

TEOLOGÍA BÍBLICA Y MITO MONOTEÍSTA

BINYAMIN UFFEINHEIMER

Binyamin Uffenheimer es profesor de Biblia en la Universidad de Tel Aviv. Esta disertación fue presentada en la Sesión de apertura del Octavo Congreso Mundial de Estudios Judíos en Jerusalem, Agosto 1981. El texto original hebreo es publicado en *Proceedings* del Congreso. Tomado de *Inmmanuel* N° 14, Otoño 1982.

Mi tesis es que el factor básico que modeló el mundo espiritual de la Biblia, los Apócrifos, la literatura rabínica y el Cristianismo emergente fue de pensamiento y expresión míticos. Me propongo delinear la naturaleza de este pensamiento y señalar muchas diferencias fundamentales entre el mito pagano y el monoteísta. Marcar estas distinciones puede dar nacimiento a un nuevo tipo de teología bíblica. Puede revelar también la base común de la Biblia compartida con la literatura del período del Segundo Templo, pero no con el cristianismo naciente, que se desvió de la órbita del mito monoteísta. A principios de este siglo (1913), el joven Buber en su famoso discurso "El mito de los judíos"¹ criticó el racionalismo *Wissenschaft von Judentum* (investigación moderna del judaísmo), que definía el judaísmo como una creación mítica-histórica. Sin embargo no fue un análisis detallado de esta clase de mito como opuesto al pagano, a pesar de que el problema de los mitos ocupó un lugar en su pensamiento, durante toda su vida.²

I. El punto crítico de partida de esta discusión, está dado por dos presunciones importantes sobre las que se basa la obra monumental de Yehezkel Kaufmann *Toldot ha-Emuná ha-Israelit* (Historia de la fe de Israel)³. Kaufmann en efecto tradujo el inherente racionalismo de la investigación sobre judaísmo del siglo XIX, definido y reflejado en la obra filosófica de Herman Cohen, al lenguaje de la exégesis histórico-filosófica. En contraste con la interpretación espiritualista y universalista de la ética profética judía de Cohen, Kaufmann se esforzó en reintegrar a la Biblia la base nacional concreta de la que había sido despojada.

Las suposiciones fundamentales de Kaufmann que se discutirán son:

1. Que el monoteísmo es antimitológico por definición y que todos los mitos son paganos, porque se ocupan de la narración de la vida y destino de los dioses. La calidad absoluta de distinto del Dios de Israel y Su naturaleza trascendente, excluye toda posibilidad de urdir toda clase de mitología acerca de El.

2. Que de acuerdo con el pensamiento histórico-sociológico, el monoteísmo no puede ser explicado por el concepto de evolución, como lo intentó una investigación protestante, en el siglo pasado. Constituye más bien una idea única, intuitiva que forjó el espíritu y naturaleza de la nación desde su mismísimo comienzo⁴. A causa de su mentalidad monoteísta, Israel fue incapaz de valorar la base mitológica del paganismo. Rechazó la existencia real de los dioses paganos, considerando su culto como un fetichismo fútil. A veces Kaufmann abandonaba esta interpretación del monoteísmo, intentando explicarlo en cambio como resultado del espíritu nacional de Israel, como producto histórico basado en la obra dada por Moisés, cuya influencia condujo a la eliminación de los últimos restos de las creencias mitológicas de la mentalidad de la nación. Fue aún más lejos al sostener que el monoteísmo estaba tan hondamente arraigado en la conciencia nacional de Israel, que evitó el comúnmente supuesto surgimiento de todo sincretismo religioso. Sostuvo que este lugar común de la investigación moderna, que construyó un sincretismo religioso canaanita-israelita, era absolutamente insostenible según las fuentes⁵.

II

Antes de referirnos a estas dos suposiciones, debemos aclarar dos cuestiones esenciales:

1. ¿Cuál es la naturaleza del mito en general?
2. ¿Existe cosa tal como el mito monoteísta?

En años recientes muchos eruditos se han ocupado de la cuestión de la naturaleza y función del mito. ¿Debe considerarse como categoría literaria, es decir una forma de expresión, o una moda del pensamiento?⁶ ¿Son los mitos, producto de la imaginación o de la memoria? ¿Cuál es la tarea social de los mitos? ¿Son ellos explicativos (mitos etiológicos) o representan valores (mitos paradigmas)? ¿Su significado está limitado a la esfera de la existencia humana misma o por detrás insinúan algo llegando a ser una categoría religiosa? Las respuestas de antropólogos, sociólogos, psicólogos y filósofos, varían en grande, cada erudito responde de acuerdo a sus puntos de vista y tendencias de investigación. Sin embargo están todos de acuerdo en que la órbita de los mitos no puede definirse en los términos de su contenido —es decir la narración de la vida y destino de los dioses, según preferencia de los racionalistas, incluido Kaufmann— pero son una manera de pensamiento y expresión, que se distinguen por su naturaleza concreta-pictórica. Por otra parte los mitos no son simples relatos, sino que son concebidos más bien como realidades vivientes que tienen un efecto formativo en la mente. Además cumplen diversas funciones sociales y no pueden restringirse a una sola esfera. Ciertos mitos surgieron de la curiosidad de alguien y su

función es según se pretende "científica", en lo que puedan explicar fenómenos naturales, rasgos sociales, etc. (mitos etiológicos). Algunos encarnan valores y describen las hazañas de individuos que se dedicaron a un ideal específico (mitos paradigmas). Otros se ocupan de los problemas básicos de la existencia humana: vida y muerte, el bien y el mal, el hombre y su hogar, las relaciones de familia, la amistad y enemistad, relación con los dioses, etc. Incluso existen mitos que explican acontecimientos formativos de individuos o grupos, que despertaron terror y milagro y que son descriptos como obra de los dioses, de su revelación o intervención en el curso de los acontecimientos. Esta categoría incluye los que relatan o aluden a un encuentro individual o colectivo entre un hombre y un dios o criaturas celestiales. En estos casos, el mito es vínculo de presentación de un acontecimiento que no puede explicarse en términos de casualidad, de este modo se transforma en mito de categoría religiosa.

En cuanto al significado epistemológico de los mitos, algunos estudiosos los consideraron como proporcionando la evidencia del pensamiento pre-lógico de la revelación primitiva o del pensamiento inculto (Lévy-Bruhl). Sin embargo un erudito de la generación anterior (Cassirer) y de la nuestra propia en especial (Claude Lévy-Strauss), ha demostrado que la estructura de pensamiento de las distintas formas y tipos de mitos, están firmes sobre los fundamentos de la lógica y que a este respecto no existe diferencia entre pensamiento mítico y conceptual. Aunque el contenido de los mitos están determinados mayormente por componentes históricos y sociales, la mentalidad mítica como tal, es independiente del marco de cualquier período histórico o social, siendo una función básica de la mente humana.

Se han hecho esfuerzos también para ubicar el poder mental que da origen a los mitos. Freud los entendió como producto de la imaginación. Buber sostuvo que la verdadera esencia del mito, su núcleo específico era la memoria primitiva. Me parece que ninguna de las dos alternativas se ajusta a la realidad, desde que esas dos fuerzas mentales se combinan en distinto grado para la creación de mitos. Algunos son producto de la sola imaginación, tales como los mitos mágicos, los que se ocupan de la creación y de los tipos de mitos etiológicos cuya tarea es explicar aspectos incomprensibles de la naturaleza y del ambiente. Los mitos históricos especialmente, se entretajan alrededor de un núcleo que es un recuerdo primitivo transmitido de una generación a la que le sigue. No hay, sin embargo, un encadenamiento rígido entre su origen mental y su impacto social y psicológico, si ambas, memoria e imaginación son necesarias para nutrir la mente del hombre y mantener la sociedad.

III

¿Qué es entonces lo que caracteriza a los mitos de las religiones orientales antiguas? ¿Qué es lo que los distingue de los mitos monoteís-

tas y qué es lo que tienen de común? Parecería que hay cuatro rasgos que tipifican los mitos paganos del antiguo Cercano Oriente:

1. El universo así como las fuerzas y los fenómenos naturales son explicados como teniendo un carácter personal y su funcionamiento se explica en términos voluntarios.

2. El ser está basado en una continuidad ontológica; es decir existe una conexión natural, orgánica, entre el hombre, los dioses y la naturaleza, formados todos ellos de la misma sustancia y regidos por el mismo esquema causal.

3. La formación del mundo está explicada de dos maneras; en cualquiera de las dos el desarrollo y función del universo y de la humanidad se describen en términos de un contacto sexual primitivo y el nacimiento de los dioses, o entre dioses y seres humanos (teogonía), o son el resultado de acontecimientos dramáticos, tales como guerras y luchas entre dioses y monstruos antiguos (teomaquia). En ciertos mitos se entremezclan las dos explicaciones. La base común es el principio de la continuidad ontológica.

4. En algunos casos el rito pagano es principalmente la representación de acontecimientos dramáticos asociados a la formación del mundo. Estas ceremonias están imbuidas de poderes mágicos que ayudan a los buenos, benevolentes dioses, en su batalla contra los poderes del desorden y la muerte, que trastornan la armonía cósmico-social.

Examinemos brevemente esta literatura. En lo que respecta a la naturaleza personal del universo, la causa de los acontecimientos no son las leyes inmanentes de la materia, sino los deseos y aspiraciones de los dioses y sus asociados. Trueno, relámpago, nubes, lluvia, diluvio, sequía, etc., están conectados con las acciones de los dioses. El sol, la luna, las estrellas, no son simples cuerpos celestiales, sino personalidades, es decir dioses o hijos de dioses y forman parte de la familia celestial. También los vientos son considerados como individuos con cualidades propias.

Según lo ya señalado, la continuidad ontológica significa que el mundo del hombre y de los dioses está labrado en la misma materia. Para ser más precisos, el mundo humano deriva de la materia divina, hecho que algunas veces es explicado por la teogonía (la mayoría de los mitos sumerios).⁷ y a veces por la teomaquia, con el resultado final de la matanza de un dios, o diosa, monstruoso y el cielo y la tierra creados de su cuerpo (mito babilonio de la creación).⁸ De acuerdo a un mito sumerio, también las plantas son de sustancia divina, desde que proceden del esperma divino.⁹ Uno de los mitos de Babilonia sostiene que el cuerpo humano es también divino porque está formado con la sangre de un dios asesinado y mezclado con arcilla. Todo esto significa que el mundo y todo lo que está en él, como también los dioses, fueron

formados de la misma sustancia material que es divina *per se*. Consecuentemente hay transiciones frecuentes entre las tres esferas: la divina, la humana, la natural. Los dioses que caen o fueron vencidos, se transforman en mortales; los dioses y diosas tienen contacto sexual con seres humanos y dan nacimiento a dioses, semidioses, gigantes, héroes, etc. Sin embargo a pesar de la sustancia divina del universo y las frecuentes transiciones de una esfera a la otra, los creadores de los mitos paganos conocían que los seres humanos no podían elevarse por encima de su mortalidad. Aun el héroe épico Gilgamesh, que tenía el privilegio de entrar en el jardín de los dioses, donde oyó que una planta confería la inmortalidad, fracasó en su misión, porque una víbora se la arrebató cuando intentaba extraerla de la profundidad del mar.¹⁰ Otro mito, el de Adapa, relata cómo el hombre perdió su oportunidad de ganar la inmortalidad, a causa de su desconfianza del dios Anu, que fue alborotado por el consejo maligno de su dios Ea.¹¹ De allí que los distintos mitos de la creación como los que se ocupan de los esfuerzos por la inmortalidad, ilustran el principio de la continuidad ontológica, que se interpreta como el gobierno universal de las leyes biológico-orgánicas. A veces la continuidad funciona de acuerdo con leyes psicológico-dramáticas a las que los dioses, los mortales y el universo están sujetos en la guerra y en la paz.

Esto nos lleva al punto cuarto, especialmente de que ciertos ritos y de ceremonias conectadas con ritos servían a un propósito mágico. Por eso uno de los mitos relativos a la creación del hombre, de sangre divina y arcilla, constituía un sortilegio para las mujeres, el de dar nacimientos.¹² De acuerdo a Frankfort, la participación del faraón en las ceremonias de Seth,¹³ tenía la intención de mantener la armonía cósmica y asegurar que el Nilo no inundara los campos, o que un desastre natural dañara la subsistencia de los agricultores. Durante el festival mesopotámico Akiku se demandaba que se recitara el relato de la creación acompañada de una participación mágica simbólica, en la lucha de Marduk.¹⁴ Se puede suponer además que el llanto por Tamuz descrito en la Biblia (Ezequiel 8:14) narraba su descenso al infierno.¹⁵ Hay una conexión entre este mito y el ugarítico del asesinato de Baal por su hermano Mot, su descenso al infierno y su regreso a la vida en primavera. Los himnos proporcionan una base para suponer que algunas de las canciones fueron cantadas en el festival por el retorno de Baal a la vida.¹⁶

IV

Estas son las reseñas del mito pagano que constituyó el antecedente fenomenológico de la Biblia y su visión monoteísta. Antes de discutir las bases del mito monoteísta, debemos referirnos al argumento histórico y sociológico de Kaufmann ya bosquejado anteriormente. Ante todo examinemos su aseveración de que el monoteísmo fue una creación intuitiva del espíritu nacional de Israel. Desde su punto de vista, esta

creencia estuvo profundamente inculcada en la conciencia popular de que Israel no tenía la menor comprensión de la naturaleza mítica del paganismo. Aun los profetas y escritores la condenaron como fútil, culto fetichista de los árboles y de las piedras, sin mencionar su calidad mítica. Aun si fuera correcto este argumento (lo que no es aceptado por eruditos de la Biblia), sería inaplicable a los problemas que plantea, porque la condena del paganismo por los profetas expresaba simplemente su propia evaluación.¹⁷ De cualquier manera ésto no implica que ellos o cualquier otro en Israel, no supiera de la calidad mitológica del paganismo. Por el contrario, los ritos paganos de la fertilidad que involucraban el libertinaje sexual, como está indicado en Oseas 2:3, Jeremías 2, etc., fueron sin duda no fetichistas, desde que intentaban la fertilidad por medio de la imitación mágico-simpática del trato sexual entre un dios y una diosa. Por lo tanto se puede presumir que los ritos paganos en Israel estuvieron también enraizados con la conciencia mitológica pagana. Además el relato de la imagen esculpida de Miqueas (Jueces 17:4) indica que a veces el pueblo adoraba a Dios con imágenes esculpidas y fundidas, en contravención con el mandato explícito de los Diez Mandamientos (Exodo 20:4). El profeta Miqueas cuenta también que a veces el pueblo adoptaba las prácticas de los adoradores de Moloch, que sacrificaban a sus primogénitos.¹⁸ Tampoco era el pueblo común el que se dedicaba a ritos paganos, porque Ezequiel describe las ceremonias paganas secretas practicadas por los ancianos de Israel, en los patios del Templo (Ezequiel 8:10-12).

De este modo puede rechazarse la presunción referente a la mentalidad antimitológica monoteísta del pueblo de Israel. Por el contrario, los sabios estaban más cerca de la verdad histórica cuando decían que el deseo de dedicarse al culto de los ídolos, "fue desarraigado" durante el exilio babilónico, en tiempos de Mordejai y Esther, o a principios del período del Segundo Templo.¹⁹ En otras palabras Israel se transformó en una nación monoteísta durante el curso de un largo proceso histórico, que terminó sólo después del choque psicológico por la destrucción del Segundo Templo. Sólo después del exilio de Babilonia el paganismo dejó de ser un problema nacional. Sin embargo estamos plenamente con Kaufmann en que la idea monoteísta es antigua y fue el factor formativo en el desarrollo de la cultura israelita durante el período del Primer Templo. Surgen serias dudas no obstante con la definición de monoteísmo de Kaufmann, como una creencia antimitológica y su identificación de paganismo con mitología. No es razonable presumir que la fe en la supremacía y unicidad del Dios de Israel, fuera el logro del pueblo que abandonó Egipto, según quiere decir Kaufmann. Una fe abstracta no atraería a una nación de esclavos cuya esclavitud se extendió por varias generaciones. Lo que pudo haber encendido la imaginación de una nación en aquellas circunstancias, fue el mensaje de liberación, especialmente el concepto de un Dios que los liberaría y conduciría a la libertad. Esta es verdaderamente la manera en que Dios se define a Sí mismo al comienzo de los Diez Mandamientos: "Yo soy

el Señor vuestro Dios, que os sacó del país de Egipto, de la casa de la esclavitud". (Exodo 20:2). Este tema se repetirá innumerables veces en la Torá y en los libros históricos. No hay alusión a que fuera el uno y único dios. Por el contrario la canción del mar contiene la frase: "¿Quién es igual a Tí, ¡oh Señor!, entre los dioses?"²⁰ indicando que aunque los dioses existen, el Señor es más fuerte que ellos. Además durante el éxodo de Egipto, el Señor castigó no sólo a los mismos egipcios (Exodo 6:6; 7:4) sino también a sus dioses (Exodo 13:12; Números 33:4). En el segundo Mandamiento que prohíbe el culto de los dioses leemos: "No tendrás otros dioses delante de Mí" (versículo 3) significando que existen otros dioses, pero que su culto no tiene lugar junto a El. De este modo los textos se refieren al *culto exclusivo* del Señor, pero no a la unicidad de Su *existencia*.²¹ Más tarde se agrega otra prohibición: la prohibición de hacer imágenes esculpidas de "cualquier cosa en el cielo arriba, o lo que está en la tierra abajo, o lo que está en el agua debajo la tierra" (versículo 4-5).

Esta prohibición parece ser dirigida contra los "otros dioses", antes mencionados. Otros pasajes dan evidencia de que existieron. Así Deuteronomio 4:19: "Si levantas tus ojos al cielo y ves el sol y la luna y las estrellas y todos los ejércitos del cielo, no seas incitado y te inclines y les sirvas, que el Señor tu Dios los ha dividido a todos los pueblos debajo de todos los cielos". Luego los ejércitos del cielo son los dioses que el Señor dio a todas las naciones sobre la tierra. En Deuteronomio 32:8 encontramos: "Cuando el Altísimo dividió las naciones su herencia, cuando separó a los hijos de Adam, estableció los límites de los pueblos de acuerdo al número de los hijos de Israel".²² El número de naciones concuerda con el número de sus dioses, teniendo cada nación sus propios dioses como está previsto en la visión de Isaías de los días finales en el Libro de Miqueas: "Que todos los pueblos caminen *cada uno en el nombre de su dios* y nosotros iremos en nombre del Señor nuestro Dios para siempre y eternamente" (Miqueas 4:5).

De modo que en sus etapas iniciales el monoteísmo emergió como una fe que se centró en el *culto monoteísta* del Señor, principal justificación de la naturaleza de este ser histórico: El sacó a Israel de Egipto, los condujo a través del mar y destruyó a sus enemigos (Exodo 20:2, etc.). Pero este foco del culto monoteísta del Señor no incluye al principio la creencia en Su existencia monoteísta. Tal conocimiento fue resultado de una experiencia histórica, extensamente explicada por el Deutero-Isaías (Isaías 40-12 y sig.).

V

Comparado con el mito monoteísta, el pagano está esencialmente basado en dos presunciones fundamentales: continuidad ontológica y personalización del universo. En contraste el monoteísmo se basa en la separación ontológica plena de Dios y sus asociados del mundo y de

la reducida personalización del universo al extremo de que en él existen dos sujetos: Dios y el hombre. Sin embargo el recurso de personalización se repite de tiempo en tiempo en poesía, particularmente cuando el escritor arenga a los habitantes de las regiones superiores e inferiores, convocándolos a reuniones con él en alabanzas a Dios. (Salmos 93; 96:1; 98:7-8; 114; 148). Del mismo modo muchos himnos mencionan el estrechamiento de la naturaleza ante el Señor.²³ La personalización recurre a la prosa con el propósito de generar intimidad y hacer del mundo, el asociado de Israel para modelar su vida. Por eso el país arrojó a los habitantes de Canaán, a causa de su abominación (Levítico 18:25, 28). Israel es advertida de no actuar como las naciones por temor a que en adelante los vomite. (ibid., 18:28; 20:22). Que la tierra descansa ("observa el sábado") en el séptimo y quincuagésimo año, junto con el hombre y la bestia; el término "observa el sábado" se aplica a todos sin excepción (Levítico 25:2, 4, 5, 6.). Si Israel no observa los séptimos y quincuagésimos años, Dios los diseminará entre las naciones: "Entonces la tierra gozará sus sábados. Cuando esté asolada descansará, porque no descansó en vuestros sábados, cuando habitábais en ella" (Levítico 26:34-35; 43). A pesar de la frecuente personificación de la naturaleza en poesía y en ciertos pasajes en prosa de la Biblia, debe decirse que la tendencia general en ella es de despersonalización del universo, comparado con el punto de vista pagano.

Lo que antecede conduce a dos conclusiones:

1. Dios y el hombre se distinguen del cosmos por su naturaleza personal, el universo pierde todas sus características divinas y personales, volviéndose materia muerta o de naturaleza física u orgánica.

2. Sin embargo no hay conexión ontológica entre Dios y Su mundo, incluido el hombre. Por lo contrario hay un abismo sin puente entre ellos. Dios está fuera de Su mundo y es totalmente diferente de él por Su verdadera naturaleza. El y Su huésped celestial están desprovistos de todo lo que fuera esencia material o biológica. No tienen cualidades masculinas o femeninas; luchas, envidias, contacto sexual; nacimiento o muerte no existen allí. Los ángeles o los hijos de Dios nunca se dedican al contacto sexual de unos con otros miembros de la raza humana. El pasaje del Génesis 6:1-4, es un fragmento aislado que ingresó en el texto aunque originado en un ambiente pagano. Además el autor *neutraliza* su significado viviente, lo fosiliza al referirse a la decisión de Dios de limitar el lapso de vida del hombre a ciento veinte años, al subrayar el hecho de que la descendencia de estas alianzas, los gigantes, han dejado de existir desde mucho tiempo atrás.

Similarmente aparece en Salmos 82, en el que el poeta supone que en tiempos antiguos, los dioses y los hijos de los dioses fueron colocados sobre los hombres como jueces, como se insinúa también en Deuteronomio 32:8 "...estableció los términos de los pueblos de acuerdo al número de los hijos de Israel". Según se señaló ya, (ver nota 22), de

acuerdo a la Septuaginta y los fragmentos de Qumram, la versión original era: "los hijos de Dios" (bené El) y no "los hijos de Israel" (bené Israel); esto es el número de naciones para los que Dios estableció límites igualados al número de dioses asignados sobre ellos. Sin embargo de acuerdo al Salmo 82 Dios los desposó y los transformó en mortales ordinarios, a causa de la injusticia y opresión que ocasionaron, tomando las riendas por El mismo, para repartir justicia.²⁴

En resumen, Dios el creador está ahora solo frente a Su obra. Emplea trueno, relámpago, vientos y fenómenos naturales para Sus propósitos. La hueste celestial, ya sea como servidores rodeando el trono de Dios o como emisarios enviados al hombre como mensajeros de Dios, han sido desposeídos de su condición voluntaria, lo que es parte integral de su personalidad. Sus miembros no tienen voluntad propia, ni individualidad o nombre. El sentido de sus títulos -ofanim, serafs, criaturas santas, hijos de Dios, asamblea de santos, etc.-, es oscuro. Es evidente que estos no son nombres propios²⁵. Los ángeles aparecen sobre la tierra como emisarios de Dios y desaparecen una vez que su mensaje se cumple. Aparecen en forma "humana" y a veces su naturaleza sobrenatural se revela solamente después de haberse desvanecido o realizado milagros (Génesis 18-19, Jueces 13 etc.). En algunas instancias la Biblia no hace una clara distinción entre Dios y sus enviados o el ángel del Señor (Exodo 3, 2, 4, etc.) de modo que es siempre difícil discernir la existencia por separado del ángel. En una ocasión la Biblia mezcla deliberadamente dos narraciones paralelas, una relativa a la aparición personal del Señor y la otra, la llegada de tres hombres ángeles, para oscurecer con ésto la naturaleza antropomórfica de Dios y la diferencia entre Dios y Sus ángeles (Génesis 18-19).²⁶

Sin embargo, a pesar de la prohibición de hacer ídolos o esculpir imágenes, especialmente de la tentativa de reproducir de alguna manera la figura de Dios, ya sea en estatua o en grabado, la Biblia abunda en descripciones gráficas y antropomórficas de Dios. Esta tendencia se da varias veces en Exodo. De acuerdo a 23:20-21, 23, el Señor promete enviar un ángel: "He aquí que Yo envío un ángel delante de ti para que te cuide en el camino y lleve al lugar que he preparado. Guárdate delante de él y obedece su voz, no te rebelés, porque él no perdonará vuestras transgresiones, porque Mi nombre está en él". Esta declaración está basada en la presunción de que el ángel simboliza la presencia de Dios; de este modo este pasaje refleja la falta de distinción entre Dios y Sus ángeles. En contraste en Exodo 33:2-3, encontramos: "Y enviaré un ángel delante de ti... porque Yo no subiré en medio de ti; porque eres un pueblo de cerviz dura; no sea que te consuma en el camino". En este caso es evidente que debería hacerse una clara distinción entre la personalidad del Señor y la del ángel. Moisés responde pidiendo: "Si Tu rostro no va conmigo, no nos saques de aquí (33-15) y suplica: "Te ruego vaya el Señor entre nosotros; porque es un pueblo de cerviz dura y perdona nuestras iniquidades y nuestros pecados..." (34-9). Estos versículos tratan también de la presencia del Señor aunque

esta vez está ausente el motivo del ángel. Esto indica que el tema ángel está omitido y se hace referencia directa a la "cara" (*panim*) o "gloria" (*kavod*) del Señor, cuando el objetivo es eliminar toda duda referente a Su presencia directa. Parecería que las antiguas leyendas populares tendieran a confundir estas dos esferas, mientras que la reflexión teológica indujo gradualmente una distinción entre el Señor y Sus ángeles. Dios pasea en el jardín con el fresco del día (Génesis 3:8). Desciende del cielo para ver a los hombres de Sodoma y a los constructores de la torre (Génesis 11:5; 18:2). Se le aparece a Abraham y se sienta a la entrada de su tienda al calor del día (Génesis 18:1), camina con él y responde a sus preguntas agudas. El pasaje concluye con las palabras: "Y se fue el Señor tan pronto terminó de hablar con Abraham" (Génesis 18:33).

En el vado de Jabok, Jacob queda solo... "y luchó con él un hombre hasta el alba" (32:24). Cuando no es capaz de vencer a Jacob, el hombre misterioso lo bendice y le cambia su nombre por el de Israel "...porque has luchado con Dios (*Elohim*) y con los hombres y has vencido" (32:29), se va sin revelar su nombre: "Y Jacob llamó el nombre del lugar Peniel porque he visto a Dios cara a cara y tengo la vida a salvo" (32:31). Se trasluce que Jacob pensó que Dios había luchado con él y lo vio cara a cara. De acuerdo a la tradición reflejada en el Libro de Oseas, el "hombre" era solamente un ángel (Oseas 12:5), mientras que la Biblia mantiene una cierta falta de claridad en este punto. Sea lo que fuere, los ángeles se presentan como hombres, no tienen una señal especial que los distinga, salvo, según ciertas leyendas, que son capaces de hacer milagros.

Sin embargo el rasgo común de todas estas tradiciones, es una diferencia *óptica* total entre ángeles *benei Elohim* (seres divinos) y seres humanos. Los ángeles nunca se transforman en humanos, ni tampoco nunca los seres humanos son elevados al nivel divino de super-humanos. Las pocas excepciones que serán tratadas más adelante, corroboran esta tendencia básica del mito bíblico.

Con referencia a Moisés, la presencia directa del Señor está marcada en términos muy concretos. Leemos que el Señor le habla de "boca a boca" (Números 12:8) y que el Señor lo "conoció cara a cara" (Deuteronomio 34:10). Por otra parte Dios le dice a Moisés "No podrás ver Mi rostro, porque no Me verá hombre y vivirá... y verás Mi espalda; pero no se verá Mi rostro" (Exodo 33:20, 23). Los ancianos de Israel vieron a Dios en el Sinaí... "y que había bajo sus pies un pavimento de zafiro semejante al cielo cuando está sereno" (Exodo 24:10).

La discusión en estas tradiciones se relaciona a la cuestión de si está *permitido* verlo, aunque hay acuerdo en que es posible. En el Monte Sinaí El se revela a Sí mismo ante el pueblo como un rey. En otra parte Israel está presentado como Sus "hijos" (Deuteronomio 14:1) Su "tesoro especial" (Exodo 19:5)²⁷ y Su "herencia"²⁸, y El habita entre ellos. (Exodo 29:45, etc.).

Miqueas hijo de Imla Lo vio sentado en Su trono y todas las huestes del cielo junto a El (Reyes 1, 22:19), en términos similares a los que encontramos en Job capítulos 1-2. Isaías Lo vio sentado "en un trono alto y sublime y sus haldas llenaban el templo" (Isaías 6:1). Ezequiel Lo vio en Su carro celestial y Su apariencia era "la de un hombre arriba de él... como apariencia de fuego alrededor de El, que formaba una envoltura, desde lo que parecía ser sus caderas para arriba" (Ezequiel 1:26-27). Daniel contempló "el anciano de gran edad" sentado en Su trono, "cuya vestidura era blanca como la nieve y el cabello de su cabeza como de lana pura" (Daniel 7:9). Deutero Isaías lo vio como un guerrero (comparar con Exodo 15:3) llegando "con ropaje bermejo desde Bozra... ese del vestido esplendoroso marchando en la grandeza de Su poder" (Isaías 63:1). El Señor mismo responde a la pregunta del profeta: "Yo solo pisé el lagar; y de la gente nadie estuvo conmigo; y los pisé con Mi ira y los hollé con mi furor; y su sangre salpicó mis vestidos y manché todas mis ropas" (Ibid. 3).

De este modo la natural atadura basada en un material común entre Dios, el hombre y el mundo, es reemplazada por una relación voluntaria derivada de la preocupación de Dios por Su mundo y Su exigencia explícita al hombre en general e Israel en particular. Esta relación puede asumir diferentes formas.

Los relatos de los Patriarcas refieren de un pacto personal entre Dios y los Patriarcas (ver Génesis 15, etc.). En las referencias bíblicas al Exodo de Egipto y la revelación en el Monte Sinaí, el pacto entre Dios y Su pueblo está descrito en los términos del tratamiento a los vasallos en el antiguo Cercano Oriente. Esto es la fundación del reino divino de Israel con sus implicaciones teopolíticas y sociales. Dios es percibido literalmente como rey de Israel, legislador y señor militar. Otra forma de relación es la paternal: "Vosotros sois los hijos del Señor, vuestro Dios" (Deuteronomio 14:1). "Así dijo el Señor mi Dios, Israel es mi hijo primogénito" (Exodo 4:22 etc.). Una cuarta relación es de carácter erótico, como de hombre y mujer (Oseas 1-3; Jeremías 2:1-2). Oseas y Jeremías Lo describen en términos eróticos como marido de Israel, la novia, como marido de su juventud. El vínculo entre ellos se compara al del hombre y su mujer, o del novio y su novia (Oseas 2:3-22; Jeremías 2:1-2). En esta conexión debemos mencionar a Ezequiel 16, en donde la relación entre Dios e Israel está descrita concretamente, lo que dio lugar a la interpretación midráshica posterior, que desarrolló estos elementos antropomórficos de manera inaudita.²⁹

Especial énfasis debe ponerse sobre el motivo erótico en el Midrash místico, *Cánticos Rabah* en los que la relación entre Dios y *Kneset Israel* (comunidad de Israel) están descritas como la de dos amantes.

De todo esto aprendemos que la unicidad del Dios bíblico está muy lejos de ser el resultado de una abstracción. Esto contrasta con la filosofía pre-clásica, en la que el concepto de lo divino carece de todo rasgo personal y cuyo rasgo sobresaliente es la unidad ontológica.³⁰ Este no es el caso del monoteísmo bíblico que se refiere no a una divi-

nidad resultado de la contemplación filosófica por los individuos, sino a un Dios que se reveló a toda una nación. Llegó a ser conocido por ella a través de su experiencia histórica como un Dios redentor y libertador, con un brazo fuerte y extendido "como un varón de guerra" (Exodo 15:3). No es un concepto puro, metafísico, sino una figura concreta, dinámica a la que pueden dirigirse las oraciones y súplicas, que impone a la nación exigencias explícitas, como también a cada individuo dentro de ella. No es una idea abstracta, oculta tras los fenómenos, sino una personalidad que Se revela al hombre y a los hijos de Israel de modo directo, dirigiéndose a todos sin excepción. Es un personaje celoso, que de ningún modo está dispuesto a tolerar su culto a cualquiera, salvo a El. Cada individuo de la nación debe dedicarse solamente a El, "con toda tu alma, con todo tu corazón, con todas tus fuerzas" (Deuteronomio 6:5). De esto deducimos que la concreción o personalización que fue atacada tan severamente por filósofos medievales, es en realidad el núcleo del Dios bíblico, desde que siendo un ser paradigmático puede El solo mandar que lo siga el pueblo. Solamente porque El es un "hombre", se puede decir que el hombre fue creado "a su imagen y semejanza". Sólo por esta razón puede mandar al individuo y a la comunidad: "Serás santo porque Yo el Señor tu Dios, Soy santo (Levítico 19:2) y es con esta vena que Abba Saul dice en Sifra (Parashat Kedoshim, par. 2): "¿Qué puede hacer el séquito del rey sino imitar al rey?" Israel es considerado como el séquito de Dios, el más cercano a El, en consecuencia debe imitarlo en su modo de vida. Los contornos gráticos de Dios son trazados con más énfasis en el Midrash. Allí leemos que Dios se reveló en el mar "como un joven guerrero" y en el Monte Sinaí "como un anciano misericordioso".³¹ El Midrash, como se ve, traduce la alegoría erótica de Ezequiel 16 a un lenguaje de realismo místico. Además hay en el Midrash una tendencia clara hacia la democratización del concimiento de la revelación y una atrevida expansión de los elementos míticos contenidos en el relato bíblico, que sacudió a los filósofos medievales.³² Esta forma de mitología muestra el testimonio de una fe viva, que requiere una atmósfera de identidad que solamente puede crearse por una concreta y personal presentación de Dios.

VI

Está aceptado generalmente por los eruditos que la idea bíblica de la creación es simplemente un *desarrollo* secundario, ya que la base fundamental del monoteísmo descansa en la experiencia histórica. En términos más precisos el pacto entre la nación y Dios es el núcleo de esta creencia y su base formativa.³³ Sólo aceptando esta suposición puede valorarse el significado relativo de la idea de creación. En las fuentes primitivas, el principal motivo que da Dios para Sus demandas a Israel es "haberlos sacado de la tierra de Egipto de la casa de esclavitud", pero no el haber sido creador del mundo. El aspecto posterior es reconocido por poetas y profetas que observan el universo y sus

maravillas. Este tema está también en los libros sapienciales, entre otros en Proverbios 8 y Job 28, en los que las descripciones son las obtenidas de tradiciones primitivas y son resultado de la intuición poética y la reflexión teológica. Los caracteres del mito monoteísta esbozados, son también evidentes en la imagen del mundo que aquí emerge. La formación del mundo no es un asunto de relación sexual y nacimiento, según se representa en las teogonías de las demás naciones; tampoco puede hallarse aquí el símil de la teomaquia, que es otro elemento en los relatos de la creación. La separación ontológica del Dios de Israel del universo, obvia los motivos teogénicos *a priori*, y la absoluta supremacía de Su voluntad anula toda explicación dramática de la formación del mundo por medio de batallas entre dioses. Las referencias a las guerras con monstruos marinos que se originaron en la literatura canaanita y ganó aparentemente un lugar en las mentes de la gente común,³⁴ fueron modificadas de modo que los grandes monstruos fueron descriptos como criaturas de Dios que emprendieron una rebelión sin esperanzas. No hay tensión dramática en estos pasajes porque su resultado está decidido de antemano. Los profetas, poetas y autores, usan distintos artificios para neutralizar este mito. El autor que narra la creación, adopta el más extremo curso para acentuar el hecho de que las grandes ballenas (Génesis: 21) no son monstruos, criaturas antinaturales, sino que fueron creadas en el quinto día junto a los habitantes del agua. En Isaías 27: "Leviatán la serpiente rolliza", también Leviatán "la serpiente torcida" y el "dragón que está en el mar", no significan ya criaturas, sino que simbolizan las fuerzas del mal que el Señor destruirá algún día. Es sobre la tradición concerniente a la batalla primitiva de Dios con estas fuerzas que Déutero Isaías y el autor de Salmos, suplican que Dios debería imponer y mostrar de nuevo Su poder. (Isaías 51:9-11, Salmos 74:12-23).

El enfoque completamente nuevo que surge en comparación con las leyendas del antiguo Cercano Oriente, es la idea de *creación*. Esta no es el resultado de un proceso biológico o fisiológico, es decir relación sexual y nacimiento; tampoco está conectado con el drama de la guerra; es un *acontecimiento* iniciado por Dios. En otras palabras, el acto de creación es evidencia de la libre, irrestricta voluntad de Dios, una expresión de Su bondad y preocupación por Su mundo. El motivo de la creación *ex nihilo*, que debía ocupar el pensamiento judío y cristiano está lejos todavía de ser removido de la descripción del mundo de la Biblia. El punto más importante es que la *separación ontológica* está acompañada por la *relación voluntaria* entre Dios y Su mundo, un hecho testimoniado por Israel a través de su propio destino. Este es en la Biblia el fundamento común de todas las tradiciones de la creación. La experiencia de Israel durante el Exodo de Egipto, el errar por el desierto y la revelación de Dios en el Monte Sinaí, son expresiones concretas de su relación voluntaria. Esta es la infraestructura de toda la Biblia, que se extiende desde la narración de los patriarcas originada aparentemente de antiguas tradiciones históricas, hasta la historiografía

de los cronistas. De acuerdo a estas tradiciones Dios se reveló primero a Abraham e hizo un pacto con él, asegurándole descendencia y país. Las leyendas midráshicas que relatan que Adam y Abraham *descubrieron* a Dios por la observación de la naturaleza, datan de un período posterior y surgieron del encuentro entre la cultura de Israel y la cultura observadora y reflectora de Grecia. Los orígenes del monoteísmo están en la revelación más que en la observación y el descubrimiento; y esto no se halla intrínsecamente relacionado con una nueva verdad cosmológica, sino con la transmisión de mandamientos y preceptos. La unicidad de esta fe está, por lo tanto, en la obligación impuesta al individuo y a la sociedad, más que en la cognición intelectual resultante. De acuerdo a este esquema, toda la literatura y el logro religioso y social de Israel, se formó durante el período del Primer Templo.

Esta conciencia de la separación ontológica, constituye la infraestructura de la legislación y de las instituciones sociales, reflejando la relación de Israel con su país y las otras naciones. Fue contra este fundamento que se desarrollaron la historiografía y la escatología bíblicas. Esto conformó el marco dentro del cual se revelaron las diferencias entre individuos y generaciones, tendiendo algunas a antropomorfismos excesivos, mientras que otras considerándolo como un defecto procuraron evitar la expresión mítica, esforzándose por el conceptualismo. Dentro de tal marco se desarrollaron la literatura mishnaica y apócrifa.

La primera ruptura en esta apretada red está conectada con el surgimiento del cristianismo prematuro, desde la admisión de la idea de encarnación —que fue tomada de la tradición real de antiguo Oriente, diseminada de distintas maneras en el mundo helénico— y que fue un precio que pagó el cristianismo por su éxito arrollador en la conquista del mundo romano. Al hacerlo así, se colocó más allá del monoteísmo bíblico, talmúdico y midráshico, como también de la literatura judía apócrifa, exponiéndose a un proceso de paganización desde adentro. El esfuerzo por convenir teológicamente con la idea y el sentido de la encarnación, ocupa a la teología cristiana y sirve como foco de sus disputas internas hasta el día de hoy.

En conclusión: las únicas características del mito monoteísta, que cambiaron de acuerdo a las exigencias de tiempo y lugar, fueron la imagen de Dios como rey que hace un pacto con Su pueblo, se revela a Sí mismo y a los individuos en distintas formas, pelea sus batallas, concede una ley y estatutos por una parte y como padre que ama a Su pueblo, tanto como novio y esposo, por la otra. Este proceso creativo estuvo en constante enfrentamiento con los fragmentos del mito pagano, que penetró en Israel desde el ámbito canaanita. El objeto de esta lucha fue desarraigar el mito pagano o integrarlo dentro del marco del mundo bíblico. Los escritores bíblicos adoptaron distintos enfoques para lograr este fin:

1. *Reducir*: Algunos profetas y autores siguieron aceptando el mito del mar, aunque reduciendo el mar y sus habitantes del nivel divino

al de monstruos titánicos y muertos por Dios, en batallas primitivas (Isaías 51:9-11; Salmos 74:13-16; etc.) o dominados y aprisionados por Dios (Salmos 89:10-11; Job 38-8-11; etc.).

2. *Despersonalizar*: Otra manera fue alterar el mito de tal forma como para suprimir la naturaleza personal de sus protagonistas. El mar y las profundidades adquirieron *concepto geográfico* (Génesis 1:2, Salmos 104:25, etc.) y las grandes ballenas cambiaron de antiguos monstruos por criaturas ordinarias creadas por Dios (Génesis: 21).

3. *Ironizar*: Algunos escritores no tuvieron el auxilio de estas transformaciones y simplemente ridiculizaron el mito, para privarlos de seriedad, tal como las palabras del salmista: "Allí está el Leviatán que hiciste para jugar con él" (Salmos 104:26 etc).

4. *Alegorizar*: Otra manera de neutralizar el mito pagano fue por medio de su *interpretación alegórica*, ya sea considerando a los antiguos monstruos como símbolos de las fuerzas del mal a quienes Dios destruiría al final de los días (Isaías 27:1) o por medio de la historia, el éxodo de Egipto y el cruce del Mar Rojo descriptos en términos de lucha de Dios con las fuerzas míticas del mar (Isaías 51:9-11).

5. *Anticuar*: En algunos casos el mito pagano es eliminado por anticuado, como en el de Génesis 6:1-4 y Salmos 82. Génesis 6:1-4 indica que en épocas antiguas los hijos de Dios se casaban con las hijas de los hombres, pero el resultado de estas uniones se desvanecieron de la tierra desde mucho tiempo atrás, desde que los gigantes que eran "hombres poderosos que fueron desde la antigüedad varones de renombre" (Génesis 6:4), ya no existen y la vida humana ha sido restringida a ciento veinte años, distintamente a las generaciones anteriores. De acuerdo al Salmo 82, Dios alejó a los hijos de Dios de su posición de autoridad sobre las naciones, a causa de las injusticias que perpetraron y los transformó en simples mortales. "Pero como hombres moriréis y como uno solo caeréis, príncipes" (Salmos 82:7). Al anticuarlos se despoja a estos mitos del significado que tuvieron.

Estas son algunas de las maneras con las que la Biblia disputa con los mitos paganos, al mismo tiempo que crea y expande el mito monoteísta de Dios el rey, el juez, el guerrero y bondadoso Dios que es novio y esposo.

VII

Finalmente una breve observación acerca de la relación del monoteísmo bíblico con el extenso himno a Aton, desde los días de Akh-en-Aton (aproximadamente 1380-1362) que fue considerado por muchos eruditos como la más temprana evidencia del monoteísmo⁵⁵. Aton está

descripto allí como "el único dios, junto al cual no hay otro". Es el creador y abastecedor de la tierra de Canaán, Nubia y Egipto, creador de todo, señor del universo que da vida a todas las criaturas. La gran novedad de este himno es la liberación de la antigua mitología egipcia: Aton se creó a sí mismo y a su mundo. Sin embargo el término monoteísmo, tal como ya se definió anteriormente, no es aplicable aquí. Aunque su nombre es semejante al de uno de los dioses primitivos, no es llamado simplemente el sol, sino "el disco sol" (eten-aton). Este nombre que fue usado previamente con propósitos religiosos,³⁶ es una prueba firme de que hubo una identificación panteísta-pagana del dios con el sol mismo. Segundo, también después el rey fue considerado como la encarnación del dios-sol sobre la tierra. El hijo del rey era "El hijo eterno que emerge del sol... Que renace cada mañana como el sol (dios) su padre". Los teólogos egipcios desarrollaron una trinidad jerárquica consistente en Aton mismo, "Aton que habita en el templo de Aton en Akhetaton, "es decir su hipóstasis en el templo edificado por el rey en su nueva capital y el mismo rey.³⁷ Esto es indicación de panteísmo pagano. Además la nueva religión no contenía un mensaje social o ético, por lo tanto debe ser definido como proto-monoteísmo. Lo que conduce al punto más decisivo de la historia humana, nacida a lo largo de las olas de la cultura sincrética, de postrimerías de la edad de bronce.

Si su lineamiento básico se compara al del monoteísmo bíblico, dos diferencias cruciales se hacen manifiestas inmediatamente: a semejanza de otras religiones paganas, ésta también se basa en la continuidad ontológica, Aton se identifica con el sol como tal. Surge de la observación de la naturaleza y el mundo, a semejanza de los conceptos de los filósofos griegos pre-socráticos, aunque naturalmente en circunstancias diferentes. No obstante ambos fueron el resultado de la contemplación por individuos excepcionales que no tenían ningún nuevo mensaje moral o religioso para la humanidad. El monoteísmo bíblico emergió de la experiencia histórica de toda una nación y con enfoque en un contenido nacional, social, ético. Particular énfasis debe ponerse en la estrecha conexión entre el carácter absoluto de las exigencias del monoteísmo y la naturaleza trascendente de Dios.

El cristianismo, a diferencia de la religión de Akh-en-Aton que fue un paso adelante hacia el monoteísmo, constituye un retroceso conceptual, desde que aceptó el antiguo punto de vista de Dios inmanente en el hombre. La grandeza del cristianismo reside en la tradición y su ética universalista, presentadas en distinta forma de la que se encuentra en la Biblia.

NOTAS

¹ Para el desafío de Buber a Cohen, desde el punto de vista sionista, ver su *Te'udah ve-Ye'ud*, Jerusalem, 1960, II: 147-156.

² En este problema comparar mi artículo "Buber u-Mehkar ha Mikra ha Yehudi ha Moderni", en Martin Buber: *Me'ah Shanah le-Holadeto*, Beer-Sheba, 1980, pp. 157-196.

³ Toldot ha-Emunah ha Yisra'elit, 8 libros en 4 vol., Tel Aviv, Mossad Bialik and Devir, 1937-56. (Mientras no haya una traducción disponible, hay una en compendio, en inglés, por Moshe Greenberg, The Religion of Israel, New York, 1972-Ed.).

⁴ Ibid., Vol. 1, Libro I, Introducción y cap. 1, pp. 1-22; ídem., Mi-kivshonah shel ha-Yezirah ha-Mikra'it, Tel Avivi, 1966, pp. 11-47, 139-160.

⁵ Mi-kivshonah, op. cit., p. 26 sig.

⁶ El espacio no me permite citar la extensa literatura, mencionaré sólo dos volúmenes informativos: S. S. Kirk, Myth, Berkeley, 1970; Myth and Philosophy: Proceeding of the American Catholic Philosophical Association (1971). Muchas de las cuestiones discutidas en estos libros no son importantes para el presente análisis. Ambos libros carecen de la contribución de los eruditos alemanes, particularmente sus discusiones teológicas. El lector hallará cierta información acerca de estos eruditos en mi artículo "Buber u Mehkar ha Mikra", op. cit., particularmente desde p. 176 y sig.

⁷ S. N. Kramer, Sumerian Mythology, New York, 1961, pp. 30-75.

⁸ J. B. Pritchard, ed., Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (ANET), Princeton, 1950, pp. 60-72.

⁹ ANET, pp. 99-100.

¹⁰ ANET, pp. 96-97.

¹¹ ANET, pp. 101-102.

¹² ANET, pp. 99-100.

¹³ H. Frankfurt, Kingship and the Gods, Chicago, 1948, pp. 79-88.

¹⁴ H. Tadmor, véase "Rosh Ha-Shanah: Be-Mesopotamya". Entseklopyyah Mikra'it (Enciclopedia Bíblica), Jerusalem, 1950-82, VII: 305-312.

¹⁵ En Zacarías 12:11, hay una referencia al duelo por Hadad Rimmón en el valle de Megiddo. De acuerdo con Jerome, Hadad Rimmón fue el antiguo nombre de la ciudad de Maximianópolis de esa época, que fue Legio (Lajum), la ciudad tomó preeminencia sobre Megiddo. Se presume que por cientos de años fue costumbre lamentar allí por el rey Josías, que fue asesinado en este lugar (Reyes II, 23-29; Crónicas II, 35:25; Targum Yonatan to Zech. 12:11). Para identificación del lugar ver A. Avi-Yonah, Geografya Historit shel Eretz Yisrael, Jerusalem 1949, pp. 74, 144-145; F. M. Abel, Géographie de la Palestine, 2 vol., París, 1933-38, II: 340. Se puede suponer que este nombre da a entender el nombre del dios de Mesopotamia Hadad Rimmón, que fue traído a Israel por los habitantes de Mesopotamia, que se establecieron en el reino de Israel. La referencia es para la ceremonia de duelo que conmemoraba su descenso al She'ol. Ver W. F. Albright, From the Stone Age to Christianity, Baltimore, 1940, pp. 16 sig., 186 sig., 306; ídem, "A Votive Stele Erected by Ben-Hadad I of Damascus to the God Melcarth", BASOR 87 (1942), pp. 23-29.

¹⁶ F. M. Cross, Canaanite Myth and Hebrew Epic, Cambridge, Mass. - London, 1975, Comp. General Index.

¹⁷ Josías 24:14, 23; Jueces 6:30-32; Isaías 2:8, 20; 42-8; 44:9-20; 46:1-2; 6-7; 48:5; Jeremías 2:27; Ezequiel 8:10; etc.

¹⁸ Miqueas 6:7: "¿Aceptaré el Señor miles de carneros, miríadas de torrentes de aceite? ¿Daré mi primogénito por mi delito, el fruto de mis entrañas por el pecado de mi alma?"

¹⁹ Ver Yoma 69b; Sanhedrin 64a; Judith 8:18. Comparar E. E. Urbach, "Hi'khotz 'Avodah Zarah v'ha -Mezi'ut ha-Arkhi'ologit v'ha-Historit ba-Me'ha ha She'niyah uva-Me'ah ha -Shelishit", en Eretz Israel 5 (1958) (Volumen dedicado al... Prof. B. Mazar), pp. 189-205, ver p. 191, n. 15. Aquí en pp. 190-191, Urbach escribe: "La opinión general de los sabios durante la tercera centuria fue que la incitación al culto de los ídolos fue exorcizado de Israel tan temprano como el comienzo del período del Segundo Templo".

²⁰ Rashi interpreta *el* en su sentido secular, es decir "poder", pero éste no parece ser el significado original del texto.

²¹ Najmánides expresa "otros dioses" como divinas criaturas, como los ángeles, significando que está prohibida su adoración. Sin embargo no hay una base lingüística para esta interpretación.

²² De acuerdo a la Septuaginta, en contraste con el texto masorético, que se lee "Israel".

²³ S. E. Lowenstamm, "Ra'adat hat-Teva' bi-sha'a Hofa'at ha-Shem", Oz le-David, Jerusalem, 1964, pp. 508-520; Jörg Jeremias, Theophanie, die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung, Neukirchen-Vluyn, 1965, pp. 73-117.

²⁴ Este Salmo ha ocupado al autor intensivamente durante algunos años. No es éste el lugar para citar la extensa literatura sobre el tema, el lector puede consultar S. E. Loewenstamm, "Nahlat ha-Shem" en el próximo Cassuto Memorial Volume.

²⁵ En este tema ver J. Licht, véase "Malakh Adonay", Entseklopyyah Mikra'it IV, pp. 975-990.

²⁶ B. Uffenheimer, "Génesis 18-19, A New Approach", Mélanges André Néher, Paris, 1975, pp. 145-173.

²⁷ Para el significado teo-político del término *segulah*, ver mi artículo, "Segulah", en Beth Mikra 22 (1977), pp. 427-434.

²⁸ Ver Deuteronomio 9:26, 29; Crónica 1 8:51-53; Isaías 63:17; Joel 2:17; Miqueas 7:14, 18; Salmos 28:9; 74:2; etc.

²⁹ Deuteronomio R., ed. S. Lieberman, Jerusalem, 1949, p. 14, véase nota 33.

³⁰ Y. Amir, "Die Begegnung des Biblischen und des Philosophischen Monotheismus als Grundthema des Jüdischen Hellenismus", Evangelische Theologie 38 (1972), pp. 2-19.

³¹ Mekhilta de-Rabbi Ishmael, Ba-Hodesh, Par. 5, pp. 219-220; Tanhuma, ed. Buber, Yitro, cap. 16, p. 40. En Tanhuma encontramos el siguiente pasaje: "En el mar el Santo, Bendito sea, aparece ante ellos como un guerrero joven, y en el Monte Sinaí como un escriba enseñando la ley.

³² Ver ejemplo Exodo R. 23:15, "Después de cruzar el mar, cada uno señala con su dedo y dice: 'Este es mi Dios y Lo glorificaré'; JT Sotah 5:4, "Cuando nuestros antepasados estaban en los brazos de sus madres y los niños mamaban en los pechos de sus madres, cuando vieron la Presencia Divina (Shejiná) los niños levantaron sus cabezas", Mekhilta de R. Ishmael Shira 3, pp. 126-27, "Rabbi Eliezer comenta, ¿cómo sabemos que una criada cerca del mar vio más que Isaías o Ezequiel? De la frase "Yo hablo a través de los profetas con parábolas"; Sotah Iib "Porque lo han visto (es decir los niños) Lo reconocieron y prorrumpieron en canciones, diciendo ¡Este es mi Dios y Lo glorificaré"! Véase Exodo 1:16; Deuteronomio R. op. cit. Relativo al tema del antropomorfismo en la literatura rabínica, ver E. E. Urbach, The Sages, Their Concepts and Beliefs, Jerusalem, 1975, pp. 135-213. En este completo complejo de midrashim, ver A. Green, "The Children in Egypt and the Teophany at the Sea", Judaism 24 (1975), 446-56.

³³ Ver mi libro, Ha-Nevuah ha-Kedumah be-Yisra'el, Jerusalem, 1973, y también G. Fohrer, "Studien zur Alttestamentlichen Theologie und Geschichte", BZAW 115 (1969), p. 163.

³⁴ Ver por ejemplo Isaías 27:1; 51:9-11; Salmos 74:12-17; 89:10-14; 93:3-4; Job 7:12; etc. Véase U. Cassuto, "The Israelite Epic" en su Biblical and Oriental Studies, Jerusalem, 1975, v. 2:69-109.

³⁵ La traducción de este texto puede encontrarse en A. Erman, Die Literature der Ägypter, Leipzig, 1923, p. 350 sig.; ANET, pp. 367-368; J. H. Breasted, The down of Conscience, New York, 1933, pp. 275-277.

³⁶ A. Erman, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum, Tübingen, 1923, p. 298.

³⁷ Albright, From the Stone Age to Christianity, pp. 132-133.