
Universidad de Navarra
Facultad de Teología

Felipe José QUINTANA FRESNO

La roca que da agua en el desierto

Desarrollo literario y teológico de esta tradición
en el Pentateuco y en los Salmos

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

Pamplona
2013

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 6 mensis februarii anni 2013

Dr. Franciscus VARO

Dr. Iacobus AUSÍN OLMOS

Coram tribunali, die 28 mensis iunii anni 2005, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
Sr. D. Eduardus FLANDES

Cuadernos doctorales de la Facultad de Teología
Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia

Vol. LX, n. 1

Presentación

Resumen: Esta tesis doctoral estudia el inicio de una tradición bíblica con la investigación de dos relatos narrativos que mantienen muchas similitudes: Ex 17,1-7 y Nm 20,1-13. Algunos autores han estudiado estas historias bajo la perspectiva de los relatos de murmuración, en los que observan que el sustrato de tales relatos es una historia positiva que se limita a narrar el prodigio del Señor ante su pueblo. Tal hipótesis, sin embargo, no se ha investigado en relación a la tradición de la roca que da agua en el desierto. En consecuencia, aparte de los dos textos narrativos de Ex 17 y Nm 20, se ha procedido a estudiar los distintos textos que mencionan el prodigio de la roca en el Pentateuco y en los Salmos. Todos estos textos fueron sometidos a una crítica textual y literaria; y posteriormente a un estudio comparativo para establecer del modo más fidedigno posible la fecha de composición de estas perícopas y para dilucidar la dependencia existente entre estos pasajes. La investigación realizada aportó las siguientes relaciones intertextuales: los relatos más antiguos que pusieron por escrito la tradición de la roca que da agua en el desierto, corresponden a los textos poéticos de Dt 8,14b β -16a α y Sal 78,13-20. Ambos textos originariamente pertenecerían a una literatura oral del norte de Israel que fueron apropiados posteriormente por Judá. Posteriormente, esta tradición siguió dos vías paralelas. Por un lado pasó a formar parte de la narración oral de los relatos de murmuración, desde donde fue tomada esta tradición por dos autores distintos: un autor no sacerdotal, autor de Ex 17,1-7, a quien se ha identificado como un Yahwista exílico. Este autor, sería además, el responsable de la composición de gran parte del actual libro del Éxodo, quien habría hecho uso de la estructura de los relatos de murmuración para componer mucho de los relatos narrativos que aparecen en la actualidad en este libro. El otro autor, se ha definido como sacerdotal antiguo. A diferencia del anterior, este autor sacerdotal usó el modelo de los relatos de murmuración sólo en el escrito original de Nm 20, con el fin de destacar la presencia de la gloria del Señor en la Tienda del Encuentro. Este autor sería contemporáneo al anterior: exílico, cercano a los escritos de Ezequiel (cfr. Ez 20). Esta historia sacerdotal original fue modificada cuando el Pentateuco sufrió los últimos retoques, momento en el que se unieron los distintos libros (el Deuteronomio a los otros cuatro). Las modificaciones consistieron en una serie de añadidos con el fin de explicar la causa de la muerte de Moisés y Aarón fuera de la Tierra Prometida: se añade un pecado personal al relato de Nm 20. La otra vía que siguió esta tradición continuó los rasgos positivos de los relatos más antiguos. La tradición del Sal 78 fue recogida casi sin cambios en Sal 105,39-41. Otro salmo –Sal 114–, contemporáneo al anterior –época del segundo Templo–, sí introdujo cambios a la tradición, especialmente al actualizar el prodigio de la roca al presente. Esta perspectiva es explicable por la influencia en este salmo de la teología del segundo éxodo que presenta el Deutero-Isaías. En Sal 114,8, por el poder de la liturgia pascual, se hacen presentes los actos salvíficos del pasado. Tal interpretación, irá adquiriendo mayores desarrollos en la literatura intertestamentaria: se dice que la roca seguía a los israelitas en su peregrinación. Y, adquirirá su cúspide en el NT, cuando San Pablo, en 1Cor 10,4, dice que de la roca manaba bebida espiritual y que la roca era Cristo.

Palabras clave: Relatos de murmuración. Ex 17,1-7. Nm 20,1-13.

Abstract: This doctoral thesis studies the roots of a biblical tradition by investigating two narrative accounts which have many similarities: Ex 17:1-7 and Nm 20:1-13. Some researches have studied these bible passages under the category of murmuring accounts while noting the positive underlying narrative of the wonders by the Lord for his people. However such a hypothesis has not been made in relation to the tradition of the rock that springs water in the desert. Consequently, besides the two narrative texts of Ex 17 and Nm 20, other texts that mention the wonder of the rock in the Pentateuch and the Psalms have been studied. All these texts were subjected to textual and literary critiques; and then a comparative study to establish in the most reliable way possible the dates of composition of these texts and to clarify the existing dependence in these passages. The investigation carried out revealed the following intertextual relationships: the earliest written accounts on the tradition of the water-producing rock in the desert were the poetic texts Dt 8:14b β -16a α and Ps 78: 13-20. Both texts belong originally to oral literature from the north of Israel which were taken up by Judah. Later, this tradition was handed down via two parallel ways. On one hand, it became part of the oral narratives of the murmuring accounts, from there it was taken up by two different authors: one author is non-priestly, the author of Ex 17:1-7, and has been identified as exiled Yahwist. This author, may also be responsible for the composition of a large part of the present book of Exodus, which makes use of the structure of the murmuring accounts to compose much of the narration that presently appear in this book. The other author has been defined as old priestly. Unlike the first, this author makes use of the murmuring narration model only in the written original of Nm 20, with the aim of emphasizing the presence of the glory of the Lord in the Tent of Meeting. This author may be contemporaneous to the former: exiled, close to the writings of Ezekiel (cfr. Ez 20). This original priestly history was modified when the Pentateuch received the final changes, in the period when all the different books were brought together. The modification consists of a series of additions aimed at explaining the cause of the death of Moses and Aaron outside the promised land: a personal sin was added to the Nm 20 account. The other way through which this tradition has been handed down, maintained the positive traits of the older accounts. The tradition of Ps 78 was taken, almost without changes, in Psalm 105. Another Psalm –Ps 114– also contemporary to the former –time of the second Temple–, did introduce changes to the tradition, especially when up dating the miracle of the rock. This perspective can be explained by the influence of the theology of the second exodus, as presented by Deutero-Isaiah. In Ps 114,8, by virtue of the paschal liturgy, the salvific acts of the past are made present. This interpretation will go on acquiring more developments in intertestamentary literature. It is said that the rock flowed the Israelites in their journey. And acquired its highest point in the New Testament, when saint Paul, in 1 Cor 10,4, says that spiritual drink was flowing from the rock and that the rock is Christ.

Key words: Murmuring accounts. Ex 17: 1-7. Nm 20: 1-13.

La Revelación divina se ha dado a través de la historia. Y es en ella donde la Revelación se ha desarrollado paulatinamente hasta alcanzar su plenitud en la Encarnación del Hijo de Dios. Este desarrollo de la Revelación se puede observar en la lectura atenta de los textos bíblicos. En efecto, dentro de la Biblia, se puede constatar la manera en la cual las verdades ahí contenidas van siendo manifestadas poco a poco. De modo paulatino se van esclareciendo conceptos, símbolos, tradiciones; los cuales se van enriqueciendo de manera creciente hasta llegar al NT. La importancia de entender el desarrollo progresivo de la auto manifestación divina es un tema clave de la teología actual y, concretamente, de la teología bíblica. La trascendencia de este tema se puede observar, por ejemplo, en las palabras de Benedicto XVI en el prólogo de la primera parte de su libro sobre Jesús de Nazaret: «La exegesis moderna ha mostrado que las palabras transmitidas en la Biblia se convierten en Escritura a través de un proceso de relecturas cada vez nuevas: los textos antiguos se retoman en una situación nueva, leídos y entendidos de manera nueva. En la relectura, en la lectura progresiva, mediante correcciones, profundizaciones y ampliaciones tácitas, la formación de la Escritura se configura como un proceso de la palabra que abre poco a poco sus potencialidades interiores, que de algún modo estaban ya como semillas y que sólo se abren ante el desafío de situaciones nuevas, nuevas experiencias y nuevos sufrimientos. Quien observa este proceso –sin duda no lineal, a menudo dramático pero siempre en marcha– a partir de Jesucristo, puede reconocer que en su conjunto sigue una dirección, que el Antiguo y el Nuevo Testamento están íntimamente relacionados entre sí» (RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret*, primera parte, Planeta, Bogotá 2007, p. 15).

Las siguientes páginas son el extracto de un estudio que sigue el desarrollo literario y teológico de la tradición de la roca que da agua en el desierto. Se trata de una tradición bíblica que recorre muy distintos tipos de libros dentro de la Sagrada Escritura: desde el Pentateuco, pasando por libros proféticos y sapienciales, hasta llegar a ser retomada por San Pablo en su primera carta a los Corintios. De este modo, a través del análisis de las diversas relecturas que están plasmadas en los libros de la Sagrada Escritura, se busca determinar el inicio de esta tradición y sus posteriores cambios a lo largo del tiempo. Para ello, se ha intentado determinar la fecha de composición de los diversos textos que contienen esta tradición, para luego buscar dar una respuesta a la razón de los distintos cambios que en ellos se dan. La tesis doctoral trata del inicio de esta tradición: centra su estudio en el Pentateuco y en los Salmos, estableciendo, de este modo, las bases para una ulterior investigación que gire en

torno a los textos proféticos, sapienciales y extrabíblicos, para poder así llegar al Nuevo Testamento.

El presente extracto recoge el tercer capítulo de la tesis doctoral donde se realiza un estudio de Nm 20,1-13. Este es uno de los dos textos narrativos que exponen la tradición de la roca que da agua en el desierto dentro del Pentateuco (la otra perícopa es Ex 17,1-7 estudiada en el capítulo anterior). El texto en estudio ha suscitado un enorme interés entre los exegetas porque, junto con narrar la tradición de la roca, trata de una falta de Moisés ante el Señor, la que podría dar razón de su exclusión a la tierra prometida. A pesar de este gran atractivo llama la atención la escases de estudios que investiguen con profundidad el paralelismo de este texto de Nm 20,1-13 con Ex 17,1-7. Y prácticamente se observa una total carencia de publicaciones que recojan la tradición de la roca que da agua en el desierto de estos textos y lo comparen con los otros pasajes de la Sagrada Escritura que relatan este hecho.

Ex 17,1-7 y Nm 20,1-13 corresponden a perícopas narrativas que mantienen semejanzas entre ellas: mencionan el don del agua desde una roca en el desierto a través de la intercesión de Moisés, previo a un contexto de murmuración del pueblo por la falta de agua. A pesar de estas similitudes, en ambos relatos se destacan características diferentes. Para evaluar si realmente constituyen un relato paralelo y –en este caso– cómo se establece la dependencia de ese paralelo, se ha procedido a realizar una crítica textual y literaria encaminada a establecer la unidad de estas historias. Una vez delimitado el relato original subyacente a cada una de estas perícopas, se han sometido a un estudio comparativo con el fin de establecer o no la existencia de un paralelismo y la dependencia mutua entre estos dos textos. Por último, se ha aventurado dar una razón que explique las causas de las diferencias entre ambos textos y entre el texto original y las adiciones que el mismo ha sufrido.

Índice de la Tesis

TABLA DE ABREVIATURAS	I
INTRODUCCIÓN	V
Capítulo primero	
STATUS QUAESTIONIS SOBRE LA DATACIÓN DE LOS RELATOS DE Ex 17,1-7; Nm 20,1-13 y Dt 8,14-16	
1. ÉXODO 17,1-7	1
2. Nm 20,1-13	13
3. Dt 8,14-16	31
Capítulo segundo	
ESTUDIO DEL TEXTO DE Ex 17,1-7	
1. DELIMITACIÓN DEL TEXTO	39
2. CRÍTICA TEXTUAL	40
3. EL RELATO EN EL CONTEXTO DEL LIBRO DE ÉXODO	42
4. ESQUEMA DEL RELATO DE Ex 17,1-7	44
5. VOCABULARIO	45
6. ALGUNOS PUNTOS PARTICULARES DENTRO DEL RELATO	57
7. CUESTIONES ABIERTAS	68
Capítulo tercero	
ESTUDIO DEL TEXTO DE Nm 20,1-13	
1. DELIMITACIÓN DEL TEXTO	71
2. CRÍTICA TEXTUAL	72
3. EL RELATO EN EL CONTEXTO DEL LIBRO DE NÚMEROS	76
4. ESQUEMA DEL RELATO DE Nm 20,1-13	78
5. VOCABULARIO	80
6. TEMAS A DESTACAR DENTRO DEL RELATO	103

Capítulo cuarto

ESTUDIO DE DT 8,11-18

1. DELIMITACIÓN DEL TEXTO	129
2. CONTEXTO DE DT 8,11-18	130
3. CRÍTICA TEXTUAL	134
4. ESQUEMA DE UNIDAD TEXTUAL	135
5. VOCABULARIO	136
6. SOBRE EL ORIGEN DE DT 8,14-16	155

Capítulo quinto

ESTUDIO DE SAL 78,13-20

1. FORMA LITERARIA, FECHA DE COMPOSICIÓN Y UNIDAD DE SAL 78	161
2. DELIMITACIÓN DEL TEXTO	169
3. CRÍTICA TEXTUAL	169
4. ESQUEMA DE SAL 78,13-20	171
5. VOCABULARIO	173
6. RELACIÓN DE SAL 78,13-20 CON LOS RELATOS DEL PENTATEUCO	182
7. SAL 78,13-20, ¿ES DE ORIGEN DEUTERONOMISTA?	187
8. EL ORIGEN DE SAL 78,13-20, ¿UNA TRADICIÓN ANTIGUA?	189

Capítulo sexto

ESTUDIO DE LA TRADICIÓN DE LA ROCA EN OTROS SALMOS

I. SALMO 105	195
I.1. Género, fecha y relación de este salmo con otros escritos veterotestamentarios	195
I.2. Delimitación de la unidad textual	199
I.3. Crítica textual	200
I.4. Esquema del pasaje	201
I.5. Vocabulario	202
I.6. Relación de Sal 105,39-41 con Sal 78	204
I.7. Relación de Sal 105,39-41 con el Pentateuco	208
II.. SALMO 114	210
II.1. Características generales	210
II.2. Delimitación y unidad del texto	213
II.3. Crítica textual	214
II.4. Esquema del salmo	217
II.5. Vocabulario	219
II.6. Relación de este salmo con otros textos	227

ÍNDICE DE LA TESIS

Capítulo séptimo

HISTORIA DE LA REDACCIÓN SOBRE LA TRADICIÓN DE LA ROCA QUE DA AGUA EN EL DESIERTO

1. LOS RELATOS PROVENIENTES DEL NORTE DE ISRAEL	235
2. LA TRADICIÓN DE LA ROCA Y LOS RELATOS DE MURMURACIÓN	240
3. LA TRADICIÓN DE LA ROCA EN NM 20 Y ÉX 17	241
4. LA TRADICIÓN POSITIVA DE LOS SALMOS	245

CONCLUSIONES	247
1) Aspectos literarios	247
2) Las distintas corrientes que hicieron uso de esta tradición	251
3) El desarrollo teológico de la tradición de la roca que da agua en el desierto	254

BIBLIOGRAFÍA	257
Ediciones críticas, concordancias y versiones de la Sagrada Escritura	257
Diccionarios y enciclopedias	257
Traducciones y comentarios exegéticos de libros bíblicos	258
Estudios varios	261

Bibliografía de la Tesis

EDICIONES CRÍTICAS DE TEXTOS, CONCORDANCIAS Y VERSIONES DE LA SAGRADA ESCRITURA

- DÍEZ-MACHO, A. (ed.), *Neophyti I. Targum Palestinense*, II: *Éxodo*, CSIC, Madrid 1970.
- ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart ⁵1997.
- FACULTAD DE TEOLOGÍA. UNIVERSIDAD DE NAVARRA, *Sagrada Biblia*, I, EUNSA, Pamplona ⁵2010.
- Sagrada Biblia*, III, EUNSA, Pamplona ³2008.
- LISOWSKY, G., *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1958.
- RHALFS, A. (ed.), *Septuaginta id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, 2 vols., Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart ⁸1965.

DICCIONARIOS Y ENCICLOPEDIAS

- BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. (eds.), *Theological dictionary of the Old Testament*, 11 vols., Grand Rapids, Michigan 1974-2001.
- BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A. (eds.), *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an appendix containing the Biblical Aramaic*, Clarendon Press, Oxford ⁵1962.
- JENNI, E. (ed.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, 2 vols., Cristiandad, Madrid 1978-1985.
- PIROT, L.; ROBERT, A. [CAZELLES, H.; FEUILLET, A.] (eds.), *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, Letouzey et Ané, Paris 1928ss.

TRADUCCIONES Y COMENTARIOS EXEGÉTICOS DE LIBROS BÍBLICOS

- ASHLEY, T. R., *The book of Numbers*, NICOT, Grand Rapids, Michigan 1993.
- BERNINI, G., *Il libro dei Numeri*, SB(T), Marietti, Torino/Roma 1972.
- LE BOULLEUC, A.; SANDEVOIR, P., *La Bible d'Alexandrie, II: L'Exode*, Cerf, Paris 1989.
- CAMPBELL, A.; O'BRIEN, M., *Sources of the Pentateuch. Texts, introductions, annotations*, Fortress Press, Minneapolis 1993.
- CAZELLES, H., *Les Nombres*, SB(J), Editions du Cerf, Paris ²1958.
- CHILDS, B. S., *El libro del Éxodo. Comentario crítico y teológico*, Verbo Divino, Estella 2003.
- COUROYER, B., *L'Exode*, SB(J), Editions du Cerf, Paris ²1958.
- DORIVAL, G., *La Bible d'Alexandrie, IV: Les Nombres*, Cerf, Paris 1994.
- DRIVER, S. R., *A critical and exegetical commentary on Deuteronomy*, ICC, Clark, Edinburgh ³1965.
- GRAY, G., *A critical and exegetical commentaries on Numbers*, ICC, Clark, Edinburgh ³1965.
- HOUTMAN, C., *Exodus. Historical Commentary on the Old Testament*, 2 vols., Kok, Kampen 1993.
- LEVINE, B. A., *Numbers 1-20. A new translation with introduction and commentary*, AncB, Doubleday, New York 1993.
- PROPP, H. C., *Exodus 1-18. A new translation with introduction and commentary*, AncB, Doubleday, New York 1999.
- VON RAD, G., *Deuteronomy: a commentary*, SCM Press, London 1966.
- WEINFELD, M., *Deuteronomy 1-11, a new translation with introduction and commentary*, AncB, Doubleday, New York 1991.

ESTUDIOS VARIOS

- ALBERTZ, R., נצט, en DTMAT, JENNI, E. (ed.), II, Madrid 1985, cols. 715-723.
- ARTUS, O., *Aproximación actual al Pentateuco*, Verbo Divino, Estella 2001.
- *Etudes sur le livre des Nombres. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1-20,13*, Editions Universitaires, Fribourg 1997.
- BLENKISOPP, J., *El Pentateuco. Introducción a los cinco primeros libros de la Biblia*, Verbo Divino, Estella 1999.
- BLUM, E., *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, Gruyter, Berlin/New York 1990.
- BOVATI, P., *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabulario, orientamenti*, Analecta Biblica 110, Biblical Institute Press, Roma 1986.
- BUIS, P., *Les conflits entre Moïse et Israël dans Exode et Nombres*: VT 28 (1978) 257-270.

- *Qadesh, un lieu maudit?*: VT 24 (1974) 268-285.
- CASCIARO, J. M., *El concepto de «Ekklesia» en el A. Testamento (I)*: EstB 25 (1966) 317-348.
- *El concepto de «Ekklesia» en el A. Testamento (y II)*: EstB 26 (1966) 4-38.
- COATS, G. W., *Moses: heroic man, man of God*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996.
- *Rebellion in the Wilderness. The Murmuring Motif in the Wilderness Tradition of the Old Testament*, Abingdon Press, Nashville 1968.
- CONRAD, J., זִקֵן, en TDOT, BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. (ed.), IV, Michigan 1980, pp. 129-131.
- נִבְהָה, en TDOT, BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. (ed.), IX, Michigan 1998, pp. 415-420.
- CORNILL, C. H., *Beiträge zur Pentateuchkritik*: ZAW 11 (1891) 20-35.
- CORTESE, E., *Le Tradizioni storiche di Israel. Da Mosé a Esdra*, EDB, Bologna 2001.
- COSTECALDE, C. B., *Sacré*, en DBS 10 (1985) cols. 1356-1361.
- CROSS, F. M., *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Harvard University Press, Cambridge 1997.
- DAVIES, G. I., *The Wilderness Itineraries and the composition of the Pentateuch*: VT 33 (1983) 1-13.
- FRANKEL, D., *The Murmuring Stories of the Priestly School. A Retrieval of Ancient Sacerdotal Lore*, VTS 89, Brill, Leiden/Boston/Köln 2002.
- GARCÍA-LÓPEZ, F., *Yahvé, fuente última de vida: análisis de Dt 8*: Bib. 62 (1981) 21-54.
- GERLEMAN, G., מוֹרָה, en DTMAT, JENNI, E. (ed.), I, Madrid 1978, cols. 1219-1220.
- נִבְהָה, en DTMAT, JENNI, E. (ed.), II, Madrid 1985, cols. 100-102.
- שְׂחָה, en DTMAT, JENNI, E. (ed.), II, Madrid 1985, cols. 1281-1285.
- GÖRG, M., יֵשֵׁב, en TDOT, BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. (ed.), VI, Michigan 1990, p. 423-427.
- HAAG, E., סָלַע, en TDOT, BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. (ed.), X, Michigan 1999, pp. 271-273.
- HELFMEYER, F. J., נִסָּה, en TDOT, BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. (ed.), IX, Michigan 1998, pp. 454-455.
- JENNI, E., בֵּית, en DTMAT, JENNI, E. (ed.), I, Madrid 1978, col. 451.
- יָצָא, en DTMAT, JENNI, E. (ed.), I, Madrid 1978, cols. 1040-1044.
- עָמַד, en DTMAT, JENNI, E. (ed.), II, Madrid 1985, cols. 422-423.
- JOHNSTONE, W., *Exodus*, JSOT Press, Sheffield 1995.
- «From the Sea to the Mountain Ex 15,22-19,2. A Case Study in Editorial Techniques», en VERVENNE, M. (ed.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction-Reception-Interpretation*, Leuven University Press, Leuven 1996.
- KAPELRUD, A. S., סָקַל, en TDOT, BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. (ed.), X, Michigan 1999, pp. 341-344.
- KNIERIM, R., בָּרָה, en DTMAT, JENNI, E. (ed.), I, Madrid 1978, cols. 1262-1264.

- KOCH, K., אהל, en TDOT, BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. (ed.), I, Michigan 1974, pp. 118-130.
- KOENIG, J., *Sourciers, thaumaturges et scribes*: RHR 164 (1963) 17-38.
- KOK, L. T., *Parallel Scripts, Paradigm Shifts*: BZ 42 (1998) 81-90.
- LEVY, D.; MILGROM, J., ערה, en TDOT, BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. (ed.), X, Michigan 2001, pp. 470-480.
- LIEDKE, G., צוה, en DTMAT, JENNI, E. (ed.), II, Madrid 1985, cols. 668-672.
- ריב, en DTMAT, JENNI, E. (ed.), II, Madrid 1985, cols. 970-978.
- LIMBURG, J., *The root ריב and the prophetic lawsuit speeches*: JBL 88 (1969) 291-304.
- MARGALLOT, M., *The transgression of Moses and Aaron – Num. 20:1-13*: JQR 74 (1983) 196-228.
- MÜLLER, H.-P., קדש, en DTMAT, JENNI, E. (ed.), II, Madrid 1985, cols. 741-768.
- קהל, en DTMAT, JENNI, E. (ed.), II, Madrid 1985, cols. 768-781.
- NORTH, R., «Perspectives of the Exodus author(s)», ZAW 113 (2001) 481-504.
- O'CONNELL, R. H., *Deuteronomy VIII 1-20: Asymmetrical concentricity and the rhetoric of Providence*: VT 40 (1990) 437-452.
- RINGGREN, H., נוט, en TDOT, BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. (ed.), II, Michigan 1975, pp. 438-439.
- ערה, en TDOT, BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. (ed.), X, Michigan 2001, p. 479.
- RÖMER, T., «The Book of the Deuteronomy», en MCKENZIE, S. L.; GRAHAM, M. P. (ed.), *The History of Israel's traditions. The heritage of Martin Noth*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1994.
- SCHUNCK, K.-D., לון, en TDOT, BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.J. (ed.), VII, Michigan 1997, pp. 509-511.
- SIMIAN-YOFRE, H., פנים, en TDOT, BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. (ed.), XI, Michigan 2001, pp. 589-615.
- SKA, J. L., *Introducción a la lectura del Pentateuco. Claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia*, Verbo Divino, Estella 2001.
- *Le passage de la mer: étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31*, Analecta Biblica 109, Biblical Institute Press, Roma 1986.
- STÄHLI, H.-P., עבר, en DTMAT, JENNI, E. (ed.), II, Madrid 1985, col. 263.
- רים, en DTMAT, JENNI, E. (ed.), II, Madrid 1985, cols. 949-951.
- VAN DER WOUDE, A. S., צור, en DTMAT, JENNI, E. (ed.), II, Madrid 1985, cols. 678-684.
- פנים, en DTMAT, JENNI, E. (ed.), II, Madrid 1985, cols. 552-579.
- VAN SETERS, J., *The Life of Moses. The Jabwist as Historian in Exodus-Numbers*, Kok Pharos Pub. House, Netherlands 1994.
- VERMEYLEN, J., «Les premières étapes Littéraires de la formation du Pentateuque», en PURY, A. (ed.), *Le Pentateuque en Question*, Labor et Fides, Genève 1989.

BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

- VERVENNE, M., *The protest motif in the sea narrative (Ex 14,11-12). Form and Structure of a Pentateuchal Pattern*: ETHl 63 (1987) 257-271.
- VETTER, D., ראה, en DTMAT, JENNI, E. (ed.), II, Madrid 1985, cols. 871-882.
- WALSH, J. T., *From the Egypt to Moab*: CBQ 39 (1977) 20-33.
- WEHMER, G., עלה, en DTMAT, JENNI, E. (ed.), II, Madrid 1985, cols. 352-371.
- WEINFELD, M., כבוד, en TDOT, BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. (ed.), VII, Michigan 1995, pp. 24-34.
- WESTERMANN, C., כבוד, en DTMAT, JENNI, E. (ed.), I, Madrid 1978, cols. 1092-1110.
- WIJNGAARDS, J., הוציא and העלה *a twofold approach to the Exodus*, VT 15 (1965) 91-102.
- WILDERBERG, H., אמן, en DTMAT, JENNI, E. (ed.), I, Madrid 1978, cols. 276-319.
- WRIGHT, G. E., *Arqueología bíblica*, Cristiandad, Madrid 2002.

La roca que da agua en el desierto

Desarrollo literario y teológico de esta tradición
en el Pentateuco y en los Salmos

ESTUDIO DEL TEXTO DE NM 20,1-13

El texto de Nm 20,1-13 es otro de los relatos narrativos que se refiere al prodigio de la roca que da agua en un ambiente de murmuración del pueblo contra Moisés y contra el Señor. El estudio de este pasaje lo realizaremos siguiendo la metodología habitual: crítica textual después de la delimitación del mismo texto; un estudio del esquema y del contexto del relato dentro del libro de Números; un análisis del vocabulario del relato en relación con otros textos y otros libros de la Sagrada Escritura y, finalmente, la investigación de algunos temas que interese comentar más detenidamente.

1. DELIMITACIÓN DEL TEXTO

El capítulo 20 del libro de Números comienza con una noticia de itinerario que indica –como en otros muchos relatos dentro del Pentateuco– el inicio de un texto narrativo, el cual se diferencia claramente de los capítulos anteriores, ya que los capítulos 18 y 19 son textos legales que presentan prescripciones de los sacerdotes y levitas (Nm 18) y ritos de purificación (Nm 19).

El v. 13 también hace de fórmula de finalización, lo cual se corrobora porque en el relato siguiente, aunque no hay cambio de lugar, sí hay cambio de personas (aparecen los mensajeros y el rey de Edom con su gente, y no se nombra a Aarón). Además, claramente existe un cambio de tema: Nm 20,14-21 explica la causa del rodeo que realizó Israel para entrar en las tierras de Canaán. Otro hecho que nos muestra al v. 13 como conclusión de un texto, es el largo añadido que existe al final de este versículo en el Pentateuco Samaritano y en la versión *syrohexaplaris* (la adición corresponde a los vv. 24.25.26b-28 de Dt 3).

Tal como dice Artus, existen algunos autores que separan Nm 20,1 de Nm 20,2-13¹. En efecto, Nm 20,1 asocia una noticia de itinerario a la muerte de María, en cambio la trama que se resuelve en el v. 13, tiene por punto de partida el v. 2, con la presentación de la falta de agua y su corolario: la protesta de la gente. Sin embargo –de acuerdo con Artus–, existen dos argumentos que llevan a considerar que Nm 20,1 es el punto de partida del relato. Por una parte, la relación entre el topónimo קדש (v. 1aβ) y el verbo ויקדש (v. 13). Relación que –al formar un juego de palabras– establece una correspondencia entre el principio y el final del texto. Por otro lado, la mención de la muerte de María (asociado al episodio de Nm 12 en que, junto a Aarón, refutó la autoridad de Moisés) participa de la misma temática que se revela en Nm 20,12: el anuncio de la sanción –la exclusión de la tierra prometida– a la primera generación de los jefes de Israel².

2. CRÍTICA TEXTUAL

Nm 20,1: La Septuaginta, al traducir, no hace diferencia entre סין (Ex 17,1) y נַ (Nm 20,1); ambos términos los traduce por Σιυ, aunque claramente son lugares distintos (el primero es el desierto que queda antes del Sinaí y, el segundo, se ubica posterior a esta etapa).

Nm 20,3: a) La versión siríaca añade «y con Aarón», sin duda se trata de un intento por armonizar el objeto de este versículo con el objeto del versículo precedente. La BHS menciona que existen dos Ms que cambian עַם por עַל. Se puede explicar por influencia de la geniza del Cairo, en cuyo texto, el relato paralelo (Ex 17,2) presenta esta variación.

b) La BHS propone ויאמרו לאמר en vez de ויאמרו לאמר. Esta sugerencia probablemente se basa en el carácter infrecuente de la expresión ויאמרו לאמר en la Biblia Hebrea –y especialmente en el Pentateuco– lo cual es subrayado por Gray³. La proposición de la BHS («se rebelaron») se apoya en Nm 20,10 (Moisés llama a los Israelitas «rebeldes»). De este modo, el v. 3bα quedaría como antecedente del discurso de Moisés en el v. 10. Sin embargo, la carencia de testigos escritos de esta hipótesis, así como el hecho de que la expresión hebrea ויאמרו לאמר se dé en otros lugares del AT (Ex 15,1; Nm 17,27; 2S 5,1; 20,18; Jr 29,24; Ez 33,10; Za 2,4), ha llevado a que algunos autores –como Artus– consideren la proposición de la BHS como una conjetura, y a conservar la lectura del TM⁴. A favor de lo que propone la BHS, está la traducción

de los LXX (και ελοιδορειτο ο λαος προς Μωυσην λεγοντες). El verbo λαιδορέω puede provenir tanto de la traducción del verbo hebreo ריב como del verbo מרה (en este caso, seguiría lo que propone la BHS). De ser ריב el verbo original, la variación del TM (ויאמרו) se puede explicar perfectamente por influencia de la frase paralela que se encuentra en Ex 17,2 (וירב העם עם-משה ויאמרו). Aunque es sugerente la proposición de la BHS, precisamente por la carencia de apoyo textual, de momento se mantendrán las dos posibilidades (la del TM y la que propone la BHS).

Nm 20,4: El texto griego traduce מות por un verbo que acentúa la violencia: αποκτειναι ημας («matar a nosotros»), del mismo modo traduce Ex 17,3 y Nm 21,5. También esta traducción hace eco de Nm 16,13, donde Datán y Abiram dirigieron a Moisés el mismo reproche (αποκτειναι ημας)⁵.

Nm 20,8: Los verbos והוצאת והשקית son traducidos por el texto griego en plural. Se puede entender como un intento de los LXX por resolver la tensión entre las distintas partes de este versículo: el verbo de la oración conjugada anterior está en plural y –sobre todo– Moisés y Aarón son los sujetos en el v. 8aα. Además de esta razón –tal como afirma Dorival– se puede observar que la Septuaginta constantemente traduce el libro de los Números sobrevalorando el papel de Aarón con respecto al TM. Así se puede ver que en los vv. 1,53; 3,16; 16,11.44; 17,8; 20,8 incluyen a Aarón en la acción que Dios ha ordenado a Moisés. Incluso en Nm 8,12 hay una permutación de roles entre Moisés y Aarón⁶. En todo caso, la *lectio difficilior* corresponde a la del TM, de modo que se seguirá este texto.

Nm 20,10: La versión griega añade, al inicio del discurso de Moisés, ακουθε μου (igual añadido hace en Nm 16,8). Esto permite reforzar el rol de Moisés en el relato. Según Artus, puede ser manifestación de una corrupción del TM (שמעוני en lugar de שמעונו), o también de una corrección deliberada⁷. De acuerdo con Margaliot⁸, la forma verbal particular de שמעוני aparece dentro del Pentateuco sólo en Gn 23,8 y esta expresión únicamente vuelve a encontrarse otra vez en el libro de Crónicas. En cambio, la expresión שמעונו es bastante común (por ejemplo, en Gn 37,6; Nm 12,6). Por esto, se escogerá –en este término– la lectura del TM.

Nm 20,11: Los LXX omiten el adjetivo posesivo al referirse a la vara que toma Moisés (επαταζειν την πετραν τη ραβδω, en cambio el TM dice במטהו). Artus, siguiendo a Blum⁹, señala que los LXX –con esta exclusión– buscan armonizar este versículo con 20,8a¹⁰. Ashley considera que la versión griega probablemente interpreta el v. 9 («la vara de delante del Señor») como señal

de que se trata de la vara de Aarón según Nm 17,22.24-25; de este modo –al omitir el adjetivo «su» en el v. 11–, la Septuaginta evita una tensión en la interpretación del texto¹¹. En cualquier caso, se confirma algo semejante a lo que ocurre con Nm 20,8: el TM destaca a Moisés, en cambio los LXX resaltan la figura de Aarón.

Nm 20,13: a) El editor de la BHS propone leer *בַּת קֶדֶשׁ*, después de *מֵרִיבָה* מִי. Sin duda se basa en que estos topónimos aparecen unidos en Nm 27,14; Dt 32,51; Ez 47,19; 48,28. Este doble topónimo tiene la ventaja de establecer una doble vinculación con el texto: por un lado, el término *קֶדֶשׁ* se relaciona con la última parte del v. 13: «y Él mostró su santidad –וַיִּקְדֹּשׁ– ante ellos» (de modo análogo a como Meribá está relacionado con el verbo *רִיב*); y por otra parte, establece un vínculo con Nm 20,1, donde se dice que el pueblo se quedó en Cadés. Sin embargo, no hay testigos escritos que avalen esta hipótesis, por lo que –de momento– se seguirá al TM.

b) Como ya se dijo, al final de este versículo hay una larga adición en el Pentateuco Samaritano y en la versión siríaca de las Hexaplas de Orígenes: «“Dios y Señor mío: Tú empezaste a mostrar a tu siervo tu grandeza y tu poder, pues ¿qué Dios hay en el Cielo y en la tierra que pueda hacer tus hazañas y tus proezas? Permíteme, te lo ruego, pasar y ver la bella tierra al otro lado del Jordán, esas bellas montañas y el Líbano”. Pero el Señor dijo: “¡Basta ya! ¡No me hables más de esto! Sube a la cima del Pisgá; mira con detenimiento al poniente y al norte, al sur y al oriente, y contempla con tus ojos, porque no has de pasar ese Jordán. Pero da órdenes a Josué; confórtale y dale ánimos, porque él pasará al frente de este pueblo, y les dará posesión de la tierra que vas a ver”». Debido a que corresponden a Dt 3,24.25.26b-28, lo más probable es que estos versículos se hayan añadido para realizar una armonización entre los distintos textos que narran la prohibición de los líderes del pueblo a entrar en la tierra prometida¹².

3. EL RELATO EN EL CONTEXTO DEL LIBRO DE NÚMEROS

En el estado actual del libro de Números, se pueden observar relatos de murmuración análogos a los del libro del Éxodo que, sin embargo, se diferencian de los textos narrados antes del Sinaí, por la existencia de punición ante la queja del pueblo. Pudiera parecer que el presente relato es una excepción ya que el pueblo consigue lo que le faltaba con la murmuración y no recibe

ningún tipo de castigo. Pero el castigo sí está presente: lo sufren los líderes del pueblo. De modo que se mantiene la lógica de los relatos de murmuración durante el éxodo del pueblo por el desierto. Sin embargo queda pendiente explicar la causa del castigo a los que mediaron para satisfacer la necesidad de los Israelitas y la relación que este castigo tiene con respecto a los otros relatos de murmuración.

En relación al tema de este relato se puede observar que guarda una estrecha correspondencia con los capítulos precedentes del libro de los Números, principalmente con el relato de los exploradores (Nm 13-14). Tal como afirma Buis, ambos relatos se ubican en Cadés y la relación es evidente en cuanto al tipo de castigo que recibe el pueblo y los que guían a Israel: así como por la incredulidad en la palabra del Señor el pueblo fue privado de llegar a la tierra prometida, del mismo modo, Moisés y Aarón –también por incredulidad– son castigados con el anuncio de sus muertes antes de la llegada a la tierra de Canaán. Y del mismo modo como el pueblo infructuosamente intentó penetrar en Palestina (Nm 14,39-45), así también –en Nm 20,14-21– fracasa el proyecto de Moisés por ingresar directamente a través de Edom¹³. Artus, basado en Buis, señala que –además– existe relación con el pasaje de la rebelión de Qoré, Datán y Abiram (Nm 16,1-35), donde se da una punición a los líderes de las respectivas tribus de Israel. De este modo, el castigo sigue círculos concéntricos: punición al pueblo, luego a los jefes de los clanes y, finalmente, a Moisés y Aarón (cuya sanción estaría preanunciada con la muerte de María en Nm 20,1)¹⁴.

Siguiendo a Ashley se puede constatar que la historia de Nm 20,1-13 juega un papel principal dentro del capítulo 20, ya que en torno al anuncio de la muerte de los líderes del pueblo, se estructura un esquema dentro de toda esta sección: muerte de María al inicio (v.1); muerte de Aarón al final (vv. 22-29); y anuncio de la muerte de Moisés entre medio del capítulo (v. 12)¹⁵.

4. ESQUEMA DEL RELATO DE NM 20,1-13

Tal como se estructuró la historia de Ex 17,1-7 –es decir, según el esquema tradicional del análisis narrativo– se procederá con este relato.

Exposición: el encuadre del episodio está narrado en el primer versículo, donde además de señalarse el nuevo escenario de la comunidad, se da noticia de la muerte y entierro de María.

La acción se inicia en el versículo 2: después de especificarse la necesidad del pueblo –la falta de agua–, se menciona el hecho de que la comunidad se reúne en torno a los jefes del pueblo.

El relato se complica en los vv. 3-5: las quejas de los Israelitas ante Moisés y Aarón se van sucediendo unas a otras: el deseo de haber muerto como «sus hermanos ante el Señor»; el reclamo de por qué los envió a morir a ese desierto; la preferencia de Egipto a este lugar tan malo donde no se dan frutos y ni siquiera agua.

La resolución se presenta en los vv. 6-13: los líderes se dirigen al Señor mediante una postración en la Tienda de Reunión. Tras lo cual tiene lugar la aparición de la gloria del Señor (v. 6). A través de esta teofanía el Señor les da órdenes a Moisés (y a Aarón): tomar la vara, reunir a la comunidad, hablar a la roca a la vista de ellos para que la roca dé su agua, y den así de beber a la comunidad y a su ganado (vv. 7-8). En los vv. 9-10a se narra el cumplimiento parcial de esas órdenes: Moisés toma la vara y, con Aarón, reúnen a la asamblea delante de la roca. Se continúa con el discurso de Moisés y la narración del doble golpe a la roca con la vara, seguido de la salida abundante del agua (vv. 10-11). En el versículo siguiente hay una fractura en la trama: el Señor se vuelve a dirigir a Moisés y a Aarón pero esta vez para castigarlos por no haber creído y por no haberle santificado ante los Israelitas. De modo que se produce un cambio en la resolución: mientras el pueblo pasa de una situación de necesidad a una de abundancia, los líderes pasan a ser sancionados con la exclusión de la tierra. El relato termina con la manifestación explícita del favor realizado por el Señor, a través del cual –a pesar de la rebeldía–, manifestó su santidad¹⁶.

5. VOCABULARIO

בְּנִי־יִשְׂרָאֵל כָּל־הָעָרָה (Nm 20,1α)

Esta frase aparece sólo en dos ocasiones en toda la Biblia Hebrea: Nm 20,1; 20,22. En cambio, la misma frase, pero con los términos invertidos (יִשְׂרָאֵל כָּל־עַרְתָּ בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל), aparece 21 veces, concentrada casi exclusivamente en el Pentateuco: Nm (12x); Ex (6x); Jos (2x); Lv (1x)¹⁷.

וַיֵּשֶׁב הָעָם בְּקִדְשׁ (Nm 20,1β)

El verbo יָשַׁב aparece en un total de 1090 veces, frecuentemente en Jeremías (149 ocurrencias), seguido en menos de la mitad de veces por otros libros:

Gn (71x); Jc (71x); Is (71x); Ez (62x); Sal (60x). El sujeto del verbo generalmente corresponde a hombres. Sólo en 45 pasajes el sujeto es divino y ocho veces corresponde a animales¹⁸. Como desarrollo del significado «sentarse», aparece una abstracción semántica con el significado de «establecerse»/«habitar» o «estar». Así, desde una posición corporal que denota la intención de quedarse sin seguir avanzando inmediatamente, se pasa a un sentido más general. Con respecto a este sentido, no aparece una clara preferencia asociada a ningún estrato literario, aunque la frase *ישב שם* ha sido descrito como un elemento esquemático de «relatos de emigración en P»¹⁹. Gray es de la opinión que –de acuerdo a la fuente JE– los Israelitas pasaron la mayor parte de los 38 años del desierto en Cadés (para Gray la frase *בקרש העם וישב* es de JE). Entiende el verbo *ישב* de Nm 20,1 como indicando una prolongada estadía. Se basa en el uso que se da a este verbo en Nm 21,25.31, donde se ve que los Israelitas se establecieron en Transjordania. Y también en la cita de Jc 11,17²⁰. Sin embargo, Levine interpreta esta última cita en otro sentido: el verbo entendido como «quedarse» en un período corto de tiempo. Asimismo interpreta la frase *העם וישב בקרש* de Nm 20,1. Y, en general, entiende que el verbo *ישב* designa un período generalmente corto (Nm 25,1; Ex 2,15; Gn 29,14: un mes; Jc 19,4: tres días; 1S 23,14). Considera así, que la visión de JE en Nm 20,1 corresponde a una breve estancia en Cadés, en armonía con Dt 2,14²¹.

וַיִּקְהָלוּ עַל-מִשָּׁה וְעַל-אַהֲרֹן (Nm 20,2b)

El término *קהל* se presenta numerosas veces en nuestro relato: como verbo en Nm 20,2.8.10 (nifal en el v. 2 e hifil en los siguientes) y como sustantivo en Nm 20,4.6.10.12. La raíz *קהל* se encuentra 173 veces en toda la Biblia Hebrea. Los libros en que aparece con mayor frecuencia son: 2Cro (30x); Nm (21x); Ez (17x); Dt (15x); Sal (11x); 1Cro (10x). Etimológicamente esta raíz parece tener alguna relación con el verbo *קיל* (voz, sonido, estrépito), pero –tal como afirma Casciaro– su etimología no está determinada. Se podría decir que *קהל* comporta la idea de una multitud congregada en un sitio, en cuanto que dicha multitud origina voz o estrépito (en cambio, *עדה* indica multitud en cuanto integrada por un número). A diferencia de *עדה*, los sujetos reunidos siempre son hombres, nunca animales²².

Tal como señala Casciaro en su estudio, este término se encuentra en distintas tradiciones dentro del texto hebreo de la Biblia. En la tradición sacerdotal aparece con muchísima menos frecuencia que el término *עדה*. Además –dentro de la tradición P– en la mayoría de los casos los términos *קהל*, *עדה* y

לְיִשְׂרָאֵל vienen a coincidir. A los tres términos la tradición sacerdotal impregna una dimensión teocéntrica y cultural: Israel está concebido como el pueblo santo en medio del cual habita el Señor en todo momento, y como consecuencia el Israel del desierto fue una comunidad cültica en estado permanente de asamblea²³. Este planteamiento coincide con lo señalado por otros autores. Así, Müller, para mostrar la sinonimia de estos términos, pone como ejemplo, el uso que el autor sacerdotal realiza en Nm 20,8.10 (y otros pasajes) del verbo קהל con objeto עדה²⁴.

El verbo קהל, en el AT, se encuentra sólo en forma hifil y nifal (20 veces como hifil y 19 nifal). El hifil significa la realización de lo que designa el sustantivo: «convocar un קהל»; el nifal, por el contrario, «concurrir al קהל»²⁵. Coats señala que muchas de las ocurrencias de la raíz קהל en relación con la preposición על, significan lo mismo que el verbo לין y, por eso, debe ser considerado parte de los motivos de murmuración (Ex 32,1; Nm 16,3.19; 17,7; 20,2; Jr 26,9). Para decir esto, se basa principalmente en los pasajes de Nm 16,3.19; 17,7, donde aparece el uso de קהל en el mismo sentido y contexto que לין, en referencia al mismo acto. Además, Nm 20,2 usa קהל, cuando el paralelo de este evento –según este autor (Ex 17,3)– usa לין. En las tradiciones en el desierto –sigue afirmando Coats– este sinónimo de לין es enteramente sacerdotal. Asimismo observa que, dentro de las tradiciones en el desierto, existe una mayor frecuencia del uso del קהל en nifal (Nm 16,3; 17,7; 20,2), siendo siempre el significado de este verbo la reunión de la gente para un propósito determinado, y el uso de la preposición על muestra que ese propósito presenta un carácter hostil²⁶.

וְלֹא נִוְעַנּוּ בְנוֹעַ אַחֲזִינוּ לְפָנֵי יְהוָה (Nm 20,3b)

El verbo נוע se encuentra únicamente 23 veces en el AT. Gray señala que este vocablo es preferentemente sacerdotal²⁷. Tanto Ringgren como Gerleman también están de acuerdo en que todas las ocasiones que este verbo aparece en el Pentateuco (11 veces: 6 en Gn; y en Nm 17,27.28; 20,3.29), corresponde a P (el último autor también incluye a Jos 22,20, en cambio Ringgren considera que este pasaje es deuteronomico). El resto de las ocurrencias pertenecen a Job (8x), y otras aisladas (Sal 2x; Za 1x; La 1x). Debido a esta distribución, Ringgren estima que este término es casi exclusivamente de literatura tardía. Tal como opina este autor, este verbo expresa la actitud usual del AT hacia la muerte, al igual que el verbo מוּת, sin dar ninguna particularidad en especial²⁸. En cambio Gerleman es de la opinión que נוע –aunque algunas veces aparece

junto a מוֹת – designa primariamente la muerte violenta, «perecer», bien por accidente o como consecuencia de determinadas privaciones o semejantes²⁹. Levine sugiere que este verbo puede indicar el momento inmediatamente anterior a la muerte (basándose en las citas de Gn 25,8.7; 35,29) y también puede presentar un matiz de desesperación (Job 10,18; 14,10)³⁰.

De un total de 2126 ocasiones que aparece la raíz פני in el AT, 1030 lo hace como preposición לפני. Esta preposición se halla principalmente concentrada en el Pentateuco (Nm 83x; Lv 76x; Dt 67x; Ex 62x; Gn 56x) y también en otros libros narrativos (1S 62x; 1R 56x)³¹. El sentido de לפני יהוה a veces es local, especialmente en relatos antiguos de teofanías (Gn 18,22; 1R 19,11; cfr. también Ha 3,5; Sal 50,3; 97,3), en visiones (1R 22,21) o en descripciones de la majestad de Dios (Sal 96,6) y de su bondad gratificante (Sal 85,14), pero con mucha frecuencia, sobre todo en las partes legales de P, es expresión técnica-cultural. En todos estos casos significa concretamente «en el santuario» o «junto al santuario», a veces también «junto al arca», es decir, «ante» el lugar en que el Señor está presente³².

«Morir ante el Señor» puede incluir la presencia cultural (Lv 10,2; Nm 3,4; 1Cro 13,14²); pero esto también puede indicar un castigo del Señor (Nm 14,37; 20,3)³³.

אָמַחְנוּ וּבְעִירָנוּ (Nm 20,4b)

La expresión בעיר aparece únicamente en 6 ocasiones en toda la Biblia Hebrea: Gn 45,17; Ex 22,4 (Q); Nm 20,4; 20,8; 20,11; Sal 78,48 (en cambio, el sinónimo מִקְנָה, se encuentra un total de 75 veces)³⁴.

לֹא מִקּוֹם זֵרַע וְהִאֲנֶה וְגַפְן וְרִמּוֹן (Nm 20,5b)

Tal como Artus sostiene, Nm 20,5b presenta un vocabulario poco habitual³⁵, lo cual es corroborado al observar las concordancias con el resto del AT. Así, aunque la palabra זרע aparece un número alto de ocasiones: 211 (principalmente en Gn 56x; Lv 23x; 2R 17x; Dt 14x; Jr 11x; Nm 9x)³⁶, es el único lugar del libro de Números donde se le da a este término el sentido de «siembra»³⁷. El término האנה, «higo», se encuentra en 39 ocasiones en la Biblia (sobre todo en Jr 13x; Nm 2x; Jc 2x; Is 2x; Os 2x)³⁸. Asimismo, el vocablo גפן, «vid», aparece 50 veces (Ez 7x; Is 7x; Jr 5x; Sal 4; Gn 3x; Dt 3x; Jc 3x; Ct 3x; Nm 2x; etc.)³⁹. Y la expresión רמון, «granado», se halla en 29 pasajes (Ex 6x; 1R 4x; Jr 3x; Ct 3x; Nm 2x; etc.)⁴⁰. Frankel se basa –entre otras razones– en la coincidencia de frutos de Nm 20,5b con Nm 13,23 para considerar a esta frase de Nm 20 como

un añadido proveniente del relato de los exploradores⁴¹. Pero –tal como Artus señala– la coincidencia de frutos corresponde sólo a los higos (תאנה) y granados (רמון), en cambio la designación de vid como גפן –que también se encuentra en Nm 6,4– cambia en Nm 13,23 (se usa la expresión זמורה ואשכול ענבים אחד «sarmiento con un racimo de uvas»)⁴².

אֵל-פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד (Nm 20,6aα)

El vocablo אֹהֶל aparece 345 veces en todo el AT. En más de la mitad de las ocurrencias –esto es, 182 veces, de las cuales 140 son sacerdotales– está usado en sentido cúllico, como tienda santa consagrada al Señor. Concretamente, 133 pasajes hablan de אֹהֶל מוֹעֵד. De estos pasajes, Koch identifica 120 de P y 6 de Crónicas⁴³. Según este autor, es en el período posterior a la destrucción del templo de Salomón cuando P describe el tabernáculo, y lo hace como un programa anticipado de la reconstrucción de Jerusalén. P toma de Sión la separación del lugar santo del santo de los santos, como también las teofanías divinas. P además se basa en la observancia de los grandes sacrificios de Jerusalén, para describir sus sacrificios, pero destaca especialmente la expiación y la remisión de los pecados. En P se enfatiza el tema de la santidad y, para promoverla, sitúa a la tienda del encuentro al centro del campamento, donde las tribus individuales pueden acampar alrededor de acuerdo a un plan específico (Nm 2). El santuario colocado de esta forma promueve bendición y protección. Así, Israel es realmente el pueblo y el Señor es realmente su Dios. En el santuario la idea estática de santidad está unida al concepto dinámico de un encuentro con Dios que siempre es inesperado, lo cual da lugar a la expresión «Tienda del Encuentro». Del mismo modo que en las tradiciones previas a P, la puerta de la tienda también juega un rol importante⁴⁴.

וַיִּפְּלוּ עַל-פְּנֵיהֶם (Nm 20,6aβ)

Al observar las 30 ocurrencias de la expresión «caer sobre su propio rostro» que aparece en el AT⁴⁵, se constata que este término designa el supremo acto de reverencia en el saludo (Rt 2,10; 1S 20,41; 25,23; 2S 9,6; 14,22; 1R 18,7). Pero, además se cae sobre su propio rostro por miedo o temor a la aparición de la gloria divina (Lv 9,24; Nm 17,10; Ez 1,28; 3,23; 43,4; 44,4), o ante cualquier otra aparición que infunde miedo, como puede ser el fuego del Señor (1R 18,39), o su ángel (Jos 5,14; Jc 13,20; 1Cro 21,16; Dn 8,17). En 1S 5,3.4, Dagón al caer sobre su rostro reconoce la soberanía del Señor. En cambio, la fórmula en Gn 17,3.17 parece ser por el asombro ante una promesa

divina. A veces es expresión de una súplica humilde (Nm 16,22; Jos 7,6.10; Ez 9,8; 11,13) o de acción de gracias y adoración (2Cro 20,18). En algunos textos, no es fácil distinguir la razón de este gesto. Así, por ejemplo, mientras Simian-Yofre sostiene que en Nm 14,5 y Nm 16,4 esta postración se debe a una reacción de ira o vergüenza⁴⁶, Van der Woude estima que, en estos pasajes, es la oración la causa de tal reacción⁴⁷. Estos dos autores coinciden en afirmar que esta expresión en Nm 20,6 es debido al miedo ante la aparición de la gloria divina. Sin embargo, es distinta la postura de quienes estudian específicamente este texto. Así, Bernini, sugiere que la postración en Nm 20,6 tiene un doble significado: acto de dolor y penitencia ante la rebelión del pueblo, y espera de una respuesta del Señor ante una grave situación⁴⁸. Levine señala que este gesto es un acto de sumisión⁴⁹. Y Frankel, en cambio, dice que es un acto para convocar al Señor⁵⁰.

וַיִּרְא כְבוֹד יְהוָה אֵלֵיהֶם (Nm 20,6b)

De todas las formas verbales atestiguadas de la raíz ראה, 1303 en el AT, 1129 casos pertenecen al radical básico. Aunque el significado fundamental de ראה qal es «ver», en nifal el verbo –al estar en pasivo– cambia el significado del verbo: «fue visto», es decir, «se muestra», «aparece». Este verbo en la forma nifal se encuentra 102 veces en el AT (principalmente en Ex 16x; Gn 14x; 1R 11x; Lv 10x; Jc 6x; Nm 5x; Dt 5x)⁵¹. Tal como Vetter sostiene, ראה nifal tiene a Dios como sujeto en 45 ocasiones: la mayoría de las veces es el Señor/Dios; pero también כבוד יהוה «la gloria del Señor», o מלאך יהוה «el mensajero del Señor». En P la כבוד יהוה aparece para anunciar la manifestación del poder de Dios contra al pueblo rebelde (Ex 16,10; Nm 14,10; 16, 19; 17,7; 20,6)⁵².

La raíz כבד aparece expresada como verbo, adjetivo y sustantivo en la Biblia Hebrea. El verbo «ser o hacerse pesado» tiene un significado ambivalente: en qal, y principalmente en hifil, puede tener un matiz negativo (identificado con «oprimir», o también el peso de los pecados). En cambio, en piel y nifal, presenta un aspecto positivo: equivale a «honrar», «dar importancia a alguien», «reconocer a alguien como importante». En sentido teológico, este verbo en piel, se debe entender a partir del significado fundamental de este término: «dar peso», honrar a Dios significa darle la importancia que le corresponde. En nifal no tiene sentido pasivo sino reflexivo: Dios se tributa el honor debido (principalmente en P)⁵³.

La forma nominal de esta raíz se encuentra 199 veces en el AT (200 según Westermann⁵⁴). Hay 24 ocurrencias en el Pentateuco (13 en P), 7 en la historia

Deuteronomista, y 18 en la historia del Cronista. Es especialmente frecuente en los profetas Isaías (38x) y Ezequiel (19x), y se encuentra ocasionalmente en Jeremías y en los profetas menores. Las 51 ocasiones en que este término aparece en los Salmos y las 16 veces en que se encuentra en Proverbios, ilustran la inclinación de estos libros por el vocablo, aunque los Salmos hablan primariamente de la gloria del Señor, mientras Proverbios habla más de la gloria humana⁵⁵.

El sustantivo כבוד –a diferencia del verbo o del adjetivo– jamás tiene el sentido negativo de carga u opresión. Según Westermann, cuando es usado en sentido teológico, en los textos antiguos, כבוד tiene el sentido de hacer rendir honor a Dios (semejante al significado de כבוד piel: expresa la idea que la כבוד de Dios exige un comportamiento adecuado). Un matiz distinto –al parecer de influencia cananea (Sal 29)– es tributar honor a Dios pero no a través de una acción cualquiera, sino por medio de la palabra o el canto, es decir, a través de la veneración cultural⁵⁶.

Siguiendo a Westermann, en las 13 ocasiones en que aparece כבוד en P dentro del Pentateuco (12 veces כבוד יהוה y בכבודי en Ex 29,43), se puede observar que este concepto ocupa un lugar central; concretamente, la expresión hecha כבוד יהוה, es decisiva para entender la teología sacerdotal. Aparece en dos contextos:

1) En pasajes que se refieren a acontecimientos del Sinaí y tratan de fundamentar el culto (Ex 24,16.17; 40, 34.35; Lv 9,6.23; cfr. vv. 4b.24; además elaborado secundariamente, Ex 29,43). En este monte al pueblo se le manifiesta por primera vez una teofanía, se da en este lugar la exhibición de la majestad de Dios la cual es expresada a través de su gloria. En el Sinaí será conocida la revelación de la כבוד יהוה. Lo que Dios proponía era hablar a los hombres. Lo hace a través de un mediador: Moisés, a quien le ordena la construcción de la tienda del encuentro (Ex 25,1ss.). Una vez que ésta ha sido construida la gloria del Señor llena la morada. Con esto queda confirmado para Israel la santidad del lugar santo (Ex 40,34-35). Con el lugar santo se posibilita la acción cultural, después de la cual aparece la כבוד יהוה. Así, queda constituida y sancionada la acción cultural que, desde ese momento, entra en vigor para Israel (Lv 9).

2) El segundo contexto en que aparece esta expresión corresponde a relatos durante la peregrinación por el desierto: Ex 16 (el maná); Nm 14 (en parte de P, los exploradores), Nm 17,6-15 (tumulto a causa de la aniquilación de Coré) y Nm 20,1-13. Estos textos presentan un desarrollo semejante al episodio del Sinaí: I, ocasión; II, localización de la tienda del encuentro; III, apari-

ción de la כבוד יהוה; IV, palabra del Señor a Moisés, V, una acción del Señor. En todos estos textos la aparición de la gloria del Señor –que da al momento un tono amenazador– se presenta en un lugar central. En los puntos II, III y IV, la estructura del proceso está tomada de Ex 24,15.18. La estructura de la revelación de la palabra ha sido aprovechada por P para elaborar la estructura de la revelación a través de los hechos. Se trata siempre de una intervención de Dios en la historia. La importancia del empleo sacerdotal del concepto כבוד reside en la unión del nombre יהוה con los elementos fundamentales del acontecimiento sagrado –el lugar santo, el tiempo santo, el mediador de lo santo– que hasta el suceso del Sinaí, no se había producido en Israel. Esta unión está formada por medio de la composición constructa כבוד יהוה⁵⁷.

Según Westermann, por medio de la כבוד יהוה no se designa la aparición de fuego o de luz en cuanto tal, sino la majestad del Dios que se encuentra tanto en una como en otra⁵⁸. En cambio Weinfeld, señala que es el fuego que arde desde la gloria del Señor el que resalta el aspecto terrible y amenazador que, por un lado consume los dones que se le han dado en sacrificio (Lv 9,24; 2Cro 7,3), pero, por otro, castiga tanto a los enemigos de Israel (Sal 37,3s.) como a los que no cumplen sus indicaciones (Lv 10,1s.) o se rebelan contra Él, lo cual es particularmente claro en las narraciones de Israel en el desierto (Ex 16,7.10, Nm 14,10; 16,19; 17,7; 20,6)⁵⁹.

Tanto Artus como Frankel notan particularidades sobre la כבוד יהוה de Nm 20,6 en relación a los otros relatos de Israel en el desierto. Pero, cada uno lo hace desde su propio punto de vista. Así, Artus –siguiendo a Blum⁶⁰– observa cómo Nm 20 es la única entre estas narraciones del libro de Números, en que la gloria del Señor no tiene una función punitiva. Efectivamente, aunque Nm 20,2-5 sigue el mismo esquema de Nm 14; 16-17 (la reclamación del pueblo a sus jefes, seguido por la reacción de Moisés y Aarón que apelan al Señor), en Nm 20,6, contrariamente a los textos precedentes, la manifestación del Señor en vez de castigar a quienes se rebelan, aporta la solución al problema y, en cambio, los sancionados son aquellos que invocaron al Señor (v. 12)⁶¹.

Frankel, al estudiar los relatos del desierto, señala que de todos aquellos en que aparece la gloria del Señor (Ex 16,7.10; 24,17; Nm 14,10; 16,19; 17,7; 20,6), sólo el de Nm 20,6 es de origen antiguo. En cambio, el resto corresponde a añadidos tardíos de material sacerdotal. Las razones que da para sostener esto son: 1) Sólo en la historia de Nm 20 la gloria del Señor se aparece únicamente a Moisés y a Aarón, indicando que hay una separación entre la gloria divina y el pueblo de Israel. 2) De todos estos relatos, solamente en Nm 20,6

aparece después que los líderes del pueblo hayan convocado al Señor a través de la postración. En cambio, en los otros textos, la יהוה כבד aparece en forma repentina, por la iniciativa del mismo Dios. 3) Además, en estos últimos relatos, esta gloria del Señor aparece con una función protectora, semejante a la de la nube o el ángel que existe en los relatos no sacerdotales. Contrariamente, en Nm 20,6, no existe –según este autor– una función protectora: solamente aparece en respuesta de la postración de los líderes. Todo esto indica –a juicio de Frankel– que en Nm 20, a diferencia de los otros relatos de Nm, la יהוה כבד es inherente al resto del relato el cual, a su vez, corresponde a un estrato sacerdotal antiguo⁶².

וּדְבַרְתֶּם אֶל־הַסֵּלַע (Nm 20,8aβ)

El sustantivo סלע, «roca», se encuentra 63 veces en el AT (principalmente en Sal 9x, Jc 8x, Is 8x, Jr 7x, Nm 6x), es sistemáticamente relacionado con el sustantivo צור, y es usado con significado geográfico y metafórico. Es frecuente la descripción de סלע en cuyas hendiduras se refugian los animales (Pr 3,26) y también los hombres (Jr 16,16; también parece ser éste el contexto de Sal 141,6). Asimismo, en Jc 6,20, la סלע aparece como sitio sacrificial: sobre esta roca, el pan y la carne serán consumidos por el fuego que aparece sobre la roca (v. 21: usa צור). Esto refleja la relación entre el altar y sacrificio: en Palestina se ofrecían sobre la superficie natural de una roca, aunque también sobre una roca labrada (sobre un solo bloque de piedra, o sobre un altar construido de piedra)⁶³. Frankel se apoya en estas últimas citas (además en Jc 13,19-20 que, sin embargo, usa צור; y en 1S 6,14; 14,33 que, en cambio, usan el término גְּדוּלָה גִּבּוֹן para sostener que la roca que menciona Nm 20,8-11 se refiere al altar que está a la puerta de la tienda del encuentro. Debido a que –según este autor– la descripción del altar como roca pertenece únicamente a la literatura sacerdotal primitiva (en los escritos sacerdotales más tardíos el altar es de madera tallada por el hombre y cubierto de bronce: Ex 27,1-8), Frankel sostiene que todo el relato base de Nm 20 también pertenece a un estrato sacerdotal antiguo⁶⁴.

Aparte del prodigio del agua narrado en Nm 20,8-13, se percibe la existencia de una tradición que considera a la donación del agua desde la סלע entre los hechos salvíficos del Señor en la guía de Israel por el desierto (Ne 9,15; Sal 78,16). También en el cántico de Moisés existe una referencia a la acción prodigiosa del Señor, quien da a Israel «a gustar la miel de la peña (סלע) y el aceite de la dura roca (צור)» (Dt 32,13), significando con esto, la abundancia de la tierra que Dios les promete⁶⁵.

וְהִשְׁקִיתָ אֶת־הָעָדָה (Nm 20,8bβ)

Siguiendo a Gerleman, en hebreo se complementan el verbo שָׁתָה qal, «beber» (sólo una vez nifal), y el verbo שָׁקָה hifil, «abrevar» (sólo una vez pual); el hecho de que aparezca como causativo una raíz divergente del qal puede deberse, entre otras razones, a que el causativo de este verbo abarca un ámbito semántico más amplio que el qal. El verbo שָׁקָה hifil aparece en 70 ocasiones en el AT (principalmente en Gn 9x, más 10 ocurrencias de esta raíz en participio; Jr 7x; Sal 7x) En el libro de Nm שָׁקָה hifil aparece 4 veces (Nm 5,24.26.27; 20,8). El verbo שָׁקָה hifil tiene un uso más amplio que שָׁתָה debido a que se refiere también a objetos inanimados (Gn 2,6.10; Dt 11,10; Is 27,2; Ez 17,7; Sal 104,13; Qo 2,6). Otra diferencia de שָׁקָה respecto a שָׁתָה, es que el primer verbo en hifil tiene con más frecuencia a Dios como sujeto, esto en frases parcialmente figurativas sobre su actuación benéfica y salvadora (Is 27,3; 43,20; Sal 36,9; 78,15; 104,11.13) o también punitiva (Jr 8,14; 9,14; 23,15)⁶⁶.

כַּאֲשֶׁר צִוְּהוּ (Nm 20,9)

El verbo צִוָּה, «ordenar», aparece en el AT 485 veces en piel y 9 veces en pual. El verbo se acumula en el Dt y en la literatura deuteronomista (צִוָּה piel: Dt 88x; Ex 53x; Nm 46x; Jos 43x; Jr 39x; Lv 33x; Gn 26x). El sujeto más frecuente de צִוָּה piel, con mucha diferencia, es el Señor-Dios. Son destinatarios de צִוָּה piel los Israelitas, sobre todo Moisés (en el Pentateuco), profetas (Jr 14,14), sacerdotes (Ez 9,11), pero también los pueblos extranjeros (Is 10,6; Jr 50,21, entre otros), y el ángel del Señor (Sal 91,11). El uso del verbo como término para la proclamación de los preceptos y de la ley del Señor es, numéricamente, el que más destaca. Este uso de צִוָּה es básico en P. En efecto, para P la palabra que ordena y manda tiene un significado que determina toda su teología. Para P todo acontecer descansa en la orden de la palabra de Dios. Debido al énfasis que tiene en P la transmisión del mandato, las «fórmulas de ejecución» (X actúa «según todo lo que Y ordenó»; o X actúa «como Y ordenó»: כַּאֲשֶׁר צִוְּהוּ) tienen al Señor como sujeto, sobre todo en los relatos de ejecución de P en Ex 36,1.5.6 y Lv 8-9, pero también en otros pasajes del AT (Dt 1,19; Jr 13,5; 1Cro 24,19)⁶⁷. Levine y Artus señalan la misma idea al decir que la expresión כַּאֲשֶׁר צִוְּהוּ es característica de los relatos sacerdotales (el último autor se basa en los pasajes Ex 16,34; 7,2; Nm 2,33.34; 3,42.51; 8,3.22; 15,36; 17,26: en todos ellos la ejecución de una orden es descrita con el mismo vocabulario con que fue formulado el mandato)⁶⁸.

שִׁמְעוּ-נָא הַמִּרְיִים (Nm 20,10bα)

De la raíz מרה «ser rebelde», en el AT aparecen el verbo en qal y en hifil causativo interno y el nombre segolado מרי «rebeldía». El verbo en hifil aparece un total de 51 ocasiones en la Biblia Hebrea: 10 veces en el libro de los Salmos, 8 ocasiones en el Deuteronomio, 5 en Números (20,10.24; 27,14; 33,8.9 [sin contar la variable textual propuesta por la BHS en 20,3]), 4 en Isaías, 4 en Ezequiel y 4 también en Lamentaciones, así como casos aislados, sobre todo en libros históricos. El sustantivo מרי aparece 23 veces, de ellas, 16 ocasiones en Ezequiel (en Números se encuentra sólo en 17,25). El concepto implica una actitud consciente y voluntaria, refleja una participación subjetiva del hombre en su postura. La rebeldía es entendida pues como oposición fundamental y obstinada, la cual se manifiesta bien de palabra (Nm 17,25; 20,10; cfr. vv. 3-5; 27,14; Dt 1,26; Sal 78,17-20) o de obra (Dt 21,18.21; 1S 12,14; 1R 13,21.26; 2R 14,26; Jr 4,17; Ez 5,6; 20,8.13.21).

Salvo unos pocos casos, esta raíz se refiere siempre a la rebeldía contra Dios. «Contra el Señor» (Dt 9,7.24; 31,27; Sal 5,11; 78,40, entre otros), «contra Dios» (Os 14,1; Sal 78,8), «contra el espíritu de Dios» (Sal 106,33), o en presencia de su gloria: Is 3,8. Los casos más antiguos parecen emplearse para casos aislados de transgresión contra la autoridad del padre o de Dios. A partir de ahí, la palabra aparece en los textos en que se acusa a Israel de haberse rebelado contra la acción histórica del Señor, principalmente contra sus acciones en la época del desierto: Nm 17,25; 20,10.24; 27,14; Dt 9,7.23; 31,27; Is 63,10; Sal 78,8.17; 106,7.43⁶⁹.

Levine y Artus hacen notar –aparte de la baja frecuencia del verbo מרה en el libro de Números– que el participio qal plural de este verbo: המריים, es único en toda la Biblia Hebrea⁷⁰. Dorival señala que la palabra *mōrīm* ha recibido distintos sentidos entre los rabinos: «insensato»; «pedagogo»; «arquero». Los LXX la traducen como «desobediente»⁷¹.

נֹצִיא לָכֶם מָן (Nm 20,10bβ)

El verbo יצא aparece un total de 1068 ocasiones en el AT. En el modo qal e hifil es especialmente frecuente en la literatura narrativa (Ex 94x; Gn 79x; Nm 70x; Jr 70x; Dt 66x; Jc 54x; Jos 53; 2R 52x; 2S 48x; 1S 46x; 1R 42x)⁷². El significado hifil de este verbo corresponde a «sacar», «producir». En Nm 20,10, la expresión נוציא, tal como Margaliot afirma⁷³, puede ser traducida de distintas formas: 1) «¿podemos hacer manar?». Solución que adoptan algunos autores como Gray⁷⁴ y Noth⁷⁵. 2) «¿podremos hacer manar?». Esta traducción es la que sigue Levine⁷⁶. 3) «¿deberíamos hacer manar?». Artus señala que el contexto no

permite considerar una solución como favorable a otra, por ello, este autor, elige una traducción con la que evita decidirse por una de las tres soluciones clásicas («*ferons-nous sortir pour vous de l'eau?*»)77.

וַיָּרֶם מֹשֶׁה אֶת־יָדוֹ (Nm 20,11a)

La raíz רום aparece en 189 textos hebreos y 4 arameos: qal, en 68 ocasiones (19 en Sal), polel en 25 (de ellas 13x en Sal); hifil, 88 veces (de ellas, 14 en Nm, 11 en Is y 11 en Sal). El hifil causativo se aplica en el ámbito material de la acción de levantar: alzar un bastón (Ex 7,20; 14,16), una piedra (Jos 4,5), un manto (2R 2,13), la mano (Ex 17,11; Nm 20,11) que se levanta para jurar (Gn 14,22; Dn 12,7), el rostro (Esd 9,6). El verbo רום qal unido a יד, «mano», significa (como símbolo de poder y fuerza) «ser poderoso, triunfar» (Dt 32,27; Mi 5,8; cfr. también ביד רמה, «con la mano en alto»: Nm 14,8; Nm 33,3). La frase רום hifil más ביד, «levantar la mano contra» (1R 11,26), significa originalmente levantar la mano para golpear (a muerte), pero luego el sentido pasó al ataque contra alguien. Sobre ביד רמה, «deliberadamente»: Nm 15,30 (literalmente: «con mano elevada»), denota una transgresión aleposa (en Ex 14,8 y Nm 33,3 se alude a la mano del Señor). La frase זרוע רמה, «brazo en alto»: Job 38,15, designa la actitud arrogante de los impíos78.

Kok interpreta la frase אֶת־יָדוֹ מֹשֶׁה וַיָּרֶם de Nm 20,11 del mismo modo como se traduce la expresión ביד רמה en Nm 15,30, es decir, «deliberadamente», para argumentar de este modo la causa de la transgresión de Moisés en el relato de Nm 20,1-13. Según este autor, ningún acto o postura es incidental en la secuencia de eventos. Este gesto no verbal comunica desafío. Para argüir esta postura, Kok, además de basarse en la única ocurrencia del término ביד רמה en un texto no legal del Pentateuco (Nm 15,30) y las dos veces que aparece en un texto legal (Ex 14,8; Nm 33,3), se apoya en el hecho que existe la misma expresión –con el mismo significado– en un texto de los manuscritos del Mar Muerto (1QS VIII 21-24). En este texto extrabíblico se da la misma sanción que en los textos bíblicos: a quien actúa deliberadamente contra la Ley de Moisés se le castiga con la expulsión permanente de la comunidad79.

Sin embargo, en Nm 20,11 el verbo está en hifil, en cambio las citas que Kok ha señalado están en qal. Artus, a diferencia de Kok, afirma que el verbo רום hifil es usado en tres ocasiones en el libro del Éxodo (en relación a levantar el bastón: Ex 7,20; 14,16; o en relación a elevar la mano: 17,11) para describir el gesto de Moisés como intermediario que elige el Señor para hacer partícipe al pueblo de su poder salvífico80.

יֵעַן לֹא־הֶאֱמַנְתֶּם בִּי (Nm 20,12α)

La raíz אמן aparece 330 veces en el AT (sin contar los nombres propios). Está especialmente concentrada en los libros poéticos y sapienciales (Sal 84x; Pr 23x; Jb 16x), así como en los profetas Isaías (34x) y Jeremías (21x), y en algunos libros narrativos (Dt 23x; 2Cro 18x; Gn 11x; Ex 11x; 1R 10x; Ne 10x). En Nm aparece en 6 ocasiones (2 veces en 5,22 y en 11,12; 12,7; 14,11; 20,12). Existen 51 pasajes con אמן hifil y en los libros donde más se concentra esta forma son, principalmente: Jb (9x); Ex (8x); Sal (7x); Is (4x); 2Cro (4x)⁸¹. En Nm, aparte de 20,12, esta forma verbal aparece también en 14,11.

El verbo אמן hifil tiene el significado de «estar seguro, confiar, tener fe, creer». El sentido original físico «estar firme, mantener quieto», se conserva todavía: Jb 39,24. Pero es mucho más frecuente el sentido psicológico de esta expresión: «tener confianza, ser confiado» en contextos profanos (así, por ejemplo, en Ha 1,5; Jb 29,4) y principalmente en el contexto cultural de los salmos (Sal 27,13; 116,10) o de escritos proféticos (Is 7,9; 28,16). La importancia de este último sentido se da en que 33 de los 51 pasajes que emplean el verbo אמן hifil pertenecen al lenguaje sacro. Un contexto frecuente, para esta forma verbal, son los oráculos de salvación (por ejemplo, Gn 15,1-6; Is 7,4-9; Ha 2,2-4; cfr. también Ex 4,31; Dt 1,32). En estos casos la fe se entiende como una actitud de seguridad y confianza basada en el conocimiento de Dios y su promesa. Según Wilderberg, es el deuteronomista el que desarrolla el concepto de fe en el sentido de confianza del pueblo a lo dicho por el Señor (generalmente a través de Moisés); y la falta de fe se expresa por medio de la rebelión. Así, el deuteronomista interpreta la catástrofe de Israel como consecuencia de su habitual falta de fe, la cual fue iniciada ya con la murmuración por el desierto (Dt 9,23; 2R 17,14)⁸². Con el salmo 78 (especialmente con los vv. 4 y 32) –de influjo deuteronomista según Wilderberg– y Nm 14,11, se añade un matiz al concepto de fe. La fe en Dios se traduce en la aceptación de sus prodigios. Semejantemente Sal 106,12 presenta como equivalente a la fe en Dios, la aceptación de sus palabras. En cambio, Sal 119,66 subraya los «mandamientos» en vez de las palabras. Por tanto, concluye Wilderberg, el uso de אמן hifil en sentido teológico no es unitario, debido a que el verbo pertenece a distintas tradiciones y su empleo ha seguido las vicisitudes de la historia de Israel⁸³. Puede verse, sin embargo, que este concepto no es frecuente en el escrito sacerdotal, lo cual ya lo había señalado Cornill: al estudiar la frase הֶאֱמַנְתֶּם לֹא־יֵעַן de Nm 20,12, señala escuetamente que ni יֵעַן ni הֶאֱמַנְתֶּם pertenecen a P⁸⁴, lo cual es seguido Gray⁸⁵. Margaliot, aunque no se manifiesta sobre la tradición

que recoge este concepto, llama la atención sobre la traducción del mismo. Señala que el hifil de קָדַשׁ significa «considerar, creer, expresar mediante actos, declarar que algo es leal, constante, fiel, de fiar, digno de confianza». Por esto, dice que las traducciones de Nm 20,12: «creer en» o «creer bastante», son inadecuadas. Lo correcto es «creer en mi fidelidad»⁸⁶. Sin embargo, Frankel considera que la traducción de Margalot es inusual y forzada⁸⁷.

לְהַקְדִּישִׁי (Nm 20,12aβ)

El total de ocurrencias de la raíz קָדַשׁ es de 842 veces en la Biblia Hebrea. Las formas verbales se encuentran en 172 ocasiones (hifil 45x; nifal 11x). La raíz קָדַשׁ aparece especialmente en Levíticos (152 veces), en Ezequiel (105 ocasiones) y en Éxodo (102 veces). También es frecuente en Nm (80x); Is (73x); Sal (65x) y en el Cronista (1Cro 27x; 2Cro 55x). En Nm esta raíz once veces se encuentra como verbo (qal: 17,2.3; hifil: 3,13; 18,7; 20,12; 27,14; nifal 20,13; otras ocurrencias en piel e hitpael)⁸⁸.

Tal como afirma Müller, la raíz קָדַשׁ describe ya en el semítico primitivo el estado o propiedad de la santidad; designa pues, un concepto numinoso. Este término (y sus derivados) está ligado al concepto de lo que tiene poder. Según este autor, el significado «separado» que muchos han considerado fundamental, no es sino derivado: para proteger lo santo y para protegerse de ello se separa de lo profano. La consideración de lo santo como lo «completamente distinto» supone –a juicio de Müller– una concepción que parte de lo profano entendido –de acuerdo a la mentalidad moderna– como ausencia de numinoso⁸⁹. Al respecto, Costecalde tampoco relaciona el origen filológico de la raíz קָדַשׁ con «separación», sino más bien lo considera vinculado a «consagración», la cual se obtiene mediante la «purificación». Por esto, para Costecalde, purificación y consagración no pueden estar dissociados. Aunque este autor reconoce que el uso de esta raíz está reservado al ámbito religioso, el examen de los distintos textos que ha realizado le lleva a concluir que la persona que llama santo a la divinidad, lo hace principalmente porque pertenece a esta divinidad. La noción pureza/consagración guarda así –para este autor– todo el carácter positivo del término⁹⁰.

En hebreo la forma hifil tiene un valor causativo: «dedicar, ofrecer», con el dativo de Dios como receptor; también aparece con el significado causativo de «hacer santo, consagrar»; en cambio el significado de «considerar santo» (Nm 20,12; 27,14; Is 29,23) es menos frecuente. Este verbo en nifal (que en nuestro relato de Nm 20 aparece en el v. 13) tiene –al igual que el hitpael de

este mismo verbo— un sentido reflexivo: «santificarse, consagrarse» (referido al hombre), «demostrarse santo» (referido a Dios), salvo en los casos (como en Is 5,6) que equivale simplemente a la forma *qal*, o en el caso de Lv 22,32 donde tiene un valor estimativo: «ser tratado como santo»⁹¹. Sobre el concepto de santidad, en relación a Nm 20,13, dice textualmente Müller que «Nm 20,13 une la manifestación de la santidad con la aparición del *k^ebōd Yhw^h* (v. 6b), que salva y juzga al mismo tiempo, cuando Moisés hace brotar agua de la roca (v. 11); esta aparición se convierte en juicio, porque Moisés y Aarón en su incredulidad «no trataron a Yahvé como santo» (hifil), como le correspondía (v. 12; cfr. Is 8,13 TM)»⁹². Margaliot también entiende la expresión *בּוֹדֵךְ* de Nm 20,13 de un modo reflexivo, para explicar de este modo que Dios ha manifestado su santidad después que ha sido desacralizado⁹³.

6. TEMAS A DESTACAR DENTRO DEL RELATO

a) *La unidad de Nm 20,1-13*

Al observar el esquema propuesto de Nm 20,1-13, lo que más puede sorprender es la ruptura imprevista de la trama al final de la narración. Efectivamente, en el desarrollo del relato se va preparando al lector con las sucesivas complicaciones: las crecientes quejas del pueblo a los líderes. Pareciera que la resolución de la narración ya está anunciada en los vv. 6-8, y completada en el v. 11: si se prescinde de los dos últimos versículos el relato en sí mismo tiene coherencia y se asemeja bastante a los otros relatos de murmuración, especialmente a aquellos narrados antes del Sinaí. Pero el v. 12 llama profundamente la atención: aparece un castigo del Señor, no al pueblo rebelde, sino a los jefes de Israel, especialmente a Moisés quien actuó «como él lo había mandado» (Nm 20,9). Y las causas del castigo: incredulidad, no haber santificado al Señor ante los ojos de los hijos de Israel, no se manifiestan claramente dentro de lo narrado anteriormente.

Todo esto ha llevado a los exegetas a plantear distintas causas que puedan explicar el pecado de Moisés y Aarón. Las hipótesis son muy numerosas. Las distintas posiciones se pueden sintetizar reuniéndolas en tres grupos:

1) La teoría de un historia mutilada (por ejemplo, los estudios de Cornill⁹⁴ y Gray⁹⁵). El pecado originalmente se narraba con más detalle, de manera que quedaba patente una falta de fe y desacralización al Señor de los dos guías

del pueblo, sin embargo, esta tradición no armonizaba con la del deuteronomista, de modo que –para lograr la correspondencia entre ambas tradiciones– se ocultó la falta y así se salvaguardó el prestigio de los líderes de Israel.

2) La postura de quienes presentan el pecado como un añadido, para dar, de esta forma, una respuesta a la pregunta de por qué Moisés y Aarón no entraron a la tierra prometida⁹⁶.

3) Una posición semejante a la primera es la de quienes consideran que originalmente se contaba un pecado, el cual –por influjo deuteronomista– no fue mutilado, sino más bien sufrió adiciones que dejaron una forma más sutil de transgresión, de modo tal que el pecado fuera más acorde a lo que narra el Deuteronomio: sanción vicaria de los líderes por el pueblo pecador⁹⁷.

Estas distintas orientaciones –para sostenerse– plantean que las adiciones o mutilaciones inciden principalmente en los versículos 8 y 12 de Nm 20. La crítica literaria apoya la existencia de retoques dentro del relato de Nm 20,1-13, de modo especial en v. 8, pero también en otros pasajes del mismo relato. Tales tensiones dentro del texto se analizarán a continuación.

El primer versículo de Nm 20 se inicia con noticias topográficas y cronológicas. Sobre todo estas últimas, son propias de la tradición sacerdotal⁹⁸. Pero, más adelante (1aβ) existe vocabulario que no es propio de la tradición sacerdotal: העם. Además, en este versículo, hay un doble topónimo: el desierto de Sin (סין) y Cadés. El último sitio es de las pocas etapas que han sido localizadas geográficamente dentro de la península del Sinaí (se ha identificado con 'Ain Qudeirat), y corresponde al oasis más rico de la zona. Por tanto, tal como hacen notar algunos autores⁹⁹, parece poco probable que sea el lugar original donde se desarrolló esta historia. De modo que, se puede afirmar –de acuerdo con muchos otros exegetas¹⁰⁰– que Nm 20,1aβ es una adición de origen no sacerdotal. El resto del versículo –la noticia de la muerte y entierro de María– según Artus, sigue el estilo de 20,1aβ, aunque este mismo autor afirma que los argumentos para sostener tal origen del v. 1b, son frágiles¹⁰¹. De momento, se mantendrá esta hipótesis de Artus, es decir, considerar que la adición no sacerdotal corresponde a Nm 20,1aβb.

El versículo 2 sigue el estilo de 1aα, esto es, continúa con un lenguaje sacerdotal (עדה, עדה, קהל, עדה, mención de Moisés y Aarón), y va de acuerdo con la trama que ha sido enmarcada con la primera frase de Nm 20.

Nm 20,3a, en cambio, vuelve a usar העם y –sobre todo– no se dirige a Aarón como en el versículo precedente, sino que el objeto de la frase es úni-

camente Moisés. Ya se ha hecho notar que esta frase coincide exactamente con Ex 17,2a, la cual, además, no vuelve a aparecer en la Biblia Hebrea. Por ahora, no se verá el origen de esta adición, pero queda claro que el lenguaje no es propio de la tradición sacerdotal. La segunda parte de este versículo es más debatida: hace referencia a la muerte de unos hermanos que «murieron ante el Señor». Los pasajes inmediatamente precedentes no hablan con claridad de tales personajes. Por otra parte el verbo utilizado, «גוּיַע», es poco frecuente. Por tal motivo, muchos son partidarios de que corresponde a una inserción derivada de otro relato en que se habla de la muerte ante el Señor con los mismos términos: así, quienes postulan que el pasaje se refiere a Nm 17,27-28 (también usa גוּיַע)¹⁰²; o a Nm 14,37, pasaje que, aunque usa el verbo מוּיַע en vez de גוּיַע, se refiere explícitamente a morir «ante el Señor»¹⁰³.

Son varios los autores que han visto un doble entre los vv. 4 y 5, considerando que el v. 5 es una adición¹⁰⁴. Pero también se puede entender como un recurso de estilo encaminado a enfatizar la queja de los Israelitas (parecido a lo que encontramos entre los versículos 2 y 3 de Ex 17). Unido a esto, siguiendo a Artus, se observa la semejanza literaria entre estos dos pasajes: ambos usan el vocablo לַמָּוֶה, así como el verbo בּוֹיַע en hifil; en ambos también el verbo está en segunda persona plural: se dirigen a Moisés y Aarón, señal de autoría sacerdotal del pasaje¹⁰⁵. No obstante –tal como ya se dijo en el primer capítulo– Gray (seguido por Noth y Frankel), considera que el verbo originalmente estaba en singular: su lectura actual correspondería a una acomodación de la puntuación masorética. Más que la repetición de la queja, lo que más mueve a pensar en el origen no sacerdotal del v. 5, es el hecho que aparezca el verbo עָלַה. En el estudio del vocabulario de Ex 17, se mencionó la opinión de varios exegetas sobre este vocablo, los cuales, a pesar de presentar diversas posturas sobre el origen de este término, coinciden en considerar que tiene un origen antiguo, no sacerdotal. Ciertamente, al recorrer las ocasiones en que este término aparece dentro de los relatos de murmuración, constatamos que en la mayoría de las situaciones también corresponden a textos de origen no sacerdotal¹⁰⁶. En consiguiente, se mantendrá la hipótesis sobre el origen secundario de Nm 20,5. Aunque –por las semejanzas que mantiene con el versículo anterior– se puede decir que se trata de una adición muy bien realizada. Las razones y el origen de este añadido, se estudiarán más adelante.

El versículo 6 es típicamente sacerdotal, conserva rasgos que se encuentran en muchos relatos de murmuración asignados a P: los términos אָהַל מוֹעֵד

(además de Nm 20,6, en Nm 16,18.19; 17,8.15.23); ויפלו־פְּנֵהָם (se encuentra también en Nm 14,5; 16,22; 17,10), כְּבוֹד־יְיָהוָה (también en Nm 14,10; 16,19; 17,7), נִיפַל nifal (también en Nm 14,10; 16,19; 17,7) y los sujetos Moisés y Aarón. Los versículos 6 y 7 mantienen perfectamente la trama del relato.

Nm 20,8 es –como ya se dijo– el más complejo. Las tensiones al interior del mismo resultan bastante evidentes: los verbos pasan del singular colectivo (dirigido a Moisés y Aarón) a la segunda persona plural, volviendo al singular (solamente dirigido a Moisés); además, se observan repeticiones entre 8aβ y 8b. Las distintas posturas de los autores respecto a este versículo pueden verse en la tabla que aparece a continuación.

Nm 20,8	Noth	Bernini	Artus	Frankel
αα'	JE	P	P+J	P antiguo
αα"	JE	P	P	P antiguo
αβ	P	P	P	adición
βα	JE	J	P+J	P antiguo
ββ	P	J	P+J	P antiguo

Por convención se dividirá Nm 20,8 en:

Nm 20,8αα': «Toma la vara»

Nm 20,8αα'': «y reúne a la comunidad junto con Aarón, tu hermano.»

Nm 20,8αβ: «Hablaréis a la roca a la vista de ellos, y dará su agua.»

Nm 20,8βα: «Harás manar para ellos agua de la roca»

Nm 20,8ββ: «y darás de beber a la comunidad y a su ganado.»

P+J se refiere a una versión P del relato de Ex 17,1-7.

Artus, para dividir el pasaje, se basa en la variación del número de los verbos, de modo que los mandatos de tomar la vara (8αα') y los de la segunda parte del versículo (8b), justamente por estar dirigidos sólo a Moisés, los considera provenientes de una tradición distinta al resto (8αα'β). Una vez realizada esta delimitación, propone dos posibles hipótesis para comprender la historia del texto¹⁰⁷:

1) Nm 20,8αα'β sería parte de un «relato base» sacerdotal que continuaría con los vv. 10 y 12 de Nm 20. El mandato de hablar a la roca y el comportamiento de Moisés (y Aarón) –que en lugar de hablar a la roca recrimina a

los Israelitas– motiva la sanción expuesta en el v. 12. Los vv. 8α’b.9.11, cuyo material literario sería tomado desde el relato de Ex 17,1-7, subrayan la conformidad de lo hecho por Moisés con las órdenes dadas por el Señor. De este modo, se relativiza la importancia de la falta de Moisés y se salvaguarda el prestigio del personaje. Esta perspectiva –tal como puntualiza Artus– puede tener motivos teológicos, o solamente puede reflejar motivos puramente literarios: así, en el momento en que se unieron los libros para formar el Pentateuco, se necesitaba un mínimo de armonización entre Números y Deuteronomio para con la figura de Moisés¹⁰⁸.

2) Una segunda hipótesis, por el contrario, consideraría a los vv. 8α’β como provenientes de una tradición tardía que se añadió a un relato base (Nm 20,8α’b). Este último relato representaría la versión sacerdotal del episodio del don del agua desde la roca (Ex 17,1-7) –Artus lo considera «versión sacerdotal» debido a que, aunque recoge vocabulario de Ex 17, también mantiene una terminología P: ערה (Nm 20,8bβ)–. Según esta hipótesis, la función de esta adición sería transformar el relato de don del agua en un relato sobre el pecado de Moisés y Aarón. Artus sostiene, sin embargo, que esta postura presenta algunas dificultades: a) Si el relato base es sacerdotal (Nm 20,8α’b), ¿por qué solamente se menciona a Moisés y no a Aarón? b) ¿Cómo explicar la ubicación del relato –después de la teofanía del Sinaí– en la estructura de Éxodo-Números? Efectivamente –según la lógica presentada en torno a los relatos de murmuración–, antes del Sinaí no existe punición, en cambio en todo hecho de rebeldía posterior, aparece el castigo como consecuencia de la infidelidad del pueblo a la alianza realizada en el monte. Si el contenido del relato base sacerdotal era sólo la mención del prodigio, se rompe este hilo estructural de las narraciones del desierto.

La postura de Frankel va de acuerdo a esta segunda hipótesis planteada por Artus. Sin embargo, además de delimitar Nm 20,8 de otra forma, Frankel sostiene que existen distintas etapas dentro de la misma tradición sacerdotal. La más antigua de ellas se caracteriza –a semejanza de los relatos no sacerdotales– en que el Señor se dirige sólo a Moisés para dar órdenes que debe cumplir él en forma exclusiva o con la ayuda de Aarón. De este modo se puede explicar la primera dificultad expuesta por Artus a esta hipótesis. Frankel señala distintos argumentos para fundamentar la naturaleza secundaria del pasaje de Nm 20,8αβ: redundancia con 8b; el lenguaje de Nm 20,11 sigue a 8b y no a 8αβ; asimismo, el lenguaje de Nm 20,10a sigue a 8α;

el hecho que 8aβ esté en plural y el resto en singular es semejante a la adición que –según este autor– existe en el pasaje de la muerte de Aarón (Nm 20,24b); por último, Frankel sostiene que el pasaje se entiende mejor si se omite 8aβ más que 8b¹⁰⁹.

Tanto Artus como Frankel coinciden en que Nm 20,10a es una prolongación en el relato de Nm 20,8aα”, y en que Nm 20,11 sigue al v. 8b. Lo cual lo corrobora el examen de los pasajes: el v. 10a utiliza las mismas palabras (Moisés y Aarón; verbo קהל en hifil) que Nm 20,8aα”. El v. 8b dice: והוצאת ויהוצאת מים רבים ותשת העדה ובעירם: להם מים מן-הסלע והשקית אתה-עדה ואת-בעיר ויצאו מים רבים ותשת העדה ובעירם: להם מים מן-הסלע והשקית אתה-עדה ואת-בעיר (coincidencias en verbos –יצא/שקה/שתיח/ ו בעיר/ והעדה). Aunque hay que subrayar que la correlación del v. 11 con el v. 8b es sólo respecto a la segunda parte del v. 11.

Nm 20,12 presenta la sanción y el motivo de ésta. Si se considera que el pecado es un añadido a la historia original, obviamente este versículo también debe ser una adición. En cambio, si el pecado es parte de la historia base, debe mantenerse también este pasaje –o por lo menos parte de él– dentro del relato inicial.

El epílogo de esta narración –el v. 13– mantiene semejanzas con el que hace también de último versículo en Ex 17,7. En efecto, el nombre Meribá es el mismo de Ex 17,7 y, análogamente con lo que ocurre en el texto de Ex 17, en Nm 20,1-13 existen relaciones entre los topónimos y los términos que aparecen en el mismo relato: מריבה y רבו del v. 13 con וירב de Nm 20,3a; ויקדש del v. 13 con בקדש de Nm 20,1aβ y con להקדישני de Nm 20,12. Sin embargo, ya se ha mostrado que los versículos 1a y 3a de Nm 20 corresponden a adiciones. Por tanto, el epílogo de esta historia también parece ser secundario.

Aún no se ha planteado la posición que se seguirá respecto Nm 20,8-12. Si se sigue la primera hipótesis propuesta por Artus sobre la historia del texto de Nm 20,1-13, es decir considerar como texto antiguo a los vv. 8aα”β.10.11b.12, el relato resultante sería:

⁸«... Reúne a la comunidad, junto con Aarón, tu hermano. Hablaréis a la roca a la vista de ellos, y dará su agua...” ...¹⁰Moisés y Aarón reunieron a la asamblea delante de la roca, y les dijo: Escuchad, rebeldes: ¿acaso podemos hacer manar agua de esta roca para vosotros? ¹¹...Manó agua en abundancia; y bebió la comunidad y su ganado. ¹²El Señor dijo a Moisés y a Aarón: Puesto que no habéis

creído en mí y no me habéis santificado a los ojos de los hijos de Israel, por eso no haréis entrar a esta asamblea en la tierra que les he dado».

Frankel, respecto a esta propuesta¹¹⁰, señala que el versículo 11 de Nm 20 forma una sentencia perfectamente comprensible y no ve necesidad de dividirlo. Además, al realizar tal disección, el resultado de la unión del v. 10 con Nm 20,11b resulta pobre, artificial y poco comprensible. ¿Quién hizo que el agua manara? ¿Fue solamente Dios? ¿Por qué el texto no lo dice? Además –concluye Frankel–, persiste una tensión: si Moisés no creía que iba a producir agua de la roca, ¿por qué entonces reunió a la comunidad en torno a ella?

La solución dada por Frankel mantiene el segundo inconveniente mencionado por Artus: un relato de murmuración en que no hay punición no va de acuerdo a la lógica que surge post-Sinaí. Pero, esta estructura de narración, ¿existía ya en la primera redacción de esta historia?, o más bien, ¿surgió en un segundo momento, junto con las adiciones que recibió este mismo relato?

Se seguirá, de momento, la postura de Frankel con respecto al material que considera original en Nm 20,8-11. No obstante, llama la atención que Nm 20,11a mencione que el golpe dado por Moisés fue *בַּעֲבֹרָיִם*, «dos veces». La presentación de un detalle como ese es, según Artus, único en la Biblia Hebrea¹¹¹.

b) *¿Por qué las adiciones?*

Recapitulando lo antes dicho, el texto que por ahora se considera como original corresponde a los versículos 1a.2.4.6-7.8a.9.10a.11. Y, por consiguiente, las adiciones son 1a.3.5.8a.10b.12.13. Entre los versículos de este último grupo, algunos presentan un vocabulario no sacerdotal, tales como los vv. 1a.3a.5. Pero, sobre los restantes, es más difícil pronunciarse e, incluso, hay pasajes que mantienen un lenguaje propio de la tradición sacerdotal. Así Nm 20,8a que –tal como Artus afirma, basándose en Zenger¹¹²– desarrolla una teología de la Palabra, lo cual es típicamente sacerdotal. También Nm 20,12 presenta el tema de la santidad, el cual es otro punto central en P. ¿Cómo explicar el origen de estos versículos?

Actualmente hay cierto consenso en considerar que el pasaje de Nm 20,1a.3b proviene de la tradición no sacerdotal del relato de los explorado-

res¹¹³. Entre los autores que sostienen esto, se encuentra Artus, quien señala que el v. 1aβb originalmente se encontraba al final del capítulo 14 de Números (después del intento frustrado de entrar a la tierra), basándose en el texto paralelo: Dt 1,44-46. Este texto señalaba que el pueblo permaneció en Cadés. Un autor sacerdotal habría desplazado la conclusión de este relato a la historia de Nm 20,1-13. Queda pendiente resolver la motivación que habría llevado a tal cambio.

La igualdad existente entre Ex 17,2a y Nm 20,3a, sumado a que la frase de esos pasajes no vuelve a encontrarse en el AT, ha llevado a la gran mayoría de exegetas a plantear en Ex 17 el origen de esta adición en Nm 20. Pareciera que el editor final de Nm 20,1-13, viendo la afinidad entre el relato sacerdotal primitivo de Nm 20 y el de Ex 17, habría optado por insertar una frase de esta última narración al relato sacerdotal para así, por un lado, aumentar el énfasis de las peticiones del pueblo con Moisés y, por otro, poder tener el término *rîb*, a partir del cual da un nombre a la fuente: *Meribá* (v. 13). Así, consigue acentuar la murmuración o rebeldía del pueblo, poniendo como antítesis la acción divina: a pesar de la disputa de los Israelitas, Dios muestra su santidad (v. 13). De modo que, con estas adiciones, la perícopa de Nm 20,1-13 adquiere mayor unidad interna: la mención de Cadés en el v. 1ab, se relaciona con el tema de la santidad expresado en el v. 13 y –como se verá a continuación– también con Nm 20,12. Y el término *rîb*, «disputa», con el nombre Meribá, también del v. 13 (si se acepta la preposición de la BHS de incluir la raíz מרה en el v. 3, la unidad del texto se incrementa más todavía, ya que de este modo, también se relaciona este versículo con el v. 10).

La intuición de Frankel sobre el origen de Nm 20,3b parece acertada¹¹⁴: el pasaje de Nm 14,37 habla del castigo a los murmuradores que perecieron por una plaga «ante el Señor». Se trata precisamente de quienes «denigraron la tierra» que Dios les había prometido. Es probable que el editor final de Nm 20,1-13 se hubiera basado en aquel relato para construir la frase de Nm 20,3b y así hacer más patente las quejas del pueblo y, sobre todo, aumentar la relación de esta perícopa con la de los exploradores.

Sobre el origen de Nm 20,5, las razones que da Frankel no dejan de ser interesantes, sobre todo por las relaciones que observa entre Nm 20,5 y Nm 13,19.23¹¹⁵. Nuevamente –por tanto– se ve un nexo con el episodio de los exploradores (la mención de las mismas frutas, el calificativo de bueno/malo para la tierra). Pero, también con el relato de Ex 17: entre el v. 3b de este capítulo y Nm 20,5a se dan semejanzas de vocabulario (למה העליחנו ממצרים) y también

entre Ex 17,1b β y Nm 20,5b (אין מים לשתות¹¹⁶). Así, al igual que los añadidos anteriores, se ve un interés del editor final de Nm 20 por relacionar esta historia con la de Nm 13-14, pero además –a través de los vv. 3a.5– con el texto de Ex 17¹¹⁷. De este modo, el editor enfatiza todavía más la murmuración de los Israelitas, aumenta el dramatismo de la historia (con la inserción de los vv. 3 y 5) y –al mismo tiempo– lleva al lector a la consideración de otros dos relatos de murmuración.

c) *El pecado de Moisés y Aarón*

Las adiciones de Nm 20,8a β .10b.12 se refieren exclusivamente al pecado de los líderes del pueblo. Dios les pide hablar a la roca a la vista del pueblo (v. 8a β) en vez de golpear a la roca con la vara (que es lo que sugería el contexto original del relato: vv. 8ab.9.11) y lo que en cambio hace Moisés es recriminar al pueblo –los llama rebeldes– con una pregunta: ¿podrían –Moisés y Aarón– hacer manar agua de esa roca para ellos? (v. 10); y, a continuación –siguiendo el relato original– golpean a la roca con la vara (v. 11). El resultado es que Dios –que a diferencia de todos los versículos previos (vv. 7.8a α) habla no sólo a Moisés sino también a Aarón¹¹⁸– les sanciona por incrédulos y por no haberle santificado ante Israel, con el veto de llevar a la asamblea a la tierra que les había prometido.

De modo que, con esta labor redaccional del editor, quedan las bases para acusar a los líderes del pueblo de no haber obedecido el mandato a santificar a Dios a través de la palabra a la vista del pueblo. Con tal omisión, efectivamente desacralizaban a Dios, porque era un acto ante el pueblo. Siguiendo a Frankel, se puede afirmar que la orden añadida al relato, al mismo tiempo que hablar a la roca, mandaba abstenerse de usar la vara para golpear a la roca. Esta lectura tiene sentido una vez que el lector conoce la eficacia de la vara para dar agua. En otras palabras, el editor trabajó en el contexto del Pentateuco: la capacidad que tenía el cayado ya estaba establecida por los relatos del Éxodo, de modo particular, Ex 17,1-7¹¹⁹.

El dictamen aparte de desacralización, les acusa también de incredulidad. Existió tal incredulidad porque la causa de no hablar a la roca fue la duda en el poder de la palabra. En cambio, la eficacia de la vara ya estaba probada. De todas formas, es probable que el editor agregara el término פעמים (dos veces) en el v. 11a para así destacar aún más el acto de incredulidad.

¿Por qué el editor final quiso acentuar este tipo de pecado en los líderes del pueblo? Ya se mencionó la función de la palabra «santidad» en este relato: con su mención en los vv. 1aß, 12 y 13 efectivamente aumenta la unidad interna de esta narración. Pero, ¿es sólo esa la razón? En Nm 20,1aßb se menciona la muerte de María, la cual anuncia que, el castigo a Moisés y Aarón, también sería morir antes de entrar a la tierra prometida. De este modo, tal como Artus ha señalado¹²⁰ –profundizando la postura de Buis¹²¹–, se observa no sólo una intención meramente literaria en el uso del término «santidad», sino también se puede interpretar como una razón teológica que recorre distintos relatos narrativos y legales del libro de Números (cfr. Nm 15,40; 16,1-17,5; 18). La ligazón estrecha que este editor ha buscado entre Nm 13-14 y Nm 20 puede corresponder a un claro deseo de resaltar la necesidad de la santidad para ingresar en la tierra que Dios ha prometido, el peregrinaje del éxodo es una prueba a todo el pueblo, incluyendo los líderes de éste: sólo ingresarán a la tierra prometida aquellos que se hayan manifestado dignos de acuerdo a la santidad divina.

Pero también se les acusa de incredulidad a Moisés y Aarón. En el comentario del vocabulario ya se vio que el verbo $\text{מַאֲ$ es poco frecuente en la tradición sacerdotal. De modo especial en la forma hifil que, tal como se dijo, sólo aparece dos veces en todo el libro de Números. Aparte de este relato, la otra aparición, ¡también corresponde al relato de exploradores (Nm 14,11)! Pareciera que el editor final de Nm 20,1-13 hubiera querido vincular de modo expreso la narración de los exploradores con esta de Nm 20 a través de las adiciones para así, acentuar que el pecado de Moisés y Aarón fue el mismo que el de los Israelitas y, por tanto, la sanción también se equipara: la prohibición a entrar en la tierra.

Como se dijo, el editor aparte de insertar elementos desde Nm 13-14, elaboró otros manteniendo el lenguaje sacerdotal, pero bajo el contexto del libro del Éxodo. De acuerdo con Frankel¹²², se puede sostener que el editor no sólo trabajó bajo el contexto del Éxodo, sino también como una reacción al libro del Deuteronomio. Según este último escrito, se menciona que Moisés y Aarón no entraron en Canaán por el *pecado del pueblo* durante el episodio de los exploradores (pecado de incredulidad en Dt 1,32, y de rebeldía en Dt 1,26.43). La historia sacerdotal de Nm 20, en cambio, sostiene que Moisés y Aarón cometieron su *propio pecado* de incredulidad (Nm 20,12) y también de rebeldía (Nm 20,24; 27,14)¹²³.

d) *Características del relato sacerdotal original*

Establecidas de este modo las adiciones posteriores que incidieron sobre esta historia, se volverá al relato primitivo. Originalmente debía de aparecer de la siguiente manera:

«¹Toda la comunidad de los hijos de Israel llegó al desierto de Sin en el mes primero (¿...?) ... ²La comunidad no tenía agua, y se reunieron contra Moisés y contra Aarón; ³...diciendo: ...⁴¿Por qué habéis traído la asamblea del Señor a este desierto, para que en él muramos nosotros y nuestro ganado? ⁵...⁶Moisés y Aarón apartándose de la asamblea, fueron a la entrada de la Tienda de la Reunión, cayeron sobre sus rostros, y se les manifestó la gloria del Señor. ⁷El Señor habló a Moisés diciendo: ⁸Toma la vara y reúne a la comunidad, junto con Aarón, tu hermano. ...Harás manar para ellos agua de la roca y darás de beber a la comunidad y a su ganado. ⁹Y sacó Moisés la vara de delante del Señor, como él lo había mandado. ¹⁰Moisés y Aarón reunieron a la asamblea delante de la roca, y...¹¹Moisés levantó su mano y golpeó la roca con su vara..., y manó agua en abundancia; y bebió la comunidad y su ganado».

Como se ve, es una historia que mantiene bastante semejanza con los relatos de murmuración previos al Sinaí. No sólo con Ex 17,1-7, sino también con la historia de Mará (Ex 15,22-27) esto es, con aquellas historias correspondientes al modelo I de Childs (I-A según Vervenne)¹²⁴. Por tanto, de acuerdo con Frankel¹²⁵, aparte de esta estructura general en la que hay prodigio ante la petición en vez de castigo, hay otros indicios que mueven a considerar la antigüedad de esta historia original: (1) el hecho que el papel de Aarón sea tan secundario –sólo en los relatos más tardíos Aarón fue adquiriendo más protagonismo–; (2) la mención de la gloria del Señor que se aparece sólo a los líderes del pueblo, en cambio, tal como Frankel sostiene, parecen ser adiciones posteriores las que muestran la *כבוד יהוה* aparecida ante todo el pueblo, en circunstancias de peligro para Moisés y Aarón, y siempre con acción punitiva (Ex 16,7.10; 24,17; Nm 14,10; 16,19; 17,7).

Aún persiste un problema dentro de este relato. La mención de la vara en Nm 20,8 permanece indeterminada (a diferencia de Ex 17,5 donde se especificaba que era aquella con que había golpeado el Nilo). ¿A qué bastón se refiere, al de Moisés o al de Aarón? Por lo que aparece en Nm 20,9, «la vara de delante del Señor», muchos autores han interpretado que el cayado utilizado es el de Aarón, según el pasaje de Nm 17,25¹²⁶. Con esto, además queda más patente la falta de Aarón dentro del relato. Sin embargo, Nm 20,11

especifica que Moisés golpeó la roca con «su vara». La explicación que da Artus¹²⁷, citando a Ska¹²⁸, parece correcta. Las intervenciones de la vara de Moisés revelan el poder de Dios sobre el cosmos (Ex 14,16; 17,5), lo que ocurre también en el relato de Nm 20. En cambio, en Nm 17, el bastón manifiesta la preeminencia de la tribu de Leví, de modo que actúa como un signo para representar el sacerdocio descendiente de Aarón en Israel. El contexto de Nm 20 es otro: lo que está en juego es la vida o muerte de los Israelitas, por lo que se requiere una intervención de Dios, la cual es semejante a la reflejada en Ex 14,16; 17,5¹²⁹. La postura de Frankel¹³⁰, aunque diversa, bien puede completar esta idea: señala que la mención de Nm 17,25-26 que identifica la vara ante el Señor con el bastón de Aarón, es una adición tardía que no conocía el redactor sacerdotal inicial de Nm 20 (seguramente –plantea Frankel– se hizo esta adición en Nm 17 para que el rol de Aarón en Nm 20 no fuera tan pasivo, y así poder también inculparlo).

e) *El origen de la historia sacerdotal primitiva sobre la roca que da agua*

Sobre el nacimiento de esta historia se han planteado diversas hipótesis. La más frecuente es la que señala que esta perícopa corresponde a la versión sacerdotal del relato de Ex 17,1-7. Sin duda existe un paralelismo entre los relatos actuales de Ex 17,1-7 y Nm 20,1-13, pero, ¿tal parecido se mantiene una vez que se comparan los relatos originales de Ex 17 y Nm 20?

Se analizará pues, qué puntos en común comparten estos relatos primitivos tanto en vocabulario, temática, personajes y estructura.

• *Vocabulario común*

La terminología que ambos relatos comparten se reduce a la siguiente:

- «*Para matar/morir*». Ex 17,3b: לַהֲמִית; Nm 20,4b: לָמוּת.
- «*Toma la vara*». Ex 17,5b: וַיִּמְטֵךְ... קַח; Nm 20,8a: קַח אֶת־הַמַּטֵּה.
- «*Golpear*». Ex 17,6a: וַיִּדְבֹּק; Nm 20,11a: וַיִּךְ.
- «*Manar agua*». Ex 17,6a: וַיִּצְאוּ מִמֶּנּוּ מַיִם; Nm 20,8b: וַהֲרִיצְאָה לָהֶם מַיִם; Nm 20,11b: וַיִּצְאוּ מַיִם.

En cambio, en ambos relatos existen términos distintos para un mismo significado: «*roca*», en Ex 17,6: צִוּר; en Nm 20,8.10.11: סֶלֶע. «*Ganado*», en Ex 17,3: מִקְנֵה; en Nm 20,4.8.11: בַּעִיר.

En la tabla expuesta a continuación se presentan los dos textos en paralelo. Están en cursiva las palabras que ambos relatos poseen en común.

Ex 17,1-7	Nm 20,1-11
<p>¹...(Los Israelitas) acamparon en Refidim, donde el pueblo no halló agua para beber.</p>	<p>¹Toda la comunidad de los hijos de Israel llegó al desierto de Sin en el mes primero... ²La comunidad no tenía agua,</p>
<p>²El pueblo entonces se quejó a Moisés diciendo: –Danos agua para beber. Y les respondió: –¿Por qué os querelláis conmigo? ¿Por qué tentáis al Señor? ³Pero el pueblo continuaba sediento y murmuró contra Moisés: –¿Por qué nos has sacado de Egipto <i>para dejarnos morir</i> de sed, a nosotros, a nuestros hijos y a nuestros ganados? ⁴Moisés clamó al Señor diciendo: –¿Qué puedo hacer con este pueblo? Casi llegan a apedrearme.</p>	<p>y se reunieron contra Moisés y contra Aarón; ³...diciendo: ...⁴¿Por qué habéis traído la asamblea del Señor a este desierto, <i>para que en él muramos</i> nosotros y nuestro ganado? ⁵...⁶Moisés y Aarón apartándose de la asamblea, fueron a la entrada de la Tienda de la Reunión, cayeron sobre sus rostros, y se les manifestó la gloria del Señor.</p>
<p>⁵Respondió el Señor a Moisés: Pasa delante del pueblo acompañado de algunos ancianos de Israel, <i>lleva</i> en tu mano <i>el bastón</i> con que golpeaste el Nilo y emprende la marcha. ⁶Yo estaré junto a ti sobre la roca de Horeb; <i>golpearás</i> la roca y <i>saldrá agua</i> para que <i>beba</i> el pueblo. Lo hizo así Moisés a la vista de los ancianos de Israel.</p>	<p>⁷El Señor habló a Moisés diciendo: ⁸<i>Toma la vara</i> y reúne a la comunidad, junto con Aarón, tu hermano. ...Harás <i>manar</i> para ellos <i>agua</i> de la roca y darás de <i>beber</i> a la comunidad y a su ganado. ⁹Y sacó Moisés la vara de delante del Señor, como él lo había mandado. ¹⁰Moisés y Aarón reunieron a la asamblea delante de la roca, y...¹¹Moisés levantó su mano y <i>golpeó</i> la roca con su vara..., y <i>manó agua</i> en abundancia; y <i>bebió</i> la comunidad y su ganado.</p>
<p>⁷Y llamó a aquel lugar Masá y Meribá por la querella de los hijos de Israel y por haber tentado al Señor diciendo: «¿Está el Señor entre nosotros, o no?»»</p>	

- *Estructura*

Ya se mencionó la correspondencia estructural entre estos dos relatos: ambos comparten el modelo I de Childs que se caracteriza por una necesidad (Ex 17,1; Nm 20,2); queja del pueblo (Ex 17,2-3; Nm 20,2-4); petición –ex-

plícita o implícita– de Moisés al Señor (Ex 17,4; Nm 20,6); orden del Señor a Moisés (Ex 17,5-6; Nm 20,7-8); ejecución del mandato con la consiguiente donación prodigiosa (Ex 17,6; Nm 20,9-11).

- *Personajes*

En Ex 17,1-7, los personajes son: el pueblo, Moisés, el Señor y los ancianos. En cambio, en Nm 20 se añade Aarón y no se mencionan a los ancianos. El papel que estos personajes realizan se mantiene en ambos relatos: el pueblo (o comunidad en el caso del relato sacerdotal), necesitado y acusador; Moisés es mediador entre el Señor y el pueblo; el Señor es el objeto último de las quejas y quien resuelve la trama. La diferencia que se puede verificar entre estas dos historias es que, en el relato del Éxodo, los testigos del prodigio son los ancianos, en cambio en Números, es la misma comunidad. Asimismo, en Ex 17, la acusación recae más directamente contra el Señor: se duda de su presencia en medio del pueblo, en cambio, en la historia de Nm 20, el motín es más directamente contra los líderes de la asamblea: Moisés y Aarón. Se puede observar el papel bastante secundario –casi superfluo– de Aarón en la historia sacerdotal original.

- *Tema*

El tema general de las dos historias es bastante común: la murmuración por la carencia de agua en el desierto, y la aparición prodigiosa de ésta, a través de la intercesión de Moisés al Señor, mediante el golpe del bastón sobre una roca.

- *Contenido teológico*

La teología de ambos relatos es diversa. Así, Ex 17,1-7 da una enseñanza sobre la presencia de Dios que vela por su pueblo ante las dificultades y, por eso no hay que tentarle (dudando de su presencia). En cambio, el relato original del prodigio de la roca de Nm 20, es más simple: la intención del relato primitivo sería la de querer demostrar la presencia y el poder de la gloria del Señor en la Tienda de la Reunión.

En resumen, se puede ver que la correspondencia se da sólo en cuanto al tema y en cuanto a la estructura. Pero –cuando se comparan estas dos historias– el vocabulario, la idea teológica de fondo y también –aunque en menor medida– los personajes, son muy distintos.

Ante esta situación, ¿se puede postular la existencia de una tradición común previa a estos relatos? O, más bien, ¿se debería aceptar una dependencia entre un relato y otro? En este caso, ¿cómo se da tal relación? ¿La historia de Nm 20 está influida por la de Ex 17? ¿O es al revés? Al observar el estado original del relato de Nm 20 es poco probable que el autor de esta historia se haya basado en la de Ex 17: el relato sacerdotal se ve incluso menos desarrollado que el del libro del Éxodo¹³¹. Sin embargo, decir que la dependencia fue en el sentido inverso (que es lo que plantea Frankel), mantiene serias dificultades. Tal como lo ha puntualizado Van Seters, la estructura del relato de Ex 17,1-7 no sólo se da en Ex 14 y 15, sino que corresponde a la estructura de gran parte del libro del Éxodo¹³². Decir que esta estructura proviene del relato primordial de Nm 20 parece entonces poco probable: si se trata de un patrón original del sacerdotal primitivo, sería poco lógico que este redactor use tan sólo una vez este modelo, mientras el Yahwista escribe varios relatos siguiendo este esquema.

En consecuencia, parecería más sensato postular que no hubo una interdependencia inicial entre ambos relatos, sino que más bien, ambos se basaron en una historia común que probablemente no pasó al Pentateuco. Y tomaron de ésta tanto el tema como la estructura. Esto se ve avalado precisamente por la existencia de una carga teológica diversa entre un relato y otro. Así, se puede seguir al mismo Childs quien postula el origen oral de las tradiciones que están estructuradas de acuerdo al modelo I de murmuración. Al respecto, dice este autor:

«Es posible que el modelo I funcionara originalmente como un género con el que se contaban historias de la preservación milagrosa de Israel en el desierto como parte de la recitación de la historia sagrada (*Heilsgeschichte*). La mayor parte de los relatos de este modelo narran el don maravilloso de comida y de agua, y reflejan de este modo el problema más acuciante de la supervivencia en el desierto»¹³³.

Habría una historia básica que narraba una necesidad inicial de los Israelitas (falta de comida o bebida), una queja del pueblo (no es claro si la murmuración originariamente era directamente contra Dios o ya desde el principio las quejas se dirigían contra Moisés) seguido de la acción prodigiosa de Dios que suple la carencia. Este relato narraría las quejas manteniendo muchas veces un lenguaje estereotipado: las fórmulas de salida (aquellas que incluyen el tema de «sacar» o «hacer subir de Egipto» semejantes a la que aparece en

Ex 17,3b α : Ex 14,11; Nm 21,5; Dt 1,27) y las fórmulas de muerte (las frases «morir» o «matar en el desierto» que se encuentran también en Ex 14,11.12; 16,3; Nm 14,2; 16,13; 21,5). Esto último, tal vez por ser la parte de la historia que al narrarse oralmente –precisamente por ser la más expresiva– se retiene con mayor facilidad en la memoria. Algunas de estas fórmulas las habría mantenido el Yahwista, quien –basándose en estas historias– construyó sus propias narraciones en las que siempre buscaba plasmar una enseñanza teológica particular. El autor sacerdotal antiguo, en cambio, no ve tanta utilidad en este tipo de estructuras, salvo que le ayude a enfatizar sus peculiares ideas teológicas. En el caso de Nm 20,1-11, el autor P antiguo se sirvió de esta tradición para recalcar la presencia y el poder de la gloria del Señor en la Tienda de Encuentro que vela por la comunidad.

Aún queda pendiente resolver otra cuestión. La tradición oral sobre la que se basan estos relatos, ¿inicialmente incluía la murmuración? O más bien, ¿había una tradición más antigua todavía de carácter netamente positivo? Para intentar dar una respuesta será interesante el estudio de los otros pasajes del AT que hablan del don del agua desde la roca en el desierto. En el caso que estas historias se puedan datar, entonces se podría dar una respuesta a aquella interrogante.

1. Cfr. J. DE VAULX, *Les Nombres*, Paris 1972, pp. 220-221; STRUPPE, *Die Herrlichkeit Jahwes in der Priesterschrift*, Klosterneuburg 1988, p. 183, cit. en O. ARTUS, *Etudes sur le livre des Nombres. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1-20,13*, Fribourg 1997, p. 217.
2. Cfr. O. ARTUS, *Etudes sur le livre des Nombres. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1-20,13*, Fribourg 1997, pp. 217-218; P. BUIS, «Qadesh, un lieu maudit?», VT 24 (1974) 275-276.
3. Cfr. G. GRAY, *A critical and exegetical commentaries on Numbers*, ICC, Edinburgh 31965, p. 264.
4. Cfr. O. ARTUS, *Etudes sur le livre des Nombres. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1-20,13*, Fribourg 1997, p. 204, n. 2.
5. Cfr. G. DORIVAL, *La Bible d'Alexandrie, IV: Les Nombres*, Paris 1994, p. 69.
6. Cfr. *ibid.*, p. 84.
7. Cfr. O. ARTUS, *Etudes sur le livre des Nombres. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1-20,13*, Fribourg 1997, p. 205, n. 7.
8. Cfr. M. MARGALOT, «The transgression of Moses and Aaron – Num. 20:1-13», JQR 74 (1983) 211, n. 50.
9. Cfr. E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, Berlin/New York 1990, p. 274, n. 170.
10. Cfr. O. ARTUS, *Etudes sur le livre des Nombres. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1-20,13*, Fribourg 1997, p. 205, n. 10.
11. Cfr. T. R. ASHLEY, *The book of Numbers*, NICOT, Michigan 1993, p. 382.
12. Cfr. O. ARTUS, *Etudes sur le livre des Nombres. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1-20,13*, Fribourg 1997, p. 206, n. 14.
13. Cfr. P. BUIS, «Qadesh, un lieu maudit?», VT 24 (1974) 282.
14. Cfr. O. ARTUS, *Etudes sur le livre des Nombres. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1-20,13*, Fribourg 1997, p. 232. Más adelante, este mismo autor, relaciona el contenido preciso de lo que –a su juicio– fue el pecado de Moisés y Aarón con el contexto del resto del libro de los Números. El pecado de los dos líderes lo presenta como una falta de fe, traducida en no manifestar la santidad del Señor ante el pueblo (v. 12). El tema de la santidad está extensamente desarrollado en los capítulos que preceden a este relato: por un lado la colección de leyes de Nm 15 concluyen con una exhortación a la santidad (Nm 15,40). Por otro lado, el tema de la santidad es lo esencial en la narración de Nm 16,1-17,5, principalmente subrayado en Nm 16,5a. La misma temática aparece en los textos legislativos de Nm 18 al legislar sobre el santuario. En Nm 20,12 es la santidad del Señor la que está puesta en duda. Moisés y Aarón debían manifestar la santidad de Dios como el Santo por excelencia y mostrar a los demás el poder de su Palabra. De este modo, Artus presenta el relato de Ex 20,1-13 como complementario a los textos que le preceden: si los hombres deben presentar una santidad suficiente es porque el Señor es el Santo por excelencia. Si Moisés y Aarón no fueron capaces de demostrar la santidad del Señor, es –tal como aparece en Nm 20,12– por incredulidad. Incredulidad que también estuvo presente en el pueblo (Nm 14,11). Por consiguiente, el pecado de Moisés y

- Aarón es comparable al del pueblo que rehusó seguir el mandato del Señor a pesar de los signos que Él había efectuado a favor de los Israelitas. Por esto, igualmente reciben una sanción análoga: la exclusión de la tierra que Dios les había prometido, la tierra donde sólo pueden habitar aquellos capaces de manifestar una santidad suficiente para vivir en presencia del Santo por excelencia: Dios (cfr. *ibid.*, pp. 237-238).
15. Cfr. T. R. ASHLEY, *The book of Numbers*, NICOT, Michigan 1993, pp. 375-376. Ashley es de la opinión que todos los eventos descritos en el capítulo 20 del libro de Números, siguen un orden cronológico, orden que se continúa en el capítulo siguiente salvo en la narración de la batalla de Jormá (Nm 21,1-3). Este último episodio –según opina este autor– debió estar ubicado después de la partida de Cadés (Nm 20,22a) y antes de la llegada al monte Hor (Nm 20,22b). La aparente mala ubicación se debería a que este episodio no cabe dentro del esquema del capítulo 20 antes señalado.
 16. Se puede comparar esta estructura a la propuesta por Artus, quien ordena la historia según la alternancia de secciones puramente narrativas con los diálogos:
 - vv. 1-2a: situación de comienzo: noticias topográficas, cronología y constancia de la falta de agua para la comunidad.
 - vv. 2b-5: reacción del pueblo a la situación de comienzo. Hostilidad contra Moisés/Moisés y Aarón (vv. 2b-3a) introducida en el discurso que expresa una queja (vv. 3b-5).
 - v. 6: Moisés y Aarón apelan al Señor.
 - vv. 7-8: discurso (introducido por el v. 7) ante el cual el Señor les hace conocer sus mandatos.
 - vv. 9-11: ejecución por Moisés (y Aarón) de los mandatos del Señor encuadrados por el discurso de Moisés al pueblo. Se remedia la falta de agua.
 - v. 12: discurso del Señor dirigido a Moisés y a Aarón: acusación y sanción.
 - v. 13: epílogo (noticia topográfica).
 (Cfr. O. ARTUS, *Etudes sur le livre des Nombres. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1-20,13*, Fribourg 1997, p. 218).
 17. Cfr. G. LISOWSKY, *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Stuttgart 1958, pp. 1027-1028.
 18. Cfr. M. GÖRG, מַר, en TDOT, G. J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.-J. FABRY (eds.), VI, Michigan 1990, p. 423.
 19. Cfr. *ibid.*, pp. 426-427.
 20. Cfr. G. GRAY, *A critical and exegetical commentaries on Numbers*, ICC, Edinburgh ³1965, p. 260.
 21. Cfr. B. A. LEVINE, *Numbers 1-20. A new translation with introduction and commentary*, AncB, New York 1993, pp. 487-488.
 22. Cfr. J. M. CASCIARO, «El concepto de *Ekklesia* en el A. Testamento (I)», EstB 25 (1966) 318-319.
 23. Cfr. *ibid.* (y II): EstB 26 (1966) 9-10.
 24. Cfr. H.-P. MÜLLER, מַרְקָה, en DTMAT, E. JENNI (ed.), II, Madrid 1985, col. 776; J. VAN SEETERS, *The Life of Moses. The Jabwist as Historian in Exodus-Numbers*, Netherlands 1994, p. 185.
 25. Cfr. H.-P. MÜLLER, *ob. cit.*, col. 769.
 26. Cfr. G. W. COATS, *Rebellion in the Wilderness. The Murmuring Motif in the Wilderness Tradition of the Old Testament*, Nashville 1968, pp. 24-25. Artus sigue un planteamiento semejante al decir que la expresión מַרְקָה נִפַל (nifal) sólo se encuentra en Ex 32,1; Nm 16,3; 17,7; 20,2 en todo el AT. En los tres casos que se encuentra en Nm, el verbo describe la revuelta de toda o parte de la comunidad contra Moisés y Aarón, lo que es marca de un autor sacerdotal (Cfr. O. ARTUS, *Etudes sur le livre des Nombres. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1-20,13*, Fribourg 1997, p. 222).
 27. Cfr. G. GRAY, *A critical and exegetical commentaries on Numbers*, ICC, Edinburgh ³1965, p. 264.
 28. Cfr. H. RINGGREN, מַרְקָה, en TDOT, G. J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.-J. FABRY (eds.), II, Michigan 1975, pp. 438-439.

29. Cfr. G. GERLEMAN, גויט, en DTMAT, E. JENNI (ed.), I, Madrid 1978, cols. 1219-1220.
30. Cfr. B. A. LEVINE, *Numbers 1-20. A new translation with introduction and commentary*, AncB, New York 1993, p. 488.
31. Cfr. H. SIMIAN-YOFRE, פנים, en TDOT, G. J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.-J. FABRY (eds.), XI, Michigan 2001, pp. 589-611.
32. Cfr. A. S. VAN DER WOUDE, פנים, en DTMAT, E. JENNI (ed.), II, Madrid 1985, cols. 578-579.
33. Cfr. H. SIMIAN-YOFRE, *ob. cit.*, p. 611.
34. Cfr. G. LISOWSKY, *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Stuttgart 1958, pp. 269; 859.
35. Cfr. O. ARTUS, *Etudes sur le livre des Nombres. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1-20,13*, Fribourg 1997, p. 226.
36. Cfr. G. LISOWSKY, *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Stuttgart 1958, pp. 456-458.
37. Cfr. O. ARTUS, *ob. cit.*, p. 226.
38. Cfr. G. LISOWSKY, *ob. cit.*, p. 1504.
39. Cfr. *ibid.*, p. 331.
40. Cfr. *ibid.*, p. 1338.
41. Cfr. D. FRANKEL, *The Murmuring Stories of the Priestly School. A Retrieval of Ancient Sacerdotal Lore*, Leiden/Boston/Köln 2002, p. 286.
42. Cfr. O. ARTUS, *ob. cit.*, p. 226, n. 82.
43. Cfr. K. KOCH, אהל, en TDOT, G. J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.-J. FABRY (eds.), I, Michigan 1974, pp. 123-124; E. JENNI, גויט, en DTMAT, E. JENNI (ed.), I, Madrid 1978, col. 451.
44. Cfr. K. KOCH, *ob. cit.*, pp. 129-130.
45. Cfr. G. LISOWSKY, *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Stuttgart 1958, pp. 938-942.
46. Cfr. H. SIMIAN-YOFRE, פנים, en TDOT, G. J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.-J. FABRY (eds.), XI, Michigan 2001, p. 594.
47. Cfr. A. S. VAN DER WOUDE, פנים, en DTMAT, E. JENNI (ed.), II, Madrid 1985, col. 553.
48. Cfr. G. BERNINI, *Il libro dei Numeri*, Torino/Roma 1972, p. 199.
49. Cfr. B. A. LEVINE, *Numbers 1-20. A new translation with introduction and commentary*, AncB, New York 1993, p. 489.
50. Cfr. D. FRANKEL, *The Murmuring Stories of the Priestly School. A Retrieval of Ancient Sacerdotal Lore*, Leiden/Boston/Köln 2002, p. 297.
51. Cfr. D. VETTER, רעה, en DTMAT, E. JENNI (ed.), II, Madrid 1985, cols. 871-873.
52. Cfr. *ibid.*, col. 881.
53. Cfr. C. WESTERMANN, כבד, en DTMAT, E. JENNI (ed.), I, Madrid 1978, cols. 1092-1093.
54. Cfr. *ibid.*, col. 1090.
55. Cfr. M. WEINFELD, כבוד, en TDOT, G. J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.-J. FABRY (eds.), VII, Michigan 1995, p. 24.
56. Cfr. C. WESTERMANN, *ob. cit.*, cols. 1101-1105.
57. Cfr. *ibid.*, cols. 1108-1110.
58. Cfr. *ibid.*, col. 1110.
59. Cfr. M. WEINFELD, *ob. cit.*, pp. 30-31.
60. Cfr. E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, Berlin/New York 1990, p. 273.
61. Cfr. O. ARTUS, *Etudes sur le livre des Nombres. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1-20,13*, Fribourg 1997, pp. 228-229.
62. Cfr. D. FRANKEL, *The Murmuring Stories of the Priestly School. A Retrieval of Ancient Sacerdotal Lore*, Leiden/Boston/Köln 2002, pp. 296-297.
63. Cfr. E. HAAG, סלי, en TDOT, G. J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.-J. FABRY (eds.), X, Michigan 1999, pp. 271-272.
64. Cfr. D. FRANKEL, *ob. cit.*, pp. 293-294.
65. Cfr. E. HAAG, *ob. cit.*, pp. 272-273.
66. Cfr. G. GERLEMAN, שרה, en DTMAT, E. JENNI (ed.), II, Madrid 1985, cols. 1281-1285.

67. Cfr. G. LIEDKE, נִיבָה, en DTMAT, E. JENNI (ed.), II, Madrid 1985, cols. 668-672.
68. Cfr. B. A. LEVINE, *Numbers 1-20. A new translation with introduction and commentary*, AncB, New York 1993, p. 489; O. ARTUS, *Etudes sur le livre des Nombres. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1-20,13*, Fribourg 1997, p. 234, n. 102.
69. Cfr. R. KNIERIM, נִיבָה, en DTMAT, E. JENNI (ed.), I, Madrid 1978, cols. 1262-1264.
70. Cfr. B. A. LEVINE, *Numbers 1-20. A new translation with introduction and commentary*, AncB, New York 1993, p. 490; O. ARTUS, *Etudes sur le livre des Nombres. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1-20,13*, Fribourg 1997, p. 234.
71. Cfr. G. DORIVAL, *La Bible d'Alexandrie, IV: Les Nombres*, Paris 1994, p. 388.
72. Cfr. E. JENNI, נִיבָה, en DTMAT, E. JENNI (ed.), I, Madrid 1978, col. 1040.
73. Cfr. M. MARGALOT, «The transgression of Moses and Aaron – Num. 20:1-13», JQR 74 (1983) 213, n. 55.
74. Cfr. G. GRAY, *A critical and exegetical commentaries on Numbers*, ICC, Edinburgh ³1965, p. 263.
75. Cfr. M. NOTH, *Numbers*, OTL, Philadelphia 1968, p. 143.
76. Cfr. B. A. LEVINE, *Numbers 1-20. A new translation with introduction and commentary*, AncB, New York 1993, p. 486.
77. Cfr. O. ARTUS, *Etudes sur le livre des Nombres. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1-20,13*, Fribourg 1997, p. 205, n. 9.
78. Cfr. H.-P. STÄHLI, נִיבָה, en DTMAT, E. JENNI (ed.), II, Madrid 1985, cols. 949-951.
79. Cfr. L. T. KOK, «Parallel Scripts, Paradigm Shifts», BZ 42 (1998) 88-89.
80. Cfr. O. ARTUS, *Etudes sur le livre des Nombres. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1-20,13*, Fribourg 1997, p. 234.
81. Cfr. H. WILDERBERG, נִיבָה, en DTMAT, E. JENNI (ed.), I, Madrid 1978, cols. 281-282.
82. Cfr. *ibid.*, cols. 290-296.
83. Cfr. *ibid.*, cols. 296-297.
84. Cfr. C. H. CORNILL, *Beiträge zur Pentateuchkritik*: ZAW 11 (1891) 29.
85. Cfr. G. GRAY, *A critical and exegetical commentaries on Numbers*, ICC, Edinburgh ³1965, p. 264.
86. Cfr. M. MARGALOT, «The transgression of Moses and Aaron – Num. 20:1-13», JQR 74 (1983) 222.
87. Cfr. D. FRANKEL, *The Murmuring Stories of the Priestly School. A Retrieval of Ancient Sacerdotal Lore*, Leiden/Boston/Köln 2002, p. 270.
88. Cfr. H.-P. MÜLLER, נִיבָה, en DTMAT, E. JENNI (ed.), II, Madrid 1985, cols. 747-748.
89. Cfr. *ibid.*, col. 742.
90. Cfr. C. B. COSTECALDE, «Sacré», DBS 10 (1985) cols. 1356-1361. Este autor, después de describir la postura de los distintos estudiosos sobre el origen del significado de la raíz שָׁרַף, realiza un estudio filológico sobre el término basándose en las distintas acepciones que esta raíz toma en las culturas mesopotámicas.
91. Cfr. H.-P. MÜLLER, *ob. cit.*, col. 745.
92. H.-P. MÜLLER, *ob. cit.*, col. 754.
93. Cfr. M. MARGALOT, «The transgression of Moses and Aaron – Num. 20:1-13», JQR 74 (1983) 226-227.
94. Cfr. C. H. CORNILL, *Beiträge zur Pentateuchkritik*: ZAW 11 (1891) 20-34.
95. Cfr. G. GRAY, *A critical and exegetical commentaries on Numbers*, ICC, Edinburgh ³1965, pp. 256-263.
96. Esta posición se da en Levine (cfr. B. A. LEVINE, *Numbers 1-20. A new translation with introduction and commentary*, AncB, New York 1993, p. 490) y en Frankel (cfr. D. FRANKEL, *The Murmuring Stories of the Priestly School. A Retrieval of Ancient Sacerdotal Lore*, Leiden/Boston/Köln 2002, pp. 263-311).
97. Postura de Artus (cfr. O. ARTUS, *Etudes sur le livre des Nombres. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1-20,13*, Fribourg 1997, pp. 204-243).

98. Tal como la BHS hace notar, en el dato cronológico de Nm 20,1a α , el año está omitido. El motivo de esta omisión muchos no lo han considerado una mera corrupción, sino que –tal como Gray opina– habría sido una remoción voluntaria del editor final del relato. El año omitido correspondería –según este autor– a «40», basado en Nm 33,38, también de tradición sacerdotal. Pero el editor final habría querido armonizar esta tradición con la tradición JE, según la cual, el pueblo habría llegado a Cadés al principio de la peregrinación. Esto, Gray lo fundamenta, por un lado, con la cita de Nm 13,26 y, por otro, en que interpreta el verbo בָּרַח que aparece en Nm 20,1a α , como equivalente a un asentamiento por una larga estada de tiempo (cfr. G. GRAY, *A critical and exegetical commentaries on Numbers*, ICC, Edinburgh ³1965, pp. 257, 259-260). Levine critica esta posición demostrando que בָּרַח generalmente denota una breve estancia y, por tanto, cree que la estada en Cadés fue breve (cfr. B. A. LEVINE, *Numbers 1-20. A new translation with introduction and commentary*, AncB, New York 1993, pp. 487-488). Por otra parte, Frankel discute la posición de Gray diciendo que si el editor buscaba una armonización entre JE y P, era más fácil suprimir la mención de Cadés que borrar el año (sin embargo, la mención de Cadés juega un papel importante en el relato de Nm 20,1-13). Además –continúa este autor– el capítulo de Nm 33 es tardío. La posición de Frankel es que la frase de Nm 20,1a α –de origen sacerdotal antiguo– señalaba que la llegada al desierto de Sin fue al principio del peregrinaje por el desierto, lo cual coincidía con la postura no sacerdotal de considerar la llegada a Cadés al comienzo del periplo por la península (Nm 13,26; Dt 2,14). Frankel funda su postura por lo que aparece en Nm 20,4: esas quejas –según este autor– no son propias de quienes han deambulado años por el desierto. El editor final borró el año para situar el pecado de Moisés y Aarón, y la muerte de este último personaje, al final del peregrinaje por el desierto, en armonía con Nm 33,38 (cfr. D. FRANKEL, *The Murmuring Stories of the Priestly School. A Retrieval of Ancient Sacerdotal Lore*, Leiden/Boston/Köln 2002, pp. 290-291). Sin embargo, la postura de Frankel, aunque posible, se ve aún demasiado hipotética: las reclamaciones de los Israelitas se pueden explicar tanto al principio de una larga vivencia en el desierto, como también después de mucho tiempo, si se llega a un nuevo lugar: las quejas del pueblo se explicarían por las características propias del reciente emplazamiento, lugar donde el pueblo no sólo esperaba que existiera agua, sino que también fuera una zona fértil en todo tipo de frutos.
99. Cfr. J. T. WALSH, «From the Egypt to Moab», CBQ 39 (1977) 26; O. ARTUS, *Etudes sur le livre des Nombres. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1-20,13*, Fribourg 1997, p. 219. Este último exegeta señala que, a diferencia de Cadés, el desierto de Sin es nombrado como límite austral del país de Canaán en un texto sacerdotal (Nm 13,2) y constituye un lugar topográfico adecuado para lo que se narra desde el v. 2: la falta de agua.
100. Cfr. C. H. CORNILL, *Beiträge zur Pentateuchkritik*: ZAW 11 (1891) 20-34; G. GRAY, *A critical and exegetical commentaries on Numbers*, ICC, Edinburgh ³1965, p. 260; M. NOTH, *Numbers*, OTL, Philadelphia 1968, p. 145; G. W. COATS, *Rebellion in the Wilderness. The Murmuring Motif in the Wilderness Tradition of the Old Testament*, Nashville 1968, p. 73; G. BERNINI, *Il libro dei Numeri*, Torino/Roma 1972, p. 198; P. BUIS, «Qadesh, un lieu maudit?», VT 24 (1974) 269; B. A. LEVINE, *Numbers 1-20. A new translation with introduction and commentary*, AncB, New York 1993, p. 487; D. FRANKEL, *The Murmuring Stories of the Priestly School. A Retrieval of Ancient Sacerdotal Lore*, Leiden/Boston/Köln 2002, p. 290.
101. Cfr. O. ARTUS, *Etudes sur le livre des Nombres. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1-20,13*, Fribourg 1997, p. 221.
102. Cfr. G. GRAY, *A critical and exegetical commentaries on Numbers*, ICC, Edinburgh ³1965, p. 261; E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, Berlin/New York 1990, p. 273; O. ARTUS, *Etudes sur le livre des Nombres. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1-20,13*, Fribourg 1997, p. 224.
103. Cfr. D. FRANKEL, *The Murmuring Stories of the Priestly School. A Retrieval of Ancient Sacerdotal Lore*, Leiden/Boston/Köln 2002, p. 292.

104. Cfr. C. H. CORNILL, *Beiträge zur Pentateuchkritik*: ZAW 11 (1891) 20-34; G. GRAY, *A critical and exegetical commentaries on Numbers*, ICC, Edinburgh ³1965, p. 261; M. NOTH, *Numbers*, OTL, Philadelphia 1968, pp. 144-145; D. FRANKEL, *The Murmuring Stories of the Priestly School. A Retrieval of Ancient Sacerdotal Lore*, Leiden/Boston/Köln 2002, pp. 285-286.
105. Cfr. O. ARTUS, *Etudes sur le livre des Nombres. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1-20,13*, Fribourg 1997, p. 225.
106. La aparición de este vocablo en relación con relatos de murmuración se da en Ex 14,11-12; 16,3; 17,3; Nm 14,2; 16,13; 20,5; 21,5. Sobre tales pasajes, Coats sólo manifiesta un claro origen sacerdotal en Ex 16,3. De Nm 14,2 dice que «puede ser atribuido a P». Al resto los considera provenientes de J, salvo Nm 21,5 que –según él– provendría de una adición posterior (cfr. G. W. COATS, *Rebellion in the Wilderness. The Murmuring Motif in the Wilderness Tradition of the Old Testament*, Nashville 1968, pp. 83; 137; 119-120; 156; 181). Por otro lado, Van Seters, estima que todos estos pasajes son auténticos de J, salvo Nm 20,5: lo atribuye a P, pero basado en J (cfr. J. VAN SETERS, *The Life of Moses. The Jabwist as Historian in Exodus-Numbers*, Netherlands 1994, pp. 168; 185; 240; 368). Fuhs por su parte, sostiene que Nm 16,13 es original de J, en cambio Ex 17,3 y Nm 21,5 los considera provenientes de E (Cfr. H. F. FUHS, גלה, en TDOT, G. J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.-J. FABRY [eds.], XI, Michigan 2001, p. 88). Frankel, a su vez, considera que sólo Ex 16,3 corresponde al sacerdotal antiguo (por la mención de Aarón), en cambio supone que Nm 14,2 –de modo semejante a Nm 20,5– sería una adición sacerdotal posterior a la historia original, por hacer alusión a la historia no sacerdotal añadida a la original. Asimismo postula que ni Ex 14,11-12 ni Nm 16,3 son de P (cfr. D. FRANKEL, *The Murmuring Stories of the Priestly School. A Retrieval of Ancient Sacerdotal Lore*, Leiden/Boston/Köln 2002, pp. 11; 20; 73; 132-133; 204-205). Sobre Ex 14, 11-12, cfr. también M. VERVENNE, «The protest motif in the sea narrative (Ex 14,11-12). Form and Structure of a Pentateuchal Pattern», *EThl* 63 (1987) 271.
107. Cfr. O. ARTUS, *Etudes sur le livre des Nombres. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1-20,13*, Fribourg 1997, pp. 231-232.
108. Este es el planteamiento que seguirá el propio Artus. Noth, aunque divide de otra forma Nm 20,8, sigue una postura de base similar (cfr. M. NOTH, *Numbers*, OTL, Philadelphia 1968, pp. 146-147). Bernini, también es de la opinión que el relato original incluía el pecado en los líderes, pero –a diferencia del resto– este autor propone que las adiciones no son para mitigar la falta, sino para acentuarla (cfr. G. BERNINI, *Il libro dei Numeri*, Torino/Roma 1972, pp. 200-201).
109. Cfr. D. FRANKEL, *The Murmuring Stories of the Priestly School. A Retrieval of Ancient Sacerdotal Lore*, Leiden/Boston/Köln 2002, pp. 282-283.
110. Aunque Frankel no critica directamente a Artus, sí analiza la proposición de Noth, semejante a la de Artus, especialmente en lo que se refiere a considerar a los vv. 10.11b y 12 como originales y a aquellos que mencionan la vara como secundarios. Las críticas a ese estudio bien se pueden aplicar al análisis hecho por Artus (cfr. D. FRANKEL, *The Murmuring Stories of the Priestly School. A Retrieval of Ancient Sacerdotal Lore*, Leiden/Boston/Köln 2002, p. 277).
111. Cfr. O. ARTUS, *Etudes sur le livre des Nombres. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1-20,13*, Fribourg 1997, p. 234, n. 104.
112. Cfr. E. ZENGER, *Israel am Sinai: Analysen und Interpretationem zu Exodus 17-34*, Altenberge ²1985, p. 65, cit. en O. ARTUS, *Etudes sur le livre des Nombres. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1-20,13*, Fribourg 1997, p. 231, n. 97.
113. Cfr. D. FRANKEL, *The Murmuring Stories of the Priestly School. A Retrieval of Ancient Sacerdotal Lore*, Leiden/Boston/Köln 2002, pp. 285-286. Levine, por el contrario, sostiene que Nm 1a^β originalmente estaba emplazado al comienzo de Nm 20,14 (cfr. B. A. LEVINE, *Numbers 1-20. A new translation with introduction and commentary*, AncB, New York 1993, p. 487).
114. Cfr. D. FRANKEL, *The Murmuring Stories of the Priestly School. A Retrieval of Ancient Sacerdotal Lore*, Leiden/Boston/Köln 2002, p. 292.

115. Frankel deduce el origen no sacerdotal del v. 5 por la temática: no se menciona a Aarón (siguiendo a Gray, estima que la puntuación masorética del verbo del v. 5 para convertirlo en plural es un intento de armonización); y porque observa una perfecta coherencia del relato cuando se prescinde de este versículo. Este autor presenta a Nm 13-14 como la sección original de este trozo por las siguientes razones: (1) Así se explica la desconcertante queja de Nm 20,5: alegan por la carencia de frutos cuando es lógico que, de estar en el desierto, tales elementos no se encuentren; y, sólo al final, presentan la protesta por la falta de agua. (2) Se ve una coincidencia de frutos entre Nm 20,5 y Nm 13,23. (3) En Nm 13,19 los exploradores fueron enviados a juzgar si la tierra era «buena o mala», y en Nm 20,5 califican el sitio como un lugar «muy malo» (cfr. *ibid.*, pp. 285-286).
116. En Nm 20,5b la frase está invertida. Al respecto, Ashley señala que la posición habitual de ׀ en la Biblia Hebrea es antes de la palabra que esta partícula niega y en estado constructo (como en el caso de Ex 17,1). En Nm 20,5 este término se encuentra después del sustantivo y en estado absoluto para enfatizar la cosa negada (cfr. T. R. ASHLEY, *The book of Numbers*, NICOT, Michigan 1993, p. 377).
117. La razón del interés del redactor final de Nm 20 en relacionar la historia de Ex 17 con Nm 20 –más allá de la influencia que un relato pueda ejercer sobre otro relato paralelo– puede obedecer a la idea planteada por Ashley: las diferencias y semejanzas que este autor observa entre un relato y otro le llevan a pensar a que el redactor de Nm 20 quiso que los lectores consideren al relato de Nm 20 como un incidente separado de Ex 17, pero –justamente por la existencia de semejanzas–, al mismo tiempo relacionado con el del Éxodo. De modo que, cuando se leyera Nm 20, el lector recordara la historia de Ex 17 y, constatará que la de Nm difiere, precisamente para que se dé cuenta que las instrucciones de Dios se deben seguir con más cuidado (cfr. T. R. ASHLEY, *The book of Numbers*, NICOT, Michigan 1993, pp. 378-379; cfr. también L. T. KOK, *Parallel Scripts, Paradigm Shifts*: BZ 42 [1998] 85).
118. Esto es, según Frankel, una señal que la adición es tardía, ya que sólo en las últimas etapas de la tradición sacerdotal (o «escuela sacerdotal» según este autor) el Señor se dirige directamente a Aarón, al igual que a Moisés. En cambio, en las narraciones más antiguas, sólo es Moisés el receptor directo de los mandatos divinos (cfr. D. FRANKEL, *The Murmuring Stories of the Priestly School. A Retrieval of Ancient Sacerdotal Lore*, Leiden/Boston/Köln 2002, p. 283).
119. Cfr. *ibid.*, pp. 306-307.
120. Cfr. O. ARTUS, *Etudes sur le livre des Nombres. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1-20,13*, Fribourg 1997, pp. 237-238.
121. Cfr. P. BUIS, «Qadesh, un lieu maudit?», VT 24 (1974) 282.
122. Cfr. D. FRANKEL, *The Murmuring Stories of the Priestly School. A Retrieval of Ancient Sacerdotal Lore*, Leiden/Boston/Köln 2002, p. 307.
123. Aunque Dios no les acusa de rebeldía en el relato de Nm 20,1-13, sí lo hace en estos pasajes posteriores, donde reciben la misma acusación que Moisés dirigió a los Israelitas en Nm 20,10b. De modo que, por este juego de palabras, resulta lógico pensar en el carácter secundario de Nm 20,24 y 27,14 (también provenientes del editor final).
124. Cfr. B. S. CHILDS, *El libro del Éxodo. Comentario crítico y teológico*, Estella 2003, pp. 267-273; M. VERVENNE, «The protest motif in the sea narrative (Ex 14,11-12). Form and Structure of a Pentateuchal Pattern», ETHl 63 (1987) 265-267. Efectivamente se puede ver que esta narración corresponde con el modelo I propuesto por Childs: necesidad inicial, queja del pueblo, intercesión de Moisés, e intervención prodigiosa de Dios.
125. Cfr. D. FRANKEL, *The Murmuring Stories of the Priestly School. A Retrieval of Ancient Sacerdotal Lore*, Leiden/Boston/Köln 2002, pp. 293-297.
126. Cfr. G. GRAY, *A critical and exegetical commentaries on Numbers*, ICC, Edinburgh ³1965, p. 262; H. CAZELLES, *Les Nombres*, Paris ²1958, p. 96; G. BERNINI, *Il libro dei Numeri*, Roma 1972, p. 200, según este autor, P sólo conoce la vara de Aarón; E. BLUM, *Studien zur Komposition des*

- Pentateuch*, Berlin/New York 1990, p. 271-278; T. R. ASHLEY, *The book of Numbers*, NICOT, Michigan 1993, p. 382.
127. Cfr. O. ARTUS, *Études sur le livre des Nombres. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1-20,13*, Fribourg 1997, p. 230.
128. Cfr. J. L. SKA, *Le passage de la mer: étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31*, Roma 1986, pp. 82-93.
129. Una perspectiva parecida es la de Coats: señala que la vara de Moisés por un lado es símbolo de la autoridad de este personaje y, por otro, instrumento con el que Dios se sirve para manifestar su poderío ante momentos de necesidad y crisis del pueblo (cfr. G. W. COATS, *Moses: heroic man, man of God*, Sheffield 1996, pp. 187-188).
130. Cfr. D. FRANKEL, *The Murmuring Stories of the Priestly School. A Retrieval of Ancient Sacerdotal Lore*, Leiden/Boston/Köln 2002, p. 295.
131. Frankel da diversas razones para demostrar que tal dependencia es difícilmente sostenible: 1) las consideraciones –ya citadas– sobre la antigüedad del relato sacerdotal original de Nm 20 (ausencia de punición; identificación del altar a la entrada de la Tienda de Reunión con una roca; papel secundario de Aarón; rol de la gloria del Señor). 2) La mayor sofisticación del relato de Ex 17, en el que la murmuración –a juicio de Frankel– aparece menos justificada. 3) Por último, este autor, considera que el relato original sobre el cual se basa el sacerdotal es el de Nm 21,16-18. Y ve muchas más relaciones entre estos dos relatos (Nm 21,16-18 y el original de Nm 20,1-11) que entre Ex 17,1-7 y Nm 21,16-18 (cfr. D. FRANKEL, *The Murmuring Stories of the Priestly School. A Retrieval of Ancient Sacerdotal Lore*, Leiden/Boston/Köln 2002, pp. 293-302).
132. Cfr. J. VAN SETERS, *The Life of Moses. The Jabwist as Historian in Exodus-Numbers*, Netherlands 1994, p. 168.
133. B. S. CHILDS, *El libro del Éxodo. Comentario crítico y teológico*, Estella 2003, pp. 268-269. Cfr. sin embargo J. VAN SETERS, *The Life of Moses. The Jabwist as Historian in Exodus-Numbers*, Netherlands 1994, pp. 168-169.

Índice del Excerptum

PRESENTACIÓN	7
ÍNDICE DE LA TESIS	11
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	15
LA ROCA QUE DA AGUA EN EL DESIERTO	21
ESTUDIO DEL TEXTO DE NM 20,1-13	21
1. DELIMITACIÓN DEL TEXTO	21
2. CRÍTICA TEXTUAL	22
3. EL RELATO EN EL CONTEXTO DEL LIBRO DE NÚMEROS	24
4. ESQUEMA DEL RELATO DE NM 20,1-13	25
5. VOCABULARIO	26
6. TEMAS A DESTACAR DENTRO DEL RELATO	40
NOTAS	57
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	65

