

LA TRADICION DEL EXODO EN LOS PROFETAS

SANTIAGO AUSIN

INTRODUCCIÓN

Cada vez más se reconoce que el mensaje profético está íntimamente vinculado con las tradiciones antiguas del pueblo de Israel¹. El profeta es el mensajero de Dios que, ante los acontecimientos importantes que van a conmocionar la vida de Israel, anuncian la intervención extraordinaria de Dios²; tienen por misión despertar y afianzar la fe del pueblo y lo hacen utilizando una técnica muy peculiar: traen a la memoria las grandes obras que Dios realizó en los tiempos pasados y, por otra parte, anuncian las no menos importantes que el mismo Dios realizará en el futuro³. Más aún, los aconteci-

1. Se ha superado la idea de que los profetas marcaron una ruptura con las tradiciones anteriores como mantenían H. EWALD, J. WELLHAUSEN, B. DUHM. Ya M. NOTH (*Überlieferungsgeschichte des Pentateuchs*, Stuttgart 1948) explicaba la influencia de las ideas proféticas en la redacción definitiva de los libros del Pentateuco. G. von RAD (*Teología del Antiguo Testamento*, T. II, *Teología de las tradiciones proféticas de Israel*, Salamanca 1972, pp. 17-20) insiste en el mismo tema. Sin entrar en la espinosa cuestión de la transmisión de los hechos históricos, es indudable que las tradiciones antiguas, muchas ya puestas por escrito, se reflejan en el pensamiento profético.

2. Durante los siglos VIII al VI a.C. los reinos del Norte y del Sur atravesaron vicisitudes tan serias que llegaron a desaparecer como tales reinos; y, a la vez, resurgió y se consolidó la religiosidad de Israel. Los profetas tienen un protagonismo importante en tales acontecimientos, anunciando la presencia de Dios en el pueblo, como conductor de la historia y como portador de la salvación definitiva. Cfr. L. RAMLOT, *Prophétisme*, en DBS VIII (1972) col. 811-1222, con abundante bibliografía. E. JACOB, *Quelques travaux récents sur le prophétisme*, en RHPH 53 (1973) 415-425 y 54 (1974) 523-550.

3. El Concilio Vaticano II enseña la misión de los profetas en orden a que Israel comprendiera con más claridad cuáles eran los caminos de Dios: «(Aman-tissimus Deus)... Se tanquam unicum Deum verum et vivum verbis ac gestis revelavit, ut Israel, quae divinae essent cum hominibus viae experiretur, easque, ipso Deo per os Prophetarum loquente, penitus et clarius in dies intelligeret atque latius in gentes exhiberet» (*Dei Verbum*, n. 14).

mientos futuros serán los mismos antiguos llevados a su plenitud; entre unos y otros establecen una íntima relación que los estudiosos denominan analogía de acontecimientos o tipología⁴.

El tratamiento que los profetas dan a las tradiciones del éxodo y de la Alianza ha sido objeto de múltiples trabajos en los últimos años⁵. Nosotros nos ceñiremos a una cuestión que puede tener interés en orden a comprender qué significa la interpretación de un texto bíblico: ¿cómo leen los profetas la tradición del éxodo?

Ultimamente P. Dreyfus ha estudiado con detenimiento y con amplitud cómo los autores sagrados actualizan los textos y los acontecimientos que les han precedido⁶; en las conclusiones, bien ponderadas, establece lo siguiente:

— El fundamento de la actualización bíblica es la denominada «personalidad corporativa» del pueblo de Dios tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo⁷.

— El objeto de la actualización no es un texto, sino una tradición que transmite un acontecimiento.

— El lugar privilegiado de esta actualización es el culto.

4. «On ne trouve pareil appel à l'histoire et aux traditions comme garantie du futur ni en Mésopotamie, ni en Égypte, ni chez les autres voisins d'Israël» (L. RAMLOT, *o.c.*, col. 1002).

5. Es prácticamente imposible recoger la bibliografía reciente. Todos los comentarios a los profetas, tanto en el campo protestante como en el católico, aluden de un modo u otro al éxodo y a la Alianza; también las Teologías del A.T. abordan el tema. Estudios más concretos, entre otros, pueden verse: W. ZIMMERLI, *Das Gesetz und die Propheten*, Göttingen 1963 (trad. esp. *La Ley y los profetas*, Salamanca 1980). E. W. NICHOLSON, *Exodus and Sinai in History and Tradition*, Oxford 1973. J. L. SKA, *La sortie d'Égypte (Ex 7-14) dans le récit sacerdotal (Pg) et la tradition prophétique*, en *Biblica* 60 (1979) 191-215. R. BEAUDET, *La typologie de l'Exode dans le Second-Isaïe*, en *Études théologiques* (tricentenaire du Séminaire de Québec), Québec 1963, pp. 11-21. W. ZIMMERLI, *Le nouvel «exode» dans le message des deux grandes prophètes de l'Exil*, en *Hommage à W. Vischer*, 1960, pp. 216-227. IDEM., *Grundriss der Alttestamentlichen Theologie*, Stuttgart 1972 (trad. esp. *Manual de Teología del Antiguo Testamento*, Madrid 1980, pp. 20-26).

6. P. DREYFUS, *L'actualisation à l'intérieur de la Bible*, en RB 83 (1976) 161-202. Forma parte este trabajo de una trilogía importante; anterior a éste escribió *Exégèse en Sorbonne, exégèse en Eglise*, en RB 82 (1975) 321-359. Y el último, *L'actualisation de l'écriture*, en RB 86 (1979) 161-193 y 321-384.

7. Cfr. J. DE FRAINE, *Adam et son lignage. Étude sur la notion «personalité corporative» dans la Bible*, Desclée de Brouwer, Paris 1959, La personalidad corporativa, tal como la entiende Dreyfus, es la unidad diacrónica y sincrónica del pueblo de Dios; es decir, el pueblo elegido y cada uno de sus miembros se sabe en cada momento depositario de los beneficios que Dios ha hecho a lo largo de la historia y responsable de los pecados anteriormente cometidos. Un buen ejemplo es la oración de Esdras (Esdr 9,6-15). Cfr. P. DREYFUS, *o.c.*, pp. 165-169.

— Los modos más frecuentes de actualización son: la actualización tipológica, basada en la constancia de la actuación de Dios y de la actuación del hombre; y la actualización por el acontecimiento, es decir, un hecho histórico actual es interpretado por la palabra antigua y, a la vez, profundiza el sentido de esa palabra antigua.

— Finalmente, como características de esta actualización señala: a) no se falsea la palabra inicial: entre ésta y su interpretación posterior, nunca hay oposición; b) el autor primitivo y su actualizador son eslabones de una misma tradición vehiculada por una comunidad; c) además, la Biblia presenta esta acción actualizadora como obra de autores preclaros e inspirados por Dios ⁸.

A estas apreciaciones acertadas, quisiéramos añadir que una misma tradición, en concreto la del éxodo, es diversamente utilizada por los profetas. Limitamos nuestro estudio a Amós, Oseas, Jeremías y el Deutero-Isaías, como más representativos.

EL ÉXODO EN LOS PROFETAS

Los acontecimientos del éxodo, tal como se nos han transmitido, se resumen en tres momentos fundamentales: *la salida* de Egipto; *el desierto*, con todas las realidades que en él concurren, especialmente la Alianza; y *la posesión de la tierra*, como don de Dios. Cada uno de estos tres estadios se va paulatinamente condensando en fórmulas que los profetas mencionan e interpretan. Nos detendremos primordialmente en el primero: la salida de Egipto.

El nacimiento de Israel como pueblo tuvo lugar a partir de este acontecimiento trascendental; no es un simple hecho histórico, sino el fundamento de la fe israelita. La fórmula «Dios sacó a Israel de Egipto (con mano poderosa y brazo extendido)» aparece en el A.T. al menos 76 veces, sin contar textos dudosos y duplicados ⁹; aparece en todas las tradiciones del Pentateuco, en los Salmos y en los Profetas, hasta Daniel.

8. *Ibidem*, pp. 200-202.

9. P. HUMBERT, *Dieu fait sortir. Hiphil de yasa' avec Dieu comme sujet*, en ThZ 18 (1962) 357-361 y 433-436; se recogen todas las frecuencias de esta forma verbal y se estudian diacrónicamente y sincrónicamente. Para las frecuencias de la fórmula del éxodo, cfr. p. 358.

Respecto a los profetas, hay que señalar que solamente a partir de Jeremías se utiliza el verbo *yasa'* (*hóšî'*) en la fórmula del éxodo; en los profetas preexílicos el verbo utilizado es *'alah* (*he'elâh*)¹⁰, que a veces también aparece en forma *gal*. Oseas, por su parte, es el único que alude al éxodo en tono de amenaza: «volver a Egipto» es el máximo castigo. Todos los demás, y el propio Oseas, hablan de «subir/salir» de Egipto como muestra de predilección divina en la llamada inicial de Israel.

En concreto, el acontecimiento del éxodo aparece en los profetas con las variantes siguientes:

- a) El pueblo tendrá que volver (*šûb*) a Egipto: Os 8,13; 9,3.6; 11,5.
- b) Dios hace subir (*he'elâh*) a Israel: Am 2,10; 3,1; 9,7; Os 2,17; 12,14; Mich 6,4; Jer 2,6; 11,7; 16,14; 23,7.
- c) Dios llama a Israel de Egipto: Os 11,1¹¹.
- d) Dios saca (*hóšî'*) a Israel de Egipto: Jer 7,22; 11,4; 31,32; 32,21; 34,13¹²; Ez 20,6.9.10.14.22.
- e) El retorno del exilio como nuevo éxodo; especialmente se subraya este aspecto en el Deutero-Isaías: Is 40,3-5; 41,17-19; 43, 16-20; 48,21; 49,9-11; 51,10; 52,5-11; 55,12-13¹³.

a) *El pueblo tendrá que volver a Egipto*

Únicamente Oseas menciona la vuelta a Egipto y siempre como anuncio de un castigo irremediable:

«(Dios) tiene presente sus culpas y castigará sus pecados; tendrán que volver a Egipto» (Os 8,13).

10. *Ibidem*, p. 360.

11. Oseas vincula tanto la elección del pueblo con la salida de Egipto que por dos veces repite la fórmula de fe monoteísta, eco del primer mandamiento: «Yo soy Yahweh, tu Dios, desde Egipto» (12,10; 13,4, que añade «y no conoces a otro Dios fuera de mí, ningún salvador sino a mí»). Cfr. W. ZIMMERLI, *Manual de Teología...*, p. 215.

12. No mencionamos los textos que, según P. HUMBERT, *o.c.*, p. 358, podrían tener influencia deuteronómica (Jer 7,22; 11,4; 34,13) o cuya autenticidad alguien ha puesto en duda (Jer 31,32; 32,21); para el objetivo que nos proponemos basta con los problemas críticos del libro de Jeremías, cfr. A. GELIN, *Jérémie* (Le livre de) en DBS V (1948) col. 857-889. E. TESTA, *Il profetismo e i profeti*, en *Il Messaggio della Salvezza*, Torino 1977, IV, pp. 528-579. L. ALONSO SCHOEKEL-J. L. SICRE, *Profetas*, Madrid 1980, I, pp. 411-416.

13. J. KAHMANN, *Die Heilszukunft in ihrer Beziehung zur Heilsgeschichte nach Is 40-55*, en *Biblica* 32 (1951) 65-89.

En éste, y en los otros lugares mencionados más arriba, el contexto es un oráculo de castigo; la amenaza del profeta es el destierro y, para describirlo, no encuentra mejor recurso que identificarlo con los tiempos de Egipto. En esta identificación subyacen dos ideas fundamentales: la experiencia histórico-religiosa ha hecho de Egipto el lugar de esclavitud por antonomasia, la tierra esencialmente impura y despreciable; y, a la vez, Egipto es también símbolo de la liberación obrada por Dios. De ahí que sea la mejor manera de expresar simultáneamente la dureza del castigo y la esperanza fundada de salvación futura.

Ahora bien, en el recurso a la esclavitud de Egipto, ¿qué añade el profeta? La bajada a Egipto está expresada en las tradiciones patriarcales con el verbo *yarad*¹⁴, que carece de implicaciones teológicas; en cambio, Oseas pone como causa de la nueva esclavitud los pecados del pueblo; no es, por tanto, un simple retorno a los acontecimientos antiguos, sino a una experiencia nueva, mucho más dolorosa por más consciente y por más culpable. Egipto equivale a esclavitud; de ahí el profeta toma pie para impregnar de sentido teológico un episodio histórico, hasta el punto de darle un sentido contrario al inicial: los patriarcas bajaron a Egipto por necesidad y como señal del beneplácito de Dios (cfr Gen 46,3-4); por el contrario, en Oseas, retornar a Egipto es señal de castigo divino (cfr Dt 28,68). No se distorsiona el hecho histórico, pero se le da una interpretación más profunda a la luz de todo lo que ocurrió en Egipto.

Conviene señalar que en este texto se contrastan acciones humanas: los patriarcas «bajaron»; los contemporáneos del profeta «volverán» por sus pecados. Más adelante nos detendremos en este detalle importante.

b) *Dios hace subir a Israel de Egipto*

Los profetas anteriores al destierro hablan de «subir de Egipto» al referirse al éxodo: Oseas y Miqueas utilizan la fórmula «Dios hizo subir a Israel de Egipto», en la que siempre el sujeto es Dios y el

14. El verbo *yarad*, que tiene sentido meramente locativo, solamente aparece en textos preexílicos, casi todos pertenecientes al yahwista: Gen 12,10; 26,2; 37,25; 39,1; 42,3,38; 43,15; 44,23; 46,34; Ex 3,8; Num 20,15; Ios 24,4; Is 30,2; 31,1; Dt 10,22; 26,5. Y en la forma hifil: Gen 37,25; 39,1; 43,7,11; 44,21; 45,13. Cfr. P. HUMBERT, *o.c.*, p. 435.

verbo está en *hifil*; Isaías expresa la misma idea con el verbo en *qal* y poniendo al pueblo como sujeto: «Y habrá una calzada para el resto de su pueblo que quede en Asiria, como la tuvo Israel cuando subió de Egipto» (Is 11,16; cfr Os 2,17). Estos profetas nunca utilizan el verbo *yasa'* al referirse al éxodo, sino al verbo '*alab*. Jeremías, por su parte, utiliza ambos verbos y Ezaquiel ya no echa mano del verbo '*alab*. Este dato lingüístico denota ya una progresiva profundización teológica; para los profetas preexílicos el protagonista de la salida es el pueblo, aunque sea por impulso de Dios; la acción divina se considera como despegada, mediata; cabría decir que Dios guía y supervisa al pueblo, como se deduce del significado del verbo y de las formas que emplean. Jeremías y los profetas postexílicos, en cambio, subrayan más al carácter gratuito del éxodo y el aspecto de rescate; Dios es quien saca al pueblo, éste no puede apropiarse ningún mérito¹⁵; Dios es el autor, el pueblo receptor mudo. Se refleja en el significado y uso de *yasa'* en exclusividad, y siempre en *hifil*.

En los cinco textos reseñados, anteriores a Jeremías, se contrapone la acción de Dios y la respuesta del pueblo¹⁶. Con frecuencia en este contraste de comportamiento, el éxodo aparece como el primer beneficio divino al que siguen otros estrechamente ligados a él y que constituyen lo que hoy denominamos historia de la salvación.

El profeta Amós¹⁷ utiliza con maestría la imagen del tribunal que juzga a Israel, según la estructura del denominado «género literario de juicio» (*rib*).

15. Posiblemente los profetas preexílicos insisten menos en la idea de la elección gratuita (no usan el verbo *babar*; Am 3,2 expresa la elección con *yada'*) para no dar pie a la idea equivocada de que, siendo pueblo elegido, Dios no podía permitir su castigo. Esta excesiva confianza, desprovista de responsabilidad, será frecuentemente fustigada por los profetas preexílicos. En cambio, después del destierro, el estado de ánimo de los repatriados es distinto, ya no hay lugar a la confianza desmedida en las instituciones (monarquía, templo...) que no existen; ya no acarrea ningún peligro hablar abierta e insistentemente del Israel elegido. Cfr. G. QUELL y G. SCHRENK, *ἐχδέχομαι*, en TWNT, IV, 147-197. H. WILDBERGER, *b h r*, *Elegir*, en *Diccionario Teológico. Manual del Antiguo Testamento*, Madrid 1978, I, 405-439.

16. H. GUNKEL, *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1933, pp. 329 ss., fue el primero en señalar las características esenciales del género literario del proceso judicial. Cfr. J. HARVEY, *Le «Rib-Pattern», réquisitoire prophétique sur la rupture de l'Alliance*, en *Biblica* 43 (1962) 172-169. L. RAMLOT, *o.c.*, col. 964 s., recoge las investigaciones más recientes sobre el género *rib*.

17. Cfr. L. MONLOUBOU, *Amos*, en DBS VIII (1972) col. 706-724. Un buen comentario sigue siendo M. DELCOR, *Amos*, en *La Sainte Bible*, de Pirot-Clamer, París 1961.

«Yo os subí del país de Egipto, y os conduje por el desierto, para conquistar la tierra del Amorreo... Pero vosotros...» (Am 2,10-12).

«Escuchad esta palabra que Yahweh ha pronunciado sobre vosotros, sobre toda familia que hice subir de la tierra de Egipto, diciendo: Sólo a vosotros he conocido entre todas las familias de la tierra. Por eso os pediré cuentas de todas vuestras iniquidades» (Am 3,1-2).

Significativo es Am 9,7, puesto que *irónicamente* se compara la subida/emigración de Israel con la de otros pueblos:

«¿No sois acaso para mí, como los hijos de los etíopes?
¿No hice subir a Israel del país de Egipto como a los filisteos de Kaftor y a los asirios de Qir?»

Con estas preguntas retóricas denuncia el comportamiento de los israelitas; incapaces de cambiar de conducta, como los etíopes (los negros) son incapaces de cambiar de color, hacen del éxodo una emigración cualquiera, sin comprender su alcance salvífico.

El capítulo 12 de Oseas se basa también en la imagen del tribunal; se contrastan las acciones de Dios y del pueblo, y termina con una sentencia condenatoria¹⁸:

«Yahweh sostiene querella con Judá, y va a castigar a Jacob con arreglo a su conducta...
Yo soy Yahweh, tu Dios, desde el país de Egipto...
Mediante un profeta hizo subir Yahweh a Israel de Egipto, y mediante un profeta fue guardado.
Ha provocado Efraim amargamente,
pero sobre él rechazará su sangre y le devolverá su sangre su Señor» (Os 12,3.10.14).

También Miqueas establece un pleito e introduce la idea de la Redención:

«Pueblo mío, ¿qué te he hecho o en qué te he molestado? Respóndeme. En verdad te hice subir del país de Egipto y de la casa de esclavitud te redimí» (Mich 6,3-4).

Un punto queda claro en los profetas preexílicos: No cuestionan la historicidad del éxodo: fue tan real como la emigración de los fi-

18. Cfr. J. MEJÍA, *Amor, pecado, alianza. Una lectura del profeta Oseas*, Buenos Aires 1975; es el comentario más completo en castellano del libro de Oseas.

listeos o de los asirios (Am 9,7); pero es mucho más; es el inicio de la manifestación de la predilección divina. Estos profetas apenas recogen pormenores de aquella historia¹⁹, pero siempre subrayan su sentido; los pormenores, cabría decir, son datos pasados y fosilizados, el sentido es actual: el Israel contemporáneo de los profetas es el mismo que subió de Egipto y, por consiguiente, heredero de aquellos gestos de benevolencia.

Si se pueden contraponer las antiguas acciones de Dios con los pecados actuales del pueblo es porque el texto es leído superando el interés puramente historicista e imprimiéndole una dimensión contemporánea al profeta.

A este proceso suele denominarse «actualización»; quizás con mayor propiedad habría que denominar, si se nos permite el término, «destemporización». En la mente del profeta el éxodo y los pecados del pueblo son acciones consideradas prácticamente como contemporáneas; incluso cabría decir que más que actos aislados denotan comportamientos.

c) *Dios llama a Israel de Egipto*

«Cuando Israel era niño, lo amé.

Y de Egipto llamé a mi hijo» (Os 11,1).

El lirismo del capítulo segundo de Oseas en torno al amor esponsal entre Dios e Israel tiene aquí su paralelismo bajo la imagen del amor paterno-filial; todo el capítulo once tiene una unidad bastante clara, pues es un resumen de la historia del pueblo en tres actos: predilección/pecado (vv. 1,3); predilección/castigo (vv. 4-7); predilección/perdón-retorno (vv. 8-11).

La mención de Egipto aparece en las tres partes; en la primera, como señal de elección (v. 1); en la segunda, como castigo («volverá a Egipto», v. 5)²⁰; en la tercera, como restauración definitiva (v. 11).

19. Sobre las tradiciones antiguas que influyen en cada uno de los profetas, cfr. L. RAMLOT, *o.c.*; el autor resume las conclusiones que E. ROHLAND, *Die Bedeutung der Erwählungstradition Israel für die Eschatologie der alttestamentlichen Propheten*, Heildelberg 1956: la tradición del éxodo llega a casi todos (Amós, Oseas, Miqueas, Jeremías, Ezequiel y Deutero-Isaías; falta en Isaías y Sofonías); la de la elección de David falta en Oseas y Sofonías. Pero en el tratamiento de las tradiciones todos actúan de modo muy parecido.

20. El texto masorético dice «No volverá a Egipto», pero está bastante mal conservado. Pensamos con otros muchos (cfr. R. KITTEL, *Biblia Hebraica*, ad loc.)

Todo el oráculo es, como los anteriormente comentados, un pleito donde se contraponen las acciones de Dios y las de Israel; cuanto más constante y más intenso es el amor de Dios, más diáfana aparece la gravedad del pecado del pueblo. Ahora bien, en cada una de las tres partes hay una lectura del éxodo ligeramente diferente:

— En la primera parte hay una contraposición directa elección/pecado. El profeta realiza un proceso de «destemporización» y solamente contrasta los hechos, los comportamientos: Dios siempre llama, el hombre siempre se aleja.

— En la segunda parte, la alusión de Egipto es expresión de castigo. «Volver a Egipto» aparece como equivalente a deshacer toda la historia de la salvación realizada hasta ese momento. No es un simple volver a empezar, sino un retroceso mental; dicho con más claridad, no es recorrer geográficamente un camino hacia atrás, sino apartarse radicalmente de Dios.

Ha habido también un proceso de «destemporización», pero sobre todo de «teologización». Salir de Egipto o volver de nuevo allí es lo mismo que unirse a Dios o alejarse de él.

— En la tercera parte, se expresa la futura liberación del exilio babilónico con términos alusivos a la primitiva liberación: «Acudirán temblando como un pájaro desde Egipto» (v. 11). No es una mera repetición de acontecimientos. En primer lugar, la frase está cargada de contenido teológico para indicar la restauración de las relaciones iniciales. Pero además, se vislumbra una novedad, puesto que se marcan las diferencias entre ambas liberaciones: «temblando como un pájaro», es decir, escarmentado de su propia debilidad y convencido de que no puede apartarse de Dios. La antigua liberación de Egipto es paradigma de la futura, pero, sobre todo, fundamento de esperanza; el contraste que se establece entre ambos acontecimientos impulsa a considerar el futuro con el optimismo de quien está seguro de la acción de Dios y escarmentado de sus propios errores.

Esta tercera forma de aludir a la tradición del éxodo aparece con más claridad en Jeremías y en el Deutero-Isaías, como veremos a continuación.

que *l'* debe leerse *lô* y unirlo al verbo anterior quedando así: «Me inclinaba hacia él para darle de comer. Volverá al país de Egipto». De todas formas estas variantes textuales afectan poco a nuestras apreciaciones sobre el sentido de «volver a Egipto». Cfr. A. DEISSLER-M. DELCOR, *Les petits prophètes*, en *La Sainte Bible* de Pirot-Clamer, Paris 1961, pp. 106 s.

d) *Dios saca a Israel de Egipto*

El profeta Jeremías menciona los acontecimientos del éxodo en tres contextos:

— *Como parte de la Alianza*; es lo más frecuente: Jer 7,22.23; 11,4; 31,32; 34,13 (*hōšî'*); 11,17 (*he'elâh*). Prescindimos de un comentario más pormenorizado de estos pasajes, para limitarnos directamente a la tradición del éxodo; nuestras conclusiones serán aplicables también a la lectura que los profetas hacen de la tradición de la Alianza, o de la elección de David y de Jerusalén.

— *Como parte de la historia salvífica del pueblo*: 2,6 (*he'elâh*) y 32,21 (*hōšî'*).

En el primer texto se resumen todos los acontecimientos que fundamentan la fe de Israel: prodigios y salida de Egipto, travesía del desierto, posesión de la tierra. El contexto es, como en los profetas anteriores, un pleito con el pueblo:

«¿Qué hallaron vuestros padres en mí de injusto para que se alejasen de mí...? Ni aun dijeron, ¿dónde está Yahweh, el que nos hizo subir del país de Egipto?» (Jer 2,5-6).

También aquí hay un proceso de «destemporización» que posibilita el contraste de comportamientos, hasta el punto de que el profeta puede exclamar con patetismo en la conclusión del oráculo: «Mi pueblo ha cambiado su gloria por lo que nada sirve» (2,11).

El segundo texto (32,21) forma parte de la oración que justifica la compra de un campo en Jerusalén, en medio del trágico asedio previo a la deportación. Aunque es fácil descubrir un trasfondo deuteronomista²¹, en esta oración el profeta comienza recordando los prodigios de Egipto y el éxodo (vv. 20-21), para subrayar la gravedad de los pecados («no escucharon tu voz, ni caminaron según tu ley»: v. 23), y para fundamentar la esperanza en el retorno: «Tú, Adonay Yahweh, me has dicho, cómprate un campo» (v. 25).

Una vez más el profeta despoja al éxodo de las categorías temporales para contraponerlo a los pecados del pueblo, y le imprime una fuerte carga teológica que fundamenta la esperanza del futuro

21. No faltan autores que consideran los vv. 17-23 como añadidura posterior, porque parecen citas de otros libros, concretamente del Dt (es claro el paralelismo entre Dt 26,8 y Jer 32,21). Cfr. L. DENNEFELD, *Les grands prophètes*, en *La Sainte Bible* de Pirot-Clamer, París 1946, pp. 339-340. R. von RAD, *o.c.*, t. II, p. 334.

retorno: «He aquí que yo los recogeré de todos los países donde los haya arrojado..., los volveré a este lugar y los haré habitar en seguridad» (v. 37).

— *Como expresión del retorno del exilio.* Lo que acabamos de ver en la oración tras la compra del campo, aparece mucho más claro en el siguiente pasaje que se encuentra en dos textos paralelos y probablemente repetidos²².

«Llegarán días —oráculo del Señor—, en que ya no dirá: Vive el Señor que sacó a los israelitas de Egipto; sino más bien: vive el Señor que nos sacó del país del norte, de todos los países por donde nos dispersó» (Jer 16,14 y 23,7).

Estas palabras reflejan un pensamiento que va a ser constante en los profetas postexílicos; lo antiguo ha pasado pero permanece en la fe y en el corazón del pueblo: la prodigiosa liberación de Egipto contrasta con la nueva liberación mucho más prodigiosa; la vieja tradición del éxodo sirve para expresar con las mismas categorías los nuevos acontecimientos, pero éstos los superan en tan alto grado que lo antiguo queda desdibujado.

Esto no significa que lo antiguo no tenga valor; al contrario. Los profetas hacen hincapié en el valor teológico del éxodo, pero, aún así, es sólo sombra de lo que vendrá; la comprensión del éxodo ayuda sobre manera a conocer el alcance del retorno del destierro.

e) *El retorno del exilio como nuevo éxodo*

Especialmente en el *Libro de la Consolación* (Is 40-55) se describe con tono exuberante la vuelta del destierro como un nuevo éxodo mucho más glorioso que el primero²³.

22. Parece claro que Jer 16,14 es un error del copista que interrumpe las amenazas contra Jerusalén (cfr. L. DENNEFELD, *o.c.*, p. 291). El lugar propio, de donde el copista lo toma, es el capítulo 23; aquí culmina la amenaza contra los reyes que han sido malos pastores y anuncia la llegada de una nueva era, con una nueva descendencia de David (vv. 5-6); es la primera profecía mesiánica del libro de Jeremías (cfr. *Ibidem*, p. 309). El tiempo nuevo se inicia con el nuevo éxodo, la nueva toma de posesión de la tierra y la nueva Alianza. A. PENNA, *Geremia*, en *La Sacra Bibbia*, Roma 1954, p. 184.

23. Los grandes comentarios resaltan esta característica del Deutero-Isaías: P. VOLZ, *Jesaja II*, en *Kommentar zum AT*, IX, 2, Leipzig 1932. C. WESTERMANN, *Das Buch Jesaja, kap. 40-66*, *Das Alte Testament Deutsch*, Göttinga 1970. A. PENNA, *o.c.*, pp. 372-375. L. DENNEFELD, *o.c.*, pp. 147-148. Y trabajos más concretos; R.

Quizás el punto de arranque del mensaje del Deutero-Isaías es el texto siguiente:

«Así dice Yahweh, el que trazó en el mar un camino,
y un sendero en las impetuosas aguas;
el que sacó a campaña carros y corceles...

¡No os acordéis de lo antiguo, y de lo pasado no os cuidéis!
He aquí que voy a realizar algo nuevo.

Ya brota, ¿no lo notáis?

Ciertamente, en el desierto trazaré un camino,
en el páramo ríos» (Is 43, 16-19).

Con las categorías de los acontecimientos pasados se anuncia algo diferente y nuevo; tan nuevo que hará olvidar lo anterior. Es preciso captar el lenguaje poético y frondoso del profeta para concretar en qué estriba la novedad y qué elementos permanecen intactos.

En primer lugar, en el éxodo el pueblo salió bajo la supervisión divina: Dios actuaba por sus intermediarios, especialmente Moisés y Aarón. En el nuevo éxodo Dios «va delante y detrás», es decir, realiza una acción en exclusividad; la actitud del pueblo debe ser fundamentalmente dejarse llevar y, eso sí, purificado; no será una marcha precipitada o vergonzante, sino gloriosa y tranquila:

«Apartaos, apartaos, salid de allí; ¡no toquéis cosa impura! Salid de en medio de ella; purificaos los que lleváis los utensilios de Yahweh. Ciertamente no habréis de salir en fuga precipitada ni marchar de huída, pues ante vosotros camina Yahweh, y el Dios de Israel cierra vuestra marcha» (Is 55, 11-12).

La novedad implica ante todo, una proximidad inmediata de Dios. Pero eso exige una minuciosa preparación: hay que allanar los caminos (40,3-5), desechar la idolatría (44,9-20), andar despiertos y atentos (51,17; 52,1-2). Ahora bien, todavía más que las nuevas disposiciones del pueblo, el profeta subraya el modo de presentarse Dios como guerrero valeroso y heroico (42,13); ante El los animales salvajes saltarán de gozo (43,20); Dios es, en definitiva, el único todopoderoso (40,12-26). Conviene señalar que el Deutero-Isaías, siguiendo la misma enseñanza de los profetas que le precedieron, con-

BEAUDET, o.c.; J. BLENKINSOPP, *Objetivo, y profundidad de la tradición del Exodo en el Deuteroisaiás*, en *Concilium* 20 (1966) 303-350.

sidera que el destierro de Babilonia es castigo justo e inevitable por el pecado. El pueblo tendrá que soportar vejaciones y desgracias comparables a las que sufrían las naciones esclavizadas, obligadas a servir en ejércitos extranjeros. Y esto hasta que Dios no decrete el retorno: «Hablad al corazón de Jerusalén y gritadle: que ya ha cumplido su milicia, que está perdonada su culpa, que la mano de Yahweh ha recibido el doble por todos sus pecados» (Is 40,2).

En segundo lugar, la novedad consiste en que el pueblo es posesión exclusiva de Dios. Dios es el Redentor (*go'el*). El *go'el* debe rescatar al padre si ha caído en esclavitud, a la familia si está oprimida, e incluso las propiedades familiares que han sido arrebatadas²⁴. Nuestro profeta es el primero en el primero en aplicar este atributo a Dios²⁵; y lo hace en un doble sentido: en cuanto que tiene de forma exclusiva el derecho de propiedad («Yahweh es tu Redentor, el que te formó desde el seno materno»: 44,24); y en cuanto que adquiere de nuevo ese derecho, pagando un rescate al opresor («Ha dado a Ciro las naciones como Egipto, Etiopía y Saba, a cambio de Israel»: 43, 1-8; cfr 47,1-15). Queda claro, por tanto, que en el nuevo éxodo nunca podrá el pueblo invocar méritos propios: «Yo soy, yo soy quien borra tus delitos...» (43,25); «por amor mío, por amor mío lo hago...» (48,11). Esta repetición insistente refleja que sólo la resolución misericordiosa de Dios obra la liberación.

En tercer lugar, el nuevo éxodo tiene carácter universal: Sin duda es Israel el depositario inmediato del amor divino; ningún escritor sagrado nos ha legado palabras tan entrañables como éstas: «¿Olvida acaso una mujer a su hijo? ¿deja de apiadarse del fruto de sus entrañas? Aunque éstas se olvidaran, yo no me olvidaré de ti» (49,15; cfr 41,10; 54,7.10). Pero el amor de Dios no se circunscribe al ámbito de Israel. Los pueblos tendrán conocimiento de Dios (40,5; 42,10) y vendrán a Israel haciendo un acto de fe en Yahweh, el único Dios (52,10). Ciertamente no es un universalismo como el del Nuevo Testamento, pero en ningún otro libro del Antiguo se habla tan

24. El *go'el* era originariamente el pariente más próximo de la familia; tenía como obligaciones fundamentales el rescate, la venganza de sangre y, en su caso, el levirato; siendo una figura del derecho familiar nómádico es muy posible que en el destierro ya no tuviera vigencia, pero aplicado a Dios (cfr. Prov 23,10 y Jer 50,34) es una fórmula muy expresiva de la Redención. Cfr. J. J. STAMM, *g'l, Redimir*, en DTMAT, I, col. 549-564.

25. Cfr. J. DOBLADEZ, *El término g'l en el Deuterocanónico*, en Est. Franc. 78 (1977) 374-411. Hasta diez veces el profeta aplica a Dios este atributo: Is 41,14; 43,14; 44,6.24; 47,4; 48,17; 49,7.26; 54,5.8.

claramente de la salvación de todos los pueblos y del papel mediador de Israel²⁶.

Por último, el nuevo éxodo es una especial epifanía de Dios. El profeta canta constantemente la manifestación y la gloria de Dios²⁷. Comienza con un fantástico himno de la creación (40,10-22)²⁸; de esta manera la vuelta de los deportados no supone únicamente un nuevo éxodo, sino también una nueva creación (cfr 42,5-6; 44,24-28; 45,12-13; 51,9-10); quien lleva a cabo la liberación es Dios; pero no tanto como se manifiesta en el Sinaí (el Dios de Israel), sino más bien como aparece en la creación, es decir como Dios universal y único soberano²⁹; un nuevo Israel por una iniciativa divina comparable a la de la creación. Es una manera más de resaltar que sólo a Dios se debe la nueva existencia de Israel como pueblo.

Por tanto, los que van a retornar han de fomentar su confianza exclusivamente en Dios (44,1: la expresión «No temas» se convierte casi en estribillo); pero no es una confianza aletargadora que desemboca en la pereza, sino que implica la responsabilidad de ser testigos ante las naciones: «Sedme testigos, ¿hay Dios fuera de mí? ¿acaso hay otra Roca? No la conozco» (44,8).

REFLEXIÓN FINAL

Los profetas se saben herederos de toda la historia de su pueblo y la asumen. Utilizan la tradición del éxodo en un triple sentido:

26. Todo esto sin entrar en el análisis de los poemas del Siervo de Yahweh, cuyo mensaje es tan coherente con el Deutero-Isaías. En estos poemas no se menciona el éxodo, pero la idea de salvación universal y de la mediación de Israel es central. La bibliografía sobre este tema puede verse en H. HAAG, *Ebed-Jahwe-Forschung 1948-58*, en BZ 3 (1959) 174-204 y P. E. BONNARD, *Le Secondo Isaie. Son disciple et leurs éditeurs*, París 1972.

27. Cfr. W. ZIMMERLI, *Manual de...*, p. 254 s.

28. El verbo *bara'* es utilizado casi exclusivamente en el *Priestercodex* y en el Deutero-Isaías; el primero sólo para referirse a la creación inicial; el profeta, en cambio, lo aplica tanto a la obra divina pasada o presente (Is 40,26.28; 42,5; 45,12.18). como a la futura (Is 41,20; 45,8). Cfr. W. H. SCHMIDT, *br', crear*, en DTMAT, col. 486-491.

29. Es sugerente la opinión de R. Beaudet, que fundamenta esta preocupación del profeta por exaltar el poder creador de Yahweh en un afán apologético frente a la magnificencia de la festividad del Nuevo Año en Babilonia; efectivamente el himno de Enuma Elish celebra a Marduk como creador, y no es extraño que los desterrados estuviesen deslumbrados ante tales glorias. Cfr. R. BEAUDET, *o.c.*, p. 18.

para contrastar la acción benévola de Dios con los pecados del pueblo, para describir el inminente castigo de la deportación a Asiria o a Babilonia, y para anunciar el retorno futuro como un nuevo éxodo.

En el primer sentido, normalmente en oráculos de *rib* (Amós, Oseas, y en parte, Jeremías) basta un proceso de «destemporización», junto con la vivencia de la «personalidad corporativa» del pueblo, para contrastar el comportamiento de Dios y el del pueblo sin connotaciones temporales. Las constantes pruebas del amor divino estereotipadas y como sublimadas en los prodigios del éxodo ponen de manifiesto la gravedad del pecado del pueblo.

En el segundo sentido (especialmente Oseas) hay un proceso de teologización; volver a Egipto no es un simple retorno espacial, sino ante todo, un retroceso culpable que supone rechazar e inutilizar los planes de Dios.

En el tercer sentido (Oseas, Jeremías frecuentemente y, con más insistencia, Deutero-Isaías) se contrastan el antiguo éxodo con el nuevo. En este caso los profetas siguen el proceso siguiente:

Hacen hincapié en el *paralelismo de las acciones*. Dios es el mismo, el pueblo el mismo, e idéntico el amor que preside las relaciones de Dios con el pueblo (elección, predilección, prodigios...). Cuanto más se subraya que la nueva acción de Dios es similar a la antigua, más patente queda la unidad y omnipotencia de Dios. Esto que un filósofo clásico expresaría con categorías abstractas, el profeta lo expresa describiendo la intervención divina con términos que evocan las antiguas intervenciones: «trazaré en el desierto un camino, en el páramo ríos» (Is 43,19).

Resaltan *la novedad* de la próxima liberación. El nuevo éxodo será glorioso, hasta el punto de que hará olvidar el antiguo. Dios más que castigar a los opresores como hizo con el faraón y los egipcios, paga un rescate (a Ciro). En la nueva liberación el pueblo viene a ser propiedad exclusiva de Dios, sin poder invocar méritos propios.

Por último, *profundizan y amplían* el alcance de la intervención divina. El retorno será tan radical en sus consecuencias que se le puede llamar «nueva creación»; y su resonancia alcanzará a todas las naciones que vendrán a reconocer a Yahweh como Dios.

En todo este proceso no hay sólo una destemporización, sino una perspectiva diferente. G. von Rad habla de que los profetas interpretan «escatológicamente las tradiciones»³⁰. Más bien habría que decir

30. Cfr. G. von RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, II, p. 103.

que las interpretan salvíficamente: La nueva intervención de Dios ilumina los antiguos acontecimientos donde también estaba Dios presente, y abre la esperanza a futuras acciones salvíficas. Toda intervención divina completa la anterior y se puede expresar con los mismos términos (nueva creación, nuevo éxodo), pero, a la vez, queda abierta a intervenciones posteriores. La lectura que los profetas hacen de la tradición del éxodo ilumina los hechos iniciales, fortalece la fe en la incidencia de Dios en la historia presente, y fundamenta la esperanza en una intervención definitiva salvadora.