



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 9

CBX 107 ANTIGUO TESTAMENTO I

Renaud, Bernard. “La Alianza de Dios con Israel”. En *La alianza: en el corazón de la Torá*, 24-45. Estella: Verbo Divino, 2009.

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.

III - La Alianza de Dios con Israel

La alianza con Abrahán era a la vez un acontecimiento y una promesa. Las bases de esta alianza están puestas, pero la evocación de la «descendencia» orienta hacia el futuro, un futuro ciertamente lejano, aunque próximo en cierta manera, porque El Shadday anuncia ya en Gn 17 una alianza con Isaac (Gn 17,19-21), con la exclusión de Ismael. Así se lleva a cabo, a lo largo del tiempo, una elección que proseguirá con la descendencia de Isaac: Jacob es elegido, y no Esaú.

Una vez más, esto no significa de ningún modo que Dios se desinterese por los linajes no conservados. La mejor prueba de ello es la continuación en su beneficio de la bendición divina, fuente de fecundidad, como lo atestiguan las genealogías de Ismael (Gn 25,12-18) y de Esaú (Gn 36,9-14). Al final de este proceso de selección, la alianza se concentra en Jacob, el cual, al recibir el nombre de Israel (Gn 33,29; 35,10), asume de alguna forma en su persona el destino del pueblo incluso aún por nacer. ¿Acaso no serán sus hijos el origen de las doce tribus de Israel?

Tiene lugar entonces la conclusión de la alianza de Yhwh con Israel, que va a dar su cumplimiento a la alianza inaugurada con Abrahán. Desde Gn 9,9-17 se encadenan toda una serie de alianzas: en primer lugar con Noé, después con Abrahán, por último con Israel. La perspectiva se restringe, pero el hecho de que el re-

dactor del Pentateuco emplee el mismo término para estas tres etapas sugiere al menos que la alianza con el pueblo elegido no adquiere sentido más que en el marco de la alianza con Noé. En cierta forma, la elección y la alianza sitúan a Israel en el corazón mismo de la humanidad, cosa que, como veremos, Ex 19,5-6 precisará.

A partir de ahora, el relato se concentra en el futuro de Israel. De tres promesas que representaban el contenido de la alianza con Abrahán, se puede decir que la primera, la promesa de una fecundidad inaudita, encuentra su realización al comienzo del libro del Éxodo. En efecto, «los descendientes de Jacob eran en total setenta personas... Los hijos de Israel fueron fecundos, se multiplicaron, se convirtieron cada vez en más numerosos y más fuertes: todo el país estaba lleno de ellos» (Ex 1,5.7).

El cumplimiento de la segunda promesa, el establecimiento de una relación única entre Dios y la descendencia de Abrahán, constituye a partir de ahora el objeto de toda esta parte del Pentateuco, que se extiende desde el Éxodo al Deuteronomio. Ahí es donde late el corazón de la alianza.

El tercer componente, el don de la tierra, sigue estando en el horizonte del texto, puesto que en el camino que conduce a ella es donde Dios concluye solemnemente la alianza con el pueblo que ha escogido. Pero el cumplimiento de esta promesa no se nos contará más que con el relato de la conquista en el libro de Josué.

1. Promesa de alianza con Israel (Ex 6,2-8)

A decir verdad, el relato de la conclusión de la alianza no empieza más que en Ex 19. Antes se nos cuentan la liberación de Egipto (Ex 1-15) y la marcha por el desierto, del mar Rojo al Sinaí (Ex 16-18). Sin embargo, estos dos elementos que se suceden no carecen de relación el uno con el otro: Dios hace alianza con un pueblo al que ha liberado. No puede ligarse a un pueblo de esclavos. El preámbulo (Ex 20,2) del decálogo, carta magna de la alianza, lo recuerda claramente. Ahora bien, desde un punto de vista literario, la relación entre las dos etapas está asegurada por una promesa de alianza (Ex 6,2-8) situada en el centro del relato de la liberación.

Entre otros objetivos, esta promesa tiene como finalidad asegurar una palabra que reconforte a una comunidad angustiada. Tiene lugar en un momento particularmente dramático de la epopeya del Éxodo. Moisés ha recibido la misión de «hacer salir a Israel de Egipto, esa tierra de servidumbre», y de conducirlo a «una tierra que mana leche y miel» (Ex 3,7-10.16-17). La empresa choca con la mala voluntad y el rechazo del faraón. Peor aún, las primeras gestiones emprendidas ante éste no han hecho más que agravar la si-

tuación ya desastrosa de los israelitas. La revuelta estalla (Ex 4,18-5,21). Moisés se dirige con vehemencia a Yhwh (5,22-23). Y Dios responde: «Ahora vas a ver lo que voy a hacer al faraón: obligándolo con mi mano fuerte, los expulsará de su país» (Ex 6,1). Después, en una especie de discurso-programa, precisa a Moisés lo que debe suceder más allá de la liberación, lo que va a emprender para llevar a buen término su proyecto de salvación. Este fresco vasto y grandioso vuelve a trazar un itinerario entre un pasado de promesa y un futuro lleno de gloria (Ex 6,2-8) que debe conducir a Israel a la Tierra prometida a través de la salida de Egipto (v. 6) y la conclusión de la alianza (v. 7).

De tal manera que toda la epopeya del Éxodo, incluido el Sinaí, es percibida como el cumplimiento de la promesa a Abrahán: «... Me he acordado de mi alianza. Por eso di a Israel: Os haré salir de debajo de las cargas de Egipto... Os rescataré... Os tomaré como pueblo... Os haré entrar en la tierra que, mediante juramento, di a Abrahán» (vv. 5-8). Este discurso divino, que primitivamente abría quizá la historia sacerdotal del éxodo, desempeña un papel capital en la economía del relato del Pentateuco: ofrece del relato pa-

triarcal, del éxodo y de la conclusión de la alianza una visión muy unificada, cuyo alcance tendremos que calibrar ahora.

La estructura del discurso

El vocabulario y la teología de este pasaje remiten claramente a la tradición sacerdotal. La temática de la alianza especialmente está en continuidad con Gn 9 y 17. La composición, particularmente cuidada, lleva en sí misma un mensaje de un gran alcance (cf. el recuadro adjunto).

Todo el discurso se dirige a Moisés, pero los vv. 6-8 están destinados más específicamente a los hijos de Israel: Moisés es el mensajero que se les envía (cf. Ex 3,16-17).

Una primera sección (vv. 2-5), con los verbos en pasado, evoca la época patriarcal como contraída en tres etapas: la aparición bajo el nombre de El Shadday (v. 3), el establecimiento de la alianza (v. 4) y la estancia y la prueba de los hijos de Israel en Egipto (v. 5), última etapa de esta época, porque es la ocasión para Yhwh de «hacer memoria» de su alianza con Abrahán. La última palabra de esta sección, al mismo tiempo,

Estructura de Ex 6,2-8

[Dios habló a Moisés y le dijo:]

² YO SOY YHWH

³ Yo me aparecí a Abrahán, a Isaac y a Jacob como El Shadday, pero bajo mi nombre YHWH no me di a conocer a ellos,

⁴ y *también* establecí con ellos mi **alianza**, para darles la tierra de Canaán, la tierra de sus migraciones, *donde* permanecieron,

⁵ y *también* escuché el gemido de los hijos de Israel, *a quienes* los egipcios esclavizaban, y me acordé de mi **alianza**.

⁶ Por eso di a los hijos de Israel:

YO SOY YHWH

Yo os haré **salir** *de debajo de las cargas de Egipto*,

yo os liberaré de sus servidumbres,

yo os reivindicaré con brazo extendido y con grandes juicios.

⁷ Yo os tomaré como pueblo.

Yo seré para vosotros como Dios.

Y vosotros conoceréis que YO SOY YHWH, vuestro Dios,

el que os ha hecho **salir** *de debajo de las cargas de Egipto*.

⁸ Yo os haré **entrar** en el país que, mediante juramento, di a Abrahán, a Isaac y a Jacob.

Y os lo daré en posesión.

YO SOY YHWH.

anuncia la continuación de la historia: «Por eso dirás a los hijos de Israel...».

De esta manera, la segunda sección (vv. 6-8) se inscribe en la prolongación de la primera. Incluso aquí, el desarrollo es de forma ternaria: la salida de Egipto (v. 6), la conclusión de la alianza (v. 7) y la entrada en la Tierra prometida (v. 8). Formulada en futuro, tiene valor de promesa, porque está como llena por el «yo» divino, que de alguna manera conduce la acción. Los israelitas «conocerán» simplemente quién es Yhwh. Pero esto no es nada, eso quiere decir que serán los espectadores y los beneficiarios de esa acción, principalmente en la salida de Egipto, evocada en paralelo en los vv. 6 y 7. Es entonces cuando tendrán la experiencia del encuentro y de la comunión con Yhwh. Pero la historia no se detiene en el desierto: si Yhwh «hace salir» (v. 6-7) es para «hacer entrar» a Israel en la Tierra prometida (v. 8). La declaración divina «Yo soy Yhwh» tiene lugar a intervalos regulares, al comienzo, en medio y al final. Representa una clave esencial para la interpretación.

«Yo soy Yhwh»

Esta declaración divina se hace eco de la revelación del Nombre divino a Moisés durante el episodio de la zarza ardiente (Ex 3,13-15). Dios se revela allí como Yhwh, «Él es», en el sentido de «Él está ahí», «Él está con» (cf. Ex 3,12). Pero en sus labios, en los de Dios, la revelación se ha convertido en «Yo soy». El «Yo soy Yhwh» de Ex 6,2 une en cierta forma las dos formulaciones, incluso aunque no cite el verbo hebreo de 3,14: *ehyeh*, «Yo soy». A diferencia de Ex 3,13s, Ex 6,2-8 no ofrece una interpretación del Nombre divino, aunque de entrada establece una presencia: yo estoy ahí, yo Yhwh, al que vosotros llamáis «Él es».

Esta presencia reivindica con fuerza tanto los acontecimientos futuros como los pasados. Literariamente, la fórmula enmarca todo el desarrollo, tanto la retrospectiva de los vv. 3-5 como el anuncio de los acontecimientos futuros en los vv. 6-8. Este presente de Dios domina, mejor, trasciende el tiempo, pasado y futuro incluidos. Sin embargo, una trascendencia así no debe ser percibida como un distanciamiento. Al contrario, afirma una presencia activa en los acontecimientos de la historia, a la que guía. Los «Yo» de Dios –se puede hablar de un discurso en «yo»– no son más que el efecto de esta presencia trascendente e inmanente que se actualiza en los acontecimientos de la historia. En los vv. 6-8, por ejemplo, la declaración «Yo soy Yhwh», en presente, está estrechamente ligada a una serie de futuros introducidos en hebreo por *waw*, «y», con valor consecutivo. Sin duda, la coordinación es una constante de la escritura hebrea, pero la recurrente repetición del «Yo soy Yhwh» y la presencia del «por eso» al comienzo del v. 6 dan a esta partícula de unión una intensidad particular, de modo que el anuncio de los acontecimientos futuros está como subordinado a la proclamación del Nombre divino:

«Yo soy Yhwh,
y en consecuencia os haré salir y os libraré...
y en consecuencia yo os tomaré para mí como pueblo...
y en consecuencia os haré entrar...».

Toda la historia de salvación tiene su fuente en el propio ser de Yhwh. Se deriva del «yo estoy ahí». El discurso divino, que se sitúa en la prolongación de la revelación a Moisés (3,13-15), es como una explicitación de su poder en la propia historia.

«Yo establecí con ellos mi alianza» (vv. 2-5)

Es Yhwh quien habla, y se identifica plenamente con El Shadday al hacer referencia a Gn 17,1-2: «Yo me aparecí a Abrahán, a Isaac y a Jacob como El Shadday... Yo establecí con ellos mi alianza». La diferencia es que Ex 6,3-4 engloba el conjunto del período patriarcal en esta trayectoria divina.

Señalemos el estrecho lazo entre la teofanía y la revelación del Nombre. El Nombre identifica a la divinidad que se manifiesta; más aún, es como su desdoblamiento, un sustituto. Esta revelación sigue siendo incoativa, porque Dios añade: «Pero bajo mi nombre Yhwh no me di a conocer a ellos». Ex 6 reúne aquí la declaración divina de Ex 3,13-15, que identificaba a Yhwh con el «Dios de los padres» (Ex 3,6), yendo más lejos en la revelación del misterio. Ex 6,2s sobreentiende que la revelación de ese Nombre nuevo, Yhwh, marca una nueva etapa en la historia de la revelación. Tanto que Yhwh es auténticamente un nombre propio, mientras que El Shadday sigue siendo un nombre genérico (El significa «la divinidad»), a pesar de que Shadday lo califique de una forma específica.

Sin embargo, sería erróneo concluir de esto que este período carecería de interés. Porque El Shadday se ha revelado en él como el Dios de la alianza. El período recibe su marca por el hecho del compromiso firme y unilateral de Dios en favor de Abrahán y de su descendencia. Se reveló *para* hacer alianza. El término *b'rit* enmarca todo el desarrollo que sigue (vv. 4-5). Ciertamente, aquí el compromiso divino no alcanza más que al don de la tierra (v. 4). Quizá es porque ese don es el término último de una larga historia que comienza, como lo muestra el desarrollo de Ex 6,2-8, con la prome-

sa a los padres (v. 4), prosigue con la queja de los hijos de Israel en Egipto (v. 5), la salida de Egipto (v. 6), la conclusión de la alianza (v. 7), para acabar finalmente con la entrada en la Tierra prometida (v. 8). Esta entrada se presenta así como la desembocadura última de la realización de toda la promesa. Es claro que esta alianza con los padres está orientada hacia un futuro que será objeto de una auténtica experiencia de Dios (v. 7).

«Yo me acordé de mi alianza. Por eso...» (vv. 6-8)

Yhwh anuncia el advenimiento inminente de ese futuro y presenta su realización como el fruto del recuerdo de Yhwh: «Yo me acordé de mi alianza. Por eso...», y traza su esbozo en tres etapas (6,2-8). ¿Hay que entender que Dios se habría olvidado de la alianza con los padres?

Acordarse. En la Biblia nunca se dice que Dios se olvide. ¿Cómo podría hacerlo, puesto que su compromiso es «eterno, perpetuo»? Ciertamente el impío lo declara (Sal 10,11), los propios creyentes se atreven a decirlo interpretando así el silencio de Dios (Sal 13,3; 42,10; 44,25; 74,19.23; 77,10...). Pero Dios protesta: no, él no olvida a su pueblo (Is 44,21; 49,14s). Simplemente, durante «un breve instante», lo «abandonó», en un «arranque de irritación» le «ocultó su rostro» (Is 54,7-8). Pero, entonces, ¿qué quiere decir para Dios «acordarse»? Hacer memoria es reactualizar el pasado, reavivar una relación ya existente, pero como caída en el sueño. Es lo que ocurre con la estancia y la esclavitud de los israelitas en Egipto, como lo significa su queja (Ex 6,5). Dios no intervenía. Pero, en lo más profundo de su angustia, Yhwh escuchó su gemido y, como respuesta a los vivos reproches de Moisés («No has librado a tu pueblo...», Ex 5,23),

anuncia cómo va a actuar, de forma grandiosa: hacer salir de Egipto a los hijos de Israel, hacer de ellos su pueblo y hacerle entrar en la Tierra prometida (Ex 6,2-8). Esto no es aún más que un anuncio, una promesa, una palabra. Pero la Palabra de Dios es siempre eficaz y creadora. Y esto en virtud del compromiso solemne que adquirió antaño en favor de Abrahán y de su descendencia. Toda la futura epopeya se inscribe, pues, en la estela de esta alianza de la que hablaban los vv. 3-5 de Ex 6 y que caracterizaba el período patriarcal.

Cumplimiento de la alianza abrahámica. El término *b'rit*, es cierto, falta en esta evocación del futuro. En esto, el redactor es fiel a la tradición sacerdotal, que reserva la palabra para el compromiso divino adquirido con los patriarcas. Hay que preguntarse si este historiador sacerdotal conocía la alianza sinaítica. Cualquiera que sea la conclusión del debate, es claro que, para el redactor de Ex 6 y el del Pentateuco, la respuesta es claramente afirmativa: aunque la palabra esté ausente, la propia realidad está ahí. Porque, por su declaración («Yo me acordé de mi alianza establecida en favor de Abrahán y de su descendencia», Ex 6,5), Yhwh sitúa en la estela de la alianza abrahámica la epopeya del éxodo, que anuncia: «Yo me acordé de mi alianza. Por eso dirás a los hijos de Israel...».

No se trata de una nueva alianza, sino más bien del cumplimiento de la *b'rit* abrahámica. A este respecto conviene fijarse en un dato muy significativo: en Gn 17 hemos indicado que el segundo componente de la promesa no recogía más que la primera parte de la fórmula de alianza: «Yo estableceré mi alianza entre yo y tú... para que para ti yo sea Dios» (v. 7); y un poco más adelante, a propósito de la descendencia de Abrahán, Dios había dicho: «Yo seré para ellos Dios» (v. 8). Ex 6,7 recoge el mismo lenguaje para los hijos de Israel, que son

precisamente la descendencia de Abrahán: «Yo seré para ellos Dios». Pero lo hace preceder del complemento que, en Gn 17, faltaba en la formulación habitual: «Yo os tomaré para mí como pueblo». Así se pone de relieve la nota de reciprocidad que caracteriza a partir de ahora la relación de Israel con su Dios. Es una de las notas originales de este segundo momento de la alianza que completa aquella otra establecida en favor de Abrahán. La alianza con el patriarca está claramente orientada hacia la alianza con Israel. Incluso un indicio literario viene a confirmar esta conclusión: al final del discurso aparece como inclusión la fórmula «tricéfala» empleada en el v. 3, «Abrahán, Isaac y Jacob»: «Yo os haré entrar en el país que, mediante juramento [lit. con mano levantada], di a Abrahán, Isaac y Jacob» (v. 8). En el v. 4, Dios había dicho: «Yo establecí mi alianza con ellos para darles el país de Canaán, el país de sus migraciones». Por tanto, no hay más que una alianza, el compromiso que Dios había adquirido con respecto a Abrahán y su descendencia, esa descendencia que ahora es identificada claramente con los hijos de Israel.

«Conoceréis que yo, Yhwh, soy vuestro Dios» (v. 7)

La fórmula de alianza, en Ex 6,7, recibe un complemento original: «Y conoceréis que yo soy Yhwh...». Así tiene lugar, por cuarta vez, la mención de la fórmula «Yo soy Yhwh». Pero, al situarse dentro del discurso, no tiene el valor estructurador de las otras tres, que dividen el desarrollo en dos secciones muy distintas: vv. 3-5 y vv. 6-8. Este empleo, sin embargo, no es ni fortuito ni secundario, porque tiene lugar como complemento del verbo «conocer» y precisa la finalidad de la fórmula de alianza «Yo os tomaré como pueblo y

seré para vosotros como Dios y así conoceréis...». En efecto, conviene dar a la partícula *waw*, «y», ese valor final o consecutivo que a veces presenta. La alianza tiene, por tanto, una finalidad última, el «conocimiento de Yhwh». ¿Cómo entender esta afirmación?

No se trata de un conocimiento puramente racional. En la Biblia, el verbo «conocer» tiene frecuentemente el sentido de encuentro, de experiencia e incluso de comunión. Se puede entender: viviendo como socio de alianza tendréis la experiencia de mi presencia y de mi identidad. Al proclamar de repente, sin aviso previo, «Yo soy Yhwh», Dios se ofrece al encuentro, como se ofreció al encuentro en la teofanía a Abrahán: «Yhwh se apareció a Abrahán y dijo: "Yo soy El Shadday, camina en mi presencia"», inaugurando así una especie de cara a cara. Pero esta vez el encuentro va más allá en el misterio, porque Dios hace aquí la confidencia de su Nombre propio Yhwh, un nombre ligado, como es frecuente, a su ser íntimo. Un Nombre que expresa la

presencia, pero también la compañía, porque el verbo significa de forma muy concreta: «Yo estoy ahí; yo estoy con». Israel percibirá así, en la experiencia de la comunión, que Yhwh es verdaderamente «su Dios»: «Conoceréis que yo soy Yhwh, vuestro Dios». Descubrimiento que se renovará sin cesar, porque es aquel que puede decir en cada momento «Yo soy Yhwh, Yo estoy ahí con vosotros, para vosotros», eternamente presente, el eternamente vivo.

Una última particularidad de la formulación viene a aportar aún una precisión que amplía el campo de la alianza. Dios añade: «[Conoceréis a Yhwh], el que os hizo salir del país de Egipto». La salida de Egipto es así el lugar y el tiempo de esta experiencia espiritual. Podemos concluir de ello que la salida de Egipto forma parte de la experiencia de la alianza. En el corazón de este acontecimiento fundacional comienza ya el encuentro entre los dos socios de la alianza; ese cara a cara llegará hasta el Sinaí.

2. La conclusión de la alianza (Ex 19–24)

A partir del cap. 19, el tema de la alianza recorre todo el Pentateuco, a pesar de que no tenga el mismo relieve en todas las secciones.

Los capítulos Ex 19–40 refieren la conclusión de la alianza y la fundación de su institución más representativa, la construcción del santuario. El libro del Levítico desarrolla toda una teología de la santidad: ofrece las reglas de acceso al santuario y las precisiones relativas al ejercicio del culto. Asimismo da las leyes que permitirán a Israel, convertido por la alianza en «una nación santa» (Ex 19,6), vivir en la intimidad del Dios santo; a este respecto, las contenidas en el «código de santidad» (Lv 17–26) son particularmente sig-

nificativas. El libro de los Números empalma con el tema de la marcha por el desierto inaugurado en Ex 16–18; pero esta vez, en lugar de un «revoltijo de gente» que, tentado por la aventura de Israel, se había aglutinado en torno a los clanes israelitas (Ex 12,38; Nm 11,4), es un pueblo organizado en torno al santuario, el «pueblo de Dios» en orden de marcha, el que se pone en camino para tomar posesión de la tierra, último componente de la promesa. El Deuteronomio, último libro de la Torá, empalma explícitamente con el tema de la alianza (cf. pp. 58s).

Nos limitaremos a los puntos fuertes de este conjunto narrativo: la conclusión de la alianza en el Sinaí (Ex

19-40), su ruptura (Ex 32-33) y su renovación (Ex 34). Estrechamente imbricadas en el interior de este relato, las consignas para la construcción del santuario (Ex 25-31) y su puesta en práctica (Ex 35-40) tienen como efecto dar a éste el carácter de un «santuario de alianza». Los discursos de Moisés en el Deuteronomio conducen a la renovación de la alianza (Dt 28,69) en las estepas de Moab, cuando Israel está a punto de entrar en la Tierra prometida, inaugurando así una larga serie de actos litúrgicos que se reproducirán a lo largo de la historia.

Elaborado a partir de materiales diversos, principalmente deuteronomistas y sacerdotales, el conjunto de Ex 19-24 ofrece sin embargo una organización fuertemente estructurada, según una disposición quiástica (cf. el recuadro adjunto).

La correspondencia entre A y A' se basa principalmente en la cita, casi literal, en Ex 24,3.7, de la formulación de Ex 19,8: «Moisés llegó... y expuso todo lo que Yhwh le había ordenado. Todo el pueblo respondió unánime: Todo lo que ha dicho Yhwh lo pondremos en práctica». También veremos que el rito de aspersión de sangre (Ex 24,6-8) orchestra la calificación de Israel como «reino de sacerdotes y nación santa» (Ex 19,6). Por otra parte, Ex 20,18-21 (B') prolonga el relato de Ex 20,9-25 (B), procesando no obstante la finalidad última de esa manifestación divina (Ex 20,20). En el centro del desarrollo, el

decálogo (C) constituye la pieza central. Mediante esta disposición aparece ya que la Ley promulgada en Ex 20,1-17 puede ser calificada de «Ley de alianza». Como contrapunto, lo que se ha venido en llamar el «código de la alianza» (C') forma algo así como un cuerpo extraño. Parece haber sido insertado a destiempo en un conjunto ya estructurado. No obstante, tiene todo su sentido en la organización actual del texto.

Promesa de Dios y primer compromiso de Israel (19,3-8)

Esta primera sección del relato es de una importancia capital, porque refiere a la vez el compromiso de Dios bajo forma de promesa (Ex 19,4-6) y el de Israel bajo forma de una adhesión solemne y completa al proyecto divino (19,7-8). De manera que lo esencial de la alianza ya está planteado, ésta ya está concluida.

El mediador. Entre los dos socios, Moisés funciona como mediador, sus idas y venidas son la perfecta ilustración de ello (Ex 19,3.7.8b). Esta mediación es de tipo profético, como lo muestra el lenguaje empleado, su misión es una misión de palabra que tiene como objeto transmitir a los hijos de Israel el mensaje divino («Dirás...», 19,3b.6b; cf. 19,7), pero también referir a Dios el compromiso del pueblo (19,8b). Se percibe ya

Estructura de Ex 19-24

A. Promesa de Dios y primer compromiso del pueblo (19,3-8)

B. Relato teofánico (19,9-25)

C. promulgación del decálogo (20,1-17)

B'. Relato teofánico (20,18-21)

C'. Promulgación del Código de la alianza (20,22-23,33)

A'. Ritual de alianza y primer compromiso del pueblo (Ex 24,1-11)

que los socios no son iguales, no están situados en un plano horizontal, sino en uno vertical: Dios en lo alto de la montaña (19,3b) y el pueblo abajo, en la llanura (19,2). Esta situación explica la necesidad de una mediación entre los dos socios.

La acción de Dios. Otro signo de desigualdad: Dios, y únicamente él, toma la iniciativa de las acciones. Es él quien convoca a Moisés en la montaña y ordena a su mensajero que transmita a los israelitas su proyecto de alianza. En resumen, es él quien guía la acción y conservará de principio a fin la iniciativa. El discurso divino (19,4-6) tiene el gran mérito de definir el grandioso proyecto en que se esboza una teología profundizada de la alianza y de inscribirla en una historia. En efecto, se despliega en tres momentos.

En primer lugar, una retrospectiva histórica: la historia de Dios con el pueblo elegido no comienza en el Sinaí; en el pasado, Israel ya ha tenido la experiencia de Dios, ¡y qué experiencia! Sin ningún mérito por su parte, se encontró como beneficiario de grandiosas intervenciones divinas, a saber, las que acompañaron la salida de Egipto, presentada como una obra de poder: «Habéis visto [es decir, habéis tenido la experiencia] de lo que hice en Egipto».

A continuación, Yhwh evoca la marcha por el desierto: «... cómo os llevé sobre alas de águila». La imagen puede parecer desconcertante. Se explica a partir de Dt 1,31, donde Moisés declara: «Tú has visto a Yhwh, tu Dios, llevarte como un padre lleva a su hijo», y de Dt 32,10.11: «Como *un águila* que excita a su nidada y planea por encima de sus polluelos, él [Dios] lo toma [a Israel], lo *lleva sobre sus alas*». Esta marcha por el desierto es por tanto la obra de Yhwh en su paternidad (cf. Dt 32,6.18).

Finalmente, la conclusión («Yo os haré llegar hasta mí») puede parecer un tanto extraña. Si Yhwh llevaba a Israel es que estaba con él; si le hace venir hasta él, es decir, al Sinaí, presentado en Ex 19,2-3 como la morada de Dios, es que aún no lo estaba. Esta tensión sugiere que nuestro lenguaje humano es inadecuado para evocar plenamente el misterio de Dios. La compañía divina por el desierto no agota la experiencia que Israel puede tener de Dios: se trata de una presencia en la ausencia que apela a un encuentro más intenso. Conduce hacia el término de la peregrinación, donde Dios manifestará plenamente su voluntad de comunicación, hacia una experiencia de una intimidad aún no experimentada.

La respuesta de Israel. Hasta entonces, Yhwh se presentaba como el único actor de la historia. Llega para Israel el tiempo del compromiso: «Ahora, si escucháis mi voz y guardáis mi alianza». El «ahora», primera palabra de la frase, abre el tiempo del encuentro, inaugura una nueva etapa y define una relación de un tipo nuevo. «Si escucháis mi voz...» Dios habla y su Palabra se hace exigencia: «Si guardáis mi alianza». El verbo hebreo *shama'*, «oír, escuchar», significa también «obedecer». La formulación está en condicional, porque Israel conserva la libertad de adherirse o rechazar, pero debe enfrentarse a una decisión y el momento de la elección ha llegado «ahora». Yhwh le hace esta gracia de cooperar en su futuro, de crearlo de alguna manera conjuntamente con él, su Señor. La evocación de la Ley (v. 5a) tiene lugar entre las maravillas del pasado (v. 4) y las del futuro (vv. 5b-6). Así, la gracia precede a la Ley y la fundamenta, pero la Ley permite a Dios prolongar la gracia en el respeto total de la libertad del socio.

Las tres promesas divinas. Si Israel responde positivamente a la invitación divina, todo es posible. Tras la evocación del pasado y la exigencia del presente, Yhwh esboza el grandioso futuro que reserva a su socio: «Seréis mi parte personal entre todos los pueblos; sí, a mí me pertenece toda la tierra, pero vosotros seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa» (vv. 5b-6).

El primer término, «la parte personal», designa en el ámbito profano el bien de la corona. En el lenguaje deuteronomista está ligado al tema de la elección (Dt 7,6; 14,2; 26,18), lo que subraya también, en Ex 19,5, la precisión «entre todos los pueblos»: Yhwh lo ha escogido como su bien propio. Pero también orienta discretamente hacia la idea de reino y sugiere la trascendencia de Dios, puesto que, como bien de la corona, es decir, posesión regia, depende de Yhwh como de su Señor.

También es lo que manifiesta la segunda expresión, «reino de sacerdotes»: el pueblo elegido es el lugar en donde Yhwh ejerce de forma particular su soberanía, su reinado. Si es calificado así no es porque fuera un reino gobernado por sacerdotes. Entre las naciones («porque a mí me pertenece toda la tierra») es un pueblo de carácter sacerdotal, es decir: un pueblo apto para acercarse a Dios y servirlo, como los sacerdotes se acercan a Yhwh y lo sirven en el santuario. Lo cual no quiere decir que tenga una misión activa con respecto a las naciones.

El tercer rasgo viene a precisar y confirmar esta interpretación: «nación santa», Israel disfrutará del privilegio de tener acceso a la intimidad del Dios santo. Incluso aquí, la expresión es empleada en el lenguaje del Deuteronomio, que habla de «pueblo santo» y se encuentra en los mismos textos deuteronomícos (Dt 7,8; 14,2; 26,18). En resumen, en medio del mundo, Israel

es un pueblo consagrado a Dios. En definitiva, las tres promesas divinas apuntan a la vez a la **separación con respecto a las naciones** y al **acceso privilegiado del pueblo junto a su Dios**.

Poner en práctica. Perspectiva grandiosa que seduce a los israelitas. Éstos se adhieren plenamente y sin reservas al proyecto divino que Moisés acaba de transmitirles (19,6b-7a): «Todo lo que ha dicho Yhwh lo pondremos en práctica» (19,8). En el v. 6b, «todas las palabras» engloban la exigencia, pero también la promesa. La formulación del v. 8 da a entender que Israel ha percibido perfectamente el reto del discurso divino: el cumplimiento de la promesa descansa en la observancia de la Ley («si guardáis mi alianza»); asimismo parece no conservar de las palabras divinas más que esta observancia. Por tanto, la Ley está estrechamente ligada a la alianza: para que la promesa se realice es preciso que los israelitas, por su parte, cumplan la Ley. Pero este compromiso implica también la acogida de la promesa.

La teofanía (Ex 19,9-25)

LAS PREPARACIONES (19,9-14)

El v. 9 sin duda ha sido insertado posteriormente en la trama del relato, como lo muestra la cita de la precisión al final del versículo: «Y Moisés refirió a Dios las palabras del pueblo», tomadas del versículo precedente (v. 8b). Se concentra en un privilegio de Moisés, beneficiario de una teofanía particular, lo cual se realizará en Ex 19,19 (cf. también 24,12-18) durante un cara a cara con Dios, en un diálogo íntimo entre Yhwh y su elegido. Un privilegio como éste tiene como efecto reforzar la autoridad de Moisés y su función como mediador de la alianza (cf. también 20,21).

Ser santificado. Esta función se ejerce ya en la misión a la que Yhwh le destina: preparar al pueblo para la inminente teofanía, es decir, «santificar» (v. 10) al que debe convertirse en una «nación santa» (19,5). A tal efecto, Moisés procede al rito de purificación que debe permitir a Israel «acercarse» al Dios santo. En esta ocasión no se trata de una purificación de orden moral, sino de velar para que la impureza física que impide la visión de Dios (Is 6,5) no comprometa la comunicación con él.

Por su parte, los vv. 11-13, de origen sacerdotal, aportan otra modalidad de la «santificación». Refuerzan la distancia entre los dos socios de la teofanía, acentuando la separación entre la zona espacial de lo profano y la de la santidad: Israel debe tener cuidado de no hollar la montaña santificada por la presencia divina, so pena de terribles castigos, especialmente la lapidación. Asimismo, la advertencia hecha a los hombres de no «acercarse» a sus mujeres no significa de ningún modo un desprecio de la sexualidad, sino que subraya con fuerza que, para acercarse a Dios, temporalmente hay que renunciar a lo que, en la vida cotidiana, está permitido y es bueno. En resumen, se trata de concentrarse en el objetivo esencial, único en un sentido, el encuentro con el Dios vivo y santo.

El tiempo necesario. Asimismo, la demora impuesta («Hoy y mañana... el tercer día...») debe permitir al pueblo tomar conciencia de que acercarse a Dios no tiene nada de trivial; exige una larga y minuciosa preparación. Este esquema está tomado sin duda de la liturgia (cf. Jos 3,5, durante el paso del Jordán, y Jos 7,13). Al final de esta preparación, el «tercer» día es el de la manifestación divina (Os 6,1-3).

LA MANIFESTACIÓN DIVINA (Ex 19,14-25)

El «tercer día» es aquel en que «Yhwh hizo maravillas» (Jos 3,5), aquí, «el día en que Dios debe descender de la montaña ante los ojos de todo el pueblo» (v. 11). Entonces Moisés «hizo salir al pueblo fuera del campamento al encuentro de Dios» (v. 17). El movimiento así descrito se parece al de una marcha procesional, que representa uno de los puntos culminantes de la epopeya del Sinaí, pero también más ampliamente de la larga peregrinación hacia la Tierra prometida: al tomar de la confesión de fe israelita el verbo «hacer salir», el redactor sitúa este encuentro en la prolongación de la liberación de Egipto y ve en ella como una cima de la aventura. ¿No había dicho Yhwh a Moisés en Ex 3,12: «Cuando hayas hecho salir de Egipto al pueblo, serviréis a Dios en esta montaña»?

Liturgia sonora. El carácter litúrgico del acontecimiento está subrayado aún por el hecho de que resuena en la montaña «la voz [el sonido] del *sofar*»; es decir, del cuerno de carnero que acompaña las grandes festividades de Israel. No obstante, no es ni un sacerdote, ni un ministro del culto, ni siquiera Moisés el que hace sonar el instrumento. La «voz» del cuerno resuena en el mismo corazón de la manifestación de Yhwh. Éste está como rodeado por un aura de misterio, porque ese sonido musical señala su presencia (cf. 2 Sam 6,15; Sal 47,6). Se trata de un sonido «fuera de lo común», como lo sugiere la precisión «la voz de un cuerno muy potente» (v. 16), que no deja de «amplificarse» (v. 19).

Liturgia de fuego. El decorado teofánico es tan impresionante que «en el campamento todo el pueblo tembló» (v. 16). La tríada clásica «voz, relámpagos, nubes» evoca ciertamente la tormenta, pero se añade también la evocación de una erupción volcánica: «La

montaña no era más que humo..., su humo subía como el humo de un horno y la montaña tembló violentamente» (v. 18). Esta fusión de imágenes muestra perfectamente que la representación supera el marco de los fenómenos naturales, tanto más cuanto que el sonido del *sofar*, que resuena no se sabe de dónde, acentúa esta atmósfera de misterio. El fuego desempeña aquí una función capital, símbolo clásico de la santidad divina: «Yhwh, tu Dios, es un fuego devorador» (Dt 4,24). Israel quedará impresionado para siempre: para él, Yhwh es el Dios «que habla en medio del fuego» (Dt 4,11.13.19.35; 5,4).

Liturgia de la palabra. Pero, aunque habla desde el fuego, Yhwh no se confunde con él. No es un dios de la tormenta a la manera de un Baal cananeo, una divinidad que personifica una fuerza de la naturaleza que el hombre no puede dominar. Porque este Dios «habla»: la «voz» del v. 19 lo arranca de ese sagrado impersonal.

A este respecto conviene distinguir entre el plural «las voces» (vv. 16; 20,18), que designan el trueno, y el singular «la voz» del v. 19: «Moisés hablaba y Dios le respondía», no mediante la voz del trueno, como a veces se traduce, sino «por una voz». Aunque brota del marco ardiente de la tormenta y la erupción volcánica, la voz no se confunde con ese terrorífico ruido. En efecto, está asociada a los verbos «hablar» y «responder». En el v. 19, la «voz de Dios» es la palabra que inicia así un diálogo interpersonal. Y, cosa aún más sorprendente, deja lugar a la iniciativa humana: en este caso es Moisés quien habla y Dios el que responde. La representación es bastante rara en la Biblia para que deje de ser señalada, sobre todo en el centro de esta teofanía fundacional de la alianza, quizá en el momento más solemne de toda la historia de Israel. El trueno, los relámpagos, la nube, el humo y el fuego no son más que el decorado exterior

que señala la presencia divina. Dios se expresa únicamente mediante la palabra. El Deuteronomio verá en ello el fundamento teológico de la prohibición de las imágenes (Ex 20,4s; Dt 5,9s): «Yhwh os ha hablado desde el fuego, y lo escuchasteis, pero no percibisteis ninguna forma. No había nada más que la voz» (Dt 4,12).

En la cima de la montaña. Los vv. 20-25, que están considerados como una adición, refuerzan aún más la concepción de la santidad concebida como separación estricta entre lo profano y lo sagrado. Subrayan la función particular de Moisés, llamado «a la cima de la montaña» (19,20). No se puede concebir proximidad más inmediata con Yhwh. La mano del redactor sacerdotal se deja adivinar por medio del lugar específico de Aarón, también él invitado a subir (19,24). Prepara así discretamente la perspectiva de la erección del santuario de alianza que será la Tienda del encuentro.

El decálogo, ley de alianza

Enmarcada por las dos secciones que tratan del compromiso de alianza, la teofanía se presenta como una teofanía de la alianza, es decir, una manifestación durante la cual Yhwh concluye una alianza con Israel. Situado en el centro de esta teofanía (cf. más arriba la presentación de la estructura del relato de Ex 19-24), el decálogo (Ex 20,1-17) es considerado así ley de alianza. ¿No hablará Ex 24,8 de «la alianza concluida sobre la base de todas estas palabras»?

En un discurso de Moisés, Dt 5,6-21 ofrece una recensión prácticamente idéntica, con excepción del desarrollo sobre el mandamiento relativo al sábado. Esta recensión presenta también la misma insistencia en la relación entre la Ley y la alianza: «Yhwh, nuestro

Dios, concluyó una alianza con nosotros... diciendo...» (Dt 5,2-5; cf. Ex 34,28). Sigue entonces el enunciado de los diez mandamientos. Ya Ex 19,5 había abierto el camino: «Si guardáis mi alianza, seréis para mí una propiedad personal». En este último pasaje, el término *b'rit* parece poner el acento en las exigencias impuestas por Dios en el marco de la alianza.

Recordemos también que las tablas de piedra sobre las que está escrito el decálogo son designadas como «las tablas de la alianza» (Dt 9,9,15; cf. la «tabla del testimonio» en Ex 31,18; 32,15; 34,29). El texto quizá más explícito es Dt 4,13: «Él [Dios] os comunicó su alianza, las diez palabras que os ordenó poner en práctica, y las escribió en tablas de piedra». Aparece así que el sentido del término *b'rit* pasa fácilmente de la alianza a la ley. Así pues, hemos de ver más de cerca esta relación. ¿En qué sentido el decálogo es Ley de alianza? La introducción de Ex 20,1, y sobre todo lo que se ha dado en llamar el preámbulo del decálogo: «Yo soy Yhwh, tu Dios, que te he hecho salir del país de Egipto, de la casa de servidumbre» (Ex 20,2), ofrecen un camino de interpretación.

LA LEY, PALABRA DE DIOS

«Y Dios pronunció todas estas palabras» (Ex 20,1), «Palabra», ésa es la primera designación de la ley fundamental que va a seguir.

Las diez palabras. La tradición deuteronomica, a la que se parecen numerosas secciones del relato, utiliza la expresión «las diez palabras» (y no los «diez mandamientos») en Ex 34,28; Dt 4,13; 10,4. Así, en su marco teofánico, el decálogo se presenta de entrada como revelación antes de definirse como mandamiento. Es

la Palabra del misterioso personaje la que se manifiesta con tanta solemnidad sobre la montaña del Sinaí.

A través de «las palabras», Israel escucha «la Palabra», como lo sugiere Dt 5,5: «Y yo estuve de pie... para comunicaros la Palabra de Yhwh». Si Dios se manifiesta es en primer lugar para hablar, para decir algo al conjunto de los israelitas que acampan en la llanura. Esta palabra que procede de Yhwh expresa necesariamente algo de su misterio. Este rasgo estaría mucho más acusado si, como piensan muchos, Ex 20,1 remitiera a Ex 19,19 por encima de los vv. 20-25, que son considerados como inserción. El decálogo aparecería así como el momento más intenso de la teofanía; explicitaría, en suma, el contenido de la «voz de Yhwh». En el mismo sentido se indicará en Dt 4,12s: «Yhwh os habló desde el fuego; una voz hablaba... Él [Yhwh] os comunicó su alianza, las diez palabras que os ordenó poner en práctica». El concepto de Torá, que quizá traducimos de forma impropia como «Ley», jamás perderá este aspecto de revelación.

Los oyentes. El versículo introductorio no precisa los destinatarios del discurso. Pero se deduce claramente del contexto que se trata de toda la asamblea de Israel, como lo muestra Ex 19,17: «Moisés hizo salir al pueblo al encuentro de Dios». Es ella la que escucha la voz de Dios (Ex 19,19). El propio contenido del decálogo nos orienta también en la misma dirección: el «Yo» de Dios se dirige necesariamente a un «tú» que tiene un alcance colectivo. En Ex 19-20,17, ningún intermedio humano viene a introducirse entre los dos socios, Yhwh e Israel, en posición de cara a cara. Aquí tenemos un caso único, porque pronto Israel tendrá miedo y pedirá la mediación de Moisés (Ex 20,18s), cosa que, según Dt 5,19, Yhwh acepta. A partir de ahí, la Torá revelada será designada como «la Torá de Moi-

sés», porque se transmite por medio de Moisés. En la tradición judeocristiana, el nombre de Moisés servirá incluso de cifra para designar la Ley. Citemos solamente de memoria lo que dice Jesús en Mt 8,4; 19,8; 23,2. Por otra parte, muy rápidamente la tradición veterotestamentaria tratará de velar el hecho de que Yhwh se dirige directamente a toda la asamblea, puesto que, con el riesgo de una ligera incoherencia, el paralelo de Dt 5,4 declara: «Yhwh os habló cara a cara sobre la montaña desde el fuego, yo estaba de pie entre Yhwh y vosotros para comunicaros la palabra de Yhwh». En Ex 19–20, esta excepcional situación de la asamblea como destinataria inmediata de la Palabra divina subraya, sólo ella, la importancia del decálogo.

PALABRA Y LEY

Esta Palabra es, en efecto, la de Yhwh, que tiene autoridad sobre su pueblo y que está en su derecho de exigir de él un comportamiento conforme a su proyecto de alianza. En el centro de la relación creada por su palabra divina, los socios no son iguales. La palabra de Yhwh adquiere de forma absolutamente legítima la forma de mandamiento.

La declaración preliminar «Yo soy Yhwh, tu Dios» (19,2) lo recuerda claramente. Al inaugurar la serie de los mandamientos, la afirmación «Yo soy Yhwh» vale como reivindicación de autoridad. Diseminada dentro de los códigos, como por ejemplo en Lv 19, donde acompaña la secuencia de los mandamientos, afirma el origen divino de esos mandamientos, incluso de aquellos que rigen las relaciones en el seno de la comunidad. Al liberar a su pueblo de la esclavitud de Egipto, Yhwh lo ha introducido en su propio dominio. Podemos afirmarlo tanto más aquí cuanto que la fórmula «Yo soy Yhwh» está acom-

pañada por la precisión «[Yo soy] tu Dios». Con este título puede proclamar su derecho soberano sobre Israel: en la boca de Yhwh, Dios de Israel, la palabra se hace naturalmente ley. La autoridad divina incluida en la fórmula epifánica fundamenta la exigencia divina y la llamada a la obediencia que traduce el homenaje de las voluntades al Señor del mundo y de la historia. «El “debes” es el corolario del “Yo soy”» (E. Jacob). Así se explica, en el decálogo, el carácter perentorio de la formulación llamada «apodíctica», es decir, una formulación en segunda persona –«debes»– que tiene valor de imperativo categórico. El «debes» exige un compromiso sin reservas.

Proclamadas en este marco teofánico, las leyes ya no son simplemente humanas. En los labios de Dios se convierten en leyes divinas. Hay aquí algo absolutamente original: en el derecho del Próximo Oriente antiguo, los dioses no son propiamente hablando legisladores. Las leyes son promulgadas por el soberano humano, que apela a las divinidades solamente como garantes del derecho. En Ex 19–20, el decálogo expresa la voluntad de Dios, que aparece así como la fuente misma de la Ley.

UNA PALABRA LIBERADORA

El Dios que ordena es también el Dios que salva, lo que recuerda con vigor el final del preámbulo: «Yo soy Yhwh, tu Dios, que te hizo salir de Egipto, de la casa de servidumbre».

Dios liberador. Dios puede reivindicar la autoridad sobre Israel por el hecho de que lo ha liberado, acto que tiene valor de elección. El «Yo soy tu Dios» puede ser interpretado en este sentido: al elegir a Israel y al liberarlo, Yhwh se convierte en «su Dios». Por tanto le hace entrar en el terreno de su soberanía y de su se-

ñorío. El «Yo soy Yhwh» de 20,2 se hace eco del «Yo soy Yhwh» de Ex 6,2-8, que acompaña todo el desarrollo y que enmarca la promesa de liberación (cf. pp. 25-30).

Pueblo servidor. Liberado de la esclavitud, el pueblo elegido se convierte al mismo tiempo en un pueblo libre. A partir de ahí podrá colaborar con Dios adhiriéndose libremente a su proyecto de alianza. Hasta el Sinaí, Israel era de alguna forma el beneficiario pasivo de las maravillas divinas. A este respecto, el paso del mar (Ex 14-15) resulta absolutamente significativo: únicamente Dios guía la acción y el pueblo asiste como espectador. Una vez atravesado el mar se convierte en socio libre con poder de consentir al proyecto divino o de zafarse de él: ¿no ve a Egipto, ese poder tiránico, «muerto sobre la orilla» (Ex 14,30)?

Mediante la alianza, a partir de ahora va a poder colaborar en la obra divina de la salvación. Una colaboración que respeta la disparidad: de «esclavo» se convierte en «servidor» de Yhwh (en la Biblia, ese término es un título de honor). En resumen, Israel es libre... para servir: «Cuando hayas hecho salir de Egipto al pueblo, serviréis a Dios en esta montaña» (Ex 3,12), había dicho Yhwh a Moisés. En esta montaña, Yhwh va a concluir la alianza y pedir a Israel que se comprometa solemnemente (Ex 19,3-8; 24,3-8), haciendo pasar a los israelitas «de la servidumbre al servicio» (G. Auzou). Una vez más, los socios no son iguales, siendo Dios quien ordena y el que pide una respuesta que Israel es libre de dar o no. Éste es llamado a una vocación y a una tarea únicas, pero puede rehusar.

Ley de libertad. Desde esta perspectiva, el decálogo adquiere un sentido distinto al de un imperativo impersonal que obliga. Lo entrega el Dios que salva. Antes de ordenar Dios ha salvado; antes de exigir ha dado, y exi-

ge para poder continuar dando y salvando. Los mandamientos no tienen otra finalidad que permitir a Israel apropiarse día tras día de esa obra de liberación, de prolongar en lo cotidiano la experiencia inicial, trazando el camino del actuar. Porque la liberación de Egipto no es más que un principio. Es preciso que Israel aprenda progresivamente lo que significa ser un pueblo libre. Así, paradójicamente, la Ley está al servicio de la libertad. La carta de Santiago hablará de «la Ley perfecta de la libertad» (1,25; 2,12). Al dar el decálogo, Dios traza el camino de la libertad para aquellos que desean vivir su vida a la luz de la liberación querida por Dios.

UNA PALABRA QUE INFORMA LA VIDA

Puesto que toda la existencia de Israel debe estar marcada por el signo de la alianza, la Ley precisa no sólo los contornos de la relación con Yhwh, sino que también regula las relaciones en el propio seno de la comunidad: Ex 20,3-11 concierne a lo primero y los vv. 12-17 a lo segundo. Aquí no podemos analizar con detalle cada una de las prescripciones. Desde la óptica del presente estudio, únicamente conviene recordar la coherencia de conjunto del corpus⁴.

F. García López subraya que el decálogo se inicia con un pronombre personal en primera persona: «Yo soy Yhwh...» (v. 2), y concluye con otro pronombre personal en segunda persona: «... tu prójimo» (v. 17). De esta manera se esbozan los dos polos del discurso: Yhwh en el centro de la primera parte, el prójimo en el centro de la segunda. Las diez palabras ordenan así las relaciones de cada israelita con Dios y con su prójimo; la

4. Cf. la excelente presentación de F. GARCÍA LÓPEZ, *El Decálogo*. Cuadernos Bíblicos 81. Estella, Verbo Divino, *2002.

primera parte define una actitud religiosa, la segunda un comportamiento ético.

Estas dos secciones no se deben separar en forma alguna. El mandamiento formulado en los vv. 3-6 no representa solamente el «primer mandamiento», aunque sea el más importante, sino que también vale como mandamiento de principio que informa a los demás preceptos de la serie. En Israel, la ética nace de la fe: por la liberación de la servidumbre de Egipto, Israel se ha convertido en un pueblo libre y, frente a Dios, debe comportarse como tal. Mediante la alianza se ha convertido en «pueblo de Dios». Esta libertad que implica el respeto de cada uno de los socios también debe regular las relaciones en el seno de ese mismo pueblo de Dios. Éste es el comienzo de la segunda parte del decálogo. Estos preceptos no tienen como finalidad en primer lugar asegurar la permanencia de un orden, deben permitir a Israel responder a la llamada procedente de Dios. De ahí, de un extremo al otro, ese carácter dialogal en el que un «yo» interpela a un «tú», individuo o comunidad, para permitirle vivir conforme a la vocación de socio de la alianza a la que ha sido llamado.

La reacción de Israel a la llegada de Dios (Ex 20,18-21)

Después de la promulgación del decálogo, el relato teofánico prosigue para precisar el comportamiento de

Israel; insiste en la reacción ante este impresionante espectáculo: «Todo el pueblo veía las voces, las llamadas, la voz del cuerno, la montaña humeante: el pueblo vio, temió y se mantuvo a distancia» (v. 18). Israel percibe perfectamente que se trata de una manifestación divina y que la voz es la de Dios; pero está tan aterrado que pide a Moisés que se sitúe como intermediario entre él y Yhwh (v. 19).

Temer a Dios. La respuesta de Moisés, que se ha acercado tanto al misterio (Ex 19,19), pretende ser animosa: «No temáis». Pero añade de forma casi contradictoria: «... Dios ha llegado para que su temor llegue a vosotros». Para aclarar esta paradoja es útil considerar la composición de Ex 20,20 (cf. el recuadro de más abajo).

Frecuentemente se traduce «es para probaros», pero el verbo hebreo *nassôt* no significa solamente «testar, poner a prueba», sino también «tener la experiencia de». El contexto teofánico invita a escoger este segundo sentido, apoyado por el uso absoluto del verbo «ver» en el v. 18: «Israel vio».

En realidad, la finalidad apunta a la manera en que Dios se manifiesta. La teofanía no debe despertar el miedo, sino el temor. El miedo es la reacción natural ante lo numinoso, tan impresionante como aplastante (Ex 20,18s; 19,16), el pavor ante la manifestación de lo sagrado. Moisés declara que este miedo debe desaparecer para siempre. La teofanía hace que asistamos al

Estructura de Ex 20,20

«No temáis,		
	porque es	<i>para que</i> tengáis la experiencia de su presencia
		<i>para lo que Dios ha llegado</i>
	y	<i>para que</i> su temor llegue a vosotros, de modo que no pequéis».

surgimiento de una relación con lo divino fundamentalmente nueva, a la transformación de este miedo sacral ante lo sagrado impersonal en un temor teológico. Yhwh se revela como un Dios personal que quiere entablar un diálogo con su socio, un Dios que ha manifestado en el paso del mar su voluntad de salvación. Esta forma nueva de temor, hecha de respeto ante el misterio, debe teñirse de confianza. Como se ha dicho, «se pasa del temor ante Dios al temor de Dios».

Vivir. Temor teológico, pero también moral, como lo sugieren las últimas palabras de la proposición final: «[Dios ha llegado]... para que no pequéis». La promulgación del decálogo debe conducir a Israel a modificar profundamente su concepción de lo divino. Llamado por la alianza a entrar en diálogo y en comunión con el Dios santo, debe conformarse de alguna manera a las costumbres divinas, debe vivir conforme a las exigencias de esa santidad (cf. 19,5, «nación santa») que el Dios santo requiere de él. En este sentido, se puede decir que el decálogo revela algo del misterio de esta santidad. Lo que la frase de Moisés, a primera vista extraña, quiere sugerir es el paso de algo sagrado impersonal, percibido como más o menos arbitrario, incluso caprichoso, a la percepción de una Presencia, ciertamente trascendente, pero una Presencia que quiere entablar un diálogo y abrir un camino en el que Dios y el hombre puedan encontrarse. La liberación inaugurada con el paso del mar debe proseguir; ahora se trata de una liberación del pecado.

El código de la alianza (Ex 20,22–23,33)

El v. 21 pone fin al cara a cara. A pesar de la palabra iluminadora y reconfortante de Moisés (Ex 20,20), el pue-

blo «permanece a distancia» y Moisés se aleja de él para acercarse a la nube oscura en la que está Dios. En oscuridad de esta nube, él y sólo él recibe una nueva serie de mandamientos, un nuevo corpus legislativo que se acostumbra a llamar «el código de la alianza».

Un conjunto antiguo. En la estructura del relato alianza (cf. p. 31), este corpus (C') está considerado como una excrescencia, por el hecho de que perturba tanto la organización quíastica del relato. Parece que hubiera sido insertado tardíamente en su trama. Sin embargo, estas leyes podrían estar entre las más antiguas de Israel. El origen, la formación y la composición de este conjunto han sido objeto de numerosos estudios. Desde la óptica de este *Cuaderno*, que trata de la alianza de Israel con Dios, no es necesario detenerse en ello. Quedémonos solamente con que en él se percibe una mezcla de leyes casuísticas que consideran casos concretos, y mandamientos apodícticos que se parecen más en su forma a los mandamientos del decálogo. Tienen que ver tanto con los ámbitos éticos como religiosos y culturales. Por tanto, el conjunto parece ser homogéneo y sin duda proviene de un proceso de sedimentación progresiva. Refleja más bien las condiciones sociales y religiosas de la época monárquica y su contenido no carece de relación con la predicación de los profetas de los reinos del Norte y del Sur en el siglo VIII a. C. (cf., por ejemplo, Am 2,6-16; Is 1,16-17).

Finalidad. Por el contrario, conviene determinar la función que cumple este corpus en el marco teológico del relato de alianza y el efecto buscado por su inserción en Ex 19-24. Estas leyes, al menos la mayor parte de ellas, nacieron a partir de casos concretos que después sentaban jurisprudencia. Apuntaban a e

surgimiento de una relación con lo divino fundamentalmente nueva, a la transformación de este miedo sacral ante lo sagrado impersonal en un temor teológico. Yhwh se revela como un Dios personal que quiere entablar un diálogo con su socio, un Dios que ha manifestado en el paso del mar su voluntad de salvación. Esta forma nueva de temor, hecha de respeto ante el misterio, debe teñirse de confianza. Como se ha dicho, «se pasa del temor ante Dios al temor de Dios».

Vivir. Temor teológico, pero también moral, como lo sugieren las últimas palabras de la proposición final: «[Dios ha llegado]... para que no pequéis». La promulgación del decálogo debe conducir a Israel a modificar profundamente su concepción de lo divino. Llamado por la alianza a entrar en diálogo y en comunión con el Dios santo, debe conformarse de alguna manera a las costumbres divinas, debe vivir conforme a las exigencias de esa santidad (cf. 19,5, «nación santa») que el Dios santo requiere de él. En este sentido, se puede decir que el decálogo revela algo del misterio de esta santidad. Lo que la frase de Moisés, a primera vista extraña, quiere sugerir es el paso de algo sagrado impersonal, percibido como más o menos arbitrario, incluso caprichoso, a la percepción de una Presencia, ciertamente trascendente, pero una Presencia que quiere entablar un diálogo y abrir un camino en el que Dios y el hombre puedan encontrarse. La liberación inaugurada con el paso del mar debe proseguir; ahora se trata de una liberación del pecado.

El código de la alianza (Ex 20,22-23,33)

El v. 21 pone fin al cara a cara. A pesar de la palabra iluminadora y reconfortante de Moisés (Ex 20,20), el pue-

blo «permanece a distancia» y Moisés se aleja de él para acercarse a la nube oscura en la que está Dios. En la oscuridad de esta nube, él y sólo él recibe una nueva serie de mandamientos, un nuevo corpus legislativo al que se acostumbra a llamar «el código de la alianza».

Un conjunto antiguo. En la estructura del relato de alianza (cf. p. 31), este corpus (C') está considerado como una excrecencia, por el hecho de que perturba un tanto la organización quiástica del relato. Parece que hubiera sido insertado tardíamente en su trama. Sin embargo, estas leyes podrían estar entre las más antiguas de Israel. El origen, la formación y la composición de este conjunto han sido objeto de numerosos estudios. Desde la óptica de este *Cuaderno*, que trata de la alianza de Israel con Dios, no es necesario detenernos en ello. Quedémonos solamente con que en él se percibe una mezcla de leyes casuísticas que consideran casos concretos, y mandamientos apodícticos que se parecen más en su forma a los mandamientos del decálogo. Tienen que ver tanto con los ámbitos éticos como religiosos y culturales. Por tanto, el conjunto no es homogéneo y sin duda proviene de un proceso de sedimentación progresiva. Refleja más bien las condiciones sociales y religiosas de la época monárquica y su contenido no carece de relación con la predicación de los profetas de los reinos del Norte y del Sur en el siglo VIII a. C. (cf., por ejemplo, Am 2,6-16; Is 1,16-17).

Finalidad. Por el contrario, conviene determinar la función que cumple este corpus en el marco teológico del relato de alianza y el efecto buscado por su inserción en Ex 19-24. Estas leyes, al menos la mayor parte de ellas, nacieron a partir de casos concretos que después sentaban jurisprudencia. Apuntaban a en-

marcar la vida cotidiana de los israelitas. Su inserción en el marco teofánico del Sinaí permitía situarlas bajo la autoridad de Yhwh y conferirles de ese modo una fuerza nueva. Se convertían en leyes divinas con todas las consecuencias que ese estatuto les confería; en cierta forma podían invocar el ser, también ellas, «palabras de Yhwh». Vinculadas a la manifestación divina del Sinaí, trazaban de alguna forma la respuesta que Yhwh esperaba de Israel en cuanto pueblo comprometido en la alianza. Este código definía la manera de vivir que implicaba esa relación con Dios y presentaba las exigencias impuestas al que tenía que convertirse en el pueblo elegido y, por esta razón, en «una nación santa». Igual que el decálogo (cf. el preámbulo en Ex 20,2), la introducción (Ex 20,22) evoca discretamente la referencia a la salida de Egipto: el «vosotros mismos habéis visto...» recoge los términos de Ex 19,4, que abrían la retrospectiva sobre el pasado; a saber, la salida de Egipto y la marcha por el desierto, que tenían valor teológico de actos de elección. Estas palabras introducen aquí la evocación de la teofanía, punto fuerte de la salida de Egipto.

Culto y ética. Aunque la finalidad del código de la alianza se une así a la del decálogo, el contenido del primero difiere notablemente del contenido del segundo. Ex 21-23 mezcla leyes apodícticas y leyes casuísticas, e incluso las primeras no tienen el alcance general de las prescripciones del decálogo; son mucho más concretas y apuntan a casos particulares. Por tanto es posible considerar estas leyes como la aplicación de los preceptos de Ex 20,2-17 al contexto de la vida de cada día. Sean cuales sean la diversidad y el origen de estas leyes, en el mismo sentido se puede interpretar la mezcla de leyes religiosas y culturales con leyes éticas.

Esta articulación permite recordar al que está a punto de convertirse en pueblo de Dios que el culto, tan necesario como se quiera, no puede alimentar solo la relación con Yhwh. La alianza supone actitudes y comportamientos de carácter moral, porque la santidad de Dios es una santidad moral. El código insiste en el hecho de que esa compañía divina exige preocuparse de los pobres, los emigrantes, las viudas, etc. Así, la obligación de devolver por la tarde el manto tomado en prenda durante la jornada se basa en la compasión de Dios con respecto al menesteroso (Ex 23,21-26). La alianza debe dejar su impronta en todos los ámbitos de la vida, todas las situaciones de la existencia.

Importancia del intermediario. No obstante, a pesar de que el código de la alianza se sitúa en la prolongación del decálogo, no tiene exactamente el mismo estatuto que éste. El decálogo, proclamado en el centro de la teofanía, es una palabra dirigida directamente a todo Israel. El código de la alianza es revelado por Dios a Moisés en un encuentro específico. El último versículo (v. 21) de la segunda perícopa teofánica (20,18-21) refiere que «el pueblo se mantuvo a distancia», pero que «Moisés se acercó a la nube oscura donde estaba Dios» (cf. Ex 19,9). Después del «Yhwh dijo» del v. 22 sigue el código de la alianza. Es una manera de decir que la «Ley de Yhwh» es también la «Ley de Moisés». No obstante, mirándolo más de cerca, Moisés aparece menos como legislador que como profeta. El verdadero legislador es Dios. Moisés es el intermediario entre el pueblo y Yhwh; es el «comunicador». El relato insiste en este aspecto. Ya en Ex 19,3, Moisés es interpelado como profeta: «Dirás esto a la casa de Jacob, transmitirás esta enseñanza a los hijos de Israel». Asimismo, Ex 19,9 anuncia una experiencia de

tipo profético que se lleva a cabo en Ex 20,21 y en la que se afirma una proximidad particular con Yhwh. Ex 24 presenta la otra cara del ministerio profético: «Moisés llegó a transmitir al pueblo todas las palabras de Yhwh».

La conclusión del código. Ex 23,20-33 confirma perfectamente la intención del redactor de articular estrechamente el código con el relato de alianza que va a seguir. Aquí aparece el tema del acompañamiento divino, que estará en el centro de la narración del pecado (Ex 32) y de las oraciones de Moisés (Ex 33,1-34,9). En efecto, Dios declara: «Os voy a enviar un Ángel ante ti...» (23,20; cf. Ex 32,34; 33,2), un Ángel cuya proximidad con Dios es patente: «Mi Nombre está en él», dice Yhwh (23,21). Por tanto se trata de una forma activa de la presencia divina, con toda la ambigüedad vinculada a la manifestación del misterio de Dios: presencia protectora y compasiva (23,20,33), fuente de bendición (23,25), pero también presencia amenazadora en caso de rebelión (23,21). Se trata del propio Dios, como lo muestra el paso del «Ángel» al «Yo» divino (Ex 23,22). ¿No es el Nombre el sustituto del mismo Yhwh?

Por otra parte, esta conclusión del código de la alianza acaba en 23,31b-33 con una advertencia contra las alianzas que Israel estará tentado de «concluir con los habitantes del país». Es la única vez que aparece el término *b'rit* en el código de la alianza, y no remite a la alianza de Israel con Dios. No obstante, esta advertencia al final de este conjunto legislativo recibe toda su fuerza del hecho de que esos versículos preceden inmediatamente al solemne relato de la conclusión de la alianza divina (Ex 24,1-11). La intención del redactor es clara: sólo hay alianza legítima con Yhwh.

Una liturgia de alianza (Ex 24,1-11)

La secuencia de los versículos es un tanto extraña: la orden dada a Moisés de subir a la montaña (24,1) sorprende por el hecho de que éste se encuentra allí desde Ex 20,21. Por otra parte, la consigna formulada en los vv. 1-2 no será ejecutada hasta 24,9-11. Por tanto estamos en presencia de una sutura redaccional. Queda que, en el desarrollo final del relato, la celebración solemne de la alianza (24,3-8) precede a la comida sagrada tomada ante Dios en esa misma montaña (24,9-11).

LA CONCLUSIÓN DE LA ALIANZA ENTRE YHWH E ISRAEL (24,3-8)

El desarrollo de la ceremonia resulta un tanto complejo por el hecho de que ésta entremezcla un ritual de sangre y un ritual de la palabra.

Desarrollo litúrgico. El texto menciona en primer lugar los preparativos (vv. 3-4): el primer compromiso del pueblo, la puesta por escrito, por mano de Moisés, de «todas las palabras de Yhwh», la construcción, también por parte de Moisés, del altar y de las doce estelas. Sigue entonces la solemne celebración que incluye diversos actos litúrgicos: en primer lugar, los jóvenes (o más bien los «siervos») mandados por Moisés ofrecen holocaustos, en los que se quema todo, y sacrificios de comunión, en los que una parte de la víctima es ofrecida a Dios; una segunda se reserva a los sacerdotes y una tercera le corresponde al oferente. A continuación (v. 6) viene un rito de sangre, probablemente tomada de las víctimas sacrificiales: después de haber derramado la mitad de la sangre en copas con vistas a un segundo momento del rito (v. 7), Moisés asperja con ella el altar. Este rito se interrumpe entonces para dejar lugar a un

rito de la palabra: la lectura del «libro de la alianza», también por Moisés, y un nuevo compromiso del pueblo (v. 7). Todo concluye con el segundo momento del rito de la sangre (v. 8), en el que Moisés asperja al pueblo pronunciando una palabra decisiva para la finalidad última de todo este desarrollo litúrgico: «Ésta es la sangre de la alianza que Yhwh ha concluido con vosotros sobre la base de todas estas palabras».

La celebración sacrificial responde a dos intencionalidades teológicas: por una parte, los holocaustos, en los que todo se ofrece a Dios, expresan el reconocimiento de su señorío; por otra, los sacrificios de comunión simbolizan y llevan a cabo la unión con la divinidad. No obstante, esta liturgia no representa el centro de la ceremonia: no es Moisés quien oficia, sino «los siervos», mientras que, sin embargo, él construye el altar. Los sacrificios constituyen por tanto más bien un requisito: proporcionan la sangre de la aspersión, una sangre que, por el hecho del acto de ofrenda, recibe un valor sagrado.

Aspersión de la sangre de la alianza. Lo que está en el centro de la acción es la aspersión de la sangre: aspersión del altar, aspersión del pueblo. Las opiniones divergen a propósito de la interpretación de este gesto. Para unos, el altar representa la divinidad y, puesto que la sangre contiene el principio vital, ya que «la vida está en la sangre» (Dt 12,23; Lv 17,10-14), Dios y el pueblo se convierten en una misma familia, quedan «emparentados». Al compartir la misma vida se hacen solidarios.

A decir verdad, en la Biblia este rito de aspersión del pueblo es único y, para apoyar la interpretación mencionada, hay que apelar a analogías encontradas en el mundo árabe preislámico, donde la sangre servía para sellar alianzas entre clanes. Pero estos paralelos son

tardíos (siglo I) y externos a la Biblia. Por contra, los propios libros del Éxodo y del Levítico refieren un gesto que se acerca mucho más al rito de Ex 24, porque se trata de aspersión de personas; es el de la aspersión de los sacerdotes, Aarón y sus hijos, en Ex 29 y Lv 8. El rito, también en dos momentos, tiene allí valor consecratorio: aspersión del altar para consagrarlo a Yhwh y aspersión de los sacerdotes para consagrarlos a Dios (Ex 29,20s; Lv 8,24.30). Hay que recordar que en Ex 19,6 Dios promete a los hijos de Israel: «Si guardáis mi alianza seréis para mí... un reino de sacerdotes, una nación santa»; de esta manera son llamados a entrar en la intimidad del Dios santo. De forma análoga, en Ex 24,3-8, el pueblo es «consagrado» a Yhwh.

Liturgia de la palabra. La aspersión de la sangre podría ser un rito muy antiguo, pero en ese momento está incluido en una liturgia de la palabra que permite evitar cualquier interpretación mágica, porque esta conclusión de alianza descansa en una reciprocidad de compromisos. El de Dios en primer lugar, mediante el don de la Ley, presentado aquí de forma muy solemne: Moisés en persona pone por escrito las «palabras y las reglas» recibidas de Yhwh. En una época en que la escritura estaba reservada a los especialistas, donde los materiales eran escasos y costosos, semejante gesto subrayaba el valor de la palabra proclamada y la importancia del momento; es Moisés también el que toma el «libro de la alianza» y hace solemnemente su lectura al pueblo en el centro mismo de la ceremonia de alianza. A su vez, aceptando las exigencias de esta ley, el pueblo se compromete firme y solemnemente: «Todo lo que ha dicho Yhwh lo pondremos en práctica y lo escucharemos [es decir: le obedeceremos]» (v. 7). Entonces Moisés asperja al pueblo, que mediante este do-

ble rito de la sangre y de la palabra se convierte en el «pueblo de Yhwh». Las palabras que acompañan a este rito de la sangre anudan también los dos elementos de esta liturgia: «Ésta es la sangre de la alianza que Yhwh ha concluido con vosotros sobre la base de todas estas palabras» (v. 8). La «palabra» arranca al gesto del automatismo del rito. Por lo demás, únicamente Yhwh conserva la iniciativa, como a lo largo de toda esta teofanía; no se dice: «Yhwh e Israel concluyeron alianza». Yhwh conserva su entera soberanía: es él quien ordena, las «palabras y las reglas» son las suyas (v. 3). A Israel le corresponde obedecer.

Memorial. Quedan dos puntos por dilucidar: ¿por qué Moisés se reserva la construcción del altar pero no la ofrenda sacrificial? ¿Cuál es el sentido de la erección de las «doce estelas para las doce tribus de Israel»? Hay que observar que ambos gestos están estrechamente asociados (v. 4b). A estas dos preguntas se puede dar una única respuesta: estos dos gestos tienen valor de memorial.

La puesta por escrito que les precede inmediatamente (v. 4a) también podría tener valor de testimonio, como lo sugiere la consigna de Dios al profeta Isaías: «Ve ahora, escribe esto ante ellos en una tablilla con dos ejemplares y que sea para el futuro un testimonio perpetuo» (Is 30,8; cf. Is 8,16s; Hab 2,2). También hay que observar que Josué, a ejemplo de Moisés, «escribió estas palabras en el libro de la Ley de Dios» (Jos 24,26), y asocia ese gesto a la erección de una piedra-memorial en el marco de una renovación de la alianza en Siquén (Jos 24,27). También es sin duda el sentido en cuanto a la erección de las doce estelas, que simbolizan las doce tribus de Israel en Ex 24,5. La semejanza de los gestos invita a retomar aquí la interpretación que de ellos

daba Josué: «Esta piedra servirá de testimonio contra vosotros, porque ha escuchado todas las palabras de Yhwh que habló con vosotros; servirá de testimonio contra vosotros, para que no reneguéis de vuestro Dios» (Jos 24,27s). De igual manera, en el Sinaí, las doce estelas pretenden ser un recordatorio de las exigencias de Yhwh para las generaciones futuras.

Pero, ¿en qué sentido podría tener valor de testimonio la construcción del altar? El hecho de que sea Moisés, el mediador de la alianza, quien asuma la responsabilidad de ese gesto le otorga un valor particular. La construcción, en Jos 22,26s, de un «altar-testigo» cerca del Jordán permite aclarar esta singularidad: significa el compromiso de cooperación por parte de las tribus transjordanas con respecto a las tribus israelitas instaladas en Cisjordania. El texto precisa incluso que el altar es construido no para holocaustos y sacrificios, sino «como testigo entre nosotros y vosotros», y ese altar recibe incluso el título de «es testigo entre nosotros de que Yhwh es nuestro Dios» (Jos 22,34). Ciertamente, en Ex 24, el altar sirve para la ofrenda de sacrificios, pero, igual que en Josué, la asociación con la puesta por escrito y la erección de las estelas podía conferirle al mismo tiempo el valor de «memorial». Esto es lo que explica que esta construcción sea obra de Moisés.

LA COMIDA DE ALIANZA EN LA MONTAÑA (Ex 24,9-11)

Con la declaración de Moisés en Ex 24,8, la liturgia de alianza podría parecer acabada. Sin embargo, un nuevo rito viene a añadirse al precedente; por orden de Dios (Ex 24,1-2), Moisés sube a la montaña (24,9), acompañado por Aarón, Nadab y Abihú, hijos de Aarón, así como por setenta ancianos de Israel.

Contemplación de Dios. Este grupo disfruta de una visión que el redactor describe con cierta insistencia, puesto que por dos veces recuerda que estos hombres «vieron» o «contemplaron» a Dios. El asunto no resulta evidente, ya que, en Ex 33,20, Dios declarará: «El hombre no puede ver mi rostro y vivir». El redactor es muy consciente de ello, porque precisa: «Sobre los notables de los hijos de Israel no cayó su mano». Por tanto es un gran privilegio del que ha disfrutado ese grupo. Hay que recordar que Dios dispensó a Isaías, que también habría tenido que morir, puesto que había visto a Yhwh (Is 6,5-7).

¿Cómo comprender esta sorprendente escena? La formulación de estos versículos se parece a la barroca descripción de Ezequiel en Ez 1: hay que observar, por ejemplo, la duplicación del verbo «ver» en Ez 1,27s y el uso del lenguaje de aproximación: «como...», «una especie de...», etc. El propio Dios no es descrito, ni siquiera el interior de su santuario celestial, sino simplemente la parte externa, el pavimento sobre el cual el Dios de Israel hace descansar sus pies. Por lo demás, estos beneficiarios de la visión «deben postrarse de lejos» (Ex 24,1); miran de abajo arriba, hacia un Dios elevado y lejano. Una vez más, este código espacial orienta hacia la idea de trascendencia. En este marco, ¿que significado hay que dar al verbo «ver»? En ningún caso se trata de una visión directa; lo que esos notables contemplan es sólo el reverso de la residencia divina. Dicho de otra manera, «ver» significa aquí percibir una presencia divina. Lo que se ha visto de Dios es lo que se encuentra bajo sus pies, es decir, la delimitación inferior de su lugar de permanencia.

La comida ante Dios. Una experiencia como ésta muestra un Dios ciertamente trascendente, pero también benevolente y misericordioso, puesto que dispensa a aquellos que habrían tenido que morir. Más aún, este Dios, tan impresionante en su majestad, gratifica a sus invitados con un nuevo privilegio, y no menor: «Comieron y bebieron». A decir verdad, no se trata de una comida con Dios, sino de una comida ante Dios, como en los banquetes sacrificiales.

Estrictamente hablando, esta comida no puede ser interpretada como una comida de alianza, en el sentido en que Yhwh se manifestara como socio de alianza participando en la comida, cosa que hacían los que concluían alianzas humanas (Gn 26,26-31; 31,46-54). Sin embargo, en el contexto en que está situada, esta escena resuena de forma nueva. El rito de conclusión de alianza alcanza aquí su punto culminante: el Dios que ha concluido alianza con Israel (24,3-8) se ofrece a la contemplación. Esto quiere decir que los admite en su intimidad. Concede a los representantes del pueblo, a sus responsables, el privilegio inaudito de comer en su presencia. Podemos decir que al modo de un rey (2 Sam 9,7.10.13; 1 Re 2,7; 2 Re 25,29) los invita a su mesa, gesto de honor donde los haya. Por tanto, esta escena pone el sello final a la ceremonia de conclusión de alianza referida en Ex 19-24. El acento recae en la gratuidad benevolente del Dios que concede la alianza. Consagrada y santificada por el rito de aspersion, la comunidad de Israel, representada por Moisés y los ancianos, podía tener acceso a la misma presencia de Dios.