

TRADICIÓN DEL "ÉXODO" EN OSEAS

SANTIAGO SILVA RETAMALES
Pontificio Seminario San Rafael
Casablanca (Chile)

Resumen

Junto al éxodo como paradigma de salvación, Oseas presenta un *anti-éxodo*, consecuencia del *rīb* de YHWH contra Israel. Presenta además un *nuevo éxodo*, promesa escatológica de restablecer a Israel como pueblo y como hijo. Así, el éxodo no se agota con la salida histórica de Egipto ni con la posesión de la tierra, sino que adquiere categoría de arquetipo salvífico de la acción de Dios en la historia.

Summary

Besides the exodus as salvation paradigm, Hosea presents an *anti-exodus*, being this a consequence of YHWH's *rīb* against Israel. Moreover he presents also a *new exodus*, an eschatological promise of restoring Israel as people and as son. So, the exodus does not reduce to the historical coming out from Egypt nor to land possession: it becomes a salvific archetype of God's action in history.

I. LOS TEXTOS Y SU ESTRUCTURACIÓN

Plantear el tema del "éxodo" es referirse al acontecimiento fundador de Israel, artículo central de su credo (cf. Dt 6,21-23; 26,5-9; Jos 24,2-13; Neh 9) y principio normativo de comportamiento ético (cf. Lv 25,39-55; Dt 15,15)¹. En su recuerdo histórico y en su celebración cultural, el

¹ Referencias al éxodo y descontando Ex 1-15, existen cerca de 120 en el AT. "Dios sacó a Israel de Egipto" se encuentra cerca de 76x, dejando fuera textos dudosos

éxodo está unido a personajes, a tiempos y a espacios geográficos²; en su presentación literaria adquiere la forma de un esquema tripartito: salida de Egipto, marcha por el desierto y posesión de la tierra. El esquema no es rígido, pues se encuentran las tres partes (cf. Dt 11,2-5) o falta alguna de ellas (cf. 26,8-9; Is 52,11-12)³.

La originalidad del tema del éxodo en Oseas no radica en el conocimiento que manifiesta del esquema tripartito, sino en el doble empleo que hace de sus partes: una con *carácter positivo* para destacar el amor de Dios por Israel, y la otra con *carácter negativo* para subrayar la rebeldía y la ingratitud de Israel para con Dios.

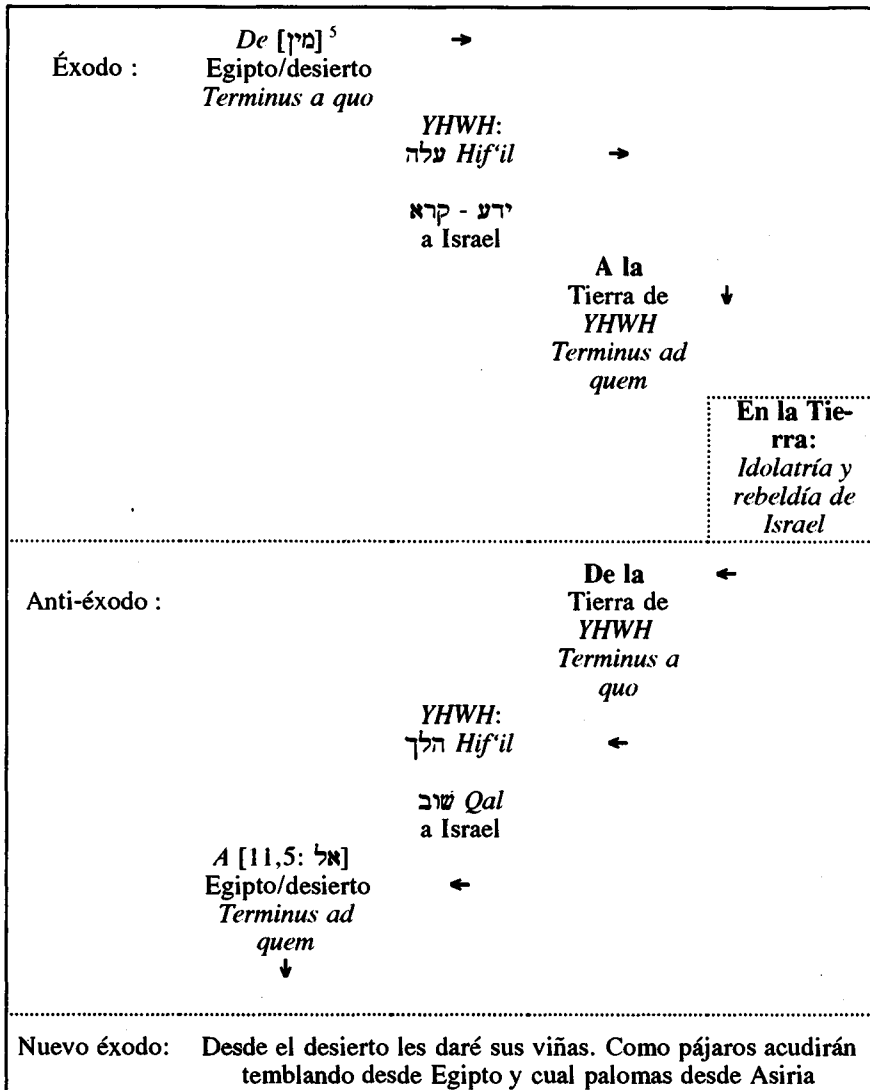
De carácter positivo son: A) el *éxodo* de la época de Moisés: Os 9,10; 11,1; 12,10.14; 13,4.5 (verbos en *qātal / wayyiqtol*, exceptuando las proposiciones nominales de 12,10 y 13,4), y B) el *nuevo éxodo* que *YHWH* va a suscitar en favor del pueblo: Os 2,17; 11,11 (verbos en *yiqtol / w'qātalrî*). De carácter negativo es: C) el *anti-éxodo* o la pérdida de la tierra y de la libertad: Israel volverá a estar oprimido y desterrado en un país extranjero por olvidar a su Dios: Os 2,16; 8,13; 9,3.6; 11,5 (verbos en *yiqtol / w'qātalrî*)⁴.

y duplicados. "Salir/subir" (*yš' /lh-Hif'il*) de/desde Egipto" aparece 92x, y cerca de 60 se refieren al éxodo. Cf. A. Spreafico, *Esodo: Memoria e Promessa. Interpretazioni profetiche* (Bologna 1985) 21-24 y 57; D. R. Daniels, *Hosea and Salvation History: The Early Traditions of Israel in the Prophecy of Hosea* (BZAW 191; Berlin 1990); J. L. Ska, "La sortie d'Égypte (Ex 7-14) dans le récit sacerdotal (P^e) et la tradition prophétique": *Bib* 60 (1979) 205-206; S. L. McKenzie, "The Exodus Typology in Hosea": *RQ* 22 (1979) 100-108; Y. Hoffman, "A North Israelite Typological Myth and a Judaean Historical Tradition: the Exodus in Hosea and Amos": *VT* 38 (1989) 170.

² Cf. R. de Vaux, *Historia antigua de Israel* (Madrid 1975) I, 289ss, sobre todo 358-363 y 379-407; H. Cazelles, "Peut-on circonscrire un événement 'exode'?", en *Études d'histoire religieuse et de philologie biblique* (Sources bibliques; Paris 1996) 211-217; F. García López, "El Moisés histórico y el Moisés de la fe": *Salmanticensis* 36 (1986) 7-9; éxodo y documentación extrabíblica en I. Cardellini, "Esodo...! Quando, Come?": *RivBib* 45 (1997) 135-142.

³ El esquema simple del éxodo es *binario*: "salir de Egipto - entrar en Canaán" (cf. Ex 3,8; 3,17; Dt 6,23), pero el frecuente es *ternario*: "salir de Egipto - atravesar el desierto - entrar en la tierra prometida" (cf. Am 2,10; Jr 2,6-7). Cf. Spreafico, *Esodo* (nota 1), 22, y "El terzo esodo: schemi e immagini": *RivBib* 28 (1980) 129-130; L. Alonso Schökel, "Salvación y liberación. Apuntes de soteriología del Antiguo Testamento": *Cuadernos Bíblicos* 5 (1980) 16-18.

⁴ Si "A" = salida de Egipto, "B" = marcha por el desierto, y "C" = posesión de la tierra, en Os, y según Spreafico, se presenta así: 1) Éxodo de Egipto: Os 13,4-6 (A -



B - C); Os 11,1-4 (A - B); Os 2,17b y 12,10 (sólo A). 2) Nuevo éxodo: Os 2,17a (sólo C); 3) Anti-éxodo: Os 9,3 (A - C); Os 2,16 y 12,10b (sólo B); Os 11,5 (sólo C); cf. *Esodo*, o. c., 135-136. Según Hoffman, son 5 los textos de Os que hablan del éxodo: 2,17; 11,1; 12,10.14; 13,4; a éstos hay que agregar la "vuelta a Egipto" con el verbo *šûb*: 8,13; 9,3; 11,5, cf. "A North Israelite Typological Myth", a. c., 170.

⁵ Cf. Os 11,1; 12,10.14; 13,4.

El orden $A + B + C$ responde a la secuencia "valor positivo" + "valor negativo"; sin embargo, la secuencia cronológica es $A + C + B$, como lo demuestra Os 11,1.5.11. Esta última se adopta en el esquema anterior y en el posterior estudio del tema.

El libro de Oseas consta de tres partes: 1,2-3,5; 4,1-9,9 y 9,10-14,9; prólogo (1,1) y epílogo (14,10) abren y cierran la obra. Hay dos referencias al éxodo en la primera parte (2,16.17), tres en la segunda (8,13; 9,3.6) y ocho en la tercera (9,10; 11,1.5.11; 12,10.14; 13,4.5)⁶.

Excluyendo Os 2,17, las cinco primeras son al "anti-éxodo" (2,16; 8,13; 9,3.6 y 11,5). El resto de las referencias pertenece a la tercera parte, donde se concentran las alusiones al pasado de Israel en una apretada síntesis sin un orden preciso ni referentes históricos identificables con certeza⁷; su hilo conductor es la reflexión profética sobre el pasado de Israel con el fin de escudriñar las causas que expliquen la actual rebeldía de Israel y sus dirigentes, denunciadas en la segunda parte⁸.

II. EL ÉXODO DE EGIPTO O EL AMOR DE YHWH

1. *Por mediación de un profeta, YHWH "hizo subir" a Israel de Egipto: Os 12,14*

En la *retrospectiva histórica* de Os 12 sobresale la relectura de la tradición de Jacob (cf. 12,3-4.13) con la función es exhortar al pueblo a volver a su Dios y a practicar la benevolencia y la justicia (cf. 12,7).

⁶ Para H. Lubczyk, el éxodo ocupa una posición clave en Os 2,4-5 (motivos y términos en 2,16-17); 11,1-11 (11,1-5.10-11) 12,1-15 (12,10) y 13,1-13 (13,5-6), cf. *Der Auszug Israels aus Ägypten. Seine theologische Bedeutung in prophetischer und priesterlicher Überlieferung* (Leipzig 1963) 18-41.

⁷ La "infamia de Ba'al-P^e'or" (Os 9,10), la "maldad en Gilgal" (9,15), los "días de Gib'ah" (10,9), el "día en que Salmán destruyó Bet-'Arbe'l" (10,14); la referencia a la "salida de Egipto" (11,1ss) y la relectura de la tradición de Jacob (12,1ss).

⁸ Las metáforas de Os 9,10-14,9 demuestran la tendencia de Israel a la rebeldía y abandono de Dios desde que nació como pueblo: Os 9,16; 10,1.4.7.11.12-13; 12,2; otro grupo de metáforas de la misma parte revela la atención y el amor de YHWH por Israel: 9,10; 11,1-4.10; un tercer grupo insinúa el castigo o sus consecuencias: 9,11.14; 13,3.8.13.15. Cf. G. Eidevall, *Grapes in the Desert. Metaphors, Models, and Themes in Hosea 4-14* (CB OT series 43; Stockholm 1996) 147ss.

Os 12,14, que presenta a Moisés como profeta y líder "en una tradición distinta e independiente de las del Pentateuco"⁹, tiene estrechas vinculaciones de vocabulario con: *a*) la tradición bíblica del éxodo que cristalizó en los llamados "credos históricos" (cf. Dt 6,21; 26,8; Jos 24,5-6), *b*) con la teología del Dt donde Moisés recibe dicho título en relación con Egipto y las "señales" y "prodigios" allí realizados (cf. Dt 34,10-12; ver 18,15,18)¹⁰, y *c*) con las narraciones más antiguas del éxodo que tienen a Moisés como el ejecutor de la salida de Egipto, sujeto de עלה-*Hif'il* (cf. Ex 17,3; 32,1.7.23; Nm 16,13; Dios y Moisés: Nm 21,5)¹¹.

Las narraciones de la salida de Egipto no sólo se construyen con el lexema verbal עלה-*Hif'il*, sino también con יצא-*Hif'il* (ambos en Jue 6,8)¹². El primer lexema predomina en narraciones consideradas antiguas (cf. Gn 50,24; Ex 3,8.17; 17,3; 32,1.4.7-8; Nm 16,13; 20,5; 21,5) y en los primeros profetas escritores (cf. Os 12,14; Am 2,10; 3,1; 9,7; Miq 6,4)¹³; hacia el fin de la monarquía, el segundo lexema predomina ya claramente sobre עלה-*Hif'il*, que tiende a desaparecer¹⁴.

⁹ F. García López, "El Moisés histórico", *a. c.*, 16. El título "profeta" (*nābī'*) en el Pentateuco es escaso, sólo 14x: Gn 20,7; Ex 7,1; Nm 11,29; 12,6, y 10x en el Dt. El primero en llamar a Moisés "profeta" habría sido Os y su círculo, cf. H. W. Wolff, *Hosea. A Commentary on the Book of the Prophet Hosea* (Philadelphia 1989) 216.

¹⁰ Cf. Ska, "La sortie d'Égypte", *a. c.*, 192-198; F. García López, "Un profeta como Moisés. Estudio crítico de Dt 18,9-22", en N. Fernández / J. Trebolle / J. Fernández (eds.), *Simposio Bíblico Español* (Madrid 1984) 298-301.

¹¹ Según W. D. Whitt, mientras a Moisés se le atribuye en Os 12,14 un papel de líder, en Dt 18,18 es sólo un pasivo intermediario de la palabra de Dios, prueba —entre otras— de la originalidad de Os 12,13-14 respecto a Dt; cf. "The Jacob traditions in Hosea and their relation to Genesis": *ZAW* 103 (1991) 26-27.

¹² Para lo que sigue, cf. Preuß, יצא, en *TWAT* III, 795-822; Wehmeier, עלה, en E. Jenni / C. Westermann (dirs.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento [= DTMAT]*, (Madrid 1978) II, 351-373; Fuhs, עלה, en *TWAT* VI, 84-105; Jenni, יצא, *DTMAT* I, 1039-1047; P. Humbert, "Dieu fait sortir. Hiphil de *yāsā'* avec Dieu comme sujet": *ThZ* 18 (1962) 357-361 y 433-436; J. Wijngaards, "הוצי'ע and העלה, a Twofold Approach to the Exodus": *VT* 15 (1965) 91-102.

¹³ עלה-*Hif'il* se emplea 42x referido al éxodo histórico y 4x al éxodo futuro; יצא-*Hif'il*, en cambio, casi el doble: 76x al éxodo de Egipto, a lo que hay que agregar los usos en *Qal*, que datan o describen el acontecimiento (cf. Ex 12,41; 13,3.4.8; 16,1; Nm 1,1; 9,1, etc.). עלה-*Hif'il*, presente en los antiguos profetas (Am y Os; Is I y Miq), se encuentra —con יצא-*Hif'il*— en textos de Jr (cf. 2,6 y 7,22) y ya no en Ez.

¹⁴ Según Wijngaards y Wehmeier, la fórmula con עלה-*Hif'il* se difundió en los santuarios del Norte y se unió a los becerros de oro que Jeroboán I mandó construir;

A la par con su empleo preferencial, **חִפְּיִל**-*Hif'il* adquiere un acusado carácter teológico, pues llevará asociada la idea de salvación de la desgracia debida a la intervención poderosa del Señor (cf. Ex 13,3.14; 20,2; Dt 5,6; 6,12; 7,8; 8,14; 13,6-11; Jue 6,8; Jr 34,13); se transforma, pues, en un verbo privilegiado de liberación, lo que explica su profusión en los salmos de súplica, para implorar ayuda en las necesidades y peligros (cf. Sal 18,49; 25,15.17; 31,5; 107,28; 143,11) y la manumisión del cautiverio (cf. Sal 68,7; 107,14; 142,8).

El empleo, pues, de **חִפְּיִל**-*Hif'il* en Os 12,14 habla en favor de su antigüedad, y se podría pensar en una formulación original del profeta. La tradición de Jacob, según la relee Oseas, escudriña las causas de la insalvable rebeldía de Israel. Ésta deriva de su raíz, Jacob, de dudoso comportamiento desde su nacimiento, luego en su lucha con *'Elohîm* y con el ángel, y posteriormente en su trato con su tío Labán (cf. 12,4-5.13)¹⁵.

El contraste entre Os 12,13 y el verso 14 destaca con ironía la diversidad de intenciones entre Jacob y *YHWH*. Mientras "por una mujer" (v. 13: **אִשָּׁה + ב, 2x**) Jacob "guarda" tramposamente el ganado (v. 13: **שָׁמַר**), por un profeta (v. 14: **נְבִיא + ב, 2x**) *YHWH* libera y "guarda" a Efraín (v. 14: **שָׁמַר**). En el origen mismo del pueblo escogido se manifiesta la diversidad de propósitos entre Dios y su elegido. ¿Se puede esperar un comportamiento diverso de los hijos de Jacob? (cf. 8,7). Israel, como su padre, es mentiroso (cf. 12,1), pacta con Asiria y Egipto deshonorando a su Dios

a ellos el rey atribuyó la salida de Egipto (cf. 1 Re 12,26-30; Ex 32,4.8; Neh 9,18), para que los del Norte "no subieran" a Jerusalén (cf. 1 Re 12,27), sino a Betel y Dan (cf. v. 30). La unión **חִפְּיִל**-*Hif'il* - becerros idolátricos" hizo sospechosa la fórmula y se desplazó por **חִפְּיִל**-*Hif'il*.

¹⁵ Puntos de contactos entre Os 12,3-5.13-14 y Gn en: Gn 25,26: Jacob sujeta el talón de su hermano; 27,36: explicación de la raíz *'qb*, "suplantar"; 32,23-33: lucha de Jacob con el ángel, y 28,10-22a (¿o 35,1-8?): encuentro Jacob-*YHWH* en Betel; quizás Os 12,12 haga alusión al pacto entre Jacob y Labán de Gn 31,44-54. Cf. los comentarios y T. C. Vriezen, "La Tradition de Jacob dans Osée 12": *OTS* 1 (1942) 64-78; R. Vuilleumier, "Les traditions d'Israel et la liberté du prophète: Osée": *RHPR* 59 (1979) 491-498; F. Foresti, "Hos 12: A Prophetic Polemic against the Proto-Elohistic Patriarchal Tradition": *EphCarn* 30 (1979) 179-200; S. L. McKenzie, "The Jacob Tradition in Hosea 12,4-5": *VT* 36 (1986) 311-322; Whitt, "The Jacob Traditions in Hosea", *a. c.*, 24-41; A. Ausín, "La tradición de Jacob en Oseas": *EstBib* 49 (1991) 5-23; H. L. Ginsberg, "Hosea's Ephraim, more Fool than Knave. A New Interpretation of Hosea 12,1-14": *JBL* 80 (1961) 339-347, que propone el orden siguiente para Os 12: v. 1 + 8-9 + 2-6 + 13-14 + 12 + 10-11 + 7.

(cf. 12,2c) y se enriquece enormemente con ganancias fraudulentas (cf. 12,8), sin reconocer su ambición (cf. 12,9).

Doble es la función de Os 12,14. En primer lugar, revelar cuán distantes se encuentran las intenciones de Jacob de aquellas de *YHWH*. Mientras aquél se deshonra y se hace esclavo por el amor de una mujer, éste, por un profeta, "hace subir", עלה-*Hif'il*, a Israel de la esclavitud y lo cuida. Estamos ante dos distintos "paradigmas de paternidad", y el del padre-Jacob da razón de la actual idolatría de Efraín. En segundo lugar, la función de 12,14 es anunciar veladamente que la historia pecadora de Efraín, obra del juego de hombres mentirosos e interesados, será superada por las gestas salvadoras de *YHWH*; si Dios ya hizo subir una vez a Israel de Egipto, nuevamente puede hacerlo vivir como en los tiempos de vida nómada, cuando *YHWH* era el único Dios y Salvador de Israel (cf. 12,10 y 13,4; 12,6 y Ex 3,15).

Una vez que la sangre derramada por Efraín "se vuelva contra él" (Os 12,15: bwv), porque Efraín no "se ha vuelto a 'Elôhîm" (12,7: שׁוּב), el éxodo y la mediación mosaica (cf. v. 14) permanecerán como viva esperanza de que el Señor puede suscitar nuevos éxodos que liberen a su pueblo de nuevas esclavitudes.

2. "Amar" y "llamar" de Egipto: Os 11,1

Si Os 12,14 es la memoria histórica del éxodo, 11,1 es su motivación: porque Dios "ama" a Israel, lo "llama" de Egipto (cf. Dt 4,37; 7,7-8; 23,6), acción divina análoga al nacimiento de un hijo (cf. Ex 4,22; Nm 11,11-15; Dt 32,18; Jr 3,19)¹⁶. En otros textos, pero siempre unido a la marcha por el desierto, se indican otras acciones de *YHWH*: "encuentra" a Israel como uvas en el desierto, "ve" a sus padres como higo precoz (cf. Os 9,10) y "conoce" a Israel (cf. 13,5).

La *acusación histórico-teológica* de Os 11 describe las etapas por las que atraviesa la historia de Dios con su pueblo. Dios llama a Israel *de Egipto*, lo cuida y educa, pero Israel no reconoce a *YHWH* como su Dios

¹⁶ En Jue 19,30, la historia de Israel se encierra en la expresión "desde que los israelitas subieron de Egipto hasta el día de hoy". Cf. W. R. Harper, *Amos and Hosea. A Critical and Exegetical Commentary* (ICC; Edinburgh 1979) 227; F. Andersen y D. N. Freedman, *Hosea. A new Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible; New York 1983) 225; Wolff, *Hosea*, o. c., 197; G. Bernini, *Osea-Michea; Nahum-Abacuc* (NVB 30; Roma 1997) 167.

(cf. Os 11,1-4)¹⁷ y rehusa "volver" a él (cf. 11,5b.7). El castigo consistirá en la destrucción de sus ciudades y el regreso a Egipto (11,5-7)¹⁸. Sin embargo, la tensión divina entre la sanción como acto de justicia y el perdón como acto de misericordia se resuelve a favor de este último (11,8-9), por lo que YHWH los sacará de Egipto y encabezará la marcha de regreso a sus casas (11,10-11).

Éxodo "de Egipto" (Os 11,1.11: ממצרים) y regreso "a la tierra de Egipto" (11,5: אל-ארץ מצרים) dan lugar a un *paralelismo concéntrico*:

11,1	A	Llamar desde Egipto:	= Lugar de procedencia: elección
11,2	B	Alejarse de YHWH:	
11,5	C	"Regresar a Egipto"	= Lugar de término: castigo
11,10	B'	Ir detrás de YHWH:	
11,11	A'	Acudir desde Egipto:	= Lugar de procedencia: restauración

Además de las referencias al éxodo de Os 11,1.5.11, es posible leer otras alusiones en los conceptos de "caminar" (11,3: רגל; cf. Ex 11,8; 12,37) y "alimentar" (Os 11,4: אכל; cf. Ex 12,8.9.11; 16,3.8.12)¹⁹.

Nos ocupamos de Os 11,1. La razón de ser de Israel como pueblo de Dios es la decisión divina, unilateral y magnánima, de sacar a Israel de

¹⁷ Para la traducción de Os 11,3-4, cf. D. Barthélemy (dir.), *Critique Textuelle de l'Ancien Testament. 3. Ézéchiél, Daniel et les 12 Prophètes* (Fribourg-Göttingen 1992) 589-594.

¹⁸ Según sea la opción textual en Os 11,5a, se cambia su sentido. El *TM* lee: "No volverá [Israel] a la tierra de Egipto" (así la *Vulg.*, el *Sir* y el *Targ.*). La lectura es insostenible, pues Os nunca habla de un no retorno a Egipto (cf. 8,13; 9,3.6), por el contrario, Israel mismo se dirige a Egipto (cf. 7,11; 12,2). Varias son las propuestas: a) leer ל al inicio del v. 5 con valor enfático: "efectivamente volverá..." (cf. Andersen / Freedman, *Hosea* [n. 16], 583-584); b) leerlo como negación, suponiendo una oposición entre los vv. 5a y 5b: "no volverá a Egipto, sin embargo Asiria será su rey" (cf. 9,3; cf. A. A. Macintosh, *Hosea. A Critical and Exegetical Commentary* [ICC; Edinburgh 1997] 450); c) leer לו en vez de ל al final del v. 4 como complemento indirecto: "me inclinaba para darle de comer" (*LXX*), opción preferible. Cf. Elliger en *BHS*; P. G. Borbone, *Il libro del profeta Osea. Edizione critica del testo ebraico* (Quaderni di Henoch, 2; Torino 1987) 94-95; H. Simian-Yofre, *El desierto de los dioses. Teología e historia en el libro de Oseas* (Córdoba 1993) 147-148; Wolff, *Hosea*, o. c., 191-192; Barthélemy, *Critique textuelle de l'AT*, o. c. (n. 17), 594-595.

¹⁹ C. Bernini, *Osea-Michea*, o. c., 168; Simian-Yofre, *El desierto de los dioses*, o. c., 152; con matices, Wolff, *Hosea*, o. c., 199.

un lugar geográfico ("de Egipto"), paradigma de opresión. "Amar" (אהב) y "llamar" (קרא) a Israel de Egipto dan forma a la decisión divina.

Según Thomas²⁰, אהב deriva de *habba*, raíz bilítera arábiga traducida por soplar, respirar, jadear fatigosamente a causa de emociones y deseos intensos. A partir de esto, "amar" se describe como un conjunto de sentimientos de añoranza, deseo y conmoción afectiva por el anhelo intenso de comunión, lo contrario al odio y al rechazo (comp. Os 11,1 y 14,5 con ^a 15).

El amor a otro incluye una variada gama de sentimientos según sean los sujetos involucrados: confianza y fidelidad entre padre e hijo (cf. Gn 22,2; 25,28; Rut 4,15) y entre amigos (cf. 1 Sm 18,1.3; 2 Sm 1,23.26; Prov 17,17), deseo sensual y erótico entre hombre y mujer (cf. Prov 5,19; 7,18; Sir 9,9; Cant 1,2; 2,5; 4,10; 5,10-16)²¹, y —en sentido metafórico— anhelo y ambición de poseer una cosa determinada (cf. Gn 27,4; Is 56,10; Zac 8,19; Os 3,1; 4,18; 9,1; 10,1; 12,8). En la cultura semita y en contextos jurídico-políticos, אהב puede traducirse por "lealtad" respecto al *partner* del pacto (cf. 1 Sm 18,16; 2 Sm 19,7; 1 Re 5,15).

Por un intenso afecto y anhelo de comunión, Dios escoge a Israel y lo cría (cf. Os 11,1.3-4)²²; Israel —en cambio— por su alejamiento de Dios (cf. Is 1,2; Jr 3,1.19-20), suscita en éste sentimientos de repulsa (cf. Os 9,15). YHWH, que es Dios y no un hombre (cf. 11,8-9), volverá a recrear el afecto y la ternura por sus hijos (cf. 3,1) a fin de sanar sus infidelidades y restablecer la comunión (cf. 14,5).

Respecto a קרא (Os 11,1), dos empleos se destacan en Oseas²³: en el ámbito familiar, para dar nombre a un recién nacido (cf. 1,4.6.9)²⁴,

²⁰ Cf. "The root אהב 'love' in Hebrew": ZAW 57 (1939) 61-62; Wallis no acepta sus conclusiones (cf. אהב, TWAT I, 108-109), mientras Wolff se muestra favorable (cf. Hosea [n. 9], 35). Además, cf. Bergman, Haldar y Wallis: אהב, TWAT I, 105-128; Jenni: אהב, DTMAT I, 115-132; W. Eichrodt, "'The Holy One in your Midst'. The Theology of Hosea": Int 15 (1961) 263-264.

²¹ En la relación de pareja: Isaac y Rebeca (cf. Gn 24,67); Jacob y Raquel (cf. 29,18.20.30.32); Siquén y Dina (cf. 34,3); Sansón y la filisteo (cf. Jue 14,16); Sansón y Dalila (cf. 16,4.15).

²² "Dios", sujeto de אהב: Os 3,1; 9,15 ("no amar"); 11,1 (y v. 4); 14,5.

²³ "Dios", sujeto de קרא: Os 11,1.2; "ella/Israel/dirigentes" sujeto del verbo: 2,18 (2x); 7,7.11; 11,7. Según Labuschagne, el significado básico de קרא es "atraer a sí por medio del sonido de la voz la atención de alguien, para ponerse en contacto con él", קרא, DTMAT II, 841; cf. Ringgren, קרא, TWAT VII, 172-175.

²⁴ קרא-imperativo + שם + sufijo pronominal; cf. Gn 2,20; 4,25.26; 5,3.29; Sal

y en el ámbito litúrgico-cultural, para invocar la asistencia y protección de Dios (cf. 2,18; 11,7²⁵; Dt 15,9; 24,15; Jue 16,28; 1 Re 18,24-28). Porque los israelitas no claman a Dios se suceden graves consecuencias que afectan a la convivencia nacional²⁶ y a la relación de Israel con *YHWH*: por clamar a los *ba'ales* olvida a Dios (cf. 2,15)²⁷ y desconoce su soberanía sobre el pueblo, la tierra y su fertilidad²⁸.

"Egipto", *terminus ad quo*, no sólo es un lugar de opresión por la esclavitud del faraón y su gente, sino también de sus dioses, por lo que allí el culto a *YHWH* es impensable (cf. Ex 3,12.18; 4,22-23; 5,1-3.17; Os 9,3-5). Cuando Dios llama a Israel de Egipto, lo libera del servicio al faraón y a sus dioses²⁹, y establece con las tribus rescatadas una relación de comunión exclusiva. Israel, desde entonces, es "de *YHWH*", pues sólo *YHWH* generó, convocó y asistió como un padre a Israel; no hubo otros dioses. Como padre, Dios condujo a su hijo por el desierto, lo protegió en su regazo al igual que la nodriza a un niño de pecho (cf. Nm

147,4; Rut 4,17.

²⁵ Os 11,7 es imposible reconstruirlo. Aceptamos la traducción: "Mi pueblo está aferrado a su infidelidad; claman a lo alto, pero nadie los ayudará", *Biblia de América* (La Casa de la Biblia; Madrid 1994).

²⁶ Un rey tras otro es asesinado (cf. Os 7,7): el referente es histórico, pues en el lapso de 30 años seis reyes gobiernan en el Norte, y cuatro de ellos mueren asesinados (cf. 2 Re 15).

²⁷ Según la teología del Dt, "olvidar" a *YHWH* salvador (cf. Dt 6,12; 8,11.14.18), junto con "olvidar" la alianza (cf. 4,23,31) y los mandamientos (cf. 25,19; 26,13), tiene una causa: "irse tras otros dioses" (cf. Os 2,15; Dt 6,14; 8,19; Jr 23,27).

²⁸ Acusación central en Os 2,4-17. Cf. L. Alonso Schökel y J. L. Sicre Díaz. *Profetas* (Madrid 1985) II, 874-875. Sobre los *ba'ales*, son tan importantes que "el que desea comprender a Oseas, debe aprender a conocer a Baal", cf. K. van der Toorn / B. Becking / P. W. van der Horst (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (Leiden 1995) 62-77, 249-264 y 1122-1132; N. C. Habel, *Yahweh versus Baal. A Conflict of Religious Cultures* (New York 1964); G. del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit* (Madrid 1981); G. E. Mendenhall, "The Worship of Baal and Asherah: A Study in the Social Bonding Functions of Religious Systems", en A. Kort / S. Morschauer (eds.), *Biblical Studies Presented to Samuel Ivry* (Winona Lake 1985) 147-158; J. Treballe Barrera, "El monoteísmo y el aniconismo bíblico en relación con la iconografía israelita y con los cultos anicónicos del mundo semítico", en S. Ausín (dir.), *De la ruina a la afirmación. El entorno del Reino de Israel en el siglo VIII a. C* (Estella 1997) 77-82.

²⁹ La misma raíz (עבד) se emplea para "servicio, trabajo" y "culto" (cf. Ex 5,18 y 3,12).

11,12) o un padre a su pequeño hijo (cf. Dt 1,29-31; 32,11) que, en un mundo hostil, es incapaz de decidir por lo inmaduro y de sobrevivir por lo vulnerable (cf. 1 Re 3,7; Jr 1,6). Se entiende, pues, el reproche que sigue a Os 11,1: Israel sirve a los *ba'ales* y pone su confianza en ellos (cf. v. 2) cuando Dios no ha dejado de ser un padre preocupado por su hijo (11,3-4).

El hijo es incapaz de corresponder al cariño y elección de Dios (cf. Os 11,1-9)³⁰. A pesar de su rebeldía, *YHWH* no empleará para corregirlo el poder que desplegó contra Egipto³¹. Y tiene a su favor la ley, pues según el proceso contra un hijo insumiso y rebelde que no honra a sus padres, ni siquiera a fuerza de reprensiones, tiene por castigo la lapidación del culpable (cf. Dt 21,18-20). Dios no se dejará llevar por la violencia, pues prefiere violentarse a sí mismo antes que violentar a "su hijo" (cf. Os 11,8-9).

El lamento divino: "Cuanto más los llamé, tanto más se alejaron de mi presencia" (Os 11,2a)³², sugiere la respuesta conveniente de Israel: que escuche a *YHWH* (שמע; cf. Zac 1,13; Sal 4,4; 34,7) y le responda (ענה; cf. Os 2,23-24; Is 50,2; 58,9; Jr 7,13.27; Sal 4,2; 17,6). Sin embargo, Israel "clama" a dioses falsos y potencias extranjeras (cf. Os 7,11; 11,7), buscando formalizar relaciones de amistad y cooperación con ellas (cf. 5,13; 8,9; 12,2). Mientras Dios libera y "tira a Israel hacia sí con lazos de amor" (cf. 11,4), Efraín se aleja de Dios dirigiéndose a Egipto o Asiria, confiando en su poderío y buscando la protección de sus dioses.

³⁰ La resistencia de Israel se manifestó tanto antes del éxodo (cf. Ex 2,11-15; 5,21) como durante la marcha por el desierto (cf. Ex 14,11-12; 16,2-3; 17,2-3; Nm 14,2-4; 16,12-24; 20,3-4; 21,4-5); se puede pensar en un esquema literario más o menos fijo de "rebelión en el desierto", cf. Alonso Schökel, "Salvación y liberación", o. c., 107-112.

³¹ Para liberar a Israel, Dios crea una perfecta espiral de violencia, desde la transformación del bastón en serpiente (cf. Ex 7,8-10), remedada por los consejeros del faraón (cf. 7,11-12), hasta la muerte de los primogénitos de hombres y animales (cf. 12,29-32) y la aniquilación del ejército egipcio y su poder (cf. 14,26-28).

³² Se corrige el *TM* de Os 11,2a, que lee: "[Otros] les llamaron, así se alejaron de la presencia de ellos", quizás refiriéndose a los profetas (cf. *Targ*); así también la *Vulg* y *Sir*. Los *LXX* traen un texto diverso: "Como los llamaba, así ellos se alejaban de mi presencia" (lee: כן הלכו מפני הם); seguimos los *LXX*. Cf. Wolff, *Hosea*, o. c., 190-191, sin embargo, cf. Borbone, *Il libro del profeta Osea*, o. c., 96-97; Barthélemy, *Critique textuelle de l'AT*, o. c., 588-589.

Los lexemas קרא והלך del *paralelismo sinónimo* "A Egipto 'llaman', a Asiria 'van'" (Os 7,11b) se clasifican –según el contexto– bajo el semema "buscar protección". Los dos únicos empleos de הלך en Os 11 (cf. vv. 2.10) tienen direcciones contrarias: mientras en el verso 2 es "alejarse de mi presencia" (הלכו מפניהם), en el 10 es "ir detrás de YHWH" (ילכו אחרי יהוה).

Israel se aleja de Dios porque "se va tras los amantes" (הלך אחרי) ³³, los *ba'ales*, con el fin de conseguir de ellos protección y fertilidad; las acciones que materializan este "irse tras los *ba'ales*" son de carácter cultual: sacrificios, incienso, oraciones y, con probabilidad, la prostitución sagrada, que busca imitar la unión hierogámica de *Ba'al* con la diosa *Anat* (cf. 2,13.15; 4,12-13.18-19; 8,4; 13,2) ³⁴.

El amor de Dios y la llamada a Israel de Egipto (Os 11,1) se recuerdan a propósito del culto a los *ba'ales* y de las idas y venidas de Israel a las potencias extranjeras para asegurar su supervivencia. Como la llamada divina equivalió a la convocación y elección de Israel como "pueblo de Dios", Israel no debe olvidar que cuenta con un Dios que es "su Dios". La respuesta del pueblo ha de ser "ir tras YHWH" (comp. 11,2b con 11,10a), confiando en su poder y soberanía, aceptando su protección y cuidado personal, y sirviéndolo como hijo. Israel, en cambio, no es digno de la elección divina y se vas tras sus amantes; de aquí la queja "Cuanto más los llamé, más se alejaron de mí" (11,2a).

Dos aspectos se destacan en Os 11,1-4: *a*) el contraste entre la acción liberadora de YHWH y la ingratitud e idolatría de Israel (cf. Am 2,10-12; 3,1-2; Miq 6,3-4; Jr 2,5-6), y *b*) la convicción de que Israel es "hijo" amado y protegido de Dios precisamente en relación con la convocación y elección desde Egipto (cf. Ex 4,22-23) ³⁵, lo que no hace más que

³³ Os 2,7.9c con הלך; 2,9a con ררף; cf. Dt 4,3; 1 Re 11,4-5; 18,18; Jr 2,23. La relación entre "servir/hacerse esclavo" e "ir detrás de los *ba'ales*" o "YHWH" se encuentra en Dt 11,16; 13,5.14; 28,36.64; Jue 2,11.13; 2 Re 17,15-16; Jr 8,2; "irse detrás de... para servir y dar culto" en Jos 24,16; Jue 2,19; Jr 13,10; 35,15.

³⁴ Según A. Szabo, Os 4,18-19 se puede interpretar como descripción de cultos orgiásticos bajo leños y árboles en honor a los *ba'ales* (cf. 4,13), cf. "Textual problems in Amos and Hosea": *VT* 25 (1975) 511-512. Cf. G. I. Emmerson, "A Fertility Goddess in Hosea 4,17-19": *VT* 24 (1974) 492-497; E. Jacob, "L'héritage cananéen dans le livre d'Osée": *RHPR* 43 (1963) 250-259; W. Kornfeld, "Prostitution sacrée": *DBS* VIII, 1356-1378; E. J. Fisher, "Cultic prostitution in the Ancient Near East? A Reassessment": *BTB* 6 (1976) 225-236.

³⁵ Se discute la datación de Ex 4,22-23; anterior podría ser Os 11,1. Cf. Macin-

acentuar la ingratitud del primero, pues las acciones contra Dios no son las de un extraño, sino las de un "hijo", antes "esclavo", ahora libre.

La nueva condición de los liberados se subraya con la velada contraposición entre "esclavo" e "hijo" (Os 11,1): cuando Israel era נֶעַר ("niño", pero también "esclavo": así unas 78x en el AT) Dios lo ama y, para sacarlo de su condición de נֶעַר, lo escoge para sí llamándolo de Egipto y lo hace "su hijo" (בְּנִי)³⁶. Esta misma contraposición se desarrolla en 11,3-4 con otros términos: los que antes estaban esclavizados por el faraón, ahora son mimados y cuidados por Dios.

La liberación de Egipto, que hace a unos siervos hijos de YHWH, no hace más que destacar el amor paterno de Dios para con Israel (cf. Dt 1,31; Is 49,14-15), y la conducta de éste no hace más que revelar su ingratitud para con Dios³⁷.

3. YHWH. Dios desde Egipto: Os 13,4

Cuatro partes comprende Os 13,1-14,1³⁸; la sucesión "culpa - castigo" delimita cada parte:

tosh, *Hosea*, o. c., 437-438.

³⁶ "Mi hijo" dicho de Israel, sin complemento y en relación con el éxodo, sólo en Os 11,1. En el AT: "hijos de Israel" (cf. Ex 3,11; 6,27; Jue 24,31; 2 Sm 7,6) o "Israel" (cf. 1 Sm 10,18) o "pueblo" con o sin sufijo (cf. Ex 3,10.12; Dt 9,12) u otros títulos (cf. Ex 13,3.16; 14,11; Jue 24,6; 1 Sm 12,8). En Os, "hijo" puede responder tanto al hecho de que el pueblo pasa a ser hijo del dios a quien adora (filiación espiritual), como a la polémica anti-cananea: Israel, "hijo de la prostitución" por su culto a los *ba'ales* (2,6), olvida que es "hijo" de YHWH (cf. 11,1).

³⁷ En ninguna parte del AT Dios recibe el título de "madre", a diferencia del título de "padre", unas pocas veces y en textos tardíos (cf. Is 63,16 -2x-; 64,7; Mal 1,6; 2,10; Prov 3,12; difíciles de datar: Jr 3,4.19; 31,9; Sal 68,6) o deterocanónicos (cf. Eclo 23,1.4; 51,10; Sab 14,3; Tob 13,4). Sobre Dios como madre, ver Nm 11,11-15; Dt 32,18; Sal 90,2; Job 38,28-29; Is 42,13-14; 44,2.24; 45,10; 46,3; 49,15. Cf. Ringgren: נָחַ, *TWAT* I, 7-19; Kühlewein: מֵא, *DTMAT* I, 275; J. Briend, *Dios en la Escritura* (Bilbao 1995) 75-94; H. Schüngel, "Gott als Mutter in Hosea 11": *TQ* 166 (1986) 119-134 y la crítica de S. Kreuzer, "Gott als Mutter in Hosea 11?": *TQ* 169 (1989) 123-132.

³⁸ Os 12 finaliza con una secuencia (vv. 13-15) que recuerda el comportamiento del patriarca יַעֲקֹב/Israel; "Jacob" no volverá a aparecer en el resto del libro. Os 13,1 inaugura una nueva acusación contra Efraín/Israel, centrada en la idolatría; tal acusación termina con los primeros imperativos de 14,2-3; a partir de entonces, el tono es exhortativo. De aquí la unidad literaria de 13,1-14,1.

a) vv. 1-3: *Anuncio de juicio* (en 3ª persona) porque Israel adora y confía en los *ba'ales* olvidándose de *YHWH*; domina la perspectiva histórica: e.1 el verso 1, los verbos en *qātal / wayyiqtol*; el verso 2 se abre con el adverbio temporal "ahora" (עַתָּה) y siguen verbos en *yiqtol*; en el verso 3, el castigo —introducido con לִכְן— se anuncia en *futuro (yiqtol)*.

b) vv. 4-8: *YHWH* se declara Dios de Israel desde Egipto mediante una solemne *fórmula de autopresentación* (v. 4 = 12,10); luego enumera sus gestas salvadoras en beneficio de Israel (vv. 4-5); como la respuesta de Israel fue en proporción inversa a los favores divinos (v. 6), Dios mismo se convertirá en bestia salvaje (vv. 7-8) que devorará al orondo Israel, saciado de alimento, lento en movimientos, comida apetecida de osos y leones (v. 6).

c) vv. 9-14: El tono es desafiante y se caracteriza por las *preguntas retóricas* que abren y cierran esta parte (vv. 9-10.14), al igual que las dos decisiones divinas de castigar a Israel (vv. 9a.14c)³⁹. El reo, Israel, no tiene salvador mientras su iniquidad la guarde en su interior como tesoro sin querer expulsarla de sí (vv. 12-13). Dios, que a ningún pecador rescata de *š'ol* y de la muerte, se niega a intervenir, dejando que las fuerzas ocultas y potentes de destrucción completen su obra (v. 14).

d) 13,15-14,1: El castigo divino domina esta parte: el "viento de *YHWH*" (13,15) y la "espada" (14,1: la invasión asiria), serán el instrumento divino para sancionar la rebeldía de Samaría contra su Dios.

La referencias al éxodo encabezan la segunda parte (Os 13,4.5). La *autopresentación* divina "Yo, *YHWH*, soy tu Dios desde el país de Egipto" (Os 13,4) se encuentra en Ex 20,2ss y Dt 5,6ss como *prólogo* del Decálogo⁴⁰. La semejanza de estos textos con Os 12,10 y 13,4 es evidente:

‏

³⁹ Os 13,9a que lee: "[Él es] tu perdición, Israel" (*TM*), se corrige con el *Sir*: "He resuelto aniquilarte, Israel". Cf. Barthélemy, *Critique textuelle de l'AT*, o. c., 611-613. Así Elliger en *BHS*; Borbone, *Il libro del profeta Osea*, o. c., 84-85; Wolff, *Hosea*, o. c., 220-221; sin embargo, cf. Simian-Yofre, *El desierto de los dioses*, o. c., 164, y Macintosh, *Hosea*, o. c., 535ss.

⁴⁰ Según Zimmerli es una fórmula epifánica, una *Selbstvorstellungsformel*; según Elliger es un tipo de *Hoheitsformel* o *Heiligkeitsformel*: la divinidad no manifiesta tanto su identidad como su santidad y autoridad. Respecto a su origen, Noth, von Rad, Wijngaards y otros sostienen que hay que buscarlo en el anuncio del derecho divino sobre Israel proclamado en el ámbito de liturgias cultuales.

Ex 20,2 y Dt 5,6:

אנכי יהוה אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מביה עבדים

Os 12,10 y 13,4:

ואנכי יהוה אלהיך מארץ מצרים

Conforme a la actual formulación de Ex 20,2 y Dt 5,6, la salida de Egipto forma parte integrante de la autopresentación divina (cf. Ex 6,6-8; 7,5; Lv 11,45; Nm 15,41), relacionando estrechamente el nombre divino (su identidad) con la acción salvífica del éxodo (comp. Ex 3,14.15 con 1 Re 12,28; cf. Ex 7,4-5; 14,4.18). Al ser Ex 20,2 y Dt 5,6 el prólogo del Decálogo, la identidad de *YHWH* y su obrar liberador no pueden desligarse de sus disposiciones normativas y de aquello que la fundamenta, el pacto o la alianza.

Según Baltzer⁴¹, los pactos de vasallaje hititas se inician con un preámbulo que contiene el nombre y los títulos del soberano; luego, el prólogo histórico ensalza la magnanimidad del soberano más poderoso con aquel más débil, y, en tercer lugar, la declaración de principios regula las relaciones futuras y establece derechos y deberes entre las partes⁴².

Una estructura similar se aprecia en Ex 20,2ss y Dt 5,6ss. Después de la autopresentación divina "Yo soy *YHWH*, tu Dios", que corresponde al título, siguen el prólogo histórico: "te hizo salir de la tierra de Egipto, de la casa de esclavitud", y las disposiciones normativas: "No tendrás otro Dios fuera de mí..." (cf. Ex 20,3ss; Dt 5,7ss). La primera norma es que no deben dar culto a otros dioses, sino sólo a *YHWH*, y que de él no pueden hacer imágenes (cf. Os 13,4b y Ex 20,3; Dt 5,7).

"Yo, *YHWH*, soy tu Dios desde el país de Egipto" (Os 13,4 = 12,10) es la afirmación de la soberanía de *YHWH* sobre Israel (cf. Lv 22,33; 25,55) en virtud de que él y no otro realizó la liberación de las tribus hebreas, venciendo el poder del faraón y haciéndolas "su pueblo", más aún, "hijos del Dios vivo" (Os 2,1). Tal acción divina, generadora de

⁴¹ Cf. *The Covenant Formulary in Old Testament, Jewish, and Early Christian Writings* (Philadelphia 1971) 9-16. Además, R. de Vaux, *Historia antigua de Israel* 1, o. c., 418-427; E. W. Nicholson, *God and his People: Covenant and Theology in the Old Testament* (Oxford 1985) 57-82 y G. M. Tucker, "Covenant Forms and Contract Forms": *VT* 15 (1965) 489-490 y 494-500.

⁴² Tres partes completan los tratados hititas: las cláusulas concretas que detallan la declaración de principios, la invocación de los dioses como testigos, y las maldiciones y bendiciones, según se cumpla o no el pacto. No siempre se estipula el templo y ante qué dios se depositará el pacto escrito por duplicado.

identidad para Israel, le otorga a *YHWH* un doble derecho: ser reconocido como salvador por los suyos (cf. 13,4b) y guiarlos mediante disposiciones normativas (cf. 8,12). Si salvífico fue el éxodo, así de salvíficas son también las disposiciones divinas. Uno y otras manifiestan la soberanía de *YHWH* sobre Israel y la tierra en la que vive.

Israel, por tanto, no conoce otro Salvador más que *YHWH* (cf. Os 13,4)⁴³. Pero, una vez más, no sólo se va tras los *ba'ales* (cf. 13,1-2), que no lo sacaron de Egipto ni lo conocieron en el desierto, sino que se nombra reyes y príncipes, es decir, salvadores (cf. 8,4), que no lo pueden liberar (cf. 13,10).

4. *YHWH conoce a Israel en el desierto: Os 13,5*

"Conocer en el desierto" (cf. Os 13,5)⁴⁴ es una típica expresión de Oseas para señalar que la comunión de *YHWH* con Israel se inicia en el desierto y no en Egipto⁴⁵.

⁴³ El imperfecto de יָרַע en Os 13,4b es frecuentativo ("No conoces otro Dios...), por lo que no cabe traducirlo como una prohibición: "No conozcas otro Dios..." La forma participial del verbo יָרַע (13,4b: "salvador") indica la acción divina de liberar a Israel del poder de los egipcios, como se encuentra en el sumario de Ex 14,30; posteriormente Is 40-55 hará uso del mismo título y con similar función (cf. 43,11-13; 45,21-22). Cf. R. Fuller, "A Critical Note on Hosea 12,10 and 13,4": *RB* 98 (1991) 343-357; E. Nardoni, "El éxodo como acontecimiento de liberación": *RevBib* 57 (1995) 193-222.

⁴⁴ En Os 13,5.6, los *LXX* (*Targ* y *Sir*) suponen el verbo רָעָה ("alimentar, pastorear") en vez de יָרַע ("conocer") del *TM* (y *Vulg*). Como los *LXX*, J. Wellhausen (cf. *Die kleinen Propheten. Übersetzt und Erklärt* [Berlin 1963] 132) y varios otros; últimamente, Macintosh, pero sólo en 13,6, no en 13,5 (cf. *Hosea*, o. c., 528ss). Los *LXX* interpretan de modo *midrásico* el "Yo te conocí en el desierto" del *TM*, influenciados por *LXXSal* 22,1 y por el *TargSal* 23,1: Dios es un "pastor" que —según la tipología del éxodo— trata con misericordia a "nuestros padres" cuando, como huérfanos, se encontraban en Egipto (cf. *TargOs* 14,4), y alimenta con prodigios a su pueblo en el desierto (cf. *TargOs* 2,16), proveyendo a sus necesidades (cf. *TargOs* 13,5). Para destacar el cuidado de Dios por Israel en el desierto, se lee רָעָה en vez de יָרַע, lo que no es necesario, pues el mismo concepto de "conocer" lleva en sí la idea de familiaridad, cariño y preocupación por las necesidades del otro; no hay razón para preferir los *LXX* abandonando el *TM*.

⁴⁵ Cf. Macintosh, *Hosea*, o. c., 70; Hoffman, "A North Israelite Typological Myth", o. c., 172.

"Desierto" (מִדְבָּר) se encuentra 5x en Oseas (cf. 2,5.16; 9,10; 13,5.15), y siempre con valor negativo⁴⁶. Su mención en 13,5 contrasta con el verso 6: mientras el "desierto", territorio inhóspito y seco, es lugar del conocimiento mutuo (vv. 4-5), el "país de YHWH", territorio de pastoreo y abundancia, es lugar de la soberbia y del olvido de Dios.

La similitud de Os 13,5 con 9,10 salta a la vista. Las dos metáforas de 9,10 señalan un momento ansiado de encuentro, el primero de una serie, que luego dará paso a la comunión permanente, por lo menos en la intención, si no en la realidad⁴⁷. Estas metáforas, junto a "conocer" de 13,5, revelan la intensa experiencia de comunión deseada e inaugurada por YHWH, hasta tal punto idealizada que "desierto" evocará los ideales escatológicos de fidelidad a la alianza (cf. Os 2,17; 2,18-25; Jr 2,1-3).

Los encuentros y desencuentros de Israel con Dios se presentan a partir de dos realidades vividas en carne propia por Oseas: el matrimonio con Gomer (así Os 2-3) y sus hijos (así 1,2-8; 11,1-9)⁴⁸. Ambos se prestan de forma natural para explicitar la tortuosa relación de Israel con Dios desde que salió de Egipto. La raíz יָרַע ("conocer, conocimiento"; cf. 13,4.5)⁴⁹ no está ajena a estos contextos: לֹא יָרַע ("no reconocer") en 2,10 es parte de una trama conyugal, y el mismo sintagma en 11,3 de una trama paterno-filial. En ambos textos, el sujeto de "no reconocer" es

⁴⁶ Respecto a Os 2,16, cf. más abajo.

⁴⁷ Cf. Eidevall, *Grapes in the Desert*, o. c., 150ss.

⁴⁸ El contexto conyugal de Os 2,4ss lo atestigua el mismo texto al ser un *rih* entre Oseas/YHWH esposo contra Gomer/Israel esposa a causa de sus adulterios/idolatrías (cf. 2,4-6.18.21-22, donde de nuevo se encuentra יָרַע). Por su parte, el vocabulario de 11,3-4 extrapola de la experiencia humana el comportamiento que se atribuye a Dios respecto de Israel niño. Cf. P. Jaramillo, "Lenguaje figurado de Amós y Oseas", en *De la ruina a la afirmación*, o. c., 242-248; M. Navarro, "La figura femenina en los libros de Amós y Oseas", en *De la ruina a la afirmación*, o. c., 202-217; últimamente, Y. Sherwood, *The Prostitute and the Prophet. Hosea's Marriage in Literary-Theoretical Perspective* (JSOT Supp., 212; Sheffield 1996); S. Silva Retamales, "Oseas 1-3. Teología, interpretación, actualización": *Teología y Vida* 38 (1997) 347-370.

⁴⁹ Además de los comentarios, cf. Botterweck, יָרַע, *TWAT* III, 491-512; Schottruff, יָרַע, *DTMAT* I, 942-967; H. W. Wolff, "'Wissen um Gott' bei Hosea als Urform von Theologie": *EvT* 12 (1952/53) 533-554, y la respuesta de E. Baumann, "'Wissen um Gott' bei Hosea als Urform von Theologie?": *EvT* 15 (1955) 416-425; J. L. McKenzie, "Knowledge of God in Hosea": *JBL* 74 (1955) 22-27; F. Gabarriau, "La connaissance de Dieu dans l'Ancient Testament": *Angelicum* 45 (1968) 145-183; I. Ambinelli, "Il significato dell'espressione *da'at 'elohim* nel profeta Osea": *RivBib* 21 (1973) 119-145; E. Holt, *רעה אלהים und חסד im Buche Hosea*: *SJOT* 1 (1987) 87-103.

Israel y el complemento acciones benéficas de *YHWH* en favor del pueblo. Israel "no reconoce" el poder y la exclusividad de *YHWH* sobre el pueblo, la tierra y sus bienes (cf. 2,10), ni el empeño divino por criarlo y guiarlo (cf. 11,3). Tal desconocimiento destruye la relación de familiaridad con *YHWH*, ya se trate del vínculo sponsal ya del vínculo paterno.

De esta misma relación de familiaridad se trata cuando Dios es sujeto de ידע⁵⁰. Hasta tal punto Dios se involucra con Israel, que adquiere un conocimiento acabado de su intimidad (cf. Os 5,3) al igual que de su historia política y religiosa (cf. 8,4). El *paralelismo* de ידע con "no ocultar" en 5,3 (לא־כֹחֵר) y con "no conmigo" en 8,4 (וְלֹא־מִמֶּנִּי), excluye procesos intelectuales y abstractos de parte de Dios, indicando más bien la desazón divina de ver cómo se aniquila la familiaridad con su pueblo por idolatrías que no deberían existir (cf. 5,3) y unciones de reyes en las que Dios tenía que haber intervenido (cf. 8,4). El Dt resume así la acusación divina: "Han sido rebeldes a *YHWH* desde el día en que los conocí" (9,24).

"Yo te conocí en el desierto" (Os 13,5) es la expresión osaiana para hablar de la relación de alianza entendida como cariñosa familiaridad de Dios con Israel. Si es cierto que ידע no se identifica con ברית (pacto)⁵¹, sin embargo, en Os 13,5 cubre el campo semántico de éste, en cuanto ידע apunta a esa relación de familiaridad que se rige por exigencias que se han de cumplir si las partes no quieren caer en el abandono y el olvido. El castigo por el no reconocimiento de Dios será la revocación del ברית (cf. Os 1,9)⁵².

⁵⁰ Dios es sujeto de ידע en Os 5,3.9; 8,4 y 13,5; según algunos, en 5,9 el sujeto es el profeta.

⁵¹ ברית —cuyo empleo en Os no es técnico— se encuentra 5x: 2,20; 6,7; 8,1; 10,4; 12,2; con probabilidad habría que agregar a la lista 8,3: "rechazar el bien (טוֹב)" es quebrantar la alianza (y quizás 14,3); así M. Fox, "Tob as Covenant Terminology": *BASOR* 209 (1973) 41-42, y Nicholson, *God and his People*, o. c., 62-63 [y 179-188]. H. B. Huffmon destaca el significado de ידע como reconocimiento mutuo en contextos de alianza en "The treaty background of hebrew yada'": *BASOR* 181 (1966) 31-37. Cf. Weinfeld, ברית, *TWAT* 1, 781-808, sobre todo 806-807; D. J. McCarthy, "B'rit in Old Testament History and Theology": *Bib* 53 (1972) 110-121.

⁵² Para la traducción de Os 1,9b ("Yo no soy [o 'existió'] para vosotros"), cf. Silva Retamales, "Oseas 1-3", o. c., 362, nota 44.

III. EL ANTI-ÉXODO O EL RÍB DE YHWH

1. *Textos y contextos*

Oseas es uno de los primeros que habla del retorno a Egipto o anti-éxodo como *terminus ad quem*. No es un retorno buscando seguridad política y económica, como los patriarcas que, con el beneplácito de Dios, bajaron a Egipto por necesidad de sobrevivencia (cf. Gn 46,3-4), o cuando Israel clama a Egipto (cf. Os 7,11b) y le manda regalos (cf. 8,9-10; 12,2d) o busca alianzas con Asiria (cf. 5,13; 7,11c; 12,2c) con el fin de obtener protección política o cierta independencia.

El retorno a Egipto es producto del pleito divino por la rebeldía de Israel: por haber sido encontrado culpable, "Egipto los recogerá, Menfis los sepultará" (Os 9,6)⁵³; éste será su castigo por olvidar a su Dios (cf. 8,13; 9,3; ver Dt 28,63-68).

Con el anti-éxodo se esfuma todo lo que Dios se propuso al hacer subir a su pueblo de Egipto, pues Israel deja de ser "su hijo" para transformarse en "esclavo" del opresor de turno. Si el éxodo es paradigma de liberación, el anti-éxodo lo es de anti-salvación.

Los textos de Oseas acerca del anti-éxodo son cinco: Os 2,16; 8,13; 9,3.6; 11,5.

Os 8,13. Os 8⁵⁴ es un discurso que procura retratar la situación del país, con probabilidad el caótico período de la guerra siro-efraimita del 732/731 a. C.⁵⁵ El texto entrelaza la crítica de la situación idolátrica con

⁵³ "Sepultar" (cf. Os 9,6) tiene que ver con la muerte física (cf. Gn 23,4; 35,29; Dt 21,23; Sal 79,3) o con la futura en contextos de anuncio de castigo (cf. Jr 7,32; 8,2; 14,16; 16,4.6). "Menfis" es la capital del bajo Egipto, a unos 20 ó 30 km. de El Cairo, famosa por las pirámides, tumbas de faraones y dirigentes; se la menciona, pues, como lugar de muertos.

⁵⁴ Alonso Schökel y Sicre Díaz piensan que Os 8,1-14 es una unidad con dos secciones: vv. 1-6 y vv. 7-14, y *b'rit* "explica unitariamente casi todos los datos del capítulo" (*Profetas*, o. c., II, 897); para Good son breves y diversos oráculos reunidos por palabras "ganchos" (cf. "The Composition of Hosea": *Svensk Exegetisk Årsbok* 31 [1966] 42-43); según Simian-Yofre es una unidad con dos partes: vv. 1-6 y 8-14, y la metáfora del verso 7 sirve de articulación (cf. *El desierto de los dioses*, o. c., 114-119); para Eidevall, 8,1-9,9 es una sola unidad compuesta de dos partes: 8,1-14 y 9,1-9, y cuatro subsecciones: 8,1-3; 8,4-14; 9,1-6; 9,7-9, cf. *Grapes in the Desert*, o. c., 125-126.

⁵⁵ Cf. Wolff, *Hosea*, o. c., 136-137, quien lo data hacia el 733 a. C. y ve estrechos

la situación política; la primera, denuncia el "olvido" de YHWH por parte de los israelitas (cf. 8,14), pues han multiplicado sus ídolos (cf. 8,4b-6) y altares (cf. 8,11); la segunda, censura la entronización de reyes (cf. 8,4a) y la búsqueda de pactos políticos con Asiria, que necesariamente implica sumisión religiosa (cf. 8,9)⁵⁶.

Tanto la idolatría cultural como política transgreden la alianza y la ley (cf. Os 8,1.3.12). Israel, indómito asno solitario, "sube" a una tierra extranjera a alquilar amantes (cf. 8,9: עלה-Qal), cuando Dios los "hizo subir" de Egipto (cf. 12,14: עלה-Hif'il) para hacerlos vivir en su tierra (cf. 9,3). El castigo se ajusta al pecado: como Israel considera las leyes de Dios como de un "extraño" (Os 8,12: זר), serán "extranjeros" (8,7: זרים) quienes devoren hasta el último recurso de alimento y fertilidad del pueblo rebelde.

La conversión de Israel y sus dirigentes es ficticia (cf. Os 8,2-3)⁵⁷; el justo castigo por sus iniquidades será volver a Egipto (8,13: שוב), donde —a pesar de la promesa divina— verán de nuevo a los egipcios (cf. Ex 14,13 y Dt 28,68). Como "la tierra se ha contaminado, yo he castigado su mal'ad de forma que vomite a sus habitantes" (Lv 18,25).

Os 9,3.6. Os 9,1-9 se divide en dos partes: a) vv. 1-5. que según algunos supone una celebración festiva con motivo de alguna entroniza-

paralelos entre Os 8 y 5,8-7,16; Simian-Yofre y otros, en cambio, en tiempos de Menajén, hacia el 738 a. C., y su tributo a Tiglatpileser III (cf. *El desierto de los dioses*, o. c., 119-120). Cf. H. Cazelles, *Historia política de Israel* (Madrid 1984) 171-174; J. Bright, *La historia de Israel* (Bilbao¹³1993) 322-328; M. E. W. Thompson, *Situation and Theology. Old Testament interpretations of the Syro-ephraimite war* (The Almond Press 1982) 63-78; J. M. Asurmendi, *La guerra siro-efraimita. Historia y Profetas* (Valencia-Jerusalén 1982) caps. 1 y 3; H. Cazelles, "La guerre syro-ephraimite dans le contexte de la politique internationale", en *Études d'histoire religieuse et de philologie biblique*, o. c., 227-241.

⁵⁶ Cf. J. L. Sicre, *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos* (Madrid 1979) 45-46.

⁵⁷ Emmerson (cf. "The structure and meaning of Hos 8,1-3": VT 25 [1975] 700-710) muestra que Os 8,1-3 se debe comprender en el trasfondo de una ceremonia cúlrica y no en contexto militar (así Mejía, *Amor, pecado, alianza. Una lectura del profeta Oseas* [Buenos Aires 1975] 80-81); se trataría de una lamentación litúrgica con el esquema "quebrantamiento de la alianza - castigo de YHWH".

ción de un rey o de alguna fiesta de *YHWH* (cf. v. 5)⁵⁸, y *b*) vv. 6-9, que anuncia el castigo por las idolatrías denunciadas en 9,1-5⁵⁹.

Las referencias al culto dominan la primera parte; evidentes son la libación de vino, las ofrendas de sacrificios (cf. Os 9,4; Nm 15,5.7.10; 28,7-10.15.24) y el "día de la fiesta de *YHWH*" (cf. Os 9,5; Ex 23,16; 34,22; Lv 23,39; Jue 21,19)⁶⁰. Menos evidente, aunque posible, la prostitución cultural (cf. 9,1: זונה)⁶¹. A la luz de Os 2,4-17, se descubre el por qué del culto: conseguir una vida fértil en hijos, frutos y ganados.

Sin embargo, el que se "va" tras los amantes se "va tras la devastación" (cf. Os 9,6a: משר הלך)⁶². Ni el dinero ni los objetos preciosos de plata (cf. 9,6c), posible alusión al pago de tributos a Tiglatpileser III en tiempos de Menajén (cf. 2 Re 15,19-20)⁶³, podrán salvar a Israel de la

⁵⁸ Cf. Bernini, *Osea-Michea*, o. c., 135-136; Macintosh, *Hosea*, o. c., 335.

⁵⁹ Otra división frecuente de Os 9,1-9 es: vv. 1-6, acusación, y vv. 7-9, motivación de la acusación. Cf. Alonso Schökel y Sicre Díaz, *Profetas*, o. c., II, 900 (Os 9,1-7a.b.d y 9,7c-9); Andersen y Freedman, *Hosea*, o. c., 515; Wolff, *Hosea*, o. c., 161; Mays, *Hosea. A Commentary* (OTL; London 1969) 125; Eidevall, *Grapes in the Desert*, o. c., 126.

⁶⁰ Quizás tampoco se deba dudar del carácter cultural de "salario de prostitución" (Os 9,1), "casa de *YHWH*" (9,4), "casa de su Dios" (9,8) y de la "era" y del "lagar" (9,2) relacionadas con las ofrendas al templo (cf. Dt 23,19).

⁶¹ Con la raíz זנה, Os se refiere casi siempre a la idolatría; la emplea con frecuencia: 1,2; 2,4.6.7; 3,3; 4,10.11.12.13.14.15.18; 5,3.4; 6,10; 9,1. En contextos de prostitución sagrada aparece en 1 Re 14,23-24; 15,12; 22,47; 2 Re 23,7, aunque el vocablo propio sea קדשה (cf. Gn 38,21-22; Dt 23,18; ver 1 Re 14,24); para designar a una "ramera" se utiliza זונה (part. fem. *Qal* de זנה; cf. Gn 34,31; Jos 2,1; 1 Re 3,16). La "prostituta" en Asiria es figura de ruptura de alianza (ANET, 532-533). Cf. Erlandsson, זונה, *TWAT* II, 616-617; Kühlewein, זנה, *DTMAT* I, 725-727; O. Collins, *The Stem "ZNH" and Prostitution in the Hebrew Bible* (Ann Arbor 1977); Navarro, "La figura femenina", *a. c.*, 204-206; la relación del verbo en Os con Dt 31,16ss en F. García López, para quien "el verbo זנה y el motivo de la prostitución, como sinónimo de idolatría, son característicos de Oseas", "Deuteronomio 31, el Pentateuco y la historia deuteronomista", en M. Vervenne / J. Lust (eds.), *Deuteronomy and Deuteronomic Literature*. FS. C. H. W. Brekelmans (Leuven 1997) 80-81.

⁶² El texto "marcharon de/desde la devastación" (Os 9,6) es oscuro; así en el *TM*, los *LXX*, *Vulg* y *Targ*; el *Sir*, en cambio, facilita la lectura. Elliger propone: "se han marchado a Aššur" (cf. *BHS*), y también Borbone (*Il libro del profeta Osea*, o. c., 104-105 y 164), que afirma que la conjetura se impone por la mención de Egipto que sigue luego. En cambio, mantienen *miššôd* Wolff (cf. *Hosea*, o. c., 150), Simian-Yofre (cf. *El desierto de los dioses*, o. c., 121), Alonso Schökel / Sicre Díaz (*Profetas*, o. c., II, 900) y Barthélemy (cf. *Critique textuelle de l'AT*, o. c., 563).

⁶³ Cf. ANET, 282-284.

desaparición. Si por la fertilidad de la naturaleza abandonan a Dios, la sequedad de ésta sellará el castigo: "espinas" herederán sus objetos de plata y "cardos" habrá en sus tiendas (cf. Os 9,6b; 2,14; Is 34,13; Job 31,38-40). La naturaleza, volviendo a la nada de la que salió (cf. Os 4,3: **פָּסָח**, "perecer, exterminar"), se vuelve contra el hombre y su mundo para anularlo y destruirlo (cf. Sof 1,2-3; 4x **פָּסָח**)⁶⁴.

Han llegado para Israel los días del castigo (cf. Os 9,7), anunciado como trashumancia contraria al primer éxodo: como *YHWH* los hizo subir de Egipto para que habitaran en su tierra, saldrán de ésta camino a Egipto y Asiria (cf. 9,3ab), donde no tendrán templo, ni sacrificio, ni frutos puros que ofrecer a *YHWH* (cf. 9,3c-5); allí todo es inmundo, los alimentos (cf. Ez 4,13) y el mismo país (cf. Am 7,17).

Os 11,5. Se inicia el capítulo con la descripción de la historia de los desencuentros de Israel con *YHWH*, contrastándose las acciones liberadoras y el cariño divino con las acciones idólatras y rebeldes del pueblo (cf. 11,1-4). A más atracción y atención de Dios, más lejanía y abandono de Israel (cf. 1,2a; ver 4,7; 7,15). La falta de conversión sella el castigo: por haber rehusado "volver" a Dios (11,5b: **שׁוּב**; ver Jr 3,12.22; 4,1; 8,5), a la opresión de Egipto y Asiria "volverán" (Os 11,5a: **שׁוּב**)⁶⁵. La correspondencia entre culpa y sanción responde a la *ley del talión*, no del todo extraña en la profecía del siglo VIII a. C. (cf. Os 4,6; 9,17; 10,13b-14; Am 6,13-14; 7,10-11 y v. 17).

Este esquema "sanción - culpa" de Os 11,5 se repite en el verso 6:

- 11,5: Volverá a la tierra de Egipto y Asiria será su rey
 porque [כי] rehusaron convertirse.
- 11,6: Se abatirá [la] espada contra sus ciudades
 y aniquilará sus cerrojos y [los] devorará
 a causa de [מ] ⁶⁶ sus proyectos.

⁶⁴ Cf. DeRoche, "The Reversal of Creation in Hosea": VT 31 (1981) 400-409.

⁶⁵ Probable e intencionada rima entre **שׁוּב** ("volver"), **וּאֲשׁוּר** ("y Asiria") y **לְשׁוּב** ("para volver"; Os 11,5). Jr construirá un juego de palabras similares con la raíz **שׁוּב** (cf. 3,12.14.22; 8,4-5; 15,19).

⁶⁶ Preposición (= **מִן**) con valor causal, como en Ex 6,9; Dt 7,7; Is 53,5; Sal 44,17, y al igual que **כִּי** de Os 11,5.

Según esto, Israel rehusa convertirse porque sigue sus proyectos⁶⁷, pues en la coyuntura socio-política en que vive no parece hallar en *YHWH* la seguridad y el bienestar que sí cree que le otorgan los *ba'ales* y los imperios.

Los lamentos "se alejaron" de Dios (Os 11,2: הֵלֵךְ; cf. 7,13) y "no reconocieron" sus cuidados (11,3: לֹא יָדַע; cf. 2,10), indican —por contraste— el contenido de la conversión: que Israel "camine tras *YHWH* y abandone a los *ba'ales* (11,10: הֵלֵךְ; cf. 2,9), y que "reconozca" la soberanía divina y se entregue confiado a su protección (2,22: יָדַע; cf. 13,4).

Oseas está releendo acontecimientos históricos contemporáneos cuando anuncia la "vuelta a Egipto". La amenaza de Asiria en tiempos de Tiglatpilesor III, su exigencia del pago de tributos y su dominio cada vez más fuerte y efectivo sobre el reino del Norte (cf. 2 Re 15,19-20.29-30) es un verdadero retorno a la opresión, sólo que esta vez dominados y controlados por el rey asirio y su pueblo (cf. Os 11,5). El anti-éxodo no sólo se concibe como retorno a Egipto, sino a cualquier país, y bajo cualquier rey que domine y controle la vida del pueblo de Dios (cf. 9,7; 11,5)⁶⁸.

Os 2,16. El esquema tripartito "Egipto - desierto - tierra" aparece invertido en 2,16 ("tierra - desierto"), pero se restablece en 2,17: "país de Egipto - desierto ('alf') - promesa de tierra/viñas". Mientras 2,16 anuncia el anti-éxodo, el verso 17 promete el nuevo éxodo, la marcha de la opresión a la libertad y del despojo a la fertilidad.

Para algunos, Os 2,16-17 es parte del *oráculo de salvación* de 2,18-25, lo que justifica su tono positivo y esperanzador. Sin embargo, argumentos sólidos aconsejan unirlo a la *controversia judicial* de 2,4-15; su tono

⁶⁷ מִן-פִּיֶּל ("rehusar, rechazar, negarse a") seguido de un verbo en constructo, como Os 11,5, es una decidida resolución defendida con las armas si es preciso en Nm 20,21, o una firme decisión que ningún ruego puede mellar en Gn 37,35. מַעֲצָה (Os 11,6 y en 10,6; de la raíz יִעַץ) significa "consejo, plan, proyecto", y con sentido negativo —al igual que 11,6— se emplea en Jr 7,24; Miq 6,16; Sal 5,11; 81,13; Prov 1,31; significa entonces "capricho, ocurrencia, inclinación, plan o designio propio".

⁶⁸ Cf. Spreafico, *Esodo*, o. c., 67; Bernini, *Osea-Michea*, o. c., 170. Según Macintosh, Os 11,5 ("He will not return to the land of Egypt, rather it is Assyria...") está tratando de modificar antiguas profecías (cf. 8,13; 9,3.6) a la luz del desarrollo de los eventos del 724 a. C. (cf. 2 Re 17,4-5); cf. *Hosea*, o. c., 451.454.

positivo –entonces– ya no sería tan evidente, considerando el *rib* condecoratorio con que la perícopa se inicia (cf. 2,4)⁶⁹. Os 2,16 no hablaría, pues, exclusivamente de amor y afecto en el "desierto" (2,16), lugar de un pretendido encuentro idílico entre *YHWH* e Israel⁷⁰.

Como en los textos antiguos (cf. Os 2,5; 9,10) y redaccionales (cf. 13,5), el "desierto" de 2,16 conserva su tono negativo, por lo que debe entenderse como lugar de confrontación y persuasión con vistas a cambiar la anterior conducta y preparar el nuevo encuentro con *YHWH* (cf. Ez 20,35)⁷¹. Llevar al desierto" será siempre conducir a una tierra inhós-

⁶⁹ Las razones a favor y en contra en Silva Retamales, "Oseas 1-3", *o. c.*, 356, nota 24. El *paralelismo concéntrico* de pronombres personales y לכן en Os 2,4-17, es un argumento más –retórico esta vez– para unir los vv. 16-17 a los vv. 4-15:

2,4-9	× Ella	+ Yo	
			• Por eso (לכן + castigo)
2,10-15	× Ella / Yo : ba'al - por eso (לכן) - ba'ales		
2,16-17			• Por eso (לכן + castigo)
		+ Yo	
	× Ella [pron. sufijado]		

La unidad, pues, es Os 2,4-17, por lo que no es necesario intentar acomodaciones como la de Bernini, que propone: Os 2,4-7 + vv. 10-12 + vv. 14.13.15 + vv. 8-9 + vv. 16-25 (cf. *Osea-Michea*, *o. c.*, 43ss). Para lo que sigue, cf. Simian-Yofre, *El desierto de los dioses*, *o. c.*, 54-57 y 193-198, y "Aspectos redaccionales en el libro de Oseas", en *De la ruina a la afirmación*, *o. c.*, 128-129; Spreafico, *Esodo*, *o. c.*, 17 y 45, nota 9; K. Barth, "Zur Bedeutung der Wüstentradition": *VTS* 15 (1966) 14-23.

⁷⁰ Los sintagmas que más confunden son: "Yo la seduciré" y "le hablaré al corazón". Respecto al primero (cf. Ex 22,15; Jue 14,15; 16,5; Job 31,9), Andersen y Freedman, Spreafico y otros, creen que tiene el valor negativo de engañar y violentar afectivamente; respecto al segundo (cf. Gn 34,3; Jue 19,3; Is 40,2; Rut 2,13), Simian-Yofre piensa que se confunde con el lenguaje de amor, porque se piensa "en categorías occidentales y modernas. Las situaciones de extrema inseguridad, angustia y peligro, en relación a las cuales el sintagma se utiliza, sugieren que se trata de animar, infundir coraje, convencer de que hay todavía una salida posible", *El desierto de los dioses*, *o. c.*, 56. El análisis de ambos sintagmas, con valor negativo, en Spreafico, *Esodo*, *o. c.*, 46-49, confirmando el sentido de prueba y castigo de Os 2,16-17.

⁷¹ Sobre el "desierto" en la literatura profética, cf. E. Farfán, *El desierto transformado. Una imagen deuteroisaiana de regeneración* (AnBib 130; Roma 1992) 112-115 y 115, nota 56; concluye: "Este 'desierto' profético se concibe siempre como gravísimo castigo de algún crimen contra *YHWH* o su Pueblo; crimen que, en el caso de Israel, es la infidelidad: 'sus adulterios' (Os 2,4); perseguir a sus amantes en busca de su pan y de su agua (v. 7)", (114, la cursiva es del autor).

pita y desnuda, perdiendo la tierra propia, sanción divina por el olvido de *YHWH*.

Allí Dios somete a prueba al hijo rebelde, a fin de que reproduzca aquella "respuesta" (ענה) dócil y sumisa de "los días de su juventud", cuando "subió del país de Egipto" (Os 2,17)⁷², respuesta que en contexto de alianza (cf. 2,18-25, 5x ענה) consiste en aceptar a Dios como exclusivo Señor y acatar su ley (cf. Ex 19,7-8 y 24,3). Dada la respuesta, *YHWH* "responderá" (ענה) con el don de la tierra y su fertilidad (cf. Os 2,23-24; ver Cant 7,11-14)⁷³.

2. Volver a Egipto y volver a Dios

Indicaciones verbales y sintácticas determinan cuál es la finalidad del regreso de Israel a Egipto. El siguiente cuadro contiene las más importantes:

Os		Terminus ad quem	
2,16 (2,17)	הלך <i>Hif'il w'qātalī</i> וכיום עליה <i>Qal partic.</i>	Desierto -----	<ul style="list-style-type: none"> ● 2,16: לכן הנה, introduce la sanción y la esperanza de restauración. ● Acciones divinas: "Seducir" (החה-<i>Pi'el</i>) - "llevar al desierto" (הלך-<i>Hifil</i>) - "hablar al corazón" (רבר-<i>Pi'el</i>).
8,13	שב <i>Qal yiqtol</i>	Egipto	<ul style="list-style-type: none"> ● introduce el motivo del castigo: la iniquidad de Israel. ● <i>YHWH</i> no "se complace" en Israel (רצה-<i>Qal</i>); éste "olvidó" a su Hacedor (8,14: שכח-<i>Qal</i>).

2 .

⁷² "Los días de la juventud" (cf. Os 2,17) del tiempo del éxodo se contraponen a los "días consagrados a los *Ba'ales*" (2,15), alusión a las fiestas culturales cananeas que dependen de ciclos naturales, de las muertes y resurrecciones de los "señores" de la tierra. Cf. bibliografía de nota 28 y J. C. L. Gibson, "The Theology of the Ugaritic Baal cycle": *Or* 53 (1984) 202-219; M. S. Smith, "Interpreting the Baal Cycle": *Ugarit-Forschungen* 18 (1986) 313-339.

⁷³ En Os 2,17, ענה tiene el sentido básico de volver la cara o fijar los ojos demostrando atención; doble es la consecuencia: a fin de responder-decir lo que se pregunta o responder-hacer lo que se pide, que se reserva para expresar la "mutua atención" que exige un pa... (cf. Os 2,23-24; Is 50,2; 66,4; Jr 7,13); cf. Farfán, *El desierto transformado*, o. c., 85-94.

9,3	שוב <i>Qal w'qātalī</i>	Egipto Asiria	<ul style="list-style-type: none"> ● <i>Terminus a quo</i>: Israel no habitará la tierra de <i>YHWH</i> (בארץ יהוה לא) (ישב) y volverá a Egipto; en Asiria se hará impuro. ● introduce el motivo del castigo: prostituirse (זנה), perjudicando a Dios (9,1); sigue el castigo.
9,6	קבץ <i>Pi'el yiqtol</i> Suj. Egipto	Egipto	<ul style="list-style-type: none"> ● <i>Paralelismo</i> con "Menfis los sepultará" (קבר-Pi'el). ● introduce el motivo del castigo: Israel se va tras los ídolos (cf. el contexto).
11,5	שוב אל- <i>Qal yiqtol</i>	País de Egipto	<ul style="list-style-type: none"> ● introduce el motivo del castigo: "Porque rehusaron (מאן) convertirse (שוב)".

Dos aspectos hay que destacar: *a)* para anunciar el regreso de Israel a Egipto se emplea 3x el verbo שׁוּב (cf. Os 8,13; 9,3; 11,5a) y, en una ocasión, la causa se expresa con el mismo verbo: volverán a Egipto (שוב-espacial), porque no han querido volver a *YHWH* (11,5c: שׁוּב-ético); es probable que se aluda a lo mismo en 12,7.15: la exhortación a la "conversión" (v. 7: שׁוּב), que no tiene acogida en Jacob (¿patriarca o pueblo?), y los agravios cometidos se "convierten" en castigo contra él (v. 15b: שׁוּב, en *paralelismo* con "sangre")⁷⁴; *b)* en todos los textos, aunque con diferentes partículas y relativo predominio de כִּי (cf. 9,3.6; 11,5), se presenta en estrecha relación la maldad de Israel y el regreso a Egipto.

El orden canónico de los acontecimientos que dieron lugar al desarrollo de Israel como pueblo de Dios se invierten, por lo que el anti-éxodo se transforma en camino de retorno a la opresión y a la ausencia de Dios, es decir, se convierte en negación para Israel de sus lazos de vida y salvación. Los *ba'ales*, que no sacaron a Israel de Egipto, no constituyen ningún principio divino de identidad y de fertilidad; Israel, por tanto, no

⁷⁴ El predominio de שׁוּב (22x en Os) para referir el anti-éxodo es exclusivo de Os; en los demás profetas se emplean otros verbos (sobre todo יָצָא); שׁוּב aparece en Jr, pero anunciando el "nuevo éxodo" (cf. 16,15; 23,3; 24,6; 29,10.14; 50,19, etc.). Cf. Graupner / Fabry, שׁוּב, *TWAT* VII, 1142-1145; Spreafico, *Esodo*, o. c., las tablas en 138-144.

puede jugar con la soberanía y exclusividad de su Dios sin poner en peligro su misma existencia como pueblo escogido.

La conversión a Dios le permitiría a Israel experimentar la salvación de su Dios. Pero, ¿podrá el pueblo idólatra y rebelde regresar a su Hacedor (cf. Dt 24,1-4; Jr 3,1), un Dios celoso que no admite rivales (cf. Ex 20,3)? En la misma tragedia despunta la esperanza: seducido e interpelado por Dios, que lo "hace volver" al desierto, Israel podrá "volverse" a su Señor y abandonar a los *ba'ales* (cf. Os 2,10.18-19.23-24)⁷⁵. Entonces Dios restablecerá la alianza rota y lo reconocerá como "mi pueblo" (cf. 2,1-3; 3,5).

IV. EL NUEVO ÉXODO O EL ARREPENTIMIENTO DE YHWH

1. Los textos y su sentido

Los textos acerca del nuevo éxodo son Os 2,17 y 11,11; su rasgo característico es su planteamiento escatológico.

Los elementos verbales y sintácticos más importantes son:

Os		<i>Terminus ad quem</i>	
2,17	נתן: "dar" y ענה: "responder" Alusión al éxodo con: "días de su juventud"; "día en que subió"	"Desde allí" (מִיָּן)	● "Dar" y "responder", unidos por la determinación local "allí" (2x): desde "allí" (מִשָּׁם) YHWH les dará sus viñas, e Israel "allí" (שָׁמָּה) responderá.
11,11	חרר-Qal (2x: vv. 10.11)	"Desde Egipto" y "desde Asiria" (ambos con מִיָּן)	● <i>Terminus ad quem</i> : "sus casas"

⁷⁵ Mientras la mujer alega que los bienes de que dispone son "mis" bienes (Os 2,7), dados en salario de prostitución (v. 14) por "mis" amantes (v. 7), YHWH afirma que son "sus" bienes y que proceden de él (vv. 10-11). La paternidad de los bienes plantea el de la exclusividad de YHWH sobre la tierra y su fertilidad, y la soberanía de Dios sobre cualquier otro dios y sobre Israel.

Más que en actos liberadores, como el antiguo éxodo, el nuevo insiste en las disposiciones de Israel ("responder", "temblar") y en la donación de bienes por parte de *YHWH* ("viñas", "valle de Akor", "casas"), signo de su misericordia y compasión (cf. Os 3,1). Donación de Dios y respuesta de Israel (cf. 2,17) son los términos centrales de una nueva relación de alianza, como también se deduce del oráculo de salvación de 2,18-25; sin embargo, la utilización de תָּרַח en Os 11,11 ("temblar"; cf. v. 10) supone la experiencia de la pesadumbre y la aflicción para los que regresan.

Los verbos de acción como "hacer salir, hacer subir" del primer éxodo, dan paso en el nuevo a verbos de disposición interior ("responder, temblar"), y el protagonismo parece trasladarse de Dios, que saca de la opresión, a la exigencia de conversión y fidelidad de los retornados (cf. Os 11,10: "ir tras el Señor"). No se restablece una nueva relación con Dios sin conversión y purificación.

Las tres veces que se emplea la preposición מִן (cf. Os 2,17 y 11,11, 2x), el *terminus a quo* es diverso: "desde" allí, "desde" Egipto o Asiria. El nuevo éxodo da pie al anuncio de la liberación de Israel desde cualquier sitio de opresión, según sea la circunstancia histórica por la que Israel atraviesa. El anuncio del nuevo éxodo queda así abierto al futuro.

2. *YHWH dará allí la fertilidad e Israel allí responderá: Os 2,17*

Os 2,17 es un verso difícil debido a las oscuras referencias históricas y lo críptico del lenguaje. Su interpretación se hará a partir de las dos veces que parece la determinación local "allí"⁷⁶.

El sujeto de "dar" es *YHWH* (Os 2,16) y el complemento las "viñas" de Israel (2,14) y el "valle de Akor" (cf. 2,17ab)⁷⁷. La primera precisión local "de/desde allí" (מִשָּׁם) ¿se refiere a que *YHWH* conduce a Israel al desierto para darle "desde allí" las viñas y el valle? Así parece, por cuanto el desierto, lugar de prueba y purificación, obrará en Israel aquel cambio de disposición que lo lleve a recuperar la tierra y sus viñas, prenda de renovada alianza nupcial (cf. 2,18ss). La mención del "valle de

⁷⁶ El empleo de "allí" en Os es ambiguo, cf. 6,7.10; 9,15; 10,9; 12,5; 13,8.

⁷⁷ El pronombre personal independiente "yo" se encuentra 3x en Os 2,4-17 (cf. 2,4.10.16) y siempre en contraposición a "ella" (Gomer/Israel); aunque no siempre sus referentes son evidentes (en 2,4: ¿el profeta o *YHWH*? ¿Gomer o Israel?), sí lo es en 2,16: *YHWH* - Israel.

Akor" favorece esta interpretación: lo que en la tradición bíblica se recuerda como "daño, aflicción, turbación" (raíz עכר), se transformará en "puerta de esperanza" en virtud de la promesa divina ⁷⁸.

Si el primer "allí" de Os 2,17 tiene el valor de promesa de fertilidad y asistencia para Israel, el segundo "allí" (שמה) designa el dónde de la respuesta de un pueblo interpelado por su Dios. Las partículas comparativas כ (2x) que siguen al último "allí", determinan qué tipo de respuesta satisface a YHWH: Israel debe responder *como* el día en que salió por primera vez de Egipto, *como* en la época de su lozanía (cf. Os 2,17; Jr 2,2-3) ⁷⁹.

Mientras los "allí" apuntan al origen de la fertilidad de Dios y al *dónde* de la respuesta de Israel, las dos comparaciones lo hacen al *cómo* de ésta. El ideal a alcanzar son aquellas mismas disposiciones del pueblo que hicieron posible un tiempo de amor y comunión intensos, cuando la historia de la familiaridad con YHWH empezaba a escribirse.

3. "Acudirán temblando como pájaro desde Egipto y cual paloma desde Asiria": Os 11,11

El nuevo éxodo se representa como un "caminar detrás de YHWH" (Os 11,10: אהרי ... הלך), quien "como león" domina y reúne a los suyos (cf. v. 10b; Am 1,2; 3,8), liberándolos de la sujeción de pueblos y dioses; en el futuro, Israel no debe volver a "caminar detrás de sus amantes" (cf. Os 2,7: אהרי ... הלך).

El regreso a "sus casas" está marcado por el "miedo" (cf. Os 11,11) ⁸⁰, que se explica por la novedosa actuación de Dios ante antiguas respuestas de Israel. Mientras antes "había llamado" (cf. 11,1: קרא) a "su hijo" desde Egipto y éste, cual "paloma ingenua y sin juicio", invocó a Egipto y acudió a Asiria (7,11), ahora YHWH "ruge como león" (כאריה)

⁷⁸ No se trata de un lugar geográfico, sino de una alusión teológica. El "valle de Akor" (= "Puerta de Esperanza") que se menciona en el AT (cf. Jos 7,24-25) no ha sido posible identificarlo.

⁷⁹ "Como en el día" o "los días" introduce comparaciones tomadas del pasado, y a excepción de Os 2,17 (2x) se trata de castigo (2,5) o recuerdos de maldades (9,9; 10,9).

⁸⁰ Para los matices de significado de חרר ("temer, temblar"; en Os, sólo en 11,10.11), cf. Gn 27,33.35; 42,28; Ex 19,16.18; 1 Sm 13,6-7; 14,15; 16,4; Is 32,11; Ez 32,9-10. Cf. Baumann, חרר, TWAT III, 178-181.

נִשְׁחָזָה; 2x el verbo), por lo que "los hijos" se acercan temblando como pájaros desde el país del sur⁸¹. Sin embargo, su rugido no ahuyenta, aunque atemoriza; congrega y conduce, aunque no deja de estremecer y alarmar (cf. Am 1,2; 3,8; Jr 25,30; Joel 4,16).

El nuevo éxodo según Oseas no se caracteriza por un talante cultural y festivo como en textos de Is 40-55 (cf. 48,20; 52,12): el temor de los retornados⁸² y la violencia de la imagen impiden afirmarlo (cf. Os 5,14; 13,7).

El pueblo que regresa correrá siempre el peligro de volver a anular el nuevo éxodo a causa de sus nuevas desobediencias, pero Dios cumplirá su promesa de no dejar a Israel como un día dejó a Adamah y a Seboyim (cf. Dt 29,22), porque él, el Santo, no dará cabida al ardor de su ira que bien merecería la contumacia de su pueblo (cf. Os 11,8-9).

V. CONCLUSIONES

1. La originalidad de Oseas respecto al éxodo y a su esquema literario tripartito (Egipto - desierto - tierra) reside en la utilización teológica que hace de él, conforme sea la respuesta de Israel. El éxodo, pues, no sólo se concibe como un paradigma de salvación.

Al invertir el desarrollo canónico del éxodo, Oseas lo transforma en anti-salvación, en expoliación de la tierra y nueva experiencia de opresión. El culto de los israelitas a los *ba'ales* y la confianza que ponen en el poder de los imperios, los lleva a negar la soberanía de *YHWH* sobre el pueblo y la tierra, relegando al olvido al Dios que los sacó de Egipto.

Ante esta situación, Oseas proclama la historización de la salvación y el señorío de *YHWH* sobre el pueblo y la tierra y, por el pecado de Israel, anuncia el retorno a Egipto. Sin embargo, el conocimiento que tiene el profeta de *YHWH* y las luces que le aporta su propia experiencia le permiten concebir una nueva y escatológica comunión con Dios al modo

⁸¹ Si el temblar como pájaro depende del rugido del león, bastante extraña es la imagen de Os. Os 11,10 es con probabilidad un añadido posexilico: "mi hijo" de 11,1 (בְּנֵי) se ha convertido en "los hijos" traídos desde occidente en 11,10c (בְּנֵי); cf. Is 43,6), y לֵוִי ("león") no es común en Os, quien emplea שָׁחַל, unido a la idea de juicio y castigo (cf. 5,14; 13,7). Para la opción textual de 11,10, cf. Borbone, *Il libro del profeta Osea*, o. c., 92-93 y 169; Barthélemy, *Critique textuelle de l'AT*, o. c., 595-596; Macintosh, *Hosea*, o. c., 466-467.471.

de desposorio que, para Israel, significa recuperar su condición de pueblo de Dios y el don de la tierra y su fertilidad.

Desposio y promesa, respuesta y desposorio se trasforman, según Oseas, en los elementos teológico-éticos fundamentales de la nueva relación con *YHWH*.

2. Desde *YHWH*, el éxodo se presenta con las siguientes notas características:

a) La razón de la salida de Egipto es el amor de Dios por su hijo oprimido. De allí lo llama, lo cría y lo hace subir a la "tierra de *YHWH*", nueva morada para los rescatados. Porque los saca de Egipto, *YHWH* se transforma en el Dios de Israel, inaugurando una particular y exclusiva relación de familiaridad con él: es su Dios salvador y ellos sus "hijos"; su poder estará al servicio de aquellos que ha escogido para sí.

b) El *anti-éxodo* es consecuencia del *rîb* que *YHWH* entabla contra el pueblo, pleito que saca a la luz al culpable: Israel y sus dirigentes. Su rebeldía es la idolatría religiosa, afanosa búsqueda de los *ba'ales*, y la idolatría política, afanosa búsqueda de los imperios. Lo primero, para asegurar la fertilidad; lo segundo, para salvar coyunturas políticas amenazantes. A causa de los pactos con unos y otros amantes, Israel desconoce y olvida a quien lo liberó. A *YHWH* se le equipara con un *ba'al* y se le pone a la altura de los dioses de los imperios a los que acuden los israelitas. ¡Que el *ba'al* los salve, que el imperio les dé protección y seguridad! (cf. Os 13,10).

A la acusación sigue el castigo. Israel tendrá que "volver" a Egipto (*שוב*-espacial). En el desierto, *YHWH* se enfrentará a él y le interpelará, esperando que Israel "vuelva" a su verdadero Señor (*שוב*-ético). Si en la fértil "tierra de *YHWH*" no se convirtieron, quizás ahora, en el desierto, tierra inhóspita y árida, Israel se convierta y reavive su cariño de joven esposa, consagrada exclusivamente a su Señor. El castigo queda abierto a la esperanza de la restauración, no por obra del pueblo rebelde, sino por la compasión del Señor.

c) El amor de *YHWH* por el acusado es más fuerte que las acusaciones, y si castiga no es para destruir, sino para rehabilitar. El anuncio del *nuevo éxodo* es la promesa escatológica de restituir a Israel como pueblo y como hijo. Aquel día *YHWH*, delante de los retornados, "rugirá" como león a fin de atraerlos y ahuyentar a los que quieran de nuevo hacer de ellos

presa fácil; aquel día *YHWH* renovará la alianza, haciendo fértil a Israel y la tierra, entregada como arras de desposorio a los rescatados ⁸².

3. Desde Israel, el éxodo se presenta con las siguientes características:

a) Por parte de las tribus vejadas en Egipto, el *éxodo* es la manifestación y el conocimiento entre tantos dioses de uno solo, *YHWH*, el Dios que los liberó y los condujo a una tierra propia. A partir del *éxodo*, Israel cuenta con "su Dios" y éste con "su hijo". Como un padre, Dios espera el reconocimiento de su hijo.

Correspondiendo al amor de *YHWH*, Israel debe buscarlo (בקש) y conocerlo (ירע), clamar a él (קרא) y escucharlo (שמע); debe "volverse" a su Dios (שוב) y no irse (לא הלך) tras los *ba'ales*. Israel será fiel si acepta la soberanía de *YHWH* como salvífica y busca refugio en él a pesar de la fascinación que ejercen los *ba'ales*, y más allá de las lecturas interesadas de la realidad socio-política

b) El *anti-éxodo* invierte el orden canónico de los acontecimientos que dieron origen a Israel y, porque se desmorona la comunión con Dios, Israel desanda la historia de la salvación. En el "país de *YHWH*" (Os 9,3), Dios deja de ser el Dios del pueblo, por lo que Israel perderá la tierra de *YHWH* y volverá a una tierra extranjera.

"Volver a Egipto" es vivir bajo la hegemonía de los imperios y sus dioses por confiar en la propia agudeza y tacto político y no en la voluntad y poder de *YHWH*; "volver a Egipto" es desnudarse de la tierra propia y de su fertilidad, y quedar "como el desierto" (cf. Os 2,5), por reconocer en dioses extraños la fuente del sustento y la razón de la identidad.

El *anti-éxodo* es para Israel la *anti-salvación*, el camino inverso a la libertad y a la vida, la total ausencia del servicio a Dios y de su conocimiento.

Ante la rebeldía de Israel, Dios reprime su ira y da lugar a la compasión. Seducido y exigido por Dios "en el desierto", Israel puede reescribir su historia (cf. Os 2,16) y responder de nuevo al amor del Dios (cf. v. 17) que lo conoció "en el desierto" (cf. 13,4-5).

c) El *nuevo éxodo*, don de Dios y tarea de Israel, se presenta como un "caminar tras *YHWH*", que ruga como león (Os 11,10: הלך). Los disper-

⁸² Cf. M. Delcor, *Religion d'Israël et Proche Orient Ancien. Des Phéniciens aux Esséniens* (Leiden 1976) 52-54.

sos acudirán temblando como un pájaro y cual palomas juiciosas se cobijarán en él (cf. 7,11 y 11,11). A diferencia del primer éxodo, ya no habrá un mediador (cf. 12,14), pues el mismo Dios será el jefe y guía que los llevará a sus casas.

Según Oseas, el *nuevo éxodo* no es festivo. El profeta no insiste tanto en la tierra a la que se marcha, cuanto en la difícil y fiel respuesta que hace posible la comunión con *YHWH*, porque mezquina ha sido la respuesta de Israel: en el desierto, tierra despoblada de fertilidad y necesitada de *YHWH*, los israelitas marcharon tras quien los había liberado de los egipcios, pero nada más llegar a la tierra inundada de fertilidad y de señores locales, los israelitas olvidaron a su Señor y se prodigaron a sus amantes.

Frente a tal comportamiento, en el *nuevo éxodo* no importa el *terminus ad quem*, sino el *terminus a quo*, pues de nada sirve el lugar al que se marcha sin aquellas disposiciones de seguimiento y sumisión que fundamentan la comunión con *YHWH*. Quizás por esto, y de manera sorprendente, el *terminus ad quem* del *nuevo éxodo* es "sus casas" (Os 11,11: בתיהם) y no la "tierra de *YHWH*", como en el primer éxodo. El *nuevo éxodo* deja de ser un camino físico de regreso al lugar del que Israel fue despojado, para transformarse en paradigma de la auténtica conversión y comunión con Dios.

4. El "éxodo" no se agota con la salida histórica de Egipto ni con la posesión de la tierra, sino que se abre al futuro, a toda situación de pecado y opresión que requiera de la intervención redentora de Dios. Adquiere la categoría de arquetipo salvífico que describe y anuncia las condiciones que requiere la intervención divina en la historia a la vez que ejemplariza la respuesta del hombre⁸³.

El esquema literario tripartito del éxodo en Oseas se ha enriquecido por un proceso de teologización con dominio de la perspectiva escatológica. Oseas barrunta "aquel día" (Os 2,18.20.23: ביום ההוא) en que el pueblo convertido poseerá definitivamente no la "tierra de *YHWH*", sino al mismo Señor y Hacedor de Israel (cf. 2,1.21-22; 3,5), quien hara fértil

⁸³ Cf. Spreafico, *Esodo*, o. c., 152, y su artículo "Il terzo esodo", o. c., 129-156; en *Concilium* 209 (1987), los artículos de P. Lapede, "El éxodo en la tradición judía", 60-62 y 65-67, E. Dussel, "El paradigma del Éxodo en la teología de la liberación", 99-114, y J. S. Croatto, "La relevancia sociohistórica y hermeneútica del Éxodo", 155-164.

la tierra (cf. 2,23-24; 14,9). La tierra se hace relativa y Dios indispensable, por lo que la "tierra" ya no será sólo ésta, ni el pueblo que la habite sólo Israel. La "tierra" será siempre un don futuro que alcanzar en tanto se alcance la alianza o desposorio con el Señor de la tierra... pero entonces "la tierra" reservada por *YHWH* a sus elegidos desbordará toda imaginación (cf. 1 Cor 2,9-10).

Sólo el "éxodo" de Jesús (cf. Lc 9,31) cumple de un modo definitivo y total el anuncio del "nuevo éxodo". En Jesucristo se abre a los creyentes el camino del éxodo escatológico que conduce a la Jerusalén celeste y al reino de Dios (cf. Heb 3,7-4,11; Ap 21,25-27; 22,14).