



Vocación para la libertad: el caso Moisés

Vocation for freedom: The case Moses

Rainer Kessler

Doctorado en Teología Bíblica, profesor en la Universität Marburg, Marburg, Hesse - Alemania,
e-mail: kesslerR@staff.uni-marburg.de

Resumen

El relato de la vocación de Moisés en Éx 3,1-4,18 presenta a Moisés en dos funciones que son diferentes y al mismo tiempo conectadas: las de libertador y profeta. Por ser libertador y profeta, Moisés adquiere así un significado superior a los demás libertadores y profetas israelitas. En la figura de Moisés se refleja todo acontecimiento que condujo a Israel a la liberación: la liberación de la esclavitud egipcia, la liberación del nuevo faraón Salomón, la liberación del imperio asirio, la liberación del cautiverio babilónico. La figura de Moisés es única e incomparable. Él es el legislador totalmente único de Israel, también es mayor que todos los profetas y hombres de Dios. Pero hay una función que no realiza: la de rey. En el relato de su vocación se muestra que Moisés es llamado como salvador y profeta, pero no como gobernador.

Palabras clave: Moisés. Vocación. Liberación. Profecía.

Abstract

The story of the call of Moses in Exodus from 3.1 to 4.18 has two functions that are different and yet connected: that of liberator and prophet. As deliverer and prophet, Moses acquires a meaning other than liberators and Israelite prophets. In the figure of Moses is reflected every event that led Israel to liberation: liberation from slavery in Egypt, the release of the new king Solomon, the release of the Assyrian Empire, the release from Babylonian captivity. The figure of Moses is unique and incomparable. He is totally unique legislator of Israel, is also greater than all the prophets and men of God. But there is a function that takes: the King. In the story of his vocation shows that Moses is called as savior and prophet, but not as governor.

Keywords: Moses. Vocation. Deliverance. Prophecy.

Introducción

El relato de la vocación de Moisés en Éx 3,1-4,18 pertenece a las más famosas narrativas de las vocaciones de la Biblia hebrea. ¿Quién no recuerda las imágenes al leer de la zarza ardiente que no se consume, y de Moisés, que al acercarse al monte se descalza por hallarse en un lugar santo? Y con ello, las palabras de Yahvé: “Yo he visto la aflicción de mi pueblo que está en Egipto” (Éx 3,7). Estas no deberían faltar cuando se trata de exponer el argumento bíblico a la Teología de la Liberación. Incluso son usadas como el título de un Comentario Bíblico del Génesis: “He visto la humillación de mi pueblo”, así lo hace Hans de Wit en su Relectura del Génesis desde América Latina (WIT, 1988). Y, finalmente, la declaración misteriosa del nombre Yhwh mediante la frase hebrea: ’æhjæh ’ašær ’æhjæh. La que incitó a la Septuaginta a especulaciones filosóficas. En la Reina Valera y la Nueva Biblia Española se reproduce con “(Yo) soy el que soy”. Pero, ¿es esto una afirmación acerca del ser de Dios? ¿O acaso no se trata más bien de que Dios está con Moisés; o sea una afirmación existencial más que ontológica (CROATTO, 1989)?

Estructura y carácter literario de Éx 3,1-4,18

El texto presenta una composición clara. La propia narrativa es muy breve. Se limita al inicio (Éx 3,1-5). A continuación narra, desde la perspectiva de Moisés, cómo apacentó las ovejas de su suegro, sacerdote de Madián, más allá del desierto. Llegó así al monte de Dios en Horeb. Allí ve una zarza que arde pero no se consume. Solo el lector, no Moisés, sabe que se trata de una aparición del Ángel de Yahvé. Moisés se acerca a la zarza. Y a partir de aquí la narrativa toma la perspectiva de Yahvé que ve a Moisés acercarse. Él le llama y le ordena quitarse el calzado de sus pies. El cumplimiento de esta orden no se cuenta.

Lo que sigue son exclusivamente conversaciones intercambiadas entre Yahvé y Moisés (GARCÍA LÓPEZ, 2003). En Éx 3,6 Yahvé se presenta a Moisés. Moisés reacciona con temor y cubre su rostro. A lo que Yahvé presenta su plan: Él desea liberar a su pueblo de la esclavitud de Egipto y darle una tierra en la que pueda vivir en libertad y seguridad (Éx 3,7-9). En Éx 3,10 encomienda él a Moisés la realización de este plan.

En Éx 3,11 habla Moisés por primera vez. Cuatro distintas excusas presenta para aclarar por qué él no quiere llevar a cabo el cometido divino. En primer lugar dice Moisés: “¿Quién soy yo para ir a Faraón y sacar a los israelitas?” Pero Dios le garantiza su asistencia (Éx 3,11-12). Entonces pregunta Moisés sobre lo que debe decir a los israelitas cuando pregunten por el nombre de Dios. A lo que sigue las diversas aclaraciones del nombre Jhwh, así como anuncios precisos acerca de cómo transcurrirán las negociaciones referentes a la salida (Éx 3,13-22). Pero Moisés presenta una tercera objeción contra su llamamiento: “No me creerán”. Sobre lo que Dios le capacita para todo tipo de milagros que estará en condiciones de realizar (Éx 4,1-9). Finalmente dice Moisés: “No soy un hombre fácil de palabra”. Pero Dios le dice que él mismo le será por boca. Entonces Moisés, duro de cerviz, dice: “Envía a quien quieras”, se aíra Dios por primera vez contra Moisés. Pero incluso en esta ocasión le sale al paso y le pone a su hermano Aarón a disposición para que sea su boca (Éx 4,10-17).

Con la despedida de Moisés de su suegro para regresar a sus hermanos en Egipto, concluye el relato (Éx 4,18).

Sorprende que después de Éx 4,18, donde Moisés toma la decisión personal de volver a Egipto, sea Dios quien, en el verso siguiente, le ordene regresar a Egipto. A lo que hay que añadir que en Éx 3,1-4,18 el suegro de Moisés se llama Jetro o Jeter, mientras que en Éx 2,18 lleva el nombre de Reuel. La forma más sencilla de resolver ambos problemas es aceptar que en Éx 3,1-4,18 se trata de una interpolación en un texto más antiguo. Este texto más antiguo narra desde Éx 2,15 acerca de la huida de Moisés a Madián donde él encuentra a su mujer y tienen un hijo. Acaba en Éx 2,23aα con las palabras: “Aconteció que después de muchos días murió el rey de Egipto” (Éx 2,23aβ-25 pertenece a la fuente sacerdotal). La sucesión inmediata a este texto la encontramos en Éx 4,19: “Dijo también Yahvé a Moisés en Madián: ‘Regresa a Egipto, porque han muerto todos los que procuraban tu muerte’”. En el contexto acabado de esta narrativa se ha introducido con posterioridad el relato del llamamiento de Moisés (BLUM, 1990).

El texto interpolado de Éx 3,1-4,18 contiene algunas repeticiones y redundancias. Por ejemplo, aparece tres veces en Éx 3,14-15 que Dios habla sin que Moisés diga nada. Es posible que hayan sido trabajados en distintos estadios y correcciones. Sin embargo, ha surgido un texto coherente (“el texto es homogéneo”) (BLUM, 1990; GARCÍA LÓPEZ, 2003). Por ello no es necesario perseguir el cuestionamiento del posible estadio previo del texto.

La vocación de Moisés como libertador y profeta

El relato de la vocación de Moisés no es el único relato de vocación del Antiguo Testamento. Muchos de estos relatos comparten rasgos similares incluyendo hasta el mismo uso de palabras. Queda sin resolver si la similitudes se deben a que los textos dependen los unos de los otros o si se aprecia en ellos una forma fija (un “formulario”) (SCHMIDT, 1988). Más interesante es la cuestión acerca del objetivo de la vocación de los personajes. Pero, comencemos considerando las similitudes. Comparemos el llamamiento de Moisés (Éx 3-4), Gedeón (Jue 6), Saúl (1S 9-10) y Jeremías (Jer 1) (Cuadro 1).

Cuadro 1 - Comparación del llamamiento de Moisés, Gedeón, Saúl y Jeremías (Jer 1)

Percepción divina	<p>Moisés: “La aflicción de <i>mi pueblo he visto</i>... He oído su <i>clamor</i>... El clamor de los hijos de Israel ha <i>llegado ante mí</i>” (Éx 3,7.9)</p> <p>Gedeón: “Los hijos de Israel <i>clamaron</i> a Jahvé a causa de los madianitas” (Jue 6,7)</p> <p>Saúl: “La aflicción de <i>mi pueblo he visto</i>, su <i>clamor</i> ha llegado a mí” (1S 9,16)</p>
Encomienda	<p>Moisés: “<i>te enviaré</i>” (Éx 3,10)</p> <p>Gedeón: “Con esta tu fuerza <i>salvarás</i> a Israel <i>de manos</i> de los madianitas. ¿No <i>te envió yo?</i>” (Jue 6,14)</p> <p>Saúl: “Él <i>salvará</i> a mi pueblo de manos de los filisteos” (1 S 9,16)</p> <p>Jeremías: “a todo lo que <i>te envíe</i>...” (Jer 1,7)</p>
Objeción	<p>Moisés: “Nunca he sido hombre de fácil <i>palabra</i>” (Éx 4,10)</p> <p>Gedeón: “¿Con qué <i>salvaré yo</i> a Israel?... Yo soy el <i>menor</i>...” (Jue 6,15)</p> <p>Saúl: “Mi tribu es la más <i>pequeña</i>” (1S 9,21)</p> <p>Jeremías: “Yo no sé <i>hablar</i>, porque soy un muchacho” (Jer 1,6)</p>
Rechazo a la objeción	<p>Moisés: “<i>Yo estaré contigo</i>” (Éx 3,12) – “Yo estaré en <i>tu boca</i> y te enseñaré lo que has <i>de hablar</i>” (Éx 4,12)</p> <p>Gedeón: “<i>Yo estaré contigo</i>” (Jue 6,16)</p> <p>Jeremías: “<i>Contigo estoy</i>” (Jer 1,8) – “He puesto <i>mis palabras en tu boca</i>” (Jer 1,9)</p>
Señal	<p>Moisés: “Esto te será por <i>señal</i>...” (Éx 3,12)</p> <p>Gedeón: “Dame <i>señal</i>...” (Jue 6,17)</p> <p>Saúl: “... estas <i>señales</i>” (1S 10,7)</p>

Fuente: Datos de la investigación.

Nota: Las palabras repetidas se hallan en cursivas.

Como se puede apreciar, los relatos de llamamiento de los cuatro personajes mencionados tienen mucho en común, y si bien, no todos los elementos se hallan en todas las narraciones, esto tiene que ver, naturalmente, con el estilo de cada texto y su perfil individual. Pero, aparte de ello, las divergencias se dejan aclarar si consideramos el objetivo con el que cada personaje fue llamado. En el caso de Gedeón y Saúl se trata de la salvación de Israel de una situación de emergencia. De ahí que el motivo por el que los israelitas “claman” a Yahvé sea similar (Jue 6,7; 1S 9,16). De igual manera comparten que el salvador libere al pueblo “de mano” de un pueblo foráneo (Jue 6,14; 1S 9,16).

Con Jeremías, llamado a ser profeta, faltan tanto la situación de los israelitas como el motivo de la salvación de un poder foráneo. En vez de ello objeta que él no sabe hablar (Jer 1,6), y Yahvé contrapone que él mismo pondrá palabra en la boca de Jeremías (Jer 1,9).

En el caso de Moisés existe una conexión entre ambos motivos. Por lo que Moisés se halla representado en cada rúbrica, incluso a veces en repetidas oportunidades. En primer lugar, Moisés es llamado como *libertador*, los motivos correspondientes se mencionan ya en Éx 3, pero Moisés también tendrá que *hablar* en Éx 3-4. Se trata de momento solo del hablar con faraón, aunque sabemos que con posteridad Moisés hablará muchas más veces y el último día de su larga vida hablará todo el Deuteronomio a Israel. Moisés es ambas cosas; el libertador y el profeta. Según Nm 12,8 es el único profeta con el que habla Dios cara a cara. Según Dt 18,18 los demás profetas seguirán a Moisés. Pero Dt 34,10-12 dice que después de Moisés no surgió un profeta como él. Como llevó a cabo la decisiva y originaria liberación de Israel en el éxodo, así es él la medida de toda profecía.

En la figura de Moisés el libertador y el profeta son inseparables, por lo que adquiere así un significado superior a los demás libertadores y profetas.

Este significado superior se ve también cuando apreciamos el horizonte que antecede al relato de Éx 3-4.

El horizonte de Éx 3-4

El horizonte del relato de la vocación de Moisés es, dicho brevemente, el Hexateuco. El Dios que se muestra a Moisés de manera expresa se identifica con la tríada patriarcal: “Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob” (Éx 3,6). Por cuanto en el tratamiento se menciona solo a una persona, es por lo que aparece el singular “el Dios de tu padre” (así también en Gn 46,2 en la revelación de Dios a Jacob y Gn 50,17 en la mención de los hermanos de José). El Dios de la familia de Moisés es idéntico al Dios de los patriarcas. Moisés se halla al mismo nivel de ellos, y no solo en la desinencia divina, sino que con ello también “[en el relato] da testimonio repetido de la continuidad con la era patriarcal, en tanto que Dios se dirige a Moisés como a un patriarca” (SCHMIDT, 1988, p. 151)¹. Si el mensaje debe ser transmitido posteriormente a los Israelitas, cambia la mención al plural: “Yahvé, el Dios de vuestros padres, Dios de Abraham, Dios de Isaac y Dios de Jacob me ha enviado” (Éx 3,15). Y sigue: “Yahvé, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, se me apareció” (Éx 3,16; 4,5). Tanto Moisés mismo como la generación del éxodo se hallan en la línea directa con las familias patriarcales, los cuales vivieron como extranjeros en la tierra de Canaán. Para esta etapa de la transmisión, los patriarcas y las tradiciones del éxodo forman una unidad. Según la historia de la literatura, se trata, pues, de una etapa tardía. Pues en las tradiciones patriarcales y del éxodo subyacen originariamente dos distintas narraciones de los inicios (SCHMID, 1999). Controvertido es solamente “si la conexión decisiva de: - la historia patriarcal y el relato del éxodo - o; - la historia patriarcal y el relato del éxodo y de la posesión de la tierra - es de existencia presacerdotal o si hay que agradecerse al documento sacerdotal” (GERTZ, 2007, p. 205)².

La mirada atrás retrocede hasta los patriarcas, así como hacia adelante llega a la conquista. Ya en el primer discurso de Dios van unidas la salida “de esta tierra” y la entrada “a una tierra buena y ancha, a una tierra

¹ “[...] bezeugt [die Erzählung] nochmals die Kontinuität zur Väterzeit, indem Mose wie ein Erzvater angeredet wird”.

² “[...] ob die entscheidende Verknüpfung von Vätergeschichte und Exoduserzählung oder Exodus-Landnahmeerzählung bereits vorpriesterschriftlich erfolgt ist oder sich der Priesterschrift verdankt”.

que fluye leche y miel, a los lugares del cananeo, del heteo, del amorreo, del ferezeo, del heveo y del jebuseo” (Éx 3,8). Esta descripción de la conquista se repite en Éx 3,17 en sentido contrario - primero la lista de las naciones, después el fluir de leche y miel, si bien, con base en este texto no se puede decir si el horizonte de Éx 3-4 preestablece un relato de la conquista. El texto mismo conoce solo la promesa, de donde no se puede saber si su horizonte abarca solo el Pentateuco o si incluye el Hexateuco.

Junto al macro horizonte, que abarca desde los patriarcas hasta la conquista (o promesa de la conquista), Éx 3-4 conoce un horizonte reducido, que abarca la totalidad del relato de Moisés y del éxodo en Éx 1-18. El inicio del relato admite que Moisés se halla con su suegro en Madián, relato que conecta con el inmediato de Éx 2,15-22. Si bien, como hemos visto, el suegro de Moisés tiene ahí otro nombre, Reuel (Éx 2,18) en vez de Jetro (Éx 3,1).

El llamamiento de Moisés como libertador va precedido del motivo de la opresión de los israelitas en Egipto. Para decir que Yahvé ha visto “la aflicción” (*‘ānî*) de su pueblo en Egipto (Éx 3,7.17), se usa la raíz verbal piel de *‘nn*, que en Éx 1,1 se usa para “oprimir”.

Pero no solo la historia inicial de Israel y Moisés conocen la inclusión de Éx 3,1-4,18, esta mira también en detalle hacia la historia que aguarda por delante. Éx 4,27-28 narra acerca del encuentro entre Moisés y su hermano Aarón (Éx 4,14-16), ambos reúnen a los ancianos de Israel (Éx 4,29; 3,16), y el pueblo cree finalmente (Éx 4,31; 4,1.5.8ss). La narración siguiente del encuentro de los israelitas con el Faraón, la cual concluye con el rechazo al no permitir el soberano la peregrinación solicitada para una fiesta en el desierto (Éx 5), es anticipada brevemente en Éx 4,18ss. La narración completa de las plagas en Éx 4,20 se presenta en pocas palabras. En cambio, más detallado es el relato de cómo los israelitas se enriquecen con los tesoros de los egipcios (Éx 12,35ss) ya anunciado por anticipado (Éx 3,21ss).

De mayor alcance es el anuncio futuro de que los israelitas “servirán a Dios en este monte” (Éx 3,12). En cuanto al “monte de Dios”, solo puede tratarse de aquél en el que los israelitas y Moisés se encuentran con Jetro y sus familiares (Éx 18,5). Probablemente el texto parta de la base de que

el monte de Dios en Éx 18 y el Sinaí, donde los israelitas recibirán la revelación de Dios a partir de Éx 19, son el mismo.

Se pone de manifiesto que Éx 3-4 sostiene un amplio horizonte en todos los sentidos. El relato de la vocación de Moisés abarca la totalidad de la historia inicial de Israel desde los patriarcas hasta la conquista de la tierra. Y conoce la completa Narrativa-Moisés-Éxodo desde la opresión por los egipcios hasta la llegada de los peregrinos de los israelitas al monte de Dios. Con ello queda claro que en el relato de vocación no se trata de una esporádica transmisión aislada. Más bien es como un punto incandescente en el cual convergen los destellos venidos de todas las direcciones. El relato de vocación solo se puede leer en el marco de la narrativa total de la Historia-Moisés-Éxodo, es decir, en la totalidad del Pentateuco o del Hexateuco y exige prácticamente una lectura sincronizada, porque compendia las distintas tradiciones de los inicios de Israel y muchos diversos motivos de la Narrativa-Moisés-Éxodo.

A la vez, el relato de vocación tiene en su contexto una dimensión diacrónica. No me refiero, en primer lugar, a la diacronía literaria. Referente a lo cual ya se ha dicho lo necesario más arriba: Éx 3,1-4,18 es una inclusión en el contexto narrativo más antiguo. El amplio horizonte del texto confirma su carácter secundario. Junto al mismo se halla un texto sacerdotal, lo hallamos hasta ahora en Éx 2,23a β -25, su continuidad sigue en Éx 6,2-12. Estos textos no los consideraremos aquí. Más importante que la diacronía literaria es la diacronía del motivo histórico. El motivo de la opresión y la liberación tiene en Israel una larga historia. De continuo se añaden experiencias históricas al relato del éxodo y todas ellas deben ser leídas si leemos la vocación de Moisés.

La historia de la tradición del Éxodo

Los inicios de la tradición del éxodo se hallan en gran parte en la penumbra de la historia. Se supone que un grupo de hapiru, que en Egipto era obligado a trabajos forzados, logró huir. Estos hapiru aparecen constantemente en los textos del segundo milenio a.C., así como en textos egipcios. No suponían ninguna gran etnia, sino una

subclase (GARCÍA LÓPEZ, 2003; KESSLER, 2009). Llama la atención que incluso en nuestro texto más tardío los israelitas hablan a faraón de “Yahvé, el Dios de los hebreos (=hapiru)” (Éx 3,18). Es posible que la huida estuviera bajo la dirección de un hombre llamado Moisés. Tenía un nombre claramente egipcio. Parece increíble que un pueblo se invente para su mayor libertador precisamente un nombre sacado del idioma de sus opresores. Se ve que el nombre debía ser histórico. Estos *hapiru* adjudicaron su salvación al Dios Yahvé a quien constituyen su Dios. Este “grupo del éxodo” (ALBERTZ, 1992)³ no se refiere en absoluto a la totalidad del pueblo de Israel. Más bien fue en Canaán donde esta gente se mezcló con otros grupos de los que salió, en el correr del tiempo, el pueblo de Israel. Solo así se explica el sorprendente hecho de que un pueblo, en cuyo nombre aparece el del Dios El (“Isra-El”), tenga por Dios a otro, o sea Yahvé, como Dios nacional.

Tras estos oscuros inicios de la tradición del éxodo la luz brilla con más claridad en la medida en que nos acercamos a los inicios de la fundación de la monarquía israelita. Esta se presenta ideológicamente unida al éxodo. Jeroboán, primer rey del reino de Israel, manda hacer dos becerros de oro y los dedica “al Dios que te sacó de la tierra de Egipto” (así el núcleo corregido del texto deuteronomístico de 1R 12,26-30) (PFEIFFER, 1999). El origen del estado de Israel se menciona como un acto de liberación. Salomón consta como el nuevo faraón, Jeroboán es un Mose redivivus, y la liberación de Israel, - reino del norte -, es un nuevo éxodo (Cuadro 2). Literariamente se refleja de manera que la narración del éxodo y de Salomón, así como la liberación de las tribus del norte se presentan paralelamente: “[...] existe una correlación estrecha entre la narración del éxodo y la narración que trata de la rebelión de Jeroboán contra Salomón y Roboam” (GARCÍA LÓPEZ, 2003, p. 139).

³ “Exodusgruppe”.

Cuadro 2 - Paralelos entre Ex 1-5 y 1Rs-12

Ex 1-5		1R 5-12
1,11-14	Leva de trabajadores para la construcción real	5,27-32 9,15-23
1,11	<i>bnh</i> = construir	5,32; 9,15.17.19
1,11	<i>mas</i> = servidumbre	5,27ss; 9,15.21
1,11; 2,11; 5,4ss	Raíz <i>sbl</i> = cargar peso	5,29; 11,28
1,11	<i>'arêj [ham]miskenôt</i> = ciudad almacén	9,19
1,14; 2,23; 6,9 y otros	<i>'abodâh</i> = trabajo de esclavos	12,4
2,11-22	Rebelión del salvador, maldición	11,26-40
2,11-14	Relación con su propia gente	11,26.28
2,15a	<i>wajebaqqeš</i> NN l'... <i>'et</i> -NN = y el faraón / Salomón buscó a Moisés/ Jeroboán para matarlo/asesinarlo	11,40a
2,15b	<i>wajjibrah\$</i> = y huyó Moisés/Jeroboán	11,40b
2,23; 4,19	Muerte del opresor	11,40
4,18; 5; 6,1	Regreso y negociaciones	1R 12
4,18ss	<i>šûb</i> = volver	12,2 (textus emendatus).20
5	Negociaciones pueblo-regente	12,3-19
5,1.4	Aparición del salvador posterior, sin que él intervenga en las negociaciones	12,3
5,20	Aparición del salvador después de fracasar las negociaciones	12,20
Éx 7-15	Salida	12,28

Fuente: KESSLER, 2002.

Hay que indicar que en el tiempo en que coexistieron los estados de Israel y Judá, la tradición del éxodo solo aparece entre los profetas activos en el reino del norte o en sus transmisores, como Oseas (Éx 11,1; 12,10; 13,4 y otros) y Amós (Éx 2,10; 3,1ss; 9,7), mientras que falta en las palabras originales de los profetas del sur, como Isaías y Miqueas. “[...] na primeira metade do 8o século, as tradições exodais possivelmente ainda nem eram bem conhecidas em Judá, pois até o fim do estado de Israel (em 722) o éxodo era identidade cultural de Israel, norte” (SCHWANTES, 2008, p. 92).

Tras el hundimiento del reino del norte la tradición del éxodo pasará a ser herencia de la totalidad de Israel, especialmente en el Deuteronomio. Esto va ligado a la vez a la época de la expansión asiria y el sometimiento de Judá. También estas nuevas experiencias opresivas se incluyen en la narrativa del éxodo. El ejemplo más notable es el relato del nacimiento de Moisés. Este recoge la leyenda del nacimiento de Sargón I. Sargón regentó en el tercer milenio a.C., pero la narración de su nacimiento se divulgó en época neoasiria bajo Sargón II (721-705 a.C.) como legitimación de su regencia. Los paralelos entre la leyenda y Éx 2,1-10 son muchos (GERHARDS, 2006; OTTO, 2000). Ambos, Sargón y Moisés, son puestos en un río en un canasto de junco, calafateado con tea, ambos son hallados casualmente, ambos son criados por padres adoptivos, y finalmente ambos de adultos cumplen una misión. Pero la recepción de la leyenda de Sargón en Israel es subversiva, trastoca la medida de valores. Sargón nace de una importante sacerdotisa, crece entre gente humilde para volver a su condición real. En Moisés es al contrario: es hijo de trabajadores forzados hebreos, crece en la corte del faraón y retorna a sus hermanos hebreos para liberarlos.

Podemos suponer que la leyenda de Sargón era conocida en el Israel del siglo VII a.C. Quien lee el relato de Moisés sabe, pues, que Moisés es la imagen opuesta al regente asirio. Su misión no es la implantación de un imperio mundial. Su misión es la liberación de su pueblo.

A más tardar desde el siglo VII constituye el éxodo la narrativa decisiva de los inicios de Israel. En el Deuteronomio se hace constante referencia a ella. De igual manera, el marco (interior) introductorio data según el Éxodo (Dt 4,45ss). En el compendio en forma de credo de

la historia salvífica, la opresión y la salida son el dato básico (Dt 6,21ss; 26,5-8). El decálogo se abre con la autopresentación del Dios que sacó a Israel de Egipto (Dt 5,6). Muchas leyes aisladas toman, de manera variada, referencias a la estadía en Egipto (Dt 13,6.11; 15,15 y otros), y hasta el marco interior clausurando el capítulo de las maldiciones desemboca en la amenaza de un retorno a la esclavitud egipcia (Dt 28,68). Lo que se inicia en el cuerpo de leyes y en el marco interior, halla continuidad en el marco exterior, dejando a Moisés presentar su discurso el día primero del mes once del año cuarenta después de la salida (Dt 1,3) y volviéndose a recordar el acontecimiento del éxodo en el panegírico de Moisés (Dt 34,11ss).

No sorprende que las nuevas experiencias de opresión se interpreten, de igual manera, a la luz del acontecimiento del éxodo. Deuterocanónicas somete a la luz del éxodo la experiencia histórica del exilio babilónico (Is 43,16-21; 38,2; 51,9ss; 52,4) (OROFINO, 2008). Especialmente impresionante es el pasaje de Is 51,9ss, aquí se combina el tema del éxodo con el mito de una lucha primigenia contra un dragón. Yahvé, que en tiempos primigenios venció a Rahab y Tanim, secó también el mar para convertirlo en camino de los liberados. Ahora es requerido nuevamente para que muestre su poder y traiga de regreso a su país a los presos en Babilonia.

Mientras que la fundación del reino del norte en el paralelo-Jero-boán-Moisés y la opresión asiria en la concepción subversiva de la leyenda-Sargón han dejado claras huellas en el texto de Éx 1-15, no se puede deducir lo mismo de la experiencia del exilio babilónico. Sin embargo, hay que indicar que en el relato del éxodo se perciben notas de la historia de la torre de Babel. Así, “las consideraciones de faraón, que en Éx 1,10 promueven las medidas de la opresión [...], en el uso que hace de palabras llamativas recuerdan las planificaciones de la construcción de la torre”. También las palabras para “barro” y “ladrillo” en Éx 1,14 tienen en Gn 11,3 “su único paralelo veterotestamentario” (BERNER, 2010, p. 37)⁴. Más allá de esto se puede hacer referencia a una curiosa formulación dentro del relato de vocación. Cuando Dios reveló su plan a Moisés, dijo: “He

⁴ “[...] die Erwägungen des Pharaos, die in Ex 1,10 die einzelnen Maßnahmen der Unterdrückung anstoßen [...], [erinnern] im Wortlaut auffällig an die Planungen des Turmbaus” – “ihre einzige alttestamentliche Parallele”.

visto la opresión de mi pueblo en Egipto y su lamento [...] lo he oído [...] y *he descendido* para salvarlo” (Gn 3,7ss). ¿Qué quiere decir “*he descendido*”? ¿Acaso no está Dios en la zarza, no se halla Moisés ante él? Quizá resuene aquí Gn 11,1-9 (SCHMIDT, 1988 cita con Éx 3,8 entre otros a Gn 11,5.7). Allí dice: “Y Yahvé descendió para ver la ciudad y la torre” (Gn 11,5.7). En ambos textos aparece la raíz hebrea *jrd*. En Gn 11,1-9 su uso es irónico. Dios tiene que descender del cielo para poder ver si quiera la enorme torre de los seres humanos, así de risorio e insignificante es la supuesta enorme metrópolis de Babel. Leído a la luz de Gn 11,1-9 “gana el trabajo forzado de los israelitas una profunda dimensión teológico histórica en cuanto a que están sometidos a una medida forzada de una nación opresora como Egipto, cuyo orgullo desmesurado no le va a la zaga a los constructores de la torre” (BERNER, 2010, p. 37)⁵.

Si retrocedemos al relato de vocación de Moisés en Éx 3-4 descubrimos que Moisés no es sólo aquel que una vez habría liberado a Israel de Egipto, sino que él es la figura en la que se refleja todo acontecimiento que condujo a Israel a la liberación: la liberación del nuevo faraón Salomón, la liberación del imperio asirio, la liberación del cautiverio babilónico.

La imagen de Moisés

En el relato de la vocación de Éx 3-4 es Moisés un pastor que atiende a su rebaño, es llamado como libertador, pero ya hemos visto que en su vocación se han introducido elementos de vocación profética. Moisés es libertador y profeta, pero Moisés es mucho más que esto. Naturalmente que ya no hablamos del Moisés histórico. Lo mínimo que de él suponemos ya se ha expuesto más arriba. Hablamos del Moisés del recuerdo: “Moisés es una figura del recuerdo, pero no de la historia [...]” (ASSMANN, 1998, p. 18)⁶.

⁵ “[...] gewinnen die Fronarbeiten der Israeliten eine geschichtstheologische Tiefendimension, insofern sie nun als Zwangsmaßnahme einer ägyptischen Unterdrückernation erscheinen, deren Hybris derjenigen der Turmbaugeneration in nichts nachsteht”.

⁶ “Moses ist eine Figur der Erinnerung, aber nicht der Geschichte [...]”.

Fijémonos en el Moisés profeta. Los elementos de una vocación profética en Éx 3-4 han sido recordados anteriormente. Del significado de Moisés como medida de toda profecía en Nm 12,8; Dt 18,18 y Dt 34,10-12 también se mencionó más arriba. En la narración siguiente de Éx 1-15, inicia Moisés su mensaje en la forma clásica del discurso profético: “Así dice Yahvé” (Éx 4,22; 5,1; 7,17 etc.). El profeta Oseas llega incluso a calificar de hecho profético todo el acontecer del éxodo cuando en una mirada retrospectiva de la historia formula: “Por un profeta sacó Yahvé a Israel de Egipto” (Os 12,13). Con el profeta se refiere con toda seguridad a Moisés – “Una probable alusión a Moisés está presente en Os 12,14” (SIMIAN-YOFRE, 1993, p. 149). Él es aquí libertador y profeta en una persona, así como también Éx 3-4. Estrechamente unido a la función profética de Moisés va la del intercesor. Tras la fabricación del becerro de oro, Moisés calma la ira de Dios mediante su intercesión (Éx 32,10-14). El fuego incandescente de Dios que amenaza el campamento en el desierto lo extingue igualmente su intercesión (Nm 11,1-3), así como atrae sobre Miriam la sanidad de la lepra (Nm 12,9-15). Y en Jer 15,1, uno de los pocos pasajes fuera del Pentateuco que citan a Moisés, aparece junto a Samuel precisamente como el intercesor paradigmático.

En el relato de Elías y Eliseo vemos que la función de “profeta” y “hombre de Dios” muestra junto a similitudes también diferencias. Típico en el hombre de Dios es que realiza milagros que son de utilidad o de perjuicio para otras personas. Elías multiplica el aceite y la harina de una viuda de manera milagrosa, permitiéndole sobrevivir con sus hijos (2R 4,1-7), pero también puede ocasionar que dos osos destrocen a cuarenta y dos niños, porque se han burlado del hombre de Dios (2R 2,23ss). También Moisés se halla en condiciones de realizar milagros; en el relato de las plagas ocasiona bastante daño a los egipcios, pero en el camino del desierto daba cumplimiento a sus milagros en beneficio de su pueblo, por ejemplo, al tirar un palo en un pozo de agua amarga convirtiéndola en dulce (Éx 15,22-25).

Moisés reúne rasgos de profeta, de intercesor, de hombre de Dios y algunas cosas menos llamativas como, por ejemplo, la de fundador del culto. Según 2R 18,4 se hallaba en Jerusalén una “serpiente de bronce” que debió “hacer” Moisés. Todas estas características son superadas por la

del legislador. Durante la permanencia de Israel en el monte Sinaí Moisés transmitió detalladamente la voluntad de Dios en la figura de la Torá. Y el último día de su vida en tierra de Moab, más allá del Jordán, mantuvo el discurso del Deuteronomio desglosando los mandamientos de Dios. “Moisés” es para la tradición posterior lo mismo que la “Torá”, de manera que en el Nuevo Testamento las expresiones “ley” (Mt 7,12; 11,13; 22,40 etc.), “ley de Moisés” (Lc 24,44) o también solamente “Moisés” (Lc 24,27) se entienden como sinónimas.

Se ve que la figura de Moisés es única e incomparable. Como legislador es totalmente único, aunque también era mayor que todos los profetas y hombres de Dios. Pero hay una función que no realiza: la de rey.

Lo más llamativo es [...] que Moisés reúne en él casi todas las actividades de los funcionarios o al menos aspectos de ellos, con una salvedad: no adoptó rasgo específicamente real alguno, aunque se lo hubiese facilitado alguno de sus papeles, como los de ‘legislador’, ‘comandante en jefe’ o ‘caudillo’ (ZENGER, 1994, p. 335)⁷.

Moisés fue siempre el “siervo de Yahvé”, nunca el “hijo de Dios”, como se decía del rey (2S 7,14; Sal 2,7).

Una vez más: vocación para la libertad

Hemos partido del relato de la vocación de Moisés en Éx 3,1-4,18. Hemos visto que con ello Moisés es llamado a la vez como salvador (al igual que Gedeón y Saúl) y profeta (como Jeremías). Se ha hecho evidente que este relato de vocación cubre todo el horizonte no solo de conjunto de la transmisión de Moisés, sino también el gran relato histórico desde los patriarcas hasta la conquista de la tierra. En el relato de la liberación unido a la figura de Moisés se hallan incluidas todas las opresiones y

⁷ “Am auffallendsten ist [...], daß Mose beinahe alle Funktionen und Ämter oder zumindest Aspekte von ihnen in sich versammelt – mit einer Ausnahme: Er hat keine spezifisch königlichen Züge angenommen, obwohl sich solche von seiner Rolle als ‘Gesetzgeber’, ‘Feldherr’ oder ‘Volksführer’ durchaus aufgedrängt hätten”.

experiencias de liberación israelita, desde la esclavitud en Egipto pasando por la regencia de Salomón hasta el imperialismo asirio y babilónico. Moisés mismo se convierte en este contexto en una figura que supera todo lo que jamás apareció en Israel en funcionarios públicos. Solo una cosa no es Moisés: rey.

Esta declaración contiene dos aspectos que están estrechamente conectados. Por un lado se dice: “Moisés nunca fue ‘competidor’ del Dios Yahvé o de su gobierno divino” (ZENGER, 1994, p. 335)⁸. Moisés podía decir con Gedeón, cuya vocación pudimos comparar con la de Moisés: “No seré señor sobre vosotros, ni lo será mi hijo. Yahvé será vuestro Señor” (Jue 8,23). Con esto queda mencionado el segundo aspecto: Moisés no solo no actúa como opositor de Dios o en lugar suyo, sino que tampoco será soberano de Israel. Moisés tenía una autoridad enorme como legislador, profeta y dirigente, pero siempre bajo la autoridad de Dios. Para Israel Moisés no es un gobernante, sino un libertador. Su autoridad la usa para sacar a su pueblo de la esclavitud egipcia, comunicarle la voluntad divina y darle la ley que le permitiera llevar una vida en libertad.

En el relato de su vocación se muestra esto en que él es llamado como salvador y profeta, pero no como gobernador: “Mediante un profeta sacó Yahvé a Israel de Egipto” (Os 12,14).

Referências

ALBERTZ, R. **Religionsgeschichte Israels in Alttestamentlicher Zeit**: Erster und Zweiter Teilband. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1992. Teil 1: Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit (GAT 8/1).

ASSMANN, J. **Moses der Ägypter**: Entzifferung einer Gedächtnisspur. München; Wien: Hanser, 1998.

BERNER, C. **Die Exoduserzählung**: das Literarische Werden einer Ursprungslgende Israels. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. (FAT 73).

⁸ “Mose ist nie zum ‘Konkurrenten’ des Gottes Jahwe oder seiner Gottesherrschaft geworden”.

BLUM, E. **Studien zur Komposition des Pentateuch**. Berlin: Walter de Gruyter, 1990. (BZAW 189).

CROATTO, S. J. La relectura del nombre de Yavé (reflexiones hermenéuticas sobre Ex 3: 1-15 y 6: 2-13). **RIBLA - Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana**, Petrópolis, v. 4, p. 7-14, 1989.

GARCÍA LÓPEZ, F. **El Pentateuco**. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia (Introducción al estudio de la Biblia 3a). Estella (Navarra): Verbo Divino, 2003.

GERHARDS, M. **Die Aussetzungsgeschichte des Mose**: Literatur und Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu einem Schlüsseltext des Nichtpriesterschriftlichen Tetrateuch. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2006. (WMANT 109).

GERTZ, J. C. (Ed.). **Grundinformation Altes Testament**: eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments. 2. durchges. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007. (UTB 2745).

KESSLER, R. **Die Ägyptenbilder der Hebräischen Bibel**: ein Beitrag zur Neueren Monotheismusdebatte. Stuttgart: Verl. Kath. Bibelwerk, 2002. (SBS 197).

KESSLER, R. **História social do antigo Israel**. São Paulo: Paulinas, 2009.

OROFINO, F. As releituras do Êxodo na Bíblia. In: REIMER, H.; SILVA, V. (Org.). **Libertação, liberdade**: novos olhares. São Leopoldo: Oikós, 2008. p. 27-36.

OTTO, E. Mose und das Gesetz. Die Mose-Figur als Gegenentwurf Politischer Theologie zur Neuassyrischen Königsideologie im 7. Jh. v. Chr. In: OTTO, E. (Hrsg.). **Mose**: Ägypten und das Alte Testament. Stuttgart: Verl. Kath. Bibelwerk, 2000. (SBS 189). p. 43-83.

PFEIFFER, H. **Das Heiligtum von Bethel im Spiegel des Hoseabuches.** Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1999. (FRLANT 183).

SCHMID, K. **Erzväter und Exodus:** Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl., 1999. (WMANT 81).

SCHMIDT, W. H. **Exodus:** Teil 1. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1988. Teilband. Exodus 1-6 (BK II/1).

SCHWANTES, M. Êxodo, libertação e liberdade: uma avaliação. In: REIMER, H.; SILVA, V. (Org.). **Libertação, liberdade:** novos olhares. São Leopoldo: Oikós, 2008. p. 89-99.

SIMIAN-YOFRE, H. **El desierto de los dioses:** teología e historia en el libro de Oseas. Córdoba: El Almendro, D.L., 1993.

WIT, H. **He visto la humiliación de mi pueblo.** Relectura del Génesis desde América Latina. Santiago, Chile: Amerinda, 1988.

ZENGER, E. Art. Mose/Moselied/Mosesegen/Moseschriften I. Altes Testament. In: **TRE XXIII.** Berlin: Walter de Gruyter, 1994. p. 330-341.

Recebido: 04/09/2012

Received: 09/04/2012

Aprovado: 07/11/2012

Approved: 11/07/2012