



UNIVERSIDAD BÍBLICA  
**LATINOAMERICANA**  
PENSAR • CREAR • ACTUAR

**BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS**  
**BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS**

## **LECTURA SESIÓN 8**

# **CBX 107 ANTIGUO TESTAMENTO I**

García, Félix. "El libro del Éxodo". En *Pentateuco: introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*, 139-159.

Estella: Verbo Divino, 2016.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre, 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

## Capítulo IV EL LIBRO DEL ÉXODO

### I. INTRODUCCIÓN

El segundo libro de la Biblia narra la salida de los israelitas de Egipto y su llegada a la montaña del Sinaí. Debido a la situación de los hebreos en Egipto, su salida de allí fue una auténtica liberación y se convirtió en el artículo fundamental del credo de Israel (cf. Dt 26,5-9). La montaña del Sinaí se eleva en medio del desierto como escenario y testigo privilegiado de la revelación de Dios, de su alianza con el pueblo y de la donación de ley. La singularidad de estos acontecimientos hace del Éxodo uno de los libros más importantes y más leídos de la Biblia.

#### 1. *Rasgos literarios*

##### a) *Narraciones y leyes*

Entre los rasgos más significativos del libro del Éxodo está la alternancia de narraciones y leyes. Este fenómeno, que aparece aquí por primera vez en la Biblia, constituye uno de los problemas clásicos en la exégesis del Pentateuco.

La combinación de narraciones y leyes en un mismo escrito no es un problema exclusivo del Éxodo o del Pentateuco. En los tratados orientales de vasallaje, por ejemplo, el relato de los beneficios del soberano se continúa con una serie de estipulaciones legales. Asimismo, en algunos códigos legales mesopotámicos, como el de Hammurabi, las leyes se hallan enmarcadas narrativamente. No obstante, este problema adquiere tal peso en

el libro del Éxodo que se puede hablar de una «estructura dialéctica entre narración y ley»<sup>1</sup>.

A pesar de ello, los nuevos modelos sobre la composición del Pentateuco se han elaborado preferentemente a partir de los textos narrativos, prestando escasa atención a las leyes y a su interacción con las narraciones<sup>2</sup>. Con todo, no han faltado algunas voces solicitando plantear la cuestión crítica de la formación del Pentateuco a partir de las leyes<sup>3</sup> o considerar más detenidamente la conexión entre las narraciones y las leyes<sup>4</sup>.

En los estudios histórico-críticos, por regla general se ha subrayado la separación entre las narraciones y la leyes, alegando que la venida de la ley al Sinaí / Horeb es tardía y que la verdadera significación del Sinaí, en los estratos más antiguos, es completamente independiente de la donación de la ley. El Sinaí era el lugar de Dios, la montaña santa<sup>5</sup>. Según von Rad, el elemento constitutivo en la tradición del Sinaí es la venida de Dios; todo lo demás es interpretación<sup>6</sup>. El Sinaí no pasó a ser lugar sacro porque en él Moisés proclamara las leyes, sino que las leyes se llevaron allí porque el Sinaí era ya un lugar sacro<sup>7</sup>. Las leyes, en el Pentateuco, se insertaron en contextos narrativos a los que originalmente no pertenecían<sup>8</sup>.

En la perspectiva de los estudios literarios, las leyes se han colocado a propósito en el lugar actual, en una intersección fruc-

<sup>1</sup> E. Zenger, *Die Bücher der Tora / des Pentateuch*, en Id. (ed.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 1995, 34-123 (38).

<sup>2</sup> Cf. F. García López, *De la antigua a la nueva crítica literaria del Pentateuco*, *EstBíbl* 52, 1994, 7-35 (20-21); T. Römer, *La formation du Pentateuque selon l'exégèse historico-critique*, en C.-B. Amphoux-J. Margain (eds.), *Les premières traditions de la Bible*, Lausanne 1996, 17-55 (51-52).

<sup>3</sup> S. Amsler, *Les documents de la loi et la formation du Pentateuque*, en A. de Pury (ed.), *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, Genève 1989, 235-257.

<sup>4</sup> Cf. E. Otto, *Del libro de la Alianza a la Ley de Santidad. La reformulación del derecho israelita y la formación del Pentateuco*, *EstBíbl* 52, 1994, 195-217 (195-196).

<sup>5</sup> Cf. J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1927<sup>6</sup> (1878<sup>1</sup>), 342.

<sup>6</sup> G. von Rad, *El problema morfogenético del Hexateuco*, en Id., *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca 1975, 11-80 (28).

<sup>7</sup> Cf. L. Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament* (WMANT 36), Neukirchen-Vluyn 1969, 194.

<sup>8</sup> Cf. R.N. Whybray, *Introduction to the Pentateuch*, Grand Rapids 1995, 107.

tuosa con las narraciones<sup>9</sup>. Es más, los cuerpos legales del Pentateuco tienen que ser «centrales en el estudio literario de la Biblia»<sup>10</sup>. Schwartz sostiene que los códigos legales del Pentateuco no se pensaron para que funcionaran independientemente del marco narrativo en el que se hallan y aboga por una «lectura atenta» («close reading») de los cuerpos legales «como obras literario-artísticas»<sup>11</sup>.

La combinación de narraciones y leyes, en el Éxodo, se produce en dos puntos: uno de la primera sección (Ex 12-13) y el otro de la tercera (Ex 19-24). En cuanto a los cap. 25-31; 35-40, los exegetas discrepan sobre su clasificación. Mientras que algunos no dudan en catalogarlos como textos legales<sup>12</sup>, otros se muestran más bien reacios a tal clasificación<sup>13</sup> o matizan que Ex 35-40 «no son verdadera narración, sino repetición en forma narrativa»<sup>14</sup>. Según Douglas, narración y ley difieren por el modo de tratar el tiempo, el espacio y las personas. Las leyes se dirigen a personas de cualquier tiempo y lugar y se deben observar siempre. No se han de confundir con los mandatos, dirigidos a individuos concretos, durante el período del desierto, para ser realizados una sola vez<sup>15</sup>. Si se aplican estos criterios, Ex 25-31; 35-40 pertenecen al género narrativo. En apoyo de esta opinión, se puede aducir el ejemplo de Gn 6-9\*. La construcción del tabernáculo, en el período del desierto (Ex 25-31; 35-40), tiene su paralelo literario más próximo en el texto sacerdotal de la construcción del arca, en la época de Noé (Gn 6,13-22). En ambos

<sup>9</sup> Cf. J.P. Fokkelman, *Exodus*, en R. Alter-F. Kermode (eds.), *The Literary Guide to the Bible*, London 1987, 56-65 (62); N. Stahl, *Law and Liminality in the Bible* (JSOT SS 202), Sheffield 1995.

<sup>10</sup> Cf. B.M. Levinson, *The Right Chord: From the Poetics to the Hermeneutics of the Hebrew Bible*, en J.P. Rosenblatt-J.C. Sitterson, Jr. (eds.), *'Not in Heaven'. Coherence and Complexity in Biblical Narrative*, Bloomington 1991, 129-153 (131).

<sup>11</sup> B.J. Schwartz, *Selected Chapters of the Holiness Code* (PhD. Dissertation), Jerusalem 1987 (en hebreo), 1-24; Id., *The Prohibition Concerning the 'Eating' of Blood in Leviticus 17*, en G.A. Anderson-S.M. Olyan (eds.), *Priesthood and Cult in Ancient Israel* (JSOT SS 125), Sheffield 1991, 34-66.

<sup>12</sup> Cf. T.E. Fretheim, *Exodus* (Interpretation), Louisville 1991, 201-202.

<sup>13</sup> Cf. G. Josipovici, *El libro de Dios. Una respuesta a la Biblia*, Barcelona 1995, 166.

<sup>14</sup> Cf. L. Alonso Schökel, *Los Libros Sagrados. I. Pentateuco. 1. Génesis. Éxodo*, Madrid 1970, 355.

<sup>15</sup> M. Douglas, *In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers* (JSOT SS 158), Sheffield 1993, 102-103.

pasajes, destaca un mandato divino y la comprobación de su posterior ejecución<sup>16</sup>.

En la perspectiva final del Pentateuco, la ley se ha de interpretar en el marco de las narraciones. Tal como han sido transmitidas, las leyes no se deberían separar de los acontecimientos histórico-salvíficos. Los eventos del éxodo (Ex 1-15) preceden los del Sinaí. El éxodo, el acto salvífico por excelencia, no sólo fundamenta, sino que ilumina y da sentido también a las leyes. La razón principal por la que Israel debe observar los mandamientos y las leyes es porque Yahvé lo ha liberado de Egipto. Pero, evidentemente, no es ésta la única aproximación posible; la perspectiva genética es igualmente legítima.

#### b) *Estructura y divisiones*

El Éxodo se desenvuelve principalmente en tres escenarios: Egipto, el desierto y el Sinaí, que dan pie para dividir el libro en tres secciones:

1ª) la salida de Egipto: 1,1-15,21.

2ª) la marcha a través del desierto: 15,22-18,27.

3ª) los acontecimientos del Sinaí: 19-40.

Las secciones primera y tercera son las más amplias y también las de mayor peso y trascendencia; la segunda es una especie de puente obligado entre ambas.

*El relato de la salida de Egipto* posee una gran conexión interna; tras él, se produce una cesura<sup>17</sup>, que se acentúa mediante el lenguaje poético del cap. 15, con que se corona la narración de Ex 1-14<sup>18</sup>.

*La sección de Ex 19-40* es más heterogénea y compleja, tanto en el aspecto formal (combinación de narraciones y leyes) como en el temático (teofanía, alianza, decálogo, código legal,

<sup>16</sup> Sobre Gn 6-9\*, cf. Cap. III, § II, 4, a.

<sup>17</sup> Cf. G. von Rad, Observaciones a la narración de Moisés (Éxodo 1-14), en Id., *Estudios sobre el Antiguo Testamento* (n. 6), 393-394; J.L. Ska, Récit et récit métadiégétique en Ex 1-15. Remarques critiques et essai d'interprétation de Ex 3,16-22, en P. Haudebert (ed.), *Le Pentateuque. Débats et recherches* (LD 151), Paris 1992, 135-171 (149ss); G. Fischer, Exodus 1-15-Eine Erzählung, en M. Vervenne (ed.), *Studies in the Book of Exodus* (BETL 126), Leuven 1996, 149-178 (172).

<sup>18</sup> Cf. Cap. I, 2, a, 3º; J.P. Fokkelman, Exodus (n. 9), 56.

santuario, becerro de oro). Lo único que no cambia es el escenario, la montaña santa del Sinaí.

*La marcha a través del desierto* está jalonada por una serie de «fórmulas itinerario» (cf. Ex 15,22.27; 16,1; 17,1). Se trata de fórmulas que, en su mayoría, están compuestas por los verbos *nasa'* («partir», «trasladarse»), *bo'* («llegar») y *nahah* («acampar»). Este tipo de fórmulas reaparece al final de la sección de *la salida de Egipto* (Ex 12,37; 13,20; [14,2]), al comienzo de la del *Sinaí* (Ex 19,2), y en la segunda parte de *la marcha por el desierto*, en Num 10,11-12; 12,16; 20,1.22; 21,4.10-11; 22,1<sup>19</sup>. Además de estructurar los episodios de la marcha por el desierto, antes y después del Sinaí, las «fórmulas itinerario» anudan una serie de bloques y tradiciones diferentes, desde la primera sección del Éxodo hasta la última de Números, como muestra el siguiente esquema:

<i>Egipto</i>	<i>Desierto</i>	<i>Sinaí</i>	<i>Desierto</i>	<i>Moab</i>
(Ex 1,1-15,21)	(15,22-18,27)	(Ex 19-40; Lev; Num 1,1-10,10)	(Num 10,11-21,35)	(22-36)

Egipto es el punto de partida y Moab el de llegada. Las «fórmulas itinerario» comienzan en Ex 12,37, referente a la salida de Egipto («los israelitas partieron de Ramsés») y terminan en Num 22,1, alusivo a la llegada a Moab («[los israelitas] acamparon en la estepa de Moab»). Moab no es una mera etapa en el desierto, sino el final de la marcha. El libro de los Números habla siempre de «la estepa de Moab» (22,1; 26,3.63; 31,12; 33,48.50; 34,15; 35,1; 36,13), nunca del desierto de Moab. El Sinaí ocupa el lugar central en la estructura. Nada más normal, si se piensa que la estructuración del conjunto se debe al Sacerdotal<sup>20</sup>, interesado especialmente en el santuario, el sacerdocio y el culto, puntos esenciales en Ex 19-Num 10. A la luz de estos datos, uno estaría tentado de pasar por alto la división en libros y estudiar conjuntamente el bloque formado por Éxodo-Números<sup>21</sup>. No

<sup>19</sup> Num 33,1-49 ofrece una lista de las principales etapas del viaje desde la salida de Egipto hasta la llegada a Moab.

<sup>20</sup> Cf. F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in History of the Religion of Israel*, Cambridge 1973, 307-317; G.I. Davies, *The Wilderness Itineraries and the Composition of the Pentateuch*, VT 33, 1983, 1-13; W. Johnstone, *From the Sea to the Mountain. Exodus 15,22-19,2: A Case-Study in Editorial Techniques*, en M. Vervenne (ed.), *Studies in the Book of Exodus* (n. 17), 245-263.

<sup>21</sup> Cf. J. Blenkinsopp, *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible*, New York 1992, 134-182; A. Schar, *Mose und Israel in Kon-*

obstante, por coherencia con el criterio adoptado de comenzar el análisis por el texto final, seguiremos la división en libros.

En el libro actual del Éxodo, aparte de las «*fórmulas itinerario*», se puede advertir también una dinámica que va *de la esclavitud al servicio*<sup>22</sup>, en la que juegan un papel destacado el verbo 'abad («servir») y el sustantivo 'abodah («esclavitud», «trabajo», «servicio», pudiendo tratarse de un «servicio cultural o litúrgico»). En la primera parte del libro del Éxodo, se habla de los trabajos forzados que los hebreos tienen que prestar en Egipto, de la esclavitud a la que los sometió Faraón, mientras que en la última parte se exponen los trabajos del santuario, destinado al culto, al servicio litúrgico en honor de Yahvé. Se parte, pues, de la esclavitud forzada y despiadada a Faraón y se culmina en el servicio libre y piadoso a Yahvé.

En línea con estas observaciones, Zenger propone una división tripartita del Éxodo: cap. 1-16, liberación; 17,1-24,11, alianza y 24,12-40,38, adoración. La primera y la tercera parte se hallan ligadas en un movimiento de conjunto por una «inclusión»; en ambas, se trata de un trabajo intensivo: pero, mientras que en la primera es un trabajo de esclavos al servicio de un tirano extranjero, en la tercera es un trabajo de seres libres al servicio de Dios, que los ha salvado y quiere morar con ellos. Cada parte posee igualmente su propia estructura también tripartita:

1. liberación anunciada (1,1-6,27) / adoración anunciada (24,12-31,18)
2. liberación retrasada (6,28-11,10) / adoración retrasada (32-34)
3. liberación realizada (12-16) / adoración realizada (35-40)<sup>23</sup>.

Pero, por atractivas e interesantes que sean, estas divisiones no se imponen, pues están basadas en datos de contenido más que en aspectos formales.

*flikt. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen* (OBO 98), Freiburg 1990, 37-148 (38, n. 7).

<sup>22</sup> G. Auzou, *De la servitude au service. Étude du livre de l'Exode*, Paris 1961.

<sup>23</sup> E. Zenger, *Israel am Sinai*, Altenberge 1982; cf. C. Wiéner, *El libro del Éxodo* (CB 54), Estella 1986, 11ss.

## 2. *Trasfondo histórico y social*

Hasta el s. XIX, se solía defender la historicidad de las narraciones de Ex 1-19. Desde entonces hasta nuestros días, las posiciones han ido variando de un extremo al otro, desde la afirmación de la total historicidad hasta su completa negación.

A finales del s. XIX, Wellhausen admitía como verídica la existencia de un grupo de pastores hebreos que entraron en Egipto, donde fueron esclavizados y sometidos a trabajos públicos en Gosén. Más tarde, con ocasión de unas plagas, dicho grupo escapó bajo el liderazgo de Moisés. Los egipcios los persiguieron, pero ellos lograron atravesar las aguas, retiradas por el viento, mientras que los egipcios quedaron atrapados por las mismas aguas<sup>24</sup>.

Durante la mayor parte del s. XX –prácticamente hasta los años 80– los estudiosos mantuvieron la historicidad sustancial de los acontecimientos del éxodo, aunque con variantes de detalle y de formulación. Todavía en 1981, Bright piensa que apenas si existen dudas de que los antepasados de Israel fueron esclavos en Egipto, que escaparon de allí de un modo maravilloso<sup>25</sup>. Pocos años más tarde, en 1988, Lemche sostiene que la tradición del éxodo de los israelitas es legendaria y épica y que no existe una razón auténtica que avale el trasfondo histórico de los eventos del éxodo. Una emigración masiva de Egipto, tal como la describe el Antiguo Testamento, sencillamente no existió<sup>26</sup>. En otra obra de 1996, este autor se pregunta si las narraciones del Éxodo reflejan recuerdos históricos o si se han de considerar como literatura de ficción. Tras varias consideraciones, llega a la conclusión de que la estancia de los israelitas en Egipto puede ser o no ser histórica, pero en el libro del Éxodo se expone como un hecho literario, no como un hecho histórico<sup>27</sup>. Los textos bíblicos sobre la historia antigua de Israel no se concibieron ni redactaron como fuentes históricas, sino como obras literarias.

<sup>24</sup> J. Wellhausen, Israel, en Id., *Prolegomena to the History of Ancient Israel*. With a Reprint of the Article *Israel* from the *Encyclopaedia Britannica*, Gloucester 1973, 429-548 (429-440).

<sup>25</sup> J. Bright, *Historia de Israel*, Bilbao 1981<sup>3</sup>, 119.

<sup>26</sup> N.P. Lemche, *Ancient Israel. A New History of Israelite Society*, Sheffield 1988, 109; cf. K.A. Kitchen, The Exodus, en D.N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary* 2, New York 1992, 701-708 (701s).

<sup>27</sup> N.P. Lemche, *Die Vorgeschichte Israels. Von den Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts v. Chr.* (BE 1), Stuttgart 1996, 52.66.



Las narraciones del Pentateuco no quieren ni pueden ofrecer una exposición histórica de una determinada época. Por su género, se parecen más a las novelas de caballería del romanticismo o a una película moderna, cuya acción se desenvuelve en un tiempo pasado<sup>28</sup>.

Naturalmente, entre la pura historia o la simple ficción, caben otras posiciones más matizadas. La esclavitud de los israelitas en Egipto y su liberación no están probadas científicamente. Con todo, la aceptación de su historicidad sustancial quizá explique más razonablemente algunos de los datos del Éxodo. Lo procedente será comparar los textos bíblicos con los materiales extrabíblicos (de Egipto y del Oriente Próximo, sobre todo) y extraer un juicio de valor<sup>29</sup>.

#### a) *Fiabilidad de los datos bíblicos*

Según Gn 46,27, en tiempo de José emigraron a Egipto 70 personas (cf. Dt 10,22). De la genealogía de Ex 6,16-20 se desprende que Moisés pertenecía a la tercera generación que seguía a los que bajaron a Egipto. A juzgar por Gn 15,16, la estancia de los hebreos en Egipto duró cuatro generaciones. Este dato se corresponde con la secuencia de generaciones de Ex 6,16-20: Leví-Queat-Amrán-Moisés.

Las cifras anteriores cuadran mal con las de Ex 12,37: los israelitas que salieron de Egipto eran 600.000 hombres, sin contar los niños; les seguía, además, «una multitud inmensa», que algunos calculan en torno a los 2.500.000<sup>30</sup>.

Da la impresión de que en estos pocos datos se superponen dos planos: el de un Israel evolucionado, correspondiente a la época en que se escribe el Éxodo, y el de un Israel en germen, correspondiente a las cuatro generaciones aludidas en los textos. Si hubiera que dar alguna credibilidad a los datos expuestos, lo más lógico sería pensar que el grupo que se vio envuelto en los

<sup>28</sup> N.P. Lemche, *Die Vorgeschichte Israels* (n. 27), 68-72.

<sup>29</sup> Cf. K.A. Kitchen, *The Exodus* (n. 26), 702; I. Cardellini, *Esodo...! Quando, come?*, *RivBibIt* 45, 1997, 129-142; J.K. Hoffmeier, *Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*, Oxford 1997; G.W. Ramsey, *The Quest for the Historical Israel. Reconstructing Israel's Early History*, London 1982, 45-52; W. Johnstone, *Exodus* (OTG), Sheffield 1990, 15-38.

<sup>30</sup> Cf. B.W. Anderson, *The New Oxford Annotated Bible*, New York 1973, 82.

acontecimientos del éxodo fue tan sólo una pequeña porción respecto de los que luego constituyeron la nación de Israel<sup>31</sup>.

Sin embargo, el número de hombres que salieron de Egipto, según Ex 12,37, coincide prácticamente con el de los hombres aptos para la guerra (cf. Num 1,46 y 26,51). Por consiguiente, parece que en algunas tradiciones, al menos, estos datos pretenden ofrecerse como auténticos. A pesar de ello, resulta difícil creer en su autenticidad: no sólo chocan con otras tradiciones, sino que se entiende mal cómo podría sobrevivir una multitud así durante 40 años en el desierto del Sinaí.

Las tradiciones bíblicas resuelven este problema recurriendo a la providencia milagrosa de Dios (maná, codornices, agua de la roca, etc.). Esta solución lleva a pensar que los textos citados seguramente no se deben a historiadores, sino a teólogos interesados en ofrecer una versión religiosa de los acontecimientos. Las cifras, sin duda exageradas, estarían al servicio de un relato idealizado en el que se pondría de relieve la fuerza salvadora de Yahvé.

El período previo a la formación del estado de Israel (1250-1000 ca.) está plagado de incertidumbres y de problemas. No faltan las fuentes bíblicas, pero son de escaso valor a la hora de intentar una reconstrucción histórica. El dato más significativo es, seguramente, el de Ex 1,11, donde se dice que los israelitas / hebreos fueron forzados por el faraón de Egipto a construir las ciudades granero de Pitón y Ramsés.

Aunque no se especifica el nombre del faraón, los datos de Ex 1,11 cuadran en parte con los soberanos de la dinastía 19, especialmente con Ramsés II (1290-1224 a.C.), que construyó una amplísima residencia o ciudad granero (oficinas, depósitos, etc.) en el delta oriental del Nilo, donde se asentaron los hebreos.

Que algunos semitas (y prisioneros de guerra) hubieran sido obligados a trabajar en las tareas señaladas por Ex 1,11-14 y 5,3-19, es bastante verosímil. En una Carta de Ramsés II, se dice:

<sup>31</sup> C.J. Humphreys (The Numbers of people in the Exodus from Egypt: decoding mathematically the every large Numbers i and xxvi, VT 48, 1998, 196-213) interpreta el término *'lp* como «tropa» y no como «mil». Después de calcular todos los datos, llega a la conclusión de que «el total de hombres, mujeres y niños en el momento del éxodo era de 20.000».

«Distribuye las raciones a los hombres de tropa  
y a los Apiru que están acarreado piedras  
para el gran pilón... de Ramsés Miamum»<sup>32</sup>.

En fuentes cuneiformes y egipcias se mencionan respectivamente los *hap/biru* // *'pr.w*, gentes o grupos marginales que irrumpieron ocasionalmente en el Oriente Próximo como bandas de merodeadores o saqueadores.

El término *'ibri(m)* // «hebreo(s)» se emplea 33 veces en el Antiguo Testamento (frente a las 2.500 que se usa «israelita»), especialmente en tres secciones: la Historia de José (Gn 39,14.17; 40,15; 41,12; 43,32), el relato del éxodo (Ex 1,15-19; 2,6-11.13; 3,18; 5,3; 7,16; 9,1.13; 10,3) y la guerra contra los filisteos (1 Sam 4,6.9; 13,3.19; 14,11.21; 29,3). Aparece, además, en la esfera jurídica para indicar a un hombre que ha caído en esclavitud por deudas (Ex 21,2; Dt 15,12; Jer 34,9.14). De aquí se deduce que *'ibrim* se refiere a personas o grupos pertenecientes a un estado social «miserable». Sólo en época tardía, el término «hebreo» asume la acepción étnica referida al pueblo de Israel, convirtiéndose en sinónimo de «israelita»<sup>33</sup>.

Aunque no se puede urgir demasiado la conexión entre los *'pr.w* / *hap/biru* de los textos extrabíblicos y los *'ibrim* de Ex 1,15s.19; 2,6s.11.13, podría pensarse en cierta asociación entre ellos. En cualquier caso, la citada Carta de Ramsés mostraría cómo ciertos grupos extranjeros habrían sido empleados por los egipcios en trabajos de la construcción. Esto permite pensar que los hebreos también lo fueron, como atestigua el libro del Éxodo. De ser así, en la base de toda la «historia» del éxodo habría al menos un dato fiable: el que ofrece Ex 1,11. No obstante, incluso este dato se ha de usar con mucha cautela, puesto que la construcción de Pitón no se puede avalar arqueológicamente como la de Ramsés. Pitón no aparece como nombre de ciudad hasta la época saítica (s. VII-VI a.C.). Según esto, Ex 1,11 estaría proyectando circunstancias y acontecimientos de un tiempo tardío a otro anterior, con el fin de perfilar los contornos de los orígenes de la historia de Israel<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Papiro Leide 348; cf. J. Briend (ed.), *Israel et les nations d'après les textes du Proche-Orient ancien* (SCE 69), Paris 1989, 34.

<sup>33</sup> Cf. I. Cardellini, *Esodo* (n. 29), 141.

<sup>34</sup> Cf. N.P. Lemche, *Die Vorgeschichte Israels* (n. 27), 63-64.

Por otra parte, en la descripción de los trabajos forzados y de los conflictos aludidos en Ex 1ss posiblemente se traslucen algunos rasgos de la opresión salomónica, similar en la terminología y en los símbolos a la egipcia (cf. 1 Re 5,27-32; 9,15-26). Según Oblath, existe una correlación estrecha entre la narración del éxodo y la narración que trata de la rebelión de Jeroboán contra Salomón y Roboán. Los encuentros de Moisés con los dos faraones son paralelos a los encuentros de Jeroboán con Salomón y Roboán. Tras un análisis de los lugares geográficos, de los trabajos de la *corvé*, etc., este autor llega a la conclusión de que el relato bíblico del éxodo es una alegoría que refleja el tiempo y los acontecimientos en torno a los reinos de Salomón y Roboán y a la división del reino de Israel<sup>35</sup>.

Según la tradición bíblica, los hebreos se libraron de tales trabajos fugándose. El Éxodo habla de negociaciones de los hebreos con Faraón, para que les permitiera salir. Esto no es inverosímil, a juzgar por la carta de un funcionario de frontera del tiempo de Seti II:

«Otra comunicación para mi señor:  
hemos terminado de hacer pasar a las tribus s'sw  
desde Edón hasta Tkw, a través de las fortificaciones de Mernepta,  
hasta los cauces de Pitón de Mernepta en Tkw,  
para preservar su vida y la de sus animales,  
gracias a la benevolencia de Faraón, el buen sol de todo el país...»<sup>36</sup>.

De esta carta se desprende que en la frontera del delta oriental del Nilo, fortificada con muros y torres, ocasionalmente se permitía pasar a determinados grupos de asiáticos. Se mencionan en concreto los s'sw, grupos de beduinos de la península del Sinaí.

En conclusión, algunos elementos básicos del relato del Éxodo parecen más bien fiables. Con todo, la oscuridad predomina sobre la luz. Aunque haya un trasfondo de verdad en los relatos del Éxodo, quedan muchos puntos sin aclarar. ¿Quién fue el faraón del éxodo: Ramsés II, Mernepta<sup>37</sup> o Seti II? ¿Qué tribus

<sup>35</sup> M.D. Oblath, Of Pharaohs and Kings-Whence the Exodus, *JSOT* 87, 2000 23-42; E. Zenger, Le thème de la «sortie d'Égypte» et la naissance du Pentateuque, en A. de Pury (ed.), *Le Pentateuque en question* (n. 3), 322-323.

<sup>36</sup> Papiro Anastasi VI; cf. J. Briand (ed.), *Israel et les nations* (n. 32), 37.

<sup>37</sup> Como pueblo, Israel entra en la historia con la estela triunfal del faraón Mernepta (1212-1202 a.C.), que sitúa en el año 5 de su reinado su pretendida

entraron en Egipto: las de la «casa de José» (Efraín y Manasés), como sostiene la mayoría, o también las de Leví y Simeón? ¿Cuánto tiempo permanecieron: 400 años (Gn 15,13), 430 (Ex 12,40) ó 480 (1 Re 6,1)? ¿Cuándo y por dónde salieron? ¿Qué acontecimientos precedieron la salida?

Los datos históricos y reales, de suyo difíciles de determinar e imposibles de probar, se mezclan con los ficticios y con los teológicos. Los textos referentes al éxodo son esencialmente narrativos. Una narración puede incluir elementos históricos, legendarios y míticos. En cualquier caso, debe quedar claro que su verdad no se mide por su correspondencia con el hecho verificable<sup>38</sup>.

#### b) *Historicidad de Moisés*

«Una gran revelación moral y religiosa no es obra de un sindicato moral, sino que se debe a la inspiración de una gran personalidad» (R.H. Charles). Con argumentos de este tipo se ha querido probar a veces la historicidad sustancial de Moisés, pero la cuestión no es tan sencilla.

Del análisis de la historia de las tradiciones, Noth llega a la conclusión de que el Pentateuco se halla estructurado por cinco temas fundamentales: la salida de Egipto, la conquista de la tierra, la promesa a los patriarcas, la marcha a través del desierto y la revelación del Sinaí. Exceptuado el tema de la promesa a los patriarcas, Moisés está presente en los otros cuatro temas. Pero, dado que estos temas fueron primitivamente independientes, Moisés no pudo haber sido original de los cuatro. ¿A cuál perteneció en primer lugar? Según este autor, la única tradición mosaica segura sería la de la tumba de Moisés en Transjordania. A través de la tradición de la tumba, habida cuenta de su ubicación en el camino de los israelitas hacia la tierra prometida, Moisés entró en contacto con el tema de la conquista de la tierra. De éste, saltó luego a los otros tres temas, convirtiéndose en su protagonista. En esta perspectiva, originariamente Moisés no constituyó parte integrante de ninguno de

victoria final sobre Israel (cf. E. Lipinski, Israel, *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, Barcelona 1993, 788). Esto no significa que «Israel» fuera ya entonces una verdadera «nación».

<sup>38</sup> Cf. J.J. Collins, *The Exodus and Biblical Theology*, *BTB* 24, 1995, 152-160.

los temas fundamentales del Pentateuco, sino tan sólo de su elaboración posterior<sup>39</sup>.

Esta teoría ha suscitado muchas reacciones entre los historiadores y los exegetas. Según Lux, existe un fondo de verdad en la intuición sobre la tumba de Moisés, dada la conexión entre la muerte de un personaje y su narrador: de la muerte del personaje, el narrador toma pie y saca fuerzas para relatar su vida<sup>40</sup>. Pero, por pertinente que parezca esta observación, resulta hartamente difícil explicar la importancia de Moisés en las tradiciones del Pentateuco si no existen otros elementos históricos además del de la tumba.

Por eso, en orden a una reconstrucción histórica de las tradiciones mosaicas, Herrmann parte del nombre de Moisés. *Moisés* es la forma hebraizada de un nombre egipcio, del que dan testimonio fehaciente personajes tan conocidos como *Tut-mosis*, *Ah-mosis*, *Ra-mses*. Se trata, en todos estos casos, de nombres teóforos compuestos (X / tal dios-«ha nacido»), de los que el nombre de Moisés habría conservado el segundo elemento. Si Moisés llevó tal nombre, parece legítimo asumir que es porque tuvo realmente contactos con Egipto. En apoyo de esta afirmación, Herrmann aduce algunos documentos extrabíblicos, entre los que destaca un papiro de la XIII dinastía, en el que se registra una lista de semitas que llevan nombres egipcios<sup>41</sup>. En realidad, este dato añade cierta verosimilitud, pero nada más. En el Antiguo Testamento figuran otros nombres egipcios, como Pinjás, hijo de Elí (1 Sam 1,3), cuyos padres probablemente no estuvieron en Egipto. Datos como éste prueban más bien un conocimiento general de cuestiones egipcias en el antiguo Israel.

Por otro lado, no deja de ser chocante que tanto la vida como la obra de Moisés hayan pasado totalmente desapercibidas en los pueblos y culturas del entorno de Israel. Cualquier reconstrucción histórica, por muy lograda que parezca, contará

<sup>39</sup> M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, 172-191.

<sup>40</sup> R. Lux, Der Tod des Mose als «besprochene und erzählte Welt». Überlegungen zu einer literaturwissenschaftlichen und theologischen Interpretation von Deuteronomium 32,48-52 und 34, *ZThK* 84, 1987, 395-425; cf. G.W. Coats, *Legendary Motifs in the Moses Death Reports*, *CBQ* 39, 1977, 34-44; D.T. Olson, *Deuteronomy and the Death of Moses. A Theological Reading*, Minneapolis 1994.

<sup>41</sup> S. Herrmann, *Israels Aufenthalt in Ägypten* (SBS 40), Stuttgart 1970, 66ss.

siempre con una buena dosis de subjetivismo. Los datos más seguros alternarán, por fuerza, con otros más hipotéticos. Hasta nosotros sólo han llegado testimonios indirectos y, para colmo, envueltos en el ropaje de las leyendas. Seguramente existe un núcleo histórico, pero ¿cómo atinar con él? En realidad, se sabe mucho menos del Moisés de la historia que del Moisés de la fe<sup>42</sup>.

### c) *El éxodo y el Sinaí*

Desde hace tiempo, la exégesis histórico-crítica ha venido afirmando que la tradición del Sinaí es un cuerpo extraño, situado entre las tradiciones del desierto y de la conquista de la tierra. Von Rad ha notado que la tradición del Sinaí falta en los antiguos «credos históricos» (Dt 26,5-9; 6,21-24; Jos 24,2-13; etc.), no así en el «credo histórico» más reciente de Neh 9 (cf. v. 13s). De aquí se puede deducir que la tradición del Sinaí tuvo, en un principio, un origen y una historia independientes y que sólo tardíamente pasó a formar parte del conjunto del Pentateuco<sup>43</sup>.

En la misma dirección parece apuntar el hecho de que los profetas clásicos primitivos guarden un silencio total sobre los acontecimientos del Sinaí. Se refieren a los eventos del éxodo (cf. Is 11,16; Jer 32,21; Os 2,17; 11,1; 12,10; 13,4; Am 2,10; 3,1; 9,7; Mi 7,15) o al protagonismo de Moisés, Aarón y Miriam en ellos (Mi 6,4; cf. Os 12,14), así como al tiempo del desierto (Jer 2,2-6; Os 2,26s; 13,5; Am 2,10) y a la alianza de Yahvé con los padres (Jer 7,22s; 11,7; 31,32; 34,13ss; Ez 20), pero nunca aluden a la proclamación de los mandamientos por parte de Moisés ni al Sinaí como lugar de la alianza entre Yahvé y el pueblo de Israel<sup>44</sup>.

Si a los datos anteriores se añaden los diferentes nombres para referirse a la montaña (Sinaí, Horeb, Montaña santa, etc.) y las interpretaciones sobre el sentido y alcance de los acontecimientos relacionados con estos lugares, se afianza la impresión de que la tradición del Sinaí tuvo una vida independiente de las

<sup>42</sup> F. García López, *El Moisés histórico y el Moisés de la fe*, *Salm* 36, 1989, 7-21.

<sup>43</sup> Cf. W.H. Schmidt, *Exodus, Sinai und Mose* (EdF 191), Darmstadt 1983, 75. Los argumentos que apoyan esta hipótesis, sin embargo, no son decisivos: consultar, entre otros, Th. Booij, *Mountain and Theophany in the Sinai Narrative*, *Bib* 65, 1984, 1-26 (18-21).

<sup>44</sup> Cf. Th. Booij, *Mountain and Theophany* (n. 43), 3.

tradiciones del éxodo y de la conquista. En consecuencia, se pone en duda su trasfondo histórico actual, a la par que se refuerza la hipótesis de una leyenda cultural<sup>45</sup>.

Con todo, algunos autores se han resistido y continúan resistiéndose a separar las tradiciones del éxodo y del Sinaí. Así, Weiser sostiene que el contenido de la tradición del Sinaí no es un acontecimiento histórico del mismo tenor que los eventos históricos de la salida de Egipto y la entrada en Canaán, sino un encuentro con Dios<sup>46</sup>. Y Albertz ve algunos indicios de unión entre el Sinaí y el éxodo, en especial entre la montaña de la vocación de Moisés (Ex 3,1ss), donde va el grupo liberado a dar culto (Ex 3,12; cf. 3,18; 5,3; 7,16.26; 8,16; 9,1.13), y Ex 18,12. El hecho de que estos motivos sólo reaparezcan parcialmente en Ex 19ss lo interpreta este autor como una tendencia deliberada a romper con la tradición madianita (representada en Ex 3,1ss y 18,12) o a disimular la conexión de la montaña de Dios con los madianitas y con un culto preisraelita de Yahvé. El aislamiento de los acontecimientos del Sinaí sería, al menos en parte, la consecuencia de una corrección dogmática más tardía<sup>47</sup>.

### 3. Cuestiones teológicas

Dios es el protagonista por excelencia del Éxodo. Para cerciorarse de ello, basta comprobar los numerosos pasajes en que Dios lleva la voz cantante y dirige la acción<sup>48</sup>.

#### a) ¿Cuál es su nombre? YHWH, el Dios que salva

En las tradiciones patriarcales del Génesis, la forma más normal para referirse a Dios es relacionándolo con los patriarcas: «el Dios de Abrahán», «el Dios de Jacob», etc. Este Dios, sin nombre, se revela a Moisés en los términos siguientes:

<sup>45</sup> Cf. W.H. Schmidt, *Exodus, Sinai und Moses* (n. 43), 71-72.

<sup>46</sup> Cf. A. Weiser, *Introduction to the Old Testament*, London 1961, 81-99; E.W. Nicholson, *Exodus and Sinai in History and Tradition*, Oxford 1973, 33-52.

<sup>47</sup> R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period. I. From the Beginnings to the End of the Monarchy*, London 1994, 53-54.

<sup>48</sup> En un ensayo de teología bíblica sobre el libro del Éxodo (*Theology in Exodus: Biblical Theology in the Form of a Commentary*, Louisville 1994), D.D. Gowan se hace una sola pregunta sobre el texto bíblico: ¿qué dice el Éxodo sobre Dios?



«Moisés dijo a Dios:

‘Si yo me presento ante los israelitas y les digo:  
el Dios de vuestros padres me envía a vosotros  
y me preguntan cuál es su nombre ¿qué voy a responderles?’

Dios dijo a Moisés: ‘Esto dirás a los israelitas:

YHWH, el dios de vuestros padres, el dios de Abrahán, de  
Isaac y de Jacob me manda a vosotros. Este es mi nombre para  
siempre’» (Ex 3,13-15).

Los estudios narratológicos ponen de relieve el nombre, como un modo de caracterizar al personaje. El nombre, más que una cualidad, indica una constelación de cualidades; añade singularidad a todas las características de un personaje. Los nombres propios, en las narraciones, tienen con frecuencia una función anticipadora. En este sentido, no sería exagerado afirmar que «toda la historia del éxodo se puede leer como definición narrativa de este nombre»<sup>49</sup>.

Se discute cuál es el origen y el significado de YHWH<sup>50</sup>. Ex 3,14 pretende hacerlo derivar de una forma antigua del verbo hebreo *hyh* o de su correspondiente arameo *hwh*, que significa «ser, llegar a ser, manifestarse». Según eso, YHWH significaría «Yo soy el existente», entendido no tanto en un sentido pasivo o estático, como traducen los LXX (*o on*), cuanto en un sentido activo y dinámico, como pide el contexto. Debido a la peculiaridad del hebreo, la fórmula *ehyeh 'aser ehyeh* puede traducirse por «Yo soy el que soy» o «Yo soy el que seré» o de otras formas. En cualquier caso, el nombre de YHWH estaría relacionado con el verbo «ser», comprendido en un sentido existencialista y dinámico. Mientras que la traducción «Yo soy el que soy» encierra un sentido misterioso, la traducción «Yo soy el que seré» da a entender que Dios irá mostrando progresivamente su identidad, en sus palabras y acciones.

En el contexto inmediato de la revelación del nombre divino, Yahvé se presenta a Moisés como quien está con él para el servicio del pueblo, en beneficio de Israel (3,10ss; 4,12ss). Dada la situación de Israel (3,7), la acción divina es liberadora (3,8). El

<sup>49</sup> Cf. S. Bock, *Breve Storia del popolo d'Israele*, Bologna 1992, 48; G. Fischer, *Exodus 1-15-Eine Erzählung* (n. 17), 162s.

<sup>50</sup> Cf. F. García López, *Dios en la Biblia. 1. Antiguo Testamento*, en X. Pi-kaza-N. Silanes (eds.), *Diccionario Teológico El Dios cristiano*, Salamanca 1992, 157-176 (162s).

Éxodo muestra a Yahvé como un Dios comprometido en los acontecimientos que afectan a Israel. El origen de la religión yahvista se halla indisolublemente unido al proceso de liberación socio-política de un grupo de hebreos marginados y explotados por los egipcios. En tales circunstancias, la acción de Yahvé se corresponde directamente con la situación del grupo, alcanzando una dimensión socio-política y no sólo religiosa. El primer acto salvífico de Yahvé, por el que se reveló como el Dios de la salvación, fue de carácter político y social. La intervención de Yahvé en favor de Israel le llevó a un enfrentamiento con Faraón<sup>51</sup>.

El Dios del éxodo actúa unas veces de modo directo y otras de modo indirecto, a través de Moisés (Ex 14 ofrece un buen ejemplo al respecto). Moisés es el protagonista humano del éxodo, llamado por Dios para llevar a cabo su acción liberadora (3,8-10; cf. 6,13.26-27). Colaboran también, entre otros, las mujeres mencionadas al principio y al final de la sección (Ex 1,15ss; 15,21): «Curiosamente unas mujeres liberadas dirigen la celebración de la libertad que comenzó cuando otras mujeres se negaban a participar en la opresión y que fue realizada plenamente mediante la solidaridad de Yahvé con los oprimidos»<sup>52</sup>.

Si Moisés es el protagonista humano del éxodo, Faraón es el antagonista. Antagonista divino, si se mira desde la teología egipcia<sup>53</sup>. Antagonista humano, aunque poderoso, desde la perspectiva del Antiguo Testamento. «Lo que el texto confiesa... es la intervención divina al lado de los humildes, de los oprimidos, y el triunfo de éstos sobre la máxima potencia de la época y sobre su soberano, considerado un ser divino»<sup>54</sup>. El libro del Éxodo presenta a Yahvé y a Faraón enfrentados desde el principio hasta el final del relato. Según Ex 4,22-23, Yahvé considera a Israel como su «hijo primogénito» y exige a Faraón que suelte las amarras con que esclaviza a Israel, amenazándole con matar a su «hijo primogénito» si no lo hace así.

Esta confrontación de poderes, justo al comienzo de los acontecimientos del éxodo, apunta ya al momento definitivo de

<sup>51</sup> Cf. F. García López, El Dios del éxodo y la realidad social, en N. Silanes (ed.), *El Dios cristiano y la realidad social* (SET 21), Salamanca 1987, 11-33.

<sup>52</sup> R.J. Burns, El libro del Éxodo, *Concilium* 209, 1987, 17-30 (25).

<sup>53</sup> Cf. G. Posener, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris 1988, 218-222; F. Abitz, *Pharao als Gott in den Unterweltsbüchern des Neuen Reiches* (OBO 146), Freiburg 1995.

<sup>54</sup> J.A. Soggin, *Storia d'Israele*, Brescia 1984, 200.

la última plaga o muerte de los primogénitos de Egipto, y a la liberación de Israel en el milagro del mar, donde Yahvé despliega toda su fuerza, destruyendo el ejército de Faraón. Antes de llegar al desenlace final, Yahvé se irá dando a conocer poco a poco e irá mostrando su soberanía.

b) *¿Quién es Yahvé? Conocimiento y soberanía de YHWH*

Una vez que los hebreos conocen el nombre de su Dios: «Yahvé es nuestro Dios» (Ex 3,18), se dirigen a Faraón en nombre de Yahvé. Pero Faraón pregunta «¿Quién es Yahvé?» y asegura que no lo conoce (5,2). La respuesta a esta cuestión llega en Ex 6,2-8. En los estudios clásicos, este texto se suele considerar como el relato sacerdotal de la vocación de Moisés, pero se puede explicar también como un «oráculo de respuesta», del mismo tipo que las «disputas» de Ezequiel. Este tipo de oráculos suele responder a una objeción o crítica previa<sup>55</sup>. A la pregunta de Faraón sobre Yahvé y a su objeción de que no lo conoce, Yahvé responde: «Yo soy YHWH». Esta fórmula no sólo abre y cierra el oráculo (6,2.8), sino que se repite también en el medio (v. 6). Más aún, en 6,3 se añade: «Yo me aparecí a Abrahán, Isaac y Jacob como 'El Saday, pero no les di a conocer mi nombre». La verdadera respuesta que Dios da a Faraón es su nombre de YHWH, como afirmación de su poder de salvación. Lo esencial aquí es la revelación de la identidad y naturaleza de YHWH, en relación con la historia de Israel, de la que Ex 6,2-8 ofrece una síntesis.

En Ex 7,5, el nombre de YHWH va ligado a la fórmula de reconocimiento, en la que se expresan las medidas de poder que Él va a adoptar: «para que los egipcios sepan que yo soy Yahvé cuando extienda mi mano contra Egipto y saque a los israelitas...» La afirmación de Faraón, cuando dice desconocer a Yahvé, añade: «No conozco a Yahvé y no dejaré salir a los israelitas» (5,2). La respuesta de Yahvé a Faraón implica lo siguiente: Yo soy Yahvé y sabrán que yo soy Yahvé cuando me vean actuando, cuando saque a Israel de Egipto. Por consiguiente, Yahvé es el Dios con poder para liberar / salvar a Israel.

Ex 1,1-15,21 pasa de una situación de opresión a otra de liberación (trama de acción). El relato reviste un colorido épico

<sup>55</sup> Cf. J.L. Ska, Quelques remarques sur Pg et la dernière rédaction du Pentateuque, en A. de Pury (ed.), *Le Pentateuque en question* (n. 3), 95-125.

con tensión dramática. El Dios del éxodo o Dios salvador se enfrenta con numerosas resistencias, sobre todo con la de Faraón, que se comporta como un «anti-dios». La trama de acción se mezcla con una trama de revelación. En un primer momento, Faraón dice desconocer a Yahvé (5,2) y Moisés no sabe cómo presentar a los israelitas al Dios que le llama para liberar a su pueblo de Egipto (3,13ss). Pero, tras una serie de acontecimientos, Yahvé se revela / «se da a conocer» a los israelitas y a los egipcios (14,25.30s)<sup>56</sup>.

El verbo *yd'* («conocer», «reconocer») es una de las palabras clave de Ex 1-15. Aparece en relación con Dios, con los israelitas y con los egipcios. En todos los casos, tiene una función estructurante<sup>57</sup>. En cuanto al *conocimiento de Dios*, destacan tres textos: Ex 2,25b; 3,19a y 6,3. En Ex 2,25, la expresión aparece trunca: «Dios vio a los israelitas; Dios conoció...» (¡así!). La versión griega, probablemente con razón (cf. 6,3), traduce: «y se hizo conocer por ellos». Este pasaje, de la tradición sacerdotal, es un resumen histórico que prepara la revelación hecha a Moisés (6,2-7,7). Ex 3,19a se refiere a otro conocimiento de Dios: «Dios sabe que Faraón no les dejará partir».

Respecto del *conocimiento de los israelitas* se pronuncian Ex 6,7 y 10,2. En ambos textos, se trata de que los israelitas reconozcan que Yahvé es su Dios: el primero se dirige a la generación del éxodo y el segundo, a las generaciones futuras. Los sucesos de Egipto se han de conservar en la memoria para que sirvan de revelación permanente a las generaciones venideras.

El *conocimiento de Faraón y de Egipto*, en fin, está respaldado por varios textos. La referencia de Ex 1,8: «subió al trono en Egipto un faraón nuevo que no había conocido a José», aunque no tiene por objeto directo a Yahvé, guarda cierta relación con el «ateísmo» de la primera parte de la narración. Este texto no sólo remite a los relatos patriarcales precedentes, sino también a los relatos que siguen, donde el desconocimiento de Dios, por parte del faraón y de los egipcios, es uno de los elementos más significativos (cf. 5,2; 7,3-5). Entre los objetivos de la tercera parte de la narración está que el rey y los egipcios conozcan a

<sup>56</sup> Cf. L. Eslinger, *Freedom or Knowledge? Perspective and Purpose in the Exodus Narrative (Exodus 1-15)*, *JSOT* 52, 1991, 43-60.

<sup>57</sup> Cf. H. Utschneider, *Gottes langer Atem. Die Exoduserzählung (Ex 1-14) in ästhetischer und historischer Sicht* (SBS 166), Stuttgart 1996, 56.

Yahvé. El faraón y los egipcios tendrán que (re)conocer: 1º «que Yo soy Yahvé» (7,17; 8,18; 10,2); 2º «que no hay como Yahvé» (8,6); 3º «que no hay como Yo en toda la tierra» (9,14); 4º «que a Yahvé pertenece todo el mundo» (9,29). La expresión «Yo soy Yahvé» denota el señorío de Yahvé sobre todo el mundo, esto es, sobre los israelitas y sobre los egipcios (Ex 14,4.18.25)<sup>58</sup>. La identidad de Yahvé refleja una dimensión universal.

El (re)conocimiento de Yahvé está directamente relacionado con su *soberanía*. Uno de los temas fundamentales del libro del Éxodo consiste en saber quién es el verdadero soberano de Israel y, en consecuencia, si Israel tiene que servir a Faraón o a Yahvé. Las fórmulas de reconocimiento tienen como objetivo último mostrar la soberanía de Yahvé. Puesto que Faraón no reconoce a Yahvé y le ofrece resistencia, Yahvé tiene que obrar prodigios y luchar hasta vencerle. Esto convierte a Yahvé en un guerrero y un rey soberano. Así aparece en el «milagro» del mar (Ex 14) y así lo ensalza el Cántico de Moisés (Ex 15,3.17). El corazón de la tradición del éxodo parece haber sido siempre la destrucción de los perseguidores (14,27; 15,2.21). «Este recuerdo de una acción militar de YHWH... forma el contenido específico y, en todo caso, es el objeto más antiguo de la profesión de fe en la liberación de Egipto»<sup>59</sup>.

Ahora bien, ¿qué tipo de soberanía ejerce Yahvé? Los caminos de Yahvé contrastan con los de Faraón (comparar Ex 3,7-10 con 5,5-18). En el libro del Éxodo, se advierte una dinámica que va de la esclavitud forzada a Faraón al servicio libre a Yahvé<sup>60</sup>. Con la presencia de Yahvé en el santuario como rey (Ex 15,17) y con la presencia de su gloria en el tabernáculo (Ex 40,34-38), Yahvé afirma su soberanía en medio del pueblo. Israel, libremente, reconoce a Yahvé como su Dios y le rinde culto como a

<sup>58</sup> El objetivo último del relato de las plagas consiste en transmitir el conocimiento de Yahvé: cf. J. Krasovec, *Unifying Themes in Ex 7,8-11,10*, en C. Brekelmans-J. Lust (eds.), *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies* (BETL 94), Leuven 1990, 47-66 (65). Sobre las fórmulas de (re)conocimiento con el verbo *yd'*, ver el estudio clásico de W. Zimmerli, *Erkenntnis Gottes nach dem Buch Ezechiel*, en Id., *Gottes Offenbarung* (ThB 19), München 1969, 41-119 (56-69).

<sup>59</sup> G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, I, Salamanca 1972, 231; cf. J. Van Seters, *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Louisville 1994, 134-139).

<sup>60</sup> Aunque con menos frecuencia, las fórmulas de reconocimiento aparecen también en la segunda y tercera parte del libro (cf. Ex 16,6.12; 29,44; 31,13).

su rey soberano. En el antiguo Oriente Próximo, la divinidad afirma su soberanía en el momento de la consagración del templo. Ex 40,35-38 probablemente guarda relación con la consagración del templo (cf. 1 Re 8,10-13; 2 Cr 5,11-6,2; Ez 43,1-7)<sup>61</sup>.

c) *Relación entre el Dios del éxodo y el del Sinaí*

Yahvé aparece en relación con los acontecimientos del éxodo (cf. Ex 15,21; Os 12,10; 13,4) y con los del Sinaí (Ex 19,3.20; 24,9.12s; Dt 33,2; Jue 5,4s; Sal 68,9). A juzgar por estos textos, Yahvé pertenece a ambas tradiciones<sup>62</sup>. El elemento constitutivo en la tradición del Sinaí es la venida de Dios y el efecto de esta venida es la salvación de su pueblo.

La montaña de Dios es el punto de partida para el Dios de la salvación, no sólo un lugar de parada en la ruta del desierto. En Jue 5,4-5, el Sinaí se presenta como la montaña de donde Dios viene para salvar. Allí se inició el éxodo (Ex 3) y allí se realizó el encuentro entre Dios y el pueblo (Ex 19ss).

En el texto actual del Éxodo, la montaña santa es el escenario de acontecimientos tan significativos como la *teofanía*, la concertación de la *alianza*, la instauración del *culto* y la donación de la *ley*. En todos ellos, el protagonista principal es Yahvé<sup>63</sup>.

## II. LA SALIDA DE EGIPTO (1,1-15,21)

Ex 1,1-15,21 narra la opresión, mediación y liberación de los hebreos (cap. 1-14). La narración tiene momentos de gran tensión y dramatismo. Un pueblo es retenido y oprimido injus-

<sup>61</sup> Cf. M. Weinfeld, Sabbath, Temple and the Enthronement of the Lord—The Problem of the Sitz im Leben of Genesis 1:1-2:3, en A. Caquot-M. Delcor (eds.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de H. Cazelles* (AOAT 212), Neukirchen-Vluyn 1981, 501-512; ver Cap. VIII, § 1.

<sup>62</sup> Cf. W.H. Schmidt, *Exodus, Sinai und Mose* (n. 43), 78.

<sup>63</sup> Según Childs (*Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*, London 1992, 131-132), en la forma actual del libro del Éxodo, la llegada de Israel al Sinaí (Ex 19) funciona como el prefacio a todo un cuerpo de temas estrechamente ligados entre sí: la teofanía en el Sinaí, la donación de la ley y la concertación de la alianza. Estas tradiciones se unieron sólo después de un largo período de crecimiento, cuya naturaleza exacta no es fácil definir (cf. § I, 2, c).