

LA EXPERIENCIA RELIGIOSA DE ISRAEL

(I Parte)

Julio Jaramillo M, Pbro*

INTRODUCCION

Los fundamentos de la experiencia religioso-cristiana se esconden en las gestas liberadoras que el pueblo de Israel recorrió de mano de su Dios respecto a las fuerzas que entonces le quitaban identidad. En un paso misterioso, misterioso por lo inesperado e inusitado para la inercia de la historia que vivía entonces, el pueblo elegido se siente llamado por su Dios para hacer de su gestión histórica no una simple yuxtaposición de hechos y de metas sino una *experiencia religiosa*. En el fondo de cada acontecimiento subyacía un *algo más*. Buscarlo y responderlo, darle forma concreta en las circunstancias de los lugares y de los tiempos y hacerlo fuente de un futuro nuevo, comprometió el afán religioso de los israelitas.

Las líneas que siguen se ocupan entonces de esta particular experiencia. Recorre en primer lugar algunos trozos sobre la condición de servidumbre que vivía el pueblo israelita y acompaña luego la paulatina formación de la nueva condición del pueblo, la del "pueblo santo y elegido". En el entramado histórico de dos personajes, Faraón y Moisés, se ven surgir los grandes protagonistas del hecho religioso, Yahveh e Israel, quienes dan inicio y cristalizan un complejo proceso de cercanía y de afinidad siempre con la mira colocada en aquello de "yo seré para ellos su Dios y ellos serán para mi un pueblo". (Ex 19,5)

1. ORIGEN DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

Mi padre era un arameo errante que bajó a Egipto y residió allí como inmigrante siendo pocos aún; pero se hizo una nación grande, fuerte y numerosa. Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron

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

dura servidumbre. Nosotros clamamos a Yahveh Dios de nuestros padres, y Yahveh escuchó nuestra voz, vió nuestra miseria, nuestras penalidades y nuestra opresión, y Yahveh nos sacó de Egipto con mano fuerte y tenso brazo en medio de gran terror, señales y prodigios. Nos trajo aquí y nos dió esta tierra, tierra que mana leche y miel...(Dt 26,5-9)

Naturaleza del texto

Este texto es la profesión de fé más antigua de la experiencia religiosa realizada por el pueblo de Israel¹, en él se expresa la complejidad de los comienzos de su historia. Es un "pequeño credo histórico"² muy citado en las escrituras (cfr. Dt 6,20-23; Jos 24,1-13; Ne 9,7-25). En el texto se pone de manifiesto, de una manera sintética, la liberación de Egipto como centro inaugural de la historia de la salvación. Allí se encuentra el fundamento de la fe de Israel, es decir, el punto de referencia a partir del cual Israel alimenta y revisa constantemente su historia, su condición de pueblo, sus relaciones con Dios.

La naturaleza de Dt 26,5-9 es profundamente religiosa; esto significa que leerlo simplemente en clave cronológica (histórica) o en clave literaria (ver en él un simple relato épico) es reducirlo en su significación religiosa; lo que interesa es el contenido semántico de este pequeño credo, su dimensión semántica en la configuración de la vida de un pueblo.

Dt 26,5-9 es una profesión de fe, y ésta se refiere a un hecho histórico; la fe de Israel tiene como base la historia, en ella ha actuado Yahveh; con esto se quiere expresar que la experiencia de Dios tiene su origen en una situación histórica, es decir, en un contexto socio-cultural concreto; descontextualizar la experiencia de Dios corre el riesgo de envolver bajo el velo mítico-mágico la imagen de Dios y del hombre.

La reflexión que ahora emprendemos tiene que ver con lo expresado en el Deuteronomio, en el cual distinguimos tres momentos. En primer lugar, el texto hace una referencia, implícita, a la situación infrahumana que pesaba sobre Israel (esclavitud); en segundo lugar, se expresa el dolor (lamento) del pueblo, y la respectiva escucha y acción de Yahveh; y por último la significación teológica y antropológica de este hecho en la ulterior vida del pueblo. Estos tres momentos representan, y cualifican cada vez más, la peculiaridad de la experiencia religiosa

1. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, Vol I, Salamanca, Sigueme 1982. 68 ss . 230-234.
2. S. HERRMANN, *Historia de Israel*, Salamanca, Sigueme 1979, 69

de Israel, y la distingue de otras dadas en los pueblos vecinos del antiguo oriente. Veamos pues cada uno de estos momentos.

Análisis fenomenológico de la esclavitud

Lineamientos generales

El término *esclavitud* tiene una evolución semántica peculiar en la historia de Israel. Para comprender el significado de ésta hay que ubicarla en el contexto en que se la vivió. En sentido literal *esclavitud* era sinónimo de *estar atado, encadenado, subsumido bajo el peso de, ser cautivo, ser prisionero de guerra*³. Tanto la antigüedad griega, y luego la greco-romana, como la oriental conocieron la esclavitud como *factum*, justificado social, política o filosóficamente. En términos generales, la esclavitud se explicaba como un orden natural irreversible e inevitable o como el resultado de una convención o leyes de cada pueblo con fines económicos y políticos.

En el caso de Grecia, la esclavitud estaba determinada por la naturaleza (en el sentido de *physis*), ésta era concebida como orden armónicamente sagrado; el equilibrio de la *polis* se mantenía en la dialéctica esclavitud-libertad, hombres esclavos y hombres libres; la libertad de algunos (hombres o semidioses) estaba sustentada por el poder de alguna divinidad o por la fuerza del destino. La esclavitud, o la libertad, se atribuía a fuerzas extrañas, ocultas y sobrenaturales, de ésto dan cuenta las obras literarias de la época⁴. A través de los mitos, los textos épicos, y los textos de la tragedia griega citados, es posible puntualizar y detallar lo que aquí hemos anunciado. Dichos textos no asumen el problema de la esclavitud y de la libertad temáticamente, pero en ellos está implícita dicha cuestión.

La elaboración más pulida, aunque históricamente posterior, de la esclavitud natural nos la ofrece la conocida definición aristotélica del hombre como "animal racional", con la cual se designa socialmente a un grupo humano: la aristocracia griega. La racionalidad era una determinación exclusiva de los nobles, y en cuanto tal era, simultáneamente excluyente: no todos eran racionales, por lo tanto, no todos eran hombres, el esclavo era un animal a-mente o cuando más un homúnculo;

3. X. L. DUFOUR, *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona, Herder, 1965, 247-248. L. COENEN, y otros, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento, t. II*, Salamanca Sígueme, 1985, 101-112.

4. R. GRAVES, *Los Mitos Griegos*: HOMERO, *La Iliada*. ESQUILO, *Prometeo Encadenado y Los Persas*. SOFOCLES, *Edipo Rey y Antígona*.

al esclavo por su naturaleza inevitable, le estaba vedado decidir tanto individualmente (sobre sí) como socialmente. Este fenómeno se denominó *esclavitud natural*.

Del antiguo oriente no tenemos noticia de que haya habido una esclavitud en los términos antes descritos, pero si hubo una esclavitud que por estar inscrita dentro de las estrategias internas de cada pueblo, la denominamos esclavitud por convención (esclavitud convencional): se era esclavo por exilio, o por ser prisionero de guerra, o por transgredir el orden colectivo establecido. La esclavitud tenía una justificación política.

Tanto en la antigüedad griega como en la oriental la esclavitud es un *factum* incuestionable, legítimo, es decir, no es un hecho problemático. Es una realidad irremediable. Frente a estas dos miradas de la esclavitud las sagradas escrituras se ubican en una perspectiva crítica⁵; así, es lícito considerar el Antiguo Testamento como crítica (en el sentido de toma de distancia y reevaluación) de la esclavitud del antiguo oriente; y en el Nuevo Testamento como crítica a la *esclavitud natural* griega; aunque bien sabemos que el contexto de realización del Nuevo Testamento es el Imperio Romano, éste conserva firmas y leyes jurídicas de Grecia.

Desde este problema enfoquemos la experiencia que realiza Israel.

La experiencia israelita de la esclavitud

El pueblo de Israel tuvo la experiencia de la *esclavitud*; esta se asocia generalmente a la estadía del pueblo en el país de Egipto, o a la experiencia de la cautividad en Babilonia y a los exiliados.

El texto bíblico antes citado (Dt 26,5-9) integra a su profesión de fe el recuerdo de la situación que padeció el pueblo en el país de Egipto; los detalles de ésta lo ofrece el libro del Exodo en el primer capítulo: "Y redujeron a cruel servidumbre a los israelitas, les amargarón la vida con duros trabajos de arcilla y ladrillos, con toda suerte de labores de campo y toda clase de servidumbre que les imponían por crueldad. (Ex 1,13-14).

Este texto pone de manifiesto una situación dramática que vive Israel. El hecho de la esclavitud proviene de una decisión del faraón; es una esclavitud convencional, en cuanto que es impuesta como estrategia de denominación (el

5. Esta podría ser una clave de la lectura de las sagradas escrituras, en la cual se buscaría la novedad del mensaje revelado respecto a otros pueblos y sus incidencias antropológicas en la historia.

faraón temía la multiplicación del pueblo). La servidumbre aparece aquí como un hecho material referido explícitamente a los trabajos duros, más allá de los límites humanos. Los israelitas viven esta experiencia como realidad deshumanizadora⁶, el tono mismo del recuerdo (lamento) acentúa lo doloroso de la esclavitud: “redujeron”, “cruel”, “les amargaron la vida”, etc. expresiones éstas de desaprobación crítica; la esclavitud, como algo inconcebible entre los hombres, no es un hecho natural sino una fabricación humana; es el hombre que pretende legislar y oprimir a los otros hombres.

Lo que en el libro del Génesis se revela como camino de realización humana, esto, es, el trabajo (Gn 3,19), aparece aquí (Ex 1,13-14) como negación, condena. No es simplemente el trabajo como actividad en sí misma, sino lo que éste significa cuando intencionalmente es impuesto al hombre, y es reducido a él. Ahora bien, ¿Cuál es el motivo de esta servidumbre? La respuesta la encontramos en versículos anteriores:

Mirad, los israelitas son un pueblo más numeroso y fuerte que nosotros. Tomemos precauciones contra él para que no siga multiplicándose, no sea que en caso de guerra se una también él a nuestros enemigos para luchar contra nosotros y salir del país.(Ex 1,9-10).

En el fondo late una justificación política nacida del temor de resquebrajarse el poder autocrático del faraón ante el crecimiento del pueblo. La esclavitud se impone como estrategia reguladora de un orden establecido; el faraón centra su interés en la conservación del *statu quo* del reino, es decir, reduce la esclavitud a un matiz político, el hombre considerado en su aspecto laboral, desarticulado de otras actividades vitales que cualificarían su ser-hombre.

En suma, la experiencia de la esclavitud es un hecho histórico que el pueblo de Israel recordará en cada momento de su vida como un hecho dramático e inhumano. Esta esclavitud aparece como una realidad material (el trabajo) legitimada políticamente (actitud del faraón). Detrás de este hecho se esconde una experiencia más profunda de la vida (actitud de Israel). De esto nos ocuparemos en las siguientes reflexiones.

La esclavitud como negación de lo humano

Con el término *humano* se quiere significar aquellos aspectos constitutivos del hombre, es decir, que de suyo entretienen y configuran su vida: entre ellos la

6. S. VERGES, *Dios y el Hombre*, Madrid, Bac, 1980, 166-167. Israel recuerda críticamente el momento de la esclavitud.

pertenecía a un espacio donde realizarse como hombre, esto es, la tierra; tener una historia propia, una familia, un tipo de relaciones con los otros, la posibilidad de realizar y expresar su experiencia de Dios. En estas instancias, en lo ordinario de la vida (lo cotidiano) está dado lo humano.

En el primer capítulo del Exodo se presenta la esclavitud como negación de lo humano. Más allá de la legitimación política de la esclavitud, la biblia plantea "el problema general, humano y teológico de la esclavización"⁷. Detrás del hecho histórico de la esclavitud se anidan negaciones de carácter antropológico y teológico. Las expresiones que se emplean en el texto como "crueldad", "vida amarga", etc., aluden a la esclavitud como violencia. El trabajo por sus características e intencionalidad, era una realidad que hacía violencia al hombre israelita; la esclavitud es la pérdida de lo humano y un obstáculo para su realización, ella es violencia material e interior, anula al hombre en aquello que de suyo, desde la intimidad más profunda, lo constituye como hombre.

En torno al eje "dramático" de la esclavitud, expresada en principio en su forma laboral, y donde el hombre es reducido a ser pieza de trabajo, circulan una multiplicidad de aspectos que ponen de manifiesto el drama que vive el pueblo de Israel en su estancia en Egipto; entre éste está el hecho de ser un pueblo extranjero, no poseer una tierra, disolverse como pueblo, el derecho a autodeterminarse, poseer unos códigos propios para su convivencia política, practicar y expresar relaciones con un Dios, el derecho a vivir, etc. En suma, la posibilidad de la libertad como condición de realización humana, tanto individual como comunitariamente.

Israel, extranjero en Egipto

El primer hecho que pone de relieve el libro del Exodo (cap. 1) es la condición de Israel como pueblo extranjero en Egipto. La vida nómada de los patriarcas sirve de elemento clarificador de la presencia del pueblo de Israel en el país de Egipto⁸. El nomadismo está intrínsecamente vinculado a la promesa de la tierra, ésta es la perspectiva desde la que se vive el nomadismo.

El credo histórico del Dt 26,5 ss, con el que iniciamos estas reflexiones contiene una referencia a la vida nómada de los patriarcas: "Mi padre era un arameo errante que bajó a Egipto y residió allí como inmigrante..." (Se alude aquí al patriarca Jacob). Esta alusión al estilo nómadico de vida nos sitúa ante una

7. L. COENEN y otros, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, 111

8. S. HERRMANN, *Historia de Israel*, 62-95. Herrmann nos ofrece los detalles del proceso de sedentarización que vivió Israel.

realidad aún no estable y definida del pueblo, en unas circunstancias históricas peculiares y decisivas para su ulterior vida. Israel sabe que Egipto no es lo definitivo.

El recuerdo de la esclavitud está asociado a la vida nómada de los patriarcas, ésta no se reduce a andar de un lado para otro inconscientemente, ni estar sometido a los vaivenes azarosos de la historia, es decir, vida nómada no significa andar al azar; "Mi padre era un arameo errante" quiere decir *libertad* y *búsqueda* de una tierra propia, que garantice el establecimiento de unas condiciones de vida (culturales, políticas, económicas, religiosa, etc) propia. Israel tenía clara conciencia de que su presencia en el país de Egipto no era definitiva, representaba un momento de su historia, de su búsqueda.

La condición nómada de Israel le exigía hospedarse en medio de otros pueblos ya configurados, lo cual implicaba no sólo vivir en un espacio natural extraño, sino en un mundo cultural diferente, con códigos y costumbres ajenas al modo de ser israelita. El país que brindaba hospitalidad ponía las reglas de juego; le correspondía a Israel asumir y acoplarse a las disposiciones culturales de Egipto. El hecho de vivir en una *tierra* y en un contexto cultural que no le pertenece es objeto de preocupación para el hombre israelita, y ello porque en torno a la perspectiva de poseer una tierra, giraban otros aspectos que garantizaban el modo de ser israelita. De ahí la búsqueda y el proceso de conquista de la tierra prometida. El sentido de ésta, estaba en una estabilidad cultural en todos los sentidos.

Estar en Egipto tenía una doble connotación: de una lado significaba para Israel regirse por una leyes políticas, económicas, religiosas y culturales ajenas; así, por ejemplo, a nivel religioso la experiencia de Dios (el Dios de los padres) empieza a mezclarse y a confrontarse con el politeísmo cultural egipcio; los israelitas se enfrentan a otras prácticas religiosas, a otros cultos. Israel está, por las condiciones históricas, ante un doble juego: la fe en el Dios de Abraham, Isaac y Jacob y la presencia de cultos egipcios; pero, lejos de ser esto un obstáculo, la identidad religiosa del pueblo se mantiene incólume; los otros cultos funcionan como reafirmación de la fe en el Dios de los padres. Este hecho lo atestigua la posterior reflexión que Israel hace. De todos modos, la presencia de una cultura religiosa distinta es una amenaza para el pueblo.

La segunda connotación de la presencia de Israel en Egipto está referida al peligro de afincarse definitivamente en Egipto. La esclavitud, bajo el modo del trabajo para construir las ciudades de depósito (Pitom y Ramses), impuesta por el Faraón, le señalaba al pueblo el fin de su vida nómada, esto es, de su búsqueda. Atar al pueblo a una tierra extraña, de un modo definitivo, representa poner un

interdicto a la búsqueda de la tierra prometida, ésta es, como se ha anotado anteriormente, el horizonte desde el cual Israel comprende y le dá significado a la vida nómada. La esclavitud es obstáculo para la búsqueda, bloquea y anula la libertad y hace que se geste un modo peculiar de dependencia.

En suma, la condición de pueblo extranjero en el país de Egipto señala una esclavitud en todos los niveles de la vida; el precio de la hospitalidad es la esclavitud, la negación como pueblo en los aspectos o dimensiones que lo constituyen como tal, en especial ser un pueblo libre que busca realizarse desde la perspectiva de la promesa. Esta realidad adquiere posteriormente una connotación teológica relevante para el pueblo: “vivir en un país extranjero significa ser separado de la comunidad con el creador y garante de la propia existencia (Sal 137,1ss)”⁹.

Bajo el signo de la no-pertenencia a la tierra o el establecimiento en una tierra extranjera que impedía la búsqueda de una espacio previamente otorgado por Dios a modo de promesa, se presenta la primera modalidad de la negación de lo humano. Aceptar la esclavitud representaba renunciar a la vida nómada, y en cuanto tal, olvidar y renunciar a la promesa hecha por Dios a los patriarcas, lo cual significaba, simultáneamente, rechazar a Yahveh, autor de la promesa. En consecuencia, ser esclavo en Egipto es una negación de lo divino del pueblo. Para Israel, lo humano estaba intrínsecamente vinculado a aquellas primeras revelaciones de Dios patentadas en la promesa. Lo humano y lo divino empiezan a perfilarse como elementos indisolubles de un acontecimiento decisivo: la historia de la salvación.

Israel ante el peligro de la disolución

La esclavitud que el faraón impuso a los israelitas no tenía como propósito fundamental la edificación de las ciudades de depósito (Pitom y Ramses) sino “aplastarlos bajo el peso de duros trabajos” (Ex 1,11). El temor del faraón era el crecimiento y la multiplicación: “mirad, los israelitas son un pueblo más numeroso y fuerte que nosotros” (Ex 1,9). El faraón teme no a un patriarca-líder, ni a una tribu, sino a un *pueblo*. En el fondo tampoco es el número o cantidad de hombres israelitas frente al número de hombres egipcios lo que se teme, sino la calidad (identidad) del israelita; *numeroso* y *fuerte* son aquí expresiones que cualifican al pueblo.

Israel, a pesar de su condición de extranjero, empieza a aparecer como

9. L. COENEN y otros, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, 102

pueblo. En Egipto tiene lugar el origen de Israel como pueblo, como comunidad que posee unas características y un estilo de vida diferentes a las de los egipcios; aquí se anida una amenaza para el faraón.

De Israel cabe decir lo mismo que de los demás pueblos. Sus comienzos no se encuentran allí donde la designación o nombre de todo el pueblo aparece documentalmente por primera vez, sino donde aparecen por primera vez aquellos grupos que más tarde se habrán de ensamblar para constituir todo un pueblo, que se consideró como Israel.¹⁰

El calificativo de *pueblo* está ligado a los acontecimientos de Egipto, así como el “nombre de *Israel* está ligado a la época de los patriarcas”¹¹. Que Israel sea pueblo, esto es, que posea una identidad, un modo de ser peculiar, representa, como se ha dicho, una amenaza para la estabilidad egipcia. Por esta razón, el faraón se propone *disolverlos* como pueblo mediante el cruel trabajo, como estrategia para detener no sólo su multiplicación sino para debilitar la identidad que iban adquiriendo; identidad que ha quedado expresada en el párrafo anterior como libertad y búsqueda. Así, desde Egipto, y mucho antes, desde la época de los patriarcas, se percibe la vocación israelita a ser pueblo. Disolverlos como pueblo, debilitar su unidad, truncar su búsqueda, es desintegrarlos como hombres. El marco de realización del israelita era la comunidad. El trabajo forzado impedía la vida comunitaria, las relaciones entre los israelitas; por este motivo llevan una vida *amarga*, insoportable. La falta de libertad (para sus prácticas comunitarias) con la opresión insoportable, constituía el tormento de los israelitas¹². En la esclavitud por el trabajo se esconde una disipación de la vida comunitaria, lo cual significaba anular a Israel en su identidad cultural y obstaculizar las prácticas religiosas que provenían desde la época patriarcal; no es tan simple, pues, el hecho de la esclavitud y el cruel trabajo. La disolución de la vida comunitaria representa para el israelita una muerte lenta, disimulada bajo el velo del trabajo. El trabajo niega a Israel como pueblo, y es ésta una forma de negación de lo humano.

Más allá del trabajo como estrategia de negación, aparece una forma más radical y violenta por parte del faraón para no permitir el crecimiento del pueblo: acabar con la vida desde su origen mismo. En efecto, el faraón ordena a las parteras: “cuando asistáis a las hebreas, observad bien las dos piedras: si es niño,

10. S. HERRMANN, *Historia de Israel*, 61. 80

11. *Idem*, 79

12. S. VERGES, *Dios y el Hombre*, 166-167.

hacedle morir; si es niña, dejadla con vida" (Ex 1,16). Este hecho pone de manifiesto hasta dónde puede llegar el hombre (faraón) cuando lo único que interesa en su vida es conservar los privilegios que ofrece el poder; la vida se pone como el valor último y accesorio del hombre; se relativiza al hombre y a la vida, y con él a todas sus dimensiones constitutivas.

Ante el peligro del aniquilamiento de la vida aparece la presencia de Dios; Yahveh actúa en el momento más dramático, en el límite de la desaparición y negación radical de que es objeto el pueblo: "pero las parteras temían a Dios y no hicieron lo que les había mandado el rey de Egipto, sino que dejaban con vida a los niños... y Dios favoreció a las parteras. El pueblo se multiplicó y se hizo muy poderoso"(Ex 1,12-20). En Egipto tiene lugar la primera presencia de Dios en favor de Israel, y ello cuando el faraón llega hasta el límite de sus decisiones violentas. Esta presencia de Dios garantiza y garantizará la vida de Israel como pueblo; antes de que Israel capte la acción de Dios y se sienta afectado por ella, ya Dios los está asistiendo en un momento crítico. Así, la acción de Dios se inscribe en lo concreto de la historia, y de modo especial, allí donde aparece el peligro de borrar al hombre del concierto de la vida y de la historia. De lo cual se desprende una primera actitud de Dios: ser un Dios de la vida, que ama al hombre desde situaciones infrahumanas extremas. Este hecho de la presencia de Dios será algo que posteriormente el pueblo captará y que servirá como el único horizonte desde el cual Israel comprenderá y configurará su vida.

Contexto religioso de la esclavitud

Como ya se ha indicado, la esclavitud que Israel vive en Egipto es el resultado de una decisión del faraón, en este sentido es una esclavitud de carácter convencional, que tiene múltiples incidencias en el desarrollo de la vida individual y comunitaria de Israel. En el interior de este acontecimiento que vive Israel está presente una concepción de lo humano y de lo divino; en lo histórico de la esclavitud subyace un problema religioso: es el encuentro de dos experiencias de la divinidad. De una parte la creencia israelita en el Dios de los padres, y de otra, el politeísmo cultural egipcio. Más adelante tendremos la oportunidad de ahondar lo que el Dios de los padres significa para Israel; por el momento adentrémonos en la comprensión del ambiente religioso egipcio.

El dato bíblico (Ex 5,1-2) pone de manifiesto el siguiente hecho: en la primera entrevista que Moisés y Aarón tienen con el faraón, aquellos le expresan a éste que Yahveh, el Dios de Israel dice: "deja salir a mi pueblo para que me celebre una fiesta en el desierto" (Ex 5,1). La respuesta que da el faraón pone de manifiesto que Yahveh no significa nada para él, en cuanto le es un Dios desconocido:

“¿Quién es Yahveh para que yo escuche su voz y deje salir a Israel? No conozco a Yahveh y no dejaré salir a Israel” (Ex 5,2). Entre el mensaje de Yahveh y la respuesta del faraón existe una distancia abismal; por primera vez el texto bíblico revela las diferencias religiosas entre la comunidad de los hebreos y la comunidad egipcia. La prolongada estancia del pueblo de Israel en Egipto, lo mismo que la actitud de las parteras frente a la orden del faraón de matar a los niños hebreos (cfr. Ex 1,17) manifiesta que Yahveh era conocido en Egipto. ¿Qué significa entonces la expresión “no conozco a Yahveh” emitida por el faraón? En las siguientes líneas nos ocuparemos de esta cuestión.

Culto solar en la religión egipcia

Mircea Eliade, Georges Auzou y Geo Windengren ponen de manifiesto que “la religión egipcia ha estado más dominada por el culto solar que las demás religiones”¹³.

Las teogonías y las cosmogonías del antiguo Egipto evidencian que el sol es la divinidad originaria, el primer y más antiguo rey, al cual se le atribuyen potencias creadoras; el sol, es no sólo el creador del universo sino que también es el creador de las demás divinidades.

El libro de los muertos, uno de los textos más antiguos de la literatura egipcia, contiene el mito de origen del dios Sol, el cual se nombra a sí mismo unas veces con el epíteto de *Atum* y otras con el de *Ré*. El sol es el generador y regente de los seres creados; él mismo fue autoengendrado en el *Num*, es decir en el océano primordial:

Yo soy Atum! Yo he estado solo en el Num.

Y yo soy Ré! En sus primeras manifestaciones cuando empezó a regir lo que él creó.

Quién es? - Ré, comenzando a regir lo que él creó. Ré cuando comienza a manifestarse como rey, que existe antes de los levantamientos de Shu¹⁴.

Yo soy el gran dios, que ha nacido de sí mismo, es el agua, el Num, el padre de los dioses¹⁵.

-
13. M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, Madrid, Cristiandad 1981, 155-158. G. AUZOU, *En un principio Dios creó el mundo*, Navarra, Verbo Divino 1975, 45-59. G. WINDENGREN, *Fenomenología de la religión*, Madrid, Cristiandad 1976, 66-68.
 14. *Shu* significa espacio atmosférico. Es el dios de la atmósfera
 15. G. AUZOU, *En un principio Dios creó el mundo*, 45-46.

El Dios sol es una divinidad bisexuada (andrógino) que se autofecunda dando origen a ocho divinidades. Se caracteriza por detentar el poder sobre el mundo en su conjunto. En el acto por el cual el dios sol engendra ocho divinidades se escinde a sí mismo, se fragmenta en ocho partes, o mejor, el dios-sol está presente no ya como unidad, sino en las acciones de cada una de las unidades creadas. En adelante la unidad del dios sol permanecerá oculta, no es susceptible de una representación ritual.

Los ocho dioses se reparten el mundo, a cada uno le corresponde legislar y actuar sobre una parte; esta legislación y acciones de los dioses estaban orientadas a mantener el orden cósmico; ejercer una actividad sobre una parte del mundo que no le correspondiera era motivo de enojo y luchas entre los dioses, era instaurar el caos original.

Las ocho divinidades, que son las que aparecen desplegando su poder, llevan epítetos culturales según los lugares y actividades que realicen. La actividad de cada uno de ellos cada vez se particulariza más, hasta el punto que cada ciudad tenía una versión diferente de la divinidad. Pese a la variedad de figuras o versiones de la divinidad, el hombre egipcio no perdía de vista el poder del dios supremo, el hombre de los cielos, el sol¹⁶. Este era un principio de armonía cósmica, presente en la pluralidad de los dioses.

El culto solar era el núcleo de la religión egipcia. Del sol y de cada uno de los dioses se hacía el hombre egipcio representaciones antropomórficas y zoomórficas; la pintura y la escultura eran los medios para dichas representaciones.

Los mitos cosmogónicos y teogónicos constituyen el contenido de los rituales; por medio de éstos se recordaba y reactualizaba la acción originaria (creadora) de los dioses.

Como el culto tiene el carácter de un drama ritual, en que los personajes que aparecen simbolizan a dioses y otras figuras de la época mítica originaria, la palabra y la acción son igualmente necesarias, algo así como los gestos y el pie textual de los personajes teatrales¹⁷.

En el culto se visualizaba el mito que contenía la acción de los dioses; el culto se renovaba periódicamente. El mito y el rito, en una relación intrínseca y

16. G. WINDENGREN, *Fenomenología de la religión*, 68.

17. *Idem*, 136.

complementaria, tienen la función de mantener la armonía cósmica. A través de las personificaciones míticas de la realidad, el hombre egipcio posee una plena confianza en las prácticas rituales porque "tiene la sensación de que la divinidad está operando en el rito"¹⁸.

Cualquier hecho o actividad era justificada y representada ritualmente; por eso, el culto a los dioses se asocia al nacimiento y a la muerte, a los ritmos de la naturaleza; las divinidades garantizaban la fecundidad de la tierra. Lo religioso estaba mezclado con prácticas mágicas; los dioses ofrecían una respuesta a los misterios, bondades y terrores de la naturaleza. Puede verse claramente que el hombre está sometido a los poderes de los dioses representados en las misteriosas fuerzas de la naturaleza; en algunos casos, los rituales estaban orientados a aplacar la ira de los dioses y de la naturaleza.

De lo dicho se desprende que la cultura religiosa egipcia es politeísta y marcadamente naturalista, es un *politeísmo naturalista* cuyo centro es el sol. El culto a dioses, hijos del sol, respondía a la necesidad de mantener la armonía cósmica. Pero, además, el politeísmo tiene una connotación política y social: el culto a los dioses aseguraba el orden y el desarrollo de Egipto. En el siguiente numeral nos ocuparemos de esta cuestión.

El culto solar y su correspondencia social

La estructura y función de la religión egipcia está intrínsecamente vinculada al desarrollo político y social¹⁹.

La estructura de la divinidad (un dios supremo y ocho divinidades menores) corresponde a la estructura política egipcia²⁰. Cada divinidad estaba personificada en un hombre; aunque no sabemos de la distribución y número de ciudades, es claro que Egipto era un imperio constituido, que tenía una ciudad central sobre la cual se establecían un pequeño número de ciudades, cada una de ellas con un jefe que dependía del gobierno central, cada jefe era representante (personificación) de una divinidad. De tal modo que existía un parentesco entre el jefe de la ciudad y la divinidad; el poder que representaba era expresión de un poder divino; el poder político expresaba la filiación del jefe con uno de los dioses.

18. Idem, 194.

19. Idem, 112.

20. Las historias y tratados de las religiones consultadas guardan silencio sobre esta correspondencia. Eindengren, simplemente las enuncia.

El orden jerárquico que se establecía en la divinidad (dios supremo y dioses menores) estaba presente también en la estructura social.

Los cultos solares ponen de manifiesto que Egipto era un territorio consagrado al dios-sol. Esta apreciación es fundamental para comprender la figura del faraón, en cuanto que la actividad y el poder que éste detenta le garantiza cierta proximidad con Dios. Mircea Eliade señala que los cultos solares privilegiaban la persona del faraón, más aún, el faraón constituía parte de un ritual en el que se personificaba al dios sol, el soberano está identificado con el sol²¹.

En los pueblos próximos a Egipto los hombres se constituyen en reyes (héroes) a partir del cumplimiento de una cadena de pruebas que los dioses imponen; era tarea de todo héroe viajar incesantemente, afrontar grandes peligros, vencer en las batallas; al héroe no sólo le correspondía *conquistar* el poder, sino también la inmortalidad, la suya propia y la de cada uno de los hombres de la colectividad, el poema *Guilgamesh* es uno de los ejemplos típicos del proceso y vida de un héroe²². En Egipto sucede algo novedoso: “el faraón no tiene derecho a la soberanía ni adquiere la inmortalidad solar por ser *héroe*; la inmortalidad le pertenece sin más, sin ninguna clase de *pruebas históricas*, por el mero hecho de ser jefe supremo”²³.

La posición privilegiada del faraón se precisa aún más en el hecho de que algunos rituales lo tienen a él como objeto de culto. Los ritos y mitos, celebrados periódicamente, están orientados a expresar la filiación existente entre el faraón y el dios-sol. Veamos en qué términos se presenta esta filiación.

El faraón, imagen de Dios

“Si una tierra debe llamarse la tierra clásica de la enseñanza de la semejanza con Dios, indiscutiblemente está es Egipto”²⁴. La relación de semejanza entre el faraón y el dios-sol es el resultado de una evolución de la religiosidad egipcia. En los primeros tiempos, cada rey recurría a la cadena genealógica para explicarse su origen; en el principio se encuentra que el sol es el origen de todo lo existente, y

21. M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, 156

22. *Guilgamesh*, Anónimo

23. M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, 56

24. H. JIMENEZ, “El hombre, imagen de Dios en la literatura egipcia, mesopotámica y bíblica”, en *Revista Cuestiones Teológicas* 36 (1990) 40.

en consecuencia, el rey compartía con todos los hombre egipcios la característica de ser imagen de Dios. La evolución posterior hace que la semejanza del hombre con Dios se vaya particularizando más en la figura privilegiada del rey: de entre los hombres, el rey es lo más semejante a Dios. Esta semejanza no estriba en la constitución física, en la naturaleza, sino que se refiere al modo de comportarse, a la actividad y función que cumple el rey. La semejanza se explica entonces por el hecho de que el faraón es el jefe supremo de Egipto. El poder que el faraón detenta lo ubica en una posición privilegiada con respecto a los demás hombres y que su figura esté asociada (emparentada) con la divinidad y legitimada por ésta: "el poder es uno de los atributos que acompaña a menudo el vocabulario de la imagen en las alabanzas reales"²⁵.

Una figura humana es pues, divinizada bajo el atributo y el manto del poder. En las prácticas rituales el faraón y la colectividad hacían peticiones al dios sol para que los conservara libres de los ataques y peligros de otros pueblos.

Dentro del proceso religioso, político, social y económico de Egipto, la figura y el poder del faraón se hacían cada vez más autónomos, más fuertes; el faraón manifiesta en sus comportamientos y decisiones una absoluta independencia respecto a los dioses, es decir, se asume él mismo como dios, que puede legislar sobre los hombres. Los cultos están ahora orientados solamente a menguar la ira de la naturaleza, y a cambiarle el curso a los fenómenos naturales. Así como a los dioses (hijos del sol) les correspondía un dominio sobre una parte del cosmos, al faraón, en su figura divinizada hasta el extremo, le corresponde legislar y decidir sobre lo humano. En la hegemonía del faraón se recupera la imagen del dios-sol unitario y omnipotente, unidad que se había escindido y fragmentado al crear los ocho dioses. El lugar del dios-sol lo ocupa ahora el faraón, pero ya en un terreno humano.

Este momento de la evolución religioso-política de Egipto, es fundamental en cuanto que facilita la comprensión del drama de la esclavitud que Israel padece en su estancia en Egipto. Es claro que desde el afloramiento de lo político y de lo religioso, como dimensiones que configuran la imagen del faraón, el hecho del crecimiento de Israel en Egipto (cfr. Ex 1,1ss) represente un riesgo y un peligro, su poder se veía amenazado. El camino estratégico que emplea el faraón para conservar su situación política y religiosa es la opresión y la esclavitud a través del trabajo forzado.(cfr. los títulos ya tratados).

25. Idem, 43.

Divinidad y misión del faraón

“El rey egipcio, cuyo título de *faraón* se utiliza en el texto veterotestamentario, pero en ningún sitio aparece su nombre propio”²⁶, se presenta cada vez más como un hombre divinizado. El faraón es *imagen y semejanza* de Dios por el poder (político) que ejerce. La religión, el designio de los dioses que él personifica, se usa como instancia legitimadora de sus decisiones y actitudes. En cuanto rey, el faraón se asume como Dios. Lo religioso se ha fundido con lo político. El faraón es el dios-poder que vigila, castiga y dispone del orden social.

Sería muy apresurado afirmar que el trastocamiento de lo religioso en lo político sea obra de un grupo de hombres; mas bien pensamos que el desarrollo histórico de todos los niveles de vida del país de Egipto convergen hacia este punto que ahora nos ocupa. La historia de Egipto va desde un orden mitológico de comprensión del mundo (religión mítica) hasta el establecimiento de lo político como forma religiosa; más aún, lo político es degradación de lo mítico. El faraón mismo no puede ver más de lo que ofrece este momento del desarrollo histórico, está preso en sus propias redes. Por eso su *misión* consiste en mantener lo que la historia le ha ofrecido: su condición privilegiada, mitificada del dios-poder. El primer objeto de su misión es conservar el poder político; desde este aspecto nuclear relativiza todo lo demás: se afirma en su poder a costa de la negación de los demás pueblos y hombres, especialmente de los israelitas. La fuerza y el número de éstos ponían en peligro su condición de jefe supremo de Egipto.

Volvamos ahora a la pregunta que planteábamos al introducirnos en este estudio, que tenía como pretensión explicitar el contexto y las condiciones religiosas de la esclavitud (cfr. título: *Contexto religioso de la esclavitud*): ¿Qué sentido tiene la expresión “no conozco a Yahveh”, en labios del faraón?

Es posible que el faraón estuviera enterado de las prácticas religiosas de lo israelitas²⁷. La fe en el Dios de los padres, Yahveh, no era extraña para lo egipcios (cfr. Ex 1,17). El faraón sabía lo que este Dios significaba para los hebreos; sabía y por eso temía; el tono de la entrevista que tiene con Moisés y Aarón así lo manifiesta. La visión política que el faraón tiene de sí y de Dios no le permite reconocer a Yahveh; ve en Yahveh al Dios que puede debilitar su poder, aunque para los israelitas Dios ocupa un lugar muy distinto al que le asignaba el faraón.

26. S. HERRMANN, *Historia de Israel*, 92.

27. La historia no nos ofrece ningún dato sobre este punto; pero consideramos que está sugerido en el libro del Exodo, y partimos de esta sugerencia bíblica.

“No conozco a Yahveh” es, pues, una expresión estratégica del faraón que revela una doble situación: afirmar su figura modélica de rey; y negar en el otro sus prácticas religiosas bajo el temor de perder su condición privilegiada. Ocultándose en el *desconocimiento*, el faraón acentúa el drama de la esclavitud de los israelitas: “Que se aumente el trabajo de estos hombres para que estén ocupados en él y no den oídos a palabras mentirosas” (Ex 5,9).

Otra es la perspectiva desde la cual el pueblo de Israel, acompañados por Yahveh, que ha visto los sufrimientos y oído los lamentos, asume esta experiencia dolorosa de la esclavitud.

Adormecimiento transitorio de la fe de Israel

El faraón realiza su condición de rey desde la perspectiva autocrática-burocrática del poder. Quien resulta más afectado en esta forma de gobierno es el pueblo de Israel, reducido a la esclavitud. El origen de ésta, es la figura modélica divinizada que adquiere el faraón.

Vista desde la perspectiva faraónica, la esclavitud es un hecho legitimado política y religiosamente; Israel es esclavo por una decisión estratégica del faraón: consolidar y mantener su poder, tanto en el plano personal como en lo que representa para la hegemonía de Egipto frente a otros pueblos.

Israel, por su parte no espiritualiza ni mitifica el hecho de la esclavitud, no piensa que su situación es un designio de los *dioses egipcios*; ve en la esclavitud la arbitrariedad de un hombre y una comprensión tergiversada de la historia y del hombre.

Israel era portador de la tradición religiosa de los patriarcas, es decir, creía en un Dios de personas (Abraham, Isaac, Jacob) y no en los dioses de las cosmologías teogonías egipcias. El contenido de la fe de los padres estaba dado en la promesa de la tierra. Esta promesa caracterizaba a Israel como un pueblo libre (nómada), que camina hacia el cumplimiento de la promesa. La esclavitud impuesta por el faraón representa un obstáculo para la realización de la fe de Israel.

La actitud estratégica del faraón opera de tal forma que la esclavitud va transformando al pueblo en su fe. Israel cae en el esquema religioso egipcio, vive la esclavitud sin cuestionar, es decir, acepta silenciosamente las decisiones del faraón. La esclavitud hace que la fe en el Dios de los padres se vuelva cada vez más vacía y ambigua, hay un adormecimiento de fe, la esperanza de la promesa de la tierra se tornará inoperante; Israel desiste de su vida nómada, es decir, de su

Divinidad y misión del faraón

“El rey egipcio, cuyo título de *faraón* se utiliza en el texto veterotestamentario, pero en ningún sitio aparece su nombre propio”²⁶, se presenta cada vez más como un hombre divinizado. El faraón es *imagen y semejanza* de Dios por el poder (político) que ejerce. La religión, el designio de los dioses que él personifica, se usa como instancia legitimadora de sus decisiones y actitudes. En cuanto rey, el faraón se asume como Dios. Lo religioso se ha fundido con lo político. El faraón es el dios-poder que vigila, castiga y dispone del orden social.

Sería muy apresurado afirmar que el trastocamiento de lo religioso en lo político sea obra de un grupo de hombres; mas bien pensamos que el desarrollo histórico de todos los niveles de vida del país de Egipto convergen hacia este punto que ahora nos ocupa. La historia de Egipto va desde un orden mitológico de comprensión del mundo (religión mítica) hasta el establecimiento de lo político como forma religiosa; más aún, lo político es degradación de lo mítico. El faraón mismo no puede ver más de lo que ofrece este momento del desarrollo histórico, está preso en sus propias redes. Por eso su *misión* consiste en mantener lo que la historia le ha ofrecido: su condición privilegiada, mitificada del dios-poder. El primer objeto de su misión es conservar el poder político; desde este aspecto nuclear relativiza todo lo demás: se afirma en su poder a costa de la negación de los demás pueblos y hombres, especialmente de los israelitas. La fuerza y el número de éstos ponían en peligro su condición de jefe supremo de Egipto.

Volvamos ahora a la pregunta que planteábamos al introducimos en este estudio, que tenía como pretensión explicitar el contexto y las condiciones religiosas de la esclavitud (cfr. título: *Contexto religioso de la esclavitud*): ¿Qué sentido tiene la expresión “no conozco a Yahveh”, en labios del faraón?

Es posible que el faraón estuviera enterado de las prácticas religiosas de los israelitas²⁷. La fe en el Dios de los padres, Yahveh, no era extraña para los egipcios (cfr. Ex 1,17). El faraón sabía lo que este Dios significaba para los hebreos; sabía y por eso temía; el tono de la entrevista que tiene con Moisés y Aarón así lo manifiesta. La visión política que el faraón tiene de sí y de Dios no le permite reconocer a Yahveh; ve en Yahveh al Dios que puede debilitar su poder, aunque para los israelitas Dios ocupa un lugar muy distinto al que le asignaba el faraón.

26. S. HERRMANN, *Historia de Israel*, 92.

27. La historia no nos ofrece ningún dato sobre este punto; pero consideramos que está sugerido en el libro del Exodo, y partimos de esta sugerencia bíblica.

“No conozco a Yahveh” es, pues, una expresión estratégica del faraón que revela una doble situación: afirmar su figura modélica de rey; y negar en el otro sus prácticas religiosas bajo el temor de perder su condición privilegiada. Ocultándose en el *desconocimiento*, el faraón acentúa el drama de la esclavitud de los israelitas: “Que se aumente el trabajo de estos hombres para que estén ocupados en él y no den oídos a palabras mentirosas” (Ex 5,9).

Otra es la perspectiva desde la cual el pueblo de Israel, acompañados por Yahveh, que ha visto los sufrimientos y oído los lamentos, asume esta experiencia dolorosa de la esclavitud.

Adormecimiento transitorio de la fe de Israel

El faraón realiza su condición de rey desde la perspectiva autocrática-teocrática del poder. Quien resulta más afectado en esta forma de gobierno es el pueblo de Israel, reducido a la esclavitud. El origen de ésta, es la figura modélica y divinizada que adquiere el faraón.

Vista desde la perspectiva faraónica, la esclavitud es un hecho legitimado política y religiosamente; Israel es esclavo por una decisión estratégica del faraón: consolidar y mantener su poder, tanto en el plano personal como en lo que representa para la hegemonía de Egipto frente a otros pueblos.

Israel, por su parte no espiritualiza ni mitifica el hecho de la esclavitud, no piensa que su situación es un designio de los *dioses egipcios*; ve en la esclavitud la arbitrariedad de un hombre y una comprensión tergiversada de la historia y del nombre.

Israel era portador de la tradición religiosa de los patriarcas, es decir, creía en un Dios de personas (Abraham, Isaac, Jacob) y no en los dioses de las cosmologías y teogonías egipcias. El contenido de la fe de los padres estaba dado en la promesa de la tierra. Esta promesa caracterizaba a Israel como un pueblo libre (nómada), que camina hacia el cumplimiento de la promesa. La esclavitud impuesta por el faraón representa un obstáculo para la realización de la fe de Israel.

La actitud estratégica del faraón opera de tal forma que la esclavitud va transformando al pueblo en su fe. Israel cae en el esquema religioso egipcio, vive la esclavitud sin cuestionar, es decir, acepta silenciosamente las decisiones del faraón. La esclavitud hace que la fe en el Dios de los padres se vuelva cada vez más vacua y ambigua, hay un adormecimiento de fe, la esperanza de la promesa de la tierra se tornará inoperante; Israel desiste de su vida nómada, es decir, de su

libertad y búsqueda. En esta época de adormecimiento, la fe de Israel se cruza con elementos de la religión egipcia, de los cultos solares. En este sentido la *religión de los padres* estaba tejida si bien no de los contenidos de la religión egipcia, por lo menos sí de sus formas (los cultos y los rituales). Este momento representa un peligro para la fe de Israel, y es aquí donde la actividad de Moisés juega un papel decisivo en cuanto que conecta a Israel con su pasado (Abraham, Isaac y Jacob); en este momento de Egipto la religión de los padres era excluida del concierto cáltico egipcio (cfr. Ex 8,21).

La esclavitud fue un proceso que duró varios años²⁸, en muchos de los cuales Israel permaneció silencioso (adormecido). En un momento determinado de este proceso, el momento más dramático, cuando aparece el peligro de la disolución total y radical de Israel, hace su entrada Dios en la historia de los hombres; la modalidad de su irrupción es el diálogo; Yahveh hace de un hombre (Moisés) el mediador de su acción.

Que Dios se revele a un hombre pone en entredicho la concepción de un dios (o dioses) que se *manifiesta en fenómenos naturales*. Moisés hace una interpretación de la situación de los israelitas, la misma que Dios le ha suscitado. Dicha interpretación contiene un triple aspecto: Moisés conecta al pueblo con su tradición religiosa; en segundo lugar es una crítica frente a los hechos presentes de la esclavitud; y por último sitúa de nuevo al pueblo en la perspectiva de la promesa, es decir, asume una posición salvífica frente al futuro de Israel. Moisés saca al pueblo del sueño letárgico de la esclavitud²⁹.

Hemos dicho que los dioses egipcios tenían poder sobre la naturaleza, y que en vista de una ausencia de un Dios de hombres, el faraón ocupa ese lugar. Pues bien, el yahvismo mosaico mostrará la igualdad de los hombres y a un Dios que antes que nada está referido y ocupado de lo humano en sus situaciones concretas. Esta fe monoteísta será el núcleo decisivo desde el que Israel sobrevivirá como pueblo; de ella depende en última instancia, su identidad y su vida ulterior; ella permite, además, una nueva lectura del mundo, de la historia y del hombre, diferente al que ofrecía la estructura política y religiosa de Egipto. La experiencia

28. Sobre este particular el mismo antiguo testamento sostiene diversas opiniones, que oscilan entre la indudablemente arifciosa cifra de 430 años (Ex 12,40) y la suposición de que entre los patriarcas y la época de Moisés se han de calcular tan sólo cuatro generaciones (Ex 6,3). Cfr. S. HERRMANN, *Historia de Israel*, 91-92

29. Y lo recupera para la fe en el Dios de los padres. En Ex 3,12 se materializa esta acción de Moisés, cuando se pone de manifiesto que el motivo de la salida de Egipto es religioso: "ir a celebrar el culto al desierto"

que Moisés hace de Dios lo habilita para desmitificar la religión egipcia y para purificar y fortalecer la fe de Israel.

2. MOISES: ANTECEDENTES DE SU VOCACION

Generalidades

En la experiencia religiosa veterotestamentaria la figura de Moisés ocupa un lugar privilegiado. El conjunto de su vida pone de manifiesto el modo particular cómo Dios y el hombre inauguran un tipo de relaciones de cara a las situaciones históricas; "Moisés ocupa el centro de los acontecimientos que van desde la salida de Egipto hasta el término de la marcha por el desierto"³⁰. Aunque pocas veces se mencione a Moisés en los libros posteriores al Exodo, es claro que cada vez que se recuerde la situación crucial que Israel vivió en Egipto, y el episodio coniguiente de la liberación, allí está presente la figura de Moisés.

Los estudios históricos multiplican una y otra vez las interpretaciones sobre la función que Moisés cumple dentro del concierto de la historia de Israel. Estas interpretaciones varían según el papel que se atribuya a Moisés; caudillo, jefe militar, visionario, místico, curandero y mago, son algunas de las caracterizaciones que de él se han hecho; frente a esto, Walter Eichrodt afirma que:

Lo que caracteriza a Moisés no es dejarse encorsetar en ninguna de nuestras categorías usuales de caudillos de una nación: ni como rey, ni como jefe militar, ni como jefe de tribu, sacerdote, vidente, inspirado o curandero. Tiene algo de todas ellas, pero ninguna de esas categorías basta para hacernos comprender su papel³¹.

Reducir la figura de Moisés a una de sus funciones, significa desvirtuar y empobrecer el testimonio mismo de la fe veterotestamentaria.

Mosíés es una personalidad compleja, un personaje polifacético; en él se conjugan múltiples planos que configuran la amplitud, la riqueza y el sentido de lo humano. Ante todo, en la figura de Mosíés se instaura una gran verdadológica: la experiencia de Dios, como *el* modo en que acontece el hombre es una experiencia en la cual el hombre sea arrebatado de sus situaciones históricas; por

30). G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, Vol I, 362.

31). W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento*, Madrid, Cristiandad 1975, 263.

eso, nada más adecuado que reflexionar sobre Moisés desde aquellas situaciones históricas que revela el Exodo; y no para reproducir los hechos que allí aparecen sino para encontrar el sentido teológico y el sentido antropológico de la revelación o, lo que es lo mismo, qué significa Dios para el hombre, de qué manera se comunica, cómo capta el hombre la presencia de Dios, y qué tarea debe realizar quien ha sido afectado por dicha presencia. En la experiencia religiosa Dios y el hombre son realidades que se requieren el uno al otro, confirmando así el vértice teo-antropológico de la historia de la salvación.

Bajo el supuesto bíblico-teológico de que la experiencia de Dios no es una realidad dada, sino que se hace, se construye y se renueva históricamente³²; nos proponemos reflexionar sobre los diferentes momentos de la vida de Moisés. El estudio de éstos permitirá cualificar no sólo el contenido teológico de la experiencia religiosa, sino también la incidencia que ésta tiene en relación con otras experiencias, tipificadas en la religión egipcia. Nos cuidamos por el momento de hacer alguna afirmación sobre Moisés, hasta no haber escuchado el modo como la escritura nos lo revela.

En los relatos del libro del Exodo se pueden diferenciar tres grandes momentos en la vida de Moisés³³. El primero de ellos corresponde a un *Moisés faraónico*, que vive, habla y actúa regido por los códigos vigentes en Egipto (cfr. Ex 2,11-14). Un segundo momento está referido al Moisés que renuncia y se aleja del sistema egipcio, es un *Moisés extranjero*, no sólo por el lugar que habita (Madián) sino en cuanto que es extraño para sí mismo (Ex 2,22). Un tercer momento es el que tiene su origen en el acontecimiento decisivo del monte Horeb el misterioso episodio de la zarza o el encuentro personal con Dios (Ex 3).

Hemos caracterizado la vida de Moisés según tres momentos, pero hacemos la siguiente aclaración: no son simples momentos que se suceden progresivamente uno detrás de otro. Aunque en la síntesis de la vida de Moisés que hace Esteban en su discurso se hable de tres etapas de cuarenta años cada una (cfr. Hch 7,20-43), no es el tiempo, los años, lo que interesa en primera instancia; *cuarenta* significa allí que Moisés agotó hasta el máximo cada una de esas etapas, las vivió a plenitud sólo que la última cuarentena es la que determina el resto de su vida.

32. Con esto no se pretende ver en la *historia* la condición de posibilidad, el apriori, de la experiencia religiosa; se quiere, más bien acentuar que los hechos históricos de la experiencia hacen que la *historia* aparezca impregnada de un nuevo sentido: lugar y tiempo en el que actúa Dios ofreciéndole al hombre el evento de la salvación.

33. Estos tres momentos se presentan con mayor claridad en un discurso de Esteban (cfr. Hch 7,17-43).

Como nuestro interés por Moisés es teológico veremos en cada uno de esos períodos de la vida de Moisés tres experiencias distintas de la vida, de Dios, de la historia y de los otros.

En este sentido los tres momentos son tres actitudes inscritas dentro de lo que es la búsqueda de un sentido para la realización de la existencia; no es un proceso sujeto a los azares de la historia, es, ante todo, una experiencia vital y decisiva tanto para lo que es Moisés como ser personal como para la vida y desarrollo de la fe de Israel. La radicalidad de la experiencia de Moisés es el criterio para comprender los acontecimientos que van desde la salida del pueblo de Israel hasta el paso o estancia por el desierto. Con ello se señalará que la experiencia individual que Moisés tiene de Dios se va haciendo cada vez más comunitaria. Detengámonos en cada uno de los momentos, en las actitudes y experiencias que allí se presentan.

Moisés faraónico

Nacimiento de Moisés e intervención especial de Dios

Moisés es hijo de dos hebreos, pertenecientes a la casa de Leví (Ex 2,1); los levitas eran uno de esos grupos sujetos a la esclavitud impuesta por el faraón. Moisés nace en un momento coyuntural de la historia de Israel, su nacimiento coincide con la orden del rey de Egipto de matar a los niños hebreos (cfr. Ex 1,16ss); en estas circunstancias su madre lo mantiene escondido durante tres meses, lo escondió hasta que fue posible “tomó una cestilla de papiro... metió en ella al niño , y la puso entre juncos, a la orilla del río” (cfr. Ex 2,2-3). La actitud de la madre de Moisés se explica desde el contexto general que viven los hebreos en Egipto³⁴, a los cuales se les prohíbe “multiplicarse y hacerse numerosos”. El hecho de que Moisés haya nacido, se atribuye a la generosidad de las parteras (que temían a Dios, según Ex 1,17); aquí hay una intervención de Dios aunque indirecta. La actitud de su madre lo pone ante un nuevo peligro: perderse en las aguas. Aparece aquí una actitud de la hija del faraón que lo recupera de las aguas, lo reconoce como “uno de los niños hebreos” (Ex 2,6), se hace cargo de él encomendándose a una nodriza (misteriosamente la madre de Moisés); “el niño creció, y ella se lo llevó entonces a la hija del faraón que lo tuvo por hijo y le llamó Moisés” (Ex 2,10); se le coloca un nombre egipcio, Moisés es pues hijo de hebreos, es de nacionalidad egipcia, posee un nombre egipcio, y pertenece por adopción a

34. Ex 2,3-9 dice que Moisés pierde a su madre a los tres meses, pero que por astucia lo recobra como ama de cría. Cfr. H. W. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento*, Salamanca, Sígueme 1975, 239.

la familia del faraón. Las características que rodean el nacimiento, la infancia y juventud de Moisés son fundamentales a la hora de considerar sus actitudes frente a los egipcios, los israelitas y frente al faraón.

Ya desde el nacimiento mismo de Moisés hay una acción de Dios; a través de las parteras, de la hija del faraón que transgreden lo establecido por el rey y se ponen al servicio de la vida, empieza a manifestarse la benevolencia y el amor de Dios en favor de los israelitas en Egipto:

Moisés es objeto de una providencia especial de Dios que lo salva: he aquí el significado de la historia de Moisés niño. Moisés está en peligro de vida, tenía que ser asesinado, hubiera podido ser arrastrado por las aguas del río, en cambio se salva³⁵.

El hagiógrafo al relatar las condiciones del nacimiento e infancia de Moisés (cfr. Ex 1 y 2) pone de manifiesto dos realidades: de un lado señala la situación de opresión de los hijos de José en Egipto; de otro, en esta situación está presente la contradicción, que luego se volverá más radical, entre lo que representa el faraón (esclavitud-muerte) y lo que ofrece Dios (libertad-vida); se perfila un cambio de situación que más tarde se vivirá intensamente y a plenitud en la alianza sinática. La intención teológica o histórica del hagiógrafo, al presentar estos hechos, desmiente la posibilidad de que allí están en juego meras coincidencias o casualidades históricas; el autor, o la tradición, del libro del Exodo, ve allí un momento coyuntural y una acción peculiar de Yahveh.

Juventud de Moisés

La hija del faraón se hace cargo de la formación de Moisés, "fue educado en toda la sabiduría de los egipcios y fue poderoso en sus palabras y en sus obras" (cfr. Hc 7,22). Moisés se forma según el conjunto de disposiciones culturales y del saber de la época; se distingue de los demás hebreos por la educación que recibe, la cual le permite un lugar privilegiado. Se forma según el modelo de la familia del faraón; ahora no sólo es hijo de adopción sino también hijo de la sabiduría egipcia. La historia nos habla del contenido de esta sabiduría. Egipto era el centro y la cuna del saber de aquella época; se dice incluso, que los griegos asistían a la escuela de los egipcios para entender sus secretos³⁶.

35. C.M. MARTINI, *Vida de Moisés*, Bogotá, Paulinas 1983, 15-16

36. Idem, 16.

La sabiduría egipcia tenía como contenido el manejo y la habilidad para hablar, semejante al fenómeno posterior de la sofística en Grecia. Formaba parte de la sabiduría el conocimiento de las estructuras y el funcionamiento de la vida política, económica y técnica (las pirámides, la construcción de edificios y ciudades). Moisés era ("poderoso en palabras y en obras") un funcionario del faraón, de su engranaje social, lo cual fortalece más su educación.

El conocimiento de las cosmogonías y teogonías formaba parte de la sabiduría egipcia, a través de las cuales se accede a un conocimiento de la vida religiosa. Moisés participó de la riqueza del saber egipcio, fue educado en toda la sabiduría; era, por consiguiente, un hebreo distinto en su formación, conocía muy bien la cultura egipcia. Hasta este punto, Moisés era un hebreo de sangre y un egipcio de pensamiento y religión. Lo cual evidencia que Moisés joven es faraónico. Su educación será otro factor que incide en sus posteriores actitudes.

Moisés visita a sus hermanos

"Cuando Moisés ya fue mayor, fue a visitar a sus hermanos y comprobó sus penosos trabajos" (Ex 2,11; cfr. Hc 7,23). Sobre el motivo de esta visita las sagradas escrituras guardan silencio; no obstante, el contexto general sugiere que Moisés está cumpliendo una de sus labores como funcionario del faraón, y en este sentido los visita para inspeccionar su trabajo. Moisés sabe que son sus hermanos, los descendientes de José, y sabe también de su esclavitud. En esta primera visita no lleva la intención de dolerse o sufrir por lo penosos trabajos de los hebreos, sólo va a *comprobar*; aún Moisés es indiferente, cumple con su trabajo vigilante, y en ello se ratifica su imagen faraónica, la cual se acentúa cuando mata a un egipcio (Ex 2,11). La razón de esta actitud no estriba tanto en que el egipcio maltratara a un hebreo (el sentido de la expresión es incluso indefinida) entre otros; la figura que Moisés tiene de sí mismo, y el lugar privilegiado que ocupa, lo lleva a excederse en sus funciones; de funcionario inspector pasa a decidir sobre la vida y los problemas de los otros. Mata a *un* egipcio por defender a *un* hebreo; he aquí la primera contradicción del pensamiento y actitudes de Moisés; con ello está reproduciendo las actitudes aprendidas en la escuela faraónica, es decir, el poder omnipotente y cuasi-divino que representaba el faraón. Moisés está ocupando un lugar que no le corresponde, va más allá de lo que se le ha encomendado como funcionario, él lo sabe y por eso esconde al egipcio en la arena.

Al día siguiente "vió a dos hebreos que reñían. Y dijo al culpable ¿Por qué pegas a tu compañero? El le respondió: ¿Quién te ha puesto de jefe y juez de nosotros?" (Ex 2,13-14).

Se constata aquí el faraonismo de Moisés; quiere hacerse juez y jefe de los hebreos, pero lo hace por una vía ilícita, sólo muestra su poder. Aún suponiendo que Moisés pretendiera salvar a sus hermanos de la esclavitud, es claro que en sus actitudes aparece como un hombre autónomo, actúa desde sí mismo y desde lo que ha aprendido. Pretende *salvar* por medio de la violencia haciéndose el señor de los otros. Moisés pone en ejercicio la sabiduría egipcia, o faraónica, en el trato con los hebreos, actúa como un *salvador* cruel y contradictorio. En este sentido, acentúa la situación de opresión y de negación de los hebreos. La sabiduría egipcia manifiesta aquí su inoperancia, su contradicción y extravío.

Merece especial interés el hecho de que sea un hebreo el que ponga en cuestión las actitudes de Moisés. La respuesta del hebreo (Ex 2,14) sugiere el modo como pensaban los israelitas; para éstos no hay una jerarquización entre los hombres, no hay jefes ni subalternos, ni jueces y condenados. El hebreo le pregunta a Moisés de dónde le viene el poder, quién lo ha habilitado para sus actitudes. Es una pregunta dirigida a la persona misma de Moisés, a la figura que él se ha formado de sí y del poder. Con ello está minando los fundamentos e implicaciones de la sabiduría egipcia. El hebreo cuestiona a Moisés, y por medio de él al faraón, desde aquello que ha aprendido en la religión de los patriarcas. La pregunta que el hebreo le dirige a Moisés es una voz profética cuyo contenido se explicitará posteriormente en el episodio de la *zarza ardiendo*; a una cuestión política, inhumana e injusta el hebreo responde con una pregunta que tiene como horizonte una concepción diferente del hombre, y de una religión donde todos los hombres son iguales, o mejor donde el hombre es el valor fundamental. Las actitudes del *Moisés faraónico* terminan con el cuestionamiento del hebreo. Hay allí una presencia de Dios en cuanto que en el hebreo está presente toda una tradición religiosa (la patriarcal); esta presencia de Dios es implícita; la situación que los hebreos vivían en Egipto no les permitía expresar libremente su fe (cfr. Ex 8,22); es indudable el lugar religioso (su fundamento) del *habla* del hebreo, aunque aún no aparezca el nombre de Dios.

Aparece, de este modo, el primer momento crítico de la vida de Moisés; la primera ruptura interior de su vida, el primer, si se quiere, fracaso; Moisés se llena de temor; el faraón sabe de la muerte del Egipcio; Moisés sabe de la dureza del faraón, y huye de su presencia, se va a vivir a Madián; esto significa alejarse de todas las posibilidades que Egipto y su sabiduría le brindaban, significa poner su vida bajo otras coordenadas, renunciar a la pretensión del poder, perder los privilegios que como hijo adoptivo del faraón e hijo de la cultura egipcia había logrado.

Moisés extranjero

La muerte del egipcio, el cuestionamiento profético del hebreo, la persecución por parte del faraón, que busca a Moisés para matarlo (cfr. Ex 2,15) ponen a Moisés en una situación crítica, la única posibilidad de vivir es la huída, el alejamiento. Esta actitud, lejos de ser expresión de incapacidad, puede ser concebido como una estrategia inteligente y necesaria, se trata de salvar su vida. La comprensión que Moisés tenía de la cultura egipcia, su sistema de vida, lo lleva a asumir una actitud respecto a sí mismo; ante el poder faraónico la huída es la salida más pertinente.

En el alejamiento Moisés accede a otra experiencia de la vida, que comporta un triple sentido.

En un nivel geográfico Moisés se separa de Egipto; esto significa perder no sólo un espacio natural sino quedar culturalmente excluido de todo lo que le ofrecía Egipto; "Moisés se desligó de los servicios en Egipto"³⁷. Queda, de este modo, separado de aquello que fundamentaba su formación y existencia. Con la huída aparece una situación de exilio, o mejor, de desierto. Este, además de poseer una connotación geográfica que indica "tierra espantosa, árida y estéril"³⁸, comporta un sentido teológico relevante: en el antiguo testamento el desierto es un momento previo a la manifestación de Dios, y como tal es sinónimo de preparación y de purificación³⁹. El desierto es un camino escogido por Dios⁴⁰. El camino que recorre Moisés entre Egipto y Madián es comprensible desde la significación teológica del desierto; en el hecho mismo de estar-en-camino, Moisés asume la actitud errante de sus antepasados, los patriarcas, y con ello se articula, aunque de modo implícito, a la perspectiva de la promesa. Cuando entremos en el tema de la significación religiosa de Madián, volveremos sobre este aspecto. El desierto abre a Moisés a una experiencia radicalmente nueva, con esto pasamos al segundo aspecto de la experiencia vital de Moisés.

En un nivel existencial, Moisés no sólo se separa de Egipto sino que se separa de sí mismo, pone en cuestión el fundamento mismo desde el cual se ha formado, y con ello, los fundamentos mismos de su ser. Conocer el desierto en cuanto espacio geográfico, será determinante en la ulterior conducción del pueblo

37. S. HERRMANN, *Historia de Israel*, 104.

38. X L. DUFOUR, *Vocabulario de Teología Bíblica*, 189ss.

39. L. COENEN, y otros, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, t. II, 27.

40. X L. DUFOUR, *Vocabulario de Teología Bíblica*, 190.

israelita. El desierto es, además, un momento de reflexión sobre sí, la existencia de Moisés acontece bajo otras circunstancias, allí cuestiona la imagen faraónica que ha adquirido en la escuela egipcia; preso de la soledad errante, esta imagen faraónica se hace inoperante; su condición de caminante le exige acoplarse a las condiciones y actitudes de una vida nómada. El desierto no es lo definitivo, es un momento de transición, un paso, donde el cuestionamiento y el replanteamiento de su personalidad son la nota característica.

Un tercer nivel en la experiencia mosaica de la separación es el religioso. El desierto es un momento previo a la llegada de Moisés a Madián, en el que Moisés habita en condición de extranjero (Ex 2,15; cfr. Hch 7,29). La complejidad de este tercer nivel exige un tratamiento más detallado, en cuanto representa el umbral teológico desde el cual será posible leer la ulterior vida de Moisés, su experiencia de Dios y sus actividades respecto a Israel.

Hasta ahora tenemos a un Moisés que huye de Egipto y que en condición de caminante por el desierto se encuentra en Madián, en donde vive como extranjero. Se presenta aquí una ruptura en la comprensión misma de la categoría *extranjero*. El trato que los madianitas dan a los extranjeros difiere abismalmente del que los egipcios ofrecían a los israelitas. ¿De dónde proviene esta nueva actitud? ¿Qué hace posible? ¿Cuál es el fundamento de las actitudes de los madianitas? ¿Qué implicaciones tienen éstas en la vida de Moisés? Estas cuestiones son el horizonte que permite comprender la significación religiosa de Madián. El tema sobre "Moisés extranjero" quedará esclarecido desde este horizonte.

Significado religioso de Madián

Madián, descendiente de Abraham

La tradición de que Moisés huyó a los madianitas, allí se casó, en esa región tuvo su primera aparición de Yahveh (Ex 3) y después (Ex 18) su suegro Jethro pudo intervenir incluso en decisiones jurídicas, ha sido motivo para investigar continuamente las relaciones entre Israel y Madián. Ante todo se ha intentado buscar los orígenes de la fe en Yahveh entre los madianitas.⁴¹

Madián representa un momento decisivo en el encuentro de Israel (Moisés) con su pasado (Abraham);

...entre los seis hijos engendrados por Abraham con una mujer llamada

41. S. HERRMANN, *Historia de Israel*, 105.

*Ketura (Gen 25,1-4) se encuentra también Madián, nombre de una población, cuyos habitantes, por tratarse de camelleros, se movían en un radio de acción en la comarca del Golfo Akaba*⁴².

Los madianitas son descendientes de Abraham, y como tales son portadores de la tradición religiosa patriarcal, eran hijos de la fe de Abraham. El significado religioso de Madián lo encontramos en la religión patriarcal, descubrir el contenido de ésta, es esclarecer el sentido de aquel.

La religión de los padres

La evolución de la religión patriarcal constituye un problema para los historiadores. En una perspectiva teológica no se trata de reunir un número determinado de datos y de hechos para reconstruir la historia; lo que ofrece la *historia de Israel* constituye el suelo sobre el que se apoya la hermenéutica teológica. Nuestro interés es por tanto, descubrir en ese fondo histórico un contenido semántico que revele las gestiones que a nivel religioso realizan Dios y el hombre.

La tradición patriarcal se inicia con Abraham, el primer testimonio veterotestamentario en realizar una experiencia de Dios. La historia de Israel se remonta a la fe de Abraham, "la figura de Abraham es de gran relieve para Israel, en cuanto que él inicia el ciclo patriarcal como primer representante que hizo la experiencia religiosa acerca de la presencia de Yahveh en su vida personal, vinculada a una promesa futura"⁴³.

La dimensión personal de la religión patriarcal constituye "el fundamento íntimo de la fe en Yahveh". En contra de la tendencia pagana por un *Numen locale*, por una divinidad concretada en un lugar y limitada a él. El Dios de los padres representa una decisión completamente distinta. No es el Dios de un lugar, sino el Dios de las personas: el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, que, por lo mismo, no se limita a un lugar sino que muestra su presencia operante en todos los parajes donde se encuentra el hombre⁴⁴.

Para el antiguo oriente la fe en un Dios de personas representa una novedad y una ruptura radical respecto a otras formas religiosas, que a partir de entonces

42. Idem, 66.

43. S. VERGES, *Dios y el Hombre*, 193.

44. J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, Salamanca, Sígueme 1979, 95.

serán denominadas idolátricas; Abraham deberá desligarse de ellas y confesar a Yahveh con el *único Dios*; Dios por su parte le ha hecho una promesa (Gen 12,1-12), que se constituye en el soporte y en el parámetro conductor de la historia de cada uno de los patriarcas.

La promesa comporta varios aspectos: "El contenido de la alianza con Abraham abarca tres promesas: la paternidad de un pueblo, una nueva relación con Dios (yo seré tu Dios) y la posesión de la tierra"⁴⁵. En ellas se condensa el proyecto histórico que Dios le comunica a Abraham.

El tema de la paternidad de Dios (contenido de la promesa) es una realidad que atraviesa todo el antiguo testamento, la vida nómada de los patriarcas, y de Israel en general, gira en torno a la búsqueda de una filiación con Dios; Yahveh pone a caminar el pueblo como preparación para unas relaciones estrechas, más íntimas, donde haya una mutua posesión y correspondencia. En este sentido se confesará a Yahveh como el único Dios (sólo Yahveh), y Dios dirá a su pueblo: Israel es mi primogénito (Ex 4,22ss), es decir, mi preferido, mi predilecto. La promesa de la paternidad garantizará que Israel no caminará en la horfandad, la elección de Abraham se convierte en fundamento y búsqueda de una relación filial, en la cual Dios irá presentándose, comunicándose, con los atributos propios del padre: misericordia, amor, justicia, corrección, etc., modos éstos de protección a sus hijos.

En estos términos se instaura una relación novedosa con Dios donde el "yo seré tu Dios" y "tu serás mi pueblo" es lo fundamental; con Abraham se inicia la relación dialogal (yo-tú), personal e íntima entre Dios y el hombre. Esta relación comienza por ser individual pero proyectada a lo comunitario; Yahveh será el padre no de un hombre, en el sentido de algo privado y excluyente, sino de un gran pueblo; esto aparece en Abraham como un proyecto histórico que cada vez más se irá explicitando y enriqueciendo en contenido.

El otro elemento de la promesa está referido a la posesión de la tierra; Abraham se vuelve errante a causa de la promesa⁴⁶; la vida nómada se vive bajo el signo de la promesa; ésta, más que ser un abandono a las fuerzas de la historia es la búsqueda de unas condiciones donde la descendencia de Abraham pueda ser pueblo, pueblo de Dios. La posesión de la tierra hará posible que las relaciones filiales entre Yahveh y su pueblo se establezcan, es decir, pisen tierra firme. Sin un

45. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, Vol I,183

46. Idem, 221.

espacio seguro y propio será difícil la constitución misma de Israel como pueblo, es decir, con un código (religioso, político, etc.) propio, nacido y estructurado desde la experiencia que van teniendo de Dios. Por esta razón, los obstáculos a los que está expuesta la realización de la promesa es un tema central en la historia de Israel⁴⁷; el momento mismo de estancia de Israel en Egipto representa un obstáculo para el despliegue progresivo de la promesa; el faraón inmoviliza al pueblo en su constitutivo fundamental: ser portadores de la promesa.

Implicaciones prácticas de la fe en el Dios de los padres

Los madianitas practican la fe en el Dios de los padres; en cuanto descendientes de Abraham practican también de la promesa.

Habiendo presentado de modo general la fe en el Dios de los padres, nos ocupamos ahora de las consecuencias prácticas de dicha fe, es decir, el modo cómo ella se transparenta y se explicita en una forma de vida. Nos referimos a las actitudes que los madianitas tienen con Moisés.

Moisés llega a Madián en condición de extranjero; los primeros momentos de su estancia en Madián, son de una soledad radical, Moisés se sienta, sólo, en un pozo (Ex 2,15). La experiencia del desierto que realizó y su condición de forastero lo llevan a realizar acciones generosas, se empieza a perfilar un Moisés del servicio, "ayuda a las hijas de un sacerdote de Madián" (Ex 2,16-17). Los madianitas sabían que Moisés era un egipcio (Ex 2,19) y no obstante lo aceptan y le ofrecen posibilidades de realización.

La actitud que los madianitas tienen con Moisés (extranjero) es un indicio de su fe. La experiencia religiosa de los madianitas está por encima de situaciones convencionales, lo que interesa no es la nacionalidad de un hombre, sino el hombre mismo.

Moisés es objeto de amor, le brindan hospitalidad, le ofrecen un tipo de vida sin sometimiento, sin condiciones; en los madianitas se revela el amor incondicional de Dios. Para otros pueblos (Egipto por ejemplo),

el extranjero es fundamentalmente un enemigo, ya que es desconocido y, por consiguiente, molesto. El comportamiento del extranjero se caracteriza recíprocamente por una actitud de temor y de recelo. El extranjero es a

47. W. ZIMMERLI, *Manual de Teología del Antiguo Testamento*, Madrid, Cristiandad 1980, 28.

*menudo forajido y o bien es extranjero o es mantenido a raya y neutralizado con prácticas mágicas. Carece siempre de derechos*⁴⁸.

Con los madianitas aparece una actitud distinta, el extranjero no es objeto de exclusión, sino de solicitud amorosa. La raíz de esta actitud se encuentra en su fe y en el recuerdo de una situación histórica: los madianitas son nómadas, vivían en el horizonte de la búsqueda iniciada con Abraham, en todo lugar que llegaban vivían como extranjeros. Esta vivencia es determinante en el comportamiento para con los extranjeros⁴⁹, además porque consideraban que éste podía ser un enviado de Dios.

Matrimonio de Moisés, símbolo del encuentro con la religión patriarcal

La religión heredada de Abraham representa para los madianitas el valor fundamental a partir del cual realizan su existencia y ponen en ejercicio sus relaciones con los demás hombres; aspecto que ninguna otra religión había evidenciado; los cultos solares en Egipto, por ejemplo, eran fiestas que se celebraban en torno a la naturaleza, la fertilidad, el nuevo año, pero en ellas no ocupaba ningún lugar el hombre, lo humano estaba ausente, el hombre era impotente frente a los poderes de la naturaleza y de los dioses, estaba sujeto a ellos. El Dios de los madianitas, en cambio, es un ser personal que hay que vivirlo en las situaciones concretas de la vida; el hecho de que sean ellos un grupo humano nómada, a causa de la promesa, hace que su experiencia de Dios sea histórica. La fe en el Dios de los padres está articulada a la historia, ésta aparece como una característica fundamental en la fe veterotestamentaria.

La experiencia personal de Dios es un aspecto que se percibe con claridad en las actitudes que los madianitas tienen con Moisés. En estas condiciones no es casual que Moisés acepte vivir con los madianitas; signo de esta aceptación es su matrimonio con Séfora, hija del sacerdote Raguel (Ex 2,21)⁵⁰. El sentido de este matrimonio será objeto de estudio en las siguientes líneas.

Ex 2,21 no alude a un ritual religioso; para este momento de la fe veterotestamentaria la unión de un hombre con una mujer es un derecho civil, el matrimonio

48. L. COENEN, y otros, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, t. II, 60.

49. *Idem*, 164.

50. Raguel es llamado más tarde Jetró (cfr. Ex 3). Jetró era sacerdote; el sacerdocio entre los nómadas está ligado a la función patriarcal, es el padre que ora y sacrifica. Cfr. H. CAZELLES, *En busca de Moisés*, Navarra, Verbo Divino 1981, 48

es una institución natural⁵¹, la tradición patriarcal aún no ha configurado un código ni religioso ni civil, podría decirse que está en su búsqueda y como tal forma parte de la promesa.

Aunque no se aluda a un ritual religioso, es claro que para la mentalidad bíblica el matrimonio comporta un doble sentido. En primer lugar, la unión de un hombre y una mujer es la forma más elevada de la comunión humana, es la relación humana por excelencia⁵², esta dimensión se encuentra tematizada en Gen 2,18: "No es bueno que el hombre esté solo, voy a darle una ayuda que le sea apropiada". Frente a la situación de soledad que Moisés vivía al principio de su llegada a Madián (Ex 2,15) el texto del Ex 2,21 lo presenta en la perspectiva del matrimonio. Dentro de este primer sentido, la fecundidad es un aspecto inherente al matrimonio, Moisés y Séfora tienen un hijo (Ex 2,22), para el israelita la fecundidad es un valor primordial, a través de ella se cumple la bendición de Dios manifestada a Adán (Gen 1,28) y a Abraham (Gen 12,2); la multiplicación del linaje es una condición para que la historia de los patriarcas se configure como pueblo. En este nivel humano y natural del matrimonio se percibe el sentido religioso que posteriormente será objeto de reflexión por parte de los profetas. Aunque el hagiógrafo refiere ligeramente el hecho del matrimonio de Moisés, es claro que desde el contexto general de las sagradas escrituras esto representa un acontecimiento de gran importancia para la personalidad de Moisés, no es un simple hecho al lado de otros.

El segundo sentido, solidario del anterior, del matrimonio de Moisés es el estrictamente teológico. La biblia ve en la unión de un hombre y una mujer la descripción de las relaciones entre Dios y el hombre; el pacto matrimonial es símbolo de alianza entre Yahveh e Israel. Esta dimensión teológica del matrimonio es desarrollada ampliamente por Oseas (1-3) y por el poeta del Cantar de los Cantares (1,12-17; 2,16; 3,11), desde los cuales la experiencia religiosa va a ser entendida en términos de amor, en términos de búsqueda. El amor será la cualidad que defina el comportamiento de Yahveh y las relaciones entre los hombre, el amor entre los hombres es alegoría del amor entre el hombre y Dios.

Leer el matrimonio de Moisés desde la perspectiva religioso-teológica permite descubrir el sentido de la estancia de Moisés en Madián. La unión de Moisés con Séfora es símbolo de la unión y aceptación de la religión patriarcal; a través de la unión con Séfora, Moisés se articula a la tradición de los padres, es

51. X L. DUFOUR, *Vocabulario de Teología Bíblica*, 452. L. COENEN, y otros, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, t. III, 46

52. Idem, 45.

el inicio de su experiencia de Dios. Este matrimonio es consecuencia de la hospitalidad que los madianitas le ofrecieron; Moisés capta en esta actitud la presencia de algo extraño que aún no puede precisar. En el sentirse acogido y aceptado como *huésped*, Moisés capta otra concepción de hombre, podría decirse incluso que, Moisés se encuentra ante una nueva escuela, fundada sobre valores religiosos distintos a los valores políticos egipcios. Estamos ante una prefiguración de los valores de la religión yahvista que se patentizará, con nombre propio, en el evento de la zarza. Es la pedagogía divina que no sólo se revela sino que crea las condiciones para su revelación; es decir, Dios mismo prepara al hombre para su revelación; esta preparación es un momento intrínseco a la autocomunicación de Dios⁵³. Moisés no es quien determina la marcha de este proceso, son las condiciones históricas y religiosas en las que los madianitas viven, lo que hace que gradualmente Moisés se prepare para que acceda a otra experiencia de sí y de los otros, que definirán las líneas de su vocación humana.

53. La idea de una preparación como momento constitutivo de la autocomunicación de Dios es trabajada ampliamente por Karl Ranner en sus reflexiones sobre el "Existencial sobrenatural". Cfr. *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona, Herder 1979, 159-167.