

ENRIQUE SANZ GIMÉNEZ-RICO *

LA GLORIA DE YAHVEH EN Dt 5,24

En las páginas introductorias a su comentario al Deuteronomio, Georg Braulik señala, entre otros, dos aspectos de interés del quinto libro de la Biblia: por un lado, que puede comprenderse como *Mitte des AT*; por otro, que recoge e interpreta las tradiciones teológicas más importantes de Israel¹.

Una de esas tradiciones que forman parte de la experiencia religiosa de Israel es la de la gloria de Dios. Una referencia presente en diversos textos del Pentateuco y de los Libros Proféticos (Is, Ez, Ag). Una referencia que ofrece una importante particularidad y novedad en Dt 5,24. Un estudio de dicha mención tanto en el conjunto de la unidad en que se encuentra como en relación con otros textos del Pentateuco, primera parte de este trabajo, puede posibilitar el segundo aspecto que se va a desarrollar a continuación: una mejor comprensión del Dios del Deuteronomio y de la relación que éste establece con Israel, su pueblo.

Dt 5 Y EL PENTATEUCO

Dt 5 y Ex 19-20

Son conocidas las numerosas similitudes que presentan los dos relatos de la teofanía del Sinaí del Éxodo y del Deuteronomio; igualmente,

* Universidad Pontificia Comillas de Madrid.

¹ G. BRAULIK, *Deuteronomium 1-16,17* (NEB.AT), Würzburg 2000, 14.

las que aparecen en la promulgación del Decálogo por parte de Yahveh (Ex 20,2-17; Dt 5,6-21). Sin embargo, interesa sobre todo aquí fijarse en las diferencias que existen entre ambos relatos, y de modo particular en los matices que ofrece el de Dt 5,1-6,3 con respecto al de Ex 19,10-20,21².

En su investigación sobre Dt 5-11, Norbert Lohfink señala que Dt 5,1-6,3, discurso de Moisés que recuerda los acontecimientos sucedidos en el Horeb, forma una unidad textual³. Una unidad textual atravesada por dos temas nucleares (la alianza y el papel de Moisés como mediador de la transmisión de la palabra de Dios); una unidad, en la que el way^hí de Dt 5,23 separa Dt 5,1-22, centrado en torno a la alianza pactada por Dios en el Horeb, de Dt 5,23-6,3 que desarrolla el segundo de los temas anteriormente mencionados⁴.

No con nuestros padres pactó Yahveh esta alianza, sino con nosotros, nosotros lo que estamos aquí hoy, vivos todos (Dt 5,3). Delante del pueblo reunido ante él, Moisés recuerda la alianza pactada por Dios en el Horeb (Dt 5,2), y señala que dicha alianza tiene validez en el presente; ésta no es un acontecimiento del pasado, que ha perdido su vigencia con la muerte de los padres y el paso de las generaciones, sino que se hace real y verdadera en el hoy histórico del pueblo que escucha a Moisés⁵.

Sin embargo, inmediatamente después (Dt 5,4-5), el libro del Deuteronomio presenta un pequeño giro, un pequeño cambio de orientación. Para responder a la pregunta que se puede formular en relación con Dt 5,2-3 (*¿quién entra y cómo se entra en la alianza?*), Moisés hace mención de la generación que estaba en el Horeb. A dicha generación Dios se manifestó y habló desde en medio del fuego, la nube y la niebla densa; a ella se le hizo visible por medio de las palabras del Decálogo, palabras

² No vamos a fijarnos especialmente en las diferencias que pueden encontrarse entre las dos versiones del Decálogo. Remitimos a E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *Cercanía del Dios distante. Imagen de Dios en el libro del Éxodo* (UPCo-Estudios 84), Madrid 2002, 312-314, donde se ofrece numerosa bibliografía sobre dichos aspectos.

³ N. LOHFINK, *Das Hauptbegot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11* (AnBib 20), Roma 1963, 140, 149-151. Véanse igualmente: T. B. DOZEMAN, *God on the Mountain. A Study of Redaction, Theology and Canon in Exodus 19-24* (SBL.MS 37), Atlanta, GA, 1989, 51; F. GARCÍA LÓPEZ, *Analyse littéraire de Deutéronome V-XI*: RB 85 (1978) 5-49, esp. 6-7; Íd., *Deut., VI et la tradition-rédaction du Deutéronome*: RB 85 (1978) 161-200, esp. 162; F. L. HOSSFELD, *Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen* (OBO 45), Göttingen 1982, 217.

⁴ N. LOHFINK, o.c. (nota 3), pp. 143-144.

⁵ P. BOVATI, *Il libro del Deuteronomio (1-11)* (Guide Spirituali all'Antico Testamento), Roma 1994, 73.

que le dirigió directamente Yahveh⁶, y que son precisamente el documento oficial de la alianza que le ofreció en el citado monte. El pueblo allí reunido respondió a la oferta recibida, pidiendo a Moisés que mediase entre Dios y él.

Es precisamente esta experiencia tan única y fundamental, narrada en Dt 5,23-6,3, la que responde en el conjunto de Dt 5,1-6,3 a la pregunta anteriormente formulada en relación con Dt 5,2-3. De modo que recibe, entra en y vive la alianza quien vive al modo como vivió la generación que estaba en el Horeb. ¿Qué caracteriza dicha experiencia? ¿Cuáles son sus peculiaridades y particularidades?

El temor de Dios es la primera y principal característica. Tanto Ex 19,10-20,21, y de modo particular Ex 19,16-25; 20,18-21 como Dt 5,1-6,3, especialmente Dt 5,4-5,22-31, ponen de relieve el miedo que tiene Israel ante los sucesos que ocurren en el Sinaí/Horeb. Más en particular, tal y como señala Bruna Costacurta⁷, los fenómenos naturales que hacen visible la presencia de Dios provocan un temor en Israel, que hace que éste se mantenga a distancia de Dios (Dt 5,5); Israel teme morir, ya que la relación directa con Dios puede causar la muerte. Un temor que, sin embargo, hace también posible que Israel se abra a la posibilidad de vida, una vida que reconoce la alteridad absoluta de Dios.

Sin embargo, en el episodio narrado por el Éxodo y el Deuteronomio se pone de relieve también la posibilidad de que Israel experimente una cierta cercanía de Dios⁸. Cercanía divina que se hace todavía más patente en Dt 5,1-6,3. De hecho, es precisamente este aspecto el que permite establecer una diferencia particular entre dicho texto y Ex 19,10-20,21.

Dos son las afirmaciones que resaltan especialmente la relación cercana entre Dios y el pueblo. Por un lado, Dt 5,4 (*cara a cara habló Yahveh con vosotros*); por otro, Dt 5,24 (*he aquí que Yahveh nuestro Dios nos ha mostrado su gloria y su grandeza y hemos oído su voz de en medio del fuego*). Afirmaciones que aparecen acompañadas de otras que parecen contradecir las anteriores, pues señalan que, en el momento en que Israel se

⁶ J. BLENKINSOPP, *El Pentateuco. Introducción a los cinco primeros libros de la Biblia*, Estella (Navarra) 1999, 267; G. BRAULIK, *Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog. Studien zum Aufbau von Deuteronomium 12-26* (SBS 145), Stuttgart 1991, 11; B. S. CHILDS, *El libro del Éxodo. Comentario crítico y teológico* (Nueva Biblia Española), Estella (Navarra) 2003, 351; T. B. DOZEMAN, o.c. (nota 3), p. 51; E. W. NICHOLSON, *The Decalogue as the Direct Address of God: VT 27* (1977) 422-433, esp. 422, 425.

⁷ B. COSTACURTA, *La vita minacciata. Il tema della paura nella Bibbia Ebraica* (AnBib 119), Roma 1988, 125-130.

⁸ B. COSTACURTA, o.c. (nota 7), p. 129.

encontraba en el Horeb, Moisés cumplió la importante función de mediar entre Dios y su pueblo (Dt 5,5.25-27).

Sin embargo, el propio relato del Deuteronomio ofrece algunas pistas que favorecen la lectura conjunta y complementaria de los dos aspectos anteriormente señalados. Como señala Norbert Lohfink, puede percibirse en Dt 5,4 y Dt 5,5 una relación cruzada de palabras clave (quiasmo): *dibber 'immākem / lākem d'bar // bāhār hā'ēš / hā'ēš bāhār*. Igualmente, según el exegeta alemán, puede apreciarse una progresión en Dt 5,23-28, expresada de manera particular por la concatenación de palabras en los seis versículos mencionados⁹.

En el próximo apartado, propondremos y desarrollaremos una interpretación del modo de leer de manera conjunta ambos aspectos. Aquí nos interesa aún subrayar otro aspecto que igualmente será tenido en cuenta en el citado apartado: la afirmación de Dt 5,24. Más en concreto, la mención de la gloria de Yahveh y el uso del verbo *rā'āh*, en forma *hifil*. Con respecto a la primera referencia, hay que señalar que es la única vez que se utiliza en el Deuteronomio *la gloria de Yahveh*. Sobre el segundo, hay que decir que es también la única vez que aparece en el Pentateuco el verbo en la forma citada junto al sustantivo *kābôd*.

Dt 5 y Ex 14

La breve mención realizada sobre los dos aspectos importantes de Dt 5,24 permite señalar a partir de ahora algunas características de la relación que se puede establecer entre el capítulo objeto de este estudio y el clímax de la primera parte del libro del Éxodo: la narración del paso del Mar Rojo.

Un primer elemento: el sustantivo *kābôd*, así lo señala Jean Louis Ska, es un punto de referencia importante en Ex 14,1-31¹⁰. Lo es en dicho capítulo y, sin olvidar la mencionada cita de Dt 5,24, lo va a ser en otros capítulos del Éxodo, del Levítico, de los Números.

Segundo elemento: la referencia al temor de Dios (raíz: *yārē'*). Se ha señalado en otro lugar la importancia que posee dicha raíz en Ex 1-14, y en especial en el capítulo que narra la liberación definitiva de Israel de la opresión egipcia, llevada a cabo únicamente por Yahveh. Dicha acción hace posible que la invocación inicial que dirige Israel a Dios se

⁹ N. LOHFINK, *o.c.* (nota 3), pp. 146-148.

¹⁰ J. L. SKA, *Le passage de la mer. Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31* (AnBib 109), Roma ²1997, 105.

transforme en adhesión a él, adhesión que lo aleja de la muerte y le hace entrar en la vida¹¹.

Dt 5,28-29, por su parte, refleja las palabras que dirige Yahveh a Moisés después de que el pueblo de Israel haya expresado tanto la percepción de la manifestación de la gloria de Yahveh por medio del Decálogo (Dt 5,23-24) como la petición que dirige a Moisés para que sea su mediador ante Yahveh. Lo importante de las palabras de Yahveh es que éste interpreta la acción realizada por Israel con el término *temor de Yahveh*; un término que, como sucede en otras referencias bíblicas y del Medio Oriente Antiguo, pone de relieve la orientación de la vida al misterio de Dios¹². En este caso, la orientación de Israel hacia Dios y su misterio. De igual modo, Moisés hace mención del temor con el que Israel puede responder a Yahveh: siguiendo y observando todas sus leyes, y preceptos (Dt 6,1-3)¹³. Ahora bien, lo interesante de ambas menciones es subrayar la diferencia de matiz y la diversa orientación que puede observarse entre el temor de Israel en Ex 14,1-31 y el de Dt 5,28-29; 6,1-3. El siguiente apartado, en el que trataremos de acercarnos a algunas claves teológicas de Dt 5,1-6,3, desarrollará este aspecto.

Tercer elemento: el binomio *vida-muerte*. Es cierto que el relato del paso del Mar Rojo no utiliza en ningún momento la raíz *ḥāyāh*. Es cierto, sin embargo, que, como afirma Jean Louis Ska cuando indica que Ex 14,1-31 es *el relato del nacimiento de Israel*, el citado capítulo juega con la dialéctica muerte-vida; más en concreto, con el trío *vida-muerte-vida*, porque el nacimiento de Israel en Ex 14,1-31 implica el paso de una vida antigua a una nueva vida. Dicho de otro modo: Israel, el que se ve morir, experimenta que la vida renace en el momento en el que se supera el miedo a la muerte¹⁴.

¹¹ E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *o.c.* (nota 2), pp. 288-297. Como se señala de manera especial en las pp. 295-296, puede decirse que, utilizando las categorías bíblicas de la fe y la salvación, la transformación que sufre Israel presenta estos tres elementos: Dios obra la salvación en favor de su pueblo - Dios hace posible que Israel conozca dicha salvación - Dios es la fuente de la fe y la vinculación de Israel con él (temor de Yahveh).

¹² G. BRAULIK, *o.c.* (nota 1), p. 53, al comentar Dt 5,28ss., señala: «"Gott fürchten" meint im Alten Orient jene Grundhaltung, die wir heute normalsprachlich als "Glauben" oder "Religion" bezeichnen: die Ausrichtung des ganzen Lebens auf das göttliche Geheimnis»; N. LOHFINK, *o.c.* (nota 3), p. 76: «*jr'* ist ein alter Ausdruck für die rechte Beziehung des Menschen zu Gott».

¹³ N. LOHFINK, *o.c.* (nota 3), p. 76, señala la importancia del verbo temer en Dt 5,1-6,3, pues aparece cuatro veces; número alto en comparación con las siete veces restantes que aparece en 26 capítulos del Deuteronomio.

¹⁴ J. L. SKA, *o.c.* (nota 10), pp. 168-169.

Además, convendría recordar igualmente los símbolos que utiliza Ex 14,1-31, que subrayan de modo particular el contraste entre la vida (para Israel) y la muerte (para Egipto)¹⁵. Por un lado, Israel y Egipto entran en el mar de noche (Ex 14,22-23); ello supone para el primero el tránsito a la vida; para el segundo, en cambio, la entrada en la muerte. Por otro, *noche-día* y *mar-tierra seca* resaltan el contraste entre la vida que recibe Israel y la muerte con la que acaba la existencia de Egipto (Ex 14). De hecho, la llegada del alba coincide con la salvación definitiva que experimenta Israel (Ex 14,27) y con la claridad con que éste accede a la vida y al universo de la fe¹⁶.

Por último, convendría recordar que Ex 14 está en estrecha conexión con los capítulos anteriores del libro del Éxodo; es la narración que despeja definitivamente alguno de los interrogantes planteados desde el comienzo del mismo; es, por tanto, el *clímax* de Ex 1-14, primera gran unidad del libro del Éxodo. Una unidad que se abre con un importante capítulo, Ex 1,1-22, que resalta de modo particular la oposición entre la vida y la muerte, entre el Dios de la vida y el Faraón, amante de la muerte. Esa dialéctica entre la vida y la muerte está desarrollada de diversos modos en Ex 1: uno de ellos es precisamente la oposición del binomio *vida-muerte* (Ex 1,16); otro, es la frecuente aparición de la raíz *ḥāyāh* (Ex 1,16, 17-19, 22)¹⁷.

Por su parte, Dt 5,1-6,3 hace referencia igualmente al binomio señalado. Se ha indicado precedentemente la relación en dicho episodio entre el temor de Israel y la muerte: Israel teme morir. En el Horeb Israel experimenta que la relación directa con Dios (Dt 5,24: *Yahveh nos ha mostrado su gloria y su grandeza y hemos oído su voz en medio del fuego*) puede ser un acontecimiento generador de muerte. Se trata de una experiencia repetida en numerosos pasajes bíblicos, en los que se subraya que ver a Dios conduce a la muerte¹⁸. En cambio, recuérdese a Jacob (Gn 32,31), Moisés (Ex 3,6), Aarón (Lv 16,2), Gedeón (Jue 6,22-23), Manóah (Jue 13,22-23): todos ellos han tenido una experiencia teofánica y, sorprendentemente, no han muerto; han quedado vivos¹⁹.

¹⁵ Remitimos a E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *o.c.* (nota 2), pp. 262-263, 273-275, donde se desarrollan con mayor amplitud los aspectos que aquí se señalan.

¹⁶ J. L. SKA, *o.c.* (nota 10), p. 172.

¹⁷ Puede verse un estudio más detallado de todas estas referencias en E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *o.c.* (nota 2), pp. 78-87, 151-172, 266-267.

¹⁸ B. COSTACURTA, *o.c.* (nota 7), pp. 127-128.

¹⁹ J. BRIEND, *Dieu dans l'Écriture* (LeDiv 150), Paris 1992, 49.

Por eso, inmediatamente después de haber recibido la manifestación de la gloria de Dios, la generación del Horeb pide a Moisés que escuche a Dios, para que ella sobreviva, ya que si continúa oyendo la voz de Yahveh puede morir y ser devorada por el gran fuego divino manifestado en dicho monte (Dt 5,24-27).

Además, la raíz *ḥāyāh*, así lo señala Norbert Lohfink, posee su importancia en Dt 5,1-6,3, pues aparece en Dt 5,3.24.26.33; 6,2. Y la posee porque conecta el acontecimiento del Horeb con la vida posterior que puede vivir Israel: con la vida en la tierra bajo los preceptos, las leyes y las ordenanzas de Yahveh²⁰.

DT 5 (5,1-6,3) Y DT 1-3

Norbert Lohfink ha dedicado recientemente a Patrick D. Miller una contribución sobre Dt 5; se trata de una lectura de Dt 5 como narración, que forma parte del libro homenaje al Profesor del Princeton Theological Seminary²¹. En ella pone de relieve la relación entre Dt 1-3 y Dt 5, y retoma y desarrolla algunos aspectos indicados en otros artículos anteriores: uno aparecido hace unas décadas²²; otro publicado recientemente²³.

Una relación que está fundamentada en primer lugar en las conexiones que se pueden detectar en ambas unidades textuales. Así, en el momento en que el pueblo de Israel parte del Horeb en dirección a la tierra, caminando por un espantoso desierto (Dt 1,19), aquél se dirige a Moisés y le propone que sean enviados unos exploradores a la tierra prometida, para que le informen tanto del camino por el que puede dirigirse a ella como de sus características. Dicha proposición está precedida por los siguientes términos introductorios: *wattiq^rbûn 'elay kul^kkem watto^mm^rû* (Dt 1,22). Del mismo modo, Dt 5,23-24, texto que refiere la reacción de Israel ante la aparición revelatoria de Yahveh tras la proclamación del Decálogo, presenta una referencia similar a la anteriormente mencionada: *wattiq^rbûn 'elay kâl rāšē šib^tṭêkem w^ziqⁿêkem watto^mm^rû*.

²⁰ N. LOHFINK, o.c. (nota 3), p. 149.

²¹ N. LOHFINK, *Reading Deuteronomy 5 as Narrative*, en B. A. STRAWN - N. R. BOWEN (ed.), *A God So Near. Essays on Old Testament Theology in Honor of Patrick D. Miller*, Winona Lake 2003, 261-281.

²² N. LOHFINK, *Darstellungskunst und Theologie in Dtn 1,6-3,29: Bib 41* (1960) 105-134, esp. 119-127.

²³ N. LOHFINK, *Narrative Analyse von Dtn 1,6-3,29*, en E. BLUM (ed.), *Mincha*, Fs. R. RENDTORFF, Neukirchen - Vluyn 2000, 121-176, esp. 154-158.

Pueden señalarse aun otras dos conexiones de interés: la que aparece en Dt 1,23 (*wayyītab b'ēnay haddābār*) y en Dt 5,28 (*hētībū kāl 'āšēr dibbērū*); la que presentan tanto Dt 1,34 (*wayyišma' 'ādōnāy 'et qōl dib'rēkem... lēmōr*) como Dt 5,28 (*wayyišma' 'ādōnāy 'et qōl dib'rēkem... wayyōmer 'ādōnāy 'elay*). Respecto a la primera de ellas, conviene recordar que se trata bien de la reacción de Moisés a la petición del pueblo de enviar exploradores bien de la reacción de Dios a la interpretación que hace Israel de su revelación directa al pronunciar los diez preceptos del Decálogo. Sobre la segunda es útil señalar la presencia de dos expresiones que introducen la reacción de Dios ante lo dicho por Israel: mientras que la primera subraya la cólera y el enfado de Yahveh pues su pueblo no ha creído en él, la segunda destaca la satisfacción de Dios por que Israel ha percibido su gloria.

Las conexiones señaladas posibilitan indicar el segundo elemento que caracteriza la relación entre Dt 1-3 y Dt 5. Se trata de la referencia a la tríada *Dios-Moisés-Israel*. En Dt 1 pueden encontrarse dos expresiones distintas con una característica común.

En primer lugar, Dt 1,6-36 presenta este desarrollo: orden de Yahveh - primera intervención de Moisés (que trata de animar al pueblo a cumplir dicha orden) - primera reacción del pueblo (petición del envío de exploradores a la tierra dada por Dios) - intervención de los exploradores - segunda reacción del pueblo (murmuración y rebeldía) - segunda intervención de Moisés (exhortación a Israel a no temer) - palabra de Yahveh (cólera con Moisés e Israel y sentencia irrevocable: *hombre alguno de entre estos hombres de esta generación perversa ha de ver el excelente país*)²⁴. Un desarrollo caracterizado por la presencia de un quiasmo, en cuyo centro se encuentra la afirmación de los exploradores de que es buena la tierra que le ha sido entregada a Israel por Yahveh²⁵.

En segundo lugar, Dt 1,37-42, cuyo desarrollo es: intervención de Dios y orden al pueblo - reacción del pueblo y rechazo de la orden de Yahveh - reacción de Dios y rechazo a acompañar al pueblo. La desconfianza del pueblo ocupa el lugar central de dicho desarrollo.

La característica común a ambas expresiones es precisamente la desconfianza de Israel, su rebeldía y su rechazo a lo mandado por Dios; formulado con términos de Dt 1, su no querer subir a la tierra, su rebelar-

²⁴ Un desarrollo más amplio de este aspecto puede verse en E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *¿Se convertirá Israel al entrar en la tierra prometida? En torno a Dt 3,21-22*: EE 77 (2002) 361-383, esp. 368-370.

²⁵ N. LOHFINK, *a.c.* (nota 22), p. 122; *a.c.* (nota 23), p. 156.

se, su murmurar, su no creer, su ser rebelde, su no querer ir al desierto²⁶. Como señala Norbert Lohfink, al comienzo del Deuteronomio, el pueblo, que en Ex 14 había sido presentado como el que tiene fe en Yahveh y en Moisés su siervo, aparece caracterizado como el que es incapaz de dar plenitud a su propia fe²⁷. Se comprende mejor entonces la actuación de Moisés y su continua invitación y exhortación a Israel (Dt 1): *no temas ni te asustes, pues Yahveh luchará por ti*.

En definitiva, las referencias señaladas de Dt 1 subrayan que Yahveh interviene, dando órdenes e indicaciones a Israel; ante el rechazo de ellas por parte de éste, Dios reacciona expresando su rechazo al pueblo. Moisés, por su parte, trata de empujar al pueblo a que siga las indicaciones recibidas, exhortándole a no tener miedo.

En Dt 5, empero, Dios e Israel ocupan el lugar central de la escena. No tanto Moisés, que aparece fundamental, aunque no únicamente en el papel más habitual que posee en el Deuteronomio: pronunciando un discurso²⁸.

El desarrollo de Dt 5,1-6,3 permite explicar la afirmación anterior. La unidad señalada comienza con una referencia de Moisés a la intervención de Yahveh, a las palabras que dirigió directamente Yahveh al Israel que se encuentra en el Horeb. Se trata, como indica Dt 5,22, de *las palabras que habló Yahveh a toda vuestra comunidad, en la montaña, desde en medio del fuego, la nube y la niebla densa, con voz recia y no añadió más*.

Palabras que oye el pueblo y ante las cuales reacciona. Así, sus representantes (jefes de tribu y ancianos) se acercan y dirigen a Moisés para exclamar que Yahveh les ha mostrado su gloria y que han oído su voz de en medio del fuego; igualmente, para pedirle que actúe como mediador entre él y Dios.

El discurso de Moisés prosigue adelante y presenta una novedad: no es Moisés el que responde a la petición formulada por el pueblo. Es, en cambio, Dios el que se dirige al mediador, para indicarle que está bien todo lo proclamado por los representantes de Israel, para manifestarle

²⁶ Remitimos a E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *a.c.* (nota 24), pp. 370-371, donde aparece detallado el sentido de lo que se indica.

²⁷ N. LOHFINK, *a.c.* (nota 22), p. 120.

²⁸ No se olvide que el Deuteronomio «ist eine *Sammlung von Reden*. Es sind die letzten Worte des Mose von seinem Tod, gleichsam sein Testament» [cf. G. BRAULIK, *o.c.* (nota 1), p. 5. Del mismo autor puede verse igualmente *Das Buch Deuteronomium*, en E. ZENGER u.a., *Einleitung in das Alte Testament* (KStTh 1,1), Stuttgart-Berlin-Köln³1998, 125-141, esp. 126].

el deseo de que en el futuro el pueblo siga temiendo a Yahveh, y para ordenarle que transmita al pueblo los preceptos, leyes y ordenanzas que Yahveh le va a dar a conocer (Dt 5,31-6,3).

De ese modo, además de aparecer en su papel más habitual, Moisés es presentado como el receptor tanto de las palabras que pronuncia Israel tras la acción de Dios (proclamación del Decálogo) como de las que pronuncia éste último después de que aquél manifieste a Moisés su comprensión de la acción de Dios y le formule su petición (palabras que incluyen una orden subsiguiente de Dios a Moisés). Hay que añadir, además, que tanto la reacción de Israel como la de Dios pueden entenderse como interpretación de las acciones realizadas por ambos: Israel interpreta la manifestación de Dios como la revelación de su gloria; por su parte, Yahveh interpreta que la respuesta de Israel a su manifestación puede entenderse como expresión de su temor a Dios. En definitiva, a través de Moisés, que, a diferencia de lo señalado en Dt 1, ya no reacciona ante las palabras de Israel y las acciones de Dios, se establece una importante conexión entre Yahveh y los representantes del pueblo de Israel.

Además de dicha conexión, es importante recordar y recoger un aspecto particular, referente al papel de Moisés como mediador en Dt 5,1-6,3²⁹. En concreto, las diferencias que hay en el uso del vocabulario que a él se refiere antes y después de la promulgación del Decálogo por parte de Yahveh. Así, estando entre Yahveh y el pueblo, Moisés comunica a Israel las palabras de Yahveh (Dt 5,5, verbo *nāgad* en forma *hifil*); en Dt 5,27, sin embargo, el pueblo pide a Moisés que se aproxime a Yahveh (*qārab*), que lo escuche (*šāmaʿ*) y que diga o hable al pueblo lo escuchado (*dibber*). Parece que no se trata de una acción idéntica, sino de acciones distintas. Sería necesario, por tanto, tener en consideración este aspecto, a la hora de presentar una interpretación de la citada unidad textual. Sobre todo, si se tiene en cuenta el temor a la muerte manifestado por el pueblo; una muerte que puede suceder si éste sigue en contacto próximo con Yahveh. De momento, y en espera del desarrollo de este punto en el próximo apartado, bastaría con señalar que los verbos indicados subrayan el paso de un tipo de mediación de Moisés a otro tipo de mediación mosaica.

²⁹ En este punto seguimos de cerca lo señalado por N. LOHFINK, o.c. (nota 3), pp. 146-147.

«HE AQUÍ QUE YAHVEH NUESTRO DIOS NOS HA MOSTRADO SU GLORIA» (Dt 5,24)

Presentados en el apartado anterior todos los elementos que configuran la relación entre la unidad textual Dt 5,1-6,3 y otras del Pentateuco, es el momento de interpretar teológicamente los datos ofrecidos precedentemente. Para ello, es necesario seguir la pista en primer lugar a la acción realizada por Dios; posteriormente, a la realizada por Israel, y más en particular por sus representantes cualificados.

El Horeb es en Dt 5 el lugar en que Yahveh estableció una alianza con su pueblo. Es éste —así lo señala Thomas B. Dozeman— una de los diversos aspectos que caracterizan dicho monte³⁰. Alianza que es válida no sólo para la generación que allí estaba, sino también tanto para todas las generaciones de Israel (Dt 5,1) como para todos los que escuchan a Moisés en el relato ficticio y leen sus discursos (Dt 5,2-3)³¹.

Alianza estrechamente relacionada con el Decálogo, que es en el Deuteronomio el *Inbegriff des Bundes*³². De hecho, ya Dt 4,13 designa de manera explícita la alianza con la referencia a las diez palabras (*él os comunicó su alianza, que os mandó cumplir: las diez palabras que escribió sobre dos tablas de piedra*). Alianza además caracterizada por la relación *yo-tú* entre Yahveh e Israel³³; no sólo por dicha relación, sino también por la, en palabras del llorado Paul Beauchamp, estructura *yo-tú*³⁴. Como afirma el exegeta francés, dicha estructura está fundamentada en la afirmación de Dt 5,6 (*yo soy Yahveh, tu Dios, que te ha sacado del país de Egipto*), que, entre otros aspectos, pone de relieve el nombre del legislador y el don que éste le ha entregado a Israel (al tú)³⁵.

³⁰ T. B. DOZEMAN, *o.c.* (nota 3), p. 51.

³¹ B. RENAUD, *La Théophanie du Sinaï. Ex 19-24, Exégèse et Théologie (CRB 30)*, París 1991, 130-131; A. WÉNIN, *Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur: RTL 25 (1994) 145-182*, esp. 151.

³² G. BRAULIK, *o.c.* (nota 6), p. 11. Véase igualmente: P. BUIS, *La Notion d'Alliance dans l'Ancien Testament (LeDiv 88)*, París 1976, 92; E. W. NICHOLSON, *a.c.* (nota 6), pp. 425-427; A. WÉNIN, *a.c.* (nota 6), p. 151.

³³ B. RENAUD, *o.c.* (nota 31), p. 141: «en tout cas, même si la *berît* est unilatérale, même si elle ne vise que le rôle d'une des parties seulement, c'est toujours sur un fond de relations mutuelles où ces deux parties sont de fait concernées. C'est sans doute le cas en Dt 5,2.5».

³⁴ P. BEAUCHAMP, *Propositions sur l'Alliance de l'Ancien Testament comme structure centrale: RSR 58 (1970) 161-193*, esp. 173-174.

³⁵ P. BEAUCHAMP, *a.c.* (nota 34), pp. 173-174.

De modo que, en primer lugar, Dios revela su identidad (*Yo soy Yahveh*)³⁶; es decir, se da a conocer, muestra su ser, ya que dicha fórmula o presentación, que subraya sobremanera la iniciativa divina, es ante todo revelación o epifanía³⁷. Identidad o autorrevelación expresada igualmente por el Decálogo, ley transmitida directamente por Dios, y, en cuanto tal, automanifestación divina³⁸.

Además, se trata de una identidad que tiene en cuenta lo sucedido en el pasado, en Egipto, donde Yahveh llevó a cabo una acción salvífica y liberadora en favor de Israel, donde Yahveh fue salvador y liberador (donde de la salida de Egipto). Al mismo tiempo, tiene en cuenta el presente³⁹; igualmente, el futuro, ya que ella hace posible y origina la libertad verdadera⁴⁰. Este último aspecto queda especialmente puesto de relieve por los preceptos del Decálogo: se trata de las palabras pronunciadas por Yahveh, el que ha liberado a Israel de la opresión egipcia; palabras que no afirman en qué consiste el bien, sino que trazan un camino de libertad en dirección a la vida y a la felicidad⁴¹. Como se ha señalado en otro lugar, el Dios que pronuncia las palabras del Decálogo es un Dios que configura para vivir la libertad y hacer el bien que de él proceden⁴².

Si la estructura de alianza resalta los dos aspectos anteriormente señalados, la relación de alianza indica asimismo la vinculación que quiere establecer Yahveh con Israel (*tu Dios*). El fin que busca Yahveh con dicha relación es la de hacer de su pueblo un interlocutor, de manera que el primero pueda ser para el segundo, y ambos puedan amarse mutuamente. Yahveh ofrece su alianza a Israel para que éste conforme su vida, su historia y su querer con el de Yahveh, el liberador y salvador, el garante de

³⁶ L. PERLITT, *Bundestheologie im Alten Testament* (WMANT 36), Neukirchen-Vluyn 1969, 83: «Der ganze Vers Dtn 5,6 sagt also, wer Jahwe ist und was er für Israel tat».

³⁷ B. RENAUD, *o.c.* (nota 31), pp. 129-130.

³⁸ A. WÉNIN, *a.c.* (nota 31), p. 147.

³⁹ B. RENAUD, *o.c.* (nota 31), p. 135: «je suis celui qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, je suis aujourd'hui ce que j'ai été hier, le Dieu libérateur et je continue à libérer».

⁴⁰ F. CRÜSEMANN, *Maßstab: Tora. Israels Weisung für christliche Ethik*, Gütersloh 2003, 57: «*Ich bin Adonai, bin dein Gott...*» An ihm hängt alles. Gottes Zuwendung bewirkt Freiheit.» Puede verse también B. RENAUD, *o.c.* (nota 31), p. 135.

⁴¹ P. BEAUCHAMP, *L'Un et l'autre Testament. Essai de lecture*, Paris 1976, 55: «la sublimité vraiment divine du décalogue est de ne pas dire en quoi le bien consiste. Comment mieux exprimer qu'il n'est pas dans une lettre?»; A. WÉNIN, *a.c.* (nota 31), p. 148: «celui qui a donné à Israël la liberté et la vie lui donne également des paroles qui tracent un chemin de liberté vers la vie et le bonheur».

⁴² E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *o.c.* (nota 2), pp. 355-356.

su libertad⁴³. Por eso, el que Israel se adhiera a esos aspectos del querer divino significa aceptar, integrar y asumir sus ideas (salvación, liberación)⁴⁴. Significa, en definitiva, participar de su misma vida⁴⁵.

En conclusión, puede señalarse que lo que caracteriza la acción de Dios en el Horeb es la transmisión a Israel de elementos fundamentales y característicos de su modo de ser y de actuar: su nombre, el don de la libertad concedida a Israel en Egipto, el don de la alianza que ofrece a su pueblo.

Israel, por su parte, señala e interpreta dicha acción como revelación de la gloria por parte de Yahveh (Dt 5,24: *her'ānū 'ādōnāy 'ēlōhēnū 'et k'ḇōdō*). Dos son los aspectos que destacan en esta afirmación: la referencia a la gloria de Yahveh; el uso del verbo *rā'āh* en forma *hifil*. Anteriormente se han mencionado ambos en relación con las conexiones existentes entre Dt 5,1-6,3 y otros pasajes del libro del Éxodo: Ex 14; Ex 19. Es el momento de considerar dichas referencias y de desarrollarlas con mayor amplitud.

Se parte de las menciones de la gloria de Yahveh en el Pentateuco; se parte del estudio que de ellas hace Ursula Struppe, donde se señalan los siguientes aspectos⁴⁶:

- en Ex 14,4.17-18 tiene el sentido de juicio contra los egipcios que van a morir en el mar. Se trata de una revelación de Yahveh, con el fin de que Egipto lo reconozca como tal (*así sabrán los egipcios que yo soy Yahveh*)⁴⁷; por eso se emplea la *fórmula de reconocimiento*, que indica que el fin de la autorrevelación de Dios en los acontecimientos históricos es el reconocimiento humano⁴⁸;
- en dicho capítulo, es igualmente el lado externo del *Jahwesein*, que puede ser conocido por los hombres⁴⁹;
- en Ex 16,2-15 la cualidad de la gloria de Yahveh, manifestada en Ex 14, adquiere la forma particular de la salvación que opera

⁴³ F. CRÜSEMANN, *Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive* (KT 128), Gütersloh 1993, 38.

⁴⁴ J. L'HOUE, *La Morale de l'Alliance* (CRB 5), Paris 1966, pp. 39-42.

⁴⁵ F. GARCÍA LÓPEZ, *El Pentateuco. Introducción al Estudio de la Biblia 3a* (Verbo Divino), Estella (Navarra) 2003, 294.

⁴⁶ U. STRUPPE, *Die Herrlichkeit Jahwes in der Priesterschrift. Eine semantische Studie zu k'ḇōd YHWH* (ÖBS 9), Wien 1988, 105, 140, 142, 145-146, 178-179, 212, 225-226, 232.

⁴⁷ J. L. SKA, *o.c.* (nota 10), pp. 98-99.

⁴⁸ Cf. W. SCHOTTRUFF, *yd'*: DTMAT I (1978), 942-967, esp. 962.

⁴⁹ U. STRUPPE, *o.c.* (nota 46), pp. 143: «Die Herrlichkeit Jahwes erscheint in Ex 14 als die "äußere" Seite seines "Jahweseins", als dessen je neue Aktualisierung und Konkretisierung, die von den Menschen auch als solche erkannt wird».

Yahveh en favor de su pueblo; igualmente se emplea dos veces la *fórmula de reconocimiento* (Ex 16,6.12) en relación con la gloria de Yahveh;

- en Ex 24,15b-18 se entiende en cuanto venir y permanecer de Dios⁵⁰;
- Ex 29,43-46 se encuentra en el centro de la construcción Ex 24-Lv 9 (establecida por P) y subraya diversos aspectos de la gloria de Yahveh (Yahveh es para Israel, está en medio de él, y su estar es expresión de su alianza⁵¹; que Yahveh y la acción de Yahveh en Egipto sean reconocidas por Israel como obra suya);
- la gloria de Yahveh se manifiesta de manera directa a alguien y para alguien; éste es el aspecto que caracteriza al término estudiado en Lv 9,5-24;
- Nm 14,1-35 tiene en cuenta la relación entre gloria y reconocimiento; igualmente, y en relación con la referencia a que Israel es un pueblo que vive no ya del don de Dios, sino de su oposición a él, se señala que Yahveh habita en medio de su pueblo y no retira su presencia de en medio de él, sino que su don y su promesa se manifiestan y hacen presentes a través de la manifestación de la gloria al pueblo, ya que Dios sigue siendo para Israel, a pesar del rechazo de éste, el Dios de Israel;
- en Nm 20,2-12 significa salvación para el pueblo y juicio contra los pecadores. Se destaca asimismo la conexión entre gloria y reconocimiento.

En definitiva, la gloria de Yahveh se manifiesta al pueblo, destinatario de la misma, como expresión de la presencia activa y salvífica de Yahveh. Se trata —así lo señala U. Struppe⁵²— del principio dinámico de la historia de Israel. La gloria de Yahveh aparece para hacer resplandecer el conocimiento de Yahveh, el conocimiento del Dios de la alianza (Yahveh, vuestro Dios), y el reconocimiento de Yahveh como el Dios que ha sacado a Israel de Egipto.

Recordando ahora lo señalado al comienzo de este mismo apartado sobre el significado de la estructura de alianza y de la relación de alianza en Dt 5,1-6,3, se pueden subrayar las enormes similitudes que presentan

⁵⁰ C. WESTERMANN, *Die Herrlichkeit Gottes in der Priesterschrift*, en O. CULLMANN - H. J. STOEBE (ed.), *Wort - Gebot - Glaube. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, Fs. W. EICHRODT (AThANT 59), Zürich 1970, 227-249, esp. 232-233.

⁵¹ T. B. DOZEMAN, *o.c.* (nota 3), p. 132.

⁵² U. STRUPPE, *o.c.* (nota 46), p. 222.

tanto la acción de Dios (proclamación del Decálogo) como la interpretación que de ella hace el pueblo (gloria de Yahveh). Ambas expresan aspectos tan característicos de Dios como su ser Yahveh, su ser el Dios de la alianza, su ser el Dios de la liberación.

Ahora bien, la interpretación que realiza Israel de lo realizado por Yahveh presenta un elemento que requiere una consideración particular. Se trata del empleo del verbo *rā'āh* en forma hifil.

Es digno de resaltar no tanto el uso de dicho verbo, sino más bien la forma en que se utiliza. De hecho, algunos de los textos del Pentateuco anteriormente citados, en los que aparece mencionada la gloria de Dios, utilizan conjuntamente las raíces *rā'āh* y el sustantivo *k'bôd*. Así, Ex 16,7.10; 24,17; Lv 9,6.23; Nm 14,10; 20,6. En algunos casos, la forma del verbo *rā'āh* es *qal*; en otros, *nifal*. Otros, en cambio, presentan el sustantivo *k'bôd* acompañando a un verbo distinto del mencionado: Ex 24,16 (*šākan*); Ex 29,43 (*qādaš*). Por último, Ex 14,4.17-18 utiliza el verbo *kābad* en forma *nifal*.

Quiere ello decir que hay que tener en cuenta entonces dos aspectos complementarios: el primero, que diversos textos mencionan bien que el pueblo vio la gloria de Yahveh bien que ésta fue vista por aquél; el segundo, que en el caso de Dt 5,24 es el propio Dios el que *hace ver* (forma causativa) su gloria al pueblo.

Se ha señalado precedentemente que es común a numerosos pasajes bíblicos indicar que el hecho de ver a Dios puede llevar a la muerte. La Escritura presenta en numerosas ocasiones la relación entre el binomio ver a Dios o ver su gloria (experiencia teofánica)-morir. Por eso, en algunos textos, citados también anteriormente, se subraya la sorpresa que muestran los individuos que no han muerto, cuando han sido destinatarios de una teofanía. No es normal, pues, que quien vea a Dios quede vivo.

Es precisamente esta referencia la que está en el trasfondo de un importante episodio bíblico, estrechamente conectado con Dt 5,24. Se trata de la petición de Moisés a Dios de ver su gloria (Ex 33,18: *por favor, muéstrame tu gloria*). Hay una enorme similitud entre ambos pasajes: verbo *rā'āh* en forma *hifil* seguido del sustantivo *k'bôd*. Moisés pide a Dios que le haga ver (forma causativa) su gloria, que le muestre su rostro, que le muestre quién es él⁵³. Si se considera el contexto en que apa-

⁵³ J. BRIEND, o.c. (nota 19), p. 44: «dans l'expression "voir ta gloire" le mot "gloire" désigne plus que l'effet de la présence de Dieu et signifie Dieu lui-même». Pueden verse también: R. W. L. MOBERLY, *At the Mountain of God. Story and Theology in Exo-*

rece dicha petición, puede señalarse que la petición de Moisés no es excesivamente llamativa ni especialmente desproporcionada; al fin y al cabo —así lo señala Ex 33,11— Moisés *hablaba con Yahveh cara a cara*, es decir, sin mediadores entre ellos; se relacionaba directamente con él. Como indica Cornelius Houtman, eso señala el *status* particular de Moisés, fundamento de su posterior intercesión⁵⁴.

Ahora bien, la respuesta de Dios presenta diversos elementos dignos de consideración. En Ex 33,19 Dios señala a Moisés que hará pasar delante de él toda su bondad (verbo *'br*). Dicho verbo, que pertenece al ámbito de la teofanía, evoca en este pasaje la presencia de Dios en medio de Israel de un modo tal que aquél no se encuentra sometido al control de este último⁵⁵. Puede decirse entonces que se trata de una respuesta positiva (la gloria de Dios pasa y se encuentra en medio de Israel; la revelación de la gloria va a ser revelación de su bondad y de su nombre o identidad) y negativa al mismo tiempo (Dios impone un límite al deseo de Moisés de verlo)⁵⁶.

El límite o distancia señalada aparece indicado de nuevo en Ex 33,20, donde Dios indica a Moisés que no podrá ver su faz, su rostro, su gloria. Inmediatamente después se va a especificar qué es lo que podrá ver Moisés: las espaldas de Dios. Más en concreto, se afirma que Moisés no podrá ver a Dios, sino que lo podrá seguir; o dicho de otro modo, que ver a Dios significa seguirlo⁵⁷.

*du*s 32-34 (JSOT.S 22), Sheffield 1983, 76; B. RENAUD, *L'alliance un mystère de miséricorde. Une lecture de Ex 32-34* (LeDiv 169), Paris 1998, 185; H. SIMIAN-YOFRE, *Il volto di Dio clemente e misericordioso. Esodo 32-34*: Gr. 82 (2001) 477-486, esp. 483.

⁵⁴ C. HOUTMAN, *Exodus III*, Leuven 2000, 686.

⁵⁵ H. F. FUHS, *'br*: TWAT V (1986), 1015-1033, esp. 1028-1029. Véanse también: R. W. L. MOBERLY, *o.c.* (nota 53), p. 82: «the dynamic imagery of “passing by” avoids this difficulty. It preserves the sovereign freedom and activity of Yahweh...»; B. RENAUD, *o.c.* (nota 53), p. 190: «le verbe *'abar* (“passer”) exprime le caractère insaisissable de la divinité»; H. SIMIAN-YOFRE, *a.c.* (nota 53), pp. 483-484: «Mosè non potrà mai più dubitare di quest'incontro con un Dio fugitivo, che non si lascia intrappolare né da un popolo prediletto né da un mediatore che egli stesso considera il suo amico.»

⁵⁶ J. BRIEND, *o.c.* (nota 19), pp. 48-49.

⁵⁷ Sobre el sentido de Ex 33,23, véase GRÉGOIRE DE NYSSE, *La Vie de Moïse. Traité de la Perfection en Matière de Vertu* (Introduction, Texte Critique et Traduction de Jean DANIELOU) (SC 1 bis), Paris 1955, 113: «Donc l'enseignement que reçoit Moïse, cherchant à voir Dieu, sur la manière dont il est possible de le voir est celui-ci: suivre Dieu où qu'il conduise, c'est là voir Dieu. En effet son “passage” signifie qu'il conduit celui qui le suit. Aussi est-il dit à celui qui est conduit: “Tu ne verras pas mon visage”, c'est à dire: “Ne fais pas face à ton guide”. Car alors tu courrais en sens contraire à lui. Un bien ne s'oppose pas à un bien, mais le suit.»

De manera que el texto señalado afirma que la petición de Moisés ha resultado imposible; aquél no ha visto a Dios, no ha visto su gloria⁵⁸. A Moisés se le ha negado la petición de que Dios se le revele de modo inmediato; al mediador elegido por Dios se le imponen límites⁵⁹. Dicho con mayor precisión, Ex 33,18-23 señala que Dios no ha hecho a Moisés ver su faz, su gloria, de manera no mediada (verbo *rā'āh* en forma *hifil*).

Leído lo anterior en el conjunto más amplio de Ex 33, y más en particular en relación con la repetición del sustantivo *pāneh* (Ex 33,11.14-15), Ex 33,18-23 señala cómo Yahveh se va a revelar de manera auténtica a la vez que parcial a Moisés; se trata de una revelación que conjuga dos elementos en tensión: tanto la cercanía de Dios a Moisés (presencia sin límites en medio de su pueblo) como su distancia (presencia limitada, pues debe preservarse la distancia entre Dios y el hombre)⁶⁰.

En Dt 5,24, en cambio, sucede lo contrario: Yahveh hace ver su gloria a Israel.

Para desarrollar adecuadamente esta última afirmación, es conveniente señalar también que la Escritura resume la historia de los orígenes de Israel por medio de tres verbos en forma *hifil*, cuyo sujeto es Yahveh: hacer salir a Israel de Egipto, hacerle caminar por el desierto y hacerle entrar en la tierra prometida. Por ser acciones realizadas por Yahveh, la salida de la esclavitud, la marcha por el desierto y la entrada en la tierra son consideradas en clave de historia de la salvación⁶¹.

En el Horeb Dios realiza también una importante acción salvífica en favor de Israel: le muestra, le hace ver su gloria no de modo indirecto ni parcial, sino de manera directa y plena. Dt 5,4 señala por primera vez en Dt 5,1-6,3 que Dios habla cara a cara con Israel, es decir, de manera no mediada (*pānīm b'pānīm dibber 'ādōnāy 'immākem*). Dicha afirmación aparece confirmada en Dt 5,22 y Dt 5,24, donde se afirma que Dios habló a toda la comunidad de Israel y que le hizo ver su gloria.

Ahora bien, Dios no sólo se revela directamente. Igualmente, y a diferencia de lo que le sucede a Moisés en Ex 33,18-23, Dios se revela a Israel en dicho monte y hace que éste le vea sin ningún tipo de límites, sin ningún tipo de reservas. Si a Moisés le estaba permitido no ver la faz o la gloria de Yahveh, sino solamente ver sus espaldas, al pueblo que se

⁵⁸ H. SIMIAN-YOFRE, *a.c.* (nota 53), p. 485.

⁵⁹ B. S. CHILDS, *o.c.* (nota 6), p. 564.

⁶⁰ R. W. L. MOBERLY, *o.c.* (nota 53), p. 81.

⁶¹ P. BOVATI, *o.c.* (nota 5), p. 108; R. GOMES DE ARAUJO, *Theologie der Wüste im Deuteronomium* (OBS 17), Frankfurt am Main 1999, 142.

encuentra en el Horeb no sólo se le permite ver dicha gloria, sino que es precisamente el propio Yahveh el que le hace ver su gloria.

Así pues, puede afirmarse que en Dt 5,1-6,3 Dios se comporta con Israel de manera distinta a como lo hace habitualmente en otros pasajes bíblicos. Como se ha indicado, no es normal ver a Dios y permanecer vivo; sólo de manera excepcional puede ello suceder. Ahora bien, menos normal es aún que Dios haga ver su gloria a alguien (Ex 33,18-23: forma *hifil* del verbo *rā'āh*, que Dios se revele de manera ilimitada, que Dios renuncie a darse a conocer según el habitual modo que tiene de hacerlo).

Un elemento más puede añadirse a este aspecto señalado, que complementa lo indicado precedentemente. Al hacer mención de la referencia a la gloria de Yahveh en Ex, Lv y Nm, se ha puesto de relieve la frecuente conexión que presentan diversos pasajes de dichos libros entre la gloria de Yahveh y el reconocimiento de Dios como Yahveh o como el que sacó a Israel de Egipto. Es cierto que no todos los pasajes presentan una conexión explícita entre ambos elementos (sí aparece en Ex 14,4.17-18; 16,6.10-12; 29,43-46); pero, así lo señala U. Struppe, es cierto igualmente que la relación entre gloria de Yahveh y reconocimiento de éste está igualmente presente en Nm 14 y Nm 20⁶².

Se ha recordado anteriormente que la fórmula de reconocimiento pone de relieve que el objetivo de la autorrevelación de Dios en los acontecimientos históricos es que los hombres reconozcan a Yahveh. Un reconocimiento de Yahveh que —así lo subraya W. Zimmerli— no es un acontecimiento al margen de las acciones que él realiza; la intención de dichas acciones es precisamente lograr tal acontecimiento. De ahí que la acción realizada por Yahveh consigue su objetivo entre los hombres allí donde produce el conocimiento de Yahveh⁶³.

Hay que añadir además que, en los textos de P previamente citados (Ex 14,4.17-18; 16,6.10-12; 29,43-46), la fórmula de reconocimiento está especialmente vinculada con el acontecimiento de la salida de Egipto⁶⁴. Por lo que respecta a J, hay que indicar que también el relato de las plagas utiliza dicha fórmula. Tanto este último como el relato de la salida de Egipto destacan sobremanera el poder de Dios, la

⁶² U. STRUPPE, *o.c.* (nota 46), pp. 145-146.

⁶³ W. ZIMMERLI, *Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel. Eine theologische Studie* (ATHANT 27), Zürich 1954, 24.

⁶⁴ J. L. SKA, *Les plaies d'Égypte dans le récit sacerdotal (P^e)*: Bib 60 (1979) 23-35, esp. 28.

afirmación de Dios de ser reconocido como superior a y más poderoso que el Faraón⁶⁵.

Dicha fórmula está ausente en Dt 5,1-6,3. Esta unidad textual no presenta la conexión entre manifestación de la gloria de Yahveh y el reconocimiento de Yahveh, de su poder, de su capacidad para liberar a Israel del poder de los egipcios. En este caso, Dios también se comporta de modo diverso a como lo hace en otros pasajes del Éxodo; Dios renuncia a que su manifestación gloriosa comporte consigo el reconocimiento por parte de Israel de su poder y de su capacidad para liberar a Israel de Egipto. La revelación de la gloria de Dios en Dt 5,24 no tiene entonces un objetivo como el que posee en otros pasajes del Pentateuco.

De manera que en Dt 5,1-6,3 Dios renuncia a poner límites a la hora de revelar su gloria a Israel y renuncia también a que Israel reconozca su poder, su capacidad salvífica y liberadora.

Recordando entonces lo señalado al comienzo de este apartado respecto al valor de la alianza y de los preceptos del Decálogo en la unidad textual considerada, y recordando también el sentido de la gloria de Dios en otros textos del Pentateuco, presentado igualmente en este apartado, se puede indicar que *hacer ver* la gloria de Dios a Israel significa que Dios se revela a su pueblo de manera no mediada e ilimitada y le ofrece múltiples dones sin ningún tipo de límites: el de su presencia en medio de él, el del conocimiento de su nombre y de su ser, el de la libertad definitiva, el de la alianza, el de la participación en su propia vida. Lo importante y lo novedoso de esta revelación de la gloria no está quizás tanto en que incluya elementos tan nucleares y fundamentales como presencia de Dios, alianza, liberación, sino sobre todo en que Dios hace ver a Israel su ser más característico sin ningún límite, sin ningún elemento que se interponga entre ambos. La revelación de Dios y la oferta de sus dones benéficos y salvíficos (liberación y alianza) ha superado cualquier tipo de obstáculo; es, por tanto, una revelación y una oferta caracterizada por la máxima cercanía de Dios respecto a Israel. En el Horeb, Dios ha roto cualquier barrera que impida su mayor acercamiento a su pueblo.

⁶⁵ J. L. SKA, *o.c.* (nota 10), pp. 58-59: «De la sorte, Dieu affirme son droit: celui d'être reconnu comme supérieur à Pharaon en son propre pays. Le roi d'Égypte se trouve face à un pouvoir d'un autre ordre que le sien, pouvoir qu'on pressent universel. Ce pouvoir dévoile quelque peu son origine au cours des plaies... Dieu démontre par là que les forces de la nature sont en son pouvoir, alors que Pharaon reste impuissant. Ex 14 confirmera ce fait... Pharaon refuse de reconnaître que son pouvoir politique est limité par un pouvoir cosmique.»

Sin embargo, la unidad textual considerada incluye algún aspecto complementario al que se acaba de señalar. En concreto, la respuesta de Israel a este Dios que se entrega sin límites a Israel, a este Dios que renuncia a dos axiomas básicos fundamentales (nadie puede ver la gloria de Dios y quedar vivo; Dios revela su gloria para ser conocido por el destinatario de dicha revelación).

Una respuesta de Israel caracterizada por la petición a Moisés de que medie entre él y Dios (Dt 5,25-27); una respuesta de Israel considerada por el propio Dios como temor de Dios (Dt 5,29).

Antes de estas referencias, en concreto en Dt 4,1-40, aparece mencionado en más de una ocasión que Israel responde a la acción realizada por Dios en favor suyo, bien vinculándose a Él, bien reconociéndolo como Yahveh y reconociendo que no hay otro fuera de Él. De hecho, pueden observarse en dicha unidad textual dos referencias similares, que presentan un mismo esquema: acción de Dios - respuesta de Israel a dicha acción - medios para expresar y concretar dicha respuesta⁶⁶. En la primera de ellas, Dt 4,29-31, a la acción de Yahveh en favor de Israel (buscar a Israel: es Yahveh el que busca a Israel en Dt 4,29-31)⁶⁷ le sigue la obediencia de éste a aquél, al que se vincula de manera exclusiva; por último, tercer elemento del esquema señalado, Israel escucha la voz de Yahveh, único medio adecuado para expresar la vinculación señalada. En la segunda, Dt 4,32-40, se presentan en un primer momento (Dt 4,32-34.36-38) repetidas acciones salvíficas de Yahveh en favor de Israel; a ellas le sigue la respuesta de Israel, Dt 4,35, que conoce que Yahveh es Ha Elohim y que no hay otro fuera de Él (se utiliza la fórmula de reconocimiento). Además, se señala también que Israel puede conocer a Yahveh como quien es, observando sus leyes y preceptos (tercer elemento del esquema).

Si se tiene en cuenta lo anterior, se puede decir que en Dt 4,1-40 se pone de relieve que a la actuación salvífica de Yahveh en favor de Israel le sigue una respuesta de éste, respuesta que subraya la estrecha vinculación de Israel con el Dios que se le ha entregado, con el Dios que se le ha revelado mediante la realización de acciones salvíficas. Una vinculación que se expresa y concreta, bien mediante la escucha de la voz, bien mediante el cumplimiento de leyes y preceptos.

⁶⁶ Se ha desarrollado este aspecto en: E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *Reconocer a Dios único y todopoderoso, observando leyes de fraternidad*: EE 78 (2003) 3-27, esp. 17-25. Recogemos aquí algunas de las referencias allí detalladas.

⁶⁷ G. BRAULIK, «Gesetz als Evangelium. Rechtfertigung und Begnadigung nach der deuteronomischen Tora», en *Studien zur Theologie des Deuteronomiums* (SBAB 2), Stuttgart 1988, 123-160, esp. 153.

Dt 5,1-6,3 manifiesta que Israel va a vincularse y a responder a Yahveh; también cómo puede realizarse esto en el futuro, cuando Israel esté ya en la tierra. Ello aparece presentado en Dt 5,25-27 y confirmado por Yahveh en Dt 5,28-29: *está bien todo cuanto han dicho. ¡Ojalá tuvieran siempre ese corazón, para temerme y observar siempre todos mis preceptos!* Ello aparece presentado igualmente en Dt 6,1-2: exhortación de Moisés a Israel para que tema a Yahveh, observando sus leyes y preceptos. Tanto la respuesta que ofrece Israel a Yahveh como el deseo divino son expresión de un auténtico temor de Dios⁶⁸.

Ahora bien, ambas referencias manifiestan que el modo que tiene Israel de responder a la revelación de Yahveh, a la manifestación de su gloria, no es ni la vinculación con él ni el reconocimiento de Yahveh como Ha Elohim⁶⁹. Israel teme a Dios, no vinculándose personalmente a ese Dios que se le revela mediante la realización de diversas acciones salvíficas. Israel teme a Dios cumpliendo el Decálogo (transmitido directamente por Dios), y guardando las leyes y preceptos que le transmite Dios a través de Moisés.

Para comprender este aspecto es necesario recordar el desarrollo de la narración de Dt 5,23-6,3. Tras la manifestación gloriosa de Yahveh a Israel, éste pide a Moisés que se aproxime a Yahveh y que escuche todo lo que le diga, para que posteriormente se lo transmita a Israel (Dt 5,5.25-27). A esta petición le sigue la indicación de Israel de que cumplirá los preceptos, las leyes y las ordenanzas que el Señor indique a Moisés.

A diferencia de lo que sucede en Dt 4,1-40, parece que Dt 5,1-6,3 no presenta un esquema trimembre caracterizado por la sucesión acción de Yahveh-vinculación de Israel-modo de concretar dicha vinculación. Lo peculiar de esta unidad textual es que la sucesión parece ser bimembre: acción de Yahveh-cumplimiento del Decálogo o de leyes, preceptos y ordenanzas. En Dt 5,1-6,3 falta entonces la referencia a la vinculación de Yahveh; sí, en cambio, se subraya el modo como Israel puede responder a Yahveh: bien cumpliendo los preceptos del Decálogo bien cumpliendo lo que Moisés le transmite.

Cumplimiento del Decálogo. Después de que Israel responde a la oferta ilimitada de Yahveh, éste muestra su conformidad con la res-

⁶⁸ G. BRAULIK, *o.c.* (nota 1), pp. 53-55.

⁶⁹ Recuérdese que, como se ha señalado, la fórmula de reconocimiento no sigue en este caso, como sucede en otros pasajes bíblicos, a la manifestación de la gloria de Yahveh.

puesta de su pueblo, y manifiesta en primer lugar que Israel puede temer a Dios observando el Decálogo⁷⁰. Como señala A. Wénin, en Dt 5,29 cumplir los mandamientos (el Decálogo) es equivalente a temer a Dios⁷¹. De manera que Israel puede responder al Dios que se le ha manifestado sin límites en el Horeb cumpliendo los preceptos del Decálogo. Ahora bien, hay dos aspectos de dichos preceptos que conviene recordar: por un lado, que proceden de un Dios que no obliga ni pide nada como contrapartida⁷²; por otro —así se ha señalado precedentemente— que marcan a Israel un camino de libertad, que conduce a la salvación y a la vida, camino que se logra con la cooperación y la participación de Israel⁷³. Ambos ponen de relieve que la respuesta de Israel a Dios no tiene como expresión y elemento fundamental la vinculación del primero con el segundo, sino sobre todo la consecución de una vida y una libertad que éste entrega a aquél.

Cumplimiento, en el país que va a poseer, de toda una serie de leyes, ordenanzas y preceptos que Moisés, el mediador, transmite a Israel (*das dtn Gesetz*)⁷⁴.

Se ha señalado anteriormente, al final del primer apartado, que, según Norbert Lohfink, hay que indicar la diferencia de mediación que realiza Moisés con Israel antes de la proclamación del Decálogo y la que lleva a cabo posteriormente. Siguiendo lo indicado por el exegeta alemán, conviene afirmar entonces que Israel pide a alguien que ya es su mediador que medie de una manera distinta. Israel, pues, no responde a Dios, pidiendo a alguien ajeno al pueblo que lleve a cabo la acción deseada. Es Moisés, un guía y mediador de Israel, el que va a escuchar al Dios que ha revelado su gloria de manera ilimitada.

Por otra parte, ha sido ya mencionado que, según Dt 5,1-6,3, Dios se revela a Israel de una manera distinta y particular, sin límites, sin barreras, sin que haya mediadores entre ellos, es decir, de una manera totalmente cercana y directa. Cuando eso sucede, la respuesta que ofrece Israel a su Dios es, sin embargo, una respuesta con límites, indirecta, a

⁷⁰ Los preceptos de Dt 5,29 se refieren al Decálogo: G. BRAULIK, «Die Ausdrücke für "Gesetz" im Buch Deuteronomium», en *Studien zur Theologie des Deuteronomiums* (SBAB 2), Stuttgart 1988, 11-38, esp. 28,32; N. LOHFINK, «Prolegomena zu einer Rechtshermeneutik des Pentateuch», en G. BRAULIK (ed.), *Das Deuteronomium* (ÖBS 23), Frankfurt am Main 2003, 11-55, esp.

⁷¹ A. WÉNIN, *a.c.* (nota 31), p. 148.

⁷² A. WÉNIN, *a.c.* (nota 31), p. 149.

⁷³ B. RENAUD, *o.c.* (nota 31), p. 136.

⁷⁴ G. BRAULIK, *o.c.* (nota 1), p. 54.

través de un mediador, que, como señala B. Renaud, va a salvaguardar la distancia con la divinidad (Dt 5,5: Moisés está entre Yahveh e Israel / Dt 5,27: a Moisés se le ordena que se aproxime y escuche a Yahveh)⁷⁵. Al Dios que no pone límites y que se manifiesta en su mayor y máxima cercanía, le responde Israel y se vincula con él interponiendo un límite, señalando una distancia, *alejándose* de él; no, empero, uniéndose y vinculándose directamente a él. Eso sí, Israel manifiesta que la distancia que marca se realiza por medio de una persona de su propio pueblo, por medio de un mediador, a quien le pide que, en una nueva situación (revelación ilimitada de la gloria de Dios), realice un nuevo tipo de mediación.

En definitiva, puede señalarse que en un acontecimiento salvífico de Dios (Dios hace ver su gloria a Israel), éste manifiesta la necesidad de la mediación humana para responder a Yahveh. Lo que Israel afirma en Dt 5,1-6,3 es que la respuesta a Dios y la relación con él se juegan en la obediencia a un hombre que le transmite una palabra que escucha a Dios, en la obediencia a un hombre que le transmite el modo y la manera que expresan y hacen explícita la citada respuesta (preceptos, leyes y ordenanzas). Eso es precisamente lo que señala Moisés a Israel en Dt 6,2⁷⁶: temer a Yahveh equivale a observar las leyes y preceptos prescritos por aquél. Obedecer a un hombre significa en definitiva para Israel vivir en clave y en camino de fe; fe en una palabra que procede de Dios, y que le es transmitida por Moisés; fe en una palabra que es al mismo tiempo medio o camino para volver a Dios⁷⁷. Esto es lo que Israel puede hacer en la tierra.

Unas leyes y preceptos, es decir, todo lo promulgado y enseñado por Moisés⁷⁸, que Dios ofrece a Israel para que los practique en un país que ya le está siendo entregado por Dios (Dt 5,31 utiliza el verbo *nātan* en participio presente, tiempo que expresa la acción continua, ininterrumpida y duradera de una persona)⁷⁹. Unas leyes y preceptos, cuyo seguimiento hace posible también que a Israel le vaya bien en el futuro y viva y prolongue sus días en la tierra (Dt 5,33; 6,2-3). Ambas

⁷⁵ B. RENAUD, *o.c.* (nota 31), p. 162.

⁷⁶ Según G. BRAULIK, *o.c.* (nota 1), p. 54, las referencias a la escucha, al temor a Dios y a la vida, presentes en Dt 5,32-6,3, están relación por medio de dichos términos con los acontecimientos del Sinaí (Dt 5,1-27).

⁷⁷ Algunas de estas afirmaciones están señaladas y desarrolladas por P. BOVATI, *o.c.* (nota 5), pp. 74-78.

⁷⁸ G. BRAULIK, *o.c.* (nota 70), pp. 22-23, 25-26, 28-32.

⁷⁹ W. GESENIUS - E. KAUTZSCH, *Gesenius' Hebrew Grammar*, A. E. COWLEY (ed.), Oxford² 1910, 356.

menciones recuerdan a Dt 6,20-25, y en particular a Dt 6,23-25. En dichos versículos se mencionan los preceptos y decretos, la tierra ya prometida, las bendiciones futuras (ir bien, vivir). En ellos se ponen especialmente de relieve los dos siguientes aspectos: los preceptos y mandamientos que Dios ofrece a Israel para que cumpla forman parte del acto liberador del primero en favor del segundo; el cumplimiento de los preceptos es expresión de la vida, la justificación y la liberación ya recibidas⁸⁰.

De modo que Israel teme a Yahveh, escuchando y haciendo lo que Dios le habla y transmite a través de Moisés, su mediador (Dt 5,27). A la revelación ilimitada de Dios le sigue no la vinculación con él, sino el compromiso de fiarse de su mediador y de cumplir lo que éste le dé a conocer⁸¹. Cuando esto se dé, Israel vivirá, se multiplicará y será bendecido, es decir, vivirá la vida, la bendición y la salvación que le ha sido entregada. Así pues, también en esta ocasión la respuesta de Israel a Dios está orientada al compromiso y a la colaboración del primero con el segundo para alcanzar la bendición recibida⁸²; además, se trata de una respuesta acompañada del límite que Israel interpone entre Dios y él (mediador).

Como colofón a estas líneas se puede señalar que Dt 5,1-6,3 ofrece una interesante clave de comprensión del binomio don de Dios-respuesta de Israel. Cuando Dios se manifiesta a su pueblo sin ningún tipo de límite y le ofrece sus dones sin ningún tipo de obstáculo ni de barrera, ¿cuál es la respuesta de éste? No una respuesta personal, directa, sin límites y sin barreras; sí una respuesta mediada (mediador); sí una respuesta basada en la fe en un mediador que escucha a Dios y basada en el compromiso para cumplir lo que éste escuche y le transmita (unas leyes y unos preceptos). Por tanto, a la revelación más ilimitada de Dios, es decir, a la manifestación más cercana de Dios, le siguen no la respuesta de Israel de vinculación y adhesión personal e ilimitada a Yahveh, sino la respuesta que señala y salvaguarda la distancia con la divinidad.

⁸⁰ G. BRAULIK, *a.c.* (nota 67), pp. 134-138 ; Íd., «Die Entstehung der Rechtfertigungslehre in den Bearbeitungsschichten des Buches Deuteronomium. Ein Beitrag zur Klärung der Voraussetzungen paulinischer Theologie, en *Studien zum Buch Deuteronomium* (SBAB 24), Stuttgart 1997, 11-27, esp. 16, 19-20.

⁸¹ N. LOHFINK, *o.c.* (nota 70), señala que el verbo *lāmad* de Dt 6,1 puede traducirse por *Bekanntgeben* o *Bekanntmachung*.

⁸² N. LOHFINK, *o.c.* (nota 70), indica que el verbo *šiwwāh* en Dt 6,2 (cuyo sujeto es Moisés) pone de relieve *die Verpflichtung Israels auf Gottes Gesetze durch einen Schwur*.

Una respuesta caracterizada por la fe en un mediador perteneciente al pueblo (profeta) y la escucha de las palabras que éste le transmite, y que le proponen el único camino válido que puede recorrer⁸³; una respuesta caracterizada igualmente por la realización de unos preceptos y unas leyes que dicho profeta le transmite y que le conducen a la vida⁸⁴. En definitiva, a la teofanía ilimitada de Dios le sigue no la vinculación personal con ese Dios, sino la acción, la práctica y la realización de unos preceptos y unas leyes transmitidos y señalados por un profeta.

CONCLUSIÓN: EL ISRAEL DEL HOREB

Hace ya más de una década apareció un libro de Thomas Römer, en el que, entre otras muchas cosas, se presenta una tesis sobre el Deuteronomio y los *Ursprungsmythen*⁸⁵. Según este autor, Israel conoce sólo dos «mitos sobre su origen»: el de los patriarcas y el del Éxodo. Ello aparece en el Deuteronomio, que considera la salida de Egipto como origen de Israel; igualmente, siempre según este autor, unas adiciones tardías en el Pentateuco incluyen los nombres de los patriarcas en el Deuteronomio, para subrayar que también los patriarcas pueden ser considerados origen de Israel⁸⁶.

Un año después de la publicación de dicho libro, Norbert Lohfink publicó una obra, en la que contestó y rebatió la propuesta de Thomas Römer⁸⁷. Lo que en principio iba a ser una reseña a la obra de éste

⁸³ P. BOVATI, *Il profetismo come lettura del senso della storia*: Theologia Viatorum 4 (1999) 157-174, esp. 160-161: «Il profeta infatti non è solo un aiuto sussidiario e occasionale per completare o confermare una già consolidata conoscenza della volontà di Dio, ma è la voce che indicherà l'unico cammino valido da percorrere, da cui scaturirà vita o morte per ognuno.»

⁸⁴ De hecho, Moisés asume en este pasaje rasgos característicos de la función profética: escucha de la palabra en contacto con Dios y comunicación de la misma.

⁸⁵ TH. RÖMER, *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition* (OBO 99), Freiburg (Schweiz) - Göttingen 1990.

⁸⁶ De hecho, Römer señala que la escuela dtr. ofrece a los israelitas que se encuentran en el exilio una concepción de sus orígenes basada en el Éxodo (Babilonia es Egipto y un nuevo éxodo es posible). En cambio, al pueblo que se queda en la tierra, le ofrece una concepción de su origen basado en los Patriarcas. Véase TH. RÖMER, *o.c.* (nota 85), pp. 392-393.

⁸⁷ N. LOHFINK, *Die Väter Israels im Deuteronomium. Mit einer Stellungnahme von Thomas Römer* (OBO 111), Freiburg (Schweiz) 1991.

— así lo señala el autor al comienzo de su libro⁸⁸, se convirtió en la presentación de estos argumentos:

- la moderna teoría de T. Römer sobre el Éxodo y los patriarcas como *Ursprungsmythen* no tiene en cuenta que el Horeb es para Israel un tercer *Ursprungsmythos*;
- el Horeb es en el Deuteronomio un acontecimiento primordial, pues en él se configura la existencia de Israel en la tierra⁸⁹; por eso se le puede considerar un tercer «mito de origen»⁹⁰;
- ese tercer *Ursprungsmythos* presenta en el Deuteronomio una doble cara o fachada (Horeb en Dt 1 y Horeb en Dt 5);
- la principal debilidad de la intuición de T. Römer es precisamente pasar por alto los dos últimos aspectos y subrayar de manera particular la importancia que el Deuteronomio concede al «mito de origen» del Éxodo; ello hace que se le escape lo más específico del Horeb-Deuteronomio⁹¹.

De modo que, según Norbert Lohfink, no puede no tenerse en cuenta la importancia que el Horeb posee para el *deuteronomistischen Deuteronomium*. Éste traza una historia de Israel que no tiene su punto de arranque en los patriarcas ni en el paso del Mar Rojo; sí, en cambio, en el Horeb⁹².

No es el centro de interés de este artículo desarrollar o ampliar la discusión mantenida por T. Römer y N. Lohfink. Sin embargo, sí se puede decir que, desde una orientación bien distinta, algunas afirmaciones realizadas en estas páginas pondrían de relieve la capital importancia y centralidad que posee el Horeb en relación con algunos aspectos importantes de la teología bíblica. En estos capítulos se hace referencia a un tipo especial de revelación de Dios (Dt 5,24: Dios hace ver su gloria); también a un modo particular de responder a dicha revelación ilimitada de Dios⁹³.

⁸⁸ N. LOHFINK, *o.c.* (nota 87), p. IX.

⁸⁹ N. LOHFINK, *o.c.* (nota 21).

⁹⁰ De la misma opinión es E. OTTO, «Das deuteronomische Deuteronomium zwischen Horebbund und Moabbund», en *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens* (FAT 30), Tübingen 2000, 110-155, esp. 121.

⁹¹ N. LOHFINK, *o.c.* (nota 87), pp. 104-105.

⁹² N. LOHFINK, *o.c.* (nota 87), p. 104: «Am Horeb ereignete sich der *yôm hāqqāhāl* von dem her das Israel des Deuteronomiums existiert.»

⁹³ Una teofanía del Horeb que es válida para todas las generaciones de Israel que se suceden en su historia, ya que para cada una de ellas hay un *hoy* del Horeb [B. RENAUD, *o.c.* (nota 31), p. 79].

En estos capítulos se hace mención de la relación entre manifestación divina y cumplimiento de unos preceptos transmitidos. Todos ellos subrayan entonces que el Horeb es central para comprender algunas características de la relación Dios-Israel.

Una relación distinta de la que puede deducirse de la lectura de Dt 1-3. Se ha señalado en otro lugar que el cumplimiento de las leyes, los mandatos y los preceptos puede ser el medio por el que Israel realice un aspecto presentado en estos capítulos del Deuteronomio: el paso del temor-miedo al temor-reverencial. Un temor reverencial caracterizado por la conversión, la confesión y la fe en Yahveh, similares a las que manifiesta Israel en Ex 14,31 (*vio, pues, Israel el gran poderío que Yahveh había ejercitado contra los egipcios, y el pueblo temió a Yahveh y creyó en Yahveh*)⁹⁴. A través de dicho cumplimiento puede entonces Israel responder a Yahveh y vincularse estrechamente con él, creyendo en él.

Dt 5,1-6,3 señala, sin embargo, que Israel responde a Yahveh por medio de los preceptos y las leyes. Dicha respuesta, empero, no subraya de manera particular la vinculación personal de Israel con Yahveh; más bien, la fe y la obediencia en un profeta y en lo que éste le transmite.

Los distintos aspectos señalados pueden valorarse y considerarse desde la óptica de la composición del libro del Deuteronomio. La investigación bíblica actual parece estar de acuerdo en afirmar que Dt 1-3 es de época posterior a Dt 5,1-6,3⁹⁵. Este último relato puede datarse en época preexílica⁹⁶; en cambio, el que abre el libro del Deuteronomio (Dt 1-3), en época exílica⁹⁷.

Ello podría tenerse en cuenta a la hora de hacer una última afirmación. Antes de la catástrofe del exilio, Israel puede leer el relato del Horeb en esta clave: la respuesta que se puede dar en la tierra a la revelación ili-

⁹⁴ E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *a.c.* (nota 24), pp. 380-381.

⁹⁵ F. GARCÍA LÓPEZ, *o.c.* (nota 45), pp. 274-280 (referencias a varios autores que defienden dicha afirmación); N. LOHFINK, *Höre Israel! Auslegung von Texten aus dem Buch Deuteronomium*, Düsseldorf 1965 (WB.KK 18), 17-18; M. WEINFELD, *Deuteronomy 1-11. A New Translation with Introduction and Commentary* (AnCB 5), New York 1991, 10.

⁹⁶ T. B. DOZEMAN, *o.c.* (nota 3), p. 69; N. LOHFINK, «Deutéronome et Pentateuque. État de la recherche», en ACFEB (ed.), *Le Pentateuque. Débats et recherches* (LeDiv 151), Paris 1992, 35-64, esp. 49.

⁹⁷ F. CRÜSEMANN, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlicher Gesetzes*, München 1992, 239; T. VEIJOLA, «Principal Observations on the Basic Story in Deuteronomy 1-3», en D. L. CHRISTENSEN (ed.), *A Song of Power and the Power of Song. Essays on the Book of Deuteronomy* (Sources for Biblical and Theological Study 3), Winona Lake 1993, 137-146, esp. 143.

mitada de Yahveh pasa por la puesta en práctica de unos preceptos y leyes, transmitidos por medio de un profeta, al que se escucha y en el que se tiene fe. En cambio, tras el exilio, Israel puede leer los tres primeros capítulos del Deuteronomio, teniendo en cuenta un eje que los atraviesa: Dios va a operar la salvación en favor de Israel. En ese momento, de destrucción, de sinsentido, de duda, el/los autore/s de Dt 1-3 pueden pretender animar a Israel. Por eso, resaltan que Dios es poderoso y salvador, y le instan a que lo tema y se vincule con él, cumpliendo los preceptos y las leyes (Dt 4,10; 5,29; 6,24; 10,12; 13,5; 17,19; 28,58; 31,12-13). En definitiva, se puede pensar que instar a vincularse con Yahveh se comprende mejor en una época como el exilio, en la que la ausencia de Dios parece ser más patente para Israel. En cambio, en un momento anterior, en que la destrucción todavía no ha llegado y Dios parece estar junto a su pueblo, puede tener más sentido responder a Yahveh a través de la fe en uno de sus profetas.