CUADERNOS DE BEIT EIN SOF ACADEMY

I

א ל ה י ם

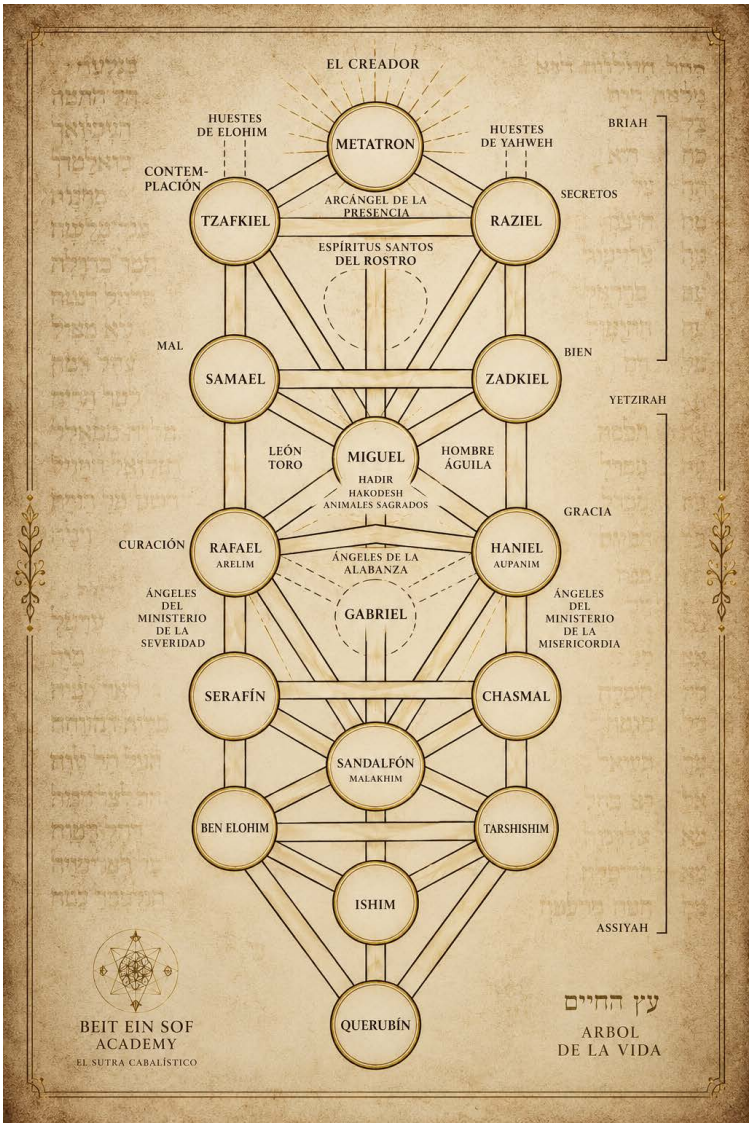
Estudios sobre el consejo celestial en la Biblia Hebrea

EL CONCILIO DIVINO

Consejo celestial, angeología y transformaciones de lo divino en la Biblia Hebrea

LUCIANO FLORIO

BEIT EIN SOF ACADEMY



EL CONCILIO DIVINO

Consejo celestial, angeología y transformaciones de lo divino en la Biblia Hebrea

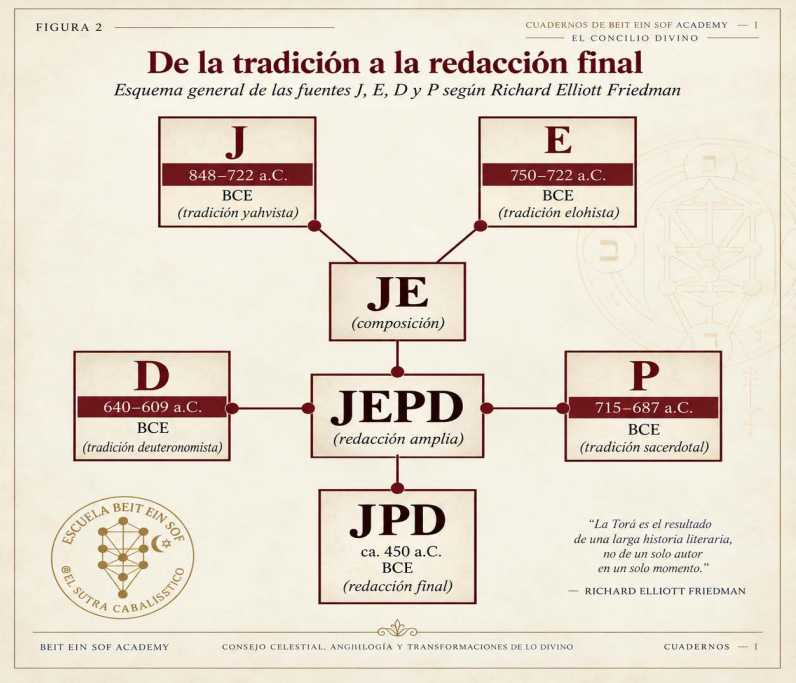
Cuadernos de Beit Ein Sof Academy, volumen I
Luciano Florio
Beit Ein Sof Academy — El Sutra Cabalístico
Edición digital, primera edición, 2026
beiteinsofacademy.com

© Beit Ein Sof Academy y Luciano Florio. Todos los derechos reservados sobre la redacción y organización originales de esta edición.
Este cuaderno reproduce, sintetiza y discute ideas de terceros autores, debidamente identificados en el aparato crítico y la bibliografía general. Las citas textuales breves se ofrecen al amparo del derecho de cita con fines de estudio y enseñanza; toda referencia pendiente de verificación bibliográfica exhaustiva se señala expresamente como tal.

NOTA ACADÉMICA

Este volumen inaugura la colección Cuadernos de Beit Ein Sof Academy, dedicada a la investigación de la Biblia Hebrea, la angeología, la Kabbalah y la historia de las religiones del antiguo Cercano Oriente, con la doble vocación de rigor académico y utilidad pedagógica que anima a esta casa de estudios.

Nota sobre la Figura 2 (Parte II): el esquema angelológico allí reproducido procede de los materiales de estudio reunidos por el autor; su procedencia editorial exacta se documenta internamente y se revisa para futuras ediciones.



A causa de la sed de sabiduría de Eréndira,

Para Néstor, en la víspera de su cumpleaños.

Nota del autor

Este libro nació como un cuaderno de estudio y conserva, de manera deliberada, buena parte de ese origen. No es el resultado de un plan de escritura trazado de antemano, sino la decantación de años de lectura del Tanaj, de discusión con un interlocutor de estudio —Néstor, a quien está dedicado junto con Eréndira— y de un hábito que no pienso abandonar: leer un versículo, preguntarle al hebreo qué dice exactamente, y solo después preguntarle a la tradición —rabínica, académica o mística— qué ha querido ver allí.

La presente edición reorganiza el material del cuaderno original y conserva íntegramente sus líneas argumentales, ejemplos y discusiones sustanciales; algunos pasajes de origen externo se han transformado editorialmente en paráfrasis o síntesis atribuidas cuando su reproducción literal resultaba impropia para una publicación académica. La viste, además, con el aparato crítico que un cuaderno de estudio no tiene por qué llevar, pero que una publicación de Beit Ein Sof Academy sí: identificación de fuentes, distinción de niveles epistemológicos y un sistema de transliteración único donde el original alternaba varios.

Debo una aclaración metodológica que prefiero hacer explícita antes de que el lector avance. En el proceso de investigación y de edición de este volumen utilicé, entre otras herramientas, asistentes de inteligencia artificial: para explorar posibilidades gramaticales antes de contrastarlas con una gramática hebrea, para ordenar materiales dispersos y para revisar la redacción. En ningún caso una IA es citada aquí como fuente filológica, bibliográfica o académica; donde una observación gramatical propia no pudo verificarse todavía contra una gramática o un léxico de referencia, el lector encontrará la advertencia [VERIFICACIÓN FILOLÓGICA PENDIENTE] en lugar de una autoridad inventada.

Por la misma razón de honestidad, quiero señalar que un pasaje de este libro —relativo a Oseas 12:4-5— remite a una comunicación personal con Richard Elliott Friedman conservada por mí, cuyos datos completos (fecha y medio) todavía debo incorporar formalmente al aparato documental de esta edición; el lector la encontrará marcada como tal, y no como una cita de obra publicada.

Quede constancia, también, de que el marco intelectual que organiza buena parte de este libro —la reconstrucción de las fuentes J, E, D, P y R del Pentateuco— es el de Richard Elliott Friedman, y se presenta explícitamente como tal: una reconstrucción particular, no la totalidad del campo de la crítica pentateucal. Donde mis propias conexiones —entre Job, el Concilio Divino, el Tribunal de Osiris y el origen levítico egipcio, por ejemplo— llevan la discusión más allá de lo que Friedman u otros investigadores afirman, el lector lo encontrará señalado como lo que es: una hipótesis interpretativa mía, ofrecida con el mismo entusiasmo pero no con la misma autoridad.

Espero que este cuaderno se lea como lo que pretende ser: una invitación a mirar de cerca un puñado de textos extraordinarios, y a distinguir, en el camino, lo que el texto dice de lo que hemos querido que diga.

L. F.

Convenciones, abreviaturas y transliteración

Transliteración

Este volumen adopta una única convención de transliteración, de tipo académico simplificado, aplicada de manera estrictamente uniforme en las cinco partes del libro, en los Apéndices y en toda cita hebrea. Las páginas del cuaderno original alternaban varios sistemas distintos, y la primera edición de esta obra todavía conservaba un compromiso parcial entre dos de ellos; ambas inconsistencias han sido corregidas en su totalidad: el sistema que se presenta a continuación es el único empleado a lo largo de todo el volumen, sin excepción, y coincide exactamente con el que se repite, por razones de consulta, en el Apéndice D.

Letra hebrea	Transliteración	Observación
א (álef)	' (se marca solo cuando resulta relevante para la lectura)	Oclusiva glotal; se omite en posición inicial no ambigua
ע (ayin)	' (se marca siempre)	Se distingue de álef por el contexto de la palabra
ח (jet)	ḥ	Nunca se representa con «j»; se reserva ḥ en todo el volumen
כ / ך sin daguesh (kaf fricativa)	kh	—
כ / ך con daguesh (kaf oclusiva)	k	—
צ (tsade)	ts	—
שׁ (shin)	sh	—
שׂ (sin)	s	—
ו (vav)	v (consonante) / o, u (vocal)	Según función en cada palabra
י (yod)	y (consonante) / i (vocal)	Según función en cada palabra
ת (tav)	t	No se distingue tav de tet salvo cuando es filológicamente relevante

El acento tónico, cuando se anota, se marca con tilde sobre la vocal correspondiente (mizmór, Elohím); se ha eliminado el uso alternante de versalitas para la sílaba tónica que presentaba el documento original. Este mismo sistema —y no otro— es el que rige, por ejemplo, la forma «Ḥagigá» (nunca «Jaguigá») o «Bereshít Rabbá» a lo largo de todo el libro. Se exceptúan de esta transliteración estricta los términos ya plenamente incorporados al español académico con una grafía convencional propia —Tanaj, Talmud, Torá, Cábala, Zohar, Midrash, Shabat, entre otros—, que conservan su forma hispanizada habitual; toda transliteración ad hoc de una palabra, frase o versículo hebreo sigue, sin excepción, la tabla anterior. La misma tabla, en idéntica formulación, se repite como referencia técnica en el Apéndice D.

Nombres divinos

Se normaliza el uso de los nombres divinos del siguiente modo: YHWH para el tetragrama en el análisis filológico y académico; Adonai cuando se cita explícitamente una lectura litúrgica que lo sustituye; El y Elohim (mayúscula) cuando designan al Dios de Israel; elohim (minúscula) cuando el término designa la clase «dioses» o «seres divinos» en plural genérico. No se alterna arbitrariamente entre «Jehová», «Yahvé», «Yahweh», «Señor» y «Adonai»: estas formas se conservan únicamente dentro de traducciones históricas citadas literalmente (KJV, RVR, BTX, JPS, etc.), respetando la opción del traductor original.

Concilio Divino / Consejo Divino

«El Concilio Divino» se conserva como título histórico y editorial de esta obra: es el nombre bajo el cual el proyecto nació y con el que Beit Ein Sof Academy desea identificarlo. En el desarrollo académico del libro, sin embargo, se utiliza preferentemente «Consejo Divino» como equivalente español del término técnico de la disciplina, Divine Council. La distinción no encierra una discusión doctrinal: es, simplemente, la diferencia entre el nombre de una obra y el nombre de un concepto que esa obra estudia.

Siglas de traducciones bíblicas

Sigla	Traducción
TM	Texto Masorético
LXX	Septuaginta
BTX	Biblia Textual
JPS	Jewish Publication Society (versión inglesa)
KJV	King James Version
NIV / NVI	New International Version / Nueva Versión Internacional
NASB	New American Standard Bible
NEB / REB	New English Bible / Revised English Bible
LBLA / NBLA	La Biblia de las Américas / Nueva Biblia de las Américas
RVR	Reina-Valera (revisiones 1960, 1977, 1995)
DHH / NTV / PDT / TLA	Traducciones interconfesionales o de lenguaje sencillo en español
Sefaria	Traducciones y ediciones del Tanaj de la plataforma Sefaria

Toda traducción no atribuida expresamente a una de las versiones anteriores es traducción de trabajo del autor de este volumen a partir del texto hebreo, ofrecida como tal.

Módulos editoriales

A lo largo del libro, el contenido se presenta bajo un pequeño número de módulos reutilizables, que marcan de manera visual el estatuto de lo que se afirma: Nota Filológica, Crítica Textual, Contexto del Antiguo Cercano Oriente, Tradición Rabínica, Recepción Mística Posterior, Estado de la Cuestión, Hipótesis Interpretativa —siempre identificada como propuesta del autor— y Punto Clave. La distinción entre estos módulos aplica, en la medida de lo posible, los cinco niveles epistemológicos que rigen esta edición: dato textual, observación filológica, interpretación académica, hipótesis histórica e hipótesis interpretativa del autor.

Índice

PARTE I — EL CONSEJO DIVINO EN LOS SALMOS Y EN LA TORÁ

1. Deuteronomio 32:8-9. La crux textual bene Yisra'el / bene Elohim 10
2. Salmo 82. El juicio en medio de los dioses 12
3. Salmos 58 y 29. El consejo celestial y el horizonte ugarítico 14
4. Salmos 89 y 95. La asamblea de los qedoshim 16
5. Éxodo 15:11 y 18:11. YHWH entre los elohim 17
6. Job 1-2 y Job 15:8. La corte celestial y ha-satán 19
7. Jeremías 23:18-22. El sod de YHWH 21
8. Excursus. Ugarit, Egipto, Babilonia y Madián 22
9. Excursus rabínico. Éxodo 21:6 y elohim como jueces 24

PARTE II — LA CORTE CELESTIAL: ÁNGELES, POTENCIAS Y SERES DEL TRONO

10. Querubim, Serafim y Chashmalim 27
11. Ishim y Tarshishim 29
12. Benei Elohim 31
13. Los siete arcángeles: Miguel, Gabriel, Rafael, Haniel, Zadkiel, Samael, Raziel 32
14. Tzafkiel, Sandalfón y Metatrón 35
15. Fuentes apócrifas, rabínicas y místicas 38

PARTE III — LOS PLURALES DIVINOS DE GÉNESIS: DOS LECTURAS EN DIÁLOGO

16. «Hagamos al hombre»: Génesis 1:26 40
17. «Como uno de nosotros»: Génesis 3:22 41
18. Babel: Génesis 11:5-7 42
19. Isaías 6:8 y la visión del trono 44
20. Estado de la cuestión: lectura histórico-crítica y hermenéutica rabínica clásica 45
21. Excursus: Oseas 12:4-5 47
22. Excursus cristológico: Emanuel, Isaías 7:14 y Mateo 1:22-23 49

PARTE IV — EL ÁNGEL DE YHWH

23. Agar, Isaac, la zarza, el Éxodo y Balaam 51
24. Lecturas judías: Targumim, Maimónides, tradiciones rabínicas y el Zohar 53
25. Lecturas cristianas y la cristofanía 54
26. Investigación contemporánea: Cross, Smith, Sommer, Fossum, Heiser 55

PARTE V — LA HIPÓTESIS DOCUMENTARIA Y EL CONSEJO DIVINO

27. J, E, D, P y R: la reconstrucción de Richard Elliott Friedman 58

28. Los siete argumentos principales 60
29. Los dobletes de la Torá 66
30. El Consejo Divino como vestigio de una teología israelita anterior 68
31. Mark S. Smith y el desarrollo histórico del monoteísmo bíblico 69

CONCLUSIONES

Conclusiones generales 70

APÉNDICES

A. Tabla de textos bíblicos del Consejo Divino 72
B. Glosario terminológico 74
C. Tabla de variantes textuales principales 75
D. Convenciones de transliteración (referencia técnica completa) 76
E. Bibliografía general 77

PARTE I

EL CONSEJO DIVINO EN LOS SALMOS Y EN LA TORÁ

בְּסוֹד קְדֹשִׁים רַבָּה

Dios es muy temido en el consejo de los santos

Salmo 89:8

Esta primera parte reúne los textos que, dentro de la Biblia Hebrea, hablan con mayor claridad de una asamblea celestial presidida por YHWH: el Cántico de Moisés, un grupo de salmos (82, 58, 29, 89, 95), el Cántico del Mar y la declaración de Jetró en Éxodo, el prólogo de Job y el reproche de Jeremías a los falsos profetas. El hilo que los une no es una tesis que haya que demostrar de entrada, sino una observación filológica elemental que el propio corpus impone: estos textos hablan de Dios rodeado de «hijos de Dios», de «dioses», de «santos» o de un «consejo», y lo hacen con un vocabulario técnico —sod, ‘edah, qahal— que reaparece con la suficiente regularidad como para merecer un capítulo propio antes de preguntarnos qué significó, con el tiempo, para Israel.

CAPÍTULO 1

Deuteronomio 32:8-9

La crux textual bene Yisra'el / bene Elohim

El Cántico de Moisés describe cómo el Altísimo (‘Elyón) repartió las naciones entre los pueblos en tiempos primordiales. La forma en que ese reparto se describe —y, en particular, según qué número se trazaron los límites de los pueblos— depende de una sola palabra, y esa palabra no se lee igual en todos los testigos antiguos del texto.

DEUTERONOMIO 32:8-9 (Texto Masorético)

בְּהַנְחֵל עֶלְיוֹן גּוֹיִם בְּהַפְרִידוֹ בְּנֵי אָדָם יַצֵּב גְּבֻלֹת עַמִּים לְמִסְפַּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל

Be-hanchel ‘Elyón goyim, be-hafridó bené adam, yatsev gevulot ‘ammim le-mispar bené Yisra'el.

Cuando el Altísimo dio en herencia a las naciones, cuando separó a los hijos de Adán, estableció los límites de los pueblos según el número de los hijos de Israel.

CRÍTICA TEXTUAL

Frente a bené Yisra'el del Texto Masorético, el manuscrito qumránico 4QDeut^j lee bené Elohim, y la tradición mayoritaria de la Septuaginta traduce en el mismo sentido (ἀγγέλων θεοῦ / υἱῶν θεοῦ, «ángeles» o «hijos» de Dios), aunque conviene precisar que la tradición manuscrita griega no es enteramente uniforme entre sus testigos. La variante no es cosmética: si el texto original decía bené Elohim, el reparto de las naciones se describe como un acto ejecutado por el Altísimo mediante una asamblea de seres celestiales —a cada uno de los cuales correspondería, implícitamente, el gobierno de un pueblo—, y no por referencia numérica a los hijos de Israel.

PUNTO CLAVE

La lectura bené Elohim es, además, la que da coherencia interna al resto de esta primera parte: si Deuteronomio 32 supone una pluralidad de figuras divinas subordinadas a ‘Elyón, el vocabulario de «asamblea», «consejo» y «santos» que emplean los salmos siguientes deja de ser una imagen aislada y pasa a integrarse en una misma cosmovisión.

Los testigos, uno junto a otro

Testigo	Lectura de Deuteronomio 32:8	Observación
Texto Masorético (TM)	le-mispar bené Yisra'el — «según el número de los hijos de Israel»	Lectura tradicional hebrea, base de casi todas las traducciones históricas
4QDeut^j (Qumrán)	bené Elohim — «según el número de los hijos de Dios / de los elohim»	Manuscrito hebreo del Segundo Templo; no representa a «Qumrán» en bloque, sino a este testigo concreto
Septuaginta (tradición mayoritaria)	ἀγγέλων θεοῦ / υἱῶν θεοῦ — «de los ángeles / hijos de Dios»	La tradición manuscrita griega no es enteramente uniforme entre sus testigos

La tabla no debe leerse como si «el Texto Masorético», «Qumrán» y «la Septuaginta» fueran, cada uno, un bloque único y homogéneo: son familias textuales con su propia historia de transmisión y sus propias variantes internas; lo que aquí se compara es la lectura dominante de cada tradición en este versículo concreto, no la totalidad de cada testimonio.

Richard Elliott Friedman —cuya reconstrucción de las fuentes del Pentateuco se discute en la Parte V— defiende que estos bené Elohim fueron concebidos originalmente como dioses menores o seres divinos encargados de gobernar a las naciones bajo mandato de ‘Elyón, mientras YHWH se reservaba a Israel; la identificación posterior de YHWH con El explicaría la evolución hacia el monoteísmo estricto de Israel. Esta es una interpretación académica (Nivel 3): se apoya en el dato textual anterior, pero constituye una tesis interpretativa, no una lectura autoevidente del versículo.

CAPÍTULO 2

Salmo 82

El juicio en medio de los dioses

Ningún texto bíblico presenta la imagen de una corte celestial con más nitidez que el Salmo 82. Dios —así, sin más calificativo— «se presenta» en una asamblea y juzga «en medio de los dioses». El salmo entero es la sentencia de ese juicio.

SALMO 82:1

מִזְמוֹר לְאָסָף אֱלֹהִים נִצָּב בַּעֲדַת־אֵל בְּקֶרֶב אֱלֹהִים יִשְׁפֹּט׃

Mizmor le-Asaf. Elohim nitzav ba‘adat-El, bekérev elohim yishpot.

Salmo de Asaf. Dios se presenta en la asamblea de El; en medio de los dioses juzga.

> **NOTA FILOLÓGICA**
>
> ba‘adat-El (בַּעֲדַת־אֵל) admite dos lecturas gramaticalmente posibles: «en la asamblea de El» (tomando El como nombre divino) o «en la asamblea divina» (tomando El como genérico, «de Dios»). Ambas coinciden en lo esencial: ‘edah designa aquí una asamblea convocada, el mismo sustantivo que en otros contextos bíblicos se usa para la congregación de Israel, trasladado a un escenario celestial.

El salmo continúa reprochando a esos «dioses» —elohim— que juzguen con parcialidad y favorezcan al impío; y llega, en el versículo 6, a un veredicto que el propio Nuevo Testamento cita como problema exegético:

SALMO 82:6-7

אֲנִי־אָמַרְתִּי אֱלֹהִים אַתֶּם וּבְנֵי עֶלְיוֹן כֻּלְּכֶם׃ אָכֵן כְּאָדָם תְּמוּתוּן וּכְאַחַד הַשָּׂרִים תִּפֹּלוּ׃

Aní amarti: Elohim atem, u-vné ‘Elyón kulkhém. Akhén ke-adám temutún, u-khe-aḥád ha-sarím tippólu.

Yo he dicho: «dioses sois, y todos vosotros hijos del Altísimo»; pero como hombres moriréis, y como uno de los príncipes caeréis.

> **NOTA FILOLÓGICA**
>
> Juan 10:34 cita este mismo versículo para argumentar, ante la acusación de blasfemia, que la Escritura hebrea ya llama «dioses» a quienes reciben la palabra de Dios. El uso neotestamentario no decide qué significaba elohim en el Salmo 82 dentro de su contexto original —una cuestión de exégesis del Salmo, Nivel 2-3—, pero documenta que el propio término, con su ambigüedad, era objeto de discusión hermenéutica ya en el siglo I.

El salmo cierra con la sentencia que ejecuta el juicio: los elohim, que han fallado en su gobierno, «como hombres moriréis», y con un clamor final para que Dios mismo tome posesión de todas las naciones.

SALMO 82:8

קוּמָה אֱלֹהִים שָׁפְטָה הָאָרֶץ כִּי־אַתָּה תִנְחַל בְּכָל־הַגּוֹיִם׃

Kumah Elohim, shoftah ha-arets, ki attáh tinḥál be-khol ha-goyim.

Levántate, oh Dios, juzga la tierra, porque tú tomarás posesión de todas las naciones.

> **NOTA FILOLÓGICA**
>
> El verbo תִּנְחַל (tinḥál) proviene de la raíz נ-ח-ל (n-ḥ-l), «heredar, recibir como posesión o legado»; puede traducirse «poseerás», «heredarás» o, en un registro más litúrgico, «tomarás dominio». El salmo cierra así

> pidiendo que Dios ejecute justicia sobre toda la tierra y asuma el gobierno pleno de las naciones, reemplazando a los elohim que —según el propio salmo— fracasaron en el suyo.

Un resumen de todos los términos hebreos con que el Tanaj designa la asamblea celestial —‘adat-El, qehal qedoshim, sod qedoshim, sod YHWH— se ofrece de forma unificada en el Apéndice A, al que remiten también los capítulos 6 y 7 de esta parte.

CAPÍTULO 3

Salmos 58 y 29

El consejo celestial y el horizonte ugarítico

Salmo 58:2 — «¿acaso en verdad, oh dioses...?»

SALMO 58:2

הַאֻמְנָם אֵלֶם צֶדֶק תְּדַבֵּרוּן מֵישָׁרִים תִּשְׁפְּטוּ בְּנֵי אָדָם׃

Ha-umnám élem tsédek tedaberún? Mesharím tishpetú bené adam?

¿Acaso en verdad, oh poderosos, habláis justicia? ¿Juzgáis rectamente, hijos del hombre?

NOTA FILOLÓGICA

אֵלֶם (élem) es una forma difícil, cuya vocalización masorética la aproxima a «silencio» (así la entiende la Septuaginta), mientras que otras tradiciones —siguiendo la consonantización אלם como plural defectivo de אֵל, «dioses» o «poderosos»— la relacionan con אֵלִים (elím, «hijos de los dioses») de Salmo 29:1 y Deuteronomio 32. La Biblia Textual y otras versiones modernas traducen en este segundo sentido («oh poderosos»), lo que aproximaría el Salmo 58 al mismo campo semántico que Salmo 82: una interpelación a seres celestiales que ejercen función judicial.

Esta lectura —que el término elím designe en ciertos contextos a seres celestiales y no únicamente a jueces humanos— cuenta con apoyo en el vocabulario de los manuscritos del Mar Muerto: en composiciones como los Hodayot (1QHa) o la Regla de la Guerra (1QM), términos como bene elohim, elohim o elim se emplean con frecuencia, según ha documentado la investigación qumránica moderna, para miembros del Consejo Divino o huestes celestiales, no para autoridades humanas (véase, entre otros trabajos, Carol Newsom, Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition, Harvard Semitic Studies 27, 1985, y los estudios de M. S. Heiser sobre la pluralidad divina en los manuscritos del Mar Muerto).

Salmo 29:1 — «hijos de los dioses»

SALMO 29:1

מִזְמוֹר לְדָוִד הָבוּ לַיהוָה בְּנֵי אֵלִים הָבוּ לַיהוָה כָּבוֹד וָעֹז׃

Mizmór le-David. Havú la-YHWH, bené elím; havú la-YHWH kavód va-ʻoz.

Salmo de David. Dad a YHWH, hijos de los dioses; dad a YHWH gloria y poder.

CONTEXTO DEL ANTIGUO CERCANO ORIENTE

El salmo convoca a los bené elim a rendir homenaje a YHWH con un lenguaje que guarda un paralelo formal reconocido con la poesía ugarítica dirigida a Baal —cuya asamblea de dioses es convocada de manera semejante en el ciclo de Baal (KTU 1.4 VII)—. El fragmento ugarítico aquí reproducido es una paráfrasis comparativa de trabajo, no una cita literal de una edición filológica (véase Apéndice E, sobre ediciones de referencia como el ANET de J. B. Pritchard o la traducción de M. S. y W. Pitard). Lo que puede afirmarse con seguridad (Nivel 2) es el paralelo formal: en ambos casos, una asamblea de «hijos de los dioses» es convocada a rendir homenaje al dios que ejerce la soberanía sobre la tormenta y las aguas del caos.

La diferencia central es igualmente clara: en la poesía ugarítica, Baal es un dios entre otros dentro de un panteón presidido por El; en el Salmo 29, YHWH aparece como soberano único, incluso sobre las aguas del diluvio (mabbul, término que en la Biblia Hebrea solo se usa para las aguas del diluvio de Noé).

HIPÓTESIS INTERPRETATIVA — Propuesta del autor

> La hipótesis de que el Salmo 29 adapte —«monoteíce»— una liturgia cananea más antigua dedicada originalmente a un dios de la tormenta se remonta a H. L. Ginsberg, «A Phoenician Hymn in the Psalter», Orientalia 5 (1936): 108-109, y fue desarrollada después por F. M. Cross y M. S. Smith mediante el cotejo con el ciclo de Baal ugarítico. En cualquier caso, la propuesta no equivale a sostener que el salmo carezca de teología propia: describe, más bien, un proceso de apropiación y transformación deliberada de un lenguaje litúrgico compartido en el antiguo Levante.

CAPÍTULO 4

Salmos 89 y 95

La asamblea de los qedoshim

El Salmo 89 despliega, en un mismo tramo, dos expresiones distintas para la misma realidad celestial, y lo hace precisamente para preguntar quién, entre los seres del cielo, puede compararse a YHWH.

SALMO 89:6-8 (89:7-9 en la numeración de las Biblias cristianas)

וְיוֹדוּ שָׁמַיִם פִּלְאֲךָ יְהוָה אַף־אֱמוּנָתְךָ בִּקְהַל קְדֹשִׁים׃ כִּי מִי בַשַּׁחַק יַעֲרֹךְ לַיהוָה
יִדְמֶה לַיהוָה בִּבְנֵי אֵלִים׃ אֵל נַעֲרָץ בְּסוֹד־קְדֹשִׁים רַבָּה וְנוֹרָא עַל־כָּל־סְבִיבָיו׃

Ve-yodú shamáyim pil'akhá YHWH, af emunatkhá biqhál kedoshím. Ki mi va-sháḥaq ya‘arókh la-YHWH, yidmé la-YHWH biv-né elím. El na‘arátz be-sód kedoshím rabbá, ve-norá ‘al kol sevivav.

Los cielos celebrarán tus maravillas, YHWH, y tu fidelidad en la asamblea de los santos. Porque ¿quién en los cielos se compara a YHWH? ¿Quién es semejante a YHWH entre los hijos de los dioses? Dios es muy temido en el consejo de los santos, y terrible sobre todos los que le rodean.

NOTA FILOLÓGICA

El pasaje reúne tres fórmulas para la asamblea celestial en apenas tres versículos: qehal qedoshím («congregación de los santos»), bené elím («hijos de los dioses») y sod qedoshím («consejo de los santos»). El desfase entre la numeración del Texto Masorético y la de las Biblias cristianas —un versículo de diferencia en todo el salmo, por incluir o no el encabezado como versículo 1— debe tenerse presente en cualquier cita de este pasaje.

El mismo Salmo, más adelante, retoma la comparación de manera aún más explícita:

SALMO 95:3

כִּי אֵל גָּדוֹל יְהוָה וּמֶלֶךְ גָּדוֹל עַל־כָּל־אֱלֹהִים׃

Ki El gadól YHWH, u-mélekh gadól ‘al kol elohím.

Porque Dios grande es YHWH, y Rey grande sobre todos los dioses.

El conjunto de referencias reunidas en este capítulo y en el anterior —Salmo 82:1, 89:6-7, Jeremías 23:18 (capítulo 7)— se presenta de manera unificada, con su hebreo y su traducción, en el Apéndice A, como tabla de consulta rápida para todo el libro.

CAPÍTULO 5

Éxodo 15:11 y 18:11

YHWH entre los elohim

El Cántico del Mar

ÉXODO 15:11

מִי־כָמֹכָה בָּאֵלִם יְהוָה מִי כָּמֹכָה נֶאְדָּר בַּקֹּדֶשׁ נוֹרָא תְהִלֹּת עֹשֵׂה פֶלֶא׃

Mi-khamókha va-elím YHWH? Mi kamókha ne'dár ba-kódesh, norá tehilót ‘oséh féle.

¿Quién como tú entre los dioses, oh YHWH? ¿Quién como tú, magnífico en santidad, terrible en loores, hacedor de maravillas?

NOTA FILOLÓGICA

La pregunta retórica «¿quién como tú entre los dioses?» no niega la existencia de otros elim: los presupone, para proclamar sobre ellos la superioridad incomparable de YHWH. El Cántico del Mar se cuenta, dentro de la crítica textual y literaria de la Biblia, entre los pasajes poéticos más arcaicos del corpus; su lenguaje —que compite con otros dioses en vez de negarlos— es característico de lo que la historia de las religiones describe como henoteísmo o monolatría: reconocer la existencia de otros seres divinos y, aun así, rendir culto exclusivo a uno solo.

La declaración de Jetró

En Éxodo 18, Jetró, sacerdote madianita y suegro de Moisés, reconoce a YHWH tras escuchar el relato del éxodo:

«Ahora sé que YHWH es más grande que todos los dioses (elohim), porque en aquello en que los egipcios se ensoberbecieron, él fue superior» (Éxodo 18:11).

HIPÓTESIS INTERPRETATIVA — Propuesta del autor

Que esta declaración provenga de un sacerdote extranjero —no israelita— sugiere, en la lectura de este libro, que el reconocimiento de YHWH como el más poderoso entre los elohim trasciende los límites étnicos de Israel: es la voz de un tercero, madianita, quien lo confirma. El pasaje se atribuye, dentro de la hipótesis documentaria, a la fuente E, que tiende a presentar a YHWH como Dios de Israel en diálogo comparativo con otras naciones (véase Parte V).

El propio verso ha generado una historia de traducción reveladora, porque el término al que se compara a YHWH —אֵלִם/אֵלֵם, «poderosos» o «dioses»— se ha vertido de maneras muy distintas:

Traducción	Rendición de elim / bene elim en pasajes afines
King James Version (KJV)	«Ye mighty»
Jewish Publication Society (JPS)	«sons of might»
New International Version (NIV)	«heavenly beings»
New English Bible (NEB)	«you gods»
Revised English Bible (REB)	«you angelic powers»
New American Standard Bible (NASB)	«sons of the mighty», con nota: «or sons of gods»

ESTADO DE LA CUESTIÓN

Richard Elliott Friedman ha señalado, en sustancia (paráfrasis / referencia por verificar contra la edición impresa), que las traducciones que evitan el sentido llano de «dioses» en estos pasajes no enfrentan una dificultad lingüística —el hebreo no es ambiguo— sino teológica: qué hacer con un texto que se dirige a una pluralidad de seres divinos y les exige rendir gloria a YHWH. El mismo fenómeno de traducción —evitar por explicación añadida el sentido llano de «dioses»— se observa en la apertura del libro de Job, discutida en el capítulo siguiente.

CAPÍTULO 6

Job 1-2 y Job 15:8

La corte celestial y ha-satán

JOB 1:6-7

וַיְהִי הַיּוֹם וַיָּבֹאוּ בְּנֵי הָאֱלֹהִים לְהִתְיַצֵּב עַל־יְהוָה וַיָּבוֹא גַם־הַשָּׂטָן בְּתוֹכָם: וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־הַשָּׂטָן מֵאַיִן תָּבֹא וַיַּעַן הַשָּׂטָן אֶת־יְהוָה וַיֹּאמַר מִשּׁוּט בָּאָרֶץ וּמֵהִתְהַלֵּךְ בָּהּ:

Va-yehí ha-yóm, va-yavó'u bené ha-elohím le-hityatsév ʻal YHWH, va-yavó gam ha-satán betokhám. Va-yómer YHWH el ha-satán: me-áyin tavó? Va-yaʻan ha-satán et YHWH va-yómar: mi-shút ba-árets u-me-hithalékh báh.

Y aconteció un día que vinieron los hijos de Dios a presentarse ante YHWH, y Satán vino también entre ellos. Y YHWH dijo a Satán: «¿De dónde vienes?». Y Satán respondió a YHWH y dijo: «De rodear la tierra y de andar por ella».

NOTA FILOLÓGICA

La expresión bené ha-elohím («los hijos de Dios») es la misma que aparece en Génesis 6:2 y en Salmo 29:1, y pertenece al vocabulario técnico de la corte divina en la literatura bíblica del antiguo Cercano Oriente. Ha-satán lleva artículo determinado: no es todavía, gramaticalmente, un nombre propio, sino un cargo o función —«el acusador», «el adversario».

Friedman observa, en Who Wrote the Bible? y en The Hidden Face of God, que en textos como Job 1-2, 1 Reyes 22 y Salmo 82 se conserva una imagen primitiva de Dios como un rey que preside un consejo de seres celestiales, imagen que la Biblia Hebrea comparte con las mitologías cananeas —el consejo de El o de Baal en Ugarit— y que el desarrollo posterior del monoteísmo estricto fue desplazando o reinterpretando. Sobre la figura del satán en particular, Friedman subraya que no es todavía la personificación absoluta del mal que sería en el cristianismo posterior, sino una función judicial —la del fiscal o acusador— dentro de un marco de deliberación celestial, que actúa siempre bajo autorización divina.

El sod: Job 15:8 y el vocabulario del consejo secreto

JOB 15:8

הַבְסוֹד אֱלוֹהַּ תִּשְׁמָע

Ha-vesód Elóah tishmáʻ?

¿Acaso escuchaste en el consejo secreto de Dios?

NOTA FILOLÓGICA

Sod (סוֹד) designa aquí el consejo íntimo o la asamblea confidencial de Dios, un matiz distinto de ʻedah (asamblea convocada, Salmo 82) o qahal (congregación, Salmo 89). El mismo término reaparece, con función semejante, en Jeremías 23 (capítulo 7).

EXCURSUS

Cabe registrar, sin adoptarla como conclusión de este libro, una lectura devocional tradicional: que toda mención de sod en estos contextos pueda entenderse como una asamblea de tzadikim —de justos— antes que como una corte de seres celestiales distintos de los humanos, siguiendo el patrón lingüístico de instituciones judías arcaicas como el minián. Se trata de una lectura legítima dentro de la tradición devocional judía, distinta de la lectura histórico-crítica que organiza el resto de este capítulo, y se señala aquí precisamente para no confundir ambos registros.

El desarrollo íntegro del vocabulario del consejo divino —‘adat-El, qehal qedoshim, sod qedoshim, sod YHWH— y sus correspondencias filológicas se reúne en el Apéndice A.

CAPÍTULO 7

Jeremías 23:18-22

El sod de YHWH

JEREMÍAS 23:18

כִּי מִי עָמַד בְּסוֹד יְהוָה וַיֵּרֶא וְיִשְׁמַע אֶת־דְּבָרוֹ

Ki mi ‘amád be-sód YHWH, ve-yéra ve-yishmá‘ et devaró?

Porque ¿quién ha estado en el consejo secreto de YHWH, y ha visto y oído su palabra?

JEREMÍAS 23:22

וְאִם־עָמְדוּ בְּסוֹדִי

Ve-im ‘amdú be-sodí.

Si hubieran estado en mi consejo secreto...

> **NOTA FILOLÓGICA**
>
> Jeremías emplea el criterio de haber «estado en el sod de YHWH» como prueba de autenticidad profética: el falso profeta es, por definición, quien habla sin haber tenido acceso a esa asamblea. El pasaje confirma que sod, para el vocabulario profético del siglo VII-VI a.C., designaba una instancia real y verificable de acceso a la voluntad divina, no una simple figura retórica.

Con este capítulo se cierra el recorrido por el vocabulario bíblico directo del Consejo Divino. La Parte I continúa con dos excursos —uno comparativo, otro rabínico— que sitúan estos textos en su contexto más amplio, antes de que la Parte II se adentre en el desarrollo posterior de la angeología.

CAPÍTULO 8

Excursus

Ugarit, Egipto, Babilonia y Madián

Ninguno de los textos anteriores se escribió en el vacío. Israel compartió, con sus vecinos del antiguo Cercano Oriente, un repertorio amplio de imágenes sobre asambleas divinas, tribunales celestiales y consejos de dioses. Este excursus no pretende agotar la comparación: reúne los tres horizontes —cananeo, egipcio y mesopotámico— y una hipótesis propia sobre el trasfondo madianita del culto a YHWH, con el cuidado de distinguir siempre paralelo, dependencia y analogía funcional, tres relaciones que no son intercambiables.

Ugarit: la asamblea de El y de Baal

CONTEXTO DEL ANTIGUO CERCANO ORIENTE

En los textos mitológicos de Ugarit (siglo XIV-XIII a.C.), el dios El preside una asamblea de dioses (puhru ilim) de la que también participa Baal como miembro destacado. La coincidencia formal con el vocabulario bíblico de «hijos de El» o «hijos de los dioses» es un paralelo bien documentado en la investigación comparada (véase Salmo 29, capítulo 3). Afirmar un paralelo formal no equivale a afirmar una dependencia literaria directa entre un texto y otro: Israel y Ugarit comparten una lengua y una tradición poética de fondo semítico-occidental, lo que basta para explicar buena parte de las coincidencias sin necesidad de postular préstamo directo.

Egipto: el tribunal de Osiris

En la religión egipcia, el tribunal de Osiris juzga a los muertos: el corazón del difunto es pesado contra la pluma de Maat, la verdad, ante una asamblea de cuarenta y dos jueces-dioses. No hay allí una figura acusadora equivalente al satán de Job: el corazón mismo es testigo y juez del alma.

CONTEXTO DEL ANTIGUO CERCANO ORIENTE

Cuatro niveles, para no confundirlos entre sí. DATO: Job 1-2 presenta un tribunal celestial presidido por YHWH en el que ha-satán cumple una función acusadora explícita, y Job 31 —donde Job pide ser «pesado en balanzas justas»— usa la imagen del pesaje judicial. PARALELO: el tribunal egipcio de Osiris presenta, igualmente, un juicio celestial con pesaje —el del corazón contra la pluma de Maat— ante una asamblea de dioses; se trata, en el mejor de los casos, de una analogía funcional entre ambos tribunales, documentada en la existencia, a lo largo de todo el antiguo Cercano Oriente, de la imagen del juicio post mortem o celestial como pesaje o proceso judicial ante una corte divina. LÍMITE: no hay evidencia textual directa de dependencia entre el tribunal de Job y el de Osiris —ni cita, ni alusión verbal, ni tomas de préstamo demostrables—; la analogía funcional entre ambos tribunales se documenta, de forma general, en la literatura comparada sobre el pensamiento del antiguo Cercano Oriente (J. H. Walton, Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament: Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible, Grand Rapids: Baker Academic, 2006 / 2.ª ed. 2018; O. Keel, The Symbolism of the Biblical World: Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms, trad. T. J. Hallett, Winona Lake: Eisenbrauns, 1997), sin que ninguna de estas obras desarrolle el paralelo Job-Osiris como tal. HIPÓTESIS INTERPRETATIVA DEL AUTOR: véase el módulo siguiente.

HIPÓTESIS INTERPRETATIVA — Propuesta del autor

Richard Elliott Friedman defiende, en The Exodus: How It Happened and Why It Matters (2017), que los levitas —el único grupo de Israel cuyos nombres propios más antiguos son inequívocamente egipcios (Pinḥás, Merarí, Jocabed; el propio Moisés)— se incorporaron a Israel procedentes de una experiencia religiosa en Egipto, y trajeron consigo elementos de pensamiento y ritual egipcios, entre ellos posiblemente la imagen del arca como recipiente sagrado portátil, comparable a las barcas rituales egipcias. Esta tesis de Friedman sobre el origen egipcio de los levitas es, hasta aquí, interpretación académica (Nivel 3); la referencia de página exacta dentro de esa obra queda, no obstante, pendiente de cotejo directo con el ejemplar impreso. Lo que sigue

excede lo que Friedman afirma explícitamente y constituye, por tanto, una hipótesis interpretativa propia del autor de este volumen —no de Friedman, ni de la egiptología comparada—: si los levitas transmitieron a Israel una memoria ritual egipcia, el Consejo Divino de Job —presidido por YHWH, con una figura acusadora que somete a prueba la integridad de un hombre— podría leerse como una reconfiguración yahvista de la estructura judicial del tribunal de Osiris, narrada ya en clave israelita por los mismos círculos levíticos que, según Friedman, mediaron el contacto con Egipto. Se ofrece con ese estatuto expreso: sugerente, verificable solo parcialmente, y abierta a discusión; la conexión con el tribunal de Osiris en particular no debe atribuirse a Friedman bajo ninguna formulación.

Babilonia: el consejo de los dioses y el Enuma Elish

CONTEXTO DEL ANTIGUO CERCANO ORIENTE

En el Enuma Elish, Marduk convoca a un consejo de dioses para decidir cómo enfrentar a Tiamat; tras la victoria, el mismo consejo lo proclama rey de los dioses y organiza con él el cosmos. El paralelo con el Consejo de Job es, de nuevo, funcional: en ambos casos hay deliberación divina y un personaje central que debe superar un conflicto existencial —Marduk frente a Tiamat, Job frente al sufrimiento inexplicable—, y en ambos el orden del cosmos está en juego.

HIPÓTESIS INTERPRETATIVA — Propuesta del autor

Sostener, además, que el monoteísmo bíblico se formuló en réplica polémica directa al panteón babilónico durante o poco antes del exilio es una hipótesis histórica discutida (Nivel 4): Friedman argumenta que el monoteísmo israelita no nació en Babilonia sino que ya estaba presente en textos arcaicos como el propio Cántico de Moisés, y que es Deutero-Isaías («Yo soy YHWH y no hay otro», Isaías 45:5) quien lo formula por primera vez sin ambigüedad. Bajo esta lectura, el Consejo Divino de Job sería un vestigio literario de una teología anterior a esa formulación explícita, no una respuesta directa a Babilonia.

Madián: el Yahvé del desierto y el consejo de Jetró

CONTEXTO DEL ANTIGUO CERCANO ORIENTE

Las referencias egipcias más antiguas conocidas al tetragrama sitúan geográficamente a «YHWH» en la región de Madián/Edom/Seír, en conexión con los llamados Shasu de YHWH, mucho antes de que Israel lo adoptara oficialmente como su Dios nacional. Esto es un dato documentado por la egiptología (Nivel 1-2), no una hipótesis: posiciona a YHWH como una divinidad de origen tribal o regional, cuyo culto pudo haber llegado a Israel a través de contactos madianitas o kenitas —el propio Jetró, sacerdote de Madián, aparece en Éxodo 18 (capítulo 5) reconociendo a YHWH y aconsejando a Moisés sobre la organización judicial de Israel.

HIPÓTESIS INTERPRETATIVA — Propuesta del autor

Que el Consejo Divino de Job refleje, específicamente, una imagen de Yahvé «madianita» —un Yahvé todavía rodeado de otras figuras celestiales, propio de un culto tribal que apenas empezaba a consolidarse como deidad suprema de Israel— es una extrapolación de este libro sobre el dato egiptológico anterior, no una tesis que la egiptología o Friedman formulen en estos términos exactos. Se ofrece, igual que la hipótesis egipcia, como propuesta original a discutir, y no como hallazgo establecido. En la misma línea, la observación de que la fuente sacerdotal (P) tiende a silenciar o presentar de manera desfavorable a Madián —convirtiendo a sus mujeres en corruptoras y a sus hombres en enemigos a exterminar (Números 25; 31)— es compatible con la hipótesis de que Israel, tras adoptar un culto de origen madianita, buscara después borrar sus huellas históricas; pero esa lectura combinada sigue siendo, en su conjunto, una propuesta interpretativa de este estudio, ofrecida para la discusión y no como consenso académico.

CAPÍTULO 9

Excursus rabínico

Éxodo 21:6 y elohim como jueces

No todos los usos bíblicos de elohim remiten a la corte celestial. La ley del esclavo hebreo en Éxodo 21 ofrece el caso inverso, y es un buen recordatorio de que el término, como tantos en hebreo bíblico, es polisémico y depende del contexto.

ÉXODO 21:6

וְהִגִּישׁוֹ אֲדֹנָיו אֶל־הָאֱלֹהִים וְהִגִּישׁוֹ אֶל־הַדֶּלֶת אוֹ אֶל־הַמְּזוּזָה וְרָצַע אֲדֹנָיו אֶת־אָזְנוֹ בַּמַּרְצֵעַ וַעֲבָדוֹ לְעֹלָם

Ve-higishó adonáv el ha-elohím, ve-higishó el ha-délet o el ha-mezuzáh, ve-ratsá‘ adonáv et oznó ba-martsé‘a, va-avadó le-‘olám.

Su amo lo llevará ante los elohim; lo acercará a la puerta o a la jamba, y su amo le horadará la oreja con una lezna, y le servirá para siempre.

ESTADO DE LA CUESTIÓN

La traducción de ha-elohím en este versículo se reparte, en las versiones modernas, en dos familias: unas optan por «Dios» (LBLA, DHH, NBLA, NTV, PDT; la TLA lo parafrasea como «santuario»), y otras por «jueces» (JBS, NBV, NVI, CST, BLP, BLPH, RVA, RVC, RVR en sus distintas revisiones). Entre las fuentes rabínicas medievales, Rashí interpreta ha-elohím como «el tribunal» —es decir, los jueces humanos que actúan como representantes de Dios en la tierra—; el Targum Onkelos (siglo II) traduce directamente «dayana», juez; el Talmud de Babilonia (Berakhot 6a) y el Midrash Rabbá discuten el término en el mismo sentido judicial. Entre las traducciones cristianas antiguas, la Septuaginta vierte «τὸ κριτήριον τοῦ θεοῦ» («el tribunal de Dios»); la Vulgata de san Jerónimo usa «deus» pero en sentido judicial; la King James Version de 1611 traduce «judges». El léxico académico Brown-Driver-Briggs reconoce que elohim puede significar «jueces» en contextos como este y en Éxodo 22:8-9; Daniel O. McClellan, en cambio, argumenta que esta lectura surge de tradiciones interpretativas posteriores y que el término se refería originalmente a entidades divinas. El consenso práctico —judío y cristiano, antiguo y moderno— se inclina claramente por «jueces» o «tribunal» en este pasaje concreto: es el ejemplo más claro, dentro de este mismo libro, de que elohim no designa siempre a la corte celestial, y de que la traducción debe decidirse verso por verso y no por una regla general.

TRADICIÓN RABÍNICA

Esta lectura judicial de elohim para autoridades humanas no es exclusiva de Éxodo 21:6: reaparece en Éxodo 22:8-9, sobre disputas de propiedad, con el mismo consenso interpretativo entre las fuentes rabínicas clásicas.

PARTE II

LA CORTE CELESTIAL: ÁNGELES, POTENCIAS Y SERES DEL TRONO

בָּרֲכוּ יְהוָה מַלְאָכָיו גִּבֹּרֵי כֹחַ עֹשֵׂי דְבָרוֹ

Bendecid a YHWH, ángeles suyos, poderosos en fortaleza, que ejecutáis su palabra

Salmo 103:20

La Parte I mostró que el Tanaj conserva, en varios de sus estratos más antiguos, la memoria de una asamblea de seres divinos en torno a YHWH. Esta segunda parte cambia de pregunta: ya no «¿hubo un consejo divino?», sino «¿quiénes son, en la imaginación religiosa judía posterior, los miembros de esa corte?». Aquí el terreno cambia de naturaleza. Salvo un puñado de excepciones —los querubines, los serafines, los benei elohim, los propios malakhim o «mensajeros»— la inmensa mayoría de las figuras angelológicas que hoy se asocian con el judaísmo (Metatrón, Sandalfón, Raziel, Tzafkiel, Zadkiel, entre otros) no tienen base bíblica directa: son desarrollos del judaísmo del Segundo Templo, de la literatura apocalíptica, de la mística Hekhalot-Merkavá y, sobre todo, de la Cábala medieval. Cada entrada de esta parte sigue un mismo esquema —nombre y grafía hebrea, etimología, presencia bíblica (cuando la hay), literatura del Segundo Templo, tradición rabínica, literatura Hekhalot-Merkavá, Cábala posterior, interpretación académica y conclusión— precisamente para que esa distinción cronológica quede visible en cada caso y no se disuelva en una narración continua que dé la falsa impresión de una angelología bíblica ya acabada.

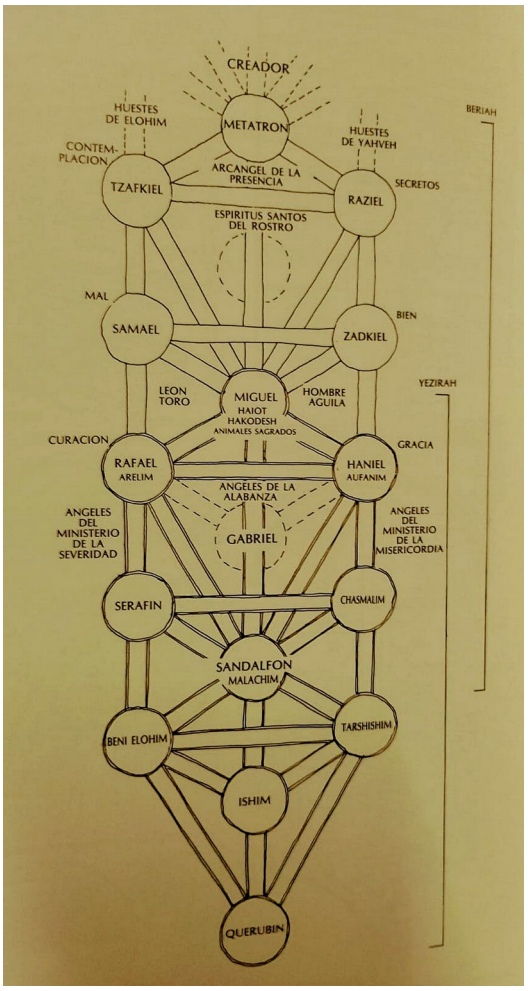


FIGURA 2. *Esquema angelológico en forma de árbol sefirótico, con la ubicación relativa de las figuras estudiadas en esta Parte II (Metatrón, Tzafkiel, Raziel, Samael, Zadkiel, Miguel, Rafael, Haniel, Gabriel, Serafín, Chashmalim, Sandalfón, Benei Elohim, Tarshishim, Ishim y Querubín) según las diez jerarquías angélicas de la tradición cabalística. Reproducido como facsímil del documento fuente, con corrección de contraste y nitidez; procedencia editorial documentada en la página de créditos.* *Publicado por Zev Ben Shimón ha Levi en La cábala serie Mitos Dioses y misterios. DEBATE ediciones del Prado.*

CAPÍTULO 10

Querubim, Serafim y Chashmalim

Los guardianes del espacio sagrado y las visiones del trono

Querubim (כְּרוּבִים)

Etimología. La raíz de keruv, plural keruvim, permanece discutida entre los especialistas. La hipótesis más difundida —sin ser la única ni gozar de consenso pleno— la vincula con el acadio karabu/kuribu («bendecir», «interceder»), término que en Mesopotamia se asocia con figuras guardianas aladas, como los kāribu y los conocidos toros y leones alados (šēdu, lamassu) de los palacios asirios, custodios de espacios sagrados y umbrales de palacio. La propuesta es plausible por el paralelismo funcional, pero no debe presentarse como una etimología establecida: otros autores la consideran indemostrable a partir de la sola evidencia lingüística disponible.

Presencia bíblica. Los querubines cumplen tres funciones bien documentadas en el Tanaj. Como guardianes del Edén, Génesis 3:24 los sitúa custodiando el camino al árbol de la vida junto con la espada flameante. Como portadores del trono divino, Éxodo 25:18-22 y 1 Reyes 6:23-28 describen dos querubines cuyas alas cubren el arca de la alianza (el kapporet), simbolizando la presencia de YHWH entronizado. Como figuras de movilidad divina, Ezequiel 1 y 10 los presenta como criaturas vivientes de cuatro rostros —hombre, león, toro, águila— dotadas de ruedas, que sostienen y trasladan la gloria de Dios.

Tradición rabínica

Bavli Yomá 54a convierte a los querubines en símbolo de la relación entre Dios e Israel, leyendo sus alas entrelazadas como figura de intimidad y protección.

Literatura Hekhalot-Merkavá

En la mística merkavá de los siglos I-III, los querubines pasan a integrar el trono místico descrito en textos como Hekhalot Rabbati, ya no solo como mobiliario cúltico sino como parte activa de la visión celestial.

> **ESTADO DE LA CUESTIÓN**
>
> La interpretación académica contemporánea se divide en dos énfasis complementarios. Mark S. Smith los vincula con las figuras híbridas guardianas de entradas sagradas conocidas en Mesopotamia y Egipto, subrayando el trasfondo iconográfico del Antiguo Cercano Oriente. Michael Fishbane y Jon D. Levenson, en cambio, destacan su función como mediadores simbólicos entre lo humano y lo divino dentro del espacio del Templo. En los estudios de angelología judía se los suele clasificar como «guardianes del espacio sagrado», una categoría distinta de la de los malakhim o mensajeros propiamente dichos.

Conclusión. El querubín condensa, a lo largo de toda su trayectoria textual, la fusión de lo cósmico y lo litúrgico: guardián del acceso al Edén, soporte de la presencia divina en el Templo y, más tarde, elemento vivo de las visiones proféticas y místicas del trono.

Serafim (שְׂרָפִים)

Etimología. La raíz saraf significa «quemar» o «abrasar», lo que apunta a una naturaleza ígnea o purificadora.

ISAÍAS 6:2-3

שְׂרָפִים עֹמְדִים מִמַּעַל לוֹ... וְקָרָא זֶה אֶל־זֶה וְאָמַר קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ יְהוָה צְבָאוֹת

Serafim 'omedim mimma'al lo... ve-qara zeh el-zeh ve-amar: qadosh, qadosh, qadosh, YHWH tzeva'ot.

Serafines estaban por encima de él [...] y clamaba el uno al otro, diciendo: Santo, santo, santo, YHWH de los ejércitos.

Presencia bíblica. Los serafim aparecen, con este nombre y esta función, únicamente en Isaías 6:2-7: seres de fuego con seis alas que proclaman la santidad de YHWH mediante el triple qadosh, y que purifican los labios del profeta con una brasa del altar.

Tradición rabínica y recepción mística

La literatura rabínica y el Zohar los presentan como agentes de purificación y emisarios del juicio divino; la angelología medieval —tratados como el Yesod 'Olam y la Guevurat Hashem atribuida a Maimónides— los sitúa como la jerarquía más alta de ángeles, por encima de querubines y ofanim.

Chashmalim (חַשְׁמַלִּים)

Presencia bíblica. Los chashmalim aparecen exclusivamente en Ezequiel 1:4-5 y 1:27-28, donde el profeta describe la gloria divina rodeada de un chashmal —término traducido según las versiones como «brillo resplandeciente», «metal brillante» o, en traducciones modernas, «electricidad»—.

Tradición rabínica y mística

En la literatura de la Merkavá y en los textos Hekhalot posteriores, los chashmalim se convierten en seres angelicales que rodean el trono divino. El Zohar y Rav Hai Gaón proponen una lectura etimológica que juega con las consonantes hebreas: chash («silencio») y mal («hablar»), de donde la imagen del «fuego que calla y habla» a la vez. En el Ma'aseh Merkavá se cuentan entre las clases superiores de ángeles que sirven en el entorno inmediato del trono.

NOTA FILOLÓGICA

Chashmalim y serafim comparten el mismo campo semántico —la visión ígnea y luminosa del entorno del trono— pero cumplen funciones distintas dentro del relato profético: los serafim tienen una función explícitamente litúrgica y purificadora (proclaman la santidad, purifican los labios), mientras que los chashmalim son más enigmáticos, ligados a la manifestación visual y sensorial de la gloria divina más que a una acción concreta. Ambos términos, sin embargo, se desarrollan conjuntamente en la Merkavá y llegan a convertirse en categorías místicas plenas en las prácticas visionarias de Hekhalot Rabbati; en la filosofía judía medieval —así en Maimónides— se los reinterpreta como niveles de entendimiento o fuerzas cósmicas antes que como seres personales.

CAPÍTULO 11

Ishim y Tarshishim

Dos jerarquías angélicas menores en la literatura mística

Ninguna de las dos categorías que ocupan este capítulo tiene presencia bíblica directa como clase angélica: ambas pertenecen íntegramente al vocabulario de la mística judía posterior, y se incluyen aquí porque las listas cabalísticas de las diez jerarquías angelicales las presentan de forma recurrente junto a los querubines y serafines ya estudiados.

Ishim (אִישִׁים)

Etimología. El término deriva de ish (hombre, persona) más el sufijo plural -im, de modo que literalmente significa «hombres» u «hombres célebres»; en la literatura mística, sin embargo, designa un tipo de entidad angélica.

Literatura hebrea y rabínica

El Sefer ha-Razim, obra mística judía temprana, menciona a los Ishim como una clase inferior de seres celestiales, invocable para tareas cotidianas o mediaciones humanas. Maimónides, en Mishné Torá, Hilkhot Yesodé ha-Torá 2:7, los sitúa como la categoría más baja en su jerarquía de seres celestiales, describiéndolos como ángeles que se comunican con los profetas en forma humana o que sirven de intermediarios entre Dios y los hombres.

Cábala y Zohar

En el Zohar, el término puede además designar a los «hombres justos» en la tierra alineados espiritualmente con los mundos superiores, conforme al principio cabalístico según el cual lo de abajo refleja lo de arriba.

> **ESTADO DE LA CUESTIÓN**
>
> Gershom Scholem, en Major Trends in Jewish Mysticism, observa que la figura del Ishim se superpone en algunas tradiciones con la idea de ángeles guardianes o mediadores que adoptan forma humana. Elliot Wolfson añade que, en ciertas corrientes místicas, los Ishim representan el nivel más cercano a lo humano, un umbral entre el mundo humano y el celestial.

Conclusión. Los Ishim son, en síntesis, seres celestiales de nivel inferior o intermedio, con frecuencia representados en forma humana, funcionalmente cercanos al mundo humano —a diferencia de categorías superiores como los serafim o los querubim— y sin ningún anclaje en el Tanaj.

Tarshishim (תַּרְשִׁישִׁים)

Etimología. El término se relaciona con tarshish, que en la Biblia designa tanto una piedra preciosa —traducida usualmente como berilo o topacio— como una región geográfica, posiblemente Tartessos, en la península ibérica.

Presencia bíblica. No existe como clase angélica en el Tanaj; su origen se rastrea, más bien, en una lectura posterior de Ezequiel 1:16, donde las ruedas de la visión del carro celestial se describen con un brillo comparado al de la piedra tarshish.

Literatura mística

El Sefer Raziel ha-Malakh incluye a los Tarshishim en una lista de jerarquías —junto a Hayot, Ofanim, Serafim e Ishim— asociándolos con cualidades de esplendor y movimiento celeste. Eleazar de Worms, en el siglo XII, fue de los primeros en sistematizar las diez órdenes angélicas de la mística askenazí, incluyendo a los Tarshishim entre las vinculadas al dominio de ciertas fuerzas naturales o lumínicas; el Zohar y otros textos cabalísticos los mencionan, sin mucho detalle, como parte de los ejércitos que sirven a

Dios y median aspectos de la creación. Un diccionario de angelología judía moderno los describe como «ángeles del resplandor y de la luz», en correspondencia con las piedras preciosas del pectoral del Sumo Sacerdote.

CAPÍTULO 12

Benei Elohim

Los «hijos de Dios» como miembros de la corte divina

El desarrollo filológico y textual íntegro de esta expresión —su aparición en Génesis 6:2 y 6:4, en Job 1:6, 2:1 y 38:7, y en Salmo 29:1 y 89:7, así como la crux de Deuteronomio 32:8-9 examinada en el Capítulo 1— pertenece propiamente a la Parte I y al Apéndice A de este volumen, donde se reúne la tabla completa de asambleas divinas del Tanaj. Este capítulo retoma la expresión únicamente para situarla dentro del panorama angelológico y trazar su recepción posterior.

De la corte divina a la angelología

En la literatura de Qumrán, el Cantar de Moisés (Deuteronomio 32:8) leía, según los testimonios hoy disponibles, que las naciones fueron divididas según el número de los benei elohim, no de los «hijos de Israel» del Texto Masorético; la Septuaginta, incómoda con la referencia a estos seres, tradujo de forma suavizada como «ángeles de Dios».

> **HIPÓTESIS INTERPRETATIVA — Propuesta del autor**
>
> Richard Elliott Friedman defiende que estos benei elohim fueron concebidos originalmente como dioses menores o seres divinos encargados de gobernar a las naciones bajo mandato de Elyón, mientras YHWH se reservaba a Israel —una lectura que se alinea con la imagen de un panteón presidido por El o Elyón, del cual YHWH habría sido en origen una de las deidades subordinadas, luego identificada con El mismo en el proceso de consolidación del monoteísmo israelita. Esta es una interpretación académica (Nivel 3), no un dato textual autoevidente.

Tensión teológica y traducciones. Algunas versiones modernas evitan traducir literalmente «hijos de Dios» o «hijos de los dioses», y optan por expresiones como «seres celestiales» o «poderosos» para no sugerir politeísmo ni una corte divina literal.

Recepción posterior

En la tradición judía postbíblica y en el cristianismo, estos benei elohim se reinterpretan sistemáticamente como ángeles o como miembros de la corte celestial, despojados de cualquier estatus divino independiente —el mismo movimiento de traducción y relectura que, aplicado nombre por nombre, ocupa el resto de esta Parte II.

CAPÍTULO 13

Los siete arcángeles

Miguel, Gabriel, Rafael, Haniel, Zadkiel, Samael y Raziel

Este capítulo reúne a las siete figuras que la tradición esotérica y cabalística agrupa convencionalmente como «arcángeles», un rótulo de origen no bíblico —el propio 1 Enoc 20 ofrece listas de siete nombres que varían de una recensión a otra—. Cada entrada distingue con cuidado, como exige el método de este libro, entre lo que el Tanaj dice, lo que la literatura del Segundo Templo añade y lo que la Cábala medieval y la literatura mágica posterior desarrollan.

Miguel — Mikha'el (מִיכָאֵל)

Etimología. Mi-kha-El, «¿Quién como Dios?»: una pregunta retórica que afirma la unicidad y superioridad divina, típica de los nombres teofóricos hebreos.

Presencia bíblica. Miguel aparece en Daniel 10:13, 10:21 y 12:1 como el sar («príncipe») protector de Israel en un contexto apocalíptico, descrito como defensor del pueblo en tiempos de angustia; es la única figura de este capítulo con una base veterotestamentaria explícita, aunque tardía (literatura apocalíptica del período persa-helenístico).

Literatura rabínica y esotérica

El Sefer ha-Razim, Hekhalot Rabbati y el Zohar lo presentan como el ángel supremo de la misericordia, asociado al atributo de ḥesed; se lo describe como ángel-sacerdote que presenta las almas justas ante el trono divino y como líder de las huestes celestiales. El Midrash y el Talmud le asignan la defensa de Israel ante Dios y un papel en la escatología.

ESTADO DE LA CUESTIÓN

La investigación académica describe a Miguel como una figura que transita, desde un ser celestial del judaísmo temprano, hasta un arcángel guerrero en la literatura apocalíptica tardía y en el cristianismo (Judas 1:9, Apocalipsis 12:7-9) y el islam (Mīkāʾīl, uno de los cuatro arcángeles principales, encargado de la lluvia y el sustento). Se ha propuesto que su función como defensor de Israel hunde raíces en tradiciones antiguas de ángeles tutelares de las naciones —la misma tradición de Deuteronomio 32:8 estudiada en el Capítulo 1 de este libro—, aunque esa conexión es, en rigor, una hipótesis histórica y no un dato documentado de forma directa.

Gabriel — Gavri'el (גַּבְרִיאֵל)

Etimología. «Dios es mi fortaleza» o «el poder de Dios».

Presencia bíblica. Gabriel aparece explícitamente solo en Daniel 8:16 y 9:21, presentado como un varón (ish) que trae revelaciones proféticas a Daniel; el texto no lo llama ángel en sentido técnico ni le atribuye alas, sino que lo describe como mensajero celestial capaz de interpretar visiones.

Literatura del Segundo Templo y rabínica

En 1 Enoc y Jubileos, Gabriel es uno de los arcángeles que supervisan a los vigilantes caídos y los destinos de las naciones. El Talmud (b. Yomá 77a) lo asocia con la fuerza del fuego y el juicio, y en ocasiones con el ángel de la guerra; el Zohar lo sitúa entre los ángeles a la izquierda de Dios, en relación con el atributo de guevurá (justicia, rigor).

Interpretación académica. Michael Stone y George W. E. Nickelsburg lo señalan como uno de los principales mediadores entre el cielo y la tierra en la literatura apocalíptica; en los estudios de angelología judía se describe su evolución desde simple mensajero en Daniel hasta ejecutor de los juicios divinos en los textos intertestamentarios y rabínicos.

Rafael — Refa'el (רְפָאֵל)

Etimología. «Dios ha sanado» o «Dios sana», del verbo rapha, «sanar», y El, «Dios».

Presencia bíblica. Rafael no aparece en el Tanaj; su primera aparición documentada pertenece a la tradición hebrea post-bíblica, en los libros deuterocanónicos y apócrifos.

Fuentes bíblicas deuterocanónicas y rabínicas

El libro de Tobit lo presenta como uno de los siete ángeles que introducen las oraciones de los santos ante la gloria del Santo (Tob 12:15), descrito allí como acompañante protector y sanador que cura la ceguera de Tobit y protege a Tobías del demonio Asmodeo. Comentarios rabínicos como Bereshit Rabbá lo identifican como uno de los tres ángeles que visitan a Abraham en Génesis 18, con la misión de sanarlo tras la circuncisión y anunciar el nacimiento de Isaac.

Kábala e investigación académica. En la Cábala ocupa con frecuencia el puesto de arcángel del este, asociado al elemento aire, la curación y la misericordia, y se lo vincula con Tiferet o con Hod según el sistema; en el Zohar figura junto a Miguel y Gabriel entre los ángeles principales. La literatura enoquiana (1 Enoc 20) lo cuenta, con variaciones de nombres según las recensiones, entre los siete arcángeles, siempre como ángel de la curación; Michael Stone lo relaciona con la tradición de los «ángeles de la presencia». Aunque Rafael no es figura destacada en la Biblia hebrea, su desarrollo en Tobit y en la literatura enoquiana lo sitúa entre los casos más claros de la evolución del concepto de ángel durante el judaísmo del Segundo Templo, evolución que después alimenta tanto la angelología rabínica como el cristianismo primitivo.

Haniel (חַנִּיאֵל)

Etimología. «Gracia de Dios» o «Dios es misericordioso»; también transliterado como Aniel, Hanael o Aniel.

> **PUNTO CLAVE**
> Haniel aparece como nombre humano en la Biblia —Números 34:23 ("el príncipe de la tribu de los hijos de José: para la tribu de los hijos de Manasés, Haniel hijo de Efod") y 1 Crónicas 7:39, donde nombra a un descendiente de Aser—; su identificación angelológica pertenece a tradiciones posteriores.

Cábala y literatura esotérica posterior

En la Cábala y en la angelología judía medieval, Haniel se asocia con la sefirá de Netzaḥ en el Árbol de la Vida —victoria, belleza, placer espiritual— y se lo describe como ángel de armonía, gracia y estética, vinculado por sincretismo astrológico al planeta Venus y, en algunas tradiciones, regente del viernes. Grimorios como el Heptameron lo incluyen entre las inteligencias planetarias del viernes; el Zohar no lo menciona de forma directa, aunque sí las estructuras cabalísticas posteriores en las que su figura terminó incorporada. La literatura cristiana y esotérica occidental lo retoma como ángel de amor y armonía, ya con influencia ocultista añadida.

Zadkiel (צָדְקִיאֵל)

Etimología. «Justicia de Dios».

> **PUNTO CLAVE**
> Zadkiel no aparece en el Tanaj ni en los principales midrashim; es una figura desarrollada por completo en la literatura mística y mágica medieval, en especial en la Cábala.

En la tradición cabalística se lo identifica como uno de los siete arcángeles y se lo asocia con el atributo divino de ḥesed (misericordia o bondad), ubicado en el pilar derecho del Árbol de la Vida; el Zohar lo relaciona indirectamente con ese atributo, aunque no siempre lo nombra de forma explícita. El Heptameron y grimorios similares lo listan como ángel regente del jueves, asociado a Júpiter y a las operaciones de riqueza, justicia y misericordia; algunos textos lo identifican —de forma alternante con Miguel— como el

ángel que detuvo a Abraham en el sacrificio de Isaac. Gershom Scholem y Moshe Idel lo sitúan como una figura que emerge de fuentes mágicas y cabalísticas más que de los textos bíblicos propiamente dichos.

Samael (סַמְאֵל)

Presencia bíblica. Samael no aparece mencionado por nombre en el Tanaj. En Job 1-2 y Zacarías 3:1-2 figura «el satán» (ha-satán), un título —«el acusador» o «el adversario»— y no un nombre propio; solo en el judaísmo rabínico y místico posterior esta figura se identificará con Samael.

Literatura rabínica y mística

El Talmud y los midrashim (Bereshit Rabbá 56:6; Yalkut Shim'oní 44) lo presentan como ángel de acusación, tentación y destrucción, identificado en ocasiones con el ángel que luchó con Jacob, con el ángel de la muerte o con el tentador de Eva. El Zohar lo describe como el «veneno de Dios» (de sam, veneno, y El, Dios), asociado al Sitra Aḥra, el «Otro Lado» de la creación; el Sefer Raziel ha-Malakh lo cuenta, de manera ambigua, entre los ángeles que enseñan sabiduría esotérica.

> **ESTADO DE LA CUESTIÓN**
>
> Peggy Day, en An Adversary in Heaven (1988), sostiene que Samael como figura concreta aparece mucho después del período bíblico, como evolución de la figura del satán; en su análisis, el satán del Tanaj no es un demonio ni un ser malvado, sino un miembro del consejo divino con función judicial —una lectura convergente con el capítulo dedicado a Job en la Parte I de este libro—. Solo en el judaísmo post-bíblico y en la literatura mística asume Samael el papel que después heredará el Satanás cristiano.

Conclusión. Samael es una figura posterior al Tanaj, desarrollada en la literatura rabínica y cabalística, que sintetiza al adversario bíblico —el satán como cargo, no como nombre— con desarrollos más tardíos de ángeles caídos y fuerzas negativas.

Raziel (רָזִיאֵל)

> **PUNTO CLAVE**
>
> En la literatura hebrea bíblica, Raziel no aparece mencionado en absoluto. Es una figura exclusivamente mística y post-bíblica; su nombre y función surgen mucho más tarde, en la literatura mística y cabalística medieval de Europa askenazí y sefardí.

Su desarrollo se documenta en el Sefer Raziel ha-Malakh, libro de magia judía medieval atribuido míticamente al ángel Raziel —«el secreto de Dios», Raz-El— y en tradiciones cabalísticas y mágicas que lo vinculan con la entrega de sabiduría secreta a Adán o a Noé. Moshe Idel, Don Karr y Stephen Skinner, en la literatura académica moderna, lo reconocen como una construcción literaria y esotérica que compila material astrológico, angélico y mágico en el contexto de la magia judía medieval.

CAPÍTULO 14

Tzafkiel, Sandalfón y Metatrón

Las cumbres de la jerarquía celestial en la Cábala

Tzafkiel (צַפְקִיאֵל)

Etimología. De tzafah, «observar» o «vigilar», y El, «Dios»: «Dios observa» o «el vigía de Dios». También transliterado Tzaphkiel o Zaphkiel.

PUNTO CLAVE

Tzafkiel no tiene presencia bíblica; es, en varias tradiciones místicas judías, uno de los grandes arcángeles asociados con la sefirá de Biná (entendimiento) en el Árbol de la Vida cabalístico.

El Zohar y tratados cabalísticos posteriores lo vinculan con Biná, la inteligencia superior y la comprensión mística del plan divino; textos angelológicos como el Sefer Raziel ha-Malakh lo mencionan entre los grandes príncipes o reyes de las huestes celestiales. Conviene precisar, con rigor filológico, que Tzafkiel no aparece bajo ese nombre en 3 Henoc (también llamado Sefer Hekhalot o Henoc Hebreo) ni en Hekhalot Rabbati —dos obras distintas del corpus místico de la Merkavá, que no deben confundirse entre sí—; su vinculación con guardianes análogos del Merkavá es, en el mejor de los casos, indirecta, y depende sobre todo de fuentes cabalísticas posteriores a ese corpus. La correspondencia con el planeta Saturno pertenece a capas astrológicas de la Cábala renacentista y posterior, y no debe leerse retrospectivamente como tradición bíblica ni talmúdica; se lo considera, según el sistema cabalístico que se consulte, líder de los erelim o de los tronos, con la función de guardar los misterios del tiempo, la comprensión cósmica y la disciplina espiritual.

ESTADO DE LA CUESTIÓN

Gershom Scholem sitúa esta figura dentro de la construcción medieval de jerarquías celestiales, influida por modelos griegos y cristianos tardíos; se observa además que su descripción varía entre fuentes sefardíes y askenazíes, y que algunos grimorios europeos la confunden con Cassiel u otros ángeles saturninos. No hay mención explícita de Tzafkiel en la liturgia judía tradicional (el sidur); su invocación pertenece a prácticas esotéricas y mágicas posteriores, en textos como el propio Sefer Raziel o grimorios como el Heptameron y la llamada Magia Sagrada de Abramelín.

Sandalfón (סַנְדַּלְפוֹן)

Etimología. Nombre de origen incierto; se ha propuesto una derivación del griego symphonos («compañero, armonioso»), y también una relación con el hebreo sandal («sandalia»). Las tradiciones místicas lo describen como «el gemelo» de Metatrón.

PUNTO CLAVE

Sandalfón carece de toda base bíblica directa; su figura pertenece por completo a la literatura talmúdica tardía y a la mística posterior.

Fuentes judías clásicas

El Talmud de Babilonia (Ḥagigá 13b-14b) lo menciona como uno de los ángeles más altos, que se eleva por encima de los demás para trenzar coronas para Dios a partir de las oraciones de Israel. El Zohar lo describe como el «Príncipe del Mundo», asociado al ámbito de Malkhut, el nivel más bajo de las sefirot, que representa la presencia divina en el mundo físico; en algunas versiones de la literatura Hekhalot se lo describe como un ángel de estatura descomunal, situado en la séptima esfera celestial —un motivo que conviene distinguir cuidadosamente del corpus de 3 Henoc/Sefer Hekhalot, obra distinta de Hekhalot

Rabbati—. Se lo describe como el más alto de los ángeles, mediador que presenta las plegarias humanas ante Dios y conocido, por esa función, como «el ángel de las coronas».

ESTADO DE LA CUESTIÓN

Gershom Scholem lo analiza como desarrollo tardío de la literatura mística judía, en particular de la Merkavá y la Cábala; los estudios modernos lo vinculan con modelos de mediación religiosa y cosmología celestial, y algunos trabajos comparativos lo acercan a figuras de mediación y liturgia análogas en otras tradiciones, incluido el islam.

Conclusión. Sandalfón sintetiza la devoción litúrgica de Israel con el sistema angelológico místico: su estatura cósmica y su función como «ángel de las coronas» expresan, en clave simbólica, la elevación de las plegarias humanas hacia lo divino.

Metatrón (מֵטַטְרוֹן)

Etimología. De etimología incierta y muy discutida; se ha propuesto, entre otras, una derivación del griego meta thronos, «junto al trono», pero ningún manuscrito antiguo confirma esa lectura de forma unívoca, y otros autores la consideran una etimología popular tardía. Conviene presentarla como hipótesis, no como dato establecido.

PUNTO CLAVE

Metatrón no existe en el Tanaj; su figura como personaje nombrado se desarrolla en 3 Henoc —también llamado Sefer Hekhalot o Henoc Hebreo, obra distinta de Hekhalot Rabbati—, texto místico generalmente fechado entre los siglos III y V d. C., donde el patriarca Henoc, transformado, se convierte en el ángel más elevado de la corte celestial.

Literatura rabínica y funciones

El Talmud Bavli (Ḥagigá 15a) narra, dentro del relato de «los cuatro que entraron al pardés» (Ben Azzai, Ben Zomá, Aḥer y Rabí Akiva), que Elishá ben Abuyá —a quien la tradición talmúdica llama después Aḥer, «el Otro»— vio a Metatrón sentado en el cielo, algo insólito porque, según el propio relato, a nadie le está permitido sentarse ante el trono divino salvo a Metatrón, autorizado a hacerlo para registrar por escrito los méritos de Israel. A partir de esa visión, Aḥer concluyó —erróneamente, según el relato talmúdico— que había «dos potestades en el cielo» (shtei reshuyot), conclusión que el Talmud presenta como el origen de su apostasía. Como corrección de ese malentendido, el relato narra que Metatrón recibió sesenta azotes de fuego y se le ordenó ponerse de pie, para dejar claro que no era una divinidad independiente de YHWH. El texto talmúdico no afirma que este episodio provocara la muerte o ejecución de Elishá ben Abuyá: la continuación aggádica (Ḥagigá 15b) lo describe apartándose de la observancia pero sin dejar de enseñar —entre sus alumnos figuró Rabí Meír— y narra, ya sobre su muerte natural, una tradición según la cual Rabí Meír intercedió por su alma. Cualquier formulación que presente este episodio como causa de una «ejecución» de Aḥer carece de respaldo textual y debe evitarse. Al margen de este episodio, la literatura rabínica y mística le atribuye a Metatrón varias funciones: «Príncipe del rostro» (Sar ha-Panim), presentado en 3 Henoc como el único autorizado a permanecer de pie —o, según el episodio recién descrito, incluso sentado— ante el trono divino; guía de las almas en el Gan 'Eden; escriba celestial que registra las obras humanas; y figura asociada a la transmisión de la sabiduría y de la Torá oculta.

Cábala

En la literatura cabalística, en especial el Zohar, Metatrón se identifica como el ángel que conecta las sefirot y media entre Dios y la creación; en la Cábala luriánica se lo relaciona con el Árbol de la Vida y con la Shekhiná, la presencia divina en el exilio. Algunas tradiciones lo identifican con el Ángel del Pacto o con el Ángel de YHWH de textos bíblicos como Éxodo 23:20-23 —una identificación que, cabe subrayarlo, es una lectura retrospectiva de la Cábala medieval sobre un texto muchos siglos anterior, no una continuidad documentada.

ESTADO DE LA CUESTIÓN

> Gershom Scholem y Peter Schäfer han estudiado extensamente a Metatrón como figura clave del desarrollo del misticismo judío. Scholem lo describe como una figura que unifica tradiciones místicas tempranas y medievales, evidencia del intento judío de mediar entre el monoteísmo estricto y la experiencia mística. Schäfer, en The Origins of Jewish Mysticism, analiza cómo Metatrón refleja una «hipóstasis divina» que tensiona el monoteísmo estricto y abre camino al misticismo apocalíptico y merkávico judío.

Conclusión. Metatrón encarna, mejor que ninguna otra figura de este capítulo, la transición entre el judaísmo bíblico y el misticismo esotérico posterior: integra la tradición apocalíptica de Henoc, el misticismo merkávico del Talmud y de Hekhalot, y la Cábala medieval, articulando en una sola figura las tensiones entre un Dios inaccesible y la experiencia mística de cercanía divina.

CAPÍTULO 15

Fuentes apócrifas, rabínicas y místicas

Panorama de la literatura que sostiene esta angelología

El análisis de la corte celestial y la angelología en los textos apócrifos remite, como referencia de conjunto, al Tomo IV de la colección Apócrifos del Antiguo Testamento dirigida por Alejandro Díez Macho, con la colaboración de Antonio Piñero, centrado en el ciclo de Henoc —incluido el Libro de Henoc o 1 Henoc— y otros textos afines que ofrecen descripciones detalladas de jerarquías angélicas y visiones celestiales. Dentro de ese ciclo, el Tercer Libro de Henoc (3 Henoc), también conocido como Sefer Hekhalot, es fundamental para el estudio de la corte celestial: narra la ascensión de Henoc al cielo y su transformación en el ángel Metatrón, y ofrece una visión detallada de la jerarquía celestial y de la estructura del trono divino. El Tomo VI de la misma colección, publicado en 2009 bajo la dirección de Antonio Piñero (Madrid: Ediciones Cristiandad), añade los apocalipsis de Adán, Abraham y Elías, que contienen igualmente referencias significativas a visiones celestiales y figuras angélicas; los datos completos de ambos tomos se reúnen en el Apéndice E.

Estos volúmenes resultan indispensables para comprender la evolución de la angelología en la literatura apócrifa y su influencia posterior sobre las tradiciones judía y cristiana. El recorrido de este capítulo —y de toda la Parte II— confirma un patrón consistente: cuanto más elaborada y jerárquicamente compleja es una figura angélica, más tardía suele ser su documentación; los únicos elementos angelológicos con anclaje firme en el Tanaj —querubines, serafines, benei elohim, el propio malakh YHWH que ocupa la Parte IV de este libro— son también los más sobrios en su caracterización. La riqueza narrativa de Metatrón, Sandalfón, Raziel, Tzafkiel o Zadkiel pertenece, en cambio, a un edificio construido a lo largo de más de un milenio de literatura apocalíptica, talmúdica, Hekhalot-merkávica y cabalística, y debe leerse como tal: no como comentario de un texto bíblico preexistente, sino como una tradición con derecho propio, en diálogo permanente y creativo con las Escrituras que la preceden.

PARTE III

LOS PLURALES DIVINOS DE GÉNESIS: DOS LECTURAS EN DIÁLOGO

נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ

Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza

Génesis 1:26

Si la Parte I estableció, a partir de Deuteronomio y de los salmos, que el Tanaj recuerda una asamblea de seres divinos en torno a YHWH, esta Parte III se detiene en un fenómeno gramatical más pequeño pero no menos discutido: los pasajes en que Dios habla, o actúa, en primera persona del plural. «Hagamos al hombre», «como uno de nosotros», «descendamos y confundamos», «¿a quién enviaré, y quién irá por nosotros?». Estos cuatro plurales —dos de la fuente J, uno de P, uno de Isaías— han recibido, desde la Antigüedad, dos lecturas irreconciliables: una que los entiende como huella gramatical de la corte celestial ya estudiada, y otra —la de la tradición rabínica clásica— que los explica como plural de deliberación pedagógica, dirigido a los ángeles o a los atributos divinos, sin comprometer la unicidad de Dios. Este libro no busca imponer un ganador entre ambas lecturas: las expone, con su aparato argumental respectivo, y dedica el Capítulo 20 a ponerlas explícitamente en diálogo.

CAPÍTULO 16

«Hagamos al hombre»

Génesis 1:26

GÉNESIS 1:26 (Fuente P)

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ

Vayómer Elohim: na'aséh adám be-tsalménu ki-demuténu.

Y dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza.

El versículo pertenece, según la reconstrucción de fuentes que se discute con detalle en la Parte V, al documento Sacerdotal (P); su plural cohortativo na'aséh («hagamos») abre la serie de los llamados plurales divinos de la Torá, que este capítulo y los tres siguientes examinan uno por uno antes de confrontarlos, en el Capítulo 20, con la lectura rabínica clásica.

> **TRADICIÓN RABÍNICA**
>
> Bereshit Rabbá 8:8 explica que Dios consulta con los malakhim (ángeles) como modelo de humildad, no porque necesite su consejo. Rashí va en la misma dirección: «Aunque los herejes puedan usar esto para sostener que hay varios dioses, el texto enseña el camino de la modestia» —es decir, el plural no indica pluralidad divina, sino que Dios incluye a sus criaturas en el diálogo como gesto pedagógico. El Talmud (Sanedrín 38b) se mueve en el mismo terreno interpretativo.

El desarrollo íntegro de esta lectura rabínica —y su contraste explícito con la lectura histórico-crítica que ve aquí un vestigio del consejo divino— se reúne en el Capítulo 20, junto con los otros tres plurales de esta Parte.

CAPÍTULO 17

«Como uno de nosotros»

Génesis 3:22

GÉNESIS 3:22 (Fuente J)

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים הֵן הָאָדָם הָיָה כְּאַחַד מִמֶּנּוּ לָדַעַת טוֹב וָרָע וְעַתָּה פֶּן־יִשְׁלַח יָדוֹ וְלָקַח גַּם מֵעֵץ הַחַיִּים וְאָכַל וָחַי לְעֹלָם

Vayómer Adonáy Elohím: hen ha-adám hayáh ke-aḥád mimménu ladá'at tov va-rá'; ve-'atáh pen-yishláḥ yadó ve-laqáj gam me-'éts ha-ḥayím ve-akhál va-ḥái le-'olám.

Y dijo YHWH Dios: He aquí que el hombre ha venido a ser como uno de nosotros, conocedor del bien y del mal; ahora, no sea que extienda su mano y tome también del árbol de la vida, y coma, y viva para siempre.

A diferencia de Génesis 1:26, este versículo pertenece a la fuente Yahvista (J) y no usa un cohortativo sino una comparación —ke-aḥád mimménu, «como uno de nosotros»— que sitúa al ser humano, tras comer del árbol del conocimiento, en un umbral compartido con la pluralidad divina que el texto presupone.

TRADICIÓN RABÍNICA

La lectura rabínica clásica entiende el plural aquí como Dios dirigiéndose a los ángeles respecto de la consecuencia de que el hombre haya adquirido el conocimiento del bien y del mal, o bien como una ironía o juicio divino que no implica un reconocimiento de igualdad entre Dios y ningún otro ser. En ambos casos, no se trata de un concilio de dioses reales, sino de un plural de inclusión o de una forma de «discurso divino reflexivo».

CAPÍTULO 18

Babel

Génesis 11:5-7

GÉNESIS 11:5

וַיֵּרֶד יְהוָה לִרְאֹת אֶת־הָעִיר וְאֶת־הַמִּגְדָּל אֲשֶׁר בָּנוּ בְּנֵי הָאָדָם

Vayéred YHWH lir'ót et-ha-'ír ve-'ét ha-migdál ashér banú benéy ha-adám.

Y descendió YHWH para ver la ciudad y la torre que edificaban los hijos del hombre.

GÉNESIS 11:7 (Fuente J)

הָבָה נֵרְדָה וְנָבְלָה שָׁם שְׂפָתָם

Hává nerdáh ve-navláh shám sefatám.

Vamos, descendamos y confundamos allí su lenguaje.

Estos dos versículos, junto con Génesis 1:26 y 3:22, son —según observa Richard Elliott Friedman— los únicos tres ejemplos sobre los que construye su lectura de Babel y el Diluvio como punto de inflexión en el mito del consejo divino y lo que él describe como la «muerte de los dioses» en la narrativa del Pentateuco: el hecho de que ninguna fuente retome el diálogo divino en plural después de la catástrofe de Babel sería, en su reconstrucción, un dato narrativo significativo.

> **HIPÓTESIS INTERPRETATIVA — Propuesta del autor**
>
> El argumento de Friedman descansa en apenas tres versículos, lo que lo hace, a la vez, elegante y frágil: si pudiera mostrarse que alguno de los tres no pertenece realmente al mismo fenómeno gramatical y teológico, el argumento perdería buena parte de su apoyo textual. Vale la pena, por tanto, someterlo a un examen deliberadamente adverso antes de aceptarlo —el ejercicio que ocupa el resto de este capítulo y el siguiente es, en ese sentido, una hipótesis interpretativa propia construida con herramientas de la exégesis rabínica clásica (gezerá shavá, heqesh, davar ha-lamed me-'inyano) aplicadas, aquí, no contra Friedman sino a favor de reforzar la coherencia interna de su lectura.

Gezerá shavá: la conexión verbal

La forma cohortativa plural de primera persona aparece en dos momentos decisivos del ciclo primigenio: na'aséh («hagamos») en Génesis 1:26 y nerdáh («descendamos») en Génesis 11:7. Ambas son formas volitivas de función deliberativa, y su simetría permite aplicar la gezerá shavá —la analogía textual entre palabras de forma idéntica—, mostrando que el plural divino aparece, en los dos casos, antes de una intervención fundacional sobre la humanidad: la creación del hombre y la dispersión de Babel.

Heqesh: la estructura paralela

	Gén 1:26	Gén 3:22	Gén 11:7
Voz divina	«Hagamos al hombre»	«Como uno de nosotros»	«Descendamos y confundamos»
Tema	Creación humana	Acceso al conocimiento	Construcción y soberbia humana
Acción divina	Creación	Expulsión del Edén	Confusión de lenguas y dispersión

La forma plural deliberativa aparece, en los tres casos, en el umbral de una decisión crítica en la relación entre lo divino y la humanidad —un patrón que la exégesis rabínica llama heqesh, la asociación temática por yuxtaposición estructural.

Davar ha-lamed me-'inyano: el contexto inmediato

Dentro del propio Génesis 11 conviven una forma singular —vayéred YHWH, «y descendió YHWH» (11:5)— y una plural —nerdáh, «descendamos» (11:7)—. El texto usa primero el singular para la acción de inspección y después el plural para la deliberación interna, ante la corte. Aplicada esa misma lógica a 1:26 (deliberación antes de crear) y a 3:22 (reflexión evaluativa posterior a la creación), la alternancia sugiere que el plural no responde a una necesidad ontológica sino a un patrón literario deliberativo, que emerge sistemáticamente al borde de una acción trascendente.

> **CONTEXTO DEL ANTIGUO CERCANO ORIENTE**
>
> Frank Moore Cross, en Canaanite Myth and Hebrew Epic, muestra que las narrativas bíblicas adoptan estructuras míticas comunes al resto del Antiguo Cercano Oriente: en Ugarit, el dios El convoca consejo antes de crear o de intervenir, y la Biblia reproduce ese mismo gesto con fórmulas como na'aséh, nerdáh o ke-aḥád mimménu. La gramática plural, en esta lectura, no refleja politeísmo sino una retórica heredada del patrón del consejo divino, conservada precisamente en los momentos que marcan límites al poder humano: en 1:26 se otorga la imagen y semejanza; en 3:22 se restringe el acceso a la vida eterna; en 11:7 se desarticula la unificación humana ilegítima.

Aplicando conjuntamente gezerá shavá, heqesh, davar ha-lamed me-'inyano y una lectura atenta al trasfondo mitopoético descrito por Cross, los tres plurales —na'aséh, ke-aḥád mimménu, nerdáh— quedan unidos tanto gramatical como narrativamente: en los tres casos, Dios se representa deliberando en plural antes de crear, limitar o juzgar a la humanidad. El plural no es disperso ni incoherente: forma una red literaria donde Dios habla consigo mismo o ante su corte celestial en los momentos donde se define la condición humana. Con esto, el argumento de Friedman sobre Babel como punto de inflexión sale, de este primer examen, reforzado antes que debilitado.

CAPÍTULO 19

Isaías 6:8

La visión del trono

ISAÍAS 6:8

וָאֶשְׁמַע אֶת־קוֹל אֲדֹנָי אֹמֵר אֶת־מִי אֶשְׁלַח וּמִי יֵלֶךְ־לָנוּ

Va-eshmá' et-qól Adonáy oméer: et-mí eshláḥ u-mí yélekh-lánu.

Y oí la voz del Señor que decía: ¿A quién enviaré, y quién irá por nosotros?

Este cuarto plural se distingue de entrada de los tres anteriores por su marco narrativo: no pertenece a la Torá sino a la visión inaugural de Isaías, y el propio capítulo describe el trono divino rodeado de serafines (Isaías 6:2-3, ya estudiados en el Capítulo 10). Por esa razón, el plural «por nosotros» admite una explicación inmediata dentro del propio texto —Dios dirigiéndose a los serafines que lo rodean— y no requiere, a diferencia de los tres plurales de Génesis, apelar a una corte compuesta por dioses menores o benei elohim.

> **PUNTO CLAVE**
>
> Como opción para sostener el argumento de la «muerte de los dioses» tras Babel, Isaías 6:8 se descarta por sí solo: el propio capítulo especifica a quién se dirige el plural —los serafines que rodean el trono—, de modo que no aporta un cuarto testigo independiente de diálogo con una corte de dioses menores, sino la confirmación de que ese recurso retórico seguía disponible siglos después, aplicado ya a una angelología distinta.

La tradición rabínica coincide, por lo demás, en leer aquí una visión profética del merkavá —el carro celestial—, sin que ello implique un «co-gobierno divino»: en esa lectura, los ángeles actúan como emisarios (malakhim) sin voluntad independiente, y el pasaje reconoce una corte celestial sin comprometer por ello la unicidad de Dios.

CAPÍTULO 20

Estado de la cuestión

Lectura histórico-crítica y hermenéutica rabínica clásica

Los tres capítulos anteriores expusieron los cuatro plurales divinos y una primera capa de argumentación —histórico-crítica en un caso, rabínica en otro— para cada uno. Este capítulo reúne ambas lecturas de manera sistemática, aplicando a los cuatro pasajes un mismo repertorio de herramientas exegéticas rabínicas, precisamente para que el lector pueda comparar método con método y no solo conclusión con conclusión.

Método	Descripción breve
Qal va-ḥómer	Argumento a fortiori: «si esto aplica en lo menor, cuánto más en lo mayor».
Gezerá shavá	Analogía textual entre palabras idénticas.
Davar ha-lamed me-'inyano	Contextualización por el tema circundante.
Heqesh	Asociación por yuxtaposición estructural.
Midrash aggadah	Interpretación simbólica o parabólica.
Notarikón	Acróstico o mnemonización de letras.
Temurá	Intercambio de letras o valores fonéticos.
Sod	Lectura mística o esotérica.

Aplicados verso por verso, estos métodos producen una lectura rabínica coherente y sistemáticamente distinta de la histórico-crítica, resumida en la tabla siguiente.

Pasaje	Lectura rabínica clásica	Método exegético clave	Frente a la lectura histórico-crítica
Gén 1:26	Consulta pedagógica a los ángeles (Bereshit Rabbá 8:8; Rashí)	Midrash aggadah; qal va-ḥómer	No hay dioses menores, solo un gesto de humildad didáctica
Gén 3:22	Ironía o juicio divino, no reconocimiento de igualdad	Gezerá shavá con Isaías 6:8; heqesh	No es indicio de pluralidad divina real
Gén 11:5	Enseñanza sobre la necesidad de inspeccionar antes de juzgar (Bereshit Rabbá 38:7; Rashí)	Davar ha-lamed me-'inyano	No implica ignorancia ni limitación divina
Gén 11:7	Dios involucra a los ángeles en la ejecución de la justicia	Gezerá shavá; qal va-ḥómer desde 11:5	No es un concilio de dioses, sino didáctica ante el orgullo humano
Isaías 6:8	Visión profética del merkavá; el «nosotros» son los serafines	Sod; midrash aggadah (Sanedrín 39a)	No hay co-gobierno divino, solo mensajeros (malakhim) sin voluntad propia

Ninguna de las dos columnas —la histórico-crítica, desarrollada en los capítulos 16 a 19 a partir de Friedman y de Cross, y la rabínica clásica, reunida aquí— pretende cancelar a la otra. La lectura histórico-crítica explica con elegancia por qué el mismo recurso gramatical reaparece en momentos estructuralmente afines (creación, transgresión, dispersión) y lo conecta con un trasfondo mitológico documentado en Ugarit; su punto débil es que depende de una cadena de solo tres o cuatro versículos y de una lectura

retrospectiva del politeísmo cananeo sobre un texto ya redactado en clave monoteísta. La lectura rabínica, por su parte, tiene la ventaja de no requerir ningún trasfondo extrabíblico y de ser intelectualmente coherente con el resto de la teología del corpus rabínico; su punto débil es que debe postular, verso por verso, un destinatario angélico o una función retórica distinta para cada plural, sin que el propio texto lo indique siempre de forma explícita. Este libro no dirime la disputa: la deja planteada, con su aparato respectivo, como corresponde a un problema todavía abierto en la exégesis del Pentateuco.

CAPÍTULO 21

Excursus

Oseas 12:4-5

OSEAS 12:4-5

וַיָּשַׂר אֶל־מַלְאָךְ וַיֻּכָל בָּכָה וַיִּתְחַנֶּן־לוֹ בֵּית־אֵל יִמְצָאֶנּוּ וְשָׁם יְדַבֵּר עִמָּנוּ

Vayásar el-mal'ákh vayukhál, bakháh vayitḥannén-ló; Beyt-Él yimtsa'énnu ve-shám yedabbér 'immánu.

Luchó con el ángel y prevaleció; lloró y le rogó; en Betel le halló, y allí habló con nosotros.

Nota de numeración: *las ediciones hebreas (BHS) numeran este dístico como 12:5-6; varias traducciones castellanas siguen la numeración 12:4-5, que se conserva aquí por ser la empleada en el resto de este capítulo.*

El profeta recuerda el episodio de Jacob luchando con el ángel en Betel (Génesis 32) y cierra el versículo con una forma verbal en primera persona del plural —yedabbér 'immánu, «habló con nosotros»— que, a primera vista, recuerda a los plurales divinos de Génesis estudiados en los capítulos anteriores. La pregunta que ocupa este excursus es si se trata, en efecto, del mismo fenómeno.

> **DIÁLOGO DE ESTUDIO**
>
> Néstor —interlocutor de estudio de este libro, a quien está dedicado junto con Eréndira— fue quien llamó la atención sobre el parecido superficial entre 'immánu (Oseas 12:5) y mimménu (Génesis 3:22), lo que motivó la consulta directa a Richard Elliott Friedman que se recoge a continuación.

En una comunicación personal con Richard Elliott Friedman, conservada por el autor, Friedman señaló que, en su lectura, el «nosotros» de este versículo se refiere al pueblo y no a ningún ser divino, y que algunos traductores han observado que la forma 'immánu puede significar también «con él» además de «con nosotros»; por esa razón, nunca consideró que este versículo planteara un problema para su reconstrucción del consejo divino en Génesis.

Examen propio de la cuestión

[VERIFICACIÓN FILOLÓGICA PENDIENTE: el análisis morfológico que sigue —de 'immánu y de su comparación con mimménu— no ha sido cotejado todavía contra una gramática hebrea de referencia (tipo Gesenius, Joüon-Muraoka o Waltke-O'Connor) ni contra un léxico como HALOT o BDB; se presenta como observación exploratoria propia, no como dato gramatical establecido.] A partir de esa reserva, cabe distinguir al menos tres lecturas posibles del «nosotros» de Oseas 12:5:

Plural de majestad o inclusión divina: Dios hablando en primera persona plural, como en Génesis 1:26 y 3:22. El problema de esta lectura es que, en el contexto de Oseas, quien habla es el profeta, refiriéndose a un evento del pasado; nada indica que sea Dios quien toma la palabra en primera persona.

Plural inclusivo israelita: el profeta se incluye junto con el pueblo, afirmando que «Dios habló con nosotros» —es decir, con Jacob, el antepasado, y por extensión con todos los israelitas descendientes suyos —. Esta lectura es gramaticalmente coherente y estilísticamente frecuente en los profetas.

Con Jacob solo, como anacronismo gramatical: «con nosotros» leído en el sentido de «con él» ('immó). Esta lectura, que Friedman menciona como posible en boca de algunos intérpretes, no cuenta con respaldo gramatical sólido propio y depende de una tradición de lectura alternativa.

> **ESTADO DE LA CUESTIÓN**
>
> En Génesis, el plural es claramente divino, mientras que en Oseas parece inclusivo del pueblo, no un plural de divinidad: no se trata, todo indica, del mismo tipo de fenómeno gramatical. Gramatical y estilísticamente, Oseas habla como profeta en representación del pueblo, no como Dios hablando de sí mismo ante su corte. Esta sigue siendo, sin embargo, una conclusión provisional: la ambigüedad morfológica real de 'immánu —

> que puede leerse como «con nosotros» o, en algunas tradiciones de lectura, como «con él»— deja abierta la posibilidad de que el propio Oseas esté jugando deliberadamente con esa ambigüedad.

Versículo	Hebreo	Traducción literal	Función gramatical
Oseas 12:5	עִמָּנוּ	con nosotros / con él	preposición 'im + sufijo plural (o singular, según tradición)
Génesis 3:22	מִמֶּנּוּ	de nosotros / como uno de nosotros	preposición min + sufijo plural

Ambas formas comparten el sufijo de primera persona plural (-nu), pero las preposiciones de base son distintas ('im y min), y ambas se abren, en principio, a una lectura plural; sin embargo, mientras que en Génesis 3:22 el plural divino es tradicionalmente aceptado, en Oseas 12:5 la ambigüedad depende enteramente del contexto —humano o divino— que se le asigne al «nosotros». La comparación confirma la conclusión provisional anterior: son fenómenos morfológicamente parecidos pero funcionalmente distintos, y el segundo no debe incorporarse sin más a la serie de plurales divinos estudiada en este libro.

CAPÍTULO 22

Excursus cristológico

Emanuel, Isaías 7:14 y Mateo 1:22-23

ISAÍAS 7:14

הִנֵּה הָעַלְמָה הָרָה וְיֹלֶדֶת בֵּן וְקָרָאת שְׁמוֹ עִמָּנוּ אֵל

Hinnéh ha-'almáh haráh ve-yóledet bén ve-qará't shemó 'Immánu Él.

He aquí que la joven concebirá y dará a luz un hijo, y llamará su nombre Emanuel.

El nombre 'Immánu Él —«Dios con nosotros»— retoma la misma raíz 'im que ocupó el capítulo anterior, ahora en un contexto profético distinto y con una historia de recepción propia que atraviesa el judaísmo y el cristianismo por caminos separados.

Recepción neotestamentaria

MATEO 1:22-23

«Todo esto aconteció para que se cumpliese lo dicho por el Señor por medio del profeta, cuando dijo: He aquí, una virgen concebirá y dará a luz un hijo, y llamarás su nombre Emanuel, que traducido es: Dios con nosotros.»

Mateo cita explícitamente Isaías 7:14 y presenta a Jesús como cumplimiento de esa profecía; vale la pena notar, sin embargo, que el propio evangelio no vuelve a llamarlo «Emanuel» en ningún otro pasaje —su nombre en el relato sigue siendo Yeshúa (Jesús)—.

Recepción patrística y doctrinal

Ignacio de Antioquía (siglos I-II) vio en «Emanuel» la encarnación literal de Dios en carne humana. Ireneo de Lyon (siglo II) destacó que «Dios con nosotros» confirma que Dios no es distante, sino que ha entrado en la historia humana. Atanasio (siglo IV) utilizó el nombre para defender la doctrina de la encarnación frente al arrianismo, afirmando la plena divinidad de Jesús. La cristología ortodoxa clásica interpreta «Emanuel» como descripción de una naturaleza —la presencia de Dios con su pueblo— y no como nombre personal en sentido estricto.

> **ESTADO DE LA CUESTIÓN**
>
> El exégeta William Barclay observa que Mateo usa «Emanuel» como título teológico más que como nombre personal: el mensaje no sería que el nombre real de Jesús fuera «Emanuel», sino que su vida y su obra demostraban que Dios estaba presente con la humanidad —una lectura que Barclay conecta con el cierre del propio evangelio de Mateo («He aquí, yo estoy con vosotros todos los días, hasta el fin del mundo», Mt 28:20), que retoma la misma idea de Emanuel sin repetir el nombre.

«Emanuel» aparece así, en la historia de su recepción, menos como un nombre literal que llegó a sustituir al de Jesús que como un título que expresa, en distintas claves interpretativas —patrística, doctrinal, exegética moderna—, la convicción de que en Jesús la presencia de Dios se hace cercana a su pueblo. La raíz 'im que lo compone es la misma que, en Oseas 12:5, generaba la ambigüedad estudiada en el capítulo anterior: un mismo recurso gramatical hebreo, empleado en dos textos separados por siglos, con historias de lectura completamente distintas.

PARTE IV

EL ÁNGEL DE YHWH

וּמַלְאַךְ יְהוָה קָרָא אֵלָיו מִן־הַשָּׁמַיִם

Y lo llamó el ángel de YHWH desde el cielo

Génesis 22:11

Las tres partes anteriores mostraron una corte de seres divinos plurales —benei elohim, querubines, serafines— y un puñado de plurales gramaticales que la tradición discute todavía. Esta Parte IV se ocupa de una figura distinta: no una asamblea, sino un mensajero singular, el malakh YHWH, «el ángel de YHWH», cuya identidad ha resultado tan escurridiza para la exégesis moderna como para la tradición rabínica y cristiana que la precedió. En varios de los pasajes que siguen, el ángel habla y actúa como si fuera YHWH mismo; en otros, se distingue con claridad de él. Esa fluidez es, precisamente, el problema central de esta parte.

CAPÍTULO 23

Los textos

Agar, Isaac, la zarza, el Éxodo y Balaam

Seis episodios narrativos concentran la aparición del malakh YHWH en el Tanaj y forman el corpus de trabajo de toda esta Parte IV:

Texto	Episodio
Génesis 16:7-13	Agar y el ángel en el desierto
Génesis 22:11-18	Abraham y el sacrificio de Isaac
Éxodo 3:2	Moisés y la zarza ardiente
Éxodo 14:19	El ángel que iba delante de Israel en el cruce del mar
Éxodo 23:20-23	Dios envía su ángel para guiar a Israel
Números 22:22-35	Balaam y su burra ven al ángel de YHWH

Agar en el desierto

En Génesis 16:7-13, el ángel encuentra a Agar junto a una fuente en el desierto, le habla en primera persona con autoridad divina («multiplicaré tu descendencia», v. 10) y el texto concluye que Agar «llamó el nombre de YHWH que hablaba con ella» (v. 13): el narrador identifica, sin transición marcada, al ángel con YHWH mismo.

El sacrificio de Isaac

En Génesis 22:11-18, el ángel llama a Abraham «desde el cielo» en el momento culminante del relato, detiene el sacrificio y pronuncia en primera persona un juramento por sí mismo («por mí mismo he jurado, dice YHWH», v. 16) que solo la divinidad puede pronunciar.

La zarza ardiente

Éxodo 3:2 introduce la escena con «el ángel de YHWH se le apareció [a Moisés] en una llama de fuego en medio de una zarza», pero ya en el versículo siguiente es «Dios» quien lo llama desde la zarza (3:4) y quien se presenta como «el Dios de tu padre, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob» (3:6): la misma alternancia entre ángel y Dios que en Agar.

El cruce del mar y la guía por el desierto

En Éxodo 14:19, el ángel que iba delante del campamento de Israel se traslada detrás de él para protegerlo del ejército egipcio; en Éxodo 23:20-23, YHWH anuncia que enviará «un ángel delante de ti» y advierte con un lenguaje que atribuye a ese ángel una autoridad extraordinaria: «guárdate delante de él [...] porque mi nombre está en él» (23:21). Esta última cláusula —«mi nombre está en él»— ha sido el punto de apoyo de buena parte de la discusión académica que ocupa el Capítulo 26.

Balaam y la burra

Números 22:22-35 presenta al ángel de YHWH con una función distinta de las anteriores: se interpone en el camino de Balaam con una espada desenvainada, en actitud de adversario (satán, en el sentido funcional del término ya estudiado a propósito de Job en el Capítulo 6), visible primero para la burra y solo después para el propio profeta.

CAPÍTULO 24

Lecturas judías

Targumim, Maimónides y las tradiciones rabínicas

PUNTO CLAVE

El judaísmo rabínico aborda muy raramente al malakh YHWH como una figura divina independiente. Prefiere leerlo como «un ángel cualquiera» —es decir, un mensajero creado, sin estatus propio— o como Dios mismo manifestado bajo la forma de un mensajero, y con frecuencia lo identifica sencillamente con el arcángel Miguel, ya estudiado en el Capítulo 13.

Maimónides

En la Guía de los Perplejos (parte II, capítulos 6 y 42), Maimónides interpreta al malakh YHWH como una manifestación indirecta de Dios, en términos de su filosofía del intelecto agente o de la emanación: el ángel no es un ser intermedio con existencia propia frente a Dios, sino una forma en que la providencia divina se hace inteligible a la experiencia profética.

Rashí

En sus comentarios a Génesis y a Éxodo, Rashí sugiere en ocasiones que el ángel es una representación de la presencia de Dios, sin identificarlo de forma sistemática como una entidad separada.

TRADICIÓN RABÍNICA

El Midrash Rabbá —en particular Bereshit Rabbá 48:7 y Éxodo Rabbá 2:5— trata las apariciones del ángel como mediaciones divinas, sin resolver de forma unívoca la pregunta de su identidad. Los Targumim, en especial el Targum Neofiti y el Targum Pseudo-Jonatán, identifican en varios pasajes al malakh YHWH con la Memrá, «la Palabra de Dios» —una noción teológica que funciona, en el arameo targúmico, como recurso para hablar de la acción divina en el mundo sin comprometer la trascendencia de Dios—. El Zohar, en Parashat Va'erá, habla de un «Ángel Redentor» asociado a la sefirá de Tiféret o al aspecto mediador de la divinidad, dentro ya del marco propiamente cabalístico estudiado en la Parte II de este libro.

CAPÍTULO 25

Lecturas cristianas y cristofanía

El ángel de YHWH como teofanía de Cristo pre-encarnado

El cristianismo, en varias de sus tradiciones, interpreta al malakh YHWH como una teofanía o «cristofanía» —una manifestación de Cristo antes de su encarnación—, apoyándose precisamente en los pasajes donde el ángel habla y actúa con prerrogativas divinas.

Bibliografía cristiana representativa

Matt Foreman y Michael Vanlaningham dedicaron a la cuestión uno de los estudios cristianos más recientes y exhaustivos, The Angel of the Lord: A Biblical, Historical, and Theological Study (Bellingham: Lexham Press, 2021). A. W. Pink, en un tratado devocional y doctrinal ya clásico, The Angel of the Lord (Grand Rapids: Baker Book House, 1975), defiende que el malakh YHWH es Cristo mismo. James R. White, en The Forgotten Trinity (Minneapolis: Bethany House, 1998), aborda el tema como evidencia de una pluralidad interna en la deidad del Antiguo Testamento. Douglas K. Stuart, en su comentario a Éxodo de la New American Commentary (Nashville: Broadman & Holman, 2006), discute con detalle las apariciones del ángel en Éxodo 3 y 14; David W. Pao ofrece un análisis académico de las apariciones del malakh YHWH en el Pentateuco en el Dictionary of the Old Testament: Pentateuch, editado por T. Desmond Alexander y David W. Baker (Downers Grove: InterVarsity Press, 2003). Los datos completos de estas obras se reúnen en el Apéndice E.

ESTADO DE LA CUESTIÓN

La lectura cristológica y la lectura judía clásica comparten el mismo corpus textual —los seis episodios del Capítulo 23— pero llegan a conclusiones opuestas sobre lo que esa fluidez entre el ángel y YHWH significa. Donde la tradición judía ve un recurso retórico o un mensajero cuya autoridad deriva por completo de quien lo envía, la lectura cristiana ve la huella retrospectiva de una segunda persona divina. El Capítulo 26 introduce una tercera vía, la de la investigación académica contemporánea, que no parte de ningún compromiso doctrinal previo.

CAPÍTULO 26

Investigación contemporánea

Cross, Friedman, Smith, Day, Sommer y Fossum

Frank Moore Cross

En Canaanite Myth and Hebrew Epic, ya citado a propósito de Babel en el Capítulo 18, Cross trata al ángel de YHWH como una figura vinculada al concepto de «segundo YHWH» o a una hipóstasis —una manifestación intermedia de la divinidad— y la analiza en términos de religión comparada y de desarrollo del monoteísmo israelita; se trata de uno de los trabajos más citados en este campo.

Richard Elliott Friedman

En ¿Quién escribió la Biblia? y en The Hidden Face of God, Friedman no dedica un tratamiento exclusivo al ángel de YHWH, pero examina las tensiones entre las distintas fuentes (J, E, P, D) respecto de las manifestaciones de Dios, entre las cuales se cuenta el malakh YHWH —un tratamiento que conecta directamente con la reconstrucción documentaria expuesta en la Parte V de este libro.

Mark S. Smith

En The Origins of Biblical Monotheism, Smith discute el consejo divino y las manifestaciones intermedias —entre ellas el malakh YHWH— en el contexto del tránsito israelita del politeísmo al monoteísmo; su lectura del ángel se retoma con las citas textuales exactas en el cierre de la Parte V (Capítulo 31), donde se reproduce con precisión de página el argumento que la auditoría de este volumen señaló como modelo de citación académica.

John Day

En Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan, Day trata al ángel de YHWH como una personificación de YHWH o como parte del consejo divino, en la misma línea comparatista que Cross y Smith.

Benjamin D. Sommer

En The Bodies of God and the World of Ancient Israel, Sommer propone que el ángel de YHWH es una «manifestación corporal» de Dios, sin constituir un ser separado de él —una tesis que Sommer desarrolla como parte de un argumento más amplio sobre la pluralidad de «cuerpos» divinos en la teología bíblica antigua.

Jarl Fossum

En The Name of God and the Angel of the Lord, Fossum trata extensamente el tema en la literatura judía del Segundo Templo, mostrando cómo el malakh YHWH se convierte, en ese período, en una figura casi divina —un desarrollo intermedio entre el Tanaj y las lecturas cristológicas posteriores estudiadas en el Capítulo 25.

> **HIPÓTESIS INTERPRETATIVA — Propuesta del autor**
>
> Un hilo conecta a Cross, Friedman, Smith, Day, Sommer y Fossum pese a sus diferencias de énfasis: todos leen al malakh YHWH como el resultado de una misma tensión estructural, la de un Dios cada vez más trascendente que, sin embargo, necesita manifestarse de forma tangible en la historia humana. Vale la pena observar —y esto excede lo que cualquiera de estos autores afirma de manera explícita— que esa misma tensión es la que este libro ha rastreado, en clave distinta, a lo largo de sus tres primeras partes: el consejo divino de los salmos, la angelología del Segundo Templo y de la Cábala, y los plurales de Génesis son, cada uno a su modo, respuestas al mismo problema de fondo —cómo hablar de la acción de un Dios único sin

> renunciar a los recursos narrativos de una corte celestial heredada del entorno cultural del antiguo Israel—. El malakh YHWH no es, en esta lectura, un caso aislado, sino la culminación funcional de esa misma familia de soluciones literarias y teológicas: la más económica de todas, porque reduce la corte entera a un único mensajero cuya identidad permanece, deliberadamente, sin resolver.

PARTE V

LA HIPÓTESIS DOCUMENTARIA Y EL CONSEJO DIVINO

עַל־פִּי שְׁנַיִם עֵדִים אוֹ שְׁלֹשָׁה עֵדִים יָקוּם דָּבָר

Por dicho de dos o tres testigos se establecerá el asunto

Deuteronomio 19:15

Las cuatro partes anteriores dieron por supuesto, en más de una ocasión, un marco: que el Pentateuco no es obra de un único autor sino el resultado del ensamblaje de fuentes distintas, identificadas convencionalmente como J, E, D, P y un redactor final R. Ese marco tiene nombre propio y autor de referencia: es la reconstrucción de Richard Elliott Friedman, expuesta con mayor detalle en ¿Quién escribió la Biblia? y en trabajos posteriores. Esta Parte V le dedica el espacio que hasta ahora se había dado por supuesto, con un objetivo doble: exponer la reconstrucción de Friedman con el rigor y la extensión que merece, y devolver a la pregunta por el consejo divino —el hilo conductor de todo este libro— su lugar dentro de esa arquitectura documentaria.

PUNTO CLAVE

Conviene precisar desde el inicio el estatuto de lo que sigue. La división del Pentateuco en fuentes J, E, D, P y R es, en sí misma, una hipótesis histórica (Nivel 4): una reconstrucción académica ampliamente discutida y no exenta de objeciones, entre las cuales las más conocidas son las llamadas hipótesis suplementarias y fragmentarias, que proponen procesos de composición distintos del modelo de cuatro documentos independientes. Este libro no pretende zanjar ese debate ni ofrecer una historia exhaustiva de la crítica pentateucal: sigue, de manera declarada, la reconstrucción específica de Richard Elliott Friedman, que es el marco intelectual efectivamente empleado por el autor a lo largo de toda la obra. El lector interesado en otras reconstrucciones y otras dataciones encontrará indicaciones bibliográficas en el Apéndice E.

CAPÍTULO 27

J, E, D, P y R

La reconstrucción de Richard Elliott Friedman

Según la reconstrucción de Friedman, el Pentateuco es el resultado de la combinación de varios documentos independientes, redactados en distintos momentos históricos y por diferentes grupos dentro del antiguo Israel y Judá, e identificados convencionalmente como J, E, D, P y R.

La fuente Yahvista (J)

Compuesta, según esta reconstrucción, entre 848 y 722 a. C. en el reino de Judá, probablemente por un escriba de la corte real —Friedman ha sugerido incluso la posibilidad de una autora—. Usa el nombre propio YHWH para Dios desde el principio, presenta una narrativa rica y con descripciones antropomórficas de la divinidad, y muestra un fuerte enfoque en Judá, sus líderes y el arca de la alianza. Incluye las historias del jardín del Edén, Caín y Abel, el diluvio, la torre de Babel, los relatos patriarcales de Abraham, Isaac y Jacob, y las historias de José y de Moisés hasta la entrada en la tierra prometida.

La fuente Elohísta (E)

Datada entre 750 y 722 a. C. y redactada en el reino del norte, Israel, por autores levíticos cercanos al santuario de Silo. Llama a la divinidad Elohim, o por el nombre El, hasta la revelación a Moisés en el Éxodo: a diferencia de J, sostiene que el nombre propio YHWH no fue conocido en la tierra hasta que Dios eligió revelarlo a Moisés. Tiene un tono más distante, profético y moralista, y se muestra crítica del sacerdocio de Aarón, lo que refleja tensiones internas entre linajes sacerdotales rivales. No incluye ninguna historia del principio del mundo; comienza, tal como se conserva, en medio de la historia de Abraham.

La fuente Deuteronomista (D)

Situada en el reinado de Josías, entre 640 y 609 a. C., y vinculada a levitas del norte que habían migrado al sur tras la caída del reino de Israel. Tiene como núcleo el libro del Deuteronomio, redactado en Jerusalén, y se centra en la ley, la fidelidad al pacto, la centralización del culto en Jerusalén y el llamado constante al arrepentimiento; su estilo, más uniforme y exhortativo que el de J o E, se atribuye a un único redactor o escuela.

La fuente Sacerdotal (P)

Escrita aproximadamente entre 715 y 687 a. C., durante el reinado de Ezequías, también en Jerusalén, por miembros del sacerdocio aarónico. Está marcada por su preocupación por la pureza ritual, las genealogías, las fechas precisas y el culto en el Tabernáculo como único lugar legítimo de sacrificio; presenta a una divinidad menos antropomórfica que J o E, con una narrativa más estructurada y legalista, y excluye sistemáticamente los episodios que perjudican la imagen de Aarón, como el episodio del becerro de oro.

El redactor final (R)

Actuó, según esta reconstrucción, alrededor del año 450 a. C., durante la época del Segundo Templo, probablemente bajo la dirección de Esdras, sacerdote aarónico. Unificó las fuentes J, E, P y D añadiendo transiciones, repeticiones y armonizaciones, pero conservando muchos de los rasgos distintivos de cada documento —lo cual, precisamente, es lo que permite a la crítica moderna seguir rastreando sus orígenes.

NOTA FILOLÓGICA

Las fuentes documentarias, en esta reconstrucción, abrevan a su vez de poesías y listas anteriores a ellas mismas. Entre los fragmentos más antiguos de la Torá —que guardan relación directa con los textos del consejo divino estudiados en la Parte I de este libro— se cuentan la bendición de Jacob (Génesis 49), el

Cántico del Mar (Éxodo 15), gran parte de los Diez Mandamientos (Éxodo 20), el Cántico de Moisés (Deuteronomio 32), la bendición de Moisés (Deuteronomio 33) y el Cántico de Débora (Jueces 5).

Esquema de composición y redacción

El diagrama siguiente reconstruye, de forma editorial y nativa —no como captura de pantalla—, el esquema de composición que resulta de lo expuesto: las dos fuentes narrativas más tempranas confluyen primero en un texto combinado (JE); ese texto combinado, junto con D y P, confluye después en la Torá tal como se conserva.

Etapa	Fuentes que confluyen	Resultado	Datación aproximada
1	J (848-722 a. C.) + E (750-722 a. C.)	JE	ca. 722-700 a. C.
2	JE + D (640-609 a. C.) + P (715-687 a. C.)	JEPD (Torá pre-redaccional)	640-609 a. C. en adelante
3	JEPD, redacción final (R, bajo Esdras)	Torá	ca. 450 a. C.

PUNTO CLAVE

El documento original de este libro incluía dos versiones de este esquema, una más depurada y otra con anotaciones adicionales sobre los tres momentos redaccionales (R1: la fusión de J y E hacia 722-700 a. C.; R2: la incorporación de D, vinculada por el propio esquema a la época de Jeremías y de Josías, 640-609 a. C.; R3: la redacción final bajo Esdras, ca. 450 a. C.). Esta edición fusiona ambas en la tabla anterior y en las tres etapas descritas, evitando así la duplicación de un mismo diagrama que el criterio editorial de este volumen aplica sistemáticamente (véase también el Apéndice A).

CAPÍTULO 28

Los siete argumentos principales

Síntesis de la reconstrucción documentaria de Friedman

NOTA DEL AUTOR

Una precisión editorial antes de continuar. El material sobre el que se basa este capítulo reproduce, en el documento original de este libro, una exposición extensa y en primera persona de la reconstrucción documentaria, con anécdotas personales del propio investigador (su experiencia sentado con rabinos ortodoxos y con eruditos cristianos fundamentalistas, sus clases universitarias) y una organización explícita en «siete argumentos principales». Esa voz en primera persona, junto con el modo de organizar la evidencia en siete categorías —lingüística, terminología, contenido consistente, continuidad narrativa, conexiones con otras partes de la Biblia, relación con el contexto histórico y convergencia—, coincide en estructura, en el orden de exposición y en varios giros característicos con el modo en que Richard Elliott Friedman presenta la evidencia de la Hipótesis Documentaria en Who Wrote the Bible? (1987; ed. revisada 1997) y, de manera más sistemática todavía, en la introducción de The Bible with Sources Revealed (2003). No fue posible, sin embargo, cotejar aquí ese material palabra por palabra, párrafo por párrafo, contra una edición impresa concreta con paginación exacta. Por esa razón, esta edición no reproduce el bloque como cita extensa ni lo presenta como transcripción literal de ningún pasaje puntual: lo ofrece, a partir de aquí, como una síntesis en discurso indirecto del razonamiento de Friedman —preservando, hasta donde el cotejo lo permite, su contenido íntegro, sus categorías y su fuerza argumental—, remitiendo para el cotejo palabra por palabra a las dos obras citadas, reunidas con su ficha completa en el Apéndice E.

En su reconstrucción, Friedman describe el proceso de identificación de las fuentes bíblicas como un trabajo de siglos, cuyo refinamiento continúa hasta hoy: comenzó como una división tentativa basada en factores simples —dónde aparecía el nombre de Dios, historias similares repetidas en el texto, contradicciones de hecho entre un pasaje y otro— y ha madurado hasta convertirse en una tabulación sistemática de evidencia, que Friedman organiza en siete categorías que presenta como los siete argumentos principales a favor de la hipótesis. Este libro conserva esa organización en siete argumentos por parecer la más clara para el lector no especialista, sin que ello implique que sea la única posible ni que agote la discusión metodológica sobre la crítica de fuentes.

1. Argumento lingüístico

Al separar los textos atribuidos a cada fuente, estos reflejan el hebreo de períodos sucesivos y distintos: el hebreo de J y E proviene de la etapa más temprana del hebreo bíblico; el de P, de una etapa posterior; el de los textos deuteronomistas, de una etapa aún más tardía; y P es, a su vez, anterior al hebreo del libro de Ezequiel, ya del período del exilio babilónico. Todas estas fuentes principales pertenecen a lo que la lingüística histórica del hebreo llama Hebreo Bíblico Clásico (o Antiguo Hebreo Bíblico Estándar), anterior al Hebreo Bíblico Tardío del período persa postexílico, en el que se sitúan libros como Ester, Crónicas, Esdras y Nehemías. Esta cronología del lenguaje se confirma, según Friedman, por dos vías externas al propio corpus bíblico: hacia atrás, mediante la comparación con inscripciones extrabíblicas descubiertas por la arqueología del período previo al exilio babilónico de 587 a. C. —cartas, sellos e inscripciones monumentales en hebreo epigráfico—; y hacia delante, mediante la comparación con el hebreo de los Rollos del Mar Muerto, ya del período del Segundo Templo, cuyos rasgos gramaticales y léxicos coinciden con los del Hebreo Bíblico Tardío y no con los de J, E, P o D. Se trata, conviene subrayarlo, de un argumento de tipo estadístico y comparativo —no de una prueba directa e independiente de la fecha de cada fuente—, cuya fuerza depende de que sus resultados coincidan con los de las demás líneas de evidencia expuestas en este capítulo; es, sin embargo, precisamente ese tipo de evidencia el que, señala Friedman, rara vez discuten quienes se oponen a la hipótesis documentaria.

2. Argumento de la terminología

Ciertas palabras y frases aparecen de forma desproporcionada, o incluso exclusiva, en una fuente y no en las otras, en una cantidad que Friedman considera demasiado consistente para ser casual. La tabla siguiente reúne una selección amplia —no exhaustiva— de esos términos, tal como los presenta esa reconstrucción:

Término o fórmula	Distribución documentada	Fuente dominante
Sinaí / Horeb («el monte de Dios»)	Sinaí: 20 veces. Horeb: 14 veces. Sin una sola excepción cruzada en 34 apariciones.	Sinaí → J, P · Horeb → E, D
«En ese mismo día» (be'étzem hayyóm hazzéh)	11 apariciones en la Torá; 10 en P (la 11.ª es de R, que sigue el modelo de P en Deut 32:48).	P
«El lugar donde YHWH pondrá / hará habitar su nombre»	10 apariciones, todas en D; ninguna en J, E o P.	D
«Fue reunido con su pueblo» (eufemismo de morir)	11 apariciones, las 11 en P.	P
«Salió fuego de delante de YHWH»	3 apariciones, las 3 en P.	P
«Y cayó sobre su rostro»	8 apariciones, las 8 en P.	P
«Sed fecundos y multiplicaos»	12 apariciones, las 12 en P.	P
«La gloria de YHWH» (kevod YHWH)	13 apariciones; 12 en P.	P
«Plaga» (ngp)	15 apariciones; 14 en P.	P
«Posesión» ('ajuzzáh)	35 apariciones en la Torá; 33 en P (una en R sobre un versículo de P; una incierta).	P
«Príncipe» (nasí')	69 apariciones; 67 en P (2 en J/E).	P
«Congregación» ('edáh)	Más de 100 apariciones, todas en P sin una sola excepción.	P
Raíz 'dp	8 apariciones, las 8 en P.	P
«Propiedad» (rekhúsh)	8 apariciones entre las cuatro fuentes principales, las 8 en P.	P
«Quejarse» (lwn / telunót)	23 apariciones; 22 en P.	P
«Codo» ('ammáh, medida)	59 apariciones; 56 en P.	P
«Expirar» (gavá')	11 apariciones en P; ninguna en J, E o D.	P
«Prolongar tus días en la tierra»	12 apariciones; 11 en D.	D
«Con todo tu corazón y con toda tu alma»	9 apariciones, las 9 en D.	D
«Ir tras / volverse a / adorar a otros dioses»	13 apariciones, las 13 en D.	D
«Escuchar la voz de YHWH» (shama' be-qol YHWH)	12 apariciones, las 12 en D.	D
«Yacerse con» (shakhav, eufemismo sexual)	13 apariciones; 11 en J (2 en un solo pasaje de E, Gén 30:15-16).	J
«Conocer» (yadá', eufemismo sexual)	5 apariciones, las 5 en J; ninguna en las otras fuentes.	J
Sheol (morada de los muertos)	6 apariciones, las 6 en J; ninguna en las otras fuentes.	J

Término o fórmula	Distribución documentada	Fuente dominante
«Sufrir» ('anáh)	7 apariciones, las 7 en J.	J

El propio Friedman advierte que ninguno de estos datos, tomado de manera aislada, resultaría decisivo: lo que vuelve significativo el conjunto es su consistencia interna —el hecho de que, término tras término, la distribución respete siempre las mismas fronteras entre fuentes— y su convergencia posterior con las demás líneas de evidencia de este capítulo, en particular con el argumento de convergencia final (apartado 7).

3. Argumento del contenido consistente

a) La revelación del nombre de Dios. El punto no es solo que las fuentes usen nombres distintos para la divinidad, sino que sostienen ideas distintas sobre cuándo se reveló por primera vez el nombre YHWH a los seres humanos. Según J, el nombre era conocido desde las primeras generaciones humanas: «entonces comenzó a invocarse el nombre de YHWH» (Gén 4:26), y ya antes Eva lo usa al nombrar a Caín (Gén 4:1). En E y P, en cambio, YHWH no revela ese nombre hasta la generación de Moisés: en Génesis 17:1, YHWH le dice a Abraham «yo soy El Shadday», y en Éxodo 6:2-3 el texto es explícito: «Y habló Dios a Moisés y le dijo: Yo soy YHWH. Y me aparecí a Abraham, a Isaac y a Jacob como El Shadday, y por mi nombre YHWH no fui conocido a ellos». Sobre más de dos mil apariciones de los nombres YHWH, El y Elohim en la Torá, Friedman contabiliza solo tres excepciones a este patrón.

b) Objetos sagrados. El Tabernáculo se menciona más de doscientas veces en P —más que cualquier otro tema— y nunca en J o D; se menciona tres veces en E. El arca es crucial en J para los viajes y el éxito militar de Israel, pero no se menciona nunca en E. Los querubines de oro cubren el arca en P; en J custodian el camino al Edén; no aparecen en E ni en D. El Urim y Tumim se guardan en el pectoral del sumo sacerdote solo en P. En E, los milagros se realizan con la vara de Moisés; en P, con la vara de Aarón.

c) Liderazgo sacerdotal. En P, el acceso a lo divino queda limitado a los sacerdotes aarónicos: no hay sueños, ni ángeles, ni animales que hablen, aunque estos elementos sí aparecen en J, E y D. Las palabras «profeta» y «profetizar» aparecen trece veces en E y D pero no en P ni en J; los jueces tampoco se mencionan en P. En P, la expiación del pecado solo se logra mediante sacrificio ante los sacerdotes aarónicos, nunca por simple arrepentimiento; de hecho, las palabras «misericordia», «gracia», «arrepentimiento» y ḥesed («bondad») no aparecen nunca en P. Friedman ilustra la diferencia con la historia de los espías: en J, Dios quiere destruir al pueblo, pero Moisés intercede y la pena se conmuta a cuarenta años en el desierto; en P no hay intercesión ni arrepentimiento, solo el decreto directo del castigo. Tampoco hay en P los antropomorfismos evidentes de J (Dios camina en el Edén, viste a Adán y Eva, cierra el arca, huele el sacrificio de Noé) ni de E (Dios lucha con Jacob, está en la roca que Moisés golpea).

d) Números. Las edades, fechas, medidas, cantidades y las instrucciones precisas son una preocupación característica y central de P, sin nada comparable en J, E o D.

4. Argumento de la continuidad narrativa

Cuando se separan las fuentes entre sí, cada una puede leerse como un relato coherente y fluido, sin interrupciones: Friedman observa este tipo de continuidad en al menos el noventa por ciento del texto desde Génesis hasta Deuteronomio, y presenta precisamente esa demostración —capítulo a capítulo— como uno de los propósitos centrales de su reconstrucción. El caso más citado es el del diluvio (Génesis 6-9): al separar sus dos hilos narrativos, J y P, cada uno se lee como una historia completa, con su propio calendario, su propio recuento de animales embarcados y su propio desenlace, sin que falte ni sobre ningún elemento en ninguna de las dos versiones aisladas. El texto combinado JE, ensamblado por un redactor previo que Friedman designa como RJE (para distinguirlo del redactor final R, posterior y responsable de unir JE con P y D), se lee a su vez como una narrativa fluida con solo alguna brecha ocasional; el texto de P, por su parte, es igualmente una narrativa continua, con solo alguna laguna, y RJE parece haber intervenido en los textos que recibió (J y E) con más libertad que R en los suyos (JE, P y D). Este alto grado de continuidad —señala Friedman— pesa en particular contra las llamadas hipótesis suplementarias, que proponen que P nunca existió como documento independiente sino que fue compuesto directamente como un suplemento en torno al texto JE ya existente: si así fuera, no cabría esperar que el propio P, leído solo, fluyera como una

narración autónoma y completa. Y no es plausible, añade, que un mismo erudito moderno haya podido construir artificialmente semejante consistencia manteniendo, al mismo tiempo y sin contradicciones, toda la terminología característica de cada fuente, toda la evidencia lingüística de cada período y todos los dobletes correctamente separados en fuentes distintas: la convergencia de tantas restricciones independientes es, para Friedman, un dato que una fabricación posterior difícilmente podría reproducir por azar.

5. Argumento de las conexiones con otras partes de la Biblia

Cada fuente, una vez distinguida, muestra afinidades específicas con determinadas secciones proféticas de la Biblia: D con el libro de Jeremías, P con el libro de Ezequiel, y J y E con el libro de Oseas. Al dividir el libro de Jeremías entre sus secciones poéticas y prosaicas, Friedman documenta en la poesía al menos cuarenta y cinco términos o frases característicos de D o de la historia deuteronomista —entre ellos «del más pequeño al más grande», «terco y rebelde», «lluvia temprana y tardía a su tiempo», «grano, vino, aceite, ganado», «me abandonaron», «fueron tras Baal» (o «tras otros dioses»)—, y todavía más paralelismos en la prosa, distribuidos a lo largo de treinta capítulos: «con todo tu corazón y toda tu alma», «los saqué de Egipto, del horno de hierro», «todo el ejército del cielo», «el extranjero, el huérfano y la viuda», «mi nombre es invocado sobre esta casa», entre otros. Entre P y Ezequiel señala paralelos igualmente llamativos —las bendiciones y maldiciones de Levítico 26 reflejadas en Ezequiel 5-7 (Lev 26:29, «comerás la carne de tus hijos», y Ezequiel 5:10, «los padres comerán a sus hijos»; el uso compartido de las raíces zrh, «dispersar», y š'r, «remanente»), la fórmula de Levítico 10:10 sobre distinguir lo santo de lo profano recogida casi literalmente en Ezequiel 22:26, y la promesa de la tierra mediante juramento de Éxodo 6:8 junto a Ezequiel 20:28—, y menciona en particular el hallazgo de William Propp según el cual Ezequiel cita pasajes de P tal como están estructurados en el texto final de la Torá. Oseas, al hablar de Jacob y Esaú, cita —observa Friedman— solo a J y E, nunca a P: Oseas 12:4-5 alude a Jacob en el vientre (J) y a la lucha con el ángel en Betel (E), el mismo pasaje examinado en la Parte III de este libro (Capítulo 21) desde una perspectiva distinta, y Oseas 9:10 menciona la herejía de Baal Peor con el nombre propio «Baal Peor», usado solo en J (Números 25:1-5), mientras que P se refiere al mismo episodio de manera indirecta como «el asunto de Peor» (Números 25:8, 31:16). Friedman defiende, además, que J, la Historia de la Corte de David (principalmente en 2 Samuel) y ciertos textos de Josué, Jueces y 1 Samuel fueron escritos por el mismo autor —tesis que desarrolla con mayor extensión en The Hidden Book in the Bible—, y que esa conexión singular con J, ausente en E, P y D, constituye una fuerte evidencia de que J fue una fuente independiente.

6. Argumento de la relación con el contexto histórico

Entre 922 y 722 a. C., la tierra prometida bíblica estuvo dividida en dos reinos, Israel al norte y Judá al sur, y las fuentes J y E reflejan esa división con precisión: J se asocia sistemáticamente con Judá —Abraham vive en Hebrón, capital de Judá (Gén 13:18; 18:1); los exploradores solo ven tierras de Judá (Núm 13:17-20); Caleb, de la tribu de Judá, es el único explorador optimista; Judá es personaje destacado en J, con la historia de Judá y Tamar (Gén 38) y un papel activo en la historia de José (Gén 37, 43-44); el linaje real desciende de Judá a través de Peres; Jacob otorga a Judá el cetro real (Gén 49); el arca, central en J, procedía de Judá, mientras que en J los querubines son aceptables mas los becerros fundidos del norte no lo son (Éxodo 34:17) —, mientras que E se asocia con Israel y sus sacerdotes del norte —la compra de tierras en Siquem, capital del norte (Gén 33:18-19); las tribus mencionadas son norteñas (Dan, Efraín, Manasés); Efraín es favorecido (Gén 48), tribu de la que procedía Jeroboam, con el juego de palabras sobre «un hombro [shekem]» en Génesis 48:22; se conservan los huesos de José para su entierro en Canaán (Éxodo 13:19); Rubén, no Judá, salva a José y garantiza a Benjamín (Gén 37:22; 42:37); el Código de la Alianza de Éxodo 21-23 se vincula con los sacerdotes de Silo, expulsados por Salomón; la historia del becerro de oro en E deslegitima tanto a Aarón (Jerusalén) como, implícitamente, a Jeroboam (Israel); y en E, Moisés rompe las tablas de la ley y no vuelve a recibir otras, lo que Friedman lee como una posible reserva frente a la autenticidad del arca—. P, por su parte, refleja el reinado de Ezequías (715-687 a. C.): distingue con nitidez entre sacerdotes aarónicos y levitas ordinarios —distinción que 2 Crónicas 31:2 atribuye precisamente a ese reinado y que Ezequiel, en cambio, no conoce (distingue solo a los «sadoquitas»)— y exige la centralización del culto en el Tabernáculo como único lugar legítimo de sacrificio, coherente con la reforma centralizadora de Ezequías documentada en Reyes y Crónicas; como los objetos sagrados del primer Templo (arca, tablas, Urim y Tumim) no existían ya en el período del segundo Templo, argumenta Friedman, P —que los da por

existentes— no pudo haber sido compuesto en esa época tardía. D, finalmente, se vincula al reinado de Josías (640-609 a. C.): Josías es el único rey descrito con la fórmula «no hubo otro como él» (2 Re 23:25), eco de la fórmula mosaica de Deuteronomio 34:10; es el único que «inquirió» (drš) según exige Deuteronomio 17:8-12, y el único que «no se desvió ni a derecha ni a izquierda» (Deut 17:11, 20; cf. 2 Re 22:2); el «libro de la Torá» hallado en el Templo (2 Re 22:8) coincide con el que, según Deuteronomio 31:24-29, escribe el propio Moisés, y Josías lo lee al pueblo en Jerusalén tal como prescribe Deuteronomio 31:11; sus reformas —reducir a polvo el becerro de oro (Deut 9:21; 2 Re 23:6), centralizar el culto en Jerusalén— siguen el modelo deuteronómico y no el de Ezequías; un oráculo deuteronomista incluso anticipa su nombre por adelantado (1 Re 13:2); y la mayoría de los especialistas coincide en que el rollo hallado por Josías era, total o parcialmente, el libro del Deuteronomio.

7. Argumento de la convergencia

Para Friedman, el argumento más sólido no es ninguna de las seis líneas anteriores tomada por separado, sino el hecho de que todas convergen sobre una misma división del texto. Existen más de treinta casos de dobletes —relatos o leyes que se repiten en la Torá, a veces de forma casi idéntica, más frecuentemente con variaciones de detalle (el Capítulo 29 los reúne en su totalidad)—, y su sola existencia ya sería llamativa; pero, advierte Friedman, tomada de manera aislada esa evidencia admitiría objeciones razonables —podría explicarse como recurso de estilo narrativo, y del mismo modo las numerosas contradicciones internas del texto podrían abordarse una por una, y la alternancia entre «Dios» y «YHWH» podría explicarse como una simple variación de nombre y título—. Lo que vuelve improbable esa serie de explicaciones alternativas es que no operan por separado: cuando se separan los dobletes por fuente, (1) se resuelven al mismo tiempo casi todas las contradicciones internas del texto; (2) el nombre de Dios se distribuye de forma consistente en todas salvo tres de más de dos mil ocurrencias; (3) la terminología característica de cada fuente permanece consistente dentro de ella, como muestran los más de veinte ejemplos reunidos en el argumento 2; (4) el resultado son narraciones continuas que fluyen con solo alguna interrupción ocasional, según el argumento 4; (5) esa misma división coincide con la evidencia lingüística de cada período expuesta en el argumento 1; y (6) coincide, además, con los contextos históricos distintos —Judá, Israel, Ezequías, Josías— documentados en el argumento 6. Ningún erudito, sostiene Friedman, podría haber construido de forma artificial una consistencia tan fenomenal en seis categorías de evidencia independientes a la vez; el nombre de Dios y los dobletes fueron, históricamente, el punto de partida de la investigación crítica sobre los orígenes del Pentateuco, pero no son, por sí solos, su argumento más fuerte: ese lugar corresponde a la convergencia misma.

Esquema de convergencia

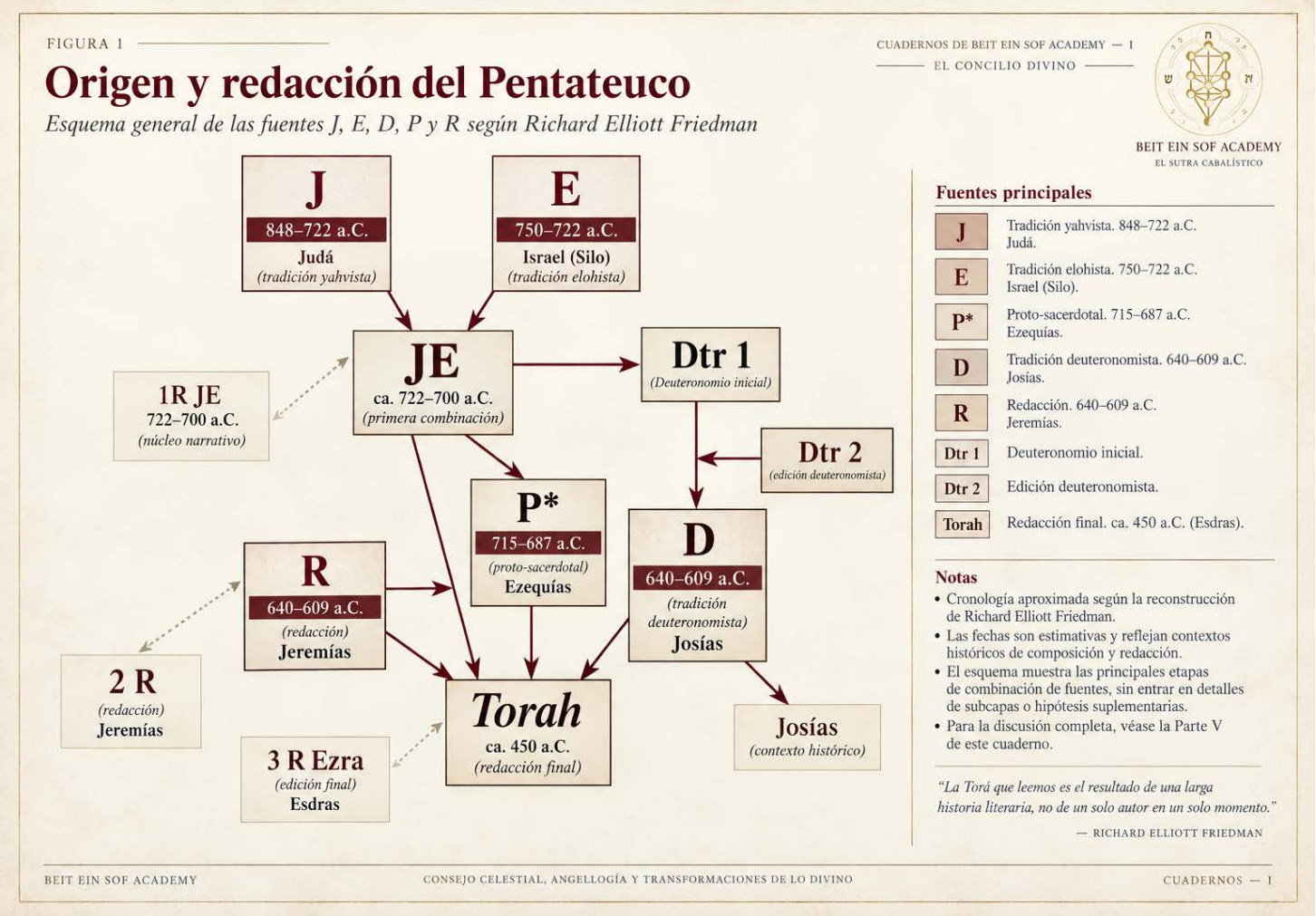
Línea de evidencia (argumento)	Qué muestra, tomada por separado	Qué añade al converger con las demás
1. Lingüística	Cuatro etapas del hebreo bíblico, distintas entre sí	Coincide, fuente por fuente, con las fronteras trazadas por los dobletes
2. Terminología	Más de veinte términos de distribución exclusiva o casi exclusiva	Permanece consistente dentro de cada fuente una vez separados los dobletes
3. Contenido consistente	Nombres divinos, objetos sagrados, liderazgo, números, todos distintos por fuente	El nombre de Dios se reparte sin excepción en más de 1997 de 2000 casos
4. Continuidad narrativa	Cada fuente, separada, es un relato fluido	El 90% del texto fluye sin interrupción una vez separados los dobletes
5. Conexiones bíblicas	D-Jeremías, P-Ezequiel, J/E-Oseas	Las mismas fronteras de fuente explican estas afinidades externas
6. Contexto histórico	J-Judá, E-Israel, P-Ezequías, D-Josías	Las mismas fronteras coinciden con

Línea de evidencia (argumento)	Qué muestra, tomada por separado	Qué añade al converger con las demás
		contextos políticos verificables

CONTEXTO DEL ANTIGUO CERCANO ORIENTE

Friedman responde además a una objeción frecuente: la de que los dobletes narrativos serían un fenómeno común en la literatura del Antiguo Cercano Oriente. Sostiene que esto es falso —no existe, señala, una prosa histórica o narrativa extensa comparable en esa región anterior a los textos bíblicos, y ni siquiera es un fenómeno común en la poesía antigua; el texto poético más cercano, la Epopeya de Gilgamesh, es también una composición de varias fuentes, lo que confirmaría antes que refutaría el argumento como ejemplo paralelo de composición documental.

El propio Friedman, en la exposición sintetizada en este capítulo, insiste en que su propósito no ha sido cerrar el debate mediante autoridad sino mediante evidencia acumulada, y que corresponde a cada lector evaluarla: sea que uno acepte esta explicación de los orígenes bíblicos, la cuestione o la desafíe, sostiene, tendrá frente a sí la evidencia con la que trabajar.



CAPÍTULO 29

Los dobletes de la Torá

Treinta y un relatos y leyes duplicados según la reconstrucción documentaria

La lista siguiente reúne los dobletes —y, en tres casos señalados, tripletes— que Friedman identifica como parte del argumento de convergencia expuesto en el capítulo anterior.

#	Episodio o ley	Referencias y fuentes
1	Creación	Gén 1:1-2:3 (P) y 2:4b-25 (J)
2	Genealogía desde Adán	Gén 4:17-26 (J) y 5:1-28, 30-32 (Libro de los Registros)
3	El diluvio	Gén 6-9, dividido entre J y P
4	Genealogía desde Sem	Gén 10:21-31 (J y P) y 11:10-26 (Libro de los Registros)
5	Migración de Abraham	Gén 12:1-4a (J) y 12:4b-5 (P)
6	Esposa/hermana (triplete)	Gén 12:10-20 (J), 20:1-18 (E), 26:6-14 (J)
7	Separación de Abraham y Lot	Gén 13 (J y P)
8	Pacto de Abraham	Gén 15 (J, E, R) y Gén 17 (P)
9	Agar e Ismael (triplete)	Gén 16 y 21 (J, E, P)
10	Profecía del nacimiento de Isaac	Gén 17:16-19 (P) y 18:10-14 (J)
11	Nombre de Beer-Sheba	Gén 21:22-31 (E) y 26:15-33 (J)
12	Jacob, Esaú y la partida	Gén 26-28 (P y J)
13	Jacob en Betel (triplete)	Gén 28 y 35 (J, E, P)
14	Hijos de Jacob	Gén 29-30 y 35 (JE y P)
15	Cambio de nombre de Jacob	Gén 32:25-33 (E) y 35:9-10 (P)
16	Venta de José	Gén 37 (J y E)
17	Llamado a Moisés (triplete)	Éxodo 3-6 (J, E, P)
18	Plagas en Egipto	Éxodo 5-11 (E y P)
19	Pascua	Éxodo 12 (P y E)
20	El mar Rojo	Éxodo 14 (J y P)
21	Maná y codornices	Éxodo 16 (P) y Números 11 (E)
22	Agua de la roca	Éxodo 17 (E) y Números 20 (P)
23	Teofanía en Sinaí/Horeb (triplete)	Éxodo 19-20 y 24 (J, E, P)
24	Diez Mandamientos (triplete)	Éxodo 20 (R), 34 (J), Deut 5 (D)
25	Cabrito en leche materna (triplete)	Éxodo 23:19; 34:26; Deut 14:21
26	Animales impuros	Levítico 11 (P) y Deuteronomio 14 (D)
27	Centralización del sacrificio	Levítico 17 (P) y Deuteronomio 12 (D)

#	Episodio o ley	Referencias y fuentes
28	Festividades (triplete)	Levítico 23 (P), Números 28-29 (R), Deut 16 (D)
29	Los espías	Números 13-14 (P y J)
30	La herejía de Peor	Números 25:1-5 (J) y 25:6-19 (P)
31	Nombramiento de Josué	Números 27 (P) y Deuteronomio 31 (E)

El propio Friedman advierte contra una lectura demasiado rápida de esta lista: la mera existencia de dobletes, dice, no es el argumento más fuerte, porque alguien podría responder que se trata solo de una cuestión de estilo o de estrategia narrativa. El argumento de peso, como se expuso en el capítulo anterior, es que la separación de estos dobletes resuelve simultáneamente las contradicciones del texto, respeta sin excepción la distribución del nombre divino y de la terminología característica de cada fuente, y produce en cada caso una narración fluida y coherente.

CAPÍTULO 30

El Consejo Divino como vestigio

Una teología israelita anterior, leída a través de las fuentes

Este capítulo cierra el círculo abierto en la Parte I. Leídos a la luz de la reconstrucción documentaria expuesta en este libro, los textos del consejo divino no se distribuyen al azar entre las fuentes: Deuteronomio 32 pertenece a uno de los fragmentos poéticos más antiguos de la Torá; los salmos del consejo (82, 29, 89) pertenecen al corpus litúrgico del Templo, independiente de las cuatro fuentes narrativas propiamente dichas; Job 1-2 pertenece a un texto sapiencial ajeno también al Pentateuco; y los plurales divinos de Génesis estudiados en la Parte III se reparten, de forma significativa, entre J (3:22; 11:7) y P (1:26), con Elohim como narrador exclusivo de E y P y YHWH como narrador exclusivo de J —el mismo patrón terminológico documentado en el Capítulo 28 a propósito de la revelación del nombre divino.

HIPÓTESIS INTERPRETATIVA — Propuesta del autor

El dato documentado por Friedman y expuesto en el Capítulo 18 es puntual: que ninguna fuente retoma el diálogo divino en plural después del episodio de Babel. A partir de ese dato, y dentro del marco documentario adoptado de Friedman —pero sin que la conclusión misma le sea atribuible—, propongo que el consejo divino no es un elemento decorativo del relato sino una estructura teológica con una historia interna: aparece en los momentos fundacionales (creación, transgresión, dispersión) y luego se retira del relato narrativo, aunque sobrevive, como resto arqueológico del lenguaje, en la poesía litúrgica (los salmos de la Parte I) y en los géneros sapiencial y profético (Job, Isaías, Jeremías). Esta lectura de conjunto —la «retirada narrativa» del consejo divino después de Babel y su supervivencia posterior en la poesía— es una construcción interpretativa propia de este libro, no una tesis que Friedman formule en esos términos; se apoya en su dato textual, pero lo excede. Ir todavía más allá —proponer, como hace este libro en varios de sus módulos de hipótesis interpretativa, una configuración histórica concreta para ese consejo divino primitivo, o vincularlo con el tribunal de Osiris y con un origen levítico-egipcio— es, con mayor razón, una hipótesis interpretativa del autor de este volumen, y así ha quedado señalado en cada uno de esos módulos a lo largo del libro.

El Consejo Divino, en esta lectura de conjunto, no es una curiosidad filológica aislada sino un fósil teológico: la huella, conservada en el propio idioma de la Torá y de los salmos, de una fase anterior de la religión israelita en la que YHWH no gobernaba en soledad sino al frente de una corte de seres divinos menores, tal como el dios El presidía la suya en los textos de Ugarit. El monoteísmo bíblico, tal como se conoce, no habría surgido de la nada, sino de la reconfiguración paulatina de ese consejo —un proceso que el último capítulo de este libro examina de la mano de Mark S. Smith.

CAPÍTULO 31

Mark S. Smith y el desarrollo histórico del monoteísmo bíblico

Cierre del volumen

Mark S. Smith, en The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts, propone que el monoteísmo israelita emergió de manera lenta y gradual a partir de un trasfondo politeísta, fuertemente influido por el modelo cananeo del consejo divino documentado en los textos ugaríticos.

NOTA DEL AUTOR

Nota sobre las citas de Smith en este capítulo. Los pasajes en inglés que siguen, heredados del cuaderno original, se conservan como una paráfrasis cercana del argumento de Smith en las obras citadas (con su localización aproximada de página), pero no pudieron cotejarse aquí palabra por palabra contra el ejemplar impreso de referencia. Por esa razón se presentan bajo la etiqueta «paráfrasis / referencia por verificar» y no como cita textual definitiva; su contenido conceptual —la analogía entre el consejo de YHWH y el de El en Ugarit, y la lectura del malakh YHWH como mediador de una divinidad cada vez más trascendente— es, en cualquier caso, fielmente representativo de la tesis de Smith en ambos libros.

El consejo divino según Smith

Smith sostiene que Israel heredó la estructura de un consejo divino semejante al que aparece en los textos de Ugarit, donde el dios supremo El preside una asamblea de «hijos de Dios» (bn 'ilm en ugarítico, benei elohim en hebreo). Ese consejo se reconfigura en la Biblia con YHWH ocupando el lugar de El, aunque dejando rastros del plural original en fórmulas como na'aséh adám («hagamos al hombre») o nerdáh («descendamos»), estudiadas en la Parte III de este libro.

PARÁFRASIS / REFERENCIA POR VERIFICAR

Yahweh is depicted as presiding over a council, much as El is in Ugaritic literature. Psalm 82 and Job 1–2 present scenes of Yahweh among the gods or sons of God. This picture reflects Israel's mythological heritage from the West Semitic world. In Israelite religion, Yahweh appears to take over the role of El as high god, with the divine council continuing in a reconfigured form under Yahweh's leadership.

(Smith, The Origins of Biblical Monotheism, p. 47)

PARÁFRASIS / REFERENCIA POR VERIFICAR

The biblical references to the divine council (e.g., Psalm 29:1; Psalm 82:1; 1 Kings 22:19; Job 1–2) suggest that this mythological structure was retained in Israelite thought, although reinterpreted in monotheistic terms in later tradition.

(Smith, The Origins of Biblical Monotheism, p. 45)

El lugar del Ángel de YHWH

Smith interpreta al malakh YHWH —el ángel de YHWH estudiado en la Parte IV de este libro— como una manifestación intermedia desarrollada en ese mismo proceso de reconfiguración teológica: un mediador visible de un Dios cada vez más trascendente, que ya no se muestra de forma directa como lo hacían El o Baal en las mitologías cananeas. Esto forma parte, según Smith, de una transición de un politeísmo funcional —con dioses menores al servicio de un dios mayor— a un monoteísmo funcional, en el que subsisten manifestaciones o enviados, pero ya sin dioses reales aparte de YHWH.

PARÁFRASIS / REFERENCIA POR VERIFICAR

> The 'angel of Yahweh' in some passages appears to be indistinguishable from Yahweh himself, suggesting a fluidity between Yahweh and his messenger that may reflect an earlier conception of divine intermediaries who embody the presence of the high god.
>
> (Smith, The Origins of Biblical Monotheism, 2001, p. 50)

> **PARÁFRASIS / REFERENCIA POR VERIFICAR**
>
> The identity of the angel of Yahweh with Yahweh himself in certain passages may represent an example of an ancient mediating figure, like those found in Ugaritic texts, who serve both as distinct from and as extensions of the deity.
>
> (Smith, The Origins of Biblical Monotheism, 2001, p. 53)

> **PARÁFRASIS / REFERENCIA POR VERIFICAR**
>
> The role of the angel of the Lord (mal'akh YHWH) in biblical literature suggests a lingering mediation model in which Yahweh's actions are made manifest in a personalized, anthropomorphic agent, without compromising divine transcendence.
>
> (Smith, God in Translation: Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World, 2010, p. 145)

El proceso hacia el monoteísmo

Smith no describe el monoteísmo israelita como una ruptura súbita, sino como un proceso gradual en tres momentos: un politeísmo estructurado, en el que YHWH es un dios entre otros; una monolatría, en la que solo YHWH debe ser adorado, aunque se admita que existen otros dioses; y, finalmente, un monoteísmo propiamente dicho, en el que solo YHWH existe verdaderamente, aunque su acción siga manifestándose a través de intermediarios como el malakh YHWH.

> **PUNTO CLAVE**
>
> Conclusión según Smith, en sus propios términos: el malakh YHWH es, en ciertos pasajes, indistinguible de YHWH mismo (The Origins of Biblical Monotheism, p. 50); funciona como un mediador que refleja tradiciones cananeas anteriores (p. 53); y permite presentar acciones divinas visibles sin comprometer el discurso monoteísta ya consolidado (God in Translation, p. 145).

Con Smith se cierra el recorrido de este libro. El Consejo Divino de los salmos y de la Torá (Parte I), la angelología que ese consejo dio origen en el judaísmo del Segundo Templo y en la Cábala (Parte II), los plurales divinos de Génesis que conservan su memoria gramatical (Parte III), el Ángel de YHWH como su forma más económica y duradera (Parte IV) y la arquitectura documentaria que permite fechar y situar históricamente cada uno de estos testimonios (Parte V) no son, a la luz de la obra de Smith, capítulos temáticamente contiguos sino momentos sucesivos de un mismo proceso histórico: el largo tránsito, nunca completamente lineal, por el cual una religión con una corte de dioses se convirtió en la religión de un Dios único que, sin embargo, no olvidó del todo el lenguaje de la corte que una vez presidió.

Conclusiones

Este libro partió de una pregunta filológica concreta —¿qué querían decir el Texto Masorético y sus testigos antiguos al hablar de los benei elohim en Deuteronomio 32?— y terminó por atravesar cinco siglos de literatura hebrea, del salterio a la Cábala, de Ugarit al Segundo Templo, de Job a los evangelios. Vale la pena, en estas páginas finales, recapitular no los contenidos —el índice cumple esa función— sino los tres hallazgos de método que ordenan todo el recorrido.

Primero: un vocabulario, no una anécdota

El Consejo Divino no aparece en el Tanaj como una imagen aislada o decorativa. Reaparece, con vocabulario técnico reconocible —sod, 'edáh, qahál, benei elohim, benei elim—, en estratos textuales tan distintos como el Cántico de Moisés, el salterio, el ciclo de Job y la literatura profética. Esa regularidad, documentada exhaustivamente en la Parte I y reunida en la tabla del Apéndice A, es la que obliga a tratarlo como una estructura teológica con historia propia y no como una curiosidad puntual.

Segundo: cinco niveles, no una sola voz

El segundo hallazgo es metodológico antes que exegético. Este libro ha insistido, capítulo tras capítulo, en distinguir el dato textual de la observación filológica, la observación filológica de la interpretación académica de autores como Friedman, Smith, Cross, Sommer, Day o van der Toorn, la interpretación académica de la hipótesis histórica que la sostiene, y todo lo anterior de la hipótesis interpretativa propia del autor de este volumen. La conexión entre Job, el Consejo Divino, el tribunal de Osiris y un posible origen levítico-egipcio —para citar el ejemplo que la auditoría de este libro señaló como el más importante de resolver— no es una idea de Friedman ni de ningún otro académico citado en estas páginas: es una hipótesis interpretativa de Luciano Florio, ofrecida con el mismo entusiasmo intelectual pero no con la misma autoridad documental que las tesis de los especialistas de los que este libro se sirve. Mantener esa distinción, en cada módulo y en cada nota, ha sido la disciplina editorial central de esta edición.

Tercero: un declive, no una extinción

El tercer hallazgo, que la Parte V articula con la reconstrucción documentaria de Friedman y con la síntesis histórica de Mark S. Smith, es que el Consejo Divino no desaparece del Tanaj: se retira del relato narrativo después de Babel, pero sobrevive como fósil gramatical en los plurales de Génesis, como memoria litúrgica en los salmos, como escenario en Job, y —en su forma más económica y duradera— como el Ángel de YHWH, capaz todavía de hablar y actuar con la voz de la divinidad que representa. El monoteísmo bíblico, en esta lectura, no es la negación de aquel consejo sino su reconfiguración progresiva: YHWH ocupa el lugar de El sin borrar del todo el lenguaje de la corte que una vez presidió junto a él.

Estas páginas no cierran una discusión que la propia investigación académica mantiene abierta desde hace más de un siglo. Cierran, sí, esta primera entrega de los Cuadernos de Beit Ein Sof Academy, con la convicción de que un libro sobre estos temas cumple su función no cuando agota sus preguntas, sino cuando enseña a distinguir con precisión qué clase de respuesta corresponde a cada una.

APÉNDICE A

Apéndice A

Tabla de textos bíblicos del Consejo Divino

Esta tabla reúne, en un solo lugar, la evidencia textual del Consejo Divino distribuida a lo largo de las Partes I, III y V de este libro. Sustituye, conforme al criterio editorial de esta edición, las dos versiones que el documento original presentaba por separado en distintos capítulos: donde el cuerpo del libro discute alguno de estos textos, remite aquí con la fórmula «véase Apéndice A».

Texto	Vocabulario técnico	Función en el pasaje	Fuente / género
Deuteronomio 32:8-9	benei Elohim (4QDeut^j, LXX) / benei Yisra'el (TM)	Reparto de las naciones entre los pueblos por Elyón	Poema arcaico (Cántico de Moisés)
Salmo 82:1	'adat-El, qérev elohim	YHWH juzga en medio de la asamblea de El	Salmo (Asaf)
Salmo 82:6	benei 'Elyón	Los «dioses» declarados mortales	Salmo (Asaf)
Salmo 58:2	élem (¿jueces / seres divinos?)	Interpelación a una audiencia ambigua	Salmo
Salmo 29:1	benei elim	Llamado a rendir gloria a YHWH	Salmo (con posible trasfondo ugarítico)
Salmo 89:6-8	qehal qedoshim, sod qedoshim	YHWH temido en el consejo de los santos	Salmo
Salmo 95:3	kol elohim	YHWH como «rey grande sobre todos los dioses»	Salmo
Éxodo 15:11	elim	Pregunta retórica sobre la incomparabilidad de YHWH	Poema arcaico (Cántico del Mar)
Job 1:6; 2:1	benei ha-Elohim, ha-satán	Presentación ante YHWH de los miembros de la corte	Prólogo narrativo de Job
Job 38:7	benei Elohim	Testigos angélicos de la creación	Discurso de YHWH
1 Reyes 22:19	kol tsevá ha-shamáyim	Visión del trono y el ejército celestial	Narrativa profética
Jeremías 23:18, 22	sod YHWH	Criterio de autenticidad profética	Oráculo profético
Isaías 6:1-8	serafim	Visión del trono; deliberación en plural (6:8)	Vocación profética
Génesis 1:26; 3:22; 11:7	na'aséh, ke-aḥád mimménu, nerdáh	Plurales deliberativos en momentos fundacionales	J y P (véase Parte III)

Resumen de frecuencia de citas

El documento original de este libro incluía un recuento del número de veces que cada texto del Consejo Divino es citado o discutido a lo largo de la obra. Esta edición lo conserva, reconstruido de forma nativa, como complemento cuantitativo a la tabla anterior.

Referencia	Menciones
Deuteronomio 32:8-9	2
Salmo 82:1, 6-8	4
Salmo 58:2	1
Salmo 29:1	1
Salmo 89:6-8	3
Éxodo 15:11	1
Éxodo 18:11	1
Salmo 95:3	1
Job 15:8	1
Jeremías 23:18, 22	2
Job 1:6-7	2
Éxodo 21:6	1
TOTAL	20

APÉNDICE B

Apéndice B

Glosario terminológico

Término	Definición breve
Benei elohim / benei elim	«Hijos de Dios» o «hijos de los dioses»; en el uso bíblico, miembros de la corte celestial subordinados a YHWH o a El.
Consejo Divino / Divine Council	Categoría académica para la asamblea celestial presidida por una divinidad suprema; en este libro, equivalente preferido de «Concilio Divino» (véase Convenciones, en los preliminares).
Sod	«Consejo», «círculo íntimo» o «secreto»; en Jeremías 23:18, 22, el consejo celestial al que el profeta auténtico tiene acceso.
'Edáh / qahál	Términos hebreos para «asamblea» o «congregación», aplicados tanto a Israel como, en ciertos contextos, a la corte celestial.
Malakh YHWH	«Ángel» o «mensajero de YHWH»; figura estudiada en la Parte IV, cuya identidad oscila entre la de un mensajero subordinado y una manifestación del propio YHWH.
Hipótesis Documentaria (JEDP)	En este libro, específicamente la reconstrucción de Richard Elliott Friedman de cuatro fuentes del Pentateuco (J, E, D, P) más un redactor final (R); véase Parte V y la nota terminológica de los preliminares.
Merkavá	«Carro» celestial de la visión de Ezequiel 1; da nombre a una corriente de misticismo judío temprano centrada en la visión del trono divino.
Hekhalot	«Palacios» celestiales; literatura mística judía (siglos III-VII d. C. aproximadamente) que describe el ascenso del visionario a través de esos palacios hasta el trono divino.
Sefirot	En la Cábala, las diez emanaciones o atributos mediante los cuales lo Infinito (Ein Sof) se manifiesta y actúa en la creación.
Ha-satán	«El adversario» o «el acusador»; título de función —no nombre propio— para un miembro de la corte divina con papel judicial en Job 1-2 y Zacarías 3.
Chashmal	Término de Ezequiel 1:4, 27, de sentido incierto («brillo resplandeciente», «metal brillante»); en la mística posterior, categoría angélica junto al trono.

APÉNDICE C

Apéndice C

Tabla de variantes textuales principales

Texto	Texto Masorético	Testigo(s) antiguo(s)	Diferencia y consecuencia
Deuteronomio 32:8-9	benei Yisra'el («hijos de Israel»)	4QDeut^j (Qumrán): benei Elohim; LXX (tradición mayoritaria): ἀγγέλων θεοῦ / υἱῶν θεοῦ	El reparto de las naciones se atribuye a un acto de la corte celestial (testigos antiguos) o se numera según Israel (TM)
Éxodo 21:6	elohim (interpretado por buena parte de la exégesis rabínica como «los jueces»/«el tribunal»)	LXX: τὸ κριτήριον τοῦ θεοῦ; Vulgata: ad deos (pero Vulgata también deos en 22:8-9)	Ambigüedad histórica entre lectura teofórica y lectura judicial de elohim, ya documentada en el Capítulo 9
Salmo 58:2	élem (lectura masorética discutida, no una forma establecida)	Vocalizaciones alternativas propuestas por la crítica textual, entre ellas una consonantización como plural defectivo de El («dioses», «poderosos»)	Afecta la interpretación del versículo como dirigido a autoridades humanas o a seres celestiales

Esta tabla reúne únicamente las variantes discutidas de forma extensa en el cuerpo del libro; no sustituye un aparato crítico completo de las ediciones críticas de la Biblia Hebrea (BHS/BHQ), que el lector especializado deberá consultar para cualquier uso filológico riguroso.

APÉNDICE D

Apéndice D

Convenciones de transliteración (referencia técnica)

Este apéndice reproduce, de forma ampliada, la tabla de transliteración ya introducida en los preliminares del volumen, como referencia técnica de consulta rápida para el lector que trabaje con el hebreo de este libro fuera del orden de lectura corrido.

Letra hebrea	Transliteración	Observación
א (álef)	' (se marca solo cuando resulta relevante para la lectura)	Oclusiva glotal; se omite en posición inicial no ambigua
ע (ayin)	' (se marca siempre)	Se distingue de álef por el contexto de la palabra
ח (jet)	ḥ	Nunca se representa con «j»; se reserva ḥ en todo el volumen
ך / כ sin daguesh (kaf fricativa)	kh	—
ך / כ con daguesh (kaf oclusiva)	k	—
צ (tsade)	ts	—
שׁ (shin)	sh	—
שׂ (sin)	s	—
ו (vav)	v (consonante) / o, u (vocal)	Según función en cada palabra
י (yod)	y (consonante) / i (vocal)	Según función en cada palabra
ת (tav)	t	No se distingue tav de tet salvo cuando es filológicamente relevante

Esta tabla reproduce, letra por letra, la misma convención presentada en los preliminares del volumen (sección «Convenciones, abreviaturas y transliteración»): es, deliberadamente, un único sistema repetido dos veces para consulta, no dos sistemas distintos. Se exceptúan de esta transliteración estricta los términos hebreos y arameos ya plenamente incorporados al español académico con una grafía convencional propia —Tanaj, Talmud, Torá, Cábala, Zohar, Midrash, Shabat, entre otros—, que conservan su forma hispanizada habitual en lugar de una transliteración letra por letra; toda transliteración ad hoc de una palabra, frase o versículo hebreo, en cambio, sigue sin excepción la tabla anterior. Los nombres divinos siguen, en todo el volumen, la norma expuesta en los preliminares: YHWH para el tetragrámaton en discurso académico, Adonai en citas o contextos litúrgicos, y El / Elohim / elohim según la función gramatical y el número (mayúscula inicial para referencia a la divinidad de Israel o a la divinidad suprema cananea El; minúscula para el plural genérico «dioses» o «seres divinos»).

APÉNDICE E

Apéndice E

Bibliografía general

Se ofrece en estilo Chicago (Notas y Bibliografía), organizada por categorías. Las entradas cuyos datos no pudieron verificarse de manera completa contra los materiales disponibles para esta edición se marcan expresamente como pendientes; esta edición ha preferido dejar un dato pendiente antes que completarlo de memoria.

Fuentes primarias

Elliger, Karl; Rudolph, Wilhelm, eds. Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1977 (5.ª ed. corregida, 1997).

Rollos del Mar Muerto, 4QDeut^j (Deuteronomio 32:8-9). Véase Skehan, Patrick W.; Ulrich, Eugene; Sanderson, Judith E., eds. Qumran Cave 4.IX: Deuteronomy, Joshua, Judges, Kings. Discoveries in the Judaean Desert XIV. Oxford: Clarendon Press, 1995.

Rahlfs, Alfred; Hanhart, Robert, eds. Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006 (ed. revisada).

Targum Onkelos; Targum Neofiti; Targum Pseudo-Jonatán. Véase Díez Macho, Alejandro, ed. Neophyti 1: Targum Palestinense, 6 vols. Madrid: CSIC, 1968-1979; McNamara, Martin, ed. The Aramaic Bible (colección), Collegeville: Liturgical Press, 1987-.

Biblia y ediciones textuales (traducciones citadas)

King James Version (KJV), 1611.

Jewish Publication Society. Tanakh: The Holy Scriptures. Filadelfia: Jewish Publication Society, 1985 (JPS Tanakh).

New International Version (NIV), Biblica, 2011; New English Bible (NEB), Oxford/Cambridge University Press, 1970; Revised English Bible (REB), Oxford/Cambridge University Press, 1989; New American Standard Bible (NASB), The Lockman Foundation, 1995/2020.

Biblia de las Américas (LBLA), The Lockman Foundation; Dios Habla Hoy (DHH), Sociedades Bíblicas Unidas; Nueva Biblia de los Hispanos (NBLA), The Lockman Foundation; Nueva Traducción Viviente (NTV), Tyndale House; Palabra de Dios para Todos (PDT), Centro Mundial de Traducción de la Biblia; Traducción en Lenguaje Actual (TLA), Sociedades Bíblicas Unidas; Reina-Valera y sus revisiones (RVR 1960, 1977, 1995), Sociedades Bíblicas Unidas.

Literatura rabínica

Talmud de Babilonia: tratados Yomá, Ḥagigá, Berakhot, Sanedrín, citados por foliación estándar (Vilna) según la práctica académica habitual para fuentes rabínicas clásicas.

Bereshit Rabbá; Éxodo Rabbá; Yalkut Shim'oní; Midrash Rabbá (general), citados por sección y párrafo según la numeración estándar de estas colecciones.

Maimónides, Moisés. Guía de los perplejos. Traducción de David Gonzalo Maeso. Madrid: Editora Nacional / Trotta, 1983 (reed. Trotta, 1994).

Maimónides, Moisés. Mishné Torá, Hilkhot Yesodé ha-Torá, citado por capítulo y halakhá según la numeración estándar de la obra.

Rashí. Comentarios a la Torá, citados ad locum según la numeración estándar de las ediciones rabínicas (Miqraot Gedolot).

Hekhalot y mística judía

3 Henoc (Sefer Hekhalot / Henoc Hebreo). En Charlesworth, James H., ed. The Old Testament Pseudepigrapha, vol. 1. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1983 (traducción y estudio de P. Alexander).

Hekhalot Rabbati, citado por sección según la numeración estándar de Schäfer, Peter, ed. Synopse zur Hekhalot-Literatur. Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1981. Obra distinta de 3 Henoc/Sefer Hekhalot, con la que no debe confundirse.

El Zohar (Sefer ha-Zohar), incluida Parashat Va'erá, citado por foliación estándar (edición de Mantua/Vilna) según la práctica académica habitual.

Sefer Raziel ha-Malakh, citado según las ediciones tradicionales de esta compilación de magia judía medieval.

Sefer ha-Razim, citado según la edición de Margalioth, Mordecai. Sefer ha-Razim. Jerusalén: Yediot Achronot, 1966.

Scholem, Gershom. Major Trends in Jewish Mysticism. Nueva York: Schocken Books, 1941 (basado en las Conferencias Hilda Strook, Jewish Institute of Religion, 1938); ed. revisada 1954.

Schäfer, Peter. The Origins of Jewish Mysticism. Princeton: Princeton University Press, 2009 (ed. rústica 2011).

Idel, Moshe. Kabbalah: New Perspectives. New Haven: Yale University Press, 1988. [NOTA EDITORIAL INTERNA: verificar si los desarrollos específicos sobre Raziel y Metatrón citados provienen de esta obra u otra de Idel.]

Literatura del Antiguo Cercano Oriente

Ciclo de Baal (KTU 1.1-1.6), Ugarit. Edición crítica de referencia: Dietrich, Manfried; Loretz, Oswald; Sanmartín, Joaquín, eds. The Cuneiform Alphabetic Texts (KTU/CAT). Münster: Ugarit-Verlag, 1995 (2.ª ed.); traducción de consulta: Smith, Mark S.; Pitard, Wayne T. The Ugaritic Baal Cycle, 2 vols. Leiden: Brill, 1994-2009. El fragmento reproducido en el Capítulo 3 de este libro es una paráfrasis comparativa de trabajo y no una cita literal de estas ediciones.

Pritchard, James B., ed. Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (ANET). Princeton: Princeton University Press, 1969 (3.ª ed.).

George, Andrew R., ed. y trad. The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts, 2 vols. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Literatura apócrifa y del Segundo Templo

1 Henoc (Libro de Henoc); Jubileos; Tobit. En Díez Macho, Alejandro, dir. Apócrifos del Antiguo Testamento. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984-2009 (varios tomos, distintos traductores).

Díez Macho, Alejandro, dir., con la colaboración de Antonio Piñero. Apócrifos del Antiguo Testamento, tomo IV (ciclo de Henoc). Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984.

Piñero, Antonio, dir. Apócrifos del Antiguo Testamento, tomo VI (apocalipsis de Adán, Abraham y Elías). Madrid: Ediciones Cristiandad, 2009.

Investigación moderna

Cross, Frank Moore. Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973.

Day, John. Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan. Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 265. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000 (reed. Londres: T&T Clark/Bloomsbury).

Fossum, Jarl E. The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 36. Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1985.

Friedman, Richard Elliott. Who Wrote the Bible? Nueva York: Summit Books, 1987 (2.ª ed. revisada, San Francisco: HarperSanFrancisco, 1997).

Friedman, Richard Elliott. The Hidden Face of God. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1995.

Friedman, Richard Elliott. The Hidden Book in the Bible. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1998.

Friedman, Richard Elliott. The Bible with Sources Revealed: A New View into the Five Books of Moses. San Francisco: HarperSanFrancisco, 2003. Esta obra, junto con Who Wrote the Bible?, es la referencia principal para la reconstrucción de J, E, D, P y R y para el conjunto de evidencias resumido en el Capítulo 28 de este libro; véase también la comunicación personal con el autor, referida en el Capítulo 21.

Friedman, Richard Elliott. The Exodus: How It Happened and Why It Matters. Nueva York: HarperOne, 2017.

Day, Peggy L. An Adversary in Heaven: śāṭān in the Hebrew Bible. Harvard Semitic Monographs 43. Atlanta: Scholars Press, 1988.

Smith, Mark S. The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Smith, Mark S. God in Translation: Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World. Tubinga: Mohr Siebeck, 2008 (reed. Grand Rapids: Eerdmans, 2010). Las citas de este libro y del anterior reproducidas en el Capítulo 31 se ofrecen como paráfrasis y referencia por verificar contra la edición impresa, y no como cotejo palabra por palabra contra el original inglés.

Sommer, Benjamin D. The Bodies of God and the World of Ancient Israel. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Nickelsburg, George W. E. 1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1-36; 81-108. Hermeneia. Minneapolis: Fortress Press, 2001. [NOTA EDITORIAL INTERNA: verificar si las referencias específicas a Gabriel y Rafael citadas en la Parte II provienen de esta obra o de Stone, Michael E., Ancient Judaism: New Visions and Views (Grand Rapids: Eerdmans, 2011).]

Wolfson, Elliot R. Through a Speculum That Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism. Princeton: Princeton University Press, 1994. [NOTA EDITORIAL INTERNA: verificar si el desarrollo específico sobre los Ishim citado en la Parte II proviene de esta obra u otra de Wolfson.]

Karr, Don; Skinner, Stephen. Sefer Raziel: A Sixteenth-Century English Grimoire from a Medieval Hebrew Book of Magic. Singapur: Golden Hoard Press, 2010. [NOTA EDITORIAL INTERNA: verificar edición exacta consultada.]

Fishbane, Michael. Biblical Interpretation in Ancient Israel. Oxford: Clarendon Press, 1985. [NOTA EDITORIAL INTERNA: verificar si el desarrollo específico sobre querubines citado en la Parte II proviene de esta obra o de Levenson, Jon D., Sinai and Zion (San Francisco: Harper & Row, 1985).]

Recepción cristiana del Ángel de YHWH

Foreman, Matt; Vanlaningham, Michael. The Angel of the Lord: A Biblical, Historical, and Theological Study. Bellingham, WA: Lexham Press, 2021.

Pink, Arthur W. The Angel of the Lord. Grand Rapids: Baker Book House, 1975 (compilación póstuma de escritos originalmente publicados en la revista Studies in the Scriptures, 1922-1953).

White, James R. The Forgotten Trinity. Minneapolis: Bethany House, 1998.

Stuart, Douglas K. Exodus. The New American Commentary 2. Nashville: Broadman & Holman, 2006.

Pao, David W. «Angel of the Lord». En Dictionary of the Old Testament: Pentateuch, editado por T. Desmond Alexander y David W. Baker. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2003.

BEIT EIN SOF ACADEMY

Investigación · Biblia Hebrea · Kabbalah · Historia de las religiones

beiteinsofacademy.com · beiteinsof.com