

# Exégesis e interpretación

## EXÉGESIS BÍBLICA

Edesio Sánchez Cetina

### Estudio eficaz de la Biblia

La exégesis es una tarea hermenéutica, es decir, tiene que ver con el arte de interpretar la palabra divina escrita. Es una acción que consiste en **leer** (función de un sujeto) el texto **bíblico** (el objeto estudiado) desde **un contexto histórico concreto** (el del objeto y el del sujeto).

Estos tres elementos, unidos de manera inseparable, forman el conjunto que permitiría escuchar la palabra de Dios en forma más fidedigna (obviamente existen otros elementos importantes, pero ellos se incluyen en estos tres más generales).

Hay que dejar en claro que el **sujeto hermenéutico** (quien lee el texto y el contexto) no es un individuo aislado, sino que es realmente una comunidad. Esta comunidad no sólo está formada por los que están cerca de nosotros geográfica y temporalmente, sino también por otros, alejados por razones geográficas, históricas, sociales, culturales, ideológicas, raciales, etc. *Interpretar la Biblia es realmente una empresa comunitaria.*

Este **sujeto hermenéutico**, además de ser comunitario, se caracteriza por su dependencia del Espíritu Santo (2 P 1.20–21; Jn 16.13). La interpretación de la Palabra, si es realmente bíblica, es el resultado de una participación de la comunidad y del Espíritu divino.

El estudio de la Palabra y su interpretación supone un propósito. Hay una razón por la que se hace un trabajo serio por interpretar la Palabra. Y aunque existen objetivos y propósitos intermedios, el propósito final es que la Palabra de Dios confronte a hombres y mujeres para la salvación. Es decir, el estudio de la Biblia es también una empresa misionera.

Tenemos entonces que el estudio eficaz de la Palabra de Dios es:

- bíblico
- comunal
- neumático (espiritual)
- contextual
- misionológico

Por lo anterior, podemos decir que el estudio de la Biblia exige una doble ubicación: leerla **desde- afuera** y leerla **desde-adentro**. Ambos momentos son necesarios para captar el mensaje. A estas dos instancias se agrega una tercera: permitir que la Palabra **nos lea a nosotros**, es decir, y que nos interpele. Esto se puede bosquejar de la siguiente manera:

1. Acerquémonos al texto.
2. Dejemos que el texto se acerque a nosotros.
3. El texto nos confronta, nos llama a conversión.

Vamos a ver cada uno de estos puntos detenidamente.

## 1. Acerquémonos al texto

Este paso en la interpretación del texto reconoce que el pasaje en estudio proviene de un contexto histórico distinto al nuestro; pertenece a situaciones culturales, consideraciones científicas, y a una cosmovisión (manera de ver al mundo, a la vida) diferentes. Esa «distancia» hace que tengamos que ver al texto desde- afuera; estudiarlo «objetivamente», como se estudian otras piezas literarias de la antigüedad. El propósito principal de esta primera tarea es tratar de alcanzar, hasta donde sea posible, **el significado original tal como lo debieron de haber entendido los primeros receptores**. Por eso hay que colocar al texto en *aquel tiempo y en aquel lugar*, tomando en cuenta ciertas cosas:

### 1.1. Recursos<sup>1</sup>

1.1.1. *Biblias*. Nótese que ponemos *Biblias* (en plural) porque consideramos de antemano que *no existe una traducción perfecta de la Biblia*. Lo ideal sería que todos pudiésemos leer la Biblia en *hebreo* (la mayor parte del A<sup>T</sup>), *arameo* (mitad de Daniel, partes de Esdras, y algunos textos aislados en otros libros) y *griego* (todo el N<sup>T</sup>). Aun los que manejan bien estos idiomas recurren a otras traducciones para comparar su propia traducción. Todo esto significa que **no se debe usar una traducción sola** de la Biblia. Hacerlo limita al lector a las preferencias exegético-hermenéuticas y a los métodos de traducción del traductor, o traductores.

El estudiante de la Biblia debe hacer uso de dos o tres versiones diferentes de la Biblia, pero ¿cuáles escoger? Para elegir con entendimiento, hay que conocer algo sobre la ciencia de la traducción.

En primer lugar, el lector debe saber si la traducción que tiene a la mano se ha hecho directamente de los idiomas originales. Muchas versiones son adaptaciones o traducciones de traducciones (del mismo idioma o de otros).

Además, el lector debe estar familiarizado con cuestiones de *crítica textual*. ¿Cuál es el texto detrás de la traducción? Esto es importante, sobre todo para entender por qué algunas versiones tienen notas de carácter textual.

Otro asunto importante a considerar es la perspectiva lingüística aplicada en la traducción. ¿Qué acercamiento usó el traductor? Hay **traducciones** más o menos **literales**. En éstas, el traductor ha hecho todo lo posible por mantenerse fiel a las palabras y construcciones sintácticas y literarias del idioma original; es decir, se ha hecho una traducción formal. También están las traducciones **libres**. Son las que comúnmente se conocen como paráfrasis, de las cuales el exegeta debe prescindir por ser de muy poca ayuda. Por fin, están aquéllas que han sido traducidas siguiendo el principio conocido como traducción por **equivalencias dinámicas o funcionales**. Mediante este principio se intenta traducir palabras, modismos, construcciones gramaticales, y hasta formas literarias del idioma fuente, con los equivalentes propios y naturales del idioma receptor. Para la exégesis se deben usar, por lo menos, dos versiones: una traducción por equivalencia formal, para trabajar con un texto más cercano al «sabor original»; y una

traducción por equivalencia dinámica, para captar de manera más fácil e inmediata el mensaje del pasaje.

Visto lo anterior, podemos sugerir al estudiante de la Biblia las siguientes versiones: *Dios Habla Hoy* (equivalencias dinámicas); *Reina-Valera 1960* (equivalencias formales). También se recomiendan: la *Biblia de Jerusalén* (de gran ayuda para la exégesis) y la *Nueva Biblia Española* (equivalencias dinámicas).

1.1.2. *Concordancias*. Son indispensables para el trabajo exegético. La concordancia enumera los lugares (un libro, un testamento, toda la Biblia) donde aparece una palabra. Nos ayuda a determinar el uso, la distribución y los contextos de una palabra específica.

Las concordancias son útiles para el estudio temático (por ejemplo, salvación) o para descubrir los temas característicos en los distintos libros de la Biblia.

1.1.3. *Diccionarios*. Estos dan información necesaria para ubicar el mensaje bíblico en su contexto inmediato y global. Por ejemplo, ofrecen información detallada de una ciudad o un monte. Presentan un panorama completo de un concepto teológico (elección, pecado). Dan biografías completas de personajes importantes en la Biblia. Ofrecen datos arqueológicos, históricos y culturales. Tienen mapas y cuadros cronológicos. Dan información importante sobre cada libro de la Biblia.

1.1.4. *Comentarios*. Es imposible dar aquí una lista de comentarios que quisiéramos sugerir para cada uno de los libros de la Biblia. Sin embargo, sí queremos dar algunos consejos a seguir para hacer la mejor elección. En primer lugar, el estudiante de la Biblia debe tener como regla no usar ningún comentario hasta haber hecho su propia investigación. Recurrir a un comentario antes de hacer el estudio personal ayuda a la pereza mental y le roba al estudiante la satisfacción de haber descubierto algo por sí mismo. En segundo lugar, hay que evitar aquellos comentarios de carácter devocional, que no ayudan al estudiante a encontrarse con los asuntos propiamente exegéticos, sino que de inmediato saltan a la aplicación. Los comentarios recomendados son aquellos que empiezan con una introducción bastante completa, donde se encuentran detalles de dónde, cuándo y quién escribió el libro, por qué y para quién lo escribió, cuál es su estructura y bosquejo, y cuáles son sus temas teológicos más importantes. Además, estos comentarios explican, paso a paso, las unidades de discurso, los problemas de traducción, la estructura de cada unidad, y todo lo que tiene que ver con la mejor comprensión del pasaje. Estos comentarios, por lo general, no ofrecen la interpretación y aplicación contemporánea del pasaje. Su preocupación es ayudar al lector moderno a entender el pasaje de la misma manera como lo entendieron los primeros receptores del libro; estos comentarios no se interesan en decirle al estudiante de hoy qué es lo que deben creer, sino que ellos lo decidan después de un estudio serio y sistemático de la Palabra.

1.1.5. *Historias* (del Antiguo Testamento y del Nuevo). Estos libros son muy importantes para ubicar libros y pasajes en el contexto histórico al que se refieren y al que perteneció el autor y su audiencia. Ayudan al estudiante de la Biblia a tener un cuadro más realista de la historia bíblica, y a poder colocar libros y personajes bíblicos en una correcta perspectiva histórica. Se debe recordar que el orden canónico (de los libros de la Biblia) no sigue una línea histórica. Al final de este capítulo se ofrece la lista de algunos libros sobre la historia bíblica.

1.2. *Asuntos lingüísticos* (ver lo que se dijo sobre *Biblias*).

En el trabajo exegético siempre es saludable y práctico utilizar como texto base de la

exégesis, la versión más usada en nuestras comunidades cristianas. Entre los evangélicos latinoamericanos, la *RV<sup>R</sup> 1960* es la versión que se usa en la predicación, los estudios bíblicos y la lectura devocional.

Cualquier examen, corrección o cambio del texto deben hacerse a partir de esa versión. La explicación de la estructura sintáctica y literaria del pasaje, deben hacerse desde el texto de esa versión.

Aquí, como en los otros pasos de la tarea exegética, es importante aprender a hacer las preguntas apropiadas. En cuanto a la traducción, es bueno preguntarse: ¿Por qué el traductor escogió tal o cual palabra? ¿Por qué en ciertos casos las traducciones difieren tanto unas de otras? Hay que recordar que los traductores son también intérpretes; ellos tienen que hacer decisiones sobre cómo traducir palabras y estructuras del idioma original. Esas decisiones, muchas veces, debilitan o alteran el sentido del texto. El exegeta debe estar alerta a descubrir aquellos cambios que responden a decisiones (conscientes o inconscientes) doctrinales, raciales, ideológicos, etc.

En ciertos casos, los traductores no han prestado atención a la importancia que tienen ciertas oraciones, palabras o partículas para la estructura del pasaje (cuyo estudio es esencial para la exégesis). Únicamente la comparación de la traducción de varias versiones o la lectura del hebreo o un comentario exegético podrá ayudarnos a hacer una buena traducción que sea, a la vez, dinámica y fiel a la estructura del pasaje. Usemos Deuteronomio 5.17–21 (última parte del Decálogo) como ejemplo. Si tomamos la *RV<sup>R</sup> 1960* (y otras versiones castellanas) y hacemos una lectura comparada de estos versículos con Éxodo 20.13–17 nos daremos cuenta de inmediato que ambos textos usan al principio de los mandamientos el adverbio de negación «no». Sin embargo, el hebreo, en Deuteronomio 5.17–21, antepone al «no» la conjunción «y» en los versículos 18, 19, 20 y 21. La *Nueva Biblia Española*, tomando en consideración este hecho, traduce así:

- 17 'No matarás.
- 18 'Ni cometerás adulterio.
- 19 'Ni robarás.
- 20 'Ni darás testimonio falso contra tu prójimo.
- 21 'Ni pretenderás la mujer de tu prójimo.  
Ni codiciarás su casa, ni sus tierras...

De este modo se reconoce que estos versículos (17–21) forman una unidad. Es decir, estos versículos deben leerse juntos, como un solo mandamiento. Al integrar en la traducción esa conjunción, se respeta la intención del autor de estructurar el Decálogo, en la versión del Deuteronomio,<sup>2</sup> de manera diferente al Decálogo de Éxodo 20.1–17. En algunas ocasiones, sólo el uso directo del original (hebreo, arameo, griego) o la lectura de un comentario exegético permitirán descubrir algo en el texto que las versiones castellanas parecieron no darle importancia. Tal es el caso de Deuteronomio 6.9. *RV<sup>R</sup> 1960* traduce así: «y las escribirás en los postes de tu casa, y en tus puertas».<sup>3</sup> Si vamos al Texto Masorético (T<sup>M</sup>) la traducción literal es la siguiente: «las escribirás sobre las jambas de tu casa y en tus portones». La palabra que aquí nos interesa es «portones»; en hebreo es *ar>sa*, y no se usa para referirse a las puertas de las casas, sino solo a las entradas de ciudades (también del cielo y del *Sheol*).<sup>4</sup>

Una traducción más inteligible sería ésta: «y escríbelos también en los postes de las puertas de tu casa y en los portones de las murallas de tu ciudad», como en *La Biblia para Latinoamérica*.

Este paso es también importante para examinar los giros gramaticales del pasaje: ¿cuál es el sentido de estas palabras ordenadas de esta manera peculiar? Hay que estar alertas sobre todo

cuando nos encontramos con estructuras sintácticas no comunes: ¿Por qué el autor utilizó aquí esta forma sintáctica y no otra de uso más común? Para esta práctica, el exegeta debe tener un conocimiento propio de la gramática castellana.<sup>5</sup> El conocimiento del idioma fuente (castellano) ayudará al exegeta a saber si el pasaje que tiene enfrente suena ¡a castellano!, o si es un español con sabor a hebreo o griego. Con respecto al idioma original, si no se conoce el hebreo o el griego, un buen comentario exegético será de gran ayuda.

No todos los pasajes requerirán de una revisión gramatical exhaustiva; sin embargo, en ciertas ocasiones será necesario reescribir el pasaje y diagramarlo de acuerdo con sus unidades sintácticas nucleares.<sup>6</sup>

### 1.3. Estructura y forma del pasaje

En esta sección, más que en ninguna otra, la exégesis se realiza considerando que el texto es una pieza literaria. El exegeta es un crítico literario. Por eso vale la pena familiarizarse con la tarea del análisis literario: comentario de textos.<sup>7</sup>

1.3.1. En este paso debemos estudiar la forma en que el autor construyó su mensaje. ¿Dónde empieza, y dónde termina el pasaje? ¿Cuál es la estructura del pasaje? ¿Cómo se enlazan las diferentes partes del texto? ¿Hay palabras o expresiones que se repiten (prestar atención a sinónimos y antónimos)? ¿Hay señales sintácticas que marquen los componentes de la estructura? ¿Cuál es el movimiento que sigue la argumentación? ¿Se dirige hacia un clímax? (por ejemplo, Ex 3.1–15), ¿Todo parece dirigirse al centro? (por ejemplo, Ex 6.2–8; Dt 5.6–22), ¿Lleva al lector una y otra vez al principio? (por ejemplo, Dt 6.4–9).

Tomemos Éxodo 3.1–15 como ejemplo para descubrir la estructura de un pasaje. Una lectura cuidadosa del pasaje, prestando atención a palabras e ideas que se repiten, nos indica que la unidad se divide en dos grandes secciones. La primera tiene como concepto unificador la acción de **mirar** (vv. 1–9). Diez veces aparecen palabras que tienen que ver con esta acción. La segunda sección la forman los vv. 10–15, y la idea unificadora es la acción de **enviar**. Cinco veces aparece este verbo.

En el siguiente paso, el estudiante debe identificar los personajes importantes que aparecen en el relato: ¿Quiénes son los actores y quiénes los receptores de la acción? En los versículos 1–9, Moisés es el sujeto del acto de **mirar**: ve al ángel (v. 2), mira y ve la zarza ardiendo (v. 2), quiere ver la visión (v. 3), va a ver (v. 4), tiene miedo de mirar (v. 5). Pero también Dios es sujeto de esa misma acción: ve que Moisés iba a mirar (v. 4), ve la aflicción del pueblo (v. 7), ve la opresión del pueblo (v. 9). El movimiento es por demás interesante: Moisés empieza viendo y termina siendo visto. Quiere ver a Dios, pero no puede; en cambio, Dios lo mira a él tal como ha mirado al pueblo en su sufrimiento.

En los versículos 10–15 sólo Dios es el sujeto de la acción de **enviar**. Moisés aparece como aquél a quien Dios envía. Pero lo más notable aquí es descubrir la dinámica que se da entre el que envía y el que es enviado. Y, así, además de la repetición del verbo **enviar**, está la presencia de la fórmula «**Yo soy**». En un movimiento climáctico, el pasaje nos lleva del tímido «¿Quién soy yo?» (v. 11) de Moisés, pasando por varias formas del **ser** de Dios: «Yo estaré contigo» (v. 12), «Yo soy el que soy» (v. 14), «Yo soy» (v. 14), hasta llegar al majestuoso nombre de Dios: «**YHVH**» (EL SEÑOR) (v. 15).

El movimiento del argumento se da así: (1) Moisés, que empieza viendo, termina siendo visto (vv. 1–9) y, a la vez, invitado a ver con los ojos de Dios lo que el mismo Dios ve: la opresión del pueblo (vv. 7, 9). (2) Moisés, aquel que es enviado, sólo podrá realizar el propósito del envío cuando su frágil **yo** se convierta en el **YO** del Señor. Lo humano que empieza siendo

sólo humano se reviste de lo divino, y en la conjunción de lo divino y lo humano se realiza la gran hazaña del éxodo.

1.3.2. Junto con la estructura es necesario estudiar la forma literaria del pasaje: *¿qué clase de literatura es el texto?*

Toda la comunicación verbal (hablada o escrita) tiene dos componentes inseparables: **forma** y **contenido**. ¿Qué género literario escogió el autor para comunicar su mensaje? No se puede ignorar que tanto el contenido como la forma contienen mensaje. Hay una gran diferencia entre leer un salmo y leer una de las cartas de Pablo, o leer el Apocalipsis. Es importante saber cuándo estamos frente a una parábola o a un texto litúrgico.

En el pasaje que hemos escogido como ejemplo (Ex 3.1–15) nos encontramos con la interacción de Dios y Moisés. Se da un encuentro (vv. 1–4a), Dios le dirige la palabra a Moisés diciéndole quién es y por qué habla con él (vv. 4b–9), lo comisiona a la tarea liberadora (v. 10), Moisés objeta (v. 11), Dios finalmente promete, da un signo y revela su nombre sacrosanto (vv. 13–15). Toda esta interacción se puede definir como «Llamamiento y vocación de Moisés». La forma literaria es la de un texto de *vocación*. Varios pasajes en el Antiguo Testamento siguen este modelo: Jueces 6.11–24; Isaías 6.1–13; Jeremías 1.4–19.

#### 1.4. Contexto del pasaje

1.4.1. *Contexto histórico*. La época y la cultura del autor y los lectores. ¿Qué está pasando en los otros pueblos vecinos? ¿Por qué se escribió el libro? ¿Qué propósito quiso cumplir? Estas dos últimas preguntas pertenecen al momento exegético que se conoce como *historia de la redacción* o de la *composición*. En muchos pasajes el asunto geográfico es importante. En otros, es imprescindible conocer la producción literaria extrabíblica.

Un buen número de textos y conceptos muestran lo importante de reconocer el efecto de su mensaje en distintas épocas históricas del pueblo de Dios. Esto es lo que en las ciencias bíblicas se conoce como *historia de la tradición*. ¿Es esta la versión original de este relato o poesía? ¿Se puede obtener una versión original de este pasaje?

Algunos pasajes como el *Decálogo* y las *Bienaventuranzas* son ejemplos muy buenos, pues aparecen en la Biblia en varias versiones. Conceptos o temas teológicos como el Éxodo y la Alianza, al estudiarlos, muestran su efecto peculiar en los diversos momentos de la historia de la fe bíblica.

Un estudio cuidadoso de las distintas versiones del *Decálogo* (Ex 20.1–17; Dt 5.6–21; Sal 81.9–10; Os 4.2) refleja, en los cambios y comentarios del texto, el efecto del Decálogo y su mensaje en momentos cruciales de la historia hebrea. A la vez, esos cambios y expansiones indican cuáles mandamientos del Decálogo aparecieron como más importantes y decisivos en los distintos momentos históricos y espacios geográficos.

Con respecto a Éxodo 3.1–15, tendremos que decir aquí que estamos ante un pasaje cuya importancia y complejidad han sido señaladas desde hace varios años en los estudios bíblicos. Su importancia se da porque en él aparece la revelación del nombre glorioso y sacrosanto de Dios: YHVH. Tenemos aquí, además, la presencia de lo que se ha denominado el *kerygma* del Éxodo (Ex 3.6–8 y 3.9–15; cf Ex 6.2–8; Dt 26.5–10).<sup>8</sup>

Su complejidad se da sobre todo porque en Éxodo 3.1–15 se amalgaman dos tradiciones teológico-literarias propias de dos momentos y dos lugares diferentes. Sólo esto explica por qué en un pasaje en el que se habla de la revelación del nombre *Yavé* (Ex 3.11–15) como algo novedoso, aparezcan partes (Ex 3.2, 4 y 7) donde ese nombre se usa como algo del dominio público.

Esto nos hace pensar que en Ex 3.1–15 aparece una tradición que ya ha venido usando el nombre *Yavé* desde antes, unida a otra que presenta este nombre por primera vez.<sup>9</sup>

Para esa tradición,<sup>10</sup> el nombre de *Yavé* se comenzó a usar desde los días de Enós: «Y a Set también le nació un hijo, y llamó su nombre Enós. Entonces los hombres comenzaron a invocar el nombre de Jehová». <sup>11</sup> Para los portavoces de esta tradición era importante señalar y afirmar que el nombre *Yavé* acompaña al ser humano desde la creación del mundo; que el Dios creador es el mismo que el Dios liberador del éxodo. La historia de Israel se une, en el nombre de *Yavé*, con la historia de la humanidad, porque en el corazón de esa tradición sureña (Judá) está la preocupación universal de incluir en la bendición divina a toda la humanidad.<sup>12</sup>

Lo anterior, que es la interpretación de una tradición teológica particular, no choca con la afirmación más histórica, aunque también teológica, de una tradición proveniente del Norte, Israel.<sup>13</sup> De acuerdo con esta tradición (Ex 3.9–15; cf Ex 6.2–3), la revelación del nombre *Yavé* tiene lugar en la época de Moisés, previa a la liberación de la esclavitud egipcia. Es decir, de acuerdo con estos textos, Dios se da a conocer como *Yavé* en el contexto del Éxodo. Es el mismo Dios de la creación, pero el nombre *Yavé* está por siempre vinculado a los orígenes del pueblo hebreo. Así lo entendió también el profeta Oseas: «Yo soy *Yavé*, tu Dios, a partir de la tierra de Egipto. No has conocido a otros dioses más que a mí, y tampoco a otro salvador fuera de mí»<sup>14</sup> (Os 13.4; cf 12.9).

Para esos textos, que reflejan contextos históricos diferentes, la memoria de su único Dios y Señor, *Yavé*, debe mantenerse unida al momento más crucial de su vida como el pueblo de la elección y la alianza, es decir, al éxodo. ¿Por qué?

Un repaso de la historia en torno a los portavoces de las tradiciones procedentes del Norte, nos recuerda que Israel vivía la inmensa tentación de cambiar a *Yavé* por otros dioses, especialmente por Baal. La historia de Israel, comprendida entre los profetas Elías y Oseas, cuenta de un pueblo que vio casi imposible mantenerse alejado de la influencia y señorío de Baal.<sup>15</sup> La tentación no era dejar de creer en el Dios universal y creador del universo, sino en quién había sido, era y sería el único Dios y Señor de Israel. En esta circunstancia, más que la generalidad y universalidad, importaba sobre todo la singularidad: *Yavé* era el único Dios y Señor de Israel; nadie más.

Así, mientras que para la tradición del Sur (Judá) el interés era proclamar por mar y tierra la pertenencia de *Yavé* a los orígenes de la humanidad, debido al móvil misionológico, para la tradición del Norte el interés era la definición de la identidad del pueblo, una preocupación hacia adentro. En el Norte, geográficamente más cercano a la religión cananea, valía más la protección de la fidelidad del pueblo. Sin ello, lo misionológico no podría darse. Por eso importaba afirmar más la pertenencia mutua *Yavé*-pueblo, que la vinculación universalista *Yavé*-humanidad. ¡Israel estaba a punto de perder a *Yavé*!: «Porque ustedes NO SON MI PUEBLO y YO NO SOY «YO SOY» (*Yavé*) para ustedes» (Os 1.9).<sup>16</sup>

1.4.2. *Contexto literario.* El lugar que ocupa el pasaje en una sección, en un libro, en una tradición literaria o teológica particular, en todo un Testamento, o en toda la Biblia. ¿Cómo se relaciona el pasaje con el contexto inmediato (anterior o posterior)? Este punto se muestra muy fructífero cuando hay pasajes paralelos (por ejemplo, el Decálogo, y la cantidad de pasajes en los Evangelios Sinópticos). Es en este paso de la práctica exegética donde debe considerarse la estructura y el bosquejo de todo un libro (Filipenses, Mateo, Éxodo, Hechos, Deuteronomio) o cuerpo literario (Éxodo a Números, Josué a Reyes).

En realidad, antes de trabajar una unidad menor, el estudiante debe familiarizarse con el marco general del libro, con la obra en su conjunto. El conocimiento global del libro es un paso

necesario para comprender el mensaje característico de cada unidad que compone ese todo, y para saber qué lugar ocupa en ese todo y cuál es su función. Debemos recordar que los pasajes bíblicos no tienen vida en sí mismos; su mensaje está ligado al mensaje total del libro.

Para este paso es necesario leer el libro varias veces, buscando primero el pasaje que mejor resume el mensaje del libro; en varios casos ese pasaje ofrece la clave de la estructura del libro (por ejemplo, Hch 1.8 para Hechos, y Ex 19.4–6 para Éxodo). Después se debe descubrir cómo se desarrolla el flujo de ese mensaje, cuál es el argumento, y cómo se desarrolla. Finalmente, se elabora el bosquejo del libro.

En este estudio, la mejor versión de la Biblia es aquella que sigue una traducción más o menos formal del original. Así, el estudiante podrá descubrir con más facilidad palabras clave que se repiten (por ejemplo, «todo», «todos» y sinónimos en Filipenses), o fórmulas y expresiones colocadas en lugares estratégicos que indican al lector dónde quiere el autor del libro marcar una nueva sección (en Génesis la expresión «estas son las generaciones»; en Mateo, la oración «Desde entonces comenzó Jesús a ...»).

Como hemos estado estudiando Éxodo 3.1–15, vamos a tomar el libro de Éxodo como ejemplo de nuestro estudio. El libro es extenso y se requiere de un buen tiempo para leerlo totalmente. Tiene 40 capítulos. Una lectura rápida nos permite ver el flujo de la narración, indicándonos tres partes principales:

- A. Esclavitud en Egipto (1–11)
- B. Salida y peregrinaje (12–18)
- C. Frente al Sinaí: entrega de las leyes (19–40)

¿Qué pasaje o texto resume estos tres momentos en la historia del pueblo? Para responder a esta pregunta se requiere de una lectura más detenida del libro. A mi entender, Éxodo 19.4–6 integra esos tres componentes del libro (ver las partes subrayadas):

«Vosotros visteis lo que *hice a los egipcios*, y cómo os tomé sobre alas de águilas, y *os he traído a mí*. Ahora, pues, *si diereis oído a mi voz, y guardareis mi pacto*, vosotros seréis mi especial tesoro sobre todos los pueblos; porque mía es toda la tierra. Y vosotros me seréis un reino de sacerdotes, y gente santa».

Los nombres de las tres grandes secciones lo sugiere el título de un comentario al libro de Éxodo (*De la servidumbre al servicio*):

- A. De la servidumbre (1–11)
- B. Hacia (12–18)
- C. El servicio (19–40)

Éxodo 3.1–15 pertenece a la primera gran sección (caps. 1–11). Dentro de esa sección, este pasaje forma parte de una unidad que habla de la vocación de Moisés (3.1–4.17).

Agregamos aquí el **contexto canónico**. Es importante preguntarse por la colocación de ciertos libros en la Biblia hebrea y en la Septuaginta. ¿Por qué una siguió un orden diferente a la otra? ¿Fue el cambio accidental o intencional?<sup>17</sup> Lo mismo puede decirse de algunos pasajes. Los biblistas consideran que 1 Reyes 21 forma una unidad semántica con los capítulos 17–19; sin embargo, en el Texto Masorético (Biblia hebrea) el capítulo 20 separa esa unidad. Resulta curioso descubrir que la Septuaginta tiene el capítulo 21 del Texto Masorético como capítulo 20, manteniendo unidos así los textos que forman una unidad semántica. Este cambio de orden tiene implicaciones teológicas muy importantes. Véase más adelante, en la sección «La teología del



pasaje en el contexto global de la Biblia».

### 1.5. *La teología*

1.5.1. *Del propio pasaje.* ¿Cuál es el tema central del pasaje? ¿Cuáles son los temas secundarios? Los pasos anteriores son vitales para responder a estas preguntas.

Hemos indicado que en Éxodo 3.1–15 el flujo del argumento nos lleva de los versículos 1–9 a los versículos 10–15, en dos movimientos que, a la vez, se conjugan en un solo objetivo.

En los versículos 1–9 es importante considerar el cambio de sujeto en el acto de ver, porque aquel que empieza «viendo» termina siendo «visto»; el «descubridor» se convierte en el «descubierto». Moisés, que pretendía «buscar», resulta siendo «encontrado».

Moisés empieza viendo, con sus ojos humanos, una planta en llamaradas, y es invitado a ver, con los ojos divinos, el presente y el futuro de su pueblo: «Mi pueblo sufre opresión; voy a sacarlo de Egipto». En las palabras de Dios (vv. 7 y 9), Moisés puede ver el presente del pueblo: la aflicción y la opresión. En la zarza que arde y no se consume (vv. 2–3) y en las palabras de Dios (vv. 8, 10–15), Moisés puede ver el futuro: el pueblo será liberado.

En efecto, la zarza ardiendo es símbolo del pueblo de Dios. Un pueblo que en su experiencia histórica tiene todas las características de ser consumido por el poder egipcio, pero no se consume. Más bien, se le da la impronta de no consumirse jamás: «Cuando hayas sacado al pueblo de Egipto, me serviréis en este monte» (v. 12). Las leyes dadas en el monte Horeb han prevalecido como principios directrices de aquellos que formamos parte del pueblo de Dios. Ellas no son otra cosa más que el Éxodo *ad pertetuum*. Con ellas, Dios ha asegurado la permanencia de los principios de vida y libertad logrados por el éxodo.

En los versículos 10–15 se da un cambio: aquél que ha sido «visto» y que ahora «ve» con los ojos de Dios, es **comisionado** a hacer lo que Dios mismo se propone hacer: «he descendido para liberarlos ... y sacarlos» (v. 8); «te enviaré ... para que saques» (v. 10). Moisés no sólo tiene que **ver con los ojos de Dios**, sino que también tiene que **meterse en los zapatos de Dios** y hacer exactamente lo que Dios hace. La comisión consiste en hacerse como Dios para cumplir la tarea.

Por eso, en el intercambio de los versículos 11–15, el tímido «¿quién soy yo?» de Moisés se convierte, a fin de cuentas, en el «Yo Soy» de Dios. Dios dice a Moisés: ¿Tú preguntas quién eres tú? Pues te diré que tú eres y serás tú, porque Yo Soy Yo.

En esa experiencia de encuentro y comisión, Moisés llega con su «yo» y sale con el «YO» divino, siendo capaz de ver con los ojos de Dios, de actuar en el poder de Dios y de hacer el trabajo de Dios.

Las dos secciones (vv. 1–9 y vv. 10–15) quedan unidas en la tensión que se da entre la opresión y la promesa de liberación. La esperanza de que la esclavitud se cambie en libertad depende de la unión solidaria entre el hombre y Dios, en favor del que sufre vejación y esclavitud.

La vocación es un compromiso de profunda espiritualidad. La práctica liberadora depende en gran medida de la fusión del yo humano con el YO divino (cf Gl 2.20; Mt 25.34–40).

En Éxodo 3.1–15 se da también una exquisita fusión de lo ordinario (cotidiano) con lo extraordinario. Aquello que empezó como un día común y corriente se convierte en una experiencia totalmente novedosa. Termina la vida del pastor y empieza la vida del libertador.

1.5.2. *La teología del pasaje en el contexto global de la Biblia.* ¿A qué tradición literaria o teológica pertenece el pasaje? ¿En qué otros lugares del Antiguo y del Nuevo Testamento se cita este pasaje? ¿Cómo se cita? ¿Por qué se cita? ¿Hay diferencias en la forma y manera en que el pasaje se cita en los otros libros? ¿Reafirma, reinterpreta, cuestiona afirmaciones de fe

consignadas previamente en otras partes de la Biblia? Estas y otras preguntas nos pueden ayudar en este paso.

Ese elemento central en Éxodo 3.1–15, de la fusión del YO divino con el yo humano, se nota claramente al recordar lo que hemos apuntado sobre los rasgos característicos de la tradición proveniente del Norte, de la vida de Elías y del ministerio de Oseas.

El pueblo no podría vivir, y mucho menos efectuar su misión, si su **yo** no se fusionara con el **YO** de *Yavé*, su Dios y Señor. Esto explica el porqué de la dura pugna contra la idolatría. *Yavé* no permitía la ingerencia de otros dioses en la vida de su pueblo, por amor a ese pueblo. Toda apertura a otros dioses implicaba la separación de *Yavé* e Israel, y como consecuencia, la ruptura de los vínculos de alianza, y con ello, del éxodo.

Ese **YO** de Dios, que aparece unido al yo del pueblo desde el éxodo (Ex 3.1–15), debe permanecer así en la historia del pueblo de la elección y de la alianza. Por eso es importante la esencial vigencia de Éxodo 3.1–15 en esos años difíciles de los siglos IX y VIII a.C. A este pasaje quedan unidos por siempre las declaraciones de textos tales como 1 Reyes 18.39; <sup>18</sup> Oseas 12.9; 13.4.

Estas declaraciones se escuchan en el seno de una opresión. Ya no de aquella a la que apunta el momento histórico primario de Éxodo 3.1–15 (la opresión del pueblo en Egipto), sino la opresión «Cananea». Desde Jeroboam I (922 a.C.) el pueblo de Israel había decidido jugarse su destino histórico en abierto «concubinato» con la religión-cultura del entorno cananeo. La liberación de otra opresión, la «salomónica» (1 R 12) pretendió ser un éxodo guiado por *Yavé*; sin embargo, según el historiador-teólogo deuteronomista, esta «liberación», con su nuevo «Moisés» (Jeroboam I), sutilmente envolvió a *Yavé* con Baal, de tal modo que bien pronto no sólo el «éxodo» de la opresión salomónica, sino también el éxodo de Egipto, vinieron a convertirse en obra de otros dioses y no de *Yavé* (cf 1 R 12.28).

En esta época surgen, en períodos diferentes, dos nuevos «Moisés»: Elías y Oseas. Ambos profetas contrastan la revelación de Dios con las características de Baal. Elías, como un «nuevo Moisés», es guiado a Horeb y allí presencia una revelación divina especial (1 R 19.1–18). En esta revelación, *Yavé* rompe con toda caracterización que lo identifique con Baal. La lectura de 1 Reyes 17–19 y 21, nos acerca al marco ideológico de Deuteronomio 6.4–5. En el contexto de la lucha encarnizada contra la religión baalita, 1 Reyes 17–19 y 21 nos ofrece una declaración afirmativa de la singularidad de *Yavé*: «¡*Yavé* es Dios, *Yavé* es Dios!» (1 R 18.39; cf 18.21, 24, 37).

Los capítulos, en su conjunto, nos hablan de la pugna entre la fe yavista y la religión baalita, y el enfrentamiento del profeta de *Yavé*, Elías, con la monarquía israelita, Acab y Jezabel. El cuadro en su conjunto es claro: *Yavé* es incomparable y no admite rival alguno, sea éste Baal o sean éstos humanos sedientos de poder e injusticia.

Los capítulos 17–19, en una prosa magistral, narran cómo *Yavé* maneja acontecimientos y naturaleza a expensas de Baal, a quien sus seguidores adjudicaban control y dominio sobre lluvia, agricultura, fuego y vida.<sup>19</sup> Paso a paso, con la participación directa del profeta de *Yavé*, se va rompiendo toda posible interposición entre *Yavé* y Baal. En cada nuevo milagro, en cada confrontación del profeta con los seguidores de Baal, es *Yavé* quien triunfa, quien realiza las hazañas. Esta confrontación halla su punto culminante en el Horeb. Allí Elías, nuevo «Moisés», recibe una nueva revelación de *Yavé*. Cada uno de los elementos que habían aparecido en el Sinaí con Moisés, y que de alguna manera caracterizaban a Baal (el huracán, el temblor de la montaña, el fuego [cf Ex 19.16–25 y 1 R 18.9–11]), se van haciendo a un lado; *Yavé* no estaba en ellos.

1 Reyes 21 presenta la otra cara de la moneda. Por su secuencia en relación con los capítulos 17–19, se podría insinuar aquí que la presencia de la infidelidad en la pareja gobernante, ha abierto la puerta para la injusticia.<sup>20</sup> Es muy probable que la presencia de la historia de Nabot y su viña junto al relato de la apostasía de Acab, sea una clara intención del autor deuteronomista de colocar juntos la desobediencia a los dos mandamientos más importantes del mensaje del Deuteronomio. Aquí se subraya que quienes cuestionan la singularidad de *Yavé* y dividen su lealtad, están inclinados a dejarse llevar por la injusticia.<sup>21</sup> Por esto, y por la presencia abrumadora del tema fidelidad/infidelidad, se puede decir que, para la literatura deuteronomista la justicia descansa sobre la lealtad absoluta, y no viceversa.

En el caso de Oseas, usando figuras diferentes, *Yavé* también rompe con Baal. Oseas 2.1–23 está compuesto por dos unidades claramente distinguibles: Los versículos 1–13 presentan palabras de reproche y amenaza de castigo por la infidelidad del pueblo, al haber dejado a *Yavé*, su Dios, por Baal. Los versículos 14–23 vislumbran un período de restauración total, un tiempo de paz plena. Dos acciones coinciden en este cuadro de restauración futura: la expulsión de los otros dioses de la vida de Israel, y el desarraigo de la injusticia y los pecados sociales. Todo el cuadro consiste en asegurar que *Yavé* será el único Dios y Señor de Israel y que Israel se mantendrá como pueblo de Dios, arraigado en la justicia y en la fidelidad.

En realidad, el pasaje mismo presenta a *Yavé* como Dios incomparable y como sujeto de acciones justicieras; en fin, como Dios del éxodo. En el versículo 20 *Yavé* asegura una vida de paz plena. Por un lado, por medio de un pacto, *Yavé* controlará el poder dañino de los animales para beneficio de su pueblo. Por el otro, *Yavé* desarraigará toda guerra que atente contra la paz de Israel. Los versículos 23–24 hablan de la tierra pródiga y abundante. El cuadro completo de las tradiciones del éxodo en el Antiguo Testamento corrobora la descripción de Oseas. En la tradición del éxodo *Yavé* se presenta no sólo como liberador de la opresión sino, también, como guía que dirige a su pueblo a una tierra de abundancia. En este cuadro de acción justiciera, el profeta Oseas sugiere la pugna antibaalita. Es *Yavé* quien hace que el cielo destile vivificador para que la tierra produzca trigo, vino y aceite; ¡no es de ninguna manera Baal! (cf Os 2.7, 10–11).

La descripción que hace el profeta en 2.16–23 sirve también como mensaje de juicio a los malvados de Israel. La situación de infidelidad había cerrado las puertas a la justicia; al verdadero conocimiento de Dios. El cuadro futurista del pasaje invita al cambio radical. Israel no podía seguir en la situación en que vivía; tenía que regresar a Egipto (8.13; 9.3; 11.5), y de allí al desierto (2.16–17 [Especialmente 2.14–15]), para sujetarse de nuevo a las estipulaciones de la alianza.

Israel debía comenzar desde el principio, por una sencilla razón: Se había convertido en el «no-pueblo» de *Yavé* (Os 1.8) y, consecuentemente, *Yavé* en el «Yo no soy El-Que-Soy para ustedes» (1.9). Para retomar su vocación de pueblo misionero de *Yavé*, Israel tenía que permitir que el Yo de Dios se fusionara de nuevo con su yo; por eso debía alejarse de todo dios falso y dedicarse por completo a su Señor. Sólo se pueden efectuar la misión y vocación bíblicas cuando Dios es el Señor de toda nuestra vida y controla todo nuestro corazón.

En el Nuevo Testamento, Éxodo 3.1–15 se cita de manera más directa en Hechos 7.30–43, y de manera parcial en Mateo 22.32 (y paralelos) y Hechos 3.13. Sin embargo, desde la perspectiva teológica, Juan 4.1–42 recoge los varios elementos clave que hemos resaltado de nuestro texto.

En Juan 4 nos encontramos con otra persona que, al igual que Moisés, empezó su día atendiendo a sus tareas cotidianas, y que, al igual que Moisés, fue «descubierta» por el Señor e

investida de una tarea liberadora. No obstante, a diferencia de Moisés, esta persona quedó por siempre en el anonimato; simplemente se le recuerda como «La mujer samaritana».

Veamos más de cerca a esta persona. Hemos dicho que era una mujer, y que era samaritana. ¿Qué significa todo eso para alguien llamada a ser instrumento de liberación y proclamación de las Buenas Nuevas en las manos de Dios? Recordemos que en la Palestina de la época de Jesús, el judaísmo de la época despreciaba y marginaba a los samaritanos y los consideraba igual que paganos (Jn 4.9; 8.48). Pero esta persona, además de ser samaritana, era mujer. En la época de Jesús, un rabino tenía prohibido hablar en público con mujeres (cf Jn 4.27). La mujer nunca adquiriría el status de adulto; mientras permanecía soltera, vivía bajo la autoridad del padre; de casada, dependía del esposo. A estos dos elementos en contra, debemos agregar el hecho de que esta **mujer samaritana** no estaba legalmente casada (Jn 4.17–18) y, de acuerdo con los cánones sociales, vivía una vida inmoral. Estas tres cosas la hacían una verdadera marginada de la sociedad; no tenía la posibilidad de convertirse en un ser humano digno en el mundo que le tocó vivir.

Pero un día común, Jesús llega e irrumpe en la vida de esta mujer. Jesús, el judío, le ofrece la oportunidad de ser persona y de llegar a ser parte de la familia de Dios. Jesús, el varón y el rabino, se acerca a la mujer y la invita a un diálogo teológico, convirtiéndola en colega, en discípula y apóstol. Jesús, el nuevo «Moisés», la acerca al reino de Dios y la hace parte de su pueblo, aunque la ley la había lanzado afuera. Y, en el proceso de romper con las barreras que la marginaban, Jesús se le revela como Dios (Jn 4.26): **YO SOY**.

Dios irrumpe con su grandioso **YO SOY** en una vida que parece que todo lo mantiene sin posibilidades de cambio y de vida total, para romper todo obstáculo (raza, sexo, estrato social) y hacer de aquel ser humano una verdadera persona. Pero el propósito de Dios desborda la intención de liberar a un individuo. El Señor preparó a la mujer para abrir de par en par la puerta que pondría frente a frente a su pueblo con el Dios de la liberación. Ella, en efecto, llegó a ser «Moisés» de su propio pueblo. Y, al hacer eso, penetró en la esfera del actuar divino. Decir que Dios es Espíritu, y que sólo en espíritu podemos «servirle», significa, en la respuesta de Juan 4.23–24, que tomemos el camino de Jesús y vivamos y actuemos como él lo ha hecho: «sólo siguiendo a Jesús, sirviendo a nuestros hermanos, siempre en marcha y nunca en una autoconfidente religiosidad, podremos proclamar la respuesta de nuestra fe».<sup>22</sup> Eso fue lo que hizo la mujer samaritana, la que llevaba sobre sí tres razones que la alejaban de la «buena religiosidad» de los otros: aceptó la oferta redentora de Jesús, y fue a compartirla con sus paisanos.

En ese mismo pasaje de Juan, Jesús apunta hacia el conocimiento espiritual de Dios: «Mi comida es que haga la voluntad del que me envió, y que acabe su obra» (v. 34). Jesús, en efecto, obedeció la voluntad de quien lo envió: llevó el mensaje de salvación incluso a una mujer samaritana y adúltera. La mujer samaritana también obedeció a quien la salvó y la envió: compartió el mensaje redentor con sus paisanos, los samaritanos:

«Entonces vinieron los samaritanos a él y le rogaron que se quedase con ellos; y se quedó allí dos días. Y creyeron muchos más por la palabra de él, y decían a la mujer: Ya no creemos solamente por tu dicho, porque nosotros mismos hemos oído, y sabemos que verdaderamente éste es el Salvador del mundo, el Cristo» (vv. 40–42).

Los pobres discípulos, que de seguro sabían más Biblia y más teología que la mujer, quedaron estáticos e inactivos y se perdieron en un diálogo teológico estéril. Ella aprovechó la oportunidad y fue al pueblo y evangelizó. Ellos también fueron al pueblo, pero a comprar comida para

satisfacer su necesidad física. «Dios es Espíritu; y los que le adoran, en espíritu y en realidad es necesario que adoren». La mujer sirvió en espíritu; los discípulos se sirvieron a sí mismos.

## 2. Dejemos que el texto se acerque a nosotros

La sección sobre la teología ya abarca este punto. Aquí ya empezamos a movernos de **afuera** hacia **adentro**. Como cristianos, reconocemos que somos miembros del pueblo de Dios, tal como lo fueron quienes nos antecedieron (Antiguo Testamento, Nuevo Testamento, historia del cristianismo). Que el Dios de ellos es el mismo Dios nuestro. Que la historia narrada en la Biblia es también nuestra historia. Por eso debemos hacer preguntas globales que nos abarquen a todos por igual. ¿Qué revela el pasaje sobre la dignidad y la vocación humana dentro de la naturaleza y la historia? ¿Qué dice el pasaje sobre los propósitos de Dios para el mundo, para su pueblo? ¿Cuál es la contribución más importante del pasaje para el credo y las confesiones de la iglesia? ¿Tiene el texto algo que no se afirma en las tradicionales confesiones de las iglesias?

Además de estas preguntas dirigidas directamente al texto, son necesarias algunas preguntas que nos muestran cómo otros hermanos y hermanas, de «ayer» y de «hoy», de «aquí» y de «allá», han leído el pasaje. En la medida de lo posible, sería bueno saber qué dijo Lutero, o Calvino, o Wesley, o San Agustín, acerca del pasaje. Cómo se ha interpretado su mensaje en la pintura, la música, la escultura, el drama. Cómo ha encontrado su camino en la oración y en la liturgia.

Una manera eficaz para que el texto **nos llegue** es recontarlo desde nuestra historia (un relato, una dramatización, una danza, la mímica).

---

<sup>1</sup> Véase el Apéndice 1, donde encontrará una lista de libros recomendados como recursos útiles en la práctica exegética.

<sup>AT</sup> Antiguo Testamento

<sup>NT</sup> Nuevo Testamento

<sup>RVR</sup> Reina-Valera Revisión de 1960

<sup>RVR</sup> Reina-Valera Revisión de 1960

<sup>2</sup> He aquí en bosquejo resumido el Decálogo de acuerdo a Dt 5.6–21:

1. –(LARGO) El culto a Dios (vv.7–10)
2. –(CORTO) El nombre de Dios (v.11)
3. –(LARGO) El sábado (vv.12–15)
4. –(CORTO) Los padres (v.16)
5. –(LARGO) El mandamiento ético (vv. 17–21).

<sup>RVR</sup> Reina-Valera Revisión de 1960

<sup>3</sup> DHH dice: «y escríbelos también en los postes y en las puertas de tu casa». NBE traduce: «las escribirás en las jambas de tu casa y en tus portales».

<sup>TM</sup> Texto Masorético

<sup>4</sup> En este sentido la traducción de la NBE por «portales» se acerca más al sentido original; sin embargo, el lector no informado tendrá dificultades en reconocer que esos «portales» se refieren a los portones de las murallas que rodean una ciudad.

---

<sup>5</sup> Un libro excelente para esta tarea es: G. Martín Vivaldi, *Curso de Redacción. Teoría y práctica de la composición y del estilo*. México: Ediciones Prisma, 1983.

<sup>6</sup> Véase cualquiera de las siguientes obras: Foulkes, pp. 20–27; Wonderly, pp. 49–56; Nida y Taber, pp. 55–84.

<sup>7</sup> Fernando Lázaro Carreter y Evaristo Correa Calderón. *Cómo se comenta un texto literario*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1976.

cf. compárese

<sup>8</sup> En todos estos pasajes aparecen los siguientes elementos: aflicción en Egipto, *Yavé* escucha el clamor del pueblo y desciende para sacarlos y llevarlos a la tierra. Cada uno de esos pasajes, de acuerdo con los estudios histórico-críticos, han sido relacionados con eventos históricos cruciales en la vida de Israel: Ex 3.6–8 al siglo X a.C., en la época del imperio davídico-salomónico; Ex 3.9–15 a los siglos IX-VIII a.C., en la época ubicada entre el ministerio de los profetas Elías y Oseas; Dt 26.5–10 a la época inmediatamente antes e inmediatamente después de la caída de Jerusalén; Ex 6.2–8 al período pos- exílico, al regreso de los cautivos a Jerusalén.

<sup>9</sup> Muchos biblistas identifican tres tradiciones teológico-literarias entrelazadas en los libros Génesis, Éxodo, Levítico y Números. Estas tradiciones han sido bautizadas con las siglas **J** (Yavista), **E** (Elohista) y **P** (sacerdotal). Estas distintas tradiciones responden a la forma en que se constituyó el Pentateuco. Antes de su redacción final, el Pentateuco estuvo dividido en tradiciones que acompañaron al pueblo en su caminar por los distintos momentos históricos y por diversas geografías. **J** está relacionado sobre todo con Judá, y pertenece a la época de la monarquía unida (siglo X a.C.). **E** está relacionado con la nación israelita del norte, y ubicado en la época de la división del reino (siglos IX y VIII a.C.). **P** está relacionado con Jerusalén, después que ya no existía la nación (en el pos-exilio).

<sup>10</sup> Véase nota anterior.

<sup>11</sup> El nombre Jehová está formado por las consonantes Y(J)HVH y las vocales de la palabra *Adonay* (en hebreo **e**, **o** y **a**). La presencia de las vocales de una palabra diferente entre las consonantes del nombre de *Yavé* se debe a que entre los judíos este nombre era impronunciable por su extrema santidad. En lugar de *Yavé*, los judíos decían *Adonay* (Señor). La intención de los rabinos de colocar las vocales del «Señor» entre las consonantes de *Yavé* era para recordar a los lectores que en lugar de *Yavé* debían decir «Señor». Jehová es pues una palabra extraña para la redacción original de los escritos del AT. Su presencia sólo se da a partir de fines de la Edad Media. Hoy día los biblistas prefieren usar el nombre *Yavé* como la pronunciación más cercana al original.

<sup>12</sup> Según los especialistas, Gn 12.1–3 es el pasaje que mejor resume la teología del Yavista. Véase, por ejemplo, Briend, pp. 12–13.

<sup>13</sup> A él pertenecen los vv. 9–15 de Ex 3.

cf. compárese

<sup>14</sup> Mi traducción.

cf. compárese

<sup>15</sup> Cf. 1 R 17–19; Oseas.

<sup>16</sup> Mi traducción.

<sup>17</sup> En la Septuaginta, los Profetas menores aparecen antes de los Profetas mayores; y entre los Profetas menores, Miqueas aparece entre Amós y Joel.

cf. compárese

<sup>a</sup>.C. antes de Cristo

<sup>18</sup> Es importante señalar aquí que el nombre de Elías contiene el mensaje de este versículo:

---

«Yavé es Dios» (cf. Dt 6.4).

<sup>a</sup>C. antes de Cristo

°f. compárese

°f. compárese

<sup>19</sup> Sobre estos capítulos y la lucha entre la fe yavista y la religión de Baal, en el contexto del ministerio de Elías, se ha escrito bastante. Valga aquí el espacio para recomendar la lectura de tres obras en castellano: Gregorio del Olmo Lete. *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*. Fuentes de la ciencia bíblica no. 1. Valencia: Institución San Jerónimo, 1981; José Luis Cunchillos. *Cuando los ángeles eran dioses*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1976, pp. 29–44; Maximiliano García Cordero. *Biblia y legado del Antiguo Oriente*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1977, pp. 433–472.

°f. compárese

<sup>20</sup> John Gray escribe al respecto: «En el contexto de la compilación de estos pasajes, el incidente de la viña de Nabot demuestra que el culto cananeo de la fertilidad—desprovisto de todo principio de moral—, contra el que Elías arremete en los capítulos 17–18, disminuye la responsabilidad social afirmada por el sacramento berítico (pacto) del culto a Yavé. La desobediencia del primer mandamiento, señalado en los capítulos 17–18, abre el camino a la desobediencia del sexto y el décimo mandamientos en el capítulo 21». John Gray, p. 375.

<sup>21</sup> Véase como contraste 2 S 8.15 y Jer 22.15.

°f. compárese

°f. compárese

<sup>22</sup> Schweizer, p. 432.