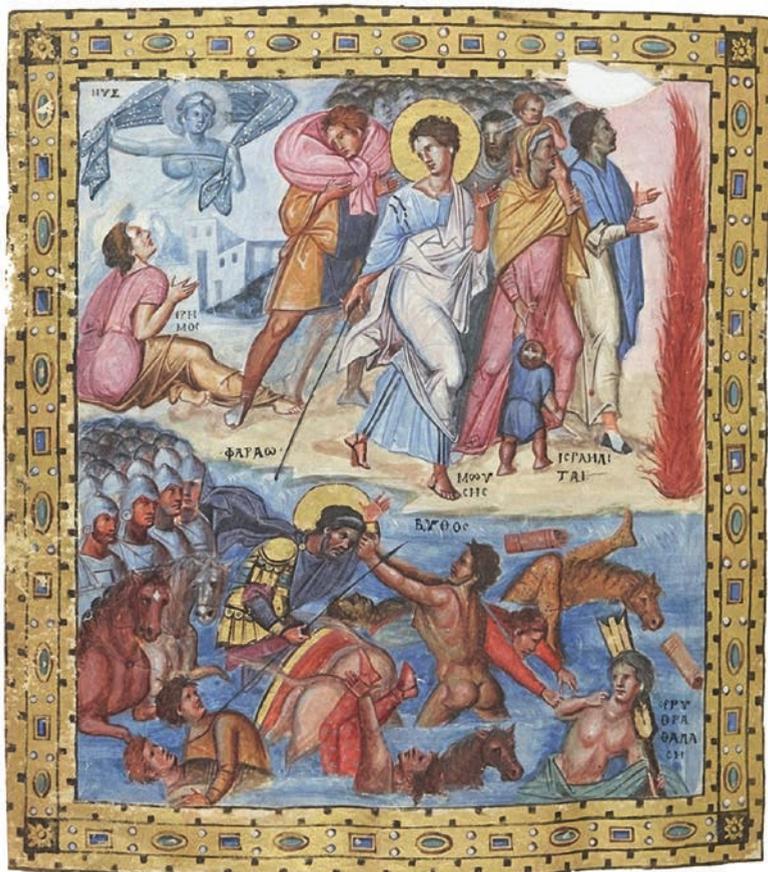


Rafael García Mahiques (dir.)

LOS TIPOS  
ICONOGRÁFICOS  
DE LA TRADICIÓN  
CRISTIANA

9

Antigua Alianza III  
El Éxodo



CEU | Ediciones



EN  
CUEN  
TRO

VNIVERSITAT  
ID VALÈNCIA

© Rafael García Mahiques, los autores y Ediciones Encuentro, S.A., Madrid, 2024

Impresión y encuadernación: imedisa-Madrid  
ISBN (obra completa): 978-84-9055-107-3  
ISBN (Ediciones Encuentro): 978-84-1339-210-3  
ISBN (CEU Ediciones): 978-84-19976-51-2  
ISBN (Universitat de València): 978-84-9133-729-4

Depósito legal: M-23947-2024  
*Printed in Spain*

La presente edición ha sido editada con el apoyo de la Fundación Universitaria CEU San Pablo, la Fundación Barrié de la Maza, y la Fundación Ignacio Larramendi.

*Queda prohibido, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. Del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos ([www.cedro.org](http://www.cedro.org)) vela por el respeto de los citados derechos.*

*Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:*  
*Redacción de Ediciones Encuentro*  
*Conde de Aranda 20, bajo B - 28001 Madrid*  
*Tél. 915322607*  
*[www.edicionesencuentro.com](http://www.edicionesencuentro.com)*

IMAGEN DE PORTADA:  
MOISÉS EXTIENDE SU MANO  
Y LAS AGUAS ANEGAN AL  
EJÉRCITO DEL FARAÓN.  
SALTERIO GRIEGO DE PARÍS, 940-  
960. PARÍS, BIBLIOTHÈQUE  
NATIONALE DE FRANCE, GREC  
139, FOL. 419V.

IMAGEN DE  
CONTRAPORTADA:  
MOISÉS RECIBE LAS TABLAS DE  
LA LEY. DÍPTICO DE LA ENTREGA  
DE LA LEY Y LA INCREULIDAD DE  
SANTO TOMÁS, s. XI. BERLÍN,  
KUNSTGEWERBEMUSEUM.

# LOS TIPOS ICONOGRÁFICOS DE LA TRADICIÓN CRISTIANA

9

dirección, coordinación y edición  
Rafael García Mahiques

Antigua Alianza III

El Éxodo



VNIVERSITAT  
ID VALÈNCIA

## *Asesores científicos*

SALVADOR ANDRÉS ORDAX: Universidad de Valladolid.  
DANIEL BENITO GOERLICH: Universitat de València.  
CRISTINA BORDAS IBÁÑEZ: Universidad Complutense.  
DANIELA CASTALDO: Università del Salento.  
XIMO COMPANY CLIMENT: Universitat de Lleida.  
MARÍA CRUZ VILLALÓN: Universidad de Extremadura.  
JAIME CUADRIELLO: Universidad Nacional Autónoma de México.  
ORIETA DURANDAL CABALLERO: Museo Universitario Colonial Charcas de Sucre.  
JUAN FRANCISCO ESTEBAN LORENTE: Universidad de Zaragoza.  
RICARDO FERNÁNDEZ GRACIA: Universidad de Navarra.  
EDGAR GARCÍA VALENCIA: Universidad Veracruzana.  
FELIPE GARÍN LLOMBART: Universidad Politécnica de Valencia.  
JESÚS M<sup>a</sup> GONZÁLEZ DE ZÁRATE GARCÍA: Universidad del País Vasco.  
GONZALO JIMÉNEZ SÁNCHEZ: Fundación «Las Edades del Hombre».  
HILAIRE KALLENDOF: Texas A&M University.  
JOSÉ M. LÓPEZ VÁZQUEZ: Universidad de Santiago de Compostela.  
M<sup>a</sup> DEL MAR LOZANO BARTOLOZZI: Universidad de Extremadura.  
ENRIQUE MARTÍN LOZANO: Fundación «Las Edades del Hombre».  
ISABEL MATEO GÓMEZ: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.  
VÍCTOR MÍNGUEZ CORNELLES: Universitat Jaume I.  
JOSÉ MIGUEL MORALES FOLGUERA: Universidad de Málaga.  
ALFREDO MORALES MARTÍNEZ: Universidad de Sevilla.  
FERNANDO MORENO CUADRO: Universidad de Córdoba.  
RAMÓN MUJICA PINILLA: Academia Nacional de Historia y Biblioteca Nacional del Perú.  
JOSÉ RAMOS DOMINGO: Fundación «Las Edades del Hombre».  
WÍFREDO RINCÓN GARCÍA: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.  
FERNANDO R. DE LA FLOR: Universidad de Salamanca.  
CRISTINA SANTARELLI: Istituto per i Beni Musicali in Piemonte.  
AMADEO SERRA DESFILIS: Universitat de València.  
SOLEDAD SILVA VERASTEGUI: Universidad del País Vasco.  
JOAN SUREDA PONS: Universitat de Barcelona.

# Autores

**JOSÉ JULIO GARCÍA ARRANZ:** Universidad de Extremadura. *Moisés: profeta, libertador y legislador:* «Preámbulo», «Servidumbre de Israel en Egipto», «Nacimiento e infancia de Moisés», «Moisés y su pueblo. Exilio en Madián», «Teofanía de la zarza ardiente. Vocación de Moisés», «Moisés y Aarón frente al faraón», «Las plagas», «Institución de la Pascua. La décima plaga», «Los hebreos dejan Egipto», «Paso del mar Rojo», «Los hebreos en Mará y Elín», «Las codornices y el maná», «Moisés golpea la roca y brota el agua en Horeb», «Batalla contra Amalec», «Visita de Jetró e institución de los jueces», «Llegada al Sinaí. Teofanía de la alianza», «Ratificación de la alianza. Las tablas de la Ley», «El becerro de oro», «Renovación de la alianza. Nuevas tablas de la Ley», y «El tabernáculo».

**RAFAEL GARCÍA MAHÍQUES:** Universitat de València. *El Pentateuco (II). Su origen y formación:* en cada una de sus partes.



*Introducción*  
*El Antiguo Testamento:*  
*fuentes en la*  
*iconografía cristiana*

# *El Pentateuco (II).*

## *Origen y formación*

Continuamos aquí tratando sobre el Pentateuco, ahora con una aproximación básica sobre el proceso de su formación desde el punto de vista histórico-literario. Volvemos nuevamente a insistir en que el criterio de nuestro estudio sobre los tipos iconográficos de la tradición cristiana no es la Teología, ni la exegética de las Escrituras, sino la iconografía en el sentido disciplinar de la Historia del arte y que, por consiguiente, estas materias no son sino fuentes y referencias. Es bajo esta premisa que vamos a tratar en la presente «Introducción» sobre la formación histórica de este conjunto de textos bíblicos. Atenderemos así de modo sintético lo que actualmente sostienen los especialistas en los estudios sobre las Escrituras, orientando el criterio hacia el historiador del arte: sus intereses y los asuntos básicos que necesita conocer<sup>1</sup>.

### *La autoría*

Desde antiguo, la tradición rabínica atribuyó a Moisés la autoría de los cinco libros del Pentateuco. Lo atestigua el *Talmud de Jerusalén* (*Sota* v, 5), así como el *Talmud de Babilonia* (*Baba Batra* 14b-15a). Esta convicción la sostuvo también la tradición cristiana. De ser cierto, esto situaría su escritura hacia el siglo XV a.C. Esta atribución se basa principalmente en la propia Escritura donde Dios ordena a Moisés que escriba en un libro sus palabras: «Escribe esto en un libro para recuerdo y haz saber a Josué que yo borraré por completo la memoria de Amalec de debajo de los cielos» (Ex 17,14)<sup>2</sup>. Más explícitamente, Moisés dejó escrito el llamado libro de la Alianza:

«Entonces Moisés escribió todas las palabras de Yahvé. Se levantó temprano y construyó al pie del monte un altar con doce estelas por las doce tribus de Israel. Luego mandó a algunos jóvenes israelitas que ofreciesen holocaustos (...). Tomó después el libro de la Alianza y lo leyó ante el pueblo, que respondió: ‘Obedeceremos y haremos todo cuanto ha dicho Yahvé’» (Ex 24,4-7)<sup>3</sup>.

El contenido de dicho libro de la Alianza fue antiguamente interpretado como el de la *Torah* [Ley] o Pentateuco. Existen otras menciones posteriores a los escritos de Moisés (Ex 34,27; Nm 33,1-2; Dt 1,5; Dt 31,9 y Dt 31,19-22). En el mismo Deuteronomio se especifica incluso que el libro de la Ley debía ser puesto al lado del arca de la alianza (Dt 31,26). También se alude al libro de Moisés en diferentes pasajes del Nuevo Testamento (Mc 12,26; Jn 1,45; 5,45-47; 2 Co 3,15; Rm 10,5). Con todo, jamás se afirmó explícitamente en las Escrituras que Moisés fuera el redactor de todo el Pentateuco, puesto que cada mención a los escritos de Moisés se refiere a una situación concreta y aislada.

Ya en nuestra era, muchos textos legislativos (Ex 24,4; Dt 1,1; 4,45, etc.) fueron atribuidos expresamente a Moisés y quizás fue también por esta razón que tanto la tradición judía como la cristiana, como sería el caso de Filón de Alejandría —judío de la diáspora muy respetado por los cristianos— mantuviese la autoría de toda la *Torah* a Moisés (*V.Mos* 1, 84).

No obstante, la autoría mosaica había comenzado ya a ser puesta en duda en la Antigüedad tardía por neoplatónicos como Porfirio, si bien este lo hizo desde una afrenta anticristiana<sup>4</sup>. Así mismo, algunas aporías se pusieron pronto de relieve. Por ejemplo, el relato de la muerte de Moisés y su entierro (Dt 34). Algunos rabinos se preguntaron si era concebible que Moisés describiera su propia muerte, lo que se acabaría explicando con que los últimos versículos de la *Torah* habrían sido añadidos *a posteriori* por Josué (*Talmud de Babilonia, Baba Batra* 14b). En la Edad

Media, intelectuales judíos como el hispano Abraham Ibn Esra (1092-1167) advirtió que muchos textos difícilmente podían ser atribuidos a Moisés por cuestiones lingüísticas, y elaboró listados de textos posteriores a Moisés (*post-mosaica*) que manifestaban haberse intercalado dentro de la *Tórah*, pero escribió de modo cifrado por temor a represalias y no se atrevió nunca a criticar abiertamente la tradición que hacía de Moisés el autor de los textos sagrados. Posteriormente, Baruch Spinoza (1632-1677), judío de origen portugués, retomó las cuestiones de Ibn Esra y las expresó en términos claros. Añadió otras consideraciones propias y propuso que el Pentateuco no era obra de Moisés sino, en época muy tardía, del escriba Esdras. Más tarde Richard Simon (1638-1722)<sup>5</sup>, sacerdote oratoriano y experto en lenguas semíticas sugirió que, si bien el Pentateuco fue obra de Moisés, presentaba añadidos textuales hasta el tiempo de Esdras, propuesta por la que tuvo que soportar represalias, como la expulsión de la congregación y el destierro a una pequeña parroquia de Normandía. Pero será a partir de la Ilustración, en el siglo XVIII, cuando se acometió el estudio del Pentateuco desde la moderna crítica textual y comenzará a ser superada la tradicional atribución mosaica, advirtiéndose que el Pentateuco, en su conjunto, era una construcción literaria anónima sin que pudiese advertirse la firma de un autor o unos autores identificables.

### *Historiografía*

Ya dentro de la crítica textual desarrollada en la Modernidad, la lectura de los diferentes libros del Pentateuco hace descubrir un conjunto de rupturas de la lógica narrativa que han llamado la atención de los especialistas: repeticiones de elementos narrativos, a veces también duplicados, y en general cambios de vocabulario y de estilo. Todo indica que existe una pluralidad de variantes dentro

del texto, la cual se manifiesta ya en los manuscritos bíblicos más antiguos conservados, como son los textos de Qumrán<sup>6</sup>.

Como ejemplos concretos de estas tensiones o rupturas, Dios ordena a Noé que escoja siete parejas de los animales puros y de los impuros solo una pareja (Gn 7,2), pero más adelante Noé hace entrar en el arca solo una pareja de animales de cada especie (Gn 7,15). Así mismo Enós, hijo de Set, fue el primero en invocar el nombre de Yahvé (Gn 4,26), nombre no fue revelado hasta el momento de la vocación de Moisés (Ex 3,13-15). Así mismo es explicado de dos modos distintos el comportamiento del faraón ante las plagas de Egipto: por un lado es Yahvé quien endurece el corazón del faraón (Ex 7,3), y en otros lugares es el propio faraón quien lo endurece (Ex 8,11). Como duplicados narrativos, existen dos relatos de la Creación (Gn 1,1-2,3; Gn 2, 4-3, 24), dos relatos sobre la alianza de Dios con Abrahán (Gn 15 y 17), dos relatos sobre la vocación de Moisés (Ex 3 y 6), dos versiones del Decálogo (Ex. 20 y Dt 5), etcétera. Es comprensible, por tanto, que la crítica textual haya abordado el problema, que no está aún resuelto completamente, puesto que la composición del texto bíblico fue un proceso largo y complejo.

### Primeras tentativas

Ya en el siglo XVIII se advirtió la dicotomía entre el nombre divino: *Yahvé* y *Elohim*. En este sentido, un pastor orientalista alemán H.B. Witter y el francés J. Astruc, médico de Luis XV, cada uno por su parte, comenzaron a hablar de diferentes *fuentes* del Pentateuco. Henning Bernhard Witter (1683-1715), pastor protestante, publicó un estudio sobre Gn 1-3 donde advertía la diferencia entre los nombres divinos de *Elohim* y *Yahvé*, atribuyéndolo al hecho de que Moisés utilizó diferentes fuentes para componer el Pentateuco. Por otra parte, Jean Astruc (1684-1766) escribió

una obra apologética<sup>7</sup> tratando de inferir sobre las diferentes «memorias» de las que se valió Moisés para escribir los libros: la «memoria A» que utilizaba el nombre de *Elohim*, y la «memoria B» que utilizaba el de *Yahvé*. Más adelante, en el mismo siglo XVIII, se constituyen las primeras teorías diacrónicas o modelos explicativos sobre cómo esas fuentes habían sido tratadas en función de la composición final del Pentateuco. Johann Gottfried Eichhorn, en Alemania, retomó y perfeccionó el trabajo de Astruc, aunque seguirá manteniendo la autoría mosaica del Pentateuco<sup>8</sup>. Las *Conjectures* de Astruc abrieron la puerta a la llamada *teoría documentaria*, o de *los documentos*, la cual sostiene que en el fondo del Pentateuco existen varias tramas narrativas independientes y redactadas en momentos diferentes, todas ellas ocupadas de lo mismo, pero con acentos ideológicos diferentes. Estos documentos irían uniéndose unos a otros por sucesivos redactores. El intento de reconstruir cada una de las tramas condujo a la teoría de *los fragmentos*, por medio de la cual se supone que en el origen del Pentateuco existiría cierto número de textos narrativos y legislativos dispersos, los cuales habrían ido reuniéndose por parte de sucesivos redactores en un marco cronológico. Como no era plausible suponer que todo el Pentateuco era el resultado de redacciones, se elaboró la teoría llamada de *los complementos*, según la cual el núcleo de la *Torah*, a lo largo de los siglos, habría ido reuniendo diferentes elementos complementarios, mas esta propuesta no llegó a explicar la existencia de tradiciones paralelas, como lo eran la *yahvista* y la *elohísta*. Ninguno de estos modelos, por tanto, llegó a ser completamente satisfactorio.

### Teoría de *los documentos*: el sistema de Wellhausen

Como toda tradición o raigambre, el Pentateuco comenzaría por unas narraciones transmitidas en forma oral y poco a poco se irían integrando en diversos escritos, siendo un proceso que

atravesó generaciones y duró varios siglos. Se trató de tradiciones narrativas correspondientes a cada tribu que se irían sucesivamente ampliando y agrupando cada vez en compendios más amplios, dando lugar a cuatro documentos principales, que finalmente se estructurarían como los cinco libros de la *Torah*. Esto sería, *grosso modo*, una conclusión general madura y aceptable hasta 1970, momento hasta donde la teoría de los documentos se había impuesto como dominante.

Todo había empezado con Julius Wellhausen, (1844-1918), teólogo protestante, que, aun cuando no era él quien había inventado la *teoría documentaria*, le dio una visión renovada y robusta. Anteriormente a él, ya se habían puesto de manifiesto los diferentes documentos paralelos, pero el orden cronológico no quedaba claro. Así, los textos de la legislación sacerdotal (en general: Ex 25-40; Lv; Nm 1-10) y otros narrativos con el mismo estilo, eran considerados como los más antiguos de toda la *Torah*. En 1839, Edouard Reuss (1804-1891)<sup>9</sup>, de Estrasburgo, y su discípulo Karl Heinrich Graf (1815-1869)<sup>10</sup> observaron que ni el Deuteronomio, ni los libros proféticos ni los libros históricos conocen la legislación sacerdotal indicada, lo que condujo a advertir que el documento sacerdotal pertenecería al tiempo del exilio en Babilonia, o posterior. Sobre estos pilares J. Wellhausen edificará su teoría.

Para Wellhausen, el Pentateuco sería la compilación de cuatro documentos: yahvista (J), que da el nombre de Dios como *Yahvé* [el Señor] ya desde el relato de la Creación; elohísta (E), que se refiere a la divinidad como *Elohim* [Dios]; el Deuteronomio (D) y el documento sacerdotal (P), del alemán *Priesterschrift* [escrito sacerdotal]. Wellhausen fue muy prudente en lo relativo a la datación precisa de cada uno. Así J y E son en realidad siglas que agrupan varios documentos cada una, de modo que prefiere tratarlas ya unificadas como la fuente JE, que dataría de la época de la monarquía (s. VIII a.C.), D correspondería a la época de Josías,

a fines de la monarquía (ca. 620 a.C.), y P al comienzo del período posterior al exilio (ca. 500 a.C.). Para él JE y P se manifiestan también en el libro de Josué, donde concluye la culminación de la «Tierra prometida». De este modo, a partir de J. Wellhausen comenzó a hablarse de un *Hexateuco* que incorporaría el libro de Josué como sexto libro<sup>11</sup>.

La visión de J. Wellhausen era evolucionista, puesto que ofrecía también una pauta para entender la «evolución» de la religión del antiguo pueblo de Israel: cada documento conformaba una etapa de dicha evolución desde la monarquía. Para él, existió un proceso en tres fases: pluralidad —de lugares de culto, fiestas, etc.—, centralización y ritualización. Así en época monárquica hay una pluralidad de santuarios locales, en época de Josías el culto ya está centralizado en el templo como único santuario y, posteriormente, la fuente P unifica la doctrina por medio de la legislación y los rituales, retrotrayendo todo el conjunto de relatos anteriores desde los orígenes: JEDP. Con todo, Wellhausen mostró sus preferencias por el período monárquico, comprensible por el contexto de la unificación de Bismarck en 1871, donde veía un paralelo, de modo que para él las épocas posteriores de la historia de Israel comportaban un proceso de degeneración hacia un judaísmo ritualista y legalista. Esto provocó un aluvión de críticas tanto desde medios conservadores cristianos como judíos, que provocó su dimisión de la Facultad de Teología de Gotinga, dedicándose a la filología semítica. No obstante, su modelo básico continuó en vigor por parte de muchos estudiosos mediante los cuales la teoría de los documentos fue siendo matizada sucesivamente.

El biblista protestante Hermann Gunkel (1862-1932)<sup>12</sup> desplazó la interpretación histórico-crítica hacia un método que trataba de poner de relieve las tradiciones orales y su contexto sociológico. Su visión se enmarcaría en la *Religionsgeschichtliche Schule* [Escuela de Historia de las religiones], tendente a no limitarse al

aspecto literario y buscar las ideas, las tradiciones y los «arquetipos mitológicos» presentes en los textos. Este movimiento era también receptivo a los descubrimientos arqueológicos del Próximo Oriente, que habían dado a conocer textos como los poemas de *Gilgamesh*, o de *Atrahasis*, que contenían pasajes próximos a los relatos bíblicos de la Creación, o el Diluvio en el libro del Génesis. De este modo, Gunkel entendió el Génesis como una colección de leyendas, compilada a partir de relatos populares y tradiciones orales, siendo las fuentes J, E, D y P un estadio ya muy tardío del proceso de formación del Pentateuco. Esta propuesta comportaba el peligro de la especulación o afirmación incontrolada sobre el origen de los textos, lo cual fue ya intuido por el propio Gunkel, planteando así una *Formgeschichte* [Historia de las formas], como método y principio controlador de la interpretación: todo texto está dispuesto en una situación de comunicación y un contexto sociológico reflejados en su *forma*<sup>13</sup>.

Posteriormente se centró la atención en los tiempos anteriores a la monarquía, donde destacan algunos estudios. El teólogo protestante Albrecht Alt (1883-1956) en su obra: *Dios de los padres*<sup>14</sup>, particularmente influyente, presentó a Dios en el contexto de una religión nómada y pre-yahvista. Así mismo, el biblista Martin Noth (1902-1968), abordó las instituciones de las tribus de Israel en especial en época de los Jueces. En cuanto a los textos, Noth trató de explicar cómo los relatos de la tradición fueron concentrados en la formación del Pentateuco, llegando a la conclusión de que el documento más antiguo, el yahvista, fue el resultado de organizar y unir diferentes fuentes<sup>15</sup>. Advirtió también que en el libro de Josué se perdía la huella de J, E y P, lo que le llevó a ocuparse de la relación entre el Deuteronomio y los libros históricos (Josué, Jueces, Samuel y Reyes), la llamada «historia deuteronomista», lo cual condujo al concepto del *Tétrateuco*, cuestionando el concepto del *Hexateuco* como origen de la *Tórah*, heredado de Wellhausen. De este planteamiento surgió el problema de explicar

el final de las fuentes que ya no se encontraban en el libro de Josué. En este sentido, Noth estuvo convencido de que los documentos antiguos J y E contenían un relato sobre la conquista, el cual se habría perdido, o quizás suprimido, con ocasión de la fusión entre el *Tétrateuco* y la historia deuteronomista, evitando un duplicado de los relatos sobre Josué, pero esta solución no parecía del todo plausible, pues no dejaba de ser una especulación.

Finalmente, Gerhard von Rad (1901-1971), también teólogo protestante, es quien finalmente dará forma final a la teoría de *los documentos*, formulando, al modo de la teología dialéctica, un proceso de formación del Antiguo Testamento como una «historia de la salvación». Volvió nuevamente a la idea del *Hexateuco*. Dejó de lado el problema de las etapas preliterarias para concentrarse en las diferentes fuentes y sus anónimos autores a quienes consideró como teólogos, y considerando la fuente J como la central del *Hexateuco*, y la que pretendió que el período salomónico fuese la etapa culminante de las promesas hechas a Abrahán y el proyecto de Yahvé: la gran nación poseedora de la Tierra. La influencia de Von Rad fue muy duradera en la tradición cristiana<sup>16</sup>.

Hasta aquí, hemos podido observar que los progresos en los estudios bíblicos corresponden al ámbito germánico y a la ciencia y la teología del entorno protestante. Es evidente que la intelectualidad católica permaneció, hasta entrado el siglo XX, bastante al margen de estas aportaciones, e incluso anclada en los conceptos tradicionales, hasta el punto de que la Pontificia Comisión Bíblica, en su documento: *Sobre la autenticidad mosaica del Pentateuco* (27 de junio de 1906)<sup>17</sup>, puso en guardia a los estudiosos católicos, exhortando a mantener la autenticidad unitaria del Pentateuco como obra de Moisés. Expuso cuatro puntos, que demuestran al menos que, con retraso y mucha cautela, poco a poco se irían admitiendo los pasos que iba dando la crítica textual y la ciencia. En modo resumido, fueron los siguientes:

I. Los argumentos de los críticos contemporáneos «*ad impugnandam authenticam Mosaicam sacrorum Librorum*» [para combatir la autenticidad mosaica de los sagrados Libros], frente a los múltiples testimonios de ambos Testamentos, así como del acuerdo perpetuo del pueblo judío y la tradición de la Iglesia para mantener la autoría del Pentateuco a Moisés, son inaceptables.

II. Se admite la posibilidad de que Moisés confiara a otra o varias personas la redacción de la obra concebida por inspiración divina, de tal manera que reflejara fielmente sus pensamientos.

III. Se admite también la posibilidad de que el propio Moisés se sirviera de fuentes, tanto de documentos escritos como de tradiciones orales, que insertó en su obra, resumiéndolas o ampliándolas, según su propósito y bajo la inspiración divina.

IV. Se admite que a lo largo de los siglos se pudiesen introducir adiciones después de la muerte de Moisés por un autor inspirado, o glosas y explicaciones intercaladas, así como cambios según el idioma más reciente. Incluso modificaciones atribuibles sólo a errores de los escribas, cuya legítima discusión podría hacerse mediante las *normas artis criticae* [la crítica literaria], pero *salvo Ecclesiae iudicio* [bajo el juicio de la Iglesia].

Con todo, progresivamente, el magisterio de la Iglesia Católica irá admitiendo la posibilidad de tradiciones orales y documentos escritos anteriores a Moisés, así como de modificaciones y añadidos posteriores. Al final, acabará consintiendo<sup>18</sup> la existencia de fuentes y un desarrollo progresivo de las leyes mosaicas y las narraciones históricas, circunscritas a condiciones sociales y religiosas de tiempos posteriores a Moisés. Es decir, la intelectualidad católica acabará asumiendo la teoría de *los documentos*.

En conclusión, llegados *circa* 1970, en el conjunto de la cristiandad, incluida la Iglesia Católica, se veía en el Pentateuco la unión de los citados cuatro documentos, no como tales sino más bien

como cuatro tradiciones o corrientes principales, remontables a los tiempos en que tuvieron lugar los hechos que se relatan, y una vez detalladas por escrito, cada una de ellas se caracterizó por un vocabulario, un estilo y unos puntos de vista propios. No fue posible acuerdo unánime ni tampoco fue fácil distinguir a cuál de las tradiciones pertenecía a cada parte concreta, ya que todo esfuerzo en dicha precisión había resultado ilusorio. Así mismo el problema de la redacción del texto en su forma definitiva había ido perdiendo importancia en favor del estudio de los orígenes orales o escritos de dichas corrientes, de las cuales se tenía una idea menos documentaria y más próxima a la vida y a la sociedad. Contribuía a ello el progreso de la Arqueología y la Historia de las civilizaciones del entorno del Próximo Oriente, que ponía de manifiesto paralelismos a las leyes e instituciones de la *Torah* entre civilizaciones vecinas, anteriores incluso a la época de redacción de los «documentos». Mas, en el fondo, el problema principal de carácter textual seguía en pie: había que explicar las diversas discordancias del Pentateuco, tales como el doble relato de la Creación, los dos relatos combinados sobre el Diluvio, etc. Más que de una «compilación» de documentos redactados por separado y que se habrían reorganizado, interpolado o armonizado por procedimientos de composición literaria, se tendía a pensar en diferentes «tradiciones» o corrientes que primero serían recitadas en los santuarios y que por razones diversas —la presión social o la influencia de una personalidad influyente— acabaron combinándose en el Pentateuco. Por lo tanto, podían ser descritas las líneas básicas de cada «tradicción» o corriente textual y su cronología: yahvista, elohísta, deuterotomista y sacerdotal, que tras los estudios de von Rad, quedarían del modo que vemos a continuación.

I. La *tradicción yahvista* habría tenido su concreción escrita, es decir su *edición o publicación*, hacia 930 a.C., en tiempo de Salomón, donde se redactaría lo esencial y continuaría en el mismo ambiente posteriormente en el reino de Judá. Es decir, su *edición* serían los

ambientes próximos a la corte real de Jerusalén<sup>19</sup>. Su extensión va desde Gn 2,4 y probablemente hasta Jos 24, calculándose que debió tener un final del escrito substituido por la narración deuterotomista en lo relativo a Josué. Sus textos claves son: Gn 12,1-3 y Ex 19,3 y ss. Posee un alto nivel narrativo con relatos muy precisos y cargados de imágenes literarias dando siempre una respuesta profunda a los problemas humanos. Se refiere a Dios de un modo muy próximo a la humanidad y fácilmente comprensible por el ser humano, si bien las expresiones utilizadas manifiestan un sentido muy alto de lo divino. Yahvé elige a cada hombre para llevar a cabo su plan: elige a los patriarcas, a los jueces, a los profetas y a los reyes, así como al pueblo de Israel en su conjunto, siempre de modo gratuito, providente o destinado, sin mérito previo de los elegidos. Así mismo, estos elegidos reciben las promesas, especialmente relativas a la descendencia y a la tierra. Comenzó con la promesa a Abrahán. Posteriormente el signo de dicha promesa, y signo de su garantía, fue la presencia divina en medio del pueblo, que se concretó en el templo. Signo relevante también fue la monarquía, que correspondía a un descendiente de David, elegido y ungido por Dios, hacia el que se dirige el sentido principal de esta tradición.

II. La *tradición elohísta* debió redactarse en el reino de Israel hacia 850-750 a.C., tras el cisma, y por tanto es posterior a la tradición yahvista, aunque comparten ambas un contexto socio-histórico similar. Al parecer estuvo vinculada a la tradición profética desarrollada en este reino con Elías, Eliseo, Amós y Oseas. Comienza con Abrahán en Gn 15 y faltan los relatos de los orígenes de la humanidad. Sus textos claves son: Gn 20-22. Su estilo es más sobrio, la moral más exigente y concibe a Dios de un modo no tan próximo a lo humano. Tras la caída de este reino en poder asirio (722 a.C.), la tradición elohísta, ya escrita, sería llevada al sur y se habría fundido con la yahvista. En realidad, ambas corrientes tienen un origen común, puesto que refieren la misma historia y por otro lado no responden a las condiciones de la época en que

fueron redactadas, sino a las de la contemporaneidad de los hechos que relatan: la época en que se formaba el pueblo de Israel. En cualquier caso, la redacción en un momento concreto no supone la creación del relato en sí, puesto que éste provenía de tiempos más remotos.

III. La *tradición deuteronomista* data hacia 750-620 a.C. El núcleo de esta tradición es el libro del Deuteronomio, redactado también en el reino de Israel antes de la caída de este. Su extensión ocupa Dt 5-30, y su texto clave es Dt 6,4 y ss. El libro será llevado posteriormente a Jerusalén por los levitas y descubierto en el mismo templo en tiempo del rey Josías (622 a.C.). Tiene un estilo y una temática propios. Afirma a Dios como único Dios y el templo de Jerusalén como único lugar de culto. Remarca la importancia de la alianza como el centro de la relación con Dios y con la identidad del pueblo de Israel. La influencia de esta tradición, repercutirá en los libros posteriores al Pentateuco: Josué, Jueces, 1 y 2 de Samuel, así como en 1 y 2 de Reyes, que conforma la «historia deuteronomista».

IV. La *tradición sacerdotal* es la más reciente, comenzando a definirse en época del exilio en Babilonia hacia 550 a.C. Su extensión: de Gn 1 a Dt 34, y quizás algún pasaje de Josué. Textos claves: Gn 1; Gn 17 y Ex 6. Con el final del exilio mediante el edicto de Ciro, el regreso de los israelitas a la Tierra prometida y la reconstrucción del templo, continuó el desarrollo teológico de esta corriente con un renovado impulso, al tiempo que se consolidó el poder sacerdotal. En esta época culmina la elaboración final del Pentateuco, con la forma y unidad definitivos, realizado todo desde una perspectiva cercana a la mentalidad sacerdotal, que pone de relieve los elementos culturales de la religión y tiene una visión sólidamente estructurada del universo y de la historia. El estilo de esta corriente es abstracto y redundante, con un vocabulario muy técnico, vinculado al culto, y lleno de cómputos y de genealogías.

Tras el exilio, pudo regresar el pueblo del reino del sur, Judá, pues el del norte acabó disperso. Se vuelve a construir el templo, pero ya no se recupera la monarquía y el fundamento de la vida del pueblo de Israel será ahora el poder ejecutivo de los sacerdotes, los ritos y las leyes, configurándose así lo que conocemos como judaísmo.

En estas dos últimas tradiciones, deuterotomista y sacerdotal, puede también decirse que, con diferentes matizaciones, se instituyó contemporáneamente el *corpus* legislativo, civil y religioso, con que el pueblo de Israel se organiza. En el Génesis se suelen diferenciar con cierta claridad cada una de las tradiciones yahvista, elohísta y sacerdotal. La corriente sacerdotal puede ser aislada fácilmente hacia el final del libro del Éxodo, en todo el Levítico y gran parte de los Números, pero en cambio, en estas partes, resultan difusas las tradiciones yahvista y elohísta. El Deuteronomio se manifiesta como tradición única, perdiéndose en él las otras tres corrientes.

En conclusión, hacia 1970, todo apunta a que el conjunto de estas tradiciones, los hechos relatados y la legislación elaborada apunta todo, originariamente, al momento en que Israel se constituye y organiza como pueblo, y en este sentido la figura de Moisés fue central: su primer caudillo, su iniciador religioso y su primer legislador. Las tradiciones anteriores que en él desembocan y los hechos que él protagonizó junto a su pueblo conforma una auténtica epopeya nacional. Especialmente para el catolicismo, la «ley de Moisés» quedó como referente esencial para todo desarrollo posterior, pues la Iglesia siempre sintió como importante el reconocer el origen mosaico de las tradiciones que conforman el Pentateuco.

### **Crisis del consenso sobre la teoría de *los documentos***

En la década de los 70 del pasado siglo se afianza un cuestionamiento de la teoría *documentaria* por medio de diferentes rupturas que provocan una auténtica crisis en el consenso sobre el

Pentateuco. La primera de ellas corresponde al cuestionamiento de la idea sobre la historia del Israel anterior a la monarquía. Se había empezado a ver que la historia patriarcal no implicaba un tipo de religiosidad nómada y debían ser explicados los hechos por medio de la construcción literaria. De este modo, el «Dios de los padres» del Génesis, así como las promesas a Abrahán y a los patriarcas debían ser explicadas como recursos compositivos orientados a reforzar los vínculos entre los patriarcas. Aquí entronca la obra del biblista canadiense John Van Setters<sup>20</sup>, para quien, en el plano sociológico, el «Dios de los padres» refleja una concepción religiosa más propia de la época monárquica, o incluso postexílica, momento en el cual se crearía toda la historia patriarcal a partir de Abrahán. Una segunda ruptura importante consistió en advertir que los textos yahvistas presentaban unas características, tanto en estilo como en contenido teológico, próximas al Deuteronomio, lo que hizo que se planteara una redacción «deuteronomista» en la fuente yahvista. En este sentido fue decisiva la obra de Hans Heinrich Schmid<sup>21</sup>, que sistemáticamente demostró la presencia del lenguaje deuteronomico en la fuente J. Sostuvo que los textos del yahvista presuponen el profetismo de los siglos VIII a.C. y VII a.C., advirtiendo que un relato como el de la vocación de Moisés (Ex 3,10 y ss.) es próximo a los de la vocación de Jeremías (Jr 1), así como de Ezequiel (Ez 2), por lo que propone que el autor de Ex 3, pretende hacer de Moisés el profeta por excelencia.

Con el tiempo fue creciendo el malestar frente al consenso alcanzado en la teoría *documental*, puesto que no había ya unanimidad sobre el comienzo y el final de las diferentes fuentes, tradiciones o «documentos». Se tenían pocos criterios para distinguir J de E i menos aún para datarlos. Esto dará lugar a una nueva teoría de *los complementos*, que planteará el mismo Van Setters, explicando que habría inicialmente una fuente básica: un yahvista de la época del exilio —no así de la época de Salomón como sostenía von Rad—, que fue complementada posteriormente con aportaciones

especialmente de P, por lo que esta última sería la responsable de la redacción final del Pentateuco. Admitía también que originariamente existirían algunos textos proto-yahvistas y eloístas que se habrían integrado en el yahvista, viendo en su anónimo autor a una especie de historiador al modo de Heródoto que habría organizado las diferentes tradiciones sobre la fundación de Israel.

El cuestionamiento más radical, no obstante, de la teoría de *los documentos* provino de Rolf Rendtorff (1925-2014)<sup>22</sup>, discípulo de doctorado de Gerhard von Rad, quien formuló completamente un modelo alternativo. Advirtió en el Pentateuco un conjunto de unidades mayores a los propios cinco libros: la historia de los orígenes (Gn 1-11), los patriarcas (Gn 12-50), la salida de Egipto (Ex 1-15), el Sinaí (Ex 19-24; 32-34), travesía del desierto (Ex 16-18; Nm 11-20) y la conquista de la tierra (Nm y Jos). Cada una de estas unidades se habrían formado y transmitido de modo independiente durante un largo proceso antes de haberse puesto en contacto unas con otras. Así, la promesa (tierra, descendencia, protección y bendición divinas) es un asunto que amalgama todo el relato genealógico patriarcal y esta misma promesa se reanuda con Moisés (Ex 3,8 y ss.) sin ninguna referencia a la de los tres patriarcas: Abrahán, Isaac y Jacob. La primera redacción que vincula todas las unidades —a excepción de la historia de los orígenes— es de carácter deuteronomíco. En cuanto a los textos sacerdotales corresponderán a otro estrato redaccional y editorial, no así un «documento» independiente.

Posteriormente Erhard Blum<sup>23</sup>, discípulo de Rendtorff, desarrollará y modificará el modelo de su maestro. Analizó los relatos patriarcales (Gn 12-50), verificando la tesis de Rendtorff. La vinculación de las diferentes unidades se realizó como un proceso de composición (K) en época posterior al exilio, y propuso considerar el Pentateuco como el resultado de dos composiciones: una composición deuteronomista (KD) y una composición sacerdotal

(KP). La primera de estas (KD) parte de la historia de Abrahán (Gn 12) y termina en la caída de Jerusalén ante Nabucodonosor (2 R 25). Tiene una primera parte que acaba con el Dt, dándole así una supremacía como «*Torah* de Moisés». Es decir, la historia de los patriarcas y del Éxodo conforma la base sobre la que se sustenta la relación entre Yahvé e Israel. KD incorporaría materiales de época anterior al exilio. Por otra parte KP, que también dispondría de textos independientes anteriores —su versión del diluvio en Gn 6-8; Ex 6,2-8; las plagas en Ex 7 y ss., el paso del Mar Rojo en Ex 14, y otros— interviene dentro de KD. Incorporaría también el culto y las instituciones como don de Yahvé, lo cual sellaría la proximidad divina. Se trata, para Blum, de dos escuelas que continuarán con otros añadidos. El reconocimiento de estas dos escuelas, constituye la aportación más importante de Blum.

En síntesis, puede decirse que las tres aportaciones principales al cuestionamiento de la teoría de *los documentos* (Van Seters, Schmid y Rendtorff-Blum), coinciden en la importancia de las épocas exílica y postexílica para la formación del Pentateuco y que la mayor parte de textos no sacerdotales se vinculan literariamente con la tradición deuteronomista.

### Horizonte de los estudios en las últimas décadas

A pesar de la crisis de la teoría de *los documentos* a partir de la década de los 70, esta teoría no ha desaparecido y son aún numerosos los especialistas que continúan trabajando sobre ella. Algunos, como H.W. Schmidt, trabajan bajo el modelo de von Rad, defendiendo una fuente J de los tiempos de Salomón, y otros incluso, ante la dificultad en datar con precisión los textos y distinguir J y E, han decidido volver a Welhausen. Entre muchos otros casos.

Christoph Levin<sup>24</sup> sostiene la propuesta de los cuatro primeros libros del Pentateuco como el resultado de la fusión de dos

documentos: J y P, que datarían de época del exilio<sup>25</sup>. Levin valora la religiosidad popular y para él J es un texto redactado en el exilio que incorpora fuentes más antiguas oponiéndose a la ideología deuteronomista del santuario único. Así mismo P es un texto redactado en época persa que conoce J y pretende reemplazarlo. Como resultado, la redacción final fue una síntesis que incorpora al máximo cada versión, razón que explica los relatos paralelos. Así mismo más de la mitad de los textos del Pentateuco son añadidos posteriores a J o P.

En cuanto al debate más reciente, ya dentro del siglo XXI, de acuerdo con Cristophe Nihan y Thomas Römer<sup>26</sup>, se ha centrado en la distinción entre documentos sacerdotales (P) y no sacerdotales (no-P). Así mismo, los tres grandes nudos o problemas que se van debatiendo son los siguientes: el perfil de los textos no-P (yahvistas o deuteronomistas); la génesis, datación y diacronía de los textos P; y en tercer lugar el papel o razón de las redacciones post-sacerdotales en el conjunto del Pentateuco.

Rafael García Mahiques

<sup>1</sup> Seguiré en sus líneas generales lo explicado por: Ska, J.L., *Introducción a la lectura del Pentateuco. Claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia*, Ed. Verbo Divino, Estella, 2001. Así mismo, han sido consultadas otras obras básicas: Treballe Barrera, J., *La Biblia judía y la Biblia cristiana*, Trotta, Madrid, 2013; Römer, T., Macchi, J.-D., y Nihan, Ch. (eds.), *Introducción al Antiguo Testamento*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2008 (1ª ed. Éditions Labor et Fides, 2004); Ausejo, S. (ed.), *Diccionario de la Biblia*, Barcelona, Editorial Herder, 1981; Ropero Berzosa, A. (ed.), *Gran Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, Barcelona, Editorial Clie, 2014. Así mismo, las introducciones a las diferentes partes del Antiguo Testamento en la BVI (*Biblia Valenciana Interconfesional*, Castellón de la Plana, 1996).

<sup>2</sup> «*Dixit autem Dominus ad Moysen: 'Scribe hoc ob monumentum in libro et trade auribus Iosue; delebo enim memoriam Amalec sub caelo'*».

<sup>3</sup> «*Scripsit autem Moyses universos sermones Domini; et mane consurgens aedificavit altare ad radices montis et duodecim lapides per duodecim tribus Israel. Misitque iuvenes de filiis Israel, et obtulerunt holocausta; immolaveruntque victimas pacificas Domino vitulos. Tulit itaque Moyses dimidiam partem sanguinis et misit in crateras; partem autem residuam respersit super altare. Assumensque volumen foederis legit, audiente populo, qui dixerunt: 'Omnia, quae locutus est Dominus, faciemus et erimus oboedientes'*».

<sup>4</sup> Cfr. Copleston, F., *Historia de la Filosofía*, Ariel, Barcelona, 1979, vol. I, p. 465.

<sup>5</sup> Simon, R., *Histoire critique du Vieux Testament*, Elzevir, París, 1678 (Rotterdam, Reinier Leers, 1685).

<sup>6</sup> Nos vamos a apoyar, entre otras referencias, en la excelente síntesis presentada por Römer, T., «La formación del Pentateuco: historia de la investigación», en Römer, T., Macchi, J.-D., y Nihan, Ch. (eds.), op. cit., pp. 67-84, así como en Nihan Ch. y Römer, T., «El debate actual sobre la formación del Pentateuco», en Römer, T., Macchi, J.-D., y Nihan, Ch. (eds.), op. cit., pp. 85-113.

<sup>7</sup> Astruc, J., *Conjectures sur les memoires originaux dont il paroît que Moÿse s'est servi pour composer le Livre de la Genese: avec des remarques, qui appuient ou qui éclaircissent ces conjectures*, Fricxs, Bruselas, 1753.

<sup>8</sup> Eichhorn, J.G., *Einleitung in das Alte Testament*, Gotinga, 1780 (C.E. Rosenbusch, Gotinga, 1823).

<sup>9</sup> Reuss, E., *Die Geschichte des Heiligen Schrift Alten Testament*, C.A. Schwetschke und Sohn, Brunswick, 1881.

<sup>10</sup> Graf, K.H., *Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments*, T.O. Weigel, Leipzig, 1866.

<sup>11</sup> Wellhausen, J., *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, De Gruyter, Berlin, 1963.

<sup>12</sup> Gunkel, H., *Genesis übersetzt und erklärt*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1902. Gunkel, H., *Las leyendas del Génesis. La saga bíblica y la historia*, Ed. Luz Divina, 2022. Es la trad. de la «Introducción»: *Handcommentar zum Alten Testament. Erste Abtheilung, erster Band; die Genesis übersetzt und erklärt von H. Gunkel*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 2022.

<sup>13</sup> Sobre dicho método vid. Martos García, A.E., «El método de la Historia de las formas: Hermann Gunkel y las leyendas de la 'Biblia'», *Tejuelo*, nº 13 (2012), pp. 48-69.

<sup>14</sup> Alt, A., *Der Gott der Väter. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Israelitischen Religion*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1929.

<sup>15</sup> Noth, M., *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Kohlhammer, Stuttgart, 1948.

<sup>16</sup> Von Rad, G., *Sabiduría en Israel. Proverbios – Job – Eclesiastés – Eclesiástico – Sabiduría*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1985.

<sup>17</sup> *De mosaica authentia Pentateuchi* [ASS 39 (1906) 377].

<sup>18</sup> En carta al cardenal Suhard en 16 de enero de 1948. Cito por «El Pentateuco. Introducción» de la *Biblia de Jerusalén*, pp. 3-9.

<sup>19</sup> Por edición debe entenderse el paso de un texto desde el ámbito privado al ámbito público, a fin de ser divulgado para varios lectores. Vid. Schlenker, A., «Historia del texto del Antiguo Testamento», en Römer, T., Macchi, J.-D., y Nihan, Ch. (eds.), op. cit., p. 40.

<sup>20</sup> Van Setters, J., *Abraham in History and Tradition*, Yale University Press, 1975.

<sup>21</sup> Schmid, H.H., *Der sogenannte Jahwist: Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*, Zürich, Theologischer Verlag, 1976.

<sup>22</sup> Rendtorff, R., *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, Walter de Gruyter, Berlín – Nueva York, 1977.

<sup>23</sup> Blum, E., *Studien zur Komposition des Pentateuch*, Walter de Gruyter, Berlín – Nueva York, 1990.

<sup>24</sup> Levin, C., *Der Jahwist*, Vandenhoeck & Ruprecht, FRLANT 157, Gotinga, 1993.

<sup>25</sup> También sostienen esta teoría: Kaiser, O., «The Pentateuch and the Deuteronomistic History», en Mayes, A.D.H. (ed.), *Text in Context: Essays by Members of the Society for Old Testament Studies*, Oxford, 2000, pp. 289-322; Rose, M., *Deuteronomist und Jahwist: Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke*, Theologischer Verlag, Zurich, 1981; Id., «La croissance du corpus historiographique de la Bible - une proposition», *RThPh* 118 (1986), pp. 217-236.

<sup>26</sup> Remitimos al citado estudio, pero no vamos a detallar las diferentes propuestas, puesto que se limitan a estudios muy puntuales sobre los problemas que son abordados en el conjunto de estudios bíblicos y se ofrece una propuesta propia de los autores.



*Israel en Egipto  
y la travesía del desierto*

# *Moisés: profeta, libertador y legislador*

## *Preámbulo*

Tanto el Éxodo como el Levítico, el libro de los Números o el Deuteronomio se encuentran dominados por la imponente figura de su protagonista indiscutible: Moisés, escogido por Dios para ser el libertador, el legislador por antonomasia y organizador del pueblo elegido. En tanto unos autores llegan a dudar de su existencia real, otros muestran una certeza respecto a la historicidad del personaje, si bien, muy probablemente, su importancia fuera más relativa a como aparece en las Escrituras. J.R. Porter<sup>1</sup> sugiere la posibilidad de que, en su origen, se tratara de un destacado líder local, posible integrante de la tribu de Leví, cuya actividad se desarrolló sobre todo en la región de Qadés-Barnea, en el extremo sur de Canaán. El relato bíblico lo eleva a la categoría de jefe de Israel y con gran relevancia teológica: es el agente divino a través de cuya mediación Dios actúa, determinando al mismo tiempo y de manera definitiva el carácter y la estructura fundamentales de aquel pueblo. De este modo, su trayectoria trasciende cualquier momento histórico particular y se lo presenta, no solo como el fundamento humano de la vida de los israelitas, sino como detonante de los acontecimientos trascendentales del credo religioso de esta nación: la revelación de Yahvé a su pueblo, instituido como su único Dios y el establecimiento de la alianza, como el pueblo escogido para ser el instrumento de sus designios salvíficos.

Ese carácter central y vertebrador que la figura de Moisés adquiere en el relato del Éxodo responde en buena parte a su perfil polivalente. Considerado durante largo tiempo autor del Pentateuco,

las Escrituras nos proporcionan una imagen compleja y poliédrica en sus diversos roles como «legislador (Ml 3,2), garante de la transmisión oral y escrita de la palabra de Dios (Lc 16,29), profeta por antonomasia (Dt 18,15-18) y portavoz de su pueblo ante Yahvé (Nm 12, 6-8; Jr 15,1)»<sup>2</sup>. En cuanto a la etimología de su nombre, en el relato bíblico (Ex 2,10), donde parece desconocerse su verdadera procedencia, se indica que *Mosheh* deriva del vocablo hebreo *mashah* [sacar], en alusión a que Moisés fue sacado del Nilo por la hija del faraón. Filón de Alejandría (*V.Mos.* 1,17) insiste en la idea de que tal denominación alude a su salvación de la corriente del río, dado que los egipcios llaman *moy* al agua, interpretación que será reiterada por Flavio Josefo (*AI* 2,9,6 y *Ap.* 1,286)<sup>3</sup>. En sus *Antigüedades bíblicas* (9,16), Pseudo-Filón afirma que Moisés fue el nombre que los egipcios daban al profeta, en tanto Melquiel era su denominación entre los hebreos. Los estudiosos parecen coincidir en la idea de que el nombre de Moisés es de origen egipcio, puesto que el hebreo *mosheh* y el árabe *mussa* o *musa* son transcripciones del egipcio *mose*, es decir, «niño» o «hijo». Por su parte, los especialistas en historia comparada de las religiones asimilan a Moisés con Tut, dios egipcio de la nueva luna, legislador y mago. El vocablo Moisés, «niño», vuelve a encontrarse de manera abreviada en el nombre del dios Tutmosis [hijo del dios Tut]<sup>4</sup>.

La narración de la infancia de Moisés es un tópico constatado en otros relatos del mundo antiguo, como el caso del rey asirio Sargón (ca. 2334-2279 a.C.). Según las crónicas, su madre lo parió a escondidas, lo puso en una cesta de junco impermeabilizada con betún y lo arrojó al río. Fue rescatado por Akki [el sacador de agua], que lo adoptó como hijo. Con el correr del tiempo Sargón conquistó los favores divinos y se convirtió en un gran gobernante. También la leyenda de Moisés abandonado en el Nilo y salvado por una princesa encuentra su trasposición en la fábula del hijo de Netis, recogido por Isis<sup>5</sup>.

La personalidad de Moisés empezará a cobrar relieve durante la opresión de los israelitas en Egipto descrita al inicio del libro del Éxodo. La tiranía del faraón prepara el surgimiento de la figura heroica del libertador. La liberación se efectuó por medio de grandes prodigios que Yahvé operó a través de él, y bajo cuya guía los distintos linajes de Israel emprendieron el regreso a Canaán, el solar de sus antepasados<sup>6</sup>, lo que supuso la travesía del desierto de Negueb camino de la tierra prometida. La enorme importancia de Moisés para el pueblo judío descansa, sobre todo, en el hecho de que con la alianza sentó las bases para la unidad de las doce tribus que, en lo sucesivo y siguiendo la voluntad de Yahvé, formarían el pueblo de Israel.

Moisés es respetado en el contexto de las tres grandes religiones monoteístas o «del Libro». El Islam considera a *Musa* (Moisés) uno de los profetas en el *Corán*, donde encontramos el mismo relato bíblico. Para el judaísmo rabínico Moisés es, después de Abrahán, el personaje más relevante de las Escrituras: fue no solo mediador entre Yahvé y su pueblo, sino prototipo del Mesías, de modo que la liberación de Egipto se presenta como prefiguración de la redención mesiánica<sup>7</sup>. Pero el verdadero encumbramiento de la figura de Moisés vendrá de la mano del judaísmo helenístico, y muy especialmente de los escritos de Filón de Alejandría, autor de la *Vida de Moisés* (primera mitad del s. I), para quien Moisés fue el más grande y universal de los sabios<sup>8</sup>, consolidando, además, la teoría de la concentración en la personalidad de Moisés de las cuatro facultades ideales del gobernante: rey, porque actuó como conductor de su pueblo; legislador, porque conoce la fuente misma de la Ley, que es la naturaleza, y la fuente de esta —el Logos divino— y porque fue además el autor de la Ley escrita, pues Filón tiende a atribuir a Moisés la paternidad de todo el corpus legal del Pentateuco<sup>9</sup>; sacerdote, aunque las Escrituras no lo indiquen, porque, además de pertenecer a la tribu sacerdotal que es mediadora frente a las otras tribus descendientes de Jacob, ejerció de eficaz y

prudente intermediario entre Dios y su pueblo elegido; y profeta, porque fue el único hombre que pudo contemplar las ideas o paradigmas de toda la creación y anunció a cada una de las doce tribus su porvenir<sup>10</sup>.

Esta imagen engrandecida de Moisés, generada por los intérpretes judíos tempranos, encontrará continuidad y proyección en los textos patrísticos cristianos. Para muchos exégetas, Moisés es la figura más relevante del Antiguo Testamento, ya que su misión en la liberación israelita es equiparable a la que Jesús desempeñará en el Nuevo. De acuerdo con Louis Goosen<sup>11</sup>, ya en los textos evangélicos se manifiesta que la revelación iniciada en los libros del Pentateuco, atribuidos a Moisés, desemboca en el mismo Jesús (Lc 24,27; 44,45)<sup>12</sup>. En tanto Moisés se presenta, en unos casos, como mediador entre la Antigua y la Nueva Ley (Mc 10,2-9; Hch 7,20-42; 2 Co 3,6-18), será para otros (Hb 11, 23-29), modelo veterotestamentario de la fe y prototipo de Jesús, de su Buena Nueva y de su realización (Jn 1,17). Clemente de Alejandría (*Strom.* 1,153, 4-154,1) indica que, de acuerdo con el testimonio de Eupolemo en su libro *Reyes de Judea*, Moisés fue el primer sabio, responsable de difundir el arte de la escritura entre los hebreos, de modo que los fenicios lo recibieron de los judíos y, a su vez, los griegos de los sidonios. Al alcanzar la edad adulta, desarrolló rápidamente su inteligencia, conociendo y observando con admiración la cultura de su verdadero pueblo y sus antepasados. También Gregorio de Nisa (*V. Mos.* 1,18) afirma que, pese a ser instruido como príncipe en las ciencias extranjeras, al superar la niñez renegó de aquellos conocimientos para retornar a la comunidad de los que eran de su estirpe. Basilio de Cesarea (*Hex.* 1,1) lo retrata como hombre humilde, que no se dejó seducir por la pompa del poder. Por otra parte, se insiste en su renuncia a los vicios y placeres lúbricos de este mundo y en su victoria sobre todas las pasiones como condición necesaria para la contemplación de los sublimes misterios celestes que Dios le dio a conocer en el monte Sinaí (AMBR., paenit. 1,14,74; HIER., in psalm. 140; GREG. M., moral.

15,57). A modo de recapitulación sobre su extraordinaria figura, dice así Pedro Crisólogo:

«Y así, con el apoyo de todos estos hechos, Moisés fue hecho dios y ordenaba que todos los elementos estuvieran en su favor para aumento de sus triunfos; manda al mar retirarse, a las aguas que se solidifiquen, a las profundidades secarse; al cielo, que deje caer sus aguas; él suministra alimentos, obliga a los vientos a dispersar las carnes, ilumina la noche con el esplendor del sol, modera el calor del sol con el velo de las nubes, golpea la piedra para que de la herida reciente haga brotar aguas corrientes y frescas para los sedientos; es el primero que da a la tierra la ley del cielo, el primero que da normas escritas para vivir y establece los términos disciplinarios» (serm. 43; CCL 24,243)<sup>13</sup>.

La consideración de Moisés como prototipo de Jesús<sup>14</sup> conducirá a la interpretación tipológica de numerosos episodios del Éxodo, uno de los factores que justifica la presencia del libro del Éxodo en la visualidad cristiana desde sus mismos orígenes<sup>15</sup>. Ello estimulará a la patristica y la teología medieval a interpretar la peripecia vital de Moisés como un permanente correlato con Jesús<sup>16</sup>. Ya el poeta hispano Prudencio, en la segunda mitad del siglo IV, partiendo de la contemplación de los murales de un ciclo artístico inspirado en el Éxodo en una basílica romana, estableció en su *Dittochaeon* una serie de estrofas epigramáticas de aquel programa artístico con concordancias entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Desde la exposición de Moisés en las aguas del Nilo, tipo del bautismo de Jesús en el Jordán, hasta su subida al monte Nebo, que lo será de la Ascensión, pasando por la sangre de los corderos con que se impregnaron los dinteles de las puertas de las casas (Ex 12,7), que, desde los testimonios de Tertuliano y Orígenes (ss. II y III), simboliza la sangre derramada por el Mesías, serán muy numerosas las correspondencias tipológicas establecidas entre el relato mosaico y la historia de Cristo<sup>17</sup>.

### *Su rostro radiante: Cornuta esset facies sua*

El principal atributo que identifica a Moisés a partir de la Edad Media, tanto en imágenes conceptuales como narrativas, es la cornamenta de sus sienes<sup>18</sup>. Fue consecuencia de la traducción latina de la Vulgata. Se partía de la palabra hebrea «*queren*» (Ex 34,29), que podía significar tanto «cuernos» como «rayos de luz», rasgo del rostro de Moisés: «(...) *et ignorabat quod cornuta esset facies sua ex consortio sermonis Domini*» [(...) no sabía que la piel de su rostro se había vuelto radiante, por haber hablado con Yahvé]. En las biblias anglosajonas, hasta 1560 al menos, se mantendrá el término<sup>19</sup>. Pese a los intentos de Tomás de Aquino por censurar una interpretación excesivamente literal del texto de san Jerónimo, indicando la necesidad de dar el sentido de «radiante», esta rectificación<sup>20</sup> no tuvo repercusión, convirtiéndose los cuernos en atributo visual casi obligado<sup>21</sup> entre los siglos XII y XVI.

Ruth Mellinkoff hace remontar la primera aparición de los cuernos al *Hexateuco de Canterbury* (ss. XI-XII, Londres, BL, Cotton MS Claudius B IV) [fig. 1], donde, tras haber descendido del monte Sinaí con las segundas tablas de la Ley (fol. 105r), la cabeza de Moisés aparece adornada con sendos cuernos de gran tamaño dispuestos sobre un sombrero o tocado, que se mantendrán en el resto del manuscrito<sup>22</sup>. Pero será a partir del segundo cuarto del siglo XII cuando se erijan en particularidad cada vez más habitual, primero en el contexto inglés y centroeuropeo, a continuación en Francia<sup>23</sup> y, con notable rapidez, en el resto del continente. E. Mále apuntó la posibilidad de que la

FIG. 1. DIOS ORDENA A MOISÉS LA ERECCIÓN DEL SANTUARIO. *HEXATEUCO DE CANTERBURY*, SS. XI-XII, LONDRES, BL, COTTON MS CLAUDIUS B IV, FOL. 107R.



generalización de este detalle pudiera responder a la influencia en el ámbito artístico de los coetáneos dramas litúrgicos «de los profetas» en los que se individualizaba a Moisés por medio de los cuernos<sup>24</sup>; sin embargo L. Réau, a pesar de asumir que ya desde el siglo XII hay indicios documentales de la caracterización de Moisés de tal guisa en la representación de los *Misterios*, considera, sin embargo, que la incidencia debió producirse a la inversa, y que fueron miniaturistas e imagineros los que pudieron influir en las realizaciones escénicas<sup>25</sup>. En cualquier caso, los ejemplos se multiplicarán en las artes visuales entre los siglos XIII y XV, y, cuando su presencia empieza a declinar a lo largo del quinientos —sin llegar a desaparecer—, los cuernos serán en algunos casos sustituidos, de manera más discreta, por mechones «rebeldes» del cabello. Hemos de indicar en relación con el éxito de este atributo que, como iremos comprobando a lo largo de los capítulos siguientes, no siempre se respeta la estricta secuencia narrativa del Éxodo a la hora de disponer a Moisés con cuernos, de modo que es representado de tal modo en tipos iconográficos anteriores a la revelación del Sinaí (Ex 34,29), incluso ya desde su infancia, con lo cual se priorizó este rasgo como el más característico.

Los cuernos suelen ser dos, aunque en ciertas ocasiones, excepcionalmente, se apliquen otras fórmulas, como un solo cuerno. Otra variante se localiza en ciertos manuscritos de la *Weltchronik* de Rudolf von Ems (1228-1254) en la que el poeta austríaco describe el resplandor que emanaba de Moisés al descender de la montaña por segunda vez como rayos que formaban un anillo alrededor de la cabeza. Ello explica que en algunos casos Moisés aparezca con un haz semicircular de siete o más cuernos radiales. El más temprano ejemplo se localiza en un manuscrito de esta obra (1255-270, Múnich, BSB, Cgm. 6406, fol. 68r), manteniéndose en versiones posteriores (1340-1350, Zúrich, Zentralbibliothek MS Rh 15, fol. 87r).

A partir del siglo XIII se detecta la progresiva adopción de una nueva fórmula: resplandores o haces de rayos luminosos. Se trata de una racionalización teológica del fenómeno como algo de naturaleza inmaterial y lumínica concretado como un recurso convencional más elegante y apropiado que los apéndices córneos. Con haces de líneas o rayos rojos, Ruth Mellinkoff señala un caso de la *Biblia moralizada* (1226-1275, Oxford, BLi, MS. Bodl. 270b, fol. 56r) como ejemplo más antiguo conocido, aunque este rasgo no se repite en el resto del manuscrito<sup>26</sup>. Según esta misma autora<sup>27</sup>, el doble cúmulo de rayos será recuperado en una *Biblia pauperum* (ca. 1414, Múnich, BSB, Cod. Lat. 8201, fol. 89r), fórmula empleada también en este manuscrito para el nimbo cruciforme de Cristo. No parece existir una transición progresiva para la sustitución de los cuernos por proyecciones luminosas: tanto en la *Biblia pauperum* como en las distintas versiones del *Speculum humanae salvationis* de los últimos siglos medievales encontramos una mezcla de ambas tradiciones icónicas; por lo demás, las emanaciones de luz no alcanzaron la misma aceptación que los cuernos, de modo que solo gradualmente<sup>28</sup>, el recurso a los mismos declina en favor de la segunda variante.

Especial atención merece el ámbito italiano, donde hubo mayores reticencias a la visualidad de Moisés cornudo, como el caso de Giotto en la Capilla Scrovegni de Padua (1303-1308), mas este rasgo de los haces luminosos no se abrirá paso, y solo con cierta timidez, hasta los siglos XV y XVI, para luego desaparecer de nuevo con celeridad. Miguel Ángel proporcionó a Moisés sus cuernos más famosos en la tumba de Julio II en San Pietro in Vincoli (1513). Bernardino Luini pintó al profeta de diversas maneras en los frescos de Villa Pelucca (1520-1523, Milán, PBr). Así, al tiempo que le proporciona cuernos en el Sinaí, lo representa también con haces en el paso del Mar Rojo, o incluso en la roca de Horeb lo dota de una suerte de cuernos luminosos. La efigie «escultórica» de Moisés incluida en la *Piedad* de Tiziano y Palma el Joven (1573-1576, Venecia, GAV, 400) se nos muestra



FIG. 2. MOISÉS. JOAN GASCÓ, 1495-1500. BARCELONA, MUSEU NACIONAL D'ART DE CATALUNYA, 0244149-000.

cornuda. Sin embargo, dispondrán al profeta con haces de rayos Fra Angelico en el fresco de la *Transfiguración de Jesús* (1440-1442, Florencia, MNSM), Perugino en la Sala de la Audiencia del Collegio del Cambio de Perugia (1496-1500) o Rafael y su taller en las logias del Vaticano (1517-1519)<sup>29</sup>.

Pueden mencionarse algunos casos donde los cuernos, ya sean óseos o con los mechones de cabello, se presentan como único atributo. Así sucede en la tabla de Joan Gasó (1495-1500, Barcelona, MNAC, 024149-000) [fig. 2], procedente del guardapolvo del retablo mayor de la parroquial de San Esteban de Granollers. Aquí *Moyses proffeta*, en pie, vestido como un príncipe con bolsa y daga al cinto, ostenta un halo poligonal radiante y sendos mechones de pelo a modo de cuernos. En el caso de la sillería de coro de la iglesia colegiata de San Jorge de Tubinga (s. XV), Moisés se muestra con ambas manos sobre el pecho y sin otros atributos que los cuernos.

José Julio García Arranz

<sup>1</sup> Porter, J.R., *Guía ilustrada de la Biblia*, Debate/Círculo de Lectores, Madrid, 1995, p. 52,

<sup>2</sup> Goosen, L., *De Abdías a Zacarías. Temas del Antiguo Testamento en la religión, las artes plásticas, la literatura, la música y el teatro*, Akal, Madrid, 2006, p. 190. Este autor ha puesto de relieve el sorprendente carácter polivalente que Moisés adquiere en el texto escriturario, lo que justifica su condición arquetípica. Hombre al que no se atribuye ambición política alguna fue, sin embargo, el fundador de una nación; carente de formación como estratega se convertirá, en contra de lo previsible, en jefe y guía de la misma; sin llegar a vestir la dignidad sacerdotal organizó, a pesar de ello, el culto religioso; no mostró una personalidad autoritaria y, no obstante, se reveló como genial legislador; no estuvo dotado de una mente sistemática, lo que no le impidió ser el fundador de una religión de no escasa importancia. En lo que se refiere a su función de mediador entre la divinidad y su pueblo, en el libro del Éxodo, como indican Tapia y Soltero, tienen lugar tres teofanías, que se concretan en los pasajes de la zarza ardiente (Ex 3), de los sucesos en el monte Sináí (Ex 19,16-24) y a través de la nube que se posa sobre la tienda del Encuentro (Ex 40,34-35). Tapia, O. y Soltero, C., *Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio, Verbo Divino*, Estella, 2010, p. 33.

<sup>3</sup> El Libro de los Números (26,58) alude a otra posible etimología posible: la existencia de un clan «musita», perteneciente a la tribu de Leví.

<sup>4</sup> Porter, J.R., op. cit., p. 52.

<sup>5</sup> Porter, J.R., op. cit., p. 52.

<sup>6</sup> Goosen, L., op. cit., p. 185.

<sup>7</sup> Goosen, L., op. cit., p. 190.

<sup>8</sup> «Los egipcios le impartieron [a Moisés] instrucción tanto sobre números como sobre geometría, sobre teoría rítmica, armónica y métrica, sobre todas las partes de la música mediante el uso de instrumentos y textos sobre técnicas y tratados específicos y, además, sobre la filosofía mediante símbolos, lo que se expresa en las así llamadas inscripciones sagradas y en la descripción de animales a los que se les tributan honores de dioses. El resto de la educación general se la impartieron griegos, mientras que los de países vecinos le enseñaron las letras asirias y la ciencia caldea sobre los astros» (Filón, *V. Mos.* 1,23; p. 33 de la ed. de José Pablo Martín, *Filón de Alejandría: obras completas*, volumen V, Trotta, Madrid, 2009).

<sup>9</sup> Desde la perspectiva griega, Moisés es considerado preferentemente legislador, y como tal lo veneran los judíos helenizados (vid. *Hypoth.* 6,8-9); de igual modo será llamado «intérprete», pues traspuso al lenguaje humano las leyes divinas y de la naturaleza (*Her.* 213). Vid. p. 25 de la introducción de José Pablo Martín a la edición citada de la obra de Filón.

<sup>10</sup> Que Moisés es el hombre más perfecto es una idea constante en Filón (vid. *Sacr.* 9-10; o *Leg.* 3,134-148, entre otros lugares).

<sup>11</sup> Goosen, L., op. cit., pp. 190-191.

<sup>12</sup> Se trata de las explicaciones que Jesús da a sus discípulos, una vez resucitado, camino de Emaús, o en las últimas instrucciones a los apóstoles, al referirse

a todas las profecías que sobre su persona se contienen esencialmente en la Ley de Moisés, los libros de los profetas y los salmos.

<sup>13</sup> Trad. esp. de BCPI, vol. 3, p. 91.

<sup>14</sup> «(...) *quia lex per Moysen data est, gratia et veritas per Jesum Christum facta est*» [Porque la Ley fue dada por medio de Moisés; la gracia y la verdad nos han llegado por Jesucristo] (Jn 1,17).

<sup>15</sup> Como señala Louis Goosen (op. cit., p. 191), ya Pablo de Tarso (1 Co 10,3-4) interpreta tipológicamente la roca de Horeb de la que Moisés hizo brotar agua al golpearla como tipo del propio Jesús; de igual modo, el velo con el que el profeta cubrió su rostro resplandeciente al descender del Sinaí con las segundas tablas de la Ley, símbolo de las inteligencias embotadas de los israelitas que no supieron apreciar la verdad de lo que Moisés les transmitía (2 Co 3,12-15), se convertirá en atributo de la personificación de la Sinagoga. También san Juan, al poner en boca de Jesús la afirmación de que no fue Moisés quien dio el pan de verdad procedente del cielo, sino su padre por intercesión suya (Jn 6,32), está fundamentando la marcada dimensión eucarística que adquirirá el episodio de la caída del maná en el desierto.

<sup>16</sup> Goosen, L., op. cit., pp. 191-192.

<sup>17</sup> Vid. Réau, L., *Iconografía del arte cristiano*. Tomo 1 / volumen 1: «Iconografía de la Biblia. Antiguo Testamento», Ediciones del Serbal, Barcelona, 1996, pp. 211-212. Sobre los diversos ciclos de la visualidad occidental derivados del libro del Éxodo, vid. Réau, L., op. cit., p. 215 y Goosen, L., op. cit., pp. 195-196.

<sup>18</sup> Vid. Louis Réau, op. cit., p. 212.

<sup>19</sup> Vid. Mellinkoff, R., *The Horned Moses in Medieval Art and Thought*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/Londres, 1970, p. 1; sin embargo, esta autora considera que no se trató tanto de un error inconsciente como de una decisión intencionada del traductor. Como ella misma apunta (pp. 76-78), en relación con antiguas culturas paganas, el vocablo «cuerno» es usado generalmente en las Escrituras de manera metafórica para significar conceptos como gloria, poder, honor, victoria, coraje, seguridad o salvación (Dt 33,17; Sal 18,3; 132,17; Ez 34,21; Dn 8, 20-22; Lc 1,69). Jerónimo dispuso de dos traducciones diferentes para el término hebreo *queren*: «glorificado» en los *Septuaginta*, y «cornudo» en la versión de Aquila. Familiarizado con ambas, prefirió «cornudo» como una elección consciente; por tanto, debemos suponer que pensó en «cornudo» de manera metafórica al hacer equivalentes en otros pasajes de su obra «cornudo» y «glorificado»: los cuernos son atributo del hombre justo como demolidor del enemigo en nombre del Señor.

<sup>20</sup> «Non intelligendum est eum habuisse cornua ad litteram, sicut quidam pingunt, sed dicitur cornuta propter radios qui videbantur ese quasi cornua». Roberto Busa, *Index Thomisticus: Sancti Thomae Aquinatis operum omnium indices et concordantiae, in quibus verborum omnium et singulorum formae et lemmata cum suis (...) variis modis referuntur*, [Milán], Frommann-Holzboog, 1974, p. 776, nº 21016 [In omnes beati Pauli Apostoli epistolas, super 2 Cor. III, Lectio II: «Nam si ministratio etc.».]. Vid. Ruiz de Elvira, A., «Los 'hermanos' de Jesús y la iconografía de Moisés», *Epos: Revista de Filología*, nº 10, 1994, p. 63.

<sup>21</sup> Réau, L., op. cit., p. 213.

<sup>22</sup> Mellinkoff, R., op. cit., pp. 13 y 61.

<sup>23</sup> Mellinkoff (op. cit., p. 64), tomando la noticia de Emile Mâle, indica que existen evidencias de que, en la segunda mitad del siglo XII, se encontraba un Moisés cornudo entre las esculturas de la portada de la iglesia románica de Saint-Benigne, en Dijon. Mâle, E., *L'art religieux du XIII<sup>e</sup> siècle en France*, Armand Colin, París, 1928, p. 146 y fig. 154. Tan solo nos queda como testimonio de aquella imagen un grabado de la portada de la iglesia incluido en la obra de Urbain Plancher: *Histoire generale et particuliere de Bourgogne*, Antoine de Fay, Dijon, 1739-1748 (3 vols.), vol. I, lám. 16, p. 502.

<sup>24</sup> Mâle (loc. cit.) se apoya, como única evidencia, en un tardío documento del siglo XIV que incluye directrices escénicas para el auto: Drama de los Profetas de Rouen, donde se indica que el patriarca hebreo ha de ser caracterizado con cuernos: «*cornuta facie*».

<sup>25</sup> Réau, L., op. cit. p. 213. Mellinkoff (op. cit., p. 28), sin descartar del todo la posibilidad de que los artistas se inspiraran en el vestuario escénico, se inclina más por la posibilidad de que, en el *Heptateuco de Canterbury*, basándose en que aparecen sobre una suerte de sombrero o casco, responda más bien a la influencia de las tradiciones escandinavas que pudieron alcanzar a anglosajones, daneses y normandos que habitaban la Inglaterra medieval.

<sup>26</sup> Mellinkoff, R., op. cit., p. 69.

<sup>27</sup> Mellinkoff, R., op. cit., p. 72.

<sup>28</sup> La doctrina al respecto de la Contrarreforma es así reflejada en la instrucción de Johannes Molanus: «*Non habitur (...) in contextu hebraico faciem Moysae fuisse cornutam sed rasdentem*» (*De picturis et imaginibus sacris*, H. Welaem, Lovaina, 1570, p. 155).

<sup>29</sup> Vid. [fig. 15], del capítulo «Renovación de la alianza. Nuevas tablas de la Ley» en este mismo volumen.

## *Servidumbre de Israel en Egipto*

Este pasaje inicial del libro del Éxodo, coincidente con el primer capítulo completo (Ex 1,1-22), constituye una transición del relato de los patriarcas en el Génesis al de la suerte de los hebreos en Egipto. En él se narra la prosperidad del pueblo de Israel en aquel territorio, concretamente en el país de Gosen, al este del delta del Nilo (cf. Gn 47,4; 47,11), a donde se habían trasladado sus antepasados bajo la dirección de Jacob y José<sup>1</sup>, aludiéndose en especial a la fecundidad y fortaleza de esta raza previamente anunciadas por Yahvé (Gn 12,2; 22,17). Ante esta situación, el nuevo faraón, probablemente Ramsés II<sup>2</sup>, ignorante de la historia de José e inquieto por el aumento en número y poder de esta comunidad, que podría unirse en guerra a sus enemigos con el fin de obtener la independencia<sup>3</sup>, les somete a trabajos forzados bajo la férrea supervisión de capataces en la construcción de ciudades-depósito o almacenes del faraón, como Pitom y Ramsés<sup>4</sup>, obligándoles así a enfrentarse a penosas tareas de fabricación de ladrillos, entre otros crueles trabajos, en unas condiciones cada vez más insoportables<sup>5</sup>. A la vista de que tales medidas no frenaban su incremento demográfico, el monarca ordenó a las parteras Sifrá y Puá que diesen muerte a todos los recién nacidos varones de madres judías. Sin embargo, las comadronas, temerosas de Dios, no cumplieron el mandato real aduciendo como excusa la robustez de las mujeres hebreas, que daban a luz sin necesidad de su ayuda. Como respuesta el faraón —que se muestra de ese modo como precursor de Herodes I el Grande— decreta que sea ahogado en el Nilo todo hijo que naciera entre los hebreos, medida extrema que prepara la narración del hallazgo de Moisés, el gran libertador, en las aguas de aquel río.

Los intérpretes judíos tempranos de este pasaje trataron de explicar el sufrimiento hebreo como consecuencia de una desproporcionada e injusta opresión ejercida por los egipcios, «indolentes y pusilánimes», en contestación a la prosperidad y bonanza de su comunidad<sup>6</sup>.

Es el caso del historiador Flavio Josefo (*AI* 2, 9, 1), quien atribuye el creciente maltrato a la pereza y envidia de los egipcios, que observaban cómo los hebreos habían crecido en número por su virtud y amor al trabajo, diseñando al mismo tiempo modelos constructivos de canales fluviales, muros de contención, murallas y pirámides. Los padres de la Iglesia, por su parte, interpretaron simbólicamente tales penalidades: la tierra de Egipto, región de oscuridad dominada por el error y gobernada por el Diablo —encarnado este en la figura del faraón—, la arcilla o mortero y el ladrillo con que se llevaban a cabo las obras (Orígenes, *Hom. in Num.* 27, 2; GCS 7, 259) constituyen los símbolos del cautiverio de esta vida, esto es, los deseos materiales o terrenales, de modo que la muerte da acceso a la tierra prometida (Gr.Naz., *Ep.* 120). Gregorio de Nisa (*V.Mos.* 2, 59-62) argumenta en esta misma dirección al entender que los ladrillos representan los placeres temporales, hechos de tierra y agua, que nunca nos dejan plenamente satisfechos, pues su fabricación nos lleva a permanecer sumisos a las tentaciones que nos ofrece el demonio y a ser negligentes con los asuntos celestes. Agustín de Hipona insistirá en el mismo concepto al señalar que Egipto es el mundo material que vive en las tinieblas de la ignorancia, ocasionadas por los trabajos encomendados por el faraón y equiparables a las tentaciones diabólicas de la concupiscencia y las pasiones de la carne; gracias a su piedad, Dios envió a su Hijo para arrancarnos del error y conducirnos a la luz de la Ley divina. En consecuencia, serán Cristo y su palabra (cf. Mt 11,28) quienes nos brinden al final el merecido descanso de nuestros trabajos:

«Nosotros hemos sido sacados de Egipto, donde éramos esclavos del diablo como de un nuevo Faraón y donde hacíamos obras de tierra con los deseos de la carne, con lo que se agotaban extremadamente nuestras fuerzas. Cristo nos llamó como a los que hacían ladrillos: ‘Venid a mí todos los que trabajáis y estáis cansados’. Sacados de aquí fuimos transportados por el bautismo como por

un nuevo Mar Rojo; rojo precisamente por ser consagrado con la sangre de Cristo; y aniquilados todos nuestros enemigos, que nos perseguían; esto es, deshechos todos nuestros pecados» (AvG., Eu. Ioh. 28, 9; CCL, 36, 282)<sup>7</sup>.

Ambrosio de Milán (*Parad.* 15, 75) nos propone una lectura muy diferente de este capítulo del Éxodo al indicar que los sufrimientos experimentados por los hebreos mientras llevaban a cabo los trabajos impuestos por los egipcios les permitió recibir la gracia de Dios, pues comieron el «pan de la tristeza» y recibieron como don el alimento espiritual; sin embargo, los egipcios, servidores de un rey detestable, no obtuvieron ningún perdón. En cuanto al incremento del pueblo de Israel en Egipto, el hecho será interpretado (Gr.Naz., *Supremum vale, orat.* 42, 5) como inequívoca señal de la generosidad y providencia del Señor para con los suyos.

### **Multiplicación de los descendientes de Jacob**

No es un tipo frecuente en la tradición cristiana. Corresponde al inicio del Éxodo (1,1-7), que se limita a enumerar los nombres de los hijos de Jacob, aludiendo de modo sucinto a la muerte de José y sus hermanos y señalando la multiplicación de los hijos de Israel. En la *Biblia de Pamplona I* (fines del s. XII, Amiens, BM, ms 108, fol. 37v), se representa de manera conceptual, mostrando a los patriarcas de las tribus israelitas que entraron en Egipto con Jacob (Ex 1,2-4) como dos grupos de personajes alineados en sendas series horizontales superpuestas que conversan entre sí. En la *Biblia de Pamplona II* (ca. 1200, Augsburgo, BU, cod. 12.4.5, fol. 47r), los representantes de las doce tribus se disponen en tres series de cuatro, como si caminaran en fila, con la afiliación inscrita junto a cada patriarca.

### **El faraón ordena la opresión de los hebreos**

El presente tipo corresponde al momento en que el nuevo faraón «que nada sabía de José» se dirige a los egipcios: «(...) y dijo



a su pueblo: ‘Mirad, el pueblo de Israel es más numeroso y fuerte que nosotros. Actuemos sagazmente contra ellos para que no sigan multiplicándose, no sea que en caso de guerra se alíen también con nuestros enemigos, luchen contra nosotros y se marchen del país’ (Ex. 1,9-10)<sup>8</sup>.

Se concreta visualmente con el faraón dirigiéndose desde un sitial en actitud admonitoria a un grupo de súbditos. Este esquema, en su continuidad, irá incorporando otras nociones que amplían el sentido del relato, adelantando aspectos como el castigo mismo, la orden dada a las parteras e, incluso, la orden final de arrojar al Nilo a los varones neonatos, aspectos posteriores que cuentan también con un tipo específico. Uno de los más tempranos casos se localiza en el *Pentateuco Ashburnham* o *de Tours* (s. VI, París, BNF, NAL 2334, fol. 56r) [fig. 5a]. En el ángulo superior izquierdo de la ilustración a página completa, en el interior de un complejo palacial, un monarca en un trono con escabel, al modo de los antiguos emperadores, se dirige a un grupo de sirvientes —algunos de piel negra— con espadas al cinto, mientras una mujer, identificada como «reina», observa a través de una ventana. De este modo se instaura el tipo, que experimentará modificaciones posteriores de carácter circunstancial. A veces el trono se localiza en el interior del palacio, como en la *Biblia moralizada* de Oxford (1226-1275, Oxford, BLi, MS. Bodl. 270b 1, fol. 36r) [fig. 1a]; en otras, en un paraje, como en la *Biblia moralizada* de Felipe el Atrevido (1402-1404, París, BNF, Français, 166, fol. 18r). Algún personaje sujeta una vara, o lleva ceñida una espada, sin duda un capataz.

En la *Biblia de Pamplona I* (fines del s. XII, Amiens, BM, ms 108, fol. 38r) el tipo se concreta con el faraón sedente dando

FIG. 1. EL FARAÓN ORDENA LA OPRESIÓN DE LOS HEBREOS (A) Y LOS HEBREOS SOMETIDOS A TRABAJOS FORZADOS (B). *BIBLIA MORALIZADA*, 1226-1275. OXFORD, BODLEIAN LIBRARY, MS. BODL. 270B 1, FOL. 36R.

órdenes, mientras un capataz reprende con un flagelo a los hebreos, dispuestos en tres filas superpuestas, incorporando ya el concepto del castigo. De modo similar se resuelve en la *Biblia de Pamplona II* (ca. 1200, Augsburgo, BU, Cod. I.2.4° 15, fol. 47v) y en la *Biblia de los cruzados* (ca. 1240, Nueva York, MoL, MS M.638, fol. 7r) donde, en la misma viñeta, los israelitas llevan a cabo labores de construcción y un segundo supervisor los amenaza con su vara levantada, significándose ya —mediante el método simultáneo— los trabajos forzados.

En otros casos el tipo se resuelve —sin fidelidad estricta a la fuente bíblica— mediante la preocupación del faraón, mientras sus súbditos se dirigen a él advirtiéndole. Así, en el *Salterio* de la reina María Tudor (1310-1320, Londres, BL, Royal 2 B VII, fol. 22v) [fig. 2] el rey aparece meditativo entre un grupo de mujeres y otro de hombres que le instan expresivamente, significando —de acuerdo con la inscripción al pie— el sentido general del pasaje: los hebreos se multiplican llenando el país y las parteras deben

exterminar a todos los niños varones que nazcan. Significativamente el faraón empuña una espada, alusiva a la orden de aniquilación. Este aspecto, con los egipcios advirtiendo al faraón, se mantiene en el manuscrito *Histoires tirées de l'Ancien Testament* (1350, París, BNF, Français 1753, fol. 27v), donde el rey, con gesto de preocupación, se dispone

FIG. 2. EL FARAÓN ORDENA LA OPRESIÓN DE LOS HEBREOS. *SALTERIO* DE LA REINA MARÍA TUDOR, 1310-1320. LONDRES, BRITISH LIBRARY, ROYAL 2 B VII, FOL. 22V.



en pie en medio de ellos. Por último, la *Biblia picta* de Velislao (mediados del s. XIV, Praga, NKP, XXIII.C.124, fol. 53r) recrea este pasaje sin la presencia explícita del faraón: cuatro capataces egipcios, con gesto ceñudo, amenazan con ramas a un grupo de israelitas, diferenciados con el característico sombrero cónico o *judenhut*.

### Los hebreos sometidos a trabajos forzados

La visualidad de este pasaje (Ex 11-14) se resuelve mediante dos tipos iconográficos. El primero responde al versículo: «Les impusieron pues, capataces para aplastarlos bajo el peso de duros trabajos; y así edificaron para Faraón las ciudades de depósito: Pitom y Ramsés»<sup>9</sup> (Ex 1,11). El segundo se corresponde con: «Y redujeron a cruel servidumbre a los israelitas, les amargaron la vida con rudos trabajos de arcilla y ladrillos, con toda suerte de labores del campo y toda clase de servidumbre que les imponían por crueldad»<sup>10</sup> (Ex 1,13-14). La distinción aún no está clara en el *Pentateuco Ashburnham* (s. VI, París, BNF, NAL 2334, fol. 56r) [fig. 3] donde, bajo las instrucciones de un supervisor provisto de una vara, pero sin actitud de maltrato, observamos cómo los israelitas humedecen y extraen la arcilla, la transportan en una angarilla y fabrican con ella los ladrillos mediante moldes de madera; algo más arriba, otros operarios levantan una torre. Sin embargo, en las ilustraciones medievales posteriores será frecuente la distinción entre las imágenes correspondientes a sendos pasajes.

En el caso del primero de los tipos, los hebreos llevan a cabo labores limitadas a la construcción en casas, murallas o torres de las ciudades indicadas, siempre con herramientas y utensilios contemporáneos. A veces aparecen los operarios israelitas solos, ocupados

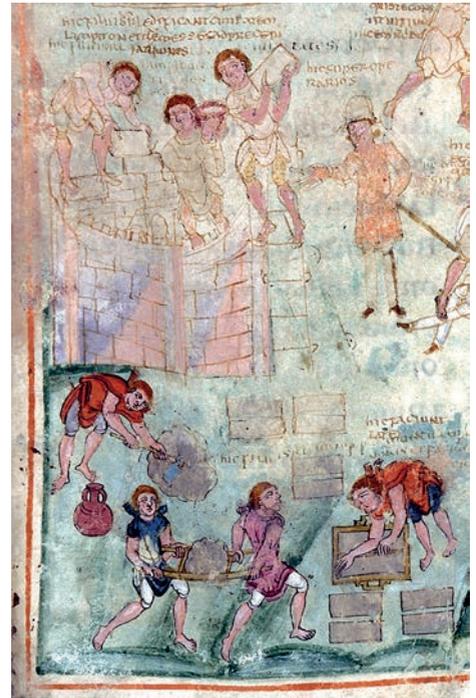


FIG. 3. LOS HEBREOS SOMETIDOS A TRABAJOS FORZADOS. *PENTATEUCO ASHBURNHAM*, S. VI. PARÍS, BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE FRANCE, NAL 2334, FOL. 56R (DETALLE).

en sus respectivas tareas, como en la *Biblia moralizada* de Juan el Bueno (1349-1352, París, BNE, Français 167, fol. 18r); pero en otros casos hay rasgos de violencia o maltrato por parte de los capataces faraónicos, y así se aprecia en la *Biblia moralizada* de Oxford (1226-1275, Oxford, BLi, MS. Bodl. 270b, fol. 36r) [fig. 1b] y, de modo similar, en ilustraciones posteriores, como en la *Biblia picta* de Velislao (mediados s. XIV, Praga, NKP, XXIII.C.124, fol. 53v). Puede darse algún caso de dos imágenes contiguas referentes a sendas ciudades mencionadas en las Escrituras: Pitom y Ramsés. Así sucede en el *Hexateuco de Canterbury* (ss. XI-XII, Londres, BL, Cotton MS Claudius B IV, fol. 73r), donde los obreros hebreos se ocupan de diferentes acciones bajo la vigilancia de capataces. A veces es el propio faraón quien supervisa las labores de construcción, como en la *Biblia moralizada* de Felipe el Atrevido (1402, París, BNE, Français 166, fol. 18r), en una ilustración de los hermanos Limbourg. En la *Biblia ilustrada de Padua* (ca. 1400, Londres, BL, Add MS 15277, fol. 1r) [fig. 6a] diferentes operarios se ocupan de la edificación de un muro bajo la vigilancia de un capataz que golpea a uno de ellos. Todavía en la Edad Moderna podemos seguir encontrando estampas que actualizan sus precedentes medievales. Es el caso, por ejemplo, de una *Biblia Sacra* en alemán (Amberes, Ian van Moerentorf, 1657, p. 82), donde se incluyen sendas ilustraciones: en una de ellas, dos hebreos transportan piedra mientras un tercer operario está derramando argamasa; en la otra, dos canteros labran los sillares y otros obreros suben por escaleras a los andamios o trabajan en lo alto de una torre.

Las ilustraciones del segundo tipo presentan a los hebreos sometidos asumiendo la fabricación de ladrillos o labores complementarias —recogida y transporte de la paja que sirve como aglutinante del adobe—, generalmente en presencia de vigilantes egipcios que levantan sus varas en actitud amenazante, o incluso golpeando. En otra imagen de la *Biblia moralizada* de Oxford (1226-1275, Oxford, BLi, MS. Bodl. 270b, fol. 36r), observamos

distintos momentos de la fabricación del adobe: bajo la amenaza de sendos capataces armados con varas, unos israelitas transportan la paja a sus espaldas, en tanto otro operario remueve la argamasa con una azada y uno más va apilando o levantando un muro con los bloques de adobe ya elaborados. En la letra capital con que comienza el libro del Éxodo en una *Biblia latina* (ca. 1280, Nueva York, NYPL, MA 4, fol. 24r) observamos otra variante del tipo: el faraón, sedente, con corona y vara, da instrucciones a uno de sus capataces, que sujeta un palo largo, mientras delante de ellos los hebreos se ocupan del transporte de los ladrillos hacia el lugar de edificación. La *Biblia ilustrada* paduana (ca. 1400, Londres, BL, Add MS 15277, fol. 1r), presenta a un grupo de siervos hebreos ocupados en la construcción de un muro siendo golpeado uno de ellos por un egipcio. En una *Biblia historiada* (1430, La Haya, MMW, MS KB, 78 D 38 I, fol. 46v), el capataz da instrucciones. Otra *Biblia historiada* flamenca posterior (ca. 1440, Londres, BL, Add MS 38122, fol. 78v) ofrece una interpretación con valor etnográfico: la cocción de los ladrillos en un gran horno —como una torre fortificada— mientras en una nave techada próxima un operario prepara los bloques sobre una mesa a partir de la arcilla o argamasa acumulada cerca, al tiempo que otros dos israelitas, con carretilla o usando sus propios brazos, extraen los ladrillos ya cocidos y los van apilando. Los capataces egipcios los observan.

A lo largo de los siglos posteriores, las visiones de este episodio se resuelven en un único tipo iconográfico que engloba todas las labores. Lo apreciamos fundamentalmente en estampas. Así, en la *Biblia Sacra* (Lyon, Guillaume Rouillé, 1567, p. 70), el libro del Éxodo se abre con una vista general de una ciudad donde, en un primer término, se muestran las distintas fases de la elaboración y fabricación de los ladrillos: extracción del agua del pozo, amasado de la arcilla, cocción, apilado, etc., no faltando el maltrato por uno de los capataces. Por su parte, en una estampa de las *Figures de la Sainte Bible* (París, J. Leclerc, 1614; París, BNF, dép.



FIG. 4. LOS HEBREOS  
SOMETIDOS A TRABAJOS  
FORZADOS. FIGURES  
DE LA SAINCTE BIBLE  
ACCOMPAGNEES DE  
BRIEF DISCOURS, PARÍS,  
JEAN LE CLERC, 1614, P. 58.

Rés. livres rares A-1402, p. 58) [fig. 4], con el título «Affliction y servidumbre de los Israelitas en Egipto», a las afueras de la ciudad unos hebreos, entre los que se encuentran adultos y niños, transportan ladrillos en carretillas y canastas, siendo algunos de ellos golpeados en el suelo por sendos capataces con haces de varas; al fondo, cerca de unas pirámides como único referente visual específico, se aprecia un horno encendido. En un medio plano, Moisés conversa con un grupo de israelitas. Una estampa de Christoffel van Sichem (1645-1646, Ámsterdam, RijM, RP-P-2015-17-112-5) ambienta labores constructivas en un entorno noreuropeo contemporáneo. En otra estampa, Jan Luyken (1704, Ámsterdam, RijM, RP-P-1896-A-19368-2262) construye un paisaje con el Nilo como un gran río, donde trabajan una multitud de operarios dividiéndose pirámides en construcción. En la estampa de otra Biblia (Ysbrand van Hamesveld, *De gewigtigste geschiedenis des bybels*, Leiden, 1791), los hebreos, en primer término, amasan los ladrillos sobre una mesa, y al fondo, cerca de un horno humeante, otros obreros construyen una muralla. Un capataz golpea en el suelo a un siervo tendido con síntomas de agotamiento. Por su parte, Julius Schnorr von Carolsfeld dedicará una de las láminas de su *Die Bibel im Bildern* (Leipzig, Wigand, 1860) al asunto de «Israel bajo la esclavitud egipcia y masacre de los inocentes», donde un grupo de israelitas transporta penosamente ladrillos, agua y otros materiales hacia las obras, bajo la atenta mirada de dos supervisores, uno de los cuales maltrata a un operario. A la izquierda, bajo una cabaña improvisada, vemos a varias mujeres compungidas mientras, en un plano posterior, un egipcio arroja un niño al Nilo ante la desesperación de otras dos madres hebreas que corren angustiadas.



# Índice

|  |           |
|--|-----------|
| Asesores científicos .....   | 4         |
| Autores.....   | 5         |
| <b>Introducción.....</b>   | <b>7</b>  |
| <b>El Antiguo Testamento: fuente en la iconografía cristiana.....</b>            | <b>7</b>  |
| El Pentateuco (II). Origen y formación .....                                     | 8         |
| La autoría .....   | 8         |
| Historiografía .....   | 10        |
| Primeras tentativas .....  | 11        |
| Teoría de <i>los documentos</i> : el sistema de Wellhausen.....                  | 12        |
| Crisis del consenso sobre la teoría de los documentos .....                      | 21        |
| Horizonte de los estudios en las últimas décadas .....                           | 24        |
| <b>Israel en Egipto y la travesía del desierto .....</b>                         | <b>29</b> |
| Moisés: profeta, libertador y legislador .....                                   | 30        |
| Preámbulo .....  | 30        |
| <b><i>Su rostro radiante: Cornuta esset facies sua</i> .....</b>                 | <b>35</b> |
| Servidumbre de Israel en Egipto .....  | 42        |
| Multiplicación de los descendientes de Jacob .....                               | 44        |
| El faraón ordena la opresión de los hebreos .....                                | 44        |
| Los hebreos sometidos a trabajos forzados.....                                   | 47        |
| El faraón ordena a las parteras Sifrá y Puá matar a los<br>neonatos varones..... | 51        |
| Sifrá y Puá desobedecen la orden del Faraón .....                                | 54        |
| El faraón ordena arrojar al río todo varón neonato.....                          | 56        |
| Nacimiento e infancia de Moisés .....  | 63        |

|  |     |
|--|-----|
| El matrimonio de los progenitores de Moisés.....             | 66  |
| Nacimiento de Moisés .....                                   | 66  |
| Moisés dejado en el cesto sobre el Nilo.....                 | 69  |
| Moisés salvado de las aguas .....                            | 74  |
| Moisés al cuidado de su madre como nodriza .....             | 90  |
| Moisés adoptado por la hija del faraón .....                 | 93  |
| Moisés niño y la corona del faraón .....                     | 94  |
| I. Moisés ante el faraón con la corona en sus manos .....    | 95  |
| II. Moisés deja caer y pisa la corona del faraón .....       | 96  |
| La prueba del fuego .....                                    | 100 |
| Otros hechos sobre Moisés en palacio .....                   | 104 |
| I. El faraón admira a Moisés .....                           | 104 |
| II. Moisés entre los doctores egipcios.....                  | 105 |
| III. Moisés golpea al hijo del faraón.....                   | 105 |
| Moisés y su pueblo. Exilio en Madián.....                    | 110 |
| Moisés ante la esclavitud de los hebreos.....                | 112 |
| I. Moisés advierte la esclavitud de su pueblo.....           | 113 |
| II. Moisés mata a un egipcio.....                            | 113 |
| III. Moisés entierra al egipcio.....                         | 118 |
| La riña de los dos hebreos.....                              | 120 |
| Moisés huye a Madián .....                                   | 122 |
| Moisés defiende a las hijas de Jetró .....                   | 125 |
| I. Moisés descansa junto al pozo .....                       | 125 |
| II. Los pastores expulsan del pozo a las hijas de Jetró..... | 126 |
| III. Moisés se enfrenta con los pastores.....                | 126 |
| IV. Moisés abreva el ganado de las hijas de Jetró.....       | 129 |
| Moisés recibido en la casa de Jetró .....                    | 130 |
| Matrimonio de Moisés y Seforá.....                           | 132 |
| Muerte del faraón. Dios vuelve por Israel.....               | 135 |
| Teofanía de la zarza ardiente. Vocación de Moisés .....      | 140 |
| Moisés ante la zarza ardiente.....                           | 141 |
| Moisés se descalza por orden divina.....                     | 147 |
| Yahvé revela a Moisés su misión y el nombre divino .....     | 156 |

|  |     |
|--|-----|
| Yahvé otorga a Moisés el poder de los prodigios.....   | 166 |
| I. El cayado transformado en serpiente.....            | 168 |
| II. La mano leprosa y la mano limpia.....              | 172 |
| III. La conversión del agua en sangre.....             | 173 |
| Moisés inquiera sobre su torpeza de palabra.....       | 173 |
| Regreso de Moisés a Egipto.....                        | 175 |
| Circuncisión del hijo de Moisés.....                   | 177 |
| Encuentro de Moisés con Aarón.....                     | 182 |
| I. Dios aparece a Aarón.....                           | 183 |
| II. Abrazo de Moisés y Aarón.....                      | 183 |
| III. Moisés y Aarón ante los ancianos y el pueblo..... | 185 |
| Moisés y Aarón frente al faraón.....                   | 194 |
| Primer encuentro de Moisés y Aarón con el faraón.....  | 196 |
| El faraón agrava la servidumbre de los hebreos.....    | 203 |
| Los hebreos se lamentan y Moisés ora a Yahvé.....      | 205 |
| Prodigio del bastón transformado en serpiente.....     | 208 |
| Las plagas.....  | 222 |
| Las plagas como diagrama conceptual.....               | 227 |
| Primera plaga: el agua convertida en sangre.....       | 229 |
| Segunda plaga: ranas.....                              | 235 |
| Tercera plaga: mosquitos.....                          | 241 |
| Cuarta plaga: tábanos.....                             | 245 |
| Quinta plaga: muerte del ganado.....                   | 249 |
| Sexta plaga: úlceras.....                              | 254 |
| Séptima plaga: granizo.....                            | 258 |
| Octava plaga: langosta.....                            | 262 |
| Novena plaga: tinieblas.....                           | 268 |
| Institución de la Pascua. La décima plaga.....         | 278 |
| El sacrificio del cordero y el signo de su sangre..... | 284 |
| La Pascua.....   | 290 |
| Décima plaga: muerte de los primogénitos.....          | 296 |
| I. El paso del ángel exterminador.....                 | 297 |

|  |     |
|--|-----|
| II. Lamento ante los primogénitos muertos .....                              | 303 |
| Los hebreos dejan Egipto .....   | 309 |
| El faraón llama a Moisés y Aarón .....                                       | 310 |
| Los egipcios apremian a los hebreos.....                                     | 311 |
| Carga de la masa sin fermentar .....   | 311 |
| Expolio de los egipcios.....   | 312 |
| Consagración de los primogénitos.....  | 317 |
| Paso del mar Rojo.....   | 320 |
| Exhumación y transporte de los huesos de José.....                           | 324 |
| La columna de nube y la columna de fuego .....                               | 325 |
| Moisés separa las aguas y los hebreos pasan a pie enjuto..                   | 328 |
| I. Moisés extiende su mano sobre el mar .....                                | 328 |
| II. Paso del mar a pie enjuto .....  | 331 |
| III. Moisés extiende su mano y paso del mar a pie enjuto .....               | 333 |
| Ruina del ejercito del faraón .....  | 334 |
| I. Moisés extiende su mano y las aguas anegan<br>al ejército del faraón..... | 335 |
| II. El ejército del faraón perece en el mar Rojo.....                        | 350 |
| Cántico triunfal .....   | 352 |
| I. Cántico de Moisés y los hijos de Israel .....                             | 353 |
| II. Danza de María y las mujeres .....                                       | 356 |
| Los hebreos en Mará y Elín.....  | 365 |
| Purgación de las aguas de Mará .....   | 366 |
| Los hebreos en el oasis de Elín .....  | 374 |
| Las codornices y el maná.....  | 379 |
| Los hebreos murmuran contra Moisés en el desierto.....                       | 381 |
| Llegan las codornices y el maná.....   | 383 |
| I. La captura de las codornices .....  | 384 |
| II. La recogida del maná .....   | 386 |
| Aarón lleva un vaso de maná al tabernáculo .....                             | 401 |
| Moisés golpea la roca y brota el agua en Horeb .....                         | 408 |
| Los hebreos murmuran por falta de agua .....                                 | 410 |

|  |     |
|--|-----|
| Yahvé instruye a Moisés .....  | 411 |
| Brota el agua en la roca de Horeb .....  | 412 |
| Batalla contra Amalec.....   | 430 |
| Amalec hace frente a Israel y Moisés instruye a Josué .....                          | 432 |
| Moisés alza las manos y los israelitas combaten<br>contra los amalecitas .....       | 434 |
| Instrucciones de Yahvé. Moisés construye un altar .....                              | 445 |
| Visita de Jetró e institución de los jueces.....                                     | 449 |
| Visita de Jetró con la mujer y los hijos de Moisés .....                             | 450 |
| Jetró ofrece un sacrificio y come con Moisés, Aarón y los<br>ancianos .....          | 454 |
| Consejo de Jetró a Moisés.....   | 455 |
| Institución de los jueces .....  | 458 |
| Moisés se despide de Jetró.....  | 459 |
| Llegada al Sinaí. Teofanía de la alianza .....                                       | 463 |
| Los hebreos acampan al pie de la montaña.....  | 466 |
| Promesa de la alianza y su preparación .....   | 467 |
| La gran teofanía .....   | 469 |
| I. Yahvé desciende sobre el Sinaí.....   | 471 |
| II. Dios habla a Moisés desde la nube.....   | 473 |
| Ratificación de la alianza. Las tablas de la Ley.....                                | 480 |
| Segunda teofanía, escritura-lectura de la alianza y s<br>acrificios de comunión..... | 489 |
| Moisés recibe las tablas de la Ley de manos de Yahvé .....                           | 495 |
| El becerro de oro .....  | 524 |
| El pueblo pide a Aarón fabricar un dios .....  | 527 |
| Aarón hace un becerro de oro.....  | 529 |
| Adoración del becerro de oro.....  | 533 |
| Moisés destroza las tablas de la Ley.....  | 545 |
| Moisés reduce a polvo el becerro y lo da a beber con<br>agua.....                    | 556 |
| Moisés inquiere a Aarón sobre el becerro de oro .....                                | 562 |

|   |     |
|---|-----|
| Los levitas dan muerte a los idólatras.....                           | 564 |
| Renovación de la alianza. Nuevas tablas de la Ley.....                | 576 |
| Yahvé envía a su ángel.....   | 579 |
| La Tienda del Encuentro y la columna de nube.....                     | 580 |
| Moisés, desde una hendidura de la peña, ve las espaldas de Yahvé..... | 581 |
| Moisés talla las nuevas tablas de piedra y las lleva al Sinaí.....    | 584 |
| Moisés escribe en las nuevas tablas.....                              | 586 |
| Moisés desciende con las nuevas tablas y el rostro transfigurado..... | 589 |
| El tabernáculo .....  | 602 |
| El pueblo lleva ofrendas .....  | 605 |
| Moisés nombra a Besalel y Oholiab como artífices.....                 | 608 |
| Construcción del tabernáculo y sus objetos de culto .....             | 609 |
| Alojamiento del arca en la Morada.....                                | 615 |
| Abreviaturas .....  | 624 |
| MUSEOS, ARCHIVOS Y BIBLIOTECAS .....                                  | 624 |
| EDICIONES Y COLECCIONES DE FUENTES LITERARIAS.....                    | 631 |
| BASES DE DATOS Y OBRAS ENCICLOPÉDICAS.....                            | 633 |
| VERSIONES DE LA BIBLIA .....  | 633 |
| Fuentes impresas y bibliografía crítica.....                          | 634 |

El presente estudio se inscribe dentro de los resultados del Proyecto PID2019-110457GB-I00 “Los tipos iconográficos de la tradición cristiana” financiado por MCIN/ AEI /10.13039/501100011033.





Fundación Barrié

ISBN: 978-84-1339-210-3

