

## LA EXPERIENCIA RELIGIOSA DE ISRAEL

(II Parte)

Julio Jaramillo M. Pbro.\*

### Encuentro de Moisés con Yahveh

#### *Aspectos de la vida de Moisés en Madián*

En el numeral anterior se ha explicitado el sentido religioso de Madián en la vida de Moisés; se decía que Moisés accede a la religión de los padres a través de Madián. Hasta aquí se tiene una personalidad compleja de Moisés: de un lado es descendiente de una tribu de Leví (Moisés es israelita por la sangre), en segundo lugar, Moisés es educado según el canon del saber egipcio; por último, a nivel religioso, confiesa la fe en el Dios de los padres. Desde su nacimiento hasta su estancia en Madián la vida de Moisés ha estado afectada por situaciones históricas (coyuntura egipcia), naturales (desierto) y humano-religiosas (Madián) que hacen difícil definir su personalidad, es un ser enigmático, en él se conjugan múltiples aspectos; es una personalidad enigmática pero indudablemente rica, Moisés es muchas cosas al mismo tiempo. El toque clarificador de la personalidad de Moisés lo va a aportar la revelación en el monte Horeb. A partir de aquí su vida va a tener un camino definido, será Dios quien oriente su vida y no ya las circunstancias.

Previa a la teofanía en el monte Horeb, el libro del Exodo sugiere que Moisés estuvo un largo período con los madianitas (2,23) se hizo pastor del rebaño de Jetró, su suegro (3,1).

Henri Cazelles<sup>54</sup> afirma que durante la estancia de Moisés en Madián, éste lleva una vida sin perspectivas ambiciosas, sin preocupaciones ideológicas y políticas; su vida pastoril estaba alimentada por momentos de profunda

---

\* Jefe de Formación avanzada y profesor de teología en la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín. Colombiano.

54. Cfr. H. CAZELLES, *En busca de Moisés*, 41-64.

reflexión; piensa en su destino extraño, y en la situación de los israelitas en Egipto, ¿Por qué la oposición entre egipcios e israelitas? ¿Por qué aquellas tribus semitas se negaban a ser asimiladas? Esta serie de preguntas surgen de aquello que Moisés iba viviendo en la religión patriarcal.

Afirma además Cazelles que, Jetró se convierte en el interlocutor de Moisés, hablan de la religión de los padres, de las costumbres de los madianitas; Moisés establece diferencias entre el modo como los israelitas vivían a Dios en Egipto, y percibe en los madianitas una religión más pura, en el sentido de no contamina de otros cultos y prácticas religiosas. Moisés, pese a la comodidad en la que vivía, no olvida su extraño destino, su historia, ha perdido a Egipto, pero ha conquistado una estabilidad en Madián.

En suma, durante este período, de estabilidad, Moisés es influenciado y alimentado a nivel religioso por la cultura madianita. Piensa en la esclavitud de sus hermanos israelitas pero no se decide a solidarizarse, el conocimiento que tiene de Egipto y del faraón le inmovilizan cualquier pretensión.

De esta inmovilidad, de esta quietud lo va a sacar un día cualquiera de su vida pastoril, el Dios de los padres. La vida de Moisés va a cambiar radicalmente, va a ser herido por el fuego y el amor de Dios; el evento de la zarza pone a Moisés no ya como un proyecto de sí, sino como proyecto de Dios; a través de Moisés, Dios decidirá la suerte de los israelitas en Egipto. A partir de este momento se dará una cualificación teológica fundamental de la fe en el Dios de los padres, y se esclarecerá el misterio humano (Moisés) como evento de Dios.

#### *Significado teológico de Ex 3,1-6*

El Horeb, la montaña de Dios, era el lugar donde los madianitas rendían culto al Dios de los padres. El Horeb era un lugar sagrado, apartado del lugar donde los madianitas residían<sup>55</sup>. Esto significa que aunque el Dios de los madianitas era un dios de personas, no obstante le estaba reservado un lugar para el culto. El Dios de los padres no es un Dios local al estilo egipcio; para éstos, la divinidad (politeísmo) se limitaba a un lugar, sólo tenía poder sobre este lugar. La lucha entre los dioses se originaba cuando un dios saltaba sus propios límites y se introducía en el lugar que le correspondía a otra divinidad. En la fe veterotestamentaria encontramos una decisión absolutamente distinta; el Dios de los padres no se limitaba a un lugar<sup>56</sup>, la vida nómada de los patriarcas exigía no fijar

55. G. VONRAD, *Teología del Antiguo Testamento*, Vol I, 32 H. CAZELLES, *En busca de Moisés*, pss.

56. J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, 94-98. En estas páginas desarrolla sintéticamente el autor la distinción entre *Numen locale* (Dios local) y *Numen personale* (Dios personal).

el culto en un lugar determinado. los lugares son aspectos transitorios de la fe. El Horeb como lugar sagrado y lugar cúllico es un elemento que está intrínsecamente asociado a la fe en el Dios personal, es decir, forma parte del universo simbólico semita, y sólo tiene sentido en función de lo personal. Otro aspecto que distingue al pensamiento religioso semita de otras formas religiosas del antiguo oriente es el hecho de que los lugares sagrados son elegidos por Dios mismo, Dios le dice al hombre en que lugar lo debe adorar; el lugar no depende, pues, del arbitrio humano. Moisés mismo es atraído misteriosamente hacia el monte Horeb por la fuerza amorosa de Dios. La experiencia de Moisés señala de modo radical un salto cualitativo de gran importancia; el *lugar* aparecerá como lo circunstancial, lo personal como lo fundamental, con ello se clarificará el puesto que ocupaba el monte Horeb dentro de la experiencia religiosa de los madianitas.

Moisés sabía de este lugar (el Horeb) sólo por las referencias que le había hecho su suegro Jetró; no tenía conocimiento empírico de él. Pues bien, en sus actividades pastoriles cotidianas, cierto día Moisés lleva las ovejas "más allá del desierto"<sup>57</sup>, más allá de lo acostumbrado, en las cercanías del monte Horeb. El texto bíblico sugiere cierta transgresión por parte de Moisés. Va hasta un lugar al que sólo se podía asistir en determinadas épocas, las épocas de culto. Es una preocupación religiosa la que lo conduce hasta el Horeb y no una simple curiosidad. Dentro del ámbito general de lo que expresa Ex 3,1-6, esta preocupación de Moisés es una llamada implícita de Dios, Dios lo atrae hacia el Horeb. Moisés se acerca y allí se le aparece Dios.

Esta manifestación de Dios es compleja, es un acontecimiento teológico inmenso y profundo<sup>58</sup> que pone de manifiesto el tono que va tomando la experiencia religiosa veterotestamentaria. La revelación de Dios en el monte Horeb es un proceso gradual en el cual se va pasando de una forma de manifestación de Dios a otra forma, cada vez más profunda y rica; en primer lugar Dios se manifiesta a través del fuego (zarza); la zarza tiene forma de angel (teomorfismo), y luego se da la revelación del nombre, es decir, Dios no sólo le habla a Moisés sino que también revela su nombre, su vida, su intimidad; ésta es la expresión más elevada de la manifestación de Dios. Las tres formas apuntan a señalar de modo sintético la epifanía del único Dios: Yahveh.

#### a. Teofanía mediante el fuego

Bajo la forma del fuego acontece la manifestación de Dios, es el modo primero, el más perceptible de la teofanía.

57. Esta imagen prefigura la misión pastoril de Moisés respecto a Israel; Moisés sacará a Israel de un lugar que parecía definitivo, lo lleva más allá de Egipto.

58. En los siguientes numerales se explicará lo que aquí apenas se enuncia ligeramente.

El fuego es un elemento presente en todas las religiones antiguas. En la experiencia veterotestamentaria de Dios también está presente, pero con una peculiaridad que la distingue frente a aquellas otras religiones<sup>59</sup>; la biblia emplea el símbolo del fuego para significar la acción de Dios, él acompaña a Yahveh en sus manifestaciones, Yahveh habla por medio de él. El pensamiento semita no le confiere personalidad al fuego, no lo personaliza ni lo diviniza. Quien se está manifestando no es el dios del fuego, ni el dios de los volcanes; en Ex 3,2 se distingue claramente entre Yahveh y las manifestaciones que acompañan su aparición; visto desde Dios, el fuego es un medio que el emplea para comunicarse; visto desde el hombre, es una forma natural de representarse a Dios. "Esta revelación bíblica no tenía la menor relación con las filosofías de la naturaleza o con las religiones que divinizan el fuego (...) el fuego tiene sólo un valor de signo, que hay que superar para hallar a Dios"<sup>60</sup>.

El hecho de que la zarza arda sin consumirse evidencia que no se está ante un hecho natural, ni ante la presencia de cualquier dios; Moisés que ha conocido la concepción de los dioses egipcios (religión mítico-naturalista) se maravilla ante este extraño caso<sup>61</sup>, se siente afectado en lo profundo de su ser por aquel fuego, es decir, el fuego deja de ser una experiencia sensible y se convierte en experiencia interior de Dios; este es el sentido de las actitudes de asombro y de temor de Moisés ante la zarza. De este modo, el fuego, más que revelar la naturaleza ígnea de Dios, simboliza el misterio inaccesible que es Dios, la teofanía del fuego es acorde con la idea que el hombre semita tiene de Dios: "misterio-sagrado-inaccesible"<sup>62</sup>.

La distinción entre Dios y el fuego se explicita en el texto en la voz que se deja oír en medio de la zarza, y que llama, por su nombre, a Moisés (Ex 3,4). Es un *alguien* el que está allí presente, un alguien que conoce a Moisés, que sabe de su historia, y que lo elige para comunicarle un proyecto, para encomendarle una misión.

#### b. El ángel de Yahveh

Ese *alguien* que se hace presente en medio de la zarza es el "ángel de Yahveh". Por medio de esta figura se da la superación del simbolismo del fuego; en ella se pone de manifiesto que lo que está allí presente no es susceptible de

---

59. El pensamiento semita toma la simbología del fuego de otras religiones, pero le imprime un nuevo contenido.

60. X L. DUFOUR, *Vocabulario de Teología Bíblica*, 307.

61. Cfr. Ex 3,3; Hch 7,31

62. W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento*, t. II, 28

representación antropomórfica; en la fórmula el “ángel de Yahveh” alude a la presencia directa y dinámica de Yahveh, es Dios mismo el que se aparece a Moisés, un Dios que habla pero que no es posible ver (Ex 3,6).

Con esto el pensamiento semita introduce un elemento particular en la experiencia de Dios: Dios no es reductible a lo natural-sensible; aunque de Dios se tenga una experiencia interior es claro que Dios queda como lo inabarcable; una cosa es Dios y otra el hombre. El misterio de Dios abarca y sustenta al misterio humano. Esta distinción, lejos de instaurar un hiato insalvable entre Dios y el hombre (en el cual Dios sería lo inalcanzable) revela la naturaleza del encuentro en términos de *una cercanía personal dialogada*.

En la figura el “ángel de Yahveh”,

*es Yahveh el que está ahí, sí, pero sirviéndose como de una máscara o de un figurante para establecer contacto directo con sus elegidos. En otras palabras estamos ante una forma de aparición que, respetando expresamente el ser trascendente de Yahveh, su especial actuación entre los hombres en cumplimiento de su voluntad salvadora la reduce a una presencia inmediata pero oculta. Momentáneamente puede encarnarse en la figura casi humana del mensajero para asegurar a los suyos su presencia inmediata<sup>63</sup>.*

La teofanía expresada en la imagen del “ángel de Yahveh” alude a la presencia de Dios que comporta un triple aspecto:

- En primer lugar es una presencia racional en cuanto se le manifiesta al hombre (Moisés).
- Es una presencia de Dios con una intención definida; Dios busca al hombre para ofrecerle *algo*.
- Ese *algo* tiene que ver con una misión propuesta por Dios al hombre, y que rebasa el plano individual. Dios elige a Moisés no sólo para salvarle a él, hombre singular, sino para que a través suyo salve a un pueblo. El acontecimiento de la zarza es una experiencia religiosa individual, pero orientada hacia una comunidad, el pueblo de Israel.

Aún para Moisés esta presencia de Dios permanece del lado de lo enigmático; alguien lo ha llamado por su nombre, y aunque sepa de donde proviene la llamada (de la zarza) no alcanza a descubrir quién es el portador de la voz, ni tampoco qué le quiere decir. En este punto merece especial atención la actitud de Moisés.

---

63. Idem, 36.

Ante el espectáculo de la zarza Moisés se maravilla, se asombra, siente respeto y temor. Estos sentimientos de Moisés son la expresión de la actitud de apertura y disposición del hombre ante el misterio sagrado; en estos sentimientos Moisés reconoce que está ante algo distinto al panteón egipcio; el modo primero de la fe, es reconocer el misterio sagrado, este reconocimiento se explicita en la actitud de *escucha*<sup>64</sup> de Moisés ante la llamada de Yahveh; sólo por esta escucha atenta es posible que el hombre responda: Heme aquí (Ex 3,4). En medio de la incertidumbre Moisés responde a la llamada misteriosa, y allí queda abrazado por la presencia de Dios. Este es el momento de mayor intensidad en el encuentro que Moisés tiene con Yahveh. La figura del "ángel" aún no le permite a Moisés saber ante *quién* se encuentra. En el episodio de la zarza se irá a un momento más intenso, Yahveh se identificará, se revelará por medio de su nombre. La revelación del nombre de Dios es el momento cumbre del encuentro entre Yahveh y Moisés, es aquí donde se evidencia el tono dialogal que adquirirá la experiencia religiosa.

#### c. La revelación del nombre divino

En el espectáculo de la *zarza ardiendo* tiene su origen la experiencia religiosa de Moisés; el monte Horeb es el lugar donde nace el Moisés religioso. No es una experiencia religiosa anónima o innominable, Dios se hace presente en la historia particular de Moisés.

En las dos formas previas de la manifestación de Dios (el fuego y el ángel) podría decirse que aún Moisés no identifica a Dios; sabe que está ante algo extraño, enigmático, sagrado e incontrolable. Es una situación de incertidumbre e intensa hasta el extremo. Dios mismo se ocupa de sacar a Moisés de esta extrañeza diciéndole: "Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob" (Ex 3,6). Nótese el modo como Dios se presenta: habla de cada uno de los patriarcas en forma particular, en el sentido de que con cada uno de ellos ha tenido una relación personal e individual; Dios no dice Yo soy el Dios de los padres (plural) sino el Dios de cada uno de ellos (singular). Tampoco le dice Dios a Moisés "Yo soy tu Dios", sino el Dios de *tu* padre. ¿Qué significa esto? Que Moisés, el que ha resistido el fuego de la zarza, deberá realizar también una experiencia particular de Dios, pero que ya la ha iniciado desde la actitud de asombro y de escucha ante la voz del misterio.

El proceder pedagógico de Dios pone a Moisés en conexión con su pasado; no sólo los madianitas son herederos de la fe en el Dios de Abraham sino también Moisés; Dios hace que Moisés reconozca en Abraham a su padre. Pero Dios no sólo es un caso pasado, no se acerca a Moisés para contarle una historia caduca,

64. La biblia revela que en la actitud de escuchar tiene su origen la fe. Constantemente los profetas le dirán al pueblo: "Escucha Israel..." Escuchar es el creer primario. Cfr. B. ANDRADE, *Encuentro con Dios en la historia*, Salamanca, Sígueme 1985, 83

sino que se hace presente a través del "Yo Soy". El pasado es mediatizado en el presente del "Yo Soy". De este modo se instaura una relación personal entre Dios y Moisés. El Dios que adoraban los madianitas es ahora un hecho presente, actuante, y dinámico en la experiencia de Moisés.

En el tercer momento de la revelación Dios se presenta a sí mismo con el título de "Dios de los padres". Bajo esta fórmula Dios le comunica a Moisés sus sentimientos respecto a Israel, su pueblo: "Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo en Egipto y he escuchado su clamor en presencia de sus opresores... he bajado para librarle de la mano de los egipcios..." (Ex 3,7ss)<sup>65</sup>. Dios se presenta ahora como el que ve la aflicción y escucha el clamor, es decir, como el Dios que sufre y se duele de los padecimientos humanos, en el límite de la esclavitud israelita aparece la radicalidad de Dios. No sólo ve y escucha el clamor sino que baja, es decir, actúa, para recuperar al pueblo.

Para Moisés la revelación de Dios no es gratuita; Dios compromete a Moisés con sus sentimientos. Las palabras de Dios en Ex 3, 7ss se convierten para Moisés en un recuerdo; Dios despierta a Moisés del olvido en que ha caído, le hace saber que quienes sufren son sus hermanos. En esta dirección Dios compromete a Moisés, hace que se solidarice con sus sentimientos y con el drama de su pueblo: "Ahora, pues, ve; yo te envío al faraón, para que saques a mi pueblo, los israelitas, de Egipto" (Ex 3,10).

La experiencia religiosa de Moisés inicialmente es individual, pero luego se hace transferible; Dios se le revela a Moisés con una intención; la experiencia religiosa se hace misión<sup>66</sup>.

Moisés encuentra dificultades en esta propuesta de Dios. De un lado son dificultades personales: ¿Quién soy para tal empresa? De otro lado el faraón y los israelitas representan un obstáculo; el faraón no dejaría salir a Israel; los israelitas no escucharán a Moisés, uno de ellos fue quien le dijo anteriormente: "¿Quién te ha puesto de jefe y juez sobre nosotros?" (Ex 2,14). Además, ¿En nombre de quién iría Moisés? Se sabe que la tradición patriarcal estaba sumida en un letargo por causa de la esclavitud israelita, difícilmente podrían reconocer al Dios de los padres.

---

65. Cfr. Ex 2,23-25. El tema del dolor es reiterativo en estos primeros capítulos del Exodo. El dolor permite en principio un modo de relación entre Dios y el hombre; el hombre clama, Dios escucha. Dios accede al hombre en el extremo del dolor de éste, y ello con una finalidad: quitarle al hombre el peso del dolor para poder afirmarlo como hombre. Este aspecto cualifica la presencia de Yahveh frente a otras formas y funciones de la divinidad en el antiguo oriente.

66. La misión como componente intrínseco de la experiencia religiosa requiere de un tratamiento especial; nos ocuparemos de ella en un numeral aparte.

Moisés mismo parece sugerir una inoperancia de ese título patriarcal de Dios, y por eso conjetura que los israelitas le preguntarán, ¿Cuál es el nombre de ese Dios? ¿En nombre de quién vienes? ¿Cuál será mi respuesta?; aquí se da la revelación del nombre de Dios: “Yo Soy el que Soy” (Ex 3,14). Esta revelación será el elemento determinante de la misión. “El nombre tiene una significación específica para la misión histórica”<sup>67</sup>. Moisés irá donde los israelitas y donde el faraón en nombre del Dios que “es”. Veamos el contenido teológico de esta revelación.

Preguntar por el significado del nombre de Dios no es una cuestión ociosa, ni un problema simplemente etimológico, filológico o filosófico, “preguntar por el nombre del Dios de Israel puede ayudarnos a prenetar de forma fundamental en su pensamiento religioso”<sup>68</sup>. El conjunto de la experiencia religiosa de Moisés sólo es comprensible desde esta referencia al significado teológico del nombre.

En todos los pueblos antiguos era de capital importancia el nombre de la divinidad; generalmente el nombre que detentaba la divinidad estaba asociado a un lugar, o a un elemento cósmico; el nombre tenía una funcionalidad místico-mágica; saber el nombre de una divinidad era tener poder sobre ella, es decir, se la manipulaba. En Israel sucede algo distinto y extraño; durante la experiencia religiosa pre-mosáica (tradicón patriarcal) Dios mismo rehusó revelar su nombre; a Dios se le conocía con títulos o “apodos” tales como “Dios de nuestros padres”, “ángel de Yahveh”. Ni Abraham, ni Isaac, ni Jacob tuvieron acceso al nombre de Dios (cfr. Ex 6,3); en Gen 32,23-31 se tipifica este desconocimiento del nombre de Dios en la fe patriarcal; Jacob en una lucha con Dios le pregunta por su nombre, y Dios le responde: “¿Para qué preguntas mi nombre?”. En este episodio Dios no le revela su nombre a Jacob, al contrario, le cambia a éste su nombre por el de Israel; Dios no se manifiesta aún en su nombre porque no hay un motivo claro y definido. Lo que en Jacob aparece como una fugaz curiosidad será para Moisés una necesidad imperiosa que legitima y fundamenta el contenido de su misión. Moisés es el primero en acceder al nombre de Dios; Dios, asumiendo la tradición patriarcal, se presenta como *YHWH*<sup>69</sup>, Yahveh, que quiere decir *Yo soy el que soy*, el que es, el que existe, el que está presente. (cfr. Ex 3,14).

*Para entender dicho teologúmenon hay que hacerse cargo de la viva inter-relación que, según los antiguos, existe entre el nombre y quien lo lleva.*

67. W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento*, t. I, 174

68. Idem, 163.

69. W. EICHRODT ha señalado con lujo de detalle la evolución etimológica y filológica de este nombre de Dios. Cfr. *Teología del Antiguo Testamento*, t. I, 163-188. La perspectiva teológica del presente trabajo pondrá el acento en el contenido semántico de dicho nombre.

*Cuando se piensa que en el nombre se capta la naturaleza de una cosa, por una parte se acentúa la idea de que el nombre posibilita una relación inmediata con la naturaleza de su portador, y, por otra parte se ve en el nombre una expresión de las peculiaridades individuales de quien lo lleva hasta el punto de que pueda muy bien sustituirlo, convirtiéndose en un concepto intercambiable con el sujeto<sup>70</sup>.*

En el monte Horeb Dios mismo revela su nombre, es decir, hace de Moisés portador de su persona, de su ser, el nombre es el regalo de la revelación, Dios en cuanto persona se hace íntimo a la persona de Moisés. "El nombre es Dios mismo. Dios se identifica de tal manera con su nombre que hablando de él se designa a sí mismo"<sup>71</sup>.

El nombre de Dios tiene una función reveladora. Estamos lejos de las reflexiones metafísicas de los griegos presocráticos. El nombre de Dios aparece en un encuentro personal entre Yahveh y Moisés, es el resultado de una vivencia profunda de la actuación de Dios en Moisés, en este sentido el nombre surge de una experiencia práctica, histórica y concreta de Dios. Por el *nombre*, Moisés tiene acceso al misterio de Dios.

*Moisés no pregunta por el nombre propiamente dicho (en el sentido de una simple denominación) sino por el misterio de Dios con quien se encuentra (...) Moisés pregunta en nombre del pueblo (...) Yahveh es el Don ofrecimiento de una nueva relación (...) designa la automanifestación de Yahveh (...) el nombre es el núcleo de la revelación<sup>72</sup>.*

La experiencia religiosa en el monte Horeb será, en primera instancia, lo que Moisés comunicará cuando retorne a Egipto; en este sentido, el contenido de la autocomunicación de Dios está intrínsecamente unido a la situación dramática que vive el pueblo de Israel en Egipto, pero no se reduce a dicha situación; después de la liberación de Egipto el pueblo irá adquiriendo una identidad, que le viene dada de su constante referencia a Yahveh. La liberación es el inicio de unas relaciones íntimas entre Yahveh e Israel, que poco a poco se explicitarán en términos de pertenencia mutua: "Yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo" (Ex 19,5).

En Egipto Moisés mostrará la presencia de Dios en aquella situación in-frahumana; frente al dios del dolor, de la opresión y de la muerte (faraón) se

70. W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento*, t. II, 48.

71. X L. DUFOUR, *Vocabulario de Teología Bíblica*, 522.

72. B. ANDRADE, *Encuentro con Dios en la historia*, 101-106. Lo escrito en el paréntesis es una nota que omitimos, que no altera el sentido general de lo expuesto por la autora citada.

perfilará el Dios del alivio, de la libertad y de la vida, es decir, el Dios de la justicia y de la misericordia<sup>73</sup>. En el monte Horeb Moisés se hace hombre (religioso) *para* hacer del pueblo hombres (de Dios), en aquel lugar se revela que el hombre tiene que hacerse como Dios. “La vida del hombre es comunión con Yahveh... la vida es el don máximo del hombre como don de Dios; optando por Dios el hombre opta por sí mismo, por su propia vida”<sup>74</sup>.

Con la automanifestación de Dios se instaura un diálogo entre Dios y Moisés. Con el mismo tono dialogal con que Moisés encuentra a Dios deberá ir a Egipto; la liberación acontece bajo el marco de un intenso y prolongado diálogo entre Moisés y el faraón, de un lado, y entre Moisés y los israelitas, de otro. Moisés dialoga en *nombre* de Dios en cuanto portador de la vida de Dios.

### La experiencia religiosa como tarea (misión)

El encuentro de Moisés con Yahveh en el monte Horeb cualifica y enriquece la personalidad de Moisés; en este lugar sagrado se gesta el Moisés religioso.

Aunque en el acontecimiento de la zarza Dios se autocomunica a Moisés de un modo particular y personal, no significa esto que sea una relación privada e intransferible, es decir, que se agote en la recepción que Moisés hace de Dios. Yahveh se le revela a Moisés no sólo para salvarlo a él, hombre individual, sino para que a través suyo se decida la liberación de los israelitas; la salvación ofrecida por Dios se hace tarea para el hombre; el encuentro íntimo de Dios con el hombre le prescribe a éste una tarea<sup>75</sup>. La misión es un momento constitutivo de la autocomunicación de Dios al hombre, la experiencia religiosa es una experiencia misionera.

Hemos dicho que Yahveh le comunica a Moisés su vida íntima; pues bien, parte de esta vida íntima de Dios es el sufrimiento de los israelitas en Egipto (cfr. Ex 2,23; 3,7); Dios incorpora a Moisés a este sufrimiento, y por medio de él le comunica su proyecto liberador; Yahveh no sólo le cuenta a Moisés de su intención sino que lo compromete. El hecho religioso de la zarza está orientado hacia Israel, Dios requiere a Moisés para algo: liberar del dolor, comunicar la vida que ha recibido de Dios y aliviar del dolor, mostrar al Dios de la vida y de la libertad; el fin de la experiencia religiosa es la liberación<sup>76</sup>. Pero con ésta no termina todo. La liberación es sólo la condición de posibilidad de unas nuevas

73. En esta experiencia tiene su origen la formación de los atributos de Yahveh.

74. *Idem*, 87. 94-95

75. *Cfr. Idem*, 82

76. S. VERGES, *Dios y el Hombre*, 170.

relaciones entre Dios y el hombre, ella es, además la garantía de la constitución de los israelitas como pueblo; no es una liberación sin más, es el principio de una historia, la historia de la presencia de Dios entre los hombres.

Así pues, en la experiencia religiosa que realiza Moisés, Yahveh le encomienda una tarea histórica; el episodio de la zarza abre la vida de Moisés hacia el querer de Dios, la misión de Moisés es anunciar los proyectos divinos en la historia<sup>77</sup>, y poner en práctica la vida que ha recibido de Dios.

#### *Reticencias de Moises frente a la Misión*

“Ahora, pues, ve; yo te envío al faraón, para que saques a mi pueblo, los israelitas, de Egipto” (Ex 3,10). Yahveh ha elegido a Moisés para un proyecto histórico inmenso; este proyecto es objeto de un diálogo entre Yahveh y Moisés, es decir, no es el resultado de una imposición por parte de Dios. En el diálogo que sostienen, Yahveh sensibiliza a Moisés frente al dolor de los israelitas. Antes de que Moisés capte la magnitud de la esclavitud israelita esgrime una serie de argumentaciones que ponen de manifiesto las dificultades y su ineptitud para poner en marcha la misión que se le ha encomendado.

- a. En Ex 3,10 se le pide a Moisés que vuelva a Egipto; esta es la primera dificultad en cuanto que en Egipto tanto el faraón como los israelitas fueron causa de su exilio hacia Madián (cfr. Ex 2, 13-15). Además Egipto representa para Moisés un sistema económico y político poderoso, que cada vez se hacía más invulnerable.
- b. De otro lado, los israelitas habían caído en un estado de debilidad que hacía más difícil su recuperación; y a nivel religioso, habíamos dicho que Israel pasaba por una especie de letargo, de adormecimiento en la fe, y no poseía una libertad religiosa. Moisés presiente que el pueblo de Israel no va a creer en la experiencia religiosa que él va a comunicar (cfr. Ex 4,1).
- c. En el orden personal Moisés se considera, incapaz de llevar a cabo la misión: ¿Quién soy yo para ir al faraón y sacar de Egipto a los israelitas? (Ex 3,11). “Yo no he sido nunca un hombre de palabra fácil... sino que soy torpe de boca y de lengua” (Ex 4,10; cfr. además Ex 4,13;5,22).

Detrás de estas dificultades que Moisés le presenta a Yahveh se esconde una razón más fuerte aún. Moisés, que ha sido el lugar de la presencia de Dios no alcanza a descubrir las exigencias de la experiencia religiosa. En el fondo cree que lo acontecido en el monte Horeb es un asunto individual, que no implica

---

77. Cfr. W. EICHRDIT, *Teología del Antiguo Testamento*, t. II, 264. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, t. 1, 365.

compromiso; aparece un nuevo temor; no ya ante Dios sino ante el compromiso. Asumir el mandato de Dios (Ex 3,10) implicaba para Moisés perder toda estabilidad alcanzada en Madián<sup>78</sup>, salir de la tranquilidad de la vida pastoril, es decir, volver a Egipto significaba ponerse en otras circunstancias, enfrentar la amenaza y el peligro faraónico, y ya no con una justificación personal, sino que le corresponde asumir una causa que hasta ahora él no considera como propia; le correspondía asumir el deseo y la voluntad de Dios que acababa de conocer; el "Yo te envío" es uno de los momentos fuertes de la vida de Moisés. Ante este mandato las dificultades que Moisés le comunica a Dios constituyen realmente pretextos de no compromiso; ¿de dónde surgen estos pretextos? ¿por qué el temor de Moisés de volver a Egipto, donde sus hermanos y solidarizarse con su situación? En el fondo, Moisés no ha salido del asombro que le produjo el encuentro inesperado con Dios en el monte Horeb; lo recibido allí, la revelación de Dios, es apenas el principio de un proceso que poco a poco irá permeando en su conjunto la vida de Moisés.

Si antes decíamos que Moisés era un hombre que constantemente se sumergía en profundas reflexiones a propósito de la religión de los padres<sup>79</sup>, ahora se constata que el episodio de la zarza pone a Moisés en una situación de reflexión que, lejos de ser una actitud especulativa, adquiere un carácter de asimilación de la revelación de Dios, en la cual Moisés se va haciendo más libre para asumir el proyecto de Dios. En estos términos se va dando una madurez de la experiencia religiosa. Se tiene, en efecto, que ser muy maduro (adulto) en la religión para hacer de ésta la *razón una y única* de su vida; de otro modo difícilmente podría enfrentar Moisés la nueva circunstancia en que ha sido puesto por Dios, tanto en lo personal como en lo coyuntural-histórico (esclavitud israelita).

En este proceso, pues, Moisés descubrirá lo religioso como lo único que da sentido a su vida, y como núcleo de su gestión misionera. Este descubrimiento tiene una triple incidencia: en primer lugar llevará a Moisés a la lectura (interpretación) y comprensión de la negación de que son objeto sus hermanos en Egipto; en segundo lugar, hará posible que Moisés se decida a enfrentar el sistema político, económico y religioso de los egipcios (diálogo Moisés-faraón); y, por último, le brindará los criterios para formar religiosamente a los israelitas, despertarlos de su adormecimiento religioso, educarlos, recuperarlos como hombres, hacerlos libres para la relación con Dios y para las relaciones de comunidad; lo religioso configurará la vida del pueblo, de ahí deriva su identidad como pueblo elegido. Son estos los elementos, (asimilación y madurez de la experiencia religiosa) los que hacen que Moisés no sea reticente frente a la misión.

---

78. Cfr. Idem, 104

79. Cfr. El parágrafo: Sentido religioso de Madián.

*Moisés, portador de la presencia de Dios*

Las dificultades y los pretextos que Moisés presenta a Yahveh para renunciar a la misión encomendada son disueltos, desaparecen en el diálogo que sostienen. La madurez religiosa le viene dada a Moisés en la cercanía dialogal que tiene con Yahveh, de ahí brota la confianza para asumir la misión.

En efecto, Moisés asume el proyecto liberador en el momento en que Dios le garantiza su presencia; Moisés se constituye en mediador de la presencia de Dios: "Yo estaré contigo" (Ex 3,12). "Yo estaré en tu boca" (Ex 4,12).

La revelación del nombre de Dios (Ex 3,14)<sup>80</sup> fundamenta la misión, hace que Moisés no vaya a Egipto ni en nombre propio, ni como un guerrero anónimo, ni con fines económicos o políticos, es un motivo religioso el que lo sustenta, es el misterio de Dios. En cuanto portador de la presencia de Dios Moisés se constituye desde lo más íntimo de su persona en mediador de la revelación, predicador de la fe y de la vida de Yahveh, mostrándole y ofreciéndole a los israelitas la salvación; es el misterio de Yahveh el que exige esta mediación de Moisés<sup>81</sup>.

Moisés, agente de la revelación, asume la función mediadora entre los israelitas y el faraón (Egipto)<sup>82</sup>, más aún, es la revelación misma la que hace posible dicho diálogo. El contenido de ésta es el amor de Yahveh (y ahora de Moisés también) por los que sufren, este amor es el rasgo que caracteriza a Yahveh.

La presencia de Yahveh está garantizada en la teofanía del nombre; pero, además, Yahveh que sabe de su pueblo y de la dureza y obstinación del faraón, le brinda a Moisés la posibilidad de efectuar la revelación a través de signos (señales) para que el pueblo crea. Entre los signos que acompañan a las acciones de Moisés están el cayado (Ex 4,2-17), la compañía de Aarón (Ex 4,14-16; 4,27-28), la señales a través de las plagas. Estos signos adquieren su significado teológico al ser puestos en función de lo fundamental: la revelación. En este sentido los signos que despliega Moisés nada tienen de magia o hechicería, Moisés no es un mago u hombre tabú<sup>83</sup>, es un enviado de Dios. Las plagas contra Egipto

80. El significado teológico de Ex 3,14 queda expresado en el párrafo: "La revelación del nombre divino" del presente trabajo. La presencia de Yahveh está representada en el nombre que ha revelado a Moisés.

81. B. ANDRADE, *Encuentro con Dios en la historia*, 88-90.

82. W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento*, t. I, 264

83. *Idem*, 268.

ponen de manifiesto no el poder de Dios cuanto su amor al pueblo<sup>84</sup>, ellas están al servicio del cumplimiento del querer de Yahveh: salvar al pueblo. Las plagas no tienen la finalidad de destruir a Egipto, sino de hacer reflexionar al faraón<sup>85</sup>. Las plagas están intercaladas con el diálogo entre Moisés y el faraón, forman parte, por decirlo así de la pedagogía divina de la revelación; Moisés “enfrascado en una conversación creciente con Dios, ha sido hecho partícipe de sus planes y por ello autorizado a una singular conversación con los hombres”<sup>86</sup>.

En suma, la misión de Moisés incluye varios aspectos, no es sólo “sacar a Israel de Egipto” (es apenas el primer paso, la condición de posibilidad de todo lo demás) la misión es formar la fe del pueblo (*la religión*) lo cual implica la superación del politeísmo, de la religión de los ídolos, es decir, la superación de la concepción mítico-mágica de la divinidad, para dar lugar a la instauración del monoteísmo, del Dios que actúa en la historia, el mismo cuyo proceso se inició con Abraham (Dios de personas); la experiencia de Moisés hace posible el comienzo de un nuevo ritmo religioso.

#### *Moisés mensajero de Dios en Egipto*

Yahveh instruye a Moisés sobre el modo como va a realizar la misión; esta instrucción forma parte del diálogo (cfr. Ex 3,16-21; 4,1-17). Moisés sale del monte Horeb donde su suegro Jetró y se despide; sale silenciosamente de Madián con su mujer (Séfora) y con su hijo hacia Egipto (Ex 4,18ss); en el camino se encuentra con Aarón, se comunican los proyectos y las tareas que Dios le ha encomendado a cada uno.

Moisés y Aarón se disponen a entrevistarse con los israelitas (los ancianos) (Ex 4,29); los destinatarios de la revelación de Dios son, en primera instancia, los israelitas, y ello en razón de la elección de que han sido objeto por parte del amor de Dios. A través de los ancianos de Israel la voz de Yahveh llega a todos y cada uno de los israelitas. En este diálogo el pueblo *reconoce* la voz y la presencia de Yahveh, este reconocimiento-escucha es la primera manifestación de la fe del pueblo, la cual se patentiza en la actitud de los israelitas (cfr. Ex 4,31). Este hecho significa el despertar del adormecimiento en que la cultura egipcia había sumido a los israelitas, en él se sientan las bases de la nueva experiencia religiosa que determinará en su conjunto la vida del pueblo; Moisés muestra a Dios desde lo que El es, y el pueblo capta esta revelación.

84. S. VERGES, *Dios y el Hombre*, 176.

85. El faraón deberá reconocer a Yahveh como Dios de los israelitas, aunque él mismo no lo acepte; esto forma parte de la misión de Moisés (cfr. Ex 7,5).

86. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, Vol II, 105

Se evidencia, de este modo, que el móvil de la liberación es religioso; Moisés suscita en el pueblo la presencia de Dios a partir del encuentro-dialogal que tiene con ellos; Yahveh, por la mediación de Moisés, no le impone nada al pueblo, sino que le ofrece la libertad. Lo religioso es vivido como diálogo con los demás hombres y con su historia, no sólo con aquellos que alguna vez han creído (Israel) sino también con quienes nunca han creído en Yahveh (el faraón tipifica esta situación). Todo lo que acontece (el doble diálogo, la doble mediación de Moisés, con los israelitas de un lado y con el faraón de otro lado) está dirigido por Yahveh, y hacia El; de ahí que la perspectiva del proceso sea "celebrar el culto a Yahveh en el desierto, es decir, reconocer y celebrar la presencia de Yahveh".

Sobre el ambiente religioso que se empieza a gestar en los israelitas, Moisés y Aarón se presentan ante el faraón y le comunican la intención de Yahveh: "Así dice Yahveh, el Dios de Israel: deja salir a mi pueblo, para que me celebre una fiesta en el desierto" (Ex 5,1). La respuesta del faraón a estas palabras es directa y negativa: "No conozco a Yahveh y no dejaré salir a Israel" (Ex 5,2). Con esta expresión se da la confrontación de dos mentalidades; la lectura que el faraón hace del mandato de Yahveh proviene de lo que él representa como rey, como soberano de Egipto, y de lo que significa para él y para Egipto dejar salir a los israelitas, que por su trabajo garantizaban el funcionamiento de toda la estructura egipcia; dejarlos salir significaba admitir un resquebrajamiento económico y político.

Allí donde Moisés hacía una lectura religiosa de la esclavitud de los israelitas, en la cual captaba una negación del hombre, en sus múltiples dimensiones, el faraón realizaba una lectura desde la instancia económica y política; por eso en principio prefiere "no conocer a Yahveh" éste representa un peligro, en cuanto pone en cuestión su actitud respecto a los demás hombres. En esta situación dialogal, donde se pone en entre dicho la situación de los israelitas en Egipto, la respuesta del faraón es apenas el comienzo; Moisés reiterará el motivo de su petición al faraón. Esta primera entrevista o encuentro no se cierra, el "endurecimiento del faraón" pone a Moisés en una situación crítica (frente a Dios y frente al pueblo) (cfr. Ex 5,19-23). En el momento que la tarea de Moisés se hace más difícil, éste recurre de nuevo a Yahveh.

El faraón es un hombre inteligente, conoce muy bien el juego político, sabe igualmente lo que representa el pueblo de Israel en Egipto (Ex 5,5), presente que la idea de celebrar una fiesta a Yahveh en el desierto es una salida discreta y prudente, dejarlos salir es perderlos; el pueblo, viéndose fuera de Egipto no regresaría. Moisés, por su parte, también es un hombre inteligente, está lleno de una sabiduría que le ha ofrecido Dios, que la emplea para ablandar (sensibilizar) el endurecimiento del faraón. Las entrevistas que tienen posteriormente ponen de manifiesto estas dos maneras de ser. En el desarrollo del diálogo donde Moisés habla desde Dios, y cuyo signo son las plagas, encontramos un proceso de reconocimiento por parte del faraón.

La liberación como proceso dialogal está acompañada por las plagas; éstas cumplen la funcionalidad de acreditar a Moisés ante los israelitas y ante el faraón, no tienen una funcionalidad mágica<sup>87</sup>. El fin de las plagas en última instancia es acreditar a Yahveh; el faraón, los egipcios, incluso los magos reconocen en las plagas el dedo de Dios (Ex 7,5; 8,15)<sup>88</sup>.

Veamos el proceso de reconocimiento por parte del faraón:

- Al principio afirma que no conoce a Yahveh y que por lo tanto no dejará salir al pueblo (cfr. Ex 5,2).
- En Ex 8,4 el faraón reconoce el poder de Yahveh, que se manifiesta en la lenta debilidad de que son objeto los egipcios y el amor creciente que Yahveh tiene por los israelitas. Aparece en el faraón la intención de dejar salir al pueblo, a condición de que Yahveh aleje la plaga de las ranas. Yahveh cumple con este requerimiento del faraón, pero éste no cumple su palabra, endurece aún más su corazón.
- En Ex 9,2 el faraón reconoce que él y su pueblo han pecado, que son injustos, y que Yahveh es el Dios de la justicia.
- En Ex 10,16 accede el faraón a una verdad fundamental: "he pecado contra Yahveh, vuestro Dios y contra vosotros". Parece que esta expresión saliera del corazón de un israelita, pero es el faraón, el que en sus frecuentes encuentros con Moisés ha reconocido no sólo la intención de Dios, sino el pecado que ha cometido contra el pueblo.

El faraón reconoce la esclavitud como pecado, contra el hombre y contra Dios, pero no se decide a dar el salto en el cual admita la salida del pueblo. Podría decirse que el faraón tiene *buenas* intenciones, pero su condición privilegiada de rey no le permite ceder; su posición política es un obstáculo, el faraón es un hombre condicionado y oscurecido por la historia, a esto la biblia lo llama ser "obstinado de corazón"; por eso, cada vez que aparecía un nuevo signo de Yahveh "jugaba a que sí dejaría salir al pueblo", haciendo de la religión un juego político. La persecución de que son objeto los israelitas después de la salida de Egipto acentúa esta mentalidad del faraón.

---

87. Posteriormente, en el código de la alianza el libro del Exodo excluye directamente las prácticas mágicas (cfr. Ex 22,17).

88. Es fundamental el hecho de que sea Aarón el que realice los prodigios. Moisés en cambio es el que habla con Dios y con el faraón (Ex 7,19; 8,1.12). Yahveh mismo le había dicho a Moisés: "Vé y dile a los ancianos de Israel..." (Ex 3,16), "Vé y dile al faraón..." (Ex 3,18). Surge aquí un aspecto de la liberación, ella acontece *en* la palabra de Yahveh, en la palabra revelada; Moisés habla de Dios al faraón, y este hablar obra prodigios.

Frente a esta indecisión del faraón de dejar salir a Israel, el texto bíblico muestra la firmeza de Moisés, que no cede a los requerimientos del faraón; su actitud es radical, la confianza y seguridad que muestra en las visitas al faraón las ha adquirido en la experiencia religiosa que ha realizado.

Resumamos lo dicho en este párrafo afirmando que la gestión misionera de Moisés, suscitada en el encuentro con Dios en el monte Horeb, tiene su primera expresión en la visita que hace a Egipto; allí fue enviado Moisés, tanto a los israelitas como al faraón; de los primeros obtiene el reconocimiento de "la voz de Yahveh", lo cual es condición para que el pueblo se disponga a cooperar para hacer efectiva la intención de Yahveh: sacar a Israel de Egipto. Respecto al faraón, Moisés cumple la tarea de señalarle su actitud opresora y arbitraria; el proyecto liberador de Yahveh es conocido por el faraón, el contenido de la revelación de Dios (del cual Moisés constituía la mediación necesaria) sensibiliza al faraón; el gran momento de las prolongadas entrevistas entre Moisés y el faraón se encuentra en el reconocimiento, en la confesión que hace el faraón: "he pecado contra Yahveh, vuestro Dios, y contra vosotros" (Ex 10,16); antes que los israelitas, el faraón percibe a Yahveh como el Dios de la justicia (Ex 9,2). Pero este reconocimiento no se hace efectivo, es decir, el faraón no pone en ejercicio la verdad que ha descubierto; entre el reconocimiento expresado verbalmente y las actitudes del faraón se encuentra un hiato insalvable, en el que lo económico y lo político constituyen un obstáculo. En este sentido Moisés le muestra al faraón el uso político que hace de la religión.

En suma, tanto el faraón como los israelitas se ponen en contacto, con el mensaje liberador que Moisés les revela por medio del diálogo y de sus actitudes (vida); cada uno (faraón-israelitas) descubre el lugar que ocupa como actor de la esclavitud: los israelitas perciben que son negados en su libertad, y el faraón se legitima como opresor; es decir, en cuanto obstáculo para el ejercicio de la libertad, es un negador del hombre.

#### *Moisés y la formación del pueblo*

El interés del presente párrafo es señalar otro momento constitutivo de la misión de Moisés, referido al proceso de revelación de Dios o educación en la fe de los israelitas liberados. Por esta razón se parte del hecho bíblico de la salida (Ex 3,17ss) de una situación infrahumana, hacia la búsqueda y conquista de una libertad; también se tiene como presupuesto el paso por el mar rojo (Ex 14,15ss); la biblia no pone allí estos hechos como entidades simples y aisladas, su significación es comprendida desde la perspectiva del proceso formativo que inicia el pueblo.

La gestión mediadora de Moisés en Egipto tiene su término en la aceptación por parte del faraón de dejar salir al pueblo (cfr. Ex 14,17). En la palabra, y por medio de ella (en nombre de Yahveh) acontece la salida de los israelitas. El libro

del Exodo no refiere encuentros violentos (luchas físicas) entre Moisés y el faraón; es la fuerza de la palabra revelada la que obra prodigios<sup>89</sup>.

La tarea de Moisés no termina con la salida del pueblo de Israel, ésta es sólo la condición de posibilidad de un nuevo proceso, “lo fundamental no es la salida, sino el encuentro con Dios”<sup>90</sup>; se sale de Egipto con una perspectiva clara. Moisés conoce todo el proyecto de Dios, el pueblo no queda abandonado a lo que pueda suceder. Así como no es accidental la salida, tampoco lo es el camino que inician. Israel se va formando como pueblo de la esperanza<sup>91</sup>, a fuerza de dolores, hambre, murmuraciones, desánimo; por eso es tan inmensa la constancia de Moisés, para el que todo era claro, pues todo lo había recibido de Dios, le corresponde ahora transmitirlo al pueblo.

El cántico triunfal (Ex 15,1-21) contiene algunos aspectos de este nuevo momento en la misión de Moisés. El cántico no es simplemente la expresión efusiva que sigue a la liberación; representa además la primera confesión de fe del pueblo; en cuanto cántico es una celebración de la presencia de Yahveh. Se expresa por primera vez que la fortaleza de Israel, y en particular de Moisés, es Yahveh; ella es al mismo tiempo salvación, “El es mi Dios, el Dios de mi padre”; se distingue a Yahveh entre los demás dioses, como el santo, autor de maravillas, como guía del pueblo, etc. Se canta aquí de modo sintético lo que deberá asumir el pueblo desde su historia; Moisés canta su experiencia de Dios ante el pueblo; este canto será vivido (puesto en práctica) a través del camino por el desierto; Moisés no transmite una doctrina sino que canta una experiencia; la música de dicho canto (su contenido) suscita en el pueblo las disposiciones de una nueva vida. Canto, vida, revelación son constitutivos de una misma experiencia.

#### a. Israel en la perspectiva de la fe de los patriarcas

Moisés accedió a Yahveh a través de los madianitas, allí concibió el pasado religioso de los patriarcas, y lo alimentó y cualificó con el episodio de la zarza. Ahora se propone comunicar lo que ha recibido. Moisés es el anillo que une a Israel con su pasado<sup>92</sup>, él es quien hace presente al Dios de los padres, el mismo Yahveh, que antes no había revelado su nombre; “el Dios de los padres es el

89. La persecución de que son objeto los israelitas forma parte de la imposibilidad del faraón para aceptar la salida; pero aún aquí no hay un encuentro directo entre egipcios e israelitas; el texto emplea la imagen de una fuerza natural (la separación de las aguas) para indicar que no es una lucha entre hombres.

90. W. ZIMMERLI, *Manual de Teología del Antiguo Testamento*, 23.

91. *Idem*, 31.

92. S. VERGES, *Dios y el Hombre*, 168.

propio Yahveh; en este sentido Ex 3,6 empalma de modo peculiar con Gen 12<sup>93</sup>. El pueblo de Israel llega a concebir este empalme a partir de la salida de Egipto, y con ello se pone de manifiesto que la *salida* no es un acontecimiento suelto sino que forma parte de una historia ya iniciada con Abraham, o mejor, Israel percibe que el acontecimiento de la liberación hunde sus raíces en la fe de Abraham, de Isaac y de Jacob; de este suelo histórico emerge la significación de la liberación. Se sabe que la biblia atestigua la promesa<sup>94</sup> como motivo fundamental de la vida de los patriarcas, y que la estancia de Israel en Egipto representa un corte en el despliegue de dicha promesa. Pues bien, la salida de Egipto vincula al pueblo de nuevo a la promesa, es decir, lo pone en marcha para la consecución de la misma; la libertad que adquieren los israelitas no estriba simplemente en que han dejado de ser objeto de manipulación por parte del faraón, sino que, de modo esencial, han recuperado su antigua condición de ser llamados por Dios para encontrarse con El. Así, pues, la salida de Egipto hace que Israel piense su situación actual como parte de la historia de los patriarcas, el presente es vivido desde el horizonte de la promesa, más aún, "la experiencia de la salida es la experiencia del cumplimiento de una promesa, de una palabra"<sup>95</sup>.

Israel no llega a esta percepción de su historia de buenas a primeras; es Moisés quien instruye y educa al pueblo para que comprenda que lo acontecido no es algo fortuito, o algo que dependa de su voluntad; es Yahveh el que se ha acordado de su promesa a Abraham, el que ha asumido el dolor del pueblo (Ex 2,24), el que los ha liberado (Ex 13,21ss) y el que ahora se propone conducirlos.

El momento de la misión de Moisés, que corresponde a la formación del pueblo, tiene que ver con la historia de los patriarcas, pero no sólo para comunicarles cómo ha sido su pasado, o dónde tiene origen su existencia, sino para recuperarlos religiosamente como hombres de Dios. Desde lo nuevo que ha adquirido (experiencia religiosa), Moisés instaaura<sup>96</sup> una relación de Yahveh con su pueblo; *vivir* significa para Moisés hacer presente a Dios en medio del pueblo. No sólo Moisés educa al pueblo respecto a su pasado y a su presente; esta tarea de presenciar a Dios en medio del pueblo está orientada hacia la celebración de una nueva alianza, es decir, hacia un encuentro más cercano y más personal con Dios, lo cual pone de manifiesto que la promesa es renovada, actualizada y alimentada. Moisés educa al pueblo desde la promesa (es decir, teológicamente) y no desde lo actual (historia), máxime cuando ésta en sus aspectos económicos,

---

93. W. ZIMMERLI, *Manual de Teología del Antiguo Testamento*, 26-27.

94. Sobre este tema puede verse el subtítulo: La religión de los padres, del presente trabajo.

95. W. ZIMMERLI, *Manual de Teología del Antiguo Testamento*, 29.

96. En el sentido de que explicita y cualifica la historia patriarcal.

políticos, etc. es algo inestable y transitorio para Israel; pero no hay duda de que hacia allá tiende todo este proceso que vive Israel. El contenido de este acceso de Israel a los planes de Dios aparece sintéticamente en los primeros versículos del cántico triunfal (cfr. Ex 15,1-2. 11-13), en donde la fe se constituye en clarificación de algo que históricamente se va efectuando.

La promesa es, pues, el horizonte desde el cual Moisés educa al pueblo; un aspecto de esta se refiere a la tierra. La decisión de Yahveh de liberar al pueblo de la esclavitud egipcia está asociada a la oferta de la tierra, ella forma parte del proyecto general que Dios le ha comunicado a Moisés: "he bajado para liberarle de la mano de lo enemigos y para subirle de esta tierra a una tierra buena y espaciosa; a una tierra que mana leche y miel" (Ex 3,8). En estos términos se reitera la promesa hecha por Dios a los patriarcas<sup>97</sup> (cfr Gen 15,7. 18; 50,24); Moisés hace que el pueblo reconozca a Dios en la promesa de la tierra<sup>98</sup>.

La formación en torno al eje de la tierra también es de carácter teológico, ella es un don del Dios que los ha sacado; la tierra es un dato primigénio de la fe de Israel y en cuanto tal no se reduce a ser un valor material o un derecho natural de Israel; la decisión divina de ofrecerle a Israel una tierra determinada está inseparablemente vinculada a la configuración de Israel como pueblo de Dios<sup>99</sup>. En la conciencia del israelita lo que interesaba no era tanto el valor material de la tierra, cuanto que ella era la expresión visible del amor de Dios.

#### b. El pueblo de Israel en el desierto

El desierto es el espacio de realización del contenido de la fe que poco a poco Moisés le va comunicando al pueblo. El desierto no es simplemente el espacio geográfico que media entre la salida de Egipto y el asentamiento en la tierra de Canaán. En sentido teológico, el desierto es el lugar de mediación que señala el paso de un cambio de vida; él es un momento de movimiento que conduce de unas relaciones amo-esclavo a una relación Dios-hombre, o mejor, el paso de una relación de esclavitud a una relación filial. El desierto tiene aquí una funcionalidad teológico-pedagógica.

El sentido material del desierto ofrece elementos para la comprensión del mismo como lugar teológico. Se sabe que el desierto es una tierra estéril, árida donde las condiciones de vida son mínimas, es decir, donde se está más expuesto a la muerte, las posibilidades de existencia son mínimas; Moisés sabe todo esto,

97. J. L. CARAVIAS y M. de BARROS, *La tierra en la biblia*, Colección Biblia No. 16, Edicay Cuenca 1987, 13-20.

98. Cfr. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, Vol II, 415-416.

99. W. ZIMMERLI, *Manual de Teología del Antiguo Testamento*, 69-70.

él mismo lo vivió cuando huyó de Egipto hacia Madián, pero sabe igualmente la intención de Dios; Moisés condujo al pueblo por el desierto no porque él quisiera sino atendiendo a la voluntad de Dios (Ex 13,18).

Para Moisés, lo mismo que para Yahveh, este paso por el desierto es indispensable tanto para huir de los egipcios (para despistarlos) como para preparar el pueblo para la alianza.

Diferente a las intenciones de Yahveh y de Moisés es la percepción que los israelitas tienen de este momento; la experiencia del desierto permite realizar una lectura de la comprensión que el pueblo tenía de todo lo que estaba sucediendo desde que Moisés fue a Egipto.

En efecto, para los israelitas el desierto es una aventura descomunal que pone en peligro su existencia; Ex 14,11-12 pone de manifiesto que Israel aún no comprendía teológicamente su salida; el desierto es un momento dramático en la vida de Israel, se pierde toda esperanza; veamos el tono con que los israelitas expresan su desesperación a Moisés:

*¿Acaso no había sepulturas en Egipto para que nos hayas traído a morir en el desierto? ¿Qué has hecho con nosotros sacándonos de Egipto? No te dijimos claramente en Egipto: déjanos en paz, queremos servir a los egipcios. Porque mejor nos es servir a los egipcios que morir en el desierto.*

Para los israelitas el desierto es un drama más pronunciado aún que la misma esclavitud, en ésta por lo menos tenían un sustento material (comida y lugar donde vivir). Israel increpa a Moisés continuamente, la marcha por el desierto está acompañada por recurrentes murmuraciones contra Moisés, y por lo que éste representa, son murmuraciones dirigidas a Dios mismo (Ex 15,24; 16,2-5; 17,1-4).

Las actitudes del pueblo ante la experiencia del desierto requiere de Moisés nuevas exigencias, como conductor-formador del pueblo; Moisés tiene la certeza de la presencia de Dios, en el desierto mostrará Dios algunos signos de su oferta salvífica. Moisés intercede por el pueblo ante Dios; se empieza a percibir aquí un compromiso radical de Moisés con el pueblo; Dios escucha a Moisés brindándole al pueblo aquello inmediato que el pueblo requiere. Las codornices, el maná y el agua (Ex 16,4; 17,1-7) son la expresión de que Dios no deja al pueblo sometido a las inclemencias del desierto. Esta asistencia que Moisés le ofrece al pueblo forma parte de su misión; en primer lugar se trata de servirle al pueblo en aquellos aspectos materiales e inmediatos a la vida; Moisés presta el servicio del agua y del pan (maná)<sup>100</sup> a los israelitas, y con ello se amplía el ejercicio de su tarea, la cual, según lo dicho, no ignora las situaciones

100. C.M. MARTINI, *Vida de Moisés*, 77-79.

concretas del pueblo. La misión de Moisés se enriquece en la experiencia del desierto, más aún cuando ya ha vivido su desierto, lo decisivo ahora es que lo hace como guía del pueblo; esto representa una señal de madurez en su fe: Moisés sabe mantener su fidelidad a Dios, y sabe asumir la ambivalencia religiosa e histórica del pueblo.

Respecto a Moisés, el desierto significa la renovación de su amor y fidelidad a la misión que se le ha encomendado, sólo que ahora es una experiencia que se va haciendo comunitaria; la experiencia religiosa de Moisés está orientada a *formar comunidad*, lo social del pueblo se va gestando desde el desierto, a partir de la experiencia de Dios. En la experiencia del desierto Moisés educa al pueblo para una relación especial con Dios, educa para la filiación (Ex 19,5-6); la raíz de ésta se encuentra, como queda dicho en la promesa hecha por Dios a Abraham.

No hay que asumir a Moisés como una figura heroica e invulnerable ante las necesidades elementales de la vida; cuando él intercede ante Dios por el pueblo está garantizando su vida misma y el ejercicio de su misión; pero al mismo tiempo, Moisés va más allá en su comprensión que los israelitas; el desierto representa para Moisés no sólo el momento para educar al pueblo, sino también el proceso mediante el cual aprenderá a amar al pueblo; es decir, que más allá de cumplir unas funciones su experiencia religiosa le exige asumir el dolor, las frustraciones y desesperanzas del pueblo; Moisés no es un espectador sino ese *alguien* habilitado por Dios para ofrecerle amor al pueblo; sin ese amor tendríamos a un Moisés ejerciendo funciones inmediatas y efímeras. Dios introduce a Moisés en el desierto para que en él ame al pueblo, en lo que éste es, "un pueblo de dura cerviz" (Ex 32,9); la expresión de este amor se revela en el momento en que Dios se enoja con el pueblo, cuando éste fabrica el becerro de oro (Ex 32,11-14).

El aspecto anterior posibilita que, aunque el pueblo piense solamente en lo inmediato (comida y bebida) Moisés introduzca en cada hecho su visión teológica: más allá del simple sustento, el pueblo deberá captar la acción de Dios: "esta tarde sabréis que es Yahveh quien os ha sacado del país de Egipto, y por la mañana veréis la gloria de Yahveh" (Ex 16,6), "este es el pan que Yahveh os da por alimento" (v. 15). Tanto la salida como el sustento son dones de Dios.

La introducción de este elemento teológico (don-amor) permite acceder a un sentido más profundo del desierto, el referido a la situación propiamente religiosa en la formación del pueblo.

En efecto, de frente a las situaciones concretas del pueblo Moisés va suscitando en el pueblo una actitud de apertura (recepción) ante Yahveh. No se trata de que Moisés adoctrine (teóricamente) al pueblo; es el modo como se despliega la vida cotidiana de éste lo que permite hablar de educación; Moisés

no enseña *lo que es Yahveh*, sino que genera una forma de vida, es decir, posibilita que el pueblo lea su vida (este paso por el desierto) desde la óptica de Dios<sup>101</sup>. En el ejercicio de la vida diaria se cumple lo expresado en el canto triunfal: "¿Quién como tu?, Yahveh entre los dioses" (Ex 15,11).

Lo dicho evidencia que el desierto es la iniciación del proceso en la fe israelita, es un ritual de iniciación en la fe, y como tal está orientado, indirectamente, a abolir los elementos de los cultos egipcios que aún se dejaban ver en los israelitas (el becerro de oro es un resago de esta religiosidad egipcia). El desierto es purificación, limpieza y preparación para lo nuevo (la alianza); el desierto es alejamiento de lo egipcio y la proximidad de la alianza; las aguas mismas (paso por el mar rojo) son un símbolo de esta purificación<sup>102</sup>. Educar al pueblo consiste en purificarlo, fortalecerlo y recuperarlo, de este modo, para Dios; esto supone que cuando el pueblo inicie su camino por el desierto es religiosamente pobre, no son maduros en su fe; por eso el desierto para ellos es incomodidad física. Moisés cuenta con esta pobreza y sigue de cerca la evolución de la fe del pueblo, una fe que, como se ha indicado en párrafos anteriores, venía dormida; el desierto es un despertar, un tomar fuerza, es una prueba de fuego (depuración) del proceso religioso.

### c. El becerro de oro, día del *no a Yahveh*

El proceso que el pueblo de Israel vive en el desierto constituye un aumento creciente en la fe. Así lo indica el hecho de que Moisés conduzca al pueblo hacia la cercanías del monte Sináí (Ex 19,2) para celebrar allí el encuentro con Dios, y para establecer las condiciones bajo las cuales se iban a seguir realizando las relaciones entre Yahveh y el pueblo de Israel; es decir, para establecer una alianza<sup>103</sup>, que comporta la adopción de una forma peculiar de vida en el diario acontecer del pueblo.

Moisés, que ha venido acompañando al pueblo por el desierto, es requerido ahora nuevamente por Yahveh para hablar sobre los términos de la alianza; lo fundamental es que Yahveh cuenta con Moisés, su encuentro dialogal tiene de nuevo como objeto el destino del pueblo; así pues, en la intimidad con Yahveh, Moisés recibe aquello que es más saludable para el pueblo: "Vosotros seréis mi propiedad personal entre todos los pueblos" (Ex 19,5).

En el momento preciso en que Dios entra en alianza con su pueblo (subida

101. Esta forma de educación se inscribe en lo que hoy se denomina "monoteísmo práctico".

102. C.M. MARTINI, *Vida de Moisés*, 60-61. Cfr. 1 Cor 10,1-2

103. El sentido teológico de la alianza será tratado detalladamente en un capítulo aparte.

de Moisés al monte Sinaí) y se compromete con él entregando a Moisés "las tablas del testimonio" (Ex 31,18), el pueblo se dirige a Aarón pidiéndole: "Háznos un Dios que vaya delante de nosotros" (32,1) y Aarón asiente fundiéndoles un becerro<sup>104</sup> (32,4); este hecho suscita el enojo de Yahveh; el pueblo que Moisés ha sacado de Egipto ha pecado. ¿Qué significa este acontecimiento? ¿Por qué el enojo de Yahveh contra su pueblo? Este hecho hay que comprenderlo a la luz del proceso formativo de Israel; de ahí deriva una significación múltiple del episodio del becerro de oro. En primer lugar, el pueblo no estaba preparado para mantener su fe ante la larga ausencia de Moisés. Necesitaba constantemente su presencia. A través de él era como el pueblo iba teniendo experiencia de Dios. La presencia de Moisés se había convertido en una necesidad para la fe del pueblo; así, la necesidad de Dios y la ausencia de Moisés (mediador de Dios) conduce al pueblo a la elaboración (humana) de una *presencia* que ellos sintieran visible y cercana; el hecho de que sea un becerro pone de manifiesto que Israel aún no se había desentendido de las tradiciones religiosas del oriente antiguo y de las de Egipto especialmente.

Si se considera que en la experiencia religiosa están comprometidos dos actores (hombre y Dios) habrá que considerar el episodio del becerro de oro desde dos perspectivas, a saber: la que brota de la experiencia que está realizando el pueblo, y la que ofrece el modo peculiar de ser y de obrar de Dios. Ambas deben integrarse, así lo exige la naturaleza de la experiencia religiosa en curso. No se puede olvidar que se está en los inicios de la formación de la fe de Israel; Israel aún no es un *factum* (cerrado y terminado) sino un *facendum*, un pueblo que se está haciendo. Se trata, pues, de saber qué significa para el pueblo la fabricación de un becerro, por qué la necesidad de representarse a Dios, y por qué bajo la forma de un becerro (no es casual que sea bajo esta forma y no otra) y, al mismo tiempo, qué significa para Dios que el pueblo (que El ha elegido y liberado<sup>105</sup>) se lo represente bajo tal imagen, es decir, por qué se irrita Dios ante dicha actitud del pueblo. En estos dos asuntos se encuentra un problema teológico en gestación, que recorrerá de un extremo a otro la fe veterotestamentaria: la crítica bíblica a los ídolos, de la que el *becerro de oro* representa sólo un aspecto.

No asumir el episodio del becerro de oro desde estas dos perspectivas significa minimizar el proceso, hacer de la fe israelita un asunto histórico, olvidar el hecho que realiza el pueblo en su formación religiosa. Se requiere

104. El becerro de oro es la imagen de un toro joven, uno de los símbolos divinos del oriente antiguo. Cfr. S. HERRMANN, *Historia de Israel*, 255-256

105. Aquí se pone de manifiesto que la liberación de la esclavitud no era la única intención de Dios, y que no terminaba con la salida de Egipto; bajo la figura del becerro de oro se precisa otro aspecto de la liberación: alejarse de los modos de la antigua tradición oriental de representarse a Dios.

justificar el hecho en sí mismo para lograr, en un segundo momento, realizar una lectura teológica del mismo, tal como la lleva a cabo Moisés, en la cual se acceda al modo como poco a poco el pueblo va descubriendo que lo que han fabricado (becerro) desvirtúa la comprensión no sólo de Dios, sino de sí mismo en cuanto pueblo que tiene su origen en Dios. En este sentido, el acontecimiento del *becerro* condensa una problemática teológica que estará presente en todo el antiguo testamento: el pecado. Este no aparece en la biblia como un dato apriori, sino que es una experiencia que brota en el acercamiento progresivo que el pueblo hace de Dios y, como tal tiene sus raíces en lo concreto-histórico de la experiencia religiosa. Moisés es quien hace que el pueblo descubra, tome conciencia, que la fabricación del becerro de oro pone en entre dicho la fe en Yahveh, es decir, la desvirtúa de su matriz original: el hombre.

Con los elementos previos veamos pues la doble perspectiva del becerro de oro, para ver allí cómo aparece la experiencia del pecado y qué implicaciones tiene.

En efecto, visto desde el pueblo (el proceso formativo que está realizando) la fabricación de una imagen de Dios era una cuestión necesaria. Frente a la ausencia de Moisés (representante de Dios ante el pueblo. Ex 7,1) Israel requería hacerse una imagen de Dios, es decir, representárselo, sentirlo cercano, hacerlo presente. Por varias razones el pueblo elige la imagen del becerro para representarse a Dios. En primer lugar era la forma más difundida, en aquel momento, en las religiones del antiguo oriente, (hay una influencia por el contacto con las divinidades benefactoras cananeas<sup>106</sup>). En segundo lugar porque el toro joven (becerro) representaba vitalidad y fortaleza; con el becerro delante de ellos serían un pueblo acompañado por la fortaleza de Dios. Para ellos, el becerro era una imagen de Yahveh, representaba la fortaleza de Dios y a ella, en forma de becerro, rendirían culto (32,4-6). En la intención de los israelitas no estaba el adorar a otro dios; el becerro representaba a Yavveh: "este es tu Dios, Israel, el que te ha sacado de la tierra de Egipto" (v. 4).

La necesidad de representarse a Dios corresponde al momento de la infancia religiosa del pueblo, aún no está formado plenamente, ni tampoco se han puesto las condiciones bajo las cuales se llevarán a cabo las relaciones entre Yahveh e Israel. El pueblo no había tenido la oportunidad de acceder a una de las partes del decálogo (Moisés aún no había regresado del monte Sinaí para mostrarle y enseñarle, al pueblo las tablas del testimonio, producto del diálogo que ha tenido con Dios), en la que se prohíben las imágenes de Dios (Ex 20,4).

En suma, desde la perspectiva y la experiencia que está realizando el pueblo de Israel, la fabricación del becerro de oro tenía el propósito de representar (significar) la presencia de Yahveh. Pero este acontecimiento no se reduce a la

---

106. W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento*, t. I, 42. 106

lectura que hace el pueblo, no se agota allí, no son ellos los únicos actores de esta historia, de este proceso religioso; Israel es un pueblo en formación, son ellos el objeto de la pedagogía divina; por eso, es necesario pasar del significado que tiene la fabricación del becerro de oro para el pueblo al significado que tiene para Moisés y para Yahveh.

En efecto, Moisés hace una lectura de dicho episodio desde la experiencia que él ha realizado de Dios (el modo como Yahveh se le ha manifestado), condensada en la experiencia de la zarza ardiendo y en el diálogo con Dios en el monte Sinaí, que define la experiencia de Dios como no susceptible de representación material. Nos introducimos así, en la crítica teológica a los ídolos, a las imágenes de Dios. Además de ser una crítica por medio de la figura del becerro, Moisés hace posible que en adelante el pueblo vaya puliendo su fe, y vaya sintiendo cada vez más la cercanía de Dios. Del acontecimiento del becerro, Moisés le enseñará al pueblo las formas inadecuadas e insuficientes de representarse, amar y adorar a Dios.

El punto de partida de esta crítica a los ídolos es el enojo de Yahveh suscitado por la actitud del pueblo (3,10); este enojo viene acompañado por el nuevo envío que hace Yahveh a Moisés, en el que se califica la fabricación del becerro de oro como una situación de *pecado*: "Entonces habló Yahveh a Moisés, y dijo: ¡Moisés ¡Anda, baja! porque tu pueblo el que sacaste de la tierra de Egipto, ha pecado" (32,7). El enojo de Yahveh se manifiesta en un rechazo, donde no se asume a Israel como *su* pueblo, a pesar de haber sido el gestor y garante de la libertad del pueblo; con ello, Yahveh anuncia retirar del pueblo su presencia; el enojo de Yahveh se evidencia en la intención de no acompañar más al pueblo, más aún, los amenaza con destruirlos y borrarlos del concierto de la historia que han iniciado.

Por primera vez se dice que el pueblo de Israel pertenece a Moisés (tu pueblo ha pecado); se le asigna a Moisés el destino del pueblo, sin la garantía de la presencia de Yahveh. Moisés sabe lo que esto significa. Es una empresa imposible. Ante la amenaza de Dios de alejarse del pueblo (o de destruirlos) brota de lo más íntimo de la vida de Moisés una súplica mediadora, con la intención de calmar el enojo de Yahveh (32,11-13). En esta oración se revela el amor que Moisés le tiene al pueblo, y la gran libertad para ponerse delante de Dios y *recordarle* lo que El ha significado y significa para el pueblo; le recuerda la promesa hecha al Dios de los padres, es decir, sitúa a Dios en la perspectiva de la promesa. Se perfila desde aquí un Moisés que percibe a Dios como misericordioso, un Dios que perdona los desvíos del pueblo. De este modo, el enojo de Yahveh está orientado, en primer lugar, a hacer que Moisés manifieste la misericordia de Dios; el ruego de Moisés además de ser la mediación ante el pueblo, es una confesión de fe. De este convencimiento de la misericordia de Dios y del amor que Moisés le tiene al pueblo, brota una expresión decisiva de Moisés: "Si te dignas perdonar a mi pueblo..., y si no bórrame del libro que has escrito" (32,32).

La oración de Moisés refleja el conocimiento que tiene de la vida íntima de Yahveh; para él, Dios no sólo es el que otorga la libertad sino el que perdona, con ello se revela una nueva cualidad de Dios: Yahveh es ahora el que ama, libera y perdona al pueblo.

Antes de que el pueblo emprenda la fabricación del becerro de oro, Moisés había recibido el sentido del mandato de no hacerse imágenes de Dios, de no poner otros dioses delante de Yahveh (20,3-4). Pues bien, el contenido y significación de este mandato es el objeto de la nueva tarea que Dios le encomienda a Moisés (32,7). El no hacerse imágenes va más allá de una simple rivalidad de Yahveh respecto a otros dioses; esta prohibición no responde tampoco al capricho de Yahveh, sino que, al contrario está intrínsecamente ligado al modo como se ha relacionado con el pueblo desde sus orígenes, cuando Abraham fue llamado por Dios, que servía a otros dioses (Jos 24,2); sólo que en aquel momento no se había estipulado temáticamente dicha prohibición. Lo que sucedió con Abraham seguirá presente en sus descendientes, que tendrán que renovar su opción de alejarse de los ídolos<sup>107</sup>; Moisés es quien emprende esta renovación; desde este horizonte histórico-patriarcal y desde su experiencia religiosa particular Moisés hace una lectura crítica del episodio del becerro de oro, y se la transmite al pueblo.

El becerro en cuanto *imagen* es una representación imperfecta de Dios, no es Dios mismo, sólo tiene un carácter mediador. La imagen en sí misma es un ídolo, producto de la mano del hombre; Israel se ha *fabricado* un dios, y a esta fabricación humana pretenden adorar. Yahveh aparece como producto de la creatividad humana, el hombre se hace creador y Dios se convierte en creatura. El hombre termina adorando su propia creatura. En un sentido más radical, Israel se estaba representando a Dios en forma de animal; con ello se caricaturizaba la realidad de Dios. Desde aquí se explica el por qué de la ira de Yahveh, y también la ira de Moisés (Ex 32,19).

El culto al becerro de oro es para Moisés la instauración de una ideología religiosa, que perturbaba la relación con el Dios verdadero. Hacerse imágenes de Yahveh significa creer en el olvido de Dios y hacer de la religión un asunto del que el hombre puede disponer. La fabricación del becerro de oro es un acto de infidelidad, apostasía, a Yahveh. Moisés enseña al pueblo que la presencia de Yahveh no puede minimizarse en una figura material.

*Tras todo ello late la convicción, perceptible ya desde épocas muy tempranas, de que Yahveh, el Dios que en el hecho histórico de la salida de Egipto se ha manifestado a Israel como superior a la historia, es también superior a cualquier representación en forma de imagen*<sup>108</sup>.

107. L. COENEN, y otros, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, t. II, 341.

108. W. ZIMMERLI, *Manual de Teología del Antiguo Testamento*, 136.

Como se ha dicho anteriormente esta lectura crítica de la fabricación del becerro está sustentada y acompañada por la experiencia religiosa de Moisés; en la cual lo determinante de la fe es la relación personal y dialogada con Dios. Se prohíben las imágenes porque en esta relación con Dios sólo el hombre es imagen y semejanza de Dios (Gen 1,26), y sólo el hombre es el lugar de la presencia de Dios. El peligro mayor de la fabricación de imágenes estriba en que al ser obra humana se puede llevar a la manipulación, olvidando la dignidad del hombre (imagen viviente de Dios) e incluso causándole mal. El peligro de las imágenes ofendía y conmovía a Dios en cuanto que causaban mal a la verdadera imagen, el hombre. Esto quiere decir que, cualquier representación de Dios desvirtúa tanto la realidad del hombre como la de Dios, y le pone un límite a las relaciones personales de ambos. Las imágenes son un obstáculo para las relaciones con Dios.

Frente a las imágenes de Dios fabricadas por el hombre, Moisés le revela al pueblo la naturaleza personal de Dios. En el diálogo que Moisés tiene con el pueblo, a propósito del becerro de oro, Israel hace un reconocimiento progresivo de su pecado, y las incidencias que éste tiene para la vida comunitaria del pueblo; el becerro de oro representa el día del *no* a Yahveh; pero, al mismo tiempo, por este acontecimiento el pueblo sigue en la perspectiva de la preparación para la alianza, día en que se acepta y se asume la presencia de Dios. En la alianza se ponen las bases de lo que será la relación entre Yahveh e Israel.

### CONCLUSION

La lectura de las líneas anteriores deja muy en claro el carácter histórico de la experiencia religiosa querida por el Dios de Israel. La historia no sólo comprendida como sucesión de hechos en un tiempo sino además como fenómeno que crece y que se desarrolla.

Dios se revela como alguien que cada vez ha sido capaz de hacer algo *más* por su pueblo. De *más* orientación en un día, de *más* perdón en otro, de *más* amor de Padre en todo momento.

Israel recorre entre luces y sombras ese mismo sendero. En la mañana clara le es fiel a su Dios; en la penumbra nocturna le juega a la traición con otros dioses, pero también desde tal dialéctica aprende a ser hijo y a amar a su Padre.

Ambos, Padre e hijo, se presentan a nuestra experiencia religiosa como incentivo y como estímulo para que los gestos de la historia actual tengan también la irradiación de una fuerza de amor en bien de los hombres contemporáneos.