of the Siam Society.</i>
<i>JThS</i>	<i>Journal of theological studies.</i>
KBBi	Kleine biblische Bibliothek.
KEH	Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum Alten Testament.
Koin.	Koinonia.
KSfTh	Kohlhammer-Studienbücher Theologie.
KT	Kaiser-Taschenbücher.
<i>Kul</i>	<i>Kirche und Israel.</i>
LeDiv	Lectio divina.
LiBi	Lire la Bible.
<i>LingBibl</i>	<i>Linguistica Biblica.</i>
LPB	Lettura pastorale della Bibbia.
LRBi	Pour lire les récits bibliques.
LSV	Lex spiritus vitae.
<i>LXX</i>	A. RAHLFS (ed.), <i>Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes</i> , Stuttgart 1979.
ML.B	Museum Lessianum – Section biblique.
MoBi	Monde de la bible.
MRCs	The Melton research center series.
MSAAF	Meddelanden från Stiftelsens för Åbo Akademi Forskningsinstitut.

MSSNTS	Monograph series. Society for New Testamet Studies.
<i>MUSJ</i>	<i>Mélanges de l'Université Saint-Joseph.</i>
n.	Nota a pie de página.
NArB	Neukirchener Arbeitsbücher.
NCeB	New century Bible.
NEB.AT	Neue Echter Bibel. Kommentar zum AT mit der Einheitsübersetzung.
NEB.EAT	Die Ergänzungsbände zur Neuen Echter Bibel - Altes Testament.
NEB.T	Neue Echter Bibel. Themen.
<i>NRTh</i>	<i>Nouvelle revue théologique.</i>
NStB	Neukirchener Studienbücher.
NTG	Neue theologische Grundrisse.
OBO	Orbis biblicus et orientalis.
OBT	Overtures to biblical Theology.
ÖBS	Österreichische biblische Studien.
<i>OLZ</i>	<i>Orientalistische Literaturzeitung.</i>
<i>OTE</i>	<i>Old Testament essays. OTWSA.</i>
<i>OTEs</i>	<i>Old Testament essays. Department of Old Testament, University of South Africa.</i>
OTGu	Old Testament guides.
OTL	Old Testament library.
OTM	Oxford theological monographs.
OTMes	Old Testament message.
<i>OTS</i>	<i>Oudtestamentische studien.</i>
POS	Pretoria oriental series.
PSMG	Publikationen der Schweizerischen Musikforschenden Gesellschaft.
PTe	Presencia teológica.
QD	Quaestiones disputatae.
<i>RB</i>	<i>Revue biblique.</i>
ReB	Rhétorique biblique.
<i>REJ</i>	<i>Revue des études juives.</i>
<i>RevBib</i>	<i>Revista bíblica.</i>
<i>RivBib</i>	<i>Rivista biblica.</i>
RPS	Religious perspectives.
<i>RSR</i>	<i>Recherches de science religieuse.</i>
<i>RStB</i>	<i>Ricerche storico-bibliche.</i>
<i>RThom</i>	<i>Revue thomiste.</i>
<i>RTL</i>	<i>Revue théologique de Louvain.</i>
SBAB	Stuttgarter biblische Aufsatzbände.
SBB	Stuttgarter biblische Beiträge.
SBi	Sources bibliques.
SBL.DS	Society of Biblical Literature - Dissertation series.

SBL.MS	Society of Biblical Literature - Monograph series.
SBL.ST	Society of Biblical Literature - Semeia studies.
SBS	Stuttgarter Bibelstudien.
SBTA	Studio biblico teologico Aquilano.
SC	Sources chrétiennes.
SCa	Studi Camuni.
ScrHie	Scripta Hierosolymitana.
<i>ScrVict</i>	<i>Scriptorium Victoriense.</i>
SGV	Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte.
SIDA	Scripta Instituti Donneriani Aboensis.
SJLA	Studies in Judaism in late antiquity.
<i>SJOT</i>	<i>Scandinavian journal of the Old Testament.</i>
<i>SJTh</i>	<i>Scottish journal of theology.</i>
SRivBib	Supplementi alla Rivista biblica.
SSN	Studia semitica Neerlandica.
StANT	Studien zum Alten und Neuen Testament.
StB	Studia biblica.
<i>StTh</i>	<i>Studia theologica.</i>
SubBi	Subsidia biblica.
SWBAS	The social world of biblical antiquity series.
TB	Theologische Bücherei.
TBC	Torch Bible commentaries.
TEH	Theologische Existenz heute.
ThA	Theologische Arbeiten.
Theol(P)	Théologie.
<i>ThQ</i>	<i>Theologische Quartalschrift. Tübingen.</i>
<i>ThQS</i>	<i>Theologische Quartalschrift. Milwaukee, Wis.</i>
<i>ThR</i>	<i>Theologische Rundschau.</i>
ThSt(B)	Theologische Studien.
ThW	Theologische Wissenschaft.
<i>ThZ</i>	<i>Theologische Zeitschrift. Theologische Fakultät der Universität Basel.</i>
TOTC	Tyndale Old Testament commentaries.
TM	Texto masorético.
<i>TQ</i>	<i>Theological quarterly.</i>
TThSt	Trierer theologische Studien.
<i>TThZ</i>	<i>Trierer theologische Zeitschrift.</i>
TWAT	<i>Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i> , eds. G.J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.J. FABRY, Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz [Band 1 (1973); Band 2

(1977); Band 3 (1982); Band 4 (1984); Band 5 (1986); Band 6 (1989); Band 7 (1993); Band 8 (1995)].

u.a.	unter anderen.
<i>UF</i>	<i>Ugarit-Forschungen.</i>
UTB.W	Uni-Taschenbücher für Wissenschaft.
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum.</i>
VT.S	Vetus Testamentum - Supplements.
WBC	Word biblical commentary.
WBCo	The Wesleyan Bible commentary.
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament.
<i>WThJ</i>	<i>Westminster theological journal.</i>
YNER	Yale Near Eastern researches.
<i>ZAW</i>	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.</i>
<i>ZThK</i>	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche.</i>

INTRODUCCIÓN

1. TEMA

La narración de la estancia de Israel en Egipto y de su salida posterior de dicho país posee una particular importancia, ya que desarrolla de manera detallada no diversos acontecimientos generales y secundarios de la vida de Israel, sino el acontecimiento central de la misma: la historia del pueblo de Dios.

El libro del Éxodo relata dicha historia, y no solamente el paso de Israel de la esclavitud a la libertad. Por eso, su influencia en otros libros bíblicos es patente.

No sólo son múltiples e importantes las referencias de muchos libros bíblicos al relato del Éxodo. Numerosos son también los estudios realizados en los últimos decenios sobre dicho relato, los cuales ponen frecuentemente de relieve la centralidad de la narración del Éxodo en el conjunto de los libros bíblicos.

El estudio que se presenta a continuación tiene en cuenta las líneas anteriores. Sin embargo, no es su objetivo estudiar ni la importancia de las menciones bíblicas del relato del Éxodo, ni todos los ricos aspectos y elementos de dicho relato, de dicha narración.

En cuanto narración, el libro del Éxodo presenta un argumento elaborado por un narrador². El argumento es el nexo que pone en relación los diversos elementos de una narración; dicho nexo es cronológico y lógico al mismo tiempo³. Toda narración está compuesta por diferentes acciones, llevadas a cabo por múltiples personajes. En la del Éxodo destacan estos personajes: el Faraón de Egipto, el pueblo de Israel, Dios y Moisés. Dios es el principal protagonista del relato del Éxodo: se opone y se enfrenta abiertamente al Faraón de Egipto; se revela a Moisés, con quien establece una íntima comunicación; terminará habitando en medio de Israel, a quien acompaña y protege en muchos momentos. Un estudio de tan importante protagonista aporta diversas conclusiones sobre

²“The two chief elements of a narrative are the narrator (voice) and the plot” (cfr. J.L. SKA, “*Our Fathers Have Told Us*”. Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives, SubBi 13, Roma 1990, 2); “Ma che cos’è una narrazione? I due elementi essenziali di una narrazione sono l’esistenza di un narratore e di una trama” (cfr. J.L. SKA, «Sincronia: l’ Analisi Narrativa», en: *Metodologia dell’ Antico Testamento*, a cura di H. SIMIAN-YOFRE, CSB 25, Bologna 1994, 139-170, esp.147).

³Cfr. J.L. SKA, «Sincronia: l’ Analisi Narrativa», 147: “La trama, dal canto suo, si definisce come il nesso che collega i diversi elementi di una narrazione per renderli coerenti. Il legame è cronologico e logico al tempo stesso. È cronologico, perché presuppone una sequenza temporale, un prima e un poi, anche se nel racconto reale l’ordine non viene sempre rispettato. È logico, perché la concatenazione degli avvenimenti all’interno di un racconto viene spontaneamente interpretata come nesso di causa ed effetto. A volte, il racconto sottolinea questo legame”.

Dios; ellas pueden resultar útiles e interesantes para la teología del AT. De hecho, la pretensión de ésta es presentar de manera coherente y comprensiva las características del Dios del AT⁴.

Comprender al Dios del Éxodo como medio para entender al Dios del AT es, pues, el primer objetivo de este trabajo. Sin embargo, es justo también reconocer un segundo elemento que fundamenta la realización del mismo, que está en estrecha conexión con el primero: el estudio global y unitario del Dios del libro del Éxodo contribuye a percibir con mayor precisión los rasgos que configuran al principal protagonista de dicho libro.

Ciertamente, son muchos los estudios que exponen acertadas características sobre el Dios del Éxodo. Sin lugar a dudas, todos ellos son de gran utilidad para la elaboración de este trabajo. Sin embargo, su presentación de los rasgos divinos no tiene en consideración el sentido que ellos adquieren en el conjunto del relato del Éxodo. Así, hay una diferencia entre señalar solamente que Dios está junto a Israel en Ex 1,1-22 y que también habita en medio de él en Ex 40,34-38, e indicar que el hecho de que Dios esté salvíficamente presente en Israel en diversos momentos de su existencia significa que todo espacio y todo tiempo de la vida de Israel están presididos por un Dios salvador. Asimismo, sólo la consideración del motivo *cercanía / distancia de Dios* en todo el relato del Éxodo (Ex 2,23-4,17; 19,1-24,11; 32,1-34,35; 40,34-38) hace posible comprender de una manera más atinada que ambas características son muy propias del Dios del Éxodo. Igualmente, no es lo mismo afirmar que Dios es poderoso porque castiga a Egipto con unas plagas demoledoras, que sostener que el Dios poderoso que aniquila al Faraón y a todos los suyos en el Mar Rojo es también el Dios que exige a Israel una serie de preceptos para vivir en libertad, el cual, al mismo tiempo, no lo abandona cuando desprecia abiertamente dichos mandatos.

⁴Cfr. W.E. LEMKE, «Theology (OT)», en: *AnB VI*, 449-473, esp.472: “OT theology may be defined as *an exegetical and theological discipline which seeks to describe in a coherent and comprehensive manner the OT understanding of God in relationship to humanity and the world...* The phrase *to describe... the OT understanding* seeks to safeguard the descriptive aspects of our task, so that we hear what the OT itself has to say rather than superimposing theological and philosophical systems on it from the outside”; (la letra cursiva es del autor).

2. DESARROLLO Y METODOLOGÍA

El capítulo que inicia este trabajo (I) no es ni un resumen ni una reseña de diversos comentarios y estudios del libro del Éxodo; tampoco es una presentación de las diferentes teologías del AT. Dicho capítulo ofrece numerosas observaciones para poner de relieve que el tema que este estudio expone no ha recibido la atención que se merece. De hecho, tanto algunos comentarios sobre el relato del Éxodo como algunas teologías del AT apenas conceden importancia a las características del Dios de dicho relato⁵. Otros, en cambio, sí presentan atinadamente algunos de sus rasgos. Sin embargo, éstos son presentados de manera parcial, sin tener en consideración la riqueza que aporta la consideración de los mismos en el conjunto de la narración del Éxodo.

Una parte de dicho capítulo presenta igualmente el insuficiente tratamiento concedido al Dios del Éxodo por la Teología de la Liberación, la cual confiere, sin embargo, una importancia capital al acontecimiento del Éxodo.

Los capítulos II y III son el soporte fundamental de este trabajo. La teología del AT debe estar basada en un estudio exegético de los textos veterotestamentarios⁶. Ambos capítulos pretenden hacer exégesis del relato del Éxodo, y lograr así una adecuada interpretación del mismo⁷. Un fruto de dicho trabajo exegético es la consideración de los rasgos que presenta Dios en el libro del Éxodo, sorprendentes y contradictorios en ocasiones, recogidos igualmente en dichos capítulos.

El capítulo II presenta los rasgos que configuran al Dios del Éxodo. Un trabajo que pretende estudiar dichas características en la narración del Éxodo debe necesariamente tener en cuenta la totalidad de dicho relato.

⁵Algunos de los comentarios examinados no son comentarios del libro del Éxodo, sino de una parte o de unos capítulos del mismo. Se tienen, sin embargo, en consideración, debido a su calidad y a su valor.

⁶Recuérdese la definición de teología del AT de W.E. LEMKE (cfr. n.3, p.10). Al comentar dicha definición el autor mencionado afirma: “By defining it as *an exegetical and theological discipline*, we wish to underscore that OT theology must be rooted in the careful exegesis of the actual texts and documents of the OT, but that this must be done in such a manner that the theological dimensions of the text are not ignored or obscured, but given due prominence”; [(la letra cursiva es del autor); (cfr. «Theology (OT)», 472)].

⁷Cfr. la definición de exégesis de D. STUART, «Exegesis», en: *AnB II*, 682-688, esp.682: “The process of careful, analytical study of biblical passages undertaken in order to produce useful interpretations of those passages”. El objetivo de la exégesis es, en palabras de dicho autor, “to know neither less nor more than the information actually contained in the passage” (Ibid., 682).

El estudio que se realiza en este capítulo no puede, sin embargo, analizar con todo detalle las distintas unidades textuales del libro del Éxodo. Si ello se hiciera, este estudio se prolongaría *in aeternum*. Por eso, se delimita, en primer lugar, cada una de las unidades textuales de la narración estudiada, siguiendo criterios narrativos y retóricos⁸. Hecho esto, se presentan las distintas características de Dios que en dichas unidades aparecen. Con ello se logra una comprensión general a la vez que adecuada del personaje objeto de estudio.

Esta comprensión se completa con el estudio que se hace en el capítulo III, que trata con mayor detalle y amplitud diversas unidades textuales de la narración del Éxodo. Dada la imposibilidad de investigar la totalidad de dicha narración, se examinan algunas unidades textuales de cada una de las tres partes en que se divide el relato del Éxodo. El criterio determinante para la selección de las mismas está en relación con el objetivo de este trabajo: debido al papel principal que tiene Dios en las mismas, dichas unidades revelan de modo especial y particular importantes características del Dios del Éxodo.

De la primera parte, Ex 1,1-15,21, han sido seleccionadas Ex 1,1-22; 2,23-4,17; 4,18-28; 7,8-10,29; 13,17-15,21.

Ex 1,1-22 forma parte del prólogo o *exposición* del libro del Éxodo, y presenta algunos elementos necesarios e imprescindibles para comprender dicho libro⁹. Ex 2,23-4,17 narra el programa que Dios ofrece al Israel sometido a Egipto, con el fin de liberarlo de la opresión que padece en dicho país. Ex 4,18-28 relata un episodio especialmente crítico: Dios amenaza con eliminar a Moisés, el encargado de llevar adelante el plan salvífico que Dios promete a Israel. Ex 7,8-10,29 y Ex 13,17-15,21 son dos momentos especialmente significativos de la realización de la promesa liberadora que Dios anuncia a Israel (Ex 2,23-4,17); ambos presentan la acción definitiva de Dios en favor de su pueblo.

La segunda parte del relato del Éxodo (Ex 15,22-18,27) narra el paso de Israel por el desierto en dirección al monte Sinaí. Después de haber salido de Egipto gracias a la intervención divina, Israel recorre diversas etapas, en las que experimenta algunas carencias considerables. Ex 17,1-7, particularmente la pregunta con que se cierra dicha unidad (Ex 17,7bγ), describe características de Dios en un momento en que Israel, beneficiario de la gracia divina (liberación de Egipto), duda y reniega de su salvador.

⁸ Desarrollamos este aspecto metodológico en pp.13-14.

⁹Cfr. p.64, donde se explica el significado del término *exposición*.

De la tercera parte de la narración del Éxodo se estudian Ex 19,1-24,11; 32,1-34,35; 40,34-38. La primera unidad muestra algunos rasgos fundamentales del Dios que se ofrece a Israel por medio de la alianza del Sinaí. La segunda revela el carácter totalmente misericordioso de Dios, que no abandona a Israel, ni siquiera en el momento en que éste es claramente lo abandona. Por último, Ex 40,34-38, conclusión del relato del Éxodo, resume con brevedad el sentido de la presencia de Dios en medio de Israel, uno de los motivos más característicos del libro del Éxodo.

El desarrollo del capítulo III comprende diversos apartados. Tras una **introducción** a la unidad que se estudia, se presenta con brevedad la **delimitación** de dicha unidad. La razón de dicha concisión es el hecho de que el capítulo II de nuestro estudio desarrolla con amplitud la delimitación de todas las unidades textuales del libro del Éxodo. El siguiente apartado, **división y contenido** de las unidades consideradas, pretende captar el desarrollo interno de cada unidad, con el fin de lograr una mejor comprensión de las acciones que Dios realiza en ellas. Las divisiones propuestas tienen en cuenta criterios de análisis narrativo y retórico; de modo particular, se tiene en consideración el protagonismo de Dios en cada una de las unidades que se estudian¹⁰. El apartado **función en el relato** muestra el sentido que posee la unidad estudiada en el conjunto de la narración del Éxodo. Las diversas unidades de éste no son independientes unas de otras; su mutua iluminación hace posible percibir con mayor hondura la progresiva presentación de los rasgos del Dios del Éxodo. Un último apartado, **imagen de Dios** en dicha unidad, cierra el estudio de cada una de las unidades consideradas. Este apartado, que tiene en cuenta lo desarrollado en los precedentes, presenta con detalle las características de Dios en las unidades escogidas, elemento nuclear del trabajo que se presenta.

Las consideraciones de los capítulos II y III parten del siguiente presupuesto: el estudio que se realiza es un estudio literario y estilístico del relato del Éxodo, considerado éste en su totalidad¹¹. La utilización simultánea de los métodos narrativo y retórico¹², y más

¹⁰El análisis de Ex 40,34-38 no presenta este apartado, debido a la unidad que poseen estos versículos conclusivos del relato del Éxodo.

¹¹Se lee el libro del Éxodo en su redacción final.

¹²Sobre el método narrativo véanse: R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, New York 1981; S. BAR-EPFRAT, *Narrative Art in the Bible*, JSOT.S 70, Sheffield 1989; J. LICHT, *Storytelling in the Bible*, Jerusalem 1978; D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *La Bible se raconte. Initiation à l'analyse narrative*, LRBi, Paris 1998; M.A. POWELL, *What is Narrative Criticism?*, Minneapolis 1990; J.L. SKA, «Narrativa ed esegesi biblica», *CivCatt* 142 (1991) 219-

concretamente la consideración de que es necesario analizar tanto la forma del contenido (acciones, presencia o ausencia de actores, discursos, espacio¹³, tiempo...) como la forma de la expresión (forma estilística)¹⁴, son una ayuda inestimable para presentar dichas consideraciones¹⁵.

Aparte del empleo de los métodos exegéticos anteriormente descritos, es necesario subrayar también la importancia de otro elemento utilizado en el estudio desarrollado en los capítulos II y III.

El hecho de que el libro del Éxodo forme parte de una unidad mayor dotada de cohesión interna, el Pentateuco, hace que sea necesario encontrar los rasgos textuales característicos del Éxodo, distintos de otros más propios de los restantes libros que forman el Pentateuco¹⁶.

El capítulo IV cierra este trabajo. Dos expresiones (presencia de Dios / poder de Dios) recogen de manera articulada, global y unificada las distintas características que

230; id., *“Our Fathers Have Told Us”*; id., «Sincronía: l' Anàlisi Narrativa»; J.L. SKA – J.P. SONNET – A. WÉNIN, *L'analyse narrative des récits de l'Ancien Testament*, CEV 107, Paris 1999. Respecto al método retórico, cfr. R. MEYNET, *Rhetorical Analysis. An Introduction to Biblical Rhetoric*, JSOT.S 256, Sheffield 1998. Dicho autor presenta una abundante bibliografía sobre el tema.

¹³Distintos son los lugares geográficos en que suceden los acontecimientos relatados en el libro del Éxodo: Egipto; entre Egipto y el Sinaí; en el Sinaí. Dado que la permanencia del pueblo en el Sinaí es ampliamente detallada desde Ex 19,1 hasta Nm 10,10, es necesario afirmar ya en este momento que los episodios que vive Israel en el Sinaí, narrados por el Éxodo, se diferencian de los relatados en Lv 1,1-Nm 10,10. La razón que justifica esta afirmación es el proceso relatado en Ex 19,1-40,38: Dios pasa de habitar en su montaña a habitar en medio de su pueblo. Si en Ex 19,18; 34,5 se afirma que Dios desciende de su morada para darse a conocer a Israel, al final del libro, Ex 40,34-48, una vez que la autorrevelación de Dios se ha completado, se indica que Dios está ya entre su pueblo. De modo que, mientras que el Éxodo relata dicho proceso, el libro del Levítico y el de los Números, cuyo comienzo es idéntico, lo asumen, pues parten de la afirmación de que Dios ya habita en medio de Israel.

¹⁴Sobre los conceptos forma del contenido y forma de la expresión, cfr. J.N. ALETTI, *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del evangelio de Lucas*, BEBi 77, Salamanca 1992, 9-10,17-19; S. CHATMAN, *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film*, Ithaca (New York) - London 1978, 22-27; L. HJELMSLEV, *Prolégomènes à une théorie du langage*, Paris 1971, 65-79.

¹⁵Nuestro estudio no se basa, pues, en el análisis o crítica de fuentes (Literarkritik). Alguna es, sin embargo, la referencia a dichas fuentes; con ellas se logra una comprensión más acertada de algún punto particular del relato del Éxodo.

¹⁶Sobre los diversos criterios que pueden tenerse en cuenta a la hora de dividir los cinco libros del Pentateuco (teológicos, materiales), cfr. J. BLENKINSOPP, *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible*, ABRL, New York 1992, 45-47; B.S. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London 1979, 128-130; E. ZENGER, «Die Tora/der Pentateuch als Ganzes», en: *Einleitung in das Alte Testament*, E. ZENGER u.a., KStTh 1,1, Stuttgart - Berlin - Köln 1995, 34-46, esp.34-36.

configuran al Dios del Éxodo. En él se presentan también algunos textos bíblicos de libros distintos del Éxodo, en los que, con formulaciones diferentes, aparecen igualmente dichas características. Ello no es un intento de hacer una comparación entre el modo como el libro del Éxodo presenta a Dios y el modo como lo hacen otros libros bíblicos; es únicamente una tentativa de presentar particularidades comunes del Dios del Éxodo y del Dios de otros libros bíblicos.

CAPÍTULO I: TRATAMIENTO DEL TEMA EN DIVERSOS ESTUDIOS

1. ESTUDIOS Y COMENTARIOS SOBRE EL LIBRO DEL ÉXODO

G. ASHBY, *Go Out and Meet God. A Commentary on the Book of Exodus*, ITC, Grand Rapids (Michigan) - Edinburgh (Scotland) 1998.

Según este estudio, el tema principal del libro del Éxodo es: Dios hizo posible que un grupo de oprimidos de Israel escapara de la tiranía egipcia¹⁷. Relacionadas con dicho tema están estas afirmaciones: Dios eligió para sí a esos oprimidos; Él se reveló ante ellos como el único Dios verdadero.

De Dios se subraya también su cercanía con Israel y su gran poder para llevar a cabo la acción liberadora que realiza en Egipto, cuyo culmen es el paso del Mar Rojo.

La insistente mención del tema de la salvación de Dios en favor de Israel contrasta con el escaso desarrollo de aspectos importantes de ese Dios liberador: lucha entre Dios y el Faraón; relación entre el Dios liberador y el Dios que transforma a Israel; vinculación entre el Dios que libera y el Dios que pone límites; conexión entre la revelación de Ex 3,1-15,21 y las revelaciones en el Sinaí (Ex 19,1-24,11; 32,1-34,35).

G. AUZOU, *De la Servidumbre al Servicio*. Estudio del libro del Éxodo, Madrid 1969².

La importancia de Dios en el relato del Éxodo está particularmente indicada en el análisis de Ex 2,23-25, en el del episodio de las plagas, y en el de la narración del paso del Mar Rojo. De Él se subraya su poder, que se puede conocer por medio de la acción liberadora que realiza en favor de Israel.

¹⁷Cfr. p.5: "Thus the escape from Egypt became, by implication, the dominant theme of the book. The journey out from slavery to a new life, rather than the actual act of liberation, receives the emphasis. The title could well have been, «The Freeing of the Slaves»".

Si frecuente es la insistencia en afirmar la centralidad de Dios en la narración del Éxodo, escasa es, en cambio, la explicación de dicha afirmación. El autor no desarrolla el significado del poder de Dios, ni las características particulares que éste posee en los distintos episodios del relato.

Al mismo tiempo, G. Auzou pone de relieve la autodonación de Dios en el episodio del Sinaí, que, en su opinión, ocupa un lugar central en la narración del Éxodo. Tampoco en este caso aclara el significado y el contenido de dicha afirmación; simplemente la resalta repetidamente.

Del mismo modo, insuficiente es la presentación de Dios como misterio y salvación gratuita, que no refleja adecuadamente los aspectos señalados por Ex 3,14-15 y Ex 32,1-34,35.

S.J. BINZ, *The God of Freedom and Life. A Commentary on the Book of Exodus*, Colledgeville 1993.

El autor menciona en la introducción a su estudio un importante rasgo del Dios del Éxodo: Dios es presencia misteriosa y personal, que conduce a la vida y a la libertad¹⁸. Sólo en el desarrollo de Ex 3,13-22 retoma dicho tema; lo hace, sin embargo, de manera general, sin desarrollar los elementos que de él se pueden estudiar.

Igualmente, la presentación de otros rasgos de Dios (Dios que se opone a la destrucción; Dios guerrero) es poco detallada. El autor se limita a nombrar dichas características, sin estudiarlas de manera detenida y conjunta.

R.J. BURNS, *Exodus, Leviticus, Numbers. With Excursuses on Feasts / Ritual and Typology*, OTMes 3, Wilmington 1983.

¹⁸“The revelation of God as the personal and mysterious divine presence acting in history to bring people to freedom and life is the very heart of Jewish and Christian faith. The Exodus was the crucial event” (cfr. p.7).

Este breve comentario sobre el libro del Éxodo señala dos aspectos de Dios, presentes en Ex 1,1-20,21: su opción en favor de la vida y de la libertad de Israel; su manifestación, que es, al mismo tiempo, revelación y misterio.

Estos aspectos no adquieren un especial relieve a lo largo del comentario, ya que el autor ni los trata con detenimiento, ni establece las conexiones que entre ellos existen.

U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, Jerusalem 1974².

Este comentario, basado no en un estudio de las fuentes que lo originan, sino en el texto aceptado por la tradición de Israel, afirma la centralidad del Decálogo en el libro del Éxodo¹⁹. Sin embargo, el autor no estructura su estudio en función del Decálogo, sino que comenta el relato del Éxodo, utilizando diversos y variados recursos (uso de fuentes extrabíblicas para explicar algunos elementos textuales; explicaciones de tipo físico o geográfico; estudio de expresiones hebreas heredadas de la cultura y de la literatura cananea; interpretación textual basada en el número de veces que ocurre una palabra o en el número de palabras de que consta un versículo).

Diversos son los elementos característicos del relato del Éxodo destacados por U. Cassuto: la humildad de Moisés; la especial relación de Dios con Moisés; la particular y privilegiada posición de Israel con respecto a los demás pueblos; el pecado de Israel. Con frecuencia, el autor resalta de modo particular las acciones que Moisés o el pueblo realizan; no, sin embargo, las que Dios lleva adelante. Del mismo modo, cuando se relata un beneficio que Dios concede a Israel, no se subraya el origen del mismo, sino lo que ello significa para Israel. Al referirse al acontecimiento de la revelación del Sinaí, el autor menciona la relación existente entre el Dios que se da y el Dios que se distancia. Sin embargo, su desarrollo es insuficiente tanto en el comentario del pasaje señalado como en el de otros pasajes del libro del Éxodo.

G.A. CHADWICK, *The Book of Exodus*, ExpB, London 1890.

¹⁹“We now reach the climax of the entire Book (the Decalogue), the central and most exalted theme, all that came before being, as it were, a preparation for it, and all that follows, a result of, and supplement to, it” (p.235).

Diversos son los modos como este comentario afronta los distintos episodios del relato del Éxodo: unas veces relaciona un pasaje con la teología paulina (Ex 1,7); otras, con referencias políticas de la época en que se escribe este estudio (Ex 1,10); otras, con fenómenos climáticos (plagas de Egipto).

De las escasas referencias al modo de ser de Dios destaca ésta: Dios se revela en el Sinaí como el Dios universal.

B.S. CHILDS, *The Book of Exodus. A Critical Theological Commentary*, OTL, Philadelphia 1974.

Un esquema común y coherente vertebrada de principio a fin cada una de las unidades textuales tratadas en este comentario: notas textuales y filológicas - presentación de las tradiciones que originan el relato final - análisis detallado del texto en su forma final - referencias e influencias de la unidad textual en el Nuevo Testamento - estudio de la historia de la interpretación del texto canónico - reflexiones teológicas conclusivas.

A lo largo del estudio de los episodios de Ex 1,1-15,21, B.S. Childs señala la oposición existente entre el plan salvífico divino y el plan aniquilador del Faraón de Egipto. Al comienzo de la narración, Ex 1,1-2,22, Dios no manifiesta su plan de manera clara y detallada; es en Ex 2,23 cuando lo da a conocer por primera vez. En el relato de las plagas y en el del paso del Mar Rojo, momentos decisivos y fundamentales para el desarrollo de la acción divina en favor de Israel, Dios comunica directamente al Faraón de Egipto su programa salvífico.

Este estudio pone de relieve que el cumplimiento del designio del plan de un Dios poderoso es el tema que da unidad a esta primera parte del relato del Éxodo. Sin embargo, aspectos relacionados con dicho tema, los cuales configuran al Dios que se revela en Ex 1,1-15,21 (la potencia del Faraón, la paciencia divina, el poder destructor y transformador de Dios), apenas son mencionados.

El comentario señala la relación existente entre el Dios liberador, que se revela como tal en el momento en que Israel sale de Egipto, y el Dios que propone un camino de salvación a

Israel cuando se le manifiesta en el Sinaí. Sin embargo, no resalta el tema de la relación entre la cercanía del Dios liberador y su distancia, común a Ex 1,1-15,21 y Ex 19,1-24,11.

Moisés es el centro del estudio y del comentario del episodio del becerro de fundición²⁰. Ello hace que la revelación del Dios misericordioso y lleno de piedad, que acompaña a Israel en su camino a la tierra prometida, quede oscurecida y reducida a un segundo plano. De ello se sigue que el estudio de esta parte del libro del Éxodo, que forma parte de una unidad mayor (Ex 19,1-40,38), no destaca la conexión existente entre el Dios que libera a Israel, el Dios que le concede una ley y el Dios misericordioso que inunda todo el espacio de la vida de Israel.

S. CLARK – F.C. COOK, «Exodus», en: *The Holy Bible I*, ed. F.C. COOK, London 1871, 237-442.

Este comentario no se ocupa de desarrollar los distintos aspectos que caracterizan al Dios del Éxodo. El estudio de las distintas unidades textuales presenta referencias geográficas (plagas; desplazamiento de los israelitas), históricas (construcción del santuario; duración de la estancia de Israel en Egipto; fecha de la partida de Israel de Egipto) e incluso médicas (enfermedad que ataca a Moisés en Ex 4,24-26).

Sin embargo, cuando se hacen referencias a los aspectos relativos al Dios del Éxodo, éstas son inexactas o incompletas. Así, las explicaciones que sostienen la relación entre Ex 3,1-15 y Ex 34,5-7 no tienen en cuenta el desarrollo de la narración. Tampoco la mención de la relación entre el Dios liberador y el Dios que da la ley es estudiada con el detalle necesario.

R.E. CLEMENTS, *Exodus*, CNEB, Cambridge 1972.

El comienzo de este estudio no se fija especialmente en el relato del Éxodo, sino que destaca aspectos históricos o sociales que éste puede reflejar (identidad del nuevo rey de Egipto,

²⁰Cfr. pp. 599,612: “This chapter offers a variety of themes, but they all circle about the role of the faithful mediator, Moses, who wrestles with God for the sake of Israel” (p.599)... “In the present context the actual theophany is portrayed as a fulfillment of Moses’ request in the previous chapter to see God’s glory” (p.612).

ubicación de las ciudades construídas por los hijos de Israel, procedencia social de las parteras hebreas). Posteriormente, trata de clarificar de qué fuente provienen algunos pasajes comentados.

Es en el relato de las plagas cuando destaca por vez primera un rasgo divino: su inmenso poder. Según R.E. Clements, Ex 14,1-31 tiene como objetivo dar a conocer al Dios poderoso. Sin embargo, el autor no presenta un desarrollo adecuado del significado de dicha característica.

El mismo hecho sucede al inicio del estudio de Ex 19: el autor se limita a indicar los temas que dicho capítulo trata (revelación de Dios, alianza, don de leyes).

No hay, pues, en este comentario un estudio de los rasgos que configuran a Dios en el libro del Éxodo.

G.W. COATS, *Exodus 1-18*, FOTL 2 A, Grand Rapids (Michigan) - Cambridge (U.K.) 1999.

El libro propone una estructura de Ex 1,1-18,27 basada en estos aspectos: existencia o no de discursos; destinatario de los discursos; comparación entre escenas parecidas. Al mismo tiempo, presenta el género literario de cada unidad, el lugar en que la pieza literaria se leía y utilizaba (familia, culto) y la intención de la unidad comentada. Hace también referencia a las tradiciones que dieron lugar al relato del Éxodo.

El comentario subraya con mucha frecuencia la importancia de Moisés en el desarrollo de los acontecimientos de los primeros capítulos del Éxodo (estancia de Israel en Egipto, enfrentamiento de Moisés y Aarón con el Faraón, plagas de Egipto): es héroe, intercesor, guía y líder de Israel.

En cambio, en el relato del paso del Mar Rojo sí queda destacado el papel del Dios poderoso y guerrero, que vence y derrota a Egipto. Dicha característica es clara también en el episodio de la derrota de los amalequitas (Ex 17,8-16). Nada se indica, sin embargo, de otros rasgos divinos.

A. COLE, *Exodus*, TOTC, Leicester - Downers Grove 1973.

La falta de conexión entre las páginas introductorias de este comentario y el posterior análisis de los diversos episodios del relato del Éxodo es llamativa. Al comienzo del libro el autor señala que son tres los temas del relato que estudia: la salida de Israel; la ley en el Sinaí; la presencia de Dios en medio de Israel. Sin embargo, en el desarrollo particular de las diversas unidades textuales el autor no trata dichos temas, sino que destaca otros aspectos de las mismas (en Ex 14,1-31 presenta los paralelos bíblicos y extrabíblicos del relato de la salida de Egipto).

Por otra parte, la presentación de esos tres elementos que configuran el relato del Éxodo es breve e incompleta. Así, al hacer referencia a la presencia de Dios en medio de Israel, el autor cita diversos pasajes donde aparece dicha mención; sin embargo, no estudia su significado particular, ni las posibles conexiones que entre ellos se pueden establecer. Del mismo modo, la afirmación de la relación entre el Éxodo de Egipto y el don de la ley en el Sinaí no va acompañada de ningún desarrollo posterior.

G.H. DAVIES, *Exodus*. Introduction and Commentary, TBC, London 1967.

Dos son las afirmaciones que se repiten con frecuencia en el desarrollo de este estudio: la importancia de Moisés en el relato del Éxodo²¹; la presencia de Dios en medio de Israel. Según el autor del libro, el Éxodo resalta la capacidad salvífica y liberadora de Moisés, sus dotes de liderazgo, su especial talento para mediar en los asuntos relativos a la alianza y a la ley.

Las referencias al tema de la presencia de Dios en medio de Israel tienen dos particularidades: por un lado, indican acertadamente la conexión entre diversos pasajes del Éxodo (Ex 3,1-22; Sinaí; episodio del becerro de fundición; Ex 40,34-38); por otro, presentan el contenido del relato del Éxodo de manera reduccionista (todos los pasajes se analizan desde ese punto de vista)²².

²¹“This book has been written in the conviction that after all Moses himself is the best explanation of the Book of Exodus” (p.11).

²²Puede verse la explicación del segundo precepto del Decálogo: una imagen no puede contener a Dios en medio de su pueblo (pp.163-165).

Ello hace que el comentario no refleje los rasgos propios de Dios en pasajes tan fundamentales como Ex 1,1-22; 13,17-15,21.

S.R. DRIVER, *The Book of Exodus*, ed. A.F. KIRKPATRICK, CBSC, Cambridge 1911.

Este estudio de comienzos del siglo XX centra su atención en descripciones geográficas y topográficas (conexiones de las plagas con Egipto; ruta que recorre Israel al abandonar el país del Nilo), en amplias informaciones (nombre de Moisés, características de los cananeos, los hititas, los amorreos, los perezeos, los hiwweos, los yebušeos). Son escasas las referencias al modo de ser de Dios y a su relación con Israel, con Moisés, con Egipto. Además, cuando el autor trata alguna de estas relaciones, lo hace desde la perspectiva del que está en contacto con Dios (el Decálogo es el conjunto de obligaciones que Israel tiene respecto a Dios y al pueblo).

M. DUNNAM, *Exodus*, ed. L.J. OGILVIE, CCS.OT 2, Dallas, Texas, 1987.

Que el lector del libro aumente su confianza en Dios es el *Leitmotiv* de este estudio. Para intentar lograrlo, el autor insiste en subrayar el señorío y la soberanía de Dios sobre todos los acontecimientos humanos y mundanos. El libro no trata de presentar los rasgos que caracterizan a Dios; busca solamente transmitir, por medio de diversas formulaciones, que Dios es un Dios todopoderoso.

J.I. DURHAM, *Exodus*, WBC 3, Waco, Texas, 1987.

Una es la idea que da unidad a este comentario al libro del Éxodo: la presencia de Dios en medio de Israel²³. Los distintos aspectos que destacan las diversas unidades (salvación de Israel, alianza de Dios con su pueblo) están en estrecha relación con dicho hilo conductor.

Según J.I. Durham, Dios está junto a Israel como el Dios activo y poderoso (plagas de Egipto), que es capaz de llevar a cabo por sí solo una acción liberadora en beneficio de Israel (paso del Mar Rojo).

De Dios también afirma dicho autor que se entrega a Israel en la revelación del Sinaí y en los acontecimientos de Ex 32,1-34,35.

Sin embargo, este estudio no menciona que la presencia de Dios junto a Israel durante su estancia en Egipto (Ex 1,1-15,21) guarda una cercana conexión con la presencia de Dios en medio del Israel que atraviesa el desierto y que se detiene en el Sinaí (Ex 15,22-40,30). Por otra parte, no desarrolla adecuadamente alguno de los elementos característicos y particulares del Dios presente junto a Israel (fiel, misericordioso), que configuran de manera completa ese rasgo tan importante de Dios en el libro del Éxodo. Por último, tampoco hace referencia ni a la relación *presencia de Dios - ausencia de Dios*, tan característica del segundo libro de la Biblia, ni al significado de dicha relación.

T.E. FRETHEIM, *Exodus*, IBCTP, Louisville 1991.

Al comienzo de su estudio, el autor hace una presentación de los principales temas que recorren el libro del Éxodo. Ella se realiza desde el lado de Israel: su liberación; la recepción de una ley a la que debe ser fiel; su infidelidad en el episodio del becerro de fundición.

El autor organiza el estudio de los episodios del libro del Éxodo en relación con el tema de la creación, que, en su opinión, estructura y fundamenta dicho libro²⁴.

²³Cfr. p.501: "With Yahweh's Presence promised, then demonstrated, then given to Israel in theophany at Sinai, the first half of Exodus ends. The second half of the book is preoccupied with the response to that Presence, in life, in covenant, in worship, and even in disobedience. The largest part of that second half has to do with the communication to Israel of the reality of that Presence, through a series of set-apart places, set-apart objects and set-apart acts, all of them intimately connected, in one way or another, with Yahweh's Presence".

²⁴Cfr. pp.13,190: "It is my conviction that the book of Exodus is shaped in a decisive way by a creation theology. This will be recognized in the book's verbal, thematic, and structural concerns" (13)... "The wilderness is not the creation

De ahí que presente el comienzo del libro del Éxodo (Ex 1,8-22) no como una lucha entre Dios y el Faraón, sino como una nueva acción anticreadora de la serpiente. Igualmente, subraya que tanto las plagas como el episodio del Mar Rojo son una expresión de la teología de la creación.

Ello hace que sean escasas las menciones de los rasgos de Dios en el libro del Éxodo: Dios guerrero (p.16); Dios paciente (p.16); Dios compasivo y sufriente (pp.17,60). Además, alguna de las referencias no refleja lo que el relato del Éxodo afirma. Así, en el episodio de Ex 4,24-26 el autor afirma que Dios no *quería* matar a Moisés o a su hijo (ambas interpretaciones son posibles), sino que *intentaba* matar a uno o a otro (p.79).

M. GREENBERG, *Understanding Exodus. The Heritage of Biblical Israel*, MRCS 2-I, New York 1969.

Este estudio de los once primeros capítulos del libro del Éxodo subraya la importancia del establecimiento de la alianza entre Dios e Israel, tema que da sentido y coherencia a todo el libro²⁵. Sin embargo, en la introducción a su estudio el autor no pone de relieve la autodonación del Dios de la alianza y su misericordia sanadora (Ex 32,1-34,35), sino que subraya particularmente la importancia de Moisés tanto en la mediación de la alianza como en la intercesión ante Dios en el episodio del becerro de fundición. De modo que Moisés y no Dios es el que pone en relación tan característicos e importantes episodios del libro del Éxodo.

El comentario al primer capítulo del Éxodo insiste en presentar a Dios como el garante de la justicia y del derecho, incluso cuando, como ocurre en Ex 1,1-22, su acción no se manifiesta de modo claro. A pesar de subrayar la importancia de Ex 1,22, el autor no desarrolla el tema

as God intended it to be, but God's creative activity is having positive effects. These anticipations of Sinai in the midst of chaos speak to a basic purpose of the law: *social order is a matter of creation*. Obedience in the midst of wilderness brings order into chaos" (190); (la letra cursiva es del autor).

²⁵Cfr. p.3: "Chapters 1-19 relating the preparations for the covenant joining God and Israel, chapters 20-40 relating the establishing of the covenant. The central chapters 19-20 describe the climax of the affair -- the direct contact between God and all Israel whereby all «saw their king»".

del enfrentamiento entre el poderoso Faraón y el Dios fuerte y vigoroso, cuya victoria definitiva sobre el Faraón es larga y costosa.

En diversas páginas de su estudio, M. Greenberg trata de manera desigual un aspecto característico del Dios de la primera parte del relato del Éxodo (Ex 1,1-15,21): el Dios activo que se abre al hombre, que está en contacto y relación con él. Por un lado, sí destaca tanto el cuidado que Dios dispensa a Moisés (especialmente cuando éste se muestra incapaz de llevar adelante la misión que Dios le encomienda) como la aceptación de la queja que Moisés le formula ante el fracaso de su misión (Ex 5,22). Por otro, apenas menciona el activo papel de Dios en el desarrollo de las plagas (sí, en cambio, hace referencia a las acciones del Faraón y de Moisés).

H.J. GRIMMELSMAN, *The Book of Exodus. A Study of The Second Book of Moses with Translation and Concise Commentary*, Cincinnati, Ohio, 1927.

Tanto en la introducción a su comentario como en alguno de los pasajes analizados (Ex 5,22) H.J. Grimmelsman pone de relieve la importancia de Moisés en el relato del Éxodo: es un héroe; posee una especial intimidad con Dios; es prudente y humilde.

El destacado papel concedido a Moisés contrasta con la sintética mención de los rasgos de Dios (poderoso, salvador, misericordioso). Además, dicha referencia no señala en ningún momento alguna de las posibles conexiones existentes entre las características divinas señaladas.

J. GUILLÉN TORRALBA, «Éxodo», en: *Comentario al Antiguo Testamento I*, Madrid - Salamanca - Estella (Navarra) 1997.

Varios son los aspectos del Dios del Éxodo que este estudio trata con exactitud: Dios acompaña, redime y salva a su pueblo; la eficacia de la palabra de Dios; Dios posee un espacio propio, sagrado, inaccesible.

Desigual es, en cambio, la manera de entenderlos en el conjunto del libro del Éxodo. Por un lado, el autor presenta la conexión entre los distintos episodios que presentan a Dios como liberador de Israel (Ex 1,1-22; 3,1-22; 14,1-31). Por otro, no explica detenidamente la

relación entre ese Dios liberador y el Dios de la alianza y de la ley. Tampoco establece una conexión entre el Dios inaccesible y el Dios redentor, manifestada repetidamente en Ex 3,1-22; 19,1-25; 34,1-9.

L. HAINES, *The Book of Exodus*, ed. C.W. CARTER, WBCo 1, Peabody 1979.

Según la introducción de este comentario, existe una diferencia entre los diversos acontecimientos narrados por el libro del Éxodo: mientras que la primera parte (Ex 1,1-15,21) destaca el poder de Dios, la segunda (Ex 15,22-40,38) pone de relieve la intención divina de dar a conocer su santidad a Israel.

Sin embargo, dicha introducción trata los aspectos configuradores del Dios del Éxodo de manera insuficiente. Tampoco los desarrolla el autor cuando comenta los diversos episodios del relato del Éxodo. Más bien hace diversas consideraciones sobre Moisés, Israel, e incluso sobre la relación de los mandamientos del Decálogo con Jesucristo.

P. HEINISCH, *Das Buch Exodus*, HSAT 1/2, Bonn 1934.

El aspecto más desarrollado en este comentario es la importancia de Moisés en el relato del Éxodo: él es el guía del pueblo (Ex 3,1-22), el enviado de Dios (episodio de las plagas), el mediador de la alianza (acontecimiento del Sinaí), el intercesor del pueblo ante Dios (Ex 32,1-34,35).

Las referencias a Dios son, en cambio, escasas: es salvador, es poderoso, es distante. Frecuente es también el hecho de que ellas no tienen muy en cuenta el desarrollo de la narración (al señalar la queja de Moisés en Ex 5,22-23 se indica inmediatamente que ella no plantea ningún problema a Dios, pues Éste va a intervenir inmediatamente; la relación entre las revelaciones de Ex 3,1-22 y de Ex 19,1-25 consiste únicamente en que Dios se manifiesta por medio del fuego; el contenido de la revelación de Dios en Ex 33,18-34,9 subraya la gran distancia existente entre Dios y el hombre).

C. HOUTMAN, *Exodus I*, Kampen 1993.

En este primer volumen de su comentario, C. Houtman analiza Ex 1,1-7,13. El autor estudia de manera detallada el léxico utilizado en el relato del Éxodo; al mismo tiempo, menciona con precisión antiguas y modernas investigaciones sobre dicho relato (Flavio Josefo, literatura rabínica, múltiples artículos).

Ello hace que la descripción de algunos rasgos de Dios, presentes en el libro del Éxodo, no se lleve a cabo de manera frecuente y continua.

Sí aparece destacada la relación antagónica entre Dios, que bendice a los patriarcas y realiza las promesas anunciadas, y el Faraón, que trata de anular dichas promesas. Al mismo tiempo se subraya el compromiso de Dios con Israel, y su poder y su fuerza tanto para realizar la misión salvífica en favor de su pueblo como para integrar los reveses y obstáculos opuestos por el Faraón.

C. HOUTMAN, *Exodus II*, Kampen 1996.

En el segundo volumen de su comentario al libro del Éxodo, que estudia Ex 7,14-19,25, el autor resalta el poder de Dios y su señorío sobre Israel, manifestados particularmente en el relato de las plagas y en el del paso del Mar Rojo.

El estudio de las diversas unidades textuales de Ex 15,22-18,27 está realizado desde diversos puntos de vista: unas veces desde el lado de Israel (Israel y su relación con Dios); otras desde Moisés (Moisés y su relación con Dios). Dichas relaciones manifiestan unos rasgos de Dios (fidelidad de Dios con Israel, cuidados y atenciones de Dios con su pueblo), que el autor expone sin indicar su presencia en diversos pasajes de la unidad mencionada.

Por otra parte, varias son las ocasiones en que el comentario a Ex 15,22-18,27 no desarrolla adecuadamente aspectos característicos de Dios: al mencionar que Dios cuida de Israel como creador, no menciona el carácter gratuito de dicha acción; al poner de relieve la fidelidad de Dios con Israel, no hace referencia al contexto de rechazo en que ésta se produce.

J.P. HYATT, *Commentary on Exodus*, NCEB, London 1971.

Varios son los elementos del Dios del Éxodo destacados en el comentario de J.P. Hyatt: su presencia al lado de Israel, su poder, su autodonación gratuita, su distancia respecto de Israel.

Sin embargo, el autor se limita a señalarlos de manera aislada e individual, sin hacer referencia a las relaciones que entre ellos pueden establecerse. Por eso, la presentación de Dios está basada en la enumeración sucesiva de diversos rasgos, y no en el estudio detallado de dicho personaje en el relato del Éxodo.

B. JACOB, *Das Buch Exodus*, eds. S. MAYER, J. HAHN, A. JÜRGENSEN, Stuttgart 1997.

Además de presentar numerosas referencias a otros pasajes bíblicos, de mencionar con frecuencia la investigación de diversos comentaristas judíos, y de estudiar otros aspectos del relato del Éxodo (referencias a los sabios de Israel y a los siervos del Faraón; comparación del Decálogo del Éxodo con el Decálogo del Deuteronomio; estudio de diversos elementos cúltricos relacionados con el tabernáculo), este comentario subraya tres importantes aspectos del Dios del Éxodo: su oposición al Faraón de Egipto (Ex 1,1-15,21); su poder extraordinario; su entrega como Dios comprometido y liberador en una alianza eterna de amor (alianza del Sinaí).

Sin embargo, el comentario no resalta solamente la actuación de Dios. En ocasiones, destaca el importante papel de Moisés²⁶; otras veces, resalta la preferencia por Israel frente a otras naciones. Incluso aspectos importantes del Dios del Éxodo no son mencionados: la cercanía de Dios con Israel, cuando éste niega el carácter y la actuación salvíficas del primero (Ex 17,1-7); la relación del pasaje que destaca la misericordia de Dios (Ex 32,1-34,35) con otros episodios del libro del Éxodo; el sentido del tema de la presencia de Dios en Ex 40,34-38, y la evolución de dicho concepto a lo largo del desarrollo de la narración del Éxodo.

J.G. JANZEN, *Exodus*, Louisville 1997.

²⁶“Die Offenbarung, Ex 19,1-20,26, soll in erster Linie zugunsten *Moses* geschehen. Sie soll öffentlich kundtun, in welchem Verhältnis er zu Gott steht, der mit ihm wie mit keinem andern Menschen in unmittelbarer Zwiesprache redet, wovon das Volk Ein Mal selbst Augen- und Ohrenzeuge sein soll. Dann werden sie für immer an ihn *glauben*” (p.600); (la letra cursiva es del autor).

En su estudio a los capítulos que preceden a la salida de Israel de Egipto, el autor no señala las características del Dios que se enfrenta abiertamente con el Faraón de Egipto. En otras unidades textuales (Ex 14,1-31; 34,1-9), sí indica que la fortaleza de Dios y su misericordia infinita definen al Dios que presenta el relato del Éxodo.

Si irregular es el estudio a la hora de presentar las características de Dios en el Éxodo, incompleta es la descripción de las conexiones temáticas que pueden establecerse entre los múltiples episodios que tienen a Dios como actor principal del relato.

W. JOHNSTONE, *Exodus*, OTGu, Sheffield 1990.

La introducción a este estudio señala que el Éxodo, además de ser una narración sobre la estancia de Israel en Egipto, un manual litúrgico-religioso y un código de leyes, es el relato de la automanifestación de Dios²⁷.

Sin embargo, W. Johnstone no trata dicho tema en su libro, ni desarrolla las características que Dios mismo revela en el relato del Éxodo. Recoge, más bien, aspectos históricos, institucionales y literarios; al mismo tiempo, presenta sugerencias que permiten al lector profundizar los puntos estudiados. Al final del libro, el autor dedica unas páginas a aspectos teológicos (nombre de Yahveh, teología de las versiones deuteronomista y sacerdotal), en las cuales tampoco destaca las características del Dios del Éxodo.

W.C. KAISER JR., *Exodus*, ed. F.E. GAEBELEIN, EBC 2, Grand Rapids, Michigan, 1990.

Las interpretaciones que presenta el autor de diversos pasajes del relato del Éxodo no tienen en cuenta el desarrollo de dicho relato. El estudio ignora aspectos tan importantes como el que subraya Ex 1,22²⁸. Por otra parte, las explicaciones de la intención de la ley de Dios y del episodio del becerro de fundición reflejan aspectos que no aparecen en dichos pasajes.

²⁷“Exodus, however, is not only a history-book... Exodus is thus also in part a calendar and liturgical handbook for religious festivals and in part a law-code. Even more remarkable, as history books go, is its account of the self-disclosure of God” (p.12).

²⁸Sobre Ex 1,22, cfr. pp.145-146,156-158.

Este comentario no estudia las particularidades del Dios del éxodo.

M. KALISCH, *Exodus*, HCCOT, London 1855.

Para explicar los episodios del libro del Éxodo el autor utiliza diversos instrumentos: estudio semántico; comparación del pasaje con fuentes extrabíblicas; consideraciones geográficas. Su uso no es, sin embargo, ni continuo ni regular.

Muy pocas son las referencias a Dios en este comentario (la más común señala su poder y su señorío en el mundo). Además, con frecuencia no tienen muy en cuenta el desarrollo del relato del Éxodo²⁹.

G.A.F. KNIGHT, *Theology as Narration. A Commentary on the Book of Exodus*, Grand Rapids, Michigan, 1976.

Al comienzo de su estudio, G.A.F. Knight indica la importancia de Dios en el relato del Éxodo³⁰. El autor, sin embargo, no tiene muy en cuenta dicha afirmación cuando comenta los diversos capítulos de dicho relato. Así, aunque en alguna ocasión sí se fija en aquello que caracteriza a Dios (las plagas muestran al Dios poderoso), en la mayoría de los pasajes subraya los elementos característicos de otros protagonistas (sufrimiento de Israel en Ex 1,1-22; protagonismo de Moisés en Ex 4,24-26 y en Ex 14,1-31).

G. LARSSON, *Bound for Freedom. The Book of Exodus in Jewish and Christian Traditions*, Peabody 1999.

²⁹Cfr. p.259: “*And the people feared the Lord, and believed in the Lord and in His servant Moses (Ex 14,31). They feared God on account of His severe justice, which condemns, and His omnipotence, which chastises, every obstinacy; and they believed in Him, relying on His paternal care in the sterile, dreary desert, because He had hitherto so lovingly and so miraculously guided them*”; (la letra cursiva es del autor).

³⁰Cfr. p.X: “*Yet in reality the chief character in the book is God. The book of Exodus is virtually a chapter in the history of God*”.

Este comentario de amplias unidades textuales del libro del Éxodo señala en su introducción que el Éxodo es el libro de la liberación de Israel. Dicha afirmación resalta, según el autor, el tremendo y eterno amor de Dios por su pueblo.

También al hacer referencia al Sinaí G. Larsson subraya que sólo la palabra liberadora de Dios es la que puede conceder a Israel la verdadera liberación.

En diversos capítulos del libro se hace referencia a dos aspectos señalados.

Además de estos aspectos, el comentario presenta elementos de interés respecto al Dios del libro del Éxodo: la presencia de Dios en medio de su pueblo ocupa todo espacio (Ex 40); el poder de Dios; la *hesed* divina.

Sin embargo, la presentación de dichos temas se hace en ocasiones sin tener en cuenta el contexto de la narración del Éxodo. En ocasiones las explicaciones que se ofrecen tienen más en cuenta otras referencias vetero y neo testamentarias.

Por otra parte, y a pesar de que el autor considera el relato del Éxodo como una narración integral³¹, no se estudian los diversos temas mencionados (especialmente los referidos a Dios) en el conjunto de dicho relato. De ahí que se presenten los temas en el capítulo en que aparecen, y no en relación con los diversos episodios de la narración.

L. MEYER, *The Message of Exodus. A Theological Commentary*, Minneapolis 1983.

Este estudio subraya con insistencia un aspecto característico del Dios del Éxodo: su donación a Israel, a quien libera de la esclavitud en Egipto. Dicho aspecto aparece destacado en el estudio de las diferentes unidades textuales establecidas entre Ex 1,1 y Ex 20,26.

La repetición de dicha característica divina hace que otros rasgos del Dios del Éxodo apenas sean mencionados: nada se afirma sobre la distancia de Dios respecto a Israel; nada se dice sobre su misericordia; no se hace ninguna referencia a la presencia abarcante de Dios.

Por otra parte, cuando alguno de ellos es mencionado (Dios guerrero: Ex 14,1-31), su tratamiento es breve e insuficiente.

³¹ Cfr. p.xi.

F. MICHAELI, *Le Livre de l'Exode*, Neuchâtel - Paris 1974.

Tanto en la introducción a su obra como en su estudio de Ex 20,2 F. Michaeli indica la importancia de los acontecimientos de la salida de Egipto y de la alianza en el Sinaí. Su estrecha conexión en el relato del Éxodo, particularmente en Ex 20,2, subraya que Dios es el salvador de Israel, que se compromete a habitar en medio de su pueblo³². Sin embargo, este comentario no desarrolla suficientemente dicha consideración en el análisis de los diversos episodios del libro del Éxodo.

Por otra parte, la presentación de los temas teológicos del Éxodo, realizada en las páginas introductorias, se reduce a una mera enumeración de los mismos; no se señalan, en cambio, las posibles relaciones que entre ellos existen.

Por último, el estudio tampoco se extiende en presentar con mayor amplitud alguna de las características del Dios del Éxodo. De Él se destacan fundamentalmente estos dos elementos: la incertidumbre del combate entre el poderoso Dios y el duro y combativo Faraón; la protección liberadora de Dios respecto a Israel, de manera especial en el paso del Mar Rojo.

E.W. NICHOLSON, *Exodus and Sinai in History and Tradition*, Oxford 1973.

El libro estudia de manera detallada las tradiciones del Éxodo y del Sinaí (independencia de las mismas; relaciones entre ellas). El autor presenta tanto las opiniones de diversos autores sobre dichos aspectos (Weiser, Mendenhall, Beyerlin) como la suya propia.

No resalta este estudio las características del Dios del Éxodo.

M. NOTH, *Das zweite Buch Mose. Exodus*, ATD 5, Göttingen 1961².

³²Cfr. pp.9,174: “Dans le livre de l'Exode, deux événements fondamentaux sont à l'origine des récits: la sortie d'Égypte et l'alliance du Sinaï” (9)... “Le v. 2 (Ex 20,2) contient en effet une affirmation fondamentale de ce qu'est YHWH, Dieu d'Israël: il est d'abord le seul Dieu d'Israël, comme le précisera le verset suivant, mais il est aussi le Dieu sauveur dont l'intervention dans les événements historiques de son peuple est la base même de la foi d'Israël. Il n'est pas désigné comme le Dieu du monde ou de l'univers, ni comme le Dieu de la création, mais comme le Dieu libérateur qui est vivant et toujours présent (je suis) et qui s'engage ainsi à demeurer le Dieu du peuple... Celui qui donne les lois est celui qui a sauvé son peuple de la servitude” (174).

El objetivo principal de este comentario es el estudio y la presentación de las diversas fuentes que hicieron posible la elaboración del relato del Éxodo. Por eso, al desarrollar un pasaje tan importante como Ex 14,1-31, el interés del autor se centra en destacar la diferencia entre el relato narrado por J y por P. De igual modo, al analizar Ex 32,1-34,35, M. Noth disecciona dicha unidad textual, y comenta la procedencia de las diversas partes que en ella pueden distinguirse.

Ello no impide que este comentario indique algunos rasgos del Dios del Éxodo: su tremendo poder (Ex 7,8-13), su dominio sobre toda situación (el endurecimiento del corazón del Faraón es algo querido por Dios). Su presentación es, sin embargo, breve e incompleta.

J. PLASTARAS, *Il Dio dell'Esodo*. La teologia dei racconti dell'Esodo, CBI, Torino 1976.

En los capítulos en que estudia el modo de ser del Dios del Éxodo³³, J. Plastaras llega a esta conclusión: Dios es un Dios poderoso, que actúa siempre en favor de Israel. El autor, sin embargo, pierde de vista elementos tan importantes como la superioridad del Faraón sobre Dios en Ex 1,8-22; 5,1-22³⁴.

Por otra parte, Dios no es siempre el centro de la investigación de este libro. Al referirse al pasaje de la vocación de Moisés, el autor insiste sobremanera tanto en la respuesta que éste da como también en la que otros dan (Abraham, Jeremías, Gedeón). Ello hace que todos estos personajes se conviertan en modelo para distintas generaciones. En el episodio del Sinaí, se subraya especialmente la importancia de Israel, que se empeña en servir a Dios por los beneficios recibidos.

³³Los tres últimos capítulos de este libro versan sobre temas diferentes al Dios del Éxodo: la relación de los episodios del desierto con los Evangelios; la muerte de Moisés; el Éxodo y el Nuevo Testamento.

³⁴Sobre Ex 5,1-22 afirma: "Questo capitolo è una delle tante occasioni in cui gli autori sacri, dipingendo un quadro di assoluta impotenza umana, hanno preparato la scena per le potenti gesta salvifiche di Dio. Non si deve pensare ad una semplice trovata narrativa, ad un mezzo cioè, per accentuare la drammaticità della situazione. Israele era giunto davvero a comprendere che questo è il modo di agire di Dio: soccorrere quando ogni umana speranza è perduta" (pp.82-83).

Por todo ello, se puede decir que el contenido del libro no corresponda exactamente con el título que lo encabeza. Se deduce, por tanto, que no quedan estudiados en profundidad los rasgos que caracterizan al Dios del Éxodo.

W.H.C. PROPP, *Exodus 1-18. A New Translation with Introduction and Commentary*, AncB 2, New York 1999.

En uno de los apartados de las páginas introductorias de este comentario recoge el autor los diversos temas que aparecen en el libro del Éxodo. La mayor parte de ellos guardan relación con Dios: su revelación, su gloria, su nombre, su poder. Dicha presentación se hace en algo más de una página.

Sin embargo, antes de desarrollar su comentario de Ex 1-18 W.H.C. Propp, presenta en breves líneas los objetivos de este comentario: conocer lo mejor posible las instituciones sociales de Israel; presentar las relaciones que hay entre la cultura de la Biblia y la de Israel y el mundo del Medio Oriente; por último, penetrar en la etimología de las palabras y en sus contextos³⁵.

El objetivo y el interés de este comentario es, pues, distinto del que persigue este trabajo.

J.H. SAILHAMER, *The Pentateuch as Narrative. A Biblical - Theological Commentary*, Grand Rapids, Michigan, 1992.

En su análisis del libro del Éxodo J.H. Sailhamer señala que el tema del poder de Dios, y, en conexión con éste, el del enfrentamiento entre Dios y el Faraón, es un *Leitmotiv* de Ex 1,1-15,21.

Al reflejar el tema de la alianza, el autor tiene en cuenta el protagonismo no de Dios, sino de Israel, incapaz de ser fiel a dicha oferta divina.

³⁵ Cfr. P.39.

Insuficiente es el tratamiento del tema de la cercanía y de la distancia de Dios bien por ser tratado con brevedad, bien porque no menciona el modo como lo presentan pasajes importantes del relato del Éxodo (Ex 19,1-40,38).

N.M. SARNA, *Exploring Exodus*. The Heritage of Biblical Israel, New York 1986.

No todos los pasajes estudiados en este libro ponen de relieve la importancia del actuar divino en el relato del Éxodo. Así, mientras que en el episodio de las plagas sí se destaca la importancia de la oposición entre el Dios de Israel y el Faraón de Egipto, en los pasajes que preceden a Ex 7,14 no se subraya la presencia de dicha temática. Del mismo modo, al referirse al episodio de Ex 32,1-34,35, N.M. Sarna presenta únicamente los paralelos bíblicos y extrabíblicos de dicha unidad textual.

Por otra parte, llamativo es el contraste entre la repetida importancia que concede a Dios en Ex 14,1-31; 19,1-25 y las escasas consecuencias que de ello extrae.

J. SCHARBERT, *Exodus*, NEB.AT 24, Würzburg 1989.

La continua referencia a las fuentes que dieron lugar a unidades textuales o a versículos concretos del relato del Éxodo es una característica fundamental del estudio de J. Scharbert. Ello hace que Dios no sea el eje de este comentario. Sin embargo, sí se ponen de relieve algunas de sus particularidades: su fidelidad, su respuesta salvífica al sufrimiento de Israel, su poder, su atención a las necesidades de su pueblo, su generosa oferta de alianza, su distancia.

El autor no desarrolla de manera adecuada un rasgo característico del Dios que libera a Israel de la opresión egipcia: Dios guerrero y victorioso. Además, cuando presenta el tema distancia / cercanía de Dios respecto a Israel en Ex 32,1-34,35, se limita a señalar que el redactor final del relato recoge ambas tradiciones, evitando que se pierda alguna de ellas. No trata de

explicar el posible sentido que su conjunción puede tener tanto en dicho pasaje como en el resto del relato³⁶.

W.H. SCHMIDT, *Exodus*, BK II/1, Neukirchen - Vluyn 1988.

El detallado estudio de palabras o expresiones, las referencias continuas a otros textos bíblicos, las indicaciones de crítica textual y la presentación de las fuentes que originan el relato del Éxodo caracterizan esta obra de W.H. Schmidt, que estudia los seis primeros capítulos de dicha narración.

Según el autor, los rasgos que caracterizan a Dios en Ex 1,1-6,30 son: fidelidad a las promesas anunciadas; fidelidad a Israel en una nueva situación, marcada por la espeluznante opresión de Egipto; revelación de la cercanía y la distancia de Dios en Ex 3,1-22.

El estudio menciona dichas características sin presentar un desarrollo detallado de las mismas. Esta carencia contrasta, además, con las cuidadosas indicaciones sobre otros temas del libro del Éxodo (*Exkurs* 1-9: Moisés como levita, nombre de Moisés, fórmula de llamada, circuncisión, etc.).

Por otro lado, insuficiente es también el tratamiento de las características de Dios en el conjunto del relato del Éxodo: el autor no concede valor a la aparición de una determinada peculiaridad en diversos pasajes de la narración. Así, la alusión al binomio *señorío de Dios / señorío del Faraón* se efectúa solamente en Ex 5,1-23, sin que allí se indique la aparición continua de dicho tema desde Ex 1,1 hasta el episodio del paso del Mar Rojo. Lo mismo ocurre con el episodio de Ex 3,1-22: cuando se señala el suceso de la revelación de Dios y su sentido no se tienen en cuenta los acontecimientos de Ex 19,1-24,11 ni los de Ex 32,1-34,35.

³⁶“So versuchen die biblischen Theologen mit den ihnen allein zur Verfügung stehenden Mitteln einer in philosophischen Aussagen und abstrakten Begriffen noch ungetübten Sprache die verschiedenen Seiten des göttlichen Wesens zu begreifen. Der eine Tradent betont mehr die große Nähe Gottes zum Menschen, der andere mehr den Abstand zwischen Gott und Mensch. Dem Pentateuchredaktor kam es darauf an, keine der einander ergänzenden Aussagen der Tradition Israels verlorengehen zu lassen. So stellt er sie nebeneinander, ohne sie zu harmonisieren” (pp.127-128).

W.H. SCHMIDT, *Exodus*, BK II/2, Neukirchen - Vluyn 1999 ³⁷.

Como ocurre en el primer volumen, el estudio analiza con detalle expresiones y palabras concretas, y subraya las relaciones entre los pasajes examinados y otros textos bíblicos. También tiene muy en cuenta las fuentes con las que se elaboró el relato de Ex 7,1-11,10, capítulos estudiados en las páginas publicadas de este volumen.

El autor indica la relación del episodio de las plagas con Ex 4,1-5,23, debido solamente a criterios retóricos (uso de palabras o expresiones comunes). Ignora, sin embargo, las conexiones que, desde el punto de vista narrativo y retórico, existen entre el relato de las plagas y el episodio del paso del Mar Rojo. Ello le impide presentar los rasgos peculiares de Dios, señalados en el arco Ex 7,1-14,31.

De Dios se ponen de relieve diversas particularidades: su presencia cualificada para llevar adelante la acción salvífica en beneficio de Israel; su tremendo poder; su respeto por la negativa del Faraón a dejar partir a Israel de la tierra egipcia.

W. TODD, *New Light on Exodus. The Narrative Explained Against its Geographical, Historical and Social Background*, London 1980.

Este estudio presenta diversos aspectos del libro del Éxodo desde la óptica de Moisés: su distinta percepción del Dios que se le revela en Ex 3 y en Ex 19; su capacidad para evitar que el Faraón inspeccione las tierras inundadas por las plagas; su actuación como guía de Israel, a quien anima para que cruce el Mar Rojo; su parecido con Abraham.

De ahí que, al mencionar los dos hilos que tejen el libro del Éxodo (la liberación de Israel de la opresión de Egipto, realizada por Moisés; la misión de Moisés de alejar a los israelitas de

³⁷En el momento de la realización de nuestro trabajo, sólo ha sido publicada una parte de este segundo volumen del comentario al libro del Éxodo. Asumiendo los límites que ello supone a la hora de considerar una obra, nos ha parecido oportuno desarrollar estas líneas, debido a la rica contribución que éste y otros volúmenes de la colección BK han llevado a cabo en el campo de la investigación bíblica.

la idolatría vista en Egipto)³⁸, el autor no hace ninguna referencia a las características del Dios del Éxodo.

I. WILLI-PLEIN, *Das Buch vom Auszug*, 2. Mose (Exodus), KBBi, Neukirchen - Vluyn 1988.

Después de presentar en la introducción diversos aspectos sobre los métodos con los que se puede estudiar el libro bíblico, y de indicar las características de algunos de los estudios existentes sobre el Éxodo, I. Willi Plein subraya la importancia de Moisés en el relato del Éxodo³⁹. Ella aparece nuevamente reflejada en el comentario a los diversos pasajes del mismo (Ex 1,8-2,10; Ex 3,1-22; 32,1-34,35).

Este comentario no trata de desarrollar únicamente las particularidades de Dios en el libro del Éxodo. Por eso, el estudio de las unidades textuales destaca elementos variados y diversos: importancia de las acciones de las mujeres en los capítulos introductorios del relato; aspectos geográficos del paso del Mar Rojo (la autora, sin embargo, presenta también el sentido de la acción de Dios en relación con Egipto e Israel); significado del maná y de la murmuración de Israel en los episodios de Ex 15,22-18,27.

De Dios se señalan algunas características: cercanía con los pequeños, poder, presencia en medio de su pueblo, fidelidad permanente.

Sin embargo, este comentario no desarrolla de manera adecuada dichas particularidades divinas, ya que no tiene en cuenta el conjunto de la narración; tampoco señala algunos aspectos muy característicos del Dios del Éxodo: binomio cercanía - distancia; relación salvación – alianza; misericordia infinita.

E. ZENGER, *Das Buch Exodus*, GSL.AT 7, Düsseldorf 1978.

A pesar de no ser un comentario específicamente científico, *Das Buch Exodus* presenta de manera precisa y exacta la mayoría de los aspectos más característicos del relato del Éxodo.

³⁸Cfr. p.115.

³⁹“Das zweite Buch Mose hat es in ganz besonderer Weise mit Mose zu tun” (p.9).

La introducción del libro señala la centralidad de Dios en dicho relato⁴⁰. De Él se destacan: su solidaridad con el sufrimiento de Israel, su fidelidad a las promesas anunciadas, su capacidad salvífica y generadora de vida, su poder, su atención y protección hacia Israel, su generosidad, su misericordia.

No señala E. Zenger algunos aspectos importantes del Dios del Éxodo: el sentido de las revelaciones de Dios, con los aspectos de cercanía y separación que ellas presentan; el Señorío del Dios del Decálogo, que, además de ofrecer la vida a Israel, le pone condiciones. Este estudio no trata únicamente de destacar el protagonismo de Dios en la narración del Éxodo. Por eso, en ocasiones no desarrolla adecuadamente un pasaje concreto, sino que lo comenta en relación con otras referencias bíblicas (en Ex 3,7 no prima la acción salvífica de Dios, sino el sentido de la tierra y la comparación entre el Israel que sufre en Egipto y el siervo de Yahveh cantado por Isaías) o de otro tipo (en el episodio del becerro de fundición, junto a la misericordia y fidelidad divinas, pone muy de relieve la importancia de Aarón y del *background* histórico del episodio narrado). En otras, además, manifiesta con claridad la importancia de Israel en relación a Dios⁴¹.

2. TEOLOGÍAS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

O. J. BAAB, *The Theology of the Old Testament*, New York - Nashville (Tennessee) 1949.

No son abundantes las referencias al Dios del Éxodo en los capítulos que presentan las características de Dios en el Antiguo Testamento. Entre ellas destaca la mención de Ex 15, que presenta el poder de Dios y su capacidad salvífica.

Por otra parte, al desarrollar el tema del pecado, las referencias al tema en el libro del Éxodo no recogen los episodios fundamentales (Ex 32,1-34,35: secuencia pecado - perdón), sino

⁴⁰Cfr. p.20: "Nicht Israel ist das Thema dieser Geschichten, sondern Jahwe, der «Er ist da bei uns»".

⁴¹En referencia a Ex 17,1-7 E. Zenger afirma: "Die richtige Frage lautet nicht: «Ist Jahwe nun bei uns oder nicht?» Das ist, von Jahwe her gesehen, ein innerer Widerspruch - er ist ja der «er ist bei uns»! Die richtige Frage lautet: «Sind wir bei Jahwe oder nicht?»" (pp.179-180).

otros menos representativos (Ex 4,23: el Faraón se niega a dejar salir a Israel de Egipto; 16,28: Israel no quiere seguir a Dios).

P. BEAUCHAMP, *L'Un et l'autre Testament. Essai de lecture*, Paris 1976.

Una parte de este primer volumen del tratado teológico de P. Beauchamp, cuyo horizonte es la unidad de toda la Biblia⁴², está dedicada a presentar el tema de la ley (el Pentateuco). De ella se destacan estos dos aspectos: la nutrición en el desierto (Ex 15,22-18,27), que expresa la relación de la ley con la vida; la estrecha conexión entre la presencia continua de Dios en medio de su pueblo y la ley del Sinaí.

Además de estos dos elementos, hay otra referencia particular sobre el Dios del Éxodo: la calificación de la autorrevelación de Dios en el Éxodo como una revelación repentina.

Dichas menciones se realizan teniendo en cuenta el conjunto del Pentateuco; no, en cambio, desde el punto de vista de la acción de Dios en el relato del Éxodo.

P. BEAUCHAMP, *L'Un et l'autre Testament. Accomplir les Écritures*, Paris 1990.

La oposición entre el Faraón de Egipto y Dios es presentada en relación con la bendición de Dios prometida en el libro del Génesis. El autor hace también otras referencias al libro del Éxodo (despojo de los egipcios; episodio de Ex 4,24-26; plaga de los primogénitos; paso del Mar Rojo; el sábado), en las que tiene en cuenta diversos aspectos: las acciones de Dios, del Faraón, de Moisés, de Israel; algunos elementos simbólicos del relato; las relaciones entre los dos testamentos.

No es, pues, el Dios del Éxodo la base de este estudio teológico.

W. BRUEGGEMANN, *Old Testament Theology. Essays on Structure, Theme and Text*, ed. P.D. MILLER, Minneapolis 1992.

⁴²Cfr. p.12.

Según W. Brueggemann, un tema se repite en diversos pasajes del Éxodo: el compromiso de Dios por la liberación de Israel de la esclavitud egipcia. Así, en Ex 2,23-25 Dios se preocupa por el dolor de Israel, y promete una respuesta a dicho dolor. En Ex 14,1-31 Dios quiere cubrirse de gloria ante el Faraón; ello significa que Dios pretende establecer su soberanía liberadora, la cual reemplaza a la opresora del rey de Egipto. La prohibición de hacer imágenes de Dios (Ex 20,4-6) es interpretada en este mismo sentido: Dios no quiere permanecer representado en el cielo, al estilo de los dioses de Egipto y de Babilonia, los cuales obran la injusticia en la tierra. Dios es irrepresentable; por eso obra la justicia salvífica. Aparte de poner en relación los pasajes mencionados mediante el tema de la acción liberadora de Dios, y de hacer referencia al tema de la presencia de Dios en medio de Israel (Ex 33), el autor no menciona otros aspectos del Dios del Éxodo.

W. BRUEGGEMANN, *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis 1997.

El autor encuentra un rasgo divino común a diversos episodios del libro del Éxodo: el compromiso de Dios con Israel, a quien libera de la injusta opresión egipcia. Dicho rasgo está presente en el paso del Mar Rojo (a la vez que poderoso Dios es solidario), en la revelación del Sinaí (en este monte, Dios se revela como el que opta por el débil).

No menciona, sin embargo, dicha característica divina en otros pasajes del relato del Éxodo (Ex 1,1-22); ni tampoco la manera como dicho tema aparece, junto con otras características, en el final del libro del Éxodo (Ex 25,1-40,38).

En otros capítulos de su estudio, el autor matiza y completa dicho rasgo divino: la intervención de Dios en favor de Israel es menos directa y activa de lo que el propio Dios ha anunciado⁴³. Sin embargo, dicho matiz no aclara la posición del autor; más bien, crea confusión al lector de la obra.

W. Brueggemann menciona también el gran poder del Dios del Éxodo. Del resto de los rasgos divinos no hace ninguna referencia.

⁴³Cfr. p.364.

B.S. CHILDS, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*. Theological Reflection on the Christian Bible, London 1992.

En algo más de diez páginas el autor presenta las distintas tradiciones que dieron origen al relato del Éxodo: Éxodo, Sinaí, don de la ley, alianza, Israel pueblo de Dios. Afirma también la importancia fundamental que la entrega de la ley tiene en el relato del Éxodo.

Nada dice, en cambio, de las características de Dios que presenta la narración del Éxodo.

R.E. CLEMENTS, *Old Testament Theology. A Fresh Approach*, London 1978.

Dos son los aspectos del Dios del Éxodo señalados en este estudio: la cercanía y la distancia de Dios; su presencia en medio de Israel.

Sobre el primero de ellos, R.E. Clements afirma que Ex 18,18 y Ex 34,6-7 reflejan dichas características. Respecto a la presencia de Dios, indica que ella se manifiesta particularmente en el arca, en la tienda del encuentro, en la nube, y que puede experimentarse en el culto, en el santuario, en el acto de adoración.

S.J. DE VRIES, *The Achievements of Biblical Religion. A Prolegomenon to Old Testament Theology*, Lanham - London 1983.

Incompletas son las escasas referencias al Dios del Éxodo que se realizan en este estudio.

Sobre la revelación de Dios, se destaca que sucede en el desierto. Ello subraya que Dios se manifiesta de manera libre y soberana, y no en rituales o altares particulares.

La mención de la alianza (Ex 19,3-7) se realiza desde el lado de Israel, valorando más la respuesta de éste que la oferta que Dios le hace.

W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento I. Dios y pueblo*, Madrid 1975.

En el primer volumen de su obra, W. Eichrodt menciona solamente una característica de Dios, común a varios pasajes del Éxodo (Ex 3,7; 20,6; 34,6): la lealtad y el amor solícito de Dios hacia Israel, a quien perdona su pecado. Su desarrollo, sin embargo, es escaso.

W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento II*. Dios y mundo. Dios y hombre, Madrid 1975.

Dos aspectos importantes de Dios, transmitidos por el libro del Éxodo, son mencionados en esta obra: el propósito de Dios de entrar en comunión con el hombre (relación salida de Egipto - alianza en el Sinaí); la conexión entre el perdón de Dios y el pecado cometido por el transgresor (Dios, por medio del perdón que concede, no trata sólo de denunciar el mal cometido por el pecador, sino que lo acompaña en su existir). Sin embargo, el tratamiento de ambos no muestra todos los aspectos que dichos temas presentan en el relato del Éxodo: sobre la comunión de Dios con Israel se escriben solamente cinco líneas; el tema del perdón de Dios aparece iluminado, no tanto por Ex 34,5-7, sino por otros textos de la literatura profética.

D.E. GOWAN, *Theology in Exodus*. Biblical Theology in the Form of a Commentary, Louisville 1994.

El aspecto de la especial relación que Dios mantiene con Israel unifica, según el autor, el relato de Ex 6,1-34,35: Dios cumple su promesa de liberar a Israel de la esclavitud egipcia y de establecer con él una vinculación particular. Sin embargo, no recoge otros pasajes del Éxodo (Ex 1,1-22; 2,25-4,17; 35,1-40,38) en donde este tema presenta una importancia destacada.

Insuficientes son las referencias tanto al tema de la revelación de Dios (se ponen en relación Ex 3,1-22 y Ex 19,1-25 desde el punto de vista de la composición del texto y no desde la

automanifestación de Dios) como al de la manifestación del Dios rico en clemencia y perdón (EX 32,1-34,35)⁴⁴.

P. HEINISCH, *Theologie des Alten Testaments*, HSAT.E 1, Bonn 1940.

Dos son las referencias más desarrolladas en este estudio sobre el Dios del Éxodo: el tema del nombre de Dios (Ex 3; 6; 18); las indicaciones relativas a la autodonación de Dios en el episodio de la alianza del Sinaí⁴⁵.

Otros aspectos divinos aparecen breve y desigualmente mencionados. En el desarrollo que hace del tema de la revelación de Dios, P. Heinisch hace referencia a Ex 4,24-26; 19-20, pasajes en donde aparece dicho argumento. Sin embargo, no recoge los aspectos epifánicos de Dios en Ex 2,23-4,17; 32,1-34,35.

Tampoco concede un espacio adecuado al episodio del becerro de oro, cuando presenta sus reflexiones sobre la misericordia de Dios. Sobre la presencia y el poder del Dios del Éxodo apenas se hacen referencias.

P. HEINISCH, *Theology of the Old Testament*, ed. W. HEIDT, Collegeville 1950.

Este libro es una revisión, realizada por el propio autor, de su obra *Theologie des Alten Testaments* (1940). Por los asuntos bélicos sucedidos en la época en que vivió, P. Heinisch no pudo publicar dicha revisión. Sí permitió que el borrador de la misma fuera utilizado para publicarla en lengua inglesa.

Entre los textos bíblicos que fundamentan la presentación de los distintos aspectos de Dios en el Antiguo Testamento no se encuentran asiduamente los del libro del Éxodo. Cuando

⁴⁴Cfr. p.222-227, donde el autor insiste en subrayar la importancia de la intervención de Moisés en Ex 32,7-14: Dios cambia sus planes gracias a la insistente petición de Moisés. El autor defiende esta misma opinión en su artículo «Changing God's Mind», en: *Preaching Biblical Texts. Expositions by Jewish and Christian Scholars*, eds. F.C. HOLMGREN, H.E. SCHAALMAN, Grand Rapids, Michigan, 1995, 90-104, esp.93.

⁴⁵Cfr. p.141: "Aber das Verhältnis Gottes zu dem Volke sollte sich nicht nur auf die Erwählung Abrahams gründen, es sollte durch einen Vertrag, «Bund», festgelegt werden, der beiden Teilen Rechte gab und Pflichten auferlegte. Die Initiative ging von Gott aus".

éstos son mencionados, o bien aparecen citados junto a otros textos (tanto Ex 3; 19; 40,34, como múltiples textos bíblicos hacen referencia a la omnipresencia divina), o bien ocupan un lugar secundario (la exposición del tema de la misericordia divina está basada en textos de Oseas; Ex 32,1-34,35 es simplemente mencionado).

P.R. HOUSE, *Old Testament Theology*, Downers Grove 1998.

El autor afirma que el tema del monoteísmo, aunque recorre todo el libro del Éxodo⁴⁶, aparece más claramente destacado en diversos episodios: plagas, revelación en el Sinaí, preceptos del Decálogo.

De ello se sigue que ningún otro rasgo del Dios del Éxodo es tratado en este estudio sobre el Antiguo Testamento.

E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1968².

Desiguales son las referencias a los rasgos de Dios en el libro del Éxodo. Por un lado, presenta la relación entre la ley, la alianza y el acto redentor de Dios en Egipto, que expresan el lazo estrecho que une a Dios con Israel. Por otro, no hace alusión a Ex 32,1-34,35 cuando desarrolla el tema del pecado y de la redención (sí, en cambio, al pecado del Faraón).

Además, las referencias que se hacen a las características divinas no tienen en cuenta el conjunto del relato del Éxodo, sino sólo algunos episodios del mismo.

O. KAISER, *Der Gott des Alten Testaments*. *Theologie des Alten Testaments 1: Grundlegung*, UTB.W 1747, Göttingen 1993.

⁴⁶“Though Exodus offers several major themes and subthemes one idea dominates and makes all others possible, even necessary: there is only one God” (p.88).

La primera parte de la teología de O. Kaiser presenta una detallada reflexión sobre aspectos hermenéuticos, religiosos y de composición del AT, que fundamentan la realización de la teología del AT.

Las referencias al libro y al Dios del Éxodo son escasas. Sí se indica el poder de Yahveh que el relato de las plagas presenta.

Otros aspectos característicos del Éxodo son tratados desde diversos enfoques, sin centrar su atención en los rasgos de Dios en el relato final de dicho libro: importancia de la perícopa del Sinaí (Ex 18,1-Nm 10,10) para comprender las ideas teológicas deuteronomistas; trascendencia del tema de la construcción del santuario (Ex 25-31; 35-40) en la teología de P; papel fundamental de Moisés en los episodios de Ex 15,22-17,7⁴⁷; referencias a diversos aspectos de las leyes del Éxodo y del Pentateuco.

O. KAISER, *Der Gott des Alten Testaments. Wesen und Wirken. Theologie des Alten Testaments 2 (Jahwe, der Gott Israels, Schöpfer der Welt und des Menschen)*, UTB.W 2024, Göttingen 1998.

Dos son los rasgos del Dios del Éxodo más desarrollados en este estudio teológico: la gloria de Dios como expresión de su presencia; la cercanía y la distancia de Dios, reflejada en Ex 3,1-22; 19,1-25; 24,15-18 (no menciona, en cambio, Ex 32,1-34,35; 40,34-38). O. Kaiser presenta igualmente el tema del cumplimiento de las promesas anunciadas por Dios, y el de la alianza que Dios realiza con su pueblo. Estos dos últimos aspectos aparecen mencionados en relación con la fuente que los elaboró (J / P).

Este estudio dedica algunos apartados al tema del poder de Dios y de la creación divina; en ellos, sin embargo, no menciona las referencias que el libro del Éxodo presenta [sólo indica la relación quiástica entre la acción de Dios en Gn 1,1-2,4 (hablar durante 6 días - silencio del séptimo día) y en Ex 24,15-18 (seis días de silencio - Dios habla en el séptimo día)].

⁴⁷“In den vor der Ankunft Israels am Sinai eingeordneten Erzählungen von der Heilung der Quelle in Mara (Ex 15,22ff., vgl. V.24), der Speisung mit Wachteln und Manna (Ex 16, vgl. V.2f.) und dem Quellwunder in Massa und Meriba (Ex 17,1ff., vgl. V.2f.) hilft Jahwe seinem Volk auf Moses Fürbitte hin, ohne das Volk wegen seines Kleinglaubens zur Rechenschaft zu ziehen” (p.181).

Tampoco hace ninguna referencia a la relación alianza - ruptura de ella (pecado de Israel - misericordia de Dios), presentada por Ex 20,4-6 y, sobre todo, por Ex 32,1-34,35 (del primero de los dos pasajes citados resalta, en cambio, el aspecto de la prohibición de imágenes).

W.C. KAISER JR., *Toward an Old Testament Theology*, Grand Rapids, Michigan, 1978.

Dios es liberador y Dios es legislador. Estos dos son los aspectos que W.C. Kaiser Jr. menciona del Dios del Éxodo. No desarrolla ninguno más. Tampoco establece ninguna conexión entre las dos características apuntadas.

G. KITTEL, *Der Name über alle Namen I*. Biblische Theologie / AT, BTeS 2, Göttingen 1989.

En la primera parte de su obra, la autora destaca sobremanera el tema de la presencia / ausencia de Dios en medio de los hombres. Su amplio desarrollo, basado fundamentalmente en Ex 3,9-15, no refleja adecuadamente el sentido del binomio indicado en dicho texto⁴⁸. Además, no señala tampoco su presencia en otros pasajes del Éxodo.

Del Dios del Éxodo señala igualmente que es creador y salvador, y que su autodonación en el Sinaí es una oferta definitiva de comunión con Israel.

Otros aspectos divinos del relato del Éxodo no aparecen reflejados: su infinita misericordia, su inigualable poder.

G.A.F. KNIGHT, *A Christian Theology of the Old Testament*, London 1959.

⁴⁸Cfr. pp.34-35: "In seiner Offenbarung spricht der verborgene Gott seine *Nähe und Gegenwart* den von ihm angeredeten Menschen verheißend zu... Un doch bleibt dieser Gott, der sich ganz an Israel gebunden hat, zugleich auch ganz *frei und unverfügbar*... Um Gottes Nähe und Gegenwart so erfahren zu können, müssen die von ihm Erwählten allerdings zum *Aufbruch* bereit sein. Die Zusage: «Ich werde mit euch sein», kann nur dort erfahren werden, wo sich Menschen aus ihren Sicherungen und Bindungen lösen und bereit sind, der Stimme Gottes allein zu folgen"; (la letra cursiva es de la autora).

El autor pone de relieve la importancia del Éxodo: es el gran acto creativo de Dios, que precede a todos los actos de la creación. Además, revela la esencia salvífica y compasiva de Dios.

Del Dios del Éxodo señala este estudio su carácter inescrutable, su total alteridad (Ex 3,1-22; 19,1-25). No indica, en cambio, la relación entre este aspecto y la total donación de Dios, tan característica de los pasajes anteriormente citados.

La presentación de la misericordia infinita de Dios no responde al mensaje de la narración de Ex 34,5-7: el autor afirma que no debe valorarse en exceso dicha cualidad divina, pues Dios no sabría lo que es la cólera si el mundo que Él creó no fuese un mundo pecador⁴⁹.

L. KÖHLER, *Theologie des Alten Testaments*, NTG, Tübingen 1966⁴.

El carácter revelatorio del Decálogo es el aspecto del Dios del Éxodo más citado y desarrollado en este estudio teológico⁵⁰. Por medio del Decálogo, Dios se manifiesta como Señor de Israel, instruyéndolo e indicándole el camino por el que debe andar.

La cercanía de Dios con su pueblo es señalada en Ex 16 (el Señor oye) y en Ex 20,4-6 (el Señor se encoleriza). No, en cambio, en otros pasajes del Éxodo.

Escasas e incompletas son las referencias a pasajes importantes del libro del Éxodo. Así, al mencionar el tema de la alianza de Dios con su pueblo, el autor indica solamente que en Ex 19,1-25 Dios quiere manifestar abierta y totalmente a Israel el señorío de su acción y de su dominio.

Tampoco se hace referencia al episodio del becerro de fundición cuando se presenta el tema de la relación entre el pecado de Israel y el perdón que recibe de Dios.

Un apartado de esta teología está dedicado al estudio del significado de la afirmación *Dios es Señor y Rey*. Su contenido, según L. Köhler, es: Dios exige, Dios gobierna, Dios manda. Entre los múltiples textos bíblicos que reflejan dicha afirmación, Ex 9,27 es la única cita del libro del Éxodo.

⁴⁹Cfr. p.142.

⁵⁰“Die Größe und Gottgemäßheit des Dekalogs liegt von Augen; um so deutlicher ist es, daß hier nicht der Mensch sich ausspricht, sondern Gott sich offenbart” (cfr. p.93).

J.L. MCKENZIE, *A Theology of the Old Testament*, New York 1974.

No presenta de manera detallada el modo de ser del Dios del Éxodo. Sin embargo, sí menciona estos dos aspectos: las revelaciones de Dios, dirigidas particularmente a Moisés; la salida de Egipto como paradigma de los actos salvíficos de Dios en favor de Israel.

E.A. MARTENS, *God's Design. A Focus on Old Testament Theology*, Grand Rapids, Michigan, 1994².

El carácter salvífico del Dios que libera a Israel de la esclavitud egipcia es frecuentemente destacado por este estudio. Con él son puestos en relación otros aspectos del Dios del Éxodo: su poderío bélico; su autodonación por medio de una oferta de alianza. Además de esta característica divina, otra particularidad de Dios es igualmente indicada: lo que Dios anuncia por medio de su palabra se cumple.

La interpretación de alguna de las referencias anteriores (relación entre el Dios guerrero y los débiles)⁵¹ no refleja con exactitud el sentido del relato del Éxodo. Otros importantes rasgos del Dios del Éxodo no son mencionados en este estudio.

A. MATTIOLI, *Dio e l'uomo nella Bibbia d'Israele*. Teologia dell'Antico Testamento, Casale Monferrato 1981.

Los rasgos que más destaca del Dios del Éxodo son su poder y su soberanía. Aparecen particularmente en los capítulos que hacen referencia a la liberación de Israel de la esclavitud en Egipto y en los que reflejan el establecimiento de la alianza de Dios con Israel. No destaca, sin embargo, las posibles relaciones que en dichos episodios pueden establecerse, si se tienen en cuenta los temas mencionados.

⁵¹Cfr. p.48: "Yahweh as warrior enters into a relationship with weak, helpless people. The language of Yahweh as warrior is language of God's involvement".

Al referirse al pecado, no cita el importante pasaje de Ex 32,1-34,35, donde Dios revela su misericordia infinita.

H.D. PREUB, *Theologie des Alten Testaments I. JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln*, Stuttgart - Belin - Köln 1991.

El Dios que libera a su pueblo en Egipto es el que le impone una ley que debe cumplir. Esta peculiaridad de Dios, subrayada en Ex 20,2, es frecuentemente repetida en este estudio teológico. Pero dicha afirmación no va acompañada del desarrollo explicativo que merece. Otros pasajes importantes del libro del Éxodo (Ex 32,1-34,35) son tratados por H.D. Preuß no desde el sentido de la acción emprendida por Dios, sino desde el lado de Israel. Todo ello hace que las referencias al Dios del Éxodo sean escasas y esporádicas⁵².

O. PROCKSCH, *Theologie des Alten Testaments*, Gütersloh 1950.

Continuas son en este estudio las indicaciones sobre las fuentes de las que provienen los diversos pasajes que se analizan. Ello hace que las elaboraciones teológicas queden en ocasiones subordinadas al protagonismo de dichas menciones. Así, al presentar la grandeza de Dios que manifiestan las tres revelaciones del relato del Éxodo, el autor subraya más su mayor o menor antigüedad que el sentido que ellas poseen.

Repetidas son las ocasiones en que O. Procksch menciona el pasaje de la revelación de Dios en el Sinaí, que pone de relieve la autoentrega divina (Dios no es testigo de la alianza, sino que es un contrayente), y la cercanía y la vinculación de Dios con Israel. Sin embargo, no indica la relación que señala el relato del Éxodo entre Ex 19,1-24,11 y la liberación de Dios de la esclavitud en Egipto.

⁵²Se ha publicado la traducción española del libro mencionado. Su título es: *Teología del Antiguo Testamento I. Yahvé elige y obliga*, Bilbao 1999. En la realización de este trabajo se utilizó, sin embargo, el original alemán.

El autor dedica un apartado a presentar el sentido de los signos y prodigios de Dios. No hace, sin embargo, ninguna mención del episodio de las plagas de Egipto.

Insuficiente es también el tratamiento del episodio del becerro de fundición. La unidad Ex 32,1-34,35 es citada de manera puntual; no se indican, en cambio, las características que ella presenta en relación con el binomio *pecado de Israel - perdón de Dios*.

Nada se señala sobre aspectos tan peculiares de Dios como su presencia salvífica en medio de Israel o su lucha continua contra el Faraón de Egipto.

G. von RAD, *Teología del Antiguo Testamento I*, BEBi 11, Salamanca 1982.

Aparte de mencionar la importancia las tradiciones de la alianza patriarcal y de la alianza en el Sinaí (ambas, según el autor, recogidas por J), este estudio teológico insiste en subrayar la relación alianza - preceptos del Decálogo, que expresa el señorío de Dios sobre Israel.

Éste es el rasgo del Dios del Éxodo que presenta la obra de G. von Rad de manera más detallada. De los otros, apenas se hacen referencias. Cuando se mencionan, no se resaltan con precisión los elementos que ofrece la narración del Éxodo (sobre Ex 32 afirma que entre Yahveh e Israel se ha llegado a una ruptura tal, que impide que Dios pueda guiar con cercanía a Israel, pues, si lo hiciera, lo destruiría)⁵³.

H.H. ROWLEY, *The Faith of Israel. Aspects of Old Testament Thought*, London 1956.

Las referencias al Dios del Éxodo se concentran de modo particular en el aspecto salvífico y liberador. Su desarrollo es, sin embargo, escaso e incompleto, ya que el autor se extiende en subrayar la importancia de la acción, el trabajo, y la personalidad de Moisés.

Breves menciones a la relación distancia y cercanía de Dios y al tema de la alianza completan la presentación de algunas características del Dios del Éxodo.

⁵³Cfr. p.357.

W.H. SCHMIDT, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte*, NStB 6, Neukirchen - Vluyn 1982⁴.

Del Dios del Éxodo se subraya en este estudio que es distinto del Dios de los patriarcas (es guerrero; está unido a un lugar, la montaña), y que entra en contacto con su pueblo por medio de la alianza, después de haberlo liberado de la esclavitud egipcia.

No se hacen referencias a otras características de dicho Dios.

J. SCHREINER, *Theologie des Alten Testaments*, NEB.EAT 1, Würzburg 1995.

Dios es el único salvador del Israel sometido en Egipto⁵⁴. Son diversas las ocasiones en que J. Schreiner señala esta particularidad del Dios del Éxodo. El hecho de que Dios se vincule especialmente con Israel, liberándolo de la opresión del Faraón, indica, según este estudio, que la distancia existente entre Dios y el hombre ha quedado totalmente superada.

De Dios se mencionan también estos rasgos: su poder, su generosa entrega para entrar en alianza con su pueblo. Se afirma igualmente que Dios es exigente con Israel y con Egipto, a quienes pide que lo escuchen. El autor relaciona el tema de la exigencia con el de la liberación de Israel del poder de Egipto: Dios exige porque quiere sacar a Israel del país que lo oprime. Por eso, el tema aparece indicado en diversos pasajes de Ex 1,1-15,21; no señala, en cambio, el sentido de las exigencias que Israel recibe en el monte Sinaí.

Diversos aspectos característicos del Dios del Éxodo no son reflejados por este estudio: la relación presencia / distancia de Dios en medio de Israel; la manifestación de Dios como creador y salvador (el estudio dedica un largo apartado a señalar la conexión entre ambos aspectos; sin embargo, no hace ninguna referencia al libro del Éxodo); la denuncia divina del pecado de Israel y su contemporánea misericordia.

Por otra parte, el tratamiento de algunos pasajes relevantes del relato del Éxodo se realiza en función de criterios diferentes a los adoptados por nuestro estudio. Así, al mencionar la

⁵⁴“Doch er (Mose) wird nirgends Retter genannt, und es wird nicht berichtet, daß er Israel gerettet habe... Mose führte das Volk aus Ägypten heraus, aber Jahwe ist es, der gegen den Pharao kämpft und Israel rettet” (p.90).

presencia de Dios en Ex 19,1-40,38, el autor explica dicho motivo teniendo en cuenta el objetivo que persigue P, la fuente que lo desarrolla: P quiere subrayar la presencia de Dios en medio de Israel también en el momento en que éste tiene que atravesar el largo camino del desierto.

P. van IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament I*, BT.B 2, Tournai 1954.

Frecuente es la mención en esta obra del poder de Dios. Ella está basada, entre otras referencias, en Ex 6,6; 7,3.12.22; 8,3; 14,21.31; 15,1.3.6.

El tratamiento de otras características del Dios del Éxodo es incompleto. Así, al referirse a la revelación de Dios en Ex 3,1-6, no desarrolla de manera conjunta la santidad de Dios (Dios distante) y su donación (cercanía de Dios). Del mismo modo, al tratar el tema de la alianza, cuyas características sí describe, no tiene en cuenta Ex 20,2 y siguientes, que indican la relación entre el Dios liberador de Israel y el Dios que se entrega en alianza a su pueblo.

P. van IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament II*, BT.B 4, Tournai 1956.

Muy escasas son las referencias al Dios que revela el libro del Éxodo. Además de no frecuentes, éstas son secundarias. Así, al presentar el Decálogo insiste en que éste es el conjunto de obligaciones del hombre respecto a Dios y a su prójimo; al exponer el pecado, subraya el rechazo de Dios por parte del hombre, sin mencionar las características que Dios revela en las situaciones de pecado.

Th.C. VRIEZEN, *An Outline of Old Testament Theology*, Oxford 1970².

Las revelaciones de Dios en el Éxodo y la alianza que Dios establece con Israel son las menciones sobre el Dios del Éxodo que este estudio realiza. Ambas se limitan a presentar brevemente las características que adquieren en algunos pasajes del libro; no subrayan, sin embargo, su sentido en el conjunto del mismo.

Insuficientes son, por otro lado, las explicaciones de los términos de Ex 34,6, ya que el autor, aunque define adecuadamente su significado, no presenta su relación con el resto del libro del Éxodo.

C. WESTERMANN, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, GAT 6, Göttingen 1978.

El protagonismo de Dios en el Éxodo no es el criterio utilizado en la presentación de la estructura de dicho libro (Ex 1-11: aflicción; Ex 12-14: salvación; Ex 15: alabanza de los salvados Ex 16-18: protección por el desierto; Ex 19-34: perícopa sinaítica; Ex 35-40: ley sacerdotal).

El estudio subraya repetidamente la acción salvífica que Dios realiza en favor de Israel. Unas veces, destacando el modo como dicho aspecto aparece en Ex 1,1-15,21; otras, indicando el modo como éste está presente en otros libros bíblicos.

Aunque el autor señala la relación entre el Dios liberador de Egipto y el Dios que se revela en el Sinaí, su desarrollo es escaso.

Al presentar el capítulo del pecado de Israel y de la misericordia divina, no se hace ninguna cita del episodio del becerro de fundición.

W. ZIMMERLI, *Manual de Teología del Antiguo Testamento*, AcChr 11, Madrid 1980.

El autor repite con frecuencia que la cercanía de Dios con Israel, al que libera de la opresión egipcia, y su presencia en medio de él, son los rasgos más característicos del Dios que se manifiesta en diversos pasajes del Éxodo (Ex 1,1-15,21; 20,1-17). Ambos temas ponen en relación los pasajes mencionados.

Este estudio no señala el modo como dichas características aparecen en otros episodios del Éxodo. Por eso, el tratamiento del tema de los rasgos de Dios en el libro del Éxodo se realiza de manera intermitente e incompleta.

3. TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

C. BRAVO GALLARDO, «Del tema del Éxodo al seguimiento de Jesús», en: *Cambio social y pensamiento cristiano en América latina*, eds. J. COMBLIN, J.I. GONZÁLEZ FAUS, J. SOBRINO, Madrid 1993, 79-100.

Las páginas indicadas señalan un rasgo característico del Dios del Éxodo: su protección a Israel, un pueblo libre y con capacidad de decisión.

El estudio presenta además el tema del sufrimiento de Israel, vejado por el rey de Egipto; no hace ninguna mención de las dificultades que también padece Dios, a quien el Faraón quiere someter.

No se destacan más particularidades del Dios del Éxodo.

R. BURNS, «El libro del Éxodo», *Conc(E)* 209 (1987) 17-30.

La afirmación principal de este artículo es que entre el acontecimiento del paso del Mar Rojo y el del Sinaí hay una estrecha relación: Dios desbarata el orden establecido por el Faraón y señala otro nuevo basado en la libertad⁵⁵.

Las referencias a los dos primeros capítulos del Éxodo no reproducen con exactitud el mensaje del relato: el autor afirma que el pueblo y las parteras se oponen a las medidas opresoras del Faraón de Egipto, y que Dios lo hace en Ex 2,23-25, algo que es inexacto, pues Dios manifiesta ya dicha oposición en Ex 1,1-22.

De los demás aspectos del Dios del Éxodo no se hace ninguna referencia.

J.S. CROATTO, *Liberación y libertad*. Pautas hermenéuticas, Lima 1978².

Este ensayo hermenéutico, cuya intención principal es la aportación de elementos epistemológicos a la teología de la liberación⁵⁶, subraya de manera muy particular el mensaje

⁵⁵Cfr. p.17: “El núcleo del libro del Éxodo es el testimonio teológico de la solidaridad de Dios con un pueblo oprimido: un vínculo divino-humano que sustituye la opresión por la alianza y sella la solidaridad del Dios liberador con un pueblo liberado que camina hacia el futuro”.

⁵⁶Cfr. p.1.

de liberación del libro del Éxodo. Según J.S. Croatto, la característica fundamental de dicho libro es la salvación que Dios otorga a los israelitas, oprimidos en Egipto, que conduce a una vida en libertad.

Otras particularidades divinas, desarrolladas en el libro del Éxodo, no son recogidas por este ensayo: relación liberación de Egipto - alianza; vinculación pecado de Israel - perdón de Dios; presencia de Dios en medio de su pueblo.

E. DUSSEL, «El paradigma del Éxodo en la Teología de la Liberación», *Conc(E)* 209 (1987) 99-114.

Este artículo apenas hace referencia al modo de ser de Dios en el relato de dicho libro, ya que considera el acontecimiento liberador de la salida de Egipto desde el lado de Israel, y no desde el de Dios⁵⁷.

R. de SIVATTE, *Dios camina con los pobres*. Introducción al Antiguo y Nuevo Testamento, CTLa 22, San Salvador 1997.

En las páginas que reflexionan sobre el libro del Éxodo el autor menciona una única característica de Dios: su poder salvífico de Dios, por medio del cual trata de liberar a Israel de la opresión egipcia.

4. CONCLUSIÓN

Al finalizar esta presentación es necesario hacer las siguientes observaciones.

La primera es: algunos de los estudios considerados apenas tratan el tema de nuestro trabajo. Ésta es la segunda: muchas de las obras mencionadas, especialmente los estudios y comentarios del libro del Éxodo, presentan los aspectos más característicos del Dios del

⁵⁷«El paradigma del Éxodo tiene un sujeto: los hijos de Israel, el pueblo de los oprimidos liberándose de la esclavitud de la explotación, del pecado, en alianza con su Dios” (p.103).

Éxodo: está en medio de su pueblo, y lo libera de las situaciones de muerte; es poderoso. Alguna de ellas (J. SCHARBERT, *Exodus*) hace incluso referencia al binomio Dios cercano / Dios distante, importante para comprender los rasgos que configuran al personaje que estudiamos.

Se nota sin embargo, ésta es la tercera observación, que los aspectos señalados aparecen estudiados en pasajes muy concretos. Los autores citados no reflexionan sobre el sentido del poder de Dios o de su presencia en medio de Israel en el relato del Éxodo. No es lo mismo afirmar que Dios es poderoso porque destruye a Egipto que considerar el enriquecimiento progresivo de dicha particularidad divina en la sucesión de los acontecimientos narrados en el Éxodo (el Dios que aniquila al enemigo de Israel es también poderoso con éste: le impone leyes y preceptos para que viva; hace posible que dicha oferta salvífica dure siempre, incluso cuando Israel quiere rechazarla).

Cuarta observación: como hacen algunos autores (G.H. DAVIES, *Exodus*), no basta con señalar las conexiones existentes entre diversos episodios del libro del Éxodo; hay que indicar también que alguna de esas relaciones dan una coherencia global al mismo. Piénsese en las tres revelaciones divinas (Ex 2,23-4,17; 19,1-24,11; 32,1-34,35) que desvelan la cercanía y la distancia de Dios respecto a su pueblo⁵⁸.

Por todo ello, parece oportuno y conveniente llevar a cabo el estudio que presentamos a continuación, que puede posibilitar una mejor comprensión del personaje principal del libro del Éxodo.

⁵⁸Ex 40,34-38, final del relato del Éxodo, presenta también dicha característica. Sobre este tema, véanse pp.429-436.

CAPÍTULO II: DIOS EN EL LIBRO DEL ÉXODO

1. INTRODUCCIÓN

La vinculación personal y definitiva de Dios con Israel (soberanía de Yahveh) es el criterio determinante para establecer las unidades textuales que se proponen a continuación. No es la *fórmula de itinerario*⁵⁹ la que da cohesión al libro del Éxodo; tampoco lo es el personaje Moisés. Todos los acontecimientos narrados en el Éxodo y todos los personajes que en ellos intervienen están estrechamente vinculados por la secuencia *¿es Dios el soberano de Israel?*⁶⁰ - *Dios es el soberano de Israel porque habita definitivamente en medio de él*⁶¹, que atraviesa de comienzo a fin el citado libro.

2. ÉXODO 1,1-15,21: DIOS LIBERA A ISRAEL DE LA OPRESIÓN EGIPCIA

Varios elementos textuales fundamentan y encuadran esta primera gran unidad (Ex 1,1-15,21).

El primero de ellos es la acción relatada en todos estos capítulos: la decidida intervención divina, que busca la liberación de Israel de la esclavitud de Egipto. La actuación de Dios en favor de Israel hace que éste pase de una situación de infelicidad (señorío del Faraón y

⁵⁹Cfr. G.W. COATS, «The Wilderness Itinerary», *CBQ* 34 (1972) 135-152, esp.135-136: “The basic pattern in an itinerary formula builds on two principal structural elements, although several variations can appear. The first, element *a*, notes departure from one location, and the second, element *b*, narrates arrival at a new location”. Dicha fórmula está presente tanto en el libro del Éxodo (Ex 12,37.40-42; 13,20; 14,2; 15,22; 16,1; 17,1; 19,2) como en el de los Números (Nm 10,11-13; 12,16; 20,1.22; 21,4.10-11; 22,1). Sobre la fórmula de itinerario, véase también P. WEIMAR, *Die Meerwundererzählung. Eine redaktionskritische Analyse von Ex 13,17-14,31, ÄAT 9*, Wiesbaden 1985, 12.

Teniendo en cuenta la afirmación realizada precedentemente (“el hecho de que el libro del Éxodo forme parte de una unidad mayor dotada de cohesión interna, el Pentateuco, hace que sea necesario encontrar los rasgos textuales característicos del Éxodo, distintos de otros más propios de los restantes libros que forman el Pentateuco”; cfr. p.14), es pertinente concluir que la fórmula de itinerario no es el criterio determinante para establecer la estructura literaria del Éxodo.

⁶⁰La pregunta planteada hace referencia al dilema presente en los primeros 15 capítulos del Éxodo (Ex 1,1-15,21): ¿quién es el soberano de Israel, Dios o el Faraón?

⁶¹Dicha afirmación resume la conclusión del relato del Éxodo (Ex 40,34-38).

esclavitud en Egipto) a una situación de liberación y felicidad (soberanía de Dios, que le hace atravesar el Mar Rojo)⁶².

Los personajes principales que intervienen en el relato de Ex 1,1-15,21 son el segundo elemento que confiere unidad a dichos capítulos. El comienzo del libro del Éxodo, concretamente sus dos primeros capítulos, presenta a los cuatro personajes que actúan en Ex 1,1-15,21: Israel, Faraón y los egipcios, Dios, Moisés. El relato del paso del Mar Rojo es la última ocasión en que dichos protagonistas son sujetos de acciones. A partir de Ex 14,28.30 (trágica muerte de los egipcios), y, más concretamente, a partir de Ex 15,1-21, desaparece definitivamente uno de ellos: el Faraón y todo su pueblo.

Ex 15,1-21 es un himno que subraya el protagonismo del Dios que ha eliminado definitivamente a Egipto. En él se hacen referencias tanto a los egipcios (aparecen bien como sujetos de acciones, Ex 15,5.9.19, bien como destinatarios de actuaciones divinas, Ex 15,4.6-7.12.19.21) como a Moisés y a Israel, que entonan el canto a Dios. Sin embargo, todas las referencias que el relato del Éxodo hace de Egipto o de los egipcios a partir de Ex 15,22 ponen de relieve su papel subordinado y pasivo⁶³.

El tercero es la relación de oposición que establecen los siguientes textos:

⁶²“The Exodus meant a change of master, from the rule of Pharaoh and the Egyptians to the rule of YHWH” (cfr. J. JOOSTEN, *People and Land in the Holiness Code. An Exegetical Study of the Ideational Framework of the Law in Leviticus 17-26*, VT.S 67, Leiden - New York - Köln 1996, 97).

⁶³Las referencias pueden agruparse de esta manera:

- los egipcios son los destinatarios de la acción poderosa de Dios (Ex 15,26; 18,8; 19,4);
- Egipto o los egipcios son mencionados en referencia a la salida de Israel del país del Nilo, cuyo responsable y ejecutor es Dios (Ex 16,1.6.32; 18,1.8-10; 19,1; 20,2; 23,15; 29,46; 32,1.7.11.23; 33,1; 34,18). Ex 32,4.8, por su parte, presentan una idea contraria a ésta, pues son los ídolos los que han liberado a Israel de Egipto;
- Egipto como lugar añorado por Israel (Ex 16,3; 17,3);
- Israel es extranjero en Egipto (Ex 22,20; 23,9).

Sólo en Ex 32,12 son los egipcios el sujeto de una frase. Ésta es utilizada por Moisés para convencer a Dios de que se arrepienta del mal que quiere enviar a Israel.

La conclusión a la que conducen los datos anteriores es que la importancia que Egipto tiene en Ex 1,1-15,21 se termina precisamente al final de la unidad indicada. A partir de Ex 15,22 el papel de Egipto en el relato del Éxodo es totalmente irrelevante.

Los egipcios esclavizaron opresivamente a los israelitas

(Ex 1,13)

Así salvó Yahveh, en aquel día, a Israel del poder de Egipto e Israel contempló a los egipcios muertos sobre la orilla del mar

(Ex 14,30)

Es Yahveh mi fuerza y mi potencia, ha sido para mí la salvación

(Ex 15,2a)

Semánticamente hablando, la antítesis entre las raíces ^ʿābad // yāša pone de relieve el claro contraste existente entre el comienzo de la unidad señalada y el final de la misma. El inicio subraya la acción opresora llevada a cabo por Egipto. La conclusión, en cambio, resalta la acción benéfica de Dios en favor de Israel, expresada bien por la actuación de Dios (Ex 14,30), bien por el reconocimiento que Israel hace de dicha actuación (Ex 15,2).

Del mismo modo, la oposición indicada está también expresada por otros textos del comienzo y del final de Ex 1,1-15,21:

Ea, obremos sagazmente con él para que no se multiplique, y suceda que nos sobrevenga una guerra y se sume también él a nuestros enemigos, pelee con nosotros y se alce con el país.

(Ex 1,10)

Por lo que los egipcios dijeron: «¡Huyamos de delante de Israel, pues Yahveh pelea por ellos contra los egipcios!».

Los israelitas, en cambio, caminaron a pie enjuto por medio del mar, mientras las aguas formaban un muro a su diestra y su izquierda.

(Ex 14,25b.29)

Es Yahveh un luchador.

Guiaste con tu gracia a este pueblo que redimieras

(Ex 15,3a.13a)

Según Ex 1,10, dos son las situaciones que pretende evitar el Faraón a toda costa: la lucha de Israel contra Egipto (lāḥam) ; la salida del pueblo de Israel del país del Nilo (‘ālah)⁶⁴.

Tanto los propios egipcios (Ex 14,25) como los israelitas (Ex 15,3a) reconocen que es precisamente Dios el que lucha con Israel contra Egipto.

Con respecto al tema de la salida de Israel de Egipto Ex 14,29 señala que el pueblo de Israel ha abandonado definitivamente Egipto. La mención de Ex 15,13a (verbo gā’al) subraya igualmente dicha partida⁶⁵.

El motivo característico que da unidad a Ex 1,1-15,21 es la contrastada oposición entre Dios y el Faraón, *la lucha de poder* que ambos mantienen por convertirse en el soberano de Israel⁶⁶.

Según Ex 1,1-15,21, Dios constituye a Israel como sujeto de derecho, con capacidad para vivir y actuar en libertad. Dios se pone libremente del lado de Israel, a quien, tal como aparece reiteradamente en Ex 1,1-15,21, considera su propiedad⁶⁷.

⁶⁴ wḏ‘ālā min hā’āreš se refiere a la salida de la tierra de Egipto. Esta consideración se apoya en el uso del verbo ‘ālā en infinidad de pasajes bíblicos: Gn 13,1; 44,24.33.34; 45,25; 50,24; Ex 3,8; 12,38; 13,8; Nm 32,11; Jue 11,13.16; 19,30. En todos ellos, el sentido es el mismo que el propuesto en Ex 1,10. Diversos autores presentan, sin embargo, posiciones diferentes a la mencionada: G.F. DAVIES, *Israel in Egypt*. Reading Exodus 1-2, JSOT.S 135, Sheffield 1992, 40-41; A. LACOCQUE, *Le Devenir de Dieu*. Commentaire biblique, Paris 1967, 36; M. LAMBERT, «Notes exégétiques III: Exode I, 10 et Osée II, 2», *REJ* 39 (1899) 300.

⁶⁵Sobre el sentido del verbo gā’al, ténganse en cuenta la siguiente explicación que, en su análisis de Ex 6,6, hace B. JACOB: “Es ist ein spezielles Wort für das Eintreten zugunsten eines Verwandten oder zugunsten seines Eigentums, die fremder Gewalt und Herrschaft verfallen waren und aus ihr zu lösen sind, so Rut 2,20; 3,9 ff.; 4,1-8.14; Lev 25,25 ff. Der rächende Verwandte eines Erschlagenen ist sein gō’el hādām Für die Erlösung Israels durch Gott wird es nur hier und 15,13 gebraucht...” (cfr. *Das Buch Exodus*, 154-155).

A la luz de esta explicación, es posible concluir que el verbo gā’al (Ex 15,13a) pone de relieve lo que la narración de Ex 1,1-15,21, y particularmente Ex 6,1-14,31, desarrolla: Dios interviene en favor de Israel para que éste salga de Egipto. Dios es, pues, el que ha redimido a Israel de la servidumbre egipcia, el que lo ha apartado definitivamente de ella.

⁶⁶Cfr. M. GREENBERG, *Understanding Exodus*, 164-167,169-170; D.M. GUNN, «The “Hardening of Pharaoh’s Heart”: Plot, Character and Theology in Exodus 1-14», en: *Art and Meaning: Rethoric in Biblical Literature*, eds. D.J.A. CLINES, D.M. GUNN, A.J. HAUSER, JSOT.S 19, Sheffield 1982, 72-96, esp.80-81; C. ISBELL, «Exodus 1-2 in the Context of Exodus 1-14: Story Lines and Key Words», en: *Art and Meaning: Rethoric in Biblical Literature*, 37-61, esp.50.

⁶⁷Cfr. la repetición de ‘ammî (Ex 3,7.10; 5,1; 7,4.16.26; 8,16-19; 9,1.13; 10,3-4; 12,31), utilizada por Dios para referirse a Israel. Téngase también en cuenta el uso del verbo qānah en Ex 15,16b. Sobre el sentido de dicho verbo, cfr.n.490, p.299.

Estas dos afirmaciones sobre la actuación divina resumen el núcleo de los primeros quince capítulos (Ex 1,1-15,21) del libro del Éxodo:

Por lo que los egipcios dijeron: «¡Huyamos de delante de Israel, pues Yahveh pelea por ellos contra los egipcios!».

(Ex 14,25)

Vio, pues, Israel el gran poderío que Yahveh había ejercitado contra los egipcios, y el pueblo temió a Yahveh y creyó en Yahveh y en Moisés, su siervo.

(Ex 14,31)

Vencedor del Faraón y Señor de Israel son, pues, los calificativos que definen a Dios en Ex 1,1-15,21.

Si se tiene en cuenta la relación de Dios con Moisés, con Aarón y con los israelitas, son varias las ocasiones en que tanto estos últimos como los enviados de Dios obedecen las órdenes establecidas por Dios (Ex 7,6.10.20; 12,28.50). El hecho de que, a lo largo de los capítulos que preceden al decisivo episodio del paso del Mar Rojo, Moisés, Aarón y los hijos de Israel realicen lo mandado por Dios pone particularmente de relieve su absoluta soberanía sobre todos ellos.

Si se tiene en consideración la relación entre Dios y el Faraón, se puede destacar el contraste existente entre ambos. La palabra anunciada por Dios tanto respecto al plan salvífico en favor de Israel (Ex 3,7-10.17; 6,6-8) como respecto al reconocimiento de Dios por parte de Egipto (Ex 7,5) se cumple⁶⁸. En cambio, la palabra del Faraón de Egipto, relativa tanto al intento de eliminar a Israel (Ex 1,10) como a la negativa a aceptar la soberanía de Dios sobre Israel (Ex 5,2) no llega a feliz cumplimiento. El Faraón no es, pues, el soberano de Israel.

Ahora bien, el relato del Éxodo destaca desde el comienzo que el Faraón de Egipto trata de ser el soberano de Israel. Ello aparece formulado de dos maneras:

⁶⁸Sobre este tema, cfr. pp.277-283.

- ◆ en primer lugar, las constantes referencias en Ex 1,1-15,21 a la servidumbre, a la opresión y a la violencia, medios con los que el Faraón quiere dominar a Israel (Ex 1,11-22; 2,23; 3,7-9.16-17; 5,6-9.15-16.21-23; 6,6-9; 14,5.11-12);
- ◆ en segundo lugar, la negativa del Faraón a reconocer el poder de Dios, que es el soberano de Israel (Ex 5,2).

El Faraón, que quiere convertirse en el soberano de Israel, es enormemente poderoso. Varios son los episodios que resaltan esta afirmación:

- ◆ el final del capítulo primero (Ex 1,22), que señala que el Faraón, defensor de la destrucción de Israel, es más fuerte que el Dios de la vida y de las promesas. Al fin y al cabo, Ex 1,1-22 concluye con la palabra aniquilante del Faraón, que ordena la destrucción de los israelitas⁶⁹;
- ◆ Ex 5,1-23, que presenta el triunfo estrepitoso del Faraón sobre Moisés y Aarón, representantes de Dios, que le piden la liberación inmediata de los israelitas de la servidumbre de Egipto. La consecuencia de dicha victoria del Faraón es que las cargas que padecen los israelitas aumentan considerablemente⁷⁰;
- ◆ el relato de las plagas (Ex 7,8-10,29), que subraya la negativa del Faraón a reconocer el poder de Dios. Dicha negativa se traduce en la oposición del Faraón a dejar salir a Israel de Egipto;
- ◆ la primera parte del relato del paso del Mar Rojo (Ex 14,1-14)⁷¹. Después de la salida de Israel de Egipto (Ex 12,29-42), el Faraón insiste en alterar el itinerario de Israel, intentando que éste regrese a Egipto, a la vida servil, sometida y oprimida.

⁶⁹Véase el tratamiento de este tema en pp.145-146,156-158.

⁷⁰Sobre este pasaje, cfr. pp.80-81.

⁷¹Téngase particularmente en cuenta Ex 14,5:

Se le anunció al rey de Egipto que el pueblo había huido, y, mudándose el corazón de Faraón y sus servidores respecto al pueblo, dijeron: «¿Qué hemos hecho, que hemos dejado partir a Israel de nuestro servicio?»

La mención a la servidumbre de Israel en Egipto (raíz *ʿabad*) resume el modo de ser de Egipto y de su Faraón en Ex 1,1-15,21: opresor, destructor. Sobre dicha raíz: p.142.

Junto a esta fortaleza, el relato del Éxodo destaca igualmente la debilidad del Faraón, caracterizada por la frecuente desobediencia de sus súbditos egipcios.

Así, tres son los encargos comisionados por el Faraón a alguno de sus siervos. Con ellos trata bien de aumentar la opresión sobre Israel, bien de provocar su aniquilación (Ex 1,16.22; 5,6). En dos ocasiones (orden a las parteras⁷², mandato a todo el pueblo⁷³) no se realiza lo mandado por el Faraón.

Esta gran unidad (Ex 1,1-15,21) puede dividirse de esta manera⁷⁴:

- ◆ Ex 1,1-2,22. En esta primera parte, el relato del Éxodo refleja la nueva situación que vive Israel. Al mismo tiempo, presenta a los protagonistas principales del libro del Éxodo;
- ◆ Ex 2,23-5,23. La respuesta de Dios ante la opresión de Egipto sobre Israel y el fracaso de dicha respuesta son los temas que estructuran esta subunidad;

⁷²Sobre el sentido de la respuesta de las parteras a la orden de Faraón en Ex 1,15-21, cfr. pp.149-151.

⁷³Es interesante detenerse en el modo como Ex 2,1-10 refleja el fracaso del Faraón. Dicho pasaje es la respuesta al mandato ordenado por Faraón en Ex 1,22. En Ex 2,1-10 la solución adoptada por varias mujeres (madre y hermana de Moisés, hija del Faraón, que, curiosamente, se compadece de Moisés), subraya su desobediencia al Faraón.

Ahora bien, si importante es el papel de las mujeres que se oponen al Faraón, importante es asimismo el desarrollo de la narración, ya que ésta sitúa en un lugar central y prioritario al *niño Moisés* y no, en cambio, al poderoso Faraón, el que da órdenes y tiene poder. La lectura de Ex 2,1-10 pone de relieve que, mientras que el autor bíblico describe con pocas palabras acontecimientos sucedidos en un periodo superior a un año (Ex 2,2), la descripción detallada de la elaboración de la cesta y de la colocación dentro de ella del recién nacido hacen que el lector centre su atención en la suerte futura del pequeño Moisés, en su próxima liberación. Ello, unido a algunas omisiones importantes (¿cómo y cuándo explicó la princesa de Egipto al Faraón la acción que ella realizó?; ¿qué condiciones se dieron para que la madre de Moisés pudiera alimentar y cuidar apropiadamente a su hijo?), resalta el importante papel que desempeña Moisés. Una información más detallada de estos aspectos puede verse en: J.S. ACKERMAN, «The Literary Context of the Moses Birth Story (Exodus 1-2)», en: *Literary Interpretations of Biblical Narratives*, eds. K. R.R. GROS LOUIS, J. S. ACKERMAN, T.S. WARSHAW, Nashville 1974, 74-119, esp.94; M. GREENBERG, *Understanding Exodus*, 38-39.

⁷⁴Éstas son propuestas de división diversas de la expuesta: B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 1-253; M.S. SMITH (with contributions by E.M. Bloch-Smith), *The Pilgrimage Pattern in Exodus*, JSOT.S 239, Sheffield 1997, 195; E. ZENGER, *Israel am Sinai. Analysen und Interpretationen zu Exodus 17-34*, Altenberge 1985², 26-28,32-42.

- ◆ Ex 6,1-15,21. Estos capítulos presentan los diversos episodios que conducen a la solución definitiva que Dios da al problema planteado en Ex 1,8-22 (opresión de Israel por parte de Egipto). Incluyen Ex 15,1-21, canto de Israel a la victoria de Dios sobre su enemigo, Egipto.

2.1. INTRODUCCIÓN AL LIBRO DEL ÉXODO: Ex 1,1-2,22

Dos son los elementos fundamentales que aparecen siempre al comienzo de todo relato:

- ◆ la información necesaria que el lector debe conocer sobre la historia que se va a narrar;
- ◆ la presentación de los personajes principales que intervienen en el relato⁷⁵.

Ex 1,1-2,22 contiene la exposición del relato del Éxodo, pues muestra una problemática situación inicial (la brutal opresión que padece Israel en Egipto), que origina todas las acciones que se suceden posteriormente, acciones que resuelven dicha situación inicial.

Además, Ex 1,1-2,22 presenta a los hijos de Israel, al Faraón, a Dios y a Moisés, principales personajes del libro del Éxodo⁷⁶.

Una división debe establecerse, sin embargo, entre Ex 1,1-22 y Ex 2,1-22, ya que ambas unidades desarrollan acciones distintas⁷⁷. Mientras que la primera de ellas trata

⁷⁵Los dos elementos señalados forman lo que, en terminología de análisis narrativo, se denomina exposición. Ésta se define de la siguiente manera: “L’esposizione contiene gli elementi che il lettore deve conoscere per poter comprendere l’azione prima che essa inizi. Si tratta, in genere, di un certo numero di informazioni sugli attori e sulle principali circostanze dell’azione (luogo e tempo)” (cfr. J.L. SKA, «Sincronia: l’Analisi Narrativa», 155-156,226. Puede verse igualmente: J.L. SKA, “*Our Fathers Have Told Us*”, 21-25.

⁷⁶Cfr. J.-D. MACCHI, «Exode et vocation (Ex 3/1-12)», *ETR* 71 (1996) 67-74, esp.67: “Au cours des deux premiers chapitres du livre de l’Exode, le décor ainsi que les principaux acteurs du drame ont été mis en place”.

⁷⁷La presencia de la *setumâ* después de Ex 1,22 señala cómo los masoretas establecieron una separación entre el final de Ex 1 y el comienzo del capítulo siguiente. Sin embargo, cfr. J. SIEBERT-HOMMES, «Die Geburtsgeschichte des Mose innerhalb des Erzählzusammenhangs von Exodus I und II», *VT* 42 (1992) 398-403, esp.398; id., *Let the Daughters Live! The Literary Architecture of Exodus 1-2 as a Key for Interpretation*, BISE 37, Leiden 1998, 52-57. La autora de dichos

detalladamente la servidumbre de Israel en Egipto, Ex 2,1-22 presenta la liberación de un niño (Moisés) y algunas acciones posteriores que éste lleva a cabo⁷⁸.

2.1.1. Ex 1,1-22⁷⁹

Ex 1,1-7, comienzo del libro del Éxodo, pone en relación dicho libro con el Génesis, concretamente con Gn 37,2-50,26 (historia de José o ciclo de los hijos de Jacob)⁸⁰. Además

estudios propone que Ex 1,1-2,25 forman una unidad perfectamente estructurada, cuya parte central es el relato del nacimiento y de la salvación de Moisés (Ex 2,1-10).

⁷⁸Otros autores presentan diversos criterios a la hora de dividir estos dos primeros capítulos del segundo libro de la Biblia: la fragmentación múltiple en función de la finalidad o moraleja del relato contado por el narrador (G. AUZOU, *De la Servidumbre al Servicio*, 61,64,66,68,72,74,76); las historias sobre Moisés en Ex 1,15-2,22 (G.W. COATS, *Exodus I-18*, 13-16); la división en pequeñas unidades (J.I. DURHAM, *Exodus*, 2,5,9,13,17,20,24); la cesura después de Ex 1,7 (C. ISBELL, «Exodus 1-2 in the Context of Exodus 1-14: Story Lines and Key Words», 37-61); la subdivisión en tres partes, Ex 1,1-22; 2,1-10; 2,11-25, según criterios prácticos (W.H. SCHMIDT, *Exodus II/1*, 1,49,77); la unidad que forman Ex 1,1-2,10, motivada por una inclusión y algún otro criterio de tipo formal (P. WEIMAR, «Exodus 1,1-2,10 als Eröffnungskomposition des Exodusbuches», en: *Studies in the Book of Exodus. Redaction - Reception - Interpretation*, ed. M. VERVENNE, BETHL 126, Leuven 1996, 179-208); unidad de Ex 1,1-2,10 debido a la relación de continuidad que el nacimiento de Moisés establece entre la prehistoria del pueblo de Israel y la historia del mismo (I. WILLI-PLEIN, «Ort und literarische Funktion der Geburtsgeschichte des Mose», *VT* 41 (1991) 110-118, esp.110-115).

⁷⁹Véase el desarrollo de esta unidad en pp.134-158.

⁸⁰«wδ'ēlleh with wāw copulative establishes the connection with what is recorded in Genesis” (cfr. C. HOUTMAN, *Exodus I*, 226). Por otra parte, es conveniente recordar que la Biblia no afirma con tanta frecuencia el nexo existente entre los patriarcas y el pueblo que llegará al Sinaí. Las referencias a tal vinculación (Gn 15,13-16; 46,1-4; 52,24-25; Ex 32,13; 33,1; Nm 20,14-17), son tardías, y quieren responder a una polémica presente en otros muchos textos bíblicos. Dicha polémica insiste tanto en la relación de superioridad de Moisés respecto a los patriarcas (Is 63 y Os 12 son dos textos proféticos que descalifican a Abraham y a Jacob, y alaban a Moisés) como en el hecho de indicar que la historia de Israel se inicia con el Éxodo y no con los patriarcas (son múltiples los textos proféticos que afirman esta idea: Jr 2,6; Ez 20; Os 2,17; Am 2,10; 3,1; 9,7). Sin embargo, dicha historia se inicia en Gn 12,1-3: “Le premier discours de YHWH adressé à Abraham en Gn 12,1-3 fait du début de «l’histoire d’Abraham» le début de «l’histoire d’Israël». Pour l’auteur de Gn 12,1-4a, l’acte d’obéissance qui conduit le patriarche vers un pays inconnu est l’acte de naissance d’un peuple. De l’obéissance d’Abraham dépend le futur d’Israël. Il s’agit bien d’un moment fondateur de l’histoire” (p.377)... “Pour trouver les racines du peuple d’Israël, il faut remonter en deçà de l’exode et des institutions mosaïques jusqu’à la première migration d’Abraham, à sa foi et à son obéissance, et aux promesses divines qui lui ont été faites” (p.381) (cfr. J.L. SKA, «L’appel d’Abraham et l’acte de naissance d’Israël. Genèse 12,1-4a», en: *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature*. Fs. C.H.W. BREKELMANS, eds. M. VERVENNE, J. LUST, BETHL 133, Leuven 1997, 367-389, esp.377,381).

de presentar de manera sucinta diversos sucesos acaecidos en Egipto a los descendientes de Jacob, Ex 1,1-7 señala el comienzo de una nueva etapa en la historia de Israel⁸¹. La primera referencia de la nueva era que comienza el pueblo de Israel aparece reflejada en Ex 1,6-7⁸². En contraste con numerosos libros bíblicos, el Éxodo no presenta en sus primeros versículos elementos literarios particulares y distintivos, que permiten reconocer a primera vista el arranque de un naciente relato, el inicio absoluto de una nueva historia. El segundo libro de la Biblia se inicia con una lista de diversos personajes, precedida por la fórmula *estos son los nombres*, título que encabeza dicha lista⁸³. Sin embargo, el hecho de que no se encuentre ni en el comienzo ni en ningún otro lugar del Éxodo la conocida fórmula que estructura el libro del Génesis (tōlādōt)⁸⁴ es un indicador de que Ex 1,1-7 marca el comienzo de un nuevo libro, distinto del Génesis. Además de esto conviene recordar también la proposición nominal

⁸¹Sobre la relación existente entre el inicio y el final del libro del Éxodo, debido al motivo común del *comienzo de una nueva era en Israel*, cfr. p.422.

⁸²Desarrollamos este aspecto que mencionamos en pp.135-136.

⁸³La misma fórmula está igualmente presente en Gn 25,13; 36,10.40; 46,8; Ex 6,16; Nm 1,5; 3,2.3.18; 13,16; 27,1; 34,17.19; Jos 17,3; 2 Sam 5,14; 23,8; Ez 48,31; 1 Cr 6,2; 14,4.

⁸⁴La fórmula tōlādōt puede utilizarse al comienzo de genealogías (Gn 5,1; 10,1; 11,10; 25,12; 36,1.9) o de relatos (Gn 2,4; 6,9; 11,27; 25,19; 37,2). Tanto éstos como aquéllas presentan a las personas que forman parte del pueblo elegido por Yahveh, a los destinatarios de sus promesas. Sobre dicha fórmula, cfr. J. BLENKINSOPP, *The Pentateuch*, 58-59,98-108; B.S. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, 145,152-153; J.S. CROATTO, «Éxodo 1-15: Algunas claves literarias y teológicas para entender el Pentateuco», *EstB* 52 (1994) 167-194, esp.181-186; O. EISSFELDT, «Biblos geneseōs», en: *Kleine Schriften III*, eds. R. SELLHEIM, F. MAASS, Tübingen 1966, 458-470; B. JACOB, *Das erste Buch der Tora. Genesis*, Berlin 1934, 71-76; M.D. JOHNSON, *The Purpose of Biblical Genealogies with Special Reference to the Setting of the Genealogies of Jesus*, MSSNTS 8, Cambridge, Massachusetts, 1969, 14-28; N. LOHFINK, «Die Priesterschrift und die Geschichte», en: *Studien zum Pentateuch*, SBAB 4, Stuttgart 1988, 213-254; B. RENAUD, «Les généalogies et la structure de l'histoire sacerdotale dans le livre de la Genèse», *RB* 97 (1990) 5-30; R.B. ROBINSON, «Literary Functions of the Genealogies of Genesis», *CBQ* 48 (1986) 595-608; J. SCHARBERT, «Der Sinn der Toledot-Formel in der Priesterschrift», en: *Wort-Gebot-Glaube. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, Fs. W. EICHRODT, ed. H.-J. STOEBE, AThANT 59, Zürich 1970, 45-56; J.L. SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, CBI, Roma 1998, 31-37; S. TENGSTROM, *Die Toledotformel und die literarische Struktur der priesterlichen Erweiterungsschicht im Pentateuch*, CB.OT 17, Lund 1982; T.L. THOMPSON, *The Origin Tradition of Ancient Israel. The Literary Formation of Genesis and Exodus 1-23*, JSOT.S 55, Sheffield 1987, 61-131,167-172; P. WEIMAR, «Struktur und Komposition der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung», *BN* 23 (1984) 81-134; G.J. WENHAM, «The Priority of P», *VT* 49 (1999) 240-258, esp.253-254; R.R. WILSON, *Genealogy and History in the Biblical World*, YNER 7, New Haven - London 1977; id., «The Old Testament Genealogies in Recent Research», *JBL* 94 (1975) 169-189.

simple con que comienza el libro del Éxodo: *estos son los nombres de los hijos de Israel que entraron en Egipto*. En su estudio sobre la organización canónica de la Biblia hebrea, realizado según criterios sintácticos, A. Niccacci afirma que dicha proposición (sin verbo finito) interrumpe la cadena narrativa de los *wayyiqtol* con que se concluye el libro del Génesis, y marca una separación entre este último libro y el Éxodo⁸⁵.

La introducción al libro del Éxodo concluye en Ex 1,7. Son varios los motivos que justifican esta propuesta.

El primero es la nueva y única acción que se desarrolla en Ex 1,8-22: el sometimiento de Israel a Egipto. El narrador presenta diversas intervenciones del Faraón, de los egipcios, de los hijos de Israel y de las parteras (Ex 1,10-17.22). Todas ellas revelan distintos aspectos de la esclavitud que debe soportar Israel. Los rasgos distintivos y configuradores de ésta son, pues, múltiples; la sumisión como tal es, sin embargo, única.

El segundo es la referencia a los diversos personajes que llevan adelante la acción descrita. Cuatro son los protagonistas principales que ejercen, padecen o intentan evitar la opresión de Egipto contra Israel. Sus características más importantes son⁸⁶:

- ◆ todos ellos intervienen en función de la esclavitud de Israel en Egipto. Curiosamente, la aparición progresiva de los hijos de Israel, del Faraón, de las parteras y de Dios, se realiza con desenvoltura y fluidez, sin dar al lector gran información respecto a los mismos;
- ◆ los hijos de Israel, las parteras y Dios están subordinados al opresor de Israel, el Faraón de Egipto, personaje principal de Ex 1,8-22.

La primera aparición en la narración del Éxodo de un discurso, pronunciado por el nuevo rey egipcio (Ex 1,9: *y dijo a su pueblo: «He aquí que el pueblo de los hijos de Israel es más numeroso y fuerte que nosotros»*), es la tercera razón que sostiene la propuesta señalada. El contenido del discurso subraya la complicación que puede originar en Egipto el gran

⁸⁵ Cfr. «Organizzazione canonica della Bibbia ebraica. Tra sintassi e retorica», *RivBib* 43 (1995) 9-29, esp.13.

⁸⁶ Aunque todos ellos forman parte de grupos de personas, las parteras, los egipcios y los hijos de Israel son considerados como un personaje del relato.

crecimiento de los israelitas⁸⁷, y contrasta con la información de Ex 1,1-7: si el mensaje de Ex 1,1-7 subraya la proliferación de los israelitas en Egipto, el de Ex 1,10 pone de relieve la intención del Faraón de evitar dicho aumento de población. La narración posterior desarrollará precisamente esta resolución del nuevo rey.

La unidad Ex 1,8-22 se diferencia de Ex 2,1-22. Como se ha indicado anteriormente⁸⁸, el comienzo del segundo capítulo del Éxodo desarrolla un nuevo y distinto episodio, una nueva acción. Ex 2,1-10 presenta no ya el tema de la opresión, sino el de la liberación: Moisés, el futuro liberador de Israel, a quien la orden del Faraón de Ex 1,22 condenaba irremisiblemente a la muerte, es salvado por la princesa egipcia, que lo saca de las aguas del Nilo.

La acción indicada es llevada a cabo por Moisés, gran protagonista de Ex 2,1-10, y por otros personajes que aparecen por vez primera en el relato del Éxodo (hija del Faraón, madre y hermana de Moisés). El rasgo que caracteriza a estos últimos es su *complicidad* con la liberación de Moisés.

W. Schneider señala igualmente que la presencia de un nuevo sujeto gramatical en Ex 2,1 (*un varón de la casa de Leví*) indica el cambio de acción y el comienzo de un nuevo episodio⁸⁹.

El Dios de Ex 1,1-22 está a favor de la vida de Israel; se opone a que éste muera a manos del Faraón. Ese Dios es simultáneamente amante y generador de vida. Al mismo tiempo, el Dios de dicho capítulo es un Dios fiel, que recuerda y actualiza su promesa a los patriarcas, promesa que se cumple en la nueva etapa que Israel inicia en Egipto al comienzo del libro del Éxodo.

Sin embargo, la seguridad del cumplimiento de dicha promesa no es garantía suficiente para derrotar al Faraón, amante de la destrucción y de la muerte de Israel, quien se presenta en Ex 1,1-22 como el gran vencedor de la disputa que mantiene con el Dios de Israel, favorable a la vida de su pueblo. Ello pone de relieve que Dios soporta también las intenciones del Faraón de someterlo y de evitar que su promesa anunciada se realice.

⁸⁷Cfr. U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, 10.

⁸⁸Cfr. p.64.

⁸⁹Cfr. «Und es begab sich... Anfänge von Erzählungen im Biblischen Hebräisch», *BN* 70 (1993) 62-87, esp.62.

2.1.2. Ex 2,1-22⁹⁰

La intención fundamental de Ex 2,1-22 es presentar a Moisés: el que saca a Israel de la opresión egipcia⁹¹. Para comprender los sucesos de la vida de Moisés narrados en dichos versículos, es necesario tener en cuenta los episodios relatados en Ex 1,8-22 (medidas opresoras del Faraón contra Israel en Ex 1,8-12⁹²; orden de exterminio de los israelitas en Ex 1,22)⁹³.

⁹⁰Sobre Ex 1-2, además de algunos títulos anteriormente mencionados (cfr. n.27, p.66), cfr.: J.S. ACKERMAN, «The Literary Context of the Moses Birth Story (Exodus 1-2)», 74-119; G.F. DAVIES, *Israel in Egypt*; J.C. EXUM, «“You Shall Let Every Daughter Live”. A Study of Exodus 1:8-2:10», *Semeia* 28 (1983) 63-82; M. FISHBANE, *Text and Texture. Close Readings of Selected Biblical Texts*, New York 1979, 63-66, 73-75; J. SIEBERT-HOMMES, «But if she be a Daughter... She May Live! ‘Daughters’ and ‘Sons’ in Exodus 1-2», en: *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*, ed. A. BRENNER, FCoB 6, Sheffield 1994, 62-74; id., «Die Geburtsgeschichte des Mose innerhalb des Erzählzusammenhangs von Exodus I und II», 398-404; id., «Twelve Women in Exodus 1 and 2. The Role of Daughters and Sons in the Stories Concerning Moses», *ACEBT* 9 (1988) 47-58; B.WEBER, «“... Jede Tochter sollt ihr am Leben lassen!” Beobachtungen zu Ex 1,15-2,10 und seinem Kontext aus literaturwissenschaftlicher Perspektive», *BN* 55 (1990) 47-76; P. WEIMAR, «Exodus 1,1-2,10 als Eröffnungskomposition des Exodusbuches», 179-208; D.W. WICKE, «The Literary Structure of Exodus 1:2-2:10», *JSOT* 24 (1982) 99-107.

⁹¹En realidad mōšeh es el participio activo singular masculino del verbo māšah. Sigue siendo estudiado y discutido el origen del nombre de Moisés (egipcio o hebreo). Sobre dicho tema, cfr. W.F. ALBRIGHT, «Moses in Historical and Theological Perspective», en: *Magnalia Dei. The Mighty Acts of God*, Fs. G.E. WRIGHT, eds. F.M. CROSS, W.E. LEMKE, P.D. MILLER, JR., New York 1976, 120-131, esp.123; H. CAZELLES, «Moïse devant l’Histoire», en *Moïse. L’ Homme de l’ Alliance*, Tournai 1955, 11-27, esp.13-14; B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 19; G.W. COATS, *Moses. Heroic Man, Man of God*, *JSOT.S* 57, Sheffield 1988, 44-45; M. GÖRG, «Mose – Name und Namensträger. Versuch einer historischen Annäherung», en: *Mose. Ägypten und das Alte Testament*, ed. E. OTTO, SBS 189, Stuttgart 2000, 17-42, esp.19-28; M. GREENBERG, *Understanding Exodus*, 198; J.G. GRIFFITHS, «The Egyptian Derivation of the Name Moses», *JNES* 12 (1953) 225-231; J.K. HOFFMEIER, *Israel in Egypt. The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*, New York 1997, 140-142; C. HOUTMAN, *Exodus I*, 83-86; J.P. HYATT, *Commentary on Exodus*, 64-65; B. JACOB, *Das Buch Exodus*, 27-31; J.-D. MACCHI, «La naissance de Moïse», *ETR* 69 (1994) 397-403, esp.401; F. MICHAELI, *Le Livre de l’Exode*, 36; C.F. PFEIFFER, *Egypt and the Exodus*, Grand Rapids, Michigan, 1971⁴, 41; J. PLASTARAS, *Il Dio dell’Esodo*, 39; N.M. SARNA, *Exploring Exodus*, 32; W.H. SCHMIDT, *Exodus II/1*, 73-74; R. de VAUX, *Histoire Ancienne d’Israël. Des Origines à l’Installation en Canaan*, EtB, Paris 1971, 312; W. VOGELS, *Moïse aux multiples visages. De l’Exode au Deutéronome*, LiBi 112, Montréal - Paris 1997, 30-33.

⁹²Nótese como Ex 2,11 retoma la palabra sibōlāh, utilizada en Ex 1,11.

⁹³Cfr. G.W. COATS, *Moses*, 45.

Tres son las partes o subunidades de Ex 2,1-22⁹⁴. La primera narra el *doble nacimiento*⁹⁵ de Moisés (Ex 2,1-10)⁹⁶. Esta escena presenta el modo como el recién nacido huye de la amenaza de muerte en que se encuentra desde su nacimiento⁹⁷. En Ex 2,1-10 Moisés, el primer salvado de todo el relato del Éxodo, pasa de la muerte a la vida gracias a la intervención de la princesa egipcia⁹⁸. El agua, que pone de relieve el carácter heroico de

⁹⁴C. HOUTMAN, en cambio, establece una neta separación entre Ex 2,1-10 y Ex 2,11-22 (cfr. *Exodus I*, 225-226,269,296).

⁹⁵Tres son los aspectos que configuran el doble nacimiento del futuro liberador de Israel:

- en el momento de su nacimiento, según la orden del Faraón (Ex 1,22), Moisés está condenado a muerte. Sin embargo, escapa de ésta, y renace a una nueva vida;
- Moisés nace de madre hebrea (Ex 2,2) y renace a la vida tras ser salvado por la hija del Faraón (Ex 2,6). Ésta, además, es la que le impone el nombre. Nace hebreo y renace egipcio;
- el Faraón ordena que los varones hebreos sean tirados al Nilo (Ex 1,22). El agua es en muchos relatos bíblicos expresión de muerte. Moisés, el que ha sido lanzado al agua, a la muerte, es sacado de ella para volver a la vida.

La expresión *doble nacimiento* quiere subrayar el hecho de que, como ocurre con otros héroes de muchas piezas literarias, Moisés es presentado, ya desde su nacimiento, como un ser excepcional y sobresaliente. Sobre el carácter heroico de Moisés véanse: G.W. COATS, «Legendary Motifs in the Moses Death Reports», *CBQ* 39 (1977) 34-44; id., *Moses*, 43; D.B. REDFORD, «The Literary Motif of the Exposed Child (cf. Ex. ii 1-10)», *Numen* 14 (1967) 209-228.

⁹⁶Estilísticamente hablando, puede decirse que *la fórmula de nacimiento de un niño* (uso de los verbos *hārah // yālad // qāra*³) encuadra Ex 2,1-10. Sobre dicha fórmula, presente también en Gn 4,17; 21,2; 29,32-35; 30,5.7.17.19.23; Is 7,14; Os 1,3, cfr. C. HOUTMAN, *Exodus I*, 271.

⁹⁷La ironía, que está muy presente en esta escena, pone de relieve la incapacidad del Faraón para aniquilar a Israel. Un primer aspecto que refleja dicha característica es el hecho de que en el Nilo, lugar de muerte para los varones hebreos, se produce el encuentro entre la hija del Faraón y Moisés. Dicho lugar es, sin embargo, lugar de vida para Moisés. En segundo lugar, la ironía de Ex 2,8-9 es patente: sin saberlo, la hija del Faraón entrega a Moisés a su madre, a quien paga para que lo amamante. De ese modo, la princesa egipcia desobedece a su padre y salva al futuro liberador de Israel (cfr. J.S. ACKERMAN, «The Literary Context of the Moses Birth Story (Exodus 1-2)», 94). Por último, también Ex 2,10 presenta un elemento de ironía. Como se señala en una nota anterior de este apartado (n.43, p.70), *mōšeh* es el participio activo singular masculino del verbo *māšah*. De modo que, cuando da de manera inconsciente al recién nacido el nombre de *mōšeh*, la princesa egipcia anuncia un acontecimiento que sucederá en el tiempo futuro. Sobre otros aspectos que ponen de relieve la ironía bien de este episodio, bien de Ex 1-2, véanse: B.S. CHILDS, «The Birth of Moses», *JBL* 84 (1965) 109-122, esp.115; R.B. LAWTON, «Irony in Early Exodus», *ZAW* 97 (1985) 414; J.H. SAILHAMER, *The Pentateuch as Narrative*, 242; N.M. SARNA, *Exploring Exodus*, 28; E. ZENGER, *Das Buch Exodus*, 38.

⁹⁸Cfr. P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament. Accomplir les Écritures*, 267: «Deux hommes pour une femme, deux épouses pour un père, deux nations pour une mère: ce schéma de la Genèse se recompose autrement ici avec deux mères pour Moïse. Une mère d'Israël qui lui donne sa chair, son lait, sa tendresse prévoyante; une mère princesse d'Égypte

Moisés⁹⁹, es el símbolo de dicho paso: mientras que en Ex 1,22 es sinónimo de catástrofe, en Ex 2,1-10 lo es de vida¹⁰⁰. Ex 2,11-15 es la segunda subunidad de Ex 2,1-22¹⁰¹. Dichos versículos relatan dos escenas (ambas están introducidas por el mismo verbo, *yāša*³, presente en Ex 2,11.13), en las que Moisés, *el gran profeta de Israel* (Dt 34,10), se presenta como el defensor de los derechos de los oprimidos (Israel *versus* Egipto: Ex 2,11-12), y como el garante de la justicia entre los miembros de su pueblo (Ex 2,13-15a)¹⁰². La tercera parte (Ex 2,15b-22), que está en conexión con las dos anteriores¹⁰³, reproduce una *escena típica*

qui lui donne son langage, son amour elle aussi et rien de moins que son nom! Ainsi Moïse est le premier qui, «des deux peuples en a fait un» et, surtout, le récit est marqué de manière indélébile (puisque c'est à son commencement) par le fait que le premier de tous les sauvés de l'Éxode a été sauvé... par une Égyptienne"; J. PLASTARAS, *Il Dio dell'Esodo*, 39: "Il salvataggio del bambino Mosè viene presentato come segno profetico della futura liberazione di Israele... Mosè, che salverà gli israeliti traendoli fuori dall'Egitto, viene dapprima egli stesso *tratto fuori* dal Nilo"; (la letra cursiva es del autor).

⁹⁹Sobre dicho carácter que Moisés, al igual que otros personajes mitológicos y literarios, posee, téngase en cuenta M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, BiSc, Paris 1949, 219: "Un enfant «exposé», abandonné au bon plaisir des éléments cosmiques - eaux, vent, terre - est toujours comme un défi jeté à la face du destin. Confié à la terre ou aux eaux, l'enfant, possédant désormais le statut social d'un orphelin, risque de mourir, mais il a en même temps des chances de s'acquérir une autre condition que la condition humaine. Protégé par les éléments cosmiques, l'enfant abandonné devient le plus souvent héros, roi ou saint. Sa biographie légendaire ne fait ainsi qu'imiter le mythe des dieux abandonnés immédiatement après leur naissance... Moïse aussi a été abandonné aux eaux, tout comme le héros maori Massi, qui a été jeté à l'Océan, tout comme le héros du Kalevala, Väinämöinen, qui «flottait au-dessus des vagues ténébreuses".

¹⁰⁰También el agua separa la muerte (Egipto) de la vida (Israel) en Ex 14,1-31. Sobre dicha referencia, cfr. p.259-260.

¹⁰¹Pueden observarse dos diferencias entre Ex 2,1-10 y Ex 2,11-15. La primera hace referencia a la edad de Moisés: mientras que en Ex 2,1-10 éste es un niño en edad infantil, en Ex 2,11 es ya un adulto. La segunda tiene en cuenta la actividad de Moisés: mientras que en Ex 2,1-10 *el sacado de las aguas* está presente pasivamente en el relato, en Ex 2,11-15 es él quien lleva adelante las acciones relatadas.

¹⁰²Cfr. G. FISCHER, «Exodus 1 - 15. Eine Erzählung», en: *Studies in the Book of Exodus*, 149-178, esp.151: "Ex 2,11-15 berichtet die »Wahl« Moses; der Erzähler spricht von 'ehâw (2,11), Mose dagegen von r' (»Freund«, 2,13). In zwei Konflikten nacheinander entscheidet sich Mose für den unterdrückten Schwachen, für die Seite der Gerechtigkeit"; id., «Das Mosebild der Hebräischen Bibel», en: *Mose*, 84-120, esp.111: "Der Einsatz für Recht bleibt ein Grundzug des Lebens Moses".

¹⁰³Moisés tiene que huir a la tierra de Madián, debido a que sus dos intentos por reestablecer la justicia en Egipto fracasan.

bíblica¹⁰⁴. Ex 2,15b-22 narra la intervención de Moisés en favor de los débiles (en este caso, las hijas de Reuel)¹⁰⁵, cuyo fin no es otro que restablecer la justicia¹⁰⁶.

No aparece en los tres episodios citados ninguna mención de Dios. Todos ellos se refieren a Moisés, a su nacimiento y a los primeros años de su vida, y destacan su sentido de la justicia, su carácter violento y sus dotes prudentes¹⁰⁷. La tensión existente al final del primer capítulo del Éxodo (el Faraón de Egipto es más poderoso que el Dios de Israel) se mantiene igualmente al final de estos episodios: los israelitas siguen siendo esclavos de Egipto; Moisés, hombre de justicia, que ha sobrevivido al exterminio decretado por el Faraón, se encuentra en el exilio, en la tierra de Madián.

2.2. LA RESPUESTA DE DIOS AL SUFRIMIENTO DE ISRAEL Y EL FRACASO DEL PLAN DIVINO: Ex 2,23-5,23

Esta unidad desarrolla una acción: la respuesta salvífica y liberadora que da Dios a Israel, que grita desesperadamente en medio de su angustiosa situación. La respuesta divina consiste

¹⁰⁴El encuentro de Moisés con las hijas de Reuel reproduce una convención literaria llamada *escena típica*. Sobre ésta, cfr. R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, 47-62; R.C. CULLEY, *Studies in the Structure of Hebrew Narrative*, SBL.ST 3, Philadelphia - Missoula 1976, 41-43; J.G. WILLIAMS, «The Beautiful and the Barren: Conventions in Biblical Type-Scenes», *JSOT* 17 (1980) 107-119, esp.109; id., *Women Recounted. Narrative Thinking and the God of Israel*, BiLiSe 6, Sheffield 1982, 43-46.

¹⁰⁵Cfr. M. GREENBERG, *Understanding Exodus*, 59, donde afirma que el que ha sido salvado por mujeres termina salvando a mujeres.

¹⁰⁶Como ocurre en otros textos del AT (Gn 24,11; 29,2) el encuentro de Moisés con las hijas de Reuel junto al pozo posibilita al extranjero la defensa del débil, justamente en el momento en que éste desea conseguir agua (cfr. M. NOTH, *Das zweite Buch Mose*, 24). Sobre el sentido de justicia que demuestra Moisés en el episodio señalado, cfr. G.W. COATS, *Moses*, 50: “In the same fashion of his first intervention for the sake of oppressed people, so Moses now arises to defend the oppressed”; GRÉGOIRE DE NYSSE, *La Vie de Moïse. Traité de la Perfection en Matière de Vertu* (Introduction, Texte Critique et Traduction de Jean DANIELOU), SC 1 bis, Paris 1955, 9: “Il se rendit compte en effet que ce n’était pas en vue de son propre avantage qu’il jugeait la justice digne d’être aimée pour elle-même et que c’est pourquoi il avait tiré vengeance des pasteurs, alors que ceux-ci ne lui avaient fait aucun tort”.

¹⁰⁷Según T.B. DOZEMAN, «Moses: Divine Servant and Israelite Hero», *HAR* 8 (1984) 45-61, esp.47, estas tres características de Moisés, presentes en Ex 2,11-22, reaparecen de una manera más acentuada en Ex 32,1-35.

en la presentación del programa liberador de Dios a Israel (Ex 2,23-4,17) y en la puesta en marcha del mismo (Ex 4,18-5,23).

La siguiente tabla presenta las correspondencias de vocabulario existentes entre versículos iniciales y finales de Ex 2,23-5,23.

PALABRA	CITA TEXTUAL
<i>ver</i>	Ex 3,7.9; 5,21
<i>pueblo</i>	Ex 3,7.10; 5,22-23
<i>enviar</i>	Ex 3,10.12.13; 4,13; 5,22
<i>nombre</i>	Ex 3,13-15; 5,23
<i>salvar</i>	Ex 3,8; 5,23

2.2.1. Ex 2,23-4,17¹⁰⁸

2.2.1.1. Ex 2,23-25¹⁰⁹

¹⁰⁸Véase el estudio de esta unidad en pp.159-198. Por otra parte, unidades textuales diversas de la propuesta pueden verse en: B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 47-89; M. NOTH, *Das zweite Buch Mose*, 16-34; J. VAN SETERS, *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, CBET 10, Kampen 1994, 35-63.

¹⁰⁹Estos versículos, transición de Ex 2,1-22 a Ex 3,1-22 se atribuyen a P (cfr. J. BLENKINSOPP, *The Pentateuch*, 150; R.E. CLEMENTS, *Exodus*, 19; J.I. DURHAM, *Exodus*, 25; M. GREENBERG, *Understanding Exodus*, 147; G. FISCHER, «Exodus 1 - 15. Eine Erzählung», 161; C. HOUTMAN, *Exodus I*, 327; J.P. HYATT, *Commentary on Exodus*, 65; C. ISBELL, «Exodus 1-2 in the Context of Exodus 1-14: Story Lines and Key Words», 39,51; G. del OLMO LETE, *La vocación del líder en el Antiguo Israel*. Morfología de los relatos bíblicos de vocación, BSaL.E 2, Salamanca 1973, 73; J. PLASTARAS, *Il Dio dell'Esodo*, 49; J. SCHARBERT, *Exodus*, 20). Históricamente hablando, Ex 2,23-25 refleja muy bien la situación de abandono y olvido en que estaban las comunidades exiliadas de la diáspora después de los acontecimientos del 587 (586). Por último, véase también el detallado estudio de P. WEIMAR, *Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte*, FzB 9, Würzburg 1973, 44-76, esp.74-76, en donde el autor hace referencia a la tradición de Ex 2,23-25 recogida por P, y a la cuidadosa composición que de dicho pasaje hace P.

Los versículos 23-25 del segundo capítulo del Éxodo son una pequeña unidad (sumario), que pone en relación Ex 1,1-2,22 con Ex 2,23-4,17¹¹⁰. Eso significa que Ex 2,23-25 es, en primer lugar, el colofón de la presentación de la angustiosa situación en que se encuentran los hijos de Israel en Egipto. En segundo lugar, es el anuncio de todas las acciones que Dios, por medio de Moisés, va a realizar en favor de los hijos de Israel.

Narrativamente hablando, Ex 2,23-25 tiene su importancia en el relato del Éxodo, el cual se encuentra en Ex 2,22 en una situación de *impasse*, en un punto muerto. Después de los sucesos de Ex 1,1-2,22 el lector del mismo se plantea estas preguntas: ¿va a permanecer siempre Moisés, el hebreo, en tierra extranjera (Egipto)?; ¿va a ser la opresión faraónica contra Israel algo perenne, permanente y eterno?

Para que dicho obstáculo se rompa, y para que el desarrollo del relato siga adelante, es necesario que algún acontecimiento nuevo irrumpa en el mismo¹¹¹.

Tres son los elementos que desbloquean la situación indicada: la muerte del Faraón; el clamor de Israel; la respuesta de Dios a Israel. Mientras que los dos primeros recuerdan los sucesos de Ex 1,1-22, el tercero introduce una gran novedad en el relato del Éxodo: Dios escucha el grito de Israel. Aunque todavía no se anuncia lo que va a ocurrir, sí se indica que algo nuevo va a suceder¹¹².

La acción divina aparece subrayada tanto por el cambio de lugar geográfico que se produce en Ex 2,23-25 (mientras que en Ex 2,15-22 la narración se sitúa en Madián, al este del golfo

¹¹⁰Cfr. G. del OLMO LETE, *La vocación del líder en el Antiguo Israel*, 73, donde, sobre Ex 2,23b-25, afirma: “Su carácter (es) de pericopa de transición e ilación de relatos”. Pueden verse también: G.W. COATS, *Exodus 1-18*, 33: “The unit (Ex 2,23-25) is not an oral genre but a compilation of material to serve as a redactional transition”; J. SIEBERT-HOMMES, «Die Geburtsgeschichte des Mose innerhalb des Erzählzusammenhangs von Exodus I und II», 403: “Der Epilog am Ende des 2. Kapitels hat eine ähnliche Funktion. Er schließt einerseits die Anfangskapitel ab, um andererseits die Berufungsgeschichte des Mose im 3. Kapitel einzuleiten”.

¹¹¹Cfr. W.H. SCHMIDT, *Exodus II/1*, 95.

¹¹²Cfr. B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 32: “However, the verses (Ex 2,23-25) do mark a decided break, both in time and perspective, with what is past. First, the narrative takes the reader back to Israel in Egypt and records the passing of time. Nothing has improved since Moses’ departure. Israel continues to groan under its burden. Secondly, their suffering has not gone unnoticed. God remembers his covenant with the patriarchs. But in both instances there is a glimpse toward the future as well. The old king of Egypt whose reign first marked the beginning of Israel’s trouble (1.8) has died. What will the future bring? Moreover, God takes notice of their misery. What will his plan for them be?”

de Aqaba, en dichos versículos se nombra al rey de Egipto y se hace mención del grito que dirigen a Dios los israelitas que se encuentran en Egipto) como por la presencia de nuevos personajes en Ex 2,23-25 (rey de Egipto, Elohim // Reuel y sus hijas en Ex 2,15-22).

Desde el punto de vista retórico, son dignos de destacar la transición con que se inicia Ex 2,23-25 (*acaeció, al cabo de aquellos largos días*)¹¹³ y diversos elementos textuales, que subrayan el nexo que establece Ex 2,23-25 entre Ex 1,1-2,22 y Ex 3,1-4,17:

- ◆ la repetición de la palabra *Elohim* (cinco veces en tres versículos), está en relación con la mención que de Dios se hace en el episodio de las parteras (Ex 1,17-21);
- ◆ la expresión *bānē yisrāʾēl* (Ex 1,1.7.9.12-13) y el término *ʿābōdāh*, procedente de la raíz *ʿābad*, que aparece repetidamente en Ex 1,13-14;
- ◆ el nombre de Jacob (Ex 2,24), presente en Ex 1,1.5;
- ◆ en Ex 1,8 se hace referencia a la ascensión de un nuevo rey en Egipto. En Ex 2,23 (*acaeció, al cabo de aquellos largos días, que falleció el rey de Egipto*) se informa sobre su muerte;
- ◆ el Faraón de Egipto no conocía a José, descendiente de los patriarcas¹¹⁴. Ex 2,25 dice, en cambio: *wayyēda*¹¹⁵. El conocimiento de Dios de la difícil situación en

¹¹³Cfr. H.W. JÜNGLING, *Richter 19 - Plädoyer für das Königtum*. Stilistische Analyse der Tendenz Erzählung Ri 19, 1-30a; 21,25, AnBib 84, Rome 1981, 62-63, donde, sobre dicha fórmula de transición, afirma: “Die Durchsicht der Belege für *bayyāmīm hāhem* mit vorangestelltem *wayʿhī* scheint nahezulegen, daß es sich bei dieser Wendung um eine Ausdrucksweise handelt, die lockere Zusammenhänge knüpft, die also keinen absoluten Anfang besagt. Ihre vorherrschende Funktion ist Überleitung und Verknüpfung ursprünglich in sich stehenden Texten”.

¹¹⁴Cfr. Ex 1,8.

¹¹⁵Con respecto al TM, el texto de LXX cambia el verbo conocer en voz activa (Dios conoció) por dicho verbo en voz pasiva (Dios se dio a conocer). La misma enmienda proponen J. BLENKINSOPP, *The Pentateuch*, 150 y W.H. SCHMIDT, *Exodus II/1*, 79. W.H.C. PROPP, *Exodus I-18*, 180, afirma que el TM puede ser fruto de un error de escriba; propone, sin embargo, esta interpretación: “what did Deity know? Presumably, his ancient obligation to Israel, the full extent of Egypt’s misdeeds, and that the time of recompense had come”. En cambio, C. CARNITI, «wajjeda’ ’elōhīm (Es 2,25): “e Dio li riconobbe”?», *Gr.* 73 (1992) 337-338, esp.338, proponiendo que *yāda* debe traducirse por *conocer / reconocer a alguien*, mantiene el texto de BHS y sostiene que la acción de Dios consiste en reconocer a los hijos de Israel que están en Egipto como los descendientes de los patriarcas, con quienes Él ha establecido una alianza. G. del OLMO LETE, *La vocación del líder en el Antiguo Israel*, 69, mantiene también el TM, aduciendo que es una prolepsis de Ex 3,7. Lo mismo hace P. WEIMAR, *Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte*, 57, quien prefiere la *lectio difficilior* del TM. Nuestra

que se encuentran los descendientes de José contrasta con la ignorancia del Faraón. Por otra parte, si éste no conocía a José, Dios sí se acuerda de sus antepasados (Ex 2,24), de la alianza con ellos establecida. Los patriarcas permanecen vivos en la memoria de Dios; José, en cambio, no es nadie para el Faraón;

- ◆ el verbo $zā'āq$ (Ex 2,23) y el sustantivo $ṣō'āqāh$ (Ex 3,9) están relacionados. Las raíces verbales de los dos términos están en estrecha correspondencia (*Nebenformen*); hay paralelismo entre ambas. $zā'āq$ es, además, una forma moderna de $ṣā'āq$, la segunda raíz mencionada¹¹⁶;
- ◆ tres verbos de Ex 2,24-25 ($šāma' / rā'āh / yāda'$) aparecen también en Ex 3,7.

2.2.1.2. Ex 3,1-4,17

Narrativamente hablando, el comienzo de Ex 3 presenta una nueva y singular acción, que se desarrolla en los diversos episodios de Ex 3,1-4,17: arranque del proyecto salvífico de Dios por y para Israel. Dios se revela a Moisés (frecuente repetición de la forma nifal del verbo $rā'āh$: Ex 3,2.16; 4,1.5), para que libere a Israel de la injusta esclavitud egipcia, y lo envía a dicha misión liberadora (uso repetido del verbo $šālah$: Ex 3,10.12-15.20; 4,4.13).

Un elemento de la narración estudiada confirma que el episodio de la vocación de Moisés es una acción distinta de la anterior: el lugar en que se desarrolla la acción de Ex 3,1, diferente del sitio en que ocurre la acción de los versículos precedentes. Así, en Ex 2,16-22 Moisés se encuentra en Madián. En cambio, a partir de Ex 3,1 Moisés está en el desierto.

Un elemento estilístico, el comienzo de Ex 3,1 (*apacentaba Moisés el ganado menor*), subraya también el inicio de una nueva unidad textual. El hecho de que el sujeto preceda al verbo pone de relieve el énfasis que aquél posee. Este hecho es común a muchos textos

propuesta mantiene el texto de *BHS*, apoyándose en la secuencia de los verbos $šāma' / rā'āh / yāda'$. Los tres tienen el mismo objeto directo; ello significa que lo que conoció Dios es la difícil situación en que se encontraba Israel. Una interpretación similar a la propuesta puede verse en: G. AUZOU, *De la Servidumbre al Servicio*, 76, quien recuerda que decir que Dios conoce es manifestar que Dios se compromete con Israel y está con él; A. LACOCQUE, *Le Devenir de Dieu*, 69, quien, manteniendo el TM, afirma que dicho verbo significa que Dios entra de nuevo en comunión con su pueblo sufriente.

¹¹⁶Cfr. *GESENIUS*, 203,690, quien señala los aspectos indicados.

bíblicos (Gn 3,1; 4,1; 16,1; 21,1; 24,1; 39,1), y resalta la afirmación o la información que se transmite al comienzo de una unidad textual¹¹⁷.

El programa propuesto por Dios en Ex 3,1-22 (liberación de Israel) se extiende hasta Ex 4,17.

El versículo siguiente, Ex 4,18, afirma:

Entonces fue Moisés y tornó al lado de Jetro, su suegro, a quien dijo:

-¡Permíteme vuelva a mis hermanos que están en Egipto, para ver si viven todavía!

-¡Vete en paz!- contestó Jetro a Moisés.

Desde el punto de vista narrativo, puede observarse que en Ex 4,18 empieza una nueva acción: el regreso de Moisés al país de Egipto para llevar adelante el plan designado por Dios. A partir del versículo indicado, Moisés comienza a realizar dicho plan, acaudillando a los hijos de Israel, y dirigiéndose al Faraón para que deje marchar a Israel de Egipto.

Dos elementos de la narración, concretamente de Ex 4,18, confirman que Ex 4,17 concluye el relato de la llamada de Dios a Moisés: el cambio de lugar (Moisés vuelve a Madián); la aparición de nuevos personajes (Jetro).

Dos partes pueden distinguirse en Ex 3,1-4,17: Ex 3,1-15; Ex 3,16-4,17. Ambas están compuestas según este esquema: *intervención de Dios - doble objeción de Moisés - promesa divina de asistencia a su enviado*¹¹⁸.

Dos componentes inseparables revelan la primera característica del Dios de Ex 2,23-4,17: su distancia de Israel; su cercanía con su pueblo. Este Dios, cercano y distante, es el liberador de Israel. La autoentrega divina no es una revelación ni vacía de contenido ni ajena a los sucesos de su pueblo (su espacio y su tiempo). El Dios que se revela al encargado de guiar a Israel (Moisés) en la montaña del Horeb es un Dios que no se preocupa, como ocurre en el Génesis, de buscar la prosperidad y la fecundidad de su pueblo, sino de conducir a éste, que camina de una tierra de esclavitud a una tierra *que mana leche y miel*¹¹⁹.

¹¹⁷Cfr. Joüon-Muraoka § 155 nb.nd.

¹¹⁸Sobre dicho esquema, cfr. p.162.

¹¹⁹Cfr. G. FISCHER, *Yahwe unser Gott. Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex 3-4)*, OBO 91, Freiburg (Schweiz) - Göttingen 1989, 220.

Al mismo tiempo, Dios se presenta como el protector de Moisés, su enviado. Dicha característica garantiza que el proyecto de Dios se va a cumplir.

Por último, el Dios de estos capítulos es un Dios tremendamente poderoso. Su capacidad para anunciar lo que va a suceder, su gran determinación para ponerse al frente de la liberación de Israel (Ex 3,8) y la realización de signos ante Moisés expresan dicha característica.

2.2.2. Ex 4,18-28¹²⁰

Una es la acción que desarrolla esta unidad: el regreso de Moisés a Egipto, su marcha desde Madián a la tierra del Faraón, hecho que queda indicado brevemente en Ex 4,20a:

Tomó, pues, moisés a su esposa y sus hijos, los montó sobre su asno y regresó al país de Egipto.

Es cierto que Ex 4,18-28 narra algunos detalles más, relativos a los sucesos que le acaecen a Moisés en el trayecto que recorre desde Madián hasta Egipto. Así, de camino a Egipto, Dios sale a su encuentro (Ex 4,24-26). Igualmente, cuando aún se encuentra Moisés en el desierto, Aarón sale en su búsqueda (Ex 4,27-28). Sin embargo, todos ellos guardan relación con la acción indicada¹²¹.

Dos elementos narrativos subrayan la separación entre Ex 2,23-4,17 y Ex 4,18-28.

Éste es el primero: a diferencia de lo que ocurre en Ex 2,23-4,17, en donde está presente la secuencia *orden de Dios - retraso de la ejecución de dicha orden*, en Ex 4,18-28 el mandato dado por Dios a Aarón y Moisés es realizado inmediatamente por estos últimos. Así, Dios indica a Moisés que regrese a Egipto (Ex 4,19), el cual cumple inmediatamente dicha orden

¹²⁰Sobre esta unidad, cfr. nuestro comentario en pp.199-213.

¹²¹La mención de Ex 4,21-23, que repite la hecha precedentemente (Ex 3,19-20), y que, en palabras de B.S. CHILDS, *Do not fit in with a strict chronological sequence, but this is not unusual for Hebrew narrative style* (cfr. *The Book of Exodus*, 102), no interrumpe, sin embargo, el desarrollo de la acción indicada. Al contrario, la califica de un modo específico y característico.

(Ex 4,20). A Aarón, por su parte, Dios le manda salir al encuentro de Moisés, algo que realiza con prontitud (Ex 4,27).

El segundo es la entrada en escena de nuevos personajes (Jetro en Ex 4,18, la esposa y los hijos de Moisés en Ex 4,20), distintos de los que actúan en Ex 2,23-4,17 (Dios y Moisés).

Desde el punto de vista retórico, es importante destacar la similitud entre Ex 2,11 y Ex 4,18a:

Sucedió por aquellos días que, siendo ya mayor Moisés, fue a donde sus hermanos y observó su servidumbre. Vio también a un egipcio que golpeaba a un hebreo de entre sus hermanos
(Ex 2,11)

Entonces fue Moisés y tornó al lado de Jetro, su suegro, a quien dijo:

-¡Permíteme vuelva a mis hermanos que están en Egipto, para ver si viven todavía!

(Ex 4,18a)

Comparando ambos textos destaca sobremanera la siguiente doble referencia: los hebreos son los hermanos de Moisés; la situación de los hebreos en Egipto, caracterizada por la servidumbre, es una situación de muerte. Puesto que la doble referencia mencionada no está presente en Ex 2,23-4,17, esta última unidad debe separarse tanto de Ex 2,11-22 como de Ex 4,18-28.

Igualmente, el uso del verbo *šûb*, que se repite frecuentemente al comienzo de la unidad estudiada (Ex 4,18-21), es un indicador de la separación existente entre Ex 4,18-28 y la unidad precedente¹²². Dicho verbo sólo aparece una vez en Ex 2,23-4,17 (Ex 4,7), en un contexto que nada tiene que ver con el de Ex 4,19-20.

Narrativamente hablando, varias son las razones que justifican la separación de Ex 4,18-28 de la unidad que comienza en Ex 4,29-30.

La primera es la diferente acción que ambas desarrollan.

¹²²Sin embargo, P. WEIMAR, *Die Berufung des Mose*. Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2,23 - 5,5, OBO 32, Freiburg (Schweiz) - Göttingen 1980, 72, señala que Ex 4,18 no debe separarse de Ex 4,10-17, debido a las correspondencias existentes entre Ex 4,13-14 y Ex 4,18a.

La segunda tiene en cuenta el lugar geográfico en que se producen los acontecimientos narrados en el relato. Así, mientras que los sucesos de Ex 4,18-28 se ubican en Madián y en diversos lugares de camino a Egipto, los episodios que se relatan a partir de Ex 4,29 suceden en Egipto.

La tercera es la diferencia entre los personajes que actúan en Ex 4,18-28, y los que lo hacen a partir de Ex 4,29 (Moisés, Aarón, Israel y el Faraón).

La cuarta razón se fundamenta en el esquema *anuncio - cumplimiento*. En Ex 4,29-31 se realizan varios hechos anunciados precedentemente (Ex 3,16-4,17): la convocación de los ancianos de Israel (Ex 3,16; 4,29); la proclamación de las palabras pronunciadas por Dios (Ex 3,16-17; 4,30); la escucha de dichas palabras por parte de Israel (Ex 3,18; 4,31); la realización por parte de Moisés de varios prodigios delante de Israel (Ex 4,1-9.30). De modo que, la correspondencia entre el *anuncio de un programa* y su *cumplimiento* pone de relieve la separación existente entre Ex 4,18-28 y las dos unidades que desarrollan el esquema señalado (Ex 3,16-4,17; Ex 4,29-5,23).

Esta parte, particularmente Ex 4,24-26, presenta el siguiente rasgo de Dios: su respeto por Moisés, a quien trata no violentamente, y por la misión salvífica que éste tiene que llevar a cabo en favor de Israel¹²³.

2.2.3. Ex 4,29-5,23

Desde el punto de vista narrativo el relato de Ex 3,16-22; 4,29-5,23 presenta la siguiente sucesión: *orden* (Ex 3,16-4,17) - *ejecución* (Ex 4,29-5,23): a la orden que Dios da a Moisés para que ponga en marcha junto con Aarón el programa liberador de Israel, le sigue su ejecución a partir de Ex 4,29. Así, Moisés y Aarón, después de reunir a los ancianos de Israel, llevan adelante la acción relatada en Ex 5,1-23: encuentro con el Faraón, a quien piden que permita la realización del plan liberador de Dios en favor de Israel; fracaso de dicho plan. Una es, pues, la acción de Ex 4,29-5,23.

Dos elementos textuales enmarcan el conjunto de la unidad propuesta:

¹²³ Véase el desarrollo de este aspecto en pp.206-213.

- ◆ contraste entre el mensaje de Moisés en Ex 4,29-30 (Dios es liberador de Egipto) y el de Ex 5,22-23 (Dios no es liberador de Egipto);
- ◆ contraste entre la actitud del pueblo en Ex 4,31 (creer en la liberación que Dios les concede, y en Moisés, su siervo)¹²⁴ y la de Ex 5,21 (protestar contra Moisés y Aarón porque las cargas egipcias han aumentado).

El gran protagonista de toda esta subunidad es el Faraón. En Ex 5,2 se manifiesta en estos términos¹²⁵:

Pero Faraón replicó:

-¿Y quién es Yahveh para que haya de escuchar su voz, dejando marchar a Egipto? No conozco a Yahveh ni tampoco a Israel he de soltar.

En primer lugar, la afirmación del Faraón de Ex 5,2b pone de relieve su oposición a Dios. Este tema, presentado por vez primera en la narración del Éxodo en Ex 1,1-22, lo retoma y desarrolla igualmente el relato de las plagas¹²⁶.

En segundo lugar, Ex 5,2b revela igualmente la tiranía del Faraón sobre Israel. Diversas son las maneras como desarrolla dicha idea Ex 5,1-23.

¹²⁴«Cependant, il est bon de noter qu'il ne s'agit pas exactement de la même foi en 4,31 et en 14,31. Alors qu'Ex 4 usait de l'expression 'mn l^e (4,1.8.9), Ex 14 emploie la préposition b^e (cf. Gn 15,6; Ex 19,9). Le sens en est différent. Avec la préposition l^e, le verbe 'mn signifie plutôt «accorder crédit à», «se laisser persuader», «être convaincu par». Le verbe a une nuance objective: croire à un message, par exemple en vertu des arguments avancés ou des signes accomplis» (cfr. 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 1997², 143).

¹²⁵Cfr. G.W. COATS, «Self-Abasement and Insult Formulas», *JBL* 89 (1970) 14-26, esp.21, donde, a propósito de Ex 5,2a, afirma: «The formula stands on the periphery of court life, if not totally outside of it. And the setting seems to be hostile conflict, preparation for war».

¹²⁶Sobre el tema al que nos referimos en Ex 7,8-10,29, véanse pp.229-237.

Así, cuando el Faraón menciona a Israel, utiliza estas referencias: ʿām (Ex 5,4.7) // ʾîš (Ex 5,9); ambas están precedidas del artículo determinado. Ellas expresan que la relación entre el Faraón e Israel, a diferencia de la existente entre Israel y Dios, es distante y lejana¹²⁷.

Además, Ex 5,1-23 presenta progresivamente que la situación de opresión que padece Israel se agrava de manera considerable. La referencia de Ex 5,9a es harto elocuente:

¡Agrávese la labor a esta gente y que la hagan...!

Israel, por su parte, que ha creído en los signos de Dios, realizados por Moisés (Ex 4,31), aparece en esta unidad quejoso ante la situación en que se encuentra. Ella es la causa de la irritación que manifiesta contra sus guías, Aarón y Moisés.

También la reacción de este último (Ex 5,22-23) revela el fracaso clamoroso del plan de Dios en favor de Israel: Moisés manifiesta a Dios que su misión no ha servido para nada, y que Él es incapaz de sacar a su pueblo de las cargas a las que le somete el Faraón.

El encuentro mantenido entre Dios y el Faraón se salda con la victoria de este último. El contraste entre el cumplimiento de la orden del Faraón, dada por éste a los capataces de su pueblo en Ex 5,6 (verbo *šiwwāh*), y la no realización del plan divino, anunciado en Ex 3,7-10, evidencia la superioridad del Faraón sobre Dios.

La situación en que se encuentra Dios al final de Ex 5,1-23 es crítica: todos, Israel, Moisés y el Faraón, están contra Él. La incertidumbre respecto a su proyecto salvífico aumenta considerablemente. ¿Podrá Dios, se pregunta el lector del Éxodo, concluir con éxito el objetivo que se ha marcado?

2.3. LA VICTORIA DE DIOS SOBRE EGIPTO Y LA DEFINITIVA LIBERACIÓN DE ISRAEL: Ex 6,1-15,21

La primera respuesta de Dios a la difícil situación en que se encuentra Israel en Egipto (Ex 4,29-5,23) no tiene un final feliz. Además, Ex 5,19-23 es un auténtico desafío para Dios, ya

¹²⁷Tratamos este tema de manera más ampliada en pp.183-184.

que, mientras que los israelitas y Moisés dudan de su capacidad salvífica, los egipcios lo desprecian y rechazan abiertamente.

A partir de Ex 6,1 la intervención de Dios resulta decisiva¹²⁸. Con dicho versículo la narración pasa de relatar la opresión de los egipcios sobre Israel a enumerar toda una serie de acontecimientos que destruyen progresivamente a los tiranos egipcios (innumerables plagas, muerte de los primogénitos egipcios), cuya culminación es el paso del Mar Rojo¹²⁹. Además de la derrota del poderoso y resistente Faraón, dichos sucesos suponen para Israel la total liberación de las cargas egipcias. La acción de Dios hace posible que Israel entre en una nueva vida, marcada no por la servidumbre, sino por la libertad, y que reconozca el origen de esa nueva existencia (Ex 6,7; 14,31).

La siguiente tabla ilustrativa presenta las correspondencias de vocabulario existentes entre el comienzo de la unidad indicada y el final de la misma (Ex 6,1-15,21).

CAMPO SEMÁNTICO // PALABRA - GRUPO DE PALABRAS	CITA TEXTUAL
---	--------------

<i>hacer + ver</i>	Ex 6,1; 14,31 ¹³⁰
<i>Vigor: por una mano fuerte // con brazo extendido // el gran poderío // es tu diestra,</i>	Ex 6,1.6; 14,31; 15,6.12

¹²⁸Cfr. E. ZENGER, *Israel am Sinai*, 167: “Diese Ankündigung (Ex 6,1), die inhaltlich-geschehensmäßig unbestimmt bleibt, gibt dem Fortgang des Geschehens ungeheure Dramatik. Sie versetzt ja den Hörer / den Leser in noch größere Spannung, weil durch die Zeitangabe «jetzt» und durch die Betonung («du wirst sehen, was ich...»), Jahwe selbst werde nun handeln, gegenüber dem bisherigen Geschehen, bei dem Mose ‘nur’ als Bote Jahwes wirkte, eine neue Handlungsebene angezielt ist”; (los subrayados son del autor).

¹²⁹Cfr. J. HALBE, *Das Privilegrecht Jahwes. Ex 34,10-26*. Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit, FRLANT 114, Göttingen 1975, 296, quien, sobre Ex 14,31, afirma: “Aber zu konsequent ist auf dem ganzen Weg bis hierhin das Einschreiten Jahwes als immer von neuem notwendige Antwort auf die Heilsvergessenheit des jederzeit wieder verzweifelnden, Mose verklagenden Volkes bewußt gemacht worden, als daß nun 14,31 als volltönendes Ein-für-allemal alle Erwartung entspannen könnte”.

¹³⁰Cfr. J. HALBE, *Das Privilegrecht Jahwes. Ex 34,10-26*, 295-296, quien subraya la relación existente entre Ex 6,1 y Ex 14,30-31 debida al uso de los verbos *rā’āh* y *‘āsāh*.

<i>Yahveh, admirable en potencia // extendiste tu diestra</i>	
Salvación: <i>liberar // salvar</i>	Ex 6,6; 14,30 ¹³¹ ; 15,2
Aniquilación de Egipto: <i>con grandes castigos</i>	Ex 6,6; 14,25-31; 15,1.4.10.19.21 ¹³²
<i>rescatar</i>	Ex 6,6; 15,13
Relaciones personales: <i>adoptar + l^e + l^e // adquirir</i> ¹³³	Ex 6,7; 15,16

2.3.1. Ex 6,1-7,7¹³⁴

¹³¹Véanse las indicaciones de J.L. SKA sobre la presencia de los verbos *nāṣal // yāša'* en Ex 6,1-15,21: "Quant au terme «délivrer» (*nsl - hiṣil*), il ne réapparaît pas dans les deux derniers versets d'Ex 14. Il y est remplacé par un verbe à plus grande portée théologique, «sauver» (*yš'* - 14,30a), plus à même d'exprimer la teneur de l'action divine. En effet, l'emploi de ce verbe signifie bien sûr que le sort d'Israël a subi une mutation importante, mais il dévoile en outre la véritable identité du sujet de cette action. N'est pas «sauveur» qui veut" (cfr. *Le passage de la mer*, 160).

¹³²Sobre *šōpā'im gōdōlīm* y la relación que dicho término establece entre Ex 6,6 y Ex 14,1-15,21, véase J.L. SKA, «La sortie d'Égypte (Ex 7-14) dans le récit sacerdotal (P^e) et la tradition prophétique», *Bib* 60 (1979) 191-215, esp.206-207: "Un second terme-clé de ce passage est le mot «jugements» - *š'fātīm*. Le terme revient trois fois dans le récit: en Ex 6,6, dans le discours où Dieu développe tout son plan de salut, depuis le serment juré aux Pères jusqu'à l'entrée du peuple dans la Terre Promise, et les «grands jugements» se rapportent de façon globale à l'action salvatrice de Dieu lorsqu'il fera sortir Israël d'Égypte (6,6); en Ex 7,4b, le terme acquiert un sens plus précis: les «grands jugements» de Dieu accompagneront la sortie d'Égypte proprement dite, c'est à dire, dans le récit de P^e, Ex 14... Dans P^e, nous avons un contexte semblable à celui du jugement des nations chez Ézéchiel: Dieu va supprimer Pharaon et son armée. Ce jugement est exécuté lors de la traversée de la mer. Les plaies qui précèdent sont des signes qui annoncent et préfigurent la catastrophe finale".

¹³³Sobre el sentido de *adoptar + l^e + l^e*, véanse pp.89; sobre *adquirir*, véase n.490, p.299.

¹³⁴Nuestro estudio considera que Ex 6,1 y Ex 6,2-8 forman parte de una misma unidad. El hecho de que ambas acciones de Dios y la relación entre Ex 6,1 y Ex 14,31, indicada anteriormente (pp.82-83), son los motivos que sostienen dicha opción.

Sin embargo, diversos autores, basándose en diferentes criterios, separan Ex 6,1 de Ex 6,2-8 (9): B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 108-120; A. MARX, «La généalogie d'Exode vi 14-25: sa forme, sa fonction», *VT* 45 (1995) 318-336, esp.318; M. NOTH, *Das zweite Buch Mose*, 41-45; A. ROFÉ, *Introduction to the Composition of the Pentateuch*, BiSe 58, Sheffield 1999, 31-33; J. SCHARBERT, *Exodus*, 31; M.S. SMITH (with contributions by E.M. Bloch-Smith), *The Pilgrimage Pattern in Exodus*, 195-199; P. WEIMAR, *Die Berufung des Mose*, 18. E.A. MARTENS, por su parte, considera unitario Ex 5,22-6,8 (cfr. *Plot and Purpose in the Old Testament*, Leicester 1981, 11-24).

Ex 6,1-7,7 consta de tres partes¹³⁵: Ex 6,1-9; Ex 6,10-30; Ex 7,1-7.

Ex 6,1-9 presenta una primera intervención de Dios (Ex 6,1), un *oráculo primordial*¹³⁶ de Dios a Israel, transmitido a través de Moisés (Ex 6,2-8)¹³⁷, y la respuesta de Israel a Dios (Ex 6,9)¹³⁸. Dios, después de las acusaciones que recibe en Ex 5,21-23, responde a Israel,

¹³⁵Sobre la relación entre Ex 3,1-4,31 y Ex 6,2-7,7 véanse los siguientes estudios: J. BLENKINSOPP, *The Pentateuch*, 153-154; T.B. DOZEMAN, *God at War. Power in the Exodus Tradition*, New York 1996, 111-113; G. FOHRER, *Überlieferung und Geschichte des Exodus. Eine Analyse von Ex. 1-15*, BZAW 91, Berlin 1964, 48-52; M. GREENBERG, *Understanding Exodus*, 145-150 (este autor establece una conexión entre Ex 3,1-6,1 y Ex 6,2-7,13); M. NOTH, *Das zweite Buch Mose*, 42-45; J.L. SKA, «La place d'Ex 6,2-8 dans la narration de l'exode», ZAW 94 (1982) 530-548, esp.541-543,544-548; M.S. SMITH (with contributions by E.M. Bloch-Smith), *The Pilgrimage Pattern in Exodus*, 202-204; J.F. WIMMER, «Tradition Reinterpreted in Ex 6,2-7,7», Aug. 7 (1967) 405-418.

¹³⁶*Oráculo primordial* es una expresión de J.L. SKA, «La place d'Ex 6,2-8 dans la narration de l'exode», 541: “La formule 'nj jhwh, employée trois fois, plus une quatrième fois dans la formule de reconnaissance, donne à ce texte (Ex 6,2-8) un tour particulier qui le distingue de tout ce qu'on peut trouver de semblable dans la Bible... Il semble bien être, par son insistance sur le nom JHWH une sorte d'oracle primordial. Cela ressort plus particulièrement d'une comparaison entre Ex 6 et Ex 3-4. D'un texte à l'autre, on peut observer un glissement. Et ce déplacement d'accent a un sens bien défini: *il insiste sur le lien indissoluble qui unit Dieu à son peuple*” (la letra cursiva es nuestra). Por su parte, J. LUST, «Exodus 6,2-8 and Ezekiel», en: *Studies in the Book of Exodus*, 209-224, esp.213 y J.F. WIMMER, «Tradition Reinterpreted in Ex 6, 2-7, 7», 410, prefieren denominarlo *oráculo salvífico*.

¹³⁷Sobre el estudio de la estructura interna de Ex 6,2-8, su género literario, sus particularidades y su función en la redacción del libro del Éxodo, véanse: P. AUFFRET, «Remarks on J. Magonet's Interpretation of Exodus 6,2-8», *JSOT* 27 (1983) 69-71; id., «The Literary Structure of Exodus 6,2-8», *JSOT* 27 (1983) 46-54; J. LUST, «Exodus 6,2-8 and Ezekiel», 209-224; J. MAGONET, «A Response to P. Auffret's 'Literary Structure of Exodus 6,2-8'», *JSOT* 27 (1983) 73-74; id., «The Retic of God: Exodus 6,2-8», *JSOT* 27 (1983) 56-67; M. OLIVA, «Revelación del nombre de Yahweh en la “Historia sacerdotal”»: Ex 6,2-8», *Bib* 52 (1971) 1-19; J.L. SKA, «La place d'Ex 6,2-8 dans la narration de l'exode», 530-548; J.F. WIMMER, «Tradition Reinterpreted in Ex 6,2-7,7», 405-418. Pueden verse también: B.GOSSE, «Le livre d'Ezéchiél et Ex 6,2-8 dans le cadre du Pentateuque», *BN* 104 (2000) 20-25, que presenta la influencia del libro de Ezequiel en Ex 6,2-8; G.S. OGDEN, «Moses and Cyrus. Literary Affinities between the Priestly Presentation of Moses in Exodus vi-viii and the Cyrus Song in Isaiah xlv 24-xlv 13», *VT* 28 (1978) 195-203, artículo que presenta los paralelos entre Is 44,24-45,13 y Ex 6,2-8 y otros textos de Ex referidos a Moisés.

¹³⁸Ex 6,1-9 no es, sin embargo, una *segunda revelación* de Dios. Así lo afirma J.L. SKA, «La place d'Ex 6,2-8 dans la narration de l'exode», 544,546-547: “Ex 6,2-8, oracle par excellence, réponse première de Dieu à son peuple” (p.544)... “Ex 6,2-8 n'est pas situé par hasard dans son contexte actuel... Il répond à Ex 3-4 comme en contre-point” (p.546)... “En acceptant que l'oracle d'Ex 6,2-8 soit placé de propos délibéré dans son contexte actuel, comme réinterprétation d'Ex 3-4 après l'échec narré en Ex 5, on peut résoudre un certain nombre de problèmes qui ont troublé plus d'un exégète. Un premier trait frappant est l'absence d'apparition, de théophanie, et même, de vraie révélation du nom de JHWH, si on y

afirmando que Él es el único que lo puede salvar de la opresión que padece. La respuesta de Dios subraya que su vinculación definitiva a los patriarcas es indestructible. Ella fundamenta la acción salvífica en favor de Israel, que Él va a llevar a cabo en los capítulos siguientes (Ex 7,1-14,31)¹³⁹.

Esta parte está en estrecha relación tanto con los episodios anteriores como con los que conducen a la definitiva liberación de Israel de la opresión egipcia. Ello está indicado por la correspondencia de palabras y de expresiones existente entre dichos episodios, la cual aparece ilustrada en la siguiente tabla¹⁴⁰.

PALABRA - GRUPO DE PALABRAS	CITA TEXTUAL
<i>ver</i>	Ex 5,21; 6,1; 14,31
<i>liberar // salvar//</i>	Ex 5,23; 6,6; 14,30

Esta primera parte concluye con la réplica de Israel al anuncio de la liberación ofrecido por Dios. Ella es muy distinta de la expresada al final de Ex 4: a diferencia de lo que sucede en Ex 4,31, Israel no escucha la gran noticia de su salvación, debido a su pusilanimidad y a la dura servidumbre que padece en Egipto (Ex 6,9).

La segunda parte (Ex 6,10-30) presenta las objeciones de Moisés a la misión que Dios le encomienda¹⁴¹. Éste le pide que lleve adelante el plan liberador que acaba de anunciar. La

regarde de près. La difficulté disparaît si Ex 6 se base sur Ex 3-4 sans le répéter en tous points. Dieu ne se révèle pas une seconde fois, il se présente directement sous son nouveau nom, sans aucune précaution oratoire... De même, Dieu parle en Egypte, et non pas au pays de Madian ou à l'Horeb comme en Ex 3,1. Cela se comprend dès lors que l'action se déroule en Egypte depuis la fin d'Ex 4. Le narrateur ne désire pas revenir en arrière" (p.547). De parecida opinión es B.S. CHILDS (cfr. *The Book of Exodus*, 114).

¹³⁹Cfr. J.L. SKA, «La place d'Ex 6,2-8 dans la narration de l'exode», 543-544.

¹⁴⁰En una tabla anterior (pp.82-83), se recogen las correspondencias entre Ex 6,1-15,21. Aquí son presentadas solamente las que subrayan la relación de Ex 6,1-9 con los pasajes anteriores y posteriores a ella.

¹⁴¹Según E. ZENGER, el relato del Éxodo presenta una tensión entre el mensaje divino de Ex 6,1-9 y la reacción de Moisés en Ex 6,10-12 (cfr. *Israel am Sinai*, 35).

misma objeción de Moisés, Ex 6,10-12.28-30¹⁴², es título y conclusión de una genealogía y de otras referencias (Ex 6,13-27), las cuales, en palabras de A. Marx, son un conjunto perfectamente coherente, construido de manera admirable¹⁴³.

La tercera parte (Ex 7,1-7) es la explicación detallada de Dios de la salvación que va a realizar en favor de Israel, anunciada en Ex 6,1-9. Al mismo tiempo, es la contestación divina a las objeciones interpuestas por Moisés.

Desde el punto de vista narrativo, Ex 6,6-8 y Ex 7,1-5 están en estrecha relación, ya que ambos cuentan anticipadamente acontecimientos que se narran posteriormente (prolepsis)¹⁴⁴. Desde el punto de vista retórico, la relación entre ambos pasajes está subrayada por las correspondencias que se enumeran a continuación.

PALABRA - GRUPO DE PALABRAS	CITA TEXTUAL
<i>con grandes castigos</i>	Ex 6,6; 7,4
<i>con brazo extendido // cuando extienda mi mano sobre Egipto</i>	Ex 6,6; 7,5
<i>salir + Egipto</i>	Ex 6,6-7; 7,4-5

¹⁴²Cfr. I.L. SEELIGMANN, «Hebräische Erzählung und biblische Geschichtsschreibung», *ThZ* 18 (1962) 305-325, esp.322: “Die Verse 28-30 (Ex 6,28-30) wiederholen mit leichter Variation 10-12 (Ex 6,10-12). Der Zweck ist deutlich: «sie wollen» - wie es M. Noth formuliert - «den Erzählungsfaden genau an der Stelle wieder aufnehmen, wo er in 12, vor dem Einschub, fallengelassen worden ist». Ein klassisches Beispiel der Wiederaufnahme!”.

¹⁴³Cfr. «La généalogie d’Exode vi 14-25: sa forme, sa fonction», 319-326. En cambio, E. ZENGER resalta la importancia de la función de las listas de Ex 1,1-5 y Ex 6,14-27, y afirma: “Die Schlußredaktion des Pentateuch gibt durch die beiden Listen 1,1-5 (7) und 6,14-27, die Anfang und Schluß des ersten Teils markieren, schon den Spannungsbogen an, unter dem das ganze Buch Exodus steht: So wahr es im Horizont des Pharao die Realität der bedrängten Söhne Israels gibt, so wahr gibt es im Horizont Jahwes die Realität der befreienden Gestalten Mose und Aaron” (cfr. *Das Buch Exodus*, 27); “Die beiden Listen rahmen ein Erzählgefüge, das mit der Schilderung der Unterdrückung Israels durch Pharaoh einsetzt und in der von Jahwe proklamierten Befreiungszusage / Rettungszusage kulminiert” (cfr. *Israel am Sinai*, 26).

¹⁴⁴Sobre la relación entre Ex 6,2-8 y Ex 7,1-5, cfr. P. WEIMAR, *Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte*, 234: “Unter ihnen wiederum tragen die beiden ausladenden Gottesreden zu Anfang (6,2-8) und Ende (7,1-5) der Einheit das Hauptgewicht, wo auch die entscheidenden theologischen Aussagen gemacht sind”. Respecto al concepto *prolepsis*, cfr. J.L. SKA, “*Our Fathers Have Told Us*”, 8,48.

<i>reconoceréis que Yo soy Yahveh, Dios vuestro</i>	Ex 6,7; 7,5
---	-------------

Ex 7,1-5 se divide en dos partes¹⁴⁵:

- ◆ Ex 7,1-4a presenta los acontecimientos que suceden en Ex 7,8-10,29. La mención del endurecimiento del corazón del Faraón (Ex 7,3: *endurecer*)¹⁴⁶ y de su rechazo a Moisés y a Aarón (Ex 7,4: *no escuchar*), además de la referencia a los prodigios que realizará Dios contra Egipto (Ex 7,3: *portento*), son los indicios que sostienen dicha afirmación.
- ◆ por su parte, Ex 7,4b-5 relata la decisiva y exitosa intervención de Dios en favor de Israel, a quien hace salir de la situación de violencia y de servidumbre en que se encuentra. Estos versículos anuncian los acontecimientos que se llevan a cabo en Ex 12,40-14,31. La presencia de términos comunes tanto en el anuncio de Ex 7,4b-5 como en Ex 12,40-14,31 (*así sabrán los egipcios que Yo soy Yahveh // salir // israelitas // Egipto*)¹⁴⁷ fundamentan esta afirmación¹⁴⁸.

¹⁴⁵Una propuesta diversa de la indicada (Ex 7,1-2 // Ex 7,3-5) es defendida por P. WEIMAR, *Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte*, 195-233.

¹⁴⁶Sobre el verbo *endurecer*, véase J.L. SKA, «La sortie d'Égypte (Ex 7-14) dans le récit sacerdotal (P^e) et la tradition prophétique», 201, quien, después de hacer un detallado estudio de dicho verbo en diversos pasajes, afirma: “Dans chacun de ces exemples, et dans les diverses constructions possibles, l'attitude décrite est une attitude religieuse négative et les conséquences en sont funestes”.

¹⁴⁷Cfr. Ex 7,4-5; 12,41-42; 13,3.14.16; 14,4.11.16.18.21.25.

¹⁴⁸Desde el punto de vista de la composición del texto, son igualmente notables las diferencias entre Ex 7,1-4aa y Ex 7,4ab-5:

- en Ex 7,1-4aa destaca el contraste entre el tú dirigido a Moisés (Ex 7,1-2: ʾtāh / verbo dīber en 2ª persona singular masculino / sufijo kā) y el yo pronunciado por Dios (Ex 7,1-4: ʾānī / verbos nātan, šiwwāh, qāšāh, rābāh, en 1ª persona singular masculino / sufijo ī). Así pues, la acción de Ex 7, 1-4a es llevada adelante por Dios y por Moisés. Por el contrario, en Ex 7,4ab-5 es solamente Dios el que actúa. Con la excepción de la llevada a cabo por los egipcios (Ex 7, 5: *así sabrán los egipcios que Yo soy Yahveh*), el resto de las acciones son realizadas por Dios, quien aparece activamente presente (es el sujeto de los verbos nātan // yāšāʾ // nātāh);

Ex 7,6 anuncia la actuación de Moisés y de Aarón en los capítulos siguientes (Ex 7,8-14,31). Por su parte, la indicación de la edad de Moisés y de Aarón (Ex 7,7) subraya que la narración se encuentra en un momento trascendental. Es un motivo típico de las narraciones bíblicas indicar la edad de los héroes de las mismas, cuando éstos están a punto de comenzar una obra determinante¹⁴⁹.

Ex 7,1-7 explicita la liberación definitiva prometida por Dios en Ex 6,1-9. Por eso, está en relación con los sucesos de los capítulos siguientes. Dos indicaciones subrayan dicha conexión. Por una parte, Ex 7,1-5 es el discurso de Dios a Moisés sobre los acontecimientos que suceden en Ex 7,8-14,31¹⁵⁰. En segundo lugar, es la afirmación anticipada de que lo mandado por Dios en Ex 7,1-5 es realizado por Moisés y Aarón (Ex 7,6-7).

Tres son los rasgos principales de Dios en Ex 6,1-7,7.

El primero es la especial relación que Dios mantiene con Israel. Yahveh, el Dios que estableció su alianza con Abraham, Isaac y Jacob¹⁵¹, libera a su pueblo (uso en Ex 6,6 de los verbos *salir* y *liberar*) de la indigna y brutal esclavitud egipcia (‘ābōdāh)¹⁵², lo rescata de dicha situación (Ex 6, 6: verbo gā’al)¹⁵³, y establece con él una especial vinculación (Ex

-
- el proyecto anunciado en Ex 7,1-4a tiene un final marcado por el fracaso (el Faraón rehusará atender las peticiones de Moisés y Aarón). En cambio, el de Ex 7,4b-5 será un gran éxito (Yahveh triunfará definitivamente sobre Egipto y el imperio faraónico).

¹⁴⁹Cfr. U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, 90-91, quien señala dicha característica en Gn 16,16; 17,24-25; 25,26; 41,46.

¹⁵⁰Según J.L. SKA, por ser una prolepsis, Ex 7,1-5 invita al lector a poner la atención no tanto en los acontecimientos en sí (lo que va a suceder lo conoce ya el lector), sino más bien en el modo como van a acaecer (cfr. “*Our Fathers Have Told Us*”, 8).

¹⁵¹Sobre el sentido de Yahveh, el Dios que estableció su alianza con Abraham, Isaac y Jacob, cfr. J.F. WIMMER, «Tradition Reinterpreted in Ex 6,2-7,7», 417: “The intensified revelation, that of Yahweh’s name in Ex 6,2, as seen from the context, points to his power and fidelity, his strength in carrying his divine plan to completion in the face of all opposition”.

¹⁵²Este término, presente en Ex 1,14; 2,23; 6,6, pone en relación las unidades textuales de las que forman parte dichos versículos. Sobre la raíz ‘ābad, cfr. p.142.

¹⁵³Respecto al significado de dicho verbo, además de lo señalado en p.61, cfr. C. HOUTMAN, *Exodus I*, 502: “In 6:6 the term (gā’al) refers to redemption from slavery”; J.L. SKA, «La place d’Ex 6,2-8 dans la narration de l’exode», 542: “Dieu va »racheter« son peuple (g’l). P^s n’emploie ce verbe qu’ici. Si le mot est fréquent dans le second Isaïe, il faut peut-

6,7)¹⁵⁴. Esta relación tan personal, particular y cercana aparece subrayada por el uso de la expresión *lāqah + l̄ + l̄*, que se utiliza en la Biblia cuando se quiere hacer mención de la entrada de un nuevo miembro en una familia. Como señala P. Weimar¹⁵⁵, dicha expresión se emplea concretamente cuando se hace referencia a una relación matrimonial (Gn 17,7; 29,45)¹⁵⁶.

A pesar del rechazo de Israel, Dios es paciente con su pueblo¹⁵⁷, pues lo considera parte integrante de su propia familia¹⁵⁸.

être se tourner d’abord vers le Lévitique pour comprendre le sens du terme ici: Dieu est sans doute comme le parent le plus proche d’Israël, celui qui se doit de le racheter quand il est tombé en esclavage. Et il doit le faire plus spécialement encore parce que son peuple est maltraité. Les Egyptiens traitent leurs esclaves injustement”; id., «Popolo sacerdotale e popolo dell’alleanza nell’Antico e Nuovo Testamento», en: *I laici nel popolo di Dio. Egesi biblica*, a cura di VITTORIO LIBERTI, SBT, Roma 1990, 19-38, esp.22: “Il verbo più importante però è il terzo: «riscattare», «redimere» (*g’l*). Dio interviene come «redentore» (*go’el*) d’Israele... Significa che egli si considera come il parente più stretto del popolo schiavo. Il suo dovere è di liberarlo come nel caso di Lv 25,47-54, poiché Israele non ha davvero nessuno che lo aiuti”. En cambio, véase J. UNTERMAN, «The Social-Legal Origin for the Image of God as Redeemer *gō’el* of Israel», en: *Pomegranates and Golden Bells. Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, eds. D.P. WRIGHT, D.N. FREEDMAN, A. HURVITZ, Winona Lake 1995, 399-405, esp.404, quien, tras estudiar diversas referencias bíblicas de Dios como *gō’el*, afirma: “Given the language of violence and vengeance that reverberates through these various texts, it is incumbent on us to acknowledge that the only logical socio-legal origin for the image of God as *gō’el yisōrā’el* is the *gō’el hādām*. Out of all the societal contexts of *gā’al* that we enumerated earlier, only with the blood avenger do we have descriptions of violence, vengeance, hatred, and anger”.

¹⁵⁴Sobre el sentido de *y me convertiré en vuestro Dios* en Ex 6,7, cfr. C. HOUTMAN, *Exodus I*, 503: “The inverted perfect here again (*wḥāyīti*) signifies the presence of a logical consequence; ‘I am YHWH’ (6:6) underscores that it is YHWH who leads them out, etc.; the aim of this statement is to convince the people that YHWH is on their side and helps them”.

¹⁵⁵Cfr. *Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte*, 137-140.

¹⁵⁶Al final de Ex 14 (Ex 14,31), Israel reconoce con veneración, servicio y respeto esta particular relación que Dios ha establecido con él. Igualmente, el himno de Ex 15,1-21 alaba a Dios por haber adquirido a Israel como pueblo suyo (verbo *qānāh*)

¹⁵⁷Cfr. W.H. SCHMIDT, *Exodus II/2*, 334: “Trotz dieses Ungehorsams bleibt Israel aber, von Gott »angenommen« (6,7), »mein Volk« (7,4)”.

¹⁵⁸En referencia al contenido de Ex 6,2-8, cfr. las siguientes consideraciones de J.L. SKA: “L’écritain sacerdotal use d’une terminologie spéciale pour décrire l’histoire d’Israël: de nombreuses expressions appartiennent au vocabulaire de la famille. En d’autres termes, P^e décrit comment Israël en est venu à faire partie de la «famille» de Dieu, s’il est permis de s’exprimer ainsi” (cfr. «Quelques remarques sur P^e et la dernière rédaction du Pentateuque», en: *Le Pentateuque en question*.

Dios es un Dios poderoso: éste es el segundo rasgo de Dios. Él, extendiendo su brazo, manda castigos a Egipto, y envía sus plagas al país del Nilo. Él también anuncia la derrota definitiva de Egipto. Al mismo tiempo, su poder es paciente, pues respeta el rechazo del Faraón y de los egipcios.

El tercer rasgo divino hace referencia a su tremenda exigencia: toda la tierra, Israel y Egipto incluidos, deben reconocer el poder de Dios, deben convencerse de que nadie es tan fuerte como Él.

2.3.2. LAS PLAGAS DE EGIPTO: Ex 7,8-10,29¹⁵⁹

Desde el punto de vista narrativo, clara es la separación de la unidad Ex 7,8-10,29 tanto de Ex 7,1-7 como de Ex 11,1-10, ya que las acciones de Ex 7,1-7; 11,1-10 son distintas de la desarrollada en el episodio de las plagas: mientras que en Ex 7,1-7; 11,1-10 Dios anuncia, por medio de discursos, las dos fases de su ataque contra Egipto, en Ex 7,8-10,29, en cambio, la acción de Dios consiste en la realización de parte del programa anticipado en Ex 7,1-7. En terminología de análisis narrativo, Ex 7,8-10,29 es una escena¹⁶⁰; Ex 7,1-7 y Ex 11,1-10 son sumarios¹⁶¹.

Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes, ed. A de PURY, MoBi, Genève 1989², 95-125, esp.100).

¹⁵⁹Un estudio desarrollado de esta unidad puede verse en pp.214-246.

¹⁶⁰«A «Scene», in this context, means a section of a narrative where narration time tends to equal narrative time, especially in dialogues» (cfr. J.L. SKA, “*Our Fathers Have Told Us*”, 12-13). Puede verse también: J.L. SKA, «Sincronía: l’ Analisis Narrativa», 152.

¹⁶¹Cfr. J.L. SKA, “*Our Fathers Have Told Us*”, 13: “In a «summary», many events of the «story» are condensed in a short section of the «discourse» (a few words or sentences)”. Véase igualmente: J.L. SKA, «Sincronía: l’ Analisis Narrativa», 152.

Teniendo en cuenta criterios retóricos, el episodio de las plagas se separa de Ex 7,1-7 y de Ex 11,1-10. Los elementos comunes de Ex 7,3; 11,9¹⁶² relacionan los dos sumarios indicados; al mismo tiempo, enmarcan el relato de las plagas (Ex 7,8-10,29)¹⁶³.

Como indica la siguiente tabla, las cinco primeras plagas (Ex 7,8-8,28) están en correspondencia con las cinco últimas (Ex 9,1-10,27). La presencia de palabras o expresiones comunes entre las plagas que están en relación y la alternancia de relatos largos y breves en el desarrollo de Ex 7,8-10,29 sostienen la correspondencia indicada¹⁶⁴.

¹⁶²Los elementos comunes a los que nos referimos son:

- el verbo *multiplicar*, presente en Ex 7,3; 11,9;
- el sustantivo *portento*, que aparece en Ex 7,3; 11,9;
- el complemento circunstancial *en el país de Egipto*, utilizado en Ex 7,3; 11,9;

¹⁶³Cfr. J.L. SKA, «La sortie d'Égypte (Ex 7-14) dans le récit sacerdotal (P^e) et la tradition prophétique», 192, donde afirma que en el relato sacerdotal de las plagas Ex 7,3 y Ex 11,9-10 encuadran la narración de las plagas. Por otra parte, en un detallado estudio sobre la composición del relato de las plagas, particularmente sobre las adiciones de P, J. VAN SETERS afirma que tanto Ex 7,1-7 como Ex 11,9-10 son una adición redaccional al relato combinado de las plagas de J (relato original de las plagas) y P (añadidos a la composición J) [cfr. «A Contest of Magicians? The Plague Stories in P», en: *Pomegranates and Golden Bells*, 569-580, esp.574-580].

¹⁶⁴Véase en pp.218-221 el desarrollo de esta afirmación. Estos autores proponen la estructura presentada: G.W. COATS, *Exodus 1-18*, 60-68 (G. W. Coats señala que Ex 7,7 forma parte del relato de las plagas, pues presenta a los protagonistas principales de las mismas); D.J. MCCARTHY, «Moses' Dealings with Pharaoh: Ex 7,8-10,27», *CBQ* 27 (1965), 336-347, esp.338-347; M. NOTH, *Das zweite Buch Mose*, 45-65; W.H. SCHMIDT, *Exodus, Sinai und Mose*. Erwägungen zu Ex 1-19 und 24, EdF 191, Darmstadt 1995³, 49.

En cambio, los siguientes estudios proponen otras maneras de estructurar el relato de las plagas, diversas de la indicada: E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, Berlin - New York 1990, 243 (tres grupos de tres plagas); U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, 92-93 (aunque incluye Ex 7,8-13 en el relato de las plagas, considera que Ex 7,14-10, 29 presenta 3 ciclos de 3 plagas); B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 121-177 (incluye Ex 7,8-13, preludeo al relato de las 10 plagas comprendidas en Ex 7,14-11,10); G. FISCHER, «Exodus 1 - 15. Eine Erzählung», 155 (tres grupos de tres plagas); M. FISHBANE, «Exodus 1-4 / The Prologue to the Exodus Cycle», en: *Exodus*, ed. H. BLOOM, New York - New Haven - Philadelphia 1987, 59-72, esp.66 (3 ciclos de 3 plagas, culminados por la plaga de la muerte de los primogénitos egipcios); M. GREENBERG, «The Redaction of the Plague Narrative in Exodus», en: *Near Eastern Studies in Honor of William Foxwell Albright*, H. GOEDICKE, Baltimore (Maryland) - London 1971, 243-252, esp.244-245; id., «The Thematic Unity of Exodus iii-xi», en: *Fourth World Congress of Jewish Studies I*, Jerusalem 1967, 151-154, esp.153 (tres grupos de tres plagas); C. HOUTMAN, *Exodus II*, 20 (tres ciclos de tres plagas); B. JACOB, *Das Buch Exodus*, 173,175 (un relato compuesto de 10 plagas obra de un mismo autor: Ex 7,14-11,10); W.C. KAISER JR., «Exodus», 348 (tres grupos de tres plagas); J. KRAŠOVEC, «Unifying Themes in Ex 7,8-11,10», en: *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies*, eds. C. BREKELMANS, J. LUST, BETHL 94, Leuven 1990, 47-66, esp.48 (tres grupos de tres plagas); F. MICHAELI, *Le Livre de*

PLAGA 1: <i>El cayado convertido en serpiente (Ex 7,8-13)</i>	PLAGA 10: <i>Tinieblas en Egipto (Ex 10,21-27)</i>
PLAGA 2: <i>El agua del Nilo se convierte en sangre (Ex 7,14-25)</i>	PLAGA 9: <i>La langosta cubre la tierra de Egipto (Ex 10,1-20)</i>
PLAGA 3: <i>Las ranas invaden Egipto (Ex 7,26-8,11)</i>	PLAGA 8: <i>El pedrisco y el fuego se despliegan sobre Egipto (Ex 9,13-35)</i>
PLAGA 4: <i>Los mosquitos pueblan Egipto (Ex 8,12-15)</i>	PLAGA 7: <i>Erupción de hollín sobre los egipcios (Ex 9,8-12)</i>
PLAGA 5: <i>Los tábanos invaden Egipto (Ex 8,16-28)</i>	PLAGA 6: <i>Peste sobre el ganado de Egipto (Ex 9,1-7)</i>

Por otra parte, el relato de las plagas está relacionado con episodios anteriores del relato del Éxodo¹⁶⁵. Así lo indican los términos señalados en la siguiente tabla ilustrativa.

CAMPO SEMÁNTICO	REFERENCIA TEXTUAL
Partir de Egipto: <i>enviar / volver</i>	Ex 3,19-20; 4,21; 7,14.16.26-27; 8,4.16-17.21.23-25.28; 9,1-2.13.17.28.35; 10,3-4.7-9-11.20.24.26-28

l'Exode, 79 (Ex 7,8-13 es la introducción a las 10 plagas de Ex 7,14-11,10); N.M. SARNA, *Exploring Exodus*, 76-77 (divide Ex 7,14-10,23 en tres grupos de tres plagas).

¹⁶⁵ En un estudio sobre los signos y prodigios del relato de las plagas, realizado con una orientación y un fin diverso del de nuestro trabajo, W. Johnstone afirma: "The context is, however, delimited in the title as Exodus 1-13 to signal my conviction that the plague cycle is not a separable narrative but has been conceived as integral to a wider whole" (cfr. «The Deuteronomistic Cycles of 'Signs' and 'Wonders' in Exodus 1-13», en: *Chronicles and Exodus. An Analogy and its Application*, JSOT.S 275, Sheffield 1998, 217-241, esp.217).

Vigor: <i>mano / endurecer</i>	Ex 3,19-20; 4,21; 7,13.15.17.19.22; 8,1-2.13.15; 9,3.12.15.22.35; 10,12.20-22.27
Prodigios: <i>prodigio / portentoso</i>	Ex 3,20; 4,21; 7,9

El durísimo ataque de Dios, que no consigue derribar definitivamente al Faraón, es el primer paso de otros ataques, que culminan con la derrota definitiva de Egipto en el Mar Rojo. El relato del Éxodo presenta algunos elementos que subrayan la conexión entre la narración de las plagas y la de la salida de Israel de Egipto, tal y como puede observarse en la siguiente tabla¹⁶⁶.

Dios dirige a Israel una orden (uso de la fórmula <i>luego dijo Yahveh a Moisés</i>)	Ex 7,8.14.19.26; 8,1.12.16; 9,1.8.13.22; 10,1.12.21; 14,1 ¹⁶⁷ .15.26
verbos <i>endurecerse // estar empedernido</i>	Ex 7,13-14.22; 8,11.15.28; 9,7.12.35; 10,1.20.27; 14,4.8.17-18
Uso de la fórmula <i>que Yo soy Yahveh</i>	Ex 7,5.17; 8,6.18; 9,14.29; 10,2; 11,7; 14,4.18
<i>cayado / extender</i> (en hebreo, de la misma raíz)	Ex 7,9-10.12.15.17.19-20.28; 8,1.12-13; 9,22-23; 10,12-13.21-22; 14,16.21.26-27

La estructura del relato de las plagas propuesta anteriormente, y el papel fundamental de Ex 9,13-35 en el conjunto del relato¹⁶⁸, ponen de relieve los siguientes rasgos de Dios.

Dios es justo, tal y como lo sostiene su principal rival, el Faraón, en Ex 9,27.

Dios es igualmente poderoso. Su poder es superior al de Faraón¹⁶⁹. Al mismo tiempo, Dios exige que Israel y Egipto reconozcan dicha majestad.

¹⁶⁶Más información sobre este tema puede verse en: J.L. SKA, *Le passage de la mer*, 51, n.31.

¹⁶⁷En este versículo no se usa el verbo *ʾamar*, sino el verbo *diber*.

¹⁶⁸Véanse las consideraciones de pp.223-225,229-237.

¹⁶⁹Cfr. W. BRUEGGEMANN, «Pharaoh as Vassal: A Study of a Political Metaphor», *CBQ* 57 (1995) 27-51, esp.35: "The plague narrative is dominated by the verb «know» and by Yahweh's intention that Pharaoh should «know» Yahweh.

La negativa del Faraón a reconocer la fortaleza divina resalta otros dos aspectos divinos. Por un lado, su paciencia, que acepta el rechazo del Faraón. Por otro, la enorme resistencia del Faraón y su superioridad sobre Dios, pues al final del relato de las plagas Éste no es capaz de derrotarlo definitivamente.

2.3.3. EL ANUNCIO DE LA ÚLTIMA PLAGA: Ex 11,1-10¹⁷⁰

Ex 11,1-10 es la segunda expresión concreta de la voluntad salvífica divina en favor de Israel, manifestada en Ex 6,1-8 (la primera, como se ha señalado, es Ex 7,1-7)¹⁷¹.

Ex 11,1-10, que está en relación con Ex 7,1-7, con el relato de las plagas¹⁷², y con Ex 12,1-51, presenta un nuevo discurso divino, en el que el rival del Faraón da a conocer la última plaga que envía sobre Egipto. La plaga anunciada en Ex 11,1-10 es determinante para que Israel pueda dejar Egipto, hecho que sucede en Ex 12,31-32¹⁷³. Todas las anteriores han

It is most plausible to assume that «know» in this narrative means that Pharaoh should acknowledge the sovereignty of Yahweh, and conversely, that he should acknowledge his own role as a dependent vassal who rules by the leave of Yahweh”.

¹⁷⁰Cfr. D.J. MCCARTHY, «Moses’ Dealings with Pharaoh: Ex 7,8-10,27», 339-340: “Chapter 11 is clearly set off from the preceding episodes in its formal literary characteristics. It is different in structure and especially in style from the episodes recounted in Ex 7,8-10,27 (p.339)... Thus an attentive study of Ex 11 has shown that it diverges in many ways from the structure and the style and the ideas of Ex 7,8-10,27 (p.340)”; B. LEMMELIJN, «Setting and Function of Exod 11,1-10 in the Exodus Narrative», en: *Studies in the Book of Exodus*, 443-460, esp.446-447: “Nevertheless, it is obvious that Exod 11,1-10 differs from the rest of the «Plague Narrative» in several aspects. This section reveals a different literary style. Moreover, it does not show the same structure and lacks the stereotypical characteristics of the report of the previous plagues. In other words, these verses create a break in the escalation of violence in the repeated disasters of the nine plagues. Thus, at first sight, Exod 11,1-10 seems to be an independent unit”.

¹⁷¹Cfr. pp.86-88.

¹⁷²Cfr. B. LEMMELIJN, «Setting and Function of Exod 11,1-10 in the Exodus Narrative», 459-460: “Exod 11,1-10 then, the pericope under investigation, interpreted this death of the firstborn of Egypt as a tenth plague, creating a link between Exod 7-10 and Exod 12... I suggest that the death of the firstborn itself, at least as interpreted as a tenth plague, is the result of a redactional interpretation of chapter 11 and is therefore secondary. The first nine plagues were once an independent tradition. The motif of the death of the firstborn of Egypt originated out of the combination of «Pesah» and Mazzot in chapter 12 and was interpreted as the tenth plague by the redactional activity of chapter 11. Consequently, Exod 11,1-10 functions as a hinge, connecting the end of the plagues to the beginning of the exodus. It serves, therefore, both as a conclusion and as an announcement”.

¹⁷³Cfr. D.J. MCCARTHY, «Plagues and Sea of Reeds: Exodus 5-14», *JBL* 85 (1966) 137-158, esp.137.

producido el mismo efecto: el endurecimiento del corazón del Faraón. Con ésta, en cambio, se anuncia que va a comenzar el Éxodo de Israel. Por eso, dicha plaga es el clímax de todas ellas.

La relación entre Ex 7,1-7 y Ex 11,1-10 está señalada por las siguientes correspondencias:

- ◆ y *Aarón, tu hermano, hablará a Faraón para que deje salir de su país a los hijos de Israel*, petición de Aarón (Ex 7,2), a la cual responde de manera negativa el Faraón en Ex 11,10 (*y Faraón no dejó partir a los hijos de Israel de su país*);
- ◆ el verbo *multiplicar*, presente en Ex 7,3; 11,9;
- ◆ el sustantivo *portento*, que aparece en Ex 7,3; 11,9;
- ◆ el complemento circunstancial *en el país de Egipto*, utilizado en Ex 7,3; 11,9;
- ◆ la acción divina de Ex 7,3 (*y multiplicaré mis prodigios y portentos en el país de Egipto*) y de Ex 11,9 (*a fin de que se multipliquen mis prodigios en el país de Egipto*);
- ◆ la afirmación de Dios de Ex 7,3 (*mas yo mismo endureceré el corazón de Faraón*) y la de Ex 11,10 (*pero Yahveh endureció el corazón de Faraón*);
- ◆ las acciones del Faraón en Ex 7,4 (*Faraón, sin embargo, no os escuchará*) y en Ex 11,9 (*Faraón no os escuchará*).

Al mismo tiempo, Ex 11,1-10 está en conexión con el capítulo 12 del libro del Éxodo, que narra la última plaga que padece Egipto y la partida de Israel del país de la esclavitud.

Éstas son las similitudes entre Ex 11,1-10 y Ex 12,1-51:

- ◆ correspondencia entre Ex 11,2-3a y Ex 12,35-36;
- ◆ uso de términos que no aparecen en el relato de las plagas (Ex 11,1; 12,39: *expulsar* / Ex 11,5; 12,29: *primogénito* / Ex 11,5; 12,30: *morir* / Ex 11,6; 12,30: *gran clamor*).

Característico de Dios en el anuncio de Ex 11,1-10 son la especial vinculación que mantiene con Israel y su desprecio por Egipto. Dos son las expresiones concretas de dicha

característica: la referencia al despojo de los egipcios (Ex 11,2-3)¹⁷⁴; la muerte de los primogénitos egipcios (Ex 11,4-8).

Respecto al motivo del despojo de los egipcios, es necesario recordar que a la descripción del citado despojo se añade la siguiente afirmación:

Yahveh hizo al pueblo (hebreo) grato a los ojos de los egipcios; hasta el propio Moisés gozaba de gran consideración en el país de Egipto a los ojos de los servidores de Faraón y a los del pueblo.

(Ex 11,3)

Así, como sostiene G.W. Coats¹⁷⁵, es Dios el que, según el texto indicado, lleva a cabo el engaño de los egipcios. A la vez que Dios favorece a Israel y a Moisés, se burla de sus opositores, los egipcios¹⁷⁶.

El episodio de la muerte de los primogénitos egipcios es el primer paso de la destrucción progresiva de Egipto, cuyo punto más álgido es Ex 14,25-30. Igualmente, es la revelación de la especial protección divina en favor de Israel, la cual se hace particularmente relevante en Ex 14,1-31¹⁷⁷.

2.3.4. LA PASCUA, LOS ÁCIMOS Y LA PARTIDA DE ISRAEL DE EGIPTO

¹⁷⁴Sobre este tema véanse: B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 175-177; G.W. COATS, «Despoiling the Egyptians», *VT* 18 (1968) 450-457; G. FOHRER, *Überlieferung und Geschichte des Exodus*, 82; C. HOUTMAN, *Exodus I*, 382-386; G.A.F. KNIGHT, *Theology as Narration*, 82-83; F. MICHAELI, *Le livre de l'Exode*, 95; J. MORGENSTERN, «The Despoiling of the Egyptians», *JBL* 68 (1949) 1-28; J. SCHARBERT, *Exodus*, 47. Véase igualmente T.B. DOZEMAN, *God at War*, 47-48, quien relaciona el motivo del despojo de los egipcios con la guerra santa.

¹⁷⁵Cfr. «Despoiling the Egyptians», 454.

¹⁷⁶Véase, sin embargo, R. GRADWOHL, «*Niṣṣal* und *hiṣṣil* als Rechtsbegriffe im Sklavenrecht», *ZAW* 111 (1999) 187-195, esp.191,194, quien, en referencia al despojo de los egipcios en el libro del Éxodo (Ex 3,21; 11,2; 12,35), afirma: “Jene Silber- und Goldgeräte und Gewänder, die die Ägypter den Israeliten übergeben, sind nichts anderes als eine Kompensation für die lange und schwere Sklavenarbeit” (p.191)... “Die Quintessenz in Kürze: *niṣṣal* und *hiṣṣil* sind zwei Rechtsbegriffe, die den finanziellen Anspruch eines Knechts an seinen Herrn für die geleistete Arbeit am Ende der Dienstzeit markieren” (p.194)

¹⁷⁷Remitimos a nuestro estudio de dicho tema en pp.270-272.

(Ex 12,1-13,16)

La acción que Dios lleva a cabo en esta unidad (establecimiento de prescripciones en el momento de arrasar el país de Egipto) distingue claramente Ex 12,1-13,16 de Ex 11,1-10 y de Ex 13,17-14,31¹⁷⁸. El vocabulario utilizado en Ex 12,1-13,16, diverso del de las unidades anterior y posterior a la señalada, subraya la anterior afirmación.

Ex 12,1-13,16 consta de dos partes: Ex 12,1-51; Ex 13,1-16.

Teniendo en cuenta criterios narrativos, puede establecerse esta subdivisión de Ex 12,1-51: Ex 12,1-28 (discurso de Dios a su pueblo y respuesta de éste); Ex 12,29-42 (Dios elimina a los primogénitos de Egipto)¹⁷⁹; Ex 12,43-51 (discurso de Dios a Israel y respuesta de éste).

El comienzo y el final de Ex 12,1-51 presentan una serie de correspondencias, que hacen referencia a las diversas ordenanzas divinas sobre la celebración de la Pascua¹⁸⁰:

- ◆ los destinatarios de las indicaciones de Dios son Moisés y Aarón (Ex 12,1.43);
- ◆ toda la comunidad de Israel celebra la Pascua (Ex 12,3.47);
- ◆ mención explícita de la Pascua (Ex 12,11.43.48);
- ◆ en la Pascua se come carne en casa (Ex 12,7-9.11.43.45-46).

¹⁷⁸En cambio, véase F. AHUIS, *Exodus 11,1-13,16 und die Bedeutung der Trägergruppen für das Verständnis des Passa*, FRLANT 168, Göttingen 1996, 28-32, quien propone la unidad Ex 11,1-13,16.

¹⁷⁹Desde el punto de vista retórico, debe establecerse una separación en Ex 12,29 debido al uso de la fórmula wayḏhī + verbo con valor de imperfectivo consecutivo (cfr. G.-K. § 111f).

¹⁸⁰Sobre la fiesta de la Pascua, véanse estos estudios: G. AUZOU, *De la Servidumbre al Servicio*, 174-184; N. FÜGLISTER, *Die Heilsbedeutung des Pascha*, StANT 8, München 1963; H. HAAG, «Ursprung und Sinn der alttestamentlichen Paschafeier», en: *Das Opfer der Kirche. Exegetische, dogmatische und pastoraltheologische Studien zum Verständnis der Messe*, Luzern 1954, 17-46; id., *Vom alten zum neuen Pascha. Geschichte und Theologie des Osterfestes*, SBS 49, Stuttgart 1971; J. HELLER, «Passa», en: *An der Quelle des Lebens. Aufsätze zum Alten Testament*, BEAT 10, Frankfurt am Main 1988, 111-115; C. HOUTMAN, *Exodus II*, 153-158; F. MICHAELI, *Le Livre de l'Exode*, 117-119; T. PROSIC, «Origin of Passover», *SJOT* 13 (1999) 78-94; R. SCHMITT, *Exodus und Passa. Ihr Zusammenhang im Alten Testament*, OBO 7, Freiburg (Schweiz) - Göttingen 1975; J. SCHREINER, «Exodus 12,21-23 und das israelitische Pascha», en: *Studien zum Pentateuch*, Fs. W. KORNFELD, ed. G. BRAULIK, Wien 1977, 69-90; id., *Theologie des Alten Testaments*, 282-287; R. de VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, BHer.SE 63, Barcelona 1985³, 610-620; B.N. WAMBACQ, «Les origines de la Pesah israélite», *Bib* 57 (1976) 206-224,301-326; id., «Pesah - Massôt», *Bib* 62 (1981) 499-518.

Ex 12,1-51 presenta también otras informaciones: la muerte de los primogénitos egipcios, el despojo de los egipcios y la partida de los israelitas del país del Nilo (Ex 12,12-13.29-42); la celebración de los ácidos (Ex 12,15-20)¹⁸¹; la transmisión al pueblo por parte de Moisés de las indicaciones divinas sobre la Pascua (Ex 12,21-28)¹⁸²; la Pascua y las generaciones futuras (Ex 12,14.24-27).

De modo que Ex 12,1-51 pone en estrecha relación la Pascua y los ácidos con la salida de Israel de Egipto

La segunda parte, Ex 13,1-16, está estructurada por la exigencia de Dios a Israel: éste debe consagrarle el primogénito de las familias y del ganado (Ex 13,1-2.11-16)¹⁸³.

Junto a esta referencia, Ex 13,1-16 alude igualmente a la fiesta de los ácidos (Ex 13,3-10).

La repetida mención de la salida de Israel de Egipto, realizada por Dios, (Ex 13,3.9.14.16: *pues mediante fuerte mano os ha sacado Yahveh de aquí*) está en estrecha vinculación tanto con la consagración de los primogénitos como con la celebración de la fiesta de los ácidos.

Dos características subrayan la relación entre Ex 12,1-51 y Ex 13,1-16:

- ◆ celebración de los ácidos en relación con la salida de los hijos de Israel de Egipto (Ex 12,15-20; 13,3-10);
- ◆ muerte de los primogénitos egipcios y partida de Israel de Egipto (Ex 12,12-13.29-42)¹⁸⁴.

Varios son los rasgos que configuran la imagen de Dios en Ex 12,1-13,16.

En primer lugar, Dios prescribe al pueblo de Israel el modo como debe celebrar la Pascua y los ácidos, así como también el modo como debe consagrarle los primogénitos de sus

¹⁸¹Sobre la fiesta de los ácidos, véase C. HOUTMAN, *Exodus II*, 154-158; J. SCHREINER, *Theologie des Alten Testaments*, 287-290; R. de VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, 610-620; B.N. WAMBACQ, «Les Massôt», *Bib* 61 (1980) 31-53.

¹⁸²Sobre la relación de Ex 12,21-28 con Ex 12,1-20, cfr. B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 199-200.

¹⁸³Sobre dicho tema, véase R. de VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, 561-562.

¹⁸⁴En Ex 13,1-2.11-16 la consagración de los primogénitos de los hijos de Israel es puesta en relación con la muerte de los primogénitos hebreos y la partida de Israel de Egipto.

familias y de sus ganados. Es la primera vez en el relato del Éxodo que Dios fija a Israel algún precepto.

Interesante es que la referencia a la acción salvífica de Dios en favor de Israel está puesta en estrecha relación con las prescripciones divinas.

Dicha conexión posibilita concluir que Dios, según Ex 12,1-13,16 es un legislador salvífico. Dios se ha comprometido, liberando a Israel de la esclavitud egipcia. Dios también obliga a Israel a que se comprometa con su liberador. De modo que Dios, además de conceder a Israel el don de la liberación, le ordena el modo de recordar y revivir lo que Dios ha realizado: la actuación salvífica en favor de su pueblo.

En segundo lugar, Dios se muestra poderoso. Golpea durísimamente al Faraón y a los suyos, a quienes derrota por vez primera en el relato del Éxodo. Por fin, el Faraón accede a que la orden que Dios da en Ex 5,1 se lleve a efecto.

En tercer lugar Dios es benévolo con Israel y cruel con Egipto, su enemigo. La particular vinculación de Dios con Israel, anunciada en Ex 11,1-10, se hace realidad en Ex 12,29-32.

2.3.5. EL PASO DEL MAR ROJO: Ex 13,17-15,21¹⁸⁵

Muchos de los sucesos que se narran en Ex 13,17-15,21 forman parte del único acontecimiento que se desarrolla en la unidad propuesta: el paso de Israel del Mar Rojo. Dicha acción comienza con los versículos que anuncian que Dios conduce al pueblo al Mar Rojo (13,17-18)¹⁸⁶, y termina en el momento en que éste lo abandona definitivamente (Ex 15,22aα). De hecho, la continua mención del mar, verdadero *Leitmotiv* de Ex 13,17-15,21¹⁸⁷, da cohesión a dicha unidad.

El lugar en que se desarrolla la acción anteriormente descrita (el mar, que aparece frecuentemente citado: Ex 14,2.9.22.26-27.29) y los personajes que en ella intervienen (a

¹⁸⁵Sobre esta unidad, véase nuestro estudio, pp.247-300.

¹⁸⁶Un preámbulo, Ex 13,17, precede a Ex 13,18a (*así, pues, Elohim hizo dar un rodeo al pueblo por el camino del desierto hacia el mar Rojo*).

¹⁸⁷Cfr. Ex 13,18; 14,2.9.16.21-23.26-30; 15,1.4.8.10.19.21.

diferencia de Ex 13,1-16 y de Ex 15,22-27, en donde falta alguno de los cuatro protagonistas principales del relato del Éxodo, Dios, Israel, Moisés y el Faraón, en Ex 13,17-15,21 están presentes todos ellos) confirman la propuesta mencionada.

Además de los criterios narrativos expuestos, la separación entre Ex 13,17-15,21 y las unidades que la preceden y la siguen (Ex 13,1-16; Ex 15,22-27) está resaltada por varios elementos textuales.

Ex 13,17-15,21 se separa de Ex 13,1-16 debido al uso de la fórmula wayḥî + *verbo con valor de imperfectivo consecutivo* (Ex 13,17: wayḥî + wəlō' nāḥam. Dicha fórmula es utilizada en muchas narraciones veterotestamentarias, en las que indica el comienzo de una nueva sección o de una parte de las mismas¹⁸⁸.

La separación de Ex 13,17-15,21 de la siguiente unidad está señalada por el carácter de Ex 15,19 (es un resumen del juicio divino en el Mar Rojo, que repite el resultado de la acción divina en beneficio de Israel, relatada en todo el capítulo 14, y particularmente en Ex 14,27-29)¹⁸⁹ y por las características de Ex 15,22 (este versículo presenta la *fórmula de itinerario*, caracterizada por los verbos de movimiento nāsa' // yāšā' // hālak).

La siguiente tabla ilustra las tres partes de Ex 13,17-15,21

Ex 13,17-22: <i>pasado, presente y futuro de Israel</i>	Ex 14,1-31: <i>Dios salva a Israel</i>	Ex 15,1-21: <i>Dios alabado por Moisés e Israel</i>
---	--	---

La primera de ellas (Ex 13,17-22) introduce la narración del paso del Mar Rojo. Las referencias a la columna de nube y de fuego, así como también el empleo de las raíces rā'āh // lāḥam, subrayan el carácter introductorio de estos versículos, ya que mencionan los

¹⁸⁸Cfr. G.-K. § 111f.

¹⁸⁹Aunque la repetición presente en los pasajes citados no es totalmente literal, si son claramente comunes a ellos los siguientes elementos: Ex 14,23 y 15,19 // Ex 14,27-28 y 15,19 // Ex 14,29 y 15,19.

elementos fundamentales del acontecimiento liberador para Israel: el paso del Mar Rojo (Ex 14,19-20.30-31).

Al mismo tiempo, las menciones del desierto, del país de los filisteos y del traslado de los huesos de José son un indicador de que los sucesos que se narran a continuación marcan el final de una etapa en la vida de Israel: la de su estancia en Egipto.

La segunda parte (Ex 14,1-31) se subdivide en Ex 14,1-14 y Ex 14,15-31. La primera de ellas relata los acontecimientos que suceden a Israel y a Egipto antes de llegar al Mar Rojo. El Faraón, una vez más, no se rinde ante el ataque divino (Ex 12,29-32), y trata de conducir de nuevo a Israel al país del Nilo. Ex 14,15-31, en cambio, narra el momento en que Israel y Egipto se disponen a atravesar el citado mar: mientras que el primero consigue el objetivo propuesto, el segundo es engullido por las aguas del mar, que lo aniquilan definitivamente.

La tercera parte, Ex 15,1-21, es un canto agradecido de Israel al Dios, poderoso y guerrero, que lo ha liberado definitivamente de la *no existencia* en Egipto¹⁹⁰. Al mismo tiempo, el canto de Israel recuerda que ese Dios le concede la *existencia* en el tiempo venidero, en la tierra de Canaán.

Los rasgos característicos de Dios en esta unidad son: el poder destructor del Dios guerrero, que no admite ningún rival; el poder de la palabra divina; la capacidad transformadora de Dios en favor de Israel, a quien educa para que comprenda la salvación que le entrega, y para que pueda vincularse con Él.

3. DIOS ACOMPAÑA A ISRAEL EN EL DESIERTO: Ex 15,22-18,27

En los primeros capítulos del Éxodo (Ex 1,1-15,21) Dios establece unos vínculos particulares con Israel. La vinculación de Dios con su pueblo no es ni temporal ni ocasional. Dios no se relaciona con Israel en Egipto y en el Mar Rojo para demostrar su poder. Tampoco lo hace

¹⁹⁰“God’s miraculous rescue of Israel at the sea was remembered as the event by which God brought into being his people. Israel left Egypt as fleeing slaves, and emerge from the sea as a people who testified to God’s miraculous deliverance. The tradition is unanimous in stressing that the rescue was accomplished through the intervention of God and God alone” (cfr. B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 237).

para atraer la atención de su pueblo. Al contrario, la entrega de Dios es definitiva, en cuanto que Dios, tras la victoria sobre el Faraón, se convierte en el Señor de Israel.

En Ex 15,22 Israel inicia una nueva etapa. El comienzo de dicha nueva época aparece subrayada por la conexión existente entre el comienzo del libro del Éxodo y Ex 15,22-27, particularmente por estos dos elementos textuales:

- ◆ en Ex 1,14 se describe la dureza de la esclavitud de Israel por medio de la raíz *mārar*. En Ex 15,23 se utiliza el adjetivo *mar*, y el sustantivo *mārāh*, ambos de la misma raíz que *mārar*. Amargo es, pues, tanto el comienzo de la vida de Israel en Egipto como el inicio de su vida en el desierto;
- ◆ la referencia numérica común a Ex 1,5 y a Ex 15,27. Así, 70 son los descendientes de Jacob que entran en Egipto; 70 son las palmeras que hay en Elim¹⁹¹.

El señorío de Dios se manifiesta igualmente en la nueva época que Israel inicia en el desierto (Ex 15,22-18,27). Varias son las etapas que Israel recorre en el camino que lo conduce del Mar Rojo al monte Sinaí. En los distintos acontecimientos que en ellas suceden Dios e Israel fomentan su relación, y revelan algunos de los rasgos que la definen.

Desde el punto de vista narrativo y retórico, los sucesos narrados en Ex 15,22-18,27 están caracterizados por dos elementos. El primero, de tipo narrativo, es: el lugar en que suceden (entre Egipto-Mar Rojo y el Sinaí). El segundo, de tipo estilístico, es *la fórmula de itinerario*¹⁹². En Ex 15,22-18,27 éstas son las características de dicha fórmula:

- ◆ verbos de movimiento (*partir / venir / acampar / salir / ir*);
- ◆ mención del lugar de partida y del lugar de llegada.

¹⁹¹Cfr. F. MICHAELI, *Le Livre de l'Exode*, 141.

¹⁹²Cfr. p.57, en donde presentamos la definición de G.W. Coats de la *fórmula de itinerario*.

3.1. DIOS E ISRAEL EN MARAH Y ELIM (Ex 15,22-27)¹⁹³

Una es la acción relatada en estos versículos: Dios se ocupa de Israel, dando solución al primer problema que éste debe afrontar en el desierto.

La unidad de Ex 15,22-27 está subrayada por este elemento: los personajes que en él intervienen (Moisés, Israel y Dios).

Desde el punto de vista de su composición, estas características ponen de relieve la unidad de Ex 15,22-27: la presencia de la fórmula de itinerario en Ex 15,22 (nāsa^c // yāšā³ // hālak) y en Ex 15,27 (bô³ // hānāh); la raíz šām y la palabra mayim, presentes en Ex 15,27 y en otros versículos de la unidad indicada (alternancia šām // šēm // śīm en Ex 15,23.25-26; mayim en Ex 15,22-23.25).

Hay que señalar igualmente una peculiaridad narrativa, que subraya la separación de Ex 15,22-27 de los episodios precedentes: sin previo aviso, la narración del Éxodo pasa de primar los detalles, la abierta expresividad y la subjetividad (recuérdese la explosión de alegría de Ex 15,1-21), propio de Ex 13,17-15,21, a presentar al lector en Ex 15,22-27 aspectos diametralmente opuestos: objetividad (descripción de los hechos), concisión.

La afirmación de la unidad de Ex 15,22-27 debe ser matizada. Teniendo en cuenta criterios narrativos, Ex 15,22-25a presenta el problema en que se encuentra Israel (aguas amargas en Marah, es decir, agua no potable) y la solución a dicho problema (aguas dulces en Marah, es decir, aguas que se pueden beber)¹⁹⁴. En Ex 15,25a el argumento de la narración llega, pues, a su conclusión. Ex 15,25b-27 presenta, en cambio, un argumento inacabado: Dios propone a Israel un camino de vida; Israel se desplaza a Elim. El relato no dice si éste secunda la propuesta de Dios, y sigue su camino. El programa de Dios queda, pues, abierto, y no responde al esquema *problema - solución* de Ex 15,22-25a.

¹⁹³Ex 15,22-27 no está precedido de ningún episodio de transición, que lo relacione con Ex 1,1-15,21: el narrador no da ningún detalle ni sobre los preparativos para la marcha por el desierto, ni sobre la disposición del pueblo para dicha marcha, ni sobre las expectativas o los temores de Israel en esta importante época de su historia.

¹⁹⁴En terminología de análisis narrativo, Ex 15,22-25a reproduce el esquema del *argumento de resolución*: paso de una situación inicial de infelicidad a una situación final de felicidad, o viceversa. Sobre dicho esquema véanse: J.L. SKA, “*Our Fathers Have Told Us*”, 18; id., «Sincronía: I’ Analisis Narrativa», 154.

Al mismo tiempo, teniendo en cuenta criterios retóricos, es digna de mención la falta de conexión sintáctica existente entre Ex 15,25a y Ex 15,25b¹⁹⁵:

Moisés clamó a Yahveh, y Yahveh le mostró un madero. El lo lanzó al agua, y las aguas se tornaron dulces

(Ex 15,25a)

Allí yahveh le impuso (al pueblo) ley y derecho, y allí le puso a prueba

(Ex 15,25b)

Así pues, dos episodios diferentes pueden distinguirse en la unidad Ex 15,22-27: Ex 15,22-25a y Ex 15,25b-27¹⁹⁶.

Ahora bien, hay dos elementos que ponen en conexión ambos episodios: los dos presentan un esquema similar; un mismo personaje, Dios, es el actor principal de las acciones que en ambos se realizan.

El esquema es: *situación negativa - situación positiva*. En Ex 15,22-25a la concreción de dicho esquema es ésta: aguas amargas - aguas dulces; en Ex 15,25b-27 es: dolencias sobre Egipto - curación de Dios.

Con respecto a la importancia de Dios en Ex 15,22-27, hay que señalar que, por un lado, Dios sana y purifica las aguas de Marah; por otro, Dios cura y sana a Israel¹⁹⁷.

El episodio de Marah y Elim revela varias características del Dios purificador de aguas y sanador de Israel.

¹⁹⁵“The majority of recent critical commentators feel confident in assigning vv.25b-26 to the Deuteronomist. They argue their case from the language and the poor syntactical connection between vv. 25a and 25b.” (cfr. B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 266).

¹⁹⁶Sin embargo, B.P. ROBINSON, «Symbolism in Exod. 15: 22-27 (Marah and Elim)», *RB* 94 (1987) 376-388, esp.377-378, considera que, temática y lingüísticamente hablando, Ex 15,22-27 es unitario.

¹⁹⁷“What is the specific meaning of ‘Healer’ in 15:26? The context allows for two possibilities. The word can go with 15:25a: YHWH transforms the water from being a source of evil to a source of good. The word can also go with 15:26: YHWH is the One who brings illness and gives healing (Deut. 32:39); he plagues Egypt with diseases; he wants to spare Israel from them. In my judgment, *rāpā’* is to be taken in the broader sense (...) as One who brings about and preserves wholeness in every respect” (cfr. C. HOUTMAN, *Exodus II*, 309).

Dios se ocupa de las necesidades de su pueblo, respondiendo con diligencia a las carencias que éste experimenta¹⁹⁸.

Igualmente, Dios señala a Israel el camino que conduce a la vida, y que, al mismo tiempo, aleja de la muerte (mención de las dolencias padecidas por los egipcios en Ex 15,26b α). Es Dios mismo el que indica a Israel el modo como puede vivir en libertad, sin opresión ni servidumbre. Dios se presenta, entonces, como un legislador que establece lo que cura a Israel, lo que verdaderamente le concede la salud. La ley y el derecho que Dios impone a su pueblo son la expresión concreta del poder salvífico de Dios.

El Dios que presenta a Israel el camino de vida es transigente e intransigente al mismo tiempo. Intransigente en el sentido de que la ley y el derecho que Dios propone a su pueblo son su palabra definitiva y cerrada: respetar la ley y el derecho es el único modo de no vivir soportando las calamidades que tuvo que padecer Egipto¹⁹⁹. Transigente en el sentido de que Israel puede optar libremente por la enfermedad (regreso a Egipto) en vez de por la salud o por la curación del Dios que lo ha salvado de Egipto.

3.2. DIOS SE OCUPA DE LA ALIMENTACIÓN DE ISRAEL (Ex 16,1-36)

Narrativamente hablando, el capítulo 16 del Éxodo presenta una única acción: la alimentación de Israel en el desierto. El lugar en que se desarrolla la acción, el desierto de Sin, y los personajes que intervienen en ella, Israel, Moisés / Aarón, Dios, son elementos que confirman la unidad de Ex 16,1-36.

Retóricamente hablando, la fórmula de itinerario indica la separación entre Ex 16,1-36 y la unidad siguiente. Así, Ex 16,1 utiliza dicha fórmula (punto de partida y punto de llegada,

¹⁹⁸Cfr. B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 269: "In the biblical story the fact that God provided water in time of great need was an evident sign of his ability to sustain his people".

¹⁹⁹Por eso, en referencia a la repetición de *imponer* en Ex 15,26, afirma N. LOHFINK, «"Ich bin Jahwe, dein Artz" (Ex 15,26). Gott, Gesellschaft und menschliche Gesundheit in einer nachexilischen Pentateuchbearbeitung (Ex 15,25b.26)», en: *Studien zum Pentateuch*, 91-155, esp.103: "So unterstreicht jetzt auch die Wortwiederholung die Grundaussage: Während Jahwe den Ägyptern die Krankheit auferlegt, legt er Israel eine Lebensordnung auf, und wenn es nach ihr lebt, legt er Israel keine Krankheit auf".

expresados por los verbos *partir // llegar*). Ex 17,1, por su parte, también la usa, para indicar el comienzo de un nuevo episodio (los israelitas parten del desierto de Sin).

Además de la introducción (Ex 16,1-5) y de la conclusión (Ex 16,31-36), dos son las partes de esta unidad: Ex 16,1-15; Ex 16,16-30²⁰⁰.

Ex 16,1-3 presenta, en primer lugar, la crisis que provoca en Israel el hambre del desierto. La doble repetición del verbo *morir* (Ex 16,3) indica que el problema de Israel no es sólo material (hambre física), sino fundamentalmente existencial (el desierto es para él un lugar de muerte).

Ex 16,4 destaca los dos asuntos sobre los que versa la unidad considerada: los dos dones de Dios a Israel. En Ex 16,6-15, Dios entrega el pan del cielo; en Ex 16,16-30, el sábado.

El arco *promesa - cumplimiento* caracteriza a Ex 16,6-15: lo anunciado por Dios en Ex 16,4 (don del pan)²⁰¹ se realiza definitivamente en Ex 16,13-15. Los motivos *mañana - tarde* y *murmuraciones* son los que dan unidad a dichos versículos.

La subunidad Ex 16,16-30 está estructurada por los elementos *orden de Dios o de Moisés - cumplimiento o no cumplimiento de dicha orden*. Formalmente hablando, destaca el frecuente uso del tiempo imperativo; también el empleo de las raíces *ordenar* (Ex 16,16.24.28) y *recoger* (Ex 16,16-18.21.22.26-27).

En la conclusión de la unidad, Ex 16,31-36, el narrador se dirige directamente al lector del relato, a quien el redactor ofrece de manera especial las explicaciones que dichos versículos presentan.

²⁰⁰ Criterios diversos de los propuestos para dividir Ex 16,1-36 pueden verse en: J. COPPENS, «Les traditions relatives à la manne dans Exode, XVI», *EE* 34 (1960) 473-489, esp.474-475; E. GALBIATI, *La struttura letteraria dell'Esodo*, Milano 1956, 167. La propuesta de este último autor es calificada de débil e insuficiente por B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 277-279.

²⁰¹ Sobre el maná, cfr. J. EBACH, «“Jeder nach seinem Eßbedarf”. Die Geschichte vom Mannawunder», en: *Ursprung und Ziel. Erinnernte Zukunft und erhoffte Vergangenheit. Biblische Exegesen Reflexionen Geschichten*, Neukirchen-Vluyn 1986, 126-146.

En Ex 16,1-36 Dios se revela en primer lugar como el que, en el desierto, lugar de muerte para Israel (Ex 16,3) nutre gratuitamente a su pueblo²⁰². Dos veces se dice en Ex 16,6-15 que Dios concede pan a Israel para que viva y se alimente (Ex 16,8.15)²⁰³.

Como afirma U. Struppe, la preocupación de Dios por la alimentación de Israel subraya la estrecha relación que mantienen el creador y la criatura²⁰⁴. Alimentando generosamente a Israel en el desierto, Dios se revela como el creador que se ocupa enteramente de su criatura²⁰⁵. La referencia al Dios creador subraya la relación entre el libro del Génesis y el libro del Éxodo, algo que ocurre también en otros pasajes del Éxodo (Ex 1,1-7; 2,23-25; 3,6.15-16; 6,2-4; 16,5.22-30; 24,12-40,38).

El hecho de que en Ex 16,1-36 se mencione la gloria de Dios (Ex 16,7.10)²⁰⁶ y se haga referencia a la *fórmula de reconocimiento* (Ex 16,6.12), resaltan esta relación tan vinculante que mantienen Dios e Israel.

Mencionar la gloria de Dios en el episodio de Ex 16,1-36 es recordar el episodio del paso del Mar Rojo²⁰⁷. Ello pone de relieve que el Dios creador que nutre a Israel es el Dios salvador,

²⁰²Cfr. P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament. Essai de lecture*, 47,61: "La manne est ce pain qui met sous la loi du donateur, et la Loi, qu'elle dit elle-même, est d'attendre tout de lui" (p.47)... "C'est la nourriture du désert, la manne, éprouve bien que nourriture parfaite et parole manifeste. Elle éprouve l'homme parce qu'il n'est pour rien ni dans la nourriture ni dans la parole, et qu'elle le met dans une absence à son propre salut qui est celle de l'enfant" (p.61).

²⁰³Téngase en cuenta la repetición en dichos versículos del verbo *dar*, que refiere una acción realizada por Dios.

²⁰⁴Cfr. *Die Herrlichkeit Jahwes in der Priesterschrift. Eine semantische Studie zu k^bôd YHWH*, ÖBS 9, Wien 1988, 138-139: "Die Gabe von Fleisch und Brot wird so eng an die Schöpfungserzählung angebunden... Die gütige Sorge des Schöpfergottes, der Menschen wie Tieren zu essen gibt, setzt sich in der Rettungserzählung durch die Gabe von Fleisch und Brot fort (Ex 16,15)".

²⁰⁵En su comentario a Ex 16, I. WILLI-PLEIN, *Das Buch vom Auszug*, 114, afirma: "Auch die Wüste gehört zu seiner Schöpfung, in der er, der Schöpfer, in väterlicher Fürsorge am Werk ist".

²⁰⁶En Ex 16,10 la gloria de Dios y la nube están en cercana conexión. Sobre dicha conexión, ténganse en cuenta estas afirmaciones de J.L. SKA, *Le passage de la mer*, 106: "La seconde question porte sur le rapprochement de la nuée et de la gloire. Quel est le récit qui permet de les réunir au point que la gloire puisse apparaître dans la nuée en Ex 16,10, sans que P^s sente le besoin de s'expliquer davantage? Ici encore, Ex 14 semble fournir la meilleure solution. Comme on l'a vu plus haut, Dieu s'est en fait «glorifié aux dépens de Pharaon, de ses chars et de ses cavaliers» (14,17-18) en intervenant du haut de la nuée (14,24)".

²⁰⁷"Quelle est donc cette «gloire de YHWH»? Elle apparaît de façon abrupte en Ex 16,10, comme si elle était déjà bien connue du lecteur. La solution la plus simple est de supposer que cette gloire est celle que Dieu s'est acquise au cours du miracle de la mer, puisque la racine *kbd* apparaît pour la première fois dans le récit en Ex 14,4.17-18. C'est là que se

que lo ha apartado de la opresión y de la muerte (Egipto), y que, de modo gratuito, le ha hecho receptor del don de la justicia divina²⁰⁸.

Hacer referencia a la *fórmula de reconocimiento* es recordar tanto el poder de Dios para hacer grandes obras de justicia (Ex 14,1-31) como la capacidad divina para hacer comprender a Israel dicho poder. El Dios que da el maná a Israel es el Dios que lo ha transformado en Egipto, haciéndolo capaz de expresar su fe en el que obra la salvación. El Dios creador y el Dios salvador están estrechamente relacionados.

En segundo lugar, Dios es también el Dios que entrega a Israel el tiempo por el que debe regirse durante su estancia en el desierto. De la misma manera que en dicho lugar Dios alimenta diariamente a Israel, allí también le da el sábado y la semana²⁰⁹. Del mismo modo que Dios crea el universo en siete días (Gn 1,1-2, 4a), Dios entrega a Israel el don de organizar su vida cotidiana en el desierto²¹⁰. Así, Dios se revela como el que mantiene una vinculación tan radical con Israel como aquélla que mantiene el creador con la creación²¹¹.

trouve le point de référence. La formule de reconnaissance d'Ex 16, 6 le confirmerait elle aussi, si besoin en était (cf. 6,6; 7,5; 14,4.18; 29,46)" (cfr. J.L. SKA, *Le passage de la mer*, 105-106).

²⁰⁸Según E. RUPRECHT, «Stellung und Bedeutung der Erzählung vom Mannawunder (Ex 16) im Aufbau der Priesterschrift», ZAW 86 (1974) 269-307, esp.285, un elemento retórico de Ex 16,10 subraya el acto salvífico de Dios: "Noch während Aron seine Weisungen gibt und noch ehe das Volk sich zur Klagefeier gesammelt hat und noch ehe es seine Klage vorbringen kann, erscheint Jahwe in seiner Herrlichkeit und antwortet aus dieser Erscheinung heraus mit einer Rettungszusage. Sprachlich wird dieser dramatische Höhepunkt, auf dem mit einer Theophanie Jahwes die Wende des Geschehens eingeleitet wird, durch die doppelte Konstruktion mit wayðhî kî und wðhinnēh in v. 10 hervorgehoben".

²⁰⁹Al igual que Ex 16,8.15, Ex 16,29 utiliza el verbo *dar*. Dios da el maná a Israel; Dios también da el sábado a su pueblo.

²¹⁰Claro es el paralelismo de las referencias a la semana y a la mañana y a la tarde de Ex 16,1-36 con el relato de la creación de Gn 1 (cfr. U. STRUPPE, *Die Herrlichkeit Jahwes in der Priesterschrift*, 138-139).

²¹¹Cfr. N. NEGRETTI, *Il Settimo Giorno*. Indagine critico-teologica delle tradizioni presacerdotali e sacerdotali circa il sabato biblico, AnBib 55, Roma 1973, 192-193, quien formula la vinculación particular entre Dios e Israel con los términos palabra divina - fe de Israel. He aquí alguna de sus reflexiones: "Nei sei giorni la parola divina serve a ritmare la raccolta della manna (cfr. Ex 16,5.21 J), cioè viene filtrata e giunge all'uomo attraverso il veicolo e lo schermo della fecondità delle cose. Nel settimo giorno, quando l'uomo si riposa e recede dalle cose, la parola giunge a lui direttamente e gli comunica la sua essenziale fecondità" (p.192)... "Nei sei giorni l'uomo può constatare il risultato della fecondità, può vedere e toccare l'opera delle sue mani. Nel settimo giorno, accettando mediante il riposo la nascosta fecondità della parola divina, l'uomo non constata nulla, non può muoversi se non sul piano della fede" (p.193).

En tercer lugar, Dios impone a Israel unos mandatos y unas leyes (Ex 16,4.28). Dios es el que marca el ritmo de vida de Israel, instituyendo el sábado como día de descanso. Al mismo tiempo, Dios raciona a Israel el alimento que debe recibir (Ex 16,16-26: a diario recoge Israel su porción; el sexto día recoge el doble, pues el séptimo día debe descansar).

Dios impone, pues, preceptos a Israel, con una doble finalidad: dar a Israel la vida; ser el Señor de Israel.

Dios desea que Israel viva. Al fin y al cabo, al mismo tiempo que Dios da un mandato a Israel le proporciona lo necesario para vivir.

Dios anhela ser el Señor de Israel. La imposición de las raciones alimenticias debe conducir a Israel a despreocuparse por lo que comerá cada día (Dios siempre le va a proporcionar alimentos), y a reconocerlo como el origen de dicho don. Las prescripciones respecto al reposo sabático imponen a los israelitas la obligación de no hacer nada en el día de descanso (ni siquiera recoger el alimento entregado). De ese modo, pueden reconocer que Dios es el que hace todo. El sábado debe ser el día en que Israel confiese gratuitamente su dependencia de Dios²¹².

Como ocurre también en Ex 15,22-27, el Dios de Ex 16,1-36, el que impone a Israel mandatos y leyes, deja a éste la libertad para aceptarlos o rechazarlos. El mandato divino es la última palabra de Dios; ella incluye la libertad que Éste concede a Israel para configurarse al modo que quiera.

3.3. DIOS CALMA LA SED DE ISRAEL: Ex 17,1-7²¹³

Ex 17,1-7 desarrolla una única acción: la sed de Israel en el desierto. En estos siete versículos se presenta el problema que debe afrontar el pueblo de Dios, los efectos que de él se derivan, y su solución definitiva.

Desde el punto de vista retórico, la inclusión de Ex 17,1-2.6-7 (Ex 17,1-2.6: *agua – beber // Ex 17,2.7: altercar*) es un elemento que confiere unidad a Ex 17,1-7.

²¹²En nuestro estudio de Ex 19,1-24,11 desarrollamos el precepto del descanso sabático, tal y como lo presenta el Decálogo (pp.363-364).

²¹³Sobre este episodio, véanse pp.301-309.

Ex 17,1-7 se separa del capítulo anterior (Ex 16,1-36), ya que ambos narran acciones distintas. De igual manera entre Ex 17,1-7 y Ex 17,8-16 debe establecerse una distinción, debido a las diferentes acciones que ambos desarrollan.

El uso en Ex 17,1 de la *fórmula de itinerario*, en concreto los verbos *partir* (bis) y *acampar*, es una indicación textual, que subraya la separación que debe establecerse entre Ex 17,1-7 y la unidad precedente.

Israel experimenta una carencia en el desierto. Dios manifiesta su presencia en medio de su pueblo, socorriéndolo y protegiéndolo en su necesidad.

Además, Dios protege a su pueblo, precisamente en el momento en que éste lo desprecia abiertamente. Aunque Israel no reconoce la acción liberadora de Dios en favor de Israel, el que luchó contra la caballería del Faraón es fiel a lo realizado en Egipto.

3.4. LA GUERRA DE DIOS CONTRA AMALEQ: Ex 17,8-16

La acción que se desarrolla en esta unidad, la victoria de Dios contra los amalequitas, se lleva a cabo, al igual que la de Ex 17,1-7 y la de Ex 18,1-27, en Refidim. De hecho, la partida de los israelitas de dicha localidad hacia el Sinaí es relatada en Ex 19,2.

Sin embargo, Ex 17,8-16 se diferencia de Ex 17,1-7 y Ex 18,1-27, ya que desarrolla un asunto bélico, distinto del que las otras dos exponen (Ex 17,1-7: falta de agua; Ex 18,1-27: visita de Jetro a Moisés).

Además de la acción subrayada, la presencia de nuevos personajes en Ex 17,8-16, Amaleq, Josué y Hur, confirma que, narrativamente hablando, Ex 17,8-16 forma una unidad.

Dos elementos de la composición del texto resaltan dicha unidad: la frecuente repetición de la bina *Amaleq - guerrear* (Ex 17,8-10.16); el uso repetido de la palabra *mano* (Ex 17,9.11-12.16).

El centro de interés del relato no es tanto la batalla, sino el gesto de Moisés, el levantamiento de sus brazos²¹⁴. De hecho, pocas son las palabras utilizadas para narrar la batalla.

²¹⁴“Yet, still, the focus of the legend is not simply on Moses’ act, delivering the battle to victory for Israel. It is rather on the endurance of the hero in the face of his tiring duty. The endurance, the ability to stick to the task when human strength fades, is the virtue at the center of the legend” (cfr. G.W. COATS, *Moses*, 126).

La acción que lleva a cabo Moisés expresa la victoria de Dios sobre los amalequitas²¹⁵. Un estudio de O. Keel, que compara Ex 17,8-16 con otros textos bíblicos y extrabíblicos, y que estudia el vocabulario del episodio de la batalla de Amaleq contra Israel, pone de relieve que el gesto de Moisés es un gesto eficaz de victoria²¹⁶. Además, dicho gesto está en cercana vinculación con los gestos simbólicos de los profetas²¹⁷.

Ex 17,14-16 confirma que el gesto de Moisés, es decir, la batalla victoriosa de Dios contra Amaleq, se cumple de manera eficaz. El diseño divino se realiza tal y como había sido anunciado²¹⁸.

Dios aparece en esta unidad como el guerrero exterminador de los enemigos de Israel²¹⁹. En los momentos en que Israel está amenazado por un peligro exterior, Dios lo protege, liberándolo definitivamente de dicho peligro.

3.5. VISITA DE JETRO A MOISÉS: Ex 18,1-27

²¹⁵Cfr. R. GRADWOHL, «Zum Verständnis von Ex. xvii 15f», *VT* 12 (1962) 491-494, esp.491: “Der Sieg Israels in der Amalekierschlacht wurde nach der Darstellung von Ex. xvii 8-16 nicht durch zahlenmässige und taktische Überlegenheit, sondern durch die göttliche Hilfeleistung errungen”; M.A. KLOPFENSTEIN, «Gott und Krieg im Alten Testament - ein vielschichtiges Problem», en: *Leben aus dem Wort. Beiträge zum Alten Testament*, ed. W. DIETRICH, BEAT 40, Bern 1996, 203-213, esp.206: “Der alttestamentliche Erzähler hat es gerade umgekehrt verstehen wollen: Solange Israel es mit der eigenen Kriegsmacht und Kriegstüchtigkeit versucht, hat es keine Chance. Jahwe allein vermag erfolgreich für die Befreiten zu kämpfen. Der Erzähler beschließt seine Erzählung mit dem Satz: «Krieg hat *Jahwe* mit Amalek von Geschlecht zu Geschlecht». So ist auch hier Jahwe der Sieger, nicht Mose und nicht Josua und nicht das israelitische Heer” (la letra cursiva es del autor).

²¹⁶Cfr. *Wirkmächtige Siegeszeichen im Alten Testament*, OBO 5, Freiburg (Schweiz) - Göttingen 1974, 89-109. Una buena presentación de las diversas maneras de interpretar dicho gesto puede verse en C. HOUTMAN, *Exodus II*, 383-384,388-391.

²¹⁷Opinión compartida igualmente por A. Van der LINGEN, *Les Guerres de Yahvé. L'implication de YHWH dans les guerres d'Israël selon les livres historiques de l'Ancien Testament*, LeDiv 139, Paris 1990, 61-68, esp.67.

²¹⁸Por el contrario, G.W. COATS, opina que la función de la unidad Ex 17,8-16 no es resaltar la victoria divina, sino el heroísmo de Moisés (cfr. «Moses versus Amalek: Aetiology and Legend in Exodus XVII 8-16», en: *Congress Volume, Edinburgh 1974*, VT.S 28, Leiden 1975, 29-41).

²¹⁹Cfr. E. ZENGER, *Israel am Sinai*, 107: “Während in der Grund-Erzählung Jahwe nur als der verborgen-gegenwärtige Retter seines Volkes - sozusagen hinter den Dingen - wirkte, zeichnet ihn die Pentateuchredaktion (...) nun als aktiven (ich selbst!) Vernichter Amaleks und als einen Gott, der den Krieg selbst führt, wobei der Kampf (beinahe) eschatologische Dimensionen annimmt”; (el subrayado es del autor).

La acción de Ex 18,1-27, que se desarrolla en Refidim, es distinta de la del relato anterior (Ex 17,8-16) y de la del relato posterior (Ex 19,1-24,11). En Ex 18,1-27 se narra el encuentro entre Moisés y su suegro Jetro. Ambos son los protagonistas de dicha acción. De hecho, Jetro no está presente ni en Ex 17,8-16 ni en Ex 19,1-24,11.

Retóricamente hablando, los verbos *venir // marchar* encuadran Ex 18,1-27: en Ex 18,5 Jetro y los suyos van al encuentro de Moisés; en Ex 18,27 Jetro regresa a su tierra.

Dos son las partes de esta unidad: Ex 18,1-12; Ex 18,13-27. Los criterios para diferenciar ambas partes son narrativos (la acción de Ex 18,13-27 sucede al día siguiente de la que sucede en Ex 18,1-12) y retóricos (mientras que el vocabulario de Ex 18,1-12 pertenece a los campos semánticos *visita* y *salvación de Dios en favor de Egipto*, el de Ex 18,13-27 pertenece al campo semántico *justicia*).

Los campos semánticos señalados y las partes indicadas ponen de relieve la importancia de Ex 18,1-27, que sirve de conexión entre el relato de Ex 1,1-17,16 y el que comienza en Ex 19,1²²⁰. Mientras que Ex 18,1-12 reproduce el tema fundamental de Ex 1,1-17,16 (Ex 18,1.8-10: acción de Dios por Israel), Ex 18,13-27 presenta el tema nuclear del episodio siguiente, la revelación en el Sinaí (Ex 18,13.16.20.22.26: palabras *juzgar // estatuto // ley*)²²¹.

Ex 18,1-27, particularmente su primera parte, ensalza al Dios que ha liberado a Israel de la opresión egipcia. Además de la redundancia de los nombres divinos (Ex 18,1.4-5.8-12: *Yahveh // Elohim*), la mención de la salida de Israel de Egipto (Ex 18,1: verbo *salir*), las cinco veces que se repite el verbo *salvar* (Ex 18,4.8-10) y las tres ocasiones en que se menciona el daño que infligió Dios a Egipto (*hacer + l^e*) subrayan dicho aspecto.

²²⁰“In fact, it seems to me that Exodus 18 is perhaps the major transitional chapter in the book of Exodus, summarizing the past events (Exod. 1-17) and preparing for the coming revelations at Sinai (Exod. 19-40)” (cfr. E. CARPENTER, «Exodus 18: its Structure, Style, Motifs and Function in the Book of Exodus», en: *A Biblical Itinerary*. In Search of Method, Form and Content. Essays in Honor of George W. Coats, ed. E.E. CARPENTER, JSOT.S 240, 91-108, esp.91).

²²¹ U. CASSUTO, en cambio, no considera que Ex 18,1-27 sea un capítulo bisagra. Teniendo en cuenta la división que él establece, Ex 18,1-27 forma parte de la perícopa del Sinaí (cfr. *A Commentary on the Book of Exodus*, 209-222).

Los relatos de Ex 15,22-18,27 se cierran con la confesión de Jetro del carácter salvífico y liberador de Dios. Leída ésta dentro del conjunto de dichos relatos, pone de relieve dos aspectos importantes de Dios:

- ◆ el primero es que en el desierto Dios es también el Dios de la vida, que conduce a Israel hacia lugares de vida, de salvación y de liberación;
- ◆ el segundo es que hay un contraste neto entre lo que afirma Jetro y las constantes dudas de Israel respecto al Dios liberador (Ex 15,22-17,7). Ello subraya la paciencia que Dios tiene con Israel.

3.6. CONCLUSIÓN

Dos referencias cierran este estudio de Ex 15,22-18,27. Ambas tienen en cuenta tanto la unidad en sí misma como la relación de Ex 15,22-18,27 con el resto del libro del Éxodo.

En primer lugar, los diversos episodios narrados en Ex 15,22-18,27 presentan acontecimientos relativos a la presencia de Dios en medio de Israel. Así, Dios se manifiesta como el que cura a Israel (Ex 15,22-27), como el que lo nutre y le pone condiciones (Ex 15,25-26; 16,1-36), como el que lo auxilia aun cuando Israel lo desprecia (Ex 17,1-7), como el que lo protege, aniquilando a sus enemigos (Ex 17,8-16), como el que lo libera de Egipto (Ex 18,1-27). Los diversos episodios de la unidad considerada están estrechamente relacionados entre sí, y responden a la pregunta que Israel formula en Ex 17,7 (*¿está Yahveh en medio de nosotros, o no?*), que ocupa, en el conjunto de Ex 15,22-18,27 un lugar central. La segunda consideración subraya que los capítulos que relatan la estancia de Israel en el desierto no están ni desgajados ni aislados de los anteriores: Ex 15,22-18,27 presenta diversas referencias a los relatos de Ex 1,1-15,21. La primera es la presencia de un esquema común en Ex 14,1-31 y en diversos pasajes de Ex 15,22-17,7: descripción de un problema; protesta por parte de Israel; intercesión de Moisés; respuesta-solución de Dios a la situación creada; conclusión. La segunda es el comienzo y el final de Ex 15,22-18,27, que ponen de relieve la liberación de Israel del dominio de Egipto, llevada a cabo por Dios (Ex 16,3.6; 18,1.8-10). La tercera son los elementos comunes de Ex 3,1-22 y de Ex 18,1-27: Jetro, sacerdote de Madián; desierto; montaña de Elohim. La cuarta es el patente contraste entre Jetro y el

Faraón: el primero reconoce el poder de Dios (Ex 18,11); el segundo, en cambio, se niega continuamente, en particular en el relato de las plagas, a aceptar al Dios poderoso (Ex 5,2; 7,13.22; 8,11.15.28; 9,7.12.35; 10,20.27).

4. DIOS HABITA DEFINITIVAMENTE EN MEDIO DE ISRAEL: Ex 19,1-40,38

De las diversas paradas que efectúa el pueblo de Dios en su itinerario, la del Sinaí tiene una importancia fundamental²²². Por eso, el relato del Éxodo insiste en señalar tanto el tiempo exacto en que llega Israel al Sinaí como la fecha precisa en que Israel debe erigir el Tabernáculo²²³.

En el Sinaí Dios se muestra a Israel no como un Dios inmóvil, que permanece quieto en su montaña, sino como un Dios que desciende al encuentro de su pueblo, para entregarse de manera total a él. Al comienzo de Ex 19 Moisés tiene que subir hacia Dios (Ex 19,3); en cambio, diversos episodios del relato de Ex 19,1-40,38 señalan que es precisamente Dios el que desciende al lugar en que se encuentra su pueblo (Ex 19,9.11.16-20; 24,16; 34,5). Ex 40,34-35 es el momento culminante de dicho descenso (verbo *šākan*)²²⁴: Dios está presente en el Tabernáculo construido por Israel (*mišḁkān*)²²⁵, y la nube divina desciende sobre la

²²²Cfr. G.W. COATS, «The Wilderness Itinerary», 149-150: “One of the central sites in the wilderness itinerary, if not the focal point of the entire tradition, is Sinai... Sinai may be the most important station in the chain”.

²²³“Avec son insistance sur le calendrier... Ex 19,1 marque ainsi le séjour au Sinaï comme une étape importante de cette transhumance” (cfr. B. RENAUD, *La Théophanie du Sinaï. Ex 19-24, Exégèse et Théologie*, CRB 30, Paris 1991, 17). Véase también M.S. SMITH (with contributions by E.M. Bloch-Smith), *The Pilgrimage Pattern in Exodus*, 292: “New Year’s in Exod. 40.1 evokes the new creation of Israel’s relationship with Yahweh through the creation of the tabernacle and thereby hearkens back to the priestly creation of the world in Genesis 1”.

²²⁴“*Škn* («to tabernacle») within priestly tradition represents a break with past temple theology, since the imagery of descent does not allow for a static view of divine presence, while the temporary quality of the *Kabod Yahweh* forbids a permanent identification of God with the mountain” (cfr. T.B. DOZEMAN, *God on the Mountain. A Study of Redaction, Theology and Canon in Exodus 19-24*, SBL.MS 37, Atlanta, GA, 1989, 130).

²²⁵Conviene recordar que en el Medio Oriente Antiguo la soberanía de una divinidad se hace especialmente patente en el momento de la erección y de la consagración del templo a ella dedicado. Del mismo modo que a Marduk le construyen un santuario al final del poema *Enuma Elish*, y del mismo modo que en Ugarit se escribe un poema sobre la construcción del templo de Baal, también Dios se hace soberano de Israel cuando habita en medio de éste en el Tabernáculo. Es más, entre el santuario terrestre y el santuario divino del cielo existe una estrecha relación: el primero es reflejo del segundo.

Tienda de reunión²²⁶. En el Sinaí Dios se vincula permanente y definitivamente con Israel: porque Dios viene donde está Israel, éste no tiene ya que ir hacia él (Ex 19,3).

El uso del verbo *partir* resalta una particularidad del Dios que se revela en el Sinaí. En Ex 15,22-19,2 el libro del Éxodo narra diversos episodios, que relatan los desplazamientos de Israel en el desierto. Según dichas narraciones, este último es el que tiene la iniciativa durante todo ese recorrido que sigue a la salida de Egipto. Al fin y al cabo, Israel es, después de Ex 1,1-15,21, sujeto libre con capacidad para tomar decisiones.

Después de la mención de Ex 19,2 el verbo *nāsa*^c no aparece más que una vez en el libro del Éxodo: Ex 40,36-38. Estos versículos subrayan que Israel se desplaza únicamente cuando la nube se retira del Tabernáculo. La comparación entre la presencia de dicho verbo en Ex 15,22-19,2 y en Ex 40,36-38 permite afirmar que la revelación de Dios en el Sinaí transforma la vida de Israel en el momento en que éste se dirige a la tierra prometida. Así, si antes de llegar al Sinaí Israel es el protagonista de sus desplazamientos, a partir del Sinaí es Dios el que señala y decide los movimientos y los desplazamientos de su pueblo.

La tabla que se presenta a continuación ilustra las correspondencias existentes entre el comienzo de Ex 19 y el final de Ex 40.

Sobre este tema, cfr. R.J. CLIFFORD, «The Tent of El and the Israelite Tent of Meeting», *CBQ* 33 (1971) 221-227; V. (A.) HUROWITZ, *I Have Built You an Exalted House. Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings*, JSOT.S 115, Sheffield 1992; id., «The Priestly Account of Building the Tabernacle», *JAOS* 105 (1985) 21-30, esp.25-30; M. WEINFELD, «Sabbath, Temple, and the Enthronement of the Lord - The Problem of the Sitz im Leben of Gen 1:1 - 2:3», en: *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles*, eds. A. CAQUOT, M. DELCOR, AOAT 212, Neukirchen - Vluyn 1981, 501-512.

²²⁶“Se dice que en el desierto tenían los israelitas como santuario una tienda que, por influencia de la Vulgata, se ha convertido en el «tabernáculo» de la literatura cristiana. Esta tienda se llama en hebreo *'ohel mô'ed*, la tienda de la reunión, o del encuentro, o de la cita. Es, efectivamente, el lugar donde Yahveh conversa con Moisés «cara a cara», Éx 33,11, le habla «de boca a boca», Núm 12,8. Estos textos pertenecen a la tradición más antigua... La tradición sacerdotal conserva el mismo nombre con el mismo significado: la tienda de la reunión es el lugar del «encuentro» con Moisés y con el pueblo de Israel, Ex 29,42-43; 30,36. Pero esta tradición la llama con predilección la «morada», (*miškân*)” (cfr. R. de VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, 389).

PALABRA / CONJUNTO DE PALABRAS	REFERENCIA TEXTUAL
--------------------------------	--------------------

<i>partir</i>	Ex 19,2; 40,36-38
<i>Moisés + subir // nube + habitar</i>	Ex 19,3; 40,35
<i>Referencias temporales: llegada al Sinaí // construcción del santuario</i>	Ex 19,1; 40,2.17

La siguiente tabla indica las dos grandes subdivisiones de Ex 19,1-40,38

<i>Ex 19,1-24,11: Dios e Israel se unen por medio de la alianza, ofrecida por Dios a su pueblo</i>	<i>Ex 24,12-40,38: la entrega de las tablas de la ley a Israel y la presencia de Dios en el santuario son los dos modos que hacen visible la alianza establecida entre Dios e Israel.</i>
--	---

4.1. Ex 19,1-24,11: DIOS INVITA A ISRAEL A CONVERTIRSE EN SU PUEBLO²²⁷

En Ex 19,1 Israel comienza una acción nueva: su desplazamiento desde R^efidim hasta el monte Sinaí, en donde Dios se le ofrece en alianza (Ex 19,1-24,11)²²⁸.

Dos elementos retóricos confieren unidad interna a Ex 19,1-24,11.

²²⁷Estudiamos con mayor amplitud esta unidad en pp.310-368.

²²⁸Cfr. G.W. COATS, «The Wilderness Itinerary»,135,139. De dichas páginas reproducimos estas dos afirmaciones: “Peculiar examples of itinerary formulas that nevertheless belong to the same itinerary include Ex 14:2; 15:23aa; 19:1; and Num 10:12” (p.135)... “The itinerary in Ex 19:1 does not follow the same pattern as the ones in 14:2 and 15:23aa. To the contrary, it represents simply a repetition of element *b* (imperfectivo Qal + *waw* consecutivo de los verbos *acampar o venir*) structured in its normal position in vs. 2. Vs. 1 should thus be considered a special emphasis on the note of arrival at Sinai. The date introducing the verse and the triple construction for element *b* would heighten the emphasis” (p.139).

El primero es la inclusión de Ex 19,7-8 y Ex 24,3.⁷²²⁹:

Fue, pues, Moisés y convocó a los ancianos del pueblo y expuso ante ellos todas estas palabras que Yahveh le había mandado. El pueblo entero contestó a una y dijo: «Cuando ha dicho Yahveh haremos». Luego Moisés transmitió a Yahveh las palabras del pueblo.

(Ex 19,7-8)

Moisés vino y contó al pueblo todas las palabras de Yahveh y todas las disposiciones. Y el pueblo entero respondió con voz unánime, diciendo: «Todas las palabras que ha pronunciado Yahveh ejecutaremos».

(Ex 24,3.7)

El segundo es la referencia a la alianza, por la que Dios y el pueblo se vinculan mutuamente (Ex 19,5; 24,8)²³⁰, la cual presenta en una sola palabra el contenido de Ex 19,1-24,11.

Dos son los elementos textuales que indican la separación existente entre Ex 19,1 y los capítulos precedentes: la ruptura sintáctica; la *fórmula de itinerario*.

En su estudio sobre el libro del Éxodo U. Cassuto afirma que el inicio de Ex 19,1 subraya la falta de conexión entre la unidad que comienza y el texto anterior (al complemento circunstancial *al tercer mes* no le precede, como ocurre con mucha frecuencia, waydhi); a la

²²⁹Cfr. B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 503; L. PERLITT, *Bundestheologie im Alten Testament*, WMANT 36, Neukirchen-Vluyn 1969, 192; A. WÉNIN, «La théophanie au Sinaï: Structures littéraires et narration en Ex 19,10-20,21», en: *Studies in the Book of Exodus*, 471-480, esp. 471-472. En un estudio distinto del que nosotros realizamos, el cual trata de demostrar la redacción postsacerdotal del Pentateuco, E. OTTO pone de relieve igualmente la estrecha conexión entre Ex 19,7-8; 24,3.7: “In Ex 24,3-8 ist, wie die Übereinstimmung von Ex 19,7f. mit Ex 24,3.7 zeigt, derselbe Autor am Werk” (cfr. «Die Nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus», en: *Studies in the Book of Exodus*, 61-111, esp.78).

²³⁰Cfr. B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 360,367; E.W. NICHOLSON, «The Covenant Ritual in Exodus xxiv 3-8», VT 32 (1982) 74-86, esp.84; A. SCHENKER, «Les Sacrifices d’alliance, Ex XXIV, 3-8, dans leur portée narrative et religieuse - Contribution à l’étude de la berit dans l’Ancien Testament», RB 101 (1994) 481-494, esp.488; J. VAN SETERS, *The Life of Moses*, 283.

vez, pone de relieve el comienzo de un nuevo tema²³¹. Además, B.S. Childs y E. Zenger sostienen que Ex 19,1 es un título proléptico de los sucesos del Sinaí²³².

La *fórmula de itinerario*, en concreto el uso de los tres verbos *partir / venir / acampar* (Ex 19,2)²³³, señala el desplazamiento que emprende Israel.

En Ex 24,11 termina la unidad Ex 19,1-24,11. El primer criterio que fundamenta dicha afirmación es la presencia en Ex 24,1-2.9-11²³⁴ y Ex 24,3-8 de los dos temas que configuran Ex 19,1-24,11: la revelación de Dios (*visio Dei*) y la oferta divina de alianza²³⁵.

²³¹Cfr. *A Commentary on the Book of Exodus*, 92-135. La misma opinión defiende B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 366. Véase, en cambio, la distinta opción adoptada por E. ZENGER, *Israel am Sinai*, 28-29,50-53, quien considera Ex 17,1-24,11 una unidad. Sin embargo, ese mismo autor afirma que la noticia de la llegada de los israelitas al Sinaí se separa claramente del capítulo precedente (cfr. *Die Sinaitheophanie*. Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk, FzB 3, Würzburg 1971, 55).

²³²Cfr. *The Book of Exodus*, 366; *Die Sinaitheophanie*, 56.

²³³La información del desplazamiento de Israel de Ex 19,1 difiere, sintácticamente hablando, de otros textos de Ex y Nm (cfr. E. ZENGER, *Die Sinaitheophanie*, 55). Sobre los problemas presentes en Ex 19,1-2a (repetición de la referencia de la llegada al Sinaí; anuncio tardío de la partida de R^efidim; fuentes de las que provienen dichos versículos), cfr. G.I. DAVIES, «The Wilderness Itineraries and the Composition of the Pentateuch», *VT* 33 (1983) 1-13, esp.2-3. En dichas páginas también presenta el autor diversas referencias sobre el modo como otros investigadores han planteado los problemas de Ex 19,1-2a.

²³⁴Ex 24,1-2.9-11 [interpolación postexilica con el fin de conciliar las tensiones entre dos importantes grupos sociales posteriores al exilio, el de los ancianos y el de los sacerdotes (cfr. J.L. SKA, «Le repas de Ex 24,11», *Bib* 74 (1993) 305-327, esp.326-327)] desarrolla el tema de la legitimación de los ancianos y de los sacerdotes como miembros del consejo divino y como herederos de Moisés. Aunque dicho tema no está muy relacionado con lo relatado en Ex 19-23, debe mantenerse, sin embargo, la conexión entre Ex 24,1-2.9-11 con el resto del relato del Sinaí (Ex 19-23), ya que, desde el punto de vista literario, Ex 24,1-2.9-11 envuelve la conclusión de la alianza entre Dios y el pueblo (Ex 24,3-8).

²³⁵La diferencia entre las escenas de Ex 24,1-2.9-11 y Ex 24,3-8 está determinada tanto por los distintos personajes que intervienen en las mismas (en Ex 24,1-2.9-11 los actores son Moisés, Aarón, Nadab, 'Abihú', los setenta y dos ancianos; en Ex 24,3-8 son, en cambio, Moisés y el pueblo) como por el lugar en que dichas acciones se llevan a cabo (la montaña en Ex 24,1-2.9-11; el pie de la montaña en Ex 24,3-8). En cambio, E. OTTO, «Die Nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus», 81,83, afirma que Ex 24,1.9-11 envuelve a Ex 24,3-8. De ese modo separa Ex 24,2 de Ex 24,1, razonando de la siguiente manera: “Die in Ex 24,2 angekündigte Differenzierung zwischen Mose und den übrigen Führen des Volkes in der Form, daß Mose allein sich JHWH nähern soll, nicht aber die Führer des Volkes und die 70 Ältesten, wird nicht in Ex 24,9-11, wohl aber in Ex 24,14-18 unter Einbeziehung des priesterschriftlichen Textes realisiert”.

El segundo son dos elementos textuales de Ex 24,12, que indican que en dicho versículo comienza una nueva unidad textual, la cual se extiende hasta Ex 31,18²³⁶:

- ◆ la inclusión de Ex 24,12; 31,18 (Dios entrega a Moisés *las tablas de piedra*). Ella encuadra una sección del Éxodo²³⁷, que desarrolla el tema de la construcción del santuario en Israel, en el que Dios habitará junto a su pueblo²³⁸. La importancia de las tablas de piedra, tema que desarrollan los capítulos posteriores a Ex 24,12-31,18²³⁹, está en que contienen las condiciones que deben ser respetadas, para que la relación entre Dios y su pueblo sea estable y fluida;
- ◆ la presencia de Moisés en la montaña de Dios durante todo el relato de Ex 24,12-31,18²⁴⁰. A la orden de Dios, dirigida a Moisés al comienzo de la unidad (Ex 24,12: *Luego Yahveh dijo a moisés: «Sube hacia Mí a la montaña y estáte allí*), responde

²³⁶Cfr. M.S. SMITH (with contributions by E.M. Bloch-Smith), *The Pilgrimage Pattern in Exodus*, 244, quien establece la división propuesta y afirma: “In 31.18 Moses finally receives the tablets. Exod. 31.18 is a crucial verse because it signifies the conclusion of the giving of the law. Giving the lack of context for this verse, it is evidently redactional in character, and its function is to conclude the addition begun with Exod. 24.12-18”. E. ZENGER, *Israel am Sinai*, 29-30,45-46 presenta también dicha división. En cambio, U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, 319-406, y B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 512-552, con el fin de subrayar el tema de la construcción del santuario, proponen la sección Ex 25,1-31,18. Cfr. Igualmente J. BLENKINSOPP, *The Pentateuch*, 190-194, quien defiende una división distinta, que hace hincapié en los distintos estratos de los capítulos 24-34 del Éxodo. Por su parte, G. von RAD, *Teología del Antiguo Testamento I*, 244-245, establece una división basada en las fuentes yehovista y sacerdotal. En último lugar, cfr. B. RENAUD, «La formation de Ex 19-40: quelques points de repère», en: *Le Pentateuque. Débats et recherches*, ed. AC FEB, LeDiv 151, Paris 1992, 101-133, quien propone una única unidad: Ex 24,12-40,38.

²³⁷Cfr. E. ZENGER, *Die Sinaitheophanie*, 77: “V 12b (Ex 24,12b) und Ex 31,18 sind die einzigen Stellen, wo *luḥōt* *ʿeben* steht; sonst heißt es bei der Verbindung mit *ʿeben*, immer *luḥōt* *ʿābānīm*”.

²³⁸Cfr. Ex 29,43.45. Sobre el sentido de la construcción del santuario, cfr. E. ZENGER, *Israel am Sinai*, 45-46.

²³⁹Cfr. M. NOTH, *Das zweite Buch Mose*, 200, quien, a pesar de establecer la división Ex 24,12-31,17, sin incluir Ex 31,18, afirma: “Und in 24,12-15a war ja zur Vorbereitung von Kap. 32-34 auch schon davon die Rede, daß Mose zum Empfang von «steinernen Tafeln» auf den Berg hinaufstieg, um dort eine Zeitlang zu verweilen”.

²⁴⁰Sobre la dificultad de conciliar Ex 24,11, en donde Moisés se encuentra en la montaña y Ex 24,12, en donde Dios pide a Moisés que suba a la montaña, cfr. J.L. SKA, “*Our Fathers Have Told Us*”, 13: “Sometimes, an ellipsis can be meaningful... When God gives this command to Moses, the latter must be in the plain. Now he was still on the mountain in 24,11 (cf. 24,9). Of course, we pass from one source to another (24,11 is traditionally attributed to J or at least to an ancient source; in 24,12 we have a priestly text)”.

su enviado en Ex 24,13. Moisés se mantiene en la montaña hasta su descenso en Ex 32,15²⁴¹.

La sección señalada desarrolla el capital tema de la alianza que establecen Dios (origen de la alianza) e Israel (destinatario de la misma). Dios, por medio de su palabra, invita a su pueblo a vincularse definitivamente con Él. La respuesta de Israel a dicha propuesta es afirmativa. Dios, por otra parte, se entrega a sí mismo a Israel por medio de su palabra y de su ley (alianza). Esta palabra y esta ley son el camino que Dios indica a Israel, para que éste encuentre la vida y la libertad que el propio Dios le entrega. Al mismo tiempo, dicha palabra es la expresión de los límites que Dios impone a su pueblo (prohibición de acercarse a la montaña de Dios; los preceptos del Decálogo y del Código de la Alianza). Ambos aspectos resaltan manifiestamente que Dios es el verdadero Señor de Israel.

4.2. LAS TABLAS DE LA LEY Y EL SANTUARIO HACEN VISIBLE LA ALIANZA DE DIOS CON ISRAEL (Ex 24,12-40,38)

Al comienzo de la subunidad indicada, Dios se manifiesta y se hace presente a Israel en el Sinaí (Ex 24,15b-17). Al final de la misma (Ex 40,34-38), el Tabernáculo reemplaza a dicho monte como morada de Dios en medio de su pueblo. Los episodios que se suceden entre Ex 24,12 y Ex 40,38 (Dios entrega a Israel las tablas que contienen los preceptos que éste debe respetar: Ex 24,12-15a; 31,18-34,35; la orden que Dios da a Israel para que establezca el Tabernáculo es cumplida por éste: Ex 25,1-31,17; 35,1-40,33) desarrollan la acción señalada: Dios se hace presente en medio de su pueblo. Dicha presencia es la manifestación fundamental de la alianza que Dios ha ofrecido a Israel (Ex 19,1-24,11).

La tabla que sigue a continuación resalta la correspondencia entre el comienzo y el final de esta gran unidad.

²⁴¹Cfr. E. OTTO, «Die Nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus», 82, quien considera que la correspondencia existente entre la subida de Moisés a la montaña de Dios y su posterior descenso es el criterio característico para establecer una unidad entre Ex 24,12-31,18.

<p><i>y la nube cubría el monte</i></p> <p>-----</p> <p><i>entonces la Nube cubrió la Tienda de reunión</i></p>	<p>Ex 24,15b; 40,34a</p>
<p><i>la gloria de Yahveh se posó sobre el monte Sinaí</i></p> <p>-----</p> <p><i>y la gloria de Yahveh llenó el Tabernáculo</i></p>	<p>Ex 24,16a; 40,34b.35b</p>
<p><i>La gloria divina es como FUEGO devorador // La nube contiene un FUEGO que alumbra</i></p>	<p>Ex 24,17a; 40,38a</p>
<p><i>Moisés penetró por medio de la nube</i></p> <p>-----</p> <p><i>Moisés no pudo ya entrar en la Tienda de reunión, porque la Nube moraba sobre ella</i></p>	<p>Ex 24,18a; 40,35a</p>

4.2.1. LA ENTREGA DE LAS TABLAS: Ex 24,12-15a; 31,18-34,35

El relato final del libro del Éxodo establece un estrecho vínculo entre la revelación de Dios en el Sinaí (Ex 19,1-24,11), el episodio de la entrega de las tablas por parte de Dios a Moisés (Ex 24,12-15a; 31,18), y el del becerro de fundición (Ex 32,1-34,35)²⁴².

Tres elementos destacan en Ex 24,12-15a; 31,18:

²⁴²Sobre el becerro de fundición, cfr. J. HAHN, *Das »Goldene Kalb«*. Die Jahwe-Verehrung bei Stierbildern in der Geschichte Israels, EHS.T 154, Frankfurt am Main 1981, 12-19.

- ◆ Dios da una orden a Moisés (Ex 24,12-15a), y le pide que suba a la morada divina para recibir las tablas de la ley²⁴³;
- ◆ Dios entrega dichas tablas a Moisés (Ex 31,18). La acción iniciada en Ex 24,12-15a se cumple en Ex 31,18;
- ◆ entre la orden y su cumplimiento se relata el mandato divino a Israel, para que éste construya el Santuario. El hecho de que Ex 24,12-15a y Ex 31,18 envuelvan dicho relato pone de relieve la conexión entre la entrega de la ley y la orden de establecer el santuario.

Ex 24,12-15a; 31,18 contiene el siguiente mensaje: Dios escribe la ley a Israel, la cual expresa el modo de ser del Dios revelado en el Sinaí.

El episodio de Ex 32,1-34,35²⁴⁴ desarrolla, desde el punto de vista narrativo, un único tema, una única acción²⁴⁵: Dios es el guía que, a pesar del rechazo de Israel, camina delante de su pueblo²⁴⁶. El argumento aparece repetidamente en diversos pasajes de los tres capítulos estudiados: Ex 32,1.34; 33,1-6.12-23; 34,6-29.

A pesar de que Ex 32,1-34,35 presenta tanto situaciones y acontecimientos variados como un vocabulario rico y diverso, la secuencia *desnaturamiento de Dios (Ex 32)*²⁴⁷ -- presencia

²⁴³Desde el punto de vista de la composición del relato del Éxodo es necesario apuntar que la mención de las tablas y la referencia a Josué en Ex 24,12-15b están en clara relación con Ex 31,18; 32,1-34,35. Así Ex 31,18; 32,15-16.19; 34,1.28-29 reflejan el tema de la entrega de las tablas por parte de Dios. Por su parte Ex 32,17; 33,11 subrayan la presencia de Josué junto a Moisés.

²⁴⁴Un estudio ampliado de Ex 32,1-34,35 puede verse en pp.369-419.

²⁴⁵“In the end, the redactional structuring of chs. 32-34 produced a superb, new literary composition which went far beyond the individual elements of the earlier sources” (cfr. B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 610).

²⁴⁶Cfr. C. DOHMEN, «Der Dekaloganfang und sein Ursprung», *Bib* 74 (1993) 175-195, esp.189: “Von hierher rückt die Formulierung des Fremdgötterverbotes im Dekalog in die Nähe zu den Aussagen von Ex 33, die das Problem der göttlichen Gegenwart durch seine mit Israel gehende *pānīm* zum Ausdruck bringen. Vor allem das älteste Kernstück in Ex 33 in den VV. 12-17, das die Fortsetzung von Ex 32 (V. 34aa) bildet, bringt als Überleitung zu Ex 34 diesen Gedanken ein. Daß es dabei nicht allein um die Frage der Gegenwart JHWHs am Sinai beziehungsweise sein Mitgehen geht, sondern um das wesentlich tieferegreifende theologische Problem der Gegenwart JHWHs bei seinem sündigen Volk...”

²⁴⁷La formulación *desnaturamiento de Dios* se refiere al hecho relatado en Ex 32. La fabricación del becerro de fundición es la expresión de un tipo de revelación de Dios que nada tiene que ver con el modo habitual como Dios se hace

de Dios (Ex 33) -- misericordia y clemencia del Dios guía y protector (Ex 34) pone de relieve la acción indicada. Ella forma el esqueleto de la temática desarrollada en Ex 32,1-34,35, relativa a la presencia de Dios entre su pueblo²⁴⁸.

El hecho de que los acontecimientos iniciales y finales del episodio del becerro de fundición se desarrollen al pie de la montaña es un elemento narrativo que subraya igualmente la unidad de Ex 32,1-34,35: por un lado, engloba todos los sucesos narrados en Ex 32,1-34,35, que acontecen en lugares alternos (pie de la montaña / montaña); por otro, pone de relieve el contraste con el sitio en que ocurren los sucesos de Ex 25,1-31,18 y de Ex 35,1-40,38 (la montaña), textos que preceden y siguen a Ex 32,1-34,35.

Otro criterio narrativo que indica la unidad de Ex 32,1-34,35 es la correspondencia entre Ex 25,1-31,17 (orden de Dios a Israel)²⁴⁹ y Ex 35,1-40,33 (ejecución de dicho mandato)²⁵⁰. Entre ambos episodios se narra la construcción del becerro de fundición, precedida por la mención de la entrega de las tablas divinas a Moisés (Ex 31,18).

Varios elementos retóricos indican la unidad de Ex 32,1-34,35.

El primero es la inclusión del verbo *ver* (Ex 32,1; 34,30.35)²⁵¹.

La doble oposición existente en Ex 32,1-6; 34,29-35 es el segundo. Dos son los elementos que configuran dicha oposición:

presente en medio de Israel. Como indicamos detalladamente en pp.333-336, ésta es la manera como Dios se da a conocer a su pueblo: Dios está con Israel por medio de su voz, su palabra; nunca de modo visible (Ex 20,4).

²⁴⁸Cfr. B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 558, donde subraya, con otras palabras, la secuencia indicada.

²⁴⁹Sobre la relación entre el relato P de la creación y Ex 25,1-31,17, cfr. P.J. KEARNEY, «Creation and Liturgy: The P Redaction of Ex 25-40», *ZAW* 89 (1977) 375-387, esp.375-378; J.H. SAILHAMER, *The Pentateuch as Narrative*, 298-299. Igualmente, cfr. P. WEIMAR, «Sinai und Schöpfung. Komposition und Theologie der Priesterschriftlichen Sinaigeschichte», *RB* 95 (1988) 337-385, esp.358-372, donde presenta las similitudes entre el relato P de la creación y la construcción del santuario; E. ZENGER, *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte*, SBS 112, Stuttgart 1983, 170-175, donde menciona las correspondencias en P entre la *Urgeschichte* y la *Sinaigeschichte*.

²⁵⁰Cfr. J. BLENKINSOPP, *The Pentateuch*, 185; B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 533; B. RENAUD, «La formation de Ex 19-40: quelques points de repère», 101-102; M.S. SMITH (with contributions by E.M. Bloch-Smith), *The Pilgrimage Pattern in Exodus*, 247.

²⁵¹Cfr. E. ZENGER, *Israel am Sinai*, 30.

- ◆ la referencia al descenso de Moisés de la montaña, comienzo de Ex 34,29 (*cuando Moisés bajó del Monte Sinaí tenía en su mano las dos Tablas del Testimonio, al bajar él de la montaña*), contrasta en Ex 32,1 con el retraso de Moisés a la hora de descender de la montaña (*mas viendo el pueblo que Moisés tardaba en bajar de la montaña*)²⁵²;
- ◆ el reconocimiento de la autoridad de Moisés (Ex 34,29-35) se diferencia del importante papel asignado al becerro de oro (Ex 32,1-6)²⁵³.

El tercero es la repetición de la expresión *pueblo de dura cerviz* (Ex 32,9; 33,3.5; 34,9).

La separación entre la unidad estudiada y la precedente está indicada, desde el punto de vista narrativo, por la diferencia existente entre Ex 25,1-31,18 y el comienzo de Ex 32. Así, el estilo directo (orden de Dios al pueblo, dirigida a través de Moisés) es el utilizado en la narración de todos los episodios de Ex 25,1-31,17; el comienzo de Ex 32 (*mas viendo el pueblo que Moisés tardaba en bajar de la montaña*) indica el uso de un estilo diverso. De hecho, los capítulos en que Dios ordena a Israel construir el santuario repiten frecuente y repetidamente la fórmula *Yahveh habló a Moisés diciendo + imperativo* (Ex 25,1; 30,11.17.22); sin embargo, el verbo con que se inicia Ex 32, *ver*, verbo *videndi*, no indica ya ningún mandato.

Finalmente, dos elementos narrativos indican la separación existente entre Ex 34,1-35 y los capítulos siguientes.

El primero es el hecho de que el comienzo del capítulo 35 del libro del Éxodo retoma dos temas de Ex 25,1-31,18, los cuales no aparecen mencionados en el episodio del becerro de fundición: el sábado; la contribución que da el pueblo para construir el santuario de Dios, su morada.

Lo característico de dicha repetición es que son precisamente dichos temas los que abren y cierran el relato de Ex 25,1-31,18. Así, Ex 25,1-9 narra la orden de Dios a los hijos de Israel,

²⁵²Ibid.

²⁵³Cfr. R.W.L. MOBERLY, *At the Mountain of God. Story and Theology in Exodus 32-34*, JSOT.S 22, Sheffield 1983, 108-109; M.S. SMITH (with contributions by E.M. Bloch-Smith), *The Pilgrimage Pattern in Exodus*, 251.

relativa a la contribución que deben hacer para construir el santuario; por su parte, Ex 31,12-17 relata el mandato divino, por el que Dios ordena a Israel que guarde el sábado.

El segundo tiene su fundamento en el final de Ex 32 y de Ex 33, que presentan sumariamente el tema sobre el que versa el capítulo siguiente. Gracias a ello, la unidad entre Ex 32,1-34,35 es fluida (Ex 32,33-35 introduce el argumento de Ex 33,1-23; Ex 33,19-23 el de Ex 34,1-35). Dicha peculiaridad no se cumple en Ex 34,29-35, conclusión de la unidad Ex 32,1-34,35²⁵⁴. Ex 34,29-35 es, al mismo tiempo, conclusión de Ex 32,1-34,35 (recoge algunos temas tratados en dicha unidad) y apertura a los episodios siguientes (anticipa el argumento de Ex 35,1-40,38).

La tabla siguiente ilustra las cinco partes de Ex 32,1-34,35

<i>Preámbulo introdutivo (Ex 32,1-6)</i>	<i>Dios denuncia el pecado de Israel (Ex 32,7-35)</i>	<i>La presencia de Dios en medio de Israel (Ex 33,1-23)</i>	<i>La donación de sí del Dios misericordioso (Ex 34,1-28)</i>	<i>Conclusión del episodio (Ex 34,29-35)</i>
--	---	---	---	--

El Dios que se acerca y se distancia de Israel es el que no acepta el pecado de su pueblo. El Dios que denuncia es, al mismo tiempo, el Dios misericordioso que lleva consigo dicho pecado, caminando en medio de Israel hacia la tierra prometida. Al mismo tiempo, es el que se manifiesta como el que respeta los preceptos de la alianza establecida en el Sinaí, que tienen perenne validez.

4.2.2. EL TABERNÁCULO, MORADA DE DIOS EN MEDIO DE ISRAEL: Ex 24,15b-31,17; 35,1-40,38

Ex 24,15b-18 manifiesta que Dios se encuentra presente en medio de Israel, porque ha descendido sobre el Sinaí (Ex 24,16), y porque en dicho lugar se ha autoentregado a su pueblo

²⁵⁴Sobre las características de Ex 34,29-35, véanse pp.381-382.

(la mención de la gloria de Dios como fuego devorador de Ex 24,17 recuerda al pasaje de Ex 19,16-20, en el que Dios se revela a Israel en medio de fuego).

Inmediatamente después, Dios da una orden a Moisés [que Israel construya el Tabernáculo, en el que Dios, señor y soberano de Israel, va a permanecer definitivamente en medio de su pueblo (Ex 25,1-31,17)²⁵⁵], que tiene relación con lo mencionado en Ex 24,15b-18. Las órdenes de Dios a Israel, transmitidas a través de Moisés, son las que dan cohesión a Ex 25,1-31,17²⁵⁶.

En Ex 35,1-39,43 Israel cumple las instrucciones recibidas de Dios por medio de Moisés²⁵⁷. La conexión existente entre Ex 25,1-31,17 y Ex 35,1-39,42 está resaltada, en primer lugar, por la repetición de los temas señalados anteriormente (contribución para la construcción del Tabernáculo; prescripciones del sábado)²⁵⁸.

El frecuente uso de la *fórmula de ejecución* (*conforme había mandado Yahveh a Moisés*)²⁵⁹ subraya, en segundo lugar, dicha vinculación. Dicha fórmula se repite en Ex 25,22 y Ex 31,6.11, comienzo y final de Ex 25,1-31,17, y en Ex 35,1.4.10.29; 36,1.5, y Ex 38,22; 39,1.5.7.21.26.29.31-32.42-43, comienzo y final de Ex 35,1-39,42.

Por otra parte, Ex 35,1-39,43, guarda relación con el comienzo del libro del Éxodo. Dicha conexión está resaltada especialmente por el uso de la palabra ʿābôdāh. Como afirman L. Alonso Schökel²⁶⁰ y W. Gesenius²⁶¹, en la primera parte del libro del Éxodo el campo

²⁵⁵Véase, sin embargo, R.P. KNIERIM, «Conceptual Aspects in Exodus 25:1-9», en: *Pomegranates and Golden Bells*, 113-123, quien afirma que la unidad que comienza en Ex 25,1 termina en Ex 30,10.

²⁵⁶Sobre la composición y la formación de dicha unidad, cfr. G. STEINS, «“Sie sollen mir ein Heiligtum machen”. Zur Struktur und Entstehung von Ex 24,12-31,18», en: *Vom Sinai zum Horeb. Stationen alttestamentlicher Glaubensgeschichte*, Fs. E. ZENGER, ed. F.-L. HOSSFELD, Würzburg 1989, 145-167.

²⁵⁷Una inclusión delimita y da unidad a todos los acontecimientos de Ex 35,1-39,43:

Ex 35,1b: *y dijo Moisés a los hijos de Israel: «Estas son las cosas que Yahveh ha ordenado se cumplan»; Ex 39,42: conforme a cuanto Yahveh había ordenado a Moisés, así hicieron los hijos de Israel todos los trabajos.*

²⁵⁸Cfr. pp.124.

²⁵⁹Sobre el uso de dicha fórmula, cfr. J. BLENKINSOPP, «The Structure of P», *CBQ* 38 (1976) 275-292, esp.275: “Among the most recurrent of the formulaic expressions in P are those which indicate (a) the successful completion of a work, and (b) the execution of a command given directly or indirectly by God” (el subrayado es nuestro).

²⁶⁰Cfr. *DBHE*, 540.

²⁶¹Cfr. *GESENIUS*, 557.

semántico de dicho vocablo es el de la esclavitud (Ex 1,14; 2,23; 5,9.11; 6,6.9). Al final del mismo, ʿābôdāh pertenece, en cambio, al campo semántico del culto (Ex 35,21.24; 36,1.3.5; 39,32.40.42). Israel pasa del servicio obligatorio y forzado a Egipto, al servicio libre y espontáneo a Dios, por medio del culto. Este hecho, expresión del *binomio poder del Faraón - poder de Dios* pone de relieve la relación existente entre el Dios del comienzo del libro del Éxodo y el Dios del final del mismo: Dios pasa de estar fuertemente amenazado por el Faraón (Ex 1,1-22; 5,1-23; 7,8-10,29)²⁶² a someter a Israel mediante su autoentrega definitiva en favor de su pueblo²⁶³.

El último capítulo del libro del Éxodo, Ex 40,1-38, es el culmen tanto de los capítulos precedentes (Ex 25,1-31,17; 35,1-39,42) como de los episodios sucedidos en el Sinaí (Ex 19,1-40,38)²⁶⁴. La importancia del capítulo 40 del Éxodo aparece destacada por la mención del Tabernáculo, lugar en que habita definitivamente Dios en medio de su pueblo.

Ex 40,1-33 resalta nuevamente la orden de Dios de erigir y de consagrar el Tabernáculo. Una vez que Israel ha cumplido lo mandado por Dios (Ex 35,20-39,42), el episodio de Ex 40,1-33 subraya de nuevo que de Dios parte la orden de la realización del Tabernáculo. La estrecha conexión entre Ex 40,1-33 y Ex 25,1-31,17; 35,1-39,42 aparece indicada por las continuas menciones del Tabernáculo (Ex 40,2.5-6.9.17-19.21-22.24.28-29.33-36.38), por el mandato de Dios a Moisés (Ex 40,1-15), por el empleo de la *fórmula de ejecución (conforme había mandado Yahveh a Moisés: Ex 40,16.19.21.23.25.27.29.32)*, por la repetición de la palabra *obra* (Ex 39,43; 40,33).

²⁶²Desarrollamos el tema de la fortaleza del Faraón, superior a la de Dios, en pp.145-146,156-158,245-246.

²⁶³Según E. ZENGER, *Israel am Sinai*, 53, el contraste entre el comienzo del libro del Éxodo y el final del mismo, considerado desde el punto de vista de Israel es éste: “Die Arbeit Israels, die zum Heiligtum Jahwes führt (...), ist von den Erzählern als Kontrastbild zur Arbeit in Ägypten (...) gezeichnet. Die Arbeit in Ägypten war entfremdende Arbeit ... Das im siebten Teil entworfene Bild der Arbeit am und für das Heiligtum Jahwes ist ein programmatisches Gegenbild dazu. Es zeichnet das Bild solidarischer, befreiender Arbeit, in der die einzelnen in Freiwilligkeit, Kreativität und Spontaneität, Vorfriede und Hoffnung, jeder nach seinen Fähigkeiten zum gemeinsamen Werk beitragen. Der solidarische Dienst der einzelnen führt zum Heiligtum, von dem aus Jahwe allen den Weg zum gemeinsamen Reich der Freiheit ermöglicht”; (los subrayados son del autor).

²⁶⁴Cfr. pp.113-116, donde se señala la relación entre el comienzo y el final de la unidad Ex 19,1-40,38.

Por otra parte, Ex 40,33b pone en relación el libro del Éxodo con el primer libro de la Biblia²⁶⁵. El final del relato de la creación de P (Gn 2,1-2) concluye de este modo:

quedaron, pues, acabados los cielos, la tierra y todo su cortejo astral. Y habiendo acabado Elohim en el séptimo día la obra que había hecho, descansó en ese día séptimo de toda la obra hecha.

Una comparación de Gn 2,1-2 con Ex 40,33b (*con esto Moisés acabó la obra*) pone de relieve la común utilización de dos palabras: el verbo *acabar* (*concluire*) y el sustantivo *obra*. Así, en el relato de la creación, el sábado es el culmen de la autoentrega de Dios a través de su obra creadora. En el libro del Éxodo, la construcción del tabernáculo en el que habita definitivamente Dios, cuya relación con el precepto del sábado indican Ex 31,12-17; 35,1-3, es el remate final de la revelación de Dios por medio de los acontecimientos históricos narrados en dicho libro (paso del Mar Rojo / Siná)²⁶⁶.

De ese modo, la conexión entre el relato P de la creación y el final del libro del Éxodo pone de relieve que la reunión del pueblo de Israel en torno a Yahveh en el santuario es la definitiva

²⁶⁵Sobre la relación entre Gn 1,1-2,3 y Ex 39-40, véase M.S. SMITH, «The Literary Arrangement of the Priestly Redaction of Exodus: A Preliminary Investigation», *CBQ* 58 (1996) 25-50, esp.34-35.

²⁶⁶Cfr. P. WEIMAR, «Sinai und Schöpfung. Komposition und Theologie der Priesterschriftlichen Sinaigeschichte», 368: “Dem Ruhen Gottes als Vollendung der Schöpfung entspricht so innerhalb der Sinaigeschichte die Errichtung des Heiligtums als Vollendung des Exodusgeschehens”; E. ZENGER, «Die priesterschriftlichen Schichten (»P«)», en: *Einleitung in das Alte Testament*, 89-108, esp.102-103: “Mit dem 6/7-Tage-Schema schlägt P^e den Bogen von der Sinaigeschichte zur Utopie der Schöpfungsgeschichte Gen 1,1-2,4a zurück, die in der Heiligung des 7. Tages als Tag der Vollendung der Schöpfung kulminierte. Die Bedeutung des 7. Schöpfungstages und damit Sinn und Ziel der Weltschöpfung überhaupt werden erst am Sinai geoffenbart, insofern »erst hier die in der Schöpfung grundgelegte *Hinwendung Gottes zur Welt* zur Entfaltung kommt - und zwar als *Hinwendung JHWHs zu Israel* oder mit den Worten der Priesterschrift: als >Wohnen< (*sākan*) JHWHs inmitten der Israeliten. Erst vom Sinai her wird also erkennbar, was mit Gottes Schöpfungshandeln >am Anfang< intendiert war und d.h.: wozu Gott die Welt erschaffen hat: nämlich dazu, *Gemeinschaft mit dem Menschen/Israel* zu haben”; (la letra cursiva es del autor). Por otra parte, sobre el trasfondo histórico de la relación entre el relato P de la creación y Ex 40,33b, obra de P, cfr. J. BLENKINSOPP, *The Pentateuch*, 218.

revelación del orden sagrado de la creación²⁶⁷. Visto esto desde el lado de Dios, lo que la relación entre el Gn y el Ex subraya es que el Dios de Israel no es una divinidad nacional, sino que es el Señor de la creación y de la historia.

Recordando en este momento el episodio de Ex 1,1-7, es posible afirmar que el libro del Éxodo comienza y concluye estableciendo una conexión con el relato del Génesis.

Señalada la relación de Ex 40,1-33 con los capítulos precedentes, y, por tanto, la separación de Ex 40,1-33 de la siguiente unidad (Ex 40,34-38), los últimos versículos del libro del Éxodo, Ex 40,34-38, ponen punto final al proceso iniciado en Ex 1,1, y, más concretamente, al comenzado en Ex 19,1: Dios se entrega tan radicalmente a Israel que permanece en medio de éste de manera definitiva²⁶⁸.

La diferencia fundamental entre el final del libro del Éxodo y el comienzo del libro del Levítico aparece subrayada por el tema tratado en dichos libros. Ex 24,15b-31,17; 35,1-40,33 se refiere particularmente a la construcción del tabernáculo. Ex 40,34-38 pone de relieve la relación de dicho tabernáculo con la nube y la gloria de Dios. A partir de Lv 1,2 el vocabulario que se repite frecuentemente pertenece al campo semántico de la palabra sacrificio. De manera que el tema del tabernáculo llega a su punto final en Ex 40,38; el tema sacrificial, en cambio, comienza en Lv 1,2²⁶⁹. De hecho, como indica J. Blenkinsopp, Lv 1,1-7,38 es un manual sacrificial²⁷⁰.

El primer y más peculiar rasgo de Dios en Ex 24,15b-31,17; 35,1-40,38 es: Dios, el que habita en medio de su pueblo, es el creador y el Señor de Israel. Las indicaciones divinas, relativas a la construcción del Tabernáculo, y la continua referencia a la ejecución de dichos mandatos divinos (*fórmula de ejecución*) son la expresión concreta de que ese Dios, dotado de gran poder, actúa como el Dios creador: Él da una orden; su cumplimiento se verifica seguidamente. Al mismo tiempo, el cumplimiento de las indicaciones es la declaración de

²⁶⁷Cfr. E. ZENGER, *Israel am Sinai*, 154: “Die leitende Idee von P^G ist dabei, daß in der Sammlung des befreiten Jahwevolkes um das am Sinai errichtete ‘neue’ Heiligtum die der Schöpfung von Anfang an eigestiftete Heilsordnung endgültig offenbar wird”.

²⁶⁸Un estudio ampliado de Ex 40,34-38 puede verse en pp.419-426.

²⁶⁹Cfr. M.S. SMITH (with contributions by E.M. Bloch-Smith), *The Pilgrimage Pattern in Exodus*, 185.

²⁷⁰Sobre el sentido de dicho manual en relación con Ex 29 y Lv 8-10, cfr. J. BLENKINSOPP, *The Pentateuch*, 221.

que Israel se encuentra al servicio de este Dios todopoderoso, el Dios que lo ha sacado de Egipto (Ex 29,46) y el Dios que se ha unido con él en el Sinaí (Ex 29,45).

Este rasgo característico de Dios está manifestado igualmente en otros textos de Ex 24,15b-31,17; 35,1-40,38. Ex 25,1-31,18 presenta siete repeticiones de la fórmula *Yahveh habló a Moisés diciendo* (Ex 25,1; 30,11.17.22.34; 31,1.12) ²⁷¹, que recuerdan a los siete momentos en que Dios da las siete órdenes de la creación del universo, tal y como aparece en el relato de la creación de P (Gn 1,3.6.9.14.20.24.26). Además, la supervisión de la construcción del santuario, realizada por Moisés, y la subsiguiente bendición del mismo (Ex 39,42-43) reproducen la acción llevada a cabo por Dios al finalizar su obra creadora (Gn 1,31; 2,3a)²⁷². Por otra parte, este Dios lleno de poder, que está presente junto a Israel y que habita en medio de su pueblo, se presenta como el creador que se ocupa de sus criaturas, a las que hace partícipes de su modo de ser. Así, Ex 31,12-17; 35,1-3, que relacionan la construcción del santuario y el reposo sabático, además de subrayar el aspecto creador de Dios²⁷³, ponen de relieve que Dios educa a Israel para que actúe como Él actuó. Si Dios creó en seis días y el séptimo descansó, Israel está capacitado por Dios para hacer lo que Él hizo. Por eso, debe trabajar durante seis días y descansar el día siguiente.

Una segunda característica divina está indicada en Ex 40,34-38: la presencia de Dios en el santuario, su cercanía y su distancia respecto a Israel, es tan abarcante que ya no queda sitio en él para Moisés.

²⁷¹Cfr. Ex 25,1; 30,11.17.22.34; 31,1.12.

²⁷²“Mit diesen Formulierungen (Ex 39,42-43) wird der vorher arbeitstechnisch erzählte Vorgang auf die theologische Ebene gehoben. Es geht nicht um eine Art Werkabnahme oder Inspektion (...), sondern die sprachlichen Bezüge auf Gen 1,31; 2,3a machen deutlich: die Arbeit am Heiligtum war Teilhabe am welt schöpferischen Tun Jahwes selbst: Das Heiligtum entspricht dem Modell Jahwes!” (cfr. E. ZENGER, *Israel am Sinai*, 48).

²⁷³“The first account of the tabernacle closes with the sabbath command (31.12ff.); the second account of its building begins with the sabbath command (35.1ff.). The connection between the sabbath and the tabernacle is therefore an important one. The building instructions had outlined in detail the work to be done, but the sabbath command, coming at the conclusion of the instructions, reminds the people of the limits of work... The tabernacle represents the fulfillment of the covenant promise... But the actual sign of the covenant is the sabbath. Therefore, the observance of the sabbath and the building of the tabernacle are two sides of the same reality... There can be no genuine tension between these two signs. The witness of the tabernacle and that of the sabbath both testify to God’s rule over his creation” (cfr. B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 541-542).

5. LA RELACIÓN ENTRE LA SALIDA DE EGIPTO Y LAS DIVERSAS PARADAS DEL DESIERTO

Tres son los bloques que distingue nuestra presentación del relato del Éxodo: Ex 1,1-15,21 (Dios libera a Israel de la opresión egipcia); Ex 15,22-18,27 (Dios acompaña a Israel en el desierto); Ex 19,1-40,38 (Dios habita definitivamente en medio de Israel). La narración final del Éxodo subraya, por medio de diversas referencias, la relación existente entre las tres grandes unidades señaladas.

Cuatro son los rasgos que caracterizan la vinculación entre Ex 1,1-15,21 y Ex 15,22-18,27. El primero de ellos es la referencia al Dios liberador, que ha sacado a Israel de Egipto (Ex 1,1-15,21; Ex 16,6; 18,1.10). El segundo es la *fórmula de reconocimiento*, presente en Ex 6,7; 7,5.17; 8,6.18; 9,14.29; 10,2; 14,4.18; 16,12. La *fórmula de itinerario* es el tercero de ellos (Ex 12,37; 13,20; 14,1-2; 15,22-23.27; 16,1; 17,1). El último es el *motivo de la murmuración* (Ex 5,21; 14,11-12; 15,24; 16,2.7-9.12; 17,2-7), es decir, los pasajes en que bien Moisés, bien Israel, se quejan contra Dios (Moisés) o contra Dios y Moisés (Israel).

La conexión entre Ex 15,22-18,27 y el gran bloque del Sinaí (Ex 19,1-40,38) aparecen resaltadas por la *fórmula de itinerario* (Ex 15,22-23.27; 16,1; 17,1; 19,1-2), y por la mención de los acontecimientos salvíficos de Ex 1,1-15,21 (Ex 16,6; 18,1.10; 19,4; 20,2; 29,46; 32,4.7-8).

Ex 1,1-15,21 y Ex 19,1-40,38, concretamente 19,4; 20,2; 29,46; 32,4.7-8, están en relación, debido al acontecimiento del Éxodo: la primera gran unidad señalada lo desarrolla; la segunda, hace memoria del mismo²⁷⁴.

²⁷⁴Cfr. J.S. CROATTO, «Éxodo 1-15: Algunas claves literarias y teológicas para entender el Pentateuco», 169: “Pero la tradición sinaítica está marcada, dentro del *texto*, por la memoria del *éxodo*, tanto en el prólogo del decálogo (...) como en la introducción (D?) de 19,3b-6 (...). En efecto, no se concibe una ley impuesta desde el cielo sin una manifestación legitimadora en la historia misma de su receptor. Tal es el esquema de los pactos orientales -hititas, arameos o asirios- que se han identificado. De modo que las leyes del Sinaí tienen su fundamento en el acontecimiento de la liberación de Egipto”; (la letra cursiva es del autor).

Finalmente, dos son las características comunes a los tres bloques del relato del Éxodo: la referencia al acontecimiento del paso del Mar Rojo (Ex 1,1-15,21; Ex 16,6; 18,1.10; 19,4; 20,2; 29,46; 32,4.7-8); la *fórmula de itinerario* (Ex 12,37; 13,20; 14,1-2; 15,22-23.27; 16,1; 17,1; 19,1-2). Se puede concluir afirmando que en todos los acontecimientos de la vida de Israel, en todos sus desplazamientos, Dios se le manifiesta como el salvador y el liberador.

6. CONCLUSIÓN

Al finalizar este recorrido, se señalan con brevedad los rasgos de Dios que presenta el relato del Éxodo. Antes de hacerlo, hay que indicar que es la relación entre Dios, protagonista principal del relato estudiado, y otros personajes la que revela todas las características que van configurando progresivamente la imagen del Dios del Éxodo.

Dios se vincula con Israel de manera total; lo protege, lo defiende en la dificultad, se ocupa de él en la necesidad. Dios ofrece a su pueblo una alianza, por medio de la cual éste puede encontrar la vida y la salvación. Además, cuando Israel no respeta los preceptos de dicha alianza, Dios perdona su infidelidad, caminando delante de él en dirección a la tierra prometida.

El Dios del Éxodo, creador y salvador respecto a Israel, cercano y distante con su pueblo, es poderoso: lo salva de la servidumbre egipcia, lo transforma. Al mismo tiempo, se manifiesta como el Señor poderoso de Israel, al que impone diversos preceptos y mandatos.

Dios mantiene también una estrecha relación con su siervo Moisés, a quien respeta y protege. Ante él se manifiesta igualmente poderoso.

Ante Egipto, el gran enemigo de Dios, Éste aparece dotado de gran poder. Después de mantener un largo enfrentamiento con él y de presentarle diversas exigencias, Dios lo elimina definitivamente.

Al mismo tiempo, Dios es paciente con Egipto y, según la confesión del Faraón, es justo.

Ante Amaleq y su pueblo Dios se revela como el poderoso exterminador.

Por último, un madianita confiesa que Dios es salvador y liberador de su pueblo.

CAPÍTULO III: ESTUDIO DE UNIDADES TEXTUALES DEL LIBRO DEL ÉXODO

A) Ex 1,1-22

1. INTRODUCCIÓN

Las primeras palabras con que comienza el libro del Éxodo no pueden resultarle muy originales a todo buen conocedor del AT. Una comparación entre la lista de Gn 46,8-27 y la de Ex 1,1-5 pone de relieve el estrecho parecido existente entre ambas.

Del mismo modo, la muerte de José (Ex 1,6) no es un hecho novedoso para todo el que se encuentra familiarizado con el Pentateuco, ya que dicha noticia es anunciada en Gn 50,26²⁷⁵. Ahora bien, además de presentar nuevamente dichos datos, el relato del Éxodo deja bien claro que Israel no permanece anclado en su propio pasado²⁷⁶. Si hay algo que caracteriza a la narración que con dicha lista comienza es la afirmación de que la vida de Israel en Egipto presenta importantes novedades²⁷⁷.

²⁷⁵Cfr. M. FISHBANE, *Text and Texture*, 63-64,76, donde presenta otros elementos del relato del Éxodo, que ponen en conexión los dos primeros libros de la Biblia.

²⁷⁶Cfr. Th.C. VRIEZEN, «Exodusstudien. Exodus 1», *VT* 17 (1967) 334-353, esp.335: “Der erzählende Vs. 6 gehört nicht zu der Liste und fällt aus dem Zusammenhang 1-7 heraus. Er nimmt Bezug auf eine vorhergehende Erzählung und führt diese weiter; er schliesst sich an Vs. 8 an und bildet damit eine geschlossene literarische Einheit, die vorzüglich dazu geeignet ist, den Übergang von der Josephs- zur Exodusgeschichte zu bilden, und daher auch sehr gut in die Situation, in der er gebraucht wird, als Bindeglied zwischen Patriarchen- und Auszugsgeschichte, passt. Man könnte sich sachlich und stilistisch keine bessere Überleitung am Anfang des Exodusgeschichte denken als diese, in der in einem Satz Vergangenheit und neue Situation zusammen dargestellt werden”.

²⁷⁷Cfr. G. AUZOU, *De la Servidumbre al Servicio*, 62: “Así que, aunque el Éxodo es continuación de la historia de los Patriarcas, sin embargo, es también una novedad, un acontecimiento en el sentido estricto de la palabra, es decir, algo que sobreviene y aparece. Una nueva era comienza. El v. 6 (Ex 1,6) nos da a comprender tanto mejor este carácter inaugural de la historia del Éxodo, por cuanto menciona la extinción de la generación contemporánea de los hijos de Jacob (véase Gn 50,14 y 22)”; B.S. CHILDS, “Verse 7 (Ex 1,7) now functions as a transitional verse by pointing in both directions. It serves as a fulfillment of the patriarchal promise of the past, but now forms the background for the events which initiate the exodus (cf. 1.9)... The final Priestly redactor has retained the traditional formula of the earlier source in v. 6, but he has skillfully intertwined it with his own transitional material in v. 7 which sets the new period of Israel’s history within the broad framework of the one great plan of God with his people from creation” (cfr. *The Book of Exodus*, 2-3); B. GOSSE, «Transitions rédactionnelles de l’histoire des clans à l’histoire des peuples en Ex 1,7; 2,24b», *EstB* 51 (1993) 163-170, esp.163-164: “La mention de la mort de Joseph et de «toute cette génération» en 1,6 et celle en 1,8 de l’arrivée au pouvoir d’un nouveau roi «qui n’avait pas connu Joseph», souligne par contre que le récit aborde une étape nouvelle”; C. HOUTMAN, *Exodus I*, 220-221,230: “And if the reader might wonder how it could happen that the name of Joseph, who according to Gen. 37-50 played such a significant role in the history of Egypt, hardly occurs in the history of Israel in Egypt, the writer tells the reader that though Joseph is not forgotten in Israel (13:19), he no longer has a meaningful role in Israel’s history in

Dos versículos anuncian por vez primera dicha peculiaridad:

luego murió José y también todos sus hermanos y toda aquella generación

(Ex 1,6)

los hijos de Israel fueron prolíficos, pulularon, se multiplicaron y fortalecieron mucho, mucho, llenándose de ellos el país

(Ex 1,7)

Según lo afirmado por Ex 1,6-7, los hijos de Israel no son solamente una familia (los hijos de Jacob), sino que son un pueblo numeroso. Éste está formado por todas las generaciones posteriores a los descendientes de Jacob, que se establecieron en el país de Egipto, y poblaron abundantemente las tierras de dicho país²⁷⁸.

Tanto Ex 1,8 (*ahora bien, alzóse en Egipto un rey nuevo que no había conocido a José*) como los versículos siguientes transmiten, de modos diversos, que la existencia de los hijos de Israel en Egipto posee la característica indicada.

Un nuevo faraón, una vida difícil, marcada por el signo de la opresión, una existencia amenazada, son los elementos principales que configuran la nueva etapa de los hijos de Israel en Egipto. En los capítulos que siguen a Ex 1,1-22, el relato del Éxodo da a conocer otros rasgos importantes, que completan los presentados en el primer capítulo de dicho libro. Con Ex 1,1-22 se produce, pues, el arranque necesario para el posterior desarrollo de otros determinantes acontecimientos que marcan el destino de Israel.

Egypt, because the past no longer plays a role in the confrontation between Israel and Egypt, but only the present (1:8f)” (pp.220-221)... “The repeated *kōl* underscores that with their death the period on which they had put their mark had definitely come to a close” (p.230).

²⁷⁸Cfr. B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 2: “Verse 1 (Ex 1,1) begins with the tradition of the patriarchs... In v. 7 (Ex 1,7) the *b^enê Israel* are the Israelites, the people of Israel. The writer has moved from the tradition of a family to that of the nation”; G. FISCHER, «Exodus 1 - 15. Eine Erzählung», 150: “Ex 1,1-7 ist notwendige Exposition der Erzählung, die in die Hauptpersonen und ihre Lage einführt. Die *ḥōnê yisrāʿēl* in 1, 7 bezeichnen (zum ersten Mal) nicht mehr nur die Söhne Jakobs, sondern ein werdendes Volk”.

2. DELIMITACIÓN DE Ex 1,1-22

Ex 1,1-7 se separa de Gn 50,1-26. La separación del relato del Éxodo de la narración del Génesis está subrayada por la sucesión *elementos conocidos - elementos novedosos*. A los primeros pertenecen la lista de Gn 46,8-27 y la mención de la muerte de José (Gn 50,26). A los segundos, la novedosa información de Ex 1,6-7²⁷⁹.

Ex 1,8-22 forma una subunidad dentro de Ex 1,1-22²⁸⁰. Dichos versículos presentan el desarrollo de una nueva acción: el nuevo Faraón de Egipto, que no conocía a José, oprime a Israel.

Dicho tema concluye en Ex 1,22. A partir de Ex 2,1 se relata la liberación de Moisés de la muerte, llevada a cabo por la princesa egipcia.

3. DIVISIÓN Y CONTENIDO DE Ex 1,1-22

3.1. Ex 1,1-7: CUMPLIMIENTO DE LAS PROMESAS DE DIOS

Ex 1,1-7, que, según numerosos autores, es un texto postsacerdotal²⁸¹, es la introducción de dicho capítulo y de todo el relato del Éxodo. En ella se relatan, a modo de pinceladas, distintos acontecimientos sucedidos a los descendientes de Jacob en el país del Nilo durante un amplio periodo de tiempo. Ellos ponen de relieve el cumplimiento de la promesa de Dios a los patriarcas.

Varias características de Ex 1,1-7 confirman su carácter introductorio.

La brevedad de expresión es la primera de ellas. En escasas líneas se narran la entrada de Jacob y de sus hijos en Egipto, la muerte de José, de sus hermanos y de sus descendientes en

²⁷⁹Sobre el aspecto de novedad de Ex 1,1-7, y especialmente de Ex 1,6-7, véanse pp.135-136.

²⁸⁰La relación entre Ex 1,1-7 y Ex 1,8-22 está indicada por el uso de los verbos *multiplicarse / fortalecerse* (Ex 1,7.10.12.20), que expresan el vigor y la fortaleza de Israel.

²⁸¹Cfr. G. BEER, *Exodus*. Mit einem Beitrag von K. Galling, HAT 1/3, Tübingen 1939, 14; G.W. COATS, «A Structural Transition in Exodus», *VT* 22 (1972) 129-142, esp.132-133; B.D. EERDMANS, *Alttestamentliche Studien III*. Das Buch Exodus, Gießen 1910, 7; G. FOHRER, *Überlieferung und Geschichte des Exodus*, 9; P. HEINISCH, *Das Buch Exodus*, 33.

ese bello país, y el aumento de las generaciones israelitas posteriores. Más que extenderse en muchos aspectos sucedidos en el enorme arco temporal que va de Jacob a sus descendientes, el narrador opta por la concisa selección de episodios particulares. Utilizando categorías cronológicas, puede decirse que mucho es el tiempo que separa los diversos acontecimientos narrados; poco, en cambio, es el tiempo que los narra²⁸².

La falta de acción es otra característica distintiva de los siete primeros versículos del libro del Éxodo. Ante todo, prima el relatar sucesos ocurridos sobre el hacer o desarrollar alguna actividad. Ello explica por qué la narración carece de diálogos.

3.2. Ex 1,8-22: EL FARAÓN, OPRESOR DE ISRAEL

Estos versículos presentan el desarrollo de una única acción, de un único episodio, que se lleva a cabo de manera progresiva en tres diferentes momentos: la decisión del Rey de Egipto de oprimir y aniquilar a Israel.

Estilísticamente hablando, la unidad indicada está encuadrada por el binomio *Faraón - su pueblo*: al comienzo de la misma (Ex 1,9) el Faraón se dirige al pueblo egipcio y lo insta a no dejarse superar ni sobrepasar por los israelitas; el capítulo concluye con un nuevo discurso del Faraón a su pueblo, en el que exige a éste colaboración para llevar adelante el proyecto devastador contra Israel (Ex 1,22).

Tres son las subdivisiones de esta unidad: Ex 1,8-14; Ex 1,15-21; Ex 1,22. Todas están encabezadas por un discurso-mandato del Faraón, dirigido bien al pueblo²⁸³, bien a las

²⁸²En terminología de análisis narrativo, el tiempo narrado es la duración de las acciones o de los acontecimientos que presenta la narración. El tiempo de narrar, en cambio, es el tiempo material necesario para contar (o leer) el relato real de dichas acciones o acontecimientos. En el caso concreto de Ex 1,1-7, hay una desproporción enorme entre el tiempo narrado (muchos años) y el tiempo de narrar (pocas líneas). Sobre dichos conceptos, cfr. J.L. SKA, "Our Fathers Have Told Us", 7-8; id., «Sincronía: l'analisi narrativa», 150-151.

²⁸³Cfr. Ex 1,8-14.22.

parteras²⁸⁴. Las dos primeras órdenes del rey de Egipto son desarrolladas por el relato posterior; no, en cambio, el tercer mandato del rey²⁸⁵.

Por medio de dichos discursos, el Faraón transmite sus planes amenazadores y destructores. De hecho, el narrador no se excede en largas e innecesarias descripciones del modo de ser del Faraón; simplemente, deja que éste hable y presente su proyecto aniquilador.

4. FUNCIÓN EN EL RELATO

El desarrollo de este apartado tiene como soporte los dos aspectos de Ex 1,1-7 señalados al inicio del comentario a Ex 1,1-22²⁸⁶: la continuidad de dichos versículos con lo relatado en el Génesis²⁸⁷; su novedad respecto a lo que dicho libro narra.

El libro del Éxodo relata innumerables episodios sobre la nueva vida del pueblo de Israel en Egipto. Lo primero que transmite Ex 1,1-7 es que esa nueva vida está en estrecha conexión con la historia patriarcal²⁸⁸. Ni la historia de los patriarcas, Abraham, Isaac y Jacob, ni la

²⁸⁴Cfr. Ex 1,15-21.

²⁸⁵Nótese asimismo que la primera orden del Faraón se realiza; su objetivo, en cambio, no se cumple (véase p.144). Por su parte, la segunda orden del Faraón no se realiza según el deseo de éste, pues las parteras hacen todo lo contrario a lo que se les ordena.

²⁸⁶Cfr. pp.135-136.

²⁸⁷La figura de Moisés, presente por vez primera en Ex 2,1-10, manifiesta igualmente dicha continuidad. Así lo afirma G. FISCHER: "Eine zusätzliche Dimension kommt ins Spiel, wenn auf die bisherige Geschichte der Vorfahren Israels geschaut wird: In allen Generationen ab Abraham ist nicht der Erstgeborene der Segensträger oder die wichtigste Person im folgenden Verlauf geworden. Wenn Mose in Ex 2 und 6f nicht der erste ist, geht diese Linie der Genesis weiter und bewahrheitet sich auch hier" (cfr. «Exodus 1 - 15. Eine Erzählung», 162, n.48).

²⁸⁸Cfr. G. ASHBY, *Go Out and Meet God*, 8; G. AUZOU, *De la Servidumbre al Servicio*, 61; S.J. BINZ, *The God of Freedom and Life*, 12; L. BOADT, «Divine Wonders Never Cease: The Birth of Moses in God's Plan of Exodus», en: *Preaching Biblical Texts*, 46-61, esp.49; U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, 7; G.W. COATS, «A Structural Transition in Exodus», 130-131; id., «An Exposition for the Wilderness Traditions», *VT* 22 (1972) 288-295, esp.288; id., *Exodus 1-18*, 22; A. COLE, *Exodus*, 53; J.S. CROATTO, «Éxodo 1-15: Algunas claves literarias y teológicas para entender el Pentateuco», 179; M. DUNNAM, *Exodus*, 28; J.I. DURHAM, *Exodus*, 3,5; M. FISHBANE, «Exodus 1-4 / The Prologue to the Exodus Cycle», 59-60; T.E. FRETHEIM, *Exodus*, 24; B. GOSSE, «Transitions rédactionnelles de l'histoire des clans à l'histoire des peuples en Ex 1, 7; 2, 24b», 163; L. HAINES, *The Book of Exodus*, 171; P. HEINISCH, *Das Buch Exodus*, 32-33; P.R. HOUSE, *Old Testament Theology*, 87; J.P. HYATT, *Commentary on Exodus*, 57; B. JACOB, *Das Buch Exodus*, 1; M. KALISCH, *Exodus*, 2; A. LACOCQUE, *Le Devenir de Dieu*, 25; J.-D. MACCHI, «La naissance de Moïse», 397; F. MICHAELI, *Le Livre de*

historia de José se cierran con el libro del Génesis; sus descendientes forman un pueblo que, salido de Egipto, entrará y permanecerá en la tierra que mana leche y miel²⁸⁹.

La segunda información que transmite Ex 1,1-7 tiene en cuenta esta afirmación:

los hijos de Israel fueron prolíficos, pulularon, se multiplicaron y fortalecieron mucho, mucho, llenándose de ellos el país (Ex 1,7). En numerosos pasajes del Génesis, Dios promete a Israel o a sus antepasados una descendencia copiosa y abundante²⁹⁰. El comienzo del libro del Éxodo, que recoge todas las palabras relacionadas con el tema de la fecundidad, presentes en las bendiciones prometidas a Adán y Eva y a Noé, pone de relieve que dicha promesa ya se ha realizado²⁹¹. Ello significa que Dios ha cumplido lo anunciado, que ha sido fiel con Israel y con sus antepasados²⁹².

l'Exode, 27-28; M. NOTH, *Das zweite Buch Mose*, 1; W.H.C. PROPP, *Exodus 1-18*, 134; J. SCHARBERT, *Exodus*, 13; W.H. SCHMIDT, *Exodus II/1*, 7,11; id., *Exodus, Sinai und Mose*, 21; J. SIEBERT-HOMMES, *Let the Daughters Live!*, 80-85; M.S. SMITH, «The Literary Arrangement of the Priestly Redaction of Exodus: A Preliminary Investigation», 31; M.S. SMITH (with contributions by E.M. Bloch-Smith), *The Pilgrimage Pattern in Exodus*, 183; T.L. THOMPSON, *The Origin Tradition of Ancient Israel*, 133; J. VAN SETERS, *The Life of Moses*, 19; Th.C. VRIEZEN, «Exodusstudien. Exodus 1», 334; P. WEIMAR, *Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte*, 17; P. WEIMAR – E. ZENGER, *Exodus. Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels*, SBS 75, Stuttgart 1975, 11-12; I. WILLI-PLEIN, *Das Buch vom Auszug*, 9; id., «Ort und literarische Funktion der Geburtsgeschichte des Mose», 110; E. ZENGER, *Das Buch Exodus*, 28-29. Por el contrario, de distinta opinión es R. RENDTORFF: “Gleich in den ersten Versen des Buches Exodus wird die starke Vermehrung der Israeliten erwähnt (1,7), aber es wird dabei mit keinem Wort auf die immer wiederholte Mehrungsverheißung an die Väter Bezug genommen; offenbar ist dieser Zusammenhang dem Verfasser nicht bewußt” (cfr. *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, BZAW 147, Berlin - New York 1977, 66).

²⁸⁹Según T.E. FRETHERM, *The Pentateuch*, IBT, Nashville, Tennessee, 1996, 109-111, 117-120, la relación entre el Génesis y el Éxodo es muy estrecha: “The book of Exodus is not to be interpreted in isolation. Its relationship to Genesis is especially important; Exodus is the second chapter of a drama begun in Genesis”.

²⁹⁰Cfr. Gn 1,28; 9,1; 12,2-3; 15,5; 17,4; 22,17. Todos estos textos del Génesis ponen de relieve la relación existente entre el Dios creador y el Dios de los patriarcas.

²⁹¹Cfr. W.H. SCHMIDT, *Exodus II/1*, 32, quien, comentando Ex 1,9, hace esta afirmación: “Der Ägypterkönig stellt - unbewußt - fest, daß sich der Erzvätersegen an Israel verwirklicht hat”; J. VAN SETERS, *The Life of Moses*, 21: “The language of Ex. 1:12, therefore, suggests that the patriarchal promises, as set forth by J in Genesis, are being realized in the multiplication and expansion in Egypt”.

²⁹²Remitimos a las consideraciones de pp.155-158.

Dicho tema aparece igualmente en Ex 1,9.12: en un contexto de destrucción de Israel por parte del Faraón, debido al gran crecimiento del primero²⁹³, la promesa de Dios a su pueblo se realiza. Ex 1,20-21, por su parte, repite este mismo argumento. La respuesta de Dios a las amenazas destructoras del Faraón es la renovación y la actualización de su promesa. Desde el lado de Dios, las afirmaciones de Ex 1,7.9.12.20-21 ponen de relieve que el cumplimiento de las promesas anunciadas por Dios en favor de Israel es la única garantía que Dios concede a éste último en el momento en que los descendientes de Jacob comienzan una nueva época de su vida.

Ahora bien, a la garantía de Dios a Israel se opone en Ex 1,8-22 el plan destructor del Faraón²⁹⁴. La amenaza de muerte del Faraón hacia Israel, y, por tanto, la invalidez de la promesa divina, es asimismo un *Leitmotiv* del primer capítulo del Éxodo²⁹⁵. Al fin y al cabo, el aumento de la población de Israel en Egipto, expresado por vez primera en Ex 1,7²⁹⁶, es el motivo por el que el Faraón oprime a Israel²⁹⁷.

²⁹³Comentando Ex 1,9-10, N. LEIBOWITZ, *Studies in Shemot (Exodus)*. Part I Shemot - Yitro (Exodus 1-20,23), Jerusalem 1983⁴, 25, afirma: “But we must be careful not to treat the *mi* of *mimenu* as connoting «more than» as many non-Jewish Bible translators from the Septuagint and Vulgate onwards have done... The «mem» is one of relativeness. They are getting too many for us to cope with”.

²⁹⁴Cfr. B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 14: “One of the major themes which ties the narrative together is the contrast between the plan of God for the good of his people and the evil designs of the Egyptian king”.

²⁹⁵Cfr. P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament. Accomplir les Écritures*, 269-270, quien, a propósito del comienzo del libro del Éxodo, hace las siguientes reflexiones: “En Égypte, une population «s' est multipliée», s' étant multipliée elle a «rempli le pays», cette expansion fait d'elle une « force » redoutée par la population des premiers occupants (Ex 1,7-10: parallélisme verbal avec Gn 1,28). Là où deux populations (humains et *non* - humains) s'affrontaient selon Gn 1, ce sont des humains qui s'affrontent entre eux, mais l'un des deux groupes se voit assigner un statut « inhumain »... La fécondité est volontairement détruite à sa racine par l'infanticide que décide le Pharaon; la partition «mâle et femelle» est refusée à Israël puisque, tous les garçons étant tués, les filles sont vouées à devenir égyptiennes (1,22). Du simple fait que cette ouverture de l'Exode met le Livre entier sous le signe d'une entreprise de destruction de l'image de Dieu... Il s'ensuit que l'enjeu du récit dépasse de beaucoup le destin d'Israël”; (la letra cursiva es del autor).

²⁹⁶Los verbos *ser prolífico / pulular / multiplicarse / fortalecerse* pertenecen a un mismo campo semántico: el del vigor y la potencia.

²⁹⁷Cfr. P. WEIMAR, *Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte*, 36.

En Ex 1,10 el Faraón expone abiertamente su intención de evitar que la promesa de Dios siga cumpliéndose²⁹⁸:

ea, obremos sagazmente con él para que no se multiplique, y suceda que nos sobrevenga una guerra y se sume también él a nuestros enemigos, pelee contra nosotros y se alce con el país

El Faraón se opone radicalmente a Dios. Al mismo tiempo, trata de cambiar totalmente la vida de Israel. El mensaje que el Faraón dirige a éste es rotundo: el poder del Faraón, *su*

²⁹⁸Cfr. J.S. CROATTO, «Éxodo 1-15: Algunas claves literarias y teológicas para entender el Pentateuco», 178-179, quien, en referencia a Ex 1,1-7 en el contexto del relato del Éxodo, afirma: “Pero Ex 1,1-7 no es un final (que ya está en Gn 47,27, cf. 50,20b), sino un prólogo que tiene la función retórica precisa de encuadrar el conflicto con que se pone en marcha un nuevo relato (vv. 8-10) y que más bien pone en peligro el cumplimiento de la bendición y de la promesa de una descendencia numerosa”. Igualmente, véase C. HOUTMAN, *Exodus I*, 222: “Closer examination reveals that Pharaoh does not act out of economic or cultural considerations, but seeks to frustrate the fulfillment of the promises to the patriarchs”.

sabiduría (uso del verbo *obrar sagazmente*)²⁹⁹, son más fuertes que el cumplimiento de las promesas realizadas por Dios³⁰⁰.

Ello queda claro a lo largo de todo el primer capítulo del Éxodo, en donde se repite que el cerebro del régimen de opresión en el que vive Israel no es otro que el Faraón³⁰¹. De éste se subrayan frecuentemente sus instintos asesinos contra Israel³⁰². Al fin y al cabo, los discursos

²⁹⁹Cfr. A. LACOCQUE, *Le Devenir de Dieu*, 35, en donde hace las siguientes consideraciones sobre el verbo *obrar sagazmente*: “Le Midrach veut expliciter le contenu de la sagesse à laquelle le Pharaon se réfère... Selon le commentaire rabbinique, le Pharaon connaît le récit de la Genèse sur le Déluge. Il sait par conséquent que Dieu a promis de ne plus jamais détruire le monde par l’eau. Il va profiter des armes mêmes du Dieu d’Israël pour Le vaincre sur Son propre terrain... Dans ce contexte, l’explication midrachique trouve toute sa valeur théologique car, effectivement, c’est sur ce plan de l’opposition à Dieu même, et non sur celui d’une jalousie entre deux groupes ethniques, que va se dérouler le drame de l’Exode”.

A lo señalado por A. Lacocque hay que añadir que el relato bíblico permite percibir un elemento más que caracteriza a esta *sabiduría* del Faraón, basada en el conocimiento de las armas de Dios. Como afirma B. Renaud, el Faraón, sin quererlo, articula (en Ex 1,9-10) las dos grandes etapas de la historia de la salvación de Israel, la época patriarcal (ya concluida) y el Éxodo (aún por llegar). Véase B. RENAUD, «Osée ii 2: ‘*lh mn h’rs*: essai d’interprétation», VT 33 (1983) 495-500, 498. Igualmente, cfr. W.H. SCHMIDT, *Exodus II/1*, 4.32-33: “... Bei dieser Auffassung denkt der ägyptische König zwar aus israelitischer Perspektive, äußert aber nicht die übertriebene Befürchtung, Israel könne sich des Landes bemächtigen. So schlägt Ex 1,9f. eine Brücke zwischen der Erzväterzeit und dem Auszug” (4); “... Im (vermutlichen) Zusammenhang des jahwistischen Geschichtswerks gewinnt jedenfalls die Einsicht Pharaos einen spezifisch theologischen Sinn: Abraham erhielt von Jahwe die Verheißung, zu einem *großen und starken Volk* (...) zu werden. An diese vom Jahwisten wohl selbst formulierte Zusage klingt Ex 1,9 (‘*am raḅ wō‘āšūm*) an: Der Ägypterkönig stellt –unbewußt– fest, daß sich der Erzväterseggen an Israel verwirklicht hat... Wie das Urteil des Ägypterkönigs in 9 unbewußt die Erfüllung des Abrahamsegens bestätigt, so wird sein kluger Entschluß in 10 zur indirekten Vorhersage und führt somit das herbei, was er verhindern will” (32-33).

³⁰⁰Esta misma idea se repite en las otras órdenes que da el Faraón a las parteras (Ex 1,15-16) y a su pueblo (Ex 1,22).

³⁰¹En su comentario a Ex 1,8-14, M. GREENBERG afirma: “What Pharaoh wants, we now learn, is not to be rid of the Israelites --as we might have supposed from his first statement (verse 9)-- but to keep them in his power as subjects, to do with them as he sees fit” (cfr. *Understanding Exodus*, 22).

³⁰²El libro del Éxodo utiliza frecuentemente un procedimiento narrativo para poner de relieve la odiosidad y el despotismo del Faraón: contraste entre el Faraón y otros personajes, cuyos sentimientos e intenciones son sanos y buenos. En Ex 1,8-22 se relata la oposición Faraón / comadronas. Ex 2,5-9 presenta la desobediencia de la hija del Faraón, que salva a Moisés de la muerte, entregándolo a la madre de este último para que lo eduque. De la hija del Faraón el texto afirma su bondad (uso del verbo *compadecerse*). El relato de las plagas recuerda la diferencia existente entre el Faraón y algunos de sus ministros (cfr. Ex 9,20; 10,7).

que el rey de Egipto dirige a su pueblo (dos) y a las parteras (uno), tienen un único objetivo: la aniquilación de Israel³⁰³.

Esta declaración de intenciones tiene una expresión muy concreta: la vida de Israel está marcada por la servidumbre y por la violencia³⁰⁴. La frecuente repetición de la raíz *‘ābad*³⁰⁵ en Ex 1,13-14 (cinco veces) pone de relieve que Israel está sometido a la esclavitud³⁰⁶. Por otra parte, hay que añadir que la esclavitud que tiene que aguantar el pueblo de Israel no sólo es dura, sino que también es brutal: Ex 1,13-14 afirma dos veces que los israelitas tuvieron

³⁰³He aquí las tres referencias que expresan la idea de exterminio: *para que no se multiplique* (Ex 1,10), *le mataréis* (Ex 1,16), *le arrojaréis al río* (Ex 1,22).

³⁰⁴Cfr. B.S. CHILDS, «The Birth of Moses», 117: “There is no tradition reflected anywhere else in the OT with the exception of Exod 1 and 2 that the Egyptians attempted to destroy the Hebrews during the period of their slavery”.

³⁰⁵Sobre el sentido y significado de dicha raíz, cfr. G. AUZOU, *De la Servidumbre al Servicio*, 77-80; C. HOUTMAN, *Exodus I*, 43-46; ; J.P.M. van der PLOEG, «Slavery in the Old Testament», en: *Congress Volume, Uppsala 1971*, VT.S 22, Leiden 1972, 72-87; I. RIESENER, *Der Stamm ‘ābad im Alten Testament. Eine Wortuntersuchung unter Berücksichtigung neuerer sprachwissenschaftlicher Methoden*, BZAW 149, Berlin - New York 1979; H. RINGGREN – U. RÜTERSWORDEN – H. SIMIAN-YOFRE, «‘ābad», en: *TWAT V*, 982-1012, esp.1011; C. WESTERMANN, «‘ebed», en: *DTMAT II*, 239-262.

³⁰⁶Cfr. I. RIESENER, *Der Stamm ‘ābad im Alten Testament*, 47: “Im ersten Fall (Ex 1,13f.) ergeben sich für ‘ābad Bedeutungen wie »untertan sein«, »sich unterwerfen«, »(Fron-)Dienst leisten«”; H. RINGGREN – U. RÜTERSWORDEN – H. SIMIAN-YOFRE, «‘ābad», 1011: “Ferner bezeichnet *‘ābodāh* die Fronarbeit der Israeliten in Ägypten (Ex 1,14; 2,23; 5,9.11; 6,9; Dtn 26,6)”; H. UTZSCHNEIDER, *Gottes langer Atem. Die Exoduserzählung (Ex 1-14) in ästhetischer und historischer Sicht*, SBS 166, Stuttgart 1996, 54: “Das Leitwort ‘ābad und seine Derivate erscheinen im ersten Teil unserer Erzählung 1,13f im Sinne von (Fron-) Dienstbarkeit”. Téngase en cuenta la traducción de J. WEISS de Ex 1,14: “Mit allerlei Feldarbeit, mit all ihrer Fronarbeit (‘ābodāh), die sie durch jene mit schwerem Druck verrichten ließen” (cfr. *Das Buch Exodus*, Graz und Wien 1911, 4). Por el contrario, cfr. F. KOHATA, *Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3-14*, BZAW 166, Berlin - New York 1986, 61: “P bezeichnet die Arbeitslage in Ägypten kaum mit «Sklaverei», denn (a) ‘ābad (hi.) in 1,13 ist nicht als «zum Sklaven machen», sondern allgemein als «arbeiten lassen, zur Arbeit anhalten» zu verstehen”; W.H. SCHMIDT, *Exodus, II/2*, 41: “Dennoch hat das Verb (‘ābad) wohl nur die allgemeinere Bedeutung «arbeiten lassen, zur Arbeit anhalten»”.

Por otra parte, mientras que el texto hebreo repite con insistencia la raíz *‘ābad* para expresar la opresión de Egipto sobre Israel, *LXX* utiliza tres verbos diferentes para reflejar dicha idea. Dicho uso subraya de manera especial, según A. LE BOULLUEC y P. SANDEVOIR, la gradación que existe en el proceso de sometimiento que padece Israel en Egipto: “Trois verbes comportant le même préfixe *kata-* soulignent le thème de l’oppression dont sont victimes «les fils d’Israël». Du premier au troisième, la traduction crée une gradation, de l’insistance sur la violence du pouvoir imposé (*katadunasteúein*) à la désignation de l’esclavage infligé (*katadouloústhai*), alors que le même verbe, *‘abad*, au hifil d’abord, au qal ensuite, est employé en hébreu” (cfr. *L’Exode*, BAle 2, Paris 1989, 77).

que soportar una cruel e insoportable esclavitud (uso de la palabra *perek*)³⁰⁷. Dicho vocablo hace referencia a la violencia injusta que un señor ejerce sobre sus esclavos, siervos o vasallos³⁰⁸.

Una última consideración, quizás la más importante, sobre el ataque del rey de Egipto. A primera vista puede parecer que el Faraón no consigue llevar adelante sus intenciones mezquinas y asesinas. Así, el texto del primer capítulo del Éxodo repite dos veces que el rey egipcio no logra que su plan llegue a realizarse.

La primera de ellas es Ex 1,8-12. Dicho texto indica que el rey de Egipto fracasa en sus proyectos. La neta oposición entre lo que el relato afirma abiertamente en Ex 1,10 (*ea, obremos sagazmente con él para que no se multiplique*) y lo que el mismo sostiene dos versículos después, Ex 1,12 (*pero cuanto más le oprimían, más se multiplicaba y propagaba*), confirma esta afirmación³⁰⁹.

El segundo revés del Faraón sucede en Ex 1,15-21. La orden dada a las parteras no se cumple. Al mismo tiempo, el Faraón es incapaz de saber por qué ellas lo han desobedecido. Así, en Ex 1,19 las comadronas no responden al Faraón a la pregunta que éste les formula en el versículo precedente. El resultado final es, pues, el doble engaño que padece el Faraón: la no realización de su orden; la ignorancia de los motivos que sostienen dicha desobediencia.

Sin embargo, no conviene olvidar dos datos importantes. El primero es la secuencia de Ex 1,8-14: *opresión de Egipto sobre Israel - aumento de la población de Israel - brutal servidumbre que debe soportar Israel*. Si el plan inicial del Faraón no tiene un final exitoso,

³⁰⁷Sobre dicha palabra cfr. U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, 12: "The word *rigour*, which also occurs twice, reverberates like an echo that strengthens and deepens the impression"; (la letra cursiva es del autor).

³⁰⁸Cfr. Lv 25,43.46.53; Ez 34,4. Véase igualmente la siguiente consideración de B. JACOB sobre la expresión *bōpārek*: "Der Ausdruck *bōpārek* ist in Erinnerung an unsere Stelle Lev 25,43. 46. 53 (noch Ez 34,4) ein Terminus des Gesetzes geworden. Ein Israelit darf, auch wenn er sich zeitweise hat als Knecht verkaufen müssen, nicht *bōpārek* behandelt werden" (cfr. *Das Buch Exodus*, 12-13).

³⁰⁹Cfr. B. JACOB, *Das Buch Exodus*, 12, quien sobre Ex 1,12 afirma: "Die »Klugheit« hat sich als Torheit herausgestellt, da gerade das Gegenteil des erwarteten Erfolges eintrat".

la interpolación de P en Ex 1,13-14³¹⁰ subraya que, a pesar de la no realización del proyecto del Faraón, la fuerza opresora de éste es potentísima.

En segundo lugar, el relato de Ex 1,1-22 termina de la siguiente manera:

luego Faraón dio orden a todo su pueblo, diciendo: «Todo hijo que nazca a los hebreos le arrojaréis al río; en cambio, a toda hija dejaréis con vida»

A pesar de los dos reveses sufridos, el Faraón insiste en su idea: Israel debe ser aniquilado³¹¹. Ciertamente, el final del primer capítulo del Éxodo no presenta el resultado de la orden del Faraón; sólo manifiesta su declaración brutal de exterminar a la población hebrea. Ahora bien, dicha declaración es la palabra conclusiva de Ex 1,1-22, que pone de relieve que el proyecto del Faraón tiene más fuerza que la garantía dada por Dios a Israel (la promesa anunciada)³¹².

³¹⁰Cfr. J. BLENKINSOPP, *The Pentateuch*, 145-146, quien señala que en Ex 1,8-22 interesa no tanto determinar con exactitud la (s) fuente (s) de donde provienen dichos versículos, sino más bien analizar la redacción final del Éxodo. Dicho autor afirma que, según dicha redacción, pueden distinguirse en Ex 1,8-22 tres repeticiones que confieren a dichos versículos la siguiente estructura: Ex 1,8-12; Ex 1,15-21; Ex 1,22. Ello confirma, entonces, que Ex 1,13-14 es un añadido a dicha estructura tripartita, la cual proviene de P.

³¹¹Sobre Ex 1,22 cfr. S.R. DRIVER, *The Book of Exodus*, 7: “The command, if fully carried out, would have resulted obviously in the extermination of the Hebrews”; C. HOUTMAN, *Exodus I*, 261: “Note also the repeated *kōl* (3x) in 1:22; it underscores the power and urgency of Pharaoh’s order; his patience is exhausted; by means of a drastic measure he wants to solve the ‘problem’ once and for all”; B. JACOB, *Das Buch Exodus*, 18: “Jetzt verliert der Wüterich jede Besinnung, er redet nicht mehr, er *befiehlt* und zwar seinem *ganzen* Volke. Und dabei vergißt er in seiner Kopflösigkeit gerade die Hauptsache: (jeder Knabe) *von den Hebräern!!!*”; (la letra cursiva es del autor); A. LACOCQUE, «L’idée directrice de Exode I à IV», *VT* 15 (1965) 345-353, esp.346-347: “On sait le rôle immense que joue cet élément (l’eau) dans l’histoire des religions... Ainsi, Ex. i 22 s’éclaire d’un jour nouveau: il s’agit pour le Pharaon, non seulement de tuer, mais d’enfermer le peuple opprimé dans la désintégration, dans le préformel, dans le chaos”.

³¹²La afirmación realizada se distancia de la de J.I. DURHAM, *Exodus*, 13, quien sostiene que el plan del Faraón, descrito por Ex 1,22, termina en un claro fracaso. E. AUERBACH, *Moses*, Amsterdam 1953, 17, y M. BUBER, *Moses*, Zürich 1948, 49, por su parte, sostienen que Ex 1,22 no tiene nada que ver con el relato precedente: “Warum werden die Mädchen verschont? Dem Zweck würde es besser entsprechen, wenn *alle* Kinder getötet würden. Hier ist nur *eine* Erklärung möglich: Es schimmert das allgemeine Schema der Sage durch, das mit dem besonderen Fall der Israeliten nichts zu tun hat; es soll die Geburt eines bestimmten Knaben verhindert werden, der dem König gefährlich werden wird, und das zeigt dann auch der Fortgang der Erzählung”; (la letra cursiva es del autor); “Das Motiv des Kindermords springt aus der Geschichte der

Curiosamente, Ex 1,1-22 no enfrenta directamente a Dios y al Faraón, grandes protagonistas de Ex 1,1-15,21. Sí presenta, en cambio, un elemento nuclear de todo el relato del Éxodo: la oposición entre ambos.

Además, Ex 1,8-22 afirma con claridad que la seguridad que fundamenta a Israel (su confianza en el Dios de las promesas a los patriarcas y a sus antepasados) ha sido seriamente golpeada y amenazada. En este momento del relato del Éxodo estalla una profunda crisis para Israel y para el Dios que lo bendice, pues todo lo anunciado por el Génesis es fuertemente cuestionado por la fuerza destructora del Faraón. Al final del capítulo primero del Éxodo la tensión se apodera del lector, quien se plantea la siguiente pregunta: ¿está también el Dios de las promesas patriarcales sometido al Faraón?

5. IMAGEN DE DIOS EN Ex 1,1-22

5.1. EL SILENCIO DE DIOS RESPECTO A ISRAEL

La narración del primer capítulo del Éxodo provoca en el lector una primera pregunta respecto a la actuación de Dios en Ex 1,20-21: ¿por qué Dios no se dirige en ningún momento a su pueblo sufriente y oprimido, que está sometido y amenazado de muerte?³¹³

Ha sido anteriormente mencionada la relación existente entre el libro del Génesis y el comienzo del Éxodo³¹⁴. Si hay una característica fundamental de Dios en muchos de los textos del primer libro de la Biblia es que Éste está siempre junto a los patriarcas y a sus familias. El Dios de los patriarcas viaja con su pueblo y le concede protección; está relacionado con personas y familias, no con lugares de culto³¹⁵. La expresión más común dirigida por Dios a Abraham, Isaac y Jacob en muchos relatos patriarcales es: “yo estoy

Fron heraus, es widerspricht geradezu der Logik der Erzählung (Sklavenwirtschaft zielt naturgemäss auf Vermehrung der Arbeitskräfte ab); es ist offenbar um des Motivs der Rettung des Knaben Mose willen entstanden”.

³¹³“The question «Where is God?» increasingly haunts the reader of chapters 1-2, where the only divine action in the midst of such desperate circumstances is the gift of fertility to the Hebrew midwives (1:21)!” (cfr. T.W. MANN, *The Book of the Torah. The Narrative Integrity of the Pentateuch*, Atlanta 1988, 82).

³¹⁴Cfr. pp.65-66,135,139-140.

³¹⁵Cfr. W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento I*, 165.

contigo” (Gn 12,1; 21,22; 26,3; 28,15; 46,4). Por parte de Dios, la promesa de estar junto a los antepasados de los hijos de Israel es gratuita, permanente e incondicional³¹⁶.

¿Le ocurre algo a Dios en Ex 1,8-22, el cual, a pesar de lo prometido en el Génesis, no reacciona ante la situación de opresión e injusticia en que se encuentra Israel, y no acompaña el sufrimiento de su pueblo? ¿Se esconde Dios de sus hijos en una situación tan complicada, marcada por la oposición *opresión del Faraón // cumplimiento de la promesa de Dios*? ¿Es el texto, como dicen algunos, expresión del abandono en que se encuentra el pueblo judío en medio de su sufrimiento?³¹⁷ ¿Tienen una resonancia particular en la unidad que se estudia tanto las palabras suplicantes de Job (*¿por qué ocultas tu rostro y me reputas por enemigo tuyo?*) como su sufriente y desgarradora queja (*si voy al oriente no está, y al occidente no lo distingo*)?

Todas estas cuestiones están en estrecha conexión con el tema de la ausencia de Dios³¹⁸. Ciertamente la pregunta relativa a la no presencia de Dios junto a Israel en Ex 1,8-22 no es

³¹⁶Sobre el tema, cfr. T.N.D. METTINGER, *Buscando a Dios*. Significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia, Córdoba 1994, 71-77.

³¹⁷Cfr. N. LEIBOWITZ, *Studies in Shemot (Exodus)*. Part I Shemot - Yitro (Exodus 1-20,23), 18.

³¹⁸Dicho tema aparece frecuentemente en muchos pasajes bíblicos: Ex 5,22-23; Jue 6,13; 2 Re 2,14; Is 63,11.15; Jl 2,17; Mi 7,10; Ha 1,2; Ml 2,17; Sl 44; 79; 89,39-52; 115. En estos y otros textos la Biblia no trata ni de teorizar sobre dicho asunto, ni de hacer reflexiones interminables sobre el mismo. Ahora bien, si los textos bíblicos que mencionan el tema no son un tratado sobre el mismo, ¿cómo deben interpretarse? Dos orientaciones distintas intentan dar respuesta a dicha cuestión:

- D.E. GOWAN afirma que la Biblia subraya el momento crucial en que la ausencia de Dios deja de ser tal, en que el silencio divino se rompe. La huida de Dios no es permanente, pues no dura por siempre. Según dicho autor, Ex 2,23-25 tiene, en el conjunto del relato del Éxodo, una función primordial: la resolución del problema planteado en Ex 1,1-2,22 (ausencia de Dios). Lo mismo se puede decir, continúa Gowan, del libro de Job y del dilema que éste plantea a lo largo de numerosos capítulos del mismo. La intervención de Dios (capítulos 38-41) es la respuesta a las continuas preguntas planteadas por Job. Éste, sin embargo, reconoce dicha intervención en Job 42,5: *de oídas sólo había sabido de Ti, mas ahora te han visto mis propios ojos* (Cfr. *Theology in Exodus*, 1-12);
- por su parte, P. BOVATI piensa que el *topos* de la lamentación, es decir, la pregunta que se formula ante lo incomprensible de la situación (*¿dónde estás, Yahveh, en medio de tanta injusticia?*) no es en absoluto injusta. Tampoco es expresión de inmadurez espiritual. Lo interesante y característico de la reclamación es que mientras hay queja hay posibilidad de que Dios intervenga para restablecer la justicia. Eso significa que hay tensión entre la experiencia de injusticia y la esperanza o la posibilidad de que Dios actúe. El grito, la invocación, la queja, son justas, según BOVATI, en la medida en que éstas no sean la palabra última y definitiva, y en la medida en que

desacertada. Parece, sin embargo, que el pasaje estudiado pone de relieve otros aspectos importantes de Dios, muy relacionados con el tema indicado, los cuales se desarrollan en los puntos siguientes.

5.2. FIDELIDAD DEL DIOS DE LA PROMESA A ISRAEL: EL DIOS DE LA VIDA

El mensaje nuclear de Ex 1,15-21 es el que engloba este apartado que ahora comienza. Son diversas las maneras como el texto presenta dicha afirmación. Todas ellas están en estrecha conexión.

5.2.1. LAS PARTERAS HEBREAS³¹⁹

respeten a Dios, para que éste sea Dios. Eso sí, un respeto acompañado de la esperanza de que el elemento que caracteriza a Dios, ser principio de vida, se haga realidad (Cfr. *Ristabilire la giustizia*. Procedure, vocabolario, orientamenti, AnBib 110, Roma 1986, 98-101).

Sobre este tema, cfr. S.E. BALENTINE, *The Hidden God. The Hiding of the Face of God in the Old Testament*, OTM, Oxford 1984²; A. NEHER, *The Exile of the Word. From the Silence of the Bible to the Silence of Auschwitz*, Philadelphia 1981; L. PERLITT, «Die Verborgenheit Gottes», en: *Probleme biblischer Theologie*, Fs. G. von RAD, ed. H.W. WOLFF, München 1971, 367-382; H. SCHRADER, *Der verborgene Gott. Gottesbild und Gottesvorstellung in Israel und im alten Orient*, Stuttgart 1949.

³¹⁹Las parteras son hebreas por estas razones:

- sus nombres, *Sifra* y *Pu'ah*, son hebreos y no egipcios;
- el conjunto de la narración, particularmente Ex 1,19-21, trata de subrayar características positivas y valores del pueblo hebreo. Así, dichos versículos subrayan tanto el vigor de las hebreas como el favor y la dicha con que Dios trata a su pueblo;
- por otro lado, no es incompatible que sean las propias hebreas las que, siguiendo la orden del Faraón, se encarguen de acabar con sus compatriotas. Algo similar puede verse en Ex 5,6.10.13-15.19, donde son los hebreos los que, por orden del Faraón, se encargan de vigilar y endurecer la labor de sus hermanos.

Sobre este aspecto, véanse: J.S. ACKERMAN, «The Literary Context of the Moses Birth Story (Exodus 1-2)», 86; *A Commentary on the Book of Exodus*, 13; B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 16; G.F. DAVIES, *Israel in Egypt*, 65; A. DILLMANN, *Die Bücher Exodus und Leviticus*, KEH 12, Leipzig 1880², 10; A. B. EHRLICH, *Genesis und Exodus*, Randglossen zur hebräischen Bibel, I, Leipzig 1908, 260; M. GREENBERG, *Understanding Exodus*, 26-27; C. HOUTMAN, *Exodus I*, 251-252; A. LACOCQUE, *Le Devenir de Dieu*, 41; N. LEIBOWITZ, *Studies in Shemot (Exodus)*. Part I Shemot - Yitro (Exodus 1-20,23), 33-36; F. MICHAELI, *Le Livre de l'Exode*, 32, n.2; M. NOTH, *Das zweite Buch Mose*, 12-13; TH. RÖMER, «Les sages-femmes du Pharaon (Ex 1/15-22)», *ETR* 69 (1994), 265-270; W.H. SCHMIDT, *Exodus II/1*, 4-5,19-20,42.

La irrupción de las dos parteras en el relato del Éxodo sorprende sobremanera. Sin previo aviso, el narrador presenta a estos dos personajes. Llama poderosamente la atención la naturalidad con que el Faraón y las parteras mantienen su diálogo³²⁰. Digno de mención es igualmente el hecho de que éstas últimas desobedezcan el mandato del Faraón, y de que éste no reaccione de manera brusca ante tal hecho.

Dos aspectos de la actuación de las parteras revelan algunos rasgos de Dios en Ex 1,1-22: el primero se refiere a la confianza de las parteras en Dios, al temor que le profesan³²¹; el segundo a la oposición *muerte versus vida*.

Respecto al primero de ellos, es necesario recordar que la decisión de las parteras de Ex 1,17 (verbo *temer*)³²² pone de relieve el tremendo poder de Dios. Las parteras no han visto ni experimentado ninguna intervención de Dios en relación con el conflicto Egipto-Israel. Tampoco reciben de Él ninguna orden para alterar los planes del Faraón. Sin embargo, en Él confían y se apoyan ciegamente. No es el poder despótico y letal del Faraón el que les da seguridad, certeza y firmeza. La acción emprendida por las parteras es expresión de una convicción: Dios es capaz de evitar que la decisión del Faraón se imponga progresivamente. Ella indica ya la oposición vida / muerte.

La decisión de las comadronas significa igualmente la afirmación de la presencia y la cercanía divinas en medio de la situación relatada en Ex 1,1-22, cuyos principales protagonistas son el Faraón e Israel. Esto significa que el Dios silencioso del primer capítulo del Éxodo es, sin embargo, un Dios activo, que participa en los acontecimientos que suceden en Egipto.

³²⁰Nótese que en Ex 1,1-22 el Faraón se dirige de modo directo y natural, sin intermediarios, tanto al pueblo como a las matronas. En cambio, desde Ex 5,1 en adelante, (Ex 5, 7; 7, 11; 10, 7) lo hace a través de intermediarios. W.H. SCHMIDT opina que ésa es una de las características por las que se puede considerar el capítulo primero del Éxodo como una saga (cfr. *Exodus II/1*, 23).

³²¹ Véase, sin embargo, W.H.C. PROPP, *Exodus 1-18*, 140: "In the context, we might expect the object of "fear" to be Pharaoh, not God".

³²²Sobre dicho verbo, cfr. J. BECKER, *Gottesfurcht im Alten Testament*, AnBib 25, Roma 1965; L. DEROUSSEAU, *La Crainte de Dieu dans l' Ancien Testament*, LeDiv 63, Paris 1970; H.F. FUHS, «yārā'», *TWAT III*, 869-893; S. PLATH, *Furcht Gottes. Der Begriff yārā' im Alten Testament*, AzTh II/2, Stuttgart 1963; H.P. STÄHLI, «yārā'», *DTMAT I*, 1051-1068.

La oposición vida (Dios) // muerte (Faraón) está presente en Ex 1,15-21 de dos maneras complementarias³²³.

En primer lugar, en Ex 1,16-18, donde se usa frecuentemente el verbo *vivir*. Las parteras son las garantes de que no se lleven a cabo las amenazas contra la vida de los israelitas oprimidos. Según el criterio del Faraón, sólo las mujeres pueden conservar la vida; los hombres, en cambio, deben morir. Según el de las comadronas, todos, varones y hembras sin excepción, deben existir. El uso de dicho verbo indica, pues, la clara diferencia existente entre el mandato del Faraón (Ex 1,16) y la acción llevada a cabo por las comadronas, las que están del lado de Dios (Ex 1,17)³²⁴.

En segundo lugar, en Ex 1,17. La composición de la frase de Ex 1,17a presenta estas características:

- ◆ una primera acción (*mas las parteras temieron a Elohim*) está formada por un sujeto (las comadronas), un verbo (temer) y un objeto directo (a Dios);
- ◆ la segunda acción (*y no obraron conforme había ordenado el rey de Egipto*), coordinada con la primera, está formada, en cambio, por un sujeto implícito (las comadronas), un verbo con un adverbio negativo (no hicieron), y una subordinada modal, formada por un sujeto (rey de Egipto), un verbo (ordenó) y un objeto directo (a ellas).

De modo que, expresado en categorías gramaticales, lo que destaca en Ex 1,17a es la oposición sujeto / objeto. *Rey de Egipto* es el sujeto de una frase subordinada modal; *Elohim*, por su parte, el objeto directo de una frase principal.

Si se tiene en cuenta además que, según Ex 1,17b (*sino que dejaron vivir a los niños*), consecuencia de Ex 1,17a, las parteras respetan la vida de los condenados a muerte por el Faraón, resulta que la acción de las parteras resalta la oposición muerte / vida existente entre

³²³En su estudio de Ex 1,15-20 E. ZENGER, *Das Buch Exodus*, 35, afirma: “Das ist der Appell dieser Geschichte: Pakt mit dem «Pharao» bedeutet Tod, Pakt mit Jahwe bedeutet Leben”.

³²⁴Cfr. P. WEIMAR, «Exodus 1,1-2,10 als Eröffnungskomposition des Exodusbuches», 205, quien define el modo de obrar de las comadronas como *Am-Leben-Lassen*.

el que hace algo (Faraón) y el que no hace nada (Dios). El temor de Dios tiene como consecuencia la conservación de la vida de los varones de Israel. Aunque Dios no actúa directamente en Ex 1,17a, sí aparece, sin embargo, como el amante de la vida, como el que está en oposición radical al Faraón, el amante de la aniquilación³²⁵.

5.2.2. EL DIOS DE ISRAEL ES EL DIOS DE LA VIDA

La primera intervención de Dios en el relato del Éxodo se produce de manera sorprendente, ya que interrumpe, sin previo aviso, el diálogo que sostienen el Faraón y las parteras hebreas. En Ex 1,15-16 el Faraón de Egipto ordena a las parteras que asesinen a todo varón hebreo. En el versículo siguiente, éstas no cumplen lo ordenado por el monarca egipcio. Por eso, éste les pide cuentas por haber dejado con vida a los hebreos³²⁶. Las parteras, sin embargo, no responden a la pregunta que les plantea el Faraón en Ex 1,18³²⁷.

³²⁵Recuérdense Pr 14,27; 19,23. Véase también TH. RÖMER, «Les sages-femmes du Pharaon (Ex 1/15-22)», 268,270: “La conception de la *yr' t' l'hym (YHWH)*, la crainte de Dieu (de YHWH) a, en effet, de fortes connotations sapientiales que démontre bien l'utilisation fréquente de ce thème dans le livre de Proverbes (...). Ainsi, la crainte de Dieu des sages-femmes symbolise la «vraie» sagesse opposée aux «sages mesures» que Pharaon prétend prendre au v.10” (p.268)... “La crainte de Dieu que montrent les sages-femmes est la vraie sagesse opposée aux «sages mesures» de Pharaon (v.10). C'est le combat pour la vie qui «joue un tour» au pouvoir de la mort. Cette crainte de Dieu a quelque chose de «pragmatique»” (p.270).

³²⁶Cfr. N. LEIBOWITZ, *Studies in Shemot (Exodus)*. Part I Shemot - Yitro (Exodus 1-20,23), 36, quien señala que el episodio subraya el contraste entre la masacre promovida por el faraón y la desobediencia civil de las comadronas.

³²⁷J. SIEBERT-HOMMES, señala que la respuesta que las parteras dan al Faraón de Egipto en Ex 1,19 pone de relieve también las mujeres hebreas están del lado de la vida y no del de la muerte: “Die Ägypterinnen leben zwar und spenden auch Leben, aber *hāyōt* sind sie nicht! Die Tatsache, daß der Text ausdrücklich darauf aufmerksam macht, stärkt mich in meiner Vermutung, daß *hāyōt* an einem besonderen Aspekt des Leben-spendens referiert. Es geht um ein «Leben», das sich auf das befreiende Verhältnis mit dem Gott des Lebens bezieht... Die Aufbau des Textes - in welcher *hāyāh* (leben) und *yālād* (Leben spenden) die wichtigsten Leitwörter sind - verdeutlicht, daß das Wort *hāyōt* unbestreitbar mit dem Leben zusammenhängt, das von Gott stammt und das in dieser Erzählung von den Frauen vermittelt wird” (cfr. «Hebräerinnen sind *hāyōt* », en: “*Dort ziehen Schiffe dahin...*”. Collected Communications to the XIVth Congress of the IOSOT, Paris 1992, eds. M. AUGUSTIN, K.-D. SCHUNK, BEAT 28, Frankfurt am Main 1996, 191-199, esp.196-197).

La narración de Ex 1,15-19 responde, pues, al siguiente esquema: *orden del Faraón a las parteras - desobediencia de éstas a dicha orden - pregunta del Faraón por el motivo de dicha actitud desobediente - respuesta evasiva de las parteras al Faraón.*

A la respuesta huidiza de las comadronas le sigue Ex 1,20a:

Elohim favoreció a las parteras

La acción de Dios cierra la posibilidad de que el Faraón pueda dirigirse nuevamente a las comadronas hebreas. Al fin y al cabo, Dios quita la palabra al rey de Egipto. Éste ya no puede exigir una explicación a las parteras ni sobre su rechazo a llevar a cabo la orden por él mandada ni sobre la vaga respuesta que ellas le dan en Ex 1,19. Interviniendo de esta manera, Dios manifiesta su oposición al Faraón de Egipto, el que desea eliminar a los hebreos.

Al mismo tiempo, la actuación divina pone de relieve que Dios está del lado de las parteras hebreas, de las que valoran por encima de todo la vida de los niños indefensos. Si el Faraón no tiene la oportunidad de dar su veredicto definitivo a la actuación de las matronas, Dios, en cambio, sí lo hace. Así favorece a estas últimas, les concede un beneficio (verbo *favorecer* + *l^e*). En general, la construcción bíblica *verbo favorecer* + *l^e* subraya el hecho de que un determinado receptor va a beneficiarse de un bien en el tiempo que está aún por llegar. El comportamiento de Dios respecto a las matronas pone de relieve lo que Dios les concede: un favor especial, una bendición particular, que contribuye a que su acción en beneficio de los hebreos continúe adelante en el espacio y en el tiempo (Ex 1,20b: *y el pueblo se multiplicó y fortalecieron mucho*).

El que Dios conceda este favor a las comadronas significa también que está de acuerdo con lo que éstas realizan: su servicio a los hebreos y su desprecio por el faraón. Por eso, así como las comadronas se oponen al Faraón (no lo obedecen, ni responden a lo que les pregunta),

también Dios, alineándose del lado de las matronas, manifiesta su disconformidad con el rey de Egipto³²⁸.

Estas dos maneras de manifestar la radical discordancia existente entre Dios y el Faraón en Ex 1,15-20 (Dios no deja hablar al Faraón / Dios está en relación con las parteras) manifiestan un rasgo importante de Dios: Dios está a favor de la vida de Israel. Dios asegura a éste que la opresión del Faraón no puede derrotar al Dios amante de la vida, el Dios de la bendición patriarcal, el que garantiza a Israel una abundante y fructífera existencia.

Ahora bien, la dialéctica vida (Dios) // muerte (Faraón), que se revela primordial en Ex 1,15-20, está complementada por otro rasgo que presenta Ex 1,21³²⁹:

y por haber temido las parteras a Elohim concedióles numerosa familia

El versículo mencionado resalta otro importante aspecto del modo de ser de Dios: concediendo una abundante familia a las comadronas³³⁰, Dios se revela, no solamente como el que está a favor de la vida, sino también como el que es capaz de generar vida. Recordando

³²⁸La sintonía existente entre Dios y las parteras está igualmente señalada por el uso de *hacer-obrar* en Ex 1,17-21: mientras que tanto Dios como las matronas son sujetos de dicho verbo, el Faraón, en cambio, nunca lo es, a pesar de dar continuamente órdenes a unos y a otros.

³²⁹De hecho, Ex 1,20 y Ex 1,21 forman un duplicado, ya que este último versículo es una glosa redaccional que aclara y completa lo dicho en Ex 1,20. Dos son las razones que sostienen esta afirmación:

- el comienzo del versículo (*waychî ki*) une una información dada precedentemente (la referencia al temor de Dios de las parteras) con el tema de la recompensa;
- Ex 1,21 hace participar a las parteras de la capacidad generadora de Dios. Ella está en relación con la afirmación de Ex 1,20b, en la que Dios se manifiesta generador de vida, ya que ha concedido a Israel una abundante descendencia. La redacción final integra, pues, las dos expresiones del rasgo generador de Dios.

Sobre dicho versículo, cfr. M. GREENBERG, *Understanding Exodus*, 61: “Verse 21 (Ex 1,21) alone gives the appearance of an increment to the text, a footnote, as it were, to the preceding verse”. En cambio, cfr. J. SIEBERT-HOMMES, *Let the Daughters Live!*, 67-70, quien sostiene la unidad de Ex 1,21 y Ex 1,22, y, por tanto, la separación de Ex 1,20 de Ex 1,21.

³³⁰Según W. GESENIUS, la palabra *bāṭīm*, plural de *bayit*, significa, en Ex 1,21, *jem. Nachkommenschaft geben* (cfr. *GESENIUS*, 96). Igualmente, cfr. M. GREENBERG, *Understanding Exodus*, 31: “God rewarded the midwives with battim, «households,» by which an enduring progeny is meant”; (el subrayado es del autor); J. SCHARBERT, *Exodus*, 16: “»Haus« steht für »Familie«”.

los relatos P y J de la creación, que insisten sobremanera en la capacidad de acción de Dios, en su ir haciendo, formando y modelando a todos los seres vivientes, Ex 1,21 permite afirmar de manera análoga que Dios es creador de la vida de los seres humanos.

La conclusión de este apartado tiene en cuenta el sentido de novedad futura que expresan muchos de los textos en los que aparece la construcción *favorecer + l^e*.

En una situación de tanta amargura, de grandísima dificultad, de enorme dureza e inseguridad, de *ʿābôdāh* y *perek* (Ex 1,13-14), el mensaje de Ex 1,20-21 subraya que el Dios de la vida que favorece a las parteras y el Dios que genera vida es un Dios que mira hacia el futuro. En medio de la brutal opresión resuena también la palabra esperanzada de un Dios que expresa la existencia de un mañana. La palabra de Dios es la manifestación de que el futuro de Israel en Egipto, marcado por la opresión y la injusticia, tiene una digna salida.

5.3. LA RESPUESTA DE DIOS A LA OPRESIÓN FARAÓNICA

Los apartados anteriores han abordado dos aspectos complementarios del Dios del primer capítulo del Éxodo. Ambos permiten llegar a una primera conclusión: en medio de la nueva vida que comienza Israel en Egipto, marcada por unas circunstancias de opresión y de brutalidad, Dios no oculta su rostro a Israel. Sin negar en absoluto que la actuación de Dios en el primer capítulo del Éxodo puede producir sorpresa y extrañeza al lector del mismo, sí puede expresarse que, en contra de lo que dice D. E. Gowan³³¹, el tema de la ausencia de Dios no es el argumento principal de dicho capítulo. Según Ex 1,1-22, Dios no es un Dios ausente, sino es ante todo un Dios amante de la vida, que lleva adelante las promesas de bendición y de descendencia prometidas precedentemente.

Lo que sucede en el comienzo del Éxodo ocurre igualmente en la historia de José. En ella, Dios, que aparentemente permanece oculto y ausente, se manifiesta como el que conserva la vida de muchos supervivientes. Esto es especialmente patente en Gn 45,1-8, en donde Dios se revela simultáneamente como el que anuncia el desenlace de la familia y como el que

³³¹Cfr. *Theology in Exodus*, 2: "Many commentators have noted that God is rather conspicuously absent from the first two chapters of Exodus...".

prepara la historia futura de la misma³³². Al contrario de lo que sucede en el resto de la historia de José, que apenas menciona a Dios, Gn 45,5-6.8 lo nombra tres veces seguidas. Al fin y al cabo, Dios dirige todo, con el fin de asegurar la vida y la pervivencia de la familia patriarcal.

La respuesta de Dios en Ex 1,8-22 debe entenderse, pues, como un principio general y absoluto, que, de distintas maneras, reaparece a lo largo de otros episodios del Éxodo, los cuales desarrollan y completan lo afirmado al comienzo del libro.

5.4. LA FIDELIDAD Y EL PADECIMIENTO DE DIOS: SUS INTENTOS SALVÍFICOS Y LIBERADORES

Se ha indicado precedentemente la importancia de Ex 1,22³³³:

luego Faraón dio orden a todo su pueblo, diciendo: «Todo hijo que nazca a los hebreos le arrojaréis al río; en cambio, a toda hija dejaréis con vida»

Según la lectura realizada de todo el primer capítulo del Éxodo, la confrontación entre las dos grandes potencias que en Ex 1,1-22 se presentan (el Faraón y Dios) se salda con la victoria del primero de ellos. Si clara es la continua oposición entre muerte (Faraón) y vida (Dios), claro es asimismo que la orden letal del rey de Egipto es una palabra más fuerte y más poderosa que la pronunciada por Dios.

De modo que el Dios que se manifiesta en Ex 1,1-22, el Dios que ama la vida y que la genera, el que confirma las promesas hechas a los patriarcas, es incapaz de salvar a Israel de la

³³²La composición de Gn 45,4-8 pone de relieve los aspectos señalados:

- los verbos *vender* y *enviar* están en conexión, ya que el hecho de la venta de José por parte de sus hermanos es concebido como una acción divina (3 veces se repite el verbo *enviar* precedido del sujeto *Elohim*);
- como señal de lo que va a ocurrir en el futuro, y dado que solamente Él puede adelantar lo venidero, *Elohim* envía por delante a José, que precede a sus hermanos;
- el envío de José tiene el claro fin de asegurar la vida a José y a sus descendientes.

³³³Cfr.pp.145-146.

situación de opresión en que se encuentra. Al comienzo del relato del Éxodo, Dios se encuentra también amenazado por el tremendo poder del Faraón.

Ahora bien, la amenaza apuntada revela igualmente un rasgo divino: la fidelidad de Dios a Israel.

En los relatos patriarcales del libro del Génesis, la estrecha vinculación de Dios con los suyos se concreta en las diferentes promesas que Dios ofrece a Abraham, a Isaac, a Jacob, a sus familias y a sus descendientes: posesión de una tierra, descendencia abundante, ayuda futura³³⁴.

Por otra parte, la vida de los patriarcas, tal y como la presentan los relatos bíblicos, es nómada e insegura. En ese ambiente de agitación y de incertidumbre, la palabra que apunta de manera esperanzada hacia el futuro aporta seguridad y confianza a sus destinatarios.

Anteriormente ha sido afirmado que, según Ex 1,7.9.12.20-21, la promesa hecha a los patriarcas (Gn 17,2.6; 35,11; 48,4) ha llegado a su cumplimiento³³⁵. Así, la palabra que Dios da a los patriarcas, esa palabra que mira hacia el futuro, se revela al comienzo del Éxodo como una palabra eficaz, que recuerda y lleva a cumplimiento lo anteriormente anunciado.

La fidelidad de Dios con Israel se revela nuevamente en una situación de desasosiego y de tribulación, similar a la de los relatos patriarcales³³⁶. El Dios que, en medio de la opresión egipcia sobre Israel, cumple la promesa anunciada a los patriarcas (descendencia copiosa: Ex 1,9.12.20-21) es un Dios fiel con su pueblo, ya que asume como suyo todo lo que le ocurre al Israel sometido a Egipto. Indicar la conexión estrecha entre el Dios de los patriarcas y el

³³⁴Sobre el tema de las promesas, cfr. C. WESTERMANN, *Die Verheissungen an die Väter*. Studien zur Vätergeschichte, FRLANT 116, Göttingen 1976. Respecto al contexto histórico más adecuado para leer dichas promesas (el exilio), véase J. VAN SETERS, *Abraham in History and Tradition*, New Haven - London 1975, 272.

³³⁵Cfr. pp.137-141.

³³⁶Cfr. las afirmaciones de C. WESTERMANN, relativas al sentido teológico de las promesas a los padres: "Die an die Väter ergangenen Verheißungen geben die Gewißheit, daß der in der Vergangenheit verheißende Gott, der seine Verheißungen des Landes und der Mehrung erfüllt hat, bei seinem Wort bleibt, daß man sich für die Zukunft auf das Reden und das Handeln dieses Gottes verlassen kann" (cfr. *Die Verheissungen an die Väter*, 149).

Dios del Éxodo permite afirmar que la situación de opresión que padece Israel en Egipto forma parte del designio divino anunciado a los patriarcas³³⁷.

Por otra parte, esta fidelidad de Dios a Israel se manifiesta también en el hecho de que Dios comparte con Israel la incapacidad para superar e imponerse al Faraón de Egipto. Éste se presenta como el soberano de Israel, pues le impone pesadísimas cargas. Al mismo tiempo, manifiesta repetidamente la intención de ser el soberano de Dios, a quien pretende someter mediante el palpable oscurecimiento y el intento aniquilador tanto de la promesa de vida y de bendición que Dios concede a Israel como de la capacidad divina de generar vida en beneficio de otros (parteras hebreas).

5.5. LA RELACIÓN DE DIOS CON ISRAEL

Las características de Dios desarrolladas precedentemente permiten concluir con una última reflexión sobre el Dios de Ex 1,1-22.

El Dios que opta por el Israel vejado y maltratado, el Dios que se acerca a él, es un Dios que comparte y padece con él las disposiciones opresoras y destructoras del Faraón; al mismo tiempo, es un Dios que integra en su designio el sufrimiento de su pueblo. El Dios que padece con Israel es, sin embargo, distinto de él: Ex 1,1-22 indica también que, mientras que Israel está sometido a un poder despótico, al que debe servir, Dios es un sujeto libre, que tiene capacidad y posibilidad tanto de oponerse y de hacer frente al poder aniquilador del Faraón como de generar vida.

Ex 1,8-22 presenta una clave importante para entender otros episodios posteriores (revelación de Dios a Moisés del plan liberador en favor de Israel, mención de éste como “pueblo de Dios”, salida de Egipto, alianza en el Sinaí, perdón del pecado de idolatría): la opción de Dios por Israel, expresada por medio de la salvación que le concede, de la alianza que le ofrece y de la infinita misericordia que le entrega, tienen su origen en el que entiende, soporta

³³⁷Recuérdese el anuncio de Dios a Abraham en Gn 15,13-14. Ténganse también en cuenta que en Ex 3,6,16; 4,5; 6,2 Dios se presenta como el Dios de los padres. Dichas referencias forman parte de unidades textuales programáticas (Ex 2,23-4,17; Ex 6,1-7,7): Dios se revela como el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob cuando da a conocer al Israel sometido el programa salvífico y liberador, por medio del cual lo va a separar definitivamente de la tiránica opresión de Egipto.

y sufre una difícil situación de persecución, de rechazo y de oposición, en el que ve cómo sus capacidades más fundamentales corren el grave peligro de ser exterminadas.

B) Ex 2,23-4,17

1. INTRODUCCIÓN

El estudio de Ex 1,1-22 subraya la importancia de estos dos temas: la nueva vida que comienza Israel en Egipto está marcada por la brutal opresión que éste ejerce sobre aquél; el Faraón de Egipto es más poderoso que el Dios de Israel.

Ex 2,1-22 presenta diversos aspectos de la vida y la personalidad de Moisés. Éste es, según dichos versículos, el defensor de los débiles y el protector de la justicia en medio de los israelitas³³⁸.

Ahora bien, sin restar importancia a la información aportada por dichos episodios, es claro que la narración de Ex 1,1-2,22 no hace ninguna referencia al tiempo en que Israel va a permanecer en la situación de servidumbre en que se encuentra en Egipto. Tampoco da ninguna indicación respecto al modo como Israel puede alcanzar la libertad. Ni siquiera presenta acciones de Dios que traten de contrarrestar el dominio ejercido por el Faraón. Al fin y al cabo, como ha sido indicado precedentemente³³⁹, Ex 1,1-2,22 expone el problema sobre el que gira todo el desarrollo de los primeros quince capítulos del libro del Éxodo: la opresora dominación de Egipto sobre Israel.

Los capítulos que siguen a Ex 1,1-2,22 presentan la solución definitiva a dicho problema. Para que ésta se realice, es necesario que se produzca una acción que ponga en marcha todo el proceso de resolución del conflicto planteado³⁴⁰.

Las instrucciones que da Dios a Moisés en el episodio de la llamada a liberar a Israel (Ex 2,23-4,17) son el arranque de la acción que conduce a la definitiva salida de Israel del país de la opresión (Egipto). Ex 2,23-4,17 presenta el programa ideado por Dios para liberar a Israel de la tiranía egipcia³⁴¹. Dicho proyecto, que se desarrolla en los capítulos sucesivos, da

³³⁸Una mayor información sobre estos aspectos puede verse en pp.68-72.

³³⁹Cfr. p.64.

³⁴⁰Utilizando terminología de análisis narrativo, dicha acción se conoce como *inciting moment*: “The moment in which the conflict or the problem appears for the first time and arouses the interest of the reader” (cfr. J.L. SKA, “*Our Fathers Have Told Us*”, 25. Sobre dicho concepto puede verse también J.L. SKA, «Sincronía: l' Analisi Narrativa», 156).

³⁴¹Utilizando un lenguaje similar al de la semiótica, la unidad estudiada contiene el *contrato* entre el *destinador* (Yhwh), es decir, el personaje que presenta la misión que debe realizarse, y el *sujeto* (Moisés), es decir, el que cumple dicha misión. Sobre dichos conceptos, cfr. H. SIMIAN-YOFRE, «Acronia: I Metodi Strutturalisti», en: *Metodologia dell' Antico*

a conocer igualmente las relaciones existentes entre los personajes que en él intervienen: Dios es quien dirige las acciones; Moisés es el protagonista de las mismas; Israel, el destinatario; Egipto, el antagonista.

La conclusión de estas líneas introductorias recuerda igualmente que Ex 2,23-4,17 forma parte de una unidad mayor, que abarca algo más de tres capítulos del Éxodo (Ex 2,23-5,23). Como ha sido señalado con más detalle en un apartado anterior³⁴², el primer encuentro entre Moisés y Aarón con el Faraón de Egipto se salda con una nueva victoria de este último. El primer intento de poner en práctica el plan de Yahveh (Ex 2,23-4,17) pone de relieve, al igual que Ex 1,1-22, la superioridad del rey de Egipto sobre Dios.

2. DELIMITACIÓN DE Ex 2,23-4,17

En Ex 2,23-25 se produce una nueva acción que soluciona de manera definitiva el bloqueo en que se encuentra el relato del Éxodo en Ex 2,22: Dios responde al grito del Israel sufriente. Dicha acción se ubica en un lugar distinto al de la narrada en Ex 2,15-22; en ella intervienen personajes diferentes de los de Ex 2,15-22.

Lo anunciado en Ex 2,23-25 es ampliamente desarrollado en Ex 3,1-4,17: Dios presenta el programa salvífico que va a llevar adelante en beneficio de Israel. Dicha acción concluye en Ex 4,17. A partir de Ex 4,18 comienza un nuevo episodio: Moisés vuelve a Egipto para presentarse ante el Faraón.

3. DIVISIÓN Y CONTENIDO DE Ex 3,1-4,17³⁴³

La siguiente tabla ilustra la división de Ex 3,1-4,17 en dos partes³⁴⁴

Testamento, 121-137, esp.128-129. Véanse igualmente: J.L. SKA, “*Our Fathers Have Told Us*”, 92; id., «Sincronía: l’ Analisis Narrativa», 160,225,232.

³⁴²Cfr. pp.80-81.

³⁴³Sobre Ex 2,23-25, véanse pp.73-75.

³⁴⁴Otras formas de dividir la unidad que se estudia, diferentes de la propuesta, son:

- *esquema de un relato de vocación*. Según diversos autores (G.W. COATS, *Exodus 1-18*, 35-40; G. FISCHER, *Yahwe unser Gott*, 47-53; N. HABEL, «The Form and Significance of the Call Narrative», *ZAW* 77 (1965) 297-323; B.O. LONG,

Ex 3,1-15: Dios llama a Moisés para liberar a Israel

Ex 3,16-4,17: Dios transmite, por medio de Moisés, su revelación a Israel y a Egipto

Las dos partes señaladas presentan una composición idéntica, recogida en la siguiente tabla.

<i>intervención de Dios: en Ex 3,1-15 y Ex 3,16-4,17 Dios da a Moisés bien un mensaje, bien una orden.</i>	<i>doble objeción de Moisés</i> ³⁴⁵	<i>promesa divina de asistencia a su enviado: Dios recuerda a Moisés su presencia junto a él, y le resalta las características de apertura y novedad que</i>
--	--	--

«Prophetic Call Traditions and Reports of Visions», ZAW 84 (1972) 494-500; G. del OLMO LETE, *La vocación del líder en el Antiguo Israel*, 65-92; W. RICHTER, *Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte*, FRLANT 101, Göttingen 1970; W.H. SCHMIDT, *Exodus II/1*, 123-130; W. VOGELS, «Les récits de vocation des prophètes», *NRTh* 95 (1973) 3-24), puede distinguirse en los relatos de vocación bíblicos un paradigma que consta de la siguiente sucesión de elementos: *envío - objeciones del enviado - promesa de ayuda por parte del que envía - signo que promete el que envía*. En Ex 3,1-4,17 el redactor del texto aplica el paradigma con manifiesta libertad, ya que el texto no sigue al pie de la letra el esquema propuesto (en 4,1-9 el signo precede a la promesa de ayuda);

- *los cuatro campos semánticos verbales*. El análisis de los campos semánticos verbales hace posible captar la dinámica interna de un relato, pues los distintos campos semánticos no están separados unos de otros. De ese modo, la atención a lo particular (campos semánticos) va en beneficio de la comprensión de lo general (unidad textual). Sobre este modelo en Ex 3,1-4,17, cfr. G. FISCHER, *Yahwe unser Gott*, 67-83;
- *los seis cuadros*. La división de Ex 3,1-4,17 en seis partes (cuadros) está basada en el vocabulario exclusivo (palabras que se utilizan solamente en una sección), en el vocabulario típico (palabras típicas de una sección), en la presencia de inclusiones, en el uso de repeticiones de determinadas expresiones al final de una sección. Una mayor información de esta posible división puede verse en G. FISCHER, *Yahwe unser Gott*, 83-98.

³⁴⁵La respuesta de Moisés es siempre breve (cfr. B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 70-71: “The length arises from God’s speaking twice without a response from Moses... In contrast, Moses speaks in short, often brusque, speeches”; G. FISCHER, *Yahwe unser Gott*, 228: “Mose redet im Verhältnis zu Gott kurz und wenig”).

		comporta la llamada que ha recibido ³⁴⁶ .
--	--	--

Varias palabras o expresiones ponen en relación ambas partes: el verbo *ver* (Ex 3,2-4,7.9.16; 4,1.5.14); los verbos *ir* // *enviar*, pertenecientes al campo semántico *misión* (Ex 3,10-16.18-19.21; 4,4.12-13); *yo estaré contigo* (Ex 3,12) y *yo estaré con tu boca* (Ex 4,12.15), expresiones similares pronunciadas por Dios.

3.1. EL PROGRAMA LIBERADOR DE DIOS EN FAVOR DE ISRAEL Y LA LLAMADA A MOISÉS (Ex 3,1-15)

Dos son las divisiones de esta primera parte: Ex 3,1-10; Ex 3,11-15. Ambas están relacionadas por el uso de *ir* (Ex 3,10-11) / *enviar* (Ex 3,10.12-15) / *sacar* (Ex 3,10-12).

La primera de ellas (Ex 3,1-10) presenta la autorrevelación de Dios a Moisés como el Dios que quiere salvar a Israel de las cargas opresoras de Egipto. El programa liberador incluye la llamada a Moisés, para que conduzca dicho plan a feliz término. Al fin y al cabo, en la Biblia la teofanía no es ni un hecho aislado ni un fin en sí misma, pues Dios siempre se revela para algo³⁴⁷.

En estos versículos destaca, en primer lugar, el uso del verbo *ver*³⁴⁸. Dicho verbo pone en estrecha conexión el tema de la revelación de Dios con el de la situación angustiosa en que se encuentra Israel. De hecho, en Ex 3,1-6, relato de la aparición de Dios a Moisés, Dios es

³⁴⁶Cfr. B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 72, quien, a propósito de las objeciones de Moisés y la posterior intervención de Dios, expresa esta conclusión: “In a real sense, each of the subsequent objections arises from the perspective of past experience (3.11,13; 4.1,10) and each of God’s replies points him forward to the new reality of faith which has been promised (3.12,14; 4.5, 11ff.)”.

³⁴⁷Cfr. G. del OLMO LETE, *La vocación del líder en el Antiguo Israel*, 77.

³⁴⁸9 son las veces que aparece la raíz *ver* en los primeros nueve versículos de Ex 3: Ex 3,2-4.7.9. Sobre el uso de dicho verbo en Ex 3,2-9, cfr. N. LOHFINK, «Die priesterschriftliche Abwertung der Tradition von der Offenbarung des Jahwenamens an Mose», *Bib* 49 (1968) 1-8, esp.5: “In Ex 3, 2ff wird mit der Wurzel *r’h* geradezu gespielt”.

el sujeto del verbo indicado en dos ocasiones: Ex 3,2 (*apareciósele el Ángel de Yahveh a manera de llama de fuego en medio de una zarza*); Ex 3,4 (*vio Yahveh*)³⁴⁹.

En Ex 3,7-9 se afirma dos veces que Dios es quien ve la situación de opresión que vive Israel en Egipto.

En segundo lugar, hay que mencionar la repetida referencia en Ex 3,10 de verbos pertenecientes al campo semántico *misión: ir / enviar / sacar*.

La relación entre *ver* y los verbos de dicho campo semántico está indicada por el doble uso de *wə'atāh* (Ex 3,9-10)³⁵⁰. Es la visión de Dios lo que motiva la misión. En categorías verbales, dicha partícula señala el paso del indicativo al imperativo; en otras categorías (temporales), del pasado al presente y futuro. En definitiva, se produce el paso de la acción de Dios a la acción del hombre³⁵¹.

La segunda división (Ex 3,11-15) está caracterizada por las objeciones de Moisés a la misión encomendada (uso repetido del verbo *enviar* en Ex 3,12-15)³⁵² y por la promesa de ayuda y de asistencia divinas a su enviado.

3.2. DOBLE MANDATO DE DIOS A MOISÉS: “*TRANSMITE A ISRAEL Y AL FARAÓN DE EGIPTO QUE ME HE REVELADO*” (Ex 3,16-4,17)

Dos son las divisiones de esta parte: Ex 3,16-22; Ex 4,1-17. La conexión entre ambas está determinada por el empleo de las siguientes raíces: *rā'āh* (en la forma nifal: Ex 3,16; 4,1.5);

³⁴⁹Moisés, por su parte, es sujeto del verbo en Ex 3,2b.3. El infinitivo *para observar* (Ex 3,4) se refiere igualmente a la acción realizada por Moisés.

³⁵⁰Sobre la función bisagra de *wə'atāh*, véanse: P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 73; H.A. BRONGERS, «Bemerkungen zum Gebrauch des adverbialen *wə'attāh* im Alten Testament», *VT* 15 (1965) 289-299.

³⁵¹Cfr. W.H. SCHMIDT, *Exodus II/1*, 161.

³⁵²Cfr. F. GARCIA LOPEZ, «Election-vocation d'Israël et de Jérémie: Deutéronome vii et Jérémie i», *VT* 35 (1985) 1-12, esp.4: “Les récits de la vocation de Moïse, Gédéon et Jérémie ont en commun un élément, qui, à son tour, les distingue des autres récits parallèles: l'objection. Il faut remarquer cependant que l'objection n'est pas présentée dans les trois cas identiquement”.

ʾāmar (Ex 3,16-18; 4,1-4.6-7.10-11.13-14) y dīber (Ex 4,10.12.14-16)³⁵³; šāma^c, acompañado del complemento qōl (Ex 3,18; 4,1.8-9).

Ex 3,16-22 consta de dos mandatos de Dios a Moisés. Los dos presentan un esquema común: el envío divino a su enviado para que anuncie que Dios se le ha revelado como el liberador de Israel de la opresión egipcia. En la primera orden, Moisés debe dirigirse a los ancianos Israel; en la segunda, al Faraón de Egipto.

Éstos son los verbos que reflejan el esquema indicado: *ir* y *venir* (verbos de movimiento que expresan la misión que Dios confiere a Moisés); *decir* (verbo que indica la acción que realiza Moisés: transmitir un mensaje); *ver* y *aparecerse* (verbos que presentan el contenido del mensaje que transmite Moisés: la revelación de Dios).

Ex 4,1-17, segunda división de esta parte, presenta las objeciones de Moisés al mandato divino. La promesa de asistencia divina sigue a dichas objeciones.

4. FUNCIÓN EN EL RELATO

4.1. EL ANUNCIO DEL PROGRAMA SALVÍFICO DEL DIOS DE ABRAHAM, DE ISAAC Y DE JACOB

En Ex 2,24 se afirma:

y Elohim escuchó su lamento y se acordó de su alianza con Abraham, con Isaac y con Jacob

En Ex 2,23-25, y particularmente en Ex 2,24, se presentan dos aspectos característicos de Dios, que desarrollan Ex 3,1-4,17: Dios va a intervenir en favor de su pueblo; el Dios del Éxodo, el que quiere liberar a su pueblo, es el Dios de los patriarcas.

La primera función de la unidad considerada consiste en desarrollar estos dos aspectos.

Respecto al primero de ellos, se puede decir que Ex 2,23,-4,17 expone, en forma de anuncio-promesa, lo que va a ser la acción del Dios liberador en favor de Israel: la conducción de éste

³⁵³Los verbos ʾāmar y dīber pertenecen al mismo campo semántico.

de la *muerte* (Egipto) a la vida (Tierra Prometida), relatada en los episodios posteriores del Éxodo y del Pentateuco.

Por lo que respecta a la vinculación entre el Dios de los patriarcas y el del Éxodo, Ex 2,23-4,17 presenta el último paso de un proceso iniciado en el libro del Génesis.

En este último, la relación de Dios con los patriarcas tiene unas características bien definidas. Así, Dios se revela a Abraham como su Dios, su escudo, su protector (Gn 15,1; 17,7). A Isaac, a quien Dios se presenta como el Dios de Abraham, Éste le promete igualmente protección y bendición (Gn 26,3.24). Finalmente, el Dios de Abraham y de Isaac anuncia a Jacob en Betel que estará con él (Gn 28,13.15). También a éste le hace Dios la promesa de bajar con él a Egipto y de subirlo de allí (Gn 46,4).

En el libro del Éxodo, en concreto en el episodio de la zarza ardiente (Ex 3,6-7), Dios se presenta a Moisés como el Dios protector (*yo soy el Dios de tu padre*)³⁵⁴, como el Dios de los patriarcas, predecesores de los hijos de Israel que viven en medio de la servidumbre en Egipto (*el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob*), y como el Dios del pueblo sufriente (*he observado la aflicción de mi pueblo que está en Egipto*).

En Ex 2,23-4,17 se llega al punto final y definitivo de la larga y continua evolución comenzada en el Génesis: Dios, que une las generaciones pasadas con las presentes, se ha preocupado anteriormente por los suyos (patriarcas); ahora, en una situación de sumisión, se ocupa de igual manera de su pueblo.

³⁵⁴El Dios del padre, que está relacionado con un grupo de hombres y no con un santuario, guía, conduce y acompaña al grupo que le es fiel. Sobre dicho tema, cfr. A. ALT, *Der Gott der Väter*. Ein Beitrag zur Urgeschichte der israelitischen Religion, BWANT 12, Stuttgart 1929; M. KÖCKERT, *Vättertott und Väterverheißungen*. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben, FRLANT 142, Göttingen 1988, 82-84, 110-114, 198-323; R.W.L. MOBERLY, *The Old Testament of the Old Testament*. Patriarchal Narratives and Mosaic Yahwism, OBT, Minneapolis 1992, 70-78; J.C. de MOOR, *The Rise of Yahwism*. The Roots of Israelite Monotheism, BETHL 91, Leuven 1990, 223-260; TH. RÖMER, *Israels Väter*. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition, OBO 99, Freiburg (Schweiz) - Göttingen 1990; W.H. SCHMIDT, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte*, 17-35; R. de VAUX, *Histoire Ancienne d'Israël*, 260; H. WEIDMANN, *Die Patriarchen und ihre Religion im Licht der Forschung seit Julius Wellhausen*, FRLANT 94, Göttingen 1968, 126-167.

4.2. MOISÉS, EL ENVIADO DE DIOS³⁵⁵

La unidad textual considerada, Ex 3,1-4,17, tiene, asimismo, otra importante función.

En las líneas precedentes ha sido afirmado que el Dios protector de los patriarcas es igualmente el Dios protector del Éxodo. Sin embargo, existe una diferencia entre las narraciones patriarcales y la del Éxodo³⁵⁶.

En los relatos del Génesis, Dios se presenta a personas e individuos concretos (los patriarcas y su descendencia), a los cuales promete vinculación y protección. En el libro del Éxodo, en cambio, Dios realiza una acción protectora y liberadora con su pueblo por medio de Moisés³⁵⁷. Éste, llamado por Dios, es intermediario y no destinatario de la acción salvífica de Dios; es, parafraseando a G. Fischer, *el enviado de Dios por antonomasia*³⁵⁸.

Además de ser el delegado o guía de Dios para liberar a Israel³⁵⁹, Moisés es, según Ex 3,18-4,9, un profeta de Dios, que transmite su Palabra, la cual cambia el signo de la historia³⁶⁰.

³⁵⁵Sobre las conexiones entre Moisés y las tradiciones patriarcales y proféticas, véase R. RENDTORFF, «Some Reflections on the Canonical Moses: Moses and Abraham», en: *A Biblical Itinerary*, 11- 19, esp.15-19.

³⁵⁶Según T.N.D. METTINGER, *Buscando a Dios*, 88, dicha diferencia está señalada por el lenguaje con el que los patriarcas se refieren a Dios (expresiones de tipo familiar), distinto del del pueblo al que guía Moisés (locución más distante).

³⁵⁷Sobre la importancia de considerar a Yahveh como sujeto activo de las acciones que va a realizar su mediador, cfr. B. RENAUD, «La figure prophétique de Moïse en Exode 3,1-4,17», *RB* 93 (1986) 510-534, esp.530-533; J. VAN SETERS, *The Life of Moses*, 42.

³⁵⁸ Cfr. «Das Mosebild der Hebräischen Bibel», 92.

³⁵⁹Debido a la tensión existente entre Ex 3,7-8 (atribuido a J) y Ex 3,9-12 (su origen es E), la investigación ha señalado que existe una diferencia entre la presentación de la figura de Moisés que realizan J y E. Mientras que para el primero Moisés es un delegado de Dios, su mensajero, para E es, en cambio, un guía, un responsable de la comunidad. Sobre la tensión mencionada, cfr. G. von RAD, *Teología del Antiguo Testamento I*, 365; E. ZENGER, «Die vor-priesterschriftlichen Schichten», en: *Einleitung in das Alte Testament*, 108-123, esp.109,111. Véase igualmente R.N. WHYBRAY, *El Pentateuco*. Estudio metodológico, BMD 7, Bilbao 1995, 85, quien asigna Ex 3,7-8 a J y Ex 3,9-10 a P.

³⁶⁰Según B. RENAUD, «La figure prophétique de Moïse en Exode 3,1-4,17», 522-533, esta presentación de Moisés en Ex 3,18-4,9 fue llevada a cabo por un autor deuteronomista, la cual, en lo referente al sentido y al valor de la Palabra de Dios en la historia, reproduce el esquema clásico de muchos otros textos deuteronomistas: anuncio y cumplimiento. Así, lo que Dios anuncia en Ex 3,18-22 se cumple en los capítulos sucesivos del Éxodo (Ex 5,1-12,51); lo mismo ocurre con los prodigios anunciados en Ex 4,1-9, que llegan a realizarse en Ex 4,29-7,29.

Ello manifiesta que Moisés, además de mensajero y guía, es un hombre dotado de autoridad³⁶¹. Al igual que lo son el profeta descrito en Dt 18,15-22 o Jeremías (Jr 1,10)³⁶², Moisés es también un profeta poderoso en palabras y obras, capaces de transformar la existencia del pueblo de Israel³⁶³.

Ahora bien, la llamada de Moisés adquiere su sentido en el conjunto del relato del Éxodo. Ex 2,13-14a afirma:

al día siguiente salió y he aquí que dos hombres hebreos estaban riñendo. Dijo él al agresor:

- *¿Por qué pegas a tu compañero?*

Y contestó:

- *¿Quién te ha instituido príncipe y juez sobre nosotros?*

Éste y otros episodios (Ex 2,11-12.15-22) señalan que Moisés es un hombre que cree en la justicia y que promueve la defensa de los derechos de los oprimidos. Sin embargo, lo que no queda claro, según Ex 2,13-14a, es el reconocimiento de la autoridad de Moisés por parte del pueblo de Israel, para que aquél actúe como hombre de justicia. Ex 2,23-4,17 disipa toda la incertidumbre existente³⁶⁴: Dios es quien confiere autoridad a Moisés delante de Israel, para que sea el que libere a éste de la brutal opresión egipcia³⁶⁵.

Por el contrario, J. SCHARBERT y J.F. WIMMER atribuyen a otras fuentes diversas Ex 3,18-22: el primero a un redactor tardío, probablemente el redactor del Pentateuco (cfr. *Exodus*, 24); el segundo, siguiendo la opinión de otros autores (J. Wellhausen, O. Eissfeldt, G. Fohrer), a J (cfr. «Tradition Reinterpreted in Ex 6,2-7,7», 405-406).

³⁶¹Para la literatura latina cristiana de los primeros siglos de nuestra era Moisés es ante todo el jefe inigualable de un pueblo al que guía (cfr. A. LUNEAU, «Moïse et les Pères Latins», en: *Moïse*, 283-303, esp.283).

³⁶²Sobre los muchos parecidos existentes entre Ex 3,1-4,17 y Jr 1, cfr. N. HABEL, «The Form and Significance of the Call Narrative», 305-309; W.L. HOLLADAY, «The Background of Jeremiah's Self-Understanding», *JBL* 83 (1964) 153-164; B. RENAUD, «La figure prophétique de Moïse en Exode 3,1-4,17», 523-526.

³⁶³J. VERMEYLEN, *El Dios de la Promesa y el Dios de la Alianza*. El diálogo de las grandes intuiciones teológicas del Antiguo Testamento, PTe 60, Santander 1990, 94, opina, en cambio, que Ex 3-4 no tiene nada que ver con el ministerio profético, y añade que dichos capítulos del Éxodo reflejan más bien el tema del liderazgo.

³⁶⁴Cfr. G. FISCHER, «Das Mosebild der Hebräischen Bibel», 91.

³⁶⁵Cfr. J.H. SAILHAMER, *The Pentateuch as Narrative*, 243.

Ex 2,23-4,17 muestra, pues, que la llamada de Dios a Moisés opera en éste una profunda transformación, cuyos rasgos más característicos son³⁶⁶:

- ◆ Moisés queda estrechamente vinculado a Israel y a Dios. Debido a la intervención de Éste, Moisés es el enviado de Dios (mediador; guía; portador de la Palabra de Dios, transformadora de la vida), debidamente autorizado ante Israel³⁶⁷. Como afirma A. Lacocque, por la acción de Dios, Moisés pasa de ser pastor de un rebaño a ser pastor de un pueblo³⁶⁸;
- ◆ la lucha de Moisés por la liberación de los oprimidos no es, como es en Ex 2,11-22 su propia lucha ni su propio proyecto. Es ya la realización del plan de Dios³⁶⁹.

5. IMAGEN DE DIOS EN Ex 2,23-4,17

5.1. DIOS DISTANTE Y CERCANO RESPECTO DE SU PUEBLO

La unidad textual estudiada pone de relieve que el binomio distancia / cercanía caracteriza el modo de ser de Dios. Muchos son los rasgos que permiten afirmar ambas características.

³⁶⁶“Die Sendung durch Jahwe rechtfertigt Moses Tun und schützt sein Leben. Was Mose in Zukunft unternimmt, macht er für Gott” (cfr. G. FISCHER, *Yahwe unser Gott*, 234).

³⁶⁷Cfr. B. COSTACURTA, *La vita minacciata*. Il tema della paura nella Bibbia Ebraica, AnBib 119, Roma 1988, 264, quien, haciendo referencia al sentido de los signos que da Dios a Moisés en los capítulos 3 y 4 del Éxodo, afirma: “I prodigi che Mosè può operare sembrano segni inequivocabili della presenza di Dio nella sua missione”.

³⁶⁸Cfr. *Le Devenir de Dieu*, 72.

³⁶⁹“Dies Resultat ursächlich und mit irgendwelchen Machtmitteln herbeizuführen, war wohl nie der Führer eines Volkes weniger ausgerüstet als Mose. Er hat weder ein Heer noch Waffen noch politische Verbündete und kann mit Verhandlungen keinen Gegenwert anbieten. Sondern bewirkt und zustande gebracht hat den Auszug der allmächtige Gott, von dem die Ereignisse so gefügt worden sind, daß Pharao zusammenbrach. Menschenwitz und Menschenreden haben in der Sache gar nichts geschafft. Moses Rolle ist immer nur die eines Gesandten und Repräsentanten des allmächtigen Weltherrschers, von dem die Weisungen kommen und der die Kräfte der Natur hierzu in Dienst stellt” (cfr. B. JACOB, *Das Buch Exodus*, 54).

Importante es manifestar desde este momento que, según Ex 2,23-4,17, no hay incompatibilidad entre los dos elementos que forman dicho binomio. Al contrario, Dios es al mismo tiempo distante y cercano a Israel.

5.1.1. LA DISTANCIA DE DIOS

La revelación de Dios a Moisés en Ex 3,1-6 pone de relieve la característica que titula este subapartado. Dos aspectos de dichos versículos fundamentan esta afirmación: la morada de Dios; el deseo de Moisés de ver a Dios.

El primero de ellos es la doble información de Ex 3,1b y de Ex 3,5b, relativa al lugar en que habita Dios:

llegando (Moisés) a la montaña de Elohim, a Horeb

(Ex 3,1b)

¡descálzate las sandalias de tus pies, pues el lugar donde estás es suelo santo!

(Ex 3,5b)

Ambos versículos presentan un elemento novedoso para el lector del Éxodo: Dios posee un lugar en el que habita (su montaña)³⁷⁰, del que desciende para liberar a Israel de la esclavitud (Ex 3,8)³⁷¹. Es el propio Dios el que comunica a Moisés que dicho lugar es diferente³⁷², que

³⁷⁰En el libro del Génesis no se dice tampoco que Dios posea su propia morada. Por otra parte, la mención de la montaña en Ex 3,1-6 es sucinta. Tanto este tema como el de la revelación de Dios por medio de la palabra (presente también en Ex 3,1-6) se desarrollan progresivamente en otros capítulos del Éxodo.

³⁷¹Cfr. W.H. SCHMIDT, *Exodus II/1*, 119: "In der Einführung des Boten (2a), der statt Jahwes »erscheint«, wirken sich theologische Intentionen alttestamentlichen Glaubens aus, Gottes Transzendenz zu betonen. Sie kommen auch außerhalb der eigentlichen Theophanie-Erzählung zur Geltung: Jahwe »wohnt« (vgl. Dt 33,16) nicht im Dornbusch, sondern »fährt herab« (yāraḏ 3,8), um Israel zu retten. Hier redet der Jahwist kaum »mit unbekümmerter Anschaulichkeit« (M. Noth 28). Eher bleibt die mystische Vorstellung des Abstiegs vom Himmel im Hintergrund; das Verb deutet die Distanz an, die Gott überwindet, wenn er sich dem Menschen zuwendet (Gn 11,5,7 u.a.), und hat insofern kritische Tendenz".

³⁷²Cfr. G. FISCHER, *Yahwe unser Gott*, 109: "Wenn Mose seine Sandalen auszieht, erkennt er den zu ihm Sprechenden als seinen Herrn an (wobei er noch nicht einmal weiß, wer es ist!) und ebenso, daß er hier auf fremden Boden steht"; (el subrayado es nuestro).

la montaña del Horeb, su propia morada, en contraste con el desierto, es un lugar santo³⁷³. En definitiva, Dios hace que Moisés descubra que existe un lugar sacro³⁷⁴.

Ex 3,6b (*Moisés se cubrió el rostro porque temió contemplar a Elohim*) confirma que la presencia de Dios en dicho lugar es verdadera: Moisés teme a Dios³⁷⁵; el encuentro con Dios, el totalmente otro, es motivo de miedo para el hombre³⁷⁶.

Además, es también el propio Dios el que exige a Moisés una distancia respecto a su morada³⁷⁷. Así, cuando la curiosidad de Moisés, motivada por el episodio de la zarza ardiente, se encuentra en su punto más álgido, el enviado de Dios recibe de éste una prohibición (*¡no te acerques acá!*), seguida inmediatamente de la exigencia de quitarse las sandalias.

La descripción del segundo aspecto tiene en cuenta Ex 3,4:

Vio Yahveh que se desviaba para observar y Elohim le llamó de en medio de la zarza y dijo:

- *¡Moisés, Moisés!*
- *Heme aquí, contestó*

Según este versículo, Moisés intenta ver a Dios. Sin embargo, el elemento fundamental que presenta el texto es que Dios, aunque se da cuenta de que ver a Dios es el mayor anhelo de

³⁷³Cfr. B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 72; W.H. SCHMIDT, *Exodus II/1*, 114. Véase también R. COUFFIGNAL, «Le buisson ardent. Approches nouvelles d'Exode III, 1-6», *RThom* 86 (1986) 644-653, esp.647, quien subraya el contraste que supone para Moisés las menciones tanto de los pastos familiares de Madián y del desierto como de los lugares que manifiestan la presencia divina (la montaña, la tierra sagrada).

³⁷⁴Cfr. G. del OLMO LETE, *La vocación del líder en el Antiguo Israel*, 76.

³⁷⁵Cfr. J. VAN SETERS, *The Life of Moses*, 39: "It was not the event itself that was fearful; only the realization of the divine presence in the theophany made it such".

³⁷⁶Cfr. J. BECKER, *Gottesfurcht im Alten Testament*, 28,62,n.20,284. Igualmente, cfr. B. COSTACURTA, *La vita minacciata*, 24. La reacción de temor, fruto del reconocimiento de Dios, es común a otros textos de teofanías: Gn 28,17; Jue 6,23; 13,22; 1 Re 19,13.

³⁷⁷Cfr. G. FISCHER, *Yahwe unser Gott*, 108,110.

Moisés³⁷⁸, no permite que éste lo vea³⁷⁹. La palabra (verbo *llamar*) es el modo como Dios se da a conocer a Moisés: Dios llama a Moisés y éste le responde. Para Dios revelarse no significa dejarse ver; significa, en cambio, entregarse enteramente por medio de una palabra. La palabra contiene, pues, a Dios. Dicha palabra anuncia igualmente la realización de un conjunto de acciones, de hechos. Se sigue, entonces, que Dios está presente en los hechos anunciados³⁸⁰.

5.1.2. LA CERCANÍA DE DIOS

Un primer elemento que desarrolla el tema de la cercanía de Dios es la autorrevelación de Dios a Moisés como el salvador de Israel. El programa de Dios presenta innumerables acciones salvíficas, elencadas por la siguiente tabla.

PALABRA	REFERENCIA TEXTUAL
<i>escuchar</i>	Ex 2,24; 3,7
<i>acordarse</i>	Ex 2,24
<i>ver</i>	Ex 2,25; 3,7.9.16; 4,5

³⁷⁸Téngase en cuenta el doble uso del verbo *ver* en Ex 3,4: Dios es sujeto de la frase principal (Dios ve); Moisés es el que realiza la acción de la oración subordinada (se aleja para ver). El peso de Ex 3,4 recae, pues, en Dios, que puede ver lo que Moisés pretende ver.

³⁷⁹La afirmación de Ex 3,2a (*apareciósele el Angel de Yahveh a manera de llama de fuego en medio de una zarza*) es un título o sumario proléptico de la escena que sigue, que facilita al lector del relato una información privilegiada sobre los acontecimientos que se narran desde Ex 3,3 en adelante (cfr. los siguientes estudios: E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, 24; B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 72; J.L. SKA, "Our Fathers Have Told Us", 75; id., «Récit et récit métadiégétique en Ex 1-15; remarques critiques et essai d'interprétation de Ex 3,16-22», en: *Le Pentateuqe*, 135-171, esp.138; id. «Sincronía: l' Analisis Narrativa», 167-168). Sobre el tema del ángel de Yahveh, véanse: R. FICKER, «malō'āk», en: *DTMAT I*, 1227-1237; D.N. FREEDMAN – B.E. WILLOUGHBY – H.J. FABRY, «malō'āk», en: *TWAT IV*, 887-904; C. HOUTMAN, *Exodus I*, 335-337; G. von RAD, *Teología del Antiguo Testamento I*, 358-360.

³⁸⁰Sobre este aspecto, véanse también pp.356-362.

<i>conocer</i>	Ex 2,25; 3,7.19; 4,14
<i>decir</i>	Ex 3,7.17; 4,2.4.6-7.11.14
<i>descender</i>	Ex 3,8
<i>salvar</i>	Ex 3,8
<i>subir</i>	Ex 3,8.17
<i>enviar</i>	Ex 3,10.12.15.20; 4,3-4
<i>ser</i>	Ex 3,12.14; 4,12.15
<i>tomar cuenta</i>	Ex 3,16
<i>aparecerse</i>	Ex 3,18
<i>herir</i>	Ex 3,20
<i>hacer</i>	Ex 3,20
<i>dar</i>	Ex 3,21
<i>poner</i>	Ex 4,11
<i>indicar</i>	Ex 4,12.15
<i>inflamarse</i>	Ex 4,14

Un segundo elemento pone igualmente de relieve la cercanía de Dios: la llamada de Dios a Moisés. El que llama a Moisés establece con él una estrechísima relación, caracterizada por la asistencia y la protección que el enviado recibe del que lo envía.

Ambos están relacionados, ya que para que el programa liberador de Dios llegue a feliz término, éste necesita la colaboración de Moisés; ambos revelan la capacidad salvífica del Dios de Israel.

5.1.2.1. DIOS, LIBERADOR DE ISRAEL

5.1.2.1.1. EL GRITO DE ISRAEL Y LA RESPUESTA DE DIOS

Ex 2,23-25 presenta dos rasgos importantes del carácter liberador de Dios: Dios escucha el grito de Israel; Dios se acuerda de la alianza establecida con los predecesores de Israel.

En Ex 2,23 los israelitas claman a Dios. Tres son las raíces que expresan dicho clamor: *ʾānaḥ* / *zāʿaq* / *šawδāḥ*. Las tres manifiestan una misma idea: los israelitas chillan y se lamentan

profundamente de la horrible situación que padecen. En Ex 2,24 Dios escucha dicho grito (nō^ʾāqāh); también la palabra utilizada en este versículo subraya el tremendo dolor que sufren los israelitas³⁸¹.

El uso del verbo ʾānah en la Biblia pone de relieve que la acción de clamar es la reacción que manifiesta una persona o grupo de personas³⁸² ante una situación de grandísima dificultad³⁸³. Este mismo sentido posee dicho verbo en Ex 2,23³⁸⁴.

Del mismo modo, el verbo zā^ʿaq indica que el grito de Israel se manifiesta en medio de una situación de gran dureza³⁸⁵. Dicha situación produce un gran sufrimiento a los israelitas³⁸⁶.

Por lo que respecta a la raíz šaw^ʿāh, puede afirmarse que en Ex 2,23 su sentido está en próxima relación con el matiz expresado por las dos raíces anteriormente mencionadas (ʾānah // zā^ʿaq)³⁸⁷.

³⁸¹“There can be little doubt that, semantically, n^ʾq and its nominal form represent an undirected, inarticulate cry of pain” (cfr. R.N. BOYCE, *The Cry to God in the Old Testament*, SBL.DS 103, Atlanta 1988, 64).

³⁸²Sin embargo, en Jl 1,18 es el ganado el que gime.

³⁸³Is 24,7 expresa una reacción ante el sufrimiento; Ez 9,4 ante una situación de carencia; Ez 21,11-12 ante una situación desfavorable; Pr 29,2 ante una situación desfavorable; Lm 1,4.21 ante el sufrimiento; Lm 1,8 ante el desprecio; Lm 1,11 ante el hambre.

³⁸⁴Cfr. P. WEIMAR, *Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte*, 52: “Der schallnachahmende Ausdruck ʾānah bezeichnet die unmittelbar hervorbrechende, emotionale Äußerung übergroßen Schmerzes wegen eines gegenwärtig bedrängenden Unglücks oder einer Not, einmal auch wegen der in Jerusalem begangenen Greuelthaten (Ez 9,4). Kennzeichnend für ʾānah ist der Aspekt ohnmächtigen Zusehensmüssens”.

³⁸⁵Cfr. J.L. SICRE DÍAZ, «*Con los pobres de la tierra*». La justicia social en los profetas de Israel, Madrid 1984, 284: “Este clamar (zā^ʿaq) no se produce en situaciones normales, sino en circunstancias muy duras: opresión de Egipto (Ex 2,23), peligros en tiempos de los Jueces (Jue 3,9.15; 6,6.7; 10,10.14; 1 Sm 7,8-9), amenaza de Sísara, filisteos y Moab (1 Sm 12,10)”.

³⁸⁶Cfr. J. PLASTARAS, *Il Dio dell'Esodo*, 30: “La parola «gemitto» o «grido» (ebraico, sā^ʿaq) è un termine tecnico che descrive il grido di una persona che, impotente di fronte all'ingiustizia, invoca aiuto” (el subrayado es del autor); P. WEIMAR, *Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte*, 53, quien establece la siguiente matización: “Absolutes zā^ʿaq / š kann so auf der einen Seite wie zā^ʿaq / š + ʾel als Hilfeschrei um Abwendung von Unrecht und Rechtsbruch, von Schmerz und Not verstanden werden, andererseits aber auch als Aufschrei des Schreckens sowie der Klage und des Schmerzes ob der Not, ohne daß darin eine Bitte um Wendung eingeschlossen wäre. In diese zweite Linie ordnet sich, wie die (sonst nicht mehr belegte) Verbindung von zā^ʿaq / š und ʾānah zeigt, auch Ex 2,23aß ein”; (los subrayados son del autor).

³⁸⁷“In Ex 2,23aß sind und bei unterschiedlicher Bedeutung auf ein und dieselbe Notlage bezogen” (cfr. P. WEIMAR, *Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte*, 54).

El vocabulario utilizado en Ex 2,23-24 pone de relieve la reacción de Israel ante el sufrimiento que le produce la sumisión a la tiranía del Faraón, y no tanto la petición de un cambio de situación³⁸⁸. Sin embargo, hay una referencia textual que permite relacionar ambos aspectos. Ex 2,23 pone en conexión la muerte del Faraón de Egipto y el grito de los hijos de Israel. Dicha relación es un fenómeno típico del Oriente Antiguo: la muerte de un tirano da paso a la esperanza de liberación de los oprimidos³⁸⁹. En el texto estudiado, Ex 2,23 indica que el grito de los israelitas tiene como objetivo animar a Dios a que aproveche la ocasión (muerte del Faraón) para liberarlos de la brutal servidumbre³⁹⁰.

Ex 2,23-25 afirma igualmente que el lamento de Israel es escuchado por Dios (šāma^ʿ), y que la situación de opresión es vista (rā'āh) y comprendida (yāda^ʿ) por Él. Estos versículos presentan de modo sucinto tres elementos importantes:

- ◆ en primer lugar, que Dios es el que responde a Israel en su necesidad³⁹¹;
- ◆ en segundo lugar, Ex 2,23 menciona la palabra ʿābōdāh³⁹². Mediante dicha referencia se pone de relieve nuevamente que en la vida de Dios, en la que hay sitio para los que han perdido su dignidad (Israel), porque otros se la han quitado (Egipto), no queda, en cambio, ningún espacio para el Faraón y su pueblo³⁹³. Si

³⁸⁸“The use of four (see also nō'āqāh in 2:24) different terms for groaning indicates that Israel groaned in all sorts of ways. Israel's hard labour has been mentioned more often (1:11-14; 2:11-14). Now for the first time we read that they groaned on account of it” (cfr. C. HOUTMAN, *Exodus I*, 329).

³⁸⁹Pueden verse también: Is 14,28-32, oráculo de Isaías dirigido a Filistea, que espera ansiosa la liberación, después de la muerte del rey que la oprime; Sl 2 donde, en el momento de la entronización, el nuevo rey da por supuesto que, tras la muerte de su predecesor, los pueblos sometidos se han hecho la ilusión de romper el yugo e independizarse.

³⁹⁰Cfr. S.J. BINZ, *The God of Freedom and Life*, 18.

³⁹¹Cfr. P. WEIMAR, *Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte*, 58: “Vom gewöhnlichen Gebrauch von šāma^ʿ mit Jahwe / Elohim als Subjekt, da šāma^ʿ das Hören - Erhören einer aus notvoll bedrückender Situation heraus an Jahwe / Elohim gerichteten Bitte des Einzelnen oder Volkes um Wendung des Geschicks durch Jahwe / Elohim meint, ist eine andere Verwendung der Basis sorgsam abzuheben, wo šāma^ʿ, ohne daß hierbei ein Hilferuf mit Bitte um Wendung des Geschicks vorauszusetzen ist, einfach das hörende Vernehmen eines Aufschreis wegen großer Not bezeichnet, um auf diese Weise akzentuiert die alleinige Initiative Jahwes / Elohims zum Ausdruck zu bringen”.

³⁹²Sobre ʿābad, véase p.142.

³⁹³Como se señala en Ex 1,1-22, pp.156-158, Dios posee una especial capacidad para comprender el sufrimiento de Israel, ya que Él se encuentra también sometido a una presión particular del Faraón.

Dios interviene en favor no de los débiles, sino de los injustamente maltratados, viendo, escuchando y conociendo su condición, eso significa que su intervención afecta igualmente a los culpables de dicha situación, es decir, a los que, actuando con violencia, han desequilibrado en su propio beneficio la situación de igualdad. A éstos Dios les va a arrebatar lo que ellos, sin ningún derecho, a otros han arrebatado;

- ◆ en tercer lugar, que la respuesta de Dios está en relación con la difícil situación que padece Israel³⁹⁴. Lo que Dios ve, escucha y conoce no es ni la debilidad ni la flaqueza de Israel, entendidas éstas como la pequeñez de los hijos de Israel, su impotencia, su incapacidad para hacer y transformar. El gesto divino es un gesto que, penetrando en las profundidades de la clamorosa deshumanización que padece Israel, responde adecuadamente a dicho sufrimiento³⁹⁵.

³⁹⁴“Die Folge der drei Verben (šāma^ʿ / rāʾāh / yāda^ʿ) bildet in Ex 3,7, auch wenn als Begründungssatz von den syntaktisch eng verknüpften Basen und abgesetzt ist, eine steigernde Reihe, die ebenso wie Ex 2,24a+25b auf die Not Israels in Ägypten bezogen ist” (cfr. P. WEIMAR, *Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte*, 68). Igualmente, cfr. C. HOUTMAN, *Exodus I*, 354: “The verbs rāʾāh, šāma^ʿ and yāda^ʿ occurring in 3:7 were earlier used in the order šāma^ʿ, rāʾāh and yāda^ʿ in 2:24,25 with God as subject. The use of this variety of verbs serves to bring out that God is in every way familiar with Israel’s plight and that no aspect of it has escaped his attention”.

³⁹⁵Cfr. U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, 29: “The verbs *remember, see, hear* have already occurred a number of times in the narratives of the Book of Genesis to indicate the paternal relationship of God to his suffering, pain-racked creatures”; G.A.F. KNIGHT, *Theology as Narration*, 19: “«To hear» means more than to use the ears. It includes a response to the hearing as well, a response in action... ‘I know their sufferings’. This verb, as we have seen, means to enter in sympathy into the mind and experience of another”. Igualmente, sobre el sentido del verbo yāda^ʿ en Ex 2,25 véanse G.W. COATS, *Moses*, 58: “The verb («to know») denotes intimacy, the intimacy of a marriage relationship with its sexual bonds (so, Gen. 4.1) or the intimacy of shared experience (so, Josh. 23,14). In the relationship God makes a personal commitment of his most basic nature. It is, therefore, a relationship that involves not only shared experience - God shares the pain of Israel’s suffering - but a trust developed from the shared experience that affects all future events in the relationship. For God to ‘know’ the pain of Israel’s suffering means for God to respond to it in his own essential way. The oppression becomes his own”; F. MICHAELI, *Le Livre de l’Exode*, 40: “Plutôt que d’imaginer un ou plusieurs mots qui auraient disparu du texte, le sens théologique du verbe *connaître* en hébreu donne ici une possibilité d’interprétation très riche: connaître, c’est reconnaître l’existence de l’autre, c’est lui apporter son soin, c’est se lier à lui, l’aimer, lui être attaché totalement. C’est parce que Dieu a entendu la souffrance de son peuple, parce qu’il l’a vue, et parce qu’il se souvient de son alliance, qu’il met maintenant à exécution son projet de libération. En tout cela s’exprime la connaissance que Dieu a de son peuple”.

Los aspectos indicados son desarrollados por Ex 3,7, y más concretamente por Ex 3,7a (wayyōmer ʾādōnāy rāʾōh rāʾîṭî ʾeṭ ʿōnî ʿammî ʾāšer bəmišəṛāyim)³⁹⁶, que presenta una clave para comprender uno de los soportes que fundamentan la intervención divina en favor de Israel: Dios afirma por primera vez en el Éxodo, y también en la Biblia, que Israel es su pueblo³⁹⁷. Dicha afirmación subraya la especial relación que Dios mantiene con Israel, la cual está caracterizada por dos elementos³⁹⁸:

- ◆ la construcción verbal rāʾōh rāʾîṭî, que resalta que Dios ha percibido en profundidad el sufrimiento de su pueblo³⁹⁹;
- ◆ la doble referencia a la situación de opresión que debe soportar Israel en Egipto. El vocablo ʿam está rodeado por ʾeṭ ʿōnî y bəmišəṛāyim, que pertenecen a un mismo campo semántico (servidumbre)⁴⁰⁰. Es ésta la única vez en todo el relato del Éxodo en que la palabra ʿam, puesta en boca de Dios, subraya dicho aspecto⁴⁰¹.

³⁹⁶Ex 3,7 utiliza los verbos šāmaʿ / rāʾāh / yādaʿ, presentes también en Ex 2,24-25.

³⁹⁷“Die Zusage ʿammî »mein Volk«, die Gottes Verhältnis zu Israel in einem Wort zum Ausdruck kommen läßt, findet sich innerhalb des AT hier, Ex 3,7 J 10 E, zum ersten Male” (cfr. W.H. SCHMIDT, *Exodus II/1*, 160). Por otra parte, la mención de Israel por parte de Dios como *mi pueblo*, frecuente en el libro del Éxodo, aparece sólo una vez en todo el Pentateuco (Lv 26,12).

³⁹⁸Dicha vinculación no indica, sin embargo, el nacimiento de Israel como pueblo de Dios, hecho que sucede en Gn 12,1-3 (cfr. n.29, pp.66-67). Lo que sí pone de relieve Ex 3,6-7a es la continuidad entre el Dios de la familia (Dios del padre de Moisés), el mismo Dios de los antepasados de Israel, y el Dios del pueblo: Dios es el que une la familia y la nación.

³⁹⁹Sobre el sentido intensivo de la construcción infinitivo absoluto + verbo en forma finita de la misma raíz verbal, cfr. G.-K. § 113l-x; Joüon - Muraoka § 123d-k.

⁴⁰⁰Sobre la raíz ʿānāh y su uso en algunos pasajes del Éxodo, cfr. C. HOUTMAN, *Exodus I*, 242-243: “ʿannōṭō ... means in piel ‘oppress,’ ‘suppress’ ... See also the use of the derivatives ʿōnî ..., ‘oppression’ ‘misery’ (3:7,17; 4,31), and ʿōnî ..., which in 22:24 is used to designate someone who socially is an underdog; one who possesses little or no land and so lacks a ready source of income; who has no power and influence and always runs the risk of falling victim to those who belong to the top social classes...”

⁴⁰¹No se encuentra señalada la opresión que padece Israel en Egipto en las otras ocasiones en que Dios se refiere a Israel como *mi pueblo* (Ex 3,10; 5,1; 7,4.16.26; 8,16-19; 9,1.13.17; 10,3-4; 22,24). En ellas se subrayan otros aspectos, que son consecuencia de dicha situación: *liberar a Israel de Egipto; dejar salir de Egipto*.

Esta doble particularidad, complementada por la afirmación de Dios en Ex 3,7b (*y he oído el clamor de el pueblo debido a sus opresores, pues conozco sus padecimientos*), indica que el Dios que quiere liberar a Israel es un Dios que comprende en profundidad el sufrimiento de éste. Ex 3,7 recuerda lo anunciado en Ex 1,1-22: que Dios se compadece de Israel porque, debido al intento del Faraón de Egipto de someter a Dios, está capacitado para padecer.

Ex 3,8 completa lo señalado en Ex 3,7⁴⁰², e indica que esta característica de Dios, su padecer y comprender el padecimiento, no es un fin en sí mismo: Dios no se solidariza con Israel solamente en el dolor compartido. Dios e Israel no se encuentran para sufrir pasivamente, y hermanarse en la servidumbre impuesta por el Faraón. El Dios que entiende la opresión de Israel en Egipto es el que está dispuesto a sacar a Israel de dicha situación, y a conducirlo a una tierra que mana leche y miel. La solidaridad de Dios con Israel consiste en el hecho de que el Dios que comprende el sentido del padecimiento sale de sí, con el fin de liberarlo de la servidumbre deshumanizadora. El encuentro entre Dios e Israel es un encuentro salvífico, cuyo fin fundamental es la oferta divina de una vida en libertad. Al fin y al cabo, como afirma el exegeta F. Crüsemann, la libertad en cuanto rasgo característico de Dios es un tema nuclear de la Biblia⁴⁰³.

Un último aspecto presenta Ex 2,24: la respuesta de Dios al lamento de Israel está en relación con la alianza establecida por Dios con Abraham, con Isaac y con Jacob.

Sobre el recuerdo de la alianza de Dios con los patriarcas conviene indicar que *zākar* y *berīt* ponen de relieve el carácter particular de la comunicación de Dios. En efecto, al igual que ocurre en Gn 17,2, el término *berīt* pone el énfasis en Dios, que es quien se entrega y obliga⁴⁰⁴. Al fin y al cabo, el patriarca Abraham es, en el texto citado del Génesis, un receptor de dicha autoentrega comprometida de Dios.

⁴⁰²Según P. WEIMAR, *Die Berufung des Mose*, 88-89, la conexión entre Ex 3,7 y Ex 3,8 está subrayada por el paralelismo de los verbos de Ex 3,7, que se refieren a la situación en que se encuentra Israel en Egipto, y los de Ex 3,8, que indican la salvación de Israel de la opresión egipcia y la definitiva liberación del poder faraónico.

⁴⁰³ Cfr. «Freiheit durch Erzählen von Freiheit. Zur Geschichte des Exodus-Motivs», *EvTh* 61 (2001) 102-118, esp.102: “In der Tat ist das Thema Freiheit nicht eines unter anderen, sondern biblisch gesehen das Grundthema, bei ihm geht es wie bei keinem anderen um Gott selbst”.

⁴⁰⁴Cfr. G. von RAD, *El libro del Génesis*, BEBi 18, Salamanca 1977, 244.

La alianza con los patriarcas es, pues, unilateral; la promesa de Dios es eterna, y tiene valor en toda ocasión, incluso en los momentos en que Israel no es fiel a su Dios. Se sigue, entonces, que el énfasis debe ponerse en que Yahveh se promete a sí mismo⁴⁰⁵. Dios se ha donado, se ha comprometido (Gn 17,1-27; 35,9-15); por tanto, el lazo, la vinculación por Dios establecida, no se puede romper. Lo que fundamenta entonces la fe de Israel es algo indestructible; ningún acontecimiento, ninguna situación, ningún pecado o rechazo del pueblo pueden deshacer dicha fe⁴⁰⁶.

Así pues, Ex 2,23-25 afirma que la acción que Dios va a realizar no es una acción caprichosa, ni debida al azar. La acción de Dios refleja otro motivo que la sustenta: la fidelidad de Dios⁴⁰⁷. Quiere ello decir que, puesto que Dios se ha entregado ya de una manera definitiva, se puede seguir entregando de la misma manera en una situación nueva, sea ésta tan injusta y violenta como la narrada en el Éxodo⁴⁰⁸. Al fin y al cabo, la fidelidad de Dios integra la nueva situación que padece Israel en Egipto.

Por eso, en Ex 3,8 Dios afirma que va a conducir a Israel de la tierra de la esclavitud a una tierra que mana leche y miel. Dicha acción actualiza, en una nueva situación, la promesa hecha a los patriarcas. De ese modo, hace presente la relación entre liberación y fidelidad. La

⁴⁰⁵Cfr. B. ANDRADE, *Encuentro con Dios en la historia*. Estudio de la concepción de Dios en el Pentateuco, BEBi 45, Salamanca 1985, 55.

⁴⁰⁶Considerados desde una clave histórica, el texto que se estudia y otros textos sacerdotales, que hacen referencia al recuerdo de las promesas por Dios establecidas, son un aliento esperanzado para el pueblo exiliado y desterrado. La teología de P, de época exílica, afirma que Dios no ha abandonado a su pueblo, y que no lo abandonará nunca; en Él se puede esperar confiadamente en cualquier situación. Sobre diversos aspectos relativos a P y a su teología, cfr. B. ANDRADE, *Encuentro con Dios en la historia*, 52-59; E. ZENGER, «Die priesterschriftlichen Schichten (»P«)», 105-108.

⁴⁰⁷Recuérdese un primer motivo señalado anteriormente: la capacidad de Dios para comprender el padecimiento es también un fundamento de la salvación que Éste opera en Israel.

⁴⁰⁸«As God remembered Noah at the time of the deluge (Gen 8:1), so now he remembers the covenant with the ancestors, and remembering is of course an assurance of intervention” (cfr. J. BLENKINSOPP, *The Pentateuch*, 150). Igualmente, véase R. RENDTORFF, «Some Reflections on the Canonical Moses: Moses and Abraham», 14: “That God will remember his covenant is one of the crucial elements in his first establishing of a covenant with Noah. God promises that he will remember his covenant every time there is a situation that looks as if a new flood could be on the way... At this point God remembers (zākar) his covenant. From Genesis 9 we know that this does not at all mean that he had forgotten his covenant previously (cf. 8.1). It does mean that now the point has come when God, by reason of his covenant, is going to act on behalf of his people”.

fidelidad prometida a los patriarcas se renueva una vez más, haciéndose visible por medio de la salvación divina (subir de esta tierra // a una tierra que mana leche y miel).

Ello pone de relieve que la fidelidad de Dios no es un concepto abstracto o vacío. También que dicha fidelidad no es algo sabido, caduco y establecido en el pasado. La fidelidad es dinámica, actual y real. La acción de Dios hace visible que esa autoentrega generosa del mismo Dios, la palabra dada a los patriarcas una vez para siempre, es fuente inagotable del don que Dios hace de sí mismo en nuevas situaciones⁴⁰⁹.

A partir de Ex 3,1, se desarrolla con mayor detalle todo lo que Ex 2,23-25 presenta con brevedad (la respuesta divina al grito de Israel). Dios es en Ex 3,1-4,17, al igual que en Ex 2,23-25, el gran actor de los episodios que dichos versículos narran.

5.1.2.1.2. LA INTERVENCIÓN LIBERADORA DE DIOS (Ex 3,1-4,17)

Tres son los verbos que definen la actuación de Dios en favor de Israel: *nāṣal* // *yāšā'* // *ʿālāh*. Ellos configuran su carácter salvífico, manifestado por medio del proceso de liberación que Dios realiza en favor de Israel.

El primero de ellos, *nāṣal*, pone de relieve que el acto salvífico de Dios en favor de Israel comienza por separarle de la situación de angustia en que se encuentra.

El verbo *nāṣal*, traducido normalmente por salvar, aparece frecuentemente en la Biblia como predicado de Dios:

- ◆ en un contexto en que se resalta la misericordia, divina, su clemencia, Dios puede librar de una situación de dificultad: Is 50,2; Mi 4,10; Sl 86,13;
- ◆ Dios libera de diversos peligros: de los enemigos (Ex 18,4.10; Jue 6,9; 8,34; 1 Sam 7,3; 10,18; 12,11; 17,37; 2 Sam 22,1; Jr 1,8.19; 15,20-21; Sl 18,1.49; 31,16; 35,10; 59,2-3; 120,2; 143,9); de la angustia y el temor (1 Sam 26,24; Sl 34,5.18; 54,9; 107,6); de los hombres a los que se teme (Jr 39,17); de los falsos profetas o de los

⁴⁰⁹En coherencia con estas reflexiones está la doble mención de Dios como el Dios de los padres (el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob) en Ex 3,6.15.16; 4,5. Dicha referencia encuadra cada una de las dos partes en que dividimos Ex 3,1-4,17: Ex 3,1-15; 3,16-4,17.

malvados pastores (Ez 13,21; 34,10.27); de los perseguidores (Sl 7,2; 142,7); de la muerte (Sl 56,14); de la mano extranjera (Sl 144,7.11);

- ◆ Dios es invocado para que libere de un apuro (2 Sam 22,49; Sl 33,19; 40,14; 69,15);
- ◆ un hombre poderoso (Senaquerib, rey de Asiria) niega el poder salvífico de Dios (2 Re 18; Is 36,18; 2 Cr 32);
- ◆ Os 2,11 presenta un uso no habitual del verbo *nāšal*. Según dicho texto, Dios (el esposo) castiga a Israel (su esposa), quitándole los dones que le había dado, con el fin de que éste se convierta.

Teniendo en cuenta estas referencias sobre *nāšal*, se puede concluir que la Biblia no presenta una definición exacta de lo que significa salvar. Lo que sí hace es relacionar frecuentemente el verbo con Dios, sujeto del mismo en numerosas ocasiones. Al mismo tiempo, da a conocer el objeto de la liberación, es decir, la situación inicial de dificultad en que se encuentra algún miembro del pueblo de Dios, de la cual Dios lo libra. Salvar es alejar del ámbito de la angustia⁴¹⁰.

Liberar a Israel de la opresión egipcia es señalar también que Egipto e Israel se encuentran en oposición. Dios separa al segundo del primero porque, según el liberador, ambos no pueden coexistir juntos. De modo que la acción de Dios en favor de Israel manifiesta tanto el antagonismo del liberador de Israel contra Egipto como su opción por Israel.

El segundo verbo (*yāšā'*) subraya que la acción divina consiste en la ruptura definitiva de Israel con Egipto, su opresor. Después de la primera separación entre Israel y Egipto (sentido del verbo *nāšal*), el verbo *yāšā'* culmina el proceso iniciado. Según la unidad estudiada, porque Israel y Egipto son dos seres que no tienen nada que ver el uno con el otro, Dios desvincula a Israel de manera definitiva de la insostenible situación que padece en Egipto⁴¹¹. Estos son los diversos usos bíblicos del verbo *yāšā'*:

⁴¹⁰Cfr. U. BERGMANN, «*nāšal*», en: *DTMAT II*, 133-137.

⁴¹¹Cfr. J. WIJNGAARDS, «*hšy'* and *h'lh*, a Twofold Approach to the Exodus», *VT* 15 (1965) 91-102, esp.93, donde indica que el verbo *yāšā'* en forma causativa tiene la connotación de la salida de un lugar de opresión y servidumbre; por eso se puede traducir por “hacer salir de la esclavitud”.

- ◆ en qal, se refiere a la salida de un lugar, de Egipto (Gn 15,13-14; Ex 11,8; 12,31.41; 14,8; 16,1; 19,1; Nm 1,1; 9,1; 11,20; 22,5.11; 26,4; 33,1.3.38; Dt 4,45; 9,7; 11,10; 16,3.6; 23,5; 24,9; 25,17)⁴¹²;
- ◆ en hifil, hace referencia a la salida de los israelitas de Egipto (Ex 3,10; 6,6.13.26; 7,4; 12,17.42.51; 14,11; 16,3.6.32; 18,1; 32,11; Lv 19,36; 22,33; 23,43; 25,38.42.55; 26,13. 45; Nm 15,41; 20,16; 23,22; 24,8; Dt 1,27; 4,37; 5,6.15; 6,12.21.23; 7,8.19; 8,14; 9,12.26.28-29; 13,6.11; 26,8; 29,24)⁴¹³;
- ◆ salida colectiva de un territorio (Gn 10,11; Dt 2,23; Am 9,7);
- ◆ en el contexto de nacer, salir a la luz significa salir de una situación de dependencia a la de independencia; ésta puede entenderse bien como paso a la libertad, bien como paso a la inseguridad y sufrimiento (Gn 25,25-26; Jr 1,5; 20,18; Job 10,18).

A la hora de subrayar el sentido de esta acción que lleva a cabo Dios en el contexto del relato del Éxodo es necesario resaltar la mención de la palabra *pueblo* en Ex 1,9 y Ex 3,10.

En el relato del Éxodo, la primera aparición de dicho vocablo sucede en Ex 1,9 (*el pueblo de los hijos de Israel*). En Ex 3,10 se vuelve a utilizar con un matiz particular: el pueblo del que hablaba el Faraón, el que era muy fuerte y numeroso, el que ha comenzado una nueva etapa en Egipto (ése es el sentido de la expresión en Ex 1,9)⁴¹⁴, es ya el pueblo de Dios⁴¹⁵.

Así pues, las dos expresiones aparecen relacionadas por la oposición Faraón (Ex 1,9) // Dios (Ex 3,10)⁴¹⁶. Porque Israel es un pueblo que pertenece a Dios, su liberación consiste en la ruptura con el ámbito egipcio del Faraón. Esta oposición aparece subrayada por el contraste entre el uso que el Faraón y Dios hacen de la expresión indicada (*el pueblo de los hijos de*

⁴¹²Las citas señaladas se reducen particularmente al Pentateuco. Para otras referencias de este uso en los demás libros bíblicos, cfr. D. DAUBE, *The Exodus Pattern in the Bible*, London 1963, 31.

⁴¹³Se citan solamente las referencias del Pentateuco. Sobre su uso en otros libros bíblicos, cfr. D. DAUBE, *The Exodus Pattern in the Bible*, 32.

⁴¹⁴Cfr. pp.135-136,139-141.

⁴¹⁵Véanse las indicaciones del sentido de la palabra *mi pueblo* puesta en boca de Dios (pp.178-179).

⁴¹⁶Cfr. W.H. SCHMIDT, *Exodus II/1*, 160.

Israel). Cuando ambos hacen referencia al pueblo, el primero de ellos no usa el sufijo posesivo de primera persona singular; el segundo, en cambio, sí lo utiliza (*a mi pueblo, los hijos de Israel*). Porque el pueblo pertenece a Yahveh, Éste va a liberarlo de las manos y del poder de alguien, que no es, de ninguna manera, su dueño, su Señor.

El tercer verbo (‘ālāh)⁴¹⁷ indica que la acción de Dios se concluye con la conducción de Israel por parte de Dios a otro lugar, *a una tierra que mana leche y miel*⁴¹⁸.

Para comprender correctamente el sentido de dicha acción, es necesario partir de la relación existente entre Ex 1,10 y Ex 3,8⁴¹⁹.

La referencia que hace Ex 1,8-22 a la tierra egipcia está en relación con el deseo del Faraón de que Israel ni viva, ni se multiplique, ni se convierta en una potencia guerrera, capaz de deshacerse del yugo y de la opresión egipcia. La sagacidad del Faraón (sentido del verbo *obrar sagazmente* en Ex 1,10) consiste precisamente en someter a Israel en la tierra de Egipto. Para los hijos de Israel, ésta es, pues, un lugar de servidumbre, de opresión, de violencia, de amargura, de muerte (Ex 1,10-14).

⁴¹⁷“‘ālāh focuses attention more on the journey and the destination, which is repeatedly mentioned in so many words” (cfr. C. HOUTMAN, *Exodus I*, 33). Sobre el sentido de los verbos ‘ālāh y yāsā’, véanse los siguientes estudios: H.J. BOECKER, *Die Beurteilung der Anfänge des Königtums in den deuteronomistischen Abschnitten des I. Samuelbuches*. Ein Beitrag zum Problem des «deuteronomistischen Geschichtswerks», WMANT 31, Neukirchen-Vluyn 1969, 39-42; H.F. FUHS, «‘ālāh», en: TWAT VI, 84-105; W. GROSS, «Die Herausführungsformel - Zum Verhältnis von Formel und Syntax», ZAW 86 (1974) 425-453; P. HUMBERT, «Dieu fait sortir. Hiphil de yāsā», ThZ 18 (1962) 357-361; id., «Dieu fait sortir. Note complémentaire», ThZ 18 (1962) 433-436; E. JENNI, «yāsā’», en: DTMAT I, 1039-1047; W.H. SCHMIDT, *Exodus II/1*, 153; H.D. PREUB, «yāsā’», en: TWAT III, 795-822; G. WEHMEIER, «‘ālāh», en: DTMAT II, 351-373; J. WIJNGAARDS, «hšy’ and h’lh, a Twofold Approach to the Exodus», 91-102.

⁴¹⁸Una presentación de las diversas maneras de interpretar el sentido de *una tierra que mana leche y miel* puede verse en C. HOUTMAN, *Exodus I*, 356-358. Véanse igualmente E. LEVINE, «The Land of Milk and Honey», JSOT 87 (2000) 43-57; id., «The Promised Land of Milk and Honey», EstB 58 (2000) 145-166, donde el autor interpreta dicha tierra como una tierra no cultivada o un campo de pastoreo marginal.

⁴¹⁹Obsérvese que las adiciones deuteronomistas presentes en Ex 3,8a, que anuncian la promesa de Dios a Israel (‘el ’ereš ’ōbāh ūrōḥābāh ’el ’ereš zābat ḥālāb ūdōbās), completan la primera parte de dicho versículo, concretamente la expresión ‘ālāh min hā’āreš. Esta última pone en relación dos pasajes, Ex 1,10 y Ex 3,8, y marca la oposición entre la tierra de Egipto y la tierra que Dios va a dar a Israel. Sobre las adiciones deuteronomistas a Ex 3,8, véase B. RENAUD, «La figure prophétique de Moïse en Exode 3,1-4,17», 523.

De esta tierra es de la que Dios va a sacar a su pueblo⁴²⁰. Él lo conduce a otra, cuya característica principal es: ella da vida a Israel, produce frutos para los hijos de Israel. No es, como lo era la egipcia, una tierra que nada da y todo lo quita (la servidumbre, la amargura y la violencia son expresión de que al oprimido se le priva de sus derechos más elementales). Dicha tierra es un lugar que va a estar *al servicio de Israel*. Además, es precisamente la tierra la que lleva a cabo la acción de donar. Ello aparece expresado por la frase *zābat ḥālāb ūdābās*, que consta de un participio activo (*zābat*)⁴²¹ y de un complemento (*ḥālāb ūdābās*)⁴²².

5.1.2.2. DIOS, PACIENTE PROTECTOR DE MOISÉS⁴²³

La unidad que se estudia afirma que Dios, tras numerosos episodios que desembocan en el paso del mar Rojo, resuelve personalmente la desastrosa situación en que se encuentra su pueblo en Egipto. Moisés, por su parte, es el encargado de arrancar y de poner en marcha el proceso liberador de Dios. De hecho, las vocaciones personales en el AT son llamadas orientadas a la existencia, al beneficio y a la construcción de la comunidad humana. Dios se da a conocer y envía a aquél que actualiza su acción salvífica y liberadora.

⁴²⁰El libro del Éxodo manifiesta con frecuencia la oposición Dios / Egipto, mediante la afirmación de que Dios saca (hace salir) a Israel de Egipto. Ello aparece expresado por tres verbos del mismo campo semántico: *subir / enviar / sacar*. Cfr. Ex 6,11.13.26; 7,2.4; 11,10; 12,42.51; 16,1.6; 19,1; 20,2; 29,46; 32,11.

⁴²¹Cfr. *Jōion-Muraoka* § 40b: “The active participle designates the *agent*, the one who performs the action”; (la letra cursiva es del autor).

⁴²²Considerada desde el lado de Israel, la acción que Dios promete a este último significa para él el paso del estatuto de esclavo al de sujeto libre. El esclavo es el que nada recibe; es aquél que no puede poseer nada. Su vida está marcada por la dependencia de otros. El sujeto libre, en cambio, es el que recibe y vive bajo el signo de la gratuidad.

⁴²³Dado el enfoque de nuestro estudio, remitimos a los siguientes autores, que desarrollan diversos aspectos sobre los componentes literarios del relato de la vocación de Moisés y de otros relatos de vocación: G. del OLMO LETE, *La vocación del líder en el Antiguo Israel*; B. RENAUD, «La figure prophétique de Moïse en Exode 3,1-4,17»; H.H. SCHMID, *Der sogenannte Jahwist*. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung, Zürich 1976, 19-43; P. WEIMAR, *Die Berufung des Mose*.

Dios es, entonces, el que da el poder a Moisés, el que hace de éste un hombre de autoridad⁴²⁴. Dios está al comienzo y al final de la actuación de Moisés⁴²⁵. De hecho, el significado del verbo *creer* en Ex 4,1.5.8-9 pone de relieve que creer en Moisés es creer en Dios⁴²⁶; éste es también el significado de otros dos pasajes bíblicos, de procedencia deuteronomista (Dt 9,23; 2 Re 17,14).

La estrecha relación entre Dios y Moisés revela los rasgos de Dios que titulan este apartado. Dos elementos textuales fundamentan la descripción de dichos rasgos: el marco textual de las objeciones de Moisés a lo que Dios le revela o le manda; el conocido pasaje Ex 3,13-15.

⁴²⁴La tradición rabínica afirma que Dios es el que ha dado a Moisés la misión de ser pastor de Israel (cfr. R. BLOCH, «Quelques Aspects de la Figure de Moïse dans la Tradition Rabbinique», en: *Moïse*, 93-167, esp.139). Véase igualmente G. del OLMO LETE, *La vocación del líder en el Antiguo Israel*, 411: “Llamar es en la Biblia sinónimo de conocer y ser conocido en un sentido vivencial completo. Dios se revela y dota a su llamado de un conocimiento divino peculiar”.

⁴²⁵Respecto al activo papel de Dios en los capítulos estudiados, es importante observar dicha característica en conexión con el libro del Génesis y los relatos patriarcales.

Así, en Gn 1-11 Dios está activo y presente constantemente. Dios pregunta a Adán, el cual se esconde de su presencia (Gn 3,11); Dios anuncia el futuro a la serpiente, a Eva y a Adán (Gn 3,14-19); Dios juzga a Caín (Gn 4,9); Dios anuncia y manda el diluvio sobre la tierra (Gn 6-8); Dios pacta alianza con Noé (Gn 9).

En el ciclo abrahámico (Gn 12-24), puede observarse que, si bien es verdad que Dios lleva bastante la iniciativa [envío y bendición de Abraham (Gn 12,1-3); alianza con el patriarca (Gn 15); teofanía de Mamré (Gn 18)], no se puede negar que el patriarca se muestra con cierta libertad de acción [intentos de resolver *motu proprio* la falta de heredero (Gn 16); episodio de Sodoma y Gomorra (Gn 18,20-33); sacrificio de Isaac (Gn 22)].

En el ciclo de Jacob la intervención de Dios es menos frecuente. Son los personajes humanos los que llevan la iniciativa, los que realizan diversas acciones. Así en Gn 24-35 son Isaac, Rebeca, Esaú, Jacob, Labán, Raquel, los que deciden qué deben o qué no deben hacer; sólo de vez en cuando se nota la presencia y la actuación de Dios.

La historia de José es el punto final del proceso comenzado al inicio del libro del Génesis: Dios ha pasado de ser el actor y protagonista principal de las acciones descritas, a estar prácticamente ausente de las mismas. Sólo Gn 39 y Gn 45 hacen mención de él (en Gn 46 se aparece igualmente a Jacob). Son éste y sus descendientes, José y sus hermanos, los que determinan y llevan adelante las múltiples y diversas acciones relatadas en las narraciones de los capítulos 37-50 del Génesis. Además, es José el que descubre la presencia de Dios en su historia y en la de sus hermanos, y el que interpreta el sentido de la misma (Gn 45,1-8; 50,18-21).

En Ex 3,1-4,17 es de nuevo Dios el que dirige y lleva adelante todo lo relativo a la liberación de los hijos de Israel. Él escucha la opresión, salva al pueblo de la misma y lo conduce a una tierra nueva.

Sobre estas indicaciones, cfr. R.L. COHN, «Narrative Structure and Canonical Perspective in Genesis», *JSOT* 25 (1983) 3-16.

⁴²⁶Cfr. H. WILDBERGER, «[?]āman», en: *DTMAT I*, 276-319.

5.1.2.2.1. LAS OBJECIONES DE MOISÉS: MARCO TEXTUAL

Ex 3,11-4,17 está configurado según la siguiente estructura quiástica:

+ Ex 3,11 (*¿quién soy yo para ir a faraón y sacar de Egipto a los israelitas?*)⁴²⁷

expresa la incapacidad personal de Moisés para la misión encomendada (a);

+ Ex 3,13 (*si ellos me preguntan: «¿Cuál es su nombre?»*) indica las dudas del pueblo de Dios respecto a Moisés y a Dios, que lo envía (b);

+ Ex 4,1.5.8.9 (repetición del verbo *creer*) manifiesta la dificultad del pueblo para creer los signos de Moisés (b') ;

+ en Ex 4,10 (*¡perdón, Adonay! Yo no soy elocuente*) Moisés se reconoce inepto para transmitir a Israel la palabra de Dios, que va a transformar su existir (a').

Además, dos referencias enmarcan el desarrollo de la resistencia de Moisés:

- ◆ las expresiones pronunciadas por Dios: *pues yo estaré contigo* (Ex 3,12, comienzo de las vacilaciones mosaicas) / *y yo estaré con tu boca* (Ex 4,12.15, final de las dudas de Moisés);
- ◆ el uso en Ex 3,11-15; 4,12-13 de los verbos *ir* / *enviar*, pertenecientes al campo semántico *misión* .

Doble es la conclusión que se puede sacar de lo anteriormente indicado.

En primer lugar, es claro que las dificultades que formula Moisés tienen que ver tanto con el aspecto personal del enviado como con el aspecto del envío, de la misión encomendada.

⁴²⁷En cambio, P. WEIMAR, *Die Berufung des Mose*, 161-162, sostiene que la pregunta de Moisés de Ex 3,11 no debe considerarse como una objeción: "... Wird dieser Zusammenhang beachtet, dann kann Ex 3,11 auch nicht, wie es gemeinhin geschieht, als ein Einwand verstanden werden, sondern als eine Frage, die sich auf die in dem Auftrag Jahwes geschehende Heraushebung der eigenen Person bezieht" (p.161)... "Die Frage des Mose ist vor dem Hintergrund der angeführten Belege als eine «Demutsäußerung» zu verstehen, worin zugleich die unverdient erfahrene eigene Auszeichnung reflektiert wird" (p.162).

En segundo lugar, la respuesta de Dios a dichas objeciones tiene en cuenta los elementos expuestos por su enviado: el *yo estaré contigo* hace referencia a la parte personal de Moisés; el verbo *enviar* a la tarea que éste tiene que realizar.

5.1.2.2.2. YO SOY EL QUE SOY (Ex 3,14a)

a) HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN⁴²⁸

YAHVEH ES CREADOR⁴²⁹

Los defensores de esta interpretación afirman que es necesario leer un verbo en forma hifil (causativa) tanto en la parte correspondiente al nombre de Yahveh como en la referente a su explicación. Además, el verbo de esta última es, según esta opinión, una tercera persona. Por eso, la traducción de 'ehəyeh 'āšer 'ehəyeh es: Dios es el que hace posible que las cosas sean, es decir, es el creador.

Dos son las dificultades principales de esta propuesta. La primera se refiere al aspecto creador de Dios. Cuando la Biblia subraya dicha característica utiliza otros verbos distintos al usado en Ex 3,14⁴³⁰. La segunda tiene en cuenta los más de 3000 usos del verbo hāyāh en la Biblia; nunca, salvo en este caso propuesto, se presenta éste en la forma causativa (hifil).

⁴²⁸Dado el estudio que realizamos, la presentación de la historia de la investigación del pasaje mencionado es sucinta. Un amplio desarrollo de ella puede verse en: A. IBÁÑEZ ARANA, «'ehyeh 'āšer 'ehyeh (Ex 3,14a)», *ScrVict* 45 (1998) 5-49. Véase también B. JACOB, *Das Buch Exodus*, 65-71, donde dicho autor, además de su propia propuesta, cita las interpretaciones que de Ex 3,14a elaboraron diversos exegetas judíos. Igualmente, cfr. A. de LIBERA, E. ZUM BRUNN, (eds.), *Celui qui est. Interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3,14*, Paris 1986, que presenta la interpretación del pasaje según autores judíos y cristianos medievales y modernos.

⁴²⁹Cfr. W.F. ALBRIGHT, «Contributions to Biblical Archaeology and Philology», *JBL* 43 (1924) 363-393, esp.370-378; F.M. CROSS JR., «Yahweh and the God of the Patriarchs», *HTHR* 55 (1962) 225-259; D.N. FREEDMAN, «The Name of the God of Moses», *JBL* 79 (1960) 151-156; P. HAUPT, «Der Name Jahweh», *OLZ* 12 (1909) 211-214.

⁴³⁰Verbo *crear* (Gn 1,1.21.27; Is 40,26; Jr 31,22; Am 4,13; Sl 89,13). Verbo *adquirir* (Ex 15,16; Sl 74,2; 78,54; 139,13).

EHYEH PORQUE SOY⁴³¹

Según M. Greenberg, W.A. Irwin y T.N.D. Mettinger, ehyeh debe ser considerado un apelativo o nombre propio. Dichos autores traducen la controvertida frase 'ehayeh 'āšer 'ehayeh bien como *ehyeh en cuanto que estaré presente*, bien de una manera parecida: *ehyeh porque soy*. Aunque la propuesta es atractiva e incluso elegante, los autores que la siguen, que se apoyan en Gn 31,49 para sostener su afirmación, no afrontan el problema principal, pues no traducen lo que ellos consideran que es un nombre propio.

YO SOY / SERÉ EL QUE ESTOY / ESTARÉ CON MIS CRIATURAS⁴³²

⁴³¹Solución defendida por M. GREENBERG, *Understanding Exodus*, 80-84; W.A. IRWIN, «Ex 3:14», *AJSL* 56 (1939) 297-298; T.N.D. METTINGER, *Buscando a Dios*, 50-51.

⁴³²He aquí los principales seguidores de esta opinión: R. ABBA, «The Divine Name Yahweh», *JBL* 80 (1961) 320-328; M. ALLARD, «Note sur la formule “ehyeh aser ehyeh”», *RSR* 45 (1957) 79-86; G. AUZOU, *De la Servidumbre al Servicio*, 117; T. BOMAN, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, Göttingen 1952, 27-37; M. BUBER, *Moses*, 76-77; R.P. CARROLL, «Strange Fire: Abstract of Presence Absent in the Text Meditations on Exodus 3», *JSOT* 61 (1994) 39-58, esp.48,56; U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, 37-38; H. CAZELLES, «Pour une exégèse d'Ex 3, 14», en: *Autour de l'Exode*. (Études), SBI, Paris 1987, 269-286, esp.275; B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 69,76; id., *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Philadelphia 1986, 39; G.W. COATS, *Exodus 1-18*, 37; id., «I Will Be with You», en: *The Moses Tradition*, JSOT.S 161, Sheffield 1993, 13-21, esp.17; id., *Moses*, 63; J.S. CROATTO, «Yavé, el Dios de la “presencia” salvífica. Ex 3,14 en su contexto literario y querigmático», *RevBib* 47 (1981) 153-163, esp.160-163; id., «Yo soy el que estoy (contigo). La interpretación del nombre de "Yahvé" en Ex 3,13-14», en: *El Misterio de la Palabra*. Homenaje a Luis Alonso Schökel, eds. V. COLLADO BERTOMEU, E. ZURRO RODRÍGUEZ, Madrid 1983, 147-159; J.I. DURHAM, *Exodus*, 39; W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento I*, 173-174; G. FISCHER, *Yahwe unser Gott*, 135; O. GREYER, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, BZAW 64, Giessen 1934, 6-9; J. HÄNEL, *Die Religion der Heiligkeit*, Gütersloh 1931, 196-197; S. HERRMANN, «Der alttestamentliche Gottesname», *EvTh* 26 (1966) 281-293; id., *Israels Aufenthalt in Ägypten*, SBS 40, Stuttgart 1970, 78-79; P.R. HOUSE, *Old Testament Theology*, 93-94; J.P. HYATT, *Commentary on Exodus*, 76; O. KAISER, *Der Gott des Alten Testaments*, 99-100; G. KITTEL, *Der Name über alle Namen I*, 32; N. LEIBOWITZ, *Studies in Shemot (Exodus)*. Part I Shemot - Yitro (Exodus 1-20,23), 118, n.6, donde cita a Ramban y a Rashi como defensores de esta interpretación; F. MICHAELI, *Le Livre de l'Exode*, 51-52; M. NOTH, *Das zweite Buch Mose*, 30; J. PLASTARAS, *Il Dio dell'Esodo*, 70-71; G. von RAD, *Teología del Antiguo Testamento I*, 236-238; Y.T. RADDAY, ««Wie ist sein Name?» (Ex 3:13)», *LingBib* 58 (1986) 87-104; J. SCHARBERT, *Exodus*, 23; E. SCHILD, «On Exodus iii 14 - “I Am that I Am”», *VT* 4 (1954) 296-302; J. SCHREINER, *Theologie des Alten Testaments*, 37-38; J.M. SOSKICE, «The Gift of the Name: Moses and the Burning Bush», *Gr.* 79 (1998) 231-246; R. de VAUX, *Histoire Ancienne d'Israël*, 321-337; Th.C. VRIEZEN, «'Ehje 'āšer

Esta opinión defiende que el verbo *hāyāh*, cuya forma no es hifil sino qal, es un verbo activo, que se refiere a la existencia de Dios en cuanto ser en acción⁴³³.

Varios autores afirman que *ʿehāyeh ʿāšer ʿehāyeh* es una fórmula *idem per idem*⁴³⁴; ella contiene un matiz intensivo, y expresa una idea de totalidad, algo presente también en otros textos bíblicos⁴³⁵.

Dos son las opiniones respecto del matiz que encierra la frase: una defiende el sentido presente de la frase; otra afirma que el sentido de la misma es futuro. Sin embargo, ambas subrayan que *Yo soy el que soy*, dicho de Dios, significa soy el que existe, es decir, soy el que está realmente presente, el que ha actuado, actúa y va a actuar por y para mi pueblo⁴³⁶.

b) NUESTRA PROPUESTA A Ex 3,12-15

Es necesario hacer una consideración introductoria: la pregunta planteada en Ex 3,12-15 (¿quién es Dios?) no tiene respuesta definitiva en dichos versículos; ella queda respondida en la revelación de Dios a Moisés en Ex 34,5-7. A lo largo de los diversos episodios que se suceden entre Ex 3,1 y Ex 34,35, el autor del Éxodo presenta diversas informaciones relativas

'ehje», en: *Fs. A. BERTHOLET*, eds. W. BAUMGARTNER, O. EISSFELDT, K. ELLIGER, L. ROST, Tübingen 1950, 498-512, esp.508-509; B.N. WAMBACQ, «'Eh^eyeh ʿāšer 'eh^eyeh», *Bib* 59 (1978) 317-338; I. WILLI-PLEIN, *Das Buch vom Auszug*, 27.

⁴³³En cambio, cfr. M. NOTH, *Das zweite Buch Mose*, 45: “Das Verbum *hyh* im Hebräischen nicht das reine «Sein», das reine «Existieren» ausdrückt, sondern ein «Wirksam-Sein»”.

⁴³⁴Cfr. R.P. CARROLL, «Strange Fire: Abstract of Presence Absent in the Text Meditations on Exodus 3», 46; R.E. CLEMENTS, *Old Testament Theology*, 63; D.E. GOWAN, *Theology in Exodus*, 85; C. HOUTMAN, *Exodus I*, 95; J.P. HYATT, *Commentary on Exodus*, 76; *Joiion-Muraoka* § 158o; O. KAISER, *Der Gott des Alten Testaments*, 98; W.C. KAISER JR., «Exodus», 321; D.J. MCCARTHY, «Exod 3:14: History, Philology and Theology», *CBQ* 40 (1978) 311-322, esp.315-316; R. de VAUX, *Histoire Ancienne d'Israël*, 332. Por el contrario, E. SCHILD, «On Exodus iii 14 - ‘I Am that I Am’», 301, afirma que la expresión no es del tipo *idem per idem*, pues la respuesta de Moisés no es una definición evasiva.

⁴³⁵Cfr. Gn 43,14; Ex 16,23; 33,19; Dt 1,46; 9,25; 29,15; 1 Sa 23,13; 2 Sa 15,20; 1 Re 8,63; 2 Re 8,1; Ez 12,25; 36,20.

⁴³⁶“La présence active de Dieu n'est pas transitoire, elle est durable quel que soit son mode, et c'est cela qui peut inspirer confiance aux Israélites ou à leurs Anciens” (cfr. H. CAZELLES, «Pour une exégèse d'Ex 3, 14», 275).

a dicha pregunta. De hecho, las tres revelaciones de Dios en el Éxodo (Ex 3,1-6; 19,16-20; 34,5-7) confieren un sentido particular a dicho libro⁴³⁷.

Ello no impide, sin embargo, desarrollar los rasgos de Dios que presenta Ex 3,12-15.

Desde el punto de vista retórico, dos son las razones que indican que Ex 3,12-15 es una microestructura, integrada dentro del desarrollo de la narración de Ex 2,23-4,17:

- ◆ la primera es que el verbo *enviar* (campo semántico *misión*), se utiliza repetidamente en Ex 3,12-15. En cambio, dicho verbo no aparece ni en Ex 3,11 ni en Ex 3,16;
- ◆ la segunda tiene en cuenta precisamente estos dos últimos versículos, anterior y posterior a la microestructura Ex 3,12-15, en los que se utiliza una palabra perteneciente al campo semántico *misión* (*ir*). En cambio, en Ex 3,12-15 no aparece el término mencionado.

Además de estos dos elementos mencionados, es necesario reflejar las conexiones existentes entre los cuatro versículos que forman Ex 3, 12-15:

- ◆ dos son las palabras / expresiones de Ex 3,12 que se retoman y repiten en los versículos siguientes (ʿehəyeh / šālāḥ ; en concreto en Ex 3,13-15);
- ◆ Ex 3,13 retoma šālāḥ. Al mismo tiempo, introduce la pregunta por el nombre divino (mah šəmô);
- ◆ en Ex 3,14 conviene distinguir la primera parte (Ex 3,14a) de la segunda (Ex 3,14b). El uso de ʿehəyeh en Ex 3,14a está en relación con ʿehəyeh ʿimmāk (Ex 3,12). La doble repetición en Ex 3,14a del verbo existencial hāyāḥ indica que el

⁴³⁷Véase pp.426,434-435, donde se desarrolla este tema. Por otra parte, dicha afirmación difiere de la opinión de E. ZENGER: “Die Frage nach Jahwe, die in 3,13 Mose selbst dem Volk in den Mund legt und die der Pharao in 5,2 dem Mose zynisch entgegenschleudert, wird in struktureller Entsprechung dann zunächst in Ex 14-15, also in der Mitte des 3. Teils (Spannungsbogen Teile 1 - 3), und für Israel weiter vor allem in der Mitte des 4. Teils (Ex 19-20: Theophanie und Dekalog!) beantwortet werden” (cfr. *Israel am Sinai*, 34).

auxilio divino es indefinido e ilimitado⁴³⁸. Por su parte, el sujeto de la frase de Ex 3,14b (ʿehəyeh) está igualmente en relación con ʿehəyeh ʿimmāk (Ex 3,12). El predicado de Ex 3,14b (verbo šālah) está vinculado al predicado de Ex 3,14a (ʿāšerʿehəyeh);

- ◆ el sujeto de Ex 3,15 es el nombre divino (Yahveh); su predicado el verbo šālah.

La exposición precedente permite concluir afirmando que Yahveh significa: yo estoy contigo (con Moisés); Dios, dice Moisés, es el que me envía.

5.1.2.2.3. SÍNTESIS FINAL: LA PROTECCIÓN Y LA PACIENCIA DIVINAS

Estos dos elementos, ʿehəyeh ʿimmāk y šālah, han sido resaltados especialmente en los apartados anteriores (objeciones de Moisés; Ex 3,12-15). Dios promete a Moisés que va a estar con él en la misión a la que le envía.

El primero de ellos (ʿehəyeh ʿimmāk) es una palabra dirigida al enviado, pronunciada por el que envía. Ella expresa la confirmación de Dios a su elegido para realizar el trabajo encomendado; a la vez manifiesta el compromiso divino de que su presencia acompañará a su profeta Moisés⁴³⁹.

La fórmula ʿehəyeh ʿimmāk es frecuente en el Antiguo Testamento⁴⁴⁰. Puede aparecer como afirmación de que Dios está con alguna persona concreta, o como deseo de que Dios proteja

⁴³⁸“The formula, «I am who I am», does not mean «It is not your concern»... Moreover, Vriezen has clearly shown that the formula is not simply an expression of indefiniteness, but emphasizes the actuality of God: ‘«I am who I am» means: «I am there, wherever it may be... I am really there!»’ The parallel in Ex. 33.19 would confirm this interpretation” (cfr. B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 69).

⁴³⁹Cfr. J. BLENKINSOPP, *The Pentateuch*, 149: “However one translates the first of these, the mysterious *ʿehyeh ʿāšer ʿehyeh*, it is not a name at all but a phrase which, echoing the assurance that «I will be with you» (*ʿehyeh ʿimmāk*, 3:12), is meant to convey something about presence and assistance in the uncertain events about to unfold”; C. HOUTMAN, *Exodus I*, 362, donde, comentando el comienzo de Ex 3,12, afirma: “God assures Moses that he will be close to him, that is, will protect him, support him, and enable him to cope with the difficulties that will come his way. The assurance is meant as a guarantee that the mission will be successful”.

⁴⁴⁰Cfr. M. NOTH, *Das zweite Buch Mose*, 29, quien afirma que la expresión es un claro recordatorio de las historias de los líderes carismáticos en tiempo de los Jueces.

y acompañe a alguien⁴⁴¹. 68 veces aparece en el AT referida a distintos líderes políticos y religiosos del Antiguo Israel: Abraham, Isaac, Jacob, Moisés, Josué, Gedeón, Samuel, Saúl, David, Salomón, Jeroboam, Ezequías, Josafat, Nekó, Pin^ehas, Jeremías⁴⁴².

Estudiando el uso de *ʿehəyeh ʿimmāk* en las diversas ocasiones que se emplea en la Biblia, se puede sacar esta conclusión: aquél a quien se dirige la expresión se encuentra en situación de peligro por una misión que le ha sido encomendada; a la vez, tiene el riesgo de fracasar en el trabajo para el que ha sido elegido⁴⁴³.

Lo que en dichas situaciones se promete a quienes se dirige dicha expresión es presencia, protección, asistencia y bendición de Dios ante la misión que tienen que realizar.

El segundo de ellos (*šālāh*) expresa que la asistencia divina tiene en cuenta el trabajo encomendado. En la respuesta de Dios a las objeciones de Moisés, el primero, sujeto de *šālāh*, es quien promete al segundo la seguridad necesaria para llevar adelante las diversas situaciones que configuran la misión encomendada. Es seguro que en ellas la presencia de Dios, el que envía, hará que la misión se lleve adelante. Ello abre el horizonte de la palabra divina, ya que tiene en cuenta tanto a los destinatarios de la misión como a los opositores de la misma⁴⁴⁴. A Moisés se le asegura que la protección divina se hará visible en los diversos

⁴⁴¹Después de un detallado estudio sobre dicha fórmula, H.D. PREUB, »... ich will mit dir sein!«, ZAW 80 (1968) 139-173, esp.157, presenta estas conclusiones: “So ergibt sich, daß die hier zu untersuchende Formel ursprünglich konkret gemeint und bezogen war und eine typisch israelitische nomadische Grundstruktur des Glaubens und Denkes zeigt. Auch offenbart sie etwas von der personalen Struktur israelitischen Glaubens. Jahwe wird geglaubt, verheißen und gewünscht als geleitender, führender, schützender, streitender, da mitgehender Gott. Später wird aus der konkreten Geleitzusage eine mehr allgemeine Beistandsformel, wobei aber oft auch noch hier der ursprüngliche Gehalt und Haftpunkt der Formel erkennbar ist, obwohl sie jetzt mehr außerhalb dieser ursprünglichen Bezüge erscheint. Hat man zuerst unter dem Mitsein Jahwes den Weg der Wanderung konkret erlebt und vollzogen, so wird jetzt in Motivtransposition die Geschichte als Führungsgeschichte geglaubt und gedeutet, da dieser Jahwe auch weiterhin »mit« den Seinen ist und sie auf ihrem »Wege« geleitet. Die Geschichte ist Weg mit Jahwe”.

⁴⁴²Cfr. D.E. GOWAN, *Theology in Exodus*, 57-58, 269, que menciona detalladamente todos los pasajes bíblicos en que aparece la fórmula estudiada. Gowan afirma que dicha expresión, siempre que no está referida en la Biblia a un líder de Israel, se presenta como la democratización de una afirmación que nació en el contexto de una confirmación divina de los líderes de Israel.

⁴⁴³De hecho, en muchas ocasiones la fórmula estudiada aparece en relación con la expresión “no temas”: Gn 21,17.20; 26,24; Dt 20,1.3-4; 32,8; Jos 1,9; Is 41,10; 43,1; Jr 1,8.17-19; 30,10-11; 42,11; 46,28; Sl 23,4; 46,2.7.

⁴⁴⁴Cfr. el doble sentido del verbo *šālāh* en Ex 3,20.

momentos en los que bien el pueblo de Israel, bien el Faraón y los egipcios, dificulten la labor del profeta. En definitiva, la palabra es ante todo de consuelo y de certidumbre.

El aspecto relativo a la protección divinas debe concluir afirmando que tanto 'ehəyeh 'immāk como šālāh expresan, en Ex 2,23-4,17, que la asistencia divina respecto a Moisés es completa. Ambas expresiones tratan de poner el acento en aspectos particulares, que, ciertamente, están muy relacionados entre sí. Ambas subrayan la relación entre el enviado y la misión a la que se le envía.

Un último rasgo de Dios es digno de ser destacado en este apartado: la paciencia de Dios con Moisés. Dicho tema aparece subrayado por estos dos elementos:

- ◆ En Ex 3,10.16; 4,12 se utiliza el verbo *ir* en imperativo. Dicho uso encuadra el envío de Dios a Moisés a la misión encomendada, así como también los obstáculos que éste le presenta. Así, en Ex 3,10 se expresa la llamada de Dios a Moisés; Ex 3,16 es el primer mandato de Dios a su elegido. Tanto a la misión como a la orden divina responde Moisés con diversas objeciones (Ex 3,11.13; 4,1.10). La primera respuesta de Dios a todas esas objeciones es la renovación de la llamada a Moisés a liberar a Israel de la esclavitud en que se encuentra en Egipto (Ex 4,12). Las dificultades de Moisés no alteran la acción de Dios;
- ◆ Ex 4,11 narra una nueva objeción de Moisés. Éste manifiesta su incapacidad para hablar⁴⁴⁵. En Ex 4,14-17 la respuesta de Dios a dicha objeción es doble. Por una parte, Dios se irrita abiertamente con Moisés, su enviado (*entonces se inflamó la cólera de Yahveh contra Moisés*); por otro, revela a éste el futuro común que a éste y a Aarón les espera. En la mayoría de los pasajes bíblicos, las consecuencias de

⁴⁴⁵La objeción de Moisés disuena después de haber leído el relato de Ex 2,13, en el que Moisés se enfrenta con el hebreo que agrede a su compatriota. Sobre la relación entre la incapacidad de Moisés para hablar y otros textos bíblicos, véanse: G. FISCHER, *Yahwe unser Gott*, 186-192; J. VAN SETERS, *The Life of Moses*, 58-60.

la ira de Dios son punitivas, destructivas e incluso mortales⁴⁴⁶. Lo peculiar de dicha reacción de Dios está en que a la cólera de Dios le sigue una situación positiva⁴⁴⁷.

5.1.3. CONCLUSIÓN

La unidad textual que se estudia expresa que los dos elementos del binomio cercanía / distancia configuran simultáneamente a Dios. Según Ex 2,23-4,17, no se puede definir a Dios teniendo sólo en cuenta uno de los dos aspectos indicados. Ambos son estrictamente necesarios para presentar con exactitud el modo de ser de Dios⁴⁴⁸.

Esta conclusión aparece destacada en las dos partes de la división de Ex 3,1-4,17⁴⁴⁹. Como allí se señala, tanto la primera parte de la unidad estudiada (teofanía y programa liberador de Dios: Ex 3,1-15) como la segunda (doble mandato de Dios a Moisés: Ex 3,16-4,17) presentan la cercana y estrecha conexión existente entre la autorrevelación de Dios y el proyecto salvífico de Éste en favor de Israel.

Porque Dios se da a conocer hablando, y no dejándose ver⁴⁵⁰, es lógico concluir que el contenido del discurso de Dios refleja su modo de ser. De ahí que en Ex 3,1-15, la armonía entre su autorrevelación en medio de la zarza (ser distante) y su programa salvífico (ser cercano) pone de relieve la relación cercanía / distancia.

Lo mismo se puede decir de Ex 3,16-4,17, segunda parte de la unidad. En la primera orden que Dios da a Moisés (Ex 3,16), el relato señala la estrecha conexión entre los verbos *rā'āh* (revelarse, en forma nifal) // *'āmar* (infinitivo). El sujeto de las acciones que indican dichos

⁴⁴⁶Textos en donde la secuencia es *ira de Dios - castigo*: Ex 32,35; Nm 11,33; 32,10.13; Dt 29,26-27; 31,17; Jue 2,14.20-21; 3,8; 10,7; 2 Re 13,3; Is 5,25; Sl 106,41; pasajes cuya secuencia es *ira de Dios - destrucción*: Nm 11,1; 2 Cr 25,16; textos en los que la consecuencia de la ira de Dios es la muerte: Ex 22,23; Nm 25,4; Dt 6,15; 7,4; 11,17; Jos 23,16.

⁴⁴⁷Cfr. G. FISCHER, *Yahwe unser Gott*, 197: "Ex 4,14 zeigt eine starke gefühlsmäßige Reaktion Gottes. Trotzdem geht Gott wenigstens teilweise auf Moses Ablehnung von v 13 ein, indem er seinen Bruder in die Sendung einbezieht. Mit all dem führt 4,14 Neues in der Bibel ein".

⁴⁴⁸La imagen del fuego presente en medio de la zarza recoge dichos aspectos: el fuego no devora la zarza; sin embargo, Moisés no puede acercarse a ella.

⁴⁴⁹Sobre dicha división, véanse p.161-165.

⁴⁵⁰Cfr. pp.172-173.

verbos es Dios. Por tanto, entre la revelación de Dios (ser distante) y su acción de hablar (ser cercano) la vinculación es estrecha.

La segunda orden de Dios a Moisés (Ex 3,18) expresa, de otra manera, esta relación. Dios indica a Moisés que los israelitas pronunciarán ante el Faraón un discurso, en el cual afirmarán:

- ◆ que Dios se ha autorrevelado. Este aspecto subraya la lejanía de Dios;
- ◆ que ese Dios es su propio Dios (ʿēlōhênû). Con Él están estrechamente vinculados⁴⁵¹. Este aspecto pone de relieve la cercanía de Dios.

5.2. EL PODER DE DIOS

La llamada de Dios a Moisés para que libere a Israel revela otro rasgo de Dios: su tremendo poder.

Ex 3,16-22 presenta el primer elemento que revela el poder de Dios. En el momento de enviar a Moisés delante del Faraón, Dios anticipa a su enviado una serie de acontecimientos que van a suceder en el futuro⁴⁵². Al mismo tiempo, Dios anuncia a Moisés que Él mismo se va a revelar como un ser poderoso, capaz de realizar prodigios en medio de los egipcios.

El discurso de Dios a Moisés en Ex 3,16-22, especialmente Ex 3,19a, desarrolla otro aspecto, que revela igualmente el carácter poderoso de Dios:

ya sé yo que el rey de Egipto no os dejará partir

⁴⁵¹“Diese Formel «Jahwe unser Gott» begegnet hier zum ersten Mal in der Endgestalt des Pentateuch. Im Unterschied zu allen bisherigen Bezeichnungen drückt diese Benennung (durch die in ihr enthaltene 1. P. Pl.) die Beziehung zwischen Gott und den ihn Verehrenden direkt aus” (cfr. G. FISCHER, *Yahwe unser Gott*, 161).

⁴⁵²La secuencia *anuncio - cumplimiento* se da en los siguientes pasajes del Éxodo: Ex 3,16 y Ex 4,29-31 // Ex 3,18 y Ex 5,3 // Ex 3,19a y Ex 5 // Ex 3,19b y Ex 6,1; 13,9 // Ex 3,20 y Ex 7,5; 9,3.15 // Ex 3,20 y Ex 11,5.10; 12,12.29 // Ex 3,20 y Ex 6,6; 7,3.9; 11,9-10 // Ex 3,20 y Ex 8,18; 10,1 // Ex 3,20 y Ex 11,8 // Ex 3,20 y Ex 12,31-33 // Ex 3,21 y Ex 11,3; 12,36 // Ex 3,22 y Ex 11,2; 12,35-36.

El Dios que quiere liberar a Israel de Egipto es tan poderoso que es capaz de integrar el *antiéxodo* en su programa de salvación⁴⁵³. Dios anuncia a Moisés las variables que pueden acabar con su proyecto liberador. Al mismo tiempo, le presenta el modo como dicho *antiéxodo* puede ser destrozado: *sino en virtud de una mano fuerte* (Ex 3,19b)⁴⁵⁴.

El hecho de que Ex 2,23-4,17 forme parte de una unidad mayor (Ex 2,23-5,23)⁴⁵⁵, ayuda a comprender mejor el sentido de la integración por parte del Dios poderoso del *antiéxodo*. Recuérdese que el fracaso de la primera misión de Moisés y de Aarón delante del Faraón es clamoroso. Recuérdense también las quejas del pueblo y de Moisés a Dios, que ha prometido liberarles de la espantosa esclavitud. En este contexto, el hecho de que Dios anuncie tanto la salida de Israel de Egipto como el *antiéxodo* no significa en absoluto que todo esté ya determinado. La libertad para rechazar el plan de Dios (Faraón), así como también para poner grandes reparos al mismo (Moisés, pueblo de Israel) no son rechazadas por Dios. Al contrario, Éste respeta dicha libertad y dichos reparos⁴⁵⁶.

⁴⁵³Cfr. J.H. SAILHAMER, *The Pentateuch as Narrative*, 247: “The importance of this section (Ex 3,16-22), then, is not only that it gives the readers an overview of the events that are about to be recounted and a preview of their outcome; but also, even more importantly, these words, spoken before the events themselves, show that God is in control of the outcome. As he sends Moses before Pharaoh, God already knows Pharaoh’s choice not to let the people go”; J.L. SKA, «Récit et récit métadiégétique en Ex 1-15; remarques critiques et essai d’interprétation de Ex 3,16-22», 165: “Le passage (Ex 3,16-22) a pour but de révéler la présence d’un dessein de Dieu dans l’histoire de l’exode. Ce dessein tient compte des délais, des obstacles et même des échecs et sa réalisation, conforme aux prédictions divines, manifeste à la fois le pouvoir et la prescience du Dieu d’Israël aux yeux des nations qui ont pu s’opposer à lui”.

⁴⁵⁴“En paraphrasant quelque peu, on pourrait rendre les nuances du verset comme suit: «toutefois, [Pharaon vous permettra sûrement de partir si j’agis] avec main forte, [n’est-ce pas?].»” (cfr. J.L. SKA, «Note sur la traduction de *w^elō’* en Exode iii 19b», *VT* 44 (1994) 60-65, esp.65. Por su parte, P. ADDINALL, «Exodus iii 19b and the Interpretation of Biblical Narrative», *VT* 49 (1999) 289-300, aunque sostiene que la *mano poderosa* de Ex 3,19b no es específicamente la de Yahveh (p.298), sí indica la referencia de dicha mención al poder divino: “The final phrase of iii 19 expresses Pharaoh’s will, rationality and emotion to perfection and it must have been child’s play, as it were, for Yahweh to foresee it; and in foretelling it Yahweh is merely strengthening Moses beforehand. Whatever happens, all is foreseen and under the control of Yahweh: all Moses has to do is to obey” (p.297). Sobre la expresión *mano poderosa* y *brazo extendido*, cfr. K. MARTENS, «“With a Strong Hand and an Outstretched Arm”. The Meaning of the Expression *byd hzqh ūbzrō’ ntūyh*», *SJOT* 15 (2001) 123-141.

⁴⁵⁵Cfr. p.72.

⁴⁵⁶Sobre este tema, véanse igualmente pp.242-245.

Por último, los tres signos que realiza Dios delante de Moisés (Ex 4,2-4.6-7.9) son el segundo elemento que manifiesta el poder de Dios⁴⁵⁷. Como afirma B. S. Childs, la función de los signos es la de presentar a los egipcios y al Faraón el poder de Dios⁴⁵⁸. Ellos revelan que Dios es el Señor de la vida humana, y que tiene capacidad tanto para transformarla como para provocar situaciones calamitosas para los hombres⁴⁵⁹.

⁴⁵⁷Cfr. F. MICHAELI, *Le Livre de l'Exode*, 40: "Les signes que reçoit Moïse ne sont que le prélude à cet affrontement surhumain, et deviennent pour lui le gage de la présence puissante de Dieu dans l'exécution de sa mission"; J. VAN SETERS, *The Life of Moses*, 57: "Furthermore, the «confirmation signs» are transformation miracles or metamorphoses. As such they reveal the presence and power of the deity".

⁴⁵⁸Cfr. *The Book of Exodus*, 78.

⁴⁵⁹Cfr. G. FISCHER, *Yahwe unser Gott*, 183: "Dabei deutet das letzte Zeichen des Wassers, das zu Blut wird und bei dem als einzigem keine Rückverwandlung stattfindet, an, daß damit eine Grenze erreicht ist. Der Mensch, der dieses Zeichen sieht, weiß, daß er bei etwas angekommen ist, von dem es kein Zurück mehr gibt. Er steht an der Grenze des Todes".

C) Ex 4,18-28

1. INTRODUCCIÓN

La llamada de Dios a Moisés para que conduzca a Israel de Egipto a la tierra prometida es un acontecimiento decisivo en la vida del *gran profeta de Israel* (Dt 34,10). La unidad textual Ex 2,23-4,17 narra con detalle los rasgos configuradores de la elección de Moisés por parte de Dios (la autoridad que tiene Moisés en medio de su pueblo le viene únicamente de Dios), vocación que está en estrecha relación con la salvación y la liberación que Dios va a conceder a Israel.

Una vez que la narración del Éxodo ha puesto en un lugar destacado y central que la vida de Israel es una vida en libertad, el plan ideado por Dios puede ya ponerse en marcha. Ex 4,18 marca el comienzo de la acción anunciada por Dios en Ex 2,23-4,17.

Si el acontecimiento capital de la vida de Moisés sucede durante su estancia en dos lugares, Madián y el Sinaí / Horeb (Ex 2,15; 3,1), el comienzo de la realización del plan de Dios implica, geográficamente hablando, el desplazamiento a otras tierras. Así, para que dicho plan comience a realizarse, es menester que el relato del Éxodo conduzca a todos los personajes importantes de dicho programa a Egipto, pues ése es el lugar de donde Dios va a liberar a Israel.

La unidad Ex 4,18-28 narra el desplazamiento de Moisés a Egipto. Allí se encuentran ya el Faraón, los egipcios, y los israelitas, siervos a su vez del rey de Egipto. La llegada de Moisés al país del Nilo posibilita que éste y Aarón visiten al Faraón, algo que sucede por vez primera en Ex 5,1. En sus visitas, los siervos de Dios le exponen el proyecto de Éste, y le exigen la liberación de Israel de la esclavitud en que se encuentra.

Sin embargo, antes del inicio de los encuentros entre los personajes implicados en la acción salvífica de Dios (Israel, Faraón, Moisés), el relato del Éxodo presenta el ataque amenazante de Dios a Moisés, su enviado, recogido en la afirmación de Ex 4,24⁴⁶⁰: *acaeció que, en el camino, en una posada, hízosele Yahveh el encontradizo (a Moisés), e hizo además de matarle*

⁴⁶⁰Cfr. W.H. SCHMIDT, *Exodus II/1*, 232. Dicho ataque revela, según P. VOLZ, la parte demoníaca presente en Yahveh (cfr. *Das Dämonische in Jahwe*, SGV 110, Tübingen 1924, esp.13).

Es claro que dicha afirmación sorprende llamativamente al lector del relato del Éxodo, que se plantea las siguientes preguntas:

- ◆ ¿qué sentido tiene la intención de Dios de eliminar a Moisés, que se dirige ya a Egipto para realizar el plan liberador de Dios en favor de Israel?⁴⁶¹;
- ◆ ¿no hay una contradicción entre Ex 2,23-4,17 y Ex 4,18-28?;
- ◆ ¿se introdujo Ex 4,24-26 en el relato del Éxodo debido a la alusión a la amenaza de muerte sobre el primogénito de los hebreos y de los egipcios (Ex 13)?⁴⁶²

Las páginas que siguen quieren dar respuesta a estas preguntas que este enigmático pasaje presenta⁴⁶³, y desarrollar un rasgo del Dios que quiere salvar a Israel de la esclavitud en Egipto.

2. DELIMITACIÓN DE Ex 4,18-28

La vuelta de Moisés a Egipto es la acción principal de la unidad textual que se estudia. Ella está caracterizada, desde un punto de vista narrativo, por la secuencia *orden divina - realización de dicha orden*. Desde el punto de vista lingüístico, por el repetido uso del verbo *volver*, y por la utilización de diversos vocablos [*ir* (Ex 4,18-19.21.27) // *morir* y *matar* (Ex 4,19.23-24) // *buscar* (Ex 4,19.24) // *esposa* (Ex 4,20.25) // *hijo* (Ex 4,20.22-23.25) // *enviar* (Ex 4,21.23.28)].

⁴⁶¹Cfr. U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, 58; C. HOUTMAN, *Exodus I*, 425; S.D. KUNIN, «The Bridegroom of Blood: A Structuralist Analysis», *JSOT* 70 (1996) 3-16, esp.3; B. JACOB, *Das Buch Exodus*, 102; W.H. PROPP, «That Bloody Bridegroom» (Exodus iv 24-6)», *VT* 43 (1993) 495-518, esp.499.

⁴⁶²Cfr. J. BLENKINSOPP, *The Pentateuch*, 152.

⁴⁶³Cfr. J. SCHARBERT, *Exodus*, 27-28: “Diese kurze Erzählung ist eine schwere *crux interpretum*, die bis heute keine allgemein akzeptierte Deutung erfahren hat”; W.H. SCHMIDT, *Exodus, Sinai und Mose*, 119: “Ex 4,24-26 enthält eine der merkwürdigsten Geschichten des AT. Der eben Berufene wird tödlich bedroht; eine Midianiterin rettet den späteren Retter Israels. In ihrer gedrängten Kürze bleibt die Erzählung zugleich mehrdeutig, dunkel, ja rätselhaft”.

Por último, la vinculación entre Ex 2,23-4,17 (*anuncio*) y la unidad que comienza en Ex 4,29 (*cumplimiento*) pone de relieve la separación de Ex 4,18-28 de dichas unidades.

3. DIVISIÓN Y CONTENIDO DE Ex 4,18-28

3.1. Ex 4,18-20

En esta primera parte el relato presenta la acción que lleva a cabo por Moisés: el desplazamiento de Madián a Egipto⁴⁶⁴. A la orden divina de Ex 4,19 le sigue su ejecución en el versículo siguiente.

3.2. Ex 4,21-23

El relato hace nuevamente una breve referencia al plan salvífico de Dios, desarrollado en Ex 2,23-4,17. Dicha referencia resume los acontecimientos principales que conforman dicho programa divino.

3.3. Ex 4,24-26

En dos versículos el narrador relata el intento de asesinato de Moisés por parte de Dios. Al mismo tiempo, Ex 4,24-26 narra el motivo por el que dicha muerte no acaece.

3.4. Ex 4,27-28

En relación con el plan salvífico de Dios, anunciado en Ex 2,23-4,17 y en Ex 4,21-23, el relato presenta el encuentro entre Moisés y Aarón, que sucede antes de que el programa de Dios comience a realizarse en Egipto.

⁴⁶⁴Cfr. J. BLENKINSOPP, *The Pentateuch*, 151, quien, en referencia a la doble información de Ex 4,18-19, afirma: "Different accounts of the return must have been in circulation. According to one version, Moses obtained permission to return from Jethro (4:18), while the other speaks of a direct divine command (4:19)".

4. FUNCIÓN EN EL RELATO⁴⁶⁵

Ex 4,18-28 es el puente que conecta la presentación del plan salvífico de Dios en favor de Israel (en Madián y el Horeb) con la realización del mismo (en Egipto)⁴⁶⁶. Gracias a ellos, el relato narra con fluidez el programa divino y su puesta en práctica.

Para comprender tanto la ubicación actual de Ex 4,18-28 como su sentido, es menester tener presente la narración de Ex 2,1-4,17, fundamento del relato que se narra a partir de Ex 4,29. Ex 2,1-22 deja claro, en primer lugar, que Moisés salva su vida de la amenaza del Faraón. Una vez que el relato del Éxodo subraya el carácter particular y heroico de Moisés⁴⁶⁷, la narración desarrolla tres episodios en los que éste interviene activamente, los cuales lo presentan como el garante de la justicia de los débiles⁴⁶⁸.

Ex 2,14 contiene una interesante afirmación. Después de las dos acciones de Moisés en favor de la justicia, relatadas en Ex 2,11-12 y Ex 2,13, un personaje anónimo (el hombre hebreo que agrede a su compatriota) interpela a Moisés directamente:

y contestó:

- *¿quién te ha instituido príncipe y juez sobre nosotros? ¿Piensas acaso asesinarme como asesinaste al egipcio?*

Moisés cobró miedo y se dijo:

- *¡Ciertamente se sabe la cosa!*

⁴⁶⁵Sobre otras explicaciones distintas de la presentada, relativas al significado y el sentido del pasaje en la redacción final del texto, cfr. los siguientes estudios: B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 95-101; C. HOUTMAN, *Exodus I*, 447-448; B. JACOB, *Das Buch Exodus*, 99-103; H. KOSMALA, «The ‘‘Bloody Husband’’», *VT* 12 (1962) 14-28, esp. 15-17; A. LACOCQUE, *Le Devenir de Dieu*, 148-152; W.H. SCHMIDT, *Exodus II/1*, 232-234.

⁴⁶⁶Cfr. J. VAN SETERS, *The Life of Moses*, 64.

⁴⁶⁷La historia de Moisés recuerda a la de otros muchos héroes novelescos, cuyo origen está marcado por el binomio *nacimiento - renacimiento*.

⁴⁶⁸Véanse pp.68-72.

Dos son las cuestiones que plantea dicha pregunta. Ambas quedan abiertas y sin solucionar antes de la partida de Moisés a Madián. Por un lado, nadie ha dado autoridad a Moisés para ser juez y legislador entre los hebreos; por otro, muchos son los testigos del asesinato cometido por Moisés, quien, curiosamente, llega a Madián sin haber sido juzgado por el delito cometido (Ex 2,11-12).

Dichas cuestiones encuentran respuesta en el relato del Éxodo.

Así, Ex 2,23-4,17 justifica la elección divina de Moisés para luchar por la justicia. La autoridad que éste posee le viene únicamente de Dios. Esta misma idea aparece expresada en Ex 4,21-23.27-28⁴⁶⁹, versículos que envuelven a Ex 4,24-26⁴⁷⁰.

También la narración del Éxodo da solución al problema planteado en Ex 2,11-12.14: el asesinato de un egipcio por parte de Moisés, el cual, según las leyes egipcia y hebrea⁴⁷¹, merece un castigo⁴⁷². Ex 4,24-26 presenta la respuesta que da Dios al crimen perpetrado por Moisés: Dios no destruye al homicida Moisés (Ex 2,11-12.14); de ese modo, puede llevar a cabo la misión encomendada en favor de Israel⁴⁷³.

Así pues, el relato del Éxodo resuelve todos los asuntos relativos a la vida de Moisés, antes de que se lleve a cabo el plan gestado e ideado por Dios en favor de Israel (Ex 4,29-5,23). La narración del Éxodo, en su redacción actual, afirma que Moisés, el elegido por Dios para salvar a Israel, está bajo la bendición y protección divinas. Su vida, cuyas características

⁴⁶⁹Remitimos al desarrollo que sobre el tema hacemos en nuestro comentario a Ex 2,23-4,17, pp.167-170.

⁴⁷⁰Claro es el contraste entre Ex 4,24-26 y el relato de vocación de Ex 2,23-4,17, con el que se relaciona a su vez Ex 4,21-23.27-28. Sobre este punto, cfr. G.W. COATS, *Moses*, 70: “Verses 24-26 (Ex 4,24-26) have nothing to do with the vocation tradition”; H.-F. RICHTER, «Gab es einen “Blutbräutigam”? Erwägungen zu Ex 4,24-26», en: *Studies in the Book of Exodus*, 433-441, esp.434: “Dem ursprünglichen Kontext von Ex 4,24-26 kann unmöglich die Berufungsgeschichte vorausgegangen sein”.

⁴⁷¹Cfr. p.208.

⁴⁷²Véase, en cambio, la interpretación de G.W. COATS: “«He turned this way and that, and seeing no one he killed the Egyptian». But this caution does not mean that he plans an act of ‘murder’ that would be a sin in the eyes of the Israelite God... For the Hebrew, for his own people, the act should be seen as heroic defense, a risk of his own life for the sake of protecting his brother” (cfr. *Moses*, 49); “When the Egyptian ‘beats’ the Hebrew, the act is oppressive. It highlights the plight of the slaves as the setting calling for God’s response. But when Moses ‘beats’ the Egyptian, the act is redemptive. It is the beginning of God’s response” (cfr. «Moses as a Model for Ministry: an Exegesis of Exodus 2.11-22», en: *The Moses Tradition*, 104-114, esp.108).

⁴⁷³Nuestro siguiente apartado reflexiona sobre el sentido de dichos versículos (pp.206-213).

presentan los episodios de Ex 2,11-14, está asumida por Dios, a la vez que atravesada y transformada por su acción. Es la mano de Dios la que sostiene y reorienta la existencia de Moisés. De manera que sólo porque Dios está detrás de Moisés, es éste obediente a la misión encomendada; solamente porque Moisés es transformado por Dios, el llamado se pone por entero a las órdenes del que lo ha llamado.

No se puede concluir este apartado sin hacer una reflexión sobre la ubicación del episodio que se estudia (Ex 4,18-28) en el relato final del Éxodo. Si se tiene en cuenta el orden en que el relato del Éxodo responde a los interrogantes que quedan abiertos en Ex 2,14, se puede afirmar que el primer asunto que queda resuelto es el de la autoridad que recibe Moisés de Dios, para ser juez en medio de su pueblo (Ex 2,23-4,17). En Ex 4,18-28, más concretamente en Ex 4,24-26, queda resuelto el episodio relativo al asesinato del egipcio a manos de Moisés (Ex 2,11-12).

El hecho de que el asunto relatado en Ex 2,11-12 quede relegado a un segundo lugar pone de relieve la importancia de la acción salvífica de Dios en beneficio de Israel. A priori, parece más *lógico* pensar que el redactor bíblico tendría que haber resuelto inicialmente el primer problema presentado, es decir, el de la muerte del egipcio. Además del criterio *lógico*, el relato presenta otras condiciones que posibilitan pensar de esta manera: la estancia de Moisés en Madián en casa de Re'u'el (Jetró); su matrimonio con Sipporah. Al fin y al cabo, es una acción de esta última la que, como se detalla enseguida, hace factible que el asunto narrado en Ex 2,11-12 quede definitivamente resuelto.

La *lógica bíblica* de la redacción final del Éxodo subraya, en cambio, el carácter nuclear que tiene el programa liberador de Dios en favor de Israel. El redactor final *se pone enteramente al servicio* del acontecimiento del Mar Rojo. Por eso, resuelve en primer lugar el tema de la autoridad de Moisés entre su pueblo. Ciertamente, el asunto narrado en Ex 2,11-12 es importante, ya que el lector del relato puede preguntarse por qué un asesino es elegido por Dios para salvar a Israel. Sin restarle en absoluto importancia a dicho episodio, lo relatado en Ex 2,11-12 tiene difusión solamente entre los egipcios; nada se dice, sin embargo, del conocimiento de la noticia por parte de los hebreos. En cambio, para hacer posible que Israel atravesase el Mar Rojo, es menester que el guía que lo conduzca hasta dicho lugar tenga la autoridad necesaria entre sus conciudadanos. Si no la tuviera, el proyecto de Dios podría verse abocado al fracaso.

5. IMAGEN DE DIOS EN Ex 4,18-28⁴⁷⁴

El punto de partida de este apartado es Ex 2,11-12:

sucedio por aquellos días que, siendo ya mayor Moisés, fue a donde sus hermanos y observó su servidumbre. Vio también a un egipcio que golpeaba a un hebreo de entre sus hermanos. Volvióse a un lado y otro, y, viendo que no había nadie, mató al egipcio y le soterró en la arena.

El relato afirma cómo Moisés, al ver a un egipcio golpear a un hebreo, se pone del lado del miembro de su pueblo, del hebreo. Ex 2,11-12 pone también de relieve que Moisés realiza su acción asesina de un modo cuidadoso. Mediante el gesto que realiza, mirar a uno y otro lado, Moisés quiere asegurarse de que nadie observe el crimen que quiere cometer. Lo que busca Moisés es, pues, que no queden testigos que lo puedan acusar de homicidio⁴⁷⁵.

Ex 2,11-22 está en relación con Ex 4,18-28:

- ◆ el claro paralelismo existente entre Ex 2,11 [*fue (Moisés) a donde sus hermanos*] y Ex 4,18, [*dijo (Moisés a Jetro): ¡permíteme vuelva a mis hermanos*], que encabeza toda la unidad que se estudia;
- ◆ el uso de *ver* + *matar* en Ex 2,12 se opone al uso de *ver* + *vivir* en Ex 4,18;
- ◆ la repetición del verbo *buscar* en Ex 2,15; 4,19.24⁴⁷⁶.

⁴⁷⁴ A la hora de presentar los rasgos de Dios en la unidad que se estudia, nos limitamos a Ex 4,24-26. La razón que sostiene esta opción es: dado que Ex 4,21-23.27-28 están tan estrechamente vinculados a Ex 2,23-4,17, remitimos a las pp.174-201, en las que quedan presentados los elementos que configuran la imagen de Dios en dicha unidad textual.

⁴⁷⁵Cfr. B. JACOB, *Das Buch Exodus*, 34, quien, sobre la acción de Moisés, afirma: “Seine Tat ist fahrlässiger Totschlag, und er muß ihn hart genug büßen”.

⁴⁷⁶Sobre dicho verbo, cfr. pp.207-208.

Hay también otro elemento textual importante, que facilita la comprensión del tema de este apartado.

La mención de Sipporah conecta Ex 4,18-28 con el episodio de la estancia de Moisés en Madián (Ex 2,15-22). Así, en el episodio de las hijas de Reuel, es Moisés el que salva de un peligro a mujeres. Por su parte, una mujer, Sipporah, es la que libra a Moisés del difícil trance en que se encuentra cuando Dios lo quiere matar (Ex 4,24-26).

La acción llevada a cabo por Sipporah repite igualmente un motivo de los dos primeros capítulos del Éxodo: en Ex 1,15-22 y Ex 2,1-10 Moisés salva su vida gracias a la intervención de mujeres (las parteras, la hija del Faraón). Del mismo modo, la intervención de otra mujer, Sipporah, es decisiva para la suerte y la vida del enviado de Dios.

Además, es necesario recordar las afirmaciones de Ex 2,15, y de Ex 4,19.24, que están en estrecha vinculación, así como la repetición del verbo :

Enteróse Faraón del hecho y trató (bāqaš, en hebreo) de matar a Moisés; pero Moisés huyó de la presencia de Faraón y se estableció en el país de Madián. (Un día) sentóse junto a un pozo

(Ex 2,15)

Yahveh dijo a Moisés en Madián:

- ve, vuelve a Egipto, porque han muerto todos los hombres que buscaban (, en hebreo) tu vida

(Ex 4,19)

acaeció que, en el camino, en una posada, hízosele Yahveh el contradizo (a Moisés), e hizo además (bāqaš, en hebreo) de matarle

(Ex 4,24)

Al comparar las afirmaciones de Ex 2,15; 4,19.24 se observa que el verbo bāqaš es un elemento clave para la comprensión del desarrollo del relato de Ex 2-4. En los textos citados, dicho verbo aparece acompañado de los términos hārag (Ex 2,15) // nepēš (Ex 4,19) // môt (Ex 4,24). Estas tres referencias indican que los sujetos del verbo bāqaš tratan de poner fin a la vida de Moisés. Así, en Ex 2,15 se afirma que es el Faraón el que trata de acabar con la vida de Moisés. En Ex 4,19 Dios asegura a Moisés que los que buscaban matarlo ya han

dejado de existir. Ex 4,24, por su parte, afirma que es precisamente Dios el que busca la vida de Moisés⁴⁷⁷.

Ello significa que, si, tal y como Dios afirma en Ex 4,19, ya han muerto los testigos del suceso llevado a cabo por Moisés (el Faraón y sus hombres, según Ex 2,15), Dios es el único testigo de la acción homicida realizada por Moisés, su siervo, el encargado de llevar a cabo la liberación de Israel (Ex 4,24).

Para el Faraón y para Egipto, así lo revela Ex 2,15, la acción de Moisés merece un castigo⁴⁷⁸. También Dios, según Gn 9,5-6, pide cuentas al homicida que atenta contra la vida de cualquier hombre, ya que la vida de todo ser humano, por ser imagen de Dios, tiene en sí misma un precio y un valor infinitos⁴⁷⁹. Según lo afirmado, Dios, el único testigo que queda de la acción punitiva llevada a cabo por Moisés, es el encargado de que el asesinato de Moisés

⁴⁷⁷Cfr. R. und E. BLUM, «Zippora und ihr ḥtn dmyḡ», en: *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*. Fs. R. RENDTORFF, eds. E. BLUM, C. MACHOLZ, E.W. STEGEMANN, Neukirchen-Vluyn 1990, 41-54, esp.42: «JHWH sucht »ihn« - nennen wir ihn vorläufig »X« - zu töten und läßt am Ende von »ihm (X)« wieder ab. Ein Detail verrät zudem, daß »X« nicht Zipporas Sohn ist: Der Sohn wird in V.25 ausdrücklich eingeführt, *nachdem* zuvor schon unbestimmt von »X« die Rede war»; (la letra cursiva del autor); C. HOUTMAN, *Exodus I*, 435,447: «... Who is the object? Moses (4:21) or 'her son' (4:25)? The first is the most obvious... Not included in the story is why YHWH tries to kill Moses» (p.435)... «To me it seems most likely that Moses is the implied object of 4:24» (p.447). W.H. SCHMIDT, *Exodus, Sinai und Mose*, 120-121: «Auch kann sich das schwerverständliche Deutewort «Ein Blutbräutigam bist du mir!» nicht auf den Sohn, erst recht nicht (über V.25a hinweg) auf Jahwe, sondern nur auf Mose beziehen». En cambio, cfr. R.B. ALLEN, «The "Bloody Bridegroom" in Exodus 4:24-26», *BS* 153 (1996) 259-269, esp.265: «Why does verse 24 state that «Yahweh ... sought to kill him»? If He truly wished to kill Moses, could He not have done so in a moment? Actually the very opposite was God's intention. He held Moses in a death grip, but He did not want to kill him. The verb vqB, «to seek,» means not a frenetic activity on God's part, but a sudden struggle, a divine grip, and divine patience before the final blow. Indeed, He was giving Moses one last chance to stay alive. Strangely, but surely, this is another instance of God's grace. Moses had committed a serious offense against the Lord that made him unfit to be God's agent of deliverance or to live in God's presence»; I. WILLI- PLEIN, *Das Buch vom Auszug*, 38: «Gott versucht nicht, Mose zu »töten« (davon ist im hebräischen Text nicht die Rede), sondern das »Getroffensein« von Gott bringt Mose in einen Zustand, der zum Sterben hinführt». Recuérdese también cómo LXX emplea *el ángel del Señor* como sujeto de la frase *buscaba matarlo*. Con ello, además de diferenciarse del texto de BHS (el sujeto del verbo pāgāš es Yahveh), pone de relieve asimismo que no puede ser Dios el que trata de aniquilar a Moisés en este momento del relato del Éxodo.

⁴⁷⁸Cfr. C. HOUTMAN, *Exodus I*, 304, quien sobre Ex 2,15 afirma: «Pharaoh interprets Moses' act as murder and wants to punish Moses in accordance with the *ius talionis*».

⁴⁷⁹Sobre este tema, cfr. pp.365-368.

reciba su justa recompensa⁴⁸⁰. Por eso, Ex 4,24 afirma que es justamente Él, el que pide cuentas a Moisés de la transgresión cometida.

Sin embargo, el texto estudiado está completado por Ex 4,25-26:

entonces Sipporah, cogió un sílex, cortó el prepucio de su hijo y, tocó (con él) sus pies, exclamando: «¡Realmente eres para mí un esposo de sangre!» (Yahveh) le dejó al tiempo que ella dijo: «esposo de sangre», aludiendo a la circuncisión

Dos cosas quedan claras de estos difíciles versículos:

- ◆ en primer lugar, que Dios no lleva a cabo su intento de acabar con la vida de Moisés, es decir, que Dios no castiga a éste con la pena que merece su acción homicida;
- ◆ en segundo lugar, que la acción que realiza Sipporah es decisiva para Moisés, en cuanto que, gracias a ella, Moisés salva su vida⁴⁸¹.

Reconociendo la dificultad existente a la hora de comprender el significado de la acción emprendida por Sipporah⁴⁸², y remitiendo a las diversas interpretaciones defendidas por numerosos autores (véase el *excursus*, pp.), sí se puede afirmar que las dos conclusiones

⁴⁸⁰ “Although Yahweh commands Moses to return to Egypt (4:19), he still holds him accountable for the death of the Egyptian” (cfr. W.H.C. PROPP, *Exodus 1-18*, 238).

⁴⁸¹Cfr. U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, 60: “At that moment Zipporah turned to Moses and said to him, *Surely a blood-bridegroom are you to me*, meaning, I am delivering you from death - indeed, I am restoring you to life - by means of our son’s blood” (la letra cursiva es del autor); B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 101: “As we have seen, the passage itself nowhere explains explicitly why Yahweh attacked Moses. It was only clear that what Zipporah did rescued him from death”.

⁴⁸²Cfr. M. NOTH, *Das zweite Buch Mose*, 36, quien, como conclusión a su comentario a Ex 4,24-26, escribe: “Doch das sind nur vage Hypothesen zu dem in seiner Kürze sehr undurchsichtigen Abschnitt”. De parecida opinión son los siguientes autores: U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, 58; B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 95; B. JACOB, *Das Buch Exodus*, 99-100; A. LACOCQUE, *Le Devenir de Dieu*, 148; W.H. SCHMIDT, *Exodus II/1*, 218.

anteriores están en relación estrecha. Ambas son la base de la interpretación que se propone a continuación.

La redacción final de Ex 4,24-26 expresa que Dios no ejecuta el castigo que merece Moisés (la muerte). Es la acción de una mujer, Sipporah, la *heroína de Ex 4,24-26*⁴⁸³, la que hace posible que Dios no lleve a cabo lo que pretendía realizar (Ex 4,24). La secuencia *ser testigo - actuación de Sipporah - no ejecución del castigo merecido por Moisés* pone de relieve que Sipporah, caracterizada por su capacidad liberadora, traspasa a Dios lo que ella realiza. De ese modo, Dios, el que iba a castigar y a acusar a Moisés, se manifiesta, en cambio, como el que respeta la vida de Moisés.

Entendido dicho rasgo en el conjunto del libro del Éxodo, y más en concreto en la unidad Ex 1,1-15,21, es menester afirmar que la protección que Dios concede a Moisés en Ex 2,23-4,17⁴⁸⁴ y la acción divina de Ex 4,18-28 está en estrecha vinculación con la liberación de Israel de la servidumbre en Egipto. La importancia de la salvación de Israel es tan fundamental para Dios que todas las *piezas* que intervienen en la misma deben estar adecuadamente ajustadas. Proteger a Moisés, clave para que Israel pase el Mar Rojo, y respetar la vida del enviado de Dios, es proteger y respetar a todo el pueblo de Dios. El relato del Éxodo subraya, pues, que, antes del comienzo del plan ideado por Dios, Éste ya se ha puesto al servicio de la liberación de la opresión de los hijos de Israel en Egipto. El Dios que presentan los primeros cuatro capítulos del Éxodo es el Dios de la autoentrega generosa y protectora para Israel.

Por otra parte, sin perder de vista el conjunto de Ex 1,1-15,21, se puede recordar cómo el rasgo de Dios apuntado, presente en Ex 4,18-28, está en conexión con los episodios que narran la liberación de Israel. Como se afirma más adelante⁴⁸⁵, el poder de Dios manifestado en la narración de las plagas no es violento.

⁴⁸³ Cfr. R. KESSLER, «Psychoanalytische Lektüre biblischer Texte – das Beispiel von Ex 4,24-26», *EvTh* 61 (2001) 204-221, esp.211.

⁴⁸⁴ Véanse pp.185-195.

⁴⁸⁵ Cfr. pp.242-245.

El anuncio de Dios como no violento aparece anticipado en Ex 4,24-26. Dicho anuncio contrasta con Ex 2,11-12, que manifiesta con claridad el pensamiento de Moisés: la violencia es el camino para liberar a Israel de la opresión egipcia.

Al mismo tiempo, la acción llevada a cabo por Dios, de un Dios que no es en absoluto amenazante y exigente, transforma la vida de Moisés, su modo de ser y actuar. A partir de Ex 4,27, el relato del Éxodo no presenta más al *viejo Moisés*, el Moisés violento de Ex 2,11-12. Éste, según Ex 2,23-4,31, es la base y el soporte del *nuevo Moisés*, el que, sólo por la acción de Dios, se pone totalmente al servicio del plan salvífico de Dios en favor de Israel.

6. EXCURSUS: INTERPRETACIÓN DE Ex 4,24-26

A) REFERENCIA A LA CIRCUNCISIÓN

Muchos estudios sostienen la referencia de dicho pasaje a la circuncisión: R.B. ALLEN, «The “Bloody Bridegroom” in Exodus 4:24-26», 264-269; E. AUERBACH, *Moses*, 56; W. BELTZ, «Religionsgeschichtliche Marginalie zu Ex 4,24-26», *ZAW* 87 (1975) 209-211; S.J. BINZ, *The God of Freedom and Life*, 27; U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, 59; B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 103-104; G.W. COATS, *Exodus 1-18*, 45-46; A. COLE, *Exodus*, 78-79; G.H. DAVIES, *Exodus*, 76; B.J. DIEBNER, «Ein Blutsverwandter der Beschneidung. Überlegungen zu Ex 4,24-26», *DBAT* 18 (1984) 119-126; S.R. DRIVER, *The Book of Exodus*, 32-33; J.I. DURHAM, *Exodus*, 57-59; W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento I*, 238, n.160; M. GÖRG, *Der un-heile Gott. Die Bibel im Bann der Gewalt*, Düsseldorf 1995, 133-136; J. GOLDINGAY, «The Significance of Circumcision», *JSOT* 88 (2000) 3-18, esp.10-14; M. GREENBERG, *Understanding Exodus*, 110-115; C. HOUTMAN, *Exodus I*, 425-426,447; id., «Exodus 4:24-26 and its Interpretation», *JNWSL* 11 (1983) 81-105, esp.98-100; P. van IMSCHOOT, *Théologie de l’Ancien Testament I*, 88-89; E. JACOB, *Théologie de l’Ancien Testament*, 162; M. KALISCH, *Exodus*, 80; L. KAPLAN, «“And the Lord Sought to Kill Him” (Exod 4:24): Yet Once Again», *HAR* 5 (1981) 65-74, esp.72-74; H. KOSMALA, «The “Bloody Husband”», 21-27; A. LACOCQUE, *Le Devenir de Dieu*, 153; F. MICHAELI, *Le Livre de l’Exode*, 60-62; J. MORGENSTERN, «The “Bloody Husband” (?) (Exod. 4:24-26) Once Again», *HUCA* 34 (1963) 35-70, esp.66-70; M. NOTH, *Das zweite Buch Mose*,

35-36; B.P. ROBINSON, «Zipporah to the Rescue: a Contextual Study of Exodus iv 24-6», *VT* 36 (1986) 447-461, esp.454-461; T.L. THOMPSON, *The Origin Tradition of Ancient Israel*, 138; W. VOGELS, *Moïse aux multiples visages*, 115-117. *LXX* entiende el texto de esta manera: “Ces v. 24-26 ont reçu dans la *LXX* une interprétation relativement claire. Les autres traditions exégétiques juives en ont proposé aussi des explications, celles des Targums manifestant la même compréhension d’ensemble que la *LXX* (...): Moïse est l’objet de la menace; l’assaillant est l’ange de Dieu; les mots de Sepphôra sont adressés à l’ange; la vie de Moïse est sauvée par la valeur sacrificielle du sang de la circoncision” (cfr. A. LE BOULLUEC – P. SANDEVOIR, *L’Exode*, 104).

B) OTRAS INTERPRETACIONES

Diversas son las interpretaciones de Ex 4,24-26 defendidas por estos autores: P. BEAUCHAMP, *L’un et l’autre Testament. Accomplir les Écritures*, 279-280: “Quant à la scène elle-même, nous observons la condensation de trois relations: homme-terre (à laquelle Moïse fait retour), père-fils, époux et épouse, et le déplacement du sang (celui du fils), par les mains de la femme, depuis les parties génitales du fils jusqu’à celles du père et, verbalement, entre l’épouse et l’époux appelé «époux de sang». YHWH s’intercale comme opposant à l’intérieur d’une triple jonction: homme-terre, homme-femme, père-fils (le thème du frère - Aaron/Moïse - est beaucoup plus extrinsèque). La volonté homicide de YHWH signifie son contraire: tu meurs si tu te joins en confusion, je te tuerai avant - dit le Dieu qui crée en séparant”; R. und E. BLUM, «Zippora und ihr htn dym», 53-54: “Vielmehr geht es darum, daß ausgerechnet der (beauftragte) Befreier Israels mit seiner engsten Familie gar nicht ungeteilt Israel angehört. Ein Umstand, der just da JHWH zu seinem tödlichen Widersacher werden läßt, wo Mose aus dem Bereich Midians zu Israel übergeht - in Begleitung seiner midianitischen Frau und »deren« Sohn. Die Lösung des Problems durch das entschiedene Handeln der Zippora bewirkt in diesem Gefälle somit nicht allein die »Rettung des Retters«, sondern erst dessen vollständige Zurüstung für seine Sendung (p.53)... Sollte sich wenigstens eine unserer Lesehypothesen bewähren, dann geht es bei JHWHs bedrohlicher Intervention und bei Zipporas entschiedenem Handeln im Kern um das große Thema von Fremdheit und Zugehörigkeit in Israel” (p.54); M. FISHBANE, *Text and Texture*, 71: “Just as 4:23 anticipates

the death of the Egyptians through the figure of Pharaoh's firstborn, so do vv.24-26 anticipate the redemption of the Israelites, God's own firstborn (cf. v.23), by focusing on the salvation and protection effected for Moses by the blood of his own son's circumcision"; B. JACOB, *Das Buch Exodus*, 102: "Dem Zusammenhang am gemäÙbesten ist die Erklärung von ibn Esra und Luzzatto: Gott zÙrnt dem Mose, daÙ er Frau und Kinder mitnimmt, weil er sich ganz seiner Mission widmen soll, vgl. Dt 33,8f."; J. KIRSCH, *Moses. A Life*, New York 1998, 133-134: "All these efforts at cleaning up the biblical account of God's attempt to kill Moses reflect the same poignant impulse--to show that God is a just, merciful, and compassionate deity who is simply not capable of such bloodthirsty conduct toward Moses, and to suggest that someone else must have carried out the night attack. But the impulse is hardly based on the evidence to be found in the Bible itself: God has killed before, and he will kill again" (p.133)... "What is most often overlooked in orthodox tradition, however, is the simple fact that God was confronted and, in a sense, defeated by a woman (and a non-Israelite woman at that)" (p.134); M.J. OOSTHUIZEN, «Some Thoughts on the Interpretation of Exodus 4:24-26», en: *Exodus 1-15: Text and Context*. Proceedings of the 29th Annual Congress of the Old Testament Society of South Africa, ed. J.J. BURDEN, Pretoria 1987, 1-33, esp.26-27: "The interest point of view of this story focuses on Moses... Perhaps he has underestimated the seriousness of this God who has called him into his service. Perhaps the realisation of the dismal failure of his liberation initiative has made him unwilling to face up to the reality of the oppression in Egypt, especially in the light of the moral ambiguity of his own people. The actions of God and Zipporah in this scene indicate that it is no longer possible for Moses to evade this issue"; W.H. PROPP, «That Bloody Bridegroom» (Exodus iv 24-6)», 513: "Exod. iv 24-6 links Moses' limited, unauthorized act of violent protest, killing one Egyptian taskmaster, with Yahweh's grand act of violent protest, the killing of all the first-born of Egypt. And as Moses' deed causes him to flee to the desert in which he meets the Deity, so Yahweh's deeds against Egypt will enable Israel to escape from Egypt and arrive at his holy mountain"; A. de PURY, «Le Dieu qui vient en adversaire. De quelques différences à propos de la perception de Dieu dans l'Ancien Testament», en: *Ce Dieu qui vient*. Études sur l'Ancien et le Nouveau Testament offertes au Professeur Bernard Renaud à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire, R. KUNTZMANN (dir.), LeDiv 159, Paris 1995, 45-67, esp.61: "Il n'est donc pas étonnant, à mon avis, que même cette dernière touche apportée au

déguisement «jacobien» de Moïse, le récit de l'attaque nocturne en Ex 4,24-26, apparaisse en quelque sorte «hors contexte»... Cela dit, on peut se demander si Ex 4,24-26 n'est pas destiné à entrer dans le registre des «tribulations du prophète»... En effet, si le prophète est appelé à souffrir, ce n'est pas parce qu'il aurait à expier des fautes qu'il aurait commises ni que l'identité de son Dieu lui soit inconnue, mais c'est parce que sa position de médiateur le place entre un Dieu exigeant et une communauté toujours à nouveau infidèle et récalcitrante»; H.-F. RICHTER, «Gab es einen “Blutbräutigam”? Erwägungen zu Ex 4,24-26», 440-441: “Die Einheirat in eine priesterliche Familie konnte eine zusätzlich erforderliche Beachtung zahlreicher Tabus bedeuten. Sollte es richtig sein, daß Ex 2,11-22 unserem Text unmittelbar vorausging, dann konnte es im hier gezeichneten Bild des Ehemanns möglicherweise Verletzungen derselben gegeben haben... Daher ist es unwahrscheinlich, daß Mose in (der ursprünglichen) Sicht von Ex 4,24-26 unbeschnitten war. So wird ja ihm auch nicht die Vorhaut abgetrennt, sondern dies erfolgt bei seinem Sohn... Der Sinn einer solchen kann nur darin gelegen haben, daß eine ägyptische (oder außer-midianitische) Beschneidung Mose für JHWH nicht kultfähig machte. Dafür spricht auch, daß Zippora dabei eine Formel zitiert, die sich - ähnlich wie dies bei einer Adoption der Fall war - wohl als Aufnahmeerlaubnis verstehen läßt. Das muß bedeuten, daß Mose nunmehr nicht nur faktisch, sondern auch kultisch legitimiert zur priesterlichen Familie gehörte”; TH. RÖMER, «De l'archaïque au subversif: le cas d'Exode 4/24-26», *ETR* 69 (1994) 1-12, esp.12: “Bien qu'Ex 4/24-26 puisse se lire comme l'histoire d'une intégration réussie dans l'Israël de la Torah, le comportement de YHWH échappe à toute explication... Au contraire, derrière ce verset se trouve l'expérience qui se reflète dans plusieurs écrits vétérotestamentaires de l'époque postexilique... Cependant ce texte se trouve intégré dans l'ensemble plus vaste du Pentateuque. Nous avons rappelé que les rabbins ont établi un lien entre ce texte, qui semble nous précipiter vers des abîmes, et son «dénouement» (qui ne se situe pas sur le niveau discursif) en interprétant cette péripécie comme prologue à la nuit pascale... Il ne reste alors qu'à croire dans la subversion et le bouleversement de Pâques”; id., *Dieu obscur. Le sexe, la cruauté et la violence dans l'Ancien Testament*, EssBib 27, Genève 1996, 75: “Reste cependant le fait que le comportement de Dieu semble cruel et échappe à toute explication... Au contraire, derrière ce verset, se trouve l'expérience de ce que Luther a appelé le *deus absconditus*, le Dieu caché...”; J.H. SAILHAMER, *The Pentateuch as Narrative*, 249: “It is impossible to reconstruct the details of

the incident recorded here; fortunately, it is not necessary to do so. The point is clear enough. God takes his word seriously, and thus he must be obeyed. Here, at the outset of Israel's covenant with God, the reader is reminded of the importance of obedience and the dire consequences of disobedience"; P. WEIMAR, *Die Berufung des Mose*, 288-290: "Im Ablauf der Erzählung Ex 4,24-26a* liegt der Akzent nicht auf dem Beschneidungsritus als solchem, der in der Erzählung wie eine längst bekannte Sache eingeführt ist, sondern auf dem Ausruf Zipporas in Ex 4,25" (pp.288-289)... "Der Akzent liegt dabei auf demym, womit angezeigt ist, daß der Schutz vor dem Überfall Jahwes im Blut liegt, dem damit eine abwehrende Kraft zugemessen wird. In der Betonung der schutzgewährenden Kraft des Blutes berührt sich Ex 4,24-26a* eng mit Befehl zur Schlachtung des Pesach in Ex 12,21.22a.23bb, der ebenso wie Ex 4,24-26a* auf die Hand von Je zurückgeht" (p.289)... "Während sich Ex 4,22-23 unmittelbar auf die Geschichte von der Tötung der ägyptischen Erstgeburt bezieht, verweist Ex 4,24-26a* auf den Vollzug eines schutzgewährenden Blutritus, der die Israel-Söhne vor dem Geschick der Ägypter bewahren soll" (p.290); I. WILLI-PLEIN, *Das Buch vom Auszug*, 38-39: "Zippora muß ihn mit Leben in Berührung bringen. Leben ist am unmittelbarsten fühlbar im Blut... Auch bei der Hochzeit ist Blut geflossen und hat die Lebensgemeinschaft gewissermaßen begründet und besiegelt. Daran erinnert Zippora, indem sie das Kind beschneidet und mit diesem sozusagen gemeinsamen Blut Mose berührt und so die Hochzeitsnacht vergegenwärtigt. So soll die Todesnacht durch die Erinnerung an eine Lebensnacht besiegt werden, denn Mose ist ihr »ein Blutsbräutigam«; dadurch hat Zippora ein Recht auf sein Leben".

D) Ex 7,8-10,29

1. INTRODUCCIÓN

El estudio realizado de Ex 2,23-4,17 y de Ex 4,18-28 pone de relieve la importancia de la obra salvífica que Dios quiere llevar adelante en favor de Israel. De hecho, tanto en los pasajes mencionados como en otros del relato del Éxodo, la liberación de Israel no es algo pedido por el pueblo⁴⁸⁶; es, ante todo, un proyecto de Dios, salvador y redentor, que es quien envía a Moisés a liderar dicha misión liberadora⁴⁸⁷.

Como se indica anteriormente, Ex 5,1-23 señala que el primer enfrentamiento que mantienen Dios y su enviado (Moisés) contra el Faraón se salda con la victoria de este último⁴⁸⁸.

En los primeros versículos de Ex 6 (Ex 6,1-9) la narración del Éxodo indica el modo como Dios desbloquea definitivamente la situación en que se encuentra Israel: Dios va a concluir exitosamente su plan liberador en favor de Israel. En concreto, en Ex 6,2-8 Dios afirma que Él es el salvador de Israel, pues se compromete a salvar históricamente a su pueblo.

De modo que Dios, poniéndose definitivamente del lado de Israel, resuelve el conflicto que le plantean Israel y Moisés en Ex 5,20-23. Los episodios sucesivos a Ex 6,1-9 son la expresión concreta de lo que en dicha unidad se anuncia.

Así, Ex 7,8 marca el comienzo del final de Egipto. La lectura de Ex 5,1-23 afirma que el Faraón, el que desprecia a los israelitas (Ex 5,17) y los oprime miserablemente (Ex 5,9a), es poderoso. El pasaje de Ex 7,8-10,29 es, en cambio, la poderosa contestación de Dios a quien dice de Él: *no conozco a Yahveh*. A partir de Ex 7,8, Dios da el último y definitivo golpe al Faraón y a su pueblo. A lo largo de varios capítulos, en concreto desde Ex 7,1 hasta Ex 14,31, la narración del segundo libro de la Biblia presenta los pormenores de la larga batalla emprendida por Yahveh contra su enemigo principal, Egipto, el que somete a los israelitas a la servidumbre.

⁴⁸⁶Véanse las consideraciones a los verbos de Ex 2,23 (pp.174-175), que subrayan que la acción de Israel está caracterizada por el grito y por la queja contra la situación en que se encuentra.

⁴⁸⁷Cfr. B. JACOB, *Das Buch Exodus*, 107.

⁴⁸⁸Cfr. pp.82-84.

Ex 7,8 introduce al lector en un ambiente de lucha abierta y frontal entre dos poderes. El combate que ambos mantienen (las plagas de Egipto) es el comienzo de un proceso que concluye aclarando definitivamente quién es el verdadero Señor de Israel.

2. DELIMITACIÓN DE Ex 7,8-10,29

La escena Ex 7,8-10,29 desarrolla la acción demoledora de Dios contra el poderoso Faraón: las plagas de Egipto.

Ella se separa de Ex 7,1-7 y Ex 11,1-10, que son sumarios⁴⁸⁹. Dicha separación está subrayada, desde el punto de vista retórico, por los elementos comunes de Ex 7,3; 11,9, que relaciona dichas unidades.

3. DIVISIÓN Y CONTENIDO DE Ex 7,8-10,29⁴⁹⁰

⁴⁸⁹Sobre los conceptos escena y sumario, cfr. p.90.

⁴⁹⁰Una aclaración debe hacerse en este momento. Ex 7,8-13 (episodio del cayado de Aarón convertido en serpiente), aun siendo un môpēt, y no propiamente una plaga, está en estrecha conexión con las plagas. Por tanto, dichos versículos son un elemento de la estructura propuesta. Además de la conexión entre Ex 7,8-13 y Ex, 10,21-27 indicada en la tabla de la p.221, he aquí tres razones que sostienen nuestra opción:

- el signo y las plagas son acciones divinas;
- la estructura que tiene este episodio (*Dios anuncia a Moisés una acción divina - la acción se realiza - la acción produce su efecto - el Faraón endurece su corazón*), similar a la de los diversos episodios de las plagas;
- uso de motivos o vocabulario comunes con otras plagas. La palabra *cayado* (Ex 7,9.10.15.17.19-20; 8,1.12-13; 9,23; 10,13) es el primero de ellos. El segundo es la expresión *e hicieron (Moisés y Aarón) como había ordenado Yahveh* (Ex 7,10.20). El tercero, la referencia a los siervos del Faraón en Ex 7,10.20.28-29; 8,5.7.17.20.25.27; 9,14.20-21.30.34; 10,1.6-7. El último, *adivinos / hacer con sortilegios* (Ex 7,11.22; 8,3; 9,11).

A estas razones, puede añadirse la justificación de G.W. COATS: “Yet, a key motif for the plague sequence begins here: Moses and Aaron confront the Egyptian magicians who challenge their authority to make demands on the Pharaoh. Moreover, the concluding formula, so regularly a part of one plague structure, appears for the first time in the sequence here. And the internal structure of the episode certainly follows the pattern of the following scenes” (cfr. *Moses*, 92).

De ahora en adelante, Ex 7,8-13 forma parte del relato de las plagas. Ello lo sostienen también algunos autores [U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, 92-135; B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 121-177; J.D. CURRID, «The Egyptian Setting of the «Serpent». Confrontation in Exodus 7,8-13», *BZ* 39 (1995) 203-224; G.H. DAVIES, *Exodus*, 87-101; E. GALBIATI, *La struttura letteraria dell'Esodo*, 111-133; S. HERRMANN, *Israels Aufenthalt in Ägypten*, 80; W.H.

3.1. LOS DOS GRUPOS DE CINCO PLAGAS Y SU UNIDAD

Existe una correspondencia entre un primer grupo de plagas, las cinco primeras (Ex 7,8-8,28), y un segundo grupo, el de las cinco últimas (Ex 9,1-10,27)⁴⁹¹. La siguiente tabla ilustra dicha correspondencia.

PLAGA 1: <i>El cayado convertido en serpiente (Ex 7,8-13)</i>	PLAGA 10: <i>Tinieblas en Egipto (Ex 10,21-27)</i>
PLAGA 2: <i>El agua del Nilo se convierte en sangre (Ex 7,14-25)</i>	PLAGA 9: <i>La langosta cubre la tierra de Egipto (Ex 10,1-20)</i>
PLAGA 3: <i>Las ranas invaden Egipto (Ex 7,26-8,11)</i>	PLAGA 8: <i>El pedrisco y el fuego se despliegan sobre Egipto (Ex 9,13-35)</i>
PLAGA 4: <i>Los mosquitos pueblan Egipto (Ex 8,12-15)</i>	PLAGA 7: <i>Erupción de hollín sobre los egipcios (Ex 9,8-12)</i>
PLAGA 5: <i>Los tábanos invaden Egipto (Ex 8,16-28)</i>	PLAGA 6: <i>Peste sobre el ganado de Egipto (Ex 9,1-7)</i>

Dos son los criterios que justifican el esquema propuesto: la existencia de palabras o expresiones comunes entre las plagas que están en relación; la alternancia de relatos largos y breves en el desarrollo de Ex 7,8-10,29.

SCHMIDT, «Die Intention der Beiden Plagenerzählungen (Exodus 7-10) in Ihrem Kontext», en: *Studies in the Book of Exodus*, 225-243; id., *Exodus*, II/2, 440-453; J.L. SKA, «Les plaies d'Égypte dans le récit sacerdotal (P^e)», *Bib* 60 (1979) 23-35], y *Calg* y *Bje*.

Por último, sobre la diferencia entre los relatos de las plagas en el Pentateuco y en Sl 78; 105, así como también sobre el número de plagas de que constan las diferentes tradiciones (7 // 10), véanse: A.F. CAMPBELL, «Psalm 78: A Contribution to the Theology of Tenth Century Israel», *CBQ* 41 (1979) 51-79; M. GREENBERG, *Understanding Exodus*, 190-192; S.E. LOEWENSTAMM, *The Evolution of the Exodus Tradition*, Jerusalem 1992, 69-188; id., «The Number of Plagues in Psalm 105», *Bib* 52 (1971) 34-38; J. PLASTARAS, *Il Dio dell'Esodo*, 89-93; L. SCHMIDT, *Beobachtungen zu der Plagenerzählung in Exodus VII 14-XI 10*, StB 4, Leiden 1990, 86-96.

⁴⁹¹Cfr. D.J. MCCARTHY, «Moses' Dealings with Pharaoh: Ex 7,8-10,27», 341.

3.1.1. PALABRAS / EXPRESIONES COMUNES

CARACTERÍSTICAS COMUNES DE Ex 7,8-13; 10,21-27

CITA BÍBLICA	PARTICULARIDADES
Ex 7,9; 10,21	Referencias cosmológicas y existenciales: <i>serpiente</i> ⁴⁹² // <i>luego dijo Yahveh a Moisés: «Extiende tu mano hacia el cielo y haya tinieblas sobre el país de Egipto, tinieblas que (de densas) se palpen»</i> ⁴⁹³

CARACTERÍSTICAS COMUNES DE Ex 7,14-25; 10,1-20

CITA BÍBLICA	PARTICULARIDADES
Ex 7,14.22; 10,1.20	Endurecimiento del corazón del Faraón al comienzo y al final del relato de la plaga.
Ex 7,15.19;	Dios da dos órdenes a Moisés

⁴⁹²Sobre dichas referencias, véase G. DURAND, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*. Introduction à l'archétypologie générale, CESu 14, Paris 1969³, 363-369: "Le serpent est pour la plupart des cultures le doublet animal de la lune, car il disparaît et réparaît au même rythme que l'astre et compterait autant d'anneaux que la lunaison compte de jours" (p.364)... "(Le serpent...) être hybride à la fois fâste et néfaste, les ondulations de son corps symbolisent les eaux cosmiques tandis que les ailes sont l'image de l'air et des vents... R Girard nous semble avoir raison de donner au grand archétype du serpent-oiseau, de ce Dragon neutralisé du folklore religieux indien, le sens temporel d'une totalisation des forces cosmiques" (p.365)... "... le serpent sera enfin valorisé comme gardien de la pérennité ancestrale et surtout comme redoutable gardien du mystère ultime du temps: de la mort" (p.368). Una buena interpretación del sentido del signo del cayado transformado en serpiente puede verse en: J.L. SKA, *Le passage de la mer*, 87-88.

⁴⁹³Cfr. J.L. SKA, *Le passage de la mer*, 89-90, quien hace un detallado y completo estudio sobre el significado de la acción de Moisés cuando alarga su mano hacia el cielo. Dicho autor sostiene que las referencias a la muerte (tinieblas) y a los elementos cósmicos (separación del cosmos, Egipto, de su fuente de vida y sostén) son los ejes que estructuran la novena plaga que trae Dios al país del Nilo.

10,1.12	
Ex 7,17; 10,3	Moisés es presentado como profeta, pues utiliza la fórmula profética: <i>así ha dicho Yahveh</i>
Ex 7,16; 10,3	Uso de la misma expresión: <i>deja partir a mi pueblo para que me dé culto</i>

CARACTERÍSTICAS COMUNES DE Ex 7,26-8,11; 9,13-35

CITA BÍBLICA	PARTICULARIDADES
Ex 7,26; 8,1; 9,13.22	<i>Dios da dos órdenes a Moisés</i>
Ex 7,26; 9,13	Moisés es presentado como profeta, pues utiliza la fórmula profética: <i>así ha dicho Yahveh</i>
Ex 7,26; 9,13	Uso de la misma expresión: <i>deja partir a mi pueblo para que me dé culto</i>

CARACTERÍSTICAS COMUNES DE Ex 8,12-15; 9,8-12

CITA BÍBLICA	PARTICULARIDADES
Ex 8,14; 9,11	Presencia de los adivinos
Ex 8,12-13; 9,8.10	Mandato de Dios dirigido a Moisés y a Aarón; su ejecución es llevada a cabo, bien por Moisés (Ex 9,10), bien por Aarón (Ex 8,13)
Ex 8,15; 9,12	Fórmula final: <i>según Yahveh había predicho</i>

CARACTERÍSTICAS COMUNES DE Ex 8,16-28; 9,1-7

CITA BÍBLICA	PARTICULARIDADES
Ex 8,16; 9,1	Moisés es presentado como profeta, pues utiliza la fórmula profética: <i>así ha dicho Yahveh</i>
Ex 8,16; 9,1	Uso de la misma expresión: <i>deja partir a mi pueblo para que me dé culto</i>
Ex 8,18-19; 9,4-5	Empleo de palabras iguales: <i>exceptuar // mañana</i>
Ex 8,16b-17a; 9,1b-2a	Utilización de fórmulas que tienen una construcción sintáctica similar: šallah ʿammî waya ʿabədunî kî ʾim ʾênəḵā məšallēah ʾet ʿammî + hinnēh šallah ʾet ʿammi waya ʿabədunî kî ʾim mā ʾen ʾatāh löšallēah + hinnēh

3.1.2. ALTERNANCIA DE RELATOS LARGOS / BREVES

PLAGA 1 (Ex 7,8-13): <i>relato breve</i>	PLAGA 10 (Ex 10,21-27): <i>relato breve</i>
PLAGA 2 (Ex 7,14-25): <i>relato largo</i>	PLAGA 9 (Ex 10,1-20): <i>relato largo</i>
PLAGA 3 (Ex 7,26-8,11): <i>relato largo</i>	PLAGA 8 (Ex 9,13-35): <i>relato largo</i>
PLAGA 4 (Ex 8,12-15): <i>relato breve</i>	PLAGA 7 (Ex 9,8-12): <i>relato breve</i>
PLAGA 5 (Ex 8,16-28): <i>relato largo</i>	PLAGA 6 (Ex 9,1-7): <i>relato largo</i>

3.1.3. CONCLUSIÓN

Lo apuntado precedentemente permite hacer esta observación: el relato de las plagas debe ser considerado de manera unitaria⁴⁹⁴.

⁴⁹⁴“Dieser Abschnitt über die «ägyptischen Plagen» ist formal in sich geschlossen. Er hat einen sehr ebenmäßigen Aufbau. Auch inhaltlich stellt er ein geschlossenes Ganzes dar” (cfr. M. NOTH, *Das zweite Buch Mose*, 50).

3.2. DOS ELEMENTOS CENTRALES DEL RELATO UNITARIO

La consideración del relato de las plagas como unidad no debe impedir valorar la dinámica interna de dicha unidad⁴⁹⁵. En el conjunto de la narración se subrayan de manera especial algunas peculiaridades. Entre ellas destacan dos, que se revelan decisivas a la hora de dar a conocer los rasgos de Dios en Ex 7,8-10,29. La primera es la importancia que poseen Ex 7,26-8,11 y Ex 9,13-35, episodios que, según la estructura propuesta, están en estrecha relación⁴⁹⁶. La segunda es la peculiaridad de las plagas que utilizan la *fórmula de reconocimiento*⁴⁹⁷.

3.2.1. IMPORTANCIA DE Ex 7,26-8,11 y Ex 9,13-35

Dos características subrayan la centralidad de esta pareja de plagas.

3.2.1.1. VARIACIÓN EGIPTO // ISRAEL COMO DESTINATARIOS DE LAS PLAGAS

La estructura establecida permite establecer las siguientes observaciones:

⁴⁹⁵Cfr. D.J. MCCARTHY, «Moses' Dealings with Pharaoh: Ex 7,8-10,27», 344-346; *Histoire Ancienne d'Israël*, 343.

⁴⁹⁶De hecho, como se señala más adelante, el episodio de Ex 9,13-35 tiene una importancia capital en el relato de las plagas (cfr. pp.229-230,233-238). Por otra parte, es oportuno recordar un elemento narrativo de Ex 7,8-10,29: la descripción de dicha plaga es mucho más detallada que la presentación del resto de las plagas.

⁴⁹⁷Sobre la *fórmula de reconocimiento*, véase J. BERGMAN – G.J. BOTTERWECK, «yāda^ʿ», en: *TWAT III*, 479-512, esp.502: “Mehr oder weniger geprägt und formelhaft erscheint die Wendung «und du wirst (sollst) erkennen, daß ich JHWH bin», die im prophetischen Wort verankert ist; ihr geht fast immer eine Aussage über JHWHs Handeln voraus, oft bildet die Erkenntnisaussage den Abschluß, gelegentlich folgt nochmals eine nähere Begründung oder ein Zusammenschluß”. Sobre dicha fórmula pueden verse también: W. SCHOTTROFF, «yāda^ʿ», en: *DTMAT I*, 942-967; W. ZIMMERLI, «Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel», en: *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament*, TB 19, München 1963, 41-119.

- ◆ en Ex 7,8-13; 10,21-27 es palpable el contraste o distinción entre Israel y Egipto; el primero triunfa, el segundo fracasa;
- ◆ las plagas narradas en Ex 7,14-25; 10,1-20 tienen como objetivo único el deterioro de Egipto;
- ◆ Ex 7,26-8,11 relata el daño infringido a Egipto; su pareja correspondiente, Ex 9,13-35, presenta la distinción entre el pedrisco que daña a Egipto del que no toca ni daña a Israel;
- ◆ Egipto es deteriorado por las plagas de Ex 8,12-15; 9,8-12;
- ◆ distinción entre Egipto e Israel: el daño con que Dios hiere y golpea a Egipto no afecta para nada a Israel (Ex 8,16-28; 9,1-7).

Es claro el lugar central de Ex 7,26-8,11; 9,13-35 (c), que aparece envuelto por cuatro parejas estrechamente relacionadas: a (Ex 7,8-13; 10,21-27) -- b (Ex 7,14-25; 10,1-20) -- b' (Ex 8,12-15; 9,8-12) -- a' (Ex 8,16-28; 9,1-7).

3.2.1.2. USO ALTERNATIVO DE LOS VERBOS *kābad* // *ḥāzaq*⁴⁹⁸

El empleo de los verbos *kābad*⁴⁹⁹ // *ḥāzaq*⁵⁰⁰ en las plagas emparejadas según la estructura propuesta presenta estas características:

⁴⁹⁸J usa *kābad*; P, *ḥāzaq*; P usa también *qāṣāh* [cfr. B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 171; J.L. SKA, *Le passage de la mer*, 56; R.R. WILSON, «The Hardening of Pharaoh's Heart», *CBQ* 41 (1979), 18-36, esp.22-23].

⁴⁹⁹“Cette expression (*kābèd*), qui est une traduction de l'égyptien *dns jb*, n'est pas le *hzq lb*, l'endurcissement, des textes P (VII,13,22; VIII,15; IX,12,35; X,27). D'origine sapientielle elle désigne un homme qui fait l'important et ne prête pas attention” (cfr. H. CAZELLES, «Rédactions et traditions dans l'Exode», en: *Autour de l'Exode*, 245-268, esp.256). Igualmente, cfr. C. HOUTMAN, *Exodus I*, 407: “*kābad* hiph. occurs in the sense of ‘to make/keep heavy, immovable’, that is ‘to remain inflexible;’ see 8:11, 28; 9:34”.

⁵⁰⁰Sobre dicho verbo, cfr. B. JACOB, *Das Buch Exodus*, 247: “Das Verbum *ḥāzaq* aber bezeichnet nicht eine Stimmung oder ihren Wechsel, sondern einen von Anfang an festen bösen Willen, nämlich den, Israel nicht zu entlassen. Das war nicht Sache der Diener, daher das Wort nur auf Pharaon beschränkt wird. Er blieb immer bei seinem allein entscheidenden Nein”; (la letra cursiva es del autor).

- ◆ Ex 7,8-13; 10,21-27 emplean el verbo ḥāzaq (Ex 7,13; 10,27) (a);
- ◆ la relación entre Ex 7,14-25; 10,1-20 aparece subrayada por el uso de kābaḍ al principio de la descripción de la plaga, y de ḥāzaq al final de la misma (Ex 7,14.22; 10,1.20) (b);
- ◆ en Ex 7,26-8,11 es el verbo kābaḍ el empleado (Ex 8,11); 9,13-35, en cambio, utiliza los verbos kābaḍ y ḥāzaq (Ex 9,35) (c);
- ◆ el verbo ḥāzaq, utilizado en Ex 8,15; 9,12, pone de relieve la relación entre Ex 8,12-15; 9,8-12 (d);
- ◆ finalmente, la conexión Ex 8,16-28; 9,1-7 aparece determinada por kābaḍ (Ex 8,28; 9,7) (e).

Existe una coherencia en a, b, d, e: las dos plagas agrupadas utilizan el mismo verbo (a, d, e) o los dos verbos a la vez (b). En cambio es irregular la pareja Ex 7,26-8,11; 9,13-35 (c): uso de un verbo (kābaḍ) // uso de dos verbos (kābaḍ y ḥāzaq). Ello pone de relieve la particularidad de dicha pareja, y más concretamente la de Ex 9,35, debido al empleo de kābaḍ y ḥāzaq en un mismo versículo.

3.2.2. IMPORTANCIA DEL VERBO yāda^c

Cinco son las veces que aparece la *fórmula de reconocimiento* en el relato de las plagas. Dicha fórmula, que se compone muy frecuentemente de un elemento regular (yāda^c kī) y de otro irregular (alternancia de fórmulas o expresiones)⁵⁰¹, se emplea en la Biblia cuando se quiere subrayar que el hombre debe reconocer la autorrevelación de Dios en el acontecer histórico.

⁵⁰¹He aquí alguna de las diversas fórmulas o expresiones que acompañan a yāda^c kī en la fórmula de reconocimiento (se citan sólo las que aparecen en el relato de las plagas):

Yo soy Yahveh (Ex 7,17; 10,2) // *no hay como Yahveh, nuestro Dios* (Ex 8,6) // *Yo, Yahveh, estoy en medio del territorio* (Ex 8,18) // *no hay otro como Yo en toda la tierra* (Ex 9,14) // *de Yahveh es la tierra* (Ex 9,29).

El uso de dicho verbo en los cinco pares de plagas establecidos según la estructura propuesta presenta las siguientes particularidades:

- ◆ en Ex 7,8-13; 10,21-27 no aparece la fórmula de reconocimiento;
- ◆ Ex 7,14-25; 10,1-20 están relacionadas por la presencia en ambas del tema del reconocimiento de Dios (Ex 7,17; 10,2);
- ◆ en estrecha conexión se encuentran Ex 7,26-8,11; 9,13-35, pues Ex 8,6; 9,14.29 contienen *yāda* ⁶ *kī*, seguida de expresiones relativas a la revelación divina;
- ◆ la no comparecencia del tema indicado en Ex 8,12-15; 9,8-12 subraya el vínculo existente entre ambas plagas;
- ◆ finalmente la alternancia *referencia a la fórmula estudiada (Ex 8,18) / no referencia a la misma (Ex 9,1-7)* es lo común a Ex 8,16-28; 9,1-7.

De modo que, teniendo en cuenta que hay dos pares que recogen la fórmula, otros dos que no lo hacen, y uno en la que una plaga la contiene y la otra no, puede hacerse esta observación: existe una alternancia bien construida entre la aparición de la fórmula (SÍ) y la no aparición de la misma (NO), tal y como puede observarse en la siguiente tabla ilustrativa.

NO	SÍ	SÍ	NO	SÍ	NO	NO	SÍ	SÍ	NO
Ex 7,8-13	Ex 7,14-25	Ex 7,26-8,11	Ex 8,12-15	Ex 8,16-28	Ex 9,1-7	Ex 9,8-12	Ex 9,13-35	Ex 10,1-20	Ex 10,21-29

Existe, pues, una simetría en la progresión apuntada, ya que las cuatro primeras plagas y las cuatro últimas repiten el mismo esquema; en medio, quedan la quinta y la sexta, que alternan la presencia o ausencia de la fórmula de reconocimiento.

Se puede concluir que en el relato de las plagas aparece particularmente destacado el tema del reconocimiento de Dios como agente poderoso y activo.

4. FUNCIÓN EN EL RELATO

En los capítulos que preceden a la unidad que se estudia, el relato del Éxodo retrata al Faraón con los rasgos propios de un opresor: violento, incomprensivo, destructor. A Dios, en cambio, como el que se opone a la opresión: defensor de la vida, liberador de las cargas impuestas por la violencia.

Con este soporte previo, Ex 7,8-10,29 avanza un paso adelante, y centra toda su atención en el binomio Dios / Faraón.

Dios es, según el relato de las plagas, un ser en acción, que ataca continuamente al Faraón⁵⁰². Como afirma B. S. Childs, Dios es el que anuncia la llegada de una plaga, la cual ejecuta posteriormente, bien directamente, bien a través de sus líderes⁵⁰³. De ese modo, Moisés es un profeta de Dios, cuya función principal es mostrar abiertamente el poder de Éste⁵⁰⁴.

El objetivo de la actuación de Dios y de Moisés y Aarón, sus colaboradores, es transmitir progresivamente al Faraón que Dios ejerce un señorío poderoso sobre toda la tierra y sobre

⁵⁰²El propio Faraón reconoce igualmente que las plagas provienen de Dios: cuatro son las veces que pide a Moisés y a Aarón su intercesión ante Dios para que deje de mandar dichas plagas (Ex 8,4.24; 9,28; 10,17).

⁵⁰³Cfr. *The Book of Exodus*, 145.

⁵⁰⁴Cfr. *The Book of Exodus*, 145-146. De dichas páginas, ténganse en cuenta las siguientes reflexiones del autor, relativas a la diferencia entre el profetismo común y el de Moisés: “But of even more significance, and basic to the prophetic legend, is the message of Yahweh given to the prophet to be announced with a messenger formula: ‘Thus says Yahweh’ (I Kings 21.19; 14.7; II Kings 1.4; 9, 3, etc.) Indeed the parallel is clear: Moses is sent to deliver a message to Pharaoh with the same message formula throughout the plague account (Ex 7.15; 8.16, etc.)... The importance of the prophetic word to the genre of the prophetic legend is further apparent by the concern of the narrative to report its fulfillment. The message was not only delivered, but was fulfilled exactly ‘according to the word of the prophet’ (I Kings 14.18; 17.16; II Kings 1.17; 2.22; 7.16ff.). However, right at this point the first major difficulty with the legend parallel emerges... Nowhere is the word of Moses fulfilled... The plague is produced by the direct action of Moses and Aaron, not by the prophetic word which is subsequently fulfilled. The power is not in a prophetic word which ultimately brings an event to pass, but in the prophet himself who possesses the charisma to unleash at will”. En cambio, distinta es la visión de J. VAN SETERS del profetismo de Moisés: “The evidence seems overwhelming that Moses, in his encounter with Pharaoh, is presented in the role of prophet. He is not the wonder worker of the prophetic legends but the «living oracle» in the classical mode of the major prophets Isaiah and Jeremiah (in their prose narratives) and of the prophets of Dtr. He uses the messenger formula, «thus says Yahweh», and Yahweh fulfills his word” (cfr. *The Life of Moses*, 99-100).

todas las criaturas, y, simultáneamente, que Dios quiere que tanto el Faraón como Israel reconozcan también dicho señorío⁵⁰⁵.

Son cuatro las maneras como manifiesta el relato de las plagas el señorío de Dios⁵⁰⁶: Él es Yahveh (Ex 7,5aα: *así sabrán los egipcios que yo soy Yahveh*); nadie hay como Él; Él habita en medio de la tierra; ésta le pertenece a Él⁵⁰⁷.

El Faraón, en cambio, es el que rechaza radicalmente a Dios, el poderoso Señor del universo. El esquema *órdenes divinas - rechazo del Faraón*⁵⁰⁸ y el uso repetido de los verbos *kāḇaḏ* // *ḥāzaq* al final de cada plaga fundamentan esta afirmación⁵⁰⁹.

⁵⁰⁵Cfr. J. KEGLER, «Zu Komposition und Theologie der Plagenerzählungen», en: *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*, 55-74, esp.70: “Ziel der Machterweise ist hier ganz generell die Anerkennung JHWHs durch die Ägypter. Das Erkennen JHWHs wird in den einzelnen Plagenerzählungen in interessanter Weise variiert... Die Erkenntnis JHWHs ist das Hauptziel der Plagen. Diese (An-) Erkenntnis hat zwei Adressaten: die Ägypter und die Israeliten”.

Mediante el uso de la *fórmula de reconocimiento* Dios manifiesta en Ex 6,7 y en Ex 7,5 su intención de que Israel y Egipto reconozcan dicho señorío. En el relato de las plagas Egipto rechaza dicho señorío; sólo en Ex 14,25 lo reconoce. Israel hace esto último en Ex 14,31. El relato de las plagas no dice, sin embargo, ni que Israel reconozca dicho poder, ni que lo rechace. De ese modo, el hecho de que el relato de las plagas concentre fundamentalmente su atención en Egipto, y no tanto en Israel, subraya igualmente el tremendo poder del Faraón y de todo su pueblo.

⁵⁰⁶J (Ex 7,17; 8,6.18; 9,14.29) subraya de modo particular este aspecto divino, afirmando que en toda la tierra, que es posesión de Dios, nadie hay tan poderoso como Él.

Por otra parte, pueden verse los siguientes estudios, que presentan, con detalle y precisión, las fuentes con las que se elaboró el relato de las plagas: G. AUZOU, *De la Servidumbre al Servicio*, 130; B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 131; K. ELLIGER, «Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung», *ZThK* 49 (1952) 121-143; G. FOHRER, *Überlieferung und Geschichte des Exodus*, 61-75; M. NOTH, *Das zweite Buch Mose*, 52-54; M. GREENBERG, «The Redaction of the Plague Narrative in Exodus», 243-252; O. KAISER, *Der Gott des Alten Testaments*, 176-180; F. KOHATA, *Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3-14*, 93-259; J. SCHARBERT, *Exodus*, 36-48; L. SCHMIDT, *Beobachtungen zu der Plagenerzählung in Exodus VII 14-XI 10*, 1-85; W.H. SCHMIDT, *Exodus II/2*, 335-367; J.L. SKA, «Les plaies d’Egypte dans le récit sacerdotal (P^e)», 24; J. VAN SETERS, *The Life of Moses*, 77-86,100-111; id., «The Plagues of Egypt: Ancient Tradition or Literary Invention», *ZAW* 98 (1986) 31-39; K.H. WALKENHORST, «Gotteserfahrung und Gotteserkenntnis im Sinne der priesterschriftlichen Redaktion von Ex 7-14», en: *Ein Gott - eine Offenbarung*. Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität, Fs. N. FÜGLISTER, ed. F.V. REITERER, Würzburg 1991, 373-395; R.R. WILSON, «The Hardening of Pharaoh’s Heart», 18-36.

⁵⁰⁷Cfr. Ex 7,17; 8,6.18; 9,29.

⁵⁰⁸“The repetition of the Lord’s demands and of Pharaoh’s failure to submit, even though he realized his fault, are the main though not the sole unifying elements of the narrative” (cfr. J. KRAŠOVEC, «Unifying Themes in Ex 7,8-11,10», 48).

⁵⁰⁹Sobre los verbos *kāḇaḏ* // *ḥāzaq*, véase lo señalado en pp.224-225.

Hay, además, otro aspecto del Faraón, relacionado con el anterior, que resalta particularmente Ex 9,13-35:

Entonces Faraón envió a llamar a moisés y Aarón y les dijo:

- He pecado esta vez: Yahveh es quien tiene razón, mientras yo y mi pueblo somos los culpables.

(Ex 9,27)

Cuando Faraón vio que la lluvia, el pedrisco y los truenos habían cesado, siguió pecando

(Ex 9,34a)

Ambos versículos ponen de relieve la fortaleza y la resistencia del Faraón al poderoso Dios de las plagas⁵¹⁰. La justicia de Dios no puede acabar con él. Si Dios es retratado como el poderoso Señor, el Faraón es presentado como el duro opositor, que rechaza y resiste eficazmente a dicho Soberano.

5. IMAGEN DE DIOS EN Ex 7,8-10,29

5.1. EL FARAÓN

El estudio de la actuación de este personaje permite conocer mejor alguno de los rasgos característicos del Dios del relato de las plagas.

⁵¹⁰U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, 109, entiende que dicha fortaleza y autoridad del Faraón están igualmente señaladas en Ex 8,24: “He says: *I* [ʾānōkī] (the pronoun which is superfluous before the verb, comes to emphasize his majesty and to stress that all depends upon him) *will let you go, to sacrifice to the Lord your God in the wilderness*, but the question of the three days’ journey he passes over in silence, and adds a restriction: *only you shall not go very far away*, as though to show that it is still he who decides”; (la letra cursiva es del autor).

5.1.1. EL ENDURECIMIENTO DEL CORAZÓN DEL FARAÓN⁵¹¹

En Ex 7,8-10,29 la resistencia del Faraón, el endurecimiento de su corazón, es la declaración clara y abierta del enfrentamiento radical y constante que mantiene el Faraón contra Dios en la primera parte del relato del Éxodo (Ex 1,1-15,21)⁵¹². Al mismo tiempo, expresa su rechazo a dejar salir a Israel de Egipto, a quien desea seguir sometiendo.

5.1.2. EL FARAÓN CONFIESA SU CULPA: Ex 9,27

En un apartado anterior de este trabajo⁵¹³, se hace referencia a la importancia que tiene en el relato de las plagas la siguiente confesión del Faraón:

Entonces Faraón envió a llamar a moisés y Aarón y les dijo:

- He pecado esta vez: Yahveh es quien tiene razón, mientras yo y mi pueblo somos los culpables.

(Ex 9,27)

⁵¹¹Sobre dicho tema, cfr. U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, 55-57; B. COSTACURTA, *La vita minacciata*, 274; J.L. SKA, «La sortie d'Égypte (Ex 7-14) dans le récit sacerdotal (P^e) et la tradition prophétique», 198-208; id., *Le passage de la mer*, 47-60; R.R. WILSON, «The Hardening of Pharaoh's Heart», 33-36. Con respecto a la relación existente entre el motivo del endurecimiento del corazón del Faraón y las plagas, considerada desde el punto de vista de la composición de la narración del Éxodo (recurso literario que da cohesión y estructura a la narración de las plagas; técnica utilizada para unir las plagas individuales; motivo que da coherencia a una tradición que presenta la ineficacia de los signos divinos), pueden verse los siguientes estudios: B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 170-175; G. FOHRER, *Überlieferung und Geschichte des Exodus*, 61-62; R.R. WILSON, «The Hardening of Pharaoh's Heart», 19-21. Véase igualmente J. VAN SETERS, *The Life of Moses*, 87-91, quien presenta la tradición bíblica que utiliza el autor del relato de las plagas para elaborar su obra.

⁵¹²«Obduration of one's heart means the ultimate disobedience. Its characteristic lies in the fact that the one who disobeys reacts to a warning or to a punishment in direct contrast to their intention» (cfr. J. KRAŠOVEC, «Unifying Themes in Ex 7, 8-11, 10», 60-61).

⁵¹³Cfr. pp.228-229.

Un estudio de la terminología utilizada por el Faraón ayuda a comprender el contenido de la afirmación de Ex 9,27.

5.1.2.1. USO BÍBLICO DE ṣadîq // rāšā^c⁵¹⁴

Un estudio de los diversos textos bíblicos que emplean ṣadîq // rāšā^c en una misma frase permite sacar las siguientes conclusiones:

- ◆ el contexto o ámbito jurídico de Gn 18,23.25; Dt 25,1; 2 Sam 4,11; 1 Re 8,32; Is 5,23; Ez 18,20; 33,12-16; Ml 3,18; Sl 7,10; 11,5; 75,11; Pr 18,5; Qo 3,17, presenta bien a Dios, bien a un juez distinto de Él, estableciendo las diferencias que existen entre la persona inocente o justa (ṣadîq) y el culpable o malvado (rāšā^c). Al mismo tiempo, deben juzgar a uno u otro según los criterios de la justicia retributiva;
- ◆ algunos pasajes (Ha 1,4.13; Sl 37,16-21.32-33; 58,11-12; 125,3; 129,4; Pr 10,3; 11,8.31) subrayan que, a pesar de que las apariencias no parecen demostrarlo, Dios actúa en beneficio del justo; por eso, no hay que desesperar de la acción divina, sino confiar en ella;
- ◆ máximas sapienciales que manifiestan la diferencia que existe entre el malvado y el justo: Pr 10,11.16.24.25.28.30.32; 12,5.7.10.12.26; 13,5.9.25; 14,19.32; 15,6.28-29; 21,12.18; 24,16; 28,1.12.28; 29,2.7.16;
- ◆ varios textos (Jr 12,1; Qo 8,14; 9,2) expresan la lamentación a Dios, formulada por un profeta o un sabio. En ellos se presenta el característico tema de la literatura sapiencial del éxito de los malvados y del fracaso de los justos;
- ◆ Ez 13,20-23 merece una consideración particular. En primer lugar, el pasaje utiliza verbos o expresiones que aparecen frecuentemente en Ex 1,1-15,21: *enviar / salvar / endurecer / sabréis que Yo soy Yahveh*. En segundo lugar, Ezequiel ataca la

⁵¹⁴Cfr. F. CRÜSEMANN, «Jahwes Gerechtigkeit (*s^edāqā / sūdāq*) im Alten Testament», *EvTh* 36 (1976) 427-450; B. JOHNSON, «ṣādaq», en: *TWAT VI*, 898-924; K. KOCH, «ṣādaq», en: *DTMAT II*, 639-668; H. RINGGREN, «rāšā^c», en: *TWAT VII*, 675-684; C. VAN LEEUWEN, «rāšā^c», en: *DTMAT II*, 1021-1029.

falsedad de las falsas profetisas, quienes, por medio de una palabra mentirosa, se oponen a la palabra de Dios. La acción de las pseudoprofetisas consiste en alterar tanto el orden establecido por la retribución divina (*por contristar el corazón del justo con falacia, cuando Yo mismo no lo he contristado*) como la conversión ofrecida por Dios al malvado⁵¹⁵. En este contexto de oposición entre la vida (estar junto a Dios y hacer el bien) y la muerte (lo contrario), lo que el profeta transmite es que el poder y la acción de Dios (sentido de la doble repetición de la expresión *sabréis que Yo soy Yahveh*) no van a permitir que el malvado no se convierta y que el justo, aun haciéndolo por engaño, obre inicualemente. La salvación de Dios consiste en que el justo maltratado vivirá sin falacias y en que el malvado, si se convierte, vivirá; si no lo hace, y opta por seguir alejado de Dios, morirá.

La presentación realizada permite afirmar que, cuando se hace referencia al justo y al malvado, se pide que, según los criterios de la justicia retributiva, se premie al que ha actuado correctamente, y se castigue al que ha sido inicuo. Además, cuando Dios es el que actúa como juez, los textos subrayan que su obrar es activo, incluso en las ocasiones en que aparentemente no se ve la eficacia de su actuación.

5.1.2.2. EL JUICIO DEL FARAÓN

Ex 9,27 es la respuesta que da el acusado (Faraón) al acusador (Dios) en la controversia bilateral (rīb)⁵¹⁶ que ambos mantienen. De hecho el enfrentamiento entre Dios y el Faraón en Ex 1,1-15,21, y particularmente en el relato de las plagas, responde a la estructura y la dinámica propia del rīb, cuyos elementos característicos son⁵¹⁷:

⁵¹⁵Los capítulos 18 y 33 de Ezequiel desarrollan el tema de la conversión y de la responsabilidad personal.

⁵¹⁶“Il rīb è una controversia che si viene a creare fra due parti su questioni di diritto” (cfr. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 21). Por ser un discurso acusatorio, incluye tanto la constatación de una acción criminal (injusticia) como la necesidad de una sanción.

⁵¹⁷El verbo hebreo rīb significa pelearse (acusar por metonimia); ello subraya la naturaleza colérica y severa de la acusación en el momento de producirse una situación de injusticia.

- ◆ el acusador se dirige directamente al culpable, y no a una tercera instancia (juez);
- ◆ son el acusador y el acusado los que mantienen el debate; en ocasiones, otros personajes pueden intervenir para confirmar los hechos imputados;
- ◆ el acusador no trata de condenar al acusado, sino de convencerlo; el primero intenta que el segundo reconozca su culpa. De ese modo, se puede lograr que el culpable pida perdón, y que entre ambos se restablezcan la paz y la justicia.

El *rîb* comienza cuando se manifiesta la acusación, es decir, cuando el acusador recuerda el contenido de la injusticia contra él cometida⁵¹⁸. El acusado, por su parte, presenta su respuesta bien afirmando su inocencia, bien reconociendo su propia falta.

Jurídicamente hablando, la confesión consta de tres importantes elementos: es una palabra; ésta expresa la admisión de la propia culpa; es respuesta a una acusación. Por eso, la confesión reconoce a la acusación un *status* importante: la palabra y la acción del acusador están dentro del marco legal del derecho⁵¹⁹.

Ex 9,27 responde a esta última posibilidad: el Faraón admite su equivocación, su específico pecado. De hecho la declaración del Faraón presenta tanto la fórmula propia y característica del reo que confiesa su culpa personal (*verbo decir + he pecado*) como su declaración sincera y verdadera (*verbo decir + Yahveh es quien tiene razón, mientras yo y mi pueblo somos culpables*). Por medio de esta última, afirma que Dios tiene razón.

La afirmación del Faraón significa lo siguiente:

- ◆ legalmente hablando, el Faraón afirma que entre Dios y él mismo hay una distinción clara y neta (Dios es justo y el soberano egipcio no)⁵²⁰;

⁵¹⁸Cfr. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 51.

⁵¹⁹Ibid., 80.

⁵²⁰“In the first, the terms *saddîq* and *rāšā‘* are juridical, suggesting that the claims of Yahweh and Pharaoh have now been adjudicated and that Pharaoh is forced to abandon any claim for his «right», because his is an illegitimate claim” (cfr. W. BRUEGGEMANN, «Pharaoh as Vassal: A Study of a Political Metaphor», 39). Igualmente, cfr. C. HOUTMAN, *Exodus II*, 93: “Here (Ex 9,27) YHWH is declared to be the one who opposite to Pharaoh has the right on his side”.

- ◆ el rey del país del Nilo manifiesta no sólo dicha distinción, sino que Dios es el vencedor de la pugna establecida entre ambos, iniciada con la petición divina (Ex 5,1), que el Faraón rechaza inmediatamente (Ex 5,2)⁵²¹;
- ◆ Ex 9,28 (*os dejaré partir y no continuaréis detenidos*) demuestra no sólo que el Faraón reconoce que el acusador le ha vencido y tiene razón, sino también que el acusado está dispuesto a mudar su actitud. Al fin y al cabo, el Faraón promete llevar a término una de las peticiones divinas que estructuran el relato de las plagas (*así ha dicho Yahveh el Dios de los hebreos: deja partir a mi pueblo para que me dé culto*)⁵²².

Sin embargo, el reconocimiento de las buenas intenciones del Faraón está acompañado y determinado por un elemento importante, que clarifica el porqué de la actuación global del Faraón y del endurecimiento de su corazón: el empleo del verbo ḥāṭā' en Ex 9,27.34. El Faraón es el que se reconoce sujeto agente de dicha acción.

Etimológicamente hablando, el verbo ḥāṭā' significa “errar un objetivo”⁵²³. El error del Faraón, que confiesa abiertamente, consiste en haber deteriorado la relación con Dios⁵²⁴. El monarca egipcio ha puesto excesivos obstáculos para aceptar a Dios como el Dios de la vida y el Dios fiel y justo; se niega a aceptar que Dios es el defensor de Israel, que anhela radicalmente el fin de la esclavitud de su pueblo oprimido y maltratado⁵²⁵.

⁵²¹ Cfr. J. VELLA, *La giustizia forense di Dio*, SrivBib, Brescia 1964, 123,125: “ora la confessione della colpa in una lite qualsiasi, e in particolare nelle liti di Dio con gli uomini, consiste in questo che quello che perde riconosce il suo torto e la ragione dell'avversario, circa la materia della lite (p.123)... Ex. 9,27 è infatti la confessione della colpa del Faraone nella sua lite con Dio, nella quale si riconosce che Dio era il vincitore (p.125)”.

⁵²²Cfr. Ex 4,23; 5,1; 7,2.16.26; 8,16; 9,1.13; 10,3.7.

⁵²³Cfr. R. KNIERIM, «ḥāṭā'», en: *DTMAT I*, 755-765; K. KOCH, «ḥāṭā'», en: *TWAT II*, 857-870.

⁵²⁴“ḥāṭā' (OT ca. 235 x; Exod. 10 x) indicates an action which causes harm to a person (s) (+ l') (often God) to whom the agent has a certain relationship; the action transgresses norms or demands that apply within that relationship” (cfr. C. HOUTMAN, *Exodus I*, Kampen 1993, 23).

⁵²⁵Probablemente, el testimonio del Faraón llamaría poderosamente la atención a cualquier persona egipcia que lo leyera o escuchara. En la cultura egipcia, el Faraón debe preservar el buen orden del mundo querido por los dioses (*ma'at*). Sobre el tema de la justicia en la literatura egipcia, cfr. J.L. SICRE DÍAZ, «*Con los pobres de la tierra*», 20-33.

Además, hay que tener en cuenta que en Ex 9,27-28 el Faraón pone en relación la confesión o declaración de la propia culpa con la petición divina formulada en un capítulo anterior (Ex 5,1: *así ha dicho Yahveh, el Dios de Israel: suelta a mi pueblo*). El monarca egipcio, después de reconocer su pecado y de confesar la inocencia divina, afirma que dejará partir a Egipto, si cesa la plaga por la intervención de Dios. De modo que el pecado señalado en Ex 9,34 incluye la negativa del Faraón a reconocer el poder de Dios y a dejar marchar a Israel de Egipto.

El pecado del Faraón es, pues, un pecado contra Dios y contra lo que es de Dios (en este caso el pueblo de Israel y su liberación de la esclavitud de Egipto). Su confesión es, en definitiva, el reconocimiento de su negativa a dejar de oprimir y tratar violentamente a Israel (Ex 1,13-14), y a admitir el poder liberador de Dios (Ex 3,6-10.16-22).

El aspecto del pecado del Faraón contra Israel (vasallaje y sometimiento) está igualmente subrayado en Ex 9,27: el Faraón no sólo reconoce su propia culpa; el rey de Egipto confiesa asimismo la de la totalidad de su pueblo (Ex 9,27: *mientras yo y mi pueblo somos los culpables*). La opresión, las cargas pesadas y los trabajos forzados que Israel debe soportar son siempre el contexto de las menciones a Egipto en los primeros capítulos del libro del Éxodo (Ex 1,9.22; 5,6.10). Si se lee la referencia de Ex 9,27 en relación con las demás, se puede poner de relieve el tema indicado.

La propia decisión del Faraón es el único motivo por el que éste no cambia de actitud, por el que no deja que el desenlace del rîb entre Dios y él mismo acabe bien en el reconocimiento de Dios como el poderoso liberador de su pueblo, bien en la reconciliación entre ambos⁵²⁶. Ello aparece particularmente resaltado por la afirmación de Ex 9,34:

⁵²⁶Cfr. J. KRAŠOVEC, «Unifying Themes in Ex 7,8-11,10», 59-60: “Essentially, Pharaoh rules out the possibility of relinquishing his own position of power. Hence the intensified conviction of the signs and wonders does not only imply a clearer proof that the Lord is Lord of the land, but also heightens the evidence that Pharaoh’s stubbornness really is culpable. Because he behaves in contradiction to clearly visible and evident facts, his insubordination is culpable in the extreme... Pharaoh’s sin lies in resisting the Lord’s absolute authority, in slavishly clinging to his own human authority”; N. LEIBOWITZ, *Studies in Shemot (Exodus)*. Part I Shemot - Yitro (Exodus 1-20,23), 157: “Ramban stresses here the mutuality of relationship between man and God. God did not force Pharaoh to choose evil. It was Pharaoh’s own doing. Once he persisted in his course of action it became more and more irresistible. God had built this response, as it were, into man’s make-up. The more he sins, the more his sins act as a barrier between him and repentance”.

cuando Faraón vio que la lluvia, el pedrisco y los truenos habían cesado, siguió pecando

Además de esta afirmación, hay tres elementos textuales que permiten subrayar la importancia que se da, en el conjunto del relato de las plagas, al hecho de que el Faraón decida seguir oponiéndose tajantemente a Dios y a su proyecto salvífico en beneficio de Israel.

En primer lugar, sólo una vez en toda la narración de las plagas (Ex 9,34-35) emplea el autor del texto los verbos *kābad* // *ḥāzaq* conjunta y seguidamente. El resto de las veces se utiliza o *kābad* o *ḥāzaq*⁵²⁷. Dicha observación hace que deba prestarse una atención especial a la relación existente entre los verbos *kābad* // *ḥāzaq* y el verbo *ḥāṭā*³. De hecho, estableciendo una relación de causa - efecto, porque el Faraón sigue optando por el pecado (entendido éste, dentro del relato del Éxodo, en el sentido descrito anteriormente), por eso su corazón permanece totalmente obstinado, ajeno al ser de Dios y a su plan en beneficio del siervo maltratado (Israel).

Un segundo elemento tiene en cuenta el desarrollo interno de las plagas:

los adivinos no pudieron mantenerse frente a moisés a causa de la erupción, pues la erupción atacó a los adivinos como a todos los egipcios

(Ex 9,11)

Es ésta la última referencia a los adivinos egipcios en el relato de Ex 7,8-10,29. A partir de este episodio, ya no están presentes en ninguna de las demás plagas. El versículo siguiente, Ex 9,12, afirma por primera vez que es Dios el causante del endurecimiento del corazón del Faraón (*pero Yahveh endureció el corazón de Faraón*). Hasta entonces ha sido el propio Faraón el sujeto de dicha acción. Quiere ello decir que, a partir de esta plaga, en que Dios va

⁵²⁷Recuérdese que, como se señala en pp.224-225, en ninguna ocasión se utilizan los dos verbos simultáneamente, ni siquiera en Ex 7,14-25; 10,1-20, textos que repiten dos veces, al principio y al final, la fórmula referente al endurecimiento del corazón del Faraón.

a ser siempre el que endurezca el corazón del Faraón, Dios adquiere un protagonismo mucho mayor; su poder, su fuerza, crecen sobremanera.

Sin embargo, Ex 9,35 (*endurecióse, pues, el corazón de Faraón*) es una excepción a las afirmaciones precedentes. No es Dios el que endurece el corazón del Faraón, sino que es precisamente su propio corazón el que se endurece. Este dato, esta anomalía en la progresión del relato de las plagas con respecto al sujeto que lleva a cabo la acción de endurecer el corazón del Faraón, subraya igualmente la responsabilidad del Faraón en la actitud adoptada. El tercer dato que da un realce particular al final de la plaga del granizo y el pedrisco es la conclusión de Ex 9,35:

y (Faraón) no dejó partir a los hijos de Israel, como Yahveh había predicho por medio de Moisés

Si se compara la mención del endurecimiento del corazón del Faraón en las demás fórmulas de conclusión del relato de las plagas (Ex 7,13.22; 8,11.1.15.26; 9,7.12; 10,20.27), se observa que ninguna de ellas concluye con la expresión *por medio de Moisés*.

Aparte de esto, ninguna plaga finaliza como Ex 9,13-35, ya que ésta recoge los tres elementos que dan estructura a la acción liberadora de Dios en favor de Israel: *referencia al anuncio de la partida (como Yahveh había predicho) - ejecución de la misma* (en el caso de Ex 9,13-35, expresada con la partícula negativa lō^{3} , que pone de relieve la tajante oposición del Faraón a que el anuncio y el deseo divinos se realicen) - *mediador que la lleva a cabo* (Moisés).

5.2. DIOS

El poder y la paciencia son también, según Ex 7,8-10,29, características del contrincante del Faraón.

5.2.1. DIOS ES UN DIOS PODEROSO

Dos son las maneras como el relato de las plagas subraya el inmenso poder de Dios. La primera de ellas está en relación con el bastón de Moisés / Aarón⁵²⁸; la segunda, con la fórmula de reconocimiento.

Sobre el tema del bastón de Moisés / Aarón, hay que señalar que éste aparece únicamente en las siguientes plagas: el bastón se transforma en serpiente (Ex 7,8-13); el agua del Nilo se convierte en sangre (Ex 7,14-25); la invasión de las ranas en Egipto (Ex 7,26-8,11); la presencia de mosquitos en todo el país de Egipto (Ex 8,12-15); el granizo y el pedrisco sobre Egipto (Ex 9,13-35); la langosta sobre Egipto (Ex 10,1-20). Lo peculiar de estas plagas es que Moisés y Aarón, por medio del bastón, entran en contacto con el agua (Ex 7,17.19-20; 8,1), la tierra (Ex 8,12-13; 10,13) y el cielo (Ex 9,23), elementos que configuran el cosmos. Si los enviados de Dios tienen capacidad para alterar el ritmo del universo, ello significa que el poder de Dios sobre el cosmos es único e inigualable.

Respecto al segundo modo con que el relato de las plagas manifiesta el poder de Dios, es necesario indicar que una lectura de Ex 7,8-10,29 no puede menos que subrayar la trascendencia de la *fórmula de reconocimiento*, sobre cuya importancia en la disposición de Ex 7,8-10,29 se ha hecho ya una detallada referencia⁵²⁹.

Es cierto que las diversas plagas no hacen retroceder al Faraón de su opción contra Dios y contra Israel. No es menos cierto, sin embargo, que la repetida afirmación de que nadie, ni siquiera el Faraón, es tan poderoso como Dios, vertebrada la narración de Ex 7,8-10,29. Al fin y al cabo, lo que Moisés y Aarón comunican al Faraón es que Dios, el que ama y defiende la vida de los israelitas, es un Dios lleno de poder⁵³⁰. Como afirman diversos autores con

⁵²⁸ Cfr. G.A. KLINGBEIL, «The *Finger of God* in the Old Testament», ZAW 112 (2000) 409-415, que señala que la referencia al *dedo de Dios* en Ex 8,15 y en otros textos bíblicos (Ex 31,18; Dt 9,10) expresa la presencia de Dios y su poder creativo.

⁵²⁹ Cfr. pp.225-226. Téngase en cuenta, sin embargo, que lo peculiar del relato de las plagas de P es que no menciona la *fórmula de reconocimiento*: “P^h par contre n’utilise pas du tout la formule de reconnaissance au cours du récit des plaies. Il l’a réservée pour le début et la fin de ce récit et lui accorde une place toute particulière en la faisant peser de tout son poids sur le miracle de la mer” (cfr. J.L. SKA, «Les plaies d’Égypte dans le récit sacerdotal (P^h)», 28).

⁵³⁰ Cfr. U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, 106: “They (the magicians) admit that there is a power here greater than theirs; and that Moses and Aaron are not working with their own capacities, as they, the magicians, are doing, but that they are the agents of a Higher Power which a human being cannot oppose”; B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 155: “Accordingly, the plagues are not given to soften his resistance, but to glorify God’s power and authority”; C.

formulaciones diversas⁵³¹, el relato de las plagas intenta provocar la reacción de los destinatarios, con el fin de que reconozcan a Dios, el poderoso.

Varios pasajes del relato de las plagas, que contienen la fórmula de reconocimiento, reflejan esta característica de Dios.

Ex 8,6; 9,14 (*no hay otro como Yo en toda la tierra*) insisten sobremanera en afirmar que nada puede compararse con Dios: ningún ser ni realidad pueden situarse en el horizonte en que Él se encuentra⁵³². La consecuencia de esta afirmación tiene dos características, complementarias entre sí:

- ◆ toda persona y toda cosa están definidas por estar referidas a un Dios vigoroso y energético. Existe, pues, una vinculación entre Dios y los seres de la creación;
- ◆ el que Dios prevalezca sobre el resto de los seres, criaturas y realidades, pone de relieve que ante Dios todo y todos se deben plegar.

HOUTMAN, *Exodus I*, 22: “When it is stated in Exodus that YHWH makes Pharaoh inexorable, what is meant is that the course of events lies entirely in YHWH’s hands. Even though it may appear that Pharaoh is capable of frustrating YHWH, the reality behind scenes is that Pharaoh is no party for YHWH; YHWH has him completely in his power. In sum, YHWH sovereignly guides the unfolding of events”; S.E. LOEWENSTAMM, *The Evolution of the Exodus Tradition*, 151: “It may thus be concluded that Moses’ rod was originally God’s own staff, an instrument endowed with superhuman smiting power, which God bestowed upon His servant Moses, who then used it to act on God’s behalf and at His command”; W.H. SCHMIDT, *Exodus, Sinai und Mose*, 49: “So bezeugen die Plagen die Macht des einen Gottes über die weltliche Großmacht”.

⁵³¹Cfr. J. BLENKINSOPP, *The Pentateuch*, 141; D.E. GOWAN, *Theology in Exodus*, 134; N. LEIBOWITZ, *Studies in Shemot (Exodus)*. Part I Shemot - Yitro (Exodus 1-20,23), 170; D.J. MCCARTHY, «Moses’ Dealings with Pharaoh: Ex 7,8-10,27», 346; W.H. SCHMIDT, «Die Intention der Beiden Plagenerzählungen (Exodus 7-10) in Ihrem Kontext», 225; J.L. SKA, «Les plaies d’Egypte dans le récit sacerdotal (P^s)», 26; R. de VAUX, *Histoire Ancienne d’Israël*, 344.

⁵³²Ex 8,6 es parte de la plaga de las ranas. La interpretación que de dicha plaga hace U. CASSUTO subraya el gran poder divino: “The Egyptians attributed to the frogs, which swarmed in the waters in countless numbers, a divine power, and regarded them as a symbol of fertility... The Pentateuchal narrative intends to convey that Israel’s God alone rules the world, and that He only bestows on His creatures, according to His will, the power of fertility, and that these frogs, which were considered by the Egyptians a symbol of fecundity, can be transformed, if He so desires (and particularly as a result of their overabundant prolificacy), from a token of blessing to one of blight” (cfr. *A Commentary on the Book of Exodus*, 101).

Sin estar en un contexto de creación, sin utilizar tampoco el lenguaje de los relatos de los primeros capítulos del libro del Génesis, sí subrayan los episodios de las plagas el carácter de comunicación y de relación existente entre Dios y las criaturas. El modo como esto es reflejado por la narración de Gn 1,1-2,4a (creación por medio de la palabra) y por Ex 7,8-10,29 es diferente; el contenido, sin embargo, es muy similar⁵³³.

Por su parte, Ex 8,18; 9,29 ponen especialmente de relieve la magna omnipotencia divina en territorios concretos, en zonas particularmente determinadas: *en medio del territorio / de Yahveh es la tierra*.

Se trata de afirmar que en todo lugar de la tierra, incluido Egipto, el poder de Dios es absoluto. Dos son también las implicaciones de esta afirmación:

- ◆ por un lado, una hace referencia a la insistencia con que se resalta el poder divino en Egipto. Entre el poder político del Faraón y el cósmico de Dios hay una diferencia abismal, pues éste supera a aquél⁵³⁴. En cierto modo, subrayar esto en

⁵³³“Créant les choses par les mots, Dieu parle à l’homme enfin... Ce rapport de différence instauré par la parole, Dieu en a fait l’homme dépositaire: l’homme mettra dans le monde la loi de sa propre parole, et le texte veut montrer comment il est en cela issu de Dieu... C’est dans l’artifice de la parole - aussi nécessairement accompagné de gestes modifiant la matière que dans le récit de la création - que Dieu et l’homme sont appelés à se rencontrer. En faisant parler Dieu le premier, la Genèse situe tout langage humain comme une réponse: ce que le visage, reflet de Dieu, est dans l’espace, la parole l’est dans le temps” (cfr. P. BEAUCHAMP, *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, BScR, Bruges 1969, 121). Igualmente, véase J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, PTe 24, Santander 1987², 41: “Otro aspecto significativo del crear por la palabra ha sido ya aludido más arriba: es el carácter dialógico que recibe así la relación creador-criatura. Esta es respuesta a una interpelación, y no mero efecto de una causa impersonal. Se patentiza de este modo que la creación es ya *revelación*, alocución comunicativa de Dios, comienzo de la historia salvífica y punto de partida del proceso de autodonación divina a sus criaturas. Entre Dios y el mundo está la palabra, separando a ambos (ni el mundo es divino ni Dios es mundano), pero también relacionándolos; el mundo viene a ser «expresión» de Dios, lo que resulta de su «dicción»”; (la letra cursiva es del autor).

⁵³⁴Cfr. J.K. HOFFMEIER, «The Arm of God Versus the Arm of Pharaoh in the Exodus Narratives», *Bib* 67 (1986) 378-387, quien, mediante el estudio de algunas expresiones presentes en el Éxodo (metáforas de la salvación de Dios), conocidas en la literatura egipcia, llega a la conclusión de que Yahveh es superior a cualquier dios, y, por tanto, cualquier enfrentamiento entre Dios y el Faraón se saldaría siempre con la victoria de Yahveh.

el propio país de Egipto hace que la declaración tenga un tono provocador, algo que, como afirma J. D. Currid, es anunciado y anticipado en Ex 7,8-12⁵³⁵;

- ◆ por otro, conviene recordar la frecuencia con que en los primeros capítulos del Éxodo se afirma que Egipto, por ser lugar de violencia y de servidumbre, es inhóspito, inhabitable e indeseable para Israel. Con la afirmación de que tanto en Egipto como en toda la tierra el poder divino es absoluto, se subraya que Egipto y el resto de la tierra no están en oposición total y radical, pues poseen algo en común. Es precisamente el hecho del poder divino el que pone en contacto a territorios antagonistas y enfrentados entre sí. Sin embargo, el que Egipto ignore o niegue este asunto es debido únicamente a la propia decisión del monarca del país del Nilo y de su pueblo. Por otra parte, la afirmación del poder de Dios resalta el importante hecho de que en medio de palabras y realidades tan claras y ciertas como violencia, explotación, injusticia, la última palabra que se pronuncia sobre el país del Nilo es una palabra menos negativa, pues también en medio de ese ambiente está presente el Dios liberador.

Estas últimas afirmaciones no son en absoluto una declaración determinista del poder de Dios. Recordando lo expuesto anteriormente⁵³⁶, relativo a la opción tomada por el Faraón, ahora se pone de relieve que en ningún lugar del episodio de las plagas se presenta el asunto del reconocimiento del poder divino ni con tono amenazante ni con carácter de obligación: nunca se fuerza a nadie, ni siquiera al Faraón, a aceptar la magnificencia divina. De hecho, la negativa respuesta del monarca egipcio, manifestada ya de manera anticipada unos

⁵³⁵Cfr. «The Egyptian Setting of the “Serpent”. Confrontation in Exodus 7,8-13», 205. En dicho artículo, el autor, que considera Ex 7,8-13 como un paradigma del relato de las plagas, presenta detalladamente la superioridad de Dios sobre Faraón. En concreto, afirma que el hecho de transformar el cayado en serpiente tiene un sentido irónico, pues la serpiente es el emblema del Faraón. Si el cayado de Aarón se traga los cayados de los magos egipcios (Ex 7,12), el poder de la serpiente es débil ante Dios; la protección con que, teóricamente, salvaguarda al Faraón, es en este episodio inexistente. J. D. Currid explica asimismo el sentido que para los egipcios tenía el corazón (centro de las emociones, del carácter y de la personalidad). El hecho de que Dios endurezca el corazón del Faraón es expresión, según dicho autor, de la superioridad divina sobre el soberano egipcio.

⁵³⁶Cfr. pp.229-237.

capítulos antes, concretamente en Ex 5,2 (*no conozco a Yahveh*), pone de relieve que el poder divino, presentado de manera tan total y abarcante, deja muy abierta la puerta de la libertad. Finalmente, Ex 9,13-35 (la granizada y el pedrisco) y Ex 10,1-20 (la langosta) presentan el relato de dos plagas que, a diferencia de otras, no observan ya los adivinos egipcios. El resultado de ambas es: Dios aumenta su crueldad y su dureza contra Egipto. De hecho, el relato deja claro la diferencia de trato que de Dios reciben los israelitas y los egipcios. En las plagas del pedrisco y de la langosta se insiste en declarar repetidamente que nunca antes en Egipto había ocurrido una cosa igual, que jamás una desgracia tan grande había asolado dicho país. Éstos son los textos que resaltan dicha idea: Ex 9,15.18.24; 10,5.15.

El desarrollo realizado hasta ahora subraya un hecho, que el relato del Mar Rojo retoma y completa: el Dios que responde al grito de Israel no permite tener ningún contrincante; Él posee todo el poder sobre la vida⁵³⁷. Con Dios nadie puede competir⁵³⁸. Al fin y al cabo, según Ex 7,8-10,29, Él es el único capaz de salvar. Él es también el único que exige que todos lo reconozcan como liberador y protector de su pueblo.

5.2.2. LA PACIENCIA DEL PODER DIVINO

Cuando se lee el relato de las plagas, se puede tener la impresión de que la crueldad divina llega a límites insospechados:

⁵³⁷En referencia al tema mencionado, cfr. lo que, a propósito de la plaga de Ex 9,13-35, afirma B.S. CHILDS: “Then the reasons for the number of plagues is given. God has let Pharaoh live, first, in order to show him his power, and secondly, in order to declare his glory throughout the world” (cfr. *The Book of Exodus*, 158). Igualmente, cfr. J. VAN SETERS, *The Life of Moses*, 93: “Deut. 4:34f. goes beyond this to indicate that the nature of these signs and wonders was such as to demonstrate the complete incomparability and universality of Yahweh as the only God. This outlook and significance of the signs and wonders is taken over by the Yahwist and applied to the plagues”. Por su parte, véase lo que sobre el relato de las plagas sostiene E. ZENGER: “Aus dieser Sicht sind die Plagengeschichten also eine Theologie der Mächtigkeit und Einzigkeit Jahwes” (cfr. *Israel am Sinai*, 37).

⁵³⁸Cfr. G. AUZOU, *De la Servidumbre al Servicio*, 133, quien, a propósito de Ex 7,8-13, comienzo del relato de las plagas, realiza esta consideración: “Pero el vocabulario de este pasaje nos pone en la pista de su interpretación de conjunto: pretende significar la victoria de Yahvé sobre todos sus opositores egipcios, sobre Egipto mismo, sobre todos los poderes que pretenden oponerse al designio de Dios”.

Yahveh expuso a Moisés: habrá sangre en todo el país de Egipto, incluso en los árboles y las piedras

(Ex 7,19)

en efecto, desde el siguiente día cumplió Yahveh esta palabra, pereciendo todo el ganado de Egipto

(Ex 9,6)

luego dijo Yahveh a Moisés: «¡Extiende tu mano hacia el cielo, y caiga pedrisco en todo el país de Egipto sobre las personas, sobre las bestias y sobre toda hierba del campo en tierra egipcia!»

(Ex 9, 22)

Innegable es, pues, el carácter violento que presentan los capítulos de la narración de las plagas egipcias⁵³⁹. Sin embargo, el aspecto que el relato de las plagas subraya con insistencia no es tanto el relativo a la potencia exterminadora de Dios, sino más bien el concerniente al reconocimiento de Dios como el ser más poderoso de todos los lugares de la tierra.

Ahora bien, si la fórmula de reconocimiento subraya que el objetivo de las plagas es que tanto Israel como Egipto reconozcan a Dios, poderoso entre los poderosos, es igualmente necesario considerar otro elemento que contienen los relatos de las plagas en los que aparece la conocida fórmula de reconocimiento de Dios (*ʾānī ʾādōnāy + yādaʿ kī*)⁵⁴⁰.

De las cinco plagas que contienen dicha fórmula, cuatro de ellas (Ex 7,26-8,11; 8,16-28; 9,13-35; 10,1-20)⁵⁴¹ repiten un esquema similar, que se ilustra en la siguiente tabla.

1	2	3
---	---	---

⁵³⁹Baste una referencia a los verbos pertenecientes al campo semántico *violencia*, utilizados en la unidad Ex 7,8-10,29: *devorar* (Ex 10,5) / *exterminar* (Ex 9,15) / *hacer llover* (Ex 9,18.23) / *castigar* (Ex 7,27) / *golpear* (Ex 7,25; 9,15.25).

⁵⁴⁰Como se indica en n.251, p.225, el segundo miembro de la fórmula, llamado en este estudio *elemento irregular*, puede ser el indicado (*yo soy Yahveh*) u otro similar.

⁵⁴¹Solamente Ex 7,14-25 no reproduce el modelo que se detalla a continuación.

<p><i>Dios envía una plaga a Egipto, que produce los efectos perseguidos: Ex 8,1-2.20; 9,23-24; 10,13-15.</i></p>	<p><i>El Faraón llama a Moisés y a Aarón, y les pide que imploren a Dios para que elimine la plaga y sus efectos. Finalmente, es Moisés el que intercede ante Dios: Ex 8,4.24; 9,28; 10,17⁵⁴².</i></p>	<p><i>Dios escucha la súplica y cesan la plaga y los efectos que ella produce: Ex 8,9.27; 9,33; 10,19.</i></p>
---	---	--

Así pues, cuatro son las ocasiones en que se relata que Dios, después de provocar una plaga sobre Egipto, con los efectos desastrosos que ello conlleva, hace cesar la misma. El Dios poderoso y cruel que manda la plaga es también el Dios no violento y comprensivo que, ante la súplica de Moisés, elimina la misma⁵⁴³.

Si Dios actúa de esta manera, se puede decir en consecuencia que lo fundamental para Él no es ni que las plagas, violentas y brutales, se lleven a cabo, ni que éstas produzcan las consecuencias desastrosas que ellas pueden traer. Si las plagas pueden desaparecer y sus efectos ser parados, significa que el Dios poderoso que manda la plaga y que igualmente la anula no es un Dios aniquilador. Lo que el relato de las mismas persigue es que Israel, Egipto y toda la tierra conozcan a Dios, que es poderoso pero no destructor⁵⁴⁴.

Un dato más, sobre el que ya se ha escrito anteriormente⁵⁴⁵, confirma esta afirmación. Si el Faraón endurece su corazón, rechaza a Dios y a sus enviados, y no sintoniza con el objetivo

⁵⁴²Recuérdese que, en el momento de presentar su súplica, el Faraón emplea en las cuatro plagas el mismo verbo, *ʿatar* (Ex 8,4.24; 9,28; 10,17).

⁵⁴³Dos plagas repiten la misma fórmula: *Yahveh obró conforme a la súplica de Moisés* (Ex 8,9.27).

⁵⁴⁴M. GILBERT, «L'adresse à Dieu dans l'anamnèse hymnique de l'Exode (Sg 10-19)», en: *El Misterio de la Palabra*, 207-225, estudia la manera como los capítulos 10-19 del libro de la Sabiduría retoman el libro del Éxodo. Entre las conclusiones a las que llega destacan las afirmaciones de que dichos capítulos resaltan la benevolencia de Dios con los adversarios, y la afirmación de que Dios, no sólo está especialmente vinculado a Israel, sino que Él es el Señor del universo (p. 225).

⁵⁴⁵Cfr. pp.240-241.

de las plagas, es porque Dios respeta la opción tomada por el monarca egipcio, aun siendo ésta contraria a su propio deseo. La decisión que toma el violento (el Faraón) de negarse a reconocer el poder activo de un Dios no agresivo es una elección posible, que Dios no rechaza. Es el capítulo 14 del Éxodo el que da una explicación respecto a la acción del Faraón y a los frutos que ella reporta.

De ese modo, se puede recordar lo señalado en el comentario a Ex 2,23-4,17⁵⁴⁶, así como también lo escrito sobre Ex 6,1-7,7⁵⁴⁷. El Dios paciente, que respeta las objeciones de Moisés y que asume el desprecio del pueblo, se comporta de un modo similar con el Faraón. La paciencia de Dios con el Faraón de Egipto, su contrincante principal en Ex 1,1-14,31, se manifiesta en el respeto que Dios tiene con su rival, que se niega a reconocer el poderío de Dios. La concreción de dicho respeto se hace visible en que las puertas de la libertad del Faraón no permanecen cerradas. No todo está controlado y determinado por parte de Dios; tampoco el Faraón debe actuar dentro de un marco establecido por Dios, su principal antagonista. Porque Dios es paciente, el Faraón puede hacer justamente lo contrario de lo que se le pide que realice.

5.3. EL FARAÓN, VENCEDOR DE SU PUGNA CON DIOS

El desarrollo hasta ahora realizado pone de relieve que en Ex 7,8-10,29 la justicia, el poder y la paciencia son los rasgos más característicos del Dios de Israel.

Se ha resaltado también el sentido de la acción emprendida por el Faraón, quien ni obedece a Dios⁵⁴⁸, ni acepta que Éste sea el Señor de toda la tierra.

Al final de todo el recorrido establecido, es necesario presentar también una última reflexión: el rechazo del Faraón del Dios que envía las plagas sobre su país.

⁵⁴⁶Cfr. pp.185-195.

⁵⁴⁷Cfr. pp.88-90,212-213.

⁵⁴⁸Según W. BRUEGGEMANN, Dios se dirige siempre al Faraón por medio de un imperativo, con el fin de que éste le obedezca (cfr. «Pharaoh as Vassal: A Study of a Political Metaphor», 34).

El endurecimiento del corazón del Faraón pone de relieve no sólo que el rechazo del Faraón es parte del designio divino⁵⁴⁹, sino también que ni el Dios justo ni el Dios poderoso son capaces de derrotar al Faraón de Egipto⁵⁵⁰.

Según la confesión del Faraón de Ex 9,27, éste reconoce que Dios es justo y que es el vencedor de la pugna por ellos establecida⁵⁵¹. El Faraón reconoce que Dios es inocente y que él es culpable⁵⁵². Sin embargo, los versículos siguientes, especialmente Ex 9,34-35, resaltan la negativa del Faraón a aceptar lo reconocido en Ex 9,27-28. Ello significa, entonces, que el Dios justo e inocente no es capaz de derrotar al Faraón, quien, a pesar de su neta confesión, resiste fuerte y eficazmente a ese Dios.

Según el relato de las plagas, el poder de Dios es la expresión del deseo de Éste de que todas las criaturas lo reconozcan como el Señor del Universo. El conocido estribillo de Ex 7,8-10,29 (*endurecimiento del corazón del Faraón*) pone de relieve que el Faraón se niega a reconocer que su poder político está limitado por un poder cósmico⁵⁵³. Esta afirmación subraya, entonces, que tampoco esa característica de Dios puede derribar el resistente muro del Faraón de Egipto.

Al final de la lectura de Ex 7,8-10,29 el lector permanece sumido en grandes dudas respecto al camino que debe seguir Dios para eliminar definitivamente al Faraón. La pregunta

⁵⁴⁹ Cfr. C. HOUTMAN, *Exodus II*, Kampen 1996, 9. Recuérdese igualmente Ex 3,19-22.

⁵⁵⁰ Esta afirmación contrasta, sin embargo, con la opinión de B. LEMMELIJN, «The Phrase $\text{ûb}^{\text{śym}} \text{ûb}^{\text{bny}} \text{m}$ in Exod 7,19», *Bib* 80 (1999) 264-268, esp.267-268, quien, interpretando Ex 7,19 en referencia a los dioses o ídolos egipcios, afirma: “If it is possible to read the «Plague Narrative» - of course not exclusively - as a mockery of the Egyptian pantheon, and if the expression $\text{ûb}^{\text{śym}} \text{ûb}^{\text{bny}} \text{m}$ in Exod 7,19 can indeed be understood as a reference to the Egyptian idols, then it can be concluded that the end of this verse, within the context of the first plague, is no longer an unimportant *curiosum*. Rather, it would become a programmatic word play for the whole «Plague Narrative». Already in the first plague, YHWH wins the battle in every aspect!”.

⁵⁵¹ Cfr. lo señalado en p.233

⁵⁵² Cfr. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 88, n.18.

⁵⁵³ Cfr. J.L. SKA, *Le passage de la mer*, 59.

principal que dicho lector se formula es: ¿será Dios capaz de derrotar al poderosísimo rey de Egipto⁵⁵⁴?

⁵⁵⁴«Loin d'annoncer ou de prouver la souveraineté de Dieu, les plaies du récit sacerdotal montrent un homme, un roi étranger à Israël, capable de faire pièce au dessein de Dieu» (cfr. J.L. SKA, «La sortie d'Égypte (Ex 7-14) dans le récit sacerdotal (P^e) et la tradition prophétique», 210).

E) Ex 13,17-15,21

1. INTRODUCCIÓN

Los primeros capítulos del libro del Éxodo desarrollan el tema de la liberación de Israel de la opresión egipcia, llevada a cabo por Dios. Todos ellos presentan los diversos elementos que configuran dicho tema: motivo de la partida; personajes principales que lo llevan a término; sucesos diversos que ocurren durante dicha marcha.

Si en los primeros capítulos del Éxodo el protagonismo de Dios no es tan central (el relato concede un papel importante a Moisés y al Faraón), en el episodio de las plagas que Dios manda a Egipto su importancia es capital: Dios se enfrenta directamente con el Faraón de Egipto, con el fin de revelarse como el liberador de Israel, es decir, como el que lo hace salir definitivamente de la esclavitud.

Sin embargo, las plagas divinas no logran el fin pretendido. El final del capítulo 11 del Éxodo pone de relieve la negativa del Faraón a consentir la partida de Israel de Egipto (Ex 11,10).

La unidad que se estudia, Ex 13,17-15,21, resuelve definitivamente los aspectos señalados: confirmación de Dios como liberador de Israel; partida del pueblo de Dios de Egipto.

Ahora bien, la salida de Israel de Egipto es anunciada por vez primera en todo el relato del Éxodo en Ex 12,41. Conviene, pues, aclarar desde el comienzo el sentido de las informaciones que proporcionan Ex 12,41 y Ex 13,17-15,21, así como también el sentido de ambas en la redacción final del relato del Éxodo.

1.1. LA SALIDA SUCEDE EN Ex 12,1-51

El capítulo 12 del libro del Éxodo, que presenta fundamentalmente los temas de la pascua y de la muerte de los primogénitos egipcios, ofrece una información interesante, relativa a las preguntas sobre la partida de Israel de Egipto:

y fue precisamente al cabo de cuatrocientos treinta años, en aquel mismo día, cuando salieron todas las huestes de Yahveh del país de Egipto

(Ex 12,41)

La lectura de dicho versículo, que forma parte de una unidad mayor (Ex 12,29-42), permite afirmar que la partida de Egipto ocurre en el momento en que Dios lleva a cabo su última plaga, la de la muerte de los primogénitos de Egipto, anunciada en Ex 11,4-5. Así lo sostiene en diversos artículos G.W. Coats⁵⁵⁵. Su afirmación principal es: el capítulo 14 del libro del Éxodo forma parte no de la tradición de la salida de Egipto y de la del Éxodo, sino de las tradiciones del desierto⁵⁵⁶.

Dos son las razones que fundamentan dicha afirmación:

- ◆ las consideraciones aducidas por Coats⁵⁵⁷;
- ◆ la observación atenta y detenida de Ex 3,16-22, que presenta tres elementos [el fracaso del plan divino, cuyo objetivo es liberar a Israel de la esclavitud (Ex 3,17.19); la actuación prodigiosa de Yahveh (Ex 3,20a); la salida de Egipto fruto de dicha actuación (Ex 3,20b)].

Este último episodio, Ex 3,16-22, está en estrecha conexión con el momento crucial de la partida de Israel, relatado en Ex 12,29-39. Éstos son los elementos comunes a ambos episodios:

⁵⁵⁵Cfr. «The Traditio-Historical Character of the Reed Sea Motif», *VT* 17 (1967) 253-265; «An Exposition for the Wilderness Traditions», 288-295; «The Wilderness Itinerary», 135-152; «The Sea Tradition and the Wilderness Theme: A Review», *JSOT* 12 (1979) 2-8.

⁵⁵⁶Cfr. «An Exposition for the Wilderness Traditions», 289; «The Sea Tradition and the Wilderness Theme: A Review», 8. Véase asimismo, H. UTZSCHNEIDER, *Das Heiligtum und das Gesetz. Studien zur Bedeutung der Sinaitischen Heiligtumstexte* (Ex 25-40; Lev 8-9), OBO 77, Freiburg (Schweiz) - Göttingen 1988, 77, quien, en referencia a Ex 13,17-22, afirma: “Wir meinen, daß mit diesen Worten eine Zäsur, genauer, ein neuer Einsatzzpunkt im Fortgang der pentateuchischen Erzählung erreicht ist: Die Israeliten haben das ägyptische Kulturland verlassen”

⁵⁵⁷Tres son las observaciones de Coats:

- a los 430 años que estuvieron los israelitas en Egipto (Ex 12,40), información que indica el final de un periodo de tiempo, le sigue la afirmación de la partida del país del Nilo (Ex 12,41);
- Ex 13,20 es la segunda mención de desplazamiento (la primera es Ex 12,37), expresada mediante la fórmula de itinerario. Ella marca el comienzo de la marcha de Israel por el desierto;
- la referencia a la columna de nube y de fuego (Ex 13,21-22), expresión del liderazgo de Dios, que es un motivo característico de las tradiciones del desierto. Dicha referencia no aparece nunca antes de Ex 13,21-22.

- ◆ repetición de los verbos šālāḥ (Ex 3,20; 12,33) y nākāḥ (Ex 3,20; 12,29);
- ◆ el contenido de lo narrado en Ex 3,21-22 se repite con una pequeña alteración (*préstamo tomado de los egipcios - Dios hace que el pueblo halle gracia - despojo de los egipcios*) en Ex 12,35-36.

1.2. Ex 14,1-31 ANUNCIA LA SALIDA DEFINITIVA DE ISRAEL DE EGIPTO

B. S. Childs, sin embargo, no comparte la opinión de G.W. Coats, y sostiene que, aunque es cierto que en J el paso del Mar Rojo forma parte de las tradiciones del desierto, en P, en cambio, forma parte de la tradición de la salida de Egipto⁵⁵⁸. Dicho autor critica la tesis de G.W. Coats, debido a las incompletas explicaciones que ofrece⁵⁵⁹.

La estrecha relación existente entre el episodio de las plagas y Ex 14,1-31, particularmente la conexión entre Ex 7,3a.5 y Ex 14,4.17-18, confirma la tesis de Childs:

mas Yo mismo endureceré el corazón de Faraón

(Ex 7,3a)

así sabrán los egipcios que Yo soy Yahveh cuando extienda mi mano sobre Egipto y saque de en medio de ellos a los hijos de Israel

(Ex 7,5)

⁵⁵⁸Cfr. B.S. CHILDS, «A Traditio-Historical Study of the Reed Sea Tradition», VT 20 (1970) 406-418, esp.407: “In JE the sea event is part of the wilderness tradition, but in P it rather functions as an integral part of the exodus tradition” .

⁵⁵⁹Cfr. B.S. CHILDS, «A Traditio-Historical Study of the Reed Sea Tradition», 406-418; id., *The Book of Exodus*, 222-223. A. SCHATZ, *Mose und Israel im Konflikt. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen*, OBO 98, Freiburg (Schweiz) - Göttingen 1990, 40-41, no comparte tampoco la opinión de G.W. Coats.

Éstas son las dos principales críticas de CHILDS a COATS, que justifican su opción (la pertenencia de Ex 14 a las tradiciones exodales):

- geográficamente hablando, la salida de Egipto no ocurre en Ex 12,50 sino en Ex 14,1;
- conexión entre el relato de las plagas y Ex 14, debido al tema del reconocimiento de Yahveh por parte de los egipcios (Ex 7,5; 14,4.18), que reproduce, junto con otros pasajes, el esquema *mandato-ejecución* (la realización definitiva del plan de Dios del Éxodo, comenzado en el relato de las plagas).

Yo endureceré el corazón de Faraón y os perseguirá; pero me cubriré de gloria a costa de Faraón y de todo su ejército, y sabrán los egipcios que Yo soy Yahveh. Y así lo hicieron. (Ex 14,4)

Yo, por mi parte, endureceré el corazón de los egipcios y entrarán en pos de aquéllos. Entonces me cubriré de gloria a costa de Faraón y de todo su ejército, de sus carros y sus caballeros. Así sabrán los egipcios que soy Yahveh, cuando me haya cubierto de gloria a costa de Faraón, de sus carros y sus caballeros

(Ex 14,17-18)

Dos son los motivos comunes a los textos citados: el endurecimiento del corazón del Faraón; la fórmula de reconocimiento.

De modo que si Ex 7,1-10,29 y Ex 14,1-31 están en estrecha conexión⁵⁶⁰, el relato del paso del Mar Rojo es parte de la tradición de la salida de Egipto⁵⁶¹.

1.3. CONCLUSIÓN

Es claro que en el libro del Éxodo se puede percibir la presencia de un relato que tiene su anuncio en Ex 3,16-22 y su conclusión en Ex 12,1-51.

Es igualmente cierto que el relato programático de Ex 7,1-5 tiene su conclusión tanto en el capítulo 12 del Éxodo como en Ex 14,1-31. Las conexiones entre Ex 7,4b-5, Ex 12,1-51 y Ex 14,1-31 son tales que se puede afirmar que lo anunciado en Ex 7,4b-5 se cumple tanto en el capítulo de la muerte de los primogénitos egipcios (Ex 12,1-51) como en el del paso del Mar Rojo⁵⁶².

⁵⁶⁰Muchas son las referencias en el relato de las plagas a la salida de Egipto: Ex 7,14.16.26-27; 8,4.16-17.21.23-25.28; 9,1-2.13.17.28.35; 10,3-4.7-11.20.24.26-28.

⁵⁶¹Opinión compartida por N. LOHFINK, «“Ich bin Jahwe, dein Artz” (Ex 15,26). Gott, Gesellschaft und menschliche Gesundheit in einer nachexilischen Pentateuchbearbeitung (Ex 15,25b.26)», 93, n.5: “Die Auffüllung des narrativen Textes mit historisierten Ritualanweisungen in Ex 12f und der als poetischer Abschluß eines größeren Zusammenhangs wirkende Hymnus in Ex 15,1-18 tun ihr Übriges, um Ex 14 noch an die ägyptischen Ereignisse zu binden”.

⁵⁶²He aquí los elementos comunes a dichos capítulos, así como también otras consideraciones de interés para comprender las relaciones entre los textos mencionados :

Como ocurre con otros pasajes bíblicos (la historia de Abraham; la historia de José; el libro de Jonás), el relato de la salida de Egipto tiene una conclusión climática doble⁵⁶³. Ello pone de relieve la obstinación del Faraón, quien, después de que Israel parte de Egipto (Ex 12,40-41.50-51), insiste en reproducir de nuevo los esquemas de Ex 1,1-22 y de Ex 5,1-23. Al fin y al cabo, Egipto persigue otra vez a Israel para someterlo a la tiranía y a la brutal opresión. Considerado este doble final en relación con el tema que se estudia, es necesario subrayar también el tremendo poder de Dios, quien, después de haber golpeado repetidamente a Egipto (relato de las plagas; muerte de los primogénitos egipcios), aniquila total y definitivamente a los egipcios⁵⁶⁴. Este hecho transforma radicalmente la existencia de Israel.

2. DELIMITACIÓN DE Ex 13,17-15,21

Los cuatro protagonistas principales de Ex 1,1-15,21 desarrollan en el Mar Rojo una única acción (Ex 13,17-15,21), narrada en Ex 13,17-14,31 y cantada en Ex 15,1-21: la definitiva liberación de Israel del poder opresor egipcio. Entre Ex 13,17-15,21 y las unidades anterior y posterior existe una diferencia de acción, del lugar en que ésta sucede y de los personajes que la realizan.

Además, la fórmula con que inicia Ex 13,17 (*wayd̄hi*) y los verbos utilizados en Ex 15,22 (*hacer partir / salir / caminar*) son criterios retóricos que separan Ex 13,17-15,21 de los

-
- Ex 12,41, que relata la salida de Israel de Egipto retoma tres palabras o sintagmas presentes en Ex 7, 4 (*salir / huertes / del país de Egipto*);
 - la fórmula de reconocimiento está presente en Ex 7,5; 14,4.18;
 - el estudio de varios textos sacerdotales de Ezequiel, particularmente Ez 28,22-26, y sus semejanzas con Ex 7,4b-5, permiten afirmar que estos últimos versículos citados están en íntima conexión con el pasaje del paso del Mar Rojo.

Para una mayor y más detallada información, véanse estos estudios de J.L. SKA: «La sortie d'Égypte (Ex 7-14) dans le récit sacerdotal (P^g) et la tradition prophétique», 206-208; «Les plaies d'Égypte dans le récit sacerdotal (P^g)», 32-33.

⁵⁶³Cfr. J.L. SKA, “*Our Fathers Have Told Us*”, 28.

⁵⁶⁴Cfr. P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament. Accomplir les Écritures*, 278: “L'épisode du passage de la mer était nécessaire pour conférer ce sceau du *télos* à celui de la nuit pascale”; (la letra cursiva es del autor).

sucesos relatados con anterioridad y con posterioridad al gran acontecimiento que Dios realiza en favor de Israel: la salida de Egipto⁵⁶⁵.

3. DIVISIÓN Y CONTENIDO DE Ex 13,17-15,21⁵⁶⁶

Se señalan en una tabla las partes de Ex 13,17-15,21.

<i>Introducción: Ex 13,17-22</i>	<i>Dios salva a Israel: Ex 14,1-31</i>	<i>Canto al Dios guerrero y liberador: Ex 15,1-21</i>
----------------------------------	--	---

3.1. Ex 13,17-22: SU CARÁCTER Y FUNCIÓN

3.1.1. ISRAEL ENTRE EL FINAL DE LO CONOCIDO Y LA APERTURA A LO DESCONOCIDO

La mención conjunta de Egipto y del país de los filisteos (Ex 13,17) pone de relieve, en primer lugar, el recuerdo de las dificultades que tuvieron que soportar los israelitas bajo la servidumbre egipcia. En segundo lugar, subraya el anuncio de los sinsabores que va a tener que padecer Israel en el largo proceso que precede a la toma de posesión de Canaán. De hecho, la mención de los siempre guerreros y luchadores filisteos, aunque anacrónica⁵⁶⁷,

⁵⁶⁵Sobre la fórmula de Ex 13,17 y los verbos de Ex 15,22, véanse pp.100-101.

⁵⁶⁶Divisiones diferentes de la propuesta son: M. NOTH, *Das zweite Buch Mose*, 80-100; P. WEIMAR, *Die Meerwundererzählung*, 11-20; E. ZENGER, *Israel am Sinai*, 27-28,38-42. En cambio, estos autores defienden la división que se propone: J. BLENKINSOPP, *The Pentateuch*, 157-160; U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, 155-182; B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 215-253 [aunque Childs separa Ex 13,1-17-14,31 de Ex 15,1-21, considera el himno de Ex 15,1-21 en estrecha relación con la narración del paso del Mar Rojo. Dos son las razones que ponen de relieve dicha conexión: el poema es reacción de Israel al acontecimiento salvífico recibido de Dios; el poema subraya que Dios es el auténtico garante de la liberación de Israel (pp. 248-249)]; C. HOUTMAN, *Exodus II*, 221-295.

⁵⁶⁷Cfr. T. DOTHAN, «Philistines», en: *AnB V*, 326-333, esp.326. Véase también G. ASHBY, *Go Out and Meet God*, 64; C. HOUTMAN, *Exodus II*, 250; M. NOTH, *Das zweite Buch Mose*, 84.

recuerda el gran temor que éstos provocan en Israel, ya que no permiten su entrada en la tierra prometida⁵⁶⁸.

Al mismo tiempo, Ex 13,18 menciona el desierto, lugar de tránsito entre la partida de Egipto y la llegada a la tierra prometida.

El arco que forman estos tres elementos (*salida de Egipto - paso del desierto - entrada en la tierra prometida*) anuncia que Israel, en el momento de cruzar el Mar Rojo, concluye una etapa de su historia (Ex 13,17a señala dicho aspecto), a la vez que comienza un periodo nuevo de la misma.

La acción que lleva a cabo Moisés en Ex 13,19 subraya esta particularidad:

Moisés tomó consigo los huesos de José, pues éste había conjurado solemnemente a los israelitas, diciendo: «Elohim os visitará de seguro y subiréis de aquí mis huesos con vosotros

El pasaje recuerda los últimos versículos del libro del Génesis (Gn 50,24-26), con los que terminan los relatos del ciclo de José. En ellos se afirma que Egipto no es la morada definitiva de los hijos de Israel, es decir, que la estancia de José en el país del Nilo es sólo temporal.

El estudio realizado al comienzo del libro del Éxodo (Ex 1,1-22) afirma la clara conexión entre los descendientes de Jacob y el pueblo de Israel, que vive en Egipto sometido a la servidumbre del Faraón (*‘ābôdāh*)⁵⁶⁹. La acción llevada a cabo por Moisés en Ex 13,19 tiene una importancia particular: Israel se desvincula de su opresor, y parte definitivamente de Egipto, llevándose los huesos de José, que serán sepultados en la tierra prometida⁵⁷⁰.

3.1.2. Ex 13,17-22 PRELUDIO DE LOS SUCEOS QUE ACAECEN EN EL PASO DEL MAR ROJO

Si Israel comienza en Ex 13,17 una nueva etapa de su existencia, diversos elementos de Ex 13,17-22 detallan y anuncian el paso del Mar Rojo:

⁵⁶⁸Cfr. M. NOTH, *Das zweite Buch Mose*, 84; J.L. SKA, *Le passage de la mer*, 34.

⁵⁶⁹Cfr. p.142.

⁵⁷⁰Sólo tras la conquista de la tierra, son enterrados en Siquem los huesos de José (Jos 24,32).

- ◆ la presencia de las raíces $r\bar{a}^{\prime} \bar{a}h // l\bar{a}ham$. La primera, que aparece repetidamente en dicho capítulo (Ex 14,13.30-31), subraya la oposición entre Dios (salvación) y Egipto (aniquilación)⁵⁷¹. La segunda es una referencia a la guerra, una de las constantes de Ex 14,1-31, en el que se relata la batalla definitiva de Yahveh contra Egipto (Ex 14,25);
- ◆ en el discurso que Dios dirige a Moisés (Ex 14,15b), Yahveh ordena al pueblo, a través de Moisés, que se ponga en camino (verbo $n\bar{a}sa^{\prime}$). Este verbo está también presente en Ex 13,20. La orden divina dirigida al pueblo es determinante para la suerte de éste⁵⁷²;
- ◆ la mención de la columna de nube⁵⁷³ y de la columna de fuego (Ex 13,21) es un anuncio de la importancia que ambas tienen en el momento decisivo del episodio del paso del Mar Rojo (Ex 14,19-24).

Mediante la anticipación de lo que sucede posteriormente (Ex 13,17-22), el narrador consigue atraer la atención del lector, y elevar su interés y tensión ante los hechos que van a ser narrados, tan decisivos y concluyentes para la suerte definitiva de Israel⁵⁷⁴.

3.2. Ex 14,1-31⁵⁷⁵

⁵⁷¹Israel es siempre sujeto de dicho verbo en Ex 14. Él es el que va a ver tanto la liberación de Yahveh como la destrucción de Egipto a manos de Éste.

⁵⁷²También Ex 14,19 utiliza dicho verbo.

⁵⁷³Ex 13,21 es la primera ocasión en que aparece la nube en el libro del Éxodo.

⁵⁷⁴Cfr. J.L. SKA, *Le passage de la mer*, 33,37: “Ces quelques versets (Ex 13,17-22)... veulent sonder la densité des événements qui se préparent et persuader le lecteur qu’il va assister à un moment unique de l’histoire d’Israël” (p.33)... “En conclusion, on dira que les quelques versets qui viennent d’être analysés ont pour but de préparer le lecteur à assister au départ définitif d’Israël” (p.37).

⁵⁷⁵Otras propuestas de división de este capítulo son: P. AUFFRET, «Essai sur la structure littéraire d’Ex 14», *EstB* 41 (1983) 53-82; U.F.W. BAUER, *kl hdbrym h’lh All diese Worte*. Impulse zur Schriftauslegung aus Amsterdam. Expliziert an der Schilfmeererzählung in Exodus 13,17-14,31, EHS.T 442, Frankfurt am Main 1992, 212-215; B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 224-229; D.J. MCCARTHY, «Plagues and Sea of Reeds: Exodus 5-14», 150-152; J.L. SKA, *Le passage de la mer*, 20-33; P. WEIMAR, *Die Meerwundererzählung*, 21-28.

3.2.1. DELIMITACIÓN Y DIVISIÓN DE Ex 14,1-31

Ex 14,1 presenta un discurso de Dios a Moisés, en el que éste recibe órdenes del primero. La fórmula de Ex 14,1 (*Yahveh habló a Moisés, diciendo*) es un indicador importante de la separación que existe entre la enumeración detallada de Ex 13,17-22 y el relato del paso del Mar Rojo.

Doble es la importancia del discurso con que comienza Ex 14,1-31. Por un lado, el paso del relato expositivo a otro en el que los personajes comienzan a intervenir (Dios y Moisés en este caso) indica el inicio de la acción narrada en precedencia (Ex 13,17-22). Por otro, son precisamente tres discursos divinos los que estructuran internamente la unidad Ex 14,1-31: Ex 14,1-14; Ex 14,15-25; Ex 14,26-31.

Por otra parte, recordando nuevamente que sólo una acción se desarrolla en Ex 14,1-15,22⁵⁷⁶, debe establecerse, sin embargo, una separación entre Ex 14,1-31 y Ex 15,1-21, debida a estas razones:

- ◆ el cambio de la prosa (Ex 14,1-31) a la poesía (Ex 15,1-21)⁵⁷⁷;
- ◆ los personajes principales de Ex 14,1-31 son Dios y Moisés; los de Ex 15,1-21, el pueblo de Israel y Moisés;
- ◆ Israel asiste como espectador pasivo a la acción realizada por Dios en Ex 14,1-31; en el capítulo siguiente se muestra activo, cantando los prodigios realizados por Dios;

3.2.2. Ex 14,1-14: CRÍTICA SITUACIÓN DE ISRAEL

⁵⁷⁶Cfr. p.253.

⁵⁷⁷Cfr. G. FISCHER, «Exodus 1-15 - Eine Erzählung», 159: “Ex 15,1-21 wird wegen seines überwiegend poetischen Charakters von manchen aus der Erzählung ausgeschieden”.

La acción de esta parte del relato del paso del Mar Rojo está caracterizada por esta sucesión: Egipto persigue a Israel; el pueblo de Israel reacciona ante la persecución de los egipcios⁵⁷⁸. Toda la acción se desarrolla antes de llegar al mar, concretamente en el camino que lleva a él.

El acoso que padecen los israelitas, así como su reacción al mismo, están encuadrados por dos discursos (uno de Dios, otro de Moisés), que, subrayando lo que Yahveh va a realizar, ponen de relieve el papel fundamental que Éste va a jugar en la liberación de Israel. Además, ambos marcan la separación existente entre Ex 14,1-14 y Ex 14,15-31.

El discurso con que se inicia Ex 14,1-31 presenta el programa que Dios lleva a cabo a lo largo de dicho capítulo. En él Dios anuncia la persecución de Israel por parte de los egipcios, la presencia salvífica de Yahveh en medio de Israel y de Egipto (gloria), y el reconocimiento de dicha gloria.

Ex 14,13-14 es, en cambio, el discurso de Moisés dirigido a Israel, después de la lamentación de este último por la situación en que se encuentra⁵⁷⁹. Se caracteriza principalmente por anunciar, de modo resumido, el modo como se va a resolver la angustiosa situación que padece Israel, originada por la persecución de los egipcios: Dios va a proporcionar la salvación a Israel, quien la percibirá en el mismo momento en que observa la derrota definitiva de Egipto⁵⁸⁰.

⁵⁷⁸El verbo más repetido en dicha sección es *rādāp* (Ex 14,4.8.9). Sobre el tema de la persecución tanto en el AT como en Ex 14,1-31, cfr. J.L. SKA, *Le passage de la mer*, 60-64.

⁵⁷⁹El discurso de Moisés se encuentra bien insertado en la primera parte del capítulo, pues se halla en correspondencia con Ex 14,10. Un detallado estudio de dicha correspondencia puede verse en: P. AUFFRET, «Essai sur la structure littéraire d'Ex 14», 56-58.

⁵⁸⁰Según M. VERVENNE, «Topic and Comment. The Case of an Initial Superordinate *ʾāšer* Clause in Exodus 14:13», en: *Narrative and Comment. Contributions to Discourse Grammar and Biblical Hebrew* presented to W. Schneider, ed. E. TALSTRA, Amsterdam 1995, 187-198, esp.197: “In conclusion, the *ʾāšer* clause in Ex 14:13e is to be considered neither a modal construction nor a relative one. Contrary to the common linguistic interpretation of this unit, the grammatical item *ʾāšer* marks the initial clause of the sentence 13e-f. As a result, the *ʾāšer* clause (13e) functions as a superordinate clause fronting the topic of the sentence («You see the Egyptians today»), whereas the second clause of the sentence comments on it («You will never see them again»). A correct translation of the text under consideration should read as follows: «Do not be afraid, stand firm, and you shall see the deliverance that Yhwh will accomplish for you today! *You who look upon the Egyptians today, you will never look upon them again!* Yhwh will fight for you and you need do nothing!» (la letra cursiva

3.2.3 Ex 14,15-31: FIN DE LA OPRESIÓN ISRAELITA

Dos son los discursos divinos que contiene esta parte: Ex 14,15 y Ex 14,26:

dijo entonces Yahveh a Moisés: «¿Por qué clamas a mí? ¡Di a los hijos de Israel que se pongan en marcha!

(Ex 14,15)

luego dijo Yahveh a Moisés: «extiende tu mano sobre el mar, y tornen las aguas sobre los egipcios, sobre sus carros y sobre sus caballeros

(Ex 14,26)

Ambos permiten establecer también una subdivisión dentro de Ex 14,15-31, y distinguir las dos fases en que se articula la conclusión de la situación relatada en Ex 14,1-14:

- ◆ Egipto e Israel van a penetrar en el mar durante la noche. Este hecho va a resultar decisivo para la suerte de ambos, en el sentido de que, mientras que para el primero la entrada en las aguas es la puerta de la muerte⁵⁸¹, para el segundo es el tránsito a la vida. El mar, que es un lugar de paso, va a ser el medio que resalte el contraste existente entre Egipto e Israel. Ex 14,15-25 recoge todos estos elementos;
- ◆ dicho paso, a la vez que decisivo para Egipto e Israel, se muestra revelatorio, ya que despeja definitivamente la incertidumbre mantenida durante los primeros catorce capítulos del libro del Éxodo. Así, la muerte es la suerte final de Egipto;

es del autor). El sentido de ³āšer y la traducción propuesta ponen de relieve cómo entre el discurso de Ex 14,13-14 y el desenlace de Ex 14,1-31 hay una estrecha relación.

⁵⁸¹En la tradición bíblica se dice que el mar es una potencia malvada y destructiva, que trata de inundar y arrasar la tierra seca. Sobre dicho tema, cfr. M. GIRARD, *Les symboles dans la Bible. Essai de théologie biblique enracinée dans l'expérience humaine universelle*, Montréal-Paris 1991, 262-263; R. KRATZ, *Rettungswunder. Motiv-, traditions- und formkritische Aufarbeitung einer biblischen Gattung*, EHS.T 123, Frankfurt am Main 1979, 27-28; S.E. LOEWENSTAMM, *The Evolution of the Exodus Tradition*, 244; P. REYMOND, *L'Eau, sa Vie et sa Signification dans l'Ancien Testament*, VT.S 6, Leiden 1958, 163-198.

la vida, en cambio, es el triunfo que Dios concede a Israel. Ex 14,26-31 narra todos estos aspectos.

Estos dos momentos, siendo ciertamente distintos⁵⁸², están, sin embargo, muy relacionados entre sí. Ello permite leer articuladamente las dos partes señaladas. Al fin y al cabo, desde el punto de vista narrativo, es necesario que Israel y Egipto atraviesen el Mar Rojo, para que así se desvele definitivamente el misterio mantenido a lo largo de tantos capítulos (Ex 1,1-13,22).

Es necesario indicar que el uso de palabras o expresiones similares en las dos subunidades establecidas confirma su articulación:

- ◆ Moisés recibe el mismo mandato en Ex 14,16 y en Ex 14,26;
- ◆ la afirmación relativa a la persecución de Israel por parte de Egipto se repite en Ex 14,17.23 y en Ex 14,28;
- ◆ el paso de Israel por el Mar Rojo se relata en Ex 14,22 y en Ex 14,29;
- ◆ el verbo *nûs*, que caracteriza la acción emprendida por los egipcios tanto al final de la primera parte de la subunidad señalada (Ex 14,25) como al comienzo de la segunda parte de dicha subunidad (Ex 14,27);
- ◆ Ex 14,30 reproduce dos elementos presentes en Ex 14,19-29 (el paso del mar; la derrota egipcia); Ex 14,31 dos temas presentes en Ex 14,17-18 (el poderío de Yahveh sobre Egipto, y la confesión de dicha pujanza que realizan Egipto e Israel)⁵⁸³.

3.3. Ex 15,1-21⁵⁸⁴

⁵⁸²El contraste temporal noche (Ex 14,15-25) // amanecer (Ex 14,26-31) subraya dicha diferencia.

⁵⁸³Cfr. P. AUFFRET, «Essai sur la structure littéraire d'Ex 14», 67-68.

⁵⁸⁴Sobre Ex 15,1-21, véanse: R. ALTER, *The Art of Biblical Poetry*, New York 1985, 50-54; B.W. ANDERSON, «The Song of Miriam Poetically and Theologically Considered», en: *Directions in Biblical Hebrew Poetry*, ed. E.R. FOLLIS, JSOT.S 40, 285-296; P. AUFFRET, *Là montent les tribus. Étude structurelle de la collection des Psaumes de Montées, d'Ex 15,1-18 et des rapports entre eux*, BZAW 289, Berlin 1999, 251-297; A. BACH, «With a Song in Her Heart: Listening to

Afirma J.L. Ska que los narradores bíblicos pasan de la prosa a la poesía cuando quieren expresar fuertes sentimientos o emociones⁵⁸⁵. El final del capítulo 14 del Éxodo concluye afirmando el temor y la reverencia de Israel respecto a Dios y a Moisés, su siervo. Ambos expresan la fuerte transformación que experimenta Israel, debida a la acción realizada por

Scholars Listening to Miriam», en: *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*, 243-254; A. BENDER, «Das Lied Exodus 15», *ZAW* 23 (1903) 1-48; M.L. BRENNER, *The Song of the Sea: Ex 15:1-21*, BZAW 195, Berlin - New York 1991; W. BRUEGGEMANN, «A Response to ‘The Song of Miriam’ by Bernhard Anderson», en: *Directions in Biblical Hebrew Poetry*, 297-302; J.J. BURDEN, «A Stylistic Analysis of Exodus 15: 1-21: Theory and Practice», en: *Exodus 1-15: Text and Context*, 34-72; R.J. BURNS, *Has the Lord Indeed Spoken Only through Moses. A Study of the Biblical Portrait of Miriam*, SBL.DS 84, Atlanta 1987; A. CAQUOT, «Cantique de la mer et miracle de la mer», en: *La protohistoire d’Israël. De l’exode à la monarchie*, BiJer.E, collectif sous la direction de E.-M. LAPERROUSAZ, Paris 1990, 67-85; U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, 173-182; G.W. COATS, *Exodus 1-18*, 117-122; id., «The Song of the Sea», *CBQ* 31 (1969) 1-17; F.M. CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge, Massachusetts, 1973, 121-144; F.M. CROSS JR. – D.N. FREEDMAN, «The Song of Miriam», *JNES* 14 (1955) 237-250; F. CRÜSEMANN, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32, Neukirchen - Vluyn 1969, esp.19-24; F. van DIJK-HEMMES, «Some Recent Views on the Presentation of the Song of Miriam», en: *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*, 200-206; T.B. DOZEMAN, *God at War*, 153-162; G. FISCHER, «Das Schilfmeerlied Exodus 15 in seinem Kontext», *Bib* 77 (1996) 32-47; G. FOHRER, *Überlieferung und Geschichte des Exodus*, 110-116; J.P. FOKKELMAN, *Major Poems of the Hebrew Bible. At the Interface of Hermeneutics and Structural Analysis. Volume I: Ex. 15, Deut. 32, and Job 3*, SSN 37, Assen 1998, 24-53; J. GOLDIN, *The Song at the Sea. Being a Commentary on a Commentary in Two Parts*, New Haven 1971; B. GOSSE, «Le texte d’Exode 15, 1-21 dans la rédaction Biblique», *BZ* 37 (1993) 264-271; A.J. HAUSER, «Two Songs of Victory: A Comparison of Exodus 15 and Judges 5», en: *Directions in Biblical Hebrew Poetry*, 265-284; J.K. HOFFMEIER, *Israel in Egypt*, 201-203; M. HOWELL, «Exodus 15,1b-18: A Poetic Analysis», *ETHL* 65 (1989) 5-42; J.G. JANZEN, «Song of Moses, Song of Miriam: Who Is Seconding Whom?», *CBQ* 54 (1992) 211-220; N. LOHFINK, «Das Siegeslied am Schilfmeer», en: *Das Siegeslied am Schilfmeer. Christliche Auseinandersetzungen mit dem Alten Testament*, Frankfurt am Main 1966², 102-128; S.I.L. NORIN, *Er spaltete das Meer. Die Auszugüberlieferung in Psalmen und Kult des Alten Israel*, CB.OT 9, Lund 1977, esp.77-107; W.H.C. PROPP, *Exodus 1-18*, 502-508; M. ROZELAAR, «The Song of the Sea», *VT* 2 (1952) 221-228; J. SCHARBERT, «Das “Schilfmeerwunder” in den Texten des Alten Testaments», en: *Mélanges bibliques et orientaux en l’honneur de M. Henri Cazelles*, 395-417, esp.401-404; H. SCHMIDT, «Das Meerslied. Ex 15,2-19», *ZAW* 49 (1931) 59-66; H. STRAUB, «Das Meerlied des Mose - ein ‘Siegeslied’ Israels? (Bemerkungen zur theologischen Exegese von Ex 15,1-19.20f)», *ZAW* 97 (1985) 103-109; P. TRIBLE, «Subversive Justice: Tracing the Miriamic Traditions», en: *Justice and the Holy. Essays in Honor of Walter Harrelson*, eds. D.A. KNIGHT, P.J. PARIS, Atlanta 1989, 99-109, esp.101-103; J.D.W. WATTS, *Psalm and Story. Inset Hymns in Hebrew Narrative*, JSOT.S 139, Sheffield 1992, 41-62; id., «The Song of the Sea - Ex. XV», *VT* 7 (1957) 371-380; E. ZENGER, «Tradition und Interpretation in Ex XV 1-21», en: *Congress Volume, Vienna 1980*, ed. J.A. EMERTON, VT.S 32, Leiden 1981, 452-483; H. ZIMMERMANN, *Tora und Shira. Untersuchungen zur Musikauffassung des rabbinischen Judentums*, PSMG II-40, Bern 2000, 227-347.

⁵⁸⁵Cfr. “Our Fathers Have Told Us”, 91.

Dios en beneficio suyo. Ex 15,1-21, himno de acción de gracias⁵⁸⁶, es la manifestación gozosa y jubilosa de dicha transformación. Al fin y al cabo, si Moisés y los egipcios habían confesado la potestad divina en Ex 14,1-31, el canto triunfal de Ex 15,1-21 es igualmente una confesión agradecida de Israel al Dios poderoso y guerrero, que le ha conducido a la vida y le ha hecho experimentar su salvación⁵⁸⁷.

Ésta es la división de Ex 15,1-21⁵⁸⁸:

- ◆ *Introducción* (Ex 15,1-3). Dentro de ella hay que distinguir Ex 15,1a (introducción en prosa al poema de Ex 15,1b-18), Ex 15,1b (declaración de la alabanza que se va a cantar a Dios), Ex 15,2-3 (himno al Dios luchador);
- ◆ *Descripción de las hazañas realizadas por Dios* (Ex 15,4-12). Se cantan diversas acciones, llevadas a cabo por Dios contra Egipto. La repetida mención del mar caracteriza esta parte (Ex 15,4.8.10);
- ◆ *Admiración ante las hazañas de Dios* (Ex 15,13-18). El poema canta al Dios que conduce a Israel a la tierra de Dios, a su montaña santa⁵⁸⁹; dicha acción produce gran fascinación en Canaán y en las zonas limítrofes. Ex 15,18 es la coda de esta segunda parte del poema;

⁵⁸⁶Cfr. J. BLENKINSOPP, *The Pentateuch*, 158: “The «Song of the Sea,» which takes off from Miriam’s refrain, is not so much a victory song as a thanksgiving hymn...”. En cambio, cfr. H. STRAUß, «Das Meerlied des Mose - ein “Siegelied” Israels? (Bemerkungen zur theologischen Exegese von Ex 15,1-19, 20f)», 106: “Dadurch wird unser Text in die Nähe der großen Geschichtspsalmen (z. B. 78; 105; 106) gerückt, die diese Daten allerdings noch detaillierter aufreihen”.

⁵⁸⁷G. FISCHER, «Das Schilfmeerlied Exodus 15 in seinem Kontext», 45, quien pone en conexión Ex 15 con el conjunto de la liberación de Israel (Ex 1-14), afirma: “Das Schilfmeerlied mit seinem Bekenntnis zum unvergleichlichen Gott ist der geeignete Abschluß der Befreiungserzählung”.

⁵⁸⁸La división propuesta tiene muy en cuenta las indicaciones de M.S. SMITH (with contributions by E.M. Bloch-Smith), *The Pilgrimage Pattern in Exodus*, 211-226. Una división basada en criterios diferentes puede verse en: G.W. COATS, «The Song of the Sea», 5-6.

⁵⁸⁹Según R.J. TOURNAY, que estudia el vocabulario de Ex 15,1-18 para proponer una fecha de composición del poema, la entrada en Canaán (Ex 15,13-17) es descrita como un segundo Éxodo: el regreso de los judíos exiliados en el momento de la reconstrucción del segundo Templo, a fines del siglo VI a.C. (cfr. «Le chant de victoire d’Exode 15», *RB* 102 (1995) 522-531, esp.527).

- ◆ Ex 15,19, que retoma el final del relato P del episodio del Mar Rojo (Ex 14,26-29), introduce la conclusión del poema (Ex 15,20-21)⁵⁹⁰. Tanto la prosa (Ex 15,19) como el verso (Ex 15,21)⁵⁹¹ subrayan el tema de la victoria de Dios sobre Egipto, *Leitmotiv* de Ex 15,1-21 (Ex 15,1-2.4.6-7.10).

4. FUNCIÓN EN EL RELATO

4.1. Ex 13,17-15,21 COMO CONCLUSIÓN DE Ex 1,1-15,21

La formulación que utiliza G. Fischer para expresar la estrecha conexión existente entre los quince primeros capítulos del libro del Éxodo (*Exodus 1-15 als Treppe von Perikopen*)⁵⁹² sirve de referencia para destacar un primer aspecto de la unidad que se estudia en relación con los capítulos que la preceden.

Ex 13,17-15,21 es la narración que cierra definitivamente un ciclo de la vida de Israel: su estancia en Egipto. Ello significa que dicha unidad, y especialmente Ex 14,1-31, despeja y resuelve alguna de las incógnitas que quedan abiertas en los capítulos precedentes.

Durante los primeros trece capítulos del libro del Éxodo dos son los ejes que sostienen los diversos episodios narrados: uno hace referencia a la identidad de Dios; el otro, al repetido tema de la servidumbre de Israel en el país del Nilo.

Con respecto al primero de ellos, Ex 13,17-22 lo presenta con brevedad. La columna de nube, es decir, Dios mismo, camina delante del pueblo en dirección del desierto (Ex 13,20-22)⁵⁹³.

⁵⁹⁰Cfr. J. BLENKINSOPP, *The Pentateuch*, 158: “The following verses (15:20-21), of Deuteronomic flavor, may then be read as the extension of the alternative version, taking up from 14:31 or even from 14:25. This would imply that the «Song of Miriam» is not the title of the preceding poem (as F.M. CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 123) but a snatch or refrain that is part of the story...”

⁵⁹¹Sobre la consideración o no de Ex 15,20-21 como uno de los poemas más antiguos del AT, véanse: J. BLENKINSOPP, *The Pentateuch*, 159; G.W. COATS, «The Song of the Sea», 4.

⁵⁹²Cfr. «Exodus 1-15 - Eine Erzählung», 150.

⁵⁹³En el apartado siguiente (pp.270-272), desarrollamos el significado de la nube de Dios, y de su relación con el Ángel de Elohim en Ex 14,19-25.

Es el propio Dios el que abre camino y el que indica el lugar hacia el que Israel debe dirigirse para lograr la salvación.

También Ex 14,1-31 presenta la revelación de Dios, dirigida tanto a su pueblo como a su gran enemigo. Egipto (Ex 14,25) e Israel (Ex 14,31) reconocen la mano de Dios, que salva a su pueblo de la opresora servidumbre egipcia. Numerosos episodios anteriores a Ex 13,17-15,21 presentan a Dios como el Dios de la vida y de la salvación (Ex 1; 3,8-10.16-18; 6,2-8; 7,3-5). Con mucha frecuencia, revelación y liberación están estrechamente unidas en Ex 1,1-13,16. Ex 14,1-31 recoge ambos elementos (Ex 14,13a expresa concisa y brevemente lo que sucede en todo el capítulo), y los presenta definitivamente unidos en todo el relato del Mar Rojo⁵⁹⁴.

Del mismo modo, el comienzo de Ex 15,1-21 canta al Dios que ha liberado a Israel:

es Yahveh mi fuerza y mi potencia, ha sido para mí la salvación

(Ex 15,2a)

El segundo eje mencionado (la brutal opresión de Egipto sobre Israel), aparece frecuentemente mencionada en los capítulos que preceden a Ex 13,17-15,21 (Ex 1,13; 2,23; 3,7; 5,9.16.23; 6,5-6).

En Ex 13,17-21 dicho tema adquiere una nueva dimensión: Israel se desvincula definitivamente de Egipto, y sirve enteramente a Dios:

acaeció que, cuando Faraón dejó partir al pueblo, Elohim no los condujo por el camino del país de los filisteos, aunque estaba próximo, porque se dijo: «no sea que se arrepienta el pueblo, previendo lucha, y se vuelvan a Egipto». Así, pues, Elohim hizo dar un rodeo al pueblo por el camino del desierto hacia el mar Rojo; y, bien equipados, los hijos de Israel subieron del país de Egipto

(Ex 13,17-18)

⁵⁹⁴Cfr. E. ZENGER, *Israel am Sinai*, 172, quien, en referencia a Ex 14,3, afirma: “Daß Israel aus der Hand des Pharaos gerettet wird, das ist in der Sicht von J die entscheidende Theophanie, die Jahwe dem Volk gewährt”; (los subrayados son del autor).

Del texto indicado, es importante subrayar la oposición existente entre el final de Ex 13,17 (*y se vuelvan a Egipto*) y (*y, bien equipados, los hijos de Israel subieron del país de Egipto*), conclusión de Ex 13,18: es la propia acción de Dios la que hace que los israelitas se aparten tanto de la nostalgia de volver a Egipto como de cualquier otro tipo de vinculación con el país que los ha sometido de forma tan brutal.

Ex 14,1-31 también lo retoma, lo reproduce (Ex 14,5.12) y lo redimensiona (Ex 14,31).

Por medio del himno de Ex 15,1-21, gloriosa respuesta de Israel a las grandezas que Dios ha realizado por él⁵⁹⁵, Israel alaba y canta la grandeza de su Dios [Ex 15,1b: *y dijeron (Moisés y los hijos de Israel): a Yahveh cantaré, pues se ha henchido de gloria*].

El comienzo de Ex 15,1-21 afirma que entre el país del Nilo e Israel ya no existe ninguna vinculación. El primero, por medio de la acción de Dios, pereció en el mar: *el caballo y su jinete precipitó en la mar* (Ex 15,1b)⁵⁹⁶. Como afirma M. Girard, la sumersión de algo o de alguien en el mar puede simbolizar el fin o la cesación de su existencia⁵⁹⁷. El país opresor deja de ser tal, y deja simultáneamente de oprimir a Israel, porque Dios lo ha conducido al mar⁵⁹⁸.

4.2. Ex 13,17-15,21 COMO APERTURA A NUEVOS EPISODIOS

Igualmente, Ex 13,17-15,21 relata de manera sucinta acontecimientos sobre los que tratan los relatos de los capítulos siguientes, y que se refieren a otros momentos de la vida del

⁵⁹⁵Sobre las características tanto del himno de Ex 15,1-21 como de otros himnos bíblicos, véase: H. GUNKEL, *Introducción a los Salmos*, CCBi 1, Valencia 1983, 47-108.

⁵⁹⁶Además de Ex 15,1b, varias son las veces que repite dicha idea Ex 15,1-21: Ex 15,4.8.10.19.

⁵⁹⁷Cfr. *Les symboles dans la Bible*, 259.

⁵⁹⁸“Car Pharaon, comme figure concrète, incarne la réalité abstraite de l’oppression. Par conséquent, au moment où enfin l’oppression des Hébreux tombe réellement à l’eau, symboliquement, c’est toute l’Égypte, comme incarnation de ce mal social, qui retourne à la mer: y compris son pharaon, toute son armée et sa cavalerie. En termes symboliques, donc, c’est bien vrai que la libération d’Israël a précipité le retour de l’Égypte tout entière à cette mer mythique qui est la destination finale de tout mal, quelles que soient les proportions exactes du fait historique de base” (cfr. M. GIRARD, *Les symboles dans la Bible*, 263).

pueblo de Dios: la época del desierto. Varios son los temas característicos de las tradiciones del desierto, citados en Ex 13,17-15,21:

- ◆ la gloria de Dios, mencionada en Ex 14,4.17-18, la cual va a estar junto a Israel durante toda su estancia en el desierto⁵⁹⁹;
- ◆ la protesta y la murmuración de Israel, ansioso de volver a Egipto (Ex 14,11-12)⁶⁰⁰;
- ◆ la columna de fuego y nube que guía a Israel por el desierto (Ex 13,21-22; 14,19-20.24). Ex 15,13 hace referencia también a la guía de Dios por el desierto (verbo נָחַן);
- ◆ la referencia a la conquista de la tierra prometida y a los filisteos están presentes en Ex 15,13-17.

4.3. CONCLUSIÓN

Ex 13,17-15,21 es, pues, el final de múltiples acontecimientos⁶⁰¹; al mismo tiempo, es el comienzo de otros nuevos. Ello hace posible considerar los primeros quince capítulos del Éxodo en relación con el resto del libro, y viceversa. Ex 1,1-15,21 son un fundamento importante para comprender Ex 15,22-40,38; al mismo tiempo, éstos se entienden en conexión con los capítulos precedentes⁶⁰².

5. IMAGEN DE DIOS EN Ex 13,17-15,21

5.1. EL PODER DE DIOS

⁵⁹⁹Sobre el sentido de la gloria en los capítulos posteriores a Ex 14,1-31, así como en el resto de los libros del Pentateuco, véanse nuestras consideraciones en Ex 40,34-38 (pp.423-426).

⁶⁰⁰Cfr. M. VERVENNE, «The Protest Motif in the Sea Narrative (Ex 14,11-12). Form and Structure of a Pentateuchal Pattern», *ETHL* 63 (1987) 257-271.

⁶⁰¹Cfr. J. VAN SETERS, *The Life of Moses*, 140: “The sea event is for P the real climax of the exodus”.

⁶⁰²Esta última afirmación tiene igualmente validez en el contexto de nuestro estudio: la imagen de Dios que presentan Ex 1,1-15,21 es de gran ayuda para comprender la que van a presentar los demás capítulos de dicho libro, y viceversa.

5.1.1. EL PODER DEL DIOS GUERRERO Y PROTECTOR, QUE NO ADMITE RIVALES

En el desarrollo del apartado que ahora comienza se tiene en cuenta la unidad Ex 13,17-15,21.

El punto de partida lo aporta la afirmación de dos detallados estudios de J.L. Ska: Ex 14,1-31 no es un relato de guerra santa⁶⁰³. Según dicho autor, éstas son las diferencias principales entre Ex 14,1-31 y los relatos de guerra santa⁶⁰⁴:

- ◆ no hay verdadero combate entre Egipto e Israel; tampoco entre Dios y Egipto. Ex 14,1-31 se parece más bien a una historia de persecución⁶⁰⁵;

⁶⁰³Cfr. «Exode xiv contient-il un récit de “guerre sainte” de style deutéronomistique?», 454-467; *Le passage de la mer*, 47-53,148. Ambos presentan una abundante bibliografía sobre el tema en cuestión. Por su parte, A. Van der LINGEN, *Les Guerres de Yahvé*, 23-60, después de estudiar la terminología de la guerra de Yahveh en los distintos relatos que van configurando la redacción definitiva Ex 13,17-15,21, llega a la siguiente conclusión: “La TGY (terminologie de la guerre de YHWH) n’a rien à voir avec des formes réelles de guerre, mais qu’elle n’a qu’un caractère de prédication: il s’agit de prêcher YHWH comme Celui qui sauve de toute détresse” (p.60). En otra parte de su estudio, donde, además de Ex 13,17-15,21, analiza diversos textos bíblicos que tienen relación con la TGY, hace estas afirmaciones: “Cette constatation est importante, car elle démontre que ce n’est pas le contenu du «récit de guerre», ni la structure des récits militaires qui constituent ce que nous avons appelé les «récits à TGY», mais plutôt ce thème fondamental de «libération»” (p.174)... “Par cette modification théologique de la signification des anciens récits, réalisée au moyen de l’insertion de la TGY, les réadaptateurs/théologiens ne se sont pas assigné un but idéologique, car leur intention était de mentionner YHWH et ses actes, et d’affaiblir l’historicité en particulier de la guerre en tant qu’événement interhumain. Le combat en tant que tel n’occupe plus une place importante dans leur pensée théologique, mais il s’agit de porter la bonne parole, en tant que parénèse de YHWH libérateur et sauveur... Les récits ne traitent plus de la guerre, mais de la libération et de la fin de la détresse” (p.241). Por el contrario, estos autores afirman que Ex 14,1-31 es un relato de guerra de Yahveh: G.W. COATS, *Moses*, 116; T.B. DOZEMAN, *God at War*; G. von RAD, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, Göttingen 1969⁵, 9-10; R. SMEND, *Jahwekrieg und Stämmebund*. Erwägungen zur ältesten Geschichte Israels, FRLANT 84, Göttingen 1963, 79-80; R. de VAUX, *Histoire Ancienne d’Israël*, 360; J. VERMEYLEN, *El Dios de la Promesa y el Dios de la Alianza*, 54.

⁶⁰⁴“Quant à la «guerre sainte», on la définira, de manière générale comme un récit de combat entre Israël et ses ennemis, où Dieu intervient de façon déterminante en faveur de son peuple, et raconté selon un plan et un vocabulaire plus ou moins stéréotypé” (cfr. «Exode xiv contient-il un récit de “guerre sainte” de style deutéronomistique?», 455).

⁶⁰⁵Cfr. J.L. SKA, *Le passage de la mer*, 50.

- ◆ en los relatos de guerra santa es necesario que los combatientes, que con la ayuda de Dios tratan de derrocar a los enemigos, manifiesten su fe en Dios. En cambio, en Ex 14,1-31 Israel tiembla ante el enemigo (Ex 14,10), y manifiesta su fe solamente después de la victoria de Dios (Ex 14,31);
- ◆ a diferencia de los relatos de guerra santa, en Ex 14,1-31 no hay ni ejecución de los enemigos, ni sacrificios, ni anatema (*ḥērem*)⁶⁰⁶;
- ◆ el vocabulario similar a otros textos bíblicos (Dt 2,30; Jos 11,20; Is 63,17) merece una consideración particular. Distanciándose de lo que sostienen otros autores⁶⁰⁷, J.L. Ska afirma que el uso en dichos textos de expresiones relativas al endurecimiento del corazón no forma parte del vocabulario de la guerra santa, ya que dichos textos no indican en absoluto por qué ha habido combate, sino que muestran por qué Dios ha querido el combate⁶⁰⁸.

A pesar de no ser un relato de guerra santa⁶⁰⁹, Ex 14,1-31 presenta a Dios con características propias de un guerrero. Dos son las veces que se dice explícitamente que Dios lucha contra Egipto. En la primera de ellas (Ex 14,14), es Moisés quien se dirige a Israel en estos términos:

Yahveh combatirá por vosotros, y vosotros quedaos quietos

En la segunda, son los propios egipcios los que reconocen la capacidad bélica de Dios:

⁶⁰⁶Sobre el concepto *ḥērem*, véase R. de VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, 348-352.

⁶⁰⁷“Diese Stelle (Dtn 2,30) weist sich auch als nächste Parallele zu Ex 7,3a aus... Im Unterschied zum Gebrauch der Verbindung der Basis *qšh* mit dem Nomen *lb* in Ez 3,7; Ps 95,8; Spr 28,14... wird das «Härten» des Herzen durch Jahwe in Ex 7,3a und Dtn 2,30 - entgegen der allgemeinen Annahme - außerhalb des Koordinatensystems von Schuld/Sünde stehen und aufgrund der Nähe zur Situation des Kampfes vielmehr die Stärkung des Kampfesmutes durch Jahwe meinen” (cfr. P. WEIMAR, *Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte*, 209-210); “The idea that Yahweh himself hardens people’s hearts also seems to be related to the holy war. This idea appears explicitly only three times outside of Exodus 4-14, and in each case it appears in a holy war context. In Deut 2:30... Similarly, Josh 11:20... Finally, in Isa 63:17...” (cfr. R.R. WILSON, «The Hardening of Pharaoh’s Heart», 33).

⁶⁰⁸“Les considérations relèvent davantage de la théologie que du récit guerrier” (cfr. J.L. SKA, *Le passage de la mer*, 50).

⁶⁰⁹El primer relato de guerra del libro del Éxodo es Ex 17,8-16.

por lo que los egipcios dijeron: «¡Huyamos de delante de Israel, pues Yahveh pelea por ellos contra los egipcios!»

(Ex 14,25b)

Además de estos textos, también el himno de acción de gracias de Ex 15,1-21 canta las excelencias guerreras de Dios, especialmente Ex 15,3-10:

*es Yahveh un luchador; Yahveh es su nombre.
Los carros de Faraón y su ejército precipitó en el mar;
la flor de sus adalides fue tragada en el mar Rojo.
Los cubrieron los abismos, bajaron como piedra a lo profundo.
Es tu diestra, Yahveh, admirable en potencia; tu diestra, Yahveh, tritura al enemigo;
y por la magnitud de tu gloria derruecas a tus adversarios;
das suelta a tu furor, que cual rastrojo los devora.
Al soplo de tu cólera se agolparon las aguas, se irguieron las ondas como un dique,
se congelaron los abismos en el corazón del mar.
Había dicho el enemigo: perseguiré, daré alcance, repartiré el botín, en ellos se saciará mi alma;
Soplaste con tu aliento: los recubrió la mar; hundiéronse como plomo en aguas impetuosas.*

Igualmente, diversas acciones que Dios lleva a cabo en Ex 14,1-31 presentan la característica divina indicada.

La primera de ellas es Ex 14,19-20aα. El Ángel de Elohim y la columna de nube se colocan entre Israel y Egipto cuando ambos se disponen a pasar el Mar Rojo⁶¹⁰:

⁶¹⁰Cfr. M. NOTH, *Das zweite Buch Mose*, 91: “Dieser «Engel» (wörtlich: «Bote») «Gottes» vertritt die Gegenwart Gottes selbst”.

Sobre la relación entre el Ángel de Elohim y la nube en Ex 14,19-20.24, y su referencia a Dios, véase J.L. SKA, *Le passage de la mer*, 101-103, donde afirma: “Il semble tout d’abord assez clair, de par la simple juxtaposition des textes,

el Ángel de Elohim que marchaba al frente del ejército de Israel movióse y pasó detrás de ellos. También la columna de nube se retiró de delante y colocóse a sus espaldas. Metióse, pues, entre el real de Egipto y el real de Israel

El hecho de que Dios se encuentre en la nube entre Israel y Egipto significa fundamentalmente que separa al primero del segundo, salvaguardándolo así del peligro real que este último significa para el pueblo de Dios (Ex 14,5-10).

En realidad, protegerse y proteger todo lo suyo es lo primero que hace el buen soldado cuando emprende una batalla. Asegurada su propia seguridad, puede entonces el soldado proceder al ataque y a la destrucción del enemigo. A la manera de un gran soldado, Dios protege a Israel, su pueblo.

Además de auxiliar en el presente, evitando que Egipto absorba a Israel, la acción de Dios ilumina el futuro de su pueblo, en el sentido de que le posibilita situarse en cabeza del grupo *Israel - Dios - Egipto* en el momento de atravesar el Mar Rojo. Ello es determinante para Israel, quien arriesga su existencia introduciéndose en un lugar intransitable. También en ese momento de apertura al futuro la protección del poderoso Dios se deja sentir sobremanera (Ex 14,1-31). Según J.L. Ska⁶¹¹, la nube en Ex 14,1-31 guía, alumbró y protege. Las tres características son facetas diversas de un único aspecto: el de guía, que traza el camino y protege de los peligros de la ruta. Entre Ex 14,1-31, y de manera particular entre la acción realizada por Dios en Ex 14,19-20aa, y Ex 13,20-22, que pone de relieve cómo las columnas de nube y fuego guían al pueblo de día y de noche, existe una estrecha relación.

Por último, la protección de Dios tiene en cuenta también el pasado de Israel:

que le dernier rédacteur identifie «l'ange de YHWH» avec la nuée» (p. 101); «Le peuple d'Israël marche en tête, avec Moïse; Dieu se trouve au milieu, dans la nuée; l'Égypte ferme la marche, avec Pharaon à son commandement» (p. 103).

⁶¹¹Cfr. *Le passage de la mer*, 101,105: «La nuée paraît jouer un triple rôle en Ex 14: elle guide, éclaire et protège. Peut-être s'agit-il de diverses facettes d'un seul rôle, celui de guide» (p.101)... «En résumé, la nuée est donc (en Ex 14) un symbole de puissance qui accompagne Israël pour lui tracer un chemin à travers les zones de la mort et détruire toutes les forces d'asservissement qui tentent de le retenir» (p.105).

acaeció, que, cuando Faraón dejó partir al pueblo, Elohim no los condujo por el camino del país de los filisteos, aunque estaba próximo, porque se dijo: «no sea que se arrepienta el pueblo, previendo lucha, y se vuelvan a Egipto

(Ex 13,17)

El texto mencionado está en estrecha conexión con Ex 14,11-12⁶¹². Ambos textos subrayan que, independientemente de las intenciones de Israel, Dios lleva a cabo una acción protectora, que impide que Israel vuelva sobre sus propios pasos. El amparo divino rompe definitivamente con la injusticia y con la opresión que Israel ha tenido que soportar en Egipto. En conclusión, auxiliar en el pasado, en el presente y en el futuro pone de relieve el aspecto de totalidad que posee la acción que Dios realiza en favor de Israel.

Al situarse detrás de Israel, segunda acción de Dios, Éste se pone en contacto directo con Egipto. El Dios guerrero y el Faraón con todo su ejército se encuentran, por fin, cara a cara, sin que nadie medie entre ellos.

Ahora bien, los contingentes que se enfrentan son el bastón de Moisés y el ejército del Faraón, formado por los jinetes, la caballería y los carros de guerra. Como se indica en el comentario a Ex 7,8-10,29⁶¹³, el bastón de Moisés evoca el poder supremo que Dios posee respecto al universo. Nada ni nadie, ni siquiera las todopoderosas tropas del Faraón, pueden derrocar a ese Dios, que, por medio del bastón de Moisés, es capaz de hendir las aguas del Mar Rojo⁶¹⁴. Dos elementos textuales confirman esta característica de Dios:

⁶¹²Sobre estos versículos, cfr. pp.281-282.

⁶¹³Cfr. p.237.

⁶¹⁴Este aspecto del poder de Dios aparece destacado igualmente en el himno de Ex 15,1-21. Así lo afirma T.B. DOZEMAN, «The *yam-sûp* in the Exodus and the Crossing of the Jordan River», *CBQ* 58 (1996) 407-416, donde estudia el término *yam sūp*. De dicho artículo téngase en cuenta esta afirmación: “The focus of the hymn is the power of Yahweh over sea. The primary function of the phrase «Sea of Extinction» (*yam sūp*) in the Song of the Sea is that of describing the destruction of the Egyptians” (p. 410).

- ◆ el verbo *bāqa*⁶¹⁵ (Ex 14,16.21), que resalta que Dios es el único que puede poner un límite a las aguas y alterar su configuración⁶¹⁵;
- ◆ el viento solano que sopla de noche (Ex 14,21). Como ocurre en Ex 10,13 (plaga de la langosta), Dios puede servirse de un elemento del universo para llevar a cabo una acción determinada.

Por medio de una tercera acción, Dios salva a Israel, y elimina definitivamente a Egipto. Las parejas *noche - día // mar - tierra seca* expresan esta idea. En Ex 14,20-30 Dios se muestra especialmente activo:

- ◆ en primer lugar, separa de noche a Egipto de Israel (Ex 14,20);
- ◆ en segundo lugar, tanto la nube, que ilumina a Israel, como un viento solano, que sopla de noche, hacen posible que Israel cruce el Mar Rojo (Ex 14,20-22). Egipto, en cambio, permanece a oscuras durante toda la noche en su territorio;
- ◆ en tercer lugar, al rayar el alba, las aguas del Mar Rojo cubren totalmente a Egipto y acaban definitivamente con él (Ex 14,27-28);
- ◆ en último lugar, con la luz del día puede contemplar Israel a los egipcios muertos sobre la orilla del mar (Ex 14,30).

La acción llevada a cabo por el Dios guerrero subraya la salvación de Israel⁶¹⁶. Así, mientras que para Israel la luz y la tierra seca son sinónimos de vida, para Egipto, en cambio, la falta de luz y el mar son clara expresión de su total aniquilación.

⁶¹⁵“En bref, le verbe (*bāqa*⁶) décrit un acte qui témoigne d’une puissance surnaturelle, qui touche une réalité non mythologique, mais faisant partie de la nature (la mer); cet acte introduit dans la création un aspect tout à fait nouveau. En premier lieu, il faut remarquer que Dieu seul est capable de «fendre» les eaux” (cfr. J.L. SKA, *Le passage de la mer*, 94); “Le verbe (*bāqa*⁶) décrit une action qui relève du pouvoir divin sur les eaux” (cfr. J.L. SKA, «Séparation des eaux et de la terre ferme dans le récit sacerdotal», 514).

⁶¹⁶Cfr. P.D. MILLER JR., *The Divine Warrior in Early Israel*, Cambridge, Massachusetts, 1973, 173: “Yahweh fights for Israel quite simply to save them from destruction and to give the people life and home. So at the center of Israel’s elaborated poetic and theological statements about God the warrior was the salvation theme, the awareness of having been saved this way... Or to put it in reverse form, at the center of the salvation experience and theology of early Israel was the

Como ha sido señalado, el mar es lugar de destrucción⁶¹⁷. Por eso, es estrecha la relación entre el mar y la muerte de los egipcios⁶¹⁸.

Por lo que respecta a la cuestión de la ausencia de luz para Egipto, es necesario recordar su significado: falta de vida⁶¹⁹. Asimismo, como ocurre en otros pasajes del AT, la luz significa bendición, bienestar y salvación terrestres⁶²⁰. Su carencia, precisamente lo contrario⁶²¹.

El triunfo de Dios sobre Egipto, contrincante suyo y de los suyos (Israel) es, pues, definitivo⁶²². El buen guerrero es el que corona la tarea emprendida con el mayor de los

«man of war», the divine warrior. If one wished to know concretely what salvation meant in the early period -- and indeed in later times also -- it was simply: Yahweh fought for us and saved us”.

⁶¹⁷Cfr. pp.259-260.

⁶¹⁸Pertinentes son, en este momento, las siguientes consideraciones de J.L. SKA, *Le passage de la mer*, 135-136: “Au plan des symboles, il y a plus d’une analogie à signaler. En premier, selon les études sur l’histoire des religions, le cheval esta apparenté à la mer et tous deux peuvent être des symboles de la mort. Ainsi lorsque l’armée de Pharaon est engloutie par les eaux, avec ses chevaux, le récit dépeint en quelque sorte des retrouvailles. «Qui se ressemble, s’assemble», dit le proverbe. L’Egypte a basé sa puissance sur le cheval, instrument de guerre et de mort, et il sombre dans la mer pour capturer Israël. Elle a voulu en faire une trappe, mais c’est elle-même qui a été prise. Pour l’Egypte, la mer devait à coup sûr arrêter Israël et elle comptait bien se servir de la peur de la mer pour le reprendre. Finalement, après l’intervention de Dieu, c’est elle qui reste prisonnière des eaux, à tout jamais. La vision des Egyptiens morts sur la plage est une image de leur alliance avec la mer et la mort (cf. Is 28,15)”.

⁶¹⁹“Au figuré, le mot «lumièrre» connote surtout: l’éclat, la bienveillance du visage; la santé, la vie biologique; ou encore la connaissance humaine naturelle” (cfr. M. GIRARD, *Les symboles dans la Bible*, 177). Sobre la relación en la Biblia entre la luz y la vida, véanse también: S. AALEN, «ʾôr», en: *TWATI*, 160-182; M. SAEBØ, «ʾôr», en: *DTMATI*, 148-156.

⁶²⁰Cfr. M. GIRARD, *Les symboles dans la Bible*, 181.

⁶²¹Recuérdese en este momento Ex 10,21-27, plaga de las tinieblas sobre Egipto. Ella no afecta a los israelitas (Ex 10,23b: *en tanto que los hijos de Israel tuvieron luz en sus moradas*); sí, en cambio, a los habitantes de dicho país. Lo que en Ex 10,21-27 se subraya es la diferencia radical entre Egipto e Israel. Para éste hay vida (luz); para aquél, en cambio, muerte (tinieblas).

Las tinieblas son expresión de catástrofe (cfr. M. NOTH, *Das zweite Buch Mose*, 64) y de muerte. Igualmente, cfr. M. GIRARD, *Les symboles dans la Bible*, 299-309, esp. 300,305: “L’image de l’obscurité et de la noirceur en vient même à connoter le mal et la mort” (p. 300)... “D’un point de vue personne ou collectif, la ténèbre connote fréquemment l’**absence de bonheur**... Dans le prolongement du même thème, la ténèbre évoque couramment l’**absence de vie**, c’est à dire la mort, malheur suprême” (p. 305); (la letra negrita es del autor).

⁶²²Según G.W. COATS, dicha idea está también reflejada en las dos tradiciones que pueden distinguirse en Ex 15,1-21: “The stage of the Reed Sea tradition reflected in the Song of the Sea is thus later than the tradition represented by the Song of Miriam, yet maintains the distinctive affirmation about Yahweh’s victory over the enemy from the Song of Miriam” (cfr. «The Song of the Sea», 17).

éxitos: la total destrucción del enemigo. Como buen guerrero, Dios concluye de manera gloriosa su acción salvífica con la aniquilación del Faraón y de los egipcios.

Las tres características señaladas confirman definitivamente un rasgo de Dios que el relato de las plagas anticipa sucintamente: el Dios que libera a Israel no admite ningún rival; su poder es infinito e insuperable. Él es ciertamente el soberano de Israel; no lo es, en cambio, el Faraón de Egipto.

Al mismo tiempo, dicho poder es protector y liberador para Israel, su pueblo, a quien aleja definitivamente del poder despótico y brutal de Egipto. Sólo la acción llevada a cabo por Dios, el guerrero entre los guerreros, hace posible que Israel adquiriera definitivamente el estatuto de pueblo dotado de libertad, que Dios le confiere desde el comienzo del relato del Éxodo (Ex 3,7-8).

5.1.2. EL PODER DE LA PALABRA DIVINA

5.1.2.1. INTRODUCCIÓN

En un apartado anterior se afirma que Ex 13,17-15,21 es el final de un ciclo, el colofón a toda la historia relatada en Ex 1,1-15,21 (servidumbre *versus* liberación).

Dicha conexión es subrayada fundamentalmente por el papel que desarrollan los cuatro protagonistas principales de las narraciones de Ex 1,1-15,21.

Si, como se dice precedentemente⁶²³, el pórtico del libro del Éxodo (Ex 1,1-2,22) presenta a los hijos de Israel, al Faraón, a Moisés y a Dios, actores de los episodios de la salida de Israel de Egipto, Ex 14,1-31, por su parte, reúne nuevamente a todos ellos en el decisivo momento de la definitiva partida de Israel del país del Nilo.

De los cuatro personajes indicados, Dios tiene una particular importancia en el episodio del Mar Rojo (ello aparece subrayado desde el comienzo de Ex 14, concretamente en Ex 14,1-2). P. Weimar afirma que, por encima de los aspectos guerreros, lo que resalta Ex 14,1-31 es

⁶²³Cfr. p.64.

tanto la exclusividad de la acción de Yahveh como la pasividad de Israel⁶²⁴. Ex 14,14, respuesta de Moisés al pueblo, pone de relieve dicho aspecto:

Yahveh combatirá por vosotros, y vosotros quedaos quietos

Sobre el papel de Dios y de los demás personajes de Ex 1,1-14,31 pueden hacerse las siguientes observaciones:

- ◆ Dios pasa de ser un personaje más entre otros⁶²⁵, a ser el que mueve todos los hilos de la acción⁶²⁶. Ciertamente, la evolución es progresiva, en el sentido de que los distintos episodios de Ex 1,1-15,21 (vocación de Moisés, plagas, etc.) presentan poco a poco cómo Dios realiza diversas acciones en relación con otros personajes. Todos esos episodios desembocan en el relato de Ex 14,1-31, en el que dichos personajes están supeditados a Él;
- ◆ los egipcios, los grandes opresores y tiranos (Ex 1,8-22), los que se enfrentan osadamente a Dios (recuérdese la atrevida intervención de Faraón en Ex 5,2), perecen finalmente;
- ◆ Moisés es reconocido como el siervo de Dios, como quien tiene una vinculación estrecha con el liberador de Israel⁶²⁷. Moisés, que pone reparos a Dios (Ex 3,11-15; 4,1-17), y que le reprocha su falta de compromiso con Israel (Ex 5,22-23), es

⁶²⁴Cfr. *Die Meerwundererzählung*, 81. Eso mismo aparece destacado, según B.S. CHILDS, en el poema de Ex 15,1-21: “The poem praises God as the sole agent of salvation. Israel did not co-operate or even play a minor role” (cfr. *The Book of Exodus*, 249).

⁶²⁵Recuérdese cómo Dios apenas aparece mencionado en Ex 1,1-22 (sólo en Ex 1,21-22).

⁶²⁶Cfr. M. NOTH, *Das zweite Buch Mose*, 94, quien, al referirse al modo como las distintas fuentes presentan el acontecimiento del Mar Rojo, indica que todas están de acuerdo en presentar dicho acontecimiento como realizado únicamente por Dios, que es el único que actúa. Véase también, P. WEIMAR, *Die Meerwundererzählung*, 240, donde subraya la inmediatez de la acción de Dios, que guía y conduce.

⁶²⁷“Comment ne pas évoquer encore, à ce propos, l’extraordinaire constat d’Ex 14,31, dtr lui aussi, où il est dit: «le peuple mit sa foi en YHWH et en Moïse son serviteur»? La formulation ne manque pas d’audace; normalement c’est en YHWH que l’on met sa foi. Par là, Moïse se trouve projeté dans une intimité unique avec le Seigneur lui-même” (cfr. B. RENAUD, *La Théophanie du Sinaï*, 52).

presentado como el que confía plenamente en la acción salvífica de Dios (Ex 14,13-14), cuyo cumplimiento definitivo confirma la privilegiada posición de Moisés, siervo de Dios⁶²⁸;

- ◆ Israel, temeroso y dubitativo de Dios y de Moisés (Ex 5,21; 14,11-12), cree en éste y en la acción salvífica realizada por Dios (Ex 14,31).

Así pues, dado que no sólo es Dios el único actor de Ex 14,1-31 (junto a él están los egipcios, los hijos de Israel y Moisés), es importante destacar las relaciones que existen entre los personajes que llevan adelante la acción liberadora del paso del Mar Rojo. En un nivel central, Dios, que es quien realiza el gran acto salvífico en favor de Israel; en otro nivel, subordinado al anterior, los otros tres protagonistas del relato.

Además de estar subordinados a Dios, Egipto, Israel y Moisés comparten una característica: los tres revelan que la narración del paso del Mar Rojo lleva a cumplimiento lo que Dios había dicho o anunciado sobre ellos en los capítulos precedentes.

5.1.2.2. EGIPTO

El episodio de las plagas repite frecuentemente que el objetivo de éstas es que Egipto reconozca a Dios como Yahveh, es decir, que se haga consciente del poder que Éste tiene en toda la tierra⁶²⁹. Sin embargo, Egipto no reconoce ni dicho poder divino, ni tampoco la paciencia que Dios tiene con el Faraón y con los egipcios⁶³⁰.

En relación con el tema del poder de Dios, la narración del paso del Mar Rojo aporta una interesante clave:

⁶²⁸“En fait, il (Moïse) prend l’exact contre-pied de son attitude du chapitre 5. Il mise entièrement sur une intervention salvatrice de YHWH (14,13-14). Certes, il risque gros. Pourtant, les faits le sortent de sa fâcheuse position et lui donnent entièrement raison. C’est alors que le peuple lui accorde la confiance qu’il lui avait refusée depuis 5,21, puisque le «salut» qu’il avait annoncé s’est réalisé (14,13.30-31). L’autorité de Moïse lui vient donc d’avoir joué le jeu de YHWH et d’avoir été confirmé par son Dieu dans un moment extrêmement critique” (cfr. J.L. SKA, *Le passage de la mer*, 161-162).

⁶²⁹Cfr. pp.237-242.

⁶³⁰Sobre este tema, véanse pp.242-245.

por lo que los egipcios dijeron: «¡Huyamos de delante de Israel, pues Yahveh pelea por ellos contra los egipcios!»

(Ex 14,25)

Los egipcios confiesan finalmente la soberanía de Dios, su poder. Dicha confesión significa que la palabra dada por Dios antes del comienzo del relato de las plagas (Ex 7,5) se cumple en el momento en que Dios conduce a Israel fuera del ámbito de Egipto⁶³¹. El deseo de Dios, su intención (Ex 7,5), llega a realizarse cuando Egipto hace pública la confesión de Ex 14,25. En este sentido, es la palabra de Dios la que se muestra poderosa, pues reproduce el conocido esquema bíblico *anuncio - cumplimiento*⁶³².

Asimismo, considerando Ex 14,1-31 como una unidad, puede comprobarse igualmente cómo lo anunciado por Dios, por su palabra, se realiza según el modo previsto. En Ex 14,1-4 Dios comunica a Israel por medio de Moisés los sucesos que le van a ocurrir a Egipto (Ex 14,4: *endureceré el corazón del Faraón; éste os perseguirá; sabrán los egipcios que yo soy Yahveh*). El anuncio de Dios se cumple tanto en Ex 14,8 (*Yahveh endureció el corazón de Faraón, rey de Egipto, quien persiguió a los hijos de Israel, los cuales partían a mansalva*) como en Ex 14,25 (*por lo que los egipcios dijeron: «¡Huyamos de delante de Israel, pues Yahveh pelea por ellos contra los egipcios!»*)⁶³³.

⁶³¹“C’est lors du miracle de la mer que Dieu forcera le dénouement. Dans ce récit, on retrouve, scandé par trois fois, le thème de l’endurcissement du coeur (14,4.8.17). Mais alors que, face aux «prodiges», l’endurcissement du coeur rendait Pharaon sourd aux envoyés de Dieu et bloquait l’action, ici il provoque une réaction en chaîne. Pharaon poursuit les Israélites, Dieu riposte en se montrant le Seigneur des nations et des forces de l’univers, et il se glorifie aux dépens de Pharaon et de son armée en se faisant reconnaître comme YHWH. Car la formule de reconnaissance qui avait été systématiquement remplacée par la mention de l’endurcissement du coeur dans le récit des plaies réapparaît au centre du miracle de la mer (14,4.18). L’action finale de Dieu mène à la reconnaissance de son mystère, comme il l’avait annoncé (7,5)” (cfr. J.L. SKA, «La sortie d’Égypte (Ex 7-14) dans le récit sacerdotal (P^e) et la tradition prophétique», 200).

⁶³²Es necesario también recordar que el binomio *anuncio - cumplimiento* está igualmente presente en el relato de las plagas o prodigios que Dios realiza por medio de Moisés (Ex 3,20 es la primera referencia presente en el Éxodo a los prodigios que Dios realiza en 7,8-10,29). De modo que, dada la estrecha relación por nosotros indicada entre Ex 7-14 (cfr. pp.251-253), lo dicho en este momento de nuestro trabajo tiene igualmente validez en el episodio de las plagas.

⁶³³Con relación al esquema *anuncio - cumplimiento*, conviene añadir un dato textual interesante. Con él concluyen estas consideraciones en torno al tema del poder de la palabra divina con relación a Egipto.

5.1.2.3. ISRAEL

5.1.2.3.1. LA LIBERACIÓN DE ISRAEL

La afirmación de que Dios va a liberar a Israel de la brutal opresión egipcia, por medio de su mano poderosa, se repite de manera frecuente en los capítulos anteriores al episodio del paso del Mar (Ex 3,17; 6,1.6; 7,4-5; 12,42; 13,3.14).

La liberación de Israel pone de relieve igualmente que la palabra de Dios, que anuncia una y otra vez dicho acontecimiento, se cumple de manera exitosa. Al igual que el relato de la creación, en el cual P presenta el poder creador de la palabra de Dios (téngase en cuenta la gran similitud existente entre Gn 1,6-7 y Ex 14,1-31), el relato del paso del Mar Rojo (Ex 14,1-31), nuevo acto creador de Dios⁶³⁴, revela que Dios es poderoso, porque la palabra por Él dada se hace realidad.

Por otra parte, no sólo los capítulos anteriores a Ex 14,1-31 anuncian la liberación de Israel de la mano opresora de Egipto. También el importante y decisivo capítulo 14 del Éxodo, concretamente Ex 14,16 (discurso de Dios a Moisés), resalta esta afirmación: Dios anuncia que los hijos de Israel van a cruzar el mar a pie enjuto. Ello se realiza en los versículos posteriores.

El discurso de Moisés de Ex 14,13-14 tiene igualmente una importancia particular en el desarrollo de este apartado. Ha sido anteriormente indicado cómo dicho discurso anuncia los

Es cierto que desde el comienzo del Éxodo, concretamente en 3,8aa, se anuncia la liberación de Israel de la mano opresora de Egipto (*he bajado para librarlo del poder de Egipto*). En ese mismo capítulo, Ex 3,20 (*pero Yo extenderé mi mano y heriré a Egipto con toda suerte de prodigios que obraré en medio de él*), se afirma también que Dios va a golpear con su mano a Egipto. Además, el relato de las plagas presenta progresivamente diversas acciones de Dios, duras y demolidoras, quien, después de atacar a Egipto con tantos prodigios, y tras aniquilar al primogénito de todas las familias egipcias y de sus ganados (Ex 12,29), termina eliminando definitivamente al país opresor y enemigo de Israel.

Sin embargo, la narración de Ex 1,1-14,31 no anuncia en ningún momento que Dios va a matar a los egipcios. De modo que, por no haber sido previamente anunciada, la muerte de los egipcios no refleja el poder de la palabra divina.

⁶³⁴Sobre el sentido de Ex 14,1-31 como nuevo acto creador de Dios, véanse: S.E. LOEWENSTAMM, *The Evolution of the Exodus Tradition*, 245-246; J.L. SKA, «Séparation des eaux et de la terre ferme dans le récit sacerdotal», *NRTh* 103 (1981) 512-532, esp.523-524.

hechos que suceden posteriormente (liberación definitiva de Israel)⁶³⁵. Las palabras de Moisés, que son una reinterpretación del plan de Dios en favor de Israel (Ex 14,1-4)⁶³⁶, ponen de relieve los sucesos que va a realizar Dios por Israel; son, por tanto, un anuncio de la manifestación salvífica de Dios, de su propia epifanía⁶³⁷.

Dichos sucesos se cumplen en Ex 14,15-31, desenlace definitivo del conflicto Israel *versus* Egipto. El esquema *anuncio - cumplimiento* está, pues, nuevamente destacado en Ex 14,1-31.

Ahora bien, ¿cuál es la peculiaridad de Ex 14,13-14? ¿Qué sentido puede tener un discurso de Moisés sobre los hechos que Dios va a realizar en favor de Israel, cuando Éste los da a conocer en un discurso inmediatamente posterior (Ex 14,16)?

El relato final de Ex 14,1-31 presenta casi seguidamente dos discursos dirigidos a Moisés. Los hijos de Israel pronuncian el primero de ellos (Ex 14,11-12). Dios es quien enuncia el segundo (Ex 14,15-18). Moisés es el destinatario tanto de la palabra de Israel como de la de Dios. Curiosamente, el contraste entre ambas palabras es patente: la de Israel mira hacia atrás, subrayando que la vida está en Egipto, en el lugar de la sevidumbre⁶³⁸, y no en lo que va a venir (el desierto), que es para Israel sinónimo de muerte (dos veces asocia Israel el desierto con el verbo morir: Ex 14,11a; 14,12b); la de Dios, en cambio, dirige la mirada hacia el futuro

⁶³⁵Cfr. p.258.

⁶³⁶Cfr. J.L. SKA, *Le passage de la mer*, 70.

⁶³⁷Cfr. J.L. SKA, «Exode xiv contient-il un récit de “guerre sainte” de style deutéronomistique?», *VT* 33 (1983) 454-467, esp.457: “Les deux verbes réunis, *hityassêb et rā’â* (Ex 14,13), provoquent une attitude d’expectative et préparent,... à assister à ce qui va se passer, en fait, à une manifestation de Dieu”; id., *Le passage de la mer*, 70-76, donde sostiene que el discurso de Moisés anuncia una epifanía de Dios, y aclara el sentido de dicho término: “La distinction entre «théophanie» et «épiphanie» vient de C. WESTERMANN, *Lob und Klage in den Psalmen* (Göttingen 1977⁵) 69-76. Voici comment il les définit: ... «Dieu apparaît pour se révéler: théophanie. Dieu apparaît pour aider son peuple: épiphanie» (p.71, n.82)”.

⁶³⁸Cfr. B. COSTACURTA, *La vita minacciata*, 101: “In tal modo l’Egitto, il grande mostro che continua a rivelarsi tale (sta venendo per riportare in schiavitù oppure uccidere), si trasforma in luogo di rimpianto. L’aspetto di vaneggiamento tipico dell’uomo in preda al panico si manifesta sino alle sue ultime conseguenze. Israele che grida la propria paura è un Israele prigionero dell’assurdo, divenuto ormai incapace di reale rapporto alla verità”.

de vida que le espera a Israel, que, por medio del paso del Mar Rojo, va a pasar de la muerte a la vida⁶³⁹.

Sin embargo, el relato de Ex 14,11-18 no mantiene la oposición *palabra de Israel versus palabra de Dios*. Como señala P. Auffret, lo interesante del discurso de Moisés es que no opone la palabra divina a la pronunciada por Israel en Ex 14,11-12. Más bien, pone de relieve los acontecimientos que va a realizar Dios⁶⁴⁰. La secuencia es, entonces, *palabra amargada de Israel - acontecimientos de Dios que van a cumplirse - palabra esperanzada de Dios*. El hecho de que en un momento tan importante del relato de Ex 14,1-31⁶⁴¹ el autor presente el carácter central de los acontecimientos que Dios va a llevar a cabo tiene este significado⁶⁴²:

- ◆ por un lado, que la relación entre la palabra de Dios y su realización concreta es tan estrecha que ambas pueden llegar a identificarse. Dicho de otro modo, la palabra anunciadora hace que la vista se dirija a los acontecimientos que la llevan a cumplimiento y viceversa;
- ◆ por otro, que la palabra de Dios es capaz de transformar la palabra amarga de Israel, haciendo posible que el deseo de muerte (regreso a Egipto) se transforme en anhelo por la vida (paso del Mar Rojo).

5.1.2.3.2. ISRAEL RECONOCE A DIOS

⁶³⁹Sobre la connotación de relato de nacimiento que tiene Ex 14,1-31, véanse estos estudios: J.L. SKA, *Le passage de la mer*, 165-174; A. WÉNIN, «Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur», *RTL* 25 (1994) 145-182, esp.147.

⁶⁴⁰Cfr. «Essai sur la structure littéraire d'Ex 14», 58.

⁶⁴¹Cfr. J.L. SKA, *Le passage de la mer*, 69: “Ces versets sont de première importance, parce qu'ils vont faire sortir le récit de l'impasse. Sans cette intervention de Moïse, l'histoire se termine là, Israël retourne en Egypte”.

⁶⁴²Conviene recordar los siguientes elementos textuales, que ponen de relieve que, en dicho discurso de Moisés, Dios juega el papel central de la acción desarrollada y relatada:

- tres veces se utiliza la raíz *rāʾāh*; dicho uso subraya, por medio de la oposición Dios // Egipto, que Israel verá la salvación de Dios;
- dos veces se utiliza el nombre de Yahveh en Ex 14,13-14. Además, la segunda de ellas lo usa de forma enfática, pues Yahveh aparece al comienzo de la frase de Ex 14,14, antes del verbo (*ʾādōnāy yillāhēm lākem wɔʾatem tahārīšūn*).

El libro del Éxodo presenta en repetidas ocasiones esta fórmula:

conoceréis, pues, que Yo soy Yahveh, Dios vuestro

(Ex 6,7; 10,2; 16,12; 29,46)

Si se tiene en cuenta, en primer lugar, la unidad textual Ex 6,1-9, la fórmula mencionada se presenta como parte integrante de un anuncio proléptico de un suceso que afecta a Israel⁶⁴³.

M. Oliva, que ha estudiado detalladamente dicha fórmula en Ex 6,2-8, ha llegado a la conclusión de que ella indica el compromiso personal de Dios con Israel. La salvación y la liberación de éste son la expresión fundamental del compromiso divino⁶⁴⁴.

Recuérdese la afirmación de Dios en Ex 6,7, cuando se dirige a los israelitas por medio de Moisés:

Yo os adoptaré como pueblo mío y me convertiré en vuestro Dios, y reconoceréis que Yo soy Yahveh, Dios vuestro, que os saca de las cargas de Egipto

Ha sido W.H. Schmidt⁶⁴⁵ el que ha subrayado que es precisamente la fórmula de reconocimiento (*y reconoceréis que Yo soy Yahveh, Dios vuestro*) la que tiene la función tanto de poner en relación a Israel con Egipto (ambos deben reconocer a Dios)⁶⁴⁶ como de situarlos en oposición el uno del otro (mientras que Egipto debe reconocer sólo que Dios es Yahveh⁶⁴⁷, Israel tiene que afirmar que Yahveh es su Dios⁶⁴⁸).

⁶⁴³Cfr. pp.84-85.

⁶⁴⁴Cfr. «Revelación del nombre de Yahveh en la “Historia sacerdotal”: Ex 6,2-8», 17-19.

⁶⁴⁵Cfr. «Die Intention der Beiden Plagenerzählungen (Exodus 7-10) in Ihrem Kontext», 240; *Exodus II/1*, 287.

⁶⁴⁶Cfr. P. AUFFRET, «Essai sur la structure littéraire d’Ex 14», 67-68, quien subraya que, desde el punto de vista literario, existe una relación entre el temor de Israel en Yahveh y su fe en Él, y el reconocimiento de Yahveh por parte de Egipto.

⁶⁴⁷Cfr. Ex 7,5; 14,4.18.

⁶⁴⁸Cfr. Ex 6,7; 14,31; 16,12; 29,46.

Por otra parte, también en Ex 10,2 se anuncia que Israel reconocerá a Dios cuando Éste lleve a cabo su acción salvífica. En ambos textos (Ex 6,7; 10,2) es Israel y no Egipto el que reconoce lo realizado por Dios⁶⁴⁹.

Así pues, si Ex 6,7 pone de relieve que Israel reconocerá al Dios liberador como su propio Dios, Ex 6,7 y Ex 10,2 subrayan que Israel reconocerá las acciones de Dios, que libera a Israel de las cargas egipcias.

Ex 14,31 es la confirmación de que la palabra pronunciada por Dios, anunciadora de la salvación de Israel, se ejecuta. Igualmente, lo anunciado en Ex 6,7; 10,2 se realiza⁶⁵⁰: el temor de Israel es la expresión de que éste se vincula con Dios, que es quien ha hecho posible que el propio Israel haya superado el límite en que se encontraba, haya roto con su pasado de muerte, y se haya abierto a un futuro de vida y de libertad.

5.1.2.4. MOISÉS

La cercanía de Moisés con Dios es el rasgo que mejor caracteriza al primero en el libro del Éxodo, y particularmente en los primeros catorce capítulos del mismo.

Ex 2,1-22 presenta a Moisés con diversos rasgos que definen su modo de ser. Como ha sido reflejado ya⁶⁵¹, Moisés es el hombre que lucha por los débiles (Ex 2,11-12), por la justicia (Ex 2,13-14), a la vez que por el restablecimiento de ésta (Ex 2,15-22). Al mismo tiempo,

⁶⁴⁹Cfr. P. WEIMAR, *Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte*, 145.

⁶⁵⁰Cfr. J.L. SKA, *Le passage de la mer*, 138.

⁶⁵¹Cfr. pp.68-72.

Moisés, que pasa de la muerte a la vida (simbolismo del agua)⁶⁵², recibe un nombre que significa “el que saca, el que libera” (Ex 2,10)⁶⁵³.

Todas estas características de Moisés son también propias y peculiares de Dios: Dios lucha por la salvación y por los oprimidos; Dios es el Dios de la vida y no de la muerte.

Con respecto a la vinculación existente entre Dios y Moisés (Ex 2,1-22), el relato de la vocación de Moisés, Ex 3,1-4,17, da un paso más, y afirma que Moisés es el enviado y el profeta de Dios⁶⁵⁴. Todo lo que hace y dice Moisés tiene su fundamento y su justificación en Dios, el que lo elige y lo envía.

Por otra parte, Ex 3,11-15; 4,1-17 presenta las resistencias de Moisés a la misión que Dios le encomienda, así como las del pueblo de Dios, que no quiere reconocer la autoridad concedida por Dios a Moisés. En forma quiástica⁶⁵⁵ desarrolla el autor las diversas objeciones, con que Israel y Moisés tratan de refutar el mandato divino.

Los capítulos que siguen a Ex 3,1-4,17 desarrollan los distintos avatares por los que atraviesa el enviado de Dios antes de concluir su cometido: fracaso de Moisés ante el Faraón (Ex 5,1-18); reproche de Moisés a Dios (Ex 5,22-23); resistencias exageradas del Faraón (episodio de las plagas).

Ex 14,1-31 es la confirmación de la llamada de Moisés por parte de Dios, de su autoridad, y, por tanto, de la estrecha relación entre ambos. En dicho capítulo son precisamente Moisés y

⁶⁵²En relación con el agua como símbolo que recuerda la vida, hay un elemento interesante en el conjunto del relato del Éxodo. En el momento del desenlace de todo lo narrado en los primeros capítulos del Éxodo, es decir en Ex 14,15-31, es solamente Israel el que atraviesa las aguas del Mar Rojo. Gracias a esa acción, Israel pasa de la muerte (Egipto) a la vida (desierto y entrada en la tierra prometida). El texto no dice, sin embargo, que Moisés atraviesa las aguas junto con el resto de los hijos de Israel. Ello está en relación con Ex 2,10, en donde la hija del Faraón afirma:

cuando el niño hubo crecido, llevóselo a la hija de Faraón, la cual le tuvo como hijo y púsole por nombre Moisés, pues dijo: «¡en verdad que lo he sacado del agua!»

En dicho pasaje el texto mantiene una tensión o incoherencia (ironía, en terminología utilizada por J.L. SKA, “*Our Fathers Have Told Us*”, 59) entre el nombre (participio activo del verbo *māšah*) y su interpretación (participio pasivo de dicho verbo). Lo que afirma la hija del Faraón es tanto que Moisés ya ha atravesado las aguas como que él salvará y liberará a Israel. Dicha afirmación es respetada por Ex 14,1-31: Moisés no cruza las aguas del Mar Rojo; Moisés es el siervo del Dios que libera a Israel (Ex 14,31).

⁶⁵³Sobre el sentido del nombre *mōšeh*, recuérdese lo dicho anteriormente, n.43, p.69.

⁶⁵⁴Cfr. pp.167-170.

⁶⁵⁵Cfr. p.187.

el pueblo, los cuales habían presentado en episodios anteriores diversas objeciones, quienes confirman la cercanía que se da entre el que envía y su enviado. Ello pone de relieve una vez más que lo anunciado por Dios en los comienzos del relato del Éxodo, concretamente en Ex 3,7-10.16-17, llega a realizarse felizmente en Ex 14,1-31.

Dos pasajes de Ex 14,1-31 manifiestan cómo lo anunciado por Dios en Ex 3,7-10.16-17 es confirmado por la acción de Moisés. En primer lugar, en el discurso de Ex 14,13-14, cuya importancia ya ha sido anteriormente resaltada⁶⁵⁶, Moisés afirma y reconoce que Dios va a salvar y liberar a Israel de la servidumbre egipcia. En segundo lugar, la redacción definitiva de Ex 14,21 aporta una clave interesante: el versículo subraya la participación de Moisés en una acción cósmica llevada a cabo por Dios, que envía un viento solano⁶⁵⁷. Ex 14,21 pone de relieve que Moisés, el siervo y el enviado de Dios, colabora con Dios, que es el que actúa con poder⁶⁵⁸.

Por parte de Israel, Ex 14,30-31 confirma tanto el reconocimiento del pueblo de la cercana relación que tienen Dios y Moisés como la acción que realiza Dios por medio de su enviado. Comenzando por esta última, hay que recordar nuevamente la protesta amarga de Israel, cuando es consciente de que la intercesión de Moisés no reporta liberación (vida), sino muerte (recuérdese Ex 5,21, particularmente el empleo del verbo *hārag*). La confirmación de Moisés y de su misión por parte de Dios no son tampoco argumento suficiente para contentar al pueblo, quien nuevamente rechaza al enviado de Dios (Ex 6,9). Cuando Israel observa la proeza que ha realizado Dios, es capaz de reconocer y creer en Moisés (Ex 14,31).

Con respecto al vínculo que une a Dios con Moisés, es muy importante subrayar el empleo de la raíz *ʿābad* al final del capítulo 14 del Éxodo (Ex 14,31). En ese momento, Israel confirma que Moisés y Dios están estrechamente relacionados, que el segundo se ha revelado al primero, y que éste ha entendido el contenido de dicha aparición. Si en diversos episodios

⁶⁵⁶Cfr. pp.280-282.

⁶⁵⁷Sobre el contenido y el sentido de dicha acción cósmica divina, cfr. J.L. SKA, *Le passage de la mer*, 107-111.

⁶⁵⁸Cfr. P. HUMBERT, «Etendre la main» (Note de lexicographie hébraïque)», *VT* 12 (1962) 383-395, esp.391, quien, sobre el verbo *nāṭāh* seguido de *yād* como complemento directo, llega a la siguiente conclusión: “On peut conclure que l’expression *nāṭā yād* (“pointer la main”) désigne un geste éminent proprement divin et surnaturel, exécuté par Dieu lui-même ou commandé par Dieu à son représentant humain... C’est donc un geste indicatif réservé exclusivement à Dieu (ou à son représentant) dont il manifeste la puissance souveraine et surnaturelle”.

de la narración de Ex 1,1-14,31 los israelitas dudan de esa íntima relación entre Dios y su enviado (Ex 4,1; 6,9), Ex 14,31, en cambio, confirma lo anunciado por Dios anteriormente:

¡para que crean que se te ha aparecido Yahveh, Dios de sus padres, Dios de Abraham, Dios de Isaac, y Dios de Jacob!

(Ex 4,5)

El sentido del verbo *ʾāman* en Ex 14,31 pone de relieve que Israel reconoce que Dios ha sido el que ha escogido a Moisés para llevar a término su plan de redención, así como también que su siervo, *el profeta a quien conoció Yahveh cara a cara* (Dt 34,10), ha sabido corresponder a dicha llamada, actuando en consonancia con ella.

5.1.2.5. LA PALABRA DIVINA EN CONTEXTOS DIVERSOS: RELACIÓN DE EGIPTO, DE MOISÉS, DE ISRAEL.

Ha quedado demostrado hasta este momento cómo Egipto, Israel y Moisés revelan que la palabra de Dios es poderosa, en el sentido de que lo que Dios anuncia y promete se realiza de la manera como había sido comunicado. Curiosamente, Moisés, Israel y Egipto se encuentran igualados, *hermanados*, por el esquema palabra divina - cumplimiento de la misma.

Si común a Moisés, a Israel y a Egipto es ser reveladores de que lo transmitido por Dios se cumple, es importante señalar cómo esos tres personajes manifiestan dicha característica de Dios en situaciones tan diferentes como particulares, sobre todo si se tiene en cuenta la relación que cada uno de ellos establece con Dios.

Recordando los vínculos que Egipto tiene con Dios, dos son los aspectos que caracterizan dicha relación: la oposición constante y continua a Dios (muerte *versus* vida)⁶⁵⁹; tal oposición es una opción libremente tomada por el Faraón y por su pueblo⁶⁶⁰.

⁶⁵⁹Cfr. pp.148-154.

⁶⁶⁰Cfr. pp.229-237.

Mencionado lo anterior, es necesario entonces subrayar que la palabra de Dios se realiza en un ambiente de obstinación, de rechazo, de intransigencia y de fuerte oposición. Con excepción de contadas ocasiones en que bien el rey de Egipto, bien alguien de su pueblo, afirman parcialmente la existencia de Dios (Ex 8,4.24; 9,27-28; 10,16-17), el Faraón se opone siempre a Dios⁶⁶¹, a quien afirma no conocer, y rechaza completamente el plan liberador que Éste quiere realizar.

En definitiva, la relación de Egipto con Dios recuerda cómo la palabra de Dios se muestra firme y eficaz en una situación de neta oposición y de claro desprecio y rechazo del Faraón hacia Dios, el que pronuncia dicha palabra.

Con respecto a Moisés y a los vínculos que mantiene con Dios, una es la palabra que define la respuesta con la que el llamado corresponde a la llamada: lealtad.

Es claro que Dios hace partícipe de su plan a Moisés desde el comienzo de su intervención en favor de Israel (Ex 3,7-10). En todo momento Dios, al igual que hace con otros personajes del AT (Josué, Samuel, David, Isaías, Jeremías, Ezequiel), establece una vinculación particular con Moisés, comunicándole anticipadamente todos los acontecimientos que Él va a llevar a cabo⁶⁶².

La respuesta de Moisés no desmerece en absoluto la gratuita y generosa iniciativa divina. Moisés, que expresa inicialmente sus dudas e incapacidades para realizar la misión encomendada, responde afirmativamente a las peticiones y a los mandatos que Dios le formula, tanto los que hacen referencia al Faraón como los que están en relación con los hijos de Israel. El profeta de Dios se muestra fiel a las órdenes e indicaciones recibidas de Dios, realizando siempre todo lo que se le pide.

La situación está marcada, pues, por la fluidez existente entre la propuesta divina y la réplica mosaica. En un ambiente en el que la facilidad y la colaboración entre Dios y Moisés ocupan el lugar central, lo transmitido por la palabra de Dios se transforma en hecho concreto.

⁶⁶¹La oposición del Faraón al plan liberador de Dios es palpable en Ex 14,5-9, ya que trata por todos los medios de hacer regresar a Israel a la situación de opresión en que se encontraba antes de su salida en Ex 12,29-42.

⁶⁶²En Ex 14,1-31, capítulo decisivo en el conjunto de Ex 1,1-15,21, son precisamente los discursos de Dios a Moisés los que estructuran y dan cohesión interna a la narración del paso del Mar Rojo. En ellos, Dios anuncia a Moisés todo lo que va a suceder, las acciones que va a realizar.

Israel, por su parte, se encuentra en una delicada y complicada posición. A pesar de que su intervención activa en el desarrollo de las acciones de Ex 1,1-14,31 no es tan frecuente como la de otros personajes, dichos capítulos relatan cómo aquél se encuentra tan sometido a Egipto que su relación con Dios es bastante limitada. De hecho, en dos ocasiones dirige su grito a Dios (Ex 2,23; 14,10). Dicho clamor es expresión del reconocimiento por parte de Israel de que una potencia superior puede liberarle de la situación angustiosa en que se encuentra. Como ocurre en otros pasajes bíblicos⁶⁶³, el grito de desesperación está dirigido a alguien que tiene capacidad para liberar de la opresión que padece el que clama⁶⁶⁴.

En Ex 14,11-12, justo inmediatamente después de haber suplicado a Dios, Israel presenta su queja a Moisés ante el presente y el futuro que se le avecina. El lamento de Israel pone de relieve que Israel está tan agarrado al poder opresor del Faraón que se olvida de Dios, al que ha implorado para que lo libere de su angustia⁶⁶⁵.

Por lo tanto, Israel, que se encuentra tan atrapado por Egipto, establece una relación con Dios, basada en este esquema vertical: dependencia de un inferior respecto de un superior. El primero de ellos, es impotente y está en situación de necesidad y de sumisión. El segundo, por su parte, es potente, y tiene capacidad para resolver la necesidad del primero.

De modo que la palabra de Dios respecto a Israel, anunciada repetidamente en Ex 3,1-14,31, se cumple en la situación descrita en las líneas precedentes, muy diferente de aquélla en la que se encuentran Egipto y Moisés.

5.1.2.6. LA PALABRA DE DIOS ES PODEROSA EN SÍ MISMA

Ha quedado demostrado en primer lugar que lo transmitido por la palabra de Dios se cumple en relación con Egipto, con Israel y con Moisés.

⁶⁶³Cfr. pp.174-177, en el que mencionamos dichos pasajes y explicamos el sentido del verbo *šā'aq*.

⁶⁶⁴Cfr. J.L. SKA, *Le passage de la mer*, 68, n.76.

⁶⁶⁵El discurso de Moisés, que sigue a la queja de Israel, da respuesta al *olvido* de Dios por parte de Israel, ya que menciona dos veces seguidas el nombre de Dios (la segunda, como hemos subrayado en el comentario a Ex 13,17-15,21, n.123, p.281, en posición enfática). Asimismo, insiste en que son los israelitas los destinatarios de la acción de Dios (doble repetición de *por vosotros* en Ex 14,13-14).

También ha quedado comprobado que la palabra divina se cumple en contextos muy diversos: la relación de Moisés con Dios es muy distinta de la que tiene Egipto con Él, así como también de la que establecen Israel y Dios.

Se deduce que la palabra de Dios se realiza independientemente de la situación en que ella se pronuncia o transmite.

Así pues, si no es la relación de otros con Dios lo que condiciona la realización de lo pronunciado por Dios⁶⁶⁶, es factible afirmar que la palabra de Dios depende solamente de sí misma. La fuerza de la palabra, su poder, son intrínsecos a ella misma; ella hace posible que lo transmitido por Dios se realice.

5.2. EL PODER TRANSFORMADOR DE DIOS

5.2.1. RELACIÓN DE DIOS CON ISRAEL FRENTE A LA RELACIÓN DE DIOS CON EGIPTO Y CON MOISÉS

Es conveniente recordar de nuevo lo apuntado anteriormente sobre el protagonismo de Dios en Ex 14,1-31 y el papel que desempeñan Moisés, Israel y Egipto en relación a Él: hay una diferencia de nivel entre Dios, quien, por llevar a cabo la salvación de Israel, está situado en un nivel central del relato, y Moisés, Egipto e Israel, los cuales, por estar remitidos a Dios y a su acción, se encuentran en un nivel secundario⁶⁶⁷.

Este apartado que ahora comienza se fija en los tres personajes remitidos a Dios: Moisés, Egipto e Israel. En concreto, en un nuevo elemento, que subraya una diferencia existente entre los tres: evolución de estos tres personajes en Ex 1,1-14,31. La variable *evolución* pone de relieve la oposición existente entre ellos: Israel versus Egipto-Moisés. Así, mientras que estos dos últimos presentan características comunes al aplicarles dicho criterio, el primero de ellos se diferencia netamente de los otros dos.

⁶⁶⁶En este caso, otros equivale a Israel, Egipto y Moisés.

⁶⁶⁷Cfr. pp.275-277.

5.2.1.1. EGIPTO

El relato de Ex 1,1-14,31 se muestra coherente en la descripción de Egipto. Desde el primer capítulo lo presenta como el opresor, el dominador, el subyugador. En definitiva, según la narración que se estudia, Egipto es el amante de la muerte⁶⁶⁸. Unas veces dicha idea aparece en boca del Faraón (Ex 1,16.18.22); otras, en la de Dios (Ex 3,7-10.16-17).

Ex 5,1-23 reproduce igualmente dicha imagen, presentando en clara oposición al defensor de la vida (Dios) y al amante de la muerte (Egipto). Del mismo modo, el relato de las plagas y el del paso del Mar Rojo ponen de relieve la sintonía de Egipto con las características señaladas⁶⁶⁹.

A partir del episodio de las plagas, la narración del Éxodo presenta progresivamente la destrucción de Egipto. Dos episodios son especialmente relevantes: Ex 12,29 y Ex 12,33 (en este episodio Egipto intuye la cercanía de la muerte). Ella se produce finalmente en Ex 14,1-31, cuando los egipcios son engullidos por las aguas del Mar Rojo (Ex 14,28). En todo este proceso interviene Dios mismo, que es quien lleva a cabo la paulatina ruina de Egipto.

De manera que la evolución de Egipto es coherente y lineal: el final del que tanto se ha empeñado en buscar y promover la muerte, alejándose de la vida, no es otro que la misma muerte.

5.2.1.2. MOISÉS

⁶⁶⁸Recuérdese particularmente Ex 1,16-22, en donde se subraya sobre todo el contraste vida (Dios, parteras) // muerte (Egipto).

⁶⁶⁹A propósito de la relación Egipto - opresión (ausencia de vida) en Ex 14,1-31, ténganse en cuenta las siguientes consideraciones de J.L. SKA, *Le passage de la mer*, 131: “Son itinéraire (celui de l’Égypte) est balisé par son désir de reprendre Israël à son service et elle s’en éloigne avec terreur lorsqu’il devient libre. D’autre part, dans la «géographie existentielle» de l’Égypte, la mer est une frontière infranchissable. Il est impensable qu’Israël puisse passer au-delà; c’est pourquoi, elle est sûre de pouvoir le rattraper lorsqu’elle apprend qu’il a pris la direction de la mer (14,2-3). Cela implique aussi que l’Égypte considère son territoire comme le seul où la vie soit possible. Si elle s’engage dans la mer, ce n’est pas pour risquer l’aventure d’une vie nouvelle, mais pour aller rechercher Israël et le ramener à tout prix sur ses chantiers. Sa position *derrière* la nuée est symbolique à cet égard... L’Égypte risque tout afin de reconquérir son passé”; (la letra cursiva es del autor).

De coherente y lógica puede caracterizarse igualmente la narración de Ex 1,1-14,31, si se tiene en cuenta la evolución del personaje Moisés.

Moisés es presentado en Ex 3,1-4,17 como el enviado de Dios, que debe colaborar con Él en su designio, y participar en la misión que Él va a realizar. Por eso, Moisés conoce siempre los planes de Dios, y está enterado de lo que Él pretende realizar. La respuesta que da Moisés a la llamada divina es siempre una respuesta de fidelidad⁶⁷⁰.

En los capítulos siguientes a la vocación de Moisés, éste aparece igualmente como el enviado de Dios: transmite al Faraón los designios divinos o media entre Dios y el rey egipcio (Ex 5,1-4; 8,8.21-25; 9,27-30; 10,8-11.16-20.24-29; 11,4-8; 12,31-32); media entre el pueblo y Dios (Ex 12,21-28; 13,3-16).

Ex 14,1-31 confirma de igual forma este retrato de Moisés: conoce de primera mano el contenido de la acción que Dios está a punto de realizar (Ex 14,1-4.15-18.26); es mediador entre el pueblo y Dios⁶⁷¹. Asimismo, Moisés se muestra en dicho capítulo obediente y fiel al designio divino (Ex 14,13-14).

Por tanto, los datos textuales presentados confirman la lógica y la coherencia con que evoluciona Moisés en el desarrollo del relato de Ex 1,1-14,31: el elegido y el mediador, que responde fielmente a dicha llamada, lo es durante toda la narración de la liberación de Israel de Egipto.

5.2.1.3. ISRAEL

⁶⁷⁰Obsérvese que:

- Moisés, tras presentar dificultades y objeciones a Dios, hace lo que éste le pide. (Ex 3,1-4,17 -- Ex 4,29-5,20 // Ex 5,22-23 -- Ex 6,9 // Ex 6,10-12; 7,1-5 -- Ex 7,6-7);
- nunca se dice que Moisés endureció su corazón;
- no se dice nunca que Moisés pecó contra Dios.

⁶⁷¹Sobre el problema que plantean Ex 14,10.15, relativos al autor del grito que llega a Dios (¿quién es el que grita, el pueblo o Moisés?), cfr. G.W. COATS, *Moses*, 114: “Indeed, the opening line in v. 15 assumes that the cry to God was mediated by Moses. His intercession in the face of the crisis makes the cry of the people audible to God”; J.L. SKA, *Le passage de la mer*, 113-114: “Il y a, semble-t-il, une solution à ce problème. Peut-être le texte a-t-il simplement juxtaposé les deux courants de la tradition, sans trop se soucier des détails. Car l’auditeur pouvait très bien comprendre que Moïse, comme il le fit souvent par la suite, s’était fait porte-parole de son peuple”.

La excepción de la variable manejada en estas últimas líneas se cumple, en cambio, en el caso de Israel. Si en el primer capítulo del Éxodo la vida de Israel en Egipto puede estar definida por los términos *‘ābad*⁶⁷² y *perek*⁶⁷³, algo parecido ocurre en Ex 5,1-23, cuando se describe nuevamente la difícil situación en que se encuentra Israel (Ex 5,9).

Sin embargo, la intervención de Dios en favor de Israel, que, tras haber sido anunciada constantemente en Ex 1,1-12,28, comienza en Ex 12,29, pone de relieve el cambio que se da en Israel: éste, que se encontraba estrechamente ligado a Egipto, sometido por él, comienza a desligarse paulatinamente de su opresor, pues las vidas de uno y otro no son de ninguna manera paralelas (Ex 12,34.37).

Ex 13,1-16 presenta igualmente dicho distanciamiento (relato de la partida de Israel de Egipto). El capítulo siguiente muestra el cambio definitivo operado en Israel, cuyos rasgos característicos son:

- ◆ Israel se arriesga a cruzar el Mar Rojo. Atravesando el mar, lugar de muerte por excelencia (Ex 14,22), pasa de depender de y de estar sometido a otro (Egipto) a ser el que toma la decisión de caminar en dirección a la vida. Israel pasa de la esclavitud y del sometimiento (vida cerrada y siempre organizada) a la vida libre (apertura a la vida, que se debe construir)⁶⁷⁴;
- ◆ Israel se separa definitivamente de Egipto. La presencia de la nube entre ambos antagonistas (Ex 14,19)⁶⁷⁵ simboliza la oposición entre ellos, la cual se manifiesta con claridad en la antítesis muerte - tinieblas para Egipto // vida - luz para Israel (Ex 14,26-31)⁶⁷⁶;

⁶⁷²Sobre este término, cfr.142.

⁶⁷³Cfr. nuestra explicación sobre el sentido de dicho vocablo en p.148.

⁶⁷⁴“Mais il ne suffit pas de pouvoir s’orienter, il faut encore entreprendre le voyage. Israel se lance dans l’aventure lorsqu’il accepte de s’engager le premier dans la mer, devant son Dieu. Par là, il a consenti à risquer son existence dans la mer, lieu de la mort, pour échapper à l’Égypte et trouver la vraie vie. C’est ce risque qui lui ouvre le chemin de la vraie vie” (cfr. J.L. SKA, *Le passage de la mer*, 130).

⁶⁷⁵Sobre el sentido de la nube en Ex 14,1-31 véanse: G. AUZOU, *De la Servidumbre al Servicio*, 204-211; J.L. SKA, *Le passage de la mer*, 102-105.

⁶⁷⁶Cfr. pp.273-274.

- ◆ el grito inicial de Israel a Dios, expresión del desánimo por la situación que vive (Ex 2,23; 14,10), se transforma en temor y en fe en Dios⁶⁷⁷.

Ciertamente, el cambio operado en Israel es profundo y total, pues toca los elementos que estructuran y definen su vida y su existencia.

Ahora bien, si importante es el cambio, fundamental es también recordar una de las enseñanzas principales de Ex 14,1-31: que Dios es el autor de dicha transformación. Al fin y al cabo, Dios es el protagonista central y principal de la partida definitiva de Israel de Egipto. La intervención de Dios se muestra con particular claridad en el momento del paso de Israel a través del Mar Rojo, hecho que significa la puerta de la vida para Israel. Para Egipto, sin embargo, el mismo hecho representa el umbral de la muerte. Cuatro son las veces que repite Ex 14,1-31 dicha expresión (Ex 14,16.22.27.29); ésta aparece igualmente en Gn 1,6, Ex 15,19; Ez 26,5; 27,32; Ne 9,11. La formulación *por el medio del mar* hace referencia, en los casos citados, al carácter único y extraordinario de la acción divina⁶⁷⁸. Gracias a la intervención divina, que tiene poder sobre el mar, puede Israel abrirse paso a la vida definitiva.

Por eso es posible afirmar que el poder de Dios es ante todo transformador. Él es capaz de hacer que la vida de un pueblo, Israel en este caso, experimente un giro decisivo. Gracias a Él puede llevarse a efecto la transformación de un tipo de existencia, basada en la incómoda dependencia y en la brutal servidumbre, en otra distinta, independiente y libre.

Sin embargo, como ha quedado expuesto precedentemente, este cambio experimentado por Israel lo diferencia de Egipto y de Moisés, que no lo han padecido. Dicho de otro modo, no

⁶⁷⁷Cfr. H. WILDBERGER, «“Glauben”, Erwägungen zu h³myn», en: *Hebräische Wortforschung*, FS. W. BAUMGARTNER, VT.S 16, Leiden 1967, 372-386, esp.385, quien, respecto al sentido del verbo ³aman en Ex 14,31 y en otros pasajes bíblicos, afirma: “h³myn mit b³ bedeutet profan verwendet «sich fest machen in, sein Vertrauen setzen auf» o.ä. Wo h³myn b³ mit Bezug auf Jahwe oder seinen Offenbarungsmittler bzw. ein Offenbarungswort verwendet ist, gewinnt es die Bedeutung «glauben an», aber nicht im Sinn von «für existent, wahr, zuverlässig erachten», sondern in der Bedeutung «sein Vertrauen setzen auf», wobei Zuversicht und Gehorsam mit eingeschlossen sind”. Por otra parte, cfr. nuestras explicaciones sobre el sentido del temor y de la fe de Israel en Ex 14,31, pp.297-299.

⁶⁷⁸Una interpretación detallada de dichos textos puede verse en J.L. SKA, «Séparation des eaux et de la terre ferme dans le récit sacerdotal», 517-519.

todos los protagonistas que acompañan a Dios en el relato de Ex 1,1-14,31 sufren dicha transformación. ¿Cuál es, entonces, la razón por la que sólo es Israel quien cambia? Una y única es ésta; consta, sin embargo, de dos componentes, que están intrínsecamente relacionados: el recuerdo de la alianza establecida con los patriarcas por parte del Dios que se vincula con Israel; la comprensión de los padecimientos y del grito de Israel. El primero de ellos ha quedado ya desarrollado en el comentario a Ex 2,23-4,17⁶⁷⁹; sobre el segundo y sobre la vinculación entre ambos tratan los apartados siguientes.

5.2.1.3.1. EL GRITO DE ISRAEL

Ha quedado anteriormente afirmado que existe un paralelismo semántico entre los verbos $\bar{z}\bar{a}^{\prime}aq$ y $\bar{s}\bar{a}^{\prime}aq$ ⁶⁸⁰.

Numerosos son los textos bíblicos que recogen y presentan una tradición, que afirma que Dios escucha el grito de los que claman a Él. Ya sea mediante el uso del verbo $\bar{z}\bar{a}^{\prime}aq$, ya sea por medio del verbo $\bar{s}\bar{a}^{\prime}aq$, dichos textos, con excepción de Jr 11,11⁶⁸¹ y Mi 3,4⁶⁸², presentan un esquema claro: al clamor de una persona o de un conjunto de ellas responde Dios con una intervención concreta⁶⁸³.

El sentido de dichos verbos subraya la situación de dolor en la que se encuentra el que presenta el grito; al mismo tiempo, indica el poder que tiene el destinatario del clamor (Dios es en múltiples ocasiones). La respuesta de Dios al que clama se sostiene no porque esté

⁶⁷⁹Cfr. pp.179-181.

⁶⁸⁰Cfr. p.75.

⁶⁸¹Jr 11,11 afirma que porque el pueblo de Dios ha roto su alianza con Él, Éste no escuchará su grito. No es válido, señala el profeta, apelar a la tradición de la alianza y esperar que, habiéndose alejado de ella, ésta se cumpla. El hombre debe actualizar y renovar el don de la alianza, pues sólo así la relación con Dios mantendrá su equilibrio. Solamente en dicha situación será escuchado y respondido el clamor que el hombre dirija a Dios.

⁶⁸²Mi 3,4, es un texto en que el profeta manifiesta que Dios no escuchará el clamor de los jefes del pueblo cuando estén en necesidad, debido al gran número de injusticias que cometen.

⁶⁸³Cfr. Gn 4,10; Ex 2,23; 3,7.9; 8,8; 15,25; 17,4; 22,22.26; Nm 12,13; 20,16; Dt 26,7; Jos 24,7; Jue 3,9.15; 6,7; 10,10.12; 1 Sam 7,9; 12,8.10; Is 19,20; Sl 34,18; 107,6.13.19.28; Job 19,7; Ne 9,27; 1 Cr 5,20; 2 Cr 18,31.

obligado a dar una solución a dicha situación de necesidad, sino porque le afecta la angustia y el dolor del que grita⁶⁸⁴.

Con respecto al libro del Éxodo, y particularmente a Ex 1,1-14,31, es conveniente recordar que son sólo dos las ocasiones en que el narrador menciona el clamor de Israel: Ex 2,23 y Ex 14,10.

Las dos referencias se efectúan en los dos momentos fundamentales de la narración de Ex 1,1-14,31. En el primero de ellos, Ex 2,23, se presentan la decisión y la reacción divinas ante la situación de injusticia en que se encuentra Israel. Es el punto de arranque de una actuación de Dios, que se prolonga en los capítulos siguientes. En Ex 14,10 la mención se efectúa justamente cuando Dios va a concluir de manera definitiva la liberación de Israel. Las dos menciones establecen un arco gigante entre Ex 2,23-14,31, que dan contenido a la decisión divina de intervenir, y a su posterior actuación.

En ambos casos el grito de Israel es una manifestación de apertura al Dios que comprende el sufrimiento causado por la injusticia y que puede liberar a Israel de la dificultad en que se encuentra. En Ex 1,1-22 el autor presenta que el compromiso por la vida y por la libertad es un rasgo particular del Dios perseguido y atacado por el Faraón de Egipto. A Dios, que se opone a la muerte, se dirige el que se encuentra en una angustiosa situación de muerte (Israel), con el deseo de que lo libere de ella.

Falta sólo añadir que, según Ex 1,1-14,31, Dios hace partícipe de su modo de ser al que se lo pide y lo desea. Quien no anhela formar parte de dicho modo de ser (ése es el caso de Egipto), no es obligado por Dios a tomar un camino contrario al elegido.

De manera que la salida de la situación de injusticia en que se encuentra Israel depende tanto de Dios como del propio Israel. De ese Dios comprometido por la vida y la libertad, porque, debido a su capacidad para integrar las situaciones de injusticia (Ex 1,1-22), es receptor de una palabra de confianza en su poder liberador, manifestada por el que sufre una situación injusta. De Israel porque para pasar de una situación alienante a vivir según el modo de ser

⁶⁸⁴Una explicación más exhaustiva del sentido del clamor, puede verse en: R. ALBERTZ, «šā'aq», en: *DTMAT II*, 715-723; G.F. HASEL, «zā'aq», en: *TWAT II*, 628-639.

de Dios (Ex 1,1-22; 14,1-31), es necesario manifestar el deseo de alejarse de la muerte y de la opresión injusta.

5.2.1.3.2. LA TRANSFORMACIÓN QUE SUFRE ISRAEL

Si Ex 2,23; 14,10 subrayan la importancia del clamor de Israel dentro de la narración de la liberación de Egipto, Ex 14,31 pone de relieve la evolución que experimenta Israel, motivada por la actuación de Dios en favor suyo.

El proceso de transformación que se da en Israel tiene su punto de partida en la confianza en Dios que el primero manifiesta en el segundo (grito que elevan los israelitas a Dios en medio de su angustia).

Si importante es indicar dicho punto de partida, necesario es también recordar en este momento que el autor de dicha transformación es Dios, el defensor de la vida, quien, tras oír un grito de lamento, propone, a modo de solución definitiva, un programa salvífico. Dios hace que Israel pase de la apertura a Dios (grito) a la posibilidad de poder conocerlo por medio de la actuación que Él opera en la vida de su pueblo.

La comparación entre Ex 2,25 y Ex 14,31 confirma esta acción de Dios en favor de Israel. Ambas frases tienen en común tanto su estructura (verbo + sujeto + complemento directo) como el empleo del verbo *rā'āh*. Interesante es observar la diferencia existente entre lo que observa Dios y lo que observan los israelitas. El primero puede observar a éstos, los hijos de Israel. Ellos, en cambio, no ven a Dios, sino que poseen la capacidad de observar la mano actuante de Dios, lo que Él hace. Los hijos de Israel tienen acceso a Dios ya no sólo a través del grito, sino también por medio de la acción que Él realiza. Por tanto, la comparación establecida subraya que Israel no conoce a Dios *en persona*, sino que lo ve y lo comprende en sus acciones, en todo lo que Él realiza⁶⁸⁵.

5.2.1.3.3. DIOS, FUENTE DE SALVACIÓN Y FUENTE DE FE

⁶⁸⁵Tanto Ex 6,1 como Ex 14,31 presentan: *rā'āh // yād // 'āsāh*. De modo que lo que Dios anuncia en Ex 6,1 (que Israel podrá ver las obras que Él realiza) se cumple en Ex 14,31.

La conclusión a la que conduce Ex 1,1-14,31 no puede terminar en lo dicho hasta ahora. El que implora a Dios y le pide que lo libere de una situación agobiante y asfixiante no solamente pasa de la situación de infelicidad a la de felicidad. La acción de Dios aporta algunos otros elementos que recibe gratuitamente Israel, el oprimido que invoca a Dios:

- ◆ Dios hace que el que vive en una situación de angustia y de persecución (de muerte) pueda experimentar su salvación, sin que él, de manera mágica, elimine la difícil situación del angustiado y perseguido. Precisamente, a través de un largo proceso (Ex 3,1-14,31), y sin huir de las circunstancias difíciles, es como experimenta Israel el paso de la opresión a la salvación; a través de la muerte entra en un nuevo ámbito de su existir, el de la vida en libertad.
- ◆ Dios hace que la invocación inicial que le dirige el que se encuentra injusta y violentamente tratado (el grito) se transforme en adhesión a Dios, que lo aleja de la muerte, y que le abre la puerta a la vida. Del clamor inicial (Ex 2,23), y después de manifestar a Moisés nuevamente su lamento por la injusta situación de muerte que les toca padecer (Ex 5,19-21), pasan los israelitas al temor y a la fe en Dios (Ex 14,31), a la absoluta confianza en el que lo ha sacado de la esclavitud egipcia⁶⁸⁶.

Si ahora, a modo de conclusión, se traduce lo que se acaba de exponer por medio de las conocidas categorías bíblicas de la fe y de la salvación, es posible afirmar que Ex 1,1-14,31 pone de relieve que a Israel, que vive bajo el yugo de la opresión, y que se dirige e invoca al

⁶⁸⁶Cfr. J.L. SKA, *Le passage de la mer*, 118,137,145: “En résumé, le narrateur insiste dans sa conclusion, non sur l’ampleur des gains réalisés par Israël au cours de cette opération, mais sur le changement profond qui l’affecte” (p.118)... “Lorsque la marche se termine sur l’autre rive, Israël s’est transformé” (p.137)... “De part et d’autre, on retrouve la même enchaînement: action – regard – crainte – réaction. Les différences verbales pour décrire ce «regard» sont sans doute significatives: d’un côté un regard de surprise, de l’autre une longue contemplation. L’effet final est totalement opposé. La «vue» de Pharaon provoque un cri de détresse, alors que la «vue» du salut accompli par Dieu débouche sur la confiance. Mais il y a plus. Cette confiance est une victoire sur la détresse, après que Dieu en ait supprimé la cause. Dieu a non seulement convaincu Israël, il a change son attitude intérieure” (p.145).

Dios que comprende la opresión, Éste lo capacita para experimentar en su propia vida el paso de la opresión a la libertad (Dios obra la salvación). Al mismo tiempo, Dios hace posible que Israel comprenda dicho paso de la muerte a la vida, y que lo comprenda como intervención poderosa y salvífica de Dios (Dios capacita para comprender la liberación). Finalmente, el propio Dios hace también factible que el que lo ha invocado se vincule con él personal y totalmente, y ponga su confianza en alguien a quien no ha visto, pero del que sí ha conocido sus obras (Dios es fuente de la fe).

Esta secuencia indicada, *Dios obra la salvación - Dios capacita para comprender dicha liberación - Dios es fuente de la fe*, tiene la siguiente consecuencia.

La fe de Israel no es una adhesión que se tiene que transformar y exteriorizar en acciones salvíficas. No porque Israel tiene fe vive en clave de liberación. La fe es el reconocimiento de la justa y fiel actuación de Dios, y la aceptación y recepción de dicha salvación, que permite vivir bajo el signo de la libertad. La fe es la confesión de que Dios genera liberación, y de que Él invita a recibirla. La fe de Israel es la que bebe de la fuente de la acción salvífica y generosa de Dios, quien actúa en favor de la liberación de su pueblo. En definitiva, es la salvación de Dios la que configura a Israel en un ser para la libertad; es ella también la que lo configura en un ser para la fe en el que hace visible la salvación⁶⁸⁷.

Por eso, el Dios del que brotan la fe y la salvación permite ser venerado y adorado. Dios hace posible que el destinatario de sus acciones justas reconozca que está arraigado y cimentado en la libertad, en la liberación y en la fe que Dios le entrega. Eso lo expresa exteriormente bien por medio de la veneración y del respeto de Israel por Dios (sentido de los verbos *yārē*³

⁶⁸⁷Dicha secuencia está igualmente indicada en Ex 15,16b:

hasta que pasara tu pueblo, ¡oh Yahveh!, hasta que pasara el pueblo que adquiriste

Dios, afirma el texto mencionado, ha adquirido (*qānāh*) a Israel como pueblo. El verbo *qānāh* significa *tomar posesión de, adquirir derechos de propiedad o de usufructo sobre personas o cosas* (cfr. E. LIPINSKI, «*qānāh*», *TWAT* VII, 63-71, esp.65). Por medio de dicha afirmación se pone de relieve la especial vinculación que Dios ha establecido con Israel.

y *ʾāman* en Ex 14,31)⁶⁸⁸, bien por medio del canto de Moisés, Miriam e Israel en Ex 15,1-21⁶⁸⁹.

⁶⁸⁸Como complemento al tema estudiado, se presentan las peculiaridades de la fe del que invoca a Dios, del Israel maltratado:

- es procesual. Israel parte de una situación de injusticia y concluye su camino en una situación de novedad y de libertad, en un *nuevo amanecer*. De hecho, la liberación definitiva de Israel coincide con la llegada del alba, del nuevo amanecer (Ex 14,27);
- es personal. Dos son las maneras como se manifiesta dicha peculiaridad. Por un lado, es iniciativa personal, en cuanto que los hijos de Israel elevan su grito inicial al Dios que se vincula con fidelidad, grito que se transforma en vínculo personal con Aquél que los libera de la esclavitud; por otro lado, es opción personal, en el sentido de que Israel se atreve a atravesar el mar seco y a abrirse a la novedad de lo desconocido, lo que está al otro lado del mar;
- es gratuita, en el sentido de que es el resultado de la recepción y de la comprensión de una acción gratuita realizada por Dios en favor de la salvación, acción que redimensiona la invocación de Israel.

Israel, entonces, no se vincula a la salvación, ni a las obras que producen vida. Israel está en personal conexión y sintonía con el que obra la liberación, y con el que posibilita que otros (Israel, en este caso) la reciban. Lo está en todo momento del largo proceso, por medio del cual Dios lo libera de la esclavitud: al principio de dicho proceso, por medio del grito confiado a Aquél que va a realizar un acto de justicia; lo está igualmente al final del mismo, cuando Israel, por medio de la acción divina, es capaz de entender la acción liberadora llevada a cabo por Dios, a la vez que de recibirla como don generoso de Aquél que se compromete con él.

⁶⁸⁹“The poem now provides the response of faith by the people who have experienced their redemption from the hands of the Egyptians at the sea. The narrative account had closed with the remark that the people ‘feared Yahweh’, and ‘believed in him’ (Ex 14,31). The content of this belief is now expressed by the song... The redeemed people break forth in praise to the One who has done, and continues to do, great things on their behalf” (B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 248-249); “The song that arises in the throat is experienced by the singer as part of the very energy of deliverance that is the action of God. In this sense, divine action and human hymnic response are dimensions of one and the same complex event of divine redemption and revelation, in which the human response has the character of entry into and participation in the divine action... That is to say, «seeing» and «fearing» and «trusting in the Lord» are occasioned by divine actions which include the new song which those actions evoke” (cfr. J.G. JANZEN, «Song of Moses, Song of Miriam: Who Is Seconding Whom?», 217).

F) Ex 17,1-7

1. INTRODUCCIÓN

El trayecto que recorre Israel desde la salida de Egipto hasta su llegada al Sinaí es relatado en Ex 15,22-18,27. Tanto en dicha narración, que se ubica en el desierto, como en el relato de la estancia de Israel en el Sinaí (Ex, Lv y Nm)⁶⁹⁰, Dios se da a conocer abiertamente a Israel.

El primer gran bloque del libro del Éxodo (Ex 1,1-15,21) presenta diversos episodios en los que participan de manera especial Israel, el Faraón, Moisés y Dios. De Ex 15,22 en adelante, el relato recoge diferentes acciones, llevadas a cabo por dichos personajes con excepción del Faraón (Egipto), muerto en el episodio del Mar Rojo.

A partir de Ex 15,22 la novedad del relato del Éxodo es, pues, la ausencia tanto de Egipto como del sometimiento que éste ejerce sobre Israel. Este último se encuentra ya en una situación nueva, dominada por la libertad, recibida gracias a la salvífica intervención divina. En este clima de novedad, marcado por la ausencia de violencia y de dependencia de Egipto, el Éxodo presenta una serie de relatos protagonizados por Dios, Moisés e Israel, que se articulan en torno al tema de la presencia del Dios poderoso en medio de Israel. De hecho, se puede observar una progresión en las diversas narraciones presentes en Ex 15,22-18,27:

- ◆ de Ex 15,22 a Ex 17,7 se resaltan los prodigios de Dios y las murmuraciones de Israel⁶⁹¹. Dios sana a Israel (Ex 15,22-27), se ocupa de él como el creador de su criatura (Ex 16,1-36), lo socorre en sus necesidades (Ex 17,1-7);
- ◆ los tres relatos que configuran Ex 15,22-17,7 alcanzan su clímax con la pregunta con que concluye Ex 17,7⁶⁹²:

⁶⁹⁰Israel llega al Sinaí en Ex 19,1; de allí parte en Nm 10,12.

⁶⁹¹Sobre la tradición de la murmuración, cfr. B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 254-264.

⁶⁹²Una interpretación sobre el sentido de dicha pregunta para Israel puede verse en: W. HERRMANN, «Ex 17,7bb und die Frage nach der Gegenwart Jahwes in Israel», en: *Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie*. Fs. H.D. PREUB, eds. J. HAUSMANN, H.-J. ZOBEL, Stuttgart - Berlin - Köln 1992, 46-55.

y puso por nombre a aquel lugar Massah y Meribah en razón de la querrela de los hijos de Israel y porque habían tentado a Yahveh, diciendo: «¿Está Yahveh en medio de nosotros, o no?»

- ♦ las últimas dos narraciones antes de la llegada de Israel al Sinaí son respuestas a la pregunta de Ex 17,7. Mientras que la victoria sobre los amalequitas, con todo su simbolismo, refleja cómo es importante y necesaria la presencia del Dios exterminador en medio de su pueblo, pues lo defiende del peligro enemigo, la respuesta de Jetro a Moisés (Ex 18,11) expresa el reconocimiento del poder divino por parte de un no israelita.

Teniendo en cuenta todas estas consideraciones, es necesario tratar a continuación las siguientes cuestiones: ¿actúa Dios, según esta narración, de manera distinta respecto a Israel cuando éste ya no vive bajo la violencia y la opresión?; ¿hay rasgos de Dios de los capítulos 1,1-15,21 del Éxodo que presenta igualmente Ex 17,1-7?; ¿qué hace Dios ante la prueba a la que le somete Israel, al que ha concedido gratuitamente la libertad?

2. DELIMITACIÓN DE Ex 17,1-7

Una es la acción que desarrolla la unidad que se estudia: Israel tiene sed en Refidim; ella es distinta de la de Ex 16,1-36 y Ex 17,8-16. Además, la inclusión de Ex 17,1-2.6.⁶⁹³ y el uso de la *fórmula de itinerario* (Ex 17,1) son criterios retóricos que distinguen la unidad Ex 17,1-7 del episodio de las codornices y el maná (Ex 16,1-36) y de la narración de la batalla contra Amaleq (Ex 17,8-16).

3. DIVISIÓN Y CONTENIDO DE Ex 17,1-7

La narración de Ex 17,1-7 está articulada de la siguiente manera:

⁶⁹³Cfr. p.113.

- ◆ punto de partida (problema): no hay agua (Ex 17,1);
- ◆ reclamación de Israel contra Moisés (Ex 17,2a);
- ◆ respuesta de Moisés (Ex 17,2b);
- ◆ nueva reclamación de Israel (Ex 17,3);
- ◆ grito de Moisés a Dios (Ex 17,4);
- ◆ indicación por parte de Dios de la solución del problema, y su posterior ejecución (Ex 17,5-6);
- ◆ conclusión o etiología⁶⁹⁴(Ex 17,7).

4. FUNCIÓN EN EL RELATO

Teniendo en cuenta la nueva situación de libertad en que se encuentra Israel, Ex 17,1-7 presenta algunas características de la relación que mantienen Dios y su pueblo en el desierto. Del segundo de ellos el relato del paso del Mar Rojo presenta solamente un rasgo: grito que se transforma en fe. La unidad que se estudia aporta una clave más, complementaria a la de Ex 14,31: junto a la fe en la acción de Dios Israel profesa su rechazo del Dios que lo ha liberado de Egipto⁶⁹⁵.

Por lo que respecta a Dios, Ex 17,1-7 presenta nuevamente alguno de los rasgos mostrados en Ex 1,1-15,21. Al mismo tiempo, expone particularmente la manera como Dios está presente en medio de Israel, aun cuando éste lo pone en cuestión. La narración que se estudia subraya dicho aspecto, gracias al contraste entre Ex 17,1-7 y Ex 1,1-15,21: tanto en la infidelidad de Israel como en su angustia Dios se muestra fiel y protector con aquél con quien se ha vinculado desde el comienzo del Éxodo.

⁶⁹⁴Ex 17,7 relaciona la unidad Ex 17,1-7 con un lugar concreto, con el fin de que el lector pueda actualizar la lectura de dicho relato. La presencia de la etiología en muchas narraciones tiene como objetivo ayudar al lector a entrar en contacto con su propio mundo. Sobre el uso en la Biblia de dicha técnica, cfr. J.L. SKA, *“Our Fathers Have Told Us”*, 31.

⁶⁹⁵Cfr. en el apartado siguiente el sentido del contraste entre la queja del pueblo y la intercesión de Moisés (pp.305-306).

Un último aspecto sobre Dios. Ex 17,1-7 tiene igualmente la función de culminar la presentación de Dios iniciada en Ex 15,22-25a: Dios auxilia a Israel en su necesidad. El episodio de Marah (Ex 15,22-25a), el de las codornices y el maná (Ex 16,1-36) y Ex 17,1-7 expresan la idea mencionada.

5. IMAGEN DE DIOS EN EX 17,1-7

5.1. LA PRESENCIA GRATUITA Y SALVÍFICA DE DIOS

La narración del prodigio de Horeb presenta de manera progresiva y gradual las diversas respuestas que dan Israel, Moisés y Dios ante la falta de agua en el desierto, problema anunciado en Ex 17,1.

Israel pone en cuestión al Dios que ha realizado una acción salvífica en favor suyo. Al mismo tiempo pone en cuestión dicha acción salvífica, que conduce a la muerte y no a la vida:

Así, pues, el pueblo sintió allí sed de agua, y murmuró contra Moisés y dijo: «¿A qué viene esto de habernos sacado de Egipto para matar de sed a mí, a mis hijos y mis ganados?»

(Ex 17,3)

Además de la referencia citada, tres son las ocasiones en que se menciona la disputa/tentación de Israel respecto a Dios (uso de los verbos *rîb* y *nāsa*⁶⁹⁶ en Ex 17,2a.2b.7⁶⁹⁶).

Todas las intervenciones de Israel en la breve narración estudiada (la queja contra Moisés por la falta de agua; la pregunta sobre el acontecimiento del Éxodo) subrayan la ausencia de referencia a Dios por parte del pueblo liberado de Egipto. Israel se caracteriza, pues, no sólo

⁶⁹⁶Cfr. E. ANATI, *Esodo tra Mito e Storia*. Archeologia, Egesi e Geografia Storica, SCa 18, Capo di Ponte Valcamonica (Brescia) 1997, 58: “Il nome *Massa Umerivà* che viene attribuito a Refidim, vuol dire «prova e lite». Si tratta probabilmente di un nome tradizionale del sito che il testo biblico cerca di spiegare in termini popolari”; W. JOHNSTONE, «From the Sea to the Mountain. Exodus 15,22-19,2: A Case-Study in Editorial Techniques», en: *Studies in the Book of Exodus*, 245-263, esp.248: “... In Exod 17,7 and Num 20,13 (...) Massah and Meribah are brought in as secondary identifications to provide, through play on etymology, incidents of rebellion in the wilderness...”.

por dudar de Dios o por ponerlo a prueba (verbo *nāsa* ⁶⁹⁷), sino especialmente por rechazarlo abiertamente como su liberador: Ex 17,3b (*¿A qué viene esto de habernos sacado de Egipto para matar de sed a mí, a mis hijos y mis ganados?*) expresa de manera particular cómo Israel olvida que es Dios el que estructura su liberación de la esclavitud, y que es Él el que ha hecho posible la transformación de su grito en una experiencia de fe.

La intervención de Moisés, en cambio, es la antítesis a la protesta de Israel. Dos son los datos textuales que subrayan dicha afirmación:

- ◆ Moisés interpreta la protesta de Israel como una tentación contra Dios. Al contrario de lo que hace Israel, quien ignora la referencia a Dios, Moisés no pasa por alto dicha alusión;
- ◆ Moisés clama e implora a Dios (uso del verbo *šā* ^{aq}). En un momento tan delicado para Israel (falta de agua; olvido de las acciones divinas en favor de su pueblo, y de la comprensión de éstas) Moisés recuerda la importancia de la intercesión a Dios. Si Israel no se acuerda de Dios, Moisés recuerda cómo Dios responde al clamor de quien se dirige a él. La acción de Moisés actualiza tanto el sentido de la queja de Israel al comienzo del relato del Éxodo como la respuesta que Dios da a dicha queja (Ex 2,23-4,17).

Así pues, el lamento de Moisés hace posible que el problema planteado por Israel alcance una solución. El grito de Moisés es la causa de la nueva intervención salvífica de Dios en favor de Israel.

⁶⁹⁷“With Israel as subject and YHWH as object (Exod. 17:2, 7; Num. 14:22; Deut. 6:16; Ps. 78:18, 41, 56; 95:9; 106:14) it (*nāsa* ⁶⁹⁷) is an expression of unbelief, of lack of trust, of skepticism about YHWH’s power” (cfr. C. HOUTMAN, *Exodus II*, 307).

Por lo que respecta a la actuación de Dios, es importante considerar la breve frase circunstancial de Ex 17,6a α ⁶⁹⁸, que interrumpe la conexión sintáctica (dos formas *w^eqatal*), y que posibilita sacar posteriores conclusiones:

he aquí que Yo me mantendré ante ti allí sobre la roca, en Horeb

La secuencia *mandato de Dios a Moisés - cumplimiento del mismo* enmarca Ex 17,5-6. La intervención de Dios (Ex 17,6a α) interrumpe dicha secuencia, ya que separa la orden que Dios da a Moisés en Ex 17,5 de la que le da en Ex 17,6a β ⁶⁹⁹.

La afirmación de Dios pone de relieve que Éste está presente con su pueblo, cuando este último está en necesidad. A la petición de Moisés sigue la respuesta de Dios, que socorre a Israel. La acción que va a realizar Moisés por mandato de Dios está garantizada y enraizada por la presencia de Dios en medio de Israel, que se encuentra carente de agua⁷⁰⁰. Además, el auxilio de Dios se lleva a cabo en un lugar que, según Israel, es un lugar de muerte y de destrucción: el desierto (téngase en cuenta la pregunta que formula Israel en Ex 17,3b). También allí donde Israel no encuentra la vida, Dios se la proporciona.

La presencia de Dios no es, pues, estática. Su estar no es un estar por estar. Su presencia en medio del pueblo es salvífica: resuelve una carencia, una dificultad en la que se encuentra el pueblo de Israel.

Dicha característica de Dios debe ubicarse en el contexto en que vive Israel: la libertad que le ha entregado Dios. Esta nueva situación contrasta con la padecida por Israel en Ex 1,1-15,21. Si se lee Ex 17,1-7 como continuación de Ex 1,1-15,21, el contraste que define a Israel no afecta, en cambio, a Dios: tanto bajo la opresión egipcia como bajo la vida en libertad la

⁶⁹⁸Cfr. J. VAN SETERS, *The Life of Moses*, 192, n.98. Por su parte, E. AURELIUS, *Der Fürbitter Israels*. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament, CB.OT 27, Stockholm 1988, 168, presenta cuatro razones por las que considera dicha oración secundaria.

⁶⁹⁹Por otro lado, sintácticamente hablando, Ex 17,6 (*hin \bar{a} n \bar{i} \bar{c} om \bar{e} d l \bar{p} an \bar{e} k \bar{a} \bar{s} am \bar{c} al ha \bar{s} ur b \bar{d} h \bar{o} r \bar{e} b*) interrumpe la secuencia de verbos *w \bar{d}* + imperfectivo, que tienen matiz consecutivo.

⁷⁰⁰Según G.W. COATS, el tema de la presencia de Dios en medio de su pueblo, al que socorre en situaciones de guerra o de carencia, tiene una importancia capital en el Pentateuco/Hexateuco (cfr. *Exodus 1-18*, 101).

presencia salvífica de Dios en medio de su pueblo está asegurada⁷⁰¹. Se deduce que dicha particularidad de Dios no depende de ningún factor o situación externa, sino que depende de Dios mismo. Eso significa que porque Dios es esencialmente fiel a Israel, por eso su presencia y protección liberadoras están aseguradas en toda ocasión, es decir, siempre que éste necesite su ayuda.

Ahora bien, leída en sí misma la narración de Ex 17,1-7, es necesario apuntar que Dios se muestra presente en medio de su pueblo, y lo salva de una necesidad, justamente cuando éste lo rechaza, lo ignora, y olvida los beneficios recibidos (acontecimiento del Éxodo). También en esta situación de negación de Dios por parte de Israel, Dios se muestra generosamente dispuesto a acompañarlo y a socorrerlo en su necesidad. De nuevo conviene observar que la única y la última razón de la compañía y de la protección divinas al Israel necesitado están precisamente en el propio Dios.

Leyendo el rechazo de Israel en el conjunto del libro del Éxodo surge una pregunta relacionada con dicha actitud adoptada por Israel: ¿por qué Dios ha dejado que Egipto, violento y opresor, que se opone a Dios, el cual quiere la vida para Israel, acabe sucumbiendo en el mar, y, en cambio, transforma el rechazo de Israel en socorro y atención para este último?

Este interrogante puede plantearse igualmente en el episodio del becerro de oro (Ex 32,1-34,35). La respuesta que aquí se presenta tiene que formularse teniendo en cuenta el conjunto del libro del Éxodo: Dios no aniquila a Israel porque es su soberano.

En el relato del Éxodo el autor presenta en diversas ocasiones que Dios está con Israel desde el comienzo de la estancia de Israel en Egipto. Él lo acompaña continuamente hasta el momento de cruzar el Mar Rojo; Él lo acompaña también en el desierto. Ello pone de relieve la soberanía divina sobre Israel (ni el Faraón, ni los poderes representados en el becerro de oro son los soberanos de Israel)⁷⁰².

⁷⁰¹“En el desierto (...) Yahveh no sólo libra de la opresión, sino que sustenta la vida en libertad” (cfr. R. BURNS, «El libro del Éxodo», 25).

⁷⁰²Véase Ex 1,1-15,21; 32,1-34,35. Por otra parte, el libro del Éxodo muestra también las características de la soberanía de Dios sobre Israel, indicando el tipo de relación que Dios establece con Israel, para que éste lo acepte como su Señor y lo sirva (Ex 19,1-24,11).

Este apartado se concluye con dos menciones que tienen que ver con otros aspectos sobre Dios, señalados precedentemente. En primer lugar, Ex 17,1-7 confirma la importancia de la invocación a Dios pidiendo su ayuda y protección. Tanto los capítulos anteriores como Ex 17,1-7 insisten en que el camino que saca a Israel del pozo de la carencia o de la necesidad es el de la invocación divina. Porque Israel invoca a Dios, Éste lo escucha. Ni la opresión egipcia, ni la libertad de Israel, ni tampoco el abandono de Dios por parte de Israel alteran un rasgo peculiar de Dios: su protección, presencia y asistencia a aquél que las solicita, a aquél que lo invoca como el que puede socorrer al necesitado.

En segundo lugar, es necesario recordar cómo Ex 17,1-7 presenta igualmente que la palabra de Dios es poderosa en sí misma (*mandato - cumplimiento*), rasgo ampliamente descrito en el comentario a Ex 13,17-15,21⁷⁰³.

⁷⁰³Cfr. pp.275-289.

G) Ex 19,1-24,11

1. INTRODUCCIÓN

El recorrido realizado hasta ahora ha señalado diversos rasgos característicos de Dios, presentes en los capítulos estudiados del libro del Éxodo. Si varias han sido las unidades textuales estudiadas, dos han sido los lugares en donde se desarrollan las acciones que dichas unidades relatan: Egipto y R^efidim.

A partir de este momento la atención debe centrarse en un punto geográfico especialmente significativo para el pueblo de Israel: el monte Sinaí, el lugar más importante en que acampa Israel durante su larga travesía por el desierto⁷⁰⁴. En el Sinaí comienza el relato de una parte fundamental del Éxodo, el de la esencia de dicho libro (B. Jacob)⁷⁰⁵.

De todos los episodios del Sinaí, narrados en Ex, Lv y Nm, se estudia, en primer lugar, Ex 19,1-24,11. Ex 1,1-15,21 pone de relieve la estrecha vinculación existente entre Dios e Israel: el primero interviene gratuitamente en favor del segundo, liberándolo de la opresión y de la esclavitud de Egipto, y ofreciéndole la posibilidad de vincularse a Él de manera especial. Ex 15,22-18,27 recuerda la protección y la fidelidad de Dios, incluso en el momento en que Israel pone en duda todo lo realizado por Dios en favor suyo.

Ex 19,1-24,11 es una unidad fundamental del relato del Éxodo: Dios expresa su vinculación personal y definitiva con Israel⁷⁰⁶. Éste no se encuentra ya sometido a ningún poder opresor.

⁷⁰⁴Cfr. G.W. COATS, «The Wilderness Itinerary», 150.

⁷⁰⁵Cfr. *Das Buch Exodus*, 533.

⁷⁰⁶Ex 19,1-24,11 es, además, una unidad que ha sido compuesta con especial cuidado y esmero: “Consequently, in spite of numerous statements to the contrary, the Sinai narrative in Ex. xix 1-xxiv 11 appears to have been skilfully composed. As regards the date of composition, the limited evidence considered above indicates (a) that the Sinai narrative in Ex. xix 1-xxiv 11 already existed before the book of Deuteronomy was composed, and (b) that it could have been penned as early as the pre-monarchic period” [cfr. T.D. ALEXANDER, «The Composition of the Sinai Narrative in Exodus xix 1-xxiv 11», *VT* 49 (1999), 2-20, esp.20].

Sobre la composición de dicha unidad, véanse: B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 344-364,388-401,451-464,499-502; W. OSWALD, *Israel am Gottesberg*. Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19-24 und deren historischen Hintergrund, OBO 159, Freiburg (Schweiz) - Göttingen 1998; B. RENAUD, *La Théophanie du Sinaï*, 17-102; J. VAN SETERS, «“Comparing Scripture with Scripture”: Some Observations on the Sinai Pericope of Exodus 19-24», en: *Canon, Theology and Old Testament Interpretation*. Essays in Honor of Brevard S. Childs, eds. G.M. TUCKER, D.L. PETERSEN, R.R. WILSON, Philadelphia 1988, 111-130; id., *The Life of Moses*, 247-289.

Tras la salida de Egipto y el paso del Mar Rojo, que ha supuesto para Israel el umbral de una nueva vida, y tras los difíciles y dubitativos comienzos de su nuevo existir (Ex 15,22-18,27), Israel se dirige al lugar donde habita Dios, se presenta en su montaña. Allí se encuentran ambos *cara a cara*. Como afirma R. de Vaux, en dicho lugar Yahveh se autorrevela, hace de Israel su pueblo, concluye con él una alianza y le concede leyes⁷⁰⁷.

2. DELIMITACIÓN DE Ex 19,1-24,11

En Ex 19,1-2 se indica el comienzo de una nueva acción: Israel parte de R^efidim y llega al Sinaí, donde va a establecer una especial relación con Dios.

Dos elementos retóricos indican igualmente la separación de Ex 19,1-2 de la unidad anterior: el comienzo de Ex 19,1, cuya construcción sintáctica no está en relación con los capítulos precedentes⁷⁰⁸; el uso de la *fórmula de itinerario* (Ex 19,2: *partir / llegar / acampar*).

Ex 24,1-11, que está formada por la visión de Ex 24,1-2.9-11 y la conclusión de la alianza (Ex 24,3-8), indica el final de la unidad, ya que reproduce la relación *teofanía - alianza*, presente en Ex 19,1-24,11.

La entrega de las tablas de la ley, acción que comienza en Ex 24,12, marca el inicio de una nueva unidad. La presencia de Moisés en la montaña de Dios (Ex 24,12-31,18) es un elemento de la narración que confiere unidad a dichos capítulos.

Además, la inclusión *tablas de piedra* en Ex 24,12 y en Ex 31,18 encuadra, desde el punto de vista retórico, los citados capítulos.

3. DIVISIÓN Y CONTENIDO DE Ex 19,1-24,11

<i>Introducción: Ex 19,1-2 (Llegada de Israel al Sinaí)</i>	<i>Ex 19,3-9: Dios anuncia su oferta de alianza, aceptada por Israel</i>	<i>Ex 19,10-24,11: autorrevelación de Dios</i>
---	--	--

⁷⁰⁷Cfr. *Histoire Ancienne d'Israël*, 369.

⁷⁰⁸Véase p.117.

3.1. EL DISCURSO PROGRAMÁTICO DE Ex 19,3-9

Tras la breve y necesaria información de Ex 19,1-2, el relato del Éxodo presenta de forma resumida (Ex 19,3-9) todos los acontecimientos que van a ser narrados en la unidad Ex 19,10-24,11⁷⁰⁹. El tema central del anuncio programático de Ex 19,3-9 es: la autodonación de Dios y su contenido; la respuesta de Israel, que se adhiere a la oferta realizada por Dios⁷¹⁰.

El criterio determinante para enmarcar este pequeño programa es la estructura *Dios junto a Moisés -- Moisés con el pueblo -- Dios con Moisés*. Los tres momentos de este esquema están relacionados entre sí.

En Ex 19,3, primera fase del proceso señalado, se produce la primera ascensión de Moisés a la montaña de Dios (primera del discurso y primera también de todas las que se van a suceder a lo largo de Ex 19,1-24,11). Después de recibir de Dios toda una serie de indicaciones, que debe transmitir al pueblo, Moisés desciende al lado de éste (Ex 19,7-8a), y le hace partícipe de lo anunciado por Dios (segundo momento del esquema indicado). Finalmente, vuelve Moisés junto a Dios (Ex 19,8b-9), con quien mantiene un diálogo (tercera parte del proceso señalado).

⁷⁰⁹Cfr. J. BLENKINSOPP, «Structure and Meaning in the Sinai-Horeb Narrative (Exodus 19-34)», en: *A Biblical Itinerary*, 109-125, esp.117: “The simplest solution would be to read the entire passage (19.3-9) as a summary of the Horeb event placed at the beginning to alert the reader to the way in which it is to be understood”; A. PHILLIPS, «A Fresh Look at the Sinai Pericope. Part 1», *VT* 34 (1984) 39-52, esp.51: “Ex xix 3-8 acts as a summary of the whole account of the inauguration of the covenant in Ex xix-xxiv”. En cambio, cfr. D.C. van ZYL, «Exodus 19:3-6 and the Kerygmatic Perspective of the Pentateuch», *OTE* 5 (1992) 264-271, esp.264: “It (Exodus 19:3-6) clearly summarises the main historical framework of the Pentateuch, but it also represents the basic theological themes of the Pentateuch in its canonical form”.

⁷¹⁰Haciendo particularmente hincapié en la conclusión de la alianza por parte de Israel, algunos autores (cfr. B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 360,367; E.W. NICHOLSON, «The covenant ritual in Exodus xxiv 3-8», 84; R. RENDTORFF, «“Covenant” as a Structuring Concept in Genesis and Exodus», *JBL* 108 (1989) 385-393, esp.389; A. SCHENKER, «Les Sacrifices d’alliance, Ex XXIV, 3-8, dans leur portée narrative et religieuse - Contribution à l’étude de la *berît* dans l’Ancien Testament», 488) indican que en Ex 19,3-8 Israel anuncia anticipadamente la respuesta definitiva a la oferta de Dios (Ex 24,3-8).

El contenido de Ex 19,3-9, que desarrollan los capítulos siguientes (Ex 19,10-24,11), consta de estos elementos:

- ◆ el Dios salvífico del Éxodo es también Dios salvífico en el Sinaí (Ex 19,4 y Ex 20,2, fundamento de toda la legislación que Dios da a Israel);
- ◆ el Dios que da la libertad y la vida a Israel es un Dios que le impone igualmente condiciones (Ex 19,5a);
- ◆ la voz de Dios, su palabra, es expresión de la autoentrega de Dios, de su revelación (Ex 19,5.9). Además, es ella el núcleo de la oferta divina, que anhela establecer una alianza con Israel (Ex 19,5 y su desarrollo en Ex 19,10-24,2). La conexión entre alianza y revelación de Dios está subrayada al comienzo de la unidad estudiada (Ex 19,3-9) y al final de la misma (Ex 24,1-11)⁷¹¹;
- ◆ la respuesta del pueblo, expresión de la aceptación del don ofrecido por Dios, por medio de la cual ratifica la alianza y participa en ella (Ex 19,8; 24,3-8);

⁷¹¹Esta conexión parece ser fruto de un largo trabajo redaccional. Según J.L. SKA, «Exode 19, 3b-6 et l'identité de l'Israël postexilique», en: *Studies in the Book of Exodus*, 289-317, esp.292, Ex 19,3-8 es una unidad; dicho texto fue tardíamente insertado en su contexto actual; dicha inserción, postexilica, recoge la herencia de diversas tradiciones. Ex 19,3-8 revela que Dios concluye una alianza con Israel en el Sinaí. Ex 19,9a, atribuido por diversos autores a la redacción deuteronomista, (cfr. T.B. DOZEMAN, *God on the Mountain*, 45-47; B. RENAUD, *La Théophanie du Sinaï*, 53-54. En cambio, J. VAN SETERS, *The Life of Moses*, 249-250, atribuye dicho versículo a J.), resalta el tema de la revelación de Dios a Israel. La repetición de *Moisés transmitió a Yahve las palabras del pueblo* (Ex 19,8b.9b) subraya la conexión entre los aspectos *alianza de Dios - revelación de Dios*, presente en Ex 19,3-9 [la variación de los verbos *transmitir* (Ex 19,8b) // *referir* (Ex 19,9b) no altera la vinculación existente entre los versículos indicados]. Dicha relación aparece igualmente destacada en Ex 24,1-11. De proveniencia deuteronomista es Ex 24,3-8; de origen sacerdotal es Ex 24,1-2.9-11 (Cfr. T.B. DOZEMAN, *God on the Mountain*, 58,109,166-167; B. RENAUD, *La Théophanie du Sinaï*, 39,69-74,173). Mientras que Ex 24,3-8 resaltan el tema de la conclusión de la alianza ofrecida por Dios a Israel, el aspecto de la revelación de Dios (*visio Dei*) está destacado en Ex 24,1-2.9-11 [los siguientes estudios desarrollan el aspecto revelatorio de Ex 24,1-2.9-11: T.B. DOZEMAN, *God on the Mountain*, 113-116; E.W. NICHOLSON, «The Interpretation of Exodus XXIV 9-11», *VT* 24 (1974) 77-97, esp.77; B. RENAUD, *La Théophanie du Sinaï*, 174-182; J.L. SKA, «Le repas de Ex 24,11», 305-327 (este autor presenta un detallado estudio, acompañado de abundante bibliografía, sobre las diversas maneras de entender este pasaje); E. ZENGER, *Israel am Sinaï*, 50. Por último, cfr. J. BLENKINSOPP, *The Pentateuch*, 191, que, sin optar ni por el sentido de *visio Dei* ni por el de comida de alianza, entiende el pasaje de la siguiente manera: “I would suggest the alternative explanation that this strand derives from the Kadesh tradition, having migrated (as traditions tend to do) from the other mountain of God. Kadesh is also the scene of a meal “before God” in which Moses, Aaron, and the elders participated (Ex 18:12)”].

- ◆ la sanción divina de la autoridad de Moisés (Ex 19,9), la cual se cumple en Ex 20,19-20⁷¹².

Los cinco puntos presentados con brevedad permiten establecer una afirmación sobre la imagen de Dios en el Éxodo: los capítulos 19,1-24,11 reproducen, en otra situación diferente, la teología que presentan Ex 1,1-15,21, especialmente la que señala el clímax de dichos capítulos (Ex 14,30-31); al mismo tiempo, añaden una particularidad a la revelación de Dios en el Sinaí: autodonación para establecer una alianza. Así, en el episodio del Sinaí, Dios, por medio de su palabra salvífica, se vincula a Israel definitivamente. La conclusión de la alianza entre ambos es la expresión de dicho lazo. La perícopa recuerda también, como hace Ex 14,30-31, la estrecha vinculación existente entre Moisés y Dios.

3.2. Ex 19,10-24,11⁷¹³

Dos son las partes de Ex 19,10-24,12: Ex 19,10-20,21; Ex 20,22-24,11. El esquema indicado en Ex 19,3-9 (*Dios junto a Moisés -- Moisés con el pueblo -- Dios con Moisés*), estructura igualmente el desarrollo interno de las dos partes señaladas.

3.2.1. LOS DOS TIEMPOS DE LA MANIFESTACIÓN DE DIOS Y RESPETO A ÉSTE COMO EL TOTALMENTE OTRO (Ex 19,10-20,21)

⁷¹²La repetición de *Moisés transmitió a Yahwe las palabras del pueblo* en Ex 19,8b.9b (este último versículo presenta *refirió* en vez de *transmitió*) tiene una triple función: por un lado, pone de relieve el tercer momento del esquema anteriormente indicado (Moisés con Dios), con lo cual establece ya una separación con Ex 19,10, comienzo de los sucesos relatados en Ex 19,3-9; por otro lado, indica la conexión entre la oferta divina de la alianza y la revelación de Dios; por último, integra en Ex 19,3-9 la referencia a la especial vinculación existente entre Dios y Moisés. De distinta opinión es E. GALBIATI, que separa Ex 19,8 de Ex 19,9 aduciendo que los verbos de Ex 19,8b y Ex 19,9b (*transmitir / referir*) poseen matices diferentes (cfr. *La struttura letteraria dell'Esodo*, 189).

⁷¹³Divisiones de Ex 19,10-24,11 diferentes a la presentada, basadas en otros criterios, pueden verse en: B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 340-511; A. WÉNIN, «La théophanie au Sinaï: Structures littéraires et narration en Ex 19,10-20,21», 472; E. ZENGER, *Israel am Sinai*, 52-53.

3.2.1.1. PRIMER TIEMPO (Ex 19,10-20)

El primero de los dos tiempos de Ex 19,10-20,21 comienza en Ex 19,10. Según dicho versículo, Moisés se encuentra junto a Dios. En el primer momento del esquema presentado, Dios transmite a Moisés una orden dirigida al pueblo (el respeto por la alteridad total de Dios), y un anuncio relativo a su autorrevelación. El hecho de que estos dos aspectos estén expresados en un mismo momento pone de relieve la estrecha relación existente entre ellos. Al mismo tiempo, subraya la relación entre los dos tiempos de esta subsección (Ex 19,10-20,21), pues, como se indica posteriormente⁷¹⁴, también en Ex 19,25-20,20, y más en concreto en Ex 20,18-20, aparecen resaltados ambos aspectos.

El segundo momento acaece en Ex 19,14-20a: Moisés desciende de la montaña de Dios, y cumple la orden recibida. Tanto la orden de Dios como el anuncio por Él realizado suceden tal y como se habían proclamado. Esta subsección subraya que lo que el pueblo puede percibir de la revelación de Dios no es una imagen nítida de Éste (su rostro), sino humo y sonidos; lo que hace presente al Dios revelado en medio de su pueblo, lo que le hace visible, es tanto su palabra (su voz) como el oscuro y difuso humo de la montaña ardiente.

Por otra parte, en Ex 19,20a el redactor repite los sucesos relatados en precedencia, confirmando que el descenso de Dios sobre la montaña es expresión de su propia revelación. Revelación de Dios y confirmación de la misma configuran, pues, este encuentro entre Moisés y el pueblo de Dios.

Finalmente, tercer momento, Moisés regresa de nuevo a la cumbre del monte junto a Dios (Ex 19,20b).

3.2.1.2. SEGUNDO TIEMPO (Ex 19,21-20,21)

En Ex 19,21-24, primer momento del esquema propuesto, Moisés se encuentra junto a Dios, de quien recibe una orden que debe transmitir al pueblo. Sin embargo, y a diferencia de lo sucedido en el mismo momento del primer tiempo, aquí Dios no anuncia su autorrevelación.

⁷¹⁴Cfr. p.319.

El segundo momento comienza en Ex 19,25:

Moisés bajó hacia el pueblo y se lo dijo

Moisés, que se encuentra ya junto al pueblo, cumple la orden que Yahveh le ha dado (Ex 19,21-24).

Inmediatamente después, el relato presenta la proclamación por parte de Dios del Decálogo⁷¹⁵, única vez en que Dios se dirige directamente al pueblo sin la mediación de

⁷¹⁵Entre los numerosos estudios sobre el Decálogo (origen; formación; contenido; división; las diferencias entre los Decálogos de Ex y Dt), véanse: R. ACHENBACH, *Israel zwischen Verheißung und Gebot*. Literarkritische Untersuchungen zu Deuteronomium 5-11, EHS.T 422, Frankfurt am Main 1991, 41-46; J. BLENKINSOPP, *The Pentateuch*, 207-208; H.J. BOECKER, «Recht und Gesetz: der Dekalog», en: *Altes Testament*, NArB, Neukirchen-Vluyn 1996⁵, 110-126; F. CRÜSEMANN, *Bewahrung der Freiheit*. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive, KT 128, Gütersloh 1993; F. GARCÍA LÓPEZ, *El Decálogo*, CuaBi 81, Estella (Navarra) 1994; H. GESE, «The Structure of the Decalogue», en: *Fourth World Congress of Jewish Studies I*, 155-159; A. GRAUPNER, «Zum Verhältnis der beiden Dekalogfassungen. Ein Gespräch mit Frank-Lothar Hossfeld», *ZAW* 99 (1987) 308-329; E. HAMEL, *Les dix paroles*. Perspectives bibliques, ENT.T 7, Bruxelles - Paris - Montréal 1969; W.J. HARRELSON, *The Ten Commandments and Human Rights*, OBT 8, Philadelphia 1980; F.L. HOSSFELD, *Der Dekalog*. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen, OBO 45, Göttingen 1982; id., «Zum synoptischen Vergleich der Dekalogfassungen. Eine Fortführung des begonnenen Gesprächs», en: *Vom Sinai zum Horeb*, 73-117; id., «Der Dekalog als Grundgesetz – eine Problemanzeige», en: *Liebe und Gebot*. Studien zum Deuteronomium, Fs. L. PERLITT, eds. R.G. KRATZ, H. SPIECKERMANN, FRLANT 190, Göttingen 2000, 46-59; W. JOHNSTONE, «The Decalogue and the Redaction of the Sinai Pericope in Exodus», *ZAW* 100 (1988) 361-385, esp.365; R.G. KRATZ, «Der Dekalog im Exodusbuch», *VT* 44 (1994) 205-238; B. LANG, «Neues über den Dekalog», *ThQS* 164 (1984) 58-65; A. LEMAIRE, «Le Décalogue: essai d'histoire de la rédaction», en: *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles*, 259-295; C. LEVIN, «Der Dekalog am Sinai», *VT* 35 (1985) 165-191, esp.165-169; J. LOZA, *Las Palabras de Yahve*. Estudio del Decálogo, Biblioteca Mexicana, Mexico 1989; F. MICHAELI, *Le Livre de l'Exode*, 221-224; N. NEGRETTI, *Il settimo giorno*, 140; E.W. NICHOLSON, «The Decalogue as the Direct Address of God», *VT* 27 (1977) 422-433, esp.431; E. NIELSEN, *Die zehn Gebote*. Eine traditionsgeschichtliche Skizze, AThD 8, Kopenhagen 1965; E. OTTO, «Der Dekalog als Brennspeigel israelitischer Rechtsgeschichte», en: *Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie*, 59-68; id., *Theologische Ethik des Alten Testaments*, ThW 3,2, Stuttgart - Berlin - Köln 1994, 208-219; D. PATRICK, *Old Testament Law*, Atlanta 1985, 35-61; A. PHILLIPS, «A Fresh Look at the Sinai Pericope. Part 1», 43-47; id., *Ancient Israel's Criminal Law*. A New Approach to the Decalogue, Oxford 1970; C. QUIN, *The Ten Commandments*. A Theological Exposition, London 1951; B. REICKE, *Die zehn Worte in Geschichte und Gegenwart*. Zählung und Bedeutung der Gebote in den verschiedenen Konfessionen, BGBE 13, Tübingen 1973; H. GRAF REWENTLOW, *Gebot und Predigt im Dekalog*, Gütersloh 1962; W.H. SCHMIDT (in Zusammenarbeit mit H. DELKURT und A. GRAUPNER), *Die Zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik*, EdF 281, Darmstadt 1993; J. SCHREINER, *An deinen Geboten habe ich meine Freude*. Zur Ethik

Moisés⁷¹⁶. Dejando de lado los aspectos referentes a la ruptura existente entre Ex 20,1-17 y los versículos que lo preceden y siguen, así como también a las diversas hipótesis relativas al lugar que ocupó inicialmente el Decálogo en el relato del Éxodo⁷¹⁷, y afirmando que el Decálogo no puede aislarse del resto de la perícopa del Sinaí⁷¹⁸, es necesario señalar cómo el texto, en su redacción actual, considera el Decálogo como revelación divina⁷¹⁹.

Como sucede en Ex 19,14-20a, revelación de Dios (proclamación del Decálogo) e interpretación de dicha revelación configuran este segundo momento del esquema señalado. Después de que Dios anuncia el Decálogo, el redactor indica que es el pueblo de Dios el que interpreta dicha proclamación divina como autorrevelación del modo de ser de Dios (Ex 20,18a). El parecido entre las afirmaciones de Ex 19,18-19 y de Ex 20,18a es claro:

des Alten Testaments, Würzburg 1998, 26-42; id., *Die zehn Gebote im Leben des Gottesvolkes*. Dekalogforschung und Verkündigung, BiH 3, München 1966, 23; H. SCHÜNGEL - STRAUMANN, *Der Dekalog - Gottes Gebote?*, SBS 67, Stuttgart 1973; B.Z. SEGAL – G. LEVI (eds.), *The Ten Commandments in History and Tradition*, Jerusalem 1990; J.J. STAMM, *Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung*, Bern 1962²; M. WEINFELD, «The Decalogue: its Significance, Uniqueness, and Place in Israel's Tradition», en: *Religion and Law: Biblical-Judaic and Islamic Perspectives*, eds. E.B. FIRMAGE, B.G. WEISS, J.W. WELCH, Winona Lake 1990, 3-47; A. WENIN, «Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur», 145-182; id., «Le décalogue. Approche contextuelle, théologie et anthropologie», en: *La Loi dans l'un et l'autre Testament*, ed. Collectif (sous la direction de C. FOCANT), LeDiv 168, Paris 1997, 9-43; E. ZENGER, «Die Entstehung des Pentateuch», en: *Einleitung in das Alte Testament*, 46-75, esp.52-61.

⁷¹⁶Cfr. B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 393; id., *Old Testament Theology in a Canonical Context*, 63; E.W. NICHOLSON, «The Decalogue as the Direct Address of God», 422; J.P. SONNET, «Le Sinaï dans l'événement de sa lecture. La dimension pragmatique d'Ex 19-24», *NRTh* 111 (1989) 321-344, esp.331; E. ZENGER, *Israel am Sinai*, 153-154.

⁷¹⁷Sobre dichos temas cfr. E.W. NICHOLSON, «The Decalogue as the Direct Address of God», 423.

⁷¹⁸Cfr. W. JOHNSTONE, «The Decalogue and the Redaction of the Sinai Pericope in Exodus», 361. De opinión contraria son M. NOTH, *Das zweite Buch Mose*, 124 («Der Dekalog ist also nur so lose in die Erzählung eingefügt, daß man zu dem Schluß geführt wird, daß er ein literarisch sekundäres Stück in der Sinaitheophaniegeschichte ist») y J. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1905⁶, 342 («Die wahre und alte Bedeutung des Sinai ist ganz unabhängig von der Gesetzgebung»).

⁷¹⁹Cfr. B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 372; id., *Old Testament Theology in a Canonical Context*, 54; A. WENIN, «Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur», 153. Por su parte, E.W. NICHOLSON, «The Decalogue as the Direct Address of God», 430, afirma: «In this way the direct address of God to Israel now constitutes the climax and goal of the theophany at Sinai; it complements in a vital way the theophany described in Exodus xix».

La montaña del Sinaí humeaba toda, porque Yahveh había descendido sobre ella en medio de fuego, y subía su humo como el humo de un horno, mientras toda la montaña temblaba reciamente. El sonido de la corneta iba haciéndose cada vez más intenso: Moisés hablaba y Elohim le respondía por una voz

(Ex 19,18-19)

Todo el pueblo percibía los truenos, los relámpagos, el sonido de la corneta y la montaña humeante

(Ex 20,18a)

Asimismo, en este segundo momento el relato del Éxodo subraya tanto el temblor del pueblo delante de Dios como la distancia y la lejanía de aquél respecto de éste (Ex 20,18b: *el pueblo temió y, temblando, se mantuvieron lejos*). La acción del pueblo de Israel pone de relieve la estrecha relación existente entre la autorrevelación de Dios y la exigencia del totalmente otro, el que se revela, exigencia que consiste en ser respetado como tal. Es precisamente Dios el que introduce dicho tema, dicha exigencia, tanto en el primer tiempo de su autorrevelación (en concreto, en Ex 19,12) como en el segundo (Ex 19,21-24)⁷²⁰.

La conclusión de dicho momento presenta igualmente la legitimación por parte del pueblo de la autoridad especial de Moisés, debida a su estrecha relación con Dios, legitimación que había sido anunciada y afirmada por Dios en Ex 19,9.

Ex 20,21 expone brevemente el tercer momento del esquema planteado: Moisés regresa al lado de Dios.

3.2.1.3. CONCLUSIÓN

Los aspectos característicos de Ex 19,10-20,21 son los siguientes:

⁷²⁰Recuérdese lo escrito en p.316 a propósito de la relación en Ex 19,10-13 entre la autorrevelación de Dios y el respeto por su total alteridad. Se confirma, entonces, lo señalado en dicha página: existe una relación entre los dos tiempos de Ex 19,10-20,21.

- ◆ Dios no se autoentrega (revela) mediante una aparición física, sino que lo realiza por medio de la palabra que Él mismo pronuncia⁷²¹. Israel tiene acceso a dicha revelación, escuchando y acogiendo dicha palabra, reveladora del misterio invisible de Dios;
- ◆ entre el que se entrega por medio de la palabra (Dios) y el que acoge y reconoce dicha revelación (Israel) se establece una relación que subraya la alteridad total y absoluta de Dios. Como señala Ex 20,18-19, todo el pueblo, al percibir los truenos

⁷²¹La labor redaccional de las diferentes tradiciones hace posible que esta característica de Dios quede particularmente resaltada no sólo en Ex 19,10-20,21, sino también en Ex 19,1-24,11. B. Renaud señala que la referencia a la santidad de la montaña de Dios es patente en Ex 19,12.23 [cfr. *La Théophanie du Sinaï*, 21: “En outre, ces v. 20-25 (Ex 19,20-25) sont liés de très près aux v. 12-13a où nous avons reconnu la main du rédacteur sacerdotal. On y relève la même théologie de la sainteté, conçue comme séparation”]. Según dicho autor, P interpola Ex 19,20-25, versículos que están en relación con Ex 19,10-15 [sobre la relación entre Ex 19,10-15 y Ex 19,21-25 puede verse también A. WÉNIN, «La théophanie au Sinaï: Structures littéraires et narration en Ex 19,10-20, 21», 474-477, donde presenta una comparación entre ambos textos, así como también las conclusiones que de ella extrae. En cambio, cfr. la diversa opinión de B.J. SCHWARTZ, «The Priestly Account of the Theophany and Lawgiving at Sinai», en: *Texts, Temples, and Traditions. A Tribute to Menahem Haran*, eds. M.V. FOX, V.A. HUROWITZ, A. HURVITZ, M.L. KLEIN, B.J. SCHWARTZ, N. SHUPAK, Winona Lake 1996, 103-134, esp.112-113: “The recent suggestion that Exod 19:12-13a and 19:20-25 are Priestly betrays a serious misconception of the nature of the Priestly writings...”], con el objetivo de distinguir el aspecto de la teofanía de Dios del de la proclamación de la palabra divina: porque dos son los tiempos de la manifestación divina (epifanía - don de la ley), dos son también las declaraciones que prohíben subir a la montaña divina (Ex 19,10-15; Ex 19,20-25). Por eso, concluye B. Renaud, la teofanía divina (Ex 19,16-19), aun siendo muy importante, está al servicio de la promulgación del Decálogo, del don de la ley (Ex 20,1-17), punto central de toda la perícopa [cfr. *La Théophanie du Sinaï*, 169-172. Diferente de la del autor mencionado es la opinión de B.S. CHILDS: “This section (Ex 19.20-25) is almost universally held to be secondary... Commentators have tried to get around the difficulties in several ways. The most widespread solution is to consider that vv. 20-24 arose as a sort of ‘midrashic’ expansion... However, the midrashic theory suffers from several problems... We now return to the analysis of Ex. 19.23. The formal characteristics are similar to the common Old Testament pattern of citing a prior statement within the context of mounting a case... Nevertheless, there are several implications which one can draw respecting the interpretation of Ex. 19.20ff. by the recognition of the logical pattern involved. First, the citing of a prior command is not a peculiar midrashic feature in which God is strangely corrected, but a common practice of argument appearing throughout Israel’s history. Second, the loose paraphrase of the command is not necessarily a sign of being secondary, but again belongs to the pattern being employed” (cfr. *The Book of Exodus*, 361-364)].

Por último, también Ex 20,22-23 y Ex 23,20-33, introducción y conclusión del Código de la Alianza, ponen en relación la revelación de Dios con el anuncio de su palabra.

y relámpagos y la montaña humeante, se mantiene lejos; al mismo tiempo, relaciona el hablar de Dios con la muerte⁷²².

3.2.2. EL CÓDIGO DE LA ALIANZA (Ex 20,22-24,11), MOMENTO COMPLEMENTARIO DE LA AUTORREVELACIÓN DE DIOS Y DE LA EXIGENCIA DE RESPETO DE SU TOTAL ALTERIDAD

El primer momento del esquema propuesto se extiende desde Ex 20,22 (Moisés se encuentra junto a Dios) hasta Ex 24,2.

⁷²² Cfr. B. COSTACURTA, *La vita minacciata*, 128-129: “eppure nel nostro testo (Es 20,18-21) anche l’ascolto è negato per il popolo e presentato come minaccia mortale... Si tratta infatti di un ascolto che richiede una prossimità, che impone una vicinanza... Ma proprio questa prossimità è insostenibile e portatrice di morte, perchè è vicinanza ad un Dio che scuote il monte con la sua voce di tuono e che parla dal fuoco divorante... L’uomo non può avvicinarsi a Dio senza morire. L’Origine della vita, se viene accostata direttamente, diventa morte, come il fuoco che scalda e dona benessere, ma brucia e uccide se si tenta di toccarlo. Dio è l’Assoluto, troppo grande e troppo santo perchè la sua presenza possa essere sostenuta dalla relatività e limitatezza di chi è stato da Lui creato. Perciò il tenersi lontano è condizione indispensabile del rapporto al divino, e implica ed esprime il riconoscimento della verità di Dio come origine assoluta ed eterna, e di sé come creatura carnale e peribile. Allontanarsi dalla manifestazione di Dio, dunque, non solo esprime la comprensione dell’alterità, ma insieme la rende possibile come condizione di vita nella durata del tempo; non nell’istante illuminante della morte, ma nello scorrere dell’esistere”.

La parte fundamental de Ex 20,22-24,2 es el Código de la Alianza⁷²³. La redacción final del texto pone en boca de Dios la promulgación de dicho Código, quien lo transmite al pueblo de Israel a través de Moisés⁷²⁴.

⁷²³Sobre el Código de la Alianza y sus leyes pueden verse: H.J. BOECKER, *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient*, NSTB 10, Neukirchen 1976, 116-153; C. CARMICHAEL, *The Origins of Biblical Law. The Decalogues and the Book of the Covenant*, Ithaca 1992; H. CAZELLES, *Études sur le code de l'alliance*, Paris 1946; id., «Histoire et Institutions dans la Place et la Composition d'Ex 20,22-23, 19», en: *Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel*, Fs. S. HERRMANN, eds. R. LIWAK, S. WAGNER, Stuttgart - Berlin - Köln 1991, 52-64; G.C. CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East*, JSOT.S 141, Sheffield 1993; F. CRÜSEMANN, «Das Bundesbuch - historischer Ort und institutioneller Hintergrund», en: *Congress Volume, Jerusalem 1986*, ed. J.A. EMERTON, VT.S 40, Leiden 1988, 27-41; id., *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlicher Gesetzes*, München 1992, 132-234; M. DAVID, «The Codex Hammurabi and its Relation to the Provisions of Law in Exodus», *OTS* 7 (1950) 149-178; M. GREENBERG, «More Reflections on Biblical Criminal Law», en: *Studies in Bible*, ed. S. JAPHET, ScrHie 31, Jerusalem 1986, 1-17; id., «Some Postulates on Biblical Criminal Law», en: *Yehezkel Kaufmann Jubilee Volume. Studies in Bible and jewish religion dedicated to Yehezkel Kaufmann on the occasion of his seventieth birthday*, ed. M. HARAN, Jerusalem 1960, 5-28; P.D. HANSON, «The Theological Significance of Contradiction within the Book of the Covenant», en: *Canon and Authority. Essays in Old Testament Religion and Theology*, eds. G.W. COATS, B.O. LONG, Philadelphia 1977, 110-131; C. HOUTMAN, *Das Bundesbuch. Ein Kommentar*, DMOA 24, Leiden - New York - Köln 1997; B.S. JACKSON, *Essays in Jewish and Comparative Legal History*, SJLA 10, Leiden 1975; id., «The Ceremonial and the Judicial: Biblical Law as Signa and Symbol», *JSOT* 30 (1984) 25-50; P. LEMCHE, «The Hebrew Slave. Comments on the Slave Law Ex. xxi 2-11», *VT* 25 (1975) 129-144; J. L'HOUE, «Pour une enquête morale dans le Pentateuque et dans l'Histoire Deutéronomiste», en: *Morale et Ancien Testament*, LSV 1, Louvain-la-Neuve 1976, 29-91, esp.48-55; M. LIMBECK, *Das Gesetz im Alten und Neuen Testament*, Darmstadt 1997, 19-35; N. LOHFINK, «Kennt das Alte Testament einen Unterschied von Gebot und Gesetz? Zur bibeltheologischen Einstufung des Dekalogs», en: *Studien zur biblischen Theologie*, SBAB 16, Stuttgart 1993, 206-238; G.E. MENDENHALL, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburgh 1955, 11-17; Y. OSUMI, *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches. Ex 20,22b - 23,33*, OBO 105, Freiburg (Schweiz) - Göttingen 1991; E. OTTO, «Del Libro de la Alianza a la Ley de Santidad. La Reformulación del Derecho Israelita y la Formación del Pentateuco», *EstBib* 52 (1994) 195-217, esp.199-201,212-214; id., *Rechtsgeschichte der Redaktionen im Kodex Ešnunna und im «Bundesbuch»*. Eine redaktionsgeschichtliche und rechtsvergleichende Studie zu altbabylonischen und altisraelitischen Rechtsüberlieferungen, OBO 85, Freiburg (Schweiz) - Göttingen 1989; id., *Theologische Ethik des Alten Testaments*, 18-116; id., *Wandel der Rechtsbegründungen in der gesellschaftsgeschichte des antiken Israels. Eine Rechtsgeschichte des "Bundesbuches"* Ex xx 22 - xxiii 13, StB 3, Leiden 1988; D. PATRICK, *Old Testament Law*, 63-96; id., «The Covenant Code Source», *VT* 27 (1977) 145-157; S.M. PAUL, *Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law*, VT.S 18, Leiden 1970; A. PHILLIPS, «The Laws of Slavery: Exodus 21:2-11», *JSOT* 30 (1984) 51-66; L. ROST, «Das Bundesbuch», *ZAW* 77 (1965) 255-259; R. ROTHENBUSCH, *Die kasuistische Rechtssammlung im "Bundesbuch" (Ex 21,2-11.18-22,16) und ihr literarischer Kontext im Licht altorientalischer Parallelen*, AOAT 259, Münster 2000; A. SCHENKER, «Affranchissement d'une esclave selon Ex 21,7-11», *Bib* 69 (1988) 547-556; id., *Versöhnung und Widerstand. Bibeltheologische Untersuchung zum Strafen Gottes und der Menschen, besonders im Lichte von Exodus 21-22*, SBS 139,

El Código de la Alianza, la más antigua compilación de leyes de la Torah⁷²⁵, diseño de una comunidad solidaria de hermanos⁷²⁶, contiene, entre otras, leyes relativas a los esclavos, a la pena capital, a asuntos familiares, al calendario litúrgico⁷²⁷.

La introducción (Ex 20,22-23) y el epílogo parenético al Código de la Alianza (Ex 23,20-33) integran la sección estudiada dentro de la unidad Ex 19,1-24,11. Ciertamente, en la redacción final del relato del Éxodo la relación entre el Decálogo y el Código de la Alianza es estrecha⁷²⁸.

Ésta es la introducción al Código de la Alianza:

Stuttgart 1990; J. SCHREINER, *Theologie des Alten Testaments*, 108-110,193-194; L. SCHWIENHORST – SCHÖNBERGER, *Das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33)*. Studien zu seiner Entstehung und Theologie, BZAW 188, Berlin - New York 1990; id., «“Dies sind die Rechtsvorschriften, die du ihnen vorlegen sollst”. Zur Struktur und Entstehung des Bundesbuches», en: *Vom Sinai zum Horeb*, 119-143; J.M. SPRINKLE, ‘*The Book of the Covenant*’. A Literary Approach, JSOT.S 174, Sheffield 1994; V. WAGNER, «Zur Systematik in dem Codex Ex 21,2-22, 16», ZAW 81 (1969) 176-182; R. WESTBROOK, *Studies in Biblical and Cuneiform Law*, CRB 26, Paris 1988; E. ZENGER, «Die vor-priesterschriftlichen Schichten», 120-122.

⁷²⁴Cfr. H.J. BOECKER, *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient*, 116; L. SCHWIENHORST – SCHÖNBERGER, *Das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33)*, 416-417; J. VAN SETERS, «Cultic Laws in the Covenant Code (Exodus 20,22-23,33) and their Relationship to Deuteronomy and the Holiness Code», en: *Studies in the Book of Exodus*, 319-345, esp.328.

⁷²⁵Cfr. H. CAZELLES, «Torah et Loi, préalables à l’étude historique d’une notion juive», en: *Autour de l’Exode*, 131-141, esp.139.

⁷²⁶Cfr. E. ZENGER, *Israel am Sinai*, 154-155.

⁷²⁷Sobre las diversas secciones en que puede dividirse el Código de la Alianza, cfr. B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 460; W. JOHNSTONE, «Reactivating the Chronicles Analogy in Pentateuchal Studies, with Special Reference to the Sinai Pericope in Exodus», ZAW 99 (1987) 16-37, esp.30; Y. OSUMI, *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches*, 25; E. OTTO, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, 103; W.H. SCHMIDT, *Einführung in das Alte Testament*, Berlin 1995⁵, 120; L. SCHWIENHORST – SCHÖNBERGER, *Das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33)*, 23; E. ZENGER, «Die priesterschriftlichen Schichten (»P«)», 120.

⁷²⁸Cfr. H. CAZELLES, *Études sur le code de l’alliance*, 183: “Ce n’est pas par hasard que le code de l’alliance a été transféré près du Décalogue. Les deux textes sont imprégnés du même esprit et du même but”; B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 608: “In respect to chs. 19-24 this JE redactor introduced the legal traditions contained in the Book of the Covenant into the Sinai narrative. He did this by moving 20.18-20 from its original position before the Decalogue to its present position after the Decalogue. Thereby he provided a bridge to the Book of the Covenant. According to this new pattern the covenant was sealed on the basis of both the Decalogue and the Book of the Covenant”; L. SCHWIENHORST – SCHÖNBERGER, *Das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33)*, 417: “Sie (eine deuteronomistische Redaktion des Bundesbuches) interpretiert das Bundesbuch im Horizont des Dekalogs”.

Entonces Yahveh dijo a Moisés: «Así has de decir a los hijos de Israel: «Vosotros habéis visto que desde el cielo he hablado. ¡No haréis junto a Mí dioses de plata ni dioses de oro; no os los hagáis!»

(Ex 20,22-23)⁷²⁹

Lo que manifiesta Dios a Moisés al comienzo de la gran sección de Ex 20,22-24,2 es:

- ◆ en primer lugar, que Él se ha manifestado por medio de su palabra, pronunciada desde el cielo. El Decálogo es la palabra reveladora de Dios, a la cual Éste hace referencia en Ex 20,22⁷³⁰;
- ◆ en segundo lugar, Dios exige a Israel que respete su modo de revelarse. Según Ex 19,18-19; 20,18-19, Dios se manifiesta por medio de la voz y de la palabra. Por eso, no permite a su pueblo construir ningún tipo de imagen de Dios (Ex 20,4-6: segundo mandamiento del Decálogo)⁷³¹. Ex 20,23 es la repetición del segundo precepto del Decálogo.

El epílogo parenético de Ex 23,20-33 está en conexión con la introducción de Ex 20,22-23. Dos elementos fundamentan esta afirmación:

⁷²⁹Diversos autores afirman el origen deuteronomista de Ex 20,22-23: J. BLENKINSOPP, *The Pentateuch*, 189 (este autor indica que Ex 20,21-22 proviene de D); B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 465; T.B. DOZEMAN, *God on the Mountain*, 63; B. RENAUD, *La Théophanie du Sinaï*, 61-62; J. VERMEYLEN, *El Dios de la Promesa y el Dios de la Alianza*, 131. Sin embargo, J. VAN SETERS, *The Life of Moses*, 251, asigna Ex 20,18-26 a J. Sobre el paralelismo de dicho pasaje con textos del Deuteronomio y deuteronomistas, cfr. H. AUSLOOS, «Deuteronomi(sti)c Elements in Exod 23,20-33? Some Methodological Remarks», en: *Studies in the Book of Exodus*, 481-500; B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 486-487; W. JOHNSTONE, «Reactivating the Chronicles Analogy in Pentateuchal Studies, with Special Reference to the Sinai Pericope in Exodus», 25-26; J. VERMEYLEN, *El Dios de la Promesa y el Dios de la Alianza*, 125. Véase también J.H. SAILHAMER, *The Pentateuch as Narrative*, 294, quien subraya el paralelismo entre Gn 15 y Ex 23,20-33.

⁷³⁰A propósito de la función de Ex 20,22 en el contexto de la teofanía del Sinaí cfr. B.S. CHILDS: “Verse 22 has the function of subsuming the whole Book of the Covenant within the framework of the Sinai theophany, and making explicit on the literary level a connection which was deeply rooted in oral tradition” (cfr. *The Book of Exodus*, 465).

⁷³¹Sobre dicho precepto véanse pp.335-342.

- ◆ Ex 23,20-33 subraya particularmente el hecho de la fidelidad de Israel a Dios, al Ángel que Él envía, que lleva su nombre (Ex 23,21). Más que del respeto y de la fidelidad a las leyes establecidas (Código de la Alianza), el final del mismo pone el énfasis en el respeto al que da las leyes, a Dios⁷³². De Éste se dice nuevamente que se revela por medio de su voz (Ex 23,21-22) y de su palabra (Ex 23,22);
- ◆ la prohibición del segundo precepto del Decálogo (Ex 20,4-6) se indica por medio de los verbos *fabricar* / *postrarse* / *servir*. Los dos últimos pertenecen al campo semántico *culto*. Para llevar a cabo una acción cultual son necesarios los preparativos, indicados muchas veces por el primer verbo citado (*fabricar*)⁷³³. También en la introducción y en el epílogo del Código de la Alianza aparece dicha prohibición, indicada por los verbos señalados (Ex 20,23: *fabricar*; Ex 23,24: *postrarse* / *servir*).

Así pues, en la redacción actual del Éxodo, el Código de la Alianza es parte integrante de la automanifestación de Dios, a la vez que de la exigencia de Éste de ser respetado como el *totalmente otro*.

Si el primer momento del esquema que estructura Ex 20,22-24,2 pone de relieve la clara conexión entre Ex 19,10-20,21 y Ex 20,22-24,2, también el segundo momento, Ex 24,3-8, subraya dicho aspecto.

En primer lugar, Moisés, que se encuentra ya con el pueblo, afirma en Ex 24,3a: *Moisés vino y contó al pueblo todas las palabras de Yahveh y todas las disposiciones*. El pueblo, por su parte, responde: *todas las palabras que ha pronunciado Yahveh ejecutaremos* (Ex 24,3b)⁷³⁴. Entre la afirmación de Moisés y la respuesta del pueblo no hay contradicción, sino

⁷³²Cfr. B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 486: “In contrast to the homiletical conclusion of the Holiness Code and the laws of Deuteronomy, vv. 20 ff. (Ex 23,20-33) do not admonish to obedience to these laws. Rather, when obedience is called for it has to do with heeding the instructions of the divine messenger which will be given”.

⁷³³Algunos libros del Pentateuco presentan la conexión entre los tres verbos señalados en un contexto cultual: Ex 29,1-2.35-38; Lv 4,20; 5,10; Dt 12,14.27.

⁷³⁴Sobre el matiz particular que añade la respuesta del pueblo de Ex 24,7 a la formulada en Ex 24,3, cfr. A. SCHENKER, «Drei Mosaiksteinchen: *Königreich von Priestern, und Ihre Kinder gehen weg, Wir tun und wir hören* (Exodus 19,6; 21,22; 24,7)», en: *Studies in the Book of Exodus*, 367-380, esp.378-380.

continuidad. Moisés subraya tanto el término *palabras*, que se refiere al Decálogo, como la palabra *disposiciones*, referido al Código de la Alianza⁷³⁵. El pueblo, por su parte, integra ambos términos en uno solo: *palabras*. Además de ser parte de la inclusión de Ex 19,7-8; 24,3.7⁷³⁶, la respuesta del pueblo interpreta que tanto la unidad en la que está el Decálogo como la que contiene el Código de la Alianza son palabra de Dios, son revelación de su modo de ser. Del mismo modo que el pueblo interpreta el Decálogo como palabra reveladora de Dios⁷³⁷, en Ex 24,3 el pueblo explicita que todo lo manifestado por Dios (Decálogo y Código de la Alianza) es también autopresentación de sí mismo.

En segundo lugar, la ratificación de la alianza por parte del pueblo es la confirmación de la aceptación por parte de éste del Dios que, habiéndose manifestado en el humo y el fuego por medio de su voz (Ex 19,16-19; 20,18-19), se autoentrega, y desea vincularse definitivamente con su pueblo. Como afirma A. Schenker⁷³⁸, la promesa que realiza el pueblo en Ex 24,3.7 está hecha a Dios con la libertad y la espontaneidad del pueblo. Por parte de Dios, continúa dicho autor, la aceptación de los *holocaustos* y de las *víctimas pacíficas* (Ex 24,5) supone la conclusión de la alianza y la aceptación de la vinculación particular de Dios con Israel.

La sección Ex 20,22-24,11 concluye en Ex 24,9-11 con el tercer momento del esquema propuesto: Moisés regresa junto a Dios.

4. FUNCIÓN EN EL RELATO

⁷³⁵Cfr. B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 505: "In v. 3 (Ex 24,3) Moses recounts all the 'words of Yahweh' and all the 'ordinances' (mišpātīm). Commentators differ on how to interpret these references. However, in the present context of the narrative the words seem to refer to the Decalogue (cf. 20.1) and the ordinances to the laws which are announced in 21.1. In other words, Moses recapitulates the content of all the law which he had received from Sinai". Igualmente, cfr. E. OTTO, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, 233; B. RENAUD, «La formation de Ex 19-40: quelques points de repère», 129; id., *La Théophanie du Sinaï*, 67; M.S. SMITH (with contributions by E.M. Bloch-Smith), *The Pilgrimage Pattern in Exodus*, 234,245; J.P. SONNET, «Le Sinaï dans l'événement de sa lecture. La dimension pragmatique d'Ex 19-24», 338; A. WENIN, «Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur», 151.

⁷³⁶Remitimos a pp.116-117.

⁷³⁷Cfr. p.318.

⁷³⁸Cfr. «Les Sacrifices d'alliance, Ex XXIV, 3-8, dans leur portée narrative et religieuse - Contribution à l'étude de la *berît* dans l'Ancien Testament», 484.

La ubicación actual de la perícopa del Sinaí en el conjunto del libro del Éxodo tiene que tener en cuenta los capítulos que preceden a Ex 19,1-24,11.

En el comentario a diversos pasajes de Ex 1,1-15,21 se ha señalado el sentido salvífico del descenso de Dios de su montaña; en el de Ex 17,1-7 se ha indicado cómo la salvación y la protección divinas sobre Israel son independientes de la relación que Israel establece con Dios.

En el Sinaí se produce el segundo descenso de Dios desde su morada, por medio del cual Dios se autoentrega a Israel. Las características de esta revelación divina son:

- ◆ Dios es justo, liberador y salvador en cualquier circunstancia y en cualquier ocasión. Dios no depende de situaciones concretas, positivas o negativas (opresión egipcia sobre Israel, olvido por parte de Israel de los beneficios recibidos de Dios), para manifestarse con dichas características. En el Sinaí Israel no necesita ser socorrido ni liberado de nada ni de nadie. Por eso, como afirma E. Zenger, se puede decir que la revelación de Dios en el Sinaí no es la consecuencia del Éxodo, sino el soporte y el fundamento tanto de la salida de Israel de Egipto como de su entrada en la tierra prometida⁷³⁹;

⁷³⁹Cfr. *Israel am Sinai*, 127-128: “Während die Perspektive der Exodusgeschichten und der Landnahmegeschichten soteriologisch ist, entfaltet die Sinaiperikope im ursprünglichen Sinn eine Theo-logie Israels. Von daher erklärt sich auch die immer wieder betonte Tatsache, daß die Sinaigeschichten im sog. kleinen Credo Israels fehlen. Sie fehlen, weil sie nicht von einem einmaligen Heilsereignis für Israel reden, sondern von dem immer geltenden Heilswillen Gottes” (el subrayado es del autor). Ténganse también en cuenta las siguientes conclusiones: R. MARTIN-ACHARD, «Brèves remarques sur la signification théologique de la Loi selon l’Ancien Testament», en: *Permanence de l’Ancien Testament. Recherches d’Exégèse et de Théologie*, CRTThPh 11, Genève - Lausanne - Neuchâtel 1984, 90-106, esp.96: “La loi ne contredit pas l’oeuvre que YHWH vient d’accomplir en faveur des siens, elle ne peut que la prolonger et la confirmer. La *tôrâ*, quel que soit son contenu, apparaît comme *l’indispensable complément* à l’événement pascal; elle consolide ce qu’elle vient de commencer, elle donne la possibilité à ceux que YHWH a affranchis, de vivre leur liberté nouvelle. L’Exode conduit au Sinaï qui en est la consécration et le couronnement”; (la letra cursiva es del autor); A. WENIN, «Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur», 148: “Bref, sortir d’Égypte, c’est pour Israël, recevoir la liberté et la vie. Mais comment ces dons s’articulent-ils aux paroles d’ordres qui suivent, essentiellement des interdits? La plupart du temps, le lien effectué est le suivant: la libération d’Égypte fonde le droit de YHWH à légiférer pour Israël et réciproquement fonde la nécessité pour le peuple d’observer les lois de son Dieu. Ceci est certes appuyé sur l’étude des schémas de traités d’alliance du Proche-Orient antique. Mais doit-on pour autant restreindre le sens de la première parole à cet aspect?... On peut opérer un autre

- ◆ en el Sinaí Dios presenta dos exigencias a Israel. Por un lado, el liberador obliga al salvado a que respete la montaña divina, su propia morada⁷⁴⁰. Por otro, Dios señala a Israel los preceptos que debe cumplir para vivir en libertad. Como queda explicado con más detalle en un próximo apartado⁷⁴¹, ello significa ante todo el deseo y la intención de Dios de ser siempre Dios, de que nadie lo limite. Lo que Dios reclama a Israel es que éste no le impida ser justo y salvador;
- ◆ la alianza que Dios ofrece a Israel en el Sinaí revela la estrecha relación entre la salvación de Dios en favor de Israel y su vinculación con su pueblo. Dios salva a Israel para entrar en comunión con él⁷⁴².

Una afirmación de J. Schreiner⁷⁴³ respecto al significado de Ex 19,4 pone punto final a este apartado. Dicho autor sostiene que dicho versículo subraya la importante relación existente entre Dios y su pueblo. Sin embargo, es toda la perícopa del Sinaí, y no solamente Ex 19,4, la que pone de relieve el aspecto indicado⁷⁴⁴.

5. IMAGEN DE DIOS EN Ex 19,1-24,11

5.1. EL PODER DEL DIOS LIBERADOR DE ISRAEL

5.1.1. EL CUMPLIMIENTO DE LA LEY Y LA ALIANZA DIVINAS: Ex 19,4-6a

lien entre sortie d'Égypte et loi. Celui qui a donné à Israël la liberté et la vie lui donne également des paroles qui tracent un chemin de liberté vers la vie et le bonheur”.

⁷⁴⁰La omisión de dicho ruego de Dios a Israel en Dt 5 es una de las diferencias importantes entre el relato que precede al Decálogo del libro del Éxodo y el que precede al del libro del Deuteronomio.

⁷⁴¹Cfr. pp.349-354.

⁷⁴²Sobre este tema, véanse pp.344-349.

⁷⁴³Cfr. *Die zehn Gebote im Leben des Gottesvolkes*, 40-41.

⁷⁴⁴Considerando dicha especial relación en un contexto más amplio que la perícopa del Sinaí, P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament. Accomplir les Écritures*, 270, afirma: “Après la Genèse, l'Exode est encore l'histoire d'un rapport père-fils, poussée à l'extrême, et c'est ainsi que le Nouveau Testament l'a reçu”.

Al comienzo de la unidad Ex 19,1-24,11 Dios recuerda a Israel las acciones salvíficas que por él ha realizado; al mismo tiempo, le anuncia aquéllas que va a realizar en un futuro inmediato:

Vosotros habéis visto lo que he hecho a los egipcios y cómo os he transportado en alas de las águilas y os he traído a mí. Ahora bien, si escucháis atentamente mi voz y guardáis mi alianza, seréis entre todos los pueblos mi propiedad peculiar; porque mía es toda la tierra, mas vosotros constituiréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa

(Ex 19,4-6a)

La introducción a los capítulos que narran la alianza que Dios ofrece a Israel revela fundamentalmente el poder del Dios de Israel⁷⁴⁵. Éste lo ha liberado de la servidumbre de Egipto (Ex 19,4a) y lo ha conducido cuidadosamente por el desierto (Ex 19,4b). Éste también le ofrece la posibilidad de vivir en verdadera libertad (Ex 19,5b-6a).

Además de estas ofertas gratuitas de vida, Israel recibe de Dios una indicación de cómo puede llegar a vivir en libertad: conservando las condiciones de la relación interpersonal de alianza que Dios le ofrece en dicho lugar, lo cual se logra siendo obediente a los preceptos que Dios le va a dar a conocer en el Sinaí (Decálogo y Código de la Alianza)⁷⁴⁶.

⁷⁴⁵Por el contrario, E. KUTSCH afirma que no puede hablarse de una oferta de alianza de Dios a Israel ni en Ex 19,1-24,11, ni en Ex 19,1-34,35 (cfr. *Verheißung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten »Bund« im Alten Testament*, BZAW 131, Berlin - New York 1973, 75-89).

⁷⁴⁶Cfr. B. RENAUD, *La Théophanie du Sinäi*, 148, quien, sobre Ex 19,5a, afirma: "Dans la Bible, *šama'* «écouter» signifie aussi «obéir»: l'écoute de YHWH se traduit dans la pratique des commandements"; R. RENDTORFF, *Die »Bundesformel«*. Eine exegetisch-theologische Untersuchung, SBS 160, Stuttgart 1995, 60-61: "Ein neuer Abschnitt der Bundesgeschichte zwischen Gott und Israel beginnt mit der Ankunft Israels am Sinai... Hier wird das in der Terminologie der Bundesformel bestimmte Verhältnis Israels zu Gott so mit dem Bund in Beziehung gesetzt, daß die Forderung an Abraham, den Bund zu »bewahren«, nun auf Israel als Ganzes ausgedehnt wird. Zudem ist das »Bewahren des Bundes« jetzt nicht auf einen bestimmten Punkt konzentriert, wie bei Abraham auf die Beschneidung, sondern ausgeweitet auf das »Hören auf meine Stimme«. Mit dieser Formulierung werden vorwegnehmend die Gebote und Weisungen bezeichnet, die Gott im folgenden verkünden wird".

En la primera parte del libro del Éxodo (Ex 1,1-15,21), Israel está sometido a un poder opresor, que lo ahoga y maltrata con obligaciones y cargas humillantes. De esa tiranía lo libra el Señor, cuando lo saca del país del Nilo.

El Dios poderoso que conduce a Israel por el desierto se muestra con él exigente: Ex 15,25-26; 16,4.28. Cuando Dios se revela a Israel en el Sinaí como el Dios que le entrega la vida y la libertad, y como el Dios que establece con él una vinculación particular, se revela igualmente como el Dios poderoso, que impone a su pueblo una serie de condiciones⁷⁴⁷.

Las disposiciones que recibe Israel de Dios en el desierto y en el Sinaí revelan que Éste es el Señor de aquél. Dios está al frente de su pueblo, indicándole el camino por el que debe andar para vivir la libertad recibida en el momento de salir de Egipto.

El Dios poderoso que señala a su pueblo las prescripciones de Ex 19,5a es, sin embargo, muy distinto del Faraón opresor de Egipto. Mientras que éste sometía a Israel, con el fin de aniquilarlo y de destruirlo, el Dios de Israel le indica la manera de vivir en libertad: el fin de la obediencia a los preceptos divinos conduce a Israel no a la muerte sino a la vida. La lectura de Ex 19,4-6a pone de relieve la conexión estrecha entre la oferta gratuita de Dios y las exigencias que impone a Israel.

Por otro lado, Dios no obliga a Israel a cumplir las condiciones de la alianza (Ex 19,5a). Éste puede respetarlas o ignorarlas⁷⁴⁸. El Dios poderoso que impone a Israel una serie de prescripciones para vivir en libertad no es, sin embargo, un Dios tiránico y *faraónico*. La palabra salvífica que Dios ofrece a Israel lleva consigo implícita la posibilidad de no ser aceptada⁷⁴⁹.

⁷⁴⁷Cfr. J. L' HOUR, *La Morale de l' Alliance*, CRB 5, Paris 1966, 28: "L' établissement des relations juridiques d' alliance engage Israël dans une éthique de *réponse*. L' acte moral de base consistera, pour le peuple, à *reconnaître* le fait de sa dépendance, la Seigneurie de Yahvé. Par l' Alliance, Israël n' est en aucune manière invité à choisir entre sujétion et autonomie" (la letra cursiva es del autor). Por otra parte, téngase en cuenta la repetición de la fórmula de Ex 19,5 en Ex 23,22a: en un contexto futuro (entrada en Canaán), Dios también ordena a Israel determinadas estipulaciones.

⁷⁴⁸Cfr. P. BUIS, «Les formulaires d' alliance», *VT* 16 (1966) 396-411, esp.400-401: "«Si vous m' écoutez... vous serez mon peuple» (Ex. xix 5,6). Il n' y a jamais de contrepartie, de menace pour le cas où l' exigence imposée au peuple ne serait pas acceptée: Israël est libre en face de l' alliance qui lui est offerte, ce qui n' est pas le cas des vassaux dans les traités (...)"

⁷⁴⁹Cfr. T.B. DOZEMAN, *God on the Mountain*, 41, quien, en referencia al *Gattung* de Ex 19,5a, afirma: "The «Offer of Covenant» (Ex 19,5a) can be accepted or rejected without punishment or reward, since it merely stresses the benefits to

Hay un último aspecto de la unidad estudiada que refleja el poder de Dios sobre Israel: la conclusión del rito de la alianza por parte de Israel en Ex 24,3-8. Considerada en el contexto del libro del Éxodo, y más concretamente en Ex 1,1-15,21, ella expresa de manera definitiva, que, tal y como había sido anunciado por Dios en varios pasajes de Ex 3,1-14,31 (Ex 3,18; 4,23; 5,1.3.17; 7,16.26; 8,16.23; 9,1.13; 10,3.7-9.11.24; 12,31), Él es el soberano de Israel⁷⁵⁰. Dos son los elementos presentes en el rito: la sangre y el Libro de la Alianza. Dos son también las partes que, con esos elementos, concluyen la alianza: Dios y el pueblo. Dios está representado en el altar, sobre el cual se vierte sangre (Ex 24,6)⁷⁵¹. Al mismo tiempo, su palabra, su voluntad, está contenida en el Libro de la Alianza⁷⁵². Además, según la simbología bíblica, la sangre es la vida (Gn 9,4; Lv 17,11.14; Dt 12,23), y ésta sólo pertenece a Dios (Lv 3,17; 7,26; 17,10.12.14; Dt 12,16.23; 15,23). De ahí que el rito de Ex 24,3-8, en el que la sangre sobre el altar y las palabras poseen un sentido análogo, indica que Dios es el que ofrece la vida a Israel⁷⁵³. El hecho de que éste confirme la alianza

Israel in accepting a future agreement with Yahweh. Thus, the pericope can be more appropriately categorized form-critically as a Proposal of Covenant with the emphasis on the «Promise of Reward» in Exod 19:5ba, in contrast to the covenantal *Gattung* where the emphasis rests on the conditions”.

⁷⁵⁰Cfr. P. KALLUVEETIL, *Declaration and Covenant. A Comprehensive Review of Covenant Formulae from the Old Testament and the Ancient Near East*, AnBib 88, Rome 1982, 158: “In vv. 3b and 7b (Ex 24,3-7) the people affirm their strict adherence to the “words” of Yahweh proclaimed to them... Their words symbolized the union of their will to that of God to whom they profess loyal obedience”; B. RENAUD, *La Théophanie du Sinaï*, 120: “Il en va de même en Ex 24,6.8: l’autel et le peuple sont sanctifiés, pour être désormais, comme Aaron (Ex 29,21), mis au service de YHWH. On ne peut donc pas parler, à ce stade ancien, de rite d’alliance; il serait préférable de rapprocher ce rite du thème de l’élection, si ce terme ne connotait pas l’idée de sélection sur fond d’universalisme, dimension totalement absente d’Ex 24. L’idée centrale est celle d’une appartenance totale a YHWH qui connote l’idée d’un service exclusif de ce même YHWH”; A. SCHENKER, «Les Sacrifices d’alliance, Ex XXIV, 3-8, dans leur portée narrative et religieuse - Contribution à l’étude de la *berît* dans l’Ancien Testament», 491: “Israël reconnaît ainsi la souveraineté de YHWH par un acte d’obéissance et une promesse de soumission à tout jamais”.

⁷⁵¹Sobre las diferentes maneras de comprender el ritual de aspersion de Ex 24,3-8, cfr. T.B. DOZEMAN, *God on the Mountain*, 110-113; B. RENAUD, *La Théophanie du Sinaï*, 116-120.

⁷⁵²Cfr. J.L. SKA, «Popolo sacerdotale e popolo dell’alleanza nell’Antico e Nuovo Testamento», 31: “Il libro contiene tutte le parole rivelate da Dio a Mosè. Molto probabilmente si tratta del decalogo («parole», cfr Es 20,1) e del cosiddetto «codice dell’alleanza» (Es 21-23; «leggi», «statuti», cfr 21,1). Si tratta insomma della volontà di Dio”.

⁷⁵³Cfr. J.L. SKA, «Popolo sacerdotale e popolo dell’alleanza nell’Antico e Nuovo Testamento», 32: “Il sangue versato sull’altare è simbolo della vita sacra che appartiene a Dio solo. Le parole lette da Mosè propongono ad Israele

y acepte la palabra de Dios (Ex 24,7-8) significa que Israel reconoce que todo lo que constituye su vida lo recibe de Dios⁷⁵⁴.

5.1.2. LA LEY DE DIOS LIMITA LA OFERTA DE SALVACIÓN

La relación de alianza que Dios ofrece a Israel en el Sinaí pone de relieve el aspecto de donación total del oferente. Ella persigue únicamente que Israel reciba la vida en plenitud. La oferta de alianza se realiza por medio de la ley que Dios revela a Israel: Israel puede vivir como sujeto libre referido a Dios, siempre que cumpla los preceptos que Éste le indica.

Dios es, pues, el que señala a Israel el camino que conduce a la vida, a la liberación definitiva, a la total comunión con Él. Sin embargo, la ley que Dios ofrece a Israel presenta al mismo tiempo un límite: sólo la ley de Dios es generadora de dicha vida en libertad⁷⁵⁵.

La ley de Dios (Decálogo y Código de la Alianza) es palabra divina⁷⁵⁶. Como señalan diversos autores, este hecho posee una enorme originalidad en el Antiguo Oriente: en esa área geográfica los dioses no son legisladores, sino que son garantes de la ley⁷⁵⁷. Además, este hecho subraya que entre Dios e Israel se establece una relación de desigualdad. Manifestando a Israel las leyes que conducen a la salvación, Dios se revela como el Señor y el Maestro de Israel. Si el objetivo del episodio de las plagas era que Dios fuese reconocido por Egipto e Israel como Señor del universo, las leyes de Ex 19,1-24,11 presentan el deseo de Dios de ser la máxima autoridad de Israel.

un'esistenza in comunione con Dio. Il sangue sull'altare e le parole hanno un senso analogo: rappresentano la vita sacra offerta da Dio al suo popolo”.

⁷⁵⁴En un estudio sobre Gn 22, G. STEINS, *Die »Bindung Isaaks« im Kanon (Gen 22)*. Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre mit einer Spezialbibliographie zu Gen 22, HBiS 29, Freiburg im Breisgau 1999, 180, sostiene que la fidelidad a Dios que manifiesta Israel en Ex 19,1-24,11 reproduce la que manifiesta Abraham en Gn 22. Por eso, según dicho autor, “Gen 22 ist eine «Sinaiprolepse»... Den Geboten geht eine Erzählung über ihre Realisierung voraus; Abraham wird für Israel zum Exempel der Toratreue und der Realisierung göttlicher Verheißungen”.

⁷⁵⁵Cfr. P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament*. Essai de lecture, 70: “L'autorité de la Loi est absolue, de par le choix qu'elle impose entre un oui et un non absolut, entre la vie et la mort.

⁷⁵⁶Véase el desarrollo de este tema en pp.356-368.

⁷⁵⁷Cfr. H.J. BOECKER, *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient*, 33; B. Renaud, *La Théophanie du Sinaï*, 126; N.M. SARNA, *Exploring Exodus*, 141-142.

5.1.2.1. LOS LÍMITES QUE DIOS IMPONE A ISRAEL EN LOS TRES PRIMEROS PRECEPTOS DEL DECÁLOGO

Después de presentarse como el liberador de Israel de la esclavitud de Egipto, Dios formula esta prohibición a su pueblo:

No tendrás otros dioses frente a Mí

(Ex 20,3)

¿Persigue Dios con este primer precepto que Israel tenga un único Dios?⁷⁵⁸

⁷⁵⁸Numerosísima es la bibliografía sobre el monoteísmo en Israel y sobre el primer mandamiento: G. AHN, «“Monotheismus” - “Polytheismus”. Grenzen und Möglichkeiten einer Klassifikation von Gottesvorstellungen», en: *Mesopotamia - Ugaritica – Biblica*, Fs. K. BERGERHOF, eds. M. DIETRICH, O. LORETZ, AOAT 232, Neukirchen - Vluyn 1993, 1-24; A. ALGHISI, «L’espressione “altri dei” nella fraseologia deuteronomistica (Deut. - 2 Reg.; Ier.)» *RivBib* 33 (1985) 135-163, 263-290; J. BLENKINSOPP, «Yahweh and Other Deities. Conflict and Accommodation in the Religion of Israel», *Interp.* 40 (1986) 354-366; H. CAZELLES, «Le Dieu Jahvé et l’émergence de la religion jahviste», *RivBib* 28 (1980) 33-43; J.S. CROATTO, «La exclusión de los “otros Dioses” y sus imágenes en el decálogo», *RevBib* 48 (1986) 129-139; M. DIJKSTRA, «El, YHWH and their Asherah. On Continuity and Discontinuity in Canaanite and Ancient Israelite Religion», en: *Ugarit. Ein Ostmediterranes Kulturzentrum im Alten Orient. Ergebnisse und Perspektiven der Forschung*, Band I (Ugarit und seine altorientalischen Umwelt), eds. M. DIETRICH, O. LORETZ, ALASP 7, Münster 1995, 43-73; F.W. GOLKA, «Schwierigkeiten bei der Datierung des Fremdgötterverbotes», *VT* 28 (1978) 352-354; B. HALPERN, «“Brisker Pipes than Poetry”»: The Development of Israelite Monotheism», en: *Judaic Perspectives on Ancient Israel*, eds. J. NEUSNER, B.A. LEVINE, E.S. FRERICHS, Philadelphia 1987, 77-115; P. HAYMAN, «Monotheism - A Misused Word in Jewish Studies», *JSS* 42 (1991) 1-15; R.S. HESS, «Yahweh and His Asherah? Epigraphic Evidence for Religious Pluralism in Old Testament Times», en: *One God, One Lord in a World of Religious Pluralism*, eds. A.D. CLARKE, B.W. WINTER, Cambridge (U.K.) 1991, 5-33; F.L. HOSSFELD, «Einheit und Einzigkeit Gottes im frühen Jahwismus», en *Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie*, Fs. W. BREUNING, eds. M. BÖHNKE, H.-P. HEINZ, Düsseldorf 1985, 57-74; O. KEEL – C. UEHLINGER, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, QD 134, Freiburg im Breisgau - Basel - Wien 1992; E.A. KNAUF, «“You Shall Have No Other Gods”». Eine notwendige Notiz zu einer überflüssigen Diskussion», *DBAT* 26 (1989-90) 238-245; R. KNIERIM, «Das erste Gebot», *ZAW* 77 (1965) 20-29; B. LANG, *Monotheism and the Prophetic Minority. An Essay in Biblical History and Sociology*, SWBAS 1, Sheffield 1983; id., «Zur Entstehung des biblischen Monotheismus» *TQ* 166 (1986) 135-142; N. LOHFINK, «Zur Geschichte des Diskussion über den Monotheismus im Alten Israel», en: *Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel*, ed. E. HAAG, QD 104, Freiburg - Basel - Wien 1985, 9-25; O.

Aunque es cierto que en muchos pasajes bíblicos el Dios de Israel es un Dios excluyente, que exige a su pueblo la eliminación radical de otros dioses⁷⁵⁹, Ex 20,3 no subraya de manera particular el monoteísmo⁷⁶⁰; indica, más bien, que Israel debe tener por Dios solamente a YHWH, el que lo ha liberado de Egipto.

La liberación de Israel de la esclavitud egipcia es una oferta originaria en la vida de Israel, realizada de modo gratuito por Dios. Sólo a partir de Ex 14,31 Israel es, al igual que lo es Dios, un sujeto libre con capacidad de decisión y de intervención en la historia.

LORETZ, «Die Einzigkeit Jahwes (Dtn 6,4) im Licht des ugaritischen Baal-Mythos. Das Argumentationsmodell des altsyrisch - kanaanäischen und biblischen ‘Monotheismus’», en: *Vom Alten Orient zum Alten Testament*, Fs. W. von SODEN, eds. M. DIETRICH, O. LORETZ, AOAT 240, Neukirchen - Vluyn 1995, 215-304; J.C. de MOOR, *The Rise of Yahvism*; H.-P. MÜLLER, «Gott und die Götter in den Anfängen der biblischen Religion. Zur Vorgeschichte des Monotheismus», en: *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt*, ed. O. KEEL, BiBe 14, Fribourg 1980, 99-142; H. NIEHR, *Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v.Chr.*, BZAW 190, Berlin 1990; id., «The Rise of YHWH in Judahite and Israelite Religion: Methodological and Religio-Historical Aspects», en: *The Triumph of Elohim. From Yahvism to Judaism*, ed. D.V. EDELMAN, CBET 13, Kampen 1995, 45-72; D. PATRICK, «The First Commandment in the Structure of the Pentateuch», *VT* 45 (1995) 107-118; A. SCHENKER, «Der Monotheismus im ersten Gebot, die Stellung der Frau im Sabbatgebot und zwei andere Sachfragen zum Dekalog», *FZPhTh* 32 (1985) 323-341; W.H. SCHMIDT, *Das erste Gebot. Seine Bedeutung für das Alte Testament*, TEH 165, München 1969; id., «‘Jahwe und...’. Anmerkungen zur sog. Monotheismus-Debatte», en: *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*, 435-447; H. SCHROER, «Das Erste Gebot als praktischtheologisches Axiom biblischer Theologie. Eine Skizze», en: *Altes Testament und christliche Verkündigung*, Fs. A.H.J. GUNNEWEG, eds. M. OEMING, A. GRAUPNER, Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz 1987, 112-135; M.S. SMITH, *The Early History of God. Yahweh and Other Deities in Ancient Israel*, San Francisco 1990; H. SPIECKERMANN, «‘Die ganze Erde ist seiner Herrlichkeit voll’. Pantheismus im Alten Testament?», *ZThK* 87 (1990) 415-436; F. STOLZ, «Monotheismus in Israel», en: *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt*, 143-189; id., «Probleme westsemitischer und israelitischer Religionsgeschichte», *ThR* 56 (1991) 1-26; J.H. TIGAY, *You Shall Have No Other Gods. Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions*, HSM 31, Atlanta 1986; J.-M. VAN CANGH, «Les origines d’Israël et de la foi monothéiste. Apports de l’archéologie et de la critique littéraire», *RTL* 22 (1991) 305-326, 457-487; E. ZENGER, «Das jahwistische Werk - ein Wegbereiter des jahwistischen Monotheismus?», en: *Gott, der einzige*, 26-53.

⁷⁵⁹Cfr. W.H. SCHMIDT, «Erwägungen zur Geschichte der Ausschließlichkeit des alttestamentlichen Glaubens», en: *Congress Volume, Paris 1992*, ed. J.A. EMERTON, VT.S 61, Leiden - New York - Köln 1995, 289-314.

⁷⁶⁰«Nun ist die Formulierung des 1. Gebotes keine monotheistische. Sie bestreitet die »Existenz« anderer Götter nicht, sie setzt sie voraus» (cfr. F. CRÜSEMANN, *Bewahrung der Freiheit*, 43). Igualmente, cfr. H.D. PREUB, *Theologie des Alten Testaments I*, 116: «Das erste Gebot innerhalb der Dekaloge... fordert keinen praktischen oder gar theoretischen ‘Monotheismus’, setzt es doch durch seine Forderung, keine anderen Götter JHWH ‘ins Angesicht’ zu haben, deren ‘Existenz’ voraus. Es geht vielmehr zuerst darum, daß in und durch Israel kein anderer Gott als JHWH verehrt werden soll».

Dios es, entonces, la fuente y el origen de dicha libertad. Este ser y este hacer de Dios son únicos, ya que determinan el ser de Israel; por tanto, no deben ser desprovistos del carácter que poseen, es decir, no deben ser convertidos en algo genérico. De modo que el límite y la exigencia que Dios presenta a Israel consiste en la afirmación de Dios de que sólo Él es el garante de la vida de Israel. Éste debe, pues, reconocer que todo hecho que manifiesta la vida, la libertad y la salvación están referidos únicamente al Dios que lo ha liberado generosamente de Egipto⁷⁶¹. Dios no permite a Israel que reconozca que otros dioses le proporcionan el beneficio que Él le ha concedido. Ellos son, al fin y al cabo, una falsa alternativa y una amenaza radical al don que Dios concede a Israel⁷⁶².

Por medio del segundo precepto del Decálogo, que está muy relacionado con el primero⁷⁶³, Dios impone a Israel el veto de la idolatría⁷⁶⁴:

⁷⁶¹Cfr. F. CRÜSEMANN, *Bewahrung der Freiheit*, 46-47: “Es ist der Gott, der sich selbst definiert durch die Freiheit der von ihm angeredeten Israeliten. Daran gilt es festzuhalten. Neben dieser Freiheitsmacht kann und soll es keine anderen Götter geben. Alle Erfahrungen, die Israel machte, ob positiv oder negativ, ob sie dem Einzelnen widerfuhren oder der kleinen Gruppe oder dem Volk im Ganzen, sie alle waren mit diesem Jahwe zu verbinden und damit an der Grunderfahrung der Freiheit zu messen”.

⁷⁶²“Sich anderen Göttern zuzuwenden heißt, den Grund der eigenen Freiheit aufzugeben” (cfr. F. CRÜSEMANN, *Bewahrung der Freiheit*, 47). Igualmente cfr. A. WENIN, «Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur», 166: “C’est pourquoi les autres dieux sont inévitablement pour lui des opposants, puisqu’ils représentent une menace radicale pour la vie qui est un don de Dieu et aussi, bien sûr, pour cet autre don de Dieu qu’est la liberté”.

⁷⁶³Cfr. D. PATRICK, «The First Commandment in the Structure of the Pentateuch», 116: “The first commandment is the first law promulgated at Mt Sinai; it is fused together with the prohibition against images in such a way that they each interpret the other (Exod. xx 3-6)”; R.W.L. MOBERLY, *At the Mountain of God*, 49: “Although one might argue that Israel’s sin was only against the second commandment, the prohibition of idolatry, it is likely that for the writer the first two commandments were regarded as in practice inseparable”; B. RENAUD, *Je suis un Dieu jaloux*. Évolution sémantique et signification théologique de qin^o’ah, LeDiv 36, Paris 1963, 33-34: “Il semble qu’en composant cette addition le rédacteur ait bloqué en un seul les deux préceptes de l’adoration de Yahvé et de l’interdiction des images, primitivement distincts, et qu’il ait compris le second à la lumière du premier”.

⁷⁶⁴Puede consultarse la siguiente bibliografía sobre la idolatría y sobre el segundo precepto del Decálogo: K.-H. BERNHARDT, *Gott und Bild*. Ein Beitrag zur Begründung und Deutung des Bilderverboten im Alten Testament, ThA 2, Berlin 1956; R.P. CARROLL, «The Aniconic God and the Cult of Images», *StTh* 31 (1977) 51-64; E.M. CURTIS, «The Theological Basis for the Prohibition of Images in the Old Testament», *JETS* 28 (1985) 277-288; B.J. DIEBNER, «Anmerkungen zum “Bilderverbot” in der Biblia Hebraica», *DBAT* 27 (1991) 253-270; id., «Anmerkungen zum sogenannten “Bilderverbot” in der Torah», *DBAT* 27 (1991) 46-57; C. DOHMEN, *Das Bilderverbot*. Seine Entstehung und

No te fabricarás escultura ni imagen alguna de lo que existe en los cielos por arriba o de lo que existe en la tierra por abajo, o de lo que hay en las aguas bajo la tierra. No te postrarás ante ellas ni las servirás

(Ex 20,4-5a)

Según este precepto, Israel no puede, ni fabricar ningún tipo de imagen que represente al Dios que lo ha liberado de la esclavitud egipcia, ni adorar dicha representación⁷⁶⁵.

seine Entwicklung im Alten Testament, BBB 62, Bonn 1987²; C.D. EVANS, «Cult Images, Royal Policies and the Origin of Aniconism», en: *The Pitcher is Broken. Memorial Essays for G.W. AHLSTRÖM*, JSOT.S 190, Sheffield 1995, 192-212; A.H.J. GUNNEWEG, «Bildlosigkeit Gottes im Alten Israel», *Henoch* 6 (1984) 257-271; J. GUTMANN, «The “Second Commandment” and the Image in Judaism», *HUCA* 32 (1961) 161-174; R.S. HENDEL, «The Social Origins of the Aniconic Tradition in Early Israel», *CBQ* 50 (1988) 365-382; F.L. HOSSFELD, «Du sollst dir kein Bild machen! Die Funktion des alttestamentlichen Bilderverbots», *TThZ* 98 (1989) 81-94; T.M. KENNEDY, «The Social Background of Early Israel’s Rejection of Cultic Images: A Proposal», *BTB* 17 (1987) 138-144; O. LORETZ, «Semitischer Anikonismus und biblisches Bilderverbot», *UF* 26 (1994) 209-223; A. LUZZATTO, «L’aniconismo ebraico tra immagine e simbolo», en: *L’arte e la Bibbia. Immagine come esegesi biblica*, ed. T. VERDON, Settimello 1992, 87-101; T.N.D. METTINGER, «The Elusive Essence. YHWH, El and Baal and the Distinctiveness of Israelite Faith», en: *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*, 393-417; J. OUELLETTE, «Le deuxième commandement et le rôle de l’image dans la symbolique religieuse de l’AT», *RB* 74 (1967) 504-516; R. PATAI, *The Hebrew Goddess*, JFA, Detroit, Michigan, 1990³; B.B. SCHMIDT, «The Aniconic Tradition: On Reading Images and Viewing Texts», en: *The Triumph of Elohim*, 75-105; S. SCHROER, *In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament*, OBO 74, Freiburg - Göttingen 1987; M. TSEVAT, «The Prohibition of Divine Images according to the Old Testament», en: »*Wünschet Jerusalem Frieden*«. Collected Communications to the XIIth Congress of the IOSOT Jerusalem 1986, eds. M. AUGUSTIN, K.-D. SCHUNK, BEAT 13, Frankfurt am Main 1988, 211-220; W. ZIMMERLI, «Das zweite Gebot», en: *Gottes Offenbarung*, 234-248.

⁷⁶⁵En Am 5,18-27 el profeta Amós denuncia la acción idolátrica de Israel, y anuncia que la respuesta de Dios a la idolatría de su pueblo es el exilio, es decir, el *antiéxodo*: “Amos parle de l’idolâtrie en évoquant les noms de Sikkout et de Qiyyoun (Am 5,26) et en utilisant l’expression «l’étoile de vos dieux»; or ces dieux fabriqués par Israël trahissent une confiance automatique dans le «jour» prévu par un calendrier réglé par les astres, scandé par le retour régulier de la lumière après les ténèbres (18.20). Israël s’est fait des dieux, mais il s’est aussi construit la «maison» de son Dieu, le mur auquel il s’appuie et dont il croit qu’il lui garantira de pouvoir échapper au danger (Am 5,19). Tout cela est idolâtrie, dans la mesure où c’est par sa propre activité que l’homme prétend s’assurer le salut. Porter en procession les statues des dieux (5,26) est sans aucun doute l’équivalent de les «servir», c’est à dire de les vénérer, de les adorer... Face au culte de type idolâtrique qu’Israël déploie, YHWH présente un visage inattendu, qui semble en opposition avec la tradition religieuse et donc avec l’attente du peuple de Dieu. Le discours d’Amos s’achève sur l’image d’un Dieu qui, au lieu d’être le Seigneur de l’Exode,

La unidad Ex 19,1-24,11 ayuda a comprender este límite que Dios señala a Israel. Según Ex 19,18-19; 20,18-19 Dios se autorrevela en medio del fuego y del humo por medio de su voz (palabra)⁷⁶⁶. Dios no se da a conocer mostrando su rostro. A Dios, pues, no se le ve, sino que se le oye⁷⁶⁷. La prohibición de no construir imágenes pone de relieve el hecho de que la no representación de Dios por medio de imágenes o esculturas es la que asegura su presencia. Cualquier imagen que represente a Dios es sólo una manipulación de la autodonación de Dios, pues altera y desnaturaliza el propio modo de ser de Dios⁷⁶⁸.

Además de presentar el segundo precepto del Decálogo, Dios mismo manifiesta el motivo por el que legisla dicho mandamiento:

pues Yo, Yahveh, tu Dios, soy un El celoso, que castigo la iniquidad de los padres sobre los hijos hasta la tercera y cuarta generación respecto a quienes me odian; y, en cambio, uso de misericordia hasta la milésima con quienes me aman y guardan mis mandamientos

(Ex 20,5b-6)

Dos son los elementos que permiten explicar el sentido de Ex 20,5b-6:

- ◆ la referencia a la relación de alianza que ofrece Dios a Israel, manifestada por el binario *YO – TÚ* (*Yo, Yahveh, tu Dios*);
- ◆ la presentación de Dios como el celoso, que premia y castiga a quien Él quiere.

se manifeste comme celui de la déportation (5,27)” (cfr. P. BOVATI – R. MEYNET, *Le Livre du prophète Amos*, ReB 2, Paris 1994, 200).

⁷⁶⁶También el Deuteronomio refleja dicha revelación: Dt 4,11; 5,23-24.

⁷⁶⁷Cfr. H.J. BOECKER, «Recht und Gesetz: der Dekalog», 118-119; H.C. BRICHTO, «The Worship of the Golden Calf: A Literary Analysis of a Fable on Idolatry», *HUCA* 54 (1983) 1-44, esp.43; B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 407; id., *Old Testament Theology in a Canonical Context*, 66; M. GREENBERG, «The Decalogue Tradition Critically Examined», en: *Studies in the Bible and Jewish thought*, Philadelphia - Jerusalem 1995, 279-311, esp.292; E.W. NICHOLSON, «The Decalogue as the Direct Address of God», 424; D. PATRICK, *Old Testament Law*, 45; G. von RAD, *Teología del Antiguo Testamento I*, 277; R. de VAUX, *Histoire Ancienne d'Israël*, 434; W. ZIMMERLI, *Manual de Teología del Antiguo Testamento*, 139.

⁷⁶⁸ Véase el *excursus* de p., en el que se presentan las diversas interpretaciones del segundo precepto del Decálogo.

Al comienzo del Decálogo, Ex 20,2, Dios recuerda que Él ha salvado a Israel de la esclavitud egipcia. Con dicha mención se resalta la conexión existente entre la revelación de Dios en el Mar Rojo y la revelación de Dios en el Sinaí⁷⁶⁹.

En un contexto de prohibición de la idolatría, que pone de relieve la posibilidad de que Israel manipule y adultere la revelación de Dios, fabricando imágenes suyas, Ex 20,5b señala que de Dios procede la última palabra que se pronuncia en dicho contexto⁷⁷⁰.

La palabra definitiva que Dios revela es, en primer lugar, una palabra de alianza: Israel es la posesión de Dios incluso en el momento en que el primero anhela separarse del segundo⁷⁷¹. Los vínculos ofrecidos por el Señor son definitivos, perennes e indisolubles. La alianza que Dios ofrece a Israel, que no es, sin embargo, una obligación que éste debe necesariamente respetar (Israel puede obedecer o desobedecer a Dios, es decir, puede reconocer la voz de Dios o puede construir imágenes de Dios), penetra y configura enteramente a Israel.

En segundo lugar, la palabra definitiva de Dios manifiesta también que ese Dios, que es dueño de Israel en toda ocasión, es un Dios celoso, que castiga y premia en función de una proporción por Él mismo establecida.

En Ex 20,5b Dios se autorrevela como un Dios celoso. El término *qannā'* significa, en el ámbito profano, la pasión violenta que brota en todo hombre que entra en contacto con situaciones positivas o negativas⁷⁷². En el texto estudiado, *qannā'* tiene este sentido: Dios es un Dios justo que castiga el pecado de Israel. Esta característica divina está relacionada con

⁷⁶⁹F.M. CROSS afirma que el lenguaje de la revelación de Dios en el Sinaí (nube y relámpagos) es el que relaciona el paso del Mar Rojo con el acontecimiento del Sinaí: "At Sinai he showed himself in stormy and fiery cloud as ruler and lawgiver. Here, too, however, the complete pattern exists, much obscured by the Priestly ordering of Epic tradition. In the background is the victory over Egypt at the sea. The use of the language of the storm theophany begins, not at Sinai, but at the sea" (cfr. *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 164).

⁷⁷⁰En el estudio de Ex 32,1-34,35 relato del pecado de idolatría de Israel y de la respuesta misericordiosa de Dios a dicho pecado, desarrollamos más ampliamente este tema.

⁷⁷¹Cfr. H.A. BRONGERS, «Der Eifer des Herrn Zebaoth», *VT* 13 (1963) 269-284, esp.284: "JHWH ist auf niemanden neidisch, weder auf Israel, noch auf die Abgötter. Er hat aber auf Israel ein Eigentumsrecht, das um jeden Preis aufrecht erhalten werden soll".

⁷⁷²Cfr. B. RENAUD, *Je suis un Dieu jaloux*, 19-20. Sobre dicho término puede verse: E. REUTER, «qn'», en: *TWAT VII*, 51-62; G. SAUER, «qinō'āh», en: *DTMAT II*, 815-819.

la prohibición de tener otros dioses frente a Yahveh (Ex 20,3) y con la de fabricar imágenes divinas y postrarse ante ellas (Ex 20,4-5a). Por eso, lo que Dios no pasa por alto a Israel es que no tenga en cuenta que Él le ha entregado la libertad (salida de Egipto), y que Él se le da a conocer por medio de la palabra⁷⁷³. De modo que, porque Dios es responsable de los compromisos ofrecidos en el Sinaí, por eso subraya la gravedad del pecado cometido por Israel⁷⁷⁴. Al mismo tiempo, porque Dios está tan estrechamente vinculado a Israel, por eso apela a la responsabilidad de este último.

¿En qué consiste dicha apelación divina? El episodio del paso del Mar Rojo revela que los hijos de Israel tienen la posibilidad de ser creadores o agentes de su propia historia⁷⁷⁵.

Poseer la capacidad mencionada significa que cualquier acción que realizan los hijos de Israel tiene no sólo un efecto personal, momentáneo y particular, sino que permanece y se extiende en el espacio y el tiempo. La principal consecuencia de todo ello es que toda acción llevada a cabo por los israelitas repercute también en otros que, con toda probabilidad, no tienen nada que ver con la realización de dichas acciones.

La manipulación de la revelación de Dios por parte de Israel puede, pues, tener graves consecuencias para las generaciones siguientes (hijos y descendientes de los hijos). En Ex 20,5b (*que castigo la iniquidad de los padres sobre los hijos hasta la tercera y cuarta generación respecto a quienes me odian*) Dios quiere poner de relieve no tanto, como defienden D.E. Gowan y J. Loza⁷⁷⁶, el concepto de *personalidad corporativa*⁷⁷⁷, sino más

⁷⁷³Estas dos características recogen las prohibiciones de los dos primeros preceptos del Decálogo. Recuérdese la relación existente entre ambos, señalada en p.335.

⁷⁷⁴«Car la Jalousie suppose l'amour mais aussi la rigueur de cet amour qui n'admet pas de partage, faisant ainsi ressortir la gravité du péché» (cfr. B. RENAUD, *Je suis un Dieu jaloux*, 7).

⁷⁷⁵Téngase en cuenta en este momento el hecho del paso del Mar Rojo. Como ha sido afirmado anteriormente (cfr. p.293), Israel, sustentado por la mano de Dios, se arriesga a pasar de la muerte a la vida. De esa manera, se convierte en sujeto activo de su propia historia.

⁷⁷⁶Cfr. *Theology in Exodus*, 237; *Las Palabras de Yahve*, 189-200.

⁷⁷⁷La expresión *personalidad corporativa* subraya la solidaridad de todos los miembros de la comunidad ante un determinado acontecimiento histórico. Sobre dicho concepto, cfr. J. de FRAINE, *Adam et son lignage. Études sur la notion de «personalité corporative» dans la Bible*, ML.B 2, Bruxelles 1959; P. JOYCE, «The Individual and the Community», en: *Beginning Old Testament Study*, ed. J. ROGERSON, London 1994⁶, 77-93; J. KRAŠOVEC, «Is there a Doctrine of "Collective Retribution" in the Hebrew Bible?», *HUCA* 65 (1994) 35-89; J.R. PORTER, «The Legal Aspect of the Concept of "Corporate

bien la gran responsabilidad que tiene el que concluye la alianza con el Dios que se autoentrega por medio de su palabra. Manipular dicho don puede perjudicar ostensiblemente a las generaciones inocentes y ajenas a dicha manipulación, las cuales, teniendo que ser herederas de una revelación que configura para la salvación, se encuentran en una situación desesperada y dramática, ya que no se benefician de dicha autodonación divina, pues reciben una revelación adulterada⁷⁷⁸. La afirmación de Ex 20,5b, más que una obligación cerrada y determinada, es una llamada de atención que Dios dirige a Israel, para que no pierda de vista la responsabilidad adquirida. El respeto de la manera elegida por Dios para revelarse y el intento de que los inocentes no sufran situaciones de las que no son responsables son, en definitiva, los elementos que configuran el versículo comentado.

Sin embargo, la acción punitiva de Dios no impide de ninguna manera que el pueblo de Israel pueda seguir transmitiéndose la vida, base y fundamento de la bendición divina prometida a los patriarcas⁷⁷⁹. Ciertamente es que la historia de Israel es reveladora de la gravedad del mal cometido por éste; incuestionable es, al mismo tiempo, que nunca se llega a dar una interrupción total de dicho mal. Al fin y al cabo, en el discurrir de las generaciones se manifiesta la denuncia punitiva de Dios. Por tanto, no es ésta un juicio cerrado y definitivo de Dios, sino más bien un castigo que pone de relieve la transgresión cometida, y el modo como se puede hacer frente a tan grave falta.

Personality'' in the Old Testament», *VT* 15 (1965) 361-380; S.E. PORTER, «Two Myths: Corporate Personality and Language / Mentality Determinism», *SJTh* 43 (1990) 289-307; H.W. ROBINSON, *Corporate Personality in Ancient Israel*, Philadelphia 1964; id., «The Hebrew Conception of Corporate Personality», en: *Werden und Wesen des Alten Testaments. Vorträge gehalten auf der Internationalen Tagung alttestamentlicher Forscher zu Göttingen vom 4.-10. September 1935*, eds. P. VOLZ, F. STUMMER, J. HEMPEL, BZAW 66, Berlin 1936, 49-62; J. ROGERSON, «The Hebrew Conception of Corporate Personality: a Re-examination», *JThS* 21 (1970) 1-16; J. SCHARBERT, *Solidarität in Segen und Fluch im Alten Testament und in seiner Umwelt I. Vaterfluch und Vaterseggen*, BBB 14, Bonn 1958; H.E. von WALDOW, «Social Responsibility and Social Structure in Early Israel», *CBQ* 32 (1970) 182-204.

⁷⁷⁸Al hilo de estas consideraciones, recuérdese el sentido del verbo *pāqad* en Ex 20,5: “El ámbito conceptual al que se refiere el teologúmeno de la actuación punitiva de Yahvé es más bien «la revisión de oficio efectuada en el ámbito del propio poder, que responsabiliza a los afectados de las omisiones y faltas y actúa contra ellas»” (cfr. W. SCHOTTROFF, «*pāqad*», en: *DTMAT II*, 589-613, esp.606-607).

⁷⁷⁹Téngase en cuenta el episodio del pecado de Adán y Eva: el castigo que Dios les impone no interrumpe ni agota la bendición de una futura descendencia ni la bendición de un alimento comestible (Gn 3,1-24).

Ahora bien, la vida de los hijos de Israel sería infausta si en su historia tuvieran solamente acceso a los puntos recientemente desarrollados: la denuncia de Dios de las transgresiones cometidas; la apelación a la responsabilidad. He aquí las palabras que Dios formula en Ex 20,6⁷⁸⁰:

y, en cambio, uso de misericordia hasta la milésima con quienes me aman y guardan mis mandamientos

La autopresentación de Dios pone de relieve la desproporción existente entre el castigo que sigue a la transgresión de Israel, y que se extiende hasta la tercera y cuarta generación (Ex 20,5b), y la misericordia divina, que alcanza a mil generaciones. Si al pecado contra el segundo precepto del Decálogo le siguen tres o cuatro generaciones de sufrimiento, al acto de autoentrega generosa de Dios le sigue una abundante descendencia (*mil generaciones*)⁷⁸¹, la cual es beneficiaria de dicha misericordia. El mismo Señor que no deja impune el castigo, es, al mismo tiempo, el creador de una enorme generación, que recibe varios dones divinos: la paciencia, el perdón y la indulgencia⁷⁸².

La misericordia de Dios no es, pues, algo meramente ocasional; ella tiene un carácter total y definitivo. Porque Dios es clemente y misericordioso, la autodonación expresada en la revelación del Sinaí afecta y conforma eternamente a Israel, incluso en las ocasiones en que éste altera el modo de ser de Dios. La indulgencia divina, que no ignora la transgresión que puede cometer Israel, perdona enteramente dicho pecado⁷⁸³.

⁷⁸⁰Una referencia extrabíblica similar a Ex 20,6 puede verse en: O. KEEL – C. UEHLINGER, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*, 418-420.

⁷⁸¹Cfr. J. SCHARBERT, «Formgeschichte und Exegese von Ex 34, 6f und seiner Parallelen», *Bib* 38 (1957) 130-150, esp.138,144. Véase también H.J. KOOREVAAR, «To Which Family Do You Belong? Parallel Family Structures in the Second Commandment (Ex 20:5b-6)», *OTEs* 12 (1999) 279-297, esp.288, que interpreta ׀לפ como *familia* (“my proposal is that the word ׀לפ in the Second Commandment has the meaning of family, either immediate or extended”)

⁷⁸²Dicha desproporción aparece subrayada en esta definición de la misericordia de Dios: “Mercy finds us condemned, and then for some reason we do not know, set free” (cfr. D.E. GOWAN, *Theology in Exodus*, 237).

⁷⁸³Ex 32,1-34,35 desarrolla este tema y añade otros aspectos complementarios. La construcción del becerro de oro por parte de Israel es la concreción del pecado de idolatría. La reacción de Dios ante dicho pecado presenta elementos complementarios a los aquí expuestos.

Queda solamente añadir una referencia a Ex 20,6b, final de este segundo precepto del Decálogo (*con quienes me aman y guardan mis mandamientos*). Dios presenta nuevamente un límite a su oferta salvífica y de misericordia, prometida a mil generaciones: exige una respuesta de fidelidad a sus mandamientos. Al mismo tiempo que Dios entrega su misericordia, reclama un reconocimiento de su acción y una lealtad a aquello que expresa su actuación.

El enunciado del tercer precepto del Decálogo es⁷⁸⁴:

No profieras en vano el nombre de Yahveh, tu Dios; porque Yahveh no juzgará inocente a quien profiera su Nombre en vano

(Ex 20,7)

En Ex 3,11-15 Dios da a conocer a Moisés el sentido de su nombre: Dios protege a Moisés en la misión para la que lo llama, cuyo nervio y objetivo es la liberación de Israel. Pronunciar el nombre de Dios es, pues, expresar que Dios es el salvador de Israel, tema especialmente subrayado en Ex 2,23-4,17, Ex 13,17-15,21 y Ex 19,1-24,11.

El precepto del decálogo no permite hacer un uso idolátrico del nombre divino (*laššāwōʿ*)⁷⁸⁵. En diversas situaciones de la vida de Israel, los miembros del pueblo de Dios (fieles, autoridades, profetas enviados⁷⁸⁶) pueden alterar el modo de ser de Dios, es decir, su nombre.

⁷⁸⁴Sobre este precepto del Decálogo pueden verse: M.E. ANDREW, «Using God: Exodus xx.7», *ET* 74 (1962-63) 304-307; M. GÖRG, «Mißbrauch des Gottesnamens», *BN* 16 (1981) 16-17; H.B. HUFFMON, «The Fundamental Code Illustrated: The Third Commandment», en: *Pomegranates and Golden Bells*, 363-371; E. JUCCI, «Es. 20,7. La proibizione di un uso illegittimo del nome di Dio nel Decalogo», *BeO* 20 (1978) 245-253; B. LANG, «Das Verbot des Meineids im Dekalog», *ThQ* 161 (1981) 97-105; A. MEINHOLD, «Jüdische Stimmen zum Dritten Gebot», *Kul* 2 (1987) 159-168; H. SCHÜNGEL – STRAUMANN, «Überlegungen zum JAHWE-Namen in den Gottesgeboten des Dekalogs», *ThZ* 38 (1982) 65-78; T. VEIJOLA, «Das dritte Gebot (Namensverbot) im Lichte einer ägyptischen Parallele», *ZAW* 103 (1991) 1-17.

⁷⁸⁵El término *laššāwōʿ*, que, según W. GESENIUS, significa bien *das Gehaltlose, Eitel, ein Nichts*, bien *Lüge, Falschheit* (cfr. *GESENIUS*, 809), y, según L. ALONSO SCHÖKEL, significa *en vano, en falso* (cfr. *DBHE*, 750), hace referencia en algunos textos bíblicos al ídolo: Jr 18,15; Jon 2,9; Sl 31,7. Sobre *šōʿ*, véase M.A. KLOPFENSTEIN, *Die Lüge nach dem Alten Testament. Ihr Begriff, ihre Bedeutung und ihre Beurteilung*, Zürich - Frankfurt am Main 1964, 315-322.

⁷⁸⁶Recuérdese Dt 18,19-22.

Así, pueden dejar de reconocer que la salvación procede de Dios, afirmando ser ellos mismos el origen de dicha liberación. También pueden manipular el nombre divino, revelado particularmente en el Mar Rojo y en el Sinaí, exigiendo a Dios que, cuando a ellos les conviene, se revele como el liberador de su pueblo.

La acción de pronunciar vanamente el nombre de Dios es, según el criterio divino, una falta gravísima. A diferencia del segundo precepto del Decálogo, en donde la vinculación entre castigo de Dios y misericordia divina es muy estrecha, en este tercer precepto Dios no presenta ningún elemento positivo: la gracia de Dios no sobreabunda para los que no respetan el tercer mandamiento⁷⁸⁷.

5.1.2.2. *EXCURSUS*

Se enumeran a continuación las diversas interpretaciones del segundo precepto del decálogo. R.E. CLEMENTS, *Exodus*, 123: “No image of him is permitted because, according to the thinking of the ancient world such images provided the worshipper with a fixed point of contact with the deity after whom they were named. Such fixed contact tempted the worshipper into assuming that he had some degree of control over God, and it is this assumption that is rejected by this prohibition”; F. CRÜSEMANN, *Bewahrung der Freiheit*, 49-50, quien, subrayando que la imagen de Dios no podría ni resumir ni sustituir la experiencia personal del Dios liberador que Israel tenía, afirma: “Es ist also die Beziehung zu Israel, zu jedem, der im Dekalog angesprochen ist, es ist die darin begründete, geschichtlich-konkret erfahrene Freiheit, die den entscheidenden Teil seiner Selbstdefinition ausmacht. Und das darf nicht abgebildet werden; das *kann* mit keinem abbildbaren Stück Welt identifiziert werden”; (la letra cursiva es del autor); J. GUTMANN, «The “Second Commandment” and the

⁷⁸⁷“À ceux qui adoptent une telle attitude, il est dit que Dieu ne les tient pas pour innocents. C’est la seule fois qu’une telle menace retentit dans les dix paroles: voudrait-on insister sur la gravité d’un tel comportement, même si on en précise pas comment Dieu traite ces coupables? En tout cas, il est clair qu’ils empêchent l’alliance. Et c’est cela, probablement, qui explique pourquoi ici, et ici seulement, YHWH n’est pas appelé «ton Dieu» comme partout ailleurs dans le décalogue: ne pas respecter le Nom, c’est rompre l’alliance qui fait de Dieu «ton Dieu»” (cfr. A. WENIN, «Le décalogue. Approche contextuelle, théologie et anthropologie», 32-33; id., «Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur», 175.).

Image in Judaism», 163: “The proscription against making graven images, as it is set down in the Second Commandment, must therefore be understood within the context of a semi-nomadic experience, an experience whose forms persisted even into the subsequent sedentary milieu. God, though conceived of and comprehended in human terms, remained invisible within the cloud, and thus could not be depicted visually in physical terms. The purpose of the law forbidding images seems to have been to assure loyalty to the invisible Yahweh and to keep the nomads from creating idols or adopting the idols of the many sedentary cultures with which they came in contact during their desert sojourn. Eventually, of course, when the Israelites themselves had passed beyond nomadism, their contact with the surrounding sedentary cultures did lead them to adopt a number of idolatrous practices characteristic of a sedentary way of life”; W.J. HARRELSON, *The Ten Commandments and Human Rights*, 55-57: “No cultic representation can do justice to the living God; only human beings can be a kind of representation of deity, not at the cult center where images were often set up, but in daily life, demonstrating faithfulness to the commandments of the God who created them” (p.55)... “Do no set up any representative of the LORD at your cultic sites, and do not keep such a representative in your villages or settlements or in your own tents or homes. Who represents the LORD in the world and among the nations? Human beings do, and the LORD’s people in particular. The human being, male and female, is made in God’s image and likeness, and no other creature is so made” (pp.56-57); G. KITTEL, *Der Name über alle Namen I*, 117-118: “Es gibt innerhalb der ganzen Schöpfung kein Wesen und keine geschöpfliche Kraft, die irgendwie eine Analogie oder ein Symbol für den Gott Israels sein könnten. Darum zählt 2.Mose 20,4 das ganze Weltgebäude mit seinen drei Stockwerken einzeln auf. Nicht die obere Welt des Himmels, wo die Sonne, der Mond und die Sterne ihre Bahnen ziehen, nicht die Erde mit ihren Fruchtbarkeits- und Lebenskräften, aber auch nicht das tiefe Meer mit seinen Chaos- und Ürgetümen kann ein Gleichnis oder Abbild hergeben, in dem sich das Wesen JHWHs darstellen oder begreifen lassen könnte”; M. NOTH, «Las leyes en el Pentateuco. Su presupuesto y sentido», en *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, BEBi 44, Salamanca 1985, 11-128, esp.68: “Cuando se rechazan todas las imágenes de Dios, ... no se debe ello tanto a una originaria «espiritualidad del concepto de Dios», sino más bien hay que explicarlo como la prohibición de tomar o imitar algo «cananeo», puesto que para este modo de pensar la representación de divinidades implicaba vincular el «poder» divino a las

imágenes y, por tanto, se pensaba en la teoría y la práctica, que el hombre podía disponer de ese «poder»»; B. RENAUD, *Je suis un Dieu jaloux*, 50: “En effet le sens fondamental du second précepte paraît être le suivant: les représentations sensibles de Dieu sont interdites, parce que le lieu de la rencontre entre Yahvé et Israël se situe uniquement dans l’expérience historique d’un Dieu qui se donne par amour”; J.H. SAILHAMER, *The Pentateuch as Narrative*, 285: “This commandment teaches that God is a jealous God; that is, he will not tolerate anything short of wholehearted worship. He is a personal God and will not be satisfied with anything less than a personal relationship with men and women whom he created in his image. To worship an image of God (idol) rather than God himself violates God’s purpose for the creation of man and woman in his image (Ge 1:26). Thus God’s will as expressed in these commandments is consistent with his purposes in Creation”; A. WÉNIN, «Le décalogue. Approche contextuelle, théologie et anthropologie», 25: “Le mot *pesel* signifie en effet une «image» sculptée par l’homme dans le bois ou la pierre. L’image dont il s’agit est donc une image figée, pétrifiée. Qu’est-ce donc qu’une image? C’est une représentation. Et que fait une «re-présentation», sinon rendre présent quelque chose du passé? Si celle-ci vient à être figée, elle enferme dans le passé. Se faire une image sculptée de Dieu revient donc à le figer, à l’enfermer dans ce qu’il a dévoilé de lui; cela revient à ôter la vie et la liberté à celui dont on proclame qu’il en est l’unique source. Bref, quand Dieu crée l’homme, il lui donne vie et liberté; quand l’homme crée Dieu, il les lui ôte”; id., «Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur», 167-170: “Bref, une image ne livre qu’un aspect de Dieu et donc déforme d’autant sa véritable image” (p.169).

5.2. DIOS SE OFRECE EN ALIANZA

En la autodonación de Dios en el Sinaí, particularmente en Ex 19,3-9; 24,1-11, Dios se revela como el que, por medio de su palabra, busca y persigue establecer una alianza definitiva con los hijos de Israel, quienes aceptan la oferta divina mediante su vinculación a dicha alianza⁷⁸⁸.

⁷⁸⁸Cfr. G. KITTEL, *Der Name über alle Namen I*, 112: “Das einmalige Geschehen, das sich am Sinai ereignet, ist - darin stimmen alle Überlieferungen überein - eine Offenbarung Gottes, in der sich JHWH unwiderruflich an Israel bindet, und in der auch dieses Israel unwiderruflich an JHWH und seinen Heilswillen gebunden wird”; B. RENAUD, *La Théophanie*

El punto de partida del desarrollo de dicha afirmación es Ex 20,2:

Yo soy Yahveh, tu Dios, que te he sacado del país de Egipto, de la casa de esclavitud

Dicho versículo, que titula y preside todos los preceptos de la autorrevelación de Dios (Decálogo), presenta la relación de alianza *YO-TÚ*⁷⁸⁹, que Dios ofrece a Israel en Ex 19,1-24,11⁷⁹⁰.

En los primeros capítulos del Éxodo (Ex 1,1-15,21), el relato presenta a Israel como esclavo, como sujeto privado de cualquier derecho. Es la acción transformadora de Dios en beneficio de Israel la que hace que éste atraviese el Mar Rojo, la que hace que Israel renazca a la vida y a la libertad. Es también ésta la que posibilita que los hijos de Israel, liberados de la opresión de Egipto y de su Faraón, reconozcan a Dios, por medio de las acciones que Éste realiza, como el justo y el liberador, como el que les concede el estatuto de sujetos libres, capaces de realizar acciones de justicia (Ex 14,31). Igualmente, por medio de dicha liberación Israel puede vincularse cercanamente a Dios y creer en Él (Ex 14,31).

Una vez que el libro del Éxodo ha presentado que, gracias a la acción de Dios, Éste e Israel son sujetos libres, capaces de entrar en relación mutua, el relato presenta un segundo

du Sinaï, 42,193: “Il est clair que dans le texte actuel, malgré des divergences significatives, les deux textes (Ex 19,3b-8; 24,3-8) ont été composés et placés ici pour se correspondre. Cette inclusion ne constitue pas seulement un fait littéraire. Elle comporte aussi une portée théologique: dans les deux péripécopes, il est question de *berît*... Mais, de par leur situation d’inclusion et d’encadrement, ils donnent le ton à tout l’ensemble, et font de la théophanie sinaïtique une théophanie de l’alliance” (p.42); “En plaçant les péripécopes relatives à la *berît* aux extrémités de son récit, cette rédaction a intégré la loi à l’intérieur de l’alliance et a fait de la théophanie une théophanie d’alliance” (p.193).

Recuérdense también las indicaciones hechas en el apartado 3.1., pp.313-314: la perícopa del Sinaí está enmarcada por la referencia a la alianza de Dios, y a la conexión entre alianza divina y revelación de Dios.

⁷⁸⁹Cfr. J. MUILENBURG, «The Form and Structure of the Convenantal Formulations», *VT* 9 (1959) 347-365, esp.353, que señala que la relación *Yo - Tú* está igualmente resaltada en Ex 19,3-8: “More striking is the pronounced *I - Thou* style which pervades the whole unit: note the effect of the two-fold *’tkm* in the first division and the three-fold *ly* in the second, thus producing a remarkable climactic effect in the *I - Thou* relation, which is enhanced by the assonance of the whole unit” (la letra cursiva es del autor).

⁷⁹⁰Cfr. P. BEAUCHAMP, «Propositions sur l’Alliance de l’Ancien Testament comme structure centrale», *RSR* 58 (1970) 161-193, esp.173; B. JACOB, *Das Buch Exodus*, 554; M. NOTH, «Las leyes en el Pentateuco. Su presupuesto y sentido», 54.

momento, la perícopa del Sinaí, que se revela decisivo y definitivo⁷⁹¹: la relación de alianza que, ofrecida por Dios a Israel, establecen el Dios liberador y salvador e Israel, el salvado y liberado. Dicho con palabras de P. Beauchamp, Dios conduce al pueblo al monte Sinaí para que sea su pueblo⁷⁹².

La novedad de Ex 19,1-24,11 respecto a lo relatado en Ex 1,1-15,21 está en el hecho de que la entrega de Dios no es solamente una entrega para liberar a Israel de la opresión en que vive; su autodonación tiene como único objetivo la comunión definitiva que Dios quiere establecer con su pueblo⁷⁹³.

La autorrevelación de Dios en Ex 1,1-15,21 se lleva a cabo por medio de sus acciones; en el Sinaí Dios se entrega en alianza por medio de la palabra (Decálogo y Código de la Alianza)⁷⁹⁴. Dicha palabra es una palabra que integra la acción, a la vez que invita e impulsa a ella⁷⁹⁵. En este momento de la narración del Éxodo, la variable que despeja el acontecimiento revelatorio del Sinaí es que todo lo que Dios ha hecho por Israel en el pasado, así como también todo lo que va a hacer por él en el futuro, tienen su único sentido y su única

⁷⁹¹Por eso, R. de VAUX, *Histoire Ancienne d'Israël*, 386, afirma: "Les récits sur la délivrance d'Égypte, Ex., i-xv, ne sont pas un tout achevé en lui-même, ils ne sont qu'une partie d'une plus longue histoire. Le miracle de la mer n'est pas un terme, il est une étape, la première étape sur la route du Sinaï".

⁷⁹²Cfr. *L'un et l'autre Testament*. Essai de lecture, 50.

⁷⁹³Cfr. J. L'HOUE, *La Morale de l'Alliance*, 39: "En établissant une alliance avec Israël, Yahvé ne s'est pas contenté de créer un ordre nouveau et d'élever Israël à un niveau supérieur de moralité... Le seul but, en effet, que Yahvé se propose est de promouvoir en Israël un interlocuteur. Yahvé et Israël *sont l'un pour l'autre*: ils *s'aiment* l'un et l'autre, sont *loyaux* l'un envers l'autre, *se connaissent* l'un l'autre (...), se parlent l'un à l'autre à la deuxième personne, s'appellent respectivement «mon Peuple», «Yahvé notre Dieu»"; (la letra cursiva es del autor).

⁷⁹⁴"Si le décalogue fait figure de parole issue de l'alliance entre Moïse et Dieu, il est également une parole en vue d'une alliance entre Israël et YHWH. Le contexte de l'Exode est clairement celui-là. YHWH propose une alliance au peuple (19,4-6) qui accepte, d'abord en principe (19,8). Ensuite, après la proclamation des paroles («toutes les paroles de YHWH» = probablement le décalogue) et des coutumes («toutes les coutumes» = le code de l'alliance, semble-t-il), Israël répète son engagement en connaissance de cause (24,3), avant de le solenniser suite à la lecture du livre de l'alliance accompagnée des rites de sang (24,6-8)" (cfr. A. WENIN, «Le décalogue. Approche contextuelle, théologie et anthropologie», 16; id., «Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur», 151).

⁷⁹⁵Desarrollamos este aspecto en pp.360-362.

justificación en el presente de la alianza, es decir, en que Dios quiere entrar en relación personal, cercana y definitiva con Israel⁷⁹⁶.

Ex 19,3b-8, introducción a la unidad textual estudiada, resalta este aspecto. En primer lugar, Ex 19,4 afirma que en el pasado Dios ha hecho tres cosas por Israel: lo ha sacado de Egipto⁷⁹⁷; lo ha conducido por el desierto *en alas de las águilas*⁷⁹⁸; lo ha hecho llegar al Sinaí, para encontrarse cercana y plenamente con Él⁷⁹⁹. En segundo lugar, Ex 19,5-6a reflejan el paso del pasado al presente e indican la oferta de alianza que Dios dirige a Israel⁸⁰⁰:

ahora bien, si escucháis atentamente mi voz y guardáis mi alianza, seréis entre todos los pueblos mi propiedad peculiar; porque mía es toda la tierra, mas vosotros constituiréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa

Mediante la declaración que Dios hace a Israel (*seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa*), Dios ofrece a su pueblo la posibilidad de ser un pueblo particularmente

⁷⁹⁶Cfr. J.L. SKA, «Exode 19,3b-6 et l'identité de l'Israël postexilique», 307: "En termes simples, Ex 19,5 (re)donne à la théophanie du Sinaï le sens qu'elle avait pour le Dt, où YHWH conclut une alliance à l'Horeb (Dt 5,2.3; cf. 29,69; 4,13; 9,9.11)".

⁷⁹⁷"Der Beginn der Gottesrede (Ex 19,4a) weist zunächst auf die Herausführung aus Ägypten zurück, genauer auf die große Tat Gottes an den Ägyptern (V. 4a). Dabei klingt die Formulierung »Ihr habt gesehen« (ʾatem rōʾitem) and die Schilfmeerzählung in Kap. 14 an, wo das Wort rāʾāh zunächst in V. 13 dreimal begegnet... In V. 30 wird noch zwei weitere Male gebraucht..." (cfr. R. RENDTORFF, «Der Text in seiner Endgestalt. Überlegungen zu Exodus 19», en: *Ernten, was man sät*, Fs. K. KOCH, eds. D.R. DANIELS, U. GLEBMER, M. RÖSEL, Neukirchen - Vluyn 1991, 459-470, esp.465.

⁷⁹⁸Cfr. B. RENAUD, *La Théophanie du Sinaï*, 146: "L'image de YHWH qui porte Israël «sur des ailes d'aigle» évoque plutôt la protection divine: YHWH «prend son peuple en charge», lors de la marche au désert". De opinión diversa es C. HOUTMAN, *Exodus II*, 442: "Evidently, the picture (God carries Israel on eagles) refers both to the liberation from Egypt and to YHWH's care for Israel in the wilderness".

⁷⁹⁹L. SCHMIDT, «Israel und das Gesetz. Ex 19,3b-8 und 24,3-8 als literarischer und theologischer Rahmen für das Bundesbuch», *ZAW* 113 (2001) 167-185, esp.180,184, considera que Ex 19,4 tiene también la función de animar a los israelitas a aceptar las condiciones propuestas por Yahveh.

⁸⁰⁰Cfr. R. RENDTORFF, *Die «Bundesformel»*, 63: "Mit wōʿatāh »und jetzt« wird der Übergang vom Exodus zum Sinai und damit zum Bund markiert (V.5)".

privilegiado⁸⁰¹. La dignidad especial que recibe Israel de Dios es la de ser su tesoro, su posesión personal (*səḡullāh*)⁸⁰².

De manera que el actuar de Dios en favor de la liberación no es un mero *liberar y educar para la liberación* en el tiempo pasado, cuando Israel vive en Egipto en un lugar y en una situación de opresión (Ex 14,31). Lo que Ex 19,1-24,11 subraya es que el único objetivo del *salvar y el formar para la liberación de Dios* es el haber entrado y el entrar eternamente en relación de comunión generosa, total y gratuita con el beneficiario de dicha salvación⁸⁰³.

⁸⁰¹“Dann ist es aber wahrscheinlicher, daß mit *mamlaekaet kōhⁿnīm* überhaupt nicht eine Aufgabe genannt ist, die Israel übernehmen müßte, oder eine Rolle, die es aktiv zu spielen hätte, sondern ein Stand, den es innehaben soll und eine Würde, die ihm gegeben wird” (cfr. R. MOSIS, «Ex 19,5b.6a: Syntaktischer Aufbau und lexikalische Semantik», *BZ* 22 (1978) 1-25, esp.11). Sobre la datación, el contexto histórico y el sentido teológico de dicha expresión, cfr. W. OSWALD, *Israel am Gottesberg*, 32-33; J.L. SKA, «Exode 19,3b-6 et l’identité de l’Israël postexilique», 292-317; id., «L’appel d’Abraham et l’acte de naissance d’Israël. Genèse 12,1-4a», 381-383. Véase igualmente G. STEINS, «Priestersherrschaft, Volk von Priestern oder was sonst? Zur Interpretation von Ex 19,6», *BZ* 45 (2001) 20-36, esp.33-35, donde, entre otros elementos de interés, pueden verse los aspectos resaltados por la lectura canónica de dicha expresión.

⁸⁰²“The use of *ṣəḡullā* in the deuteronomistic promise is meant to envision an exclusive relationship between Yahweh and Israel as the ideal for the people of God” (cfr. T.B. DOZEMAN, *God on the Mountain*, 83); “Thus *ṣəḡullā* comes to mean a dear personal possession, a ‘treasure’ only in the sense of that which is treasured or cherished. This is its meaning on the numerous passages in which Israel is called the *ṣəḡullā* of God...” (cfr. M. GREENBERG, «Hebrew *ṣəḡullā*: Akkadian *sikiltu*», *JAOS* 71 (1951) 172-174, esp.174); “Cette parenté thématique invite donc à donner à «royaume» le même sens passif qu’à *ṣəḡullāh*, plutôt que celui de «règne»: Israël est le lieu où s’exerce de façon toute particulière la Seigneurie de Dieu... *kohānīm* resurgit encore, sous une autre forme, l’idée d’élection, dominante dans ce développement. Israël constitue pour YHWH un royaume d’un type particulier, appelé à entrer dans l’intimité divine, c’est à dire dans ce monde qui caractérise l’existence de Dieu, celui de la sainteté. C’est ce qu’explicite précisément l’expression suivante... Le terme *qādōš* «saint» connote ici, toujours sur fond d’universalisme, l’idée de mise à part, voire de séparation. Mais à ce sens de «séparé» vient s’ajouter celui de «consacré». Détaché du monde des nations païennes, Israël est attaché à Dieu, au Dieu saint. De par son élection, il participe de la sainteté de YHWH... Il apparaît ainsi que les trois qualifications d’Israël dans la promesse divine d’Ex 19,5-6 sont étroitement apparentées les unes avec les autres. Elles affirment à la fois la séparation d’avec les autres peuples et le lien privilégié qui unit Israël à YHWH, son Seigneur” (cfr. B. RENAUD, *La Théophanie du Sinaï*, 150-151); “... Nevertheless, they provide clues to suggest that here in Exodus 19 the term (*səḡullāh*) signifies royal treasure and is used metaphorically to describe the special status of the people of Israel. They belong to God in a special way, and this special way has royal associations” (cfr. J.B. WELLS, *God’s Holy People. A Theme in Biblical Theology*, *JSOT.S* 305, Sheffield 2000, 48).

⁸⁰³“*Berît* peut désigner l’engagement que Dieu prend à l’égard de son peuple, il équivaut alors à promesse... Aussi la *berît* peut souvent n’être unilatérale qu’en apparence, bilatérale en réalité... Traduire *berît* par alliance ne doit cependant pas conduire à une méprise: comprendre «couper l’alliance» conduirait à un contre-sens. L’expression ne suggère pas une

Ciertamente, es dicha vinculación definitiva la que sella a Israel para siempre con la marca del liberador y salvador. De manera que sólo porque Israel está ya marcado con el sello de Dios, puede asimismo actuar al modo divino, promoviendo acciones que conducen a la libertad y a la salvación del prójimo.

Entendidas estas afirmaciones desde el lado de Dios, se sigue que la autodonación de Dios por medio de su palabra tiene dos momentos inseparables y estrechamente vinculados entre sí: *salvación o liberación // comunión o vinculación definitiva*. No se puede entender el primero sin el segundo. Afirmar solamente uno de los dos es adulterar el modo de ser de Dios. Se puede concluir que la salvación de Dios se manifiesta como tal solamente si incluye al mismo tiempo la comunión con Israel, deseada ardientemente por Dios. La liberación de Dios no es únicamente asistencial; es, más bien, salvación relacional, pues el ejercicio de la liberación conduce a Dios a una vinculación con Israel, el receptor de la misma⁸⁰⁴.

De modo que la liberación no es ni la última palabra que define el ser de Dios ni tampoco la palabra definitiva pronunciada por Dios.

Es posible, pues, afirmar que la salvación de Dios es personal, es permanente, es comprometida. Esto significa que ella es una liberación no sólo vigente en el tiempo presente, sino una salvación que mira hacia el futuro, que se vincula con un proyecto abierto a la novedad, con todo lo que está todavía por venir, con todo aquello que tanto Dios e Israel deben construir.

Esta relación de alianza que Dios establece con Israel posee estas características:

- ◆ está estructurada por el don gratuito de Dios, su autoentrega, y por la predilección de Dios por Israel⁸⁰⁵;

séparation encore moins une rupture mais au contraire pose l'existence d'un lien de communion" (cfr. B. RENAUD, *La Théophanie du Sinaï*, 140-141).

⁸⁰⁴Del mismo modo, visto este aspecto desde el lado de Israel, sólo puede existir una verdadera comunión de Dios con su pueblo cuando ésta esté basada en la salvación de Dios. Todo otro tipo de vinculación que Israel pudiera establecer (relación con un Dios *cruzado de brazos*, con el único objetivo de permanecer siempre *en los brazos* de ese Dios) no respondería al contenido exacto de la alianza que ratifica Israel con Dios.

⁸⁰⁵Cfr. D.E. GOWAN, *Theology in Exodus*, 176; F. MARÍN, «Exégesis y alcance teológico de Ex 19,5», en: *Palabra y Vida*, Homenaje a José Alonso Díaz en su 70 cumpleaños, eds. A. VARGAS-MACHUCA GUTIÉRREZ, G. RUIZ GONZÁLEZ,

- ◆ configura y marca la vida y la existencia de los que se comprometen (Israel y Dios, en este caso)⁸⁰⁶;
- ◆ es estable y definitiva; al mismo tiempo, depende de su actualización en el tiempo, de su libre expresión en el ahora, en el hoy⁸⁰⁷;
- ◆ está atravesada por la mutua conexión entre la iniciativa emprendida por Dios⁸⁰⁸, su generosa donación, y la obediencia, fidelidad y reciprocidad exigidas a Israel (Ex 19,5; 23,22)⁸⁰⁹.

5.3. LA DISTANCIA DEL DIOS CERCANO

5.3.1. LA PROHIBICIÓN DE ACERCARSE A LA MONTAÑA DE DIOS

Ha sido señalado en el estudio de Ex 2,23-4,17 que el relato del Éxodo presenta por vez primera que la montaña es la morada de Dios. El comienzo de Ex 19,1-24,11 subraya

Madrid 1984, 47-54, esp.50-51; D. MUÑOZ LEÓN, «Un reino de sacerdotes y una nación santa (Ex 19,6). La interpretación neotestamentaria de nuestro texto a la luz de los setenta y de las traducciones targúmicar», *EstB* 37 (1978) 149-212, esp.160-162; A. SCHENKER, «Les Sacrifices d'alliance, Ex XXIV, 3-8, dans leur portée narrative et religieuse - Contribution à l'étude de la *berît* dans l'Ancien Testament», 484. Igualmente, cfr. J.L. SKA, «Exode 19,3b-6 et l'identité de l'Israël postexilique», 301, donde, sobre el sentido de *mam'leket kōhānīm*, afirma: “Ex 19,5-6 parle des privilèges d'Israël et non d'une mission universelle”.

⁸⁰⁶Cfr. G. AUZOU, *De la Servidumbre al Servicio*, 244; C. GIRAUDO, *La Struttura Letteraria della Preghiera Eucaristica*. Saggio sulla genesi letteraria di una forma. Toda veterotestamentaria, B'raka giudaica, Anafora cristiana, AnBib 92, Roma 1981, 34.

⁸⁰⁷Cfr. P. BEAUCHAMP, «Propositions sur l'Alliance de l'Ancien Testament comme structure centrale», 167-168: “Elle (l'alliance) est située sur une ligne temporelle. Mais sa temporalité n'est pas vue du dehors; elle existe à partir du «maintenant»... Qui dit alliance dit non seulement que l'institution est fixe, mais que la stabilité est sa fin. Qui dit temporalité, d'autre part, dit événement et changement, car cette dimension est posée du point de vue de la liberté”.

⁸⁰⁸Cfr. P. BUIS, *La Notion d'Alliance dans l'Ancien Testament*, LeDiv 88, Paris 1976, 62, quien afirma que en Ex 24,8 es Yahveh el que concluye la alianza.

⁸⁰⁹Cfr. B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 487; D.J. MCCARTHY, «*berît* in Old Testament History and Theology», *Bib* 53 (1972) 110-121, esp.116; E.W. NICHOLSON, «The covenant ritual in Exodus xxiv 3-8», 84; A. WÉNIN, «Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur», 167; E. ZENGER, *Israel am Sinai*, 147-148.

igualmente dicho aspecto: Ex 19,2b-3a afirma que Dios habita en un lugar elevado (una montaña) en el desierto del Sinaí⁸¹⁰.

Junto a dicha referencia, el relato señala bien que Dios mora en el cielo (Ex 20,22), bien que viene hacia su pueblo en una nube (Ex 19,9; 20,20), bien que desciende sobre la montaña del Sinaí (Ex 19,11.18.20)⁸¹¹.

Todas estas referencias indican que existe una distancia, una separación, entre Dios y su pueblo, entre lo sagrado y lo profano⁸¹².

⁸¹⁰La información de que Dios posee una morada proviene de una fuente antigua, utilizada por el redactor deuteronomista (un desarrollo amplio de dicha afirmación puede verse en: B. RENAUD, *La Théophanie du Sinaï*, 89-91). Dicha fuente es la que crea el nexo existente entre montaña y Dios, últimas palabras de Ex 19,2b y de Ex 19,3a [cfr. T.B. DOZEMAN, *God on the Mountain*, 31: “In fact, the «Introduction» of the Mountain of God tradition in Exod 19:2a-3b creates an inseparable relationship of resemblance by making the mountain (hāhār) and God (hā’elōhīm) a word pair”]; B. RENAUD sostiene también que la montaña mencionada en Ex 19,2b-3a es la montaña de Dios: “Cependant, la formulation de 19,2b.3a suggère d’interpréter «la montagne» comme «la montagne de Dieu» si l’on comprend: «Israël campa là face à la montagne (tandis que) Moïse montait vers Dieu», en se fondant sur la construction du v. 3a *wms̄h ‘lh* (x + qatal) et en donnant au *waw* une valeur modale. Cette formulation instaure un face à face entre Israël dans la plaine et Dieu sur la montagne. Elle laisse à penser que Dieu habite la montagne. L’usage de l’article en 19,2b fournit un autre indice en faveur de cette interprétation: «Israël campa face à la montagne». L’article renvoie à une montagne déterminée, bien connue. Or, si nous remontons dans le récit qui précède, nous trouvons très vite la mention d’une montagne qui se trouve désignée comme «la montagne de Dieu» dont parlent Ex 18,5 et Ex 3,1b” (cfr. *La Théophanie du Sinaï*, 107)].

⁸¹¹En su estudio de Ex 19,18, B. RENAUD, afirma: “Seul, le v.11 (Ex 19,11) mentionne la descente, mais comme nous le verrons à l’instant, il provient, lui aussi, d’une intervention rédactionnelle, sans doute de la même main que ce v.18. Ainsi, à l’idée de séjour permanent de YHWH sur la montagne, ne veut-il pas substituer celle d’une présence temporaire? Cela convient bien à la théologie deutéronomiste tardive, selon laquelle YHWH habite au ciel (Dt 4,36)” (cfr. *La Théophanie du Sinaï*, 56).

⁸¹²La revelación de Dios a Israel en Ex 19,18 subraya igualmente la separación entre Dios e Israel. Sobre este aspecto, véanse: B. COSTACURTA, *La vita minacciata*, 125-126 (“Ciò che provoca la paura nel popolo sono i fenomeni del mondo naturale che accompagnano e rendono manifesta la presenza del Dio invisibile sul monte. Essi sono descritti nei loro elementi più appariscenti, creando l’impressione di un evento terribile in cui tutto lo scenario fisico che attornia il popolo è coinvolto e sconvolto... Si tratta di fenomeni strani e misteriosi, portatori di una forza e di una violenza pericolose per l’uomo e rivelatrici di una realtà ancora più grande e misteriosa. Davanti ad essi l’essere umano si sente confrontato ad una presenza indelimitabile che sfugge alle capacità di comprensione del soggetto e lo sovrasta, schiacciandolo con la sua potenza e la sua grandezza”); B. RENAUD, *La Théophanie du Sinaï*, 161 (“Le feu symbolise la sainteté divine sous son double visage, attirant et redoutable tout à la fois. L’embrasement de la montagne et le bouleversement cosmique qui l’accompagne: orage, tremblement de terre, éruption volcanique, évoquent le caractère transcendant et intouchable de la divinité, comme si ce scénario de catastrophe voulait signifier l’impossibilité de la nature à accueillir l’apparition divine”).

Un segundo aspecto complementa el anterior: Dios se distancia de Israel, limitándole el acceso a su morada; le impide entrar y permanecer en la montaña sagrada.

Varios son los textos de Ex 19,1-24,11 que subrayan esta particularidad:

después dijo Yahveh a Moisés: «Ve al pueblo, intímalo a que se santifique hoy y mañana: que se laven sus vestidos, y que estén prestos para el tercer día; pues el día tercero descenderá Yahveh a vista de todo el pueblo sobre la montaña del Sinaí. Señalarás al pueblo un límite alrededor, diciendo: «Guardaos de subir a la montaña ni de tocar su extremo; cualquiera que tocara la montaña será muerto sin remedio. No la tocará mano alguna, pues será apedreado o asateado; sea bestia, sea hombre, no ha de vivir

(Ex 19,10-13a)

luego dijo Yahveh a Moisés:

-¡Baja, conjura al pueblo no sea que irruman hacia Yahveh para observar y caigan de aquél muchos!

(Ex 19,21.24⁸¹³)

después dijo a Moisés: «Sube a Yahveh tú, con Aarón, Nadab y Abihú y con setenta de los ancianos de Israel, y os prosternaréis desde lejos. Moisés se acercará solo a Yahveh, mas ellos no se acercarán ni subirá el pueblo con él»

(Ex 24,1-2)

En la unidad textual estudiada, varios son los textos que subrayan la actitud adoptada por el pueblo respecto a los límites que Dios le impone. Ellos son un complemento a los anteriormente citados:

Moisés hizo salir del campamento al pueblo al encuentro de Elohim, y ellos se pararon al pie de la montaña

(Ex 19,17)

⁸¹³Aun no siendo exactamente iguales Ex 19,21 y Ex 19,24, la variación del segundo texto respecto al primero es mínima.

18. todo el pueblo percibía los truenos, los relámpagos, el sonido de la corneta y la montaña humeante: el pueblo temió y, temblando, se mantuvieron lejos

21 y el pueblo se mantuvo lejos, mientras Moisés se acercó a la densa bruma donde estaba Elohim

(Ex 20,18.21)

luego Moisés subió con Aarón, Nadab Abihú y setenta de los ancianos de Israel y contemplaron al Dios de Israel: bajo sus pies había como un pavimento de baldos de zafiro y semejante en claridad al mismo cielo. El no blandió su mano sobre estos privilegiados de entre los hijos de Israel, que pudieron contemplar a Elohim y después comieron y bebieron

(Ex 24,9-11)

El desarrollo de una de las repetidas menciones del tema señalado (Ex 19,10-13) posibilita comprender el sentido de la separación que Dios establece entre Él e Israel.

Dichos versículos son el prelude a *los truenos, a los relámpagos, a la nube densa, y al sonido de corneta* que los israelitas ven y oyen en el Sinaí (manifestación divina de Ex 19,16-20). En el momento de su aparición, Dios recuerda a Israel la distancia que existe entre ambos.

Ex 19,10-11 presenta una primera aproximación al tema: Dios exige a Israel la purificación y la santificación⁸¹⁴. La primera es el medio para lograr la segunda. La purificación, la santificación y las referencias temporales (*hoy, mañana, al tercer día*) ponen de relieve que Israel va a tener acceso al mundo sagrado de Dios, el cual se encuentra a una distancia considerable del mundo profano⁸¹⁵.

⁸¹⁴Sobre la procedencia de dichos versículos de una fuente primitiva y sobre el lenguaje litúrgico de Ex 19,10-11, cfr. B. RENAUD, *La Théophanie du Sinaï*, 92-94.

⁸¹⁵Cfr. B. RENAUD, *La Théophanie du Sinaï*, 109-110: “Les consignes de purification prennent alors tout leur sens... Elles ont pour but d’arracher Israël à la sphère profane pour le faire entrer dans le monde divin et le rendre apte à la communication avec Dieu” (p.109)... “Cette sanctification qui donne accès au Dieu saint, s’étend sur plusieurs jours: «aujourd’hui... demain... le troisième jour...»... Ce délai a pour but de faire prendre conscience à l’assemblée de l’importance de l’acte que Dieu lui-même va poser, et de souligner la distance entre le monde profane et celui de la sainteté” (p.110).

Ex 19,12-13 matiza y acentúa la separación entre Dios y el pueblo⁸¹⁶. La repetida mención del verbo *nāgā*^c, la fórmula jurídica *môt yûmât*⁸¹⁷, y la afirmación de que el pueblo sólo llega al pie de la montaña (Ex 19,13b.17)⁸¹⁸ ponen de relieve que existe un lugar que pertenece sólo a Dios. Precisamente es en dicho lugar donde Dios se da a conocer a su pueblo. Israel, en cambio, no lo puede traspasar; si lo hace, morirá⁸¹⁹.

Las indicaciones anteriores sobre la distancia de Dios en Ex 19,10-13 así como también las referencias a dicho tema, presentes en los textos indicados de la unidad estudiada, permiten señalar estas dos afirmaciones:

- ◆ Dios establece un límite intraspasable a Israel, el cual no puede acercarse a la morada de Dios;

⁸¹⁶La comprensión de dichos versículos presenta algunas dificultades: cfr. R. ALTHANN, «A Note on Exodus 19,12aB-13», *Bib* 57 (1976) 242-246; B. RENAUD, *La Théophanie du Sinaï*, 18-20,94.

⁸¹⁷Sobre dicha fórmula, cfr. K. J. ILLMAN, *Old Testament Formulas about Death*, MSAAF 48, Åbo 1979, 119-127; N. NEGRETTI, *Il settimo Giorno*, 273,283-285; H. SCHULZ, *Das Todesrecht im Alten Testament*. Studien zur Rechtsform der Mot-Jumat-Sätze, BZAW 114, Berlin 1969; A. WENIN, «La théophanie au Sinaï: Structures littéraires et narration en Ex 19,10-20,21», 476, n.18.

⁸¹⁸Sobre la relación entre ambos versículos, cfr. B. RENAUD, *La Théophanie du Sinaï*, 94-95: “En réalité, le texte n’exclut pas expressément que le peuple soit monté. Il est possible de comprendre *bthtyt* (v. 17) comme la partie inférieure de la montagne” (p.94)... “Le peuple a peur; malgré cette peur, Moïse le fait sortir à la rencontre de Dieu, mais au lieu de monter (cf. v. 13b), les Israélites restent sur la partie inférieure de la montagne. Il n’y a pas d’incohérence dans le développement” (p.95). Un tratamiento de los problemas de Ex 19,13b.17 puede verse en: B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 343; T.B. DOZEMAN, *God on the Mountain*, 23-24; M. NOTH, *Das zweite Buch Mose*, 127-129.

⁸¹⁹Cfr. B. RENAUD, *La Théophanie du Sinaï*, 184, quien, sobre el sentido del verbo *qidēs* (Ex 19,10.14) en el contexto de Ex 19,10-15, afirma: “«Se sanctifier» ce n’est plus seulement se mettre en état de pureté pour pouvoir s’approcher de Dieu, c’est aussi se tenir à distance dans une attitude de respect, de reconnaissance de la majesté et de la puissance divines ainsi que de sa faiblesse insigne: il n’y a pas de commune mesure entre le Dieu Saint et ses fidèles”. Igualmente, véase A. WENIN, «La théophanie au Sinaï: Structures littéraires et narration en Ex 19,10-20,21», 476: “Cette formulation parallèle des vv. 12-13a (Ex 19,12-13a) trouve son correspondant dans les deux discours de YHWH, eux aussi parallèles, en 19,21-22 et 24, où l’on parle de mort pour ceux qui se précipitent pour voir ou monter. Mais la forme est différente: il en s’agit plus de menacer de mort les transgresseurs, mais plutôt d’avertir d’un danger mortel pour ceux qui voudraient s’approcher”.

- ◆ sin embargo, dicho límite no impide a Israel establecer una relación cercana con Dios, de tal manera que es capaz tanto de captar la autorrevelación de Dios por medio de su palabra como de interpretarla.

De modo que si Dios establece un límite a Israel no lo hace con el fin de esconder su identidad, ni tampoco con la intención de manifestarse *a medias tintas*. La autodonación de Dios en Ex 19,1-24,11 es total.

Si lo señalado precedentemente es cierto, la pregunta por el sentido de dicho límite se impone. ¿Qué persigue, pues, Dios con esa prohibición que decreta a Israel? ¿Quiere Dios, tal y como afirma A. Wénin, cuidar de la vida de su socio, y evitarle la muerte⁸²⁰, o debe interpretarse dicho mandato de manera diferente ?

La interpretación que se propone se distancia de la opinión de A. Wénin. La limitación de Dios a Israel significa que Dios, a quien nada ni nadie deben poner límites, es el origen de la revelación que sucede en el Sinaí. Él es el que, de manera contemporánea, se entrega en cuanto Dios totalmente cercano (Decálogo y Código de la Alianza) y en cuanto Dios lejano. Dios no niega a Israel la posibilidad de que lo conozca. Lo que Dios quiere poner de relieve es que de Él, y no de Israel, depende su autodonación; sólo Dios tiene la iniciativa: Dios no deja subir a Israel a la montaña porque Él es el que, desde su morada, quiere bajar al encuentro de Israel.

En la medida en que Israel acepte esto, la salida de Dios de sí está garantizada. Si Israel, a pesar del temor que manifiesta ante la autodonación de Dios, respeta al Dios que se revela cercano y distante al mismo tiempo, la autodonación divina, su presencia continua en medio de su pueblo, se llevará a cabo en toda circunstancia de la vida de Israel, y en todo lugar en donde esté o habite el pueblo⁸²¹.

⁸²⁰Cfr. «La théophanie au Sinaï: Structures littéraires et narration en Ex 19,10-20,21», 477; «Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur», 154.

⁸²¹Son pertinentes las afirmaciones de B. COSTACURTA respecto al sentido del miedo de Israel en Ex 19,16-25; 20,18-21: “La paura si rivela come l’elemento necessario ed ineliminabile che consente al popolo di esprimere il proprio riconoscimento del divino e di viverlo... In tal modo, la paura necessaria per non morire diventa possibilità di accesso a un’esistenza governata ora dal timore che riconosce l’Alterità assoluta di Dio e l’accoglie come principio di vita” (cfr. *La vita minacciata*, 130).

5.3.2. LA RELACIÓN ENTRE EL HACER Y EL ENSEÑAR DE DIOS

Todos los preceptos del Decálogo están precedidos por la presentación de Dios de Ex 20,2⁸²²:

Yo soy Yahveh, tu Dios, que te ha sacado del país de Egipto, de la casa de la esclavitud

Es Dios mismo el que se revela como el que ha realizado y ha llevado a cabo la liberación de Israel de la esclavitud en Egipto⁸²³. Durante todo el proceso salvífico (medidas opresoras del Faraón, llamada de Moisés, plagas de Egipto, paso del Mar Rojo), Dios se muestra activo y eficaz; Él es *el que saca a Israel de debajo de las cargas de Egipto, lo libra de la servidumbre y lo redime con brazo extendido y grandes castigos* (Ex 6,6).

En el momento de darse a conocer a Israel en el Sinaí, Dios, en cambio, no realiza nada. En Ex 20,3-17 Dios enseña a Israel el camino por el que puede encontrar en adelante la salvación que Él le concede. La enseñanza de Dios pone de relieve que es precisamente Israel el que tiene que hacer y actuar para vivir nuevamente la liberación recibida en Egipto.

Es justamente la conexión entre el hacer de Dios (Ex 20,2) y su no hacer (su enseñar: Ex 20,3-17) la que pone de relieve tanto la cercanía de Dios respecto a Israel como su distancia de él: el Dios que habla y enseña a Israel, el que le dice qué conviene y qué no conviene hacer, es el Dios activo y liberador, el único garante del paso del Mar Rojo (Ex 20,2).

5.4. LA PALABRA DE DIOS COMO MODO Y MEDIO DE SU AUTORREVELACIÓN

5.4.1. LA PALABRA DE DIOS EN LA MONTAÑA Y EN EL DESIERTO

⁸²²Cfr. F. CRÜSEMANN, *Bewahrung der Freiheit*, 38, en donde, en referencia al Decálogo, afirma: “Jahwe stellt sich als der vor, der die Angeredeten aus dem Sklavenhaus befreit hat. Das ist geradezu seine Selbstdefinition. Und nur von ihr aus ist der Sinn aller Gebote zu verstehen”; R. MARTIN-ACHARD, «Brèves Remarques sur la signification théologique de la Loi selon l’Ancien Testament», 96: “Le «prologue historique» qui introduit le Décalogue vaut pour chacun de ses articles”.

⁸²³“L’originalité d’Ex 20,2 c’est que cette formule est mise dans la bouche de Dieu, alors que d’ordinaire elle est placée dans la bouche d’Israël ou de ses responsables” (cfr. B. RENAUD, *La Théophanie du Sinaï*, 134).

Como ocurre en otros pasajes del libro del Éxodo, la autodonación de Dios en Ex 19,1-24,11, libre, generosa y salvífica, no está limitada en la vida de Israel ni por el espacio ni por el tiempo: es una entrega sin límites. El hecho de que dicha autoentrega se realice en el desierto subraya su totalidad y su perennidad.

El título que encabeza este apartado pone de relieve que la variable *lugar* es la elegida para desarrollar un aspecto importante del modo de ser de Dios.

Como ha sido indicado anteriormente, al lector del libro del Éxodo no le pasa desapercibida la afirmación de Ex 3,1bβ: Dios habita en una montaña⁸²⁴. En ese mismo capítulo, el relato del Éxodo señala que la primera acción que realiza Dios por Israel es precisamente el descenso de su montaña, de su morada. El objetivo de dicho descenso divino es la liberación de Israel de la opresión de Egipto y la conducción del pueblo de Dios a una tierra buena, que mana leche y miel:

he bajado para librarlo del poder de Egipto y subirlo de ese país a un país bueno y espacioso, a un país que mana leche y miel, al solar de los cananeos, los hititas, los amorreos, los pereceos, los hiwweos y los yebuseos

(Ex 3,8)

Al igual que éste, otros episodios de la primera parte del relato del Éxodo (Ex 1,1-15,21) revelan que Dios es el liberador y el salvador de Israel por medio de las acciones que realiza (Ex 14,31aα).

De modo que Ex 1,1-15,21 teje una línea que conecta estrechamente elementos tan representativos como revelación de Dios, autodonación divina, salvación de Dios. Todos ellos aparecen encabezados por la mención de la morada de Dios en el Sinaí.

Por otra parte, Ex 3,8 resalta igualmente otro aspecto divino: la autodonación de Dios, que descende del Sinaí, tiene como objetivo tanto la liberación de la opresión de Israel en Egipto como la entrega de la tierra prometida, la que es buena y espaciosa, la que mana leche y miel.

⁸²⁴Cfr. pp.170-171.

La historia de Israel en todo el Pentateuco se encuentra estructurada por un amplio arco, que abarca todos los episodios sucedidos entre los dos lugares que sostienen dicho arco: estancia en Egipto; en marcha hacia Canaán.

En Ex 19,1 Israel se encuentra en el desierto. Pasado ya el Mar Rojo, superada la sumisión a Egipto, los hijos de Israel se dirigen hacia la tierra que les va a ser entregada por Dios, según lo anunciado en Ex 3,1-22. El desierto es, pues, para Israel el lugar que se encuentra entre Egipto y Canaán. El desierto es el que pone en contacto el pasado (Egipto) con el futuro (tierra prometida). Por eso, estar en el desierto para Israel significa mirar tanto a lo que ya ha sucedido como a lo que está por llegar. En dicho lugar, los hijos de Israel se encuentran en una situación privilegiada, en cuanto que pueden acoger lo sucedido en Egipto (recordar lo sucedido en el pasado) y anhelar anticipadamente lo que ya se les ha prometido (dirigir su mirada hacia esa tierra tan generosa y fructuosa). El desierto es, pues, un lugar en el que se puede contemplar sin temor la injusticia padecida en Egipto, a la vez que soñar con las bendiciones anunciadas para el futuro.

En medio de su travesía por el desierto Israel se detiene solemnemente en el Sinaí, en la montaña de Dios. Allí Dios desciende nuevamente de su montaña, y se revela a su pueblo⁸²⁵. Lo peculiar de dicho descenso, de dicha salida de Dios, es que tiene un carácter fundamental y definitivo para Israel, debido únicamente al hecho de producirse en el desierto, lugar que pone en conexión su pasado, su presente y su futuro.

Ahora bien, si novedoso es el rasgo de dicha autodonación, novedosa es igualmente la manera como se revela Dios a Israel: por medio de la palabra. Si en Ex 1,1-15,21 Israel ha conocido a Dios por las obras por Él realizadas (plagas - paso del Mar Rojo), el episodio del Sinaí pone

⁸²⁵Según T.B. DOZEMAN, *God on the Mountain*, 73-74,100, tanto el redactor deuteronomista como el redactor sacerdotal añaden diversas consideraciones a la tradición preexílica recibida (Dios habita en su montaña), con el fin de subrayar la autoentrega divina (la montaña es el lugar al que Dios desciende para encontrarse con Israel): “In the deuteronomistic redaction God is relocated to heaven rather than being identified permanently with the mountain. The result of this separation is that God does not dwell permanently on the mountain, and, when God is present on the mountain, the divine presence must be perceived as speech” (p.73-74)... “The priestly redaction of Ex 19:11b also makes explicit that Yahweh’s presence on Mount Sinai requires his descent (*yrd*). The descent of Yahweh on Mount Sinai contrasts to the more static imagery of God as dwelling on the mountain in the Mountain of God tradition” (p.100).

de relieve que Dios es accesible y reconocible para Israel por medio de la ley pronunciada (su palabra).

La palabra de Dios desciende del Sinaí en donde es acogida por Israel. La revelación tiene, pues, origen y destinatario. Entre Dios, el que se revela, e Israel, el que percibe la revelación, hay una estrecha conexión, hay un movimiento continuo y fluido de ida y vuelta. Aún en el caso de que Israel no la hubiera acogido, como sucede en innumerables pasajes bíblicos, entre ellos el relato de Ex 32,1-34,35, lo que es indudable e innegable es que la palabra de Dios tiene siempre un origen, un punto de partida.

Además de tener su arranque en Dios, la palabra reveladora de Dios contiene todo el ser de Dios. En el episodio del Sinaí, son las leyes y los preceptos del Decálogo y del Código de la Alianza los que manifiestan el modo de ser propio y característico de Dios. En definitiva, en el Sinaí Dios desciende y se da a conocer a Israel de modo total y directo⁸²⁶.

Finalmente, el hecho de que Dios se revele por medio de la palabra en el Sinaí significa que la palabra de Dios es un acontecimiento *originario* para Israel. De acuerdo con la distinción establecida por P. Beauchamp entre los términos *origen* y *comienzo*⁸²⁷, la palabra reveladora de Dios es *originaria*: está en la base de toda la vida de Israel, la que ya ha sucedido y la que está aún por llegar. De ella brotan distintos comienzos, que revelan el origen (Dios) tanto en su inicio, como en su desarrollo y en su final. Porque Dios se revela por medio de la palabra en el Sinaí, en el lugar en que confluyen el pasado (los sucesos de Egipto) y el futuro de Israel (los hechos que van a suceder en la tierra prometida), por eso es precisamente *originaria*. Así, la palabra de Dios que exige a Israel el respeto y la protección de la vida del prójimo y

⁸²⁶Según M. GREENBERG, «nāsāh in Exodus 20,20 and the Purpose of the Sinaitic Theophany», *JBL* 79 (1960) 273-276, esp.276, el uso del verbo nāsāh en Ex 20,20 indica el aspecto señalado: “Entirely apart, then, from the content of God’s utterances at Sinai, and in addition to confirming the prophecy of Moses, it is the idea of both Exodus (Ex 20,20) and Deuteronomy (Dt 4,10) that the great purpose of this unparalleled public theophany was to impress the awe of God indelibly upon Israel by letting them all experience - see, hear, and know - him directly”.

⁸²⁷Cfr. *L’un et l’autre Testament. Accomplir les Écritures*, 33-34: “Le concept d’origine se présente alors comme ce qui est autre que le commencement... Il (l’origine) est, certes, adapté au temps, mais, pourtant, hors du temps. Adapté: il se pense du côté du commencement. Distinct: le commencement a une fin, mais l’origine n’en a pas” (p.33)... “L’alliance de l’origine avec le temps est tout à fait sérieuse. Aussi, bien qu’elle-même n’ait pas de fin, apporte-t-elle dans le temps un changement. Tout ce qui est de l’origine est nouveauté” (p.34).

de su familia (Ex 20,14) es originaria en cuanto que dicha prescripción divina es perenne en el tiempo del pueblo de Israel. Dicho mandato es la causa de multitud de situaciones concretas en las que los miembros del pueblo de Israel respetan a su prójimo y cuidan con especial esmero de todo aquello que le pertenece. Esas situaciones ocurren en el espacio y en el tiempo (tienen, pues, comienzo, desarrollo y fin), y revelan el origen del que proceden. Ello significa que esté donde esté Israel, bien en un lugar más favorable, bien en un lugar más desfavorable, bien en una situación de bienestar, bien en una situación de carencia, la novedad que presenta el acontecimiento del Sinaí es que a Israel se le ofrece la posibilidad de conocer a Dios por la palabra pronunciada en Ex 19,1-24,11⁸²⁸. Recordando el símil de una de las cartas pastorales del NT (2 Ti 2,9), puede decirse que lo definitivo del episodio del Sinaí está en señalar que la palabra de Dios no está encadenada, no está limitada por nada ni por nadie⁸²⁹.

5.4.2. LA PALABRA SALVÍFICA DE DIOS Y SU RELACIÓN CON Ex 1,1-15,21

El Dios que se manifiesta en la perícopa del Sinaí (Decálogo y Código de la Alianza) se presenta como el Dios liberador del Éxodo en Ex 20,2⁸³⁰. Toda la ley promulgada por Dios

⁸²⁸Por eso, considerando dicha oferte desde el lado de Israel, E. ZENGER, *Israel am Sinai*, 127, afirma: “In der Sinaigeschichten erzählt Israel von seinem Verhältnis zu Jahwe vor allem das eine, daß dieses Gottesverhältnis ein für allemal am Anfang seiner Geschichte gestiftet wurde - außerhalb des Landes, in dem es lebt und damit unabhängig von den geschichtlichen Widerfahrnissen in diesem Lande”; (el subrayado es del autor).

⁸²⁹Dando un salto cronológico de más de dos milenios, es bueno recordar que el hecho de que la palabra de Dios sea un acontecimiento originario para Israel es una noticia especialmente confortante para el Israel que se encuentra en el exilio, el que está fuera de la tierra prometida. El israelita que vive en Babilonia puede ciertamente continuar escuchando la palabra de Dios, pronunciada en el desierto, dado que ésta se enuncia en el desierto, lugar que asume todas las vicisitudes que suceden en Egipto y la tierra prometida.

⁸³⁰Sobre la traducción de dicho versículo, cfr. A. WÉNIN, «Le décalogue. Approche contextuelle, théologie et anthropologie», 22, n.1; id., «Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur», 165: “En effet, l’hébreu permet de comprendre: «Moi, YHWH, je suis ton Dieu qui t’ai fait sortir...»; et même: «*parce que* je t’ai fait sortir», en comprenant le *’ašer* comme conjonction causale”. Una comprensión diferente de dicho pasaje puede verse en: R. NEUDECKER, «*IO SONO IL SIGNORE TUO DIO...* Interpretazioni rabbiniche su Es 20,2 (Dt 5, 6)», *CivCatt* 149 (1998) 249-260, esp.259, quien presenta diversas explicaciones rabínicas de dicho pasaje. En la página citada, R. Neudecker afirma: “Se la parola ebraica resa con «che ti ha fatto uscire» si legge non *hosetikha* (forma attiva), ma *husetikha* (forma passiva), come in realtà

(Decálogo y Código de la Alianza), expresión de su autorrevelación, aparece encabezada por dicho versículo. Ex 20,2 confiere, pues, un sello y una marca especial a todos los preceptos promulgados por Dios:

Yo soy Yahveh, tu Dios, que te ha sacado del país de Egipto, de la casa de la esclavitud

Dos aspectos particularmente importantes aparecen destacados en dicho versículo: la acción de Dios; la salvación de Dios. Ambos están estrechamente subrayados en Ex 19,1-24,11.

El estudio realizado de Ex 1,1-15,21 presenta en numerosas ocasiones las acciones que realiza Dios en beneficio de Israel. Al mismo tiempo, señala cómo a través de las obras que Dios realiza, puede conocer Israel a su liberador.

Subrayar dicho aspecto en el momento fundamental de la revelación de Dios en el Sinaí es poner de relieve que la palabra de Dios es la palabra del Dios que actúa, que libera y que salva. Si, como ha sido ya indicado⁸³¹, la palabra de Dios tiene su origen en Dios, y contiene el ser de Dios, el énfasis de la revelación del Sinaí está en que ese Dios es un Dios que no está parado ni de *brazos cruzados*.

Ahora bien, porque la palabra de Dios es la palabra de un Dios que actúa, por eso dicha palabra no sólo limita⁸³², sino que instruye y educa para la acción. Las leyes del Decálogo y del Código de la Alianza, pronunciadas por Dios, trazan un camino de acción, proponen diversos medios por los que se puede poner en práctica la salvación de Dios.

En este sentido, es importante recordar la observación de P. Beauchamp respecto a las palabras del Decálogo: las leyes del Decálogo son sublimes porque no afirman en qué

ha fatto un maestro del II secolo d.C. (Hananja, nipote di Rabbi Josua), si giunge alla seguente profonda comprensione del nostro testo: Io sono il Signore, tuo Dio, che sono stato fatto uscire con te dal paese d'Egitto, dalla casa di schiavitù. [Dio dunque ha detto] in certo qual modo: «Io e voi uscimmo insieme dall'Egitto» (Pesiqta Rabbati)". De distinta opinión es T.E. FRETHERM, «The Reclamation of Creation. Redemption and Law in Exodus», *Interp.* 45 (1991) 354-365, esp.362-365, quien subraya la conexión entre la ley dada en el Sinaí y la acción creadora de Dios: "In most respects, Sinai is simply *a regiving of the law implicitly or explicitly commanded in creation...* To suggest that law is grounded fundamentally in the Exodus experience is to deny the central role of law in the creation before Sinai (p.363)"; (la letra cursiva es del autor).

⁸³¹Cfr. pp.358-359.

⁸³²Cfr. pp.331-343.

consiste el bien. Ellas manifiestan solamente que el bien no está encarcelado por la letra de los preceptos; a la vez, recuerdan lo que separa a Israel de su Dios⁸³³. Por medio de dichas leyes, Dios se presenta como el Dios que configura y prepara para la libertad. Prohibiendo todo lo que no conduce a la liberación, Dios moldea al que acoge su palabra, preparándolo para poder hacer el bien que procede de Él. Por eso, como afirma N.M. Sarna, la razón que motiva la observancia de la ley no es el castigo, sino ante todo el deseo de conformarse con la voluntad de Dios⁸³⁴. La ley de Dios es, en definitiva, una instrucción que marca un camino de libertad que conduce a la vida y a la salvación⁸³⁵.

El segundo aspecto importante de Ex 20,2 se refiere al carácter salvífico de la palabra de Dios⁸³⁶. El hecho de que la autorrevelación de Dios asuma todo lo realizado en Ex 1,1-15,21 pone de relieve que la palabra pronunciada por Dios, la ley entregada, es también salvífica y portadora de vida.

No es necesario repetir en este momento todo lo indicado en Ex 14, relativo a la liberación realizada por Dios en beneficio de Israel. Sí, en cambio, presentar solamente tres ejemplos concretos (dos del Decálogo; otro del Código de la Alianza), en los que se percibe y subraya que las leyes estudiadas proponen aspectos salvíficos y liberadores para la vida del hombre. El hecho de que, según el texto final del Éxodo, Dios sea el legislador de ambos códigos, códigos de justicia, de fraternidad y de solidaridad, pone de relieve que Dios es salvación y liberación.

5.4.2.1. Ex 20,8-12

⁸³³Cfr. *L'un et l'autre Testament*, 55. Igualmente, cfr. A. WENIN, «Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur», 166: “Non: ce sont plutôt des impasses que le décalogue démasque pour qu’Israël ne s’y engouffre pas. Il indique les chemins qui font retourner en Égypte, à l’esclavage et à la mort, de telle manière qu’Israël puisse les éviter”.

⁸³⁴Cfr. *Exploring Exodus*, 142.

⁸³⁵Cfr. A. WENIN, «Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur», 149; id., «Le décalogue. Approche contextuelle, théologie et anthropologie», 13.

⁸³⁶“Ce climat d’élection et de libération va retentir sur l’atmosphère même de l’obéissance aux commandements... Avant de commander, Dieu a sauvé. Le Dieu qui commande prend le visage d’un être saint, juste et bon: avant d’exiger Dieu a donné et il exige pour pouvoir continuer à donner et à sauver” (cfr. B. RENAUD, *La Théophanie du Sinai*, 135).

En el último capítulo de su libro sobre el Decálogo, F. Crüsemann expone las consecuencias que se derivan de la comprensión del Decálogo⁸³⁷. Una de las afirmaciones que allí presenta, y que repite constantemente a lo largo del estudio particular de cada precepto, es que la tarea fundamental de los diez preceptos es lograr conservar la libertad entregada por Dios⁸³⁸. El estudio de Ex 20,8-12 tiene en cuenta dicha consideración⁸³⁹:

recuerda el día de sábado para santificarlo. Seis días trabajarás y harás toda tu faena; mas el séptimo día es sábado (=descanso), en honor de Yahveh; no harás ninguna faena ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu criada, ni tu ganado, ni tu huésped que está dentro de tus puertas; porque en seis días hizo Yahveh los cielos y la tierra, el mar y todo cuanto hay en ellos, pero en el séptimo día descansó. Por eso bendijo Yahveh el día del sábado y lo santificó. Honra a tu padre y a tu madre para que se prolonguen tus días sobre el suelo que Yahveh, tu Dios, te da

La elección de estos versículos tiene su base en el hecho de que en ambos mandamientos Dios presenta a Israel el modo adecuado para establecer un correcto comportamiento con Dios (primera parte del Decálogo) y con el prójimo (segunda parte del Decálogo)⁸⁴⁰. Ambos aspectos, según la estructura de Ex 20,1-17, no deben dissociarse.

Estas características presenta el mandamiento que pide respetar el sábado (Ex 20,8-11)⁸⁴¹:

⁸³⁷Cfr. *Bewahrung der Freiheit*, 79-86.

⁸³⁸Ibid., 80.

⁸³⁹El análisis realizado asume el estudio de R. MEYNET, «Les dix commandements, loi de liberté. Analyse rhétorique d'Ex 20,2-17 et de Dt 5,6-21», *MUSJ* 50 (1984) 405-421. Dicho análisis está basado en la composición retórica del Decálogo. El autor ha publicado este otro artículo, que revisa y mejora el anterior: «I due decaloghi, legge di libertà (Es 20,2-17 & Dt 5,6-21)», *Gr.* 81 (2000) 659-692.

⁸⁴⁰El mandamiento de Ex 20,8-11 (guardar el sábado) tiene en cuenta la relación con Dios (Ex 20,10a) y la relación con el prójimo (Ex 20,10b); el que manda respetar al padre y a la madre, Ex 20,12, subraya la atención al prójimo y evoca la relación vertical, la que se establece con Dios (sobre este último aspecto, cfr. E. HAMEL, *Les dix paroles*, 74-75).

⁸⁴¹Cfr. P. BEAUCHAMP, «Le Dieu du décalogue», *Christus* 72 (1971) 534-545, esp.535; id., *L'un et l'autre Testament*. Essai de lecture, 53-54, quien, en referencia al precepto del sábado en Ex y Dt formula esta afirmación: "Quant

- ◆ en dicho día, Israel recuerda y celebra que la vida y la liberación le vienen de Dios. Ello aparece subrayado por el uso del verbo *hacer*; el hombre no debe hacer nada durante el sábado, ya que es Dios el que actúa y hace desde siempre (referencia a la creación)⁸⁴²;
- ◆ la mención de los elementos cósmicos de Ex 20,11 relaciona el precepto del sábado con la prohibición de hacer imágenes de Dios (Ex 20,4). Ello resalta que el sábado es el día en que Israel actúa con la libertad recibida de Dios, pues respeta el modo de ser de Dios y su autorrevelación;
- ◆ todos los miembros de la familia, incluido el huésped que vive en el mismo techo familiar, deben respetar el sábado (Ex 20,10b). Ello subraya que en dicho día todas las personas señaladas reciben el don de Dios, su salvación, que los hace iguales entre sí.

Teniendo en cuenta los tres aspectos subrayados, el mandamiento pone de relieve que, porque el que cumple el precepto se experimenta como criatura creada y liberada por Dios, por eso no lleva a cabo ninguna actividad, entregando todo lo suyo al que lo ha liberado⁸⁴³. Al mismo

au Deutéronome (5,12-15), il fonde sur l'histoire ce que Ex 20 fondait sur la création: reposant ainsi sur la création et l'histoire, les générations pourront bien voir dans le sabbat une sorte de résumé de toute la Loi”.

Sobre el tema del sábado, cfr. E. HAAG, *Vom Sabbat zum Sonntag*. Eine bibeltheologische Studie, TThSt 52, Trier 1991; A.R. HULST, «Bemerkungen zum Sabbatgebot», en: *Studia Biblica et Semitica*, Fs.Th.C. VRIEZEN, Wageningen 1966, 152-164; E. JENNI, *Die theologische Begründung des Sabbatsgebotes im Alten Testament*, ThSt(B) 46, Zürich 1956; N. NEGRETTI, *Il settimo giorno*; G. ROBINSON, «The Idea of Rest in the Old Testament and the Search for the Basic Character of Sabbath», ZAW 91 (1980) 32-42; id., *The Origin and Development of the Old Testament Sabbath. A Comprehensive Exegetical Approach*, BET 21, Frankfurt am Main 1988.

⁸⁴²“Der Sabbat soll nicht ein Tag des «Machens», sondern ein Tag der «Schöpfung» sein. Ein Tag, an dem der Mensch sich von Jahwe neu «schaffen», eben erneuern läßt für die anderen Tage der Woche” (cfr. E. ZENGER, *Das Buch Exodus*, 207).

⁸⁴³Cfr. C. LEVIN, «Der Dekalog am Sinai», 173: “Der Sabbat erhält einen neuen, un-natürlichen Rhythmus und Inhalt, soll nicht mehr auf den Mond, sondern auf “Jahwe, deinen Gott” gerichtet sein, der “keine anderen Götter” neben sich duldet”.

tiempo, porque el que guarda el mandamiento es consciente de la igualdad existente entre él y su prójimo, por eso ejercita con los demás la libertad recibida de Dios.

Con respecto a Ex 20,12⁸⁴⁴, que manda honrar al padre y a la madre, deben tenerse en cuenta estas indicaciones⁸⁴⁵:

al breve enunciado del mandamiento le sigue inmediatamente su finalidad (Ex 20,12b: *para que se prolonguen tus días sobre el suelo que Yahveh, tu Dios, te da*). La mención de un tiempo (los días) y de un espacio (la tierra) subraya el hecho de que Dios, a través de los padres, concede la tierra a todas las generaciones. Vivir en una tierra, y hacerlo durante mucho tiempo, es la expresión de una vida en libertad. Por tanto, el precepto pone de relieve que el que honra a sus progenitores está reconociendo que es Dios el que entrega la tierra y la bendición a través suyo⁸⁴⁶;

- ♦ honrar a los padres es igualmente obedecerlos. Dado el uso común en la Biblia del verbo *kābad*, cuyo objeto directo es frecuentemente Dios (1 Sam 2,29; Is 24,15; 25,3; 43,23; Ml 1,6; Sl 22,24), el precepto sugiere simbólicamente que la obediencia a los padres es la mejor manera de expresar la obediencia a Dios;

⁸⁴⁴Cfr. R. ALBERTZ, «Hintergrund und Bedeutung des Elterngabots im Dekalog», *ZAW* 90 (1978) 348-374, quien presenta claramente las tres principales maneras como se ha interpretado este mandamiento. Sobre el mandato de honrar al padre y a la madre pueden consultarse igualmente los siguientes estudios: M. BARRÉ, «The Fourth Commandment: Is It Just for Kids?», *BiTod* 29 (1991) 42-46; J. GAMBERONI, «Das Elterngabot im Alten Testament», *BZ* 8 (1964) 161-190; B. LANG, «Altersversorgung in der biblischen Welt», en: *Wie wird man Prophet in Israel? Aufsätze zum Alten Testament*, Düsseldorf 1980, 90-103; M. MILLARD, «Das Elterngabot im Dekalog. Zum Problem der Gliederung des Dekalogs», en: *Mincha*, Fs. R. RENDTORFF, ed. E. BLUM, Neukirchen-Vluyn 2000, 193-215; G.L. PRATO, «Giovani e anziani: il quarto comandamento e la tradizione sapienziale», en: *I giovani nella Bibbia*, a cura di M. GIOIA, SBTA, Roma 1988, 127-153.

⁸⁴⁵Debemos a Pietro Bovati alguna de las consideraciones señaladas. Puede verse igualmente P. BOVATI, *Il libro del Deuteronomio (1-11)*, GSAT, Roma 1994, 69-71, donde desarrolla el contenido de este precepto según Dt 5,16.

⁸⁴⁶Cfr. G. AUZOU, *De la Servidumbre al Servicio*, 299-300.

- ◆ como indican R. Albertz⁸⁴⁷, F. Crüsemann⁸⁴⁸, y J. Schreiner⁸⁴⁹, el mandamiento pretende asegurar a los padres, ancianos muy frecuentemente, la libertad y los bienes necesarios para vivir, ya que ambas cosas les corresponden. De esa manera, los hijos entregan a los padres lo que éstos les habían dado gratuitamente⁸⁵⁰.

También este precepto subraya, por medio de la referencia a la tierra y a la bendición, que el hombre recibe la salvación y la libertad de Dios, quien, como afirma J. Gamberoni, es la única autoridad del quinto precepto del Decálogo⁸⁵¹. Igualmente, pone de relieve la acción configuradora de Dios sobre el individuo que recibe la salvación, quien, como sujeto de libertad, expresa su obediencia generosa a Dios, y su atento y gratuito cuidado a sus progenitores.

5.4.2.2. EL VALOR DE LA VIDA EN EL DERECHO PENAL DEL CÓDIGO DE LA ALIANZA

El Código de la Alianza presenta leyes muy diversas y particulares. En este apartado se estudia un grupo de ellas (las pertenecientes al derecho penal de dicho Código), y se desarrolla un aspecto común a ellas: el valor de la vida.

El derecho penal es un derecho público que se ocupa de determinar las infracciones cometidas contra la ley, así como de elaborar los procedimientos que sancionan dichas transgresiones⁸⁵². En el Código de la Alianza son las leyes de Ex 21,12-32⁸⁵³ las que formulan

⁸⁴⁷Cfr. «Hintergrund und Bedeutung des Elterngelobts im Dekalog», 374.

⁸⁴⁸Cfr. *Bewahrung der Freiheit*, 62.

⁸⁴⁹Cfr. *An deinen Geboten habe ich meine Freude*, 32-33.

⁸⁵⁰Comparando este precepto con el que manda guardar el sábado, se observa la siguiente simetría: del mismo modo que el sábado el padre concede a los suyos la libertad recibida, así también los hijos conceden a los padres la libertad y los bienes que ellos, los hijos, han recibido gratuitamente.

⁸⁵¹Cfr. «Das Elterngelob im Alten Testament», 190.

⁸⁵²Cfr. *DLEs*, 685, que da la siguiente definición de derecho penal: “El que establece y regula la represión o castigo de los crímenes o delitos, por medio de la imposición de las penas”.

⁸⁵³De todas las leyes incluidas en Ex 21,12-32 pueden distinguirse dos grupos:

diversos casos y situaciones del ámbito de dicho derecho. Sobre el conjunto de dichas leyes versan las siguientes reflexiones, que se basan en un estudio de M. Greenberg⁸⁵⁴.

Después de presentar el punto de partida de su estudio, que es fundamentalmente metodológico⁸⁵⁵, M. Greenberg hace las siguientes observaciones:

- ◆ mientras que en Mesopotamia es el rey el que promulga tanto la ley como la sanción correspondiente a la transgresión de la ley, en la Biblia Dios es el autor de la ley. Según esto, en la Biblia toda la ley es palabra de Dios. Por eso, cualquier pecado o transgresión de la ley bíblica es un pecado contra Dios⁸⁵⁶;
- ◆ en la Biblia la vida es sagrada; la propiedad, en cambio, no lo es. La comparación entre leyes cuneiformes y Ex 21,28-32 pone de relieve que la ley bíblica tiene su fundamento en Gn 9,5-6, que subraya el valor supremo del ser humano, de su sangre⁸⁵⁷, por haber sido creado *a imagen de Dios*⁸⁵⁸. Mientras que en las leyes

-
- Ex 21,12-17, que subrayan aspectos tan importantes como la sacralidad de la vida, la integridad de la persona y el valor de la estructura familiar. Sobre dichas leyes, cfr. A. ALT, «Das Verbot des Diebstahls im Dekalog», en: *Kleine Schriften zur Geschichte Israels I*, München 1968⁴, 333-340; H.J. BOECKER, *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient*, 167-170; H. CAZELLES, *Études sur le code de l'alliance*, 50-52; A. SCHENKER, *Versöhnung und Widerstand*, 75-81,91-97; H. SCHULZ, *Das Todesrecht im Alten Testament*; L. SCHWIENHORST – SCHÖNBERGER, *Das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33)*, 38-41,213-234;
 - Ex 21,18-32, en las que se tratan tanto los casos en que debe aplicarse la pena de muerte como aquellos en que dicha pena no tiene que ponerse en práctica. Sobre dichas leyes, cfr. Y. OSUMI, *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches*, 94-96,108-122; E. OTTO, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, 71-72; id., *Wandel der Rechtsbegründungen in der gesellschaftsgeschichte des antiken Israels*, 24-27; L. SCHWIENHORST – SCHÖNBERGER, *Das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33)*, 47-49.

⁸⁵⁴Cfr. «Some Postulates on Biblical Criminal Law», 5-28.

⁸⁵⁵Ibid., 5-8.

⁸⁵⁶Ibid., 9-13: “The only legislator the Bible knows of is God... This conception accounts for the commingling in the law corpora of religious and civil law, and - even more distinctively biblical - of legal enactments and moral exhortations. The entire normative realm, whether in law or morality, pertains to God alone”.

⁸⁵⁷La sangre pertenece a Dios (cfr. n.562, p.331).

⁸⁵⁸En referencia a Gn 9,5-6, cfr. P.J. HARLAND, *The Value of Human Life. A Study of the Story of the Flood (Genesis 6-9)*, VT.S 64, Leiden - New York - Köln 1996, 204: “The prohibition of murder is grounded in the fact that God made man in his own image. It declares that God has sovereign control over human life and it is because of this sovereignty that the issue is raised in the story of the flood. By murder, man affronts the authority of God and grasps at what is not his

abilónicas se puede calcular el precio de la vida, y, por tanto, resarcir los daños causados cuando se atenta contra la vida de una persona, en la Biblia la vida de las personas no tiene precio. De ahí que, a diferencia de lo estipulado en los códigos de Eshnunna o de Hammurabi, en la legislación bíblica la culpa del homicida bien sea una persona, bien sea un animal, es infinita⁸⁵⁹.

Aunque algunos aspectos de sus formulaciones deben ser matizados⁸⁶⁰, la tesis de M. Greenberg es clara y, metodológicamente hablando, tiene en cuenta un principio muy

to take. Man does not have the right to take the life of his fellows; that belongs to God alone”; J.L. SKA, «Alcuni principi essenziali della teologia veterotestamentaria», *CivCatt* 3503 (1996) 457-470, esp.469: “Un testo tardivo (Gn 9,5-6) enuncia chiaramente il principio della sacralità della vita e lo giustifica ricollegandolo alla dottrina dell’«immagine di Dio»... Il testo, anche se recente, esprime nondimeno un assioma che è concretamente verificabile nei testi più antichi. L’uomo è stato fatto a immagine di Dio e perciò la vita umana è sacra. Chi distrugge l’immagine di Dio commette un «sacrilegio». Si tratti di un uomo o di un animale, poco importa; di un uomo libero o di uno schiavo, di un uomo, di una donna o di un bambino, si tratta sempre dell’immagine di Dio e la sanzione è la medesima. A ciò si aggiunge l’idea che il sangue è sacro e appartiene solo a Dio. Chi sparge il sangue dovrà dunque renderne conto a Dio, si tratti di un uomo o di un animale”.

⁸⁵⁹Cfr. «Some Postulates on Biblical Criminal Law», 13-20. Greenberg encuentra un ejemplo que confirma su teoría: en las leyes de Asiria y Babilonia se pide la pena de muerte para el que atenta contra una propiedad; en la Biblia, en cambio, nunca se pide dicha sanción (debe exceptuarse Ex 22,1-2, que es quizás un caso de legítima defensa. Sobre este último, véase también: B.J. JACKSON, *Theft in Early Jewish Law*, Oxford 1972, 41-53,130-144; R. WESTBROOK, *Studies in Biblical and Cuneiform Law*, 111-128).

⁸⁶⁰Dos son las enmiendas que pueden hacerse a la tesis de M. Greenberg:

- la primera se refiere al tratamiento del tema del castigo vicario en la Biblia y en el Medio Oriente Antiguo, que dicho autor desarrolla en las páginas 20-27, con el fin de defender la afirmación fundamental de su tesis (el valor sagrado de la vida en la Biblia). Un análisis de tres textos bíblicos (Jos 7,2; Jue 21,10-11; 2 Sam 21) subraya la contradicción existente entre dichos textos y la afirmación de M. Greenberg (la Biblia excluye el *castigo vicario*; las leyes cuneiformes lo aceptan en algunos casos);
- la segunda hace hincapié en la exégesis que realiza M. Greenberg de Ex 21,28-32, y que no tiene en cuenta alguno de los aspectos que, a continuación, se señalan. El primero se refiere a la distinción de las víctimas de las leyes de Ex 21,28-32. Mientras que el hombre, la mujer, el muchacho y la muchacha de Ex 21,28-31 son personas libres (el muchacho y la muchacha, aún estando bajo la tutela de los padres, gozan de libertad), el esclavo o la esclava de Ex 21,32 son propiedad de un dueño. De ahí que tengan un precio, ya que dañar a un esclavo o a una esclava es perjudicar a su dueño (cfr. H. CAZELLES, *Études sur le code de l’alliance*, 59, n. 32: “C’est la même notion de l’esclave qu’au v. 21: l’esclave est une valeur”). Sin embargo, la ley de Ex 21,32 no termina ahí, pues tiene una segunda parte. Ésta subraya el valor sagrado de la vida del esclavo o la esclava, de tal modo que también en este caso el autor del homicidio (el toro) debe ser lapidado, ya que ha atentado

valorado entre los exegetas: el de la economía (la explicación más simple suele ser la más adecuada)⁸⁶¹.

contra la sangre (la vida) de alguien que, según lo recordado en Gn 9,5-6, es *imagen de Dios*. En referencia a este punto, cfr. S.M. PAUL, *Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law*, 83: “The ambiguous status of the slave is here characterized by both the acceptance of composition on behalf of his death and the stoning of the ox. The latter is another reflex of the religious principle embodied in Gen. 9:5, for the slave is still considered a human being”.

⁸⁶¹Véase, en cambio, B.S. JACKSON, «Reflections on Biblical Criminal Law», *JJS* 24 (1973) 8-38, quien critica duramente la tesis de M. Greenberg. Este último responde al anterior con otro estudio («More Reflections on Biblical Criminal Law», 1-17), en el que presenta algunas matizaciones relativas a su comprensión del derecho cuneiforme. En cambio, en lo que respecta al derecho bíblico, su postura permanece invariable respecto a la mantenida en su primer estudio.

H) Ex 32,1-34,35

1. INTRODUCCIÓN

La llegada al Sinaí supone para Israel el establecimiento de una relación particular y vinculante con Dios, quien se revela en dicho lugar por medio de su palabra, salvífica y portadora de vida (Ex 19,1-24,11). Ex 19,5-6 presenta lo especial y característico de todo lo narrado en dichos capítulos:

ahora bien, si escucháis atentamente mi voz y guardáis mi alianza, seréis entre todos los pueblos mi propiedad peculiar; porque mía es toda la tierra, mas vosotros constituiréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa. Éstas son las palabras que hablarás a los hijos de Israel

Una vez que, por medio de la alianza establecida, Dios se encuentra definitivamente vinculado con Israel, es coherente que Dios mismo ordene a Israel la creación de una morada, en la cual pueda Él habitar en medio de su pueblo⁸⁶².

Por otra parte, Ex 19,1-24,11 pone de relieve que la palabra de Dios, reveladora de su identidad, queda registrada por escrito: Dios se autoentrega en alianza por medio de una ley, que indica a Israel el camino de la vida, y le limita el camino de la muerte.

Ciertamente, las estipulaciones presentadas por Dios en el Sinaí, aceptadas ya por Israel en Ex 19,1-24,11 (alianza entre ambos), y la presencia de Dios en medio de Israel son dos elementos complementarios que, según el libro del Éxodo, determinan el existir de Israel⁸⁶³. Ambos conforman el relato de Ex 25,1-40,38

Los capítulos 32-34 del Éxodo están situados estratégicamente entre una orden de Dios al pueblo, mediada por Moisés, y la realización de dicho mandato. Ambos elementos, la orden y su cumplimiento, están en relación con el tema de la construcción del Santuario, lugar en el que Dios quiere habitar.

⁸⁶²Sobre el sentido de la construcción del templo en el Medio Oriente Antiguo, cfr. n.204, p.114.

⁸⁶³No sólo la construcción de la morada de Dios en medio de Israel expresa el tema de la presencia de Dios entre su pueblo. Tanto Ex 1,1-15,21 como los capítulos posteriores (Israel en el desierto) reflejan igualmente dicho tema.

Ahora bien, la importancia de Ex 32,1-34,35 radica en la presentación de un acontecimiento inesperado: Israel no obedece una de las estipulaciones de Ex 20 (la relativa a la prohibición de fabricar imágenes de Dios, el liberador de la opresión en Egipto)⁸⁶⁴. El momento es de gran incertidumbre; la tensión de la narración aumenta enormemente, ya que la decisión de Israel pone en peligro todo lo realizado en Egipto, en el camino al Sinaí, y en dicho monte. ¿Qué *puede y debe* hacer Dios ante la determinación del pueblo? ¿Qué decisión va a tomar ante el manifiesto rechazo de Israel? En las páginas que siguen, se detalla el contenido de la novedosa respuesta a dichos interrogantes. Ciertamente, es dicha respuesta la que hace posible que, a pesar de la desafortunada acción de Israel, Dios pueda establecer su morada permanente y definitiva en medio de su pueblo (Ex 40,34-38).

2. DELIMITACIÓN DE Ex 32,1-34,35

Desde el punto de vista narrativo, una es la acción de Ex 32,1-34,35: Dios es el guía de Israel, que camina delante de su pueblo⁸⁶⁵. Diversos son los aspectos de dicha acción: Israel desnaturaliza y rechaza al Dios que lo ha sacado de Egipto, y que se ha vinculado definitivamente con él (Ex 32); Dios, a pesar del pecado de Israel, habita en medio de su pueblo (Ex 33); Dios mora en Israel porque es clemente y misericordioso (Ex 34)⁸⁶⁶.

⁸⁶⁴Como se señala en p.389, Israel rechaza también en Ex 32,1-6 el acontecimiento del paso del Mar Rojo.

⁸⁶⁵Cfr. Ex 32,1.34; 33,1-6.12-23; 34,6-29.

⁸⁶⁶B. RENAUD y J. VERMEYLEN asumen que Ex 32,1-34,35 proviene básicamente de la escuela deuteronomista. El primero sostiene la existencia de un documento base (Ex 32,1-34,29a), que, con el pasar del tiempo, fue retocado por dos redacciones deuteronomistas (cfr. «La formation de Ex 19-40: quelques points de repère», 117-131). La propuesta del segundo autor citado defiende la sucesiva redacción de cuatro redacciones deuteronomistas del relato de Ex 32,1-34,29a. A estas cuatro redacciones le siguió una definitiva redacción, de procedencia sacerdotal, que añade Ex 34,29a^b-35, y retoca la cuarta redacción deuteronomista (cfr. «L'affaire du veau d'or (Ex 32-34). Une clé pour la "question deutéronomiste"», ZAW 97 (1985) 1-23). Por su parte, H.C. SCHMITT afirma que Ex 32-34 es producto de una redacción deuteronomista tardía (cfr. «Die Erzählung vom Goldenen Kalb Ex. 32* und das Deuteronomistische Geschichtswerk», en: *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).

De opinión contraria son: B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 610 ("The decisive stage in the formation of 32-34 can be attributed to the hand of the JE redactor, whose work was so far reaching as to approach that of an author rather than

La composición de Ex 32,1-34,35 presenta dos elementos que confieren unidad a dichos capítulos: oposición entre el comienzo de la unidad (Ex 32,1-6) y el final de la misma (Ex 34,29-35)⁸⁶⁷; uso de la expresión *pueblo de dura cerviz* (Ex 32,9; 33,3.5; 34,9), que en la Biblia aparece solamente en Ex 32,1-34,35 y en Dt 9,6.13.

Un criterio narrativo, la aparición de un nuevo personaje en Ex 32,1 (*el pueblo*), cuya participación en la acción de Ex 32,1-34,35 es destacable, confirma que en dicho capítulo comienza una nueva unidad (en Ex 25,1-31,18 el desarrollo de la acción lo llevan adelante Dios y Moisés).

Desde el punto de vista retórico, en Ex 32,1 comienza una nueva parte del relato: Ex 24,12-31,18 forma una unidad, caracterizada por la inclusión *luḥōt ʿeben*.

Ex 35,1-5 presenta un criterio retórico que indica que la unidad iniciada en Ex 32,1 concluye en Ex 34,35: la referencia al sábado; la mención de la aportación del pueblo de Israel para la construcción del santuario divino. Ambos temas están desarrollados primeramente en Ex 25,1-31,18. Ex 35,1-35 continúa dicho desarrollo.

a redactor... In the period following the JE redactor, the hand of the Deuteronomic editor can also be detected. In ch.32 the present form of the story reflects his polemic against Jeroboam I. In ch.34 brief expansions bring the earlier story more into line with the Deuteronomic theology”), R.W.L. MOBERLY, *At the Mountain of God*, 184-185 (“There are serious difficulties, however, with such a setting for the deuteronomic/deuteronomistic redactor... The redactor of Ex 32-34 would be the Yahwist”) y J. VAN SETERS, *The Life of Moses*, 310 (“The analysis so far has demonstrated that the author of Exodus 32, the Yahwist, has drawn most of his material for this story of the «golden calf» from 1 Kings 12 and Deuteronomy 9-10 and has reshaped it as a central event of the desert wanderings, with location at Horeb/Sinai”), 323 (“The unit in vs. 18-23 is so entirely out of character with the preceding and with what follows in 34:1-10 that it must be judged as an addition”), 327 (“To summarize the literary-critical observations up to this point, the J corpus includes 33:1-4, 6-17; 34:1-35*”).

Sobre el análisis de fuentes en el pasaje estudiado, véanse: J.M. ASURMENDI RUIZ, «En torno al becerro de oro», *EstB* 48 (1990) 289-301, esp. 291-294; B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 558-562, 584-586, 604-610; S. LEHMING, «Versuch zu Ex. XXXII», *VT* 10 (1960) 16-50; M. NOTH, *Das zweite Buch Mose*, 200-220; B. RENAUD, «La formation de Ex 19-40: quelques points de repère», 111-131; J. VAN SETERS, *The Life of Moses*, 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», en: *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft*, ed. N. LOHFINK, BEThL 68, Leuven 1985, 174-207, esp.175-186.

⁸⁶⁷Desarrollamos dicha oposición en p.123.

3. DIVISIÓN Y CONTENIDO DE Ex 32,1-34,35⁸⁶⁸

DIVISIÓN DE Ex 32,1-34,35

Ex 32,1-6	<i>Introducción: pecado de Israel</i>
Ex 32,7-35	<i>Dios denuncia y castiga el pecado de Israel</i>
Ex 33,1-23	<i>Dios camina delante de Israel</i>
Ex 34,1-29a	<i>Dios es misericordioso con Israel</i>
Ex 34,29b-35	<i>Conclusión</i>

En los apartados correspondientes a la introducción y a la conclusión se exponen las características peculiares de cada una de ellas. En ellos se presentan también las razones por las que Ex 32,1-6 y Ex 34,29b-35 son el inicio y el final de Ex 32,1-34,35.

Por lo que respecta a Ex 32,7-34,29a, éstos son los criterios utilizados para dividir dichos capítulos en tres episodios:

- ◆ cada subdivisión que se establece desarrolla uno de los tres temas que componen la secuencia existente en los capítulos estudiados (*desnaturamiento de Dios / imputación de Dios a Israel -- presencia de Dios en medio de su pueblo -- misericordia y clemencia del Dios guía y protector de Israel*)⁸⁶⁹;
- ◆ cada episodio señalado está encuadrado por una inclusión temática. Así, la repetición de *hacer // becerro* (Ex 32,8.35) señala tanto el principio como el final

⁸⁶⁸Divisiones diferentes a la propuesta pueden verse en: U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, 407-451; D.R. DAVIS, «Rebellion, Presence, and Covenant: A Study in Exodus 32-34», *WThJ* 44 (1982) 71-87; E. GALBIATI, *La struttura letteraria dell'Esodo*, 201-233; C. HOUTMAN, «Der "Tatian" des Pentateuch: Einheit und Kohärenz in Exodus 19-40», *EthL* 76 (2000) 380-395, esp.391-394; B. JACOB, *Das Buch Exodus*, 923-991; B. RENAUD, *L'alliance un mystère de miséricorde. Une lecture de Ex 32-34*, *LeDiv* 169, Paris 1998, 13-14; M.S. SMITH (with contributions by E.M. Bloch-Smith), *The Pilgrimage Pattern in Exodus*, 251-252; E. ZENGER, *Israel am Sinai*, 49-50.

⁸⁶⁹Sobre dicha secuencia, cfr. p.122.

de Ex 32,7-35. La contraposición entre las afirmaciones efectuadas por Dios en Ex 33,3 (*Yo no subiré en medio de ti*) y en Ex 33,22 (*al pasar mi Gloria*) enmarcan Ex 33,1-23. Por último, la mención de la acción realizada por Dios (escritura sobre las tablas) tanto en Ex 34,1 (*y Yo escribiré sobre las tablas las palabras*) como en Ex 34,28 (*y escribió sobre las tablas las palabras de la Alianza*)⁸⁷⁰ da unidad a Ex 34,1-29a;

- ◆ cada subdivisión comienza de un modo similar: Dios da una orden a Moisés [(*luego dijo Yahveh a Moisés*) + verbo en imperativo];
- ◆ el final de una subunidad anuncia el tema de la siguiente parte. El comienzo de esta última retoma algunos elementos con los que concluye la parte anterior⁸⁷¹.

⁸⁷⁰Ex 34,28 es un versículo que, en la redacción final del relato del Éxodo, puede comprenderse de dos maneras. La primera defiende que es Dios el que lleva a cabo la escritura de las palabras de la alianza sobre las tablas. La segunda sostiene que es Moisés el que realiza dicha acción. He aquí algunos estudios que defienden la tesis enumerada en primer lugar: E. AURELIUS, *Der Fürbitter Israels*, 105; H.C. BRICHTO, «The Worship of the Golden Calf: A Literary Analysis of a Fable on Idolatry», 37; C. DOHMEN, «Der Sinaibund als Neuer Bund nach Ex 19-34», en: *Der Neue Bund im Alten*. Studien zur Bundestheologie der beiden Testamente, ed. E. ZENGER, QD 146, Freiburg im Breisgau - Basel - Wien 1993, 51-83, esp.68; id., «Was stand auf den Tafeln vom Sinai und was auf denen vom Horeb? Zur Geschichte und Theologie eines Offenbarungsrequisits», en: *Vom Sinai zum Horeb*, 9-50, esp.38-40,48; J.I. DURHAM, *Exodus*, 463; E. GALBIATI, *La struttura letteraria dell'Esodo*, 232; P. HEINISCH, *Das Buch Exodus*, 244; W. JOHNSTONE, *Exodus*, 80; id., «From the Mountain to Kadesh, with Special Reference to Exodus 32,30-34,29», en: *Deuteronomy and Deuteronomical Literature*, 449-467, esp.465; R.W.L. MOBERLY, *At the Mountain of God*, 101-104; B. RENAUD, «La formation de Ex 19-40: quelques points de repère», 124; J. VAN SETERS, *The Life of Moses*, 327,330; I. WILLI-PLEIN, *Das Buch vom Auszug*, 134; E. ZENGER, *Die Sinaitheophanie*, 98. Éstos son, en cambio, los que optan por la autoría de Moisés: W. BEYERLIN, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraktionen*, Tübingen 1961, 31; H. CAZELLES, «La figure théologique de Moïse dans la tradition bibliques», en: *Autour de l'Exode*, 353-370, esp.365; A. COLE, *Exodus*, 227; S.R. DRIVER, *The Book of Exodus*, 364,374; G. FISCHER, «Das Mosebild der Hebräischen Bibel», 98; J.P. HYATT, *Commentary on Exodus*, 255,326; H. KOSMALA, «The So-Called Ritual Decalogue», *ASTI* 1 (1962) 31-61, esp.35; E. KUTSCH, *Verheißung und Gesetz*, 80; D.J. MCCARTHY, *Treaty and Covenant*, 257, n.28; F. MICHAELI, *Le Livre de l'Exode*, 287; B. RENAUD, *L'alliance un mystère de miséricorde*, 30,102,215; J. SCHARBERT, «Jahwe im frühisraelitischen Recht», en: *Gott, der einzige*, 160-183, esp.161; H. SIMIAN-YOFRE, «Il volto di Dio clemente e misericordioso. Esodo 32-34», *Gr.* 82 (2001) 477-486, esp.477; J.L. SKA, «“La scrittura era parola di Dio, scolpita sulle tavole” (Es 32,16). Autorità, rivelazione e ispirazione nelle leggi del Pentateuco», *RSIB* 12 (2000) 7-23, esp.8-10.

⁸⁷¹Ex 32,1-6, introducción a la unidad Ex 32,1-34,35, presenta también el tema que desarrolla Ex 32,7-35. Al igual que ocurre en el resto de las subunidades de Ex 32,1-34,35, el comienzo de la subunidad Ex 32,7-35 (*Yahveh dijo entonces*

Es necesario concluir esta presentación aclarando un aspecto característico de Ex 32,1-34,35. En estos capítulos hay un gran número de repeticiones (dos castigos de Israel, dos intercesiones de Moisés) e incluso de aparentes incoherencias [¿por qué se sorprende Moisés ante la construcción del becerro de fundición (Ex 32,19), si Dios ya le ha contado el asunto (Ex 32,7-10); ¿por qué castiga Dios a Israel (Ex 32,33-35; 33,3; 34,7) si ha decidido perdonarlo en Ex 32,14?); ¿por qué no puede ver Moisés la gloria de Dios (Ex 33,18-20; 34,6) y sí, en cambio, hablar con Él cara a cara (Ex 33,11)?]⁸⁷².

Valorando dichas peculiaridades, es conveniente, sin embargo, leer y entender en sí misma cada una de las pequeñas escenas que forman las unidades que se presentan. Una vez realizada dicha comprensión, los diversos episodios deben leerse asimismo dentro del marco global de las unidades propuestas. Esta lectura debe hacer especial hincapié no tanto en la coherencia interna de las pequeñas escenas, sino en el contraste existente entre unas y otras. Una buena integración de dicho contraste es el que garantiza la comprensión unitaria de las divisiones que se proponen a continuación.

3.1. INTRODUCCIÓN: Ex 32,1-6

Narrativamente hablando, los primeros versículos de Ex 32 presentan el *principio de la acción (inciting moment)*⁸⁷³, es decir, exponen por primera vez el asunto de la fabricación del becerro de fundición. La realización de dicha imagen da lugar a todos los acontecimientos narrados en Ex 32,1-34,35, que giran en torno al tema de la presencia de Dios en medio de su pueblo. En este sentido, Ex 32,1-6 introduce y presenta el nuevo tema de la unidad Ex 32,1-34,35, distinto del narrado en Ex 25,1-31,18; 35,1-40,38.

a Moisés: «Ve, baja, porque tu pueblo, que saqué del país de Egipto, se ha corrompido) retoma igualmente el tema anunciado en Ex 32,1-6.

⁸⁷²Cfr. B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 562-563; I. LEWY, «The Story of the Golden Calf Reanalysed», *VT* 9 (1959) 318-322; J. VERMEYLEN, «L'affaire du veau d'or (Ex 32-34). Une clé pour la "question deutéronomiste"», 2.

⁸⁷³«The inciting moment is the moment in which the conflict or the problem appears for the first time and arouses the interest of the reader» (cfr. J.L. SKA, «*Our Fathers Have Told Us*», 25).

Además, los acontecimientos que suceden en Ex 32,1-6, desarrollados por el pueblo y Aarón, se sitúan en un lugar diferente del de los sucesos de Ex 25,1-31,18: el pie de la montaña. En Ex 32,7-14, encuentro entre Dios y Moisés, la narración presenta un nuevo cambio de lugar: la montaña. La variación de Ex 32,1-6 con respecto a Ex 25-31; 32,7-14 en lo tocante al lugar y a los personajes de la narración pone de relieve el contraste existente entre Ex 32,1-6 tanto con la narración precedente como con la siguiente.

Ex 32,1-6 presenta, además, un cambio respecto a la unidad precedente: paso del discurso directo de Dios, de sus órdenes y mandatos, propio de Ex 25,1-31,18⁸⁷⁴, a la narración introducida por un verbo *videndi* (*rā'āh*)⁸⁷⁵. Dicho cambio pone de relieve el carácter de introducción de todo lo que se narra a continuación. Como se indica anteriormente, el relato de Ex 32,7-34,35 presenta tres órdenes de Dios a Moisés⁸⁷⁶. Entre lo relatado en Ex 25,1-31,18 (mandato divino a Israel relativo a la construcción del santuario) y las órdenes de Dios en Ex 32,7-34,35, el relato del Éxodo presenta Ex 32,1-6, versículos que separan y distinguen los mandatos divinos de Ex 25,1-31,18 y Ex 32,7-34,35.

Por último, Ex 32,1-6 se encuentra igualmente bien integrada tanto en el conjunto de Ex 32,1-34,35⁸⁷⁷ como dentro de Ex 32,1-35⁸⁷⁸.

3.2 DIOS CONDENA EL PECADO DE ISRAEL: Ex 32,7-35⁸⁷⁹

En Ex 32,7 Dios ordena a Moisés que descienda de la montaña, porque el pueblo liberado de Egipto ha transgredido la alianza estipulada con Dios:

⁸⁷⁴Cfr. Ex 25,1; 30,11.17.22, donde se repite esta fórmula: *way'ādabēr' 'ādōnāy 'el mōšeh lēmōr* + imperativo.

⁸⁷⁵Cfr. las indicaciones de p.124.

⁸⁷⁶Cfr. p.374.

⁸⁷⁷Cfr. pp.121-124.

⁸⁷⁸Cfr. E. ZENGER, *Die Sinaitheophanie*, 83, donde afirma la relación entre Ex 32,1.a.7b.15a, debida al uso de los términos *yārad* y *min hāhār* en dichos versículos.

⁸⁷⁹Cfr. J.P. HYATT, *Commentary on Exodus*, 301-303 y M. NOTH, *Das zweite Buch Mose*, 200, quienes, contrariamente a la opción presentada, defienden, desde un análisis histórico-crítico, la falta de unidad en Ex 32.

Yahveh dijo entonces a Moisés: «Ve, baja, porque tu pueblo, que saqué del país de Egipto, se ha corrompido

Durante toda esta parte el relato presenta en un tono dramático diversos aspectos relativos a la corrupción de Israel, quien, olvidando el segundo precepto del Decálogo, se ha construido una imagen de Dios⁸⁸⁰.

Ex 32,7-14 contrasta con Ex 32,1-6⁸⁸¹. Mientras que este último relata la acción pecaminosa de Israel, el primero presenta una escena con dos discursos. En el primero, Dios manifiesta su percepción de la situación: Israel es un pueblo corrupto. En el segundo, Moisés intercede ante este Dios que denuncia la acción realizada por Israel, para que se arrepienta de su cólera contra su pueblo. Ex 32,14 anticipa lo que la narración posterior, particularmente Ex 34,5-7,

⁸⁸⁰Por traspasar los límites impuestos por el segundo precepto del Decálogo, el pecado de Israel es un pecado de idolatría y no de politeísmo. El uso del término *Elohim* seguido de un verbo en plural (Ex 32,1.4.8) puede conducir a equívocos: Israel es politeísta y adora a una multitud innumerable de dioses. Las consideraciones de los siguientes autores aclaran la dificultad mencionada: R.W.L. MOBERLY, *At the Mountain of God*, 47-48, (“That the calf was seen as a real embodiment of the divine presence is indicated by v. 5 (hag lyhwh), and also the designation as ‘ēlōhîm in vv. 1,4,8... It is clear that although the calf is intended as a symbol of Yahweh, this is to be understood as a grotesque parody. This is made most clear by the use of ‘ēlōhîm with plural verb and demonstrative in 32:1,4,8. For it is customary in the OT to convey a pagan understanding of deity by the use of ‘ēlōhîm with a plural verb... In several contexts, e.g., Gen. 35:7, Deut. 4:7, 2 Sam. 7:23, any pagan implications would be out of place. But in the present context the intention is clear. When the present phrase is used without polemical intent, as in Neh. 9:18, it can be used with an ordinary singular verb. This pagan implication is best conveyed in English by the rendering «god». For it is not plurality of gods but a false conception of the one God that the writer is conveying”); (los subrayados son del autor); J.H. SAILHAMER, *The Pentateuch as Narrative*, 284,311 [“In each case the context must determine whether the plural «gods» or the singular «god/God» is intended. If in this passage (Ex 32) the word is rendered in the singular, then the sin of the golden calf is intended to be understood as idolatry. In our judgment this appears to be the sense of the passage” (p.284)... “In the present passage the term *gods*, or rather *god*, represented in the golden calf, seems to be understood as an attempt to represent the God of the covenant with a physical image. The apostasy of the golden calf, therefore, was idolatry, not polytheism. Indeed, throughout Scripture Israel was repeatedly warned about the sin of idolatry. Several points in the narrative suggest this conclusion... Thus the Israelites saw the calf as a representation of the Lord rather than another deity” (p.311)].

⁸⁸¹“It is essential to the narrative that God’s informing Moses of the golden calf should not be removed as an interpolation (...). Rather the contrast between what is occurring in the valley (Ex 32,1-6) and what is transpiring on the top of the mountain (Ex 32,7-14) forms the very heart of the story” (cfr. B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 567).

relatan: la misericordia de Dios con Israel. Ex 32,7-14 presentan la sucesión *pecado - juicio - perdón*.

En Ex 32,15-29 Moisés reprocha fuerte y enojadamente al pueblo y a Aarón la acción cometida. En primer lugar, rompe las tablas de la alianza que Dios le ha entregado en la montaña (luḥōt hā'ēduṭ)⁸⁸², y destruye el becerro de fundición. Inmediatamente después, utilizando una expresión del ámbito de la disputa⁸⁸³, pide a Aarón una explicación sobre lo sucedido. El episodio de los levitas pone de relieve de nuevo el juicio divino contra el pecado cometido por Israel.

La unidad se concluye con un diálogo entre Dios y Moisés, quien intercede nuevamente ante Dios (Ex 32,30-35). Dicho diálogo subraya cómo la presencia de Dios en medio de su pueblo, al que guía y conduce a la tierra prometida, está afectada por el pecado de Israel. Ex 32,34, conclusión de esta primera parte, anuncia el tema de la siguiente subdivisión:

ve, pues, ahora, conduce al pueblo adonde te he indicado; he aquí que mi Ángel irá delante de ti. Pero el día de mi venganza castigaré sobre ellos su pecado

Dios guía a Israel, caminando delante de él: como afirma el final de Ex 33, Dios no permite que Israel vea su rostro⁸⁸⁴.

3.3. Ex 33,1-23: DIOS CAMINA CON ISRAEL

Éste es el comienzo de Ex 33:

⁸⁸²Según C.L. SEOW, luḥōt hā'ēduṭ debe traducirse por tablas de la alianza. Dicho autor sostiene que en P el término alianza se refiere a la alianza establecida en el Sinaí, la cual es concreción de la alianza eterna establecida por Dios en Gn 17,6-10 [cfr. «The Designation of the Ark in Priestly Theology», *HAR* 8 (1984) 185-195, esp.194].

⁸⁸³Cfr. B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 569.

⁸⁸⁴Dicha afirmación está en consonancia con la revelación acaecida en el Sinaí, y, más concretamente, con la afirmación del segundo precepto del Decálogo.

luego dijo Yahveh a Moisés: «Ve, sube de aquí, tú y el pueblo que sacaste del país de Egipto, hacia la tierra de la cual juré a Abraham, Isaac y Jacob, diciendo: la daré a tu posteridad. Enviaré delante de ti un ángel

(Ex 33,1-2a)

La unidad considerada desarrolla el tema de la presencia divina en medio de su pueblo, presencia que, a pesar del pecado de Israel, precede a éste y, tal y como afirma la pregunta de Moisés en Ex 33,16 (*¿no será viniendo Tú con nosotros?*), lo acompaña de modo cercano en dirección a la tierra prometida⁸⁸⁵.

Un primer episodio, Ex 33,1-6, eleva nuevamente la tensión del relato, pues resalta cómo el pecado de Israel tiene repercusiones negativas en su relación con Dios: el pecado de idolatría de Israel ha dañado su relación con Dios, quien, sin renunciar a cumplir la promesa anunciada, sí se muestra distante con su pueblo. Al anuncio de dicha decisión por parte de Dios le sigue la reacción apenada del pueblo.

Desde otro punto de vista, Ex 33,7-11 contribuye a mantener la tensión de la escena anterior, ya que pone de relieve cómo la presencia de Dios en medio de su pueblo tiene en cuenta el pecado cometido por Israel: Dios está en medio de Israel de manera lejana, temporal y provisional.

Ex 33,12-23 presenta la intercesión de Moisés a Dios para que vaya personalmente con Israel. Dios anuncia a su enviado que, porque es infinitamente misericordioso, estará con Israel de manera definitiva y cercana, y lo precederá en todos sus desplazamientos. Ex 33,19, subraya especialmente este aspecto y anuncia el tema de la siguiente unidad:

respondió Él:

- Yo mismo haré pasar delante de ti toda mi bondad y proclamaré ante ti el Nombre de Yahveh y haré merced a quien se la haga, y me apiadaré de quien me apiade

⁸⁸⁵Cfr. B. RENAUD, «La formation de Ex 19-40: quelques points de repère», 125: “Tout tourne autour de la grande question: après la faute commise au désert, Dieu va-t-il accompagner son peuple dans sa marche vers la Terre promise?”.

3.4. DIOS ES MISERICORDIOSO CON ISRAEL (Ex 34,1-29a)

Ex 34,1 señala el comienzo de la tercera unidad establecida⁸⁸⁶:

después dijo Yahveh a Moisés: Tállate dos tablas de piedra como las primeras, y Yo escribiré sobre las tablas las palabras que había sobre las tablas primeras que quebraste

El gran protagonista de esta unidad es Dios, quien hace posible la vigencia de la vida, la justicia y la salvación de Israel, gracias a su bondad, clemencia y misericordia.

Ex 34,1-9 relata la teofanía de Dios a Moisés. La manifestación divina es precedida por unas órdenes de Dios a su siervo (Ex 34,1-3), las cuales son cumplidas de manera obediente por su enviado (Ex 34,4); posteriormente, Dios se da a conocer como el paciente, clemente y misericordioso (Ex 34,5-7). Ante este Dios tan sumamente indulgente Moisés se prosterna con respeto (Ex 34,8-9).

En Ex 34,10-29a el Dios sobreabundantemente misericordioso anuncia la vigencia de la alianza establecida con Israel, y las estipulaciones que la configuran. Tras la transición de Ex 34,10, título e introducción de Ex 34,11-26⁸⁸⁷, Ex 34,11-16 es una parénesis que invita a cumplir los preceptos que siguen a continuación (Ex 34,17-26)⁸⁸⁸. Finalmente, el relato

⁸⁸⁶Cfr. E. ZENGER, *Die Sinaitheophanie*, 94, quien, proponiendo otro criterio diverso del indicado a la hora de separar Ex 33,23 de Ex 34,1, afirma, sin embargo, la separación entre Ex 33,23 y Ex 34,1: "V 1 (Ex 34,1) schließt unrsprünglich nicht an Ex 33,23 an. Dort scheint Mose auf dem Berg zu sein, hier ist er unvermittelt unten".

⁸⁸⁷Sobre el sentido de dicha introducción, cfr. R.W.L. MOBERLY, *At the Mountain of God*, 93-95; B. RENAUD, *L'alliance un mystère de miséricorde*, 204-207.

⁸⁸⁸Diversas indicaciones sobre Ex 34,11-26 (estructura, composición, origen, interpretación) puede verse en: E. AURELIUS, *Der Fürbitter Israels*, 116-126; E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, 67-70, 369-375; H. CAZELLES, «L'Alliance du Sinaï en Ex 34,10-27», en: *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Mathias Delcor*, eds. A. CAQUOT, S. LEGASSE, M. TARDIEU, AOAT 215, Neukirchen - Vluyn 1985, 57-68; F. CRÜSEMANN, *Die Tora*, 66-73, 138-170; J. HALBE, *Das Privilegrecht Jahwes*; H. HORN, «Traditionsschichten in Ex 23,10-33 und Ex 34,10-26», *BZ* 15 (1971) 203-222; F.L. HOSSFELD, *Der Dekalog*, 204-213; H. KOSMALA, «The So-Called Ritual Decalogue», 31-61; F. LANGLAMET, «Israël et "l'habitant du pays"», *RB* 76 (1969) 321-350, 481-507; R.W.L. MOBERLY, *At the Mountain of God*, 131-135, 157-161; L. PERLITT, *Bundestheologie im Alten Testament*, 216-232; B. RENAUD, *L'alliance un mystère de miséricorde*, 208-213; J. SCHREINER, «Kein anderer Gott! Bemerkungen zu Ex 34,11-26», en: »Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?«. Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels, Fs. O. KAISER, eds. I. KOTTSEPER, J. van OORSCHOT, D. RÖMHELD,

concluye con un mandato de Dios a Moisés, la descripción de la estancia de Moisés junto a Dios y su posterior descenso de la montaña (Ex 34,27-29a).

3.5. CONCLUSIÓN (Ex 34,29b-35)

Según J. Blenkinsopp, Ex 34,29-35 se inserta en el conjunto de Ex 32,1-34,35 en una época tardía, probablemente en la última etapa de la composición de la historia del Sinaí. Su función es doble: concluye el relato de Ex 32,1-34,35 y conecta el episodio del becerro de fundición con la narración siguiente⁸⁸⁹.

Ex 34,29b-35 es, en primer lugar, conclusión de Ex 32,1-34,35, pues recoge diversos temas que están presentes en dichos capítulos⁸⁹⁰. El primero de ellos es la referencia al *rostro* en Ex 34,29-30.33.35, que recuerda a Ex 33,11.14-16.19-20.23. El segundo es el contraste entre la distancia que mantiene Israel respecto a Moisés en Ex 33,7-11 y la cercanía que ambos

H.M. WAHL, Göttingen 1994, 199-213; id., *Theologie des Alten Testaments*, 110-112; G.H. WITTENBERG, «The Relevance of Historical Geography for Old Testament Theology with Special Reference to Exodus 34:10-26», *OTEs* 9 (1996) 334-346.

⁸⁸⁹Cfr. J. BLENKINSOPP, *The Pentateuch*, 197. Sobre los aspectos relativos a las tradiciones subyacentes a Ex 34,29-35, véanse: B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 609-610; J. VAN SETERS, *The Life of Moses*, 356-360

⁸⁹⁰Cfr. E. OTTO, «Die Nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus», 96-98, quien pone de relieve la integración de Ex 34,29-35 dentro del conjunto de Ex 32,1-34,35. Su opción está fundamentada por un detallado análisis de expresiones y vocabulario de Ex 34,29-35, comunes a otros pasajes de Ex 32,1-34,35. Puede verse también la interpretación de D.R. DAVIS, que sostiene que la conexión entre Ex 34,29-35 y los episodios precedentes (Ex 32,1-34,28) está subrayada por estos dos elementos: el favor y la bendición de Dios respecto a Israel; el pecado de apostasía de Israel. Ambos se repiten tanto en Ex 32,1-34,28 como en Ex 34,29-35 (cfr. «Rebellion, Presence, and Covenant: A Study in Exodus 32-34», 84-85).

mantiene en Ex 34,31-32⁸⁹¹. El tercero es la diferencia entre el papel central que Israel concede a Moisés en Ex 34,29b-35 y el que concede al becerro de fundición en Ex 32,1-6⁸⁹². En segundo lugar, Ex 34,29b-35 pone en relación Ex 32,1-34,35 con Ex 35-40. El tema de Ex 34,29b-35 es: el santuario es el lugar en el que Dios, presente en medio de su pueblo, se comunica con Israel⁸⁹³. Los capítulos que siguen a dichos versículos desarrollan dicha temática. Entre el argumento de las tablas (autoentrega de Dios por medio de la alianza), relatado en Ex 32,1-34,28, y el de la presencia comunicativa de Dios en el santuario (Ex 35,1-40,38) se encuentra Ex 34,29-35, transición que permite el paso en el relato del Éxodo de un tema a otro⁸⁹⁴. Dicha transición está estructurada por la idea de la comunicación entre Dios, Moisés y el pueblo⁸⁹⁵.

4. FUNCIÓN EN EL RELATO

4.1. Ex 32,1-34,35 EN RELACIÓN CON Ex 19,1-40,38

⁸⁹¹“The repetition in vv. 31a,32a may be intended to emphasize the fact of approach” (cfr. R.W.L. MOBERLY, *At the Mountain of God*, 106). Véase también la explicación de dicha relación de M.S. SMITH (with contributions by E.M. Bloch-Smith), *The Pilgrimage Pattern in Exodus*, 252: “Exod. 33.7-11 and 34.29-35 seem also to be parallel. The first passage characterizes Moses’ interaction with Yahweh before ascending to receive the second set of tablets and the special experience of Yahweh in 34.6-8. Moses would enter and exit the tent of meeting in order to speak with Yahweh and mediate for the people. The second text presents Moses after his experience of the divine presence and thereby heightens Moses’ already special status. Moses’ very person is now indelibly marked by the divine effulgence. This new condition allows Moses to mediate for the people and to instruct them”.

⁸⁹²Cfr. R.W.L. MOBERLY, *At the Mountain of God*, 109: “The writer makes the point that Moses was to the people what they wanted the calf to be - a leader and mediator of the divine presence”; F.H. GORMAN JR., *The Ideology of Ritual. Space, Time and Status in the Priestly Theology*, JSOT.S 91, Sheffield 1990, 146: “The horn was often a cultic symbol for the bull, and, thus, the horn of Moses was a negative judgment on the golden calf as leader and mediator of the divine presence. Moses is exalted as the true leader and mediator of the divine presence”.

⁸⁹³Cfr. F.H. GORMAN JR., *The Ideology of Ritual*, 146: “Thus, Moses’ final descent from the mountain with his changed appearance is associated with two ideas: (1) the transfer of the glory of Yahweh from Mt. Sinai to the tabernacle and (2) the shift of the place where Yahweh will meet with Moses. The establishment of the tabernacle cult is the key image that holds these ideas together”.

⁸⁹⁴Cfr. B. RENAUD, «La formation de Ex 19-40: quelques points de repère», 130.

⁸⁹⁵Cfr. el repetido uso de la raíz *ḏbr* en Ex 34, 29-35.

En Ex 19,1-24,11 Dios se autoentrega a Israel por medio de la palabra salvífica y justa, y se une y vincula definitivamente a él, a través de la alianza establecida en el monte Sinaí.

Se puede notar que en Ex 19,1-24,11 no abundan las referencias a la acción liberadora de Dios en favor de Israel, que saca a éste de Egipto para llevarlo a la tierra prometida. La razón de la falta de datos sobre el arco *liberación de la opresión egipcia - conducción a una tierra que mana leche y miel* está en el interés de Ex 19,1-24,1 en subrayar particularmente la relación entre liberación y alianza, es decir, la característica anteriormente apuntada de que la justicia de Dios es esencialmente relacional⁸⁹⁶.

Una vez que el relato del Éxodo deja claro dicho aspecto, éste vuelve sobre uno de los soportes que sostienen la revelación de Dios: autodonación a Israel para conducirlo a la tierra prometida. Israel ni puede ni debe quedarse para siempre en el monte Sinaí, ya que la acción salvífica del Dios revelado en dicho monte no tiene como objetivo principal la permanencia definitiva del pueblo en tan determinante lugar.

De ahí que la narración del Éxodo presente, a partir de Ex 24,12, un nuevo tema: si Israel está en camino hacia una tierra desconocida, es necesario conocer de qué manera Dios lo va a acompañar en dicho camino. Si Dios se ha vinculado con Israel de manera definitiva en el Sinaí, y si dicho lazo no es estático, el relato debe plantear el modo como dicha alianza se actualiza y se hace real y verdadera. Por eso, Ex 24,12-40,38 expresa la manera como Dios acompaña y protege a Israel en su viaje definitivo al país de Canaán: Dios está siempre presente en las tablas de la ley y en el santuario⁸⁹⁷.

Ex 32,1-34,35 presenta la construcción por parte de Israel del becerro de fundición, que no es otra cosa que la transgresión del pueblo de Dios del segundo precepto del Decálogo⁸⁹⁸. Si

⁸⁹⁶Cfr. pp.344-349.

⁸⁹⁷Un detallado estudio sobre las tradiciones sacerdotal y deuteronomista que pueden distinguirse en el relato de Ex 25-40 es: B. RENAUD, «La formation de Ex 19-40: quelques points de repère», 102-133.

⁸⁹⁸Por el contrario, véanse: G.W. COATS, «The King's Loyal Opposition: Obedience and Authority in Exodus 32-34», en: *The Moses Tradition*, 57-75, esp.61: "Exod 32:1 is, however, still more subtle in its depiction of the revolution. The initial imperative to Aaron, calling for construction of the calves, casts the act as an effort to replace *Moses* rather than a direct act of rebellion against Yahweh"; (la letra cursiva es del autor); J.M. SASSON, «Bovine Symbolism in the Exodus Narrative», *VT* 18 (1968) 380-387, esp.384: "These repeated equations between Moses, the *man who brought the Hebrews out of Egypt*, and the calf, symbol of the deity that *brought the people of Israel from bondage*, render it plausible to assume

el plan de Dios es claro desde el momento en que Éste, después de establecer la alianza con Israel, decide caminar junto a su pueblo (entrega de las tablas de la ley y construcción del santuario), la actitud de Israel provoca una situación de extrema dificultad, ya que pone en serias dificultades el programa divino⁸⁹⁹.

De hecho, la fabricación del becerro de fundición expresa el deseo del pueblo de Dios de hacer descender a la llanura a Dios y a Moisés, que se encuentran en la montaña. Israel confunde el sentido del nivel en que se encuentra y se revela Dios (la montaña) y del nivel en que se halla Israel (el pie de la montaña)⁹⁰⁰. El episodio del becerro de fundición, el pecado más aberrante de Israel en el desierto⁹⁰¹, *el pecado original de Israel*, en palabras de J. Vermeulen⁹⁰², manifiesta cómo Israel quiere hacer presente a Dios en su mundo, es decir, hacerlo presente en un lugar distinto a su montaña santa; al mismo tiempo, rehusando aceptar que la presencia de Dios se le escapa siempre, quiere hacer de Dios un objeto de su mundo,

that, to the newly-freed slaves, the molten calf was a substitute for Moses who had disappeared”; (la letra cursiva es del autor).

⁸⁹⁹Sobre el trasfondo histórico y religioso del episodio del becerro de fundición pueden verse: M. ABERBACH and L. SMOLAR, «Aaron, Jeroboam, and the Golden Calves» *JBL* 86 (1967) 129-140; E. AURELIUS, *Der Fürbitter Israels*, 75-88; LL.R. BAILEY, «The Golden Calf», *HUCA* 42 (1971) 97-115; J. BLENKINSOPP, *The Pentateuch*, 192; id., «Structure and Meaning in the Sinai-Horeb Narrative (Exodus 19-34)», 119-120; W. DIETRICH, *Prophezie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk*, FRLANT 108, Göttingen 1972, 95-96; J. HAHN, *Das »Goldene Kalb«*, 212-217; A. IBÁÑEZ ARANA, «El becerro de oro (Ex 32)», *ScrVict* 41 (1994) 75-125, esp. 105-116; W. JOHNSTONE, «Reactivating the Chronicles Analogy in Pentateuchal Studies, with Special Reference to the Sinai Pericope in Exodus», 27; J. LOZA, «Exode XXXII et la redaction JE», *VT* 23 (1973) 31-55, esp. 53; M. NOTH, *Das zweite Buch Mose*, 202; J. VAN SETERS, *The Life of Moses*, 310-311; R. de VAUX, *Histoire Ancienne d'Israël*, 426-427. Sobre la relación entre la descripción de un acontecimiento histórico y su interpretación, cfr. la siguiente afirmación de B.S. CHILDS a propósito de la construcción del becerro de fundición: “However, when he (the writer) allows Aaron to speak, there does emerge a certain ambiguity in the incident which was undoubtedly closer to the historical reality. In other words, the writer is reporting and interpreting at the same time. He is reporting the events of the great apostasy, but in a manner which makes it representative of all subsequent idolatry” (cfr. *The Book of Exodus*, 565).

⁹⁰⁰En relación con estas observaciones, cfr. E. ZENGER: “Weder die Dramatik des in Ex 32 erzählten Abfalls zum falschen Gottesdienst noch die Proklamation des »Privilegrechts« in Ex 34 auf dem Berg sind verständlich, wenn nicht die besondere Funktion dieses Bergs vorher erzählerisch dargestellt wird” (cfr. «Wie und wozu die Tora zum Sinai kam: Literarische und theologische Beobachtungen zu Exodus 19-34», en: *Studies in the Book of Exodus*, 265-288, esp. 277).

⁹⁰¹Cfr. B. JACOB, *Das Buch Exodus*, 923.

⁹⁰²Cfr. «L'affaire du veau d'or (Ex 32-34). Une clé pour la “question deutéronomiste”?», 1.

Dios que, sin embargo, no puede ser reducido a un objeto⁹⁰³. En el fondo, Israel trata de invertir el orden revelado y establecido en el Éxodo, y particularmente en el Sinaí, ya que quiere divinizar el mundo humano y humanizar el mundo divino. No sólo de invertir, sino también de reducir su horizonte a un único plano, en el que lo divino y lo humano se entremezclen.

La unidad considerada da respuesta a este primer grupo de preguntas, que surgen de dicha inversión del orden del Éxodo: ¿hace Dios algo para eliminar el becerro de fundición, símbolo de la transgresión de Israel?; la decisión emprendida por Israel y Aarón, ¿conduce definitivamente al fracaso el plan salvífico ideado por Dios?

Teniendo como referencia la alianza sellada en el Sinaí (Ex 19,1-24,11), Ex 32,1-34,35 retoma un aspecto de dicha alianza, que no aparece tan destacado en la perícopa del Sinaí. Si ésta subraya fundamentalmente el hecho de que Dios se revela como el justo que está en comunión con Israel de manera definitiva, Ex 32,1-34,35 confirma este último aspecto, subrayando que ello es posible gracias al particular modo de ser de Dios. Porque Dios se autopresenta como clemente y misericordioso, la estrecha relación entre Dios y el pueblo, aunque éste no sea fiel ni coherente, permanece para siempre. El sello con que ha sido marcado dicho pacto en el Sinaí es, en definitiva, imborrable e imperecedero⁹⁰⁴.

Hay igualmente otro segundo tipo de interrogantes a los que responde el episodio estudiado. En Ex 25,1-31,18, Dios ordena a Israel la construcción de una morada, en la cual desea habitar (Ex 25,8-9; 29,43-46). Dicha orden tiene un feliz desenlace: *entonces la Nube cubrió la Tienda de la reunión, y la gloria de Yahveh llenó el Tabernáculo* (Ex 40,34)⁹⁰⁵.

Entre el mandato divino y su realización el relato del Éxodo narra el episodio de la construcción del becerro de fundición (Ex 32,1-34,35). ¿Aporta dicha construcción algún matiz particular al esquema *orden de Dios - realización de la misma*? ¿Estropea el pecado de

⁹⁰³Cfr. J.M. ASURMENDI RUIZ, «En torno al becerro de oro», 300.

⁹⁰⁴Desarrollamos con amplitud este aspecto en pp.407-416. Por otra parte, estos estudios ponen en relación las revelaciones de Dios en Ex 19 y Ex 34: E. BLUM, «Das sog. "Privilegrecht" in Exodus 34,11-26: Ein Fixpunkt der Komposition des Exodusbuches?», en: *Studies in the Book of Exodus*, 347-366, esp. 355; id., *Studien zur Komposition des Pentateuch*, 65; E. ZENGER, «Wie und wozu die Tora zum Sinai kam: Literarische und theologische Beobachtungen zu Exodus 19-34», 280, n. 50.

⁹⁰⁵Téngase en cuenta cómo Ex 40,34-35 presentan tanto la tradición de la tienda de reunión como la de la morada.

Israel el plan previsto y anunciado por Dios (construcción del santuario como expresión del carácter definitivo de su alianza), o es, más bien, el modo de ser de Dios, cercano siempre al infiel Israel, la palabra definitiva que posibilita la realización de dicho plan? La respuesta a estos interrogantes es que, gracias al Dios misericordioso, el pecado de Israel, la construcción del becerro de oro, no anula la conexión entre la orden divina y el cumplimiento de la misma. Una pequeña unidad de Ex 32,1-34,5 ofrece una clave para entender esta última afirmación. Para indicar la presencia de Dios en medio de Israel, Ex 19,1-40,38 conserva dos tradiciones diversas: la Tienda de reunión (*’ōhel mō’ēd*)⁹⁰⁶; la morada (*miškān*)⁹⁰⁷. La primera de ellas sugiere una presencia intermitente de Dios junto a su pueblo; la segunda, en cambio, subraya el carácter permanente y estable de la presencia divina⁹⁰⁸. Si en muchos episodios de Ex 19,1-40,38 la narración del Éxodo conserva las dos tradiciones que indican la presencia de Dios en medio de Israel, los capítulos que narran el pecado de Israel y el perdón de Dios hacen una única mención de dicho tema: Ex 33,7-11. En dicho pasaje, se hace referencia al carácter discontinuo de la permanencia de Dios junto a Israel⁹⁰⁹.

⁹⁰⁶Cfr. Ex 27,21; 28,43; 29,4.10-11.30.32.42.44; 30,16.18.20.26.36; 31,7; 33,7; 35,21; 38,8.30; 39,32.40; 40,2.6-7.12.22.24.26.29-30.32.34-35.

⁹⁰⁷Sobre la raíz *škn* y sus derivados, cfr. Ex 24,16; 25,8-9; 26,1.6-7.12-13.15.17-18.20.22-23.26-27.30.35; 27,9.19; 29,45-46; 35,11.15.18; 36,8.13-14.20.22-23.25.27-28.31-32; 38,20-21.31; 39,32-33.40; 40,2.5-6.9.17-19.21-22.24.28-29.33-36.38.

⁹⁰⁸Cfr. B. RENAUD, *L’alliance un mystère de miséricorde*, 273-274; R. de VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, 389. En cambio, cfr. R.E. HENDRIX, «The Use of *Miškān* and *’ōhel Mō’ēd* in Exodus 25-40» *AUSS* 30 (1992) 3-13, especialmente la conclusión de su estudio: “By tracing the terms along the terminological axis through the literary structure, this study has suggested that *miškān* is used in constructional contexts, primarily associated with commands to manufacture and assemble the Dwelling Place of YHWH, but secondarily in its generic sense as simply «dwelling place». The phrase *’ōhel mō’ed* appears in literary contexts where the cultic function of the habitation is the concern” (p.13). Este último autor presenta un estudio sobre los términos *’ōhel mō’ēd* // *miškān* [cfr. «*Miškān* and *’ōhel Mō’ēd*: Etymology, Lexical Definitions, and Extra-Biblical Usage», *AUSS* 29 (1991) 213-223] y una división de Ex 25,1-40,38 basada en el uso de *’ōhel mō’ēd* // *miškān* [cfr. «A Literary Structural Overview of Exod 25-40», *AUSS* 30 (1992) 123-138].

⁹⁰⁹Cfr. R.W.L. MOBERLY, *At the Mountain of God*, 64-65: “A notable feature of the section is its use throughout of verbs in the imperfect which have a clearly frequentative force. This is significant for two reasons. First, the verbs imply that the tent was constantly put up and taken down. Although this is usually taken to refer to Moses’ habitual practice at successive encampments in the wilderness, there are difficulties with such an interpretation. The verbs in context suggest the impermanence of the tent. Although the tent is not taken down as soon as Moses has finished with it the implication is that it is set up only for limited periods of time. This gains point through the contrast with the shrine that should have

Ahora bien, si, según Ex 33,7-11, el pecado de Israel puede hacer peligrar la presencia definitiva de Dios junto a Israel, el final del libro del Éxodo (Ex 40,34-35) afirma que Dios permanece para siempre en medio de su pueblo. La única razón que fundamenta dicha afirmación es la autorrevelación divina en Ex 34,5-7: porque Dios es infinitamente clemente, su presencia junto a Israel no es temporal sino permanente; porque Dios es todo misericordia, la orden dada en Ex 25,1-31,18 se realiza plenamente en Ex 35,1-40,38.

4.2. Ex 32,1-34,35 EN RELACIÓN CON OTROS PASAJES DEL ÉXODO

4.2.1. Ex 32,1-34,35 y Ex 17,1-7

Si se tiene en cuenta el conjunto del libro del Éxodo, se puede observar que en él se repite la siguiente constante: a la acción generosa y definitiva de Dios en favor de Israel (Ex 13,17-15,21; 19,1-24,11) le sigue una respuesta tibia e infiel de este último. El relato que presenta esta respuesta de Israel expone igualmente que el modo de ser de Dios es el motivo por el que la autoentrega primera de Dios, que no es parcial ni temporal, sino total, no desaparece nunca. La donación de Dios no depende, pues, de la fidelidad o la infidelidad de Israel. De ese modo, la acción salvífica de Dios (Ex 13,17-15,21; 19,1-24,11) es el trasfondo de los relatos posteriores (Ex 17,1-7; 32,1-34,35), en que aparecen unidas la tibieza de Israel y las características del modo de ser de Dios.

Después de la primera revelación del Dios justo y liberador, Ex 13,17-15,21, el relato del Éxodo presenta una serie de sucesos caracterizados por el motivo de la queja y la murmuración de Israel. Como ha sido detallado en el comentario a Ex 17,1-7⁹¹⁰, éste prueba y tienta a Dios, poniendo en duda las acciones salvíficas por Él realizadas. Ex 17,1-7, al igual que otras narraciones pertenecientes a la sección en que ésta se engloba (Ex 15,21-18,27),

permanently mediated Yahweh's presence in the midst of the people. This tent is a temporary substitute which is not only outside the camp but is only available intermittently to seek Yahweh; it is not permanently established as Yahweh's official shrine would be".

⁹¹⁰Cfr. pp.305-306.

subraya que la presencia de Dios en medio de Israel y la salvación que éste recibe de él están aseguradas por la fidelidad de Dios en todo momento y situación.

Por su parte, los capítulos 32-34 del libro del Éxodo ponen de relieve la inconsistencia y la infidelidad de Israel. Es verdad que tanto Dios como Israel se han comprometido mutuamente por medio de una alianza, sellada en el monte Sinaí (Ex 19,1-24,11). El relato que sigue a este episodio centra su mirada en los dos contrayentes de dicho pacto. Así, mientras que Dios permanece fiel al compromiso adquirido, actualizándolo mediante su presencia en medio de Israel (tienda del encuentro), Israel se muestra infiel al acuerdo establecido. Como ocurre en Ex 17,1-7, el relato de Ex 32,1-34,35 presenta tanto la ruptura de Israel con Dios (transgresión del segundo precepto del Decálogo) como la fidelidad perpetua de Dios al compromiso adquirido. Al igual que Ex 17,1-7, el episodio del becerro de fundición, episodio de murmuración de Israel contra Dios⁹¹¹, presenta el único motivo por el que la alianza ofrecida y establecida por Dios en el Sinaí no desaparece nunca de la vida de Israel: *Yahveh es Yahveh, El clemente y misericordioso, paciente y abundoso en indulgencia y verdad* (Ex 34,6).

4.2.2. Ex 32,1-34,35 y Ex 2,23-4,17

La consideración de algunos elementos que componen las escenas que se indican pone de relieve la existencia de diversas características comunes a Ex 3,1-15 y Ex 34,5-11:

- ◆ Dios se revela a Moisés y no a todo el pueblo;
- ◆ Moisés capta la presencia de Dios en el lugar de la revelación de Éste. Las reacciones de Moisés (en Ex 3,5 se quita las sandalias⁹¹²; en Ex 34,8 se postra en tierra y adora a Dios) confirman dicha afirmación;

⁹¹¹Sobre Ex 32,1-34,35 y su relación con la tradición de la murmuración, cfr. B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 260; J. VAN SETERS, *The Life of Moses*, 290.

⁹¹²Sobre el significado de dicho gesto, cfr. G. FISCHER, *Yahwe unser Gott*, 109-110, quien al concluir sus consideraciones afirma: “Nicht Mose entdeckt die Heiligkeit des Ortes, sondern er wird darauf aufmerksam gemacht” (p. 110).

- ◆ la revelación divina está en estrecha relación con una acción benéfica y salvífica en favor de Israel (Ex 3,7-10.17-21; 34,10).

También el *nombre de Dios* pone en relación Ex 2,23-4,17 y Ex 32,1-34,35. En Ex 3,1-22 Dios da a Moisés una respuesta misteriosa y enigmática cuando éste le pregunta por su nombre (Ex 3,13). En Ex 34,5-7, en cambio, es precisamente el mismo Dios el que da a conocer su propio nombre, el que lo revela abiertamente.

El asunto del *nombre de Dios*, de vital importancia para el libro del Éxodo, no se resuelve definitivamente hasta la revelación de Dios en Ex 34,5-7. Por eso, este capítulo y la unidad en la que está englobado son de capital importancia para poder resolver el *dilema* abierto al comienzo del Éxodo (Ex 3,1-22)⁹¹³.

Ello significa, entonces, no simplemente que Ex 34 puede hacer recordar a Ex 3,1-23 (opinión de D.E. Gowan)⁹¹⁴, sino que, a través del tema del *nombre de Dios*, se establece en el libro del Éxodo un arco que engloba las diversas unidades textuales que en él se pueden distinguir.

5. IMAGEN DE DIOS EN Ex 32,1-34,35

5.1. LA DENUNCIA DEL PECADO DE ISRAEL

Del comienzo del capítulo 32 del libro del Éxodo dos afirmaciones de los israelitas tienen un carácter especialmente relevante:

se congregó (el pueblo) en torno de Aarón y dijéronle: ea, haznos elohim (dioses) que marchen al frente de nosotros

(Ex 32,1b)

entonces exclamaron: «¡Éstos son tus elohim, Israel, que te han sacado de Egipto!»

(Ex 32,4b)

⁹¹³Cfr. G. FISCHER – K. BACKHAUS, *Sühne und Versöhnung*, NEB.T 7, Würzburg 2000, 45, donde señala la relación entre Ex 3,14-15 y Ex 34,5-6.

⁹¹⁴Cfr. *Theology in Exodus*, 235.

Leídos ambos versículos dentro del conjunto del libro del Éxodo, pueden hacerse dos consideraciones.

En primer lugar, la afirmación de Ex 32,4b, que se opone claramente al título del Decálogo (Ex 20,2: *Yo soy Yahveh, tu Dios, que te ha sacado del país de Egipto, de la casa de esclavitud*), pone de relieve que Israel rechaza el acontecimiento del paso del Mar Rojo, gracias al cual Dios lo constituye sujeto libre, con capacidad de decisión y de opción. Lo que dicho versículo subraya es que Israel niega la revelación de Dios ocurrida en Egipto, revelación por medio de la acción⁹¹⁵. Además, siempre según Ex 32,1-6, la acción de Israel va más allá de la mera fabricación de dicho becerro, ya que los liberados de la esclavitud de Egipto lo reconocen y confiesan como su propio Dios: el Dios salvador, que ofrece a Israel la vida verdadera, es sustituido por una imagen, que, según Israel, lo conduce por caminos de vida (Ex 32,1)⁹¹⁶.

En segundo lugar, los israelitas niegan también la revelación de Dios ocurrida en el Sinaí (Ex 19,1-24,11). La afirmación de Ex 32,1b confirma este hecho; ella se opone al segundo

⁹¹⁵Cfr. E. OTTO, «Die Nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus», 86, quien, en un estudio comparativo entre Ex 32,2-3 y Ex 35,22, afirma: “Der Redaktor hat in Ex 32 (32,2-3) ein Motiv aus der priesterschriftlichen Vorlage aufgenommen, das geeignet war, die Zerrüttung des Volkes als Spiegel der Zerrüttung seines Gottesverhältnisses zu zeigen”.

⁹¹⁶La equivocación de Israel consiste en adorar a alguien, que, según el propio Israel, posee poder salvífico, y es capaz de dar vida (el becerro de fundición). Sin embargo, Israel adora y pone su confianza en una potencia que no es portadora de vida ni de libertad, como el Dios del Éxodo, sino en un poder que, *de manera arbitraria*, puede ser causa de vida o de muerte. Israel no ha entendido el sentido del símbolo del becerro. Sobre dicho sentido, cfr. A. WENIN, «Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur», 168: “En soi, il (le taurillon) représente la puissance, mais dans une image ambivalente. En effet, si le taurillon possède une puissance fécondante, porteuse de vie avec toute la vigueur de la jeunesse, il est aussi une puissance destructrice qui peut tuer à l'improviste, et gratuitement puisque ce n'est pas pour se nourrir que cet herbivore tue. Bref l'image est celle d'une puissance arbitraire de vie et mort”. Otra interpretación del símbolo puede verse en: J.G. JANZEN, «The Character of the Calf and its Cult in Exodus 32», *CBQ* 52 (1990) 597-607, esp. 599-600 (“The motif of «going before», as I have observed, is already woven into the narrative of Yahweh's deliverance and protection... All of this gives strong grounds for viewing the Calf as an intended symbol of God the divine warrior and protector who leads the people to their restful habitation”). Por último, cfr. B. RENAUD, *L'alliance un mystère de miséricorde*, 130-133, que presenta sucintamente las interpretaciones de otros autores del símbolo indicado.

precepto del Decálogo, el cual, como ha quedado señalado anteriormente⁹¹⁷, prohíbe la elaboración de imágenes de Dios (es únicamente la palabra de Dios la reveladora de su modo de ser)⁹¹⁸.

El mensaje de los primeros versículos de Ex 32, cuyo contraste con otros pasajes del Éxodo destaca sobremanera⁹¹⁹, es claro: Israel se distancia de Dios⁹²⁰, rompe la alianza con Él establecida, y repudia a su liberador, que se ha autoentregado por medio de una palabra revelada en Egipto y en el Sináí⁹²¹.

Ahora bien, si la actuación de Israel no deja lugar a la duda, la primera intervención divina en Ex 32 es una clara expresión del rechazo de Dios del pecado de Israel. Al fin y al cabo, si Dios, comprometiéndose enteramente con la suerte de su pueblo, y autoentregándose a éste por la palabra y por la acción liberadoras, ha sido el iniciador de muchos acontecimientos importantes de la vida de Israel (paso del Mar Rojo, revelación del Sináí), también Él está en el origen de la denuncia y del rechazo de la ruptura de la alianza:

⁹¹⁷Cfr. pp.335-342.

⁹¹⁸Sin embargo, cfr. H. SIMIAN-YOFRE, «Il volto di Dio clemente e misericordioso. Esodo 32-34», 480: “L’insistenza sul vitello di metallo «fuso» (Es 32,4-8; Dt 9,16; Ne 9,18), così come le altre menzioni degli dei o idoli fusi nell’AT suggerisce che la sostanza della corruzione risieda nel *farsi un dio immobile*, fissato nella sua struttura, del quale dunque non si possono aspettare sorprese”.

⁹¹⁹Cfr. E. BLUM, «Israël à la montagne de Dieu. Remarques sur Ex 19-24; 32-34 et sur le contexte littéraire et historique de sa composition», en: *Le Pentateuque en question*, 271-295, esp.275: “Le rejet de la *b’rît* avec *Yhwh* va de pair avec la négation «idéologique» de toutes les expériences faites jusque-là. Sous forme d’antithèses provocantes opposées à Ex 20,2 (19,3ss), la libération d’Égypte est attribuée d’abord à «cet homme Moïse» (v. 1b), puis à une idole (v. 4b). La provocation apparaît aussi dans la contre-image qu’Ex 32 oppose à Ex 24: à nouveau les Israélites offrent des sacrifices (comparer 32,6a avec 24,5!); à nouveau ils «mangent et boivent» (comparer 32,6b avec 24,11); mais cette fois c’est devant leur idole qu’ils le font, et non plus devant le Dieu d’Israël”.

⁹²⁰Al mismo tiempo, Israel se distancia también de Moisés en Ex 32,1. Véase J. JOOSTEN, «The Syntax of *zeh Moseh* (Ex 32,1.23)», *ZAW* 103 (1991) 412-415, esp. 413: “»This Moses« does not mean to distinguish Moses from other men by the same name; it does not have a deictic or anaphoric function. Rather, it implies that the speakers take their distance from Moses”.

⁹²¹La acción de Israel recogida en Ex 32,1-6, preludio de todos los acontecimientos que siguen hasta Ex 34,35, integra los dos aspectos que Ex 20,1-17 une estrechamente: la revelación de Dios en Egipto; la revelación de Dios en el Sináí. Sin embargo, la unidad Ex 32,1-34,35 subraya especialmente el pecado de Israel contra el segundo precepto del Decálogo.

Yahveh dijo entonces a Moisés: «Ve, baja, porque el pueblo, que saqué del país de Egipto, se ha corrompido; se han apartado pronto del camino que les había prescrito; se han hecho un becerro de metal fundido, se han prosternado ante él, le han ofrecido sacrificios y han exclamado: «¡Estos son tus elohim, Israel, que te han sacado del país de Egipto!» Y añadió Yahveh a Moisés: «He observado a este pueblo, y he aquí que es un pueblo de dura cerviz. Ahora bien, déjame y se encenderá mi cólera contra ellos y los consumiré; mientras haré a ti una gran nación»

(Ex 32,7-10)

El aborrecimiento divino de la transgresión llevada a cabo por Israel aparece particularmente expresado en las siguientes referencias:

- ◆ la mención de la opción tomada por Israel, que se aparta de la voluntad divina (*se han apartado pronto del camino que les había prescrito*)⁹²²;
- ◆ la acción de Israel, que por ser contraria al segundo precepto del Decálogo, es denunciada por Dios (verbos *hacer* y *prosternarse*, utilizados en la prohibición de Ex 20,4-5);
- ◆ *Yo soy Yahveh, tu Dios, que te ha sacado del país de Egipto, de la casa de esclavitud* (Ex 20,2, base que fundamenta todos los preceptos del Decálogo) contrasta con *¡Estos son tus elohim, Israel, que te han sacado del país de Egipto!* (Ex 32,8, confesión de Israel delante del becerro de fundición).

Mención particular merece la distante denominación de Israel en Ex 32,7 como el pueblo que no pertenece a Dios, y sí a Moisés (*tu pueblo*). Al comienzo del libro del Éxodo (Ex 3,7) Dios afirma *motu proprio* que Israel es su pueblo. Con ello expresa la especial vinculación que mantiene con él⁹²³. Ex 1,1-15,21, la liberación de Israel de la esclavitud egipcia, es la

⁹²²Cfr. R.W.L. MOBERLY, *At the Mountain of God*, 49: “The word derek in the OT characteristically refers to Yahweh’s commandments and the proclamation of his will which prescribes the way of life for his people. It is in this sense that it is used here, and so points to the sin as being a transgression of the laws already given at Sinai, in particular the first two commandments of the decalogue”; (el subrayado es del autor).

⁹²³Véanse pp.178-179.

primera expresión concreta de dicha vinculación⁹²⁴. La segunda es la alianza sellada en el Sinaí.

El hecho de que Dios no reconozca a Israel como su propiedad subraya la gravedad del pecado cometido por Israel. El modo de ser de Dios, caracterizado por su gratuidad y su oferta de alianza, es alterado por la acción de Israel: Dios rompe con Israel y deshace los vínculos establecidos. Al fin y al cabo, la transgresión de Israel afecta de tal manera a Dios, que el Ilimitado deja de ser tal, pues queda sometido, conformado y marcado por el pecado de Israel.

La comparación de Ex 3,7 y Ex 32,9 pone de relieve el aspecto indicado. En el momento de enviar a Moisés, Dios se compadece y se conmueve de la situación de Israel en Egipto (valor intensivo del verbo *observar*; sentido del complemento directo *la aflicción de mi pueblo que está en Egipto*). En cambio, dos elementos textuales de Ex 32,9 (el verbo *observar* no se usa ya en forma intensiva; Dios se refiere a Israel como *este pueblo*) ponen de relieve que Dios percibe la repugnancia del pecado de Israel. Ante éste, Dios muestra no su compasión, sino su rechazo absoluto.

De esta primera intervención divina (Ex 32,7-10) conviene resaltar un último aspecto, que pone igualmente de relieve el rechazo de Dios del pecado de Israel: el tema de la paciencia divina con Israel, el cual ha sido mencionado y desarrollado anteriormente⁹²⁵. Común a todos los pasajes que se indican es la afirmación de que Dios es paciente con Israel cuando éste está sometido a la esclavitud egipcia. Porque Dios anhela la salvación de Israel, su paciencia con él alcanza límites insospechados. Asimismo, Dios no altera su comportamiento con Israel en las situaciones límites del desierto, especialmente en los momentos en que Israel pone en duda la presencia de Dios en medio suyo (Ex 15,22-17,16).

Sin embargo, el comienzo de Ex 32,1-34,35 es elocuente: la paciencia divina con Israel se ha terminado (Ex 32,10: *ahora bien, déjame y se encenderá mi cólera contra ellos y los consumiré*). El motivo del cambio de actitud de Dios está en estrecha relación con el pecado de Israel. Ciertamente, Dios es paciente con Israel tanto en las situaciones en que éste no es

⁹²⁴De ahí las frecuentes menciones del pueblo como *el pueblo de Dios*: Ex 3,7.10; 5,23; 7,4.16.26; 8,16-19; 9,1.13.17; 10,3-4.

⁹²⁵Cfr. pp.185-195. Recuérdese igualmente el tema de la paciencia divina con Egipto (cfr. pp.242-245).

sujeto libre (Ex 1,1-15,21) como en aquéllas en que lo es (Ex 15,22-17,16). Quiere ello decir que dicha cualidad de Dios no se manifiesta solamente con una intención o un fin concreto (la liberación de Israel de la servidumbre de Egipto), sino que ella caracteriza permanentemente a Dios. La conclusión que se sigue es clara: la transgresión de Israel es tan grave que altera radicalmente el modo de ser de Dios. Dios deja de ser paciente con Israel por causa del pecado de éste.

Además de Ex 32,7-10, el relato de Ex 32,1-34,35 presenta otros datos, que muestran abiertamente la oposición de Dios a la transgresión de Israel.

En Ex 32,9; 33,3.5; 34,8⁹²⁶ Dios manifiesta con repetida insistencia la tozudez de Israel (*es un pueblo de dura cerviz*)⁹²⁷.

La reiteración del tema de las tablas (Ex 32,15-16)⁹²⁸ subraya igualmente la importancia del pecado de Israel. El narrador, consciente de la centralidad de dicha mención, tiene tiempo para describirla con detalle⁹²⁹. En dicho pasaje, la narración se ralentiza sobremanera, provocando tensión e inquietud⁹³⁰. Al fin y al cabo, las tablas han sido fabricadas por Dios; en ellas es precisamente Este último el que escribe los preceptos que Israel no respeta (Ex 32,16).

La consecuencia de la transgresión de Israel, relatada en Ex 32,19, es la ruptura de las tablas por parte de Moisés (Ex 32,19). Ella es expresión de la respuesta airada de éste a la enorme

⁹²⁶Ex 34,8 es un momento fundamental para la comprensión de Ex 32,1-34,35, ya que relata la revelación del nombre de Dios. En dicho versículo es Moisés el que recuerda a Dios algo que éste, en intervenciones anteriores, había repetido frecuentemente. Sobre el sentido de esta intervención de Moisés, véanse pp.400-401).

⁹²⁷En su exposición sobre Ex 33,1-6, B. RENAUD hace referencia al sentido de dicha expresión: “La nouvelle reprise de l’accusation en 33,5 («vous êtes un peuple à la nuque raide»)... ne laisse guère augurer, apparemment, d’un pardon divin. En réalité, elle vise à conduire Israël à la conscience de sa culpabilité. Cette répétition incessante souligne bien le fait que la construction du veau ne se réduit pas à une faute conjoncturelle, occasionnelle. Elle révèle une tendance congénitale au mal, à la révolte” (cfr. *L’alliance un mystère de miséricorde*, 168).

⁹²⁸Cuatro veces está presente la palabra *luḥōt* en Ex 32,15-16. De las cuatro menciones, una aparece al comienzo de Ex 32,15 y otra al final de Ex 32,16, lo cual subraya que lo relatado en esos dos versículos está enmarcado por dicha referencia.

⁹²⁹Cfr. B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 568: “Indeed, the writer has time, as it were, to describe in some detail the tablets - they were written on both sides with the very writing of God himself - before Moses meets Joshua half-way down the mountain”.

⁹³⁰Cfr. R.W.L. MOBERLY, *At the Mountain of God*, 53-54.

infidelidad de Israel, y manifestación clara de que entre el dador de las tablas y el receptor de las mismas la ruptura es total⁹³¹.

La ira de Moisés va acompañada de la destrucción del becerro de fundición, cuyas cenizas, mezcladas con agua, tienen que beber los hijos de Israel (Ex 32,20). Este difícil versículo puede entenderse de dos maneras⁹³². La primera, que refleja un *topos* del Medio Oriente, pone toda su fuerza en la destrucción total del becerro de fundición⁹³³. Según esta interpretación, Ex 32,20 complementa el versículo anterior: Dios no quiere nada con Israel ni con todo lo que es suyo (becerro de fundición). La segunda, más literal, tiene en cuenta que tanto el verbo *šāqāh* como alguno de sus sinónimos son utilizados en bastantes textos

⁹³¹Cfr. J.I. DURHAM, *Exodus*, 430: “Moses’ shattering of the tablets may be taken more as a symbol of the shattered relationship between Yahweh and Israel than as an expression of Moses’ fury, and the total destruction of the calf is a further indication of the dreadful nature of Israel’s sin”; B. RENAUD, *L’alliance un mystère de miséricorde*, 116-117: “Le bris des tables en 32,19 prend alors toute sa signification. Il marque symboliquement la rupture de l’alliance et il vaut comme acte d’invalidation. Il atteste de façon visuelle que le péché est une trahison d’alliance”.

⁹³²Véase igualmente la propuesta de D. FRANKEL, «The Destruction of the Golden Calf: a New Solution», *VT* 44 (1994) 330-339, esp.335-336, quien, proponiendo una enmienda del texto de *BHS* afirma: “The story thus portrays the grinding and strewing upon the water of the shattered tablets, not of the calf. It would indeed be impossible to grind the golden calf, but it is possible to grind the shattered pieces of the tablets of stone... At this point we can understand why Moses gave the Israelites to drink. The Sages were correct in stating that Moses gave the Israelites to drink in order to test them like Sotahs. Yet they could hardly have realized how close the parallel truly is”. Igualmente, cfr. R. GRADWOHL, «Die Verbrennung des Jungstiers, Ex.32,20», *ThZ* 19 (1963) 50-53, esp.53: “Wie läßt sich die Angabe in Ex. 32,20 erklären, nach der die Israeliten das Wasser getrunken haben sollen? Diese Angabe ist u.E. eine phantasiereiche Ausschmückung aus späterer Zeit, als man die Nichtigkeit des Stierkults noch unterstreichen wollte. Mit äußerster Eindringlichkeit soll den Israeliten bewußt gemacht werden, daß ihr Handeln unsinnig war. Eine Gottheit, die man verbrennen und anschließend mit Wasser trinken und verdauen kann (cf. Nachmanides zu Ex. 32,20), ist gewiß keine Gottheit”.

⁹³³Sobre dicho *topos*, cfr. C.T. BEGG, The Destruction of the Calf (Exod 32,20/Deut 9,21)», en: *Das Deuteronomium*, 208-251, esp.210-233: “Now, on the basis of both the Biblical and extra-Biblical parallels, it can certainly be accepted that the «drinking motif» in Exod 32,20 does have a destructive-eliminatory function” (p.230); B. RENAUD, *L’alliance un mystère de miséricorde*, 35-37,154: “Sur l’interprétation du v. 20 (Ex 32,20)... rappelons seulement qu’il s’agit sans doute d’un langage en partie métaphorique qui veut marquer l’annihilation totale de cet objet cultuel, une purification par le vide en quelque sorte. En même temps, cette destruction va permettre de reposer la question de la Présence. Tant que le veau existe, il est impossible que YHWH soit présent. Une fois l’idole détruite, il sera possible d’envisager la possibilité d’un nouvel accompagnement de YHWH au milieu de son peuple” (p.154).

bíblicos en el contexto de la dolorosa y dificultosa experiencia del pecado⁹³⁴. De modo que la acción de Moisés parece poner de relieve que el pueblo debe *beber* el pecado cometido hasta sus últimas consecuencias⁹³⁵.

Asimismo, el episodio de Ex 32,25-29 presenta el tema de la denuncia de Dios del pecado del pueblo. Según R.W.L. Moberly, la clave para comprender dichos versículos está en el tema de la lealtad a Dios: la bendición es la recompensa que recibe el fiel; la muerte, la que recibe el infiel⁹³⁶. Por tanto, Dios reacciona violentamente ante aquéllos que no respetan los preceptos establecidos⁹³⁷.

También el final de Ex 32 (Ex 32,31) aporta el siguiente elemento:

volvió, pues, Moisés a Yahveh y dijo:

-¡Ay! Este pueblo ha cometido enorme pecado, pues se ha fabricado dioses de oro

Importante es destacar que es precisamente en la montaña, morada de Dios, en donde Dios (Ex 32,7-10) y el pueblo (representado por Moisés: Ex 32,31)⁹³⁸ muestran su acuerdo respecto a la gravedad de la situación provocada por Israel.

El episodio narrado en Ex 32,30-35 aumenta considerablemente la tensión dramática del relato. La reacción de Dios, la respuesta que da en Ex 32,33-35, es coherente con el conjunto

⁹³⁴Cfr. Jr 8,14; 9,14; 23,15; Sl 11,6; 75,9, en donde *beber* es la acción que explicita el castigo que alguien recibe o merece. Igualmente, cfr. Sl 80,6; Job 15,16; 34,7; Pr 4,17; 26,6, textos en los que *hacer beber* es sinónimo de castigo o experiencia penosa.

⁹³⁵“The people are made to drink their own sin” (Cfr. S.R. DRIVER, *The Book of Exodus*, 353).

⁹³⁶Cfr. *At the Mountain of God*, 54-55. Un resumen sobre la interpretación de estos versículos por parte de S. Agustín, Sto. Tomás y Calvino puede verse en: M. WALZER, «Exodus 32 and the Theory of Holy War: The History of a Citation», *HThR* 61 (1968) 1-14.

⁹³⁷“Un dernier point reste à éclairer: YHWH n’avait-il pas «renoncé au mal qu’il avait dit vouloir faire à son peuple» (32,14)? Comment accorder cette déclaration avec le terrible châtement des v.26-29? En fait, en 32,14, YHWH ne renonce pas au châtement mais à l’anéantissement du peuple décidé en 32,10. Ce verset ouvre un espace de salut. La décision divine a valeur de principe et permet la suite des événements. Dieu a renoncé au mal, à la disparition du peuple, il n’a pas encore pardonné. Le mot «pardon» ne surgira qu’en 34,9. Le salut passe nécessairement par l’épreuve et par le châtement que précisément les lévites ont accompli” (cfr. B. RENAUD, *L’alliance un mystère de miséricorde*, 65).

⁹³⁸Cfr. U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, 423, quien, en referencia a Ex 32,31, afirma que, cuando Moisés comparece ante Dios, aquél utiliza una expresión que pertenece a la fraseología de confesión.

del episodio que sucede en la montaña, y pone de relieve que, visto desde el lado de Dios, la ruptura cometida por Israel es repugnante para Él⁹³⁹.

El tono distante y amenazador de Dios respecto al pueblo pecador preside el episodio de Ex 33,1-3⁹⁴⁰. La referencia al envío del Ángel de Dios delante de Israel, para que conduzca a éste a una tierra que mana leche y miel, recuerda sobremanera a Ex 23,20-23⁹⁴¹. Ahora bien, el relato del Éxodo introduce en Ex 33,3b esta afirmación de Dios:

pues Yo no subiré en medio de ti, porque eres un pueblo duro de cerviz, no sea que tenga que exterminarte en el camino

La intervención de Dios complementa particularmente la promesa ofrecida a Israel: alcanzar la tierra prometida. El matiz introducido por Dios pone de relieve que lo que era más propio de Dios (su presencia en medio de Israel por medio de su Ángel, para guiar a su pueblo) ha quedado dañado por causa de la construcción del becerro de fundición. La secuencia *Dios - Ángel - presencia en medio de Israel - conducción a la tierra que mana leche y miel*, presente en Ex 23,20-23, se ha transformado en otra distinta (*Dios - Ángel - conducción a la tierra que mana leche y miel*), a la que le falta un elemento fundamental: la presencia de Dios entre su pueblo. El pecado de Israel no lleva a Dios a eliminar la promesa de conducirlo a la tierra prometida; sí, en cambio, a adulterar dicha promesa, pues el Ángel que va a guiar a Israel no es el representante de Dios (no lo hace presente), sino que es su sustituto⁹⁴².

⁹³⁹Cfr. R.W.L. MOBERLY, *At the Mountain of God*, 57-58: "The precise force of 32:33 is again difficult to determine. There are two main alternatives. The one is that the words represent a concession which limits future judgment to something less than a total elimination of Israel, yet they are at the same time a strong statement of the righteousness of God such as seems to leave little room for mercy to the guilty - problem which is resolved in the following narrative (33:19, 34:6f.)... On balance, however, the first interpretation seems more likely".

⁹⁴⁰"The promise of the angel in the lead turns out to be a second best. The ideal of the direct leadership by the Lord cannot be attained because of the recalcitrance of the people; that recalcitrance would provoke the Lord to destroy them" (cfr. W. JOHNSTONE, «From the Mountain to Kadesh, with Special Reference to Exodus 32,30-34,29», 460).

⁹⁴¹Ambos episodios presentan, con pequeñas variaciones semánticas, estos dos aspectos: la conducción de Israel a la tierra prometida; la eliminación de los habitantes de dicha tierra.

⁹⁴²Cfr. J.I. DURHAM, *Exodus*, 437: "They -the israelites- are to go up, guided by his messenger, to the place he had chosen and in which he had intended to live in their midst, but without him. In the place of his Presence, there was to be

La construcción del becerro de fundición es también la causa por la que Dios se distancia radicalmente de Israel en Ex 33,7-11⁹⁴³. Dos consideraciones textuales sobre la Tienda de reunión resaltan la falta de vinculación cercana entre Dios y su pueblo: por un lado, la doble repetición de *fuera del campamento* en un mismo versículo (Ex 33,7); por otro, la mención en dicho versículo de que la tienda se encuentra no sólo fuera del campamento, sino lejos de éste (*harḥēq min hammahāneh*)⁹⁴⁴.

Todas las referencias mencionadas demuestran que el rechazo del pecado de Israel por parte de Dios es un *Leitmotiv* de la unidad estudiada. Las afirmaciones realizadas por Dios revelan que Éste es un Dios que no acepta de ninguna manera la fabricación del becerro de fundición (expresión gráfica del pecado de Israel) y que, por tanto, *no declara inocente lo que no puede ser declarado inocente*⁹⁴⁵. Ello permite sacar estas dos conclusiones:

only Absence”; R.W.L. MOBERLY, *At the Mountain of God*, 62: “When the promise of the angel from 23:20ff. is repeated in 32:34, 33:2, there are two significant differences from its original giving. The first is the sin of Israel and the rupture of the covenant. This introduces an abnormal dimension into Israel’s relationship with Yahweh. This abnormal dimension may mean that that which usually conveys Yahweh’s presence will not now do so, or will not do so in the normal way. The angel, therefore, will not necessarily mediate Yahweh’s presence in the same way as in 23:20ff”; B. RENAUD, *L’alliance un mystère de miséricorde*, 167: “Nous voudrions souligner ici la fluidité du motif de «l’Ange de YHWH». La présence de ce personnage est le signe que Dieu renoue avec son peuple. Cependant, ses traits sont fortement contrastés. Il a pour fonction de protéger Israël et de le guider vers la Terre promise -Ex 23,20-, mais il représente en même temps une menace pour ce même Israël... D’un côté, il est étroitement associé à YHWH..., mais en même temps, il est présenté comme un substitut de YHWH; il se distingue de la «Face de YHWH» dont la présence serait pour Israël une menace terrible... On ne peut taire ces tensions internes au motif lui-même. À travers lui, tant bien que mal, le narrateur tente de traduire, comme il le peut, la dialectique de la présence et de l’absence de YHWH au coeur de ce débat dramatique”; J.H. SAILHAMER, *The Pentateuch as Narrative*, 314: “Whereas previously God had sent his angel to destroy Israel’s enemies (23:23), now he would send his angel lest he himself would destroy Israel... The angel represents not so much God’s presence with Israel as his separation from them”; F. STIER, *Gott und sein Engel im Alten Testament*, ATA XII/2, Münster 1934, 152: “Die Stellen 32,34; 33,2f. wären dann die Zeugen einer andern Überlieferung, wonach Jahwe seine persönliche Leitung zwar ebenfalls verweigert, aber einen Engel an seine Stelle setzt”.

⁹⁴³Contrario a esta afirmación es P. HEINISCH, *Das Buch Exodus*, 236.

⁹⁴⁴Cfr. la interpretación de *harḥēq min hammahāneh* de U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, 430: “This removal to a distance must be understood as due to the excommunication of the camp, which had been rendered unclean by the iniquity of the calf”.

⁹⁴⁵Cfr. H. SIMIAN-YOFRE, «Il volto di Dio clemente e misericordioso. Esodo 32-34», 484.

- ◆ el Dios que se encoleriza es un Dios que no se muestra de ningún modo indiferente a lo que es y hace su pueblo, con quien ha establecido unos vínculos particulares en el Sinaí⁹⁴⁶;
- ◆ el Dios airado y denunciador del pecado de los israelitas es un Dios anclado en la alianza establecida con Israel. La actualización de la misma por parte de Dios es expresión del valor permanente que dicha alianza posee⁹⁴⁷.

Dos preguntas cierran la última reflexión de este apartado: ¿es la denuncia airada del pecado la palabra definitiva de Dios?; ¿tiene algún sentido el hecho de que sea precisamente en la montaña, en donde Dios asume el pecado de Israel?

Las páginas que siguen son la respuesta a estos interrogantes; al mismo tiempo, ellas presentan el tema del pecado de Israel con todos los elementos que ofrece Ex 32,1-34,35.

5.2. EL NOMBRE MISERICORDIOSO DE DIOS

Los tres capítulos que forman la unidad estudiada, y particularmente Ex 34,1-29a, presentan la estrecha conexión existente entre la clara denuncia de Dios del pecado de Israel y la misericordia de Dios, respuesta definitiva a la transgresión de su pueblo.

Además de Ex 32,14 (y *Yahveh se arrepintió del mal que había indicado haría a su pueblo*), el capítulo 32 del Éxodo resalta que la denuncia absoluta del pecado de Israel por parte de Dios no significa su condena definitiva. Ex 32,34b alumbra el futuro de Israel en un momento

⁹⁴⁶Conviene tener presente en este momento lo señalado en el comentario a la imagen de Dios en el episodio de las plagas (pp.242-245). En dichas páginas se defiende que Dios respeta la opción de Egipto, su pecado (Ex 9,27-28). El Faraón y todo su pueblo no aceptan ni las indicaciones del Dios poderoso, ni sus planes y proyectos para liberar a Israel. Porque Dios se pone enteramente al servicio de Israel, de su liberación, por eso es capaz de respetar la opción de Egipto, y de renunciar a ejecutar una sentencia condenatoria sobre Egipto. En cambio, el caso de Israel es diferente al de Egipto. Al pueblo con el que se ha vinculado estrechamente después de haberlo liberado de la esclavitud, Dios no le permite la ruptura de los pactos establecidos. La diferente actuación de Dios respecto al pecado de Egipto y de Israel subraya la especial vinculación que mantiene Dios con este último.

⁹⁴⁷Recordamos las referencias al hoy de la alianza, p.349.

en que la relación entre *pecado de Israel* y *presencia de Dios en medio de su pueblo* aparece por vez primera en la unidad estudiada:

pero el día de mi venganza castigaré sobre ellos su pecado

Como afirma R.W.L. Moberly, el doble uso del verbo *pāqad* en dicho versículo resalta que la acción de Dios transforma la maldición que merece la transgresión de Israel en bendición abundante y gratuita⁹⁴⁸.

Ex 33,7-11 tiene una especial relevancia en el tema de este apartado, ya que indica por última vez en Ex 32,1-34,35 la denuncia divina de la transgresión de Israel; a la vez, prepara el tema de la revelación de Dios como clemente y misericordioso, que el relato desarrolla posteriormente. Este último aspecto aparece resaltado por la mención de la columna de nube a la entrada de la Tienda de reunión (Ex 33,10), que indica que Dios, que ha maldecido a Israel por la transgresión cometida, no lo abandona en este momento tan delicado de su peregrinar por el desierto, tal y como ocurre en otros momentos del relato del Éxodo (Ex 13,22; 14,19-20.24; 16,10; 24,15-18; 40,34-35).

Al final de Ex 33 (Ex 33,19) Dios resalta su clemencia y su misericordia:

respondió El:

- Yo mismo haré pasar delante de ti toda mi bondad y proclamaré ante ti el Nombre de Yahveh y haré merced a quien se la haga, y me apiadaré de quien me apiade

⁹⁴⁸Cfr. *At the Mountain of God*, 58: “Yahweh’s acceptance of some future for Israel is implied by 32:34a. The point is reinforced by a play on the meaning of *pqd*, first in a neutral, then in a hostile sense. This is best conveyed in English by «visit... visit sin». It gains effect from earlier uses of *pqd* in Ex. 3:16, 4:31, 13:19 (cf. Gen. 50:24f.) where it is uniformly used of God’s visiting Israel in a favourable sense”; (el subrayado es del autor).

Dios anticipa que su presencia en medio del Israel transgresor es compasiva e indulgente. Ambos aspectos son igualmente el soporte de la revelación de Dios a Moisés, relatada en el capítulo siguiente (Ex 34,5-7)⁹⁴⁹.

La insistente mención de la tozudez de Israel en Ex 32,1-34,35 (Ex 32,9; 33,3.5; 34,8) es una clave importante para comprender la relación entre el pecado de Israel y la misericordia de Dios.

En los capítulos 32 y 33 del libro del Éxodo la referencia a Israel como *el pueblo duro de cerviz* aparece en tres ocasiones en boca de Dios. Sin embargo, en el momento de la presentación de Dios como el que es paciente e indulgente (Ex 34,5-7)⁹⁵⁰, dicha mención no aparece ya pronunciada por Dios; es Moisés el que la enuncia (Ex 34,8-9).

Que Israel es un pueblo de dura cerviz significa, en primer lugar, que la desobediencia y la transgresión de Israel están en relación con el Dios que se revela a Moisés en Ex 34,5-7. El Dios que perdona y es misericordioso no es un Dios al que le es indiferente el pecado cometido por Israel. Recordar en el momento de la revelación de Dios la transgresión de los hijos de Israel significa que el Dios compasivo y misericordioso la conoce, la valora y la rechaza, en la medida en que ella significa ruptura de un pacto sellado⁹⁵¹.

⁹⁴⁹Cfr. R.W.L. MOBERLY, *At the Mountain of God*, 77-78: “In v. 19b (Ex 33,19b) Yahweh gives Moses a solemn assurance about the meaning of his name and the character which it reveals which both forms a preview, as it were, of 34:6f. and also forms part of an immediate answer to the request to see God’s glory. The use of the *idem per idem* formula is notable. The repetition of the verb emphasizes the verbal ideas... When, as here, the formula is repeated with two verbs of related meaning, then the statement of the verbal meaning - the mercy of God - is as emphatic as the Hebrew language can make it... The context makes clear that Israel will receive Yahweh’s grace - emphatically so; yet this is so expressed as to make clear that this is not something automatically granted which can in any way be presumed upon”; (el subrayado es del autor); B. RENAUD, *L’alliance un mystère de miséricorde*, 187: “«Je fais grâce à qui je fais grâce; je fais miséricorde à qui je fais miséricorde». On débat de la portée de cette formulation. Elle peut exprimer la liberté de Dieu... ou souligner avec emphase l’engagement divin (je fais vraiment grâce et miséricorde). Faut-il choisir? Ce n’est pas sûr, mais s’il faut opter, il est préférable, en fonction de Ex 34,5-6, de retenir la seconde interprétation, puisque YHWH s’y déclare avec solennité «Dieu de grâce et de miséricorde»”.

⁹⁵⁰Cfr. H. SPIECKERMANN, «“Barmherziger und gnädig ist der Herr...”», ZAW 102 (1990) 1-18, donde desarrolla diversos aspectos de la *Gnadenformel* de Ex 34,6-7.

⁹⁵¹Cfr. D.E. GOWAN, *Theology in Exodus*, 236, quien, comentando el sentido de la raíz *rh̄m*, afirma: “In chapters 32-34, God’s compassion has been kept fairly well hidden until now, but the fact that it is the first word to be used in his

Sin embargo, no sólo conviene hablar de vinculación entre las variables mencionadas. Es necesario afirmar, en segundo lugar, que la revelación del nombre de Dios en Ex 34,5-7 es algo más que una simple vinculación entre dos elementos que se encuentran en perfecto equilibrio en los extremos de una balanza. Lo importante de la afirmación de Moisés en Ex 34,8-9, que está estratégicamente situada entre la revelación de Dios (Ex 34,5-7) y la proclamación de la alianza que sella Dios con Israel (Ex 34,10-29), está en el hecho de que el Dios compasivo y misericordioso es un Dios que integra, asume y lleva consigo el pecado de Israel.

Si se observa de cerca el desarrollo de la narración de Ex 32,1-34,35, se puede decir que en Ex 34,1-9 el núcleo de la misma lo ocupa Dios. El relato dirige su punto de mira al modo de ser del Dios que acompaña a Israel en su marcha hacia la tierra prometida. Introducir el *Leitmotiv* del pecado de Israel en el momento en que la narración se centra por entero en Dios significa afirmar que la transgresión de Israel está totalmente redimensionada por ese Dios que es compasivo y misericordioso, paciente y lleno de indulgencia y de verdad.

Un estudio comparativo de Ex 20,5b-6 (segunda parte del precepto del Decálogo que prohíbe la fabricación de imágenes) y de Ex 34, 6-7, texto que presenta la autorrevelación de Dios como el lleno de clemencia y misericordia⁹⁵², ayuda a comprender mejor el sentido y el valor de las dos últimas consideraciones (vinculación del pecado de Israel y la misericordia de Dios // redimensión del pecado de Israel por parte de Dios):

self-description may thus be very important in revealing something of the struggle that has been going on within the deity himself?.

⁹⁵²Sobre el lenguaje utilizado en Ex 34,6-7, cfr. R.C. DENTAN, «The Literary Affinities of Exodus XXXIV 6 f.», *VT* 13 (1963) 34-51, esp.48 y J. VAN SETERS, *The Life of Moses*, 347-348, quienes afirman que dicho lenguaje procede del ámbito de la tradición sapiencial. Sin embargo, B. RENAUD, *L'alliance un mystère de miséricorde*, 84 y J. VERMEYLEN, «L'affaire du veau d'or (Ex 32-34). Une clé pour la "question deutéronomiste"», 11, sostienen la procedencia deuteronomista de dichos versículos. Por otra parte, diversos son los autores que, desde el punto de vista de la progresiva composición del texto, consideran dicho pasaje como una interpolación, o, en palabras de R.C. DENTAN, *a foreign intrusion into the present text*. Una detallada información sobre dicho tema, con referencias a los defensores del mismo, puede verse en: R.C. DENTAN, «The Literary Affinities of Exodus XXXIV 6 f.», 36-39.

pues Yo, Yahveh, tu Dios, soy un El celoso, que castigo la iniquidad de los padres sobre los hijos hasta la tercera y la cuarta generación respecto a quienes me odian; y, en cambio, uso de misericordia hasta la milésima con quienes me aman y guardan mis mandamientos

(Ex 20,5b-6)

pasó, pues, Yahveh por delante de él y exclamó:

-¡ Yahveh es Yahveh, El clemente y misericordioso, paciente y abundoso en indulgencia y verdad, que conserva la indulgencia hasta la milésima generación, que perdona la iniquidad, el crimen y el pecado, pero dejarlo no lo deja impune, antes castiga la iniquidad de los padres sobre los hijos, y sobre los hijos de los hijos hasta la tercera y hasta la cuarta generación!

(Ex 34, 6-7)

La comparación entre ambos textos posee estas características⁹⁵³:

- ◆ al inicio de Ex 20,5b-6 y de Ex 34,6-7 se hace referencia al *ser* de Dios; posteriormente a su *hacer*;
- ◆ en Ex 34,6-7, la palabra *hesed* pone en relación el *ser* de Dios y su *hacer*; en Ex 20,5b-6, en cambio, no hay ningún término que los ponga en relación;
- ◆ al presentar el *hacer* de Dios, la sucesión *misericordia divina - denuncia del pecado de Israel* de Ex 34,6-7 se diferencia de la de Ex 20,5b-6 (*denuncia del pecado de Israel - misericordia divina*);
- ◆ a diferencia de lo que sucede en Ex 20,6b (*con quienes me aman y guardan mis mandamientos*), en Ex 34,7 Dios conserva su misericordia a mil generaciones de un modo incondicional;

⁹⁵³ Cfr. A. SCHENKER, *Knecht und Lamm Gottes (Jesaja 53)*. Übernahme von Schuld im Horizont der Gottesknechtlieder, SBS 190, Stuttgart 2001, 47, quien, en un estudio de ambos textos en el marco de la relación *pecado individual – pecado corporativo*, afirma que ambos textos presentan medidas que Dios toma; la diferencia entre ambas queda definida por los términos *Bedingte Strafe* (Ex 34,7) y *Straferlass* (Decálogo). Y añade: “*Bedingte Strafe und Straferlass sind zwei verschiedene richterliche Massnahmen Gottes. Gemeinsam ist den beiden die Einsicht, dass die Strafe eine ultima ratio ist, die nach Möglichkeit umgangen werden muss*”.

el desarrollo de la oferta de misericordia en Ex 34,7a, que consta de dos miembros paralelos (nōšer ḥesed lāʾālāpīm // nōšēʿ ʿāwōn wāpēšaʿ wəḥaṭṭāʾāh), es más amplio que el de Ex 20,6a.

El último punto de la comparación establecida merece un tratamiento particular. Si se comparan los dos miembros de Ex 34,7a puede afirmarse que existe una importante diferencia entre ambos: un sustantivo, ḥesed⁹⁵⁴, es el objeto directo del verbo nāšār; en cambio, tres sustantivos coordinados (ʿāwōn wāpēšaʿ wəḥaṭṭāʾāh)⁹⁵⁵ forman el objeto directo de nāšā.

De modo que, tal y como aparece expresado por la construcción de la primera parte de Ex 34,7a, construcción equivalente a un estado constructo (ḥesed + la partícula lə + el adjetivo sustantivado ʾelep, en plural)⁹⁵⁶, las mil generaciones que se benefician de la misericordia que Dios conserva y preserva (sentido del verbo nāšār) dependen estrechamente de Dios, de su oferta misericordiosa. Esa particular vinculación subraya que dichos benefactores son receptores de un don divino, que Dios no se guarda para sí.

La segunda parte de Ex 34,7a presenta, en cambio, una diferencia respecto a la primera. Antes de describirla, es necesario desarrollar el sentido del verbo nāšāʾ, que, cuando se usa en

⁹⁵⁴Sobre dicho sustantivo, cfr. G.R. CLARK, *The Word «Hesed» in the Hebrew Bible*, JSOT.S 157, Sheffield 1993; N. GLUECK, *Das Wort Hesed im alttestamentlichen Sprachgebrauche als menschliche und göttliche gemeinschaftgemässe Verhaltensweise*, BZAW 47, Berlin 1961²; J. KRAŠOVEC, *La justice (Sdq) de Dieu dans la Bible hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne*, OBO 76, Freiburg (Schweiz) - Göttingen 1988, 258-261; K.D. SAKENFELD, *The Meaning of Hesed in the Hebrew Bible*, HSM 17, Missoula 1978; H.J. STOEBE, «ḥesed», en: *DTMAT I*, 832-861; H.-J. ZOBEL, «ḥesed», en: *TWAT III*, 48-71.

⁹⁵⁵Sobre el significado de estos sustantivos, cfr. J. GUILLET, *Thèmes Bibliques. Études sur l'expression et le développement de la Révélation*, Theol(P) 18, Paris 1951, 98-100; R. KNIERIM, *Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament*, Gütersloh 1965; id., «ḥṭṭāʾāh», 755-765; id., «ʿāwōn», en: *DTMAT II*, 315-322; id., «pēšaʿ», en: *DTMAT II*, 616-623; K. KOCH, «ḥaṭṭāʾāh», 857-870; id., «ʿāwōn», en: *TWAT V*, 1160-1177; H. RINGGREN – H. SEEBASS, «pāšaʿ», en: *TWAT VI*, 791-810; J. SCHREINER, *Theologie des Alten Testaments*, 250-254.

⁹⁵⁶Sobre dicha construcción, expresión de la relación que el caso genitivo puede crear entre dos sustantivos, cfr. G.-K. §129; *Joïon - Muraoka* §130.

contextos de dificultad, significa bien perdonar, bien cargar⁹⁵⁷. En el contexto de Ex 34,7 dicho verbo tiene el sentido de cargar⁹⁵⁸. Dos son las razones que sostienen esta afirmación:

- ◆ La unidad Ex 32,1-34,35 insiste sobremanera en el hecho de aclarar quién es verdaderamente el que guía a Israel en dirección a la tierra prometida. Ex 33,20-34,6 afirma que el Dios infinitamente misericordioso pasa delante de Moisés, se pone a la cabeza de Israel. Ello significa que Él es el que camina delante de su pueblo, guiándolo hacia la tierra que mana leche y miel;
- ◆ Ex 34,7b recuerda nuevamente que Dios detesta el pecado de Israel; Ex 34,8-9, como se ha dicho precedentemente⁹⁵⁹, completan esta misma idea⁹⁶⁰. Ello subraya que la acción generosa y misericordiosa del Dios clemente no es una *acción milagrosa* que hace desaparecer el pecado de Israel del mismo modo que el agua hace desaparecer una mancha de un tejido. El perdón que Dios concede a Israel consiste en la capacidad que Dios tiene de caminar junto a éste desde el Sinaí a la tierra prometida a Abraham, *llevando sobre sus espaldas* el pecado de su pueblo.

De modo que, a diferencia de la relación establecida entre la misericordia de Dios y sus beneficiarios en la primera parte de Ex 34,7a, la segunda parte de Ex 34,7 no presenta el

⁹⁵⁷Cfr. *DBHE*, 489-490; *GESENIUS*, 523-524.

⁹⁵⁸Cfr. E. ZENGER, *Das Buch Exodus*, 247-248. De opinión contraria es J. GUILLET: “Le verbe porter en hébreu, comme en latin *tollere*, peut signifier supporter, mais aussi emporter. De là vient sans doute que la formule «porter l’iniquité» puisse signifier aussi le pardon des péchés, leur suppression. En cet emploi elle est réservée à Dieu. Il semble impossible que cette expression provienne des cas où un autre se substitue au coupable pour prendre ses fautes. Il est clair que Dieu ne prend pas les péchés sur lui. Et les cas de substitution sont plus récents que les premiers textes qui emploient *nasa’* au sens d’enlever (Ex 34,7...)” (cfr. *Thèmes Bibliques*, 100)

⁹⁵⁹Cfr. pp.400-401.

⁹⁶⁰Cfr. R.W.L. MOBERLY, *At the Mountain of God*, 90: “The answer of 34:9 is that the terms lie entirely in the character of God. The point that is made by the forceful ky is that Israel has not changed but remains as sinful as at the time of making the calf. Any change which could herald something other than their being cast off must therefore be on the part of God. The people remain sinful; yet not only do they receive from God the judgment they deserve. God will show mercy, a mercy experienced supremely in his accompanying presence, because it lies within the character of God not only to inflict judgment but also to show mercy - even to a continually sinful people”; (el subrayado es del autor).

esquema *don de Dios - receptores de dicho don*. El hecho de que ésta conste de un verbo y tres sustantivos que expresan un sentido de totalidad (todos los pecados)⁹⁶¹, pone de relieve que todo el peso de la acción recae no sobre otro destinatario, sino sobre el propio Dios. El Dios misericordioso que está continuamente entregando su misericordia a mil generaciones es el mismo Dios que acoge con clemencia a esas generaciones pecadoras⁹⁶².

Del desarrollo anterior dos son las novedades principales que presenta el pasaje estudiado en el conjunto del relato del Éxodo.

La primera es que existe una desproporción entre el castigo que sigue a la transgresión de Israel, y que se extiende hasta la tercera y cuarta generación (Ex 34,7bβ), y la misericordia divina que alcanza a mil generaciones⁹⁶³. A diferencia de la anunciada por Ex 20,6b⁹⁶⁴, la desproporción anunciada por Dios no exige nada a Israel; es una desproporción sin condiciones. Por parte de Dios, la misericordia que ofrece a Israel, es decir, su capacidad para perdonarlo y mantener con él la relación anteriormente establecida, no es algo meramente

⁹⁶¹“Possibly, however, it was not intended here (Ex 34,7) to differentiate between three varieties of sin (‘āwōn / wāpēša^c / wḥaṭṭā^ʿāh), but to mention various synonyms in order to cover the entire range of wrongdoing” (cfr. U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, 440). Igualmente, cfr. B. RENAUD, *L’alliance un mystère de miséricorde*, 195: “Il n’est pas sûr qu’il faille donner à ces trois derniers mots (‘āwōn / wāpēša^c / wḥaṭṭā^ʿāh) des sens différents. Ce sont les trois termes les plus employés. La formule suggère plutôt que YHWH supporte tout péché quel qu’il soit”.

⁹⁶²Recuérdese que nōšēr y nōšē^ʿ son participios activos, y, por tanto, indican que Dios realiza de manera continuada e ininterrumpida su acción misericordiosa. Sobre el matiz del participio activo, cfr. G.-K. §1116a.

⁹⁶³Cfr. C. DOHMEN, «“Eifersüchtiger ist sein Name” (Ex 34,14). Ursprung und Bedeutung der alttestamentlichen Rede von Gottes Eifersucht», *ThZ* 46 (1990) 289-304, esp. 298, quien, sobre Ex 34,6-7, escribe lo siguiente: “In Jahwe gibt es ein Ungleichgewicht von Barmherzigkeit und Strafgerechtigkeit. Seine Güte und Treue sind unendlich dauernder und wirksamer - d.h. die Generationenfolge von tausend Generationen - als sein Zorn, der die Schuld über die vier Generationen einer altisraelitischen Grossfamilie verfolgt”. Igualmente, cfr. J. SCHARBERT, «Formgeschichte und Exegese von Ex 34, 6f und seiner Parallelen», 144: “Fast alle Exegeten deuten das so, als wolle der Text klarstellen, dass die Güte Jahwes grösser und wirksamer sei als seine strafende Gerechtigkeit”. Véase también F.-E. WILMS, *Das Jahwistische Bundesbuch in Exodus 34*, StANT 32, München 1973, 145: “Zwischen den tausend und den vier Generationen besteht ein Mißverhältnis. Gottes Segen ist auf alle Zeit hin wirksam”.

⁹⁶⁴Sobre el tema mencionado en Ex 20,5b-6, cfr. pp.338-342.

ocasional⁹⁶⁵; ésta tiene, en cambio, un carácter total, absoluto y definitivo⁹⁶⁶. Al fin y al cabo, como afirma W. Brueggemann, un elemento destacable del pasaje mencionado es el conjunto de los términos que definen la misericordia divina, los cuales subrayan la intensa solidaridad y la infinita fidelidad que Dios tiene con el Israel transgresor y pecador⁹⁶⁷.

La segunda novedad es la redimensión que adquiere el pecado de Israel en Ex 34,5-9. Así, la autopresentación de Dios en Ex 34,6-7, que define no sus actos sino su carácter⁹⁶⁸, pone de relieve que, a pesar de la transgresión que éste ha cometido, la autodonación expresada en la revelación del Sinaí sigue afectando y conformando eternamente a Israel. Por eso, por la indulgencia divina, que no ignora la transgresión que supone la fabricación del becerro de fundición, el pecado de Israel queda relegado a un lugar secundario⁹⁶⁹.

En este sentido, es importante resaltar que el mensaje fundamental de Ex 34,6-9 es que Dios conduce y guía a Israel hacia la tierra prometida, caminando delante de él (Ex 33,19), y llevando consigo el pecado y la desobediencia de su pueblo (*que perdona la iniquidad, el crimen y el pecado*)⁹⁷⁰. El Dios que acompaña a Israel no solamente es un Dios que, como

⁹⁶⁵Cfr. K.D. SAKENFELD, *The Meaning of Heseḏ in the Hebrew Bible*, 121-122: “God’s *heseḏ* here (Ex 34) is understood as persistent behavior more than as a series of discrete acts”; H. SPIECKERMANN, «God’s Steadfast Love. Towards a New Conception of Old Testament Theology», *Bib* 81 (2000) 305-327, esp.311-312: “God does not determine his relationship with Israel momentarily, but fundamentally. He does so not before he has had any experience with Israel, but right at the climax of the crisis occurring during his love-story with Israel, namely having adultery in view. At this point, God’s love takes the shape of faithfulness and mercy that is willing to forgive – not only once, but once and over again”; F.-E. WILMS, *Das Jahwistische Bundesbuch in Exodus 34*, 144: “Auf Gott andewandt kann man *ḥsd* als Hilfe, Güte, Gunst oder Gnade verstehen. Gott hat sich in einer Selbstverpflichtung Israel gegenüber festgelegt”.

⁹⁶⁶Cfr. R.C. DENTAN, «The Literary Affinities of Exodus XXXIV 6 f.», 45.

⁹⁶⁷Cfr. *Theology of the Old Testament*, 217.

⁹⁶⁸Cfr. R.C. DENTAN, «The Literary Affinities of Exodus XXXIV 6 f.», 48.

⁹⁶⁹Cfr. H.J. STOEBE, «*ḥeseḏ*», 849-850.

⁹⁷⁰Cfr. B.J. SCHWARTZ, «The Bearing of Sin in the Priestly Literature», en: *Pomegranates and Golden Bells*, 3-21, esp.9: “The terms *ns’ ʿāwōn*, *ns’ pš’*, and *ns’ ḥt’* always mean precisely what they say: ‘to bear’, that is, hold up, haul about, carry sin... In this particular idiom, sin is a burden, a load that must be borne. When the sinner himself ‘bears’ his sin, he *may* suffer its consequences if such there be. In this usage, the phrase is a metaphor for the sinner’s unrelieved guilt. It is at most an oblique way of saying that the sinner deserves punishment; it is never indicative of punishment per se. However, when and if another party - most often, but not necessarily, God - ‘bears’ the sinner’s burden, it no longer rests on the shoulders of the wrongdoer; the latter is relieved of his load and of its consequences, once again if such there be. In

afirma B. Renaud, soporta cualquier pecado de Israel⁹⁷¹; tampoco es un Dios que únicamente acoge y asume el pecado de Israel. Dios hace tan suyo el pecado de este último, lo integra dentro de sí de una manera tan total, tan generosa y tan misericordiosa que la transgresión de Israel ni amputa, ni bloquea ni paraliza definitivamente al Israel que se dirige a la tierra de Canaán.

Al fin y al cabo, porque Dios se entrega por medio de una palabra indulgente y misericordiosa⁹⁷², por medio de una palabra entregada hasta la saciedad⁹⁷³, la palabra rebelde y destructora que pronuncia Israel ante Aarón al comienzo de la unidad estudiada (Ex 32,1: *ea, haznos elohim (dioses) que marchen al frente de nosotros*) no es su última palabra, la palabra que decide su suerte y su destino. La palabra de Dios, misericordiosa e indulgente, es la única, eterna y permanente respuesta de Dios a *los cantos y al vocerío de Israel* delante del becerro de fundición (Ex 32,18). Es precisamente la autodonación de Dios por medio de su palabra la que ilumina definitivamente el pecado de Israel, la que llena de amor, gracia, bondad, estima y amparo la transgresión llevada a cabo por éste⁹⁷⁴. La acción de Dios, como

this second usage, the «bearing» of the sin by another is a metaphor for the guilty party's release from guilt"; (la letra cursiva es del autor).

⁹⁷¹Cfr. *L'alliance un mystère de miséricorde*, 195.

⁹⁷²Sobre el sentido de las palabras *raḥûm* y *ḥannûn*, cfr. U. DAHMEN – H. SIMIAN-YOFRE, «*ṛḥm*», en: *TWAT VII*, 460-477; R.C. DENTAN, «The Literary Affinities of Exodus XXXIV 6 f.», 40-42; H.-J. FABRY – D.N. FREEDMAN – J. LUNDBOM, «*ḥanān*», en: *TWAT III*, 23-40; H.D. PREUB, *Theologie des Alten Testaments I*, 278; H.J. STOEBE, «*ḥnn*», en: *DTMAT I*, 815-829; id., «*ṛḥm*», en: *DTMAT II*, 957-966. Véase también B. JACOB, *Das Buch Exodus*, 968: “Die Attribute *raḥûm wḥannûn* gelten dem Hilflosen und Verlassenen, dem Armen und Unterdrückten, die beiden andern dem Schuldigen, der Gott zuwiderhandelt und ihn erzürnt. Aber Gott ist nicht nur langmütig und schreitet nicht so bald ein, sondern nimmt den Reuigen mit verdoppelter, echter Liebe (...) wieder auf”.

⁹⁷³Sobre el sentido de *raḥûm wḥannûn ʿerek ʾapayim wḥesed weʿemet*, cfr. B. RENAUD, *L'alliance un mystère de miséricorde*, 193-194: “Le premier adjectif (*raḥûm*) exprime la sollicitude quasi maternelle (voir Is 49,15) et le second (*ḥannûn*) la bienveillance, la faveur, «la grace» qui s'exerce du supérieur vers l'inférieur... La deuxième couple, «lent à la colère et riche en attachement et fidélité», déploie les effets du premier: sa bienveillance et sa tendresse sont si grandes qu'elles se traduisent par une patience infinie qui le pousse à différer sa colère, à laisser place au repentir et à la conversion; bref, YHWH manifeste une fidélité (*'emet*) à toute épreuve”.

⁹⁷⁴Sólo desde esas características de Dios pueden entenderse las siguientes palabras de G. BARBAGLIO: “Siempre en la valoración de la imagen bifronte de Dios hay que añadir que lo que siempre prevalece es su benevolencia respecto a su ira, su gracia respecto a su acción de terrible juez de los malvados” (cfr. *Dios ¿violento?* Lectura de las Escrituras hebreas y cristianas, Estella (Navarra) 1992, 131).

afirma H.J. Stoebe en referencia al sentido de la palabra *hesed* en Ex 34,7, expresa algo que supera la capacidad humana de comprensión⁹⁷⁵.

Finalmente, es necesario recordar el sentido del pasaje estudiado en relación con el conjunto del libro del Éxodo, y más en concreto con la revelación del nombre de Dios a Moisés en Ex 3,11-15. Teniendo en cuenta tanto las consideraciones apuntadas anteriormente⁹⁷⁶ como la revelación divina en Ex 19,1-24,11, es el momento de ampliar un punto allí mencionado: el carácter salvífico de las tres revelaciones divinas relatadas en el libro del Éxodo. Dos características configuran dicho carácter:

- ◆ la primera de ellas destaca que el pecado de Israel no le impide caminar en dirección a la tierra prometida, punto final con el que concluye la acción de Dios, comenzada en Ex 2,23. Porque Dios es misericordioso, la promesa anunciada por primera vez en Ex 3,7-10 va a concluirse exitosamente. Israel puede mirar adelante a pesar de su pecado;
- ◆ la segunda recuerda que la gracia y el favor de Dios son liberadores para Israel, ya que *se adueñan* del pecado de éste de una manera tal que le permite vivir liberado de una carga tan pesada. Porque Dios lleva muy dignamente el pecado de Israel, por eso el camino de éste hacia Canaán no se lleva a cabo bajo una angustiante oscuridad sino bajo una gran luz, que orienta de manera esperanzada en la dirección adecuada. La misericordia y la bondad de Dios subrayan nuevamente, tal y como hacen particularmente muchos pasajes de Ex 1,1-24,11, que el Dios que se vincula con Israel es el Dios liberador, el Dios de la vida.

5.3. LA ALIANZA ETERNA E IRROMPIBLE DE DIOS

El enfoque de este apartado se basa en Ex 34,1-35: Dios desciende de su montaña, y se revela a Moisés por medio de su palabra. Al igual que ocurre en el episodio del Sinaí, la autoentrega

⁹⁷⁵Cfr. «*hesed*», 850.

⁹⁷⁶Cfr. pp.388-389.

de Dios tiene como objetivo fundamental el establecimiento de una alianza⁹⁷⁷, por medio de la cual Dios se vincula definitivamente con su pueblo (Ex 34,10-29).

En Ex 19,1-24,11 Dios e Israel se comprometen por medio de una alianza, ofrecida por el primero al segundo. Ex 24,12, afirma:

luego Yahveh dijo a Moisés: «Sube hacia Mí a la montaña y estáte allí, pues te daré las tablas de piedra con la Ley y los mandamientos que he escrito para instruirlos

Este versículo inicia el relato de los múltiples acontecimientos narrados en Ex 24,12-40,38. Por medio de la escritura de la ley y de los mandamientos sobre las tablas de piedra y por medio de la orden que Dios da a Moisés para que Israel construya el tabernáculo, todos esos episodios tratan de prolongar el acontecimiento revelatorio del Sinaí, y particularmente el momento trascendental y emblemático del establecimiento de la alianza entre Dios e Israel.

En correspondencia con Ex 24,12 está Ex 31,18:

luego entregó a Moisés, en cuanto hubo acabado de hablar con él en el Monte Sinaí, las dos Tablas del Testimonio, tablas de piedra escritas por el dedo de Dios

El versículo mencionado, que precede al episodio de la fabricación del becerro de fundición, relata la entrega de Dios a Moisés de las tablas que contienen todas las leyes y todos los preceptos escritos por Dios, fundamento de la alianza establecida entre Dios e Israel.

⁹⁷⁷Sobre el modo como debe entenderse el concepto alianza en Ex 34, cfr. J.S. CROATTO, «La Alianza, Compromiso de Yave y Fidelidad de Israel (A propósito de un estudio sobre Exodo 34,10-27)», *RevBib* 43 (1981) 81-97, esp. 95: “El contexto impide reducir b^erit a «promesa» y exige que se lo entienda como una relación recíproca de protección / fidelidad, cuya iniciativa pertenece sin duda a Dios (v. 10a)”. Cfr. igualmente J. HALBE, *Das Privilegrecht Jahwes. Ex 34,10-26*, 255: “Die Schlüsselwendung in diesen Versen, kārāt bōrīt, meint den Hoheitsakt des Mächtigen, der einem Unterlegenen durch Auflage von Verpflichtungen Vasallenrecht zuwendet. Dieser Hoheitsakt ist u.U. ohne formelle Sanktionssetzung bzw. Eidesleistung des (der) Verpflichteten bündiskonstitutiv. Der Beitrag des Unterlegenen ist Einwilligung in den verpflichtenden, doch eben darin auch Schutz und Beistand gewährenden Willen des Herrn”.

Igualmente, varias son las menciones explícitas de Ex 32,1-34,35 del tema de la Alianza o de las tablas que contienen el pacto establecido:

volvióse Moisés y descendió de la montaña con las dos Tablas del Testimonio en su mano, tablas escritas por ambos lados: por ésta y la otra cara estaban escritas. Eran las tablas obra de Elohim, y la escritura era la escritura de Elohim grabada sobre las tablas

(Ex 32,15-16)

y sucedió que, acercándose al campamento, observó el becerro y las danzas, y, encendido en ira Moisés, arrojó las tablas de su mano y las quebró al pie de la montaña

(Ex 32,19)

1. después dijo Yahveh a Moisés: Tállate dos tablas de piedra como las primeras, y Yo escribiré sobre las tablas las palabras que había sobre las tablas primeras que quebraste

4. talló él, en efecto, dos tablas de piedra como las primeras, luego Moisés madrugó de mañana y subió al monte Sinaí, como Yahveh le había ordenado, tomando en sus manos las dos tablas de piedra

(Ex 34,1.4)

respondió El:

- He aquí que yo pacto una Alianza: realizaré ante todo tu pueblo maravillas que no fueron obradas en tierra alguna ni en ninguna de las naciones; de suerte que todo el pueblo en medio del cual te encuentras verá cuán terrible es la obra de Yahveh, que voy a hacer contigo

(Ex 34,10)

27. luego Yahveh dijo a Moisés: «Escríbete estas palabras, porque a tenor de ellas he pactado alianza contigo y con Israel»

29a. cuando Moisés bajó del Monte Sinaí tenía en su mano las dos Tablas del Testimonio, al bajar él de la montaña

(Ex 34,27-29a)

Teniendo en cuenta todas estas referencias, dos son las ideas principales que ellas manifiestan: la gravedad del pecado del pueblo se expresa gráficamente por medio de la

ruptura de la alianza; la revelación del nombre de Dios es la que posibilita la *renovación* de la alianza.

La consideración de estas dos características de Ex 32,1-34,35 permite sacar una primera conclusión: gracias a la acción de Dios (*renovación* de la alianza), la historia de Israel no está condenada al fracaso (ruptura de la misma). Su historia es una historia de pecado y de gracia. Sin dejar de ser cierta la afirmación realizada precedentemente, es necesario matizar el sentido de *renovar* la alianza.

La *renovación* de la alianza por parte de Dios sucede en el momento decisivo de la narración de Ex 32,1-34,35, justo cuando Dios da a conocer su nombre. Después de indicar a Moisés que tome consigo dos nuevas tablas, recambio de las primeras, rotas por Moisés delante de todo el pueblo, Dios anuncia que pacta una alianza con Israel (Ex 34,10). A lo largo de numerosos versículos, concretamente en Ex 34,11-26, el relato del Éxodo describe el contenido de dicha alianza. Hecho esto, Dios ordena a Moisés que deje por escrito todo lo mandado en Ex 34,11-26. La alianza, pues, está ya restaurada.

Ahora bien, el relato del Éxodo añade a continuación (Ex 34,29a):

cuando Moisés bajó del Monte Sinaí tenía en su mano las dos Tablas del Testimonio, al bajar él de la montaña

Dicho versículo, que pertenece a la conclusión del episodio del becerro de oro (Ex 34,29-35), es el punto de partida de la reflexión que sigue a continuación. Ex 34,29a debe ser considerado en relación con Ex 24,12-40,38, particularmente con los dos grandes temas anunciados en Ex 24,12-18: las tablas y la construcción del tabernáculo⁹⁷⁸.

Para llevar a cabo la construcción del santuario es necesario que Moisés descienda de la montaña, de la morada de Dios. Ex 34,29a relata la bajada de Moisés, después de estar mucho tiempo junto a Dios⁹⁷⁹. Además de narrar el descenso de Moisés al pie de la montaña, dicho

⁹⁷⁸Cfr. pp.120-121, en donde explicamos también la relación de ambos aspectos con la revelación de Dios en el Sinaí.

⁹⁷⁹Cfr. Ex 34,28.

versículo señala que el *elegido de Dios* llevaba consigo las dos tablas de la alianza (šənê luḥōt hā ʿēḏūt)⁹⁸⁰. Dos son las cuestiones que pueden plantearse ante dicha afirmación:

- ◆ partiendo del carácter transitorio de Ex 34,29-35⁹⁸¹, y, por tanto, de la necesidad de poner en relación los temas de las tablas y del santuario, es lícito pensar que, a pesar de la doble mención del tema de la alianza en Ex 34,27-28, Ex 34,29a lo retome de nuevo⁹⁸². Sin embargo, primera puntualización, ¿no son ya las dos menciones anteriormente señaladas un indicador de dicho carácter?. En segundo lugar, ¿por qué precisamente utilizar la expresión šənê luḥōt hā ʿēḏūt para referirse a la alianza, y no servirse de alguna de las referencias de Ex 34,27-28?. En tercer lugar, ¿no manifiesta ya la expresión wayāhî baredet mōšeh (Ex 34,29) un sentido de cambio o transición respecto a lo que precede?⁹⁸³;
- ◆ es necesario, además, llamar la atención sobre la doble repetición de la expresión yārad + min hāhār en Ex 34,29a. En medio de ella se encuentra la referencia a las dos tablas de la alianza (šənê luḥōt hā ʿēḏūt). El versículo concede un lugar central y destacado a esta última referencia.

Para poder llegar a una conclusión definitiva respecto a la referencia señalada (šənê luḥōt hā ʿēḏūt), importante es también considerar la mención de las dos tablas de la alianza en el conjunto de la unidad Ex 32,1-34,35. Tres son las únicas ocasiones en que se utiliza dicha expresión en los capítulos 32-34 del Éxodo⁹⁸⁴. La primera (Ex 31,18) precede a

⁹⁸⁰Cfr. B. COUROYER, «'ÉDŪT: Stipulation de traité ou enseignement?», *RB* 95 (1988) 321-331, donde se desarrollan la interpretación del origen de la palabra ʿēḏūt y la afirmación de que dicho término hace referencia al instrumento de la ley (Decálogo) grabado sobre las tablas de piedra.

⁹⁸¹Cfr. pp.381-382.

⁹⁸²También Ex 34,32 retoma los mandatos de Ex 34,11-26 (cfr. J. VAN SETERS, *The Life of Moses*, 360).

⁹⁸³Sobre dicha construcción, y sobre el matiz temporal de la misma, cfr. *G.-K.* § 111g.114e.

⁹⁸⁴De P proceden las tres menciones a las que nos referimos: cfr. E. OTTO, «Die Nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus», 96; B. RENAUD, *L'alliance un mystère de miséricorde*, 42,44,49,99,262; id., «La formation de Ex 19-40: quelques points de repère», 130; M.S. SMITH, «The Literary Arrangement of the Priestly Redaction of Exodus: A Preliminary Investigation», 36; M.S. SMITH (with contributions by E.M. Bloch-Smith), *The Pilgrimage Pattern in Exodus*, 187; J. VAN SETERS, *The Life of Moses*, 291, 327.

Ex 32,1-34,35, y aporta esta información: Dios entrega a Moisés las leyes de la alianza establecida con Israel. La segunda y la tercera (Ex 32,15-16; Ex 34,29a)⁹⁸⁵, de formulación muy parecida, subrayan el hecho de que Dios, por medio de Moisés, enseña y entrega al pueblo las dos tablas con las leyes y los preceptos que estipulan la alianza establecida⁹⁸⁶.

De este modo, se puede afirmar que toda la unidad de Ex 32,1-34,35 (pecado de Israel y autodonación de Dios) está enmarcada por la mención de las tablas de la alianza, por la información que ellas manifiestan. Ello significa que la alianza establecida por Dios con Israel, no sólo ha sido reconfirmada bajo las mismas estipulaciones en una nueva situación⁹⁸⁷, sino que ella, a pesar del pecado de Israel, nunca se ha roto. Porque Dios es paciente, misericordioso e indulgente, porque Él es desproporcionadamente clemente (Ex 34,7), por eso no quiebra nunca las tablas de la alianza que Dios entrega a Moisés. Es éste el que, con el gesto relatado en Ex 32,19, destroza las tablas, expresando con ello la gravedad del pecado de Israel. Ciertamente, el Dios de la misericordia y del perdón acoge, asume, ilumina y redimensiona de tal manera la vida pecaminosa de Israel que las tablas entregadas a Moisés son para Él inquebrantables⁹⁸⁸.

⁹⁸⁵Con respecto al sentido de la composición de Ex 32,15-16, cfr. B. RENAUD, *L'alliance un mystère de miséricorde*, 264-265: "En 32,15b-16, les compléments sacerdotaux apportent une série de précisions à la description des «tables de la charte»... Cette accumulation rhétorique confère à l'affirmation une certaine solennité... Cette mention en Ex 32,15s. veut-elle suggérer l'existence d'un long discours? Peut-être, mais dans le cadre d'une aussi solennelle théophanie, cette notation souligne sans doute d'abord l'origine divine de la Loi écrite sur la pierre, et, par là, son autorité absolue. Il y a donc là plus qu'une simple façon de parler qui mettrait l'écriture au superlatif. Le rédacteur veut plutôt dire que la «Loi relève de la pure création de Dieu»".

⁹⁸⁶Según B.J. SCHWARTZ, «The Priestly Account of the Theophany and Lawgiving at Sinai», 114,126-127, las tres menciones indicadas estaban originariamente yuxtapuestas.

⁹⁸⁷Cfr. W. JOHNSTONE, «Reactivating the Chronicles Analogy in Pentateuchal Studies, with Special Reference to the Sinai Pericope in Exodus», 27-28.

⁹⁸⁸En el contexto en que se hacen estas afirmaciones, es pertinente recordar las palabras de J. BLENKINSOPP, relativas al sentido que posee la escritura de las palabras de la alianza por parte de Dios en una superficie de piedra: "The choice of writing surface, in contrast to the *séfer* (book, scroll) in which the stipulations were written, presumably on papyrus (Exod. 24.7), likewise indicates permanence and permanent relevance. The 'ten utterances' are, literally, written on stone" (cfr. «Structure and Meaning in the Sinai - Horeb Narrative (Exodus 19-34)», 119). Cfr. igualmente B. RENAUD, «La formation de Ex 19-40: quelques points de repère», 124, quien, en referencia a la ratificación de la alianza en los capítulos que estudiamos, afirma: "Et les «tables de pierre», c'est à dire en matériau résistant et durable, signifient que la relation inaugurée par l'acte même de la conclusion d'alliance se prolonge dans le temps, bien au-delà de cet événement ponctuel".

Las tres menciones de las tablas de la alianza (šnê luḥōt hā'ēḏuṭ), realizadas en lugares tan importantes y estratégicos de la unidad que se estudia (Ex 31,18; 32,15; 34,29), son el primer elemento que justifica la conclusión presentada. Hay, sin embargo, otros elementos textuales que la confirman:

- ◆ en la autorrevelación de Dios, en su autodonación (Ex 34), Éste nunca utiliza la expresión *segunda alianza o nueva alianza*. Todo lo que afirma Dios es que quiere pactar con Israel una alianza;
- ◆ en Ex 34,10 Dios detalla el contenido de la alianza que establece con Israel. De todo lo mencionado en dicho versículo llama la atención la utilización del verbo bārā', usado en referencia a las obras que hace el Señor. Dicho verbo, relacionado estrechamente con el verbo sālāh, cuyo sujeto es igualmente Dios (Ex 34,9), subraya que la realidad generada por la acción misericordiosa del Dios compasivo es única y maravillosa⁹⁸⁹. Al mismo tiempo, el verbo mencionado, presente también en el relato P de la creación, pone de relieve el grandísimo poder de la acción de Dios. Así, porque la alianza que Dios, lleno de misericordia, establece con Israel es tan poderosa, tan *milagrosa*⁹⁹⁰, por eso, nada ni nadie la pueden destruir⁹⁹¹;
- ◆ también en Ex 34,10 el verbo 'āsāh subraya que en todas las novedades y sucesos que le ocurrirán a Israel en el futuro, éste se encontrará con el único y mismo sujeto, con Yahveh, que permanece fiel a lo establecido⁹⁹².

⁹⁸⁹“Ex 34,10 va même plus loin que ce texte (Jr 33,7-9), puisque ce pardon divin débouche sur une «création», c'est à dire sur l'émergence d'une réalité nouvelle et merveilleuse, une réalité qui n'avait pas existé jusqu'à maintenant, «telle qu'il n'en fut créé nulle part sur la terre»” (cfr. B. RENAUD, *L'alliance un mystère de miséricorde*, 207).

⁹⁹⁰La utilización de dicho calificativo está basada en la siguiente afirmación de T.N.D. METTINGER: “Cuando Dios actúa milagrosamente lo hace por ser Creador. Esta perspectiva ayuda a entender Ex 34,10” (cfr. *Buscando a Dios*, 122).

⁹⁹¹Cfr. E. ZENGER, *Israel am Sinai*, 164.

⁹⁹²Ibid., 164-165.

- ◆ los preceptos exigidos en la estipulación de la alianza (Ex 34,10-26)⁹⁹³ están en estrecha relación con algunos de los preceptos del Decálogo y del Código de la Alianza, base de la alianza establecida por Dios en el Sinaí⁹⁹⁴;
- ◆ a pesar de ser un versículo de difícil comprensión⁹⁹⁵, parece que Ex 34, 28b (y *escribió sobre las Tablas las palabras de la Alianza, las Diez Palabras*) indica que es Dios el sujeto de la acción allí descrita⁹⁹⁶. De ese modo, el relato del Éxodo concluye el episodio de la autoentrega divina y de la realización de la alianza con la sucesión *alianza (Ex 34,27) - escritura en las tablas de las palabras de la alianza (Ex 34,28) - tablas de la alianza (Ex 34,29)*.

Todos estos datos ponen de relieve el papel tan determinante que tiene Dios en la afirmación de que la alianza establecida en el Sinaí tiene validez eterna⁹⁹⁷. El mensaje fundamental de

⁹⁹³Consideraciones históricas y literarias de dicho pasaje pueden verse en: J. HALBE, *Das Privilegrecht Jahwes. Ex 34,10-26*, 13-254.

⁹⁹⁴Sobre la relación existente entre las leyes de Ex 20,1-17; 20,22-23,19; 34,10-27, cfr. E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, 69; B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 608; C. DOHMEN, «Der Dekaloganfang und sein Ursprung», 177; W. JOHNSTONE, «Reactivating the Chronicles Analogy in Pentateuchal Studies, with Special Reference to the Sinai Pericope in Exodus», 27-28; R.G. KRATZ, «Der Dekalog im Exodusbuch», 215,217,220-224,236,238; M. NOTH, *Das zweite Buch Mose*, 218; E. OTTO, «Die Nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus», 95; B. RENAUD, «La formation de Ex 19-40: quelques points de repère», 127-128; J. VAN SETERS, *The Life of Moses*, 331,355.

⁹⁹⁵Cfr. E. BLUM, «Das sog. “Privilegrecht” in Exodus 34,11-26: Ein Fixpunkt der Komposition des Exodusbuches?», 356: “In v. 28b (Ex 34, 28b) das Subjekt nicht expliziert ist”. Véanse nuestras indicaciones en n.9, p.373.

⁹⁹⁶El libro del Deuteronomio aclara la dificultad mencionada (¿quién escribe, Dios o Moisés?), y afirma que es Yahveh el que ha escrito las tablas antes y después del episodio del becerro de oro (véase Dt 4,13; 5,22; 9,9-11; 10,1-4).

⁹⁹⁷Cfr. B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, 580: “Then again, the story of the golden calf has found a place in scripture as a testimony to God’s forgiveness... There is a covenant - and a new covenant - because it was maintained from God’s side. If there ever was a danger of understanding Sinai as a pact between partners, the rupture of the golden calf made crystal clear that the foundation of the covenant was, above all, divine mercy and forgiveness”. Igualmente, ténganse en cuenta las observaciones de M. NOTH respecto a la alianza establecida por Dios en Ex 34: “J hat damit die Einseitigkeit des Bundesschließungsaktes unzweideutiger zur Geltung gebracht als die Erzählungen in 24,9-11 und 24,3-8, die immerhin in der Teilnahme an einem Bundesmahl und in der Einbeziehung in einen Opferakt den menschlichen Bundespartner am Vorgang der Bundschließung beteiligen... Damit zugleich hat J den Bundschließungsakt vom Sinai von allen Gedanken an eine durch sich selbst wirksame Handlung am stärksten ferngehalten und ausschließlich auf das Wort Jahwes begründet... Der Inhalt des Begriffs «Bund» konnte danach ohne Veränderung seines Sinnes übertragen werden auf das Verhältnis von Gott und Volk, das nicht naturgegeben, sondern durch eine einseitige, souveräne Willenserklärung zustande gekommen war und Israel zu dem «Volke Jahwes» machte” (cfr. *Das zweite Buch Mose*, 219).

Ex 32,1-34,35 es que el Dios que camina delante de Israel hacia la tierra prometida⁹⁹⁸, el Dios al que Israel sólo puede ver la espalda y no la Faz, es el Dios del perdón y de la misericordia⁹⁹⁹. Dicho Dios, al que Israel puede perfectamente seguir¹⁰⁰⁰ y oír¹⁰⁰¹, pero nunca ver¹⁰⁰², es un Dios que, comprometiéndose incondicionalmente por medio de su alianza¹⁰⁰³, da un sentido definitivo y escatológico a la existencia de Israel, existencia marcada por la constante tensión entre la fidelidad y la infidelidad a la alianza establecida con Dios¹⁰⁰⁴.

⁹⁹⁸Cfr. J. VAN SETERS, *The Life of Moses*, 333, quien, en referencia a la manifestación de Dios en Ex 32,1-34,35, afirma: “Thus theophany is both vanguard and imminent presence, and these two aspects are structurally juxtaposed throughout these chapters”.

⁹⁹⁹Cfr. J.M. ASURMENDI RUIZ, «En torno al becerro de oro», 300.

¹⁰⁰⁰Cfr. Ex 33,23. Sobre dicho pasaje, cfr. GREGOIRE DE NYSSE, *La Vie de Moïse*, 113: “Donc l’enseignement que reçoit Moïse, cherchant à voir Dieu, sur la manière dont il est possible de le voir est celui-ci: suivre Dieu où qu’il conduise, c’est là voir Dieu. En effet son «passage» signifie qu’il conduit celui qui le suit. Aussi est-il dit à celui qui est conduit: «Tu ne verras pas mon visage», c’est à dire: «Ne fais pas face à ton guide». Car alors tu courrais en sens contraire à lui. Un bien ne s’oppose pas à un bien, mais le suit”.

¹⁰⁰¹Cfr. Ex 34,5-7. Respecto a la revelación divina, cfr.: D.E. GOWAN, *Theology in Exodus*, 233, quien, comentando el deseo de Moisés de ver la gloria de Dios (Ex 33,12-23), subraya: “Desiring to see the glory of the Lord is not desiring enough, for revelation comes by hearing, not by seeing, according to scripture”; E. ZENGER, «“Hört, auf daß ihr lebt” (Jes 55,3). Alttestamentliche Hinweise zu einer Theologie des Gotteswortes», en: *Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie*, Fs. J.G. PLÖGER, ed. J. SCHREINER, Stuttgart 1983, 133-144, esp.137: “Daß Jahwe beim Rufen dieser Worte dem Mose seinen Rücken sehen läßt, scheint mir vor allem dies auszudrücken: Den Rücken eines anderen sieht der, der hinter ihm hergeht –der den Weg des anderen nachgeht, ihm nachfolgt! Das ist der Modus biblischer Gottesoffenbarung: die Worte Gottes hören und dem rufenden Gott nachgehen”.

¹⁰⁰²Dicha afirmación subraya la relación entre la revelación de Dios en el Sinaí y la revelación de Dios en Ex 33,23-34,9.

¹⁰⁰³El sentido de la alianza de Ex 34,10 tiene, según E. Zenger, ese carácter incondicional, pues es sólo Dios el sujeto que la lleva a cabo (cfr. *Israel am Sinai*, 146).

¹⁰⁰⁴Recuérdese en este momento Ro 5,17, donde Pablo afirma que Jesucristo libera del poder destructor del pecado: *pues si por la ofensa de uno, por uno solo, reinó la muerte, con mucha más razón por uno solo, Jesucristo, reinarán en la vida los que reciben la abundancia de la gracia y del don de la justicia*. Útil es tener en cuenta la siguiente oposición:

pues si por la ofensa de uno, por uno solo, reinó la muerte

por uno solo, Jesucristo, reinarán en la vida los que reciben la abundancia de la gracia y del don de la justicia

Al fin y al cabo, este Dios, que no rompe la alianza con Israel es, en palabras de E. Zenger, el Dios que se entrega a los hijos de Israel sin ponerles condiciones¹⁰⁰⁵. Israel no es un *partner* con obligaciones, sino que es el beneficiario del compromiso que le ofrece Dios. Éste le concede protección, y, como consecuencia de ello, espera de él fidelidad¹⁰⁰⁶. El Dios misericordioso e indulgente, el que conserva eternamente su alianza con Israel es para éste el Dios del amor y de la salvación¹⁰⁰⁷, el que lo ha liberado de Egipto, el Señor del universo¹⁰⁰⁸. Es el Dios que le entrega una tierra, una alianza y una palabra siempre orientadora¹⁰⁰⁹.

Israel, por su parte, puede vivir con la esperanza puesta en este Dios que le hace entender su historia de fidelidad y de pecado de manera escatológica y definitiva¹⁰¹⁰. De hecho los capítulos 32-34 del libro del Éxodo subrayan también cómo Israel y Moisés anhelan en todo

Como afirman J.N. ALETTI y P. LENGSELD, la formulación de Pablo pone de relieve que al poder impersonal y destructor de la muerte no lo sustituye otro poder, opuesto al primero: “En 17e (Ro 5,17)... Paul dit: «ils régneront dans la vie par le seul Christ», car la grâce ou la vie ne remplace pas la mort comme un tyran en renverse un autre et continue d’opprimer ses sujets; la disparition du tyran (la mort) a redonné vie et liberté, pouvoir donc, à tous! Telle est la différence: Dieu veut associer et associe les humains à son pouvoir, à sa gloire” (cfr. *Israël et la Loi dans la Lettre aux Romains*, LeDiv 173, Paris 1998, 108); “Todesherrschaft und Gnadengeschehen entsprechen sich nicht, weil die Todesherrschaft aus dem Ursprung von Einem kommt, die Gnade aber bei den Vielen anknüpft. Der Gedanke von v. 16 (Ro 5,16) ist, terminologisch variiert, wieder aufgenommen und wird begründet: Die Gnade will ja auch nicht das Leben zur Tyrannin über die Vielen machen, sondern die Vielen selbst «im Leben» zur Herrschaft bringen”. (cfr. *Adam und Christus. Die Adam-Christus-Typologie im Neuen Testament und ihre dogmatische Verwendung bei M.J. Scheeben und K. Barth*, Koin. 9, Essen 1965, 87).

¹⁰⁰⁵Ésa es la manera como presenta a Dios Ex 34,10-11 (cfr. E. ZENGER, *Israel am Sinai*, 188). Igualmente, cfr. F.-E. WILMS, *Das Jahwistische Bundesbuch in Exodus 34*, 144.

¹⁰⁰⁶Cfr. *Israel am Sinai*, 163,188.

¹⁰⁰⁷Cfr. R.C. DENTAN, «The Literary Affinities of Exodus XXXIV 6 f.», 36.

¹⁰⁰⁸Cfr. E. ZENGER, *Israel am Sinai*, 190-194. En dichas páginas, el autor alemán desarrolla su interpretación de la construcción de Ex 34,18-26. Zenger afirma que, en dichos versículos, se repite dos veces el esquema *tiempo para Yahveh - ofrenda para Yahveh*. El primer aspecto del esquema subraya el reconocimiento de Yahveh por parte de Israel como el que libremente lo ha sacado de Egipto; el segundo pone de relieve el señorío de Dios sobre el universo.

¹⁰⁰⁹Cfr. F.-E. WILMS, *Das Jahwistische Bundesbuch in Exodus 34*, 144.

¹⁰¹⁰cfr. E. ZENGER, *Israel am Sinai*, 163-164: “Die Taten Jahwes werden erstens «Wurden (nīp̄lā’ōt) vor dem ganzen Volke» sein. In ihnen wird dem Volk als einer Gemeinschaft eine neue, unerwartete Dimension seiner Geschichte aufgehen... Diese Ansage eröffnet eine Zukunft, die Israel in Spannung, in solidarische Hoffnung versetzen will”; (el subrayado es del autor).

momento recibir la autorrevelación de Dios y participar de la misma. Si en el momento de la revelación de Dios en el paso del Mar Rojo la invocación de Israel es decisiva para que éste se una al Dios liberador, también Ex 32,1-34,35 presenta el modo como Israel puede vincularse a ese Dios clemente, indulgente y misericordioso¹⁰¹¹.

5.4. LA DISTANCIA DEL DIOS QUE ACOMPAÑA A ISRAEL

La revelación de Dios en Ex 34,5-7 revela con claridad que Dios acompaña a Israel, que se dirige a Canaán, de una manera particular: llevando su pecado.

Este Dios que camina en medio de Israel de una manera tan cercana se manifiesta también como el Dios que mantiene una distancia con su pueblo.

Ex 33,1-23 presenta de manera progresiva dicha característica. En primer lugar, Dios afirma que será su Ángel y no Él el que acompañe a su pueblo hacia Canaán (Ex 33,1-6)¹⁰¹². A continuación, Dios se encuentra con Moisés fuera del campamento, en la Tienda de reunión. Dichos encuentros, caracterizados por su periodicidad, no manifiestan la presencia permanente de Dios junto a Israel¹⁰¹³.

¹⁰¹¹Algunos episodios señalan cómo Israel desea unirse al Dios que se le entrega:

- en Ex 32,11-14 Moisés recuerda a Dios que se ha vinculado con Israel tanto en la época patriarcal como en la etapa de la opresión egipcia y de la liberación de la misma, es decir, que Él es fiel a la promesa establecida;
- Ex 32,30-35 es la segunda súplica de Moisés ante Dios; ella pone de relieve, en primer lugar, tal y como se ha indicado anteriormente (cfr. p.395), la tensión que adquiere el relato ante el reconocimiento por parte de Israel del pecado cometido. Si la primera intercesión, realizada en la montaña, subraya la relación Dios - Israel, esta segunda, que sucede al pie de la montaña, restablece el contacto entre Israel y Dios;
- en Ex 33,12-23 la acción de Moisés expresa el ansia de experimentar nuevamente al Dios salvador, el que ha hecho a Israel cruzar el Mar Rojo y el que ha prometido habitar en medio de su pueblo (Ex 29,43-46);
- en Ex 34,8-9 Moisés manifiesta de nuevo el afán de que sea el Dios indulgente el que proteja, oriente e ilumine a Israel.

De ahí que el reconocimiento del propio pecado, la confesión de Dios y la intercesión a Dios son aspectos que caracterizan la relación de Israel y de Moisés con Dios en los capítulos estudiados.

¹⁰¹²Cfr. las indicaciones de pp.379,396-397.

¹⁰¹³Cfr. J.M. BABUT, *Les Expressions Idiomatiques de l'Hébreu Biblique*. Signification et Traduction. Un essai d'analyse componentielle, CRB 33, Paris 1995, 146 ; E. BLUM, «Israël à la montagne de Dieu. Remarques sur Ex 19-24; 32-34 et sur le contexte littéraire et historique de sa composition», 276-277.

El diálogo entre Dios y Moisés de Ex 33,12-23 subraya de modo particular el aspecto que titula este apartado. Moisés, apelando a la gracia recibida, exige a Dios que camine con Israel. Éste acepta dicha propuesta. Al mismo tiempo, rechaza la petición de Moisés de mostrarle su gloria, es decir, de dejarse ver¹⁰¹⁴. Dios mismo matiza a Moisés el modo como Él, que va a acompañar a Israel, se le va a dar a conocer: *sucedará que al pasar mi Gloria te pondré en la hendidura de la roca y te cubriré con mi palma mientras paso; luego apartaré mi palma y verás mis espaldas, mas mi Faz no se podrá ver* (Ex 33,22-23). Del Dios cercano que le habla cara a cara (Ex 33,11) Moisés no puede ver su gloria; son sus espaldas las que puede ver, y su palabra la que puede oír¹⁰¹⁵.

El Dios que se da por entero, el que guía a su pueblo hacia la tierra prometida cargando con el pecado de éste, se da en cuanto Dios distante: no deja ver su rostro; no permite que suceda un encuentro *cara a cara* entre Él y el representante del pueblo.

¹⁰¹⁴Cfr. J. BRIEND, *Dieu dans l'Écriture*, LeDiv 150, Paris 1992, 44, donde, respecto a la petición de Moisés en Ex 33,18, afirma: "Dans l'expression «voir ta gloire» le mot «gloire» désigne plus que l'effet de la présence de Dieu et signifie Dieu lui-même".

¹⁰¹⁵Cfr. B. RENAUD, *L'alliance un mystère de miséricorde*, 187-188: "Le v. 20 (Ex 33,20) pose les limites d'une telle rencontre. Il marque soigneusement la distance entre Dieu et son fidèle, une distance fondée du reste non pas tant sur le péché que sur le simple fait d'être homme... Bien que Moïse n'ait pas participé au péché du peuple, il ne peut pas pour autant accéder à la vision directe de Dieu, qui présente des risques mortels... Au v. 21 (Ex 33,21) l'anthropomorphisme joue sur l'opposition avant-arrière. Le terme 'ahoray ne désigne pas le dos dans un sens anatomique et physique; il suggère la partie arrière en opposition avec le visage. L'anthropomorphisme est incontestablement accusé, mais il est en même temps exploité avec un luxe de précautions qui sauvegardent la transcendance divine au coeur même de l'intimité recherchée par Moïse et proposée par Dieu".

I) Ex 40,34-38

1. INTRODUCCIÓN

Tras la autorrevelación de Dios como el indulgente y el misericordioso (Ex 34,7), Israel puede vislumbrar un futuro lleno de esperanza. Una cosa queda clara después del episodio de la fabricación del becerro de fundición (Ex 32-34): que Dios, lleno de compasión y de misericordia, acompaña a Israel en el largo camino que a éste le queda aun por recorrer.

Aclarado definitivamente este punto, Israel, siguiendo las órdenes divinas de Ex 25,8-9; 40,2, procede a la construcción del santuario, el lugar en donde Dios está permanente presente, su morada¹⁰¹⁶:

asimismo hazme un santuario para que more en medio de ellos. Conforme a cuanto Yo te mostraré respecto a modelo de la Morada y a modelo de todos sus utensilios, así lo harás

(Ex 25,8-9)

en el mes primero, el primer día del mes erigirás el Tabernáculo de la Tienda de reunión

(Ex 40,2)

Moisés concluye la construcción de la morada Dios al final del relato del Éxodo, concretamente en Ex 40,33. Sin embargo, dicho libro no termina con el cumplimiento por parte de Moisés del mandato divino. El redactor del libro del Éxodo remata su obra con cinco versículos más (Ex 40,34-38), en los que insiste, a modo de colofón, en el motivo de la presencia de Dios en medio de Israel. La novedad de los versículos que se estudian está en la relación que se establece al final del libro del Éxodo entre *la nube y la gloria de Yahveh* y el Tabernáculo que acaba de ser construido.

2. DELIMITACIÓN DE Ex 40,34-38

¹⁰¹⁶Sobre las distintas tradiciones del Éxodo relativas a la morada divina, cfr. R. de VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, 389-392.

La acción de Ex 40,34-38, distinta de la de Ex 35,1-40,33 (la construcción del santuario) es: Dios manifiesta su presencia en medio de Israel.

Desde el punto de vista de la redacción final del relato del Éxodo, la distinción existente entre Ex 35,1-40,33 y Ex 40,34-38 aparece destacada por dos elementos que enmarcan Ex 35,1-40,33: la palabra *mālā'kāh* (Ex 35,2; 40,33); la *fórmula de ejecución* (Ex 36,1.5; 39,1.5.7.21.26.29.31-32.42-43; 40,16.19.21.23.25.27.29.32)¹⁰¹⁷.

Los versículos con que concluye el libro del Éxodo se separan del libro del Levítico, debido a la distinta acción que desarrollan (en este último se presentan las acciones sacrificiales de Israel, por medio de las cuales alcanza la pureza y la santidad exigidas por Dios).

3. FUNCIÓN EN EL RELATO

Dos consideraciones sobre Ex 40,34-38 configuran este apartado.

La primera de ellas tiene en cuenta el conjunto del libro del Éxodo. Al comienzo del mismo, el relato presenta la nueva etapa de la historia de Israel, que se inicia con los descendientes de los patriarcas (Ex 1,6-7)¹⁰¹⁸.

La conclusión del segundo libro de la Biblia es coherente con su inicio, pues resalta igualmente la nueva época que empieza Israel tras los sucesos acaecidos en Egipto y en el Sinaí: la presencia definitiva en medio de su pueblo del Dios revelado en Egipto y en el Sinaí abre un nuevo periodo de la historia de Israel¹⁰¹⁹.

La segunda consideración tiene en cuenta la relación de Ex 40,34-38 con otros libros bíblicos, en concreto con el Levítico y el libro de los Números.

Así, si Ex 40,34-35 afirma que Dios habita en medio de su pueblo, el Levítico tiene en cuenta dicha afirmación, pues la desarrolla a lo largo de 27 capítulos, insistiendo en el modo como el pueblo debe organizarse en función de la presencia divina. El libro de los Números, en

¹⁰¹⁷Sobre la *fórmula de ejecución*, véanse p.126.

¹⁰¹⁸Cfr. pp.135-136.

¹⁰¹⁹Cfr. M.S. SMITH (with contributions by E.M. Bloch-Smith), *The Pilgrimage Pattern in Exodus*, 186.

cambio, subraya la marcha de Israel bajo la protección de Dios (nube), tema que ponen de relieve los dos últimos versículos del libro del Éxodo (Ex 40,37-38)¹⁰²⁰.

4. IMAGEN DE DIOS EN Ex 40,34-38

4.1. LA GLORIA DE DIOS

En Ex 40,34-35 la gloria de Dios *invade* definitiva y permanentemente la morada construida por Israel. La *invasión* divina es tal que ni siquiera Moisés puede entrar en ella (Ex 40,35). Dicha gloria, expresión concreta de la presencia de Dios en medio del Israel que camina en el desierto, se encuentra recubierta por la nube.

El relato del libro del Éxodo presenta progresivamente el sentido de la relación y del acercamiento existentes entre la nube y la gloria. En Ex 14,19-20.24 la nube separa a Israel de Egipto¹⁰²¹. Al mismo tiempo, guía y protege a Israel¹⁰²². Es, por tanto, el símbolo de un poder que abre a Israel las puertas de la vida, eliminando de su camino los obstáculos (Egipto) que intentan conducirlo nuevamente a la vida de opresión en el país del Nilo, lugar de muerte por excelencia¹⁰²³.

En la narración del don del maná aparece por vez primera la vinculación entre la gloria y la nube:

y sucedió que, mientras hablaba Aarón a la comunidad de los israelitas, volvieron la cara hacia el desierto y he aquí que la Gloria de Yahveh se apareció en la nube

(Ex 16,10)

¹⁰²⁰Sobre otros elementos que ponen en relación Éxodo y Números, cfr. M.S. SMITH, «Matters of Space and Time in Exodus and Numbers», en: *Theological Exegesis. Essays in Honor of BREVARD S. CHILDS*, eds. C. SEITZ, K. GREENE MCCREIGHT, Grand Rapids (Michigan) - Cambridge 1999, 182-207.

¹⁰²¹Cfr. pp.270-272.

¹⁰²²Cfr. pp.270-272.

¹⁰²³Cfr. J.L. SKA, *Le passage de la mer*, 105.

La gloria de Dios, según el texto citado, es la que Dios ha manifestado en el relato del paso del Mar Rojo, particularmente en Ex 14,4.17-31¹⁰²⁴: Dios aniquila a los egipcios, es decir, manifiesta su gloria y demuestra su poder (Ex 14,17-31), actuando desde la nube (Ex 14,24). Por eso, la actuación poderosa de Dios en el episodio del Mar Rojo es la que une especialmente a la nube y a la gloria. En Ex 16,7.10 la gloria de Dios es la manera de hacer visible su poder soberano, por medio de los dones que Dios entrega a Israel para su sostenimiento.

Esta vinculación se manifiesta igualmente en Ex 24,15-18. La referencia a la gloria como un fuego devorador recuerda a Ex 19,18, donde se afirma la conexión existente entre Dios y el fuego, en el momento en que Éste se revela. De modo que la gloria y la nube en Ex 24,15-18 expresan, tal y como lo hace Ex 19,18, la presencia de Dios en el Sinaí junto a Israel. En Ex 19,10-25 el Dios que se revela por la palabra se entrega a Israel enteramente. A la vez, impone a éste límites (Dios es escuchado, no visto; Israel no puede subir a la montaña), que expresan la diferencia entre Dios e Israel. El texto de Ex 24,15-18 refleja igualmente ambos aspectos: la entrega de Dios y su distancia¹⁰²⁵.

En Ex 29,43 Dios anuncia que su gloria va a tomar posesión de la Tienda de la reunión, lugar en que Dios e Israel se encuentran en el desierto. El Dios que habita en dicha Tienda es el que ha liberado a Israel de la esclavitud egipcia (Ex 29,45-46)

Ex 40,34-38 manifiesta abiertamente la presencia permanente de Dios junto a Israel, cuando éste se dirige a la tierra prometida. Dios se desplaza del Sinaí al Tabernáculo, justamente cuando Israel se traslada, por el desierto, de Egipto a la tierra prometida. El Tabernáculo que construye Israel por mandato de Dios, que sustituye definitivamente a la Tienda de reunión, es la morada de Dios en medio de su pueblo¹⁰²⁶. El Dios que se ha autoentregado a Israel tanto en el momento de la salida de Egipto como en el Sinaí, es decir, el Dios que se ha

¹⁰²⁴Ibid., 105-106. Véanse las referencias de p.107.

¹⁰²⁵“The substitution of the Kabod in Exod 24:15b-18a to replace the direct equation of Yahweh with the fire in Exod 19:18 is an initial qualification of divine presence on Mount Sinai. The qualification of divine presence goes even further when the fiery Kabod is engulfed in a cloud, which covers (*ksh*) it, and thus provides yet an additional boundary between the sacred and the profane at Mount Sinai” (cfr. T.B. DOZEMAN, *God on the Mountain*, 128).

¹⁰²⁶ Debe entenderse esta afirmación en relación con el libro del Éxodo, porque la tradición de la *’ōhel mō’ēd* sigue presente en el libro de los Números (por ejemplo, Nm 2,2.17; 11,24-30; 12,4-10).

revelado en la acción liberadora y en la palabra salvífica, es el Dios que está definitivamente con Israel¹⁰²⁷.

Ex 40,35 completa las afirmaciones anteriores:

Moisés no pudo ya entrar en la Tienda de reunión, porque la Nube moraba sobre ella, y la gloria de Yahveh henchía el Tabernáculo

El versículo presenta dos elementos importantes:

- ◆ la repetición de šākan, que indica la presencia permanente de la nube y de la gloria, sujetos de las acciones de las frases en que está presente šākan¹⁰²⁸;
- ◆ la oposición que señala la sucesión verbo + sujeto (kī šākan ‘ālāw he‘ānān) // sujeto + verbo (ûkəbôd ‘ădōnāy mālē’ ‘et hamišəkān)¹⁰²⁹ hace que los términos kəbôd ‘ădōnāy y he‘ānān se encuentren especialmente vinculados en el desarrollo de la narración.

De estas consideraciones se deduce que lo que resalta el versículo mencionado es ante todo el tema de la presencia de Dios junto a Israel. Dios ocupa tanto espacio en la tienda del encuentro que ya no queda sitio en ella ni para Moisés. Dos conclusiones pueden sacarse de la afirmación de Ex 40,35; ambas tienen en cuenta todo el relato del Éxodo.

La formulación de la primera de ellas es: tan abarcante es la acción de Dios en medio de Israel que ya no es necesario que Moisés lleve a cabo el plan salvífico de Dios. El pasaje no proclama de ninguna manera la ruptura entre Dios y Moisés (el comienzo del libro del

¹⁰²⁷Tal y como se ha señalado en pp.382-385,399-408, el Dios revelado en el Sinaí es el Dios clemente y misericordioso de Ex 32-34. Aunque las referencias a la nube y a la gloria no están explícitamente presentes en dichos capítulos, es importante recordar en estos momentos que el Dios presente en el tabernáculo es el Dios lleno de perdón y de clemencia, el que denuncia, asume, ilumina y redimensiona la transgresión de Israel (fabricación del becerro de fundición).

¹⁰²⁸Cfr. T.N.D. METTINGER, *The Dethronement of Sabaoth*. Studies in the Shem and Kabod Theologies, CB.OT 18, Lund 1982, 96.

¹⁰²⁹Nótese que Ex 40,35b repite exactamente Ex 40,34b. La repetición de dichos versículos pone de relieve que Dios se encuentra totalmente presente en medio de su pueblo.

Levítico, Lv 1,1, confirma esta afirmación); sí, en cambio, pone de relieve que es Dios el principal y el único actor de las acciones que realiza en beneficio de Israel.

La segunda de ellas subraya que, al igual que ocurre en las tres revelaciones del libro del Éxodo, la autodonación total de Dios a Israel posee también un elemento de separación entre ambos. Según Ex 33,7-11, la relación entre Dios e Israel se produce en el momento en que Dios y Moisés se encuentran en la tienda del encuentro (el primero desciende sobre ella; el segundo entra en ella). Ex 40,35 afirma, en cambio, que sólo Dios está dentro de ella. Ello significa que el espacio en que Dios, Moisés y el pueblo se encuentran es un espacio que pertenece sólo a Dios, en el cual sólo Dios puede estar. Nadie más, ni Moisés ni el pueblo pueden ya entrar en él. Del mismo modo que en el Sinaí Dios se reserva su propio espacio, limitando a Israel el acceso a la montaña santa, también en el santuario Dios posee su propia morada, su propio espacio. El carácter sagrado que posee dicha morada, al igual que el que posee la montaña del Sinaí, ponen de relieve que el Dios que se autoentrega totalmente a Israel es un Dios distante, que se diferencia de Israel.

4.2. EL CULTO AL DIOS SALVÍFICO Y LIBERADOR

El apartado anterior, al igual que el comentario a las unidades Ex 13,17-15,21 y Ex 19,1-24,11, insiste en el hecho de que el Dios que mora ya en medio de Israel es un Dios que se revela salvífico y liberador con Israel; a la vez es un Dios distante, que exige el respeto a su alteridad.

La novedad del Dios presente en el tabernáculo, el lugar que *contiene* a aquél que nada ni nadie pueden *contener*, está precisamente en que hace actual, perenne y duradera la revelación anunciada en el paso del Mar Rojo y en el Sinaí.

La presencia definitiva de Dios en medio de Israel manifiesta con claridad que lo que sostiene, fundamenta, unifica y da sentido a toda la historia de Israel, al pasado vivido y al presente y al futuro que están aún por llegar, es únicamente el carácter liberador, salvífico, misericordioso, distante y sagrado de Dios. En medio de toda la incertidumbre y de la gran inseguridad en que se encuentra inmerso el Israel que camina hacia Canaán, sólo una cosa es segura: que la autodonación de Dios a su pueblo, real, actual y cierta, no va a desaparecer,

suceda lo que suceda¹⁰³⁰. Que Israel acoja o no dicha revelación, es un asunto que no condiciona para nada la autoentrega de Dios.

Israel, por su parte, se encontrará con Dios en el tabernáculo por medio de las ofrendas y los sacrificios (Levítico). El culto y la liturgia son, entonces, la expresión con la que el pueblo de Dios manifiesta que la donación de Dios es eterna y perenne. Al mismo tiempo, son la manifestación de que todo lo anunciado por Dios (promesa de descendencia, alianza) se actualiza en el tiempo, se cumple en el hoy de Israel. La liturgia y el culto son expresión de la *nueva creación* que vive Israel¹⁰³¹. Por medio de los actos culturales y de la acción litúrgica, Israel entrega lo que ha recibido: el estatuto de sujeto libre, la salvación, la misericordia. Dicha entrega es, al mismo tiempo, manifestación de que sigue siendo actual y real lo que la libertad, la salvación y la misericordia fueron en su origen. Al fin y al cabo, entre el que entrega (Dios), lo que se entrega (el existir en libertad) y al que se entrega (el hombre) se establece una relación continua y circular, basada no en la obligación imperativa, sino en la acción indicativa, que apunta generosamente tanto al que da (Dios) como a lo que se entrega (la salvación).

¹⁰³⁰Recuérdese el texto de 1 Re 8,10-11:

y acaeció que, cuando los sacerdotes salieron del Santuario, la Nube llenó la Casa de Yahveh, y los sacerdotes no pudieron mantenerse prestando servicio por causa de la Nube; pues la Gloria de Yahveh había llenado la Casa de Yahveh

Dichos versículos presentan la última etapa del itinerario de Israel hacia la tierra prometida. El paralelismo entre Ex 40,34-35 y 1 Re 8,10-11 está especialmente subrayado por la presencia de la gloria y la nube tanto en el tabernáculo como en la casa de Yahveh.

¹⁰³¹Con dicha expresión se quiere recordar la relación existente entre el relato P de la creación y los versos que se estudian.

CAPÍTULO IV: EL DIOS DEL ÉXODO Y EL DIOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

1. LA PRESENCIA DE DIOS

1.1. DIOS ES PRESENCIA GENERADORA DE VIDA PARA ISRAEL

Los capítulos que narran tanto la estancia de Israel en Egipto como su salida de dicho país (Ex 1,1-15,21) presentan a un Dios que lucha contra el Faraón, el opresor de Israel. Dios no comparte con su opositor que la vida de Israel deba estar marcada por el estigma de la servidumbre. Varios intentos divinos por convencer al Faraón para que deje a Israel en libertad fracasan, debido al tremendo poder destructor que posee el Faraón.

La presencia de Dios en medio de su pueblo tiene como único objetivo que éste viva en plenitud. Los acontecimientos narrados en la primera parte del libro del Éxodo (Ex 1,1-15,21) subrayan el sentido salvífico de la presencia de Dios en medio de Israel. Dios, el que acompaña a Israel cuando éste realiza duros trabajos forzados, es el que lo conduce a un nuevo lugar, en el cual éste ya no está sometido a la cruel esclavitud egipcia. El Mar Rojo expresa que, gracias a la acción de Dios en favor de Israel, entre éste y Egipto existe un abismo enorme, que los separa definitivamente.

El desierto es para Israel un lugar de carencia y de dependencia, un lugar más cercano a la muerte que a la vida. Los diversos episodios de Ex 15,22-17,7, así como también otros pasajes bíblicos, ponen de relieve dicha particularidad del desierto¹⁰³². En dicho lugar, Dios acompaña a Israel ocupándose de las necesidades de su pueblo (Ex 15,22-27; 17,1-7), del mismo modo que el creador se ocupa de la vida de su criatura (Ex 16,1-36).

¹⁰³²Cfr. P. BOVATI, *Il libro del Deuteronomio (1-11)*, 108,113-115: “Il deserto è un luogo reale, appartenente alla geografia storica di Israele. Ma nelle tradizioni religiose di questo popolo esso assume una chiara valenza simbolica, e sta a designare la stessa esperienza umana di sofferenza e di morte” (p.108)... “Anche in Dt 8,2-3 l’esperienza del deserto viene definita una prova, e una prova umiliante. Si tratta, in primo luogo, della umiliazione della fame (v.3), che consiste nel sentire corporalmente il senso di debolezza, di miseria impotente di fronte all’approssimarsi della morte. E, in secondo luogo, dell’umiliazione della manna, del fatto cioè che un altro, Dio, dispensa dall’alto un cibo che l’uomo può solo ricevere. Ne viene che una persona «adulta» diventa come un bambino... Nel deserto la «mano» dell’uomo è forzatamente inoperosa, sterile, inefficace; è la «bocca» che egli deve spalancare per ricevere il dono dalla mano di Dio” (113-114)... “Il deserto è una distesa arida, «terra assetata e senz’acqua» (Dt 8,15), perché non vi cadono piogge e non esistono fiumi... Il deserto è una landa desolata, dove è impensabile seminare (Ger 2,2)... è un «luogo di serpenti velenosi e di scorpioni (Dt 8,15), una «terra che nessuno attraversa e dove nessuno dimora» (Ger 2,6), ambiente ostile e mortale...” (p.115). Otros textos que destacan dicha característica son Dt 32,10; Os 2,5; Sl 105,4-5.

El carácter salvífico y creador del Dios que está en medio de Israel subraya la relación existente en el libro del Éxodo entre ambos aspectos divinos, la cual aparece también señalada en el episodio del paso del Mar Rojo.

En el desierto del Sinaí (Ex 19,1-24,11), además de recordar a Israel la salvación recibida en Egipto y en el paso del Mar Rojo (Ex 20,2), Dios propone también a su pueblo el camino que conduce a la vida, a la salvación y a la liberación. El Decálogo y el Código de la Alianza son la expresión concreta de dicha propuesta; sus preceptos son el foco que puede iluminar todos los rincones de la vida de Israel.

Así pues, en todo espacio de la vida de Israel, en Egipto, en el desierto, Dios es presencia salvífica para su pueblo.

El relato del Éxodo indica también que esta presencia salvífica se da en todo tiempo de la vida de Israel: en el pasado, en el presente, en el futuro. Las referencias al cumplimiento de las promesas anunciadas a los antepasados de Israel (los patriarcas) señalan que Dios ha estado con su pueblo en la época anterior al relato del Éxodo. Las menciones de la salvación que Dios va a conceder a Israel en el futuro (Ex 3,8.17; 23,20-33) recuerdan también el amparo y la liberación que Israel va a recibir de Dios. Ambas, junto a las constantes referencias a la liberación en el tiempo presente (Egipto, Sinaí), hacen que toda la existencia de Israel esté determinada por un pasado, un presente y un futuro no cerrados en sí mismos, ya que los tres se determinan mutuamente.

Por otra parte, el Dios que libera a Israel en todo espacio y en todo tiempo es su salvador incluso en aquellas ocasiones en las que éste no quiere recibir dicha acción salvífica. Tanto el episodio de Ex 17,1-7 como el pasaje del becerro de fundición ponen el énfasis en la acción de Dios, quien, a pesar de la tajante negativa de Israel a reconocerlo como el dador de la vida y de la liberación, acompaña de manera bondadosa, generosa y misericordiosa a su pueblo en dirección a la tierra en donde éste va a morar. Ello hace posible que la presencia de Dios en medio de su pueblo ocupe todos los rincones de la tienda del encuentro (Ex 40,34-38). Si el pueblo ignora u olvida la relación especial que lo une a Dios (alianza), Éste no sólo no la olvida, sino que la vive con todas sus consecuencias.

Jeremías y Ezequiel expresan esta última vinculación particular por medio de los conceptos *nueva alianza* y *alianza eterna*, cuyo mensaje fundamental es: el perdón gratuito que Dios concede a Israel por los pecados cometidos no es un acto inicial, sino que es el acto

fundamental de la nueva relación que le ofrece, el cual le permite vivir de manera permanente bajo el signo de la liberación entregada por Dios.

Después de anunciar en diversos pasajes de la unidad Jr 30,1-31,40 que Dios actúa en favor de su pueblo (Jr 30,8-10.13.16-22), Jeremías proclama en Jr 31,21-22 que Dios está creando algo nuevo, algo único y maravilloso (sólo en este pasaje y en Is 43,19 se usa el sustantivo *ḥdāšāh* para describir las obras de Dios)¹⁰³³. El Librito de la Consolación concluye con la indicación de que va a haber una ruptura y un cambio entre el pasado y el futuro: la nueva alianza entre Dios e Israel los relaciona de manera definitiva (Jr 31,31-34). La presencia salvífica de Dios en medio de Israel va a hacer que la ley, contenido de la oferta de alianza de Dios¹⁰³⁴, ya no se escriba en tablas de piedra; ella va a escribirse en el corazón del pueblo de Dios. Por medio de la intervención de Dios, que toca un miembro fundamental del hombre (el corazón), Israel no necesitará aprender el contenido de la ley. Vivirá, en cambio, según sus preceptos, y estará vinculado a Dios, origen de dicha ley¹⁰³⁵, ya que dichos preceptos anidan en su corazón.

¹⁰³³Cfr. B.A. BOZAK, *Life 'Anew'*. A Literary-Theological Study of Jer. 30-31, AnBib 122, Roma 1991, 103-104: "The general statement that Yhwh is creating something new accents the marvelous, miraculous and perhaps even messianic quality of what is described. In Is 43:19 (the only time apart from Jer 31:32 where *hdš* is used as a substantive to describe the deeds of Yhwh) the newness consists in his making a road in the wilderness and streams in the desert... What Yhwh does, according to Is 43:19, is unexpected, unknown, even impossible from a natural viewpoint. Yet here in Jer 31:22 the newness (*hdšh*) consists in *nqbh tswbb gbr*. Despite the many proposals for interpreting this last statement (*nqbh tswbb gbr*), most exegetes consider these words enigmatic" (p.103)... "31:22 may be a proverb whose original meaning eludes present generations. Yet because it is enigmatic it leaves open many interpretative possibilities, not all of which are mutually exclusive. What remains clear is that the initiative for change rests in the hands of Yhwh. He created once and can now re-create. He can turn curse into blessing and restore relationship to its pristine condition" (p.104).

¹⁰³⁴Cfr. B.A. BOZAK, *Life 'Anew'*, 120-121, quien subraya cómo la composición quiástica de Ex 31,33 *āḥ* pone de relieve la centralidad de la palabra *Torá*.

¹⁰³⁵"Wenn Jahwes Weisung bleibend direkt im Herzen steht (= geschrieben ist), fallen Anreden und Hören und damit zwei mögliche Fehlerquellen weg. Die Folge ist eine Übereinstimmung von göttlichem und menschlichem Wollen, sodaß die Frage nach der menschlichen Freiheit in dem Sinn zu beantworten ist, daß der Mensch frei, aus innerer Überzeugung das tut, was das göttliche Gesetz besagt. Vorschrift der Tora und Wahl beim Menschen fallen zusammen. Jer 31,33 scheint die Ideallösung uralter Fragen der Menschheit zu bieten" (cfr. G. FISCHER, *Das Trostbüchlein*. Text, Komposition und Theologie von Jer 30-31, SBB 26, Stuttgart 1993, 262-263). Igualmente, cfr. E. HAAG, *Das Buch Jeremia II*, GSL.AT 5/2, Düsseldorf 1977, 108: "Wenn nun der von Jahwe neugeschlossene Bund zur Folge hat, daß jedermann im

Ez 16,1-63 manifiesta la manera como Dios libera a Jerusalén de su pecado¹⁰³⁶. El capítulo comienza revelando la gratuidad de Dios respecto a Jerusalén: Dios, a pesar de no ser su padre (según Ez 16,3 las raíces de Jerusalén están en Canaán, y su padre fue amorreo y su madre hitita), se comporta con ella con el amor generoso con que un padre trata a su hijo (Ez 16,5-14)¹⁰³⁷. La respuesta de Jerusalén a dicho don divino es, sin embargo, el abandono y el olvido de Dios: Jerusalén se prostituye, de la misma manera que una prostituta traiciona y se aleja de su marido (Ez 16,15-34). Diversas imágenes y expresiones anuncian en Ez 16,35-43 el castigo que merece Jerusalén: la muerte. Después de volver a subrayar la gravedad del pecado de la ciudad (Ez 16,44-52), y de anunciar en Ez 16,53-58 el perdón a las naciones pecadoras (Sodoma y Samaría), el profeta revela la generosa actuación de Dios en favor de Jerusalén (Ez 16,59-63): la alianza eterna, que estará basada en la misma relación amorosa que tuvo Dios con su ciudad cuando ésta vio la luz (Ez 16,3-14)¹⁰³⁸, y que durará para siempre¹⁰³⁹.

Gottesvolk Jahwe kennt und dazu keiner weiteren Belehrung mehr bedarf, dann ist damit klar ein Zustand höchster Gottverbundenheit umschrieben, eine Innigkeit der Liebe zwischen Gott und Mensch, die in Wahrheit neue Schöpfung ist”.

¹⁰³⁶Cfr. H.W. JÜNGLING, «Eid und Bund in Ez 16-17», en: *Der Neue Bund im Alten*, 113-148, esp.125: “Die Antwort auf die Frage muß zunächst von dem Faktum ausgehen, daß das ganze Kapitel 16 betont die Stadt Jerusalem in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit rückt. Von V.3a^b bis V.63 ist eine Frau angesprochen. Über ihre Identität besteht kein Zweifel. Denn gleich zweimal fällt zu Beginn des außergewöhnlichen Textes der Name Jerusalem. Die Stadt ist Adressat der gesamten Rede”. Este estudio presenta igualmente indicaciones de otros autores, que sostienen que Ez 16,1-63 está dirigido a Israel.

¹⁰³⁷Cfr. W. ZIMMERLI, *Ezechiel 1-24*, BK XIII/1, Neukirchen - Vluyn 1969, 349, quien, sobre Ez 16,4-5, afirma: “In der todgezeichneten Verlorenheit des ausgesetzten neugeborenen Mädchens (...) hat Jerusalems Geschichte begonnen... In diese Verlorenheit des Anfanges hinein ist Jahwes fürsorgende Liebe getreten”.

¹⁰³⁸Cfr. H.W. JÜNGLING, «Eid und Bund in Ez 16-17», 146,148: “Die gegenüber der Priesterschrift abweichende Formulierung mit *l'* scheint auf das *wā' æššāba' lāk* (und ich leistete dir einen Eid) von V.8 zurückzuweisen. Zugleich variiert sie *kārat b'ērīt l'*. Das bedeutet: Jahwe gedenkt seines Bundes, und diesen Bund etabliert er jetzt als ewigen Bund” (p.146)... “Ez 16,59-63 spricht nicht von einem neuen Bund. Das Stück spricht von der unbeirrbaren Treue Gottes...” (p.148); W. ZIMMERLI, *Ezechiel 1-24*, 369: “Wieder wird deutlich, daß auch dieses Schlußwort (Ez 16,59-63) sich nicht als selbständiges Wort, sondern als ein Zu-Ende-Führen des vorher Ausgeführten versteht. 8 hatte im Rahmen des Ehebildes vom «Bund» geredet, den Jahwe mit dem Mädchen eingegangen ist”.

¹⁰³⁹“En fait, la conception ézéchiélienne de la *b'ērīt* à venir se démarque de celle de Jérémie. Ce dernier oppose nettement, presque brutalement, l’alliance future à l’alliance passée (Jér 31,32); il accentue fortement la rupture. Les choses sont beaucoup plus nuancées pour Ézéchiel: certes, Israël a rompu l’alliance sinaïtique (Éz 16,59), mais le prophète, comme

Un último aspecto de la presencia salvífica de Dios en medio de Israel presenta el relato del Éxodo. El episodio del paso del Mar Rojo subraya de manera especial la transformación que Dios opera en Israel: Dios hace posible que su pueblo comprenda la entrega salvífica y redentora de Dios en favor suyo; al mismo tiempo, lo capacita para vincularse a dicha oferta de salvación.

1.2. LA DISTANCIA DIVINA COMO EXPRESIÓN DE LA VIDA DE DIOS

Después de estudiar numerosos pasajes bíblicos relacionados con el tema de la distancia de Dios respecto de su pueblo, S.E. Balentine afirma que es propio de Dios ser cercano y distante al mismo tiempo¹⁰⁴⁰. J. Briend, por su parte, señala igualmente que dichas características están especialmente señaladas en Is 45,14-17, particularmente en Is 45,15¹⁰⁴¹:

así dice Yahveh:

el fruto del trabajo de Egipto y la ganancia de Etiopía

fasciné par la personne de YHWH, considère l'alliance essentiellement d'un point de vue divin. Est-ce pour cela qu'il a omis la formule d'appartenance mutuelle et introduit la formule de reconnaissance? En tout cas, les perspectives changent: sans être annulé (cf. v.59), l'aspect réciproque des relations d'alliance à venir se situe dans le prolongement de son projet initial, «Je me souviendrai de mon alliance... et j'établirai avec toi une alliance éternelle». L'alliance eschatologique prend racine dans le «souvenir» de la première alliance. La mémoire de Dieu se fait créatrice d'avenir. Pour Dieu, le projet reste identique, à cette différence près - décisive il est vrai - , que cette alliance sera cette fois éternelle c'est à dire infrangible. Il s'agit, au fond, davantage de réactiver, à frais nouveaux, une relation distendue, que d'instaurer une alliance entièrement nouvelle” (cfr. B. RENAUD, «L'alliance éternelle d'Éz 16,59-63 et l'alliance nouvelle de Jér 31,31-34», en: *Ezekiel and his Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation*, ed. J. LUST, BEThL 74, Leuven 1986, 335-339, esp.338).

¹⁰⁴⁰“Both experiences derive from the nature of God himself. He is both hidden and present, both near and far away” (cfr. *The Hidden God*, 172).

¹⁰⁴¹Cfr. *Dieu dans l'Écriture*, 97: “«Vraiment tu es le Dieu qui te caches, le Dieu d'Israël, le sauveur.» La première expression ne peut se traduire simplement par «Dieu caché». En hébreu le verbe n'est pas à la forme passive, mais à la forme réfléchie qui comporte une note d'intensité et doit donc se traduire par «Dieu qui te caches». Cette traduction souligne l'aspect volontaire et continu de l'action divine; elle manifeste par voie de conséquence la liberté et la souveraineté de Dieu. Cette absence de Dieu comme Dieu agissant pour Israël ne peut se faire que par référence à une expérience de présence active, car le Dieu qui se cache est confessé en même temps comme le Dieu d'Israël; ce titre se rencontre en Is 43,11; 45,21 et, avec un pronom suffixe, en Is 43,3; 49,26”.

*y los sabeos, hombres de elevada talla,
a ti pasarán y tuyos han de ser; marcharán tras de ti, cargados de cadenas pasarán
y se postrarán ante ti y hacia ti suplicarán:
¡Sólo en ti existe El, y no hay nadie más, ninguna otra divinidad!
¡En verdad contigo hay un Dios escondido, el Dios de Israel es salvador!
Confundidos e incluso afrentados han quedado todos a una,
han perecido con afrenta todos los modeladores de ídolos.
Pero Israel ha sido salvado por Yahveh con salvación eterna;
no seréis confundidos ni afrentados por toda la eternidad*

Sin embargo, ninguno de ellos explica el significado de la relación de ambos aspectos, y las consecuencias que siguen a dicha armonización.

El relato del Éxodo manifiesta en lugares especialmente significativos (Ex 2,23-4,17; 19,1-24,11; 32,1-34,35; 40,34-38) que el Dios de Israel está cerca de su pueblo, y que, contemporáneamente, se encuentra distante de él. No es un dato intrascendente del relato del Éxodo el hecho de que dicha característica aparezca subrayada en lugares tan representativos (las tres revelaciones divinas del libro del Éxodo; la conclusión de dicho libro). Dado que Dios es el actor principal de dicho relato, es posible entonces afirmar que el binomio *cercanía de Dios / distancia de Dios* puede ser el eje hermenéutico fundamental de la lectura de todo el relato del Éxodo y de todas las acciones que en él se detallan. Ello no resta en absoluto importancia a las acciones de Israel, Moisés el Faraón u otros personajes. Tampoco a las que realiza el propio Dios, cuando es presentado con otras características distintas a las expresadas en el mencionado binomio. Precisamente la consideración de dicha clave hermenéutica puede ayudar a comprender de una manera nueva y distinta todas esas acciones. Anteriormente se ha desarrollado ya el sentido de la cercanía de Dios, primera característica del binomio indicado. Se desarrolla a continuación el sentido de la distancia de Dios, y la manera como puede entenderse la conjunción de ambas características.

La narración del Éxodo presenta siempre ambas referencias ligadas estrechamente. Afirmar la presencia salvífica y generadora de Dios en favor de Israel y afirmar al mismo tiempo su distancia de él ponen de relieve que la presencia de Dios en medio de su pueblo es también expresión de la vida del propio Dios: cuando Dios se manifiesta como el *ser para Israel*, se

manifiesta al mismo tiempo como el *ser para sí*. Así pues, Dios posee una propia identidad, distinta de Israel, que se manifiesta con claridad cuando se relaciona con él. Dios no es solamente vida para Israel; cuando aquél es vida para éste, Dios es también vida en sí y para sí.

Dios no se guarda para sí su propio ser. En el relato del Éxodo el Dios cercano y distante se entrega a su pueblo por medio de una donación total. Dios no se guarda nada para sí cuando se entrega a Israel: ni su libertad, ni su poder, ni su superioridad. En el relato del Éxodo, Dios se revela a Israel de una manera total y definitiva (decisiva; recuérdese Ex 40,35).

Las dos últimas consideraciones respecto al ser de Dios y al don de Dios permiten hacer una última reflexión, relativa al acceso a Dios. Si Dios se da por entero a Israel con las características citadas, es decir, si la distancia de Dios y su cercanía no están en conflictiva oposición, sino que Dios está cerca de Israel siendo distante, ello significa que la salvación, la liberación y la misericordia que Dios ofrece a Israel a lo largo de innumerables pasajes del Éxodo forman también parte de la vida del Dios distante. Por eso, Éste se muestra enteramente como tal sólo en las acciones de salvación que Él lleva a cabo.

En la medida en que Israel viva según ese don redentor divino, el pueblo de Dios podrá experimentar al Dios distante también en su propia vida. De manera que cuando Israel se guíe por los preceptos del Dios de la liberación, y cuando respete los dones salvíficos que Dios le concede, Israel podrá descubrir, alabar y confesar al Dios lejano que se le manifiesta por medio de dicha autodonación. Según esto, cuanto más enraizado viva Israel en la acción liberadora y salvífica divina, más cercanos van a ser su vinculación y su contacto con el Dios distante; cuanto más respeto muestre por la cercanía de Dios, más respeto va a mostrar también por su lejanía.

2. EL PODER DE DIOS

El poder de Dios y su capacidad destructora son dos de los temas que más frecuentemente aparecen en los libros del AT. Comenzando por el primer libro de la Biblia¹⁰⁴², numerosos

¹⁰⁴²Recuérdense los capítulos que narran la creación, y los que tratan del diluvio sobre la tierra.

pasajes bíblicos ponen de relieve tanto la grandeza y la majestad divinas como su inapelable y punitiva actuación en perjuicio de la vida de los seres del mundo por Él creado.

De entre los múltiples textos que forman parte del primer grupo (grandeza y majestad divinas) los siguientes himnos del Salterio destacan dicha característica:

Elohim, en la santidad está tu proceder. ¿Quién es El grande como Elohim?

Tú eres Ha-El que obra prodigios; has hecho conocer tu poder entre los pueblos

(Sl 77,14-15)

pues ¿quién en las nubes puede ser con Yahveh comparado?

¿Quién semejará a Yahveh entre los hijos de los dioses?

El es terrible en el gran concilio de los santos,

augusto y venerado sobre cuantos le circundan.

Yahveh, Dios-Sebaot, ¿quién como Tú? Poderoso eres, Yah, tu fidelidad te envuelve

(Sl 89,7-9)

¿Adónde iré yo lejos de tu espíritu? ¿Adónde podré huir de tu presencia;

Si a los cielos subiere, allí te encuentras; y si me acuesto en el seol, hete allí.

Si tomo las alas de la aurora o habito en el extremo del mar

(Sl 139,7-9)

En las grandes fiestas, en las ocasiones importantes, los israelitas entonan sus himnos al Dios todopoderoso. Lo característico de dichos cantos es que se realizan de una manera objetiva, es decir, poniendo toda la fuerza y la atención en Dios mismo. Por eso, el punto de vista del autor de los himnos no es el humano, sino el divino, el que se centra en el Dios que puede llevar a cabo cualquier acción según su voluntad¹⁰⁴³.

Por lo que hace referencia al segundo tema señalado (castigo de Dios contra sus criaturas), muchos textos proféticos presentan al inapelable Dios, que se lleva por delante montañas, pueblos, naciones:

¹⁰⁴³Cfr. H. GUNKEL, *Introducción a los Salmos*, 83.

y en mi cielo, y en el fuego de mi ardor, hablo: En verdad aquel día habrá un gran terremoto en el país de Israel y temblarán ante mí los peces del mar, las aves del cielo y las bestias del campo, y todos los reptiles que se arrastran sobre el suelo, y todos los hombres que existen sobre la superficie de la tierra; y serán abatidas las montañas, y se derrumbarán las escarpas rocosas, y todas las murallas caerán por tierra

(Ez 38,19-20)

he aquí que los ojos de Adonay Yahveh están clavados en el reino pecador, y lo exterminaré de sobre la faz de la tierra; salvo que no he de aniquilar por completo a la casa de Jacob-oráculo de Yahveh. Pues he ahí que Yo daré orden y zarandearé por todas las naciones a la casa de Israel, como se zarandea con el harnero, y ni una chinita caerá a tierra

(Am 9,8-9)

Éstas y otras muchas referencias bíblicas ponen de relieve un elemento importante de la teología tanto de Israel como de otras culturas circundantes: Dios, utilizando los poderes de la naturaleza, es capaz de destruir y de derrumbar a sus enemigos¹⁰⁴⁴.

El tema señalado recorre igualmente el relato del libro del Éxodo; muchos de los episodios que suceden tanto en Egipto como en el desierto ponen el énfasis en señalar dicha particularidad divina. El poder del Dios del Éxodo tiene diversos matices.

El primero de ellos es: el poder de Dios se opone radicalmente al poder faraónico que esclaviza y tiraniza. Ex 1,1-15,21 repite constantemente esta afirmación. Mediante la oposición muerte *versus* vida la introducción del relato del Éxodo (Ex 1,1-22) indica ya la distancia insalvable que separa al poderoso Faraón y al poderoso Dios. Los pasajes que siguen a dicha introducción manifiestan con claridad cómo Dios no soporta la opresión ni la violencia contra su pueblo: el anuncio de las plagas y los signos que Dios realiza ante Moisés (Ex 2,23,-4,17); el ataque durísimo de las plagas contra Egipto, que culmina con la salida de Israel de Egipto.

¹⁰⁴⁴Cfr. D.E. GOWAN, *Theology in Exodus*, 147.

Contra el violento, contra el tirano, Dios no ahorra ningún medio ni ningún ataque. Así, manifiesta su profundo desprecio por Egipto (Ex 11,1-10), a quien golpea durísimamente en los acontecimientos que preceden al paso del Mar Rojo (Ex 12,1-16). El culmen de todos los ataques es la aniquilación del Faraón y de todo su séquito, llevado a cabo personalmente por un Dios guerrero, que destroza todo resto de despotismo.

De manera menos violenta, Dios también manifiesta a Egipto su tremendo poder. Así, Dios respeta los desprecios y rechazos continuos del Faraón (Ex 5,1-23; 7,8-10,29), los cuales anuncia (Ex 3,16-22), asume e integra, respetando la decisión del monarca egipcio. Igualmente, intenta que el Faraón comprenda que nadie hay como Él en medio de la tierra (Ex 7,5.17; 8,6.18; 9,29).

Este primer matiz indicado tiene un elemento complementario: Dios se muestra poderoso contra Egipto porque quiere liberar a Israel de la esclavitud en que se encuentra sometido, y quiere posibilitarle una vida marcada por la libertad. Todos los acontecimientos de Ex 1,1-15,21 están atravesados por este objetivo. Se comprende así, que la única razón por la que el poder divino no destruye violentamente a Moisés, su enviado para liberar a Egipto (Ex 4,18-28), está fundamentada en el deseo de Dios de que se realice definitivamente (Ex 13,17-15,21) lo anunciado en Ex 2,23-4,17.

El relato del Éxodo indica también un aspecto relacionado con la oposición a Egipto y el favor que concede a Israel. Los dos hilos que mueven las acciones de Ex 1,1-22 (programa aniquilador del Faraón / vida abundante para Israel), así como también la afirmación de Dios en Ex 3,7, ponen de relieve la sintonía de Dios con el que vive bajo la opresión y bajo la violencia: porque Dios mismo conoce y soporta los intentos violentos y destructores del Faraón, cuyo fin es evitar que se cumplan las promesas anunciadas por Dios a los patriarcas de Israel, por eso se pone al servicio de Israel para que éste se aleje definitivamente de la muerte y de las tinieblas de Egipto.

El segundo matiz del poder de Dios en el libro del Éxodo aparece señalado por vez primera en Ex 12,1-13,16 (celebración de las fiesta de Pascua y Ácidos): Dios exige a Israel que cumpla una serie de prescripciones. Algunos pasajes que relatan el camino que lleva a Israel desde Egipto al Sinaí (Ex 15,22-27; 16,1-36), el episodio de la revelación de Dios en el Sinaí (Ex 19,1-24,11) y los capítulos que narran las órdenes que el Dios poderoso y creador da a

Israel para que construya el santuario, morada divina (Ex 25,1-31,17; 35,1-40,33), manifiestan también dicho rasgo de Dios.

Es cierto que, por medio de dichos preceptos, Dios anhela que Israel viva con la libertad que Él le ha concedido, al apartarlo definitivamente de Egipto. Junto a ello, ellas ponen de relieve el señorío de Dios sobre Israel. Él es el que indica el camino que su pueblo debe seguir, si quiere vivir bajo el poder de la libertad; Él es el que señala también a Israel lo que no debe hacer (adorar a otros dioses distintos de Yahveh, construir imágenes que no respeten la revelación divina, cometer abusos contra el nombre de Dios, robar, codiciar, matar), para permanecer anclado en la salvación recibida.

El Dios que expresa abiertamente su dominio poderoso sobre Israel es igualmente el Dios transigente que le concede la posibilidad de aceptar dicho señorío o de rechazarlo (Ex 15,22-27; 16,1-32; 19,1-24,11).

El tercer matiz que caracteriza el poder de Dios en el libro del Éxodo es su capacidad para posibilitar que la oferta de vida definitiva ofrecida a Israel en Egipto y en el Sinaí dure por siempre. El poder de Dios es tal que integra incluso las acciones rebeldes de Israel, dirigidas contra el que le entrega la vida y le conduce a la existencia en libertad.

Ex 20,5-6 expresa dicha característica divina. En dicho pasaje Dios se revela como el que pronuncia una palabra de fidelidad y de alianza con Israel, última y definitiva, justamente en el momento en que éste lo desprecia, lo manipula, lo adultera y lo desnaturaliza.

La revelación de Dios en la unidad Ex 32,1-34,35 es el episodio que desarrolla cuidadosamente dicho aspecto. Así el poder del Dios de Israel es tan grande que hace posible que el enorme pecado de Israel no sea una sombra permanente, que impida a este último ver la luz y la claridad cotidiana. El gran poder del Dios bueno y paciente de Ex 32,1-34,35 desenmascara, en primer lugar, el pecado de Israel, subrayando su capacidad aniquiladora y destructiva, que produce efectos muy negativos tanto en Dios como en Israel. En segundo lugar, manifiesta su competencia para afrontarlo y reorientarlo: del mismo modo que el buen pastor es aquél que carga sobre sus hombros con las ovejas heridas y sufrientes, el Dios infinitamente misericordioso lleva sobre sus propios hombros el pecado de su pueblo. Ello es el elemento determinante para que la alianza definitiva que Dios ofrece a Israel no pierda su vigencia; ello es también decisivo para que el becerro de fundición no sea un obstáculo

infranqueable en la marcha que Dios e Israel han emprendido en dirección a la tierra prometida.

El conjunto del libro de Amós y el comienzo del libro de Oseas presentan igualmente el último matiz indicado.

Os 2,4, comienzo de la unidad literaria Os 2,4-25¹⁰⁴⁵, expresa la acusación que un marido (Dios) dirige a su antigua mujer (Israel), la cual, por comportarse como una prostituta, ha dejado de ser su mujer. En Os 2,4-7 Dios presenta el contenido de la acusación y de la amenaza contra Israel, en la que desarrolla los delitos que éste ha cometido. La manifestación del castigo que Dios va a infligir a su esposa merece una especial atención:

*por eso he aquí que yo voy a vallar su camino con espinos y la cercaré de tapial,
para que no halle más sus senderos.*

Y ella perseguirá a sus amantes, mas no los alcanzará;

los buscará, pero no los hallará.

Entonces dirá: «Iré y me volveré a mi primer marido, pues me iba mejor que ahora»

(Os 2,8-9)

Lo interesante de la afirmación de Dios es que va a ser su propio actuar el que va a producir un cambio de actitud en Israel. A éste Dios no le pide que haga nada especial, porque es Dios el que va a hacer algo singular: Él va a vallar y obstruir el camino de su mujer para que ésta no pueda volver a encontrarse con sus amantes. La acción de Dios va a impedir, pues, que Israel vuelva a pecar¹⁰⁴⁶.

¹⁰⁴⁵Cfr. F.I. ANDERSEN – D.N. FREEDMAN, *Hosea. A New Translation with Introduction and Commentary*, AncB 24, New York 1980, 214-290, quienes sostienen la unidad Os 2,4-25. En cambio, estos autores defienden otras propuestas: H. SIMIAN-YOFRE, *El desierto de los dioses*. Teología e Historia en el libro de Oseas, Córdoba 1993, 38 (dos unidades: Os 2,4-15; Os 2,16-25); H.W. WOLFF, *Dodekapropheton 1. Hosea*, BK XIV/1, Neukirchen 1961, 35-69 (dos unidades: Os 2,4-17; Os 2,18-25).

¹⁰⁴⁶Cfr. H.W. WOLFF, *Dodekapropheton 1. Hosea*, 43,54: “Jahwe legt seinem Volk Hindernisse in den Weg, um es so vor Fortsetzung seines Treubruchs zu bewahren” (43)... “Doch nicht das Mahnwort erreicht das Ziel, sondern erst die Tat Jahwes. Zweimal wird es erreicht: im 9b und 17b” (54).

Dicha acción divina se completa con el castigo de Israel, llevado a cabo también por Dios (Os 2,10-15), y con la sanción relatada en Os 2,16-17:

*por tanto, he aquí que Yo la seduciré y la conduciré al desierto, y la hablaré al corazón,
y le daré desde allí mismo sus viñas
y el propio valle de Akor como puerta de esperanza;
y responderá allí como en los días de su juventud
y como el día en que subió del país de Egipto*

Dios conduce a su mujer al lugar de la muerte (el desierto)¹⁰⁴⁷, para revelarle la vida. Allí la acción del poderoso marido tiene un objetivo concreto: hablar al corazón de su mujer y entregarle sus viñas, para que ésta se convierta y se aleje de su vida pervertida. La acción poderosa y gratuita de Dios está subrayada por la secuencia *desierto - entrega de sus viñas* (Os 2,16-17a). Así, no sólo es la escasez del desierto la que va a alterar el comportamiento de la mujer; es también la gracia abundante y generosa del marido la que produce la respuesta afirmativa de la esposa (Os 2,17b).

La unidad se concluye con la declaración amorosa de Israel (Os 2,18-19), y con la manifestación divina de la perenne unión que vincula a Dios y a Israel, la cual producirá sus frutos (Os 2,20-25).

La reconciliación entre la mujer y el marido y la unión definitiva entre ambos, obra del poder de Dios, son eternas y duraderas; al mismo tiempo, son más fuertes y poderosas que las rebeldías y las prostituciones de la mujer infiel.

Casi la totalidad del libro de Amós es una denuncia radical del profeta contra Israel y su capital Samaría, motivada por las flagrantes injusticias que en dicho reino se cometen. Amós señala con toda crudeza y rotundidad que en dicho territorio la justicia está enormemente corrompida; al mismo tiempo, indica que muchos de los habitantes de dicho lugar tratan con violencia y opresión a las clases más desfavorecidas, de las que abusan clamorosamente. Por

¹⁰⁴⁷Recuérdense las indicaciones de p.429-430.

último, el profeta denuncia el mal uso que hacen del culto los fieles de Israel, quienes utilizan a Dios para mantener su privilegiada posición tiránica y despótica.

El profeta comunica igualmente el inapelable juicio divino contra Israel: Dios ha decretado la destrucción definitiva de Samaría.

Todo este perfecto engranaje de denuncia y de condena se completa con el anuncio de Am 9,11-15:

*en aquel día levantaré la cabaña de David, que habrá caído,
y repararé sus brechas, y alzaré las ruinas,
y la reconstruiré como en los tiempos de antaño. A fin de que tornen
a poseer el resto de Edom y todas las naciones
sobre las cuales es invocado mi Nombre –oráculo de Yahveh, que tal hace.
He aquí que llegan días –oráculo de Yahveh- en que el arador se encontrará con el segador,
el que pisa la uva con quien esparce la semilla; y las montañas destilarán mosto
y todas las colinas se derretirán. Y repatriaré a los cautivos de mi pueblo Israel,
y reedificarán las ciudades derruidas y las habitarán, y plantarán viñas y beberán su vino,
harán huertos y comerán sus frutos.
Y los plantaré en su tierra y ya no serán arrancados de su territorio,
que Yo les había dado, dice Yahveh, tu Dios*

Dios anuncia la gran noticia a Israel: un resto del pueblo sobrevivirá. Mediante la utilización de un vocabulario común a otros pasajes del libro de Amós, en los que se denuncian los crímenes cometidos por el pueblo de Israel, el profeta asegura a éste que Dios va a cambiar su historia y su suerte¹⁰⁴⁸; Amós predica abiertamente que el juicio de destrucción se transforma en promesa de vida.

¹⁰⁴⁸Au centre du texte (Am 9,14a) apparaît une phrase qui, d’une certaine façon, résume l’ensemble du passage: «je changerai le sort de mon peuple Israël». Il s’agit d’une expression générique qui, pour cette raison, se détache du reste de la séquence dans laquelle sont annoncées des actions concrètes, de la part de Dieu et de la part des Israélites; elle dit un changement qui concerne le peuple, mais dont la seule cause se trouve dans la décision de Dieu. Le changement (*šwb*) n’est pas motivé; il n’est en aucune façon préparé et pas davantage justifié dans le texte... Ainsi se révèle une importante

La poderosa acción de Dios en favor de Israel es, pues, la única causa de que la cabaña de David sea reedificada, de que el pueblo retorne a su tierra de la cautividad, en la que nuevamente reconstruirá las ciudades desoladas, plantará viñas y huertos y comerá de sus frutos. Dios, sólo Dios, es el que va a hacer que lo estéril produzca fruto abundante¹⁰⁴⁹.

Diversos aspectos del poder de Dios son reflejados por algunos textos del Libro de la Consolación y los Salmos 51; 86; 103.

Varios son los pasajes de Deuterisaías que mencionan el poder salvífico de Dios en la historia de Israel (Is 41,23.27-29; 42,8; 43,10-28; 44,6-8; 45,20-25; 46,9-13; 48,3-5.11.14). Con un lenguaje relacionado con el tema de la creación, el profeta anuncia al pueblo sufriente una palabra de esperanza y de consuelo: Dios va a realizar una nueva creación. En un contexto histórico, marcado por las dificultades y las desesperanzas del exilio, el poder inmenso de Dios va a posibilitar la creación de algo nuevo, sorprendente y último, algo que supera todo cálculo humano¹⁰⁵⁰.

dissymétrie qui ne manque pas d'avoir des conséquences théologiques: tandis que la punition est motivée par le crime, le renversement du destin d'Israël -cette action positive de salut et de bénédiction- n'est pas déterminé par un comportement spécifique d'Israël. Ce n'est pas Israël qui se convertit (*šwb*), c'est Dieu qui change (*šwb*) l'histoire. L'avenir d'Israël, les «jours qui viennent» (13a) son le temps de la manifestation d'une grâce qui n'a pas d'autre fondement que Dieu lui-même, la fidélité divine au peuple qu'Il continue à appeler son peuple" (cfr. P. BOVATI – R. MEYNET, *Le Livre du prophète Amos*, 361).

¹⁰⁴⁹Cfr. P. BOVATI – R. MEYNET, *Le Livre du prophète Amos*, 362-363: "De ce point de vue, l'intervention de Dieu apparaît tout à fait extraordinaire et miraculeuse, identifiée à l'acte originaire de la création elle-même: de même que le Seigneur se révèle comme le juge du monde parce que Créateur (Am 4,13; 5,8-9), ainsi Il manifeste la même puissance souveraine en produisant la vie (12c), comme par une nouvelle création. Cette dernière présente deux traits caractéristiques, dans lesquels transparaît la nouveauté, typique de l'évènement eschatologique.

Le premier de ces traits est l'exubérance de la vie, la plénitude et la surabondance de ce qui permet aux hommes de vivre. Cela s'exprime dans la prodigieuse fécondité de la terre, si bien que semailles et récoltes tendent à se rapprocher et à se superposer (13bc), si bien que les montagnes dégoulinent de vin (13de)... Le second trait caractéristique de la nouveauté eschatologique est d'être définitif: ce que Dieu fera en ce jour-là ne sera plus détruit ni altéré, mais durera pour toujours. La négation «ne... plus», qui se trouve en 9,15b pour dire qu'il n'y aura plus jamais d'exil pour le peuple d'Israël, est un stylème caractéristique des textes prophétiques qui annoncent le salut après la catastrophe de l'exil".

¹⁰⁵⁰Cfr. R. RENDTORFF, «Die theologische Stellung des Schöpfungsglaubens bei Deuterjesaja», en: *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, TB 57, München 1975, 209-219; C. STUHLMUELLER, *Creative Redemption in Deutero-Isaiah*, AnBib 43, Rome 1970, 137-168.

Al comienzo de su libro (Is 40,1-11), Deuteroisaías anuncia la acción liberadora de Dios en medio de Israel, e invita a comprenderla y a creer en ella¹⁰⁵¹.

En una época de especial dificultad para el pueblo de Israel, el profeta proclama una gran noticia: el propio Dios, su gloria¹⁰⁵², vuelve a la ciudad santa como rey y como pastor (Is 40,10-11), llevando consigo en procesión a todos los habitantes de Jerusalén¹⁰⁵³.

Varias son las particularidades de la novedad que proclama el profeta: el tiempo de sufrimiento (Is 40,2), marcado por el signo del pecado y del *servicio militar obligatorio*¹⁰⁵⁴, ha terminado para Israel; la palabra de consuelo que se anuncia es divina, y, por tanto, se

¹⁰⁵¹Sobre la teodicea del libro de Deuteroisaías, ténganse en cuenta estas reflexiones de H. SIMIAN-YOFRE, «La teodicea del Deuteroisaías», *Bib* 62 (1981) 55-72, esp.68-69,71-72: “Apenas es necesario repetirlo resumidamente: DtIs - un profeta o un grupo, hombres o corriente teológica - ha enfrentado una situación difícil. La hipótesis del tiempo del exilio y primer post-exilio continúa siendo la mejor. Hay que apoyar a un pueblo desalentado, verosímelmente al pueblo de retorno en Jerusalén. Es más fácil tener ánimo cuando todo es futuro. Los exiliados de regreso encuentran solamente un magro presente, no los espejismos acariciados durante años de ausencia. En el texto de DtIs se dejan rastrear mejor que en ningún otro profeta los múltiples aspectos del desánimo, la desilusión, la duda. DtIs, un verdadero libro de consolación, enfrenta esa situación múltiple. Un único argumento es convincente: Yavé *puede* actuar” (pp.68-69)... “Concluyendo: DtIs está dominado por la necesidad de convencer a su pueblo de que Yavé sigue siendo su Dios poderoso. Es el fundamento de posibilidad de toda consolación. Esta perspectiva unifica el texto... Yavé no solamente existe, tiene aún algo que decir. Con esa «demostración» se relaciona coherentemente la importancia que asume el pensamiento de Yahvé, que viene con poder, anunciado ya prospectivamente en 40,10” (pp.71-72); (la letra cursiva es del autor).

¹⁰⁵²“Für Dtjes bestimmt sich der Begriff von Jahwes *kəbōd* anders. Er ist bei ihm nicht terminus technicus und bezeichnet nicht eine Substanz, den, «Lichtglanz», sondern allgemeiner das Wesen Jahwes, d.h. in erster Linie sein Wirken und seine Wirkung, steht also der Grundbedeutung des «Imponierenden» näher” (cfr. K. ELLIGER, *Deuterojesaja*, BK XI/1, Neukirchen - Vluyn 1978, 20).

¹⁰⁵³Cfr. K. ELLIGER, *Deuterojesaja*, 20: “Auch in 5a wird die Herrlichkeit des göttlichen Königs offenbar, der in seinem Gefolge sein Volk mit heimimmt nach Jerusalem. Das ist es, was nach 5b «alles Fleisch» sehen wird: keine Erscheinung nur in den Lüften, sondern ein konkretes historisches Ereignis auf dieser Erde, wobei völlig offenbleibt, in welcher Gestalt Jahwe an ihm teilnimmt”; W. GRIMM – K. DITTERT, *Deuterojesaja*. Deutung - Wirkung - Gegenwart, CaB, Stuttgart 1990, 59: “Im Zug der Heimkehrenden, so signalisiert die Epiphanysprache, offenbart sich, alle Zweifel tilgend, Jahwe selbst; er, der Gott für Israel, ist in dem jetzt Kommenden evident der Handelnde” .

¹⁰⁵⁴Cfr. K. ELLIGER, *Deuterojesaja*, 14: “Die Botschaft, die Jerusalem «zugerufen» werden soll, ist 2ab in dem kurzen unübertrefflich wirkungsvollen Satz zusammengefaßt, «das sein Dienst zu Ende ist». *šābā*⁷ hat trotz Rignell keinen markedly sacred sense, so daß man hier in Verbindung mit einer transitiven Auffassung von ml⁷ den Gedanken ausgesprochen finden könnte, daß, «die Generation der Gefangenschaft eine Sühne vollbracht hat für die Sünden, die Israel als Ganzes begangen hat». *šābā*⁷ ist der Dienst, den man nicht von sich aus tut, sondern der einem von oben her auferlegt wird. Das war in der Regel Kriegsdienst, das konnte aber auch Arbeitsdienst sein”.

realizará (Is 40,6-8); Dios mismo va a reinar con toda su fuerza y su poder; al mismo tiempo va a cuidar de Jerusalén como el pastor cuida de sus ovejas, de las recién nacidas y de las que van a engendrar (Is 40,9-11).

Dios es, en definitiva, el que se manifiesta como poder salvífico al dolorido y sufriente pueblo de Israel, que ha pasado por la experiencia humillante del exilio. Él va a guiar a Israel, y va a cuidarlo de manera definitiva y permanente.

Sl 51 es una lamentación individual con una característica particular: el Salmo está totalmente atravesado no por una fórmula de lamentación, sino por la confesión del pecado y la petición de la liberación de dicho pecado.

El Salmo comienza de esta manera:

Tenme piedad, ¡oh Elohim!, conforme a tu clemencia;

según la multitud de tus ternuras borra mis crímenes.

Lávame cabalmente de mi culpa y de mi pecado purifícame.

Pues mis crímenes yo reconozco y mi pecado está ante mí siempre.

Contra Ti no más que pecar hice, y lo malo a tus ojos cometí;

de suerte que seas justo cuando sentencies y aparezcas sin tacha cuando juzgues

(Sl 51,3-6)

La confesión de dichos versículos expresa la convicción de que el pecado sólo puede considerarse en relación con Dios, ya que Éste es el único capaz de limpiarlo. Dos son los datos que justifican dicha afirmación: la sucesión de los tres términos que manifiestan la gracia de Dios (rahāmîm / ḥesed / ḥānan) y de los tres que expresan la confesión del pecado (ḥaṭṭā'āh / 'āwōn / peša'); la afirmación del versículo 6.

El Salmo tiene su punto central en Sl 51,12:

un corazón puro crea en mí, Eloohim, y un espíritu firme renueva en mi interior

El salmista expresa la convicción de que sólo la intervención de Dios es la que permite pasar de la situación de pecado a una situación de gracia. El uso del verbo bārā', expresión máxima

del acto creador de Dios (Gn 1,1.21.27; 2,3-4), manifiesta que sólo el poder de Dios puede crear un nuevo corazón inmaculado¹⁰⁵⁵.

El Salmo 86 es una lamentación individual u oración en la que un individuo expresa su súplica y su queja a Dios. Al mismo tiempo expresa su alabanza y su reconocimiento al Dios todopoderoso.

Después de pedir a Yahveh, el rico en misericordia, protección y clemencia (Sl 86,1-7)¹⁰⁵⁶ el orante afirma la soberanía divina en Sl 86,8-13, centro de todo el poema. En Sl 86,13 (*pues tu piedad ha sido grande para conmigo, y has librado mi alma del fondo del seol*) se señala de manera particular que Dios puede hacer salir de la muerte a aquél que confía en Él¹⁰⁵⁷.

El Salmo 103, himno de loa a Dios, comienza y finaliza de la misma manera: invitando a la alabanza divina (Sl 103,1-2.19-22). En Sl 103,3-7.9-18 se desarrollan una serie de características de Dios, que recuerdan a las mencionadas en Sl 51. En el centro de toda la composición está Sl 103,8:

es Yahveh compasivo y entrañable, tardo para la ira y abundante en clemencia

El Salmo pone en relación la infinita misericordia de Dios con la transitoriedad de la vida humana (Sl 103,14-16). Esta condición no es consecuencia de la ira divina; es, más bien, el

¹⁰⁵⁵“Allein Gottes Tat, allein sein Eingreifen kann alles wenden. In 12-14 (Sl 51,12-14) bittet der Psalmsänger um eine Neuschöpfung in seinem verderbten Inneren” (cfr. H.J. KRAUS, *Psalmen (1-59)*, BK XV/1, Neukirchen - Vluyn 1978⁵, 546).

¹⁰⁵⁶Cfr. L. JACQUET, *Les Psaumes et le coeur de l'homme II (42-100)*. Etude textuelle littéraire et doctrinale, Gremloux 1977, 650, que, en referencia a Sl 86,5, afirma: “C'est l'un des *plus beaux* et des *plus riches* en théologie de tout le Psautier: Dieu se révèle mieux, quant à sa nature, dans son inlassable Miséricorde que par sa Toute-Puissance même!”; (la letra cursiva es del autor).

¹⁰⁵⁷Sobre dicho versículo, cfr. G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi II (51-100)*. Commento e attualizzazione, LPB 14, Bologna 1996⁷, 786: “E come la sezione si era aperta con una professione di fede ora si conclude con una solenne dichiarazione di fede in Dio il cui *hesed* è così «grande» da sfidare anche la frontiera ultima, quella dello sheol che viene sconfitto. Quella specie di voragine senza fondo e sempre affamata di vittime che è lo sheol (Sal 9,18; 16,10; 18,6; 30,4.10; 31,18; 63,10; 71,20; 88,7; 139,15; Dt 32,22; Ez 31,14-18) è bloccata: Dio riesce a strappare anche dalla morte l'uomo che in lui confida. L'espressione più che riferirsi ad un preciso pericolo di morte corso dal salmista sembra alludere sinteticamente a tutta la fragilità e a tutta la sofferenza che la vita rachiude in sé, dalle quali Dio ci libera”.

primer motivo por el que Dios se compadece del hombre. El Salmo pone de relieve que el poder de Dios para perdonar el pecado del hombre es el que hace que el hombre, que es polvo porque perece como la flor y la hierba del campo, viva con toda plenitud, alabando al Dios providente.

CONCLUSIÓN

El desarrollo y el recorrido de este trabajo llega a su fin. Al comienzo del mismo se señala que un estudio conjunto de los elementos que configuran al principal protagonista del relato del Éxodo permite conocerlos con más y mejor exactitud.

Al concluir el mismo se puede indicar que dicho objetivo parece haberse logrado. Ciertamente, no basta proclamar este principio fundamental de Israel: Dios ha liberado a su pueblo de la opresión egipcia¹⁰⁵⁸. Tampoco es suficiente señalar que Dios socorre a su pueblo cuando éste sufre carencias. La gran noticia para Israel es ésta: el Dios cercano y sufriente, el que se compadece de su pueblo, es su liberador tanto en Egipto, cuando Israel está sometido a Egipto, como en el Sinaí, cuando Israel adora al becerro de fundición. La salvación que Dios entrega a Israel en Egipto no se concluye con el paso del Mar Rojo. El Dios que se ha comprometido tan enteramente con Israel en Egipto es también Aquél que le concede la liberación en el desierto, cuando el infiel Israel se somete voluntariamente a otro gran opresor.

El Dios de Israel no es, pues, un Dios que realiza acciones puntuales. Su carácter perennemente liberador evita la desaparición y la muerte de su pueblo, destruyendo al opresor egipcio, auxiliando a su pueblo en sus carencias y eliminando al dañino becerro de oro.

Gracias a ello, Israel puede vivir con paz y tranquilidad. Los reveses y las adversidades de la vida, así como las traiciones, las falsedades y las deserciones del propio Israel, no impiden en absoluto a Dios acampar en medio de su pueblo, al que guía y conduce en las distintas etapas de su vida (Egipto, desierto). Dicha tranquilidad no es, sin embargo, sinónimo de pasividad: Israel es invitado a temer a Dios (Ex 14,31) y a construir el santuario divino (Ex 25,1-40,38), es decir, a hacer verdadero que el poderoso, omnipotente y distante Dios ha descendido de su montaña para ocupar todos los rincones de la vida de su pueblo.

El objetivo logrado ayuda igualmente a reconocer que el trabajo realizado no ha resuelto todos los aspectos relacionados con el Dios del Éxodo. Son frecuentes las ocasiones en las que se ha hecho mención bien de J, bien del deuteronomista, bien de P, bien del redactor final, sin que sobre ellos se hayan escrito muchas páginas. Ahora bien, importante sería

¹⁰⁵⁸Sobre lo relatado en Ex 1,1-15,21, E. ZENGER, «Der Gott des Exodus. Israels Interesse an den Anfängen seiner Geschichte», *BiKi* 42 (1987) 98-103, esp.103, afirma: “Aus dieser Geschichte lernte Israel, daß der Gott Israels zu konkret erfahrener Freiheit führen will”.

asimismo poder responder a preguntas como éstas: ¿tenían estos diversos redactores alguna intención especial cuando presentaban la misericordia, el poder, la cercanía y la distancia de Dios?; ¿a qué personas y a qué situaciones dirigían los rasgos descritos?; ¿buscaban, quizás, alentar y animar a los desalentados?; ¿pretendían clarificar el sentido del pecado que ofende a Dios?

Por otra parte, hay que hacer una referencia a la importancia del binomio *cercanía de Dios / distancia de Dios*, y a la calificación dada precedentemente (eje hermenéutico)¹⁰⁵⁹. Probablemente un estudio de otros personajes importantes del libro del Éxodo (Israel, Moisés, Faraón), hecho desde el eje señalado, podría aportar conclusiones nuevas sobre el relato del Éxodo, útiles para la Teología del Antiguo Testamento.

Por último, se ha indicado también que otros libros bíblicos presentan con formulaciones propias algunos de los rasgos del Dios del Éxodo. No se ha llevado a cabo, sin embargo, un estudio comparativo de dichas características. Dicho estudio enriquecería con toda probabilidad el trabajo presentado; a la vez, posibilitaría establecer afirmaciones y conclusiones útiles para la teología del AT.

¹⁰⁵⁹ Cfr. pp.434-436.

BIBLIOGRAFÍA

- AALEN, S., «'ôr», en: *TWAT I*, 160-182.
- ABBA, R., «The Divine Name Yahweh», *JBL* 80 (1961) 320-328.
- ABERBACH, M. and SMOLAR, L., «Aaron, Jeroboam, and the Golden Calves» *JBL* 86 (1967) 129-140.
- ACHENBACH, R., *Israel zwischen Verheißung und Gebot. Literarkritische Untersuchungen zu Deuteronomium 5-11*, EHS.T 422, Frankfurt am Main 1991.
- ACKERMAN, J.S., «The Literary Context of the Moses Birth Story (Exodus 1-2)», en: *Literary Interpretations of Biblical Narratives*, eds. K. R.R. GROS LOUIS, J. S. ACKERMAN, T.S. WARSHAW, Nashville 1974, 74-119.
- ADDINALL, P., «Exodus iii 19b and the Interpretation of Biblical Narrative», *VT* 49 (1999) 289-300.
- AHN, G., «“Monotheismus” - “Polytheismus”. Grenzen und Möglichkeiten einer Klassifikation von Gottesvorstellungen», en: *Mesopotamia - Ugaritica - Biblica*, Fs. K. BERGERHOF, eds. M. DIETRICH, O. LORETZ, AOAT 232, Neukirchen - Vluyn 1993, 1-24.
- AHUIS, F., *Exodus 11,1-13,16 und die Bedeutung der Trägergruppen für das Verständnis des Passa*, FRLANT 168, Göttingen 1996.
- ALBERTZ, R., «Hintergrund und Bedeutung des Elterngebots im Dekalog», *ZAW* 90 (1978) 348-374.
- _____, «šā'aq», en: *DTMAT II*, 715-723.
- ALBRIGHT, W.F., «Contributions to Biblical Archaeology and Philology», *JBL* 43 (1924) 363-393.
- _____, «Moses in Historical and Theological Perspective», en: *Magnalia Dei. The Mighty Acts of God*, Fs. G.E. WRIGHT, eds. F.M. CROSS, W.E. LEMKE, P.D. MILLER, JR., New York 1976, 120-131
- ALETTI, J.N., *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del evangelio de Lucas*, BEBi 77, Salamanca 1992.
- _____, *Israël et la Loi dans la Lettre aux Romains*, LeDiv 173, Paris 1998.
- ALEXANDER, T.D., «The Composition of the Sinai Narrative in Exodus xix 1-xxiv 11», *VT* 49 (1999), 2-20.
- ALGHISI, A., «L'espressione “altri dei” nella fraseologia deuteronomistica (Deut. - 2 Reg.; Jer.)» *RivBib* 33 (1985) 135-163, 263-290.
- ALLARD, M., «Note sur la formule “ehyeh aser ehyeh”», *RSR* 45 (1957) 79-86.
- ALLEN, R.B., «The “Bloody Bridegroom” in Exodus 4:24-26», *BS* 153 (1996) 259-269.
- ALT, A., *Der Gott der Väter. Ein Beitrag zur Urgeschichte der israelitischen Religion*, BWANT 12, Stuttgart 1929.
- _____, «Das Verbot des Diebstahls im Dekalog», en: *Kleine Schriften zur Geschichte Israels I*, München 1968⁴, 333-340.
- ALTER, R., *The Art of Biblical Narrative*, New York 1981.
- _____, *The Art of Biblical Poetry*, New York 1985.
- ALTHANN, R., «A Note on Exodus 19,12aB-13», *Bib* 57 (1976) 242-246.
- ANATI, E., *Esodo tra Mito e Storia. Archeologia, Esegisi e Geografia Storica*, SCa 18, Capo di Ponte Valcamonica (Brescia) 1997.
- ANDERSEN, F.I. – FREEDMAN, D.N., *Hosea. A New Translation with Introduction and Commentary*, AncB 24, New York 1980.
- ANDERSON, B.W., «The Song of Miriam Poetically and Theologically Considered», en: *Directions in Biblical Hebrew Poetry*, ed. E.R. FOLLIS, JSOT.S 40, Sheffield 1987, 285-296.
- ANDRADE, B., *Encuentro con Dios en la historia. Estudio de la concepción de Dios en el Pentateuco*, BEBi 45, Salamanca 1985.
- ANDREW, M.E., «Using God: Exodus xx.7», *ET* 74 (1962-63) 304-307.
- ASHBY, G., *Go Out and Meet God. A Commentary on the Book of Exodus*, ITC, Grand Rapids (Michigan) - Edinburgh (Scotland) 1998.
- ASURMENDI RUIZ, J.M., «En torno al becerro de oro», *EstB* 48 (1990) 289-301.
- AUERBACH, E., *Moses*, Amsterdam 1953.
- AUFFRET, P., «Essai sur la structure littéraire d'Ex 14», *EstB* 41 (1983) 53-82.
- _____, «Remarks on J. Magonet's Interpretation of Exodus 6,2-8», *JSOT* 27 (1983) 69-71.
- _____, «The Literary Structure of Exodus 6,2-8», *JSOT* 27 (1983) 46-54.
- _____, *Là montent les tribus. Étude structurale de la collection des Psaumes de Montées, d'Ex 15,1-18 et des rapports entre eux*, BZAW 289, Berlin 1999.
- AURELIUS, E., *Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament*, CB.OT 27, Stockholm 1988.
- AUSLOOS, H., «Deuteronomi(sti)c Elements in Exod 23,20-33? Some Methodological Remarks», en: *Studies in the Book of Exodus. Redaction - Reception - Interpretation*, ed. M. VERVENNE, BETHL 126, Leuven 1996, 481-500.
- AUZOU, G., *De la Servidumbre al Servicio. Estudio del libro del Éxodo*, Madrid 1969².

- BAAB, O. J., *The Theology of the Old Testament*, New York - Nashville (Tennessee) 1949.
- BABUT, J.M., *Les Expressions Idiomatiques de l'Hébreu Biblique*. Signification et Traduction. Un essai d'analyse componentielle, CRB 33, Paris 1995.
- BACH, A., «With a Song in Her Heart: Listening to Scholars Listening to Miriam», en: *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*, ed. A. BRENNER, FCoB 6, Sheffield 1994, 243-254.
- BAILEY, LL.R., «The Golden Calf», *HUCA* 42 (1971) 97-115.
- BALENTINE, S.E., *The Hidden God*. The Hiding of the Face of God in the Old Testament, OTM, Oxford 1984².
- BAR-ÉFRAT, S., *Narrative Art in the Bible*, JSOT.S 70, Sheffield 1989.
- BARBAGLIO, G., *Dios ¿violento?* Lectura de las Escrituras hebreas y cristianas, Estella (Navarra) 1992.
- BARRÉ, M., «The Fourth Commandment: Is It Just for Kids?», *BiTod* 29 (1991) 42-46.
- BAUER, U.F.W., *kl hdbrym h'lh All diese Worte*. Impulse zur Schriftauslegung aus Amsterdam. Expliziert an der Schilfmeererzählung in Exodus 13,17-14,31, EHS.T 442, Frankfurt am Main 1992.
- BEAUCHAMP, P., *Création et séparation*. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse, BSCR, Bruges 1969.
- _____, «Propositions sur l'Alliance de l'Ancien Testament comme structure centrale», *RSR* 58 (1970) 161-193.
- _____, «Le Dieu du décalogue», *Christus* 72 (1971) 534-545.
- _____, *L'Un et l'autre Testament*. Essai de lecture, Paris 1976.
- _____, *L'Un et l'autre Testament*. Accomplir les Écritures, Paris 1990.
- BECKER, J., *Gottesfurcht im Alten Testament*, AnBib 25, Roma 1965.
- BEER, G., *Exodus*. Mit einem Beitrag von K. Galling, HAT 1/3, Tübingen 1939.
- BEGG, C.T., The Destruction of the Calf (Exod 32,20/Deut 9,21)», en: *Das Deuteronomium*. Entstehung, Gestalt und Botschaft, ed. N. LOHFINK, BETHL 68, Leuven 1985, 208-251.
- BELTZ, W., «Religionsgeschichtliche Marginalie zu Ex 4,24-26», *ZAW* 87 (1975) 209-211.
- BENDER, A., «Das Lied Exodus 15», *ZAW* 23 (1903) 1-48.
- BERGMAN, J. – BOTTERWECK, G.J., «yd^c», en: *TWAT III*, 479-512.
- BERGMANN, U., «nāšal», en: *DTMAT II*, 133-137.
- BERNHARDT, K.-H., *Gott und Bild*. Ein Beitrag zur Begründung und Deutung des Bilderverboten im Alten Testament, ThA 2, Berlin 1956.
- BEYERLIN, W., *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinai-traditionen*, Tübingen 1961.
- BINZ, S.J., *The God of Freedom and Life*. A Commentary on the Book of Exodus, Colledgeville 1993.
- BLINKINSOPP, J., «The Structure of P», *CBQ* 38 (1976) 275-292.
- _____, «Yahweh and Other Deities. Conflict and Accommodation in the Religion of Israel», *Interp.* 40 (1986) 354-366.
- _____, *The Pentateuch*. An Introduction to the First Five Books of the Bible, ABRL, New York 1992.
- _____, «Structure and Meaning in the Sinai-Horeb Narrative (Exodus 19-34)», en: *A Biblical Itinerary*, In Search of Method, Form and Content. Essays in Honor of Geroge W. Coats, ed. E.E. CARPENTER, JSOT.S 240, Sheffield 1997, 109-125.
- BLOCH, R., «Quelques Aspects de la Figure de Moïse dans la Tradition Rabbinique», en: *Moïse*. L'Homme de l'Alliance, Tournai 1955, 93-167.
- BLUM, E., «Israël à la montagne de Dieu. Remarques sur Ex 19-24; 32-34 et sur le contexte littéraire et historique de sa composition», en: *Le Pentateuque en question*. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes, ed. A de PURY, MoBi, Genève 1989², 271-295.
- _____, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, Berlin - New York 1990.
- _____, «Das sog. "Privilegrecht" in Exodus 34,11-26: Ein Fixpunkt der Komposition des Exodusbuches?», en: *Studies in the Book of Exodus*, 347-366.
- BLUM, R. und E., «Zippora und ihr ḥtn dym», en: *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*, Fs. R. RENDTORFF, eds. E. BLUM, C. MACHOLZ, E.W. STEGEMANN, Neukirchen-Vluyn 1990, 41-54.
- BOADT, L., «Divine Wonders Never Cease: The Birth of Moses in God's Plan of Exodus», en: *Preaching Biblical Texts*. Expositions by Jewish and Christian Scholars, eds. F.C. HOLMGREN, H.E. SCHAALMAN, Grand Rapids, Michigan, 1995, 46-61.
- BOECKER, H.J., *Die Beurteilung der Anfänge des Königtums in den deuteronomistischen Abschnitten des I. Samuelbuches*. Ein Beitrag zum Problem des «deuteronomistischen Geschichtswerks», WMANT 31, Neukirchen-Vluyn 1969.
- _____, *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient*, NSTB 10, Neukirchen 1976.
- _____, «Recht und Gesetz: der Dekalog», en: *Altes Testament*, NArB, Neukirchen-Vluyn 1996⁵.
- BOMAN, T., *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, Göttingen 1952.
- BOVATI, P., *Ristabilire la giustizia*. Procedure, vocabolario, orientamenti, AnBib 110, Roma 1986.
- _____, *Il libro del Deuteronomio (1-11)*, GSAT, Roma 1994.

- BOVATI, P. – MEYNET, R., *Le Livre du prophète Amos*, ReB 2, Paris 1994
- BOYCE, R.N., *The Cry to God in the Old Testament*, SBL.DS 103, Atlanta 1988.
- BOZAK, B.A., *Life 'Anew'*. A Literary-Theological Study of Jer. 30-31, AnBib 122, Roma 1991.
- BRAVO GALLARDO, C., «Del tema del Exodo al seguimiento de Jesús», en: *Cambio social y pensamiento cristiano en América latina*, eds. J. COMBLIN, J.I. GONZÁLEZ FAUS, J. SOBRINO, Madrid 1993, 79-100.
- BRENNER, M.L., *The Song of the Sea: Ex 15:1-21*, BZAW 195, Berlin - New York 1991.
- BRICHTO, H.C., «The Worship of the Golden Calf: A Literary Analysis of a Fable on Idolatry», *HUCA* 54 (1983) 1-44.
- BRIEND, J., *Dieu dans l'Écriture*, LeDiv 150, Paris 1992.
- BRONGERS, H.A., «Der Eifer des Herrn Zebaoth», *VT* 13 (1963) 269-284.
- _____, «Bemerkungen zum Gebrauch des adverbialen w^cattāh im Alten Testament», *VT* 15 (1965) 289-299.
- BRUEGGEMANN, W., «A Response to 'The Song of Miriam' by Bernhard Anderson», en: *Directions in Biblical Hebrew Poetry*, 297-302.
- _____, *Old Testament Theology. Essays on Structure, Theme and Text*, ed. P.D. MILLER, Minneapolis 1992.
- _____, «Pharaoh as Vassal: A Study of a Political Metaphor», *CBQ* 57 (1995) 27-51.
- _____, *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis 1997.
- BUBER, M., *Moses*, Zürich 1948.
- BUIS, P., «Les formulaires d'alliance», *VT* 16 (1966) 396-411.
- _____, *La Notion d'Alliance dans l'Ancien Testament*, LeDiv 88, Paris 1976.
- BURDEN, J.J., «A Stylistic Analysis of Exodus 15: 1-21: Theory and Practice», en: *Exodus 1-15: Text and Context. Proceedings of the 29th Annual Congress of the Old Testament Society of South Africa*, ed. J.J. BURDEN, Pretoria 1987, 34-72.
- BURNS, R., «El libro del Éxodo», *Conc(E)* 209 (1987) 17-30.
- BURNS, R.J., *Exodus, Leviticus, Numbers. With Excursuses on Feasts / Ritual and Typology*, OTMes 3, Wilmington 1983.
- _____, *Has the Lord Indeed Spoken Only through Moses. A Study of the Biblical Portrait of Miriam*, SBL.DS 84, Atlanta 1987.
- CAMPBELL, A.F., «Psalm 78: A Contribution to the Theology of Tenth Century Israel», *CBQ* 41 (1979) 51-79.
- CAQUOT, A., «Cantique de la mer et miracle de la mer», en: *La protohistoire d'Israël. De l'exode à la monarchie*, BiJer.E, collectif sous la direction de E.-M. LAPERROUSAZ, Paris 1990, 67-85.
- CARMICHAEL, C., *The Origins of Biblical Law. The Decalogues and the Book of the Covenant*, Ithaca 1992.
- CARNITI, C., «wajjeda' 'elōhīm (Es 2,25): "e Dio li riconobbe"?, *Gr.* 73 (1992) 337-338.
- CARPENTER, E., «Exodus 18: its Structure, Style, Motifs and Function in the Book of Exodus», en: *A Biblical Itinerary*, 91-108.
- CARROLL, R.P., «The Aniconic God and the Cult of Images», *StTh* 31 (1977) 51-64.
- _____, «Strange Fire: Abstract of Presence Absent in the Text Meditations on Exodus 3», *JSOT* 61 (1994) 39-58.
- CASSUTO, U., *A Commentary on the Book of Exodus*, Jerusalem 1974².
- CAZELLES, H., *Études sur le code de l'alliance*, Paris 1946.
- _____, «Moïse devant l'Histoire», en *Moïse*, 11-27.
- _____, «Le Dieu Jahvé et l'émergence de la religion jahviste», *RivBib* 28 (1980) 33-43.
- _____, «L'Alliance du Sinaï en Ex 34,10-27», en: *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M.Mathias Delcor*, eds. A. CAQUOT, S. LEGASSE, M. TARDIEU, AOAT 215, Neukirchen - Vluyn 1985, 57-68.
- _____, «La figure théologique de Moïse dans la tradition biblique», en: *Autour de l'Exode*, (Études), SBi, Paris 1987, 353-370.
- _____, «Pour une exégèse d'Ex 3, 14», en: *Autour de l'Exode*, 269-286.
- _____, «Rédactions et traditions dans l'Exode», en: *Autour de l'Exode*, 245-268.
- _____, «Torah et Loi, préalables à l'étude historique d'une notion juive», en: *Autour de l'Exode*, 131-141.
- _____, «Histoire et Institutions dans la Place et la Composition d'Ex 20,22-23, 19», en: *Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel*, Fs. S. HERRMANN, eds. R. LIWAK, S. WAGNER, Stuttgart - Berlin - Köln 1991, 52-64.
- CHADWICK, G.A., *The Book of Exodus*, ExpB, London 1890.
- CHATMAN, S., *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film*, Ithaca (New York) - London 1978.
- CHILDS, B.S., «The Birth of Moses», *JBL* 84 (1965) 109-122.
- _____, «A Traditio-Historical Study of the Reed Sea Tradition», *VT* 20 (1970) 406-418.
- _____, *The Book of Exodus. A Critical Theological Commentary*, OTL, Philadelphia 1974.
- _____, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London 1979.
- _____, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Philadelphia 1986.

- _____, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*. Theological Reflection on the Christian Bible, London 1992.
- CHIRICHIGNO, G.C., *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East*, JSOT.S 141, Sheffield 1993.
- CLARK, G.R., *The Word «Hesed» in the Hebrew Bible*, JSOT.S 157, Sheffield 1993.
- CLARK, S. – COOK, F.C., «Exodus», en: *The Holy Bible I*, ed. F.C. COOK, London 1871, 237-442.
- CLEMENTS, R.E., *Exodus*, CNEB, Cambridge 1972.
- _____, *Old Testament Theology*. A Fresh Approach, London 1978.
- CLIFFORD, R.J., «The Tent of El and the Israelite Tent of Meeting», *CBQ* 33 (1971) 221-227.
- COATS, G.W., «The Traditio-Historical Character of the Reed Sea Motif», *VT* 17 (1967) 253-265.
- _____, «Despoiling the Egyptians», *VT* 18 (1968) 450-457.
- _____, «The Song of the Sea», *CBQ* 31 (1969) 1-17.
- _____, «Self-Abasement and Insult Formulas», *JBL* 89 (1970) 14-26.
- _____, «A Structural Transition in Exodus», *VT* 22 (1972) 129-142.
- _____, «An Exposition for the Wilderness Traditions», *VT* 22 (1972) 288-295.
- _____, «The Wilderness Itinerary», *CBQ* 34 (1972) 135-152.
- _____, «Moses versus Amalek: Aetiology and Legend in Exodus XVII 8-16», en: *Congress Volume, Edinburgh 1974*, VT.S 28, Leiden 1975, 29-41.
- _____, «Legendary Motifs in the Moses Death Reports», *CBQ* 39 (1977) 34-44.
- _____, «The Sea Tradition and the Wilderness Theme: A Review», *JSOT* 12 (1979) 2-8.
- _____, *Moses*. Heroic Man, Man of God, JSOT.S 57, Sheffield 1988.
- _____, «I Will Be with You», en: *The Moses Tradition*, JSOT.S 161, Sheffield 1993, 13-21.
- _____, «Moses as a Model for Ministry: an Exegesis of Exodus 2.11-22», en: *The Moses Tradition*, 104-114.
- _____, «The King's Loyal Opposition: Obedience and Authority in Exodus 32-34», en: *The Moses Tradition*, 57-75.
- _____, *Exodus 1-18*, FOTL 2 A, Grand Rapids (Michigan) - Cambridge (U.K.) 1999.
- COHN, R.L., «Narrative Structure and Canonical Perspective in Genesis», *JSOT* 25 (1983) 3-16.
- COLE, A., *Exodus*, TOTC, Leicester - Downers Grove 1973.
- COPPENS, J., «Les traditions relatives à la manne dans Exode, XVI», *EE* 34 (1960) 473-489.
- COSTACURTA, B., *La vita minacciata*. Il tema della paura nella Bibbia Ebraica, AnBib 119, Roma 1988.
- COUFFIGNAL, R., «Le buisson ardent. Approches nouvelles d'Exode III, 1-6», *RThom* 86 (1986) 644-653.
- COUROYER, B., «'ÉDÛT: Stipulation de traité ou enseignement?», *RB* 95 (1988) 321-331.
- CROATTO, J.S., *Liberación y libertad*. Pautas hermenéuticas, Lima 1978².
- _____, «La Alianza, Compromiso de Yave y Fidelidad de Israel (A propósito de un estudio sobre Exodo 34,10-27)», *RevBib* 43 (1981) 81-97.
- _____, «Yavé, el Dios de la "presencia" salvífica. Ex 3,14 en su contexto literario y querigmático», *RevBib* 47 (1981) 153-163.
- _____, «Yo soy el que estoy (contigo). La interpretación del nombre de "Yahvé" en Ex 3,13-14», en: *El Misterio de la Palabra*. Homenaje a Luis Alonso Schökel, eds. V. COLLADO BERTOMEU, E. ZURRO RODRÍGUEZ, Madrid 1983, 147-159.
- _____, «La exclusión de los "otros Dioses" y sus imágenes en el decálogo», *RevBib* 48 (1986) 129-139.
- _____, «Éxodo 1-15: Algunas claves literarias y teológicas para entender el Pentateuco», *EstB* 52 (1994) 167-194.
- CROSS, F.M., *Canaanite Myth and Hebrew Epic*. Essays in the History of the Religion of Israel, Cambridge, Massachusetts, 1973.
- CROSS JR., F.M., «Yahweh and the God of the Patriarchs», *HThR* 55 (1962) 225-259.
- CROSS JR., F.M. – FREEDMAN, D.N., «The Song of Miriam», *JNES* 14 (1955) 237-250.
- CRÜSEMANN, F., *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32, Neukirchen - Vluyn 1969.
- _____, «Jahwes Gerechtigkeit (s^edāqā / sādūq) im Alten Testament», *EvTh* 36 (1976) 427-450;
- _____, «Das Bundesbuch - historischer Ort und institutioneller Hintergrund», en: *Congress Volume, Jerusalem 1986*, ed. J.A. EMERTON, VT.S 40, Leiden 1988, 27-41.
- _____, *Die Tora*. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlicher Gesetzes, München 1992.
- _____, *Bewahrung der Freiheit*. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive, KT 128, Gütersloh 1993.
- _____, «Freiheit durch Erzählen von Freiheit. Zur Geschichte des Exodus-Motivs», *EvTh* 61 (2001) 102-118.
- CULLEY, R.C., *Studies in the Structure of Hebrew Narrative*, SBL.ST 3, Philadelphia - Missoula 1976.
- CURRID, J.D., «The Egyptian Setting of the «Serpent». Confrontation in Exodus 7,8-13», *BZ* 39 (1995) 203-224.
- CURTIS, E.M., «The Theological Basis for the Prohibition of Images in the Old Testament», *JETS* 28 (1985) 277-288.
- DAHMEN, U. – SIMIAN-YOFRE, H., «rḥm», en: *TWAT VII*, 460-477.
- DAUBE, D., *The Exodus Pattern in the Bible*, London 1963.

- DAVID, M., «The Codex Hammurabi and its Relation to the Provisions of Law in Exodus», *OTS* 7 (1950) 149-178.
- DAVIES, G.F., *Israel in Egypt*. Reading Exodus 1-2, JSOT.S 135, Sheffield 1992.
- DAVIES, G.H., *Exodus*. Introduction and Commentary, TBC, London 1967.
- DAVIES, G.I., «The Wilderness Itineraries and the Composition of the Pentateuch», *VT* 33 (1983) 1-13.
- DAVIS, D.R., «Rebellion, Presence, and Covenant: A Study in Exodus 32-34», *WThJ* 44 (1982) 71-87.
- DENTAN, R.C., «The Literary Affinities of Exodus XXXIV 6 f.», *VT* 13 (1963) 34-51.
- DEROUSSEAU, L., *La Crainte de Dieu dans l' Ancien Testament*, LeDiv 63, Paris 1970.
- DE VRIES, S.J., *The Achievements of Biblical Religion*. A Prolegomenon to Old Testament Theology, Lanham - London 1983.
- DIEBNER, B.J., «Ein Blutsverwandter der Beschneidung. Überlegungen zu Ex 4,24-26», *DBAT* 18 (1984) 119-126.
- _____, «Anmerkungen zum “Bilderverbot” in der Biblia Hebraica», *DBAT* 27 (1991) 253-270.
- _____, «Anmerkungen zum sogenannten “Bilderverbot” in der Torah», *DBAT* 27 (1991) 46-57.
- DIETRICH, W., *Prophetie und Geschichte*. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk, FRLANT 108, Göttingen 1972.
- DIJK-HEMMES, F. van, «Some Recent Views on the Presentation of the Song of Miriam, en: *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*, 200-206.
- DIJKSTRA, M., «El, YHWH and their Asherah. On Continuity and Discontinuity in Canaanite and Ancient Israelite Religion», en: *Ugarit*. Ein Ostmediterranes Kulturzentrum im Alten Orient. Ergebnisse und Perspektiven der Forschung, Band I (Ugarit und seine altorientalischen Umwelt), eds. M. DIETRICH, O. LORETZ, ALASP 7, Münster 1995, 43-73.
- DILLMANN, A., *Die Bücher Exodus und Leviticus*, KEH 12, Leipzig 1880².
- DOHMEN, C., *Das Bilderverbot*. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament, BBB 62, Bonn 1987².
- _____, «Was stand auf den Tafeln vom Sinai und was auf denen vom Horeb? Zur Geschichte und Theologie eines Offenbarungsrequisits», en: *Vom Sinai zum Horeb*. Stationen alttestamentlicher Glaubensgeschichte, Fs. E. ZENGER, ed. F.-L. HOSSFELD, Würzburg 1989, 9-50.
- _____, «Eifersüchtiger ist sein Name” (Ex 34,14). Ursprung und Bedeutung der alttestamentlichen Rede von Gottes Eifersucht», *ThZ* 46 (1990) 289-304.
- _____, «Der Dekaloganfang und sein Ursprung», *Bib* 74 (1993) 175-195.
- _____, «Der Sinaibund als Neuer Bund nach Ex 19-34», en: *Der Neue Bund im Alten*. Studien zur Bundestheologie der beiden Testamente, ed. E. ZENGER, QD 146, Freiburg im Breisgau - Basel - Wien 1993, 51-83.
- DOZEMAN, T.B., «Moses: Divine Servant and Israelite Hero», *HAR* 8 (1984) 45-61.
- _____, *God on the Mountain*. A Study of Redaction, Theology and Canon in Exodus 19-24, SBL.MS 37, Atlanta, GA, 1989.
- _____, *God at War*. Power in the Exodus Tradition, New York 1996.
- _____, «The *yam-sûp* in the Exodus and the Crossing of the Jordan River», *CBQ* 58 (1996) 407-416.
- DRIVER, S.R., *The Book of Exodus*, ed. A.F. KIRKPATRICK, CBSC, Cambridge 1911.
- DUNNAM, M., *Exodus*, ed. L.J. OGILVIE, CCS.OT 2, Dallas, Texas, 1987.
- DURAND, G., *Les Structures anthropologiques de l' imaginaire*. Introduction à l' archétypologie générale, CESu 14, Paris 1969³.
- DURHAM, J.I., *Exodus*, WBC 3, Waco, Texas, 1987.
- DUSSEL, E., «El paradigma del Éxodo en la Teología de la Liberación», *Conc(E)* 209 (1987) 99-114.
- EBACH, J., «“Jeder nach seinem Eßbedarf”. Die Geschichte vom Mannawunder», en: *Ursprung und Ziel*. Erinnerter Zukunft und erhoffte Vergangenheit. Biblische Exegesen Reflexionen Geschichten, Neukirchen-Vluyn 1986, 126-146.
- EERDMANS, B.D., *Alttestamentliche Studien III*. Das Buch Exodus, Gießen 1910.
- EHRlich, A. B., *Genesis und Exodus*, Randglossen zur hebräischen Bibel 1, Leipzig 1908.
- EICHRODT, W., *Teología del Antiguo Testamento I*. Dios y pueblo, Madrid 1975.
- _____, *Teología del Antiguo Testamento II*. Dios y mundo. Dios y hombre, Madrid 1975.
- EISSFELDT, O., «Biblos geneseōs», en: *Kleine Schriften III*, eds. R. SELLHEIM, F. MAASS, Tübingen 1966, 458-470.
- ELIADE, M., *Traité d' histoire des religions*, BiSc, Paris 1949.
- ELLIGER, K., «Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung», *ZThK* 49 (1952) 121-143.
- _____, *Deuterocesaja*, BK XI/1, Neukirchen - Vluyn 1978.
- EVANS, C.D., «Cult Images, Royal Policies and the Origin of Aniconism», en: *The Pitcher is Broken*. Memorial Essays for G.W. AHLSTRÖM, JSOT.S 190, Sheffield 1995, 192-212.
- EXUM, J.C., «“You Shall Let Every Daughter Live”. A Study of Exodus 1:8-2:10», *Semeia* 28 (1983) 63-82.
- FABRY, H.-J. – FREEDMAN, D.N. – LUNDBOM, J., «ḥānan», en: *TWAT III*, 23-40.

- FICKER, R., «malḏ'āk», en: *DTMAT I*, 1227-1237.
- FISCHER, G., *Yahwe unser Gott. Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex 3-4)*, OBO 91, Freiburg (Schweiz) - Göttingen 1989.
- _____, *Das Trostbüchlein. Text, Komposition und Theologie von Jer 30-31*, SBB 26, Stuttgart 1993.
- _____, «Das Schilfmeerlied Exodus 15 in seinem Kontext», *Bib* 77 (1996) 32-47.
- _____, «Exodus 1 - 15. Eine Erzählung», en: *Studies in the Book of Exodus*, 149-178.
- _____, «Das Mosebild der Hebräischen Bibel», en: *Mose. Ägypten und das Alte Testament*, ed. E. OTTO, SBS 189, Stuttgart 2000, 84-120.
- FISCHER, G. – BACKHAUS, K., *Sühne und Versöhnung*, NEB.T 7, Würzburg 2000.
- FISHBANE, M., *Text and Texture. Close Readings of Selected Biblical Texts*, New York 1979.
- _____, «Exodus 1-4 / The Prologue to the Exodus Cycle», en: *Exodus*, ed. H. BLOOM, New York - New Haven - Philadelphia 1987, 59-72.
- FOHRER, G., *Überlieferung und Geschichte des Exodus. Eine Analyse von Ex. 1-15*, BZAW 91, Berlin 1964.
- FOKKELMAN, J.P., *Major Poems of the Hebrew Bible. At the Interface of Hermeneutics and Structural Analysis. Volume I: Ex. 15, Deut. 32, and Job 3, SSN 37*, Assen 1998.
- de FRAINE, J., *Adam et son lignage. Études sur la notion de «personnalité corporative» dans la Bible*, ML.B 2, Bruxelles 1959.
- FRANKEL, D., «The Destruction of the Golden Calf: a New Solution», *VT* 44 (1994) 330-339.
- FREEDMAN, D.N., «The Name of the God of Moses», *JBL* 79 (1960) 151-156.
- FREEDMAN, D.N. – WILLOUGHBY, B.E. – FABRY, H.J., «malḏ'āk», en: *TWAT IV*, 887-904.
- FRETHEIM, T.E., *Exodus*, IBCTP, Louisville 1991.
- _____, «The Reclamation of Creation. Redemption and Law in Exodus», *Interp.* 45 (1991) 354-365.
- _____, *The Pentateuch*, IBT, Nashville, Tennessee, 1996.
- FÜGLISTER, N., *Die Heilsbedeutung des Pascha*, StANT 8, München 1963.
- FUHS, H.F., «yr'», *TWAT III*, 869-893.
- _____, «'aläh», en: *TWAT VI*, 84-105.
- GALBIATI, E., *La struttura letteraria dell'Esodo*, Milano 1956.
- GAMBERONI, J., «Das Elterngesetz im Alten Testament», *BZ* 8 (1964) 161-190.
- GARCIA LOPEZ, F., «Election-vocation d'Israël et de Jérémie: Deutéronome vii et Jérémie i», *VT* 35 (1985) 1-12.
- _____, *El Decálogo*, CuaBi 81, Estella (Navarra) 1994.
- GESE, H., «The Structure of the Decalogue», en: *Fourth World Congress of Jewish Studies I*, Jerusalem 1967, 155-159.
- GILBERT, M., «L'adresse à Dieu dans l'anamnèse hymnique de l'Exode (Sg 10-19)», en: *El Misterio de la Palabra*, 207-225.
- GIRARD, M., *Les symboles dans la Bible. Essai de théologie biblique enracinée dans l'expérience humaine universelle*, Montréal-Paris 1991.
- GIRAUDO, C., *La Struttura Letteraria della Preghiera Eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma. Toda veterotestamentaria, B'raka giudaica, Anafora cristiana*, AnBib 92, Roma 1981.
- GLUECK, N., *Das Wort Hesed im alttestamentlichen Sprachgebrauch als menschliche und göttliche gemeinschaftsgemässe Verhaltensweise*, BZAW 47, Berlin 1961².
- GÖRG, M., «Mißbrauch des Gottesnamens», *BN* 16 (1981) 16-17.
- _____, *Der un-heile Gott. Die Bibel im Bann der Gewalt*, Düsseldorf 1995.
- _____, «Mose – Name und Namensträger. Versuch einer historischen Annäherung», en: *Mose*, 17-42.
- GOLDIN, J., *The Song at the Sea. Being a Commentary on a Commentary in Two Parts*, New Haven 1971.
- GOLDINGAY, J., «The Significance of Circumcision», *JSOT* 88 (2000) 3-18.
- GOLKA, F.W., «Schwierigkeiten bei der Datierung des Fremdgötterverbotes», *VT* 28 (1978) 352-354.
- GORMAN, F.H. JR., *The Ideology of Ritual. Space, Time and Status in the Priestly Theology*, JSOT.S 91, Sheffield 1990.
- GOSSE, B., «Le texte d'Exode 15, 1-21 dans la rédaction Biblique», *BZ* 37 (1993) 264-271.
- _____, «Transitions rédactionnelles de l'histoire des clans à l'histoire des peuples en Ex 1,7; 2,24b», *EstB* 51 (1993) 163-170.
- _____, «Le livre d'Ezéchiel et Ex 6,2-8 dans le cadre du Pentateuque», *BN* 104 (2000) 20-25.
- GOWAN, D.E., *Theology in Exodus. Biblical Theology in the Form of a Commentary*, Louisville 1994.
- _____, «Changing God's Mind», en: *Preaching Biblical Texts*, 90-104.
- GRADWOHL, R., «Zum Verständnis von Ex. xvii 15f», *VT* 12 (1962) 491-494.
- _____, «Die Verbrennung des Jungstiers, Ex.32,20», *ThZ* 19 (1963) 50-53.
- _____, «Nissal und hissil als Rechtsbegriffe im Sklavenrecht», *ZAW* 111 (1999) 187-195.

- GRAUPNER, A., «Zum Verhältnis der beiden Dekalogfassungen. Ein Gespräch mit Frank-Lothar Hossfeld», *ZAW* 99 (1987) 308-329.
- GREENBERG, M., «Hebrew *s^cgullā*: Akkadian *sikiltu*», *JAOS* 71 (1951) 172-174.
- _____, «hsn in Exodus 20,20 and the Purpose of the Sinaitic Theophany», *JBL* 79 (1960) 273-276.
- _____, «Some Postulates on Biblical Criminal Law», en: *Yehezkel Kaufmann Jubilee Volume*. Studies in Bible and Jewish Religion Dedicated to Yehezkel Kaufmann on the Occasion of his Seventieth Birthday, ed. M. HARAN, Jerusalem 1960, 5-28.
- _____, «The Thematic Unity of Exodus iii-xi», en: *Fourth World Congress of Jewish Studies I*, 151-154.
- _____, *Understanding Exodus*. The Heritage of Biblical Israel, MRCS 2-I, New York 1969.
- _____, «The Redaction of the Plague Narrative in Exodus», en: *Near Eastern Studies in Honor of William Foxwell Albright*, ed. H. GOEDICKE, Baltimore (Maryland) - London 1971, 243-252.
- _____, «More Reflections on Biblical Criminal Law», en: *Studies in Bible*, ed. S. JAPHET, ScrHie 31, Jerusalem 1986, 1-17.
- _____, «The Decalogue Tradition Critically Examined», en: *Studies in the Bible and Jewish thought*, Philadelphia - Jerusalem 1995, 279-311.
- GREYER, O., *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, BZAW 64, Giessen 1934.
- GRIFFITHS, J.G., «The Egyptian Derivation of the Name Moses», *JNES* 12 (1953) 225-231.
- GRIMM, W. – DITTERT, K., *Deuterocesaja*. Deutung - Wirkung - Gegenwart, CaB, Stuttgart 1990.
- GRIMMELSMAN, H.J., *The Book of Exodus*. A Study of The Second Book of Moses with Translation and Concise Commentary, Cincinnati, Ohio, 1927.
- GROSS, W., «Die Herausführungsformel - Zum Verhältnis von Formel und Syntax», *ZAW* 86 (1974) 425-453.
- GUILLÉN TORRALBA, J., «Exodo», en: *Comentario al Antiguo Testamento I*, Madrid - Salamanca - Estella (Navarra) 1997, 109-172.
- GUILLET, J., *Thèmes Bibliques*. Études sur l'expression et le développement de la Révélation, Theol(P) 18, Paris 1951.
- GUNKEL, H., *Introducción a los Salmos*, CCBi 1, Valencia 1983.
- GUNN, D.M., «The "Hardening of Pharaoh's Heart": Plot, Character and Theology in Exodus 1-14», en: *Art and Meaning: Rhetoric in Biblical Literature*, eds. D.J.A. CLINES, D.M. GUNN, A.J. HAUSER, JSOT.S 19, Sheffield 1982, 72-96.
- GUNNEWEG, A.H.J., «Bildlosigkeit Gottes im Alten Israel», *Henoah* 6 (1984) 257-271.
- GUTMANN, J., «The "Second Commandment" and the Image in Judaism», *HUCA* 32 (1961) 161-174.
- HAAG, E., *Das Buch Jeremia II*, GSL.AT 5/2, Düsseldorf 1977.
- _____, *Vom Sabbat zum Sonntag*. Eine bibeltheologische Studie, TThSt 52, Trier 1991.
- HAAG, H., «Ursprung und Sinn der alttestamentlichen Paschafeier», en: *Das Opfer der Kirche*. Exegetische, dogmatische und pastoraltheologische Studien zum Verständnis der Messe, Luzern 1954, 17-46.
- _____, *Vom alten zum neuen Pascha*. Geschichte und Theologie des Osterfestes, SBS 49, Stuttgart 1971.
- HABEL, N., «The Form and Significance of the Call Narrative», *ZAW* 77 (1965) 297-323.
- HÄNEL, J., *Die Religion der Heiligkeit*, Gütersloh 1931.
- HAHN, J., *Das »Goldene Kalb«*. Die Jahwe-Verehrung bei Stierbildern in der Geschichte Israels, EHS.T 154, Frankfurt am Main 1981.
- HAINES, L., *The Book of Exodus*, ed. C.W. CARTER, WBCo 1, Peabody 1979.
- HALBE, J., *Das Privilegrecht Jahwes*. Ex 34,10-26. Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit, FRLANT 114, Göttingen 1975.
- HALPERN, B., «"Brisker Pipes than Poetry": The Development of Israelite Monotheism», en: *Judaic Perspectives on Ancient Israel*, eds. J. NEUSNER, B.A. LEVINE, E.S. FRERICHS, Philadelphia 1987, 77-115.
- HAMEL, E., *Les dix paroles*. Perspectives bibliques, ENT.T 7, Bruxelles - Paris - Montréal 1969.
- HANSON, P.D., «The Theological Significance of Contradiction within the Book of the Covenant», en: *Canon and Authority*. Essays in Old Testament Religion and Theology, eds. G.W. COATS, B.O. LONG, Philadelphia 1977, 110-131.
- HARLAND, P.J., *The Value of Human Life*. A Study of the Story of the Flood (Genesis 6-9), VT.S 64, Leiden - New York - Köln 1996.
- HARRELSON, W.J., *The Ten Commandments and Human Rights*, OBT 8, Philadelphia 1980.
- HASEL, G.F., «zā^caq», en: *TWAT II*, 628-639.
- HAUPT, P., «Der Name Jahweh», *OLZ* 12 (1909) 211-214.
- HAUSER, A.J., «Two Songs of Victory: A Comparison of Exodus 15 and Judges 5», en: *Directions in Biblical Hebrew Poetry*, 265-284.
- HAYMAN, P., «Monotheism - A Misused Word in Jewish Studies», *JSS* 42 (1991) 1-15.

- HEINISCH, P., *Das Buch Exodus*, HSAT 1/2, Bonn 1934.
- _____, *Theologie des Alten Testaments*, HSAT.E 1, Bonn 1940.
- _____, *Theology of the Old Testament*, ed. W. HEIDT, Collegeville 1950.
- HELLER, J., «Passa», en: *An der Quelle des Lebens*. Aufsätze zum Alten Testament, BEAT 10, Frankfurt am Main 1988, 111-115.
- HENDEL, R.S., «The Social Origins of the Aniconic Tradition in Early Israel», *CBQ* 50 (1988) 365-382.
- HENDRIX, R.E., «Miškān and ʾŌhel Mōʿēd: Etymology, Lexical Definitions, and Extra-Biblical Usage», *AUSS* 29 (1991) 213-223.
- _____, «A Literary Structural Overview of Exod 25-40», *AUSS* 30 (1992) 123-138.
- _____, «The Use of *Miškān* and ʾŌhel Mōʿēd in Exodus 25-40» *AUSS* 30 (1992) 3-13.
- HERRMANN, S., «Der alttestamentliche Gottesname», *EvTh* 26 (1966) 281-293.
- _____, *Israels Aufenthalt in Ägypten*, SBS 40, Stuttgart 1970.
- HERRMANN, W., «Ex 17,7b und die Frage nach der Gegenwart Jahwes in Israel», en: *Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie*, Fs. H.D. PREUB, eds. J. HAUSMANN, H.-J. ZOBEL, Stuttgart - Berlin - Köln 1992, 46-55.
- HESS, R.S., «Yahweh and His Asherah? Epigraphic Evidence for Religious Pluralism in Old Testament Times», en: *One God, One Lord in a World of Religious Pluralism*, eds. A.D. CLARKE, B.W. WINTER, Cambridge (U.K.) 1991, 5-33.
- HJELMSLEV, L., *Prolégomènes à une théorie du langage*, Paris 1971.
- HOFFMEIER, J.K., «The Arm of God Versus the Arm of Pharaoh in the Exodus Narratives», *Bib* 67 (1986) 378-387.
- _____, *Israel in Egypt*. The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition, New York 1997.
- HOLLADAY, W.L., «The Background of Jeremiah's Self-Understanding», *JBL* 83 (1964) 153-164.
- HORN, H., «Traditionsschichten in Ex 23,10-33 und Ex 34,10-26», *BZ* 15 (1971) 203-222.
- HOSSFELD, F.L., *Der Dekalog*. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen, OBO 45, Göttingen 1982.
- _____, «Einheit und Einzigkeit Gottes im frühen Jahwismus», en *Im Gespräch mit dem dreieinen Gott*. Elemente einer trinitarischen Theologie, Fs. W. BREUNING, eds. M. BÖHNKE, H.-P. HEINZ, Düsseldorf 1985, 57-74.
- _____, «Du sollst dir kein Bild machen! Die Funktion des alttestamentlichen Bilderverbots», *TThZ* 98 (1989) 81-94.
- _____, «Zum synoptischen Vergleich der Dekalogfassungen. Eine Fortführung des begonnenen Gesprächs», en: *Vom Sinai zum Horeb*, 73-117.
- _____, «Der Dekalog als Grundgesetz – eine Problemanzeige», en: *Liebe und Gebot*. Studien zum Deuteronomium, Fs. L. PERLITT, eds. R.G. KRATZ, H. SPIECKERMANN, FRLANT 190, Göttingen 2000, 46-59.
- HOUSE, P.R., *Old Testament Theology*, Downers Grove 1998.
- HOUTMAN, C., «Exodus 4:24-26 and its Interpretation», *JNWSL* 11 (1983) 81-105.
- _____, *Exodus I*, Kampen 1993.
- _____, *Exodus II*, Kampen 1996.
- _____, *Das Bundesbuch*. Ein Kommentar, DMOA 24, Leiden - New York - Köln 1997.
- _____, «Der "Tatian" des Pentateuch: Einheit und Kohärenz in Exodus 19-40», *EthL* 76 (2000) 380-395.
- HOWELL, M., «Exodus 15,1b-18: A Poetic Analysis», *EthL* 65 (1989) 5-42.
- HUFFMON, H.B., «The Fundamental Code Illustrated: The Third Commandment», en: *Pomegranates and Golden Bells*. Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom, eds. D.P. WRIGHT, D.N. FREEDMAN, A. HURVITZ, Winona Lake 1995, 363-371.
- HULST, A.R., «Bemerkungen zum Sabbatgebot», en: *Studia Biblica et Semitica*, Fs. Th. C. VRIEZEN, Wageningen 1966, 152-164.
- HUMBERT, P., «Dieu fait sortir. Hiphil de *yāsā*», *ThZ* 18 (1962) 357-361.
- _____, «Dieu fait sortir. Note complémentaire», *ThZ* 18 (1962) 433-436.
- _____, «Etendre la main» (Note de lexicographie hébraïque), *VT* 12 (1962) 383-395.
- HUROWITZ, V. (A.), «The Priestly Account of Building the Tabernacle», *JAOS* 105 (1985) 21-30.
- _____, *I Have Built You an Exalted House*. Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings, JSOT.S 115, Sheffield 1992.
- HYATT, J.P., *Commentary on Exodus*, NCEB, London 1971.
- IBÁÑEZ ARANA, A., «El becerro de oro (Ex 32)», *ScrVict* 41 (1994) 75-125.
- _____, «ehyeh ʾāšer ʾehyeh (Ex 3,14a)», *ScrVict* 45 (1998) 5-49.
- ILLMAN, K. J., *Old Testament Formulas about Death*, MSAAF 48, Åbo 1979.
- IRWIN, W.A., «Ex 3:14», *AJSL* 56 (1939) 297-298.
- ISELL, C., «Exodus 1-2 in the Context of Exodus 1-14: Story Lines and Key Words», en: *Art and Meaning: Rhetoric in Biblical Literature*, 37-61.

- JACKSON, B.J., *Theft in Early Jewish Law*, Oxford 1972.
- JACKSON, B.S., «Reflections on Biblical Criminal Law», *JJS* 24 (1973) 8-38.
- _____, *Essays in Jewish and Comparative Legal History*, SJLA 10, Leiden 1975.
- _____, «The Ceremonial and the Judicial: Biblical Law as Signa and Symbol», *JSOT* 30 (1984) 25-50.
- JACOB, B., *Das erste Buch der Tora*. Genesis, Berlin 1934.
- _____, *Das Buch Exodus*, eds. S. MAYER, J. HAHN, A. JÜRGENSEN, Stuttgart 1997.
- JACOB, E., *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1968².
- JACQUET, L., *Les Psaumes et le coeur de l'homme II (42-100)*. Etude textuelle littéraire et doctrinale, Gremloux 1977.
- JANZEN, J.G., «The Character of the Calf and its Cult in Exodus 32», *CBQ* 52 (1990) 597-607.
- _____, «Song of Moses, Song of Miriam: Who Is Seconding Whom?», *CBQ* 54 (1992) 211-220.
- _____, *Exodus*, Louisville 1997.
- JENNI, E., *Die theologische Begründung des Sabbatsgebotes im Alten Testament*, ThSt(B) 46 46, Zürich 1956.
- _____, «yāsā'», en: *DTMAT I*, 1039-1047.
- JOHNSON, B., «šādaq», en: *TWAT VI*, 898-924.
- JOHNSON, M.D., *The Purpose of Biblical Genealogies with Special Reference to the Setting of the Genealogies of Jesus*, MSSNTS 8, Cambridge, Massachusetts, 1969.
- JOHNSTONE, W., «Reactivating the Chronicles Analogy in Pentateuchal Studies, with Special Reference to the Sinai Pericope in Exodus», *ZAW* 99 (1987) 16-37.
- _____, «The Decalogue and the Redaction of the Sinai Pericope in Exodus», *ZAW* 100 (1988) 361-385.
- _____, *Exodus*, OTGu, Sheffield 1990.
- _____, «From the Sea to the Mountain. Exodus 15,22-19,2: A Case-Study in Editorial Techniques», en: *Studies in the Book of Exodus*, 245-263.
- _____, «From the Mountain to Kadesh, with Special Reference to Exodus 32,30-34,29», en: *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature*, Fs. C.H.W. BREKELMANS, eds. M. VERVENNE, J. LUST, BEThL 133, Leuven 1997, 449-467.
- _____, «The Deuteronomistic Cycles of 'Signs' and 'Wonders' in Exodus 1-13», en: *Chronicles and Exodus. An Analogy and its Application*, JSOT.S 275, Sheffield 1998, 217-241.
- JOOSTEN, J., «The Syntax of *zeh Moseh* (Ex 32,1.23)», *ZAW* 103 (1991) 412-415.
- _____, *People and Land in the Holiness Code. An Exegetical Study of the Ideational Framework of the Law in Leviticus 17-26*, VT.S 67, Leiden - New York - Köln 1996.
- JOYCE, P., «The Individual and the Community», en: *Beginning Old Testament Study*, ed. J. ROGERSON, London 1994⁶, 77-93.
- JUCCI, E., «Es. 20,7. La proibizione di un uso illegittimo del nome di Dio nel Decalogo», *BeO* 20 (1978) 245-253.
- JÜNGLING, H.W., *Richter 19 - Plädoyer für das Königtum*. Stilistische Analyse der Tendenzerzählung Ri 19, 1-30a; 21,25, AnBib 84, Rome 1981.
- _____, «Eid und Bund in Ez 16-17», en: *Der Neue Bund im Alten*, 113-148.
- KAISER, O., *Der Gott des Alten Testaments*. Theologie des Alten Testaments 1: Grundlegung, UTB.W 1747, Göttingen 1993.
- _____, *Der Gott des Alten Testaments*. Wesen und Wirken. Theologie des Alten Testaments 2 (Jahwe, der Gott Israels, Schöpfer der Welt und des Menschen), UTB.W 2024, Göttingen 1998.
- KAISER JR., W.C., *Toward an Old Testament Theology*, Grand Rapids, Michigan, 1978.
- _____, «Exodus», ed. F.E. GAEBELEIN, EBC 2, Grand Rapids, Michigan, 1990, 285-497.
- KALISCH, M., *Exodus*, HCCOT, London 1855.
- KALLUVEETIL, P., *Declaration and Covenant*. A Comprehensive Review of Covenant Formulae from the Old Testament and the Ancient Near East, AnBib 88, Rome 1982.
- KAPLAN, L., «“And the Lord Sought to Kill Him” (Exod 4:24): Yet Once Again», *HAR* 5 (1981) 65-74.
- KEARNEY, P.J., «Creation and Liturgy: The P Redaction of Ex 25-40», *ZAW* 89 (1977) 375-387.
- KEEL, O., *Wirkmächtige Siegeszeichen im Alten Testament*, OBO 5, Freiburg (Schweiz) - Göttingen 1974.
- KEEL, O. – UEHLINGER, C., *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen, QD 134, Freiburg im Breisgau - Basel - Wien 1992.
- KEGLER, J., «Zu Komposition und Theologie der Plagenerzählungen», en: *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*, 55-74.
- KENNEDY, T.M., «The Social Background of Early Israel's Rejection of Cultic Images: A Proposal», *BTB* 17 (1987) 138-144.
- KESSLER, R., «Psychoanalytische Lektüre biblischer Texte – das Beispiel von Ex 4,24-26», *EvTh* 61 (2001) 204-221.

- KIRSCH, J., *Moses. A Life*, New York 1998.
- KITTEL, G., *Der Name über alle Namen I*. Biblische Theologie / AT, BTeS 2, Göttingen 1989.
- KLINGBEIL, G.A., «The *Finger of God* in the Old Testament», *ZAW* 112 (2000) 409-415.
- KLOPFENSTEIN, M.A., *Die Lüge nach dem Alten Testament*. Ihr Begriff, ihre Bedeutung und ihre Beurteilung, Zürich - Frankfurt am Main 1964.
- _____, «Gott und Krieg im Alten Testament - ein vielschichtiges Problem», en: *Leben aus dem Wort*. Beiträge zum Alten Testament, ed. W. DIETRICH, BEAT 40, Bern 1996, 203-213.
- KNAUF, E.A., «“You Shall Have No Other Gods”». Eine notwendige Notiz zu einer überflüssigen Diskussion», *DBAT* 26 (1989-90) 238-245.
- KNIERIM, R., «Das erste Gebot», *ZAW* 77 (1965) 20-29.
- _____, *Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament*, Gütersloh 1965.
- _____, «ḥṭʾ», en: *DTMAT I*, 755-765.
- _____, «ʿāwōn», en: *DTMAT II*, 315-322.
- _____, «pešaʿ», en: *DTMAT II*, 616-623.
- KNIERIM, R.P., «Conceptual Aspects in Exodus 25:1-9», en: *Pomegranates and Golden Bells*, 113-123.
- KNIGHT, G.A.F., *A Christian Theology of the Old Testament*, London 1959.
- _____, *Theology as Narration*. A Commentary on the Book of Exodus, Grand Rapids, Michigan, 1976.
- KOCH, K., «ḥaṭṭāʾāh», en: *TWAT II*, 857-870.
- _____, «ʿāwōn», en: *TWAT V*, 1160-1177.
- _____, «sdq», en *DTMAT II*, 639-668.
- KÖCKERT, M., *Vätergott und Väterverheißungen*. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben, FRLANT 142, Göttingen 1988.
- KÖHLER, L., *Theologie des Alten Testaments*, NTG, Tübingen 1966⁴.
- KOHATA, F., *Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3-14*, BZAW 166, Berlin - New York 1986.
- KOOREVAAR, H.J., «To Which Family Do You Belong? Parallel Family Structures in the Second Commandment (Ex 20:5b-6)», *OTEs* 12 (1999) 279-297.
- KOSMALA, H., «The “Bloody Husband”», *VT* 12 (1962) 14-28.
- _____, «The So-Called Ritual Decalogue», *ASTI* 1 (1962) 31-61.
- KRASOVEC, J., *La justice (Sdq) de Dieu dans la Bible hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne*, OBO 76, Freiburg (Schweiz) - Göttingen 1988.
- _____, «Unifying Themes in Ex 7,8-11,10», en: *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies*, eds. C. BREKELMANS, J. LUST, BEThL 94, Leuven 1990, 47-66.
- _____, «Is there a Doctrine of “Collective Retribution” in the Hebrew Bible?», *HUCA* 65 (1994) 35-89.
- KRATZ, R., *Rettungswunder*. Motiv-, traditions- und formkritische Aufarbeitung einer biblischen Gattung, EHS.T 123, Frankfurt am Main 1979.
- KRATZ, R.G., «Der Dekalog im Exodusbuch», *VT* 44 (1994) 205-238.
- KRAUS, H.J., *Psalmen (1-59)*, BK XV/1, Neukirchen - Vluyn 1978⁵.
- KUNIN, S.D., «The Bridegroom of Blood: A Structuralist Analysis», *JSOT* 70 (1996) 3-16.
- KUTSCH, E., *Verheißung und Gesetz*. Untersuchungen zum sogenannten »Bund« im Alten Testament, BZAW 131, Berlin - New York 1973.
- LACOCQUE, A., «L'idée directrice de Exode I à IV», *VT* 15 (1965) 345-353.
- _____, *Le Devenir de Dieu*. Commentaire biblique, Paris 1967.
- LAMBERT, M., «Notes exégétiques III: Exode I, 10 et Osée II, 2», *REJ* 39 (1899) 300.
- LANG, B., «Altersversorgung in der biblischen Welt», en: *Wie wird man Prophet in Israel?* Aufsätze zum Alten Testament, Düsseldorf 1980, 90-103.
- _____, «Das Verbot des Meineids im Dekalog», *ThQ* 161 (1981) 97-105.
- _____, *Monotheism and the Prophetic Minority*. An Essay in Biblical History and Sociology, SWBAS 1, Sheffield 1983.
- _____, «Neues über den Dekalog», *ThQS* 164 (1984) 58-65.
- _____, «Zur Entstehung des biblischen Monotheismus» *TQ* 166 (1986) 135-142.
- LANGLAMET, F., «Israël et “l'habitant du pays”», *RB* 76 (1969) 321-350, 481-507.
- LARSSON, G., *Bound for Freedom*. The Book of Exodus in Jewish and Christian Traditions, Peabody 1999.
- LAWTON, R.B., «Irony in Early Exodus», *ZAW* 97 (1985) 414.
- LE BOULLUEC, A. – SANDEVOIR, P., *L'Exode*, BAle 2, Paris 1989.
- LEHMING, S., «Versuch zu Ex. XXXII», *VT* 10 (1960) 16-50.
- LEIBOWITZ, N., *Studies in Shemot (Exodus)*. Part I Shemot - Yitro (Exodus 1-20,23), Jerusalem 1983⁴.

- LEMAIRE, A., «Le Décalogue: essai d'histoire de la rédaction», en: *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles*, eds. A. CAQUOT, M. DELCOR, AOAT 212, Neukirchen - Vluyn 1981, 259-295.
- LEMICHE, P., «The Hebrew Slave. Comments on the Slave Law Ex. xxi 2-11», *VT* 25 (1975) 129-144.
- LEMKE, W.E., «Theology (OT)», en: *AnB VI*, 449-473.
- LEMMELIJN, B., «Setting and Function of Exod 11,1-10 in the Exodus Narrative», en: *Studies in the Book of Exodus*, 443-460.
- _____, «The Phrase $\text{ûb}^{\text{'sym}} \text{ûb}^{\text{'bny}} \text{m}$ in Exod 7,19», *Bib* 80 (1999) 264-268.
- LENGSFELD, P., *Adam und Christus*. Die Adam-Christus-Typologie im Neuen Testament und ihre dogmatische Verwendung bei M.J. Scheeben und K. Barth, Koin. 9, Essen 1965.
- LEVIN, C., «Der Dekalog am Sinai», *VT* 35 (1985) 165-191.
- LEVINE, E., «The Land of Milk and Honey», *JSOT* 87 (2000) 43-57.
- _____, «The Promised Land of Milk and Honey», *EstB* 58 (2000) 145-166.
- LEWY, I., «The Story of the Golden Calf Reanalysed», *VT* 9 (1959) 318-322.
- L'HOUEUR, J., *La Morale de l'Alliance*, CRB 5, Paris 1966.
- _____, «Pour une enquête morale dans le Pentateuque et dans l'Histoire Deutéronomiste», en: *Morale et Ancien Testament*, LSV 1, Louvain-la-Neuve 1976, 29-91.
- de LIBERA, A. - ZUM BRUNN, E. (eds.), *Celui qui est*. Interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3,14, Paris 1986.
- LICHT, J., *Storytelling in the Bible*, Jerusalem 1978.
- LIMBECK, M., *Das Gesetz im Alten und Neuen Testament*, Darmstadt 1997.
- LIPINSKI, E., «qnh», *TWAT VII*, 63-71.
- LOEWENSTAMM, S.E., «The Number of Plagues in Psalm 105», *Bib* 52 (1971) 34-38.
- _____, *The Evolution of the Exodus Tradition*, Jerusalem 1992.
- LOHFINK, N., «Das Siegeslied am Schilfmeer», en: *Das Siegeslied am Schilfmeer*. Christliche Auseinandersetzungen mit dem Alten Testament, Frankfurt am Main 1966², 102-128.
- _____, «Die priesterschriftliche Abwertung der Tradition von der Offenbarung des Jahwenamens an Mose», *Bib* 49 (1968) 1-8.
- _____, «Zur Geschichte der Diskussion über den Monotheismus im Alten Israel», en: *Gott, der einzige*. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel, ed. E. HAAG, QD 104, Freiburg - Basel - Wien 1985, 9-25.
- _____, «Die Priesterschrift und die Geschichte», en: *Studien zum Pentateuch*, SBAB 4, Stuttgart 1988, 213-254.
- _____, «“Ich bin Jahwe, dein Arzt” (Ex 15,26). Gott, Gesellschaft und menschliche Gesundheit in einer nachexilischen Pentateuchbearbeitung (Ex 15,25b.26)», en: *Studien zum Pentateuch*, 91-155.
- _____, «Kennt das Alte Testament einen Unterschied von Gebot und Gesetz? Zur bibeltheologischen Einstufung des Dekalogs», en: *Studien zur biblischen Theologie*, SBAB 16, Stuttgart 1993, 206-238.
- LONG, B.O., «Prophetic Call Traditions and Reports of Visions», *ZAW* 84 (1972) 494-500.
- LORETZ, O., «Semitischer Anikonismus und biblisches Bilderverbot» *UF* 26 (1994) 209-223.
- _____, «Die Einzigkeit Jahwes (Dtn 6,4) im Licht des ugaritischen Baal-Mythos. Das Argumentationsmodell des altsyrisch - kanaanäischen und biblischen “Monotheismus”», en: *Vom Alten Orient zum Alten Testament*, FS W. von SODEN, eds. M. DIETRICH, O. LORETZ, AOAT 240, Neukirchen - Vluyn 1995, 215-304.
- LOZA, J., «Exode XXXII et la redaction JE», *VT* 23 (1973) 31-55.
- _____, *Las Palabras de Yahve*. Estudio del Decálogo, Biblioteca Mexicana, Mexico 1989.
- LUNEAU, A., «Moïse et les Pères Latins», en: *Moïse*, 283-303.
- LUST, J., «Exodus 6,2-8 and Ezekiel», en: *Studies in the Book of Exodus*, 209-224.
- LUZZATTO, A., «L'aniconismo ebraico tra immagine e simbolo», en: *L'arte e la Bibbia*. Immagine come esegesi biblica, ed. T. VERDON, Settimello 1992, 87-101.
- MCCARTHY, D.J., «Moses' Dealings with Pharaoh: Ex 7,8-10,27», *CBQ* 27 (1965), 336-347.
- _____, «Plagues and Sea of Reeds: Exodus 5-14», *JBL* 85 (1966) 137-158.
- _____, «b^ʿrit in Old Testament History and Theology», *Bib* 53 (1972) 110-121.
- _____, «Exod 3:14: History, Philology and Theology», *CBQ* 40 (1978) 311-322.
- MACCHI, J.-D., «La naissance de Moïse», *ETR* 69 (1994) 397-403.
- _____, «Exode et vocation (Ex 3/1-12)», *ETR* 71 (1996) 67-74.
- MCKENZIE, J.L., *A Theology of the Old Testament*, New York 1974.
- MAGONET, J., «A Response to P. Auffret's 'Literary Structure of Exodus 6,2-8'», *JSOT* 27 (1983) 73-74.
- _____, «The Retic of God: Exodus 6,2-8», *JSOT* 27 (1983) 56-67.
- MANN, T.W., *The Book of the Torah*. The Narrative Integrity of the Pentateuch, Atlanta 1988.
- MARGUERAT, D. - BOURQUIN, Y., *La Bible se raconte*. Initiation à l'analyse narrative, LRBi, Paris 1998.

- MARÍN, F., «Exégesis y alcance teológico de Ex 19,5», en: *Palabra y Vida*, Homenaje a José Alonso Díaz en su 70 cumpleaños, eds. A. VARGAS-MACHUCA GUTIÉRREZ, G. RUIZ GONZÁLEZ, Madrid 1984, 47-54.
- MARTENS, E.A., *Plot and Purpose in the Old Testament*, Leicester 1981.
- _____, *God's Design. A Focus on Old Testament Theology*, Grand Rapids, Michigan, 1994².
- MARTENS, K., «“With a Strong Hand and an Outstretched Arm”. The Meaning of the Expression *byd hzqh ūbrō^c ntūyh*», *SJOT* 15 (2001) 123-141.
- MARTIN-ACHARD, R., «Brèves remarques sur la signification théologique de la Loi selon l'Ancien Testament», en: *Permanence de l'Ancien Testament. Recherches d'Exégèse et de Théologie*, CRThPh 11, Genève - Lausanne - Neuchâtel 1984, 90-106.
- MARX, A., «La généalogie d'Exode vi 14-25: sa forme, sa fonction», *VT* 45 (1995) 318-336.
- MATTIOLI, A., *Dio e l'uomo nella Bibbia d'Israele*. Teologia dell'Antico Testamento, Casale Monferrato 1981.
- MEINHOLD, A., «Jüdische Stimmen zum Dritten Gebot», *Kul* 2 (1987) 159-168.
- MENDENHALL, G.E., *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburgh 1955.
- METTINGER, T.N.D., *Buscando a Dios*. Significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia, Córdoba 1994.
- _____, *The Dethronement of Sabaoth*. Studies in the Shem and Kabod Theologies, CB.OT 18, Lund 1982.
- _____, «The Elusive Essence. YHWH, El and Baal and the Distinctiveness of Israelite Faith», en: *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*, 393-417.
- MEYER, L., *The Message of Exodus*. A Theological Commentary, Minneapolis 1983.
- MEYNET, R., «Les dix commandements, loi de liberté. Analyse rhétorique d'Ex 20,2-17 et de Dt 5,6-21», *MUSJ* 50 (1984) 405-421.
- _____, *Rhetorical Analysis*. An Introduction to Biblical Rhetoric, JSOT.S 256, Sheffield 1998.
- MICHAELI, F., *Le Livre de l'Exode*, CAT 2, Neuchâtel - Paris 1974.
- MILLARD, M., «Das Elterngesetz im Dekalog. Zum Problem der Gliederung des Dekalogs», en: *Mincha*, Fs. R. RENDTORFF, ed. E. BLUM, Neukirchen-Vluyn 2000, 193-215.
- MILLER JR., P.D., *The Divine Warrior in Early Israel*, Cambridge, Massachusetts, 1973.
- MOBERLY, R.W.L., *At the Mountain of God*. Story and Theology in Exodus 32-34, JSOT.S 22, Sheffield 1983.
- _____, *The Old Testament of the Old Testament*. Patriarchal Narratives and Mosaic Yahwism, OBT, Minneapolis 1992.
- de MOOR, J.C., *The Rise of Yahwism*. The Roots of Israelite Monotheism, BETHL 91, Leuven 1990.
- MORGENSTERN, J., «The Despoiling of the Egyptians», *JBL* 68 (1949) 1-28.
- _____, «The “Bloody Husband” (?) (Exod. 4:24-26) Once Again», *HUCA* 34 (1963) 35-70.
- MOSIS, R., «Ex 19,5b.6a: Syntaktischer Aufbau und lexikalische Semantik», *BZ* 22 (1978) 1-25.
- MÜLLER, H.-P., «Gott und die Götter in den Anfängen der biblischen Religion. Zur Vorgeschichte des Monotheismus», en: *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt*, ed. O. KEEL, BiBe 14, Fribourg 1980, 99-142.
- MUILENBURG, J., «The Form and Structure of the Conventional Formulations», *VT* 9 (1959) 347-365.
- MUÑOZ LEÓN, D., «Un reino de sacerdotes y una nación santa (Ex 19,6). La interpretación neotestamentaria de nuestro texto a la luz de los setenta y de las traducciones targúmic», *EstB* 37 (1978) 149-212.
- NEGRETTI, N., *Il Settimo Giorno*. Indagine critico-teologica delle tradizioni presacerdotali e sacerdotali circa il sabato biblico, AnBib 55, Roma 1973.
- NEHER, A., *The Exile of the Word*. From the Silence of the Bible to the Silence of Auschwitz, Philadelphia 1981.
- NEUDECKER, R., «IO SONO IL SIGNORE TUO DIO... Interpretazioni rabbiniche su Es 20,2 (Dt 5, 6)», *CivCatt* 149 (1998) 249-260.
- NICCACCI, A., «Organizzazione canonica della Bibbia ebraica. Tra sintassi e retorica», *RivBib* 43 (1995) 9-29.
- NICHOLSON, E.W., *Exodus and Sinai in History and Tradition*, Oxford 1973.
- _____, «The Interpretation of Exodus XXIV 9-11», *VT* 24 (1974) 77-97.
- _____, «The Decalogue as the Direct Address of God», *VT* 27 (1977) 422-433.
- _____, «The Covenant Ritual in Exodus xxiv 3-8», *VT* 32 (1982) 74-86.
- NIEHR, H., *Der höchste Gott*. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v.Chr., BZAW 190, Berlin 1990.
- _____, «The Rise of YHWH in Judahite and Israelite Religion: Methodological and Religio-Historical Aspects», en: *The Triumph of Elohim*. From Yahwism to Judaism, ed. D.V. EDELMAN, CBET 13, Kampen 1995, 45-72;
- NIELSEN, E., *Die zehn Gebote*. Eine traditionsgeschichtliche Skizze, AthD 8, Kopenhagen 1965.
- NORIN, S.I.L., *Er spaltete das Meer*. Die Auszugsüberlieferung in Psalmen und Kult des Alten Israel, CB.OT 9, Lund 1977.
- NOTH, M., *Das zweite Buch Mose*. Exodus, ATD 5, Göttingen 1961².
- _____, «Las leyes en el Pentateuco. Su presupuesto y sentido», en *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, BEBi 44, Salamanca 1985, 11-128.

- DE NYSSE, GREGOIRE, *La Vie de Moïse. Traité de la Perfection en Matière de Vertu* (Introduction, Texte Critique et Traduction de Jean DANIELOU), SC 1 bis, Paris 1955.
- OGDEN, G.S., «Moses and Cyrus. Literary Affinities between the Priestly Presentation of Moses in Exodus vi-viii and the Cyrus Song in Isaiah xlv 24-xlv 13», *VT* 28 (1978) 195-203.
- OLIVA, M., «Revelación del nombre de Yahweh en la "Historia sacerdotal": Ex 6,2-8», *Bib* 52 (1971) 1-19.
- del OLMO LETE, G., *La vocación del líder en el Antiguo Israel. Morfología de los relatos bíblicos de vocación*, BSaL.E 2, Salamanca 1973.
- OOSTHUIZEN, M.J., «Some Thoughts on the Interpretation of Exodus 4:24-26», en: *Exodus 1-15: Text and Context*, 1-33.
- OSUMI, Y., *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches. Ex 20,22b - 23,33*, OBO 105, Freiburg (Schweiz) - Göttingen 1991.
- OSWALD, W., *Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19-24 und deren historischen Hintergrund*, OBO 159, Freiburg (Schweiz) - Göttingen 1998.
- OTTO, E., *Wandel der Rechtsbegründungen in der gesellschaftsgeschichte des antiken Israels. Eine Rechtsgeschichte des "Bundesbuches"* Ex xx 22 - xxiii 13, StB 3, Leiden 1988.
- _____, *Rechtsgeschichte der Redaktionen im Kodex Ešnunna und im «Bundesbuch»*. Eine redaktionsgeschichtliche und rechtsvergleichende Studie zu altbabylonischen und altisraelitischen Rechtsüberlieferungen, OBO 85, Freiburg (Schweiz) - Göttingen 1989.
- _____, «Der Dekalog als Brennspeigel israelitischer Rechtsgeschichte», en: *Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie*, 59-68.
- _____, «Del Libro de la Alianza a la Ley de Santidad. La Reformulación del Derecho Israelita y la Formación del Pentateuco», *EstBib* 52 (1994) 195-217.
- _____, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, ThW 3,2, Stuttgart - Berlin - Köln 1994.
- _____, «Die Nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus», en: *Studies in the Book of Exodus*, 61-111.
- OUELLETTE, J., «Le deuxième commandement et le rôle de l'image dans la symbolique religieuse de l'AT», *RB* 74 (1967) 504-516.
- PATAI, R., *The Hebrew Goddess*, JFA, Detroit, Michigan, 1990³.
- PATRICK, D., «The Covenant Code Source», *VT* 27 (1977) 145-157.
- _____, *Old Testament Law*, Atlanta 1985.
- _____, «The First Commandment in the Structure of the Pentateuch», *VT* 45 (1995) 107-118.
- PAUL, S.M., *Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law*, VT.S 18, Leiden 1970.
- PERLITT, L., *Bundestheologie im Alten Testament*, WMANT 36, Neukirchen-Vluyn 1969.
- _____, «Die Verborgenheit Gottes», en: *Probleme biblischer Theologie*, FS. G. von RAD, ed. H.W. WOLFF, München 1971, 367-382.
- PFEIFFER, C.F., *Egypt and the Exodus*, Grand Rapids, Michigan, 1971⁴.
- PHILLIPS, A., *Ancient Israel's Criminal Law. A New Approach to the Decalogue*, Oxford 1970.
- _____, «A Fresh Look at the Sinai Pericope. Part 1», *VT* 34 (1984) 39-52.
- _____, «The Laws of Slavery: Exodus 21:2-11», *JSOT* 30 (1984) 51-66.
- PLASTARAS, J., *Il Dio dell'Esodo. La teologia dei racconti dell'Esodo*, CBI, Torino 1976.
- PLATH, S., *Furcht Gottes. Der Begriff yāra' im Alten Testament*, AzTh II/2, Stuttgart 1963.
- van der PLOEG, J.P.M., «Slavery in the Old Testament», en: *Congress Volume, Uppsala 1971*, VT.S 22, Leiden 1972, 72-87.
- PORTER, J.R., «The Legal Aspect of the Concept of "Corporate Personality" in the Old Testament», *VT* 15 (1965) 361-380.
- PORTER, S.E., «Two Myths: Corporate Personality and Language / Mentality Determinism», *SJTh* 43 (1990) 289-307.
- POWELL, M.A., *What is Narrative Criticism?*, Minneapolis 1990.
- PRATO, G.L., «Giovani e anziani: il quarto comandamento e la tradizione sapienziale», en: *I giovani nella Bibbia*, a cura di M. GIOIA, SBT.A, Roma 1988, 127-153.
- PREUB, H.D., »... ich will mit dir sein!«, *ZAW* 80 (1968) 139-173.
- _____, «yāšā'», en: *TWAT III*, 795-822.
- _____, *Theologie des Alten Testaments I. JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln*, Stuttgart - Berlin - Köln 1991.
- PROCKSCH, O., *Theologie des Alten Testaments*, Gütersloh 1950.
- PROPP, W.H.C., «That Bloody Bridegroom» (Exodus iv 24-6), *VT* 43 (1993) 495-518.
- _____, *Exodus 1-18. A New Translation with Introduction and Commentary*, AncB 2, New York 1999.
- PROSIC, T., «Origin of Passover», *SJOT* 13 (1999) 78-94.

- de PURY, A., «Le Dieu qui vient en adversaire. De quelques différences à propos de la perception de Dieu dans l'Ancien Testament», en: *Ce Dieu qui vient. Études sur l'Ancien et le Nouveau Testament offertes au Professeur Bernard Renaud à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, R. KUNTZMANN (dir.), LeDiv 159, Paris 1995, 45-67.
- QUIN, C., *The Ten Commandments. A Theological Exposition*, London 1951.
- von RAD, G., *Der Heilige Krieg im alten Israel*, Göttingen 1969⁵.
- _____, *El libro del Génesis*, BEBi 18, Salamanca 1977.
- _____, *Teología del Antiguo Testamento I*, BEBi 11, Salamanca 1982.
- RADDAY, Y.T., ««Wie ist sein Name?» (Ex 3:13)», *LingBibl* 58 (1986) 87-104.
- RAVASI, G., *Il Libro dei Salmi II (51-100)*. Commento e attualizzazione, LPB 14, Bologna 1996⁷.
- REDFORD, D.B., «The Literary Motif of the Exposed Child (cf. Ex. ii 1-10)», *Numen* 14 (1967) 209-228.
- REICKE, B., *Die zehn Worte in Geschichte und Gegenwart*. Zählung und Bedeutung der Gebote in den verschiedenen Konfessionen, BGBE 13, Tübingen 1973.
- RENAUD, B., *Je suis un Dieu jaloux*. Évolution sémantique et signification théologique de qin^o ah, LeDiv 36, Paris 1963.
- _____, «Osée ii 2: 'lh mn h'rs: essai d'interprétation», *VT* 33 (1983) 495-500.
- _____, «L'alliance éternelle d'Éz 16,59-63 et l'alliance nouvelle de Jér 31,31-34», en: *Ezekiel and his Book*. Textual and Literary Criticism and their Interrelation, ed. J. LUST, BETHL 74, Leuven 1986, 335-339.
- _____, «La figure prophétique de Moïse en Exode 3,1-4,17», *RB* 93 (1986) 510-534.
- _____, «Les généalogies et la structure de l'histoire sacerdotale dans le livre de la Genèse», *RB* 97 (1990) 5-30.
- _____, *La Théophanie du Sinaï*. Ex 19-24, Exégèse et Théologie, CRB 30, Paris 1991.
- _____, *L'alliance un mystère de miséricorde*. Une lecture de Ex 32-34, LeDiv 169, Paris 1998.
- _____, «La formation de Ex 19-40: quelques points de repère», en: *Le Pentateuque*. Débats et recherches, ed. ACFEB, LeDiv 151, Paris 1992, 101-133.
- RENDTORFF, R., «Die theologische Stellung des Schöpfungsglaubens bei Deuterocesaja», en: *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, TB 57, München 1975, 209-219.
- _____, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, BZAW 147, Berlin - New York 1977.
- _____, «“Covenant” as a Structuring Concept in Genesis and Exodus», *JBL* 108 (1989) 385-393.
- _____, «Der Text in seiner Endgestalt. Überlegungen zu Exodus 19», en: *Ernten, was man sät*, Fs. K. KOCH, eds. D.R. DANIELS, U. GLEBMER, M. RÖSEL, Neukirchen - Vluyn 1991, 459-470.
- _____, *Die «Bundesformel»*. Eine exegetisch-theologische Untersuchung, SBS 160, Stuttgart 1995.
- _____, «Some Reflections on the Canonical Moses: Moses and Abraham», en: *A Biblical Itinerary*, 11- 19.
- REUTER, E., «qn³», en: *TWAT VII*, 51-62.
- REWENTLOW, H. GRAF, *Gebot und Predigt im Dekalog*, Gütersloh 1962.
- REYMOND, P., *L'Eau, sa Vie et sa Signification dans l'Ancien Testament*, VT.S 6, Leiden 1958.
- RICHTER, H.-F., «Gab es einen “Blutbräutigam”? Erwägungen zu Ex 4,24-26», en: *Studies in the Book of Exodus*, 433-441.
- RICHTER, W., *Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte*, FRLANT 101, Göttingen 1970.
- RIESENER, I., *Der Stamm 'bd im Alten Testament*. Eine Wortuntersuchung unter Berücksichtigung neuerer sprachwissenschaftlicher Methoden, BZAW 149, Berlin - New York 1979.
- RINGGREN, H., «rāsā¹», en: *TWAT VII*, 675-684.
- RINGGREN, H. – RÜTERSWORDEN, U. – SIMIAN-YOFRE, H., «'ābad», en: *TWAT V*, 982-1012.
- RINGGREN, H. - SEEBASS, H., «pāša¹», en: *TWAT VI*, 791-810.
- ROBINSON, B.P., «Zipporah to the Rescue: a Contextual Study of Exodus iv 24-6», *VT* 36 (1986) 447-461.
- _____, «Symbolism in Exod. 15: 22-27 (Marah and Elim)», *RB* 94 (1987) 376-388.
- ROBINSON, G., «The Idea of Rest in the Old Testament and the Search for the Basic Character of Sabbath», *ZAW* 91 (1980) 32-42.
- _____, *The Origin and Development of the Old Testament Sabbath*. A Comprehensive Exegetical Approach, BET 21, Frankfurt am Main 1988.
- ROBINSON, H.W., «The Hebrew Conception of Corporate Personality», en: *Werden und Wesen des Alten Testaments*. Vorträge gehalten auf der Internationalen Tagung alttestamentlicher Forscher zu Göttingen vom 4.-10. September 1935, eds. P. VOLZ, F. STUMMER, J. HEMPEL, BZAW 66, Berlin 1936, 49-62.
- _____, *Corporate Personality in Ancient Israel*, Philadelphia 1964.
- ROBINSON, R.B., «Literary Functions of the Genealogies of Genesis», *CBQ* 48 (1986) 595-608.
- RÖMER, TH., *Israels Väter*. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition, OBO 99, Freiburg (Schweiz) - Göttingen 1990.
- _____, «De l'archaïque au subversif: le cas d'Exode 4/24-26», *ETR* 69 (1994) 1-12.

- _____, «Les sages-femmes du Pharaon (Ex 1/15-22)», *ETR* 69 (1994), 265-270.
- _____, *Dieu obscur. Le sexe, la cruauté et la violence dans l'Ancien Testament*, EssBib 27, Genève 1996.
- ROFÉ, A., *Introduction to the Composition of the Pentateuch*, BiSe 58, Sheffield 1999.
- ROGERSON, J., «The Hebrew Conception of Corporate Personality: a Re-examination», *JThS* 21 (1970) 1-16.
- ROST, L., «Das Bundesbuch», *ZAW* 77 (1965) 255-259.
- ROTHENBUSCH, R., *Die kasuistische Rechtssammlung im "Bundesbuch" (Ex 21,2-11.18-22,16) und ihr literarischer Kontext im Licht altorientalischer Parallelen*, AOAT 259, Münster 2000.
- ROWLEY, H.H., *The Faith of Israel. Aspects of Old Testament Thought*, London 1956.
- ROZELAAR, M., «The Song of the Sea», *VT* 2 (1952) 221-228.
- RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Teología de la creación*, PTe 24, Santander 1987².
- RUPRECHT, E., «Stellung und Bedeutung der Erzählung vom Mannawunder (Ex 16) im Aufbau der Priesterschrift», *ZAW* 86 (1974) 269-307.
- SAEBØ, M., «'ôr», en: *DTMAT I*, 148-156.
- SAILHAMER, J.H., *The Pentateuch as Narrative. A Biblical - Theological Commentary*, Grand Rapids, Michigan, 1992.
- SAKENFELD, K.D., *The Meaning of Hesed in the Hebrew Bible*, HSM 17, Missoula 1978.
- SARNA, N.M., *Exploring Exodus. The Heritage of Biblical Israel*, New York 1986.
- SASSON, J.M., «Bovine Symbolism in the Exodus Narrative», *VT* 18 (1968) 380-387.
- SAUER, G., «qinô'āh», en: *DTMAT II*, 815-819.
- SCHARBERT, J., «Formgeschichte und Exegese von Ex 34, 6f und seiner Parallelen», *Bib* 38 (1957) 130-150.
- _____, *Solidarität in Segen und Fluch im Alten Testament und in seiner Umwelt I. Vaterfluch und Vatersegen*, BBB 14, Bonn 1958.
- _____, «Der Sinn der Toledot-Formel in der Priesterschrift», en: *Wort-Gebot-Glaube. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, Fs. W. EICHRODT, ed. H.-J. STOEBE, AThANT 59, Zürich 1970, 45-56.
- _____, «Das "Schilfmeerwunder" in den Texten des Alten Testaments», en: *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles*, 395-417.
- _____, «Jahwe im frühisraelitischen Recht», en: *Gott, der einzige*, 160-183.
- _____, *Exodus*, NEB.AT 24, Würzburg 1989.
- SCHART, A., *Mose und Israel im Konflikt. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen*, OBO 98, Freiburg (Schweiz) - Göttingen 1990.
- SCHENKER, A., «Der Monotheismus im ersten Gebot, die Stellung der Frau im Sabbatgebot und zwei andere Sachfragen zum Dekalog», *FZPhTh* 32 (1985) 323-341.
- _____, «Affranchissement d'une esclave selon Ex 21,7-11», *Bib* 69 (1988) 547-556.
- _____, *Versöhnung und Widerstand. Bibeltheologische Untersuchung zum Strafen Gottes und der Menschen, besonders im Lichte von Exodus 21-22*, SBS 139, Stuttgart 1990.
- _____, «Les Sacrifices d'alliance, Ex XXIV, 3-8, dans leur portée narrative et religieuse - Contribution à l'étude de la berit dans l'Ancien Testament», *RB* 101 (1994) 481-494.
- _____, «Drei Mosaiksteinchen: Königreich von Priestern, und Ihre Kinder gehen weg, Wir tun und wir hören (Exodus 19,6; 21,22; 24,7)», en: *Studies in the Book of Exodus*, 367-380.
- _____, *Knecht und Lamm Gottes (Jesaja 53). Übernahme von Schuld im Horizont der Gottesknechtlieder*, SBS 190, Stuttgart 2001.
- SCHILD, E., «On Exodus iii 14 - 'I Am that I Am'», *VT* 4 (1954) 296-302.
- SCHMID, H.H., *Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*, Zürich 1976.
- SCHMIDT, B.B., «The Aniconic Tradition: On Reading Images and Viewing Texts», en: *The Triumph of Elohim*, 75-105.
- SCHMIDT, H., «Das Meerslied. Ex 15,2-19», *ZAW* 49 (1931) 59-66.
- SCHMIDT, L., *Beobachtungen zu der Plagenerzählung in Exodus VII 14-XI 10*, StB 4, Leiden 1990.
- _____, «Israel und das Gesetz. Ex 19,3b-8 und 24,3-8 als literarischer und theologischer Rahmen für das Bundesbuch», *ZAW* 113 (2001) 167-185.
- SCHMIDT, W.H., *Das erste Gebot. Seine Bedeutung für das Alte Testament*, TEH 165, München 1969.
- _____, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte*, NStB 6, Neukirchen - Vluyn 1982⁴.
- _____, *Exodus*, BK II/1, Neukirchen - Vluyn 1988.
- _____, «"Jahwe und..."». Anmerkungen zur sog. Monotheismus-Debatte», en: *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*, 435-447.
- _____, *Einführung in das Alte Testament*, Berlin 1995⁵.
- _____, «Erwägungen zur Geschichte der Ausschließlichkeit des alttestamentlichen Glaubens», en: *Congress Volume, Paris 1992*, ed. J.A. EMERTON, VT.S 61, Leiden - New York - Köln 1995, 289-314.
- _____, *Exodus, Sinai und Mose. Erwägungen zu Ex 1-19 und 24*, EdF 191, Darmstadt 1995³.

- _____, «Die Intention der Beiden Plagenerzählungen (Exodus 7-10) in Ihrem Kontext», en: *Studies in the Book of Exodus*, 225-243.
- _____, *Exodus*, BK II/2, Neukirchen - Vluyn 1999^{1060**}.
- SCHMIDT, W.H. (in Zusammenarbeit mit H. DELKURT und A. GRAUPNER), *Die Zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik*, EdF 281, Darmstadt 1993.
- SCHMITT, H.C., «Die Erzählung vom Goldenen Kalb Ex. 32* und das Deuteronomistische Geschichtswerk», en: *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.
- SCHMITT, R., *Exodus und Passa. Ihr Zusammenhang im Alten Testament*, OBO 7, Freiburg (Schweiz) - Göttingen 1975.
- SCHNEIDER, W., «Und es begab sich... Anfänge von Erzählungen im Biblischen Hebräisch», *BN* 70 (1993) 62-87.
- SCHOTTROFF, W., «yd¹», en: *DTMAT I*, 942-967.
- _____, «pqd», en: *DTMAT II*, 589-613.
- SCHRADE, H., *Der verborgene Gott. Gottesbild und Gottesvorstellung in Israel und im alten Orient*, Stuttgart 1949.
- SCHREINER, J., *Die zehn Gebote im Leben des Gottesvolkes. Dekalogforschung und Verkündigung*, BiH 3, München 1966, 23.
- _____, «Exodus 12,21-23 und das israelitische Pascha», en: *Studien zum Pentateuch*, Fs. W. KORNFELD, ed. G. BRAULIK, Wien 1977, 69-90.
- _____, «Kein anderer Gott! Bemerkungen zu Ex 34,11-26», en: »Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?«. Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels, Fs. O. KAISER, eds. I. KOTTSIEPER, J. van OORSCHOT, D. RÖMHELD, H.M. WAHL, Göttingen 1994, 199-213.
- _____, *Theologie des Alten Testaments*, NEB.EAT 1, Würzburg 1995.
- _____, *An deinen Geboten habe ich meine Freude. Zur Ethik des Alten Testaments*, Würzburg 1998.
- SCHROER, H., «Das Erste Gebot als praktischtheologisches Axiom biblischer Theologie. Eine Skizze», en: *Altes Testament und christliche Verkündigung*, Fs. A.H.J. GUNNEWEG, eds. M. OEMING, A. GRAUPNER, Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz 1987, 112-135.
- SCHROER, S., *In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament*, OBO 74, Freiburg - Göttingen 1987.
- SCHÜNGEL – STRAUMANN, H., *Der Dekalog - Gottes Gebote?*, SBS 67, Stuttgart 1973.
- _____, «Überlegungen zum JAHWE-Namen in den Gottesgeboten des Dekalogs», *ThZ* 38 (1982) 65-78.
- SCHULZ, H., *Das Todesrecht im Alten Testament. Studien zur Rechtsform der Mot-Jumat-Sätze*, BZAW 114, Berlin 1969.
- SCHWARTZ, B.J., «The Bearing of Sin in the Priestly Literature», en: *Pomegranates and Golden Bells*, 3-21.
- _____, «The Priestly Account of the Theophany and Lawgiving at Sinai», en: *Texts, Temples, and Traditions. A Tribute to Menahem Haran*, eds. M.V. FOX, V.A. HUROWITZ, A. HURVITZ, M.L. KLEIN, B.J. SCHWARTZ, N. SHUPAK, Winona Lake 1996, 103-134.
- SCHWIENHORST – SCHÖNBERGER, L., «“Dies sind die Rechtsvorschriften, die du ihnen vorlegen sollst”. Zur Struktur und Entstehung des Bundesbuches», en: *Vom Sinai zum Horeb*, 119-143.
- _____, *Das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie*, BZAW 188, Berlin - New York 1990.
- SEELIGMANN, I.L., «Hebräische Erzählung und biblische Geschichtsschreibung», *ThZ* 18 (1962) 305-325.
- SEGAL, B.Z. – LEVI, G. (eds.), *The Ten Commandments in History and Tradition*, Jerusalem 1990.
- SEOW, C.L., «The Designation of the Ark in Priestly Theology», *HAR* 8 (1984) 185-195.
- SICRE DÍAZ, J.L., «*Con los pobres de la tierra*». La justicia social en los profetas de Israel, Madrid 1984.
- SIEBERT-HOMMES, J., «Twelve Women in Exodus 1 and 2. The Role of Daughters and Sons in the Stories Concerning Moses», *ACEBT* 9 (1988) 47-58.
- _____, «Die Geburtsgeschichte des Mose innerhalb des Erzählzusammenhangs von Exodus I und II», *VT* 42 (1992) 398-403.
- _____, «But if she be a Daughter... She May Live! ‘Daughters’ and ‘Sons’ in Exodus 1-2», en: *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*, 62-74.

^{1060**}Como se señala en n.22, p.36, en el momento de la redacción de este trabajo ha sido publicada solamente una parte del volumen indicado.

- _____, «Hebräerinnen sind hāyōt», en: “Dort ziehen Schiffe dahin...”. Collected Communications to the XIVth Congress of the IOSOT, Paris 1992, M. AUGUSTIN, K.-D. SCHUNK, BEAT 28, Frankfurt am Main 1996, 191-199.
- _____, *Let the Daughters Live! The Literary Architecture of Exodus 1-2 as a Key for Interpretation*, BISE 37, Leiden 1998.
- SIMIAN-YOFRE, H., «La teodicea del Deuterocanon», *Bib* 62 (1981) 55-72.
- _____, *El desierto de los dioses. Teología e Historia en el libro de Oseas*, Córdoba 1993.
- _____, «Acronia: I Metodi Strutturalisti», en: *Metodologia dell' Antico Testamento*, a cura di H. SIMIAN-YOFRE, CSB 25, Bologna 1994, 121-137.
- _____, «Il volto di Dio clemente e misericordioso. Esodo 32-34», *Gr.* 82 (2001) 477-486.
- de SIVATTE, R., *Dios camina con los pobres. Introducción al Antiguo y Nuevo Testamento*, CTLA 22, San Salvador 1997.
- SKA, J.L., «La sortie d'Égypte (Ex 7-14) dans le récit sacerdotal (P^s) et la tradition prophétique», *Bib* 60 (1979) 191-215.
- _____, «Les plaies d'Égypte dans le récit sacerdotal (P^s)», *Bib* 60 (1979) 23-35.
- _____, «Séparation des eaux et de la terre ferme dans le récit sacerdotal», *NRTh* 103 (1981) 512-532.
- _____, «La place d'Ex 6,2-8 dans la narration de l'exode», *ZAW* 94 (1982) 530-548.
- _____, «Exode xiv contient-il un récit de “guerre sainte” de style deutéronomistique?», *VT* 33 (1983) 454-467.
- _____, «Quelques remarques sur P^s et la dernière rédaction du Pentateuque», en: *Le Pentateuque en question*, 95-125.
- _____, “Our Fathers Have Told Us”. Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives, SubBi 13, Roma 1990.
- _____, «Popolo sacerdotale e popolo dell'alleanza nell'Antico e Nuovo Testamento», en: *I laici nel popolo di Dio. Esegesei biblica*, a cura di VITTORIO LIBERTI, SBTA, Roma 1990, 19-38.
- _____, «Narrativa ed esegesei biblica», *CivCatt* 142 (1991) 219-230.
- _____, «Récit et récit métadiégétique en Ex 1-15; remarques critiques et essai d'interprétation de Ex 3,16-22», en: *Le Pentateuque*, 135-171.
- _____, «Le repas de Ex 24,11», *Bib* 74 (1993) 305-327.
- _____, «Note sur la traduction de w^{elō} en Exode iii 19b», *VT* 44 (1994) 60-65.
- _____, «Sincronia: l' Analisi Narrativa», en: *Metodologia dell' Antico Testamento*, 139-170.
- _____, «Alcuni principi essenziali della teologia veterotestamentaria», *CivCatt* 147 (1996) 457-470.
- _____, «Exode 19, 3b-6 et l'identité de l'Israël postexilique», en: *Studies in the Book of Exodus*, 289-317.
- _____, «L'appel d'Abraham et l'acte de naissance d'Israël. Genèse 12,1-4a», en: *Deuteronomy and Deuteronomic Literature*, 367-389.
- _____, *Le passage de la mer. Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31*, AnBib 109, Roma 1997².
- _____, *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, CBI, Roma 1998.
- _____, «“La scrittura era parola di Dio, scolpita sulle tavole” (Es 32,16). Autorità, rivelazione e ispirazione nelle leggi del Pentateuco», *RStB* 12 (2000) 7-23.
- SKA, J.L. – SONNET, J.P. – WENIN, A., *L'analyse narrative des récits de l'Ancien Testament*, CEv 107, Paris 1999.
- SMEND, R., *Jahwekrieg und Stämmebund. Erwägungen zur ältesten Geschichte Israels*, FRLANT 84, Göttingen 1963.
- SMITH, M.S., *The Early History of God. Yahweh and Other Deities in Ancient Israel*, San Francisco 1990.
- _____, «The Literary Arrangement of the Priestly Redaction of Exodus: A Preliminary Investigation», *CBQ* 58 (1996) 25-50.
- _____, «Matters of Space and Time in Exodus and Numbers», en: *Theological Exegesis. Essays in Honor of BREVARD S. CHILDS*, eds. C. SEITZ, K. GREENE MCCREIGHT, Grand Rapids (Michigan) - Cambridge (U.K.) 1999, 182-207.
- SMITH, M.S. (with contributions by E.M.Bloch-Smith), *The Pilgrimage Pattern in Exodus*, JSOT.S 239, Sheffield 1997.
- SONNET, J.P., «Le Sinaï dans l'événement de sa lecture. La dimension pragmatique d'Ex 19-24», *NRTh* 111 (1989) 321-344.
- SOSKICE, J.M., «The Gift of the Name: Moses and the Burning Bush», *Gr.* 79 (1998) 231-246.
- SPIECKERMANN, H., «“Barmherziger und gnädig ist der Herr...”», *ZAW* 102 (1990) 1-18.
- _____, «“Die ganze Erde ist seiner Herrlichkeit voll”. Pantheismus im Alten Testament?», *ZThK* 87 (1990) 415-436.
- _____, «God's Steadfast Love. Towards a New Conception of Old Testament Theology», *Bib* 81 (2000) 305-327.
- SPRINKLE, J.M., *The Book of the Covenant'. A Literary Approach*, JSOT.S 174, Sheffield 1994.
- STÄHLI, H.P., «yr³», *DTMAT I*, 1051-1068.
- STAMM, J.J., *Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung*, Bern 1962².
- STEINS, G., «“Sie sollen mir ein Heiligtum machen”. Zur Struktur und Entstehung von Ex 24,12-31,18», en: *Vom Sinai zum Horeb*, 145-167.

- _____, *Die »Bindung Isaaks« im Kanon (Gen 22)*. Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre mit einer Spezialbibliographie zu Gen 22, HBiS 29, Freiburg im Breisgau 1999.
- _____, «Priestersherrschaft, Volk von Priestern oder was sonst? Zur Interpretation von Ex 19,6», *BZ* 45 (2001) 20-36.
- STIER, F., *Gott und sein Engel im Alten Testament*, ATA XII/2, Münster 1934.
- STOEBE, H.J., «hnn», en: *DTMAT I*, 815-829.
- _____, «hesed», en: *DTMAT I*, 832-861.
- _____, «rhm», en: *DTMAT II*, 957-966.
- STOLZ, F., «Monotheismus in Israel», en: *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt*, 143-189.
- _____, «Probleme westsemitischer und israelitischer Religionsgeschichte», *ThR* 56 (1991) 1-26.
- STRAUB, H., «Das Meerlied des Mose - ein 'Siegeslied' Israels? (Bemerkungen zur theologischen Exegese von Ex 15,1-19.20f)», *ZAW* 97 (1985) 103-109.
- STRUPPE, U., *Die Herrlichkeit Jahwes in der Priesterschrift*. Eine semantische Studie zu *k^ebôd YHWH*, ÖBS 9, Wien 1988.
- STUART, D., «Exegesis», en: *AnB II*, 682-688.
- STUHLMUELLER, C., *Creative Redemption in Deutero-Isaiah*, AnBib 43, Rome 1970.
- TENGSTRÖM, S., *Die Toledotformel und die literarische Struktur der priesterlichen Erweiterungsschicht im Pentateuch*, CB.OT 17, Lund 1982.
- THOMPSON, T.L., *The Origin Tradition of Ancient Israel*. The Literary Formation of Genesis and Exodus 1-23, JSOT.S 55, Sheffield 1987.
- TIGAY, J.H., *You Shall Have No Other Gods*. Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions, HSM 31, Atlanta 1986.
- TODD, W., *New Light on Exodus*. The Narrative Explained Against its Geographical, Historical and Social Background, London 1980.
- TOURNAY, R.J., «Le chant de victoire d'Exode 15», *RB* 102 (1995) 522-531.
- TRIBLE, P., «Subversive Justice: Tracing the Miriamic Traditions», en: *Justice and the Holy*. Essays in Honor of Walter Harrelson, eds. D.A. KNIGHT, P.J. PARIS, Atlanta 1989, 99-109.
- TSEVAT, M., «The Prohibition of Divine Images According to the Old Testament», en: »*Wünschet Jerusalem Frieden*«. Collected Communications to the XIIth Congress of the IOSOT, Jerusalem 1986, eds. M. AUGUSTIN, K.-D. SCHUNK, BEAT 13, Frankfurt am Main 1988, 211-220.
- UNTERMAN, J., «The Social-Legal Origin for the Image of God as Redeemer gô¹ of Israel», en: *Pomegranates and Golden Bells*, 399-405.
- UTZSCHNEIDER, H., *Das Heiligtum und das Gesetz*. Studien zur Bedeutung der Sinaitischen Heiligtumstexte (Ex 25-40; Lev 8-9), OBO 77, Freiburg (Schweiz) - Göttingen 1988.
- _____, *Gottes langer Atem*. Die Exoduserzählung (Ex 1-14) in ästhetischer und historischer Sicht, SBS 166, Stuttgart 1996.
- VAN CANGH, J.-M., «Les origines d'Israël et de la foi monothéiste. Apports de l'archéologie et de la critique littéraire», *RTL* 22 (1991) 305-326, 457-487.
- van IMSCHOOT, P., *Théologie de l'Ancien Testament I*, BT.B 2, Tournai 1954.
- _____, *Théologie de l'Ancien Testament II*, BT.B 4, Tournai 1956.
- VAN LEEUWEN, C., «rš'», en: *DTMAT II*, 1021-1029.
- Van der LINGEN, A., *Les Guerres de Yahvé*. L'implication de YHWH dans les guerres d'Israël selon les livres historiques de l'Ancien Testament, LeDiv 139, Paris 1990.
- VAN SETERS, J., *Abraham in History and Tradition*, New Haven - London 1975.
- _____, «The Plagues of Egypt: Ancient Tradition or Literary Invention», *ZAW* 98 (1986) 31-39.
- _____, «"Comparing Scripture with Scripture": Some Observations on the Sinai Pericope of Exodus 19-24», en: *Canon, Theology and Old Testament Interpretation*. Essays in Honor of Brevard S. Childs, eds. G.M. TUCKER, D.L. PETERSEN, R.R. WILSON, Philadelphia 1988, 111-130.
- _____, *The Life of Moses*. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers, CBET 10, Kampen 1994.
- _____, «A Contest of Magicians? The Plague Stories in P», en: *Pomegranates and Golden Bells*, 569-580.
- _____, «Cultic Laws in the Covenant Code (Exodus 20,22-23,33) and their Relationship to Deuteronomy and the Holiness Code», en: *Studies in the Book of Exodus*, 319-345.
- van ZYL, D.C., «Exodus 19:3-6 and the Kerygmatic Perspective of the Pentateuch», *OTE* 5 (1992) 264-271.
- de VAUX, R., *Histoire Ancienne d'Israël*. Des Origines à l'Installation en Canaan, EtB, Paris 1971.
- _____, *Instituciones del Antiguo Testamento*, BHer.SE 63, Barcelona 1985³.
- VEIJOLA, T., «Das dritte Gebot (Namenverbot) im Lichte einer ägyptischen Parallele», *ZAW* 103 (1991) 1-17.
- VELLA, J., *La giustizia forense di Dio*, SrivBib, Brescia 1964.

- VERMEYLEN, J., «L'affaire du veau d'or (Ex 32-34). Une clé pour la "question deutéronomiste"», *ZAW* 97 (1985) 1-23.
- _____, «Les sections narratives de Deut 5-11 et leur relation à Ex 19-34», en: *Das Deuteronomium*, 174-207.
- _____, *El Dios de la Promesa y el Dios de la Alianza. El diálogo de las grandes intuiciones teológicas del Antiguo Testamento*, PTe 60, Santander 1990.
- VERVENNE, M., «The Protest Motif in the Sea Narrative (Ex 14,11-12). Form and Structure of a Pentateuchal Pattern», *EThL* 63 (1987) 257-271.
- _____, «Topic and Comment. The Case of an Initial Superordinate rva Clause in Exodus 14:13», en: *Narrative and Comment. Contributions to Discourse Grammar and Biblical Hebrew presented to W. Schneider*, ed. E. TALSTRA, Amsterdam 1995, 187-198.
- VOGELS, W., «Les récits de vocation des prophètes», *NRTh* 95 (1973) 3-24.
- _____, *Moïse aux multiples visages. De l'Exode au Deutéronome*, LiBi 112, Montréal - Paris 1997.
- VOLZ, P., *Das Dämonische in Jahwe*, SGV 110, Tübingen 1924.
- VRIEZEN, Th.C., «'Ehje 'šer 'ehje», en: *Fs. A. BERTHOLET*, eds. W. BAUMGARTNER, O. EISSFELDT, K. ELLIGER, L. ROST, Tübingen 1950, 498-512.
- _____, «Exodusstudien. Exodus 1», *VT* 17 (1967) 334-353.
- _____, *An Outline of Old Testament Theology*, Oxford 1970².
- WAGNER, V., «Zur Systematik in dem Codex Ex 21,2-22, 16», *ZAW* 81 (1969) 176-182.
- von WALDOW, H.E., «Social Responsibility and Social Structure in Early Israel», *CBQ* 32 (1970) 182-204.
- WALKENHORST, K.H., «Gotteserfahrung und Gotteserkenntnis im Sinne der priesterschriftlichen Redaktion von Ex 7-14», en: *Ein Gott - eine Offenbarung. Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität*, Fs. N. FÜGLISTER, ed. F.V. REITERER, Würzburg 1991, 373-395.
- WALZER, M., «Exodus 32 and the Theory of Holy War: The History of a Citation», *HThR* 61 (1968) 1-14.
- WAMBACQ, B.N., «Les origines de la Pesah israélite», *Bib* 57 (1976) 206-224,301-326.
- _____, «'Eh'yeh 'šer 'eh'yeh», *Bib* 59 (1978) 317-338.
- _____, «Les Massôt», *Bib* 61 (1980) 31-53.
- _____, «Pesah - Massôt», *Bib* 62 (1981) 499-518.
- WATTS, J.D.W., «The Song of the Sea - Ex. XV», *VT* 7 (1957) 371-380.
- _____, *Psalm and Story. Inset Hymns in Hebrew Narrative*, JSOT.S 139, Sheffield 1992.
- WEBER, B., «"... Jede Tochter sollt ihr am Leben lassen!" Beobachtungen zu Ex 1,15-2,10 und seinem Kontext aus literaturwissenschaftlicher Perspektive», *BN* 55 (1990) 47-76.
- WEHMEIER, G., «'lh», en: *DTMAT II*, 351-373.
- WEIDMANN, H., *Die Patriarchen und ihre Religion im Licht der Forschung seit Julius Wellhausen*, FRLANT 94, Göttingen 1968.
- WEIMAR, P., *Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte*, FzB 9, Würzburg 1973.
- _____, *Die Berufung des Mose. Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2,23 - 5,5*, OBO 32, Freiburg (Schweiz) - Göttingen 1980.
- _____, «Struktur und Komposition der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung», *BN* 23 (1984) 81-134.
- _____, *Die Meerwundererzählung. Eine redaktionskritische Analyse von Ex 13,17-14,31*, ÄAT 9, Wiesbaden 1985.
- _____, «Sinai und Schöpfung. Komposition und Theologie der Priesterschriftlichen Sinaigeschichte», *RB* 95 (1988) 337-385.
- _____, «Exodus 1,1-2,10 als Eröffnungskomposition des Exodusbuches», en: *Studies in the Book of Exodus*, 179-208.
- WEIMAR, P. - ZENGER, E., *Exodus. Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels*, SBS 75, Stuttgart 1975.
- WEINFELD, M., «Sabbath, Temple, and the Enthronement of the Lord - The Problem of the Sitz im Leben of Gen 1:1 - 2:3», en: *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles*, 501-512.
- _____, «The Decalogue: its Significance, Uniqueness, and Place in Israel's Tradition», en: *Religion and Law: Biblical-Judaic and Islamic Perspectives*, eds. E.B. FIRMAGE, B.G. WEISS, J.W. WELCH, Winona Lake 1990, 3-47.
- WEISS, J., *Das Buch Exodus*, Graz und Wien 1911.
- WELLHAUSEN, J., *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1905⁶.
- WELLS, J.B., *God's Holy People. A Theme in Biblical Theology*, JSOT.S 305, Sheffield 2000.
- WENHAM, G.J., «The Priority of P», *VT* 49 (1999) 240-258.
- WENIN, A., «Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur», *RTL* 25 (1994) 145-182.
- _____, «La théophanie au Sinaï: Structures littéraires et narration en Ex 19,10-20,21», en: *Studies in the Book of Exodus*, 471-480.
- _____, «Le décalogue. Approche contextuelle, théologie et anthropologie», en: *La Loi dans l'un et l'autre Testament*, ed. Collectif (sous la direction de C. FOCANT), LeDiv 168, Paris 1997, 9-43.

- WESTBROOK, R., *Studies in Biblical and Cuneiform Law*, CRB 26, Paris 1988.
- WESTERMANN, C., *Die Verheissungen an die Väter*. Studien zur Vätergeschichte, FRLANT 116, Göttingen 1976.
- _____, «'ebed», en: *DTMAT II*, 239-262.
- _____, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, GAT 6, Göttingen 1978.
- WHYBRAY, R.N., *El Pentateuco*. Estudio metodológico, BMD 7, Bilbao 1995.
- WICKE, D.W., «The Literary Structure of Exodus 1:2-2:10», *JSOT* 24 (1982) 99-107.
- WIJNGAARDS, J., «hšy' and h'lh, a Twofold Approach to the Exodus», *VT* 15 (1965) 91-102.
- WILDBERGER, H., «"Glauben", Erwägungen zu h'myn», en: *Hebräische Wortforschung*, Fs. W. BAUMGARTNER, VT.S 16, Leiden 1967, 372-386.
- _____, «'aman», en: *DTMAT I*, 276-319.
- WILLI-PLEIN, I., *Das Buch vom Auszug*, 2. Mose (Exodus), KBBi, Neukirchen - Vluyn 1988.
- _____, «Ort und literarische Funktion der Geburtsgeschichte des Mose», *VT* 41 (1991) 110-118.
- WILLIAMS, J.G., «The Beautiful and the Barren: Conventions in Biblical Type-Scenes», *JSOT* 17 (1980) 107-119.
- _____, *Women Recounted*. Narrative Thinking and the God of Israel, BiLiSe 6, Sheffield 1982.
- WILMS, F.-E., *Das Jahwistische Bundesbuch in Exodus 34*, StANT 32, München 1973.
- WILSON, R.R., «The Old Testament Genealogies in Recent Research», *JBL* 94 (1975) 169-189.
- _____, *Genealogy and History in the Biblical World*, YNER 7, New Haven - London 1977.
- _____, «The Hardening of Pharaoh's Heart», *CBQ* 41 (1979), 18-36.
- WIMMER, J.F., «Tradition Reinterpreted in Ex 6,2-7,7», *Aug.* 7 (1967) 405-418.
- WITTENBERG, G.H., «The Relevance of Historical Geography for Old Testament Theology with Special Reference to Exodus 34:10-26», *OTEs* 9 (1996) 334-346.
- WOLFF, H.W., *Dodekapropheton 1. Hosea*, BK XIV/1, Neukirchen 1961.
- ZENGER, E., *Die Sinaitheophanie*. Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk, FzB 3, Würzburg 1971.
- _____, *Das Buch Exodus*, GSL.AT 7, Düsseldorf 1978.
- _____, «Tradition und Interpretation in Ex XV 1-21», en: *Congress Volume, Vienna 1980*, ed. J.A. EMERTON, VT.S 32, Leiden 1981, 452-483.
- _____, *Gottes Bogen in den Wolken*. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte, SBS 112, Stuttgart 1983.
- _____, E. ZENGER, «"Hört, auf daß ihr lebt" (Jes 55,3). Alttestamentliche Hinweise zu einer Theologie des Gotteswortes», en: *Freude am Gottesdienst*. Aspekte ursprünglicher Liturgie, Fs. J.G. PLÖGER, ed. J. SCHREINER, Stuttgart 1983, 133-144.
- _____, «Das jahwistische Werk - ein Wegbereiter des jahwistischen Monotheismus?», en: *Gott, der einzige*, 26-53.
- _____, *Israel am Sinai*. Analysen und Interpretationen zu Exodus 17-34, Altenberge 1985².
- _____, «Der Gott des Exodus. Israels Interesse an den Anfängen seiner Geschichte», *BiKi* 42 (1987) 98-103.
- _____, «Die Entstehung des Pentateuch», en: *Einleitung in das Alte Testament*, E. ZENGER u.a., KStTh 1,1, Stuttgart - Berlin - Köln 1995, 46-75.
- _____, «Die priesterschriftlichen Schichten (»P«)», en: *Einleitung in das Alte Testament*, 89-108.
- _____, «Die Tora/der Pentateuch als Ganzes», en: *Einleitung in das Alte Testament*, 34-46.
- _____, «Die vor-priesterschriftlichen Schichten», en: *Einleitung in das Alte Testament*, 108-123.
- _____, «Wie und wozu die Tora zum Sinai kam: Literarische und theologische Beobachtungen zu Exodus 19-34», en: *Studies in the Book of Exodus*, 265-288.
- ZIMMERLI, W., «Das zweite Gebot», en: *Gottes Offenbarung*. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament, TB 19, München 1963, 234-248.
- _____, «Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel», en: *Gottes Offenbarung*, 41-119.
- _____, *Ezechiel 1-24*, BK XIII/1, Neukirchen - Vluyn 1969.
- _____, *Manual de Teología del Antiguo Testamento*, AcChr 11, Madrid 1980.
- ZIMMERMANN, H., *Tora und Shira*. Untersuchungen zur Musikauffassung des rabbinischen Judentums, PSMG II-40, Bern 2000.
- ZOBEL, H.-J., «ḥesed», en: *TWAT III*, 48-71.

ÍNDICE GENERAL

ABREVIATURAS

INTRODUCCIÓN

1. Tema
2. Desarrollo y metodología

CAPÍTULO I: Tratamiento del tema en diversos estudios

1. Estudios y comentarios sobre el libro del Éxodo
2. Teologías del Antiguo Testamento

3. Teología de la liberación
4. Conclusión

CAPÍTULO II: Dios en el libro del Éxodo

1. Introducción
2. Éxodo 1,1-15,21: Dios libera a Israel de la opresión egipcia
 - 2.1. Introducción al libro del Éxodo: Ex 1,1-2,22
 - 2.1.1. Ex 1,1-22
 - 2.1.2. Ex 2,1-22
 - 2.2. La respuesta de Dios al sufrimiento de Israel y el fracaso del plan divino: Ex 2,23-5,23
 - 2.2.1. Ex 2,23-4,17
 - 2.2.1.1. Ex 2,23-25
 - 2.2.1.2. Ex 3,1-4,17
 - 2.2.2. Ex 4,18-28
 - 2.2.3. Ex 4,29-5,23
 - 2.3. La victoria de Dios sobre Egipto y la definitiva liberación de Israel: Ex 6,1-15,21
 - 2.3.1. Ex 6,1-7,7
 - 2.3.2. Las plagas de Egipto: Ex 7,8-10,29
 - 2.3.3. El anuncio de la última plaga: Ex 11,1-10
 - 2.3.4. La pascua, los ácidos y la partida de Israel de Egipto (Ex 12,1-13,16)
 - 2.3.5. El paso del Mar Rojo: Ex 13,17-15,21
3. Dios acompaña a Israel en el desierto: Ex 15,22-18,27
 - 3.1. Dios e Israel en Marah y Elim (Ex 15,22-27)
 - 3.2. Dios se ocupa de la alimentación de Israel (Ex 16,1-36)
 - 3.3. Dios calma la sed de Israel: Ex 17,1-7
 - 3.4. La guerra de Dios contra Amaleq: Ex 17,8-16
 - 3.5. Visita de Jetro a Moisés: Ex 18,1-27
 - 3.6. Conclusión
4. Dios habita definitivamente en medio de Israel: Ex 19,1-40,38
 - 4.1. Ex 19,1-24,11: Dios invita a Israel a convertirse en su pueblo
 - 4.2. Las tablas de la ley y el santuario hacen visible la alianza de Dios con Israel (Ex 24,12-40,38)
 - 4.2.1. La entrega de las tablas: Ex 24,12-15a; 31,18-34,35
 - 4.2.2. El tabernáculo, morada de Dios en medio de Israel: Ex 24,15b-31,17; 35,1-40,38
5. La relación entre la salida de Egipto y las diversas paradas del desierto
6. Conclusión

CAPÍTULO III: Estudio de unidades textuales del libro del Éxodo

A) Ex 1,1-22

1. Introducción
2. Delimitación de Ex 1,1-22
3. División y contenido de Ex 1,1-22
 - 3.1. Ex 1,1-7: cumplimiento de las promesas de Dios
 - 3.2. Ex 1,8-22: el Faraón, opresor de Israel
4. Función en el relato
5. Imagen de Dios en Ex 1,1-22
 - 5.1. El silencio de Dios respecto a Israel
 - 5.2. Fidelidad del Dios de la promesa a Israel: el Dios de la vida
 - 5.2.1. Las parteras hebreas
 - 5.2.2. El Dios de Israel es el Dios de la vida
 - 5.3. La respuesta de Dios a la opresión faraónica
 - 5.4. La fidelidad y el padecimiento de Dios: sus intentos salvíficos y liberadores
 - 5.5. La relación de Dios con Israel

B) Ex 2,23-4,17

1. Introducción
2. Delimitación de Ex 2,23-4,17
3. División y contenido de Ex 3,1-4,17
 - 3.1. El programa liberador de Dios en favor de Israel y la llamada a Moisés (Ex 3,1-15)
 - 3.2. Doble mandato de Dios a Moisés: “*transmite a Israel y al Faraón de Egipto que me he revelado*” (Ex 3,16-4,17)
4. Función en el relato
 - 4.1. El anuncio del programa salvífico del Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob
 - 4.2. Moisés, el enviado de Dios
5. Imagen de Dios en Ex 2,23-4,17
 - 5.1. Dios distante y cercano respecto de su pueblo
 - 5.1.1. La distancia de Dios
 - 5.1.2. La cercanía de Dios
 - 5.1.2.1. Dios, liberador de Israel
 - 5.1.2.1.1. El grito de Israel y la respuesta de Dios
 - 5.1.2.1.2. La intervención liberadora de Dios (Ex 3,1-4,17)
 - 5.1.2.2. Dios, paciente protector de Moisés
 - 5.1.2.2.1. Las objeciones de Moisés: marco textual
 - 5.1.2.2.2. *Yo soy el que soy* (Ex 3,14a)
 - 5.1.2.2.3. Síntesis final: la protección y la paciencia divinas

5.1.3. Conclusión
5.2. El poder de Dios

C) Ex 4,18-28

1. Introducción
2. Delimitación de Ex 4,18-28
3. División y contenido de Ex 4,18-28
 - 3.1. Ex 4,18-20
 - 3.2. Ex 4,21-23
 - 3.3. Ex 4,24-26
 - 3.4. Ex 4,27-28
4. Función en el relato
5. Imagen de Dios en Ex 4,18-28
6. *Excursus*: interpretaciones de Ex 4,24-26

D) Ex 7,8-10,29

1. Introducción
2. Delimitación de Ex 7,8-10,29
3. División y contenido de Ex 7,8-10,29
 - 3.1. Los dos grupos de cinco plagas y su unidad
 - 3.1.1. Palabras / expresiones comunes
 - 3.1.2. Alternancia de relatos largos / breves
 - 3.1.3. Conclusión
 - 3.2. Dos elementos centrales del relato unitario
 - 3.2.1. Importancia de Ex 7,26-8,11 y Ex 9,13-35
 - 3.2.1.1. Variación Egipto // Israel como destinatarios de las plagas
 - 3.2.1.2. Uso alternativo de los verbos *kbd* // *ḥzq*
 - 3.2.2. Importancia del verbo *yāda*^c
4. Función en el relato
5. Imagen de Dios en Ex 7,8-10,29
 - 5.1. El Faraón
 - 5.1.1. El endurecimiento del corazón del Faraón
 - 5.1.2. El Faraón confiesa su culpa: Ex 9,27
 - 5.1.2.1. Uso bíblico de *ṣadīq* // *rāšā*^c
 - 5.1.2.2. El juicio del Faraón
 - 5.2. Dios
 - 5.2.1. Dios es un Dios poderoso
 - 5.2.2. La paciencia del poder divino
 - 5.3. El Faraón, vencedor de su pugna con Dios

E) Ex 13,17-15,21

1. Introducción
 - 1.1. La salida sucede en Ex 12,1-51
 - 1.2. Ex 14,1-31 anuncia la salida definitiva de Israel de Egipto
 - 1.3. Conclusión
2. Delimitación de Ex 13,17-15,21

3. División y contenido de Ex 13,17-15,21
 - 3.1. Ex 13,17-22: su carácter y función
 - 3.1.1. Israel entre el final de lo conocido y la apertura a lo desconocido
 - 3.1.2. Ex 13,17-22 preludio de los sucesos que acaecen en el paso del Mar Rojo
 - 3.2. Ex 14,1-31
 - 3.2.1. Delimitación y división de Ex 14,1-31
 - 3.2.2. Ex 14,1-14: crítica situación de Israel
 - 3.2.3. Ex 14,15-31: fin de la opresión israelita
 - 3.3. Ex 15,1-21
4. Función en el relato
 - 4.1. Ex 13,17-15,21 como conclusión de Ex 1,1-15,21
 - 4.2. Ex 13,17-15,21 como apertura a nuevos episodios
 - 4.3. Conclusión
5. Imagen de Dios en Ex 13,17-15,21
 - 5.1. El poder de Dios
 - 5.1.1. El poder del Dios guerrero y protector, que no admite rivales
 - 5.1.2. El poder de la palabra divina
 - 5.1.2.1. Introducción
 - 5.1.2.2. Egipto
 - 5.1.2.3. Israel
 - 5.1.2.3.1. La liberación de Israel
 - 5.1.2.3.2. Israel reconoce a Dios
 - 5.1.2.4. Moisés
 - 5.1.2.5. La palabra divina en contextos diversos: relación de Egipto, de Moisés, de Israel
 - 5.1.2.6. La palabra de Dios es poderosa en sí misma
 - 5.2. El poder transformador de Dios
 - 5.2.1. Relación de Dios con Israel frente a la relación de Dios con Egipto y con Moisés
 - 5.2.1.1. Egipto
 - 5.2.1.2. Moisés
 - 5.2.1.3. Israel
 - 5.2.1.3.1. El grito de Israel
 - 5.2.1.3.2. La transformación que sufre Israel
 - 5.2.1.3.3. Dios, fuente de salvación y fuente de fe

F) Ex 17,1-7

1. Introducción
2. Delimitación de Ex 17,1-7
3. División y contenido de Ex 17,1-7
4. Función en el relato

- 5. Imagen de Dios en Ex 17,1-7
 - 5.1. La presencia gratuita y salvífica de Dios
 - G) Ex 19,1-24,11
 - 1. Introducción
 - 2. Delimitación de Ex 19,1-24,11
 - 3. División y contenido de Ex 19,1-24,11
 - 3.1. El discurso programático de Ex 19,3-9
 - 3.2. Ex 19,10-24,11
 - 3.2.1. Los dos tiempos de la manifestación de Dios y respeto a Éste como el totalmente otro (Ex 19,10-20,21)
 - 3.2.1.1. Primer tiempo (Ex 19,10-20)
 - 3.2.1.2. Segundo tiempo (Ex 19,21-20,21)
 - 3.2.1.3. Conclusión
 - 3.2.2. El Código de la Alianza (Ex 20,22-24,11), momento complementario de la autorrevelación de Dios y de la exigencia de respeto de su total alteridad
 - 4. Función en el relato
 - 5. Imagen de Dios en Ex 19,1-24,11
 - 5.1. El poder del Dios liberador de Israel
 - 5.1.1. El cumplimiento de la ley y la alianza divinas: Ex 19,4-6^a
 - 5.1.2. La ley de Dios limita la oferta de salvación
 - 5.1.2.1. Los límites que Dios impone a Israel en los tres primeros preceptos del Decálogo
 - 5.1.2.2. *EXCURSUS*
 - 5.2. Dios se ofrece en alianza
 - 5.3. La distancia del Dios cercano
 - 5.3.1. La prohibición de acercarse a la montaña de Dios
 - 5.3.2. La relación entre el hacer y el enseñar de Dios
 - 5.4. La palabra de Dios como modo y medio de su autorrevelación
 - 5.4.1. La palabra de Dios en la montaña y en el desierto
 - 5.4.2. La palabra salvífica de Dios y su relación con Ex 1,1-15,21
 - 5.4.2.1. Ex 20,8-12
 - 5.4.2.2. El valor de la vida en el derecho penal del Código de la Alianza
- H) Ex 32,1-34,35
 - 1. Introducción
 - 2. Delimitación de Ex 32,1-34,35
 - 3. División y contenido de Ex 32,1-34,35
 - 3.1. Introducción: Ex 32,1-6
 - 3.2. Dios condena el pecado de Israel: Ex 32,7-35
 - 3.3. Ex 33,1-23: Dios camina con Israel

- 3.4. Dios es misericordioso con Israel
 - 3.5. Conclusión (Ex 34,29b-35)
 - 4. Función en el relato
 - 4.1. Ex 32,1-34,35 en relación con Ex 19,1-40,38
 - 4.2. Ex 32,1-34,35 en relación con otros pasajes del Éxodo
 - 4.2.1. Ex 32,1-34,35 y Ex 17,1-7
 - 4.2.2. Ex 32,1-34,35 y Ex 2,23-4,17
 - 5. Imagen de Dios en Ex 32,1-34,35
 - 5.1. La denuncia del pecado de Israel
 - 5.2. El nombre misericordioso de Dios
 - 5.3. La alianza eterna e irrompible de Dios
 - 5.4. La distancia del Dios que acompaña a Israel
- I) Ex 40,34-38
- 1. Introducción
 - 2. Delimitación de Ex 40,34-38
 - 3. Función en el relato
 - 4. Imagen de Dios en Ex 40,34-38
 - 4.1. La gloria de Dios
 - 4.2. El culto al Dios salvífico y liberador

CAPÍTULO IV: El Dios del Éxodo y el Dios del Antiguo Testamento

- 1. La presencia de Dios
 - 1.1. Dios es presencia generadora de vida para Israel
 - 1.2. La distancia divina como expresión de la vida de Dios
- 2. El poder de Dios

CONCLUSIÓN

BIBLIOGRAFÍA

ÍNDICE GENERAL