

DIOS NARRADO DESDE LO POLÍTICO

God Narrated from a Political Perspective

Deus narrado a partir do político

JAIRO ALBERTO HENAO MESA*

Resumen

¿Cuáles son las ideas más significativas que se desprenden de la narración del Ex 6,1-13? ¿En qué medida tienen implicación política? ¿Es Dios una realidad que incluye la dimensión política del pueblo de Israel y de nuestras comunidades creyentes? Estas preguntas dan razón de la línea expositiva de este artículo. El autor hace un estudio de la perícopa en cuestión y utiliza aportes de la exégesis sincrónica e intenta una aproximación hermenéutica desde otros textos del Pentateuco y del Antiguo Testamento. Al final, presenta unas conclusiones que le dan aplicabilidad pastoral al tema de Dios narrado desde lo político.

Palabras clave

Dios, Éxodo, Goel, Salvación, Política.

* Sacerdote de la Arquidiócesis de Medellín. Doctor en Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Magister en Exégesis Bíblica del PIB – Roma.. Profesor de Sagradas Escrituras de la Facultad de Teología de la UPB.
Correo electrónico: jairo.henao@upb.educo

Artículo recibido el 29 de agosto de 2013 y aprobado para su publicación el 18 de diciembre de 2013.



Abstract

Which are the most significant ideas which derive from the narration of Exodus 6, 1-13? In what way do they have political implications? Is God a reality that includes the political dimension of the people of Israel and of our communities of believers? Those questions provide the grounds for the line of argument of the following paper. The author undertakes a study of the referred biblical passage by using contributions of the synchronic exegesis and intends a hermeneutical approach from other books of the Pentateuch and the Old Testament. At the end, he presents some conclusions which provide pastoral applicability to the subject of God narrated from a political perspective.

Keywords

God, Exodus, Goel, Salvation, Politics.

Resumo

Quais são as ideias mais significativas que decorrem da narração contida em Ex 6, 1-13? Em que medida tem implicação política? Deus é uma realidade que inclui a dimensão política do povo de Israel e de nossas comunidades de fiéis? Estas perguntas dão o sentido da linha expositiva deste artigo. O autor faz um estudo da perícopa em questão, utilizando aportes da exegese sincrônica e uma aproximação hermenêutica a partir de outros textos do Pentateuco e do Antigo Testamento. No fim apresenta conclusões que dão aplicabilidade pastoral ao tema de Deus narrado a partir do político.

Palavras-chave

Deus, Êxodo, Goel, Salvação, Política.

INTRODUCCIÓN

Dios

Una interrogación inicial: ¿Cómo entendieron a Dios los hebreos en el relato del Éxodo 6,1-13?

1 La perícopa sobre la identidad de Dios: Ex 6,1-13.

Esta perícopa se encuentra en el segundo segmento más importante del Éxodo (4,18-7,7). Algunos elementos como la precisión del escenario geográfico, el primer plano que se le brinda al intercambio Moisés-faraón y la argumentación sobre el conflicto, permiten establecer la siguiente división (Childs, 2003, p. 121-147):

- Ex 4,18-6,1: **El regreso a Egipto de Moisés**. Desde el punto de vista de los espacios nos situamos ya en otra constelación. Por primera vez Moisés se presenta ante la corte del faraón con un argumento (5,1...). La perícopa se conecta con la anterior a través del interés por la vida de los hebreos que manifiesta el caudillo y la segunda llamada. Se hace más evidente la personalidad terca del faraón (4,22), y su absurda obstinación por lastimar al pueblo hebreo (5,11) que será el argumento central para la escenificación del actuar de Dios a través de las plagas.
- Ex 6,2-7,7¹: En la forma tradicional como se presenta esta perícopa encontramos el “**segundo relato de la vocación de Moisés**”, una lista de nombres muy propio de la tradición sacerdotal y un anticipo del rol “*intencionista*” de YHWH en el litigio pueblo hebreo-faraón.

1 El verso 6,26 es una glosa del narrador que muestra la combinación de diversas tradiciones, quizás al interno del editor sacerdotal. Pareciera como si el lector no conociese a Aarón y Moisés. Adicionalmente, el verso 6,28 se conecta mejor con el verso 6,13 porque retoma el diálogo YHWH-Moisés (Cfr. 6,12). Como se advierte, se trata de un texto con una historia interna muy trajinada. Estos problemas y eventos de redacción son clarificados por: Pisano (1997, p. 1-33) y Ska (2001, p. 81-134).

Considerar la perícopa del “**segundo relato de la vocación de Moisés**” permite retroceder y mirar hacia adelante, al mismo tiempo, en la narración. Este segmento hace las veces de gozne entre el sufrimiento del pueblo (2-5) y las plagas con las que castiga Dios al pueblo egipcio (7-11). Además, sus elementos narrativos la ponen en relación con la *religión patriarcal, el sufrimiento ocasionado por la dura esclavitud, el problema de la tierra y la identidad de Dios*.

Es un segmento que los especialistas atribuyen al autor sacerdotal y que se extiende entre 6,2-7,7 (Scharbert, 1989, p. 32-35). Interesa la manera como el narrador recoge los elementos más importantes del Éxodo y que caracterizan la noción de Dios y la cuestión antropológica del libro.

La perícopa que interesa (Ex 6,1-13) está precedida por una oración imprecatoria de Moisés, que bien puede fungir como la introducción (5,22-23). Y es seguida por la genealogía que reiterativamente recuerda que el relato hace referencia no a la privacidad de una familia o de un personaje sino de la comunidad descendiente de Abraham, Isaac y Jacob (6,14-27), que debe atravesar el muro que representa el terco faraón y salir al desierto (6,26-7,7), donde también el pueblo ha de enfrentarse consigo mismo. Naturalmente en este nivel son evidentes los diversos materiales que dieron forma a la narración, pero mientras la procedencia de los mismos es múltiple, el sentido de la narración tiende hacia la unidad². Veamos el texto de la perícopa:

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה עַתָּה תֵּרְאֶה אֲשֶׁר אֶעֱשֶׂה לְפָרְעֹה
כִּי בְיַד חֲזָקָה יִשְׁלַחַם וּבְיַד חֲזָקָה יִגְרַשֵּׁם מֵאֶרֶצוֹ:

Y luego, dijo YHWH a Moisés, ahora mirarás aquello que yo voy a hacer con el faraón porque por medio de la fuerza él los expulsará, y por la fuerza él hará que partan de su país (1).

2 Durante muchos años se ha debatido el origen y la función de estos materiales tan diversos. Finalmente, parece haber un acuerdo que apunta a la tradición sacerdotal, y un objetivo particular: insertar la personalidad de Aarón en la historia del Éxodo, por lo menos así lo defiende Childs (2003, p. 139).

Dios de los patriarcas-promesa de la tierra:

2 וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶל־מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי יְהוָה: 3 וְאַרְאֶה
אֶל־אַבְרָהָם אֶל־יִצְחָק וְאֶל־יַעֲקֹב בְּאֵל שְׂדֵי וְשָׂמִי יְהוָה לָא
נֹדַעְתִּי לָהֶם:
4 וְגַם הִקְמֹתִי אֶת־בְּרִיתִי אִתְּךָ לְתֵת לָךְ אֶת־אֶרֶץ כְּנָעַן
אֶת אֶרֶץ מִגְרֵיהֶם אֲשֶׁר־גָּרוּ בָּהֶּ:
5 וְגַם אֲנִי שָׁמַעְתִּי אֶת־נְאֻמַּת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר מִצְרַיִם
מַעֲבָדִים אִתְּךָ וְאָזְכֹּר אֶת־בְּרִיתִי:

*Habló Dios a Moisés y le dijo: “Yo soy YHWH”. Me aparecí a Abraham, a Isaac y a Jacob como **El Sadday**; pero mi nombre de **YHWH** no se lo di a conocer. También con ellos establecí mi alianza, para darles la tierra de Canaán, la tierra en que peregrinaron y en la que moraron como forasteros. Y también, yo escuché el gemido de los israelitas, a quienes Egipto tiene en esclavitud, y entonces, he recordado mi alianza (2-5).*

Revelación de Dios en el Éxodo:

6 לָכֵן אָמַר לְבְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֲנִי יְהוָה וְהוֹצֵאתִי אִתְּכֶם
מִתַּחַת סִבְלַת מִצְרַיִם וְהִצַּלְתִּי אִתְּכֶם מֵעֲבָדְתָם וְנִאֲלַתִּי
אִתְּכֶם בְּזֶרְעוֹ נְטוּיָה וּבִשְׁפָטִים גְּדֹלִים:
7 וְלִקְחֹתִי אִתְּכֶם לִי לְעָם וְהָיִיתִי לָכֶם לֵאלֹהִים וִידַעְתֶּם
כִּי אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם הַמוֹצִיא אִתְּכֶם מִתַּחַת סִבְלוֹת מִצְרַיִם:
8 וְהִבֵּאתִי אִתְּכֶם אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁאַתִּי אֶת־יָדִי לְתֵת
אֹתָהּ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וְלַיַּעֲקֹב וְנָתַתִּי אֹתָהּ לָכֶם מוֹרְשָׁה
אֲנִי יְהוָה:

*Por tanto, di a los hijos de Israel: “Yo soy YHWH”. Yo os haré salir de los duros trabajos de los egipcios, os libraré de su esclavitud y os salvaré con brazo tenso y castigos grandes. Yo os haré mi pueblo, y seré **vuestro Dios**; y sabréis que **yo soy YHWH, vuestro Dios**, que os sacaré de la esclavitud de Egipto. Yo os introduciré en la tierra que he jurado dar a Abraham, a Isaac y a Jacob, y os la daré en herencia. **Yo, YHWH**» (6-8).*

Reacción sumarial del pueblo:

9 וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה בֶּן אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא שָׁמְעוּ אֶל־מֹשֶׁה
מִקֶּצֶר רוּחַ וּמִעֲבֹרָה קָשָׁה:

Moisés dijo esto a los israelitas; pero ellos no escucharon a Moisés, a causa de la dura servidumbre (9).

Reacción de Moisés:

10 וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר: 11 בֹּא דַבֵּר אֶל־פַּרְעֹה מֶלֶךְ
מִצְרַיִם וְיִשְׁלַח אֶת־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ:
12 וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה לִפְנֵי יְהוָה לֵאמֹר הִן בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל לֹא־שָׁמְעוּ
אֵלַי וְאִיךָ יִשְׁמְעֵנִי פַרְעֹה וְאֲנִי עֶרְל שְׂפָתַיִם:
13 וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה וְאֶל־אַהֲרֹן וַיִּצְוֶם אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
וְאֶל־פַּרְעֹה מֶלֶךְ מִצְרַיִם לְהוֹצִיא אֶת־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם:

Entonces YHWH habló a Moisés diciendo: «Ve a hablar con el faraón, rey de Egipto, para que deje salir a los israelitas fuera de su tierra». Respondió Moisés ante YHWH: «Si los israelitas no escuchan: ¿cómo me va a escuchar el faraón, a mí que soy torpe de palabra?» Pero YHWH habló a Moisés y a Aarón, y les dio órdenes para los israelitas y para Faraón, rey de Egipto, a fin de hacer salir a los hijos de Israel del país de Egipto (10-13).

NOTAS LITERARIAS

- Estadísticamente el nombre YHWH aparece unas 6.823 veces en la Biblia hebrea³, edición BHS. La cuestión filológica de este nombre ha sido debatida a lo largo de la historia. Se pueden consultar los resultados completos en el vol. 7 del TDOT (Botterweck, 1947-1997,

3 Si nos sirviéramos de la gematría cabalística este número de veces resulta interesante: 6+8+2+3=19; 1+9=10; 1+0= 1; total que el número habría sido utilizado con el fin de hablar del UNO que es Dios.

p. 500-521). La procedencia del nombre puede tener relación con las tribus del sur en las misteriosas montañas del Sinaí (Dt 33,2), Seir (Dt 33,2; Jue 5,4), Parán (Dt 33,2; Hab 3,3) y Temán (Hab 3,3). De allí el nombre habría llegado a Sión, que más al norte es identificada como Safón por los textos de Ugarit y que equivaldría a la “Mansión de Baal”, uno de cuyos vestigios sería aportado por el Salmo 48,2⁴. Otros pasajes apuntan al origen sinaítico del nombre como ocurre en el Salmo 68,8 (9)⁵, misma fórmula que encontramos en Jueces 5,5⁶. En todo caso la inclusión de este pasaje en el Éxodo habría sido realizada por la fuente P. A diferencia de la fuente E, que estaría detrás del relato de la zarza (Ex 3). Aunque Childs (2003) se inclina por la identificación javista del relato de la zarza (pp. 139-140)⁷.

- Durante mucho tiempo se ha debatido si se trata de una continuación del primer relato de la vocación de Moisés o si, por el contrario, se trata de una segunda narración del mismo. Algunos hechos apuntarían, temporalmente, a que se trata de una segunda narración: el verso 6,1 no da muestras de conocer el anterior relato; el verso 6,12 se asemeja a un argumento a priori que motiva toda la narración; en conjunto, ofrece elementos muy bien elaborados de una tradición narrativa independiente: misión, objeción, respuesta divina y signo. Una característica suya es el lugar geográfico para este relato de la vocación de Moisés, dado que se sitúa en Egipto y no en Madián; a primera vista

4 El Salmo 48,2: “¡Qué hermosa es la Altura del Monte Sión, allá, en el extremo norte! ¡Es la alegría de toda la tierra! ¡Es la ciudad del gran Rey!”. “No se trata de una mera indicación geográfica, sino de una expresión metafórica. Según la mitología cananea, en el extremo norte (Safón) se encontraba la cima del monte donde se reunían los dioses (Is 14,13). El salmista se vale de esta imagen para indicar que Sión, y no aquella montaña mitológica, es el verdadero monte de Dios” (Cfr. Nota de la Biblia de Jerusalén en Sal 48,2).

5 El Salmo 68,8-9: “Elohim, cuando saliste delante de tu pueblo, cuando marchaste por el desierto inmenso, la tierra tembló, la lluvia cayó del cielo, delante de Elohim, lo mismo el Sinaí, delante de Elohim, Elohim de Israel”.

6 El texto de Jueces utiliza la misma fórmula del Salmo 68,8-9, pero en vez de Elohim escribe YHWH: “Las montañas temblaron en la presencia de YHWH, lo mismo el Sinaí, delante de YHWH, Elohim de Israel” (Jue 5,5).

7 Las razones que se ofrecen allí son el vocabulario, el estilo hebreo y la teología que contienen los versos. Ambas versiones tendrían una fuente común, oral, que ha sido reelaborada por cada uno de las escuelas en cuestión.

podemos notarlo: el Ex 3 se ambienta en la región del Sinaí y el Ex 6 se ambienta en Egipto.

- En esta discusión sobre el origen y sentido de esta segunda narración de la vocación de Moisés han participado muchos autores, los cuales abogan por la doble tradición o hasta triple tradición, adicional al tema de Aarón y la necesidad sacerdotal de hacerlo aparecer en el estadio actual de la narración. Otros elementos que hacen parte de la discusión tienen que ver con la relación “nombre de Dios” y “los acontecimientos del mar”. En el caso de existir dos tradiciones fusionadas surge la pregunta sobre la naturaleza de esta fusión. La respuesta que se da tiene que ver con la precedencia de la tradición del nombre de Dios en el Sinaí, y la posterior tradición del éxodo de unas tribus semitas acantonadas en Egipto. De hecho, el “nombre sinaítico de Dios” daría fundamento a la relación YHWH–Israel que se plantea en toda la “Tradición Éxodo”. En términos resumidos tres tradiciones se habrían fusionado para dar sentido a toda la Tradición Éxodo: 1. El nombre sinaítico de Dios; 2. La tradición de unas tribus que han sufrido en Egipto; 3. La tradición sobre Moisés y su relación con YHWH; así lo sostiene Gese (Cfr. Von Stietencron, 1975, p. 35). Childs (2003) propone que la tradición oral habría dado origen a ambos relatos (pp. 140-142).
- **Continúa el vocabulario propio del Éxodo** que trata de evidenciar la situación de miseria de la comunidad. **El nombre YHWH está atado a estos verbos.** Los subrayados permiten elaborar una idea de la teología del pasaje y de todo el libro. En esta perícopa se condensan la situación de la comunidad, la reacción interna de YHWH, se anticipa el desenlace fatal para el faraón, se esboza el papel de Moisés y se introduce el tema de la tierra prometida. Sin embargo, el punto focal de la perícopa es la *identificación de YHWH* que toma partido en un contexto de sufrimiento humano, es decir, de una forma muy contundente todo lo relacionado con la liberación del pueblo está asociado directamente con el nombre de YHWH. El término clave lo encontramos en el verso 6: YHWH se presenta como el pariente más cercano de Israel: “*Yo os rescataré*” (וַיִּצְרַחְנִי יְהוָה); la terminología es relevante porque evoca la acción por la que una persona privada de su libertad o de sus medios de existencia se ve liberada de esa situación, gracias a la intervención del

pariente más cercano, el *goel*, quien asume, como propia, su causa⁸. Esta noción se aplica, también, al administrador de justicia, por ejemplo, al rey que debe velar por el pobre, el huérfano o la viuda, con la aplicación de una justicia distributiva como en el Salmo 72,14 (TWAT, 1973, lag, p. 887-888).

- Es un texto con un gran protagonismo de los nombres *YHWH*, *Elohim*, *El-Sadday*. Pese a lo dicho sobre los versos 6,1.12, la narración está emparentada con el pasaje de la zarza, donde aparece por primera vez el problema de la identidad de Dios. El nombre *El-Sadday*. Y al mismo tiempo hace remontar hacia tradiciones más antiguas que son colegiadas con los eventos del Éxodo. Para el narrador bíblico parece muy importante entregar diversos nombres de YHWH, porque de este modo retrotrae a la memoria colectiva del pueblo la imagen del Dios patriarcal, que ha hecho una promesa que comienza a hacerse realidad a través de los hechos narrados en el libro del Éxodo. La queja de Moisés serviría para mostrar la decisión de *Shadday*, de actuar como YHWH, es decir, pasa de ser el Dios de los patriarcas, el Dios de unas familias, al Dios que inspira y promueve la libertad de un pueblo y que da origen a Israel.
- El nombre YHWH. Aparecen los mismos elementos de la fórmula que ya se había expresado en el pasaje de la zarza: “*Yo soy el Señor de tus padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob*” (3,6/16,2.6). Es una fórmula que nace en el Génesis (31,5.29; 46,1.3; etc.). También existe como fórmula en relación con las divinidades mesopotámicas (ej: *Ashur*, *Shemesh*), por lo tanto, se trata de una forma de hablar del entorno cultural (Andiñach, 2006, p. 70).
- La identificación de Dios se da a través de un verbo y no de un sustantivo. Primera persona del verbo “*ser-estar-existir*”, “*Yo estaré contigo*” (אֶהְיֶה עִמָּךְ) (3,12); esto indica una acción permanente (cfr.

8 El manifiesto jurídico, entre dos civiles, lo encontramos en Lv 25,25.47-49; y la relación YHWH-Israel en los mismos términos la encontramos en Is 43,1-4: “קראתי בשמך לי-אחה” “אלי-תירא כי נאלתיך” “no temas porque yo te he liberado, te he llamado por tu nombre, para mí eres tú”.

Os 1,9). En nuestro pasaje existe un cierto progreso con respecto a la forma verbal. Aparece el pronombre personal y la forma tradicional, sustantivada, compuesta por el pronombre en primera persona y el participio YHWH, “Yo, el que es” (אני יהוה) (Ex 6,2). En todo caso su significado depende del verbo.

- Posteriormente, el paso de *Elohim* / *El-Sadday* a YHWH, está acompañado de un vocabulario verbal amplio que hace referencia a la *liberación* (והצלתִי), la *salvación* (וּנְצִאתִי), *salir de la tierra de esclavitud* (והוצאתִי), de los oprimidos israelitas; y en esa medida se pasa del Dios de la promesa al Dios del cumplimiento. Estas acciones verbales son definitivas en el contexto general de la obra, sin ellos “YHWH” se convierte en un sustantivo, como cualquier otro y eso sería errático. En la lectura del preámbulo de los 10 mandamientos se retomará este asunto porque su importancia es capital para esta lectura del Éxodo. En conclusión, la noción de Dios aparece fuertemente asociada con la gesta de la libertad acontecida en Egipto en tiempos del faraón y de Moisés.
- El verso 3 ha sido un problema para la historia crítica del texto: “Yo me aparecí a Abraham, Isaac y Jacob como *El Shadday*, pero YHWH no se lo di a conocer a ellos”. La inquietud surge con la segunda parte: נִרְעָתִי לָהֶם: ¿Se trata de una revelación nueva en el sentido más radical y diferenciador? La discusión sobre este asunto ha ocupado la historia crítica del texto y tiene dos corrientes: los que no aceptan una nueva revelación del nombre de Dios, sino un aspecto del nombre de Dios; y los que ven una afirmación taxativa y diferenciadora que muestra la historia secular de la religión de Israel (Childs, 2003, p. 141). En esta lectura del Éxodo advertimos que la dogmática posterior, tanto rabínica como cristiana, tiene que dar el paso hacia una sana y provechosa racionalidad de la tradición que antecede al texto. Las mediaciones evolucionan con los hombres, la Biblia es una mediación histórica muy importante, pero los hechos literarios bíblicos evidencian que el misterio de Dios se mantiene y, al mismo tiempo, evoluciona, y es expresivo en la medida en que se escucha. Escuchar implica la posibilidad de un enriquecimiento informativo. Particularmente el nombre YHWH está asociado bíblicamente con un hecho al que se le ha dado toda la

trascendencia canónica: la liberación de Egipto. En la práctica esto significa que incluso la expresión identificadora de YHWH como Dios de Abraham, Isaac y Jacob debe ser clarificada y entendida a partir del acontecimiento salvador (Él es el *goel*) del Éxodo. Acontecimiento que se actualiza cada vez que el pueblo va al destierro, pierde la tierra, pierde las instituciones, incluso hasta la esperanza en YHWH.

- “Yo escuché” (שמעתי), dice YHWH. Dios ve y escucha y toma partido por el pueblo que sufre la violencia de su gobernante: Dios ve (3,7) y escucha (6,5). Ambas cláusulas verbales son determinantes en la narración porque implican la proximidad o distanciamiento con el pueblo de Israel que sufre, con Dios que habla o actúa; de este modo, el faraón será caracterizado, más adelante, como alguien que no escucha, alguien terco, lo mismo el pueblo en el desierto (Sal 95,8), en comparación con YHWH que sabe ver y escuchar.
- “No escuchan a Moisés” (לא־שמעוּ); es la actitud de Israel. También en 3,13 se establece la duda que asaltarán al pueblo esclavo. La pregunta se orienta al conflicto interno, hacia lo más íntimo del pueblo. ¿Quién es este Dios que nos saca de Egipto? No se trata entonces de una situación auditiva sino de una más profunda y tiene que ver con la comprensión, con la voluntad, con el deseo, con el sentido del mañana. *El estado de esclavitud se torna en un estado de conciencia que debe ser superado con el escuchar*. Esta situación tendrá su espacio en la narración sobre el faraón terco y el pueblo que murmura en el desierto que, como lo diremos, se centrará en el problema del agua y del maná como íconos de la rebeldía de Israel (Sal 95,8).
- El faraón no “Escucharía a Moisés” (שמעתי). Es el antagonista de Dios. Mientras la mirada auténtica de Dios se posa sobre el pueblo que sufre, su antítesis se muestra incapaz de escuchar. El tema del faraón que no escucha será ampliado en la escena de las plagas, dado que finalmente la causa última que el sacerdotal establece para que el faraón no deje partir a los hijos de Israel es “su corazón terco”.
- La “tierra” de Canaán. De nuevo aparece el tema de la bendición que ya hemos señalado. No se trata de una salvación *postmortem* sino de

un acontecimiento en el marco de la historia humana, de la tragedia cotidiana, de la esperanza intrahistórica y que se ha de concretar en la posesión de una tierra. Sin tierra y familia no hay salvación.

- Estos elementos muestran la importancia de la escena porque concentra las grandes temáticas que se despliegan en otras partes del texto.

APROXIMACIÓN HERMENÉUTICA EN CLAVE CANÓNICA

Es una escena íntima donde Moisés y Dios hablan. Lo que le precede es una escena en la corte del faraón, donde Moisés se acerca para solicitar la salida del pueblo (5,1...). Lo que sigue es una escena en un área mayor, el país del faraón, donde se muestra el poder del Señor (la escena de las plagas bien podría comenzar en 6,28).

Comienza con un distanciamiento positivo de la religión patriarcal. Nos interesa este asunto, introducido por el narrador. El texto dice:

Yo soy el Señor. Me manifesté a Abraham, Isaac y Jacob con el nombre de El Shadday, pero mi nombre YHWH no lo di a conocer (6,2).

Para la comunidad que escucha esta narración resulta claro que son múltiples las condiciones de la fe entre el período de los patriarcas y el período del pueblo en Egipto y que, gracias a este segundo momento, el pueblo puede caminar hacia el Sinaí, donde se consigna la “Ley” (Cfr. Ez 20,5ss). El texto diferencia cualitativamente ambos momentos. No se pone en duda la “fe de los padres”, cuando a YHWH se lo llamaba *El-Sadday*, pero el evento del éxodo transforma toda conciencia sobre Dios⁹. Y éste tiene que ser el

9 En el Éxodo Dios se autorevela a Moisés como el Dios que quiere salvar a su pueblo de las cargas opresoras que se le están imponiendo en Egipto. El programa liberador incluye la llamada a Moisés para que conduzca a feliz término dicho plan. Al fin y al cabo en la Biblia la autorevelación de Dios no es ni un hecho aislado ni un fin en sí mismo, pues Dios siempre se revela para algo (Sanz Giménez-Rico, 2002, p. 177).

punto medio del concepto YHWH utilizado en esta narración. Entonces, no es sólo este momento revelador sino todo el éxodo el que conducirá a un redescubrimiento del nombre del Señor. Pero, también, toda la narración del Éxodo parece condensarse en esta perícopa.

Para el lector piadoso es evidente que cuando se menciona el nombre “Dios” en Gn 1,1, se está haciendo referencia al mismo Dios al que alude el Dt 34,10, al final del Pentateuco. Pero, cuando las tradiciones se integran en una gran tradición, el narrador quiere mostrar cualitativamente el significado del éxodo, quiere enseñar por qué ha sido tan importante el mismo, por qué se lo debe recordar como un paradigma. Es la gran tradición de Israel la que preserva a la Escritura de sus propias contradicciones. En la tradición reside la inspiración; el texto no cayó del cielo, sino que es fruto de la vida. Antes del texto había experiencia de Dios, que es lo que cuenta. La Escritura sin la tradición, que la llena de vida y le da su fundamento histórico y hermenéutico, es incapaz de responder a los interrogantes que legítimamente hacen los hombres creyentes y no creyentes. Sin ella *El Sadday* es una divinidad y YHWH otra. *El Sadday* un sustantivo y YHWH otro.

Este verso introduce en esta cuestión: el Dios conocido por los antepasados, ahora es conocido en lo más profundo de su misterio: su “nombre” se explica a partir del misterio de la vida humana y sus condiciones. Él es el *goel* de Israel, el pariente más cercano que le puede hacer justicia. Dios se revela en algo humano y el hombre se comprende a sí mismo a partir de su relación de escucha con Dios.

El ser humano tiene la tendencia a encerrar las cosas en un concepto para clarificarlas; en el nombre las cosas comienzan a existir, nos dice Memo Ángel (2007, p. 482). Pero el narrador se cuida de dejar atrapado el nombre de Dios, encerrado en los muros de un sustantivo. Remite al pasaje de la zarza en el que Dios es presentado como acción en la historia, en la vida, también lo hace en la introducción de los mandamientos; con el participio verbal alude a estar frente a un misterio abierto y más profundo. En Génesis 1 se lo percibe en la estética de la creación, en el Éxodo se lo percibe en el ansia de libertad del pueblo oprimido, en Jeremías se lo percibe en la necesidad de la expiación.

En el sufrimiento del pueblo el nombre de Dios, lo que llamamos Dios, se torna más profundo y revelador, en el sentido de que se implica en la

historia humana, particularmente a partir del sufrimiento del pueblo esclavo. Cualquier mediación religiosa tiene que responder a esta cuestión, aplicarse a ella, legitimarse en ella. Si no se lo percibe, entonces Dios es un mito porque no transforma la realidad. En este sentido, se genera una ambigüedad con el mito y la filosofía de los griegos: allí se habla de Dios, fundamentalmente, como sustancia o como ser. El Éxodo, a través de los verbos *rescatar*, *hacer salir*, *liberar*, habla de Dios como actividad en la historia. El Éxodo no habla de Dios *per se*, sino de Dios implicado en la historia humana.

Este tema se analiza en el cuadro narrativo de la llamada de Moisés (3,1-4,17), y que se puede dividir en tres partes:

- A Dios se le identifica como el Dios de Abraham, Isaac y Jacob (3,6). El narrador sagrado establece una relación profunda entre el sufrimiento y la bendición, como ya lo hemos explicado (Cfr. 2,23-25).
- Inmediatamente se identifica como el que ha visto la opresión del pueblo (3,7). En este pasaje comienza a explicarse por qué Moisés ha reaccionado con tanta energía en 1,11-12. Moisés es como YHWH, descubre su identidad en la realidad que vive el pueblo hebreo. La mirada de YHWH y de Moisés se encuentran en un mismo objeto: el sufrimiento del pueblo¹⁰. El dolor depura el entendimiento sobre Dios y de las instituciones humanas que sirven a los proyectos humanos o religiosos. Porque también la esencia del faraón fue develada en el acontecimiento del éxodo y se lo califica como contrario al proyecto de YHWH.
- Acto seguido, introduce el tema de la tierra prometida, destino final del pueblo (3,8). Ni se trata de un anuncio escatológico ni de un certificado de “tradicción y libertad”. No estamos en una notaría firmando una escritura, aunque la tierra tiene que ser algo concreto. Pero con el tiempo, la tierra de Canaán tiene que significar algo más que ello, para que tenga un alcance universal. Es el espacio de la memoria “*allí fuisteis*

10 La relación entre “ver” y los verbos que aparecen en el Ex 6, 6 está indicada por el uso de la conjunción וַיִּרְאֵהוּ. Es la visión de Dios lo que motiva la misión. El aspecto verbal en el capítulo 3 permite concluir el paso del indicativo al imperativo; de la simple constatación a la acción, del pasado al futuro como obra de Dios, a través de Moisés. En definitiva, se produce el paso de la acción de Dios a la acción del hombre (Schmidt, 1988, p. 161).

forasteros". Varios pasajes del Pentateuco remiten a este experimentar la tierra como el espacio donde se "recuerda", se "actualiza" el don de Dios. Se trata de pasajes que recrean el espacio de los hombres, donde se construye una antropología integral para el pueblo de Israel. No es una definición especulativa sobre el ser humano, sino que se establecen los parámetros de la relación del hombre con la tierra, del hombre con los demás hombres, del hombre con Dios y de allí podemos sacar conclusiones. Junto con la vida, la tierra es el bien máspreciado, expresión de la acción creadora y liberadora de Dios. Justo allí el hombre es invitado a recordar su origen y a vivir el misterio de la alianza con Dios, a través de un comportamiento adecuado, conforme con el don recibido: "La tierra no debe venderse a perpetuidad: La tierra es mía, y vosotros sólo estáis de paso por ella como huéspedes míos" (Lv 25,23). "No os llenéis de orgullo, ni os olvidéis del Señor vuestro Dios, que os sacó de Egipto, donde erais esclavos" (Dt 8,14)¹¹.

Relación con la escena de la zarza (Ex 3,7-15). Entre 6,1-13 y 3,7-15 existen unos vínculos temáticos indiscutibles. Es la historia de la vocación de Moisés contada dos veces. La primera es una teofanía en Madián, la segunda en un contexto de oración, en Egipto.

Pero más allá de la cuestión literaria está la cuestión canónica del texto, su función en la gran tradición. Ante este asunto la pregunta pertinente del lector será: ¿por qué Dios se identifica a Moisés? Porque Moisés no conoce a Dios, se podría responder. Sin embargo, ésta es una narración dirigida a la comunidad de Israel, y por ello es más atinado decir que Dios se le está revelando a la comunidad, cualitativamente, al Dios de la alianza le conocemos mejor a través de los acontecimientos del éxodo que tienen su clímax en el Sinaí. De nuevo, el sufrimiento sirve a la depuración de la noción de Dios y del destino del hombre.

11 No deberíamos dejar pasar otro tipo de textos que remiten a la memoria de la tierra como un don de Dios: mientras Israel cruza el desierto debe comer de las manos de Dios (Ex 17); pero al llegar a la tierra prometida comenzará a comer de sus propias manos (Dt 8). Entonces ha de aprender a hacerlo con humildad y reconocimiento. La constatación de este hecho, en la narrativa bíblica, es el pasaje de Jos 5,9.10-12. Sólo hasta la celebración de la memoria del Éxodo, Israel comienza a comer el fruto de sus propias manos.

Probablemente no tenemos que separar diametralmente los nombres patriarcales de Dios y este nuevo aspecto de la noción de Dios que se revela. La exégesis más antigua sobre el Ex 6 la encontramos en Ez 20,5ss. Allí se muestra que lo revelado no es un nuevo nombre sino la cualificación del nombre del YHWH, a través de un aspecto radical del nombre.

Relación canónica con otros textos del Antiguo Testamento. Si hiciéramos mentalmente un arco de la tradición veterotestamentaria, que nos permitiera situar en un punto inicial el relato del Éxodo y en el otro punto el último libro de la Biblia hebrea y griega, naturalmente un arco que tenga relación con nuestro tema actual, nos encontraríamos dos textos: el primero es el Cántico de Moisés (Ex 15), una pieza literaria, con historia propia, que intenta, a través de la lírica, perpetuar el significado de aquella gesta; el segundo es el Libro de la Sabiduría, escrito en los albores del Nuevo Testamento, hacia el año 70, en el contexto de Diáspora alejandrina. Una reflexión sapiencial, poética, filosófica y religiosa sobre el significado de la historia de Israel, como historia de sabiduría, de encuentro con la sabiduría de Dios, en cuya base se encuentra el esquema del Éxodo. En ese arco narrativo encontramos varios momentos muy significativos, en los que esta noción de Dios, como el Dios de la libertad, es relevante. Una selección de textos permite ver la recurrencia de esta noción a través de diversos pasajes¹²:

- El *Cántico de Moisés* (Ex 15,1-18).
- Introducción a los mandamientos (Ex 20,1).
- Motivación de la Ley de Santidad (Lv 26,13).
- Fórmula de fe deuteronomista (Jos 24,2-7; Cfr. Dt 6,20-23; Dt 26,6-10).
- El Libro del Deuteronomio (Dt 4,34; 5,15; 7,7-19; 9,26.29; 11,2-4).
- Libros proféticos, que no son exponentes de la tradición sino que funcionan como predicadores carismáticos independientes (Am 9,7; Os 11,1-4; Is 5,1-6^a; Ez 20,5-10; Jr 23,7-8 Cfr. 16,14-15; Déutero-Isaías 43,16-19; 51,9-11).
- Invocación de Nehemías en tiempos del exilio (Neh 9,9-11).

12 Esta selección de textos ha sido tomada de Barbaglio (1992, pp. 50-64); en general es una obra dedicada al tema de la violencia en la Biblia y que recoge estudios previos de Lohfink & Pesch (1978); así mismo, de la obra de Schwager (1978).

- Salmo 136,10-15; Sal 78,11-13.
- Libro de la Sabiduría (10,10-19; 11,15ss; 11,25-12,2).
- Nuevo Testamento (Act 7,25-30; 1Cor 10,1ss).

El Cántico de Moisés (Ex 15,1-18). En el canto del Magnificat (Lc 1,46-55) encontramos una expresión que la mayoría de las veces los cristianos pasamos desapercibida; dice:

Derriba del trono a los poderosos y enaltece a los humildes, a los hambrientos los colma de bienes y a los ricos los despide vacíos (Lc 1,52-53).

Podemos comparar estas palabras con aquellas narradas en el *Cántico de Moisés*, el cual dice:

Tu diestra, YHWH, relumbra por tu fuerza; tu diestra, YHWH, aplasta al enemigo. En tu gloria inmensa derribas a tus contrarios, desatas tu furor y los devoras como paja (Ex 15,6-7).

El primer elemento significativo de ambos versos es su fe en que Dios toma partido por el que sufre, por el pobre; el segundo elemento es que ambas imágenes son una composición artística con base en la epopeya del éxodo. Se fundamentan en una noción de victoria que el *Cántico de Moisés* expresa de la siguiente forma:

Un guerrero (es) YHWH. YHWH es su nombre. Los carros y caballos del faraón, precipitó en el mar (Ex 15,3-4).

El concepto es fuerte porque presenta a Dios como un guerrero, pero tenemos que mirarlo en el contexto de una historia vivida y contada. Un pueblo que ha pasado de la esclavitud a la libertad; de la no posesión de la tierra a la autonomía dentro de ella; un pueblo que pasa de tener noción clásica de Dios a una noción de Dios en la vida de todos los hombres. Este es el marco conceptual en el que se comprende lo profesado en la fe del pueblo de Israel.

Fórmula de fe deuteronomista (Jos 24,2-7; Cfr. Dt 6,20-23; Dt 26,6-10). Parece que existe una fórmula de fe que se recitaba en diferentes

circunstancias como la presentación de las primicias en el lugar de culto, o en las celebraciones familiares donde el padre se comprometía con la formación de la conciencia de su hijo. Ante nuestros ojos Israel se presenta como el pueblo de la memoria y el culto es el escenario de esta actualización permanente de la fe, el culto es el ambiente que ancla al presente con el pasado y al mismo tiempo lo lanza hacia el futuro. Pues bien, esos núcleos narrativos tienen en el centro la noción de “*YHWH liberador de la esclavitud de Israel*”. La fe de los patriarcas, inclusive, se clarifica en esta misma noción de Dios.

Junto a estas fórmulas reconocidas por su matiz deuteronomista, por estar presentes en la colección de libros que así llamamos en los actuales estudios bíblicos, es preciso reconocer un hecho literario: el libro del Deuteronomio, según Bovati (1997-1998), es el que en mayor número de veces remite al acontecimiento del éxodo, sea para motivar el cumplimiento de mandamientos singulares, sea para motivar la profesión de la fe: (Cfr. Dt 4,34; 5,15; 7,7-19; 9,26.29; 11,2-4), en cualquiera de los casos pone en el centro de la reflexión teológica interna de la Biblia este acontecimiento y lo que de allí se deriva.

Invocación de Nehemías en tiempos del exilio (Neh 9). El texto es de suma importancia contextual por su naturaleza postexílica. Es decir, el personaje de la narración se ubica en un momento crucial en el que se había perdido todo el patrimonio histórico de la comunidad: no existía un templo, no se poseía una tierra, ya no existía la casa de David, atrás había quedado aquello de “yo habitaré en medio de vosotros”, es decir, hay una noción de Dios que no es significativa, y por supuesto la noción de “fidelidad de YHWH” está resquebrajada. Es un pueblo que siente y sabe, de nuevo, lo que es la esclavitud (9,37). El capítulo es una síntesis de la historia de la salvación que apela al sentido de la historia pasada y presente, y pone como “medio” de recuperación de la noción de comunidad la Ley que junto con Esdras acaba de ser reeditada (Neh 8). Este texto muestra la importancia de la tradición del éxodo en un momento concreto de dificultad, de no existencia y esclavitud, el más difícil, después de los acontecimientos de no tierra, de no libertad, de no identidad, que se narran en Egipto. Las esperanzas de reconstrucción de la vida y de la comunidad se fundamentan en la expresión de una fe que, cuando dice Dios, lo llama YHWH liberador (9,5), y cuando habla de libertad tiene muy clara la función de la Ley.

La noción de YHWH en los profetas (Am 9,7; Os 11,1-4; Is 5,1-6^a; Ez 20,5-10; Jr 23,7-8 Cfr. 16,14-15; Déutero-Isaías 43,16-19; 51,9-11). Los profetas escritores tienen, en su mayoría, la reputación de no pertenecer a las corrientes más tradicionalistas de la historia de Israel, es decir, que con su forma de actuar y de hablar, en el nombre del Señor, marcaron diferencias notorias sobre las grandes instituciones representativas de la comunidad: templo, el rey, la tierra, la sangre. Esta es, quizás, su mayor gloria: haber sido una voz independiente pero que no invitaba a la anarquía, una voz valiente en medio de tantas veleidades. Amós es el primero que hace una crítica a las pretensiones salvíficas de la sangre, a la predestinación de la comunidad. Comienza a presentar a YHWH como Señor y artífice del llamamiento a otros pueblos “*llamó a los filisteos de Kafir y a los arameos de Quir*” (Am 9,7).

La situación de idolatría y manipulación cultural que vive la comunidad, junto a los demás desórdenes denunciados en su pequeño libro, hacen anunciar al profeta Oseas que de nuevo será necesaria la experiencia del éxodo, para que Dios, como una madre o un padre con su hijo, le enseñe a vivir en fidelidad (Os 11,5). El primer Isaías también recurre a esta imagen del éxodo a la hora de prever el remedio a tantos males que aquejan a su comunidad del siglo VIII (Is 5,1-6^a). El profeta Ezequiel también reproduce el paradigma del éxodo como aquello que describe la relación permanente de YHWH con su pueblo, historia de liberación y esclavitud por causa de la infidelidad permanente de la comunidad (Ez 20,5-10). Esta línea de anuncios y comparaciones continúa hasta el profeta Jeremías, quien ve en el éxodo una necesidad con el objeto de recuperar al pueblo de la alianza. Prácticamente en esta noción profética el éxodo es un hecho querido por el mismo YHWH porque centra la atención en el pueblo y deja atrás la figura del faraón como el anti-dios.

Los profetas escritores representan un punto de quiebre en esta noción porque se pasa de mirar a Israel como una víctima en el acontecimiento que nos ocupa y, por lo tanto, se va difuminando la figura del faraón, y se pasa a considerar que es la mentalidad de pueblo idólatra, mentalidad “egipciana”, la ausencia de una ética en las costumbres e instituciones, lo que hace que sea necesario vivir la experiencia de “salir de Egipto”, “cruzar el desierto”, a fin de reencontrar el camino que conduce al “monte del Señor”, patria para su pueblo, ciudad de la “nueva Alianza” (Cfr. Is 43,16-19). En otras palabras,

la liberación de Egipto deja de significar sólo la victoria contra el faraón o la posesión de la tierra, y pasa a significar también la reconstrucción moral de la comunidad, la purificación de todos sus preconceptos e idolatrías.

Así dice YHWH, que trazó camino en el mar, y sendero en aguas impetuosas. El que hizo salir carros y caballos a una con poderoso ejército; a una se echaron para no levantarse, se apagaron, como mecha se extinguieron. ¿No os acordáis de lo pasado, ni caéis en la cuenta de lo antiguo? Pues bien, he aquí que yo lo renuevo: ya está en marcha, ¿no lo reconocéis? Sí, pongo en el desierto un camino, ríos en el páramo. Las bestias del campo me darán gloria, los chacales y avestruces, pues pondré agua en el desierto y ríos en la soledad, para dar de beber a mi pueblo elegido. El pueblo que yo me he formado contará mis alabanzas (Is 43,16-21).

El texto que más se acerca a la noción de “YHWH padre de la libertad”, como Señor de una nueva mentalidad, de una sabiduría oculta, de un nuevo sentido de vivir la existencia, comparable o mejor que otras nociones que se le comparen, es el libro de la Sabiduría. Después de narrar en clave de sabiduría la historia de Israel concluye la noción del Éxodo con estas palabras:

Tú todo lo perdonas porque todo es tuyo, Señor que amas la vida, pues tu espíritu imperecedero está en todas las cosas. Por eso mismo gradualmente castigas a los que caen; les amonestas despertando la conciencia de sus pecados para que se aparten del mal y crean en ti, Señor (Sab 11,25-12,2).

Desde un comienzo se hace claro su reclamo de que YHWH es Señor de la vida y no de la muerte:

No fue Dios quien hizo la muerte, ni se recrea en la destrucción de los vivientes, todo lo creó para que subsistieran incluso las criaturas no saludables; no hay en ellas veneno de muerte, ni imperio del Hades sobre la tierra (Sab 1,13-14).

El libro de la Sabiduría no niega la lectura de la historia que Israel ha redactado como expresión de su experiencia de Dios (Cfr. Sab 2), pero la clarifica una vez más:

Los impíos, con las manos y las palabras llaman a la muerte; teniéndola por amiga se desviven por ella, y con ella conciertan un pacto, pues bien merecen que les tenga por suyos (Sab 1,16).

Hace una clara definición del rol que desempeñan las personas en la vida de la comunidad, incluido el rey (Cfr. Sab 6-7). En el capítulo 10 inicia su revisión del significado del Éxodo en la vida de la comunidad, recoge la tradición pero lanza ideas llenas de pragmatismo y sentido de la realidad (Sab 11,16.23.24). En los capítulos 12-13 va al encuentro de aquellos que no pronuncian el nombre de YHWH, para recrear una imagen no perversa sino amante de la vida de todos. No podemos quedarnos en este texto, pero sí afirmar que la característica peculiar suya es la de leer el pasado como una lección dada a Israel y a todos los demás pueblos, con los cuales quiere establecer vínculos de comunicación, sobre una búsqueda común: un mundo en el que sólo la sabiduría (identificada con el Espíritu de Dios), sea la regente de todos los destinos.

Esta imagen de Dios, que favorece, se entromete y participa en la liberación del pueblo esclavo en Egipto, no sólo atraviesa toda la literatura del primer testamento, sino que se constituye en aspecto fundamental de identidad, de tal forma que si renunciara a esta imagen los relatos dejarían de ser expresivos como noción teológica.

De nuevo, para nuestra sensibilidad “pro derechos humanos”, esta noción resulta problemática porque está acompañada de la aniquilación del victimario y no se la puede soslayar. Ahora, fuera de toda duda, está la noción según la cual la alianza, el proyecto histórico de bendición y su realización concreta en la vida de un pueblo, sólo se da en unas condiciones de libertad y claridad de los principios fundamentales. Cuando el pueblo goza de estas condiciones de libertad y es consciente de ellas, continúa el proyecto creador de Dios. Israel profesa su fe en YHWH, Señor que los ha sacado de Egipto, pero esto se traduce también en la praxis de la fe, es decir, mantener estas condiciones es lo que denodadamente se presenta en cada narración.

La violencia contra el victimario no se presenta como el objeto más importante de la narración, nunca una lectura de este tipo podrá ser aceptada

por quien se profese creyente hoy; ella aparece como un medio. Aceptamos que ese vínculo *justicia-violencia, liberación-violencia, salvación-violencia*, fue muy fuerte y por ello se generaron voces, al interno de la historia de fe de Israel que direccionaron la reflexión hacia nociones más refrescantes del concepto de Dios. Sólo en tal sentido se puede comprender el interés del autor del libro de la Sabiduría por recuperar el sentido de esta historia narrada y la posibilidad de establecer un diálogo provechoso con el mundo griego.

CONCLUSIONES PASTORALES

El estudio de esta perícopa del Éxodo sirve para declarar las siguientes conclusiones que, de ser aceptadas, tienen una profunda implicación en la vida pastoral de la Iglesia.

- La noción de Dios en el Éxodo permite ratificar lo dicho por la *Dei Verbum 1* sobre cómo se revela Dios a sí mismo. Esto significa que la revelación de Dios sólo es posible como historia de salvación. Historia humana donde Dios se hace historia salvífica. La categoría más relevante que se debe entender cuando hablamos de revelación de Dios es la de historia de salvación y esto contra las pretensiones de que la revelación de Dios es un acto estelar, más allá de la historia misma, con una especie de escenificación pirotécnica en términos teológicos. Lo anterior, pese a la limitación de las expresiones usadas, llevaría a que la revelación es un libro caído del cielo o unas experiencias de corte gnóstico, que Dios reservó a algunas personas.
- La segunda noción más importante, luego de la historia de salvación, es la de comunidad. La comunidad de Israel, la comunidad de los discípulos de Jesús. Es el trasegar histórico, con todos los aciertos y sufrimientos, con lo hecho y lo dejado por hacer, la que se abre a la experiencia de Dios. Un día lo llama Padre de Abraham, otro día lo llama *goel* de Israel. Un día sale a la guerra, consciente de que deben conquistar la tierra por las armas y Dios los apoya, otro día hacen la paz y no se preparan más para la guerra, porque han descubierto la universalidad de Dios y la fraternidad universal. La comunidad permite el aleteo del

espíritu de Dios en ella. Y de ella surgen los personajes: Moisés, Isaías, Jesús, los apóstoles. Después de crearlo todo, Dios ha creado un pueblo, destinado a ser sacramento suyo en medio de otros pueblos que, a su modo, también han sido llamados. Y nuestra fe proviene, en primer lugar, de esa comunidad que ha aceptado “escuchar”, allí nació Jesús, segunda procedencia, la más específica, de nuestra experiencia de Dios.

- Las acciones verbales del Ex 6,1-13 permiten aterrizar esa presencia de Dios en la historia de una comunidad que antes era esclava en Egipto donde experimentaba el sufrimiento más aterrador que una persona pueda soportar: la imposibilidad de vivir. Estas son las acciones verbales con las que se habla de Dios, luego de que ve y escucha el clamor de la comunidad. Él actúa para liberar de la tierra de Egipto, rescatar de la esclavitud, redimir, constituir en pueblo del Señor, empoderar del conocimiento del Señor, conducir a la tierra de promisión, darla en propiedad.
- Esas acciones tienen que ver con el tema de la bendición de Dios, esbozado en Gn 1,28, donde Dios se manifiesta en la familia de Adán y Eva como el promotor de la fecundidad, de la adquisición y empoderamiento de la tierra. Pero resulta muy atractivo pensar que la experiencia de Dios no ocurre en el encerramiento de una celda conventual sino que consiste en empoderarnos de la vida. Cuando nos empoderamos de la vida como bendición, entendemos que no hay experiencia de ella ni de Dios, si existe una tierra de esclavos, unas condiciones de indignidad humana, donde no existe ni siquiera un nombre que nos acredite, donde la tierra no expele olor a vida y donde nada, ni la vida misma, nos pertenece porque alguien o algo nos la ha enajenado.
- La noción de Dios que brota de esta narración es la más fundamental de todas las nociones del Éxodo, porque nos hace ver y sentir como hombres que caminan en la historia y con un propósito claro. Cuando era niño nos enfatizaban mucho que íbamos para el cielo. Lo cual espero. Pero se les olvidaba decirnos que esta historia es también la historia donde gozamos del Dios de la vida. Que la vida misma es el sentido de la revelación de Dios. Que en la medida que la construyamos, nos

humanicemos y creemos condiciones de tierra de promisión, estamos viviendo la experiencia más auténtica de Dios como *goel*. De allí que Dios es una noción no encerrada en las paredes de una iglesia o en los muros invisibles de una ritualidad, sino que está presente en la *polis*, es decir, allí donde los hombres son tales, donde tienen relaciones comerciales, educativas, laborales, lúdicas, emocionales. Allí donde la vida es, allí actúa Dios, allí Dios se hace historia de salvación.

- ¿Esto para qué me sirve? Para pensar a Dios más desde la cotidianidad y no desde las paredes frías de los edificios y ritualidades. Dios como aquel a quien encuentro en la vida. ¿No fue eso lo que un día dijo el Papa Benedicto en la *Deus Caritas I*? Que no se trataba de una decisión ética, sino del encuentro con una persona que daba sentido a nuestra vida.
- Esta noción se debe encontrar y mejorar con aquella propuesta por Jesús en la sinagoga de Nazareth (Lc 4,16-22), la que trató de enseñar con sus actos y palabras, y con la donación final de su existencia en la cruz. Ese Jesús maravilloso, sacramento definitivo del Padre, que nos terminó de aterrizar, para que nunca dejáramos el polo a tierra de toda esta experiencia maravillosa de la fe.
- Una noción falsa de Dios lleva siempre a una noción falsa del ser humano. Eso lo tengo claro. Y como tampoco Dios es un libro, entiendo que hoy debemos hacer el discernimiento de todas esas acciones de Dios en la historia del pueblo de Israel para escribir y hacer nuestra propia experiencia de salvación, como Iglesia, como comunidad creyente, como humanidad.

REFERENCIAS

- Andiñach, P. (2006). *El libro del Éxodo*. Salamanca: Sígueme.
- Ánjel, J. (jul-dic. 2007). Abraham, Un camino – Un inicio siempre. *Cuestiones Teológicas*, 34 (82), 481-490.
- Barbaglio, G. (1992). *Dios Violento*. Estella: Verbo Divino.

- Biblia Hebraica Stuttgartensia. (1990⁴). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Bovati, P. (1997-1998). *Temi teologici del Deuteronomio*. Roma: PIB.
- Childs, B. (2003). *El libro del Éxodo*. Estella: Verbo Divino.
- Concilio Vaticano II. (2006⁹). *Constitución Dogmática Dei Verbum*. Bogotá: San Pablo.
- Gese, H. (1975). *Der Name Gottes im Alten Testament*. En: *Der Name Gottes, Von Stietenron, H.* Düsseldorf: Patmos.
- La Biblia de Jerusalén. (1975). Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Lohfink, N. – Pesch, R. (1978). *Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit, Ethische Aspekte des Alten und Neuen Testament in ihrer Einheit und ihrem Gegensatz*. Düsseldorf: Verlag Patmos-Paper-Backs,
- Pisano, S. (1997). *Introduzione alla critica dell'Antico e del Nuovo Testamento*. Roma: PIB.
- Sanz Gimenez-Rico, E. (2002). *Cercanía del Dios distante*. Madrid: Universidad de Comillas.
- Scharbert, J. (1989). *Exodus-Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung*. Würzburg: Echter Verlag.
- Schmidt, H. (1971). *Sálôm – Frieden im alten Orient und im Alten Testament*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.
- Schwager, R. (1978). *Brauchen wir einen Sünden Bock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*. München: Kösel Verlag.
- Ska, J-L. (2001). *Introducción a la lectura del Pentateuco*. Estella: Verbo Divino.
- Theologisches Wörterbuch Zum Alten Testament, vol. I-VIII. (1973-1995). Stuttgart-Berlin-Köln: Verlag Kohlhammer.