
La tensión latente en la revelación del ser de Dios: Ex 34,6-7 y su relectura en el libro de los Doce

Latent Ambiguity in the Revelation of God's Being: Ex 34:6-7 and Rereading the Book of the Twelve

RECIBIDO: 6 DE ABRIL DE 2016 / ACEPTADO: 10 DE MAYO DE 2016

José Luis BARRIOCANAL

Facultad de Teología del Norte
Burgos, España
joseluis@teologiaburgos.org

Resumen: La fórmula de gracia de Ex 34,6-7 refleja la ambivalencia propia de la representación de Dios en el Antiguo Testamento. La importancia de esta fórmula es manifiesta en la relectura que de ella hacen los demás libros veterotestamentarios. Nuestro centro de atención es el libro de los Doce, y dentro de este, los escritos de Joel y Jonás. La relectura de sendos libros enriquece el significado de Ex 34,6-7. No se encuentra en ellas esa ambigüedad. No obstante, sólo el escrito de Jonás hace honor a la universalidad de la misericordia divina inherente a dicha fórmula, por su reacción frente a Joel, al que critica por su cerrado particularismo y por su concepción justiciera de Dios.

Palabras clave: Relectura, Intertextualidad, Misericordia, Los Doce profetas, Éxodo, Joel, Jonás.

Abstract: The grace's formula of Ex 34:6-7 reflects the ambivalence of the representation of God in the Old Testament. The importance of this formula is manifested in the rereading it make the other books of the Old Testament. Our focus is the Book of the Twelve, and within it, the rereading made of Joel and Jonah. Both rereading enrich the meaning of Ex 34:6-7. It is not in them that ambiguity. However, only the book of Jonah honors the universality of divine mercy inherent to that formula, by their reaction to Joel, whom critica for its closed particularism and his righteous conception of God.

Keywords: Rereading, Intertextuality, Mercifulness, Book of the Twelve, Exodus, Joel, Jonah.

En la piedad y en la fe del pueblo de Dios del Antiguo Testamento perdura la ambigüedad en la representación de Dios¹. En cuanto que por un lado, se revela como clemente y misericordioso, pero por otro lado se descubre como airado, violento contra su propio pueblo y también contra los otros pueblos. Esta bipolaridad constituye la gran ambigüedad de la Escritura a la hora de hablar de Dios. Decimos «gran ambigüedad» porque, como afirma A. C. Winn, es «la más molesta y ofensiva» de todas las ambigüedades que se hallan en la Escritura². Una prueba clara de esta ambivalencia la encontramos en la relectura de la «fórmula de gracia» de Ex 34,6-7 a lo largo del Antiguo Testamento. Nuestro campo de investigación se limita al libro de los Doce, y dentro de este acotamos el área de estudio a la relectura que de esta fórmula hacen los escritos de Joel y de Jonás.

1. LA AMBIVALENCIA DEL ROSTRO DE DIOS EN LA «FÓRMULA DE GRACIA»³ DE EX 34,6-7

En un primer apartado señalamos el *status quaestionis*, para en un segundo momento detenernos en el contexto más amplio del cual forma parte Ex 32-34, resaltando su estructura y los elementos claves que configuran este conjunto de tres capítulos.

1.1. *Status quaestionis*⁴

Es objeto de discusión si Ex 34,7 es un añadido o no. Un gran número de comentaristas consideran estos dos versículos como un todo unitario. Se

¹ Esta ambivalencia del Dios revelado en la Escritura no es solo propiedad del AT, también del NT, aunque en menor medida. Respecto a este último basta pensar en la parábola del juicio final de Mt 25, donde el mismo Señor bendice a los justos (aquellos que han sido misericordiosos) y maldice a los malvados (aquellos que se han mostrado en su vida inmisericordes). O en la parábola sobre el perdón y la misericordia (Mt 18,21-35), donde el inmisericorde es entregado por su señor al castigo de los verdugos, lo cual es presentado como paradigma de lo que el Padre celestial hará al que no perdona de corazón a su hermano.

² Cfr. WINN, A. C., *Ain't Gonna Study War No More. Biblical Ambiguity and the Abolition of War*, Louisville (Kentucky): Westminster/John Knox Press, 1993, 5-6.65.

³ Esta expresión «fórmula de gracia» («Gnadenformel») procede de SPIECKERMANN, H., «Barmherzig und gnädig ist der Herr...», *ZAW* 102 (1990) 3.

⁴ Para un recorrido por los principales estudios, cfr. el capítulo I, Introducción, de la obra de LANE, N. C., *The compassionate, but punishing God: a canonical analysis of Exodus 34:6-7*, Eugene (OR): Pickwick Publications, 2010.

aparta de esta opinión general, J. Scharbert, quien estima que Ex 34,7 es un añadido posterior⁵. También hay disparidad de opiniones acerca de su datación y de su origen. Respecto al primero, el abanico temporal es muy amplio, va desde el preexilio⁶ al postexilio⁷. En cuanto a su origen, tres son las opiniones dominantes: unos señalan un origen cultural⁸, otros hablan de un origen sapiencial⁹ o deuteronomista¹⁰.

Dos líneas de investigación merecen atención en el campo de la actual reflexión: una es la perspectiva de W. Brueggemann, quien pone de relieve el carácter «bipolar» del credo de Ex 34,6-7¹¹; la otra es dada por R. Scoralick, quien tras un detallado estudio concluye que el discurso divino de Ex 34,6-7 y su contexto, en Ex 32-34, es la clave para la comprensión de la unidad del li-

⁵ La mayoría de los comentaristas sostienen la unidad de ambos versículos, pero se ha de tener en cuenta la opinión de los que consideran el v. 7 como un añadido redaccional, como es el caso de SCHARBERT, J., «Formgeschichte und Exegese von Ex 34,6f und seiner parallelen», *Biblica* 38 (1957) 130-150.

⁶ Cuyo *Sitz im Leben* sería la fiesta con ocasión de la renovación de la alianza: cfr. THORDARSON, Th., *The Form-Historical Problem of Ex. 34:6-7*, PhD diss., University of Chicago, 1959, 110. Lane, N. C., considera que es la forma más plena de una fórmula culta antigua de orígenes pre-exílicos, cfr. LANE, N. C., *The compassionate, but punishing God*, 11.

⁷ Cfr. SCHARBERT, J. S., «Formgeschichte und Exegese von Ex 34,6f», 149. Al igual SPIECKERMANN, H., «Barmherzig und gnädig ist der Herr...», 1-18.

⁸ Es el caso de THORDARSON, Th., *The Form-Historical Problem of Ex. 34:6-7*; ve su origen con motivo de la celebración festiva anual de la renovación de la alianza. La posibilidad de este mismo origen es reconocida también por SPIECKERMANN, H., «Barmherzig und gnädig ist der Herr...», 18, para quien este texto llegó a convertirse en el centro teológico del Antiguo Testamento. Parece que el origen cultural de este credo es el más compartido por los estudiosos, así también: EISSFELDT, O., *The Old Testament: An Introduction*, New York: Harper & Row, 1965, 72-73; AHLSTRÖM, G. W., *Joel and the Temple Cult of Jerusalem*, VT.SS 21, Leiden: Brill, 1971, 24-25.

⁹ Es, entre otros, la opinión de DENTAN, R. C., «The Literary Affinities of Exodus XXXIV 6f», *VT* 13 (1963) 34-51; centra su análisis en la terminología de los distintos componentes del texto estudiado, concluyendo que la terminología es más propia de un contexto sapiencial que el de la alianza, especialmente la de la primera parte de la fórmula, la segunda parte la hace depender de la literatura profética (pp. 48-49); si bien afirma el carácter litúrgico de los textos que releen dicha fórmula (cfr. p. 39). Cfr. también FRANZ, M., *Der barmherzige und gnädige Gott: Die Gnaden rede vom Sinai (Exodus 34,6-7) und ihre Parallelen im Alten Testament und seiner Umwelt*, BWANT 160, Stuttgart: Kohlhammer, 2003, 235-246; para quien, además de su procedencia cultural, constituye el credo más antiguo del AT.

¹⁰ Cfr. SPIECKERMANN, H., «Barmherzig und gnädig ist der Herr...», 3; PIGOTT, S., «God of Compassion and Mercy: An Analysis of the Background, Use and Theological Significance of Exodus 34:6-7», PhD diss., Southwestern Baptist Theological Seminary, 1995.

¹¹ Cfr. BRUEGEMANN, W., *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis: Fortress, 1997, 215-228; cfr. también BOSMAN, J. P., «The Paradoxical Presence of Exodus 34:6-7 in the Book of the Twelve», *Scriptura* 87 (2004) 233-243.

bro de los Doce¹². Estas dos líneas están detrás del presente artículo. El estudio de A. Michel-Mainz va, aún, más lejos que el de R. Scoralick, al afirmar que dicho credo constituye la clave, no sólo de los Doce, sino de la teología de todo el Antiguo Testamento¹³.

1.2. *La «fórmula de gracia» de Ex 34,6-7 en su contexto: Ex 32-34*¹⁴

Este conjunto de capítulos forma parte de una unidad textual mayor, Ex 19-40, espacialmente ubicada en el Sinaí. En Ex 19,1-24,11 se describe cómo Dios se entrega y se vincula definitivamente a su pueblo a través de la alianza. A partir de Ex 24,12, hasta el final del libro, se da a conocer el modo como Dios está presente y acompaña a su pueblo: mediante las tablas de la ley y el santuario. Lo explica la orden divina de que se le construya un santuario (Ex 24,12-31,18). El cumplimiento de esta orden constituye el hilo conductor de Ex 35-40. Dentro de estos dos extremos, orden y cumplimiento, se sitúa Ex 32-34.

Como bien señala E. Sanz, la unidad de Ex 32-34 viene dada especialmente por la acción principal desarrollada: Dios camina con su pueblo y lo guía hacia la tierra prometida¹⁵. A pesar del pecado de Israel (Ex 32), Dios habita en medio del pueblo (Ex 33). La razón de esta fiel e inquebrantable presencia divina no se ha de buscar en Israel, sino en el ser clemente y misericordioso del Señor (Ex 34). De este modo se comprueba cómo Ex 32-34 retoma un aspecto presente en Ex 19,1-24,11 sobre la vinculación definitiva de Dios con Israel, expresada en la alianza. Al mismo tiempo, subraya que el carácter definitivo de esa comunión se debe al modo de ser de Dios, porque se revela como clemente y misericordioso, dicha unión no es temporal sino para siempre¹⁶.

¹² Cfr. SCORALICK, R., *Gottes Güte und Gottes Zorn: Die Gottesprädikationen in Exodus 34,6f und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch*, Herders biblische Studien 033, Freiburg: Herder, 2002, 204.

¹³ Cfr. MICHEL-MAINZ, A., «Ist mit der “Gnadenformel” von Ex 34,6 (?) der Schlüssel zu einer Theologie des Alten Testaments gefunden?», *Biblische Notizen* 118 (2003) 110-123.

¹⁴ Para un detallado análisis de este contexto, cfr. SANZ GIMÉNEZ-RICO, E., *Cercanía del Dios distante: Imagen de Dios en el libro del Éxodo*, Estudios 84, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2002, 363-409.

¹⁵ Cfr. SANZ GIMÉNEZ-RICO, E., *Cercanía del Dios distante*, Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2002, 364.

¹⁶ De este modo se debería poner en cuestión o matizar la afirmación de que la alianza pactada con Moisés en el Sinaí, a diferencia de la de Abrahán o de Noe, está condicionada al cumplimiento

1.3. *La ambivalencia de Ex 34,6-7*

Uno de los temas principales del libro del Éxodo tiene que ver con el nombre de Dios. Ya al comienzo del libro, en Ex 3,1-22, Moisés pregunta al Señor por su nombre, dada la misión encomendada de ponerse al frente de su pueblo para liberarlo de la esclavitud de Egipto (cfr. 3,13). La respuesta de Dios es enigmática: «Yo soy el que soy» (ʿəhyeh ʾăšer ʿəhyeh^h) (3,14). En Ex 34,6-7 se resuelve este aparente enigma en boca del mismo Dios: «Yahvé» («Yo soy») es el «Dios misericordioso (raḥûm) y clemente (ḥannûn), tardo a la cólera y rico en amor (ḥesed) y fidelidad (ʿemet), que mantiene su amor (ḥesed) por mil generaciones y perdona la iniquidad, la rebeldía y el pecado, pero no los deja impunes; que castiga la culpa de los padres en los hijos y en los nietos hasta la tercera y cuarta generación»¹⁷.

La última parte de la fórmula contrasta con lo inmediatamente precedente: «pero no los deja impunes; que castiga la culpa de los padres en los hijos y en los nietos hasta la tercera y cuarta generación». La confrontación es tal que, inmediatamente, nos llevaría a pensar en un añadido redaccional¹⁸. En efecto, hay una clara oposición entre «mantiene su amor por mil generaciones y perdona la iniquidad, la rebeldía y el pecado» con no dejar impune y castigar la culpa de los padres en los hijos y nietos hasta la tercera y cuarta generación.

La ambivalencia de la fórmula de gracia de Ex 34,6-7 viene reforzada por su contexto, Ex 32-34. Por un lado se acentúa el ser misericordioso divino, al situar la fórmula tras la descripción del gran pecado de rebeldía de Israel (cfr. Ex 32); en razón de su ser misericordioso Dios, no lo abandona, sino que va a seguir caminando con él, conduciéndolo a la tierra prometida. Pero por otro, se señala que quienes hayan pecado pagarán por su culpa (cfr. Ex 32,33). Y, así concluye: «El Señor castigó al pueblo por el becerro que había hecho Aarón» (Ex 32,34). Tal castigo alude a Ex 32,27-28.

de las estipulaciones (decálogo) del pacto. Dado el ser divino, de parte de Él no cabe hablar de condicionalidad sino de incondicionalidad.

¹⁷ Para un análisis de este conjunto de cuatro términos, que forman parte del rico campo semántico utilizado por el Antiguo Testamento para referirse al ser misericordioso divino; cfr. RAIT, Th. M., «Why Does God Forgive», *Horizons in Biblical Theology* 13 (1991) 50-53.

¹⁸ Cfr. nota 5.

2. LA PERSISTENCIA DE LA AMBIVALENCIA EN LA RELECTURA DE EX 34,6-7
POR LOS DOCE. LOS ESCRITOS DE JOEL Y JONÁS

Siguiendo el título de este segundo apartado, en un primer momento presentamos, brevemente, la identidad y objeto de la relectura, y cómo la relectura de Ex 34,6-7 contribuye a la unidad del libro de los Doce. Seguidamente, confrontamos la relectura que dos escritos de los Doce, Joel y Jonás, hacen de Ex 34,6-7.

2.1. *La relectura de la fórmula de gracia y la unidad del libro de los Doce*

a) *Entorno a la relectura. Definición y procedimiento*

Habitualmente *se denomina relectura*¹⁹ a la relación que se da entre dos «textos» cuando un texto (hipotexto) suscita o influye en la composición de otro (hipertexto). Este último sólo es plenamente comprensible en relación con el primero, el cual aunque no se vea afectado directamente por la composición del segundo, sí que incide este último en la comprensión del primero. Esta relación puede ser más o menos manifiesta. Cuando la relectura es manifiesta, es decir, pretendida por el autor y fácilmente reconocible por parte del lector, estamos ante el caso de una *alusión*. Evoca otro u otros textos como si fueran patrimonio nuestro, o tal acontecimiento histórico como si perteneciera a nuestra propia historia. En cambio, si la referencia no es tan manifiesta, sino que es más sutil y puede que no sea perceptible para todos los lectores, estamos ante el caso de un «eco»²⁰. Si el autor refiere explícitamente el texto, tradición o acontecimiento que es objeto de relectura, nos hallamos ante una *citación*.

La relectura tiene sus índices de identificación. El autor puede crearlos y el lector percibirlos de varias maneras: mediante la inversión del orden de los elementos de la locución tomada²¹, por la repetición de algún término caracterís-

¹⁹ Para la cuestión terminológica de si es preferible hablar de relectura o intertextualidad, cfr. BARRIOCANAL GÓMEZ, J. L., «Aproximación a la relectura. Ezequiel 20: el éxodo ha fracasado», *Estudios Bíblicos* 70 (2012) 8-9.

²⁰ Sobre la distinción entre «alusión» y «eco», cfr. OAKES, P., «Quelle devrait être l'influence des échos intertextuels sur la traduction? Le cas de l'Épître aux Philippiens (2,15-16)», en MARGUERAT, D. y CURTIS, A. (eds.), *Intertextualités. La Bible en échos*, Le monde de la Bible 40, Genève: Labor et Fides, 2000, 251-252.

²¹ P. Beentjes describe esta técnica y señala la intención del autor: atraer la atención del lector, cfr. BEENTJES, P., «Discovering a New Path of Intertextuality: Inverted Quotation and their Dynamic», en DE REGT, L., DE WAARD, J. y FOKKELMAN, J. (eds.), *Literary Structure and Rhetorical Strategy in the Hebrew Bible*, Assen, The Netherlands: Eisenbrauns, 1996, 49.

tico o de una expresión, por la equiparación de contextos, por relaciones de semejanza o de oposición, o por la repetición de un esquema literario. Por ello, cabe hablar de una «*relectura razonada*», la cual esgrime la presencia de esos índices de relectura, frente a una «*relectura incierta*»²². La primera será necesaria tenerla presente para la comprensión del texto; respecto a la segunda, su comprensión no depende de que se perciba o no la existencia de tal relectura.

Cuando se aborda el tema de la relectura, *el procedimiento* a seguir ha de constar esencialmente de dos momentos: el primero consiste en *reconocer* las marcas o índices presentes en el texto, los cuales nos permiten hablar de que estamos ante un caso de relectura; el segundo momento es más trascendental y laborioso, consiste en *interpretar dicha relectura*; es decir, trata de mostrar el significado o sentido nuevo generado por dicha relectura²³.

b) *¿Un libro o doce libros?*

La década de 1970 marcó un antes y un después en los estudios sobre los Doce profetas. Salvo escasas excepciones, antes de esa década la investigación de los especialistas tenía como objetivo cada uno de los singulares libros de la colección. Pero a partir de dicha fecha asistimos a una nueva orientación en la investigación: se comienza a considerar la colección de los «profetas menores» (nombre dado por san Agustín) como un solo libro, tal como se refleja en la expresión «el Libro de los Doce».

En nuestros días es *una opinión comúnmente admitida* que el Libro de los Doce presenta *una unidad redaccional*. En la raíz de este cambio, están estudiosos como Paul R. House²⁴, James Nogalski, Erich Bosshard-Nepustil, Aaron Schart Paul, L. Redditt²⁵. Los progresos hacia este consenso exegético se han producido fundamentalmente sobre tres puntos: los escritos están en un orden

²² Cfr. RÖMER, Th., «La fille de Jephthé entre Jérusalem et Athènes. Réflexions à partir d'une triple intertextualité en Juges 11», en *Intertextualités. La Bible in échos*, 32. Michaël Riffaterre propone diferenciar *intertextualidad obligatoria* (la que se debe reparar bajo pena de faltar a la lectura) e *intertextualidad aleatoria* (la que se puede o no percibir); cfr. RIFFATERRE, M., «La Trace de l'intertexte», *La Pensée* 215 (1980) 4-18.

²³ Para la fundamentación teológica de la relectura y su aportación exegética-teológica, cfr. BARRIOCANAL GÓMEZ, J. L., *Aproximación a la relectura*, 13-15.

²⁴ Cfr. HOUSE, P. R., *The Unity of the Twelve*, JSOT.SS 97, Sheffield: Almond Press, 1990.

²⁵ Cfr. REDDITT, P. L., «The Formation of the Book of the Twelve: A Review of Research», en REDDITT, P. L. y SCHAT, A. (eds.), *Thematic Threads in the Book of the Twelve*, BZAW 325, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2003, 1-26. Se trata un importante estudio que necesariamente se ha de tener en cuenta a la hora de afrontar este tema de la unidad.

deliberado, la secuencia masorética es anterior a la de los Setenta, y la existencia de dos cuerpos preexistentes en el origen de lo que llegará a ser el Libro: la primera comprende los libros de Oseas, Amós, Miqueas y Sofonías; Ageo y Zac 1-8 constituyen la segunda. El representante más significativo de este consenso es James Nogalski²⁶.

A pesar de este progreso hacia un consenso, estudiosos de renombre, como es el caso de Ehud Ben Zvi, han expresado sus *dudas sobre dicha unidad*²⁷. Las objeciones de este autor están bien fundamentadas y argumentadas. Señala que aunque se admita que los Doce fueron copiados en un mismo rollo, la cuestión discutida es saber si los libros de los Doce eran leídos por Israel como uno solo o como doce libros independientes. Considera significativo que cada uno de los doce libros proféticos tenga un título o introducción, al igual que los libros de Isaías, Jeremías y Ezequiel; y que, en cambio, no lo tenga el *corpus* de los Doce. Se pregunta ¿por qué no pusieron tal título al comienzo del rollo?, si sus autores hubiesen querido que sus lectores leyeran el libro como un todo.

Existe también *una postura intermedia*. Por un lado, reconoce que cada libro tiene su historia particular; y, por otro, afirma también una historia común dada por el hecho de agruparlos en una misma colección. Dentro de este camino intermedio se sitúan Terence Collins y Richard J. Coggins²⁸, quienes responden a la pregunta de cómo leer los Doce profetas menores, estableciendo paralelos entre su lectura y la del libro de Isaías.

Son numerosos los autores que ven en la relectura de Ex 34,6-7 un elemento significativo a favor de la unidad de los Doce. Sobresale la obra, ya señalada, de R. Scoralick. Quien tras un detallado estudio, concluye que el discurso divino presente en Ex 34,6-7 y su contexto, en Ex 32-34, constituye la clave para la comprensión de la unidad del libro de los Doce²⁹. Es cierto que una de las más obvias relecturas dentro del libro de los Doce es dada por la ci-

²⁶ Cfr. NOGALSKI, J., *Literary precursors to the Book of the Twelve*, BZAW 217, Berlin: Walter de Gruyter, 1993; *Redactional Progresses in the Book of the Twelve*, BZAW 218, Berlin: Walter de Gruyter, 1993.

²⁷ Cfr. BEN ZVI, E. y NOGALSKI, J. D., *Two sides of a coin: juxtaposing views on interpreting the Book of the Twelve / the Twelve Prophetic Books*, Analecta Gorgiana 201, Piscataway-N.J.: Gorgias Press, 2009.

²⁸ COLLINS, R., *The Mantle of Elijah: the redaction criticism of the Prophetic Books*, The Biblical Seminar 20, Sheffield, 1993; COGGINS, R. J., «The Minor Prophets-One Book or Twelve?», en PORTER, S. E., JOYCE, P. y ORTON, D. E. (eds.), *Crossing the Boundaries: Essays in Biblical Interpretation in Honour of Michael D. Goulder*, BIS 8, E.J., Leiden: Brill, 1994.

²⁹ Cfr. SCORALICK, R., *Gottes Güte und Gottes Zorn*, 204.

tación de la fórmula de gracia de Ex 34,6-7³⁰. Reducimos el estudio de esta relectura a los escritos de Joel y Jonás, por ser las relecturas más claras o «razonadas»³¹.

En conclusión, se puede defender bien sea la lectura individual o la unitaria de los Doce; si bien, en las últimas décadas los estudiosos se decantan por la primera. Y como considera H. Simian Yofre, el argumento decisivo para hablar de un libro y de una lectura unitaria del mismo debería ser la unidad y progresión de los textos, de modo que su lectura de conjunto dejase un sentido más rico y significativo del que tendrían las partes separadas, independientemente de que cada texto haya tenido su propia prehistoria³².

2.2. La fórmula de gracia en los libros de Joel y de Jonás

Siguiendo el procedimiento que se ha de tener en cuenta a la hora de hablar de relectura³³, comenzamos mostrando los indicios literarios, temáticos y contextuales que nos permiten afirmar que estamos ante una relectura, así como las diferencias existentes entre el hipotexto (Ex 34,6-7) y el hipertexto (Jl 2,13; Jon 4,2)³⁴. Terminamos preguntándonos por la finalidad de dicha relectura.

³⁰ Cfr. WÖHRLE, J., «So many cross-references!: methodological reflections on the problem of intertextual relationships and their significance for redaction critical analysis», en ALBERTZ, R., NOGALSKI, J. D. y WÖHRLE, J. (eds.), *Perspectives on the formation of the Book of the Twelve: methodological foundations, redactional processes, historical insights*, BZAW 433, Berlin: Walter de Gruyter, 2012, 8.

³¹ En opinión de Christopher R. Seitz el uso de la misma fórmula de gracia de Ex 34,6-7 por Joel, Jonás, Miqueas, Malaquías y Nahún es uno de los signos más evidentes de una edición comprensiva de los Doce; cfr. SEITZ, Ch. R., *Prophecy and hermeneutics: toward a new introduction to the prophets*, Grand Rapids: Baker Academic, 2007, 216. Otros lugares donde encontramos dicha fórmula, dentro de los Doce, es en Miq 7,18-20; Nah 1,2-3 y Mal 1,9. Para un estudio detallado de todos estos lugares cfr. SCORALICK, R. S., *Gottes Güte und Gottes Zorn*. Fuera de los Doce aparece en Nm 14,18; Dt 7,9; Ex 20,5-6; Jr 32,8; Neh 9,17.31; 2 Cr 30,9; Sir 2,11; Sal 86,15; 103,8; 145,8. Th. M. Raitt habla de 23 pasajes que se hacen eco de esta fórmula; cfr. RAITT, Th. M., «Why Does God Forgive», 44. Cfr. el cuadro sinóptico que explica la unidad de los Doce en WÖHRLE, J., «So many cross-references», 3-20.

³² Cfr. SIMIAN YOFRE, H., «La evolución de la lectura e investigación de los libros proféticos», *Estudios Bíblicos* 85 (2010) 282.

³³ Cfr. el último párrafo del apartado 2.1.a Entorno a la relectura. Definición, objeto y procedimiento.

³⁴ A diferencia del estudio de BOSMAN, J. P., «The paradoxical presence of Exodus 34:6-7 in the Book of the Twelve», *Scriptura* 87 (2004) 233-243; estudia los cinco textos del libro de los Doce en que se encuentra presente la fórmula de gracia de Ex 34,6-7, pero limita su estudio a la relación terminológica existente entre ellos.

Ex 34,6-7	Jl 2,13cde	Jon 4,2b
yhwh(ʔādōnāy) yhwh(ʔādōnāy) ʔel <i>rahûm</i> wəḥannûn ʔérek ʔappáyim wərab-ḥésed weʔemet nōšer ḥésed lāʔalāpîm nōšer ʔāwōn wāpésaʕ wəḥatṭāʔāḥ wənaqqeḥ lōʔ yənaqqeḥ pōqēd ʕāwōn ʔāḥōt ʕal-bānîm wəʕal-bənê bānîm ʕal-šillēšîmwə ʕal-ribbēʕîm	wəšūḥû ʔel- yhwh(ʔādōnāy) ʔelḥékem kî-ḥannûn wərahûmhûʔ ʔérek ʔappáyim wərab-ḥésed wəniḥām ʕal-hārāʕāḥ	kî ʔattāḥ ʔel-ḥannûn wərahûm ʔérek ʔappáyim wərab-ḥésed wəniḥām ʕal-hārāʕāḥ

2.2.1. *Indicios lexicales de relectura*

Los tres textos utilizan los mismos términos para expresar el ser divino, por lo que estamos ante una citación de Ex 34,6 por parte de Jl 2,1 y de Jon 4,2³⁵. Difieren por la ausencia en Jl 2,13 y Jon 4,2 del término *weʔemet* («y fiel»), y de todo lo que le sigue; en cambio, la expresión *wəniḥām ʕal-hārāʕāḥ* de sendos textos proféticos está ausente en Ex 34,6-7. Por tanto, la diferencia es palpable: se sustituye «pero no los deja impunes» (*wənaqqeḥ lōʔ yənaqqeḥ*; de Ex 34,7) por «se retracta de las amenazas» (*wəniḥām ʕal-hārāʕāḥ*; de Jl 2,13 y Jon 4,2)³⁶. De este modo, no se alude a la ambivalencia o ambigüedad propia de la fórmula de gracia de Ex 34,6-7.

La expresión «se retracta de las amenazas» (*wəniḥām ʕal-hārāʕāḥ*) es exclusiva de Jl 2,13 y Jon 4,2³⁷. El escrito de Jonás presupone el de Joel y nece-

³⁵ La secuencia de Ex 34,6: *besed – rahum – hannûn*, aparece en las relecturas de Ex 34,6-7; Sal 86,5; 103,8; 145,8; Jl 2,13; Jon 4,2 y Neh 9,17; cfr. RAITT, Th. M., «Why Does God Forgive», 49; en las pp. 50-53 analiza tales términos. Jl 2,13b es repetido con variaciones 8x en el AT: Nm 14,18; Sal 86,15; 103,8; 111,4; 112,4; 145,8; Nah 1,3; Jon 4,2; Neh 9,17.31b.

³⁶ Cfr. JEREMIAS, J., «The Function of the Book of Joel for Reading the Twelve», en *Perspectives on the formation of the Book of the Twelve*, 65.

³⁷ Cfr. DOZEMAN, T. B., «Inner-Biblical Interpretation of Yahweh's gracious and compassionate Character», *JBL* 108 (1989) 210.

sita, por ello, un lector que tenga familiaridad con este último³⁸. La importancia dada por Joel al motivo de la conversión y el juicio divino a las naciones son las razones más determinantes de por qué el punto de mira directo de la relectura de la fórmula de gracia en Jonás no sea Ex 34,6-7, sino el libro de Joel³⁹.

2.2.2. *Indicios contextuales y temáticos*

A este respecto, señalamos tres indicios: primero, la secuencia pecado, juicio divino e intercesión; segundo, la relación conversión y perdón divino; y, por último, el Dios ambivalente o bifronte presente en los tres escritos.

a) *Pecado, juicio divino e intercesión*

La gravedad del pecado de Israel es subrayado por Ex 32–34, además describe ampliamente el pecado (cfr. Ex 32). A esta gravedad apunta la distante denominación de Israel en Ex 32,7 como el pueblo que no pertenece a Dios, y sí a Moisés («tu pueblo»). Al comienzo del libro del Éxodo (cfr. Ex 3,7) Dios afirma que Israel es su pueblo, la liberación de la esclavitud de Egipto y la alianza establecida confirman tan singular vinculación. Pero ahora, el delito de Israel es tan grave que altera la esencia del modo de ser de Dios. Este es caracterizado por su gratuidad, por su oferta de alianza, por su compasión; como consecuencia de tal transgresión Dios rompe con Israel, deshace los vínculos establecidos y tiene la intención de aniquilarlo.

El profeta *Joel* da por hecho la existencia del pecado, pero no lo describe. La gravedad del mismo se desprende de las consecuencias que se derivan para el mismo pueblo y para su entorno natural. A diferencia de Ex 32–34, el profeta subraya el protagonismo que tiene la creación, mostrando la interacción entre orden moral y orden natural. Es decir, el pecado de Israel no sólo atenta contra Yahvé, también contra sí mismo y contra el orden creado; pues no sólo padece Israel, también su entorno natural. También es novedosa la insistente llamada a la conversión del pueblo, lo cual indirectamente denuncia la existencia de la trasgresión.

³⁸ Cfr. SCHATZ, A., «The Jonah-Narrative within the Book of the Twelve», en *Perspectives on the formation of the Book of the Twelve*, 112.

³⁹ Lo desarrollamos más ampliamente en el párrafo tercero del apartado 2.2.3 La finalidad de la relectura.

La novedad de *Jonás* radica en que el protagonismo lo tiene una población extranjera, Nínive⁴⁰. Tampoco se describe su pecado, simplemente se habla de «crímenes» (Jon 1,2). La gravedad de los mismos se deduce del anuncio punitivo divino que ha de comunicar el profeta: «Dentro de cuarenta días, Nínive será destruida» (3,4). De este anuncio se desprende, también, la llamada implícita a la conversión. A diferencia de Joel, no encontramos tan acentuado la relación orden moral y orden natural, pero se alude a dicha relación al referir que los animales, junto con los habitantes de la ciudad, hacen duelo. La preocupación por el entorno creacional se percibe, del mismo modo, en la confesión de Jonás del Señor como «Dios del cielo, que hizo el mar y la tierra firme». La compasión de Jonás por la muerte del ricino (cfr. Jon 4,6.10) podría denotar una conciencia ecológica, pero no es así, porque no se hace problema alguno por la posible destrucción de Nínive; el mismo Señor desvela la hipocresía de Jonás (cfr. Jon 4,10-11). Es más, si huye de la misión profética encomendada es porque desea tal aniquilación (en Jon 1,3 se indica la huida del profeta, y en Jon 4,2 la razón de esa fuga), y el que no se lleve a cabo le produce un disgusto mortal.

En los tres textos hallamos claras referencias al *juicio divino*, especialmente en Ex 32–34. Esta insistencia en el juicio, por parte de Ex 32–34, explicaría el papel singular de Moisés como intercesor, quien por cuatro veces suplica ante su Señor a favor de su pueblo. La primera *intercesión* se debe a la intención divina de ejecutar su ira «hasta consumirlos», a causa del pecado de Israel: «Aleja el incendio de tu ira, arrepíentete de la amenaza contra tu pueblo» (šûb mēḥārôn ʔappe kâ wāḥinnāḥēm ʿal-hārāʿāḥ ləʿamme kâ; Ex 32,12). Moisés interpone una triple argumentación: la primera, son su pueblo, el que liberó de la esclavitud de Egipto; la segunda, lo que han de decir las naciones, pues pondrían en cuestión el ser del Dios de Israel: «Con mala intención los sacó, para hacerlos morir en las montañas y exterminarlos de la superficie de la tierra». La tercera razón apela a la promesa hecha a sus padres de dar a su descendencia la tierra para que la posea para siempre (cfr. Ex 32,10-13). Moisés consigue lo pretendido: «Se *arrepintió* el Señor de la amenaza que había pronunciado contra su pueblo» (wayyinnā ḥem yhwḥ(ʔādōnāy) ʿal-hā rāʿāḥ ʔāšer dibber laʿšōt ləʿammô; Ex 32,14). Obsérvese el paralelo de Ex 32,12.14 con

⁴⁰ Aunque realmente cabría preguntarse si no tiene un parecido o mayor protagonismo el propio Jonás, que vendría a representar a Israel, llamado a aceptar que la misericordia del Señor es universal, no conoce fronteras, incluso aunque sea un pueblo enemigo de Israel, como es Nínive.

Jl 2,13e, donde encontramos el mismo verbo «arrepentirse» (*nāḥam*); ausente, en cambio, en la fórmula de gracia de Ex 34,6-7.

En la segunda intercesión (cfr. Ex 32,32) se subraya, por parte de Yahvé, la gravedad del pecado de Israel (cfr. Ex 32,31). Ciertamente que el Señor no aniquila a su pueblo, pero señala que quienes hayan pecado pagarán por su culpa (cfr. Ex 32,33). Y, así concluye: «El Señor castigó al pueblo por el becerro que había hecho Aarón». ¿Cómo compaginarlo con Ex 32,14 donde se habla de que el Señor se arrepintió de la amenaza pronunciada? Dicha amenaza alude a la destrucción total de Israel. Por tanto, el texto no excluye la posibilidad real de que Israel pueda ser aniquilado por el Señor. Una tercera intercesión de Moisés aparece en Ex 33,13-17, con el fin de que el Señor camine con su pueblo, lo cual sería la prueba de que cuentan con el favor divino. Dios se lo concede, pero más en atención a su siervo Moisés que a su pueblo.

La petición de Moisés de que Yahvé le muestre su gloria prepara la fórmula de gracia de Ex 34,6-7: «Muéstrame tu gloria». Y él le respondió: «Yo haré pasar ante ti toda mi bondad y pronunciaré ante ti el nombre del Señor, pues yo me compadezco de quien quiero y concedo mi favor a quien quiero» (Ex 33,18-19). Está claro, pues, que la gloria del Señor se identifica con su nombre, esto es, con la revelación de su ser compasivo y misericordioso. Tras esta revelación se ubica la cuarta intercesión del profeta: «Y le dijo: “Si he obtenido tu favor, que mi Señor vaya con nosotros, aunque es un pueblo de dura cerviz; perdona nuestras culpas y pecados y tómanos como heredad tuya”» (Ex 34,9). Llama la atención que en esta cuarta ocasión Moisés se ponga a sí mismo como motivo para que el Señor perdone y siga acompañando a su pueblo, y no lo haga en razón del nombre divino que acaba de revelarse.

El profeta *Joel* no intercede personalmente ante Yahvé⁴¹, pero sí que invita a los sacerdotes y personal del culto para que medien ante Él para que tenga compasión del pueblo: «Entre el atrio y el altar lloren los sacerdotes, servidores del Señor, y digan: Ten compasión (*ḥûsā^h*) de tu pueblo, Señor; no entregues tu heredad al oprobio ni a las burlas de los pueblos. ¿Por qué van a decir las gentes: “Dónde está su Dios”?» (Jl 2,17). Inmediatamente se da a conocer la respuesta: «Entonces se encendió el celo de Dios por su tierra y *perdonó* (*wayyahmōl*) a su pueblo; le respondió diciendo: Voy a enviaros grano, mosto y aceite hasta hartaros. Ya no os entregaré más al escarnio de los pue-

⁴¹ Aunque sí que clama al Señor ante la desgracia que golpea a su pueblo (cfr. Jl 1,19).

blos» (Jl 2,18-19). Al igual que en Ex 32 aparece el motivo de los pueblos y lo que dirán éstos como razón para que Yahvé escuche la súplica y perdone a su heredad. Ante el anuncio del castigo divino de las naciones, el profeta no intercede a favor de ellas.

Esta falta de intercesión la encontramos también en el protagonista del escrito de *Jonás*, con una marcada diferencia, se niega expresamente a interceder. Tal negación se muestra en el hecho de que huye de la encomienda divina de dar a conocer a Nínive su decisión de acabar con esta ciudad. Lo que persigue, pues, con el incumplimiento de anunciar el juicio divino sobre Nínive es que esta ciudad sea destruida. El profeta suplica al Señor, pero no por Nínive, sino por él mismo, para salvar su propia vida una vez que ha sido tragado por el gran pez (cfr. Jon 2,3). Quien intercede ante el Señor son los extranjeros, los marineros, para que el Señor no les haga desaparecer a causa de la tormenta (cfr. Jon 1,14). La reacción de Jonás es bien diferente a la de Abrahán, tal como se nos presenta en última escena del escrito, en Jl 4. Yahvé y su enviado son los dos únicos protagonistas de esta perícopa conclusiva, el punto de mira de la escena es la compasión divina por Nínive. En vez de interceder por los ninivitas, propio de la función del profeta, tal como hizo Abrahán ante el anuncio de la destrucción de Sodoma (cfr. Gn 18,16-33), el mensajero divino se lamenta y se disgusta porque el Señor no cumplió con el anuncio dado por su profeta, a causa de la compasión y de la misericordia divinas.

b) *La relación perdón divino, arrepentimiento y conversión*

La afirmación explícita del perdón divino la encontramos en Jl 2,18: «Entonces se encendió el celo de Dios por su tierra y perdonó a su pueblo». Le precede la doble invitación a que Israel se convierta a su Dios, en primer lugar de parte del mismo Yahvé («convertíos a mí de todo corazón con ayunos, llantos y lamentos»; Jl 2,12) y, seguidamente, en palabras del profeta («convertíos al Señor vuestro Dios»). Previamente el mismo profeta ha hecho una invitación al pueblo para que guarde luto (cfr. Jl 1,13), ayune e implore a su Señor (cfr. Jl 1,14). El contenido de esta imploración la encontramos tras la fórmula de gracia, donde el personal del Templo intercede ante Yahvé para que tenga compasión de su pueblo (cfr. Jl 2,17). Por tanto, el perdón estaría estrechamente relacionado con la llamada a la conversión, con el ser misericordioso divino y con la petición de compasión. No hay una referencia explícita a que el pueblo se hubiese convertido.

El perdón divino se afirma en Ex 32–34 indirectamente, en la renovación de la alianza (cfr. Ex 34,16-28); la cual había sido rota por Israel, pero no por Yahvé, pues para Él la alianza siempre es incondicional, para siempre, en razón de su ser misericordioso. Otro hecho que manifiesta el perdón, es que sigue guiando a su pueblo hacia la tierra. De este modo, es el mismo Señor quien carga El con el pecado y la culpa de su pueblo, porque solo de este modo Israel puede entrar y tomar posesión de la tierra prometida. Todo esto se explica en razón de su ser misericordioso. Hay también una referencia a que el pueblo guarda luto ante la intención divina de destruirlo (cfr. Ex 33,4), como signo de arrepentimiento.

Una lectura atenta de *Jonás* nos hará ver que también aquí pesa más el ser misericordioso divino que la respuesta del acusado. Ciertamente se alude a que toda la ciudad de Nínive, ante el mensaje del profeta, creyó en el Señor e hizo penitencia (cfr. Jon 3,5). El mismo rey hace una invitación general, no el profeta ni el Señor, a «que cada cual se convierta de su mal camino y abandone la violencia» (Jon 3,8). Como en Joel, pero aquí también en boca del rey, se encuentra la fe en que el Señor es libre para cambiar o no de su intención ante la conversión del acusado⁴²:

<p>«¿Quién sabe si cambiará y se arrepentirá (mî yôdē^a yāšûḥ wəniḥām) dejando tras de sí la bendición, ofrenda y libación para el Señor, vuestro Dios!» (Jl 2,14).</p>	<p>«¿Quién sabe si Dios cambiará y se compadecerá (mî-yôdē^a yāšûḥ wəniḥām), se arrepentirá de su violenta ira y no nos destruirá!» (Jon 3,9).</p>
---	--

Y como en Joel, se recoge el cambio de parecer divino: «Vio Dios su comportamiento, cómo habían abandonado el mal camino, y se arrepintió de la desgracia que había determinado enviarles» (Jon 3,10). Dicho cambio se debe más a la misericordia divina que a la conversión de Nínive, tal como se hace ver claramente al final del libro: «Tú te compadeces del ricino, que ni cuidaste ni ayudaste a crecer, que en una noche surgió y en otra desapareció, ¿y no me he de compadecer yo de Nínive, la gran ciudad, donde hay más de

⁴² Ya habían anunciado los profetas Jeremías y Ezequiel la libertad divina frente a su anuncio punitivo en el caso de que el malvado se arrepienta: «De pronto hablo contra una nación o reino, de arrancar, derrocar y perder; pero se vuelve atrás de su mal aquella gente contra la que hablé, y yo también desisto del mal que pensaba hacerle» (Jr 18,7-8; cfr. Ez 18,21-22).

ciento veinte mil personas, que no distinguen la derecha de la izquierda, y muchísimos animales?» (Jon 4,10-11).

Se podría pensar que en este escrito nos encontramos con dos tradiciones: una que vincula el cambio de actitud divina de no destruir a Nínive a su conversión, como expresamente se afirma en Jon 3,10; y otra que hace depender dicho cambio al ser misericordioso divino, siendo pura dádiva divina (Jon 4,10-11). Se trata de una ambivalencia que está presente a lo largo de la Escritura; esta misma tensión la encontramos respecto al futuro salvífico de Israel, a su restauración: ¿es don que requiere la respuesta humana o es pura dádiva divina?⁴³.

c) *La ambivalencia de la presentación de Dios*

Tanto Ez 32-34 como los escritos de Joel y Jonás nos presentan un Dios ambivalente. En cambio, a diferencia de la fórmula de gracia de Joel y de Jonás, sólo la de Ex 34,6-7 refleja esa bipolaridad: «que mantiene la clemencia hasta la milésima generación, que perdona la culpa, el delito y el pecado, pero no los deja impunes y castiga la culpa de los padres en los hijos y nietos, hasta la tercera y cuarta generación» (Ex 34,7). La triple enumeración («culpa, el delito y el pecado») indica el objeto del perdón divino: toda maldad. Es clara la oposición entre la primera: «que mantiene la clemencia hasta la milésima generación» (es decir, siempre), y la segunda: «castiga la culpa de los padres en los hijos y nietos, hasta la tercera y cuarta generación». Desde una perspectiva lógica, esta segunda vendría a ser anulada por la primera. Pues la referencia a mil generaciones, como objeto de la compasión divina, excluye la segunda parte, referida a la del castigo hasta la tercera y cuarta generación, al estar integradas dentro de las mil. También cabría interpretarse esta segunda parte como una herencia de la responsabilidad colectiva frente al pecado, tan presente en la tradición hebrea bíblica. Este legado será cuestionado por el libro de Ezequiel. El profeta va a responder a lo que piensan los desterrados: «Los padres comieron agraces y los hijos tuvieron dentera» (Ez 18,2). Para él es claro que todos, padres e hijos, comieron agraces, que todos se volvieron escoria (cfr. Ez 22,18-22). Pero anuncia, con respecto al futuro, que en adelante Dios juzgará a cada uno según su conducta. Esta superación

⁴³ Cfr. BARRIOCANAL GÓMEZ, J. L., *La relectura de la tradición del éxodo en el libro de Amós*, Tesis Gregoriana 58, Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2000, 81-83.

de la mentalidad colectivista, dando paso a la responsabilidad individual, es uno de los grandes progresos en la historia teológica de Israel (cfr. Ez 18 y 33,12-20).

Un contraste semejante al de Ex 34,7 aparece en Is 61,1-2. Aquí la oposición se encuentra entre «un año de gracia del Señor» y «un día de venganza de nuestro Dios». Encontramos un significativo criterio hermenéutico en la forma cómo el Mesías relee este mismo pasaje, y que señala su cumplimiento en el instante que lo proclama en la sinagoga. Refiere el primero: «un año de gracia», pero suprime el segundo: «un día de venganza». La omisión es significativa. Seguramente que también hubiese omitido la segunda parte (como lo habría hecho el profeta Ezequiel): «castiga la culpa de los padres en los hijos y nietos, hasta la tercera y cuarta generación», si hubieran releído la fórmula de gracia Ex 34,6-7.

Esta ambivalencia, presente en Ex 34,6-7, está ausente en las relecturas de *Joel* y de *Jonás*. Sin embargo hace su aparición, en mayor o menor medida, en el desarrollo de sendos escritos. Joel describe una plaga desoladora (Jl 1,2), que acarrea la ruina de las cosechas y de los pastos (cfr. Jl 1,2-7.10-12). La ambivalencia se hace presente en cuanto que es Dios el que está en el origen de tan gran catástrofe natural («El Señor grita a su ejército»; Jl 2,11). Dicha catástrofe es descrita como si se tratara de un ejército humano numeroso, al cual no se puede hacer frente (cfr. Jl 2,2-11)⁴⁴. Volvemos a encontrar esa misma ambivalencia en cuanto que su pueblo es objeto de la misericordia, del perdón divino, pero no las naciones, que serán objeto de la venganza divina por haber dispersado y vendido a su pueblo (Jl 4,1-12). Este es el pecado de las naciones, en cambio, como ya se ha dicho, no se explicita el pecado de su pueblo.

El escrito de *Jonás* parece romper con este Dios bifronte, al releer a Joel y reaccionar frente a su limitación de la misericordia divina a la sola heredad del Señor. Afirma abiertamente que también Nínive es objeto de su compasión. Pero no piensa del mismo modo el protagonista del escrito, Jonás, quien comparte la línea de Jl 4. En cambio, no solo no comparte, incluso, se niega aceptar que también las naciones, en este caso Nínive, puedan ser destina-

⁴⁴ Realmente ésta es la gran noticia que se ha de contar, tal como se indica al inicio del libro: «Contádselo a vuestros hijos, y vuestros hijos a los suyos, y éstos a los que les sigan». Parece que es el mensaje contenido a lo largo de este libro lo que es digno de ser narrado de generación tras generación, especialmente lo referido a la próxima llegada del «día de Yahvé», que comportará la salvación de Israel, caracterizada, fundamentalmente, por la efusión del espíritu divino sobre todo el pueblo (cfr. Jl 3,1-2) y por la ruina de los pueblos que le oprimieron.

rias del amor misericordioso divino. No obstante, la ruptura de esa ambivalencia en la presentación del rostro divino no es plena. Pues se considera como creencia común, tanto por parte del protagonista, como de los marineros, que sea el Señor el causante de la desgracia, en este caso de que el mar esté embravecido y sus vidas peligren. Esta sería la respuesta divina a la ofensa perpetrada por el profeta, al huir de la misión encomendada, y así lo reconoce el mismo Jonás (cfr. Jon 1,4.6.11-12). La ambivalencia se hace sentir también en cuanto a la intención divina de destruir a Nínive («Dentro de cuarenta días, Nínive será arrasada»). Su rey, en representación de la ciudad, ni se defiende ni se revela frente a tal sentencia o frente al mensajero, todo lo contrario, la asume. Hace de ella ocasión para la penitencia, el arrepentimiento y la conversión; discerniendo que quizá de este modo el Señor cambie su sentencia y tenga compasión (cfr. Jon 3,6-10).

2.2.3. *La finalidad de la relectura*

No basta con constatar la existencia de una relectura, se ha de indicar también la intención que mueve a evocar o citar determinado texto o tradición. La fórmula de gracia presente en Ex 34,6-7 tiene una clara finalidad: mostrar cómo Dios carga con el peso del pecado y la culpa de su pueblo, no por los méritos o el obrar de este, que ha roto la alianza, sino en razón del ser misericordioso divino. Por ello, renueva la alianza y seguirá guiándole para que entre y tome posesión de la tierra que prometió a sus padres.

El escrito de *Joel* relee la fórmula de gracia de Ex 34,6-7 como razón última por la que Israel debe convertirse a su Dios. Por ello, por dos veces la fórmula de gracia va precedida inmediatamente de la llamada a la conversión, la primera vez en boca del mismo Señor (Jl 2,12), y la segunda en boca del profeta (Jl 2,13).

El escrito de *Jonás* relee esa misma fórmula pero no directamente de Ex 34,6-7, sino desde el conjunto del entero mensaje de Joel. Dos son los motivos que hacen que Jonás mire directamente a Joel: por la importancia que este escrito da a la conversión y por el destino punitivo que espera a las naciones. La relectura es crítica, con matices irónicos y satíricos. El tema de la conversión (expresada mediante el verbo clásico *šûb*) es central en el libro. Tras una lectura atenta, el lector llega a percibir que se trata más de la conversión del profeta, y no tanto de la conversión de los paganos, pues es aquel el que más se resiste. En cambio, estos otros, apenas sienten hablar al profeta, creen y

cambian de vida, tanto los marineros⁴⁵ como los ninivitas. En este sentido, más que con el mensaje de un profeta, nos encontramos con la narración sobre un profeta. En definitiva, sólo Jonás opone resistencia desde el comienzo (Jon 1,3; huye dirigiéndose a Tarsis, el lugar más extremo conocido en aquel tiempo) hasta la conclusión, donde se deja un final abierto: el lector permanece en la duda de si Jonás aceptará el modo de obrar de Dios, que nace de su ser clemente y misericordioso, o más bien lo rechazará. Siendo esta ciudad la potente capital del imperio asirio, a partir de Senaquerib, la enemiga por excelencia de Israel (basta leer el libro de Nahún para comprender lo que Nínive evocaba en la mente de los israelitas)⁴⁶, se comprende la fuga de Jonás. La razón de la huida se da en 4,2: porque Dios es clemente y misericordioso, también con Nínive.

El hagiógrafo no puede sino rebatir el mensaje de Joel referente a las naciones; compartido, en cambio, por el personaje protagonista. Especialmente en Jon 3,1-4,11 hace una contundente crítica a Jl 2,1-17 y Jl 4. La semejanza entre ambos escritos sugiere que la gracia divina para la comunidad de la alianza no puede ser aislada de la gracia divina para las naciones⁴⁷. Este destinatario universal de la misericordia hace honor a la universalidad de la fórmula de gracia. Dicha universalidad se ve también favorecida por la profesión de fe de Jonás, al confesar su fe en Dios creador, sin referencia al Dios del éxodo o al Dios de Israel: «Soy hebreo y adoro al Señor, Dios del cielo, que hizo el mar y la tierra firme» (Jon 1,9)⁴⁸.

El lector atento percibe la ironía encerrada en el libro: los paganos comprenden lo que no entiende Jonás, la compasión y la misericordia como claves del actuar divino. Tal como se revela en sendas manifestaciones de los paga-

⁴⁵ Grande es el contraste, Jonás que huye del Señor, y los marineros que se acercan al Señor. Antes de desprenderse de Jonás, rezan a Yahvé, y tras calmarse las aguas hacen suya la fe de Jonás, ofreciendo sacrificios y promesas a Yahvé. De este modo se describe el camino de fe seguido por estos marineros, quienes comienzan invocando cada uno a su propio dios (ʿel-yônāh; 1,5) y, tras la profesión de fe de Jonás, terminan dirigiéndose a Yahvé (1,14). De este modo, Jonás, sin quererlo, cumple con su misión, pues gracias a él los paganos reconocen a Yahvé.

⁴⁶ Es manifiesto el contraste de Jonás con el libro de Nahún, pues en éste no hay espacio para el arrepentimiento. Sin embargo, eso es lo que piensa y quiere la figura de Jonás, la destrucción de Nínive. Cfr. DENTAN, R. C., «The Literary Affinities of Exodus XXXIV 6f», 48-49; SCHAT, A., «The Jonah-Narrative within the Book of the Twelve», 115-117.

⁴⁷ Cfr. DOZEMAN, Th. B., «Inner-Biblical Interpretation of Yahweh's gracious», 216.

⁴⁸ Con razón afirma Enrique Sanz que la relación entre Dios creador (poderoso), salvador y misericordioso es algo característico del libro; cfr. SANZ GIMÉNEZ-RICO, E., *Profetas de misericordia*, Madrid: San Pablo, 2007, 179.

nos; primero, en boca de los marineros: «Quizá se ocupe ese dios de nosotros y no muramos» (Jon 1,6); y, luego, en boca del rey: «quién sabe si Dios se arrepiente y se compadece, se aplaca el ardor de su ira y no perecemos» (Jon 3,9). Esto último, como ya se ha señalado, aparece también en boca del profeta Joel (cfr. Jl 2,14).

En conclusión, Jonás relee a Joel para hacer frente *a su estrecho particularismo y a su concepción ruin y justiciera de Dios*. En este sentido la elección de Nínive no es casual. Cuando se escribe el libro de Jonás, Nínive pertenecía ya al pasado, pero el recuerdo de la gran ciudad cruel y opresora, había quedado en la memoria de todos como símbolo del más duro imperialismo y de la hostilidad más cruel contra el pueblo de Dios (cfr. Nah 3,1.19)⁴⁹. Lo grande del mensaje del libro de Jonás es que también Nínive es objeto del amor y de la misericordia del Señor. Este amor misericordioso universal define el verdadero rostro de Dios. Dos son, pues, los aspectos centrales del mensaje del libro de Jonás: la posibilidad de conversión de los enemigos opresores, y la aceptación por parte de Israel de que Dios sea misericordioso con ellos.

Se distancia, además, de otros textos universalistas del AT, no concibe la conversión de los pueblos paganos pasando por Sión (cfr. Is 2,1-5) o por la incorporación al pueblo de la alianza, sino simplemente a través de un cambio de conducta desde la situación religiosa en la que se encuentran, la cual no impide que reconozcan y crean en Yahvé (cfr. Jon 3,5). El escrito comparte la creencia de que Dios acepta y, de hecho, suscita el culto tributado a Él por los gentiles (cfr. Sof 3,9-10; Mal 1,11.14). Se sitúa también dentro de la gran tradición según la cual la última palabra no la tiene el juicio sino la salvación, y de que en medio de una situación de juicio Dios hace brotar su proyecto salvador.

CONCLUSIÓN

Para terminar, retomamos la opinión de H. Simian Yofre, para quien el argumento decisivo, a la hora de hablar de la unidad del libro de los Doce, debe ser la unidad y progresión de los textos, de modo que su lectura de conjunto deje un sentido más profundo del que tendrían las partes separadas, in-

⁴⁹ La ciudad de Nínive conoció su apogeo durante el s. VIII a. C. Bajo el reinado del rey asirio Sennacherib (704-681) llegó a ser capital de Asiria, y permaneció como tal hasta la desaparición del imperio. Nínive cae en el 612 a. C. bajo el poder de los medos y de los babilonios.

dependientemente de que cada texto haya tenido su propia prehistoria. Este criterio se cumple en la relectura que los escritos de Joel y Jonás hacen de la fórmula de gracia de Ex 34,6-7.

Dicha fórmula de gracia, en Ex 34,6-7, ubicada tras la amplia descripción de la gravedad del pecado de Israel, enfatiza cómo Dios carga, no obstante, con el pecado de su pueblo en razón de su ser misericordioso. La importancia que Ex 32-34 da a la intercesión de Moisés (por cuatro veces), para que el Señor perdone a su pueblo, confirma dicho énfasis. Porque así es el Señor, la historia de Israel es una historia hacia una salvación definitiva. La fórmula abre, pues, un camino de esperanza, mostrando que la última palabra no la tiene el pecado sino la gracia divina.

Joel enriquece dicha fórmula de dos modos. Primera, eliminando la segunda parte de la fórmula: «pero no los deja impunes» (wənaqqē^h lō^ʔ yənaqqe^h; Ex 34,7), por «se retracta de las amenazas» (wəniḥām ʿal-hārā^{ʿā}^h; Jl 2,13). De este modo, no alude a la ambivalencia o ambigüedad de la fórmula de gracia de Ex 34,6-7. En segundo lugar, hace de ella la razón por la que Israel ha de convertirse a su Dios. Este motivo de la conversión es capital dentro del contenido del libro.

Jonás recoge la fórmula de gracia de la mano de Joel, para hacer frente a su estrecho particularismo y a su concepción justiciera de Dios. Enriquece la relectura de la fórmula de gracia, con respecto a Joel y Ex 32-34, al subrayar la universalidad de la misericordia divina, cuyo destinatario no sólo es Israel, también el resto de naciones, incluso aunque sean enemigas del pueblo de Dios, como es el caso de Nínive. Este destinatario universal hace honor a la universalidad propia de la fórmula, contenida ya en Ex 34,6-7 y en Jl 2,13, pero no explicitada. Su explicitación es la gran aportación de la relectura de Jonás.

El presente estudio está pidiendo una segunda parte, en la que se investigue la relectura de la fórmula de gracia en el resto de los escritos que componen el libro de los Doce. Sólo así se podrá verificar y fundamentar el rol que juega dicha relectura de Ex 34,6-7 en la unidad del libro de los Doce.

Bibliografía

- AHLSTRÖM, G. W., *Joel and the Temple Cult of Jerusalem*, VT.SS 21, Leiden: Brill, 1971, 24-25.
- ALBERTZ, R., NOGALSKI, J. D. y WÖHRLE, J. (eds.), *Perspectives on the formation of the Book of the Twelve: methodological foundations, redactional processes, historical insights*, BZAW 433, Berlin: Walter de Gruyter, 2012, 8.
- BARRIOCANAL, J. L., «Aproximación a la relectura. Ezequiel 20: el éxodo ha fracasado», *Estudios Bíblicos* 70 (2012) 8-9.
- BARRIOCANAL, J. L., *La relectura de la tradición del éxodo en el libro de Amós*, Tesi Gregoriana 58, Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2000.
- BEN ZVI, E. y NOGALSKI, J. D., *Two sides of a coin: juxtaposing views on interpreting the Book of the Twelve / the Twelve Prophetic Books*, Analecta Gorgiana 201, Piscataway-N.J.: Gorgias Press, 2009.
- BOSMAN, J. P., «The Paradoxical Presence of Exodus 34:6-7 in the Book of the Twelve», *Scriptura* 87 (2004) 233-243.
- BRUEGGEMANN, W., *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis: Fortress, 1997.
- DENTAN, R. C., «The Literary Affinities of Exodus XXXIV 6f», *VT* 13 (1963) 34-51.
- EISSFELDT, O., *The Old Testament: An Introduction*, New York: Harper & Row, 1965.
- HOUSE, P. R., *The Unity of the Twelve*, JSOT.SS 97, Sheffield: Almond Press, 1990.
- LANE, N. C., *The compassionate, but punishing God: a canonical analysis of Exodus 34:6-7*, Eugene (OR): Pickwick Publications, 2010.
- NOGALSKI, J., «Literary precursors to the Book of the Twelve», BZAW 217, Berlin: Walter de Gruyter, 1993.
- OAKES, P., «Quelle devrait être l'influence des échos intertextuels sur la traduction? Le cas de l'Épître aux Philippiens (2,15-16)», en MARGUERAT, D. y CURTIS, A. (eds.), *Intertextualités. La Bible en échos, Le monde de la Bible* 40, Genève: Labor et Fides, 2000.
- REDDITT, P. L., «The Formation of the Book of the Twelve: A Review of Research», en REDDITT, P. L. y SCHAT, A. (eds.), *Thematic Threads in the Book of the Twelve*, BZAW 325, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2003.
- RÖMER, Th., «La fille de Jephthé entre Jérusalem et Athènes. Réflexions à partir d'une triple intertextualité en Juges 11», en *Intertextualités, La Bible in échos*, 32.

- SANZ GIMÉNEZ-RICO, E., *Cercanía del Dios distante: Imagen de Dios en el libro del Éxodo*, Estudios 84, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2002.
- SANZ GIMÉNEZ-RICO, E., *Profetas de misericordia*, Madrid: San Pablo, 2007.
- SEITZ, Ch. R., *Prophecy and hermeneutics: toward a new introduction to the prophets*, Grand Rapids: Baker Academic, 2007.
- SIMIAN YOFRE, H., «La evolución de la lectura e investigación de los libros proféticos», *Estudios Bíblicos* 85 (2010) 282.
- WINN, A. C., *Ain't Gonna Study War No More. Biblical Ambiguity and the Abolition of War*, Louisville (Kentucky): Westminster/John Knox Press, 1993.
- WÖHRLE, J., «So many cross-references!: methodological reflections on the problem of intertextual relationships and their significance for redaction critical analysis», en ALBERTZ, R., NOGALSKI, J. D. y WÖHRLE, J. (eds.), *Perspectives on the formation of the Book of the Twelve: methodological foundations, redactional processes, historical insights*, BZAW 433, Berlin: Walter de Gruyter, 2012.

