

EL HOMBRE IMAGEN DE DIOS EN LA LITERATURA EGIPCIA, MESOPOTAMICA Y BIBLICA

Humberto Jiménez

(Universidad de Antioquia)

**Ponencia presentada en el tercer
Congreso Internacional de ALADAA
(Asociación Latino Americana de
Estudios Afroasiáticos) Río de
Janeiro, Agosto de 1.983**

Una de las expresiones más importantes, sino la más, sobre la esencia del hombre es la que encontramos en Gn 1,26. "Hagamos al hombre a nuestra imagen, según nuestra semejanza" (1).

Este concepto del hombre como imagen de Dios no es exclusivo de la Biblia. "En el tercer milenio antes de Cristo las artes plásticas conocieron un desarrollo notable en el seno de las civilizaciones del próximo oriente,

(1) From, Erich. Y Seréis como dioses. Buenos Aires, Paidós 1967 p. 61.

cuya vida religiosa estaba profundamente marcada por el antropomorfismo. No es extraño que el hombre mismo haya sido percibido en esos pueblos, como una estatua viviente de la divinidad" 2.

Si tenemos en cuenta el antiguo testamento este texto está, al menos en una primera mirada, completamente aislado, de tal manera que una interpretación segura encuentra muchas dificultades. Por lo tanto junto a una cuidadosa investigación del escaso material del antiguo Testamento, hay que ver si los paralelos de la historia de la religión pueden iluminar y facilitar la interpretación de este pasaje. Justamente el aislamiento de Gen 1,26 dentro del antiguo Testamento hace sospechar que aquí la fé de Israel ha tomado un elemento ajeno a ella. Antes de estudiar el texto bíblico daremos una mirada general a las literaturas vecinas a Israel que han tratado este tema.

LA IMAGEN DE DIOS EN LA LITERATURA EGIPCIA

Si una tierra debe llamarse la tierra clásica de la enseñanza de la semejanza con Dios, indiscutiblemente ésta es Egipto. Las expresiones usadas para indicar la imagen de Dios son significativas. Antes de que el Faraón fuera llamado por la primera vez imagen de Dios, alrededor del año 1630 a.C., el rey Achtoes 400 años antes enseñaba a su hijo Merikare que todos los hombres son imagen de Dios.

"Bien protegidos están los hombres, rebaño de Dios. El ha creado el cielo y la tierra según su beneplácito, ha hecho el aliento de vida para su nariz, ellos son su imagen, salidas de su cuerpo (imagen por generación física)". Sobre este conocido texto observa Hornung: lo que ordinariamente es solo privilegio del rey: el salir del

(2) Dion Pael E.O.P. Ressemblance et imagine de Dieu en Supplément au Dictionnaire de la Bible, París, Letouzey & Ané, 1980 Fasc. 55 Col. 366 ss.

cuerpo de Dios y por consiguiente su relación de filiación, es aquí atribuido a todos los hombres. Y así se justifica el que puede llamárseles hijos de Dios 3.

Otro testimonio de la semejanza del hombre con Dios lo encontramos en el Amduat (Libro funerario sagrado que trata de las fuerzas misteriosas del mundo subterráneo). Allí se dice que cualquiera que haga imágenes es semejante al gran Dios. La semejanza con Dios está no en lo externo, en la figura, sino en el actuar común, o en la repetición cültica de hechos divinos.

Un tercer lugar de un valor extraordinario lo tomamos de la enseñanza de Anii (finales de la XVIII dinastía). El hijo o el alumno Chonsuhotep responde a su disgustado maestro; "No seas demasiado violento en tu fuerza mientras piensas tratarme con violencia. No es digno de un hombre que deja caer sus manos y en lugar de ellas (El golpe) hay una respuesta! Los hombres son imagen de Dios (Snnw) en su costumbre de oír la respuesta de un hombre en lugar de castigarlo. No sólo el sabio como tú, es su imagen (Snnw) mientras que la muchedumbre no sería más que una bestia. No solo el sabio es discípulo de Dios, como si únicamente él fuera inteligente, mientras que por el contrario la gran multitud sería estúpida". Finalmente el maestro pregunta al discípulo encomendado a su protección si está preparado para dejarse instruir. Dice Chonsuhotep: Tu su imagen, tu hombre sabio...".

La respuesta defensiva del joven muestra claramente con que naturalidad se pensaba en el nuevo imperio que todos los hombres eran imagen de Dios, puesto que el hombre como imagen de Dios es un ser inteligente.

También los muertos glorificados en el mundo subterráneo son imágenes de Dios. "Oh vosotros muertos, voso-

(3) Notter, Viktor. Biblischer Schöpfungsbericht und ägyptische Schöpfungsmythen. Stuttgart KWB 1974 p.125

Loretz, Oswald. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen
Munich, Editorial Kosel 1.967 p. 123 ss.

tros salisteís de mí, mis imágenes (twt), mis figuras, mis formas. Mirad, yo he levantado vuestros túmulos, para hacer morar en ellos a vosotros, muertos, mis propios cuerpos, mis imágenes, mis figuras...

La concepción de la semejanza con Dios repercute en las denominaciones y títulos de todas las clases sociales. Así los sacerdotes de la XI y XII dinastía llevan el título de imagen ("Mjtj, snnw) de Ptah o de Chonum. El rey se llama desde el nuevo imperio, imagen viviente de Dios sobre la tierra, o sagrada imagen del Dios N.N.

En el nuevo imperio el nombre de un sacerdote de Menfis era: amada imagen de Ptah; y el nombre de una mujer: la señora es como Ra.

Para el egipcio la idea de que el hombre es imagen de su creador, del cual ha sido sacado, es común, porque un hijo es siempre la imagen del Padre. El hombre se asemeja a su creador, como un hijo se asemeja a su Padre; con lo cual se afirma no una simple semejanza externa, sino una profunda familiaridad en el modo de comportarse, en su esencia y en su jerarquía.

Quizás más importantes que estas expresiones de la semejanza con Dios en casos generales, son las fórmulas que atribuyen tal privilegio al Rey.

El Rey imagen de Dios

Si se busca en Egipto una cierta correspondencia al tema bíblico de la imagen de Dios, es necesario sobre todo detenerse en una tradición que emerge durante el segundo período intermedio (con el Faraón Rahotep hacia el año de 1630 a.C.) y que no dejará de ser abundantemente atestiguada hasta la extinción de la monarquía en el país del Nilo: El epítelo real de estatua viviente de tal o cual Dios.

El papel del Rey lo aproxima a Dios. Vista la importancia de la relación copia/arquetipo que enlaza en Egipto los gestos reales con los actos primordiales de los

Dioses celebrados en el mito, no se puede dudar de que los reyes hayan sido semejantes a los dioses por su papel en la creación constantemente renovada. Sería necesario reconocer este significado a los textos donde el rey recibe el epíteto de semejante (Mjtj) al Dios sol. Así sucede con Aminofis II llamado (Mjtj) semejante a Horus. El epítelo real de imagen está a menudo asociado en las inscripciones con la afirmación de la filiación divina. Amón Ra se dirige así a Amenofis III: "Tu eres mi hijo amado salido de mis miembros, mi estatua viviente (hntj) que yo he colocado sobre la tierra". Los egipcios encontraban normal que engendrado por Dios Ra, el Faraón fuese su imagen. Un texto famoso nos relata las palabras reales dirigidas a Amejtu, padre de User-Amón, en el momento en que aquel va a sucederlo: "Está bien ser reemplazado por su semejante. Descubre tu imagen".

A pesar de sus relaciones con la filiación, la noción de imagen no pone necesariamente al acento sobre la semejanza física del Faraón con Ra, su padre. Aún los términos que significan estatua no tienen esa significación. Una mujer como la reina Hatsepsut, puede ser imagen de Amón Ra. El poder es uno de los atributos que acompaña a menudo el vocabulario de la imagen en las alabanzas reales. Como ejemplo tenemos la estela triunfal de Tutmosis II en Karnak: "Yo he venido para que acalles la oposición de los grandes de Palestina; he puesto a tus pies todo el país. Yo les hago ver su majestad como señor de la grandeza; tu brillas delante de ellos como imagen".

LA SEMEJANZA DEL HOMBRE CON DIOS EN LA LITERATURA MESOPOTAMICA

También aquí encontramos varios textos que pueden iluminarnos en la explicación del tema bíblico del hombre imagen de Dios.

Encontramos en primer lugar nombres como Sarru-Kimaili: El rey es como Dios; o Sarru-ili: El rey es mi Dios. En la antigua Acad, en Ur y Larsa los nombres de los reyes frecuentemente estaban acompañados por el determinativo "Dios".

En relación con ésto podemos ver una disminución, cuando en el lenguaje posterior de la corte, el rey es solo alabado como una imagen de Dios. "El padre del rey, mi señor, es la imagen de Bel", se lee en una carta. Pero también un sacerdote de conjuros puede ser recomendado como imagen de la divinidad. Se puede comprobar que en tiempo de los sargónidas aparece muy claramente la concepción que ve en el rey una imagen o una sombra del Dios, especialmente de Schamasch el Dios sol 4.

En otra carta se lee la sombra de Dios es el jefe (aquí rey) y la sombra del jefe son los demás hombres. Este texto nos muestra el papel de mediador entre Dios y el hombre que en Asiria le correspondía al rey.

Según este texto solo el rey sería imagen de Dios, no los demás hombres. Pero debemos ver otros pasajes. En la epopeya de Gilgamesh, se le pide a la madre de los Dioses: "Tu Aruru has creado a Gilgamesh (que es un super hombre dos tercios es Dios y un tercio es hombre). Ahora crea también su imagen (según otros, su nombre). Cuando Aruru oyó ésto, creó en su corazón una imagen de Anu según la cual fue creado Enkidu". Podemos citar una frase del viaje de Ishtar al infierno: "Ea creó en su sabio corazón una imagen, creó a Asushunamir, un eunuco".

El poema Enuma Elish dice también: "Anshar hizo a Anu, su primogenito igual a sí misma, y Anú engendró a Nudimurd como su imagen".

Resumiendo podemos decir el término acadico que significa imagen sirve para describir las relaciones del Rey con su Dios. El punto esencial de esta expresión está, no en la esencia del rey, el cual es presentado enteramente como hombre, sino en su función.

(4) Wildeberger, Hans, Das Abbild Gottes en Jahwe und sein Volk, Munich. Editorial Chr. Kaiser 1979. p.110ss.

Alt Albrecht, Gedanken über das Königtum Jahwes en Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel Munich. Editor Al C.H. Beck 1968 p. 345 ss.

Gunkel, Herman Genesis, Gottingen 1966⁷ p. 111 ss.

Esto muestra porque también un sacerdote de conjuros puede ser imagen de Dios. Tiene la posibilidad de hacer actuar las fuerzas mágicas del mismo modo que la divinidad. Pero en la literatura mesopotámica no se habla de la creación del rey por parte de Dios, ni tampoco de la creación del hombre. De otro modo sucede con la palabra imagen; los dioses pueden ser imagen de un Dios superior, lo mismo vale de los semidioses. El peso de la expresión está en la esencia de la imagen; ella es más o menos de carácter divino; participa de la sustancia divina. Por lo tanto parece atrevido, a partir de los textos donde aparece la palabra imagen, trazar una línea histórica tradicional hasta Gn.1,26. En dichos textos no se habla del hombre sino de figuras míticas. Se menciona ciertamente la descripción de la creación de 7 hombres y 7 mujeres por medio de la madre diosa Mami en el mito de Ea y Atarchasis; ella dibujó la figura de los hombres como sus modelos, sus imágenes. Pero este texto no ayuda en esta investigación.

IMAGEN DE DIOS EN LA LITERATURA HEBREA

En la narración de la creación el autor sacerdotal ha proseguido con orden y método. A cada ser le ha asignado su puesto en el universo. Ahora va a hablar del hombre y lo hará con más detención. La narración se había movido dentro de cierto esquematismo y monotonía. Al llegar al hombre toma un tono solemne: "Hagamos". La creación del hombre esta precedida de una liberación; mucho se ha discutido sobre el sentido de este plural. La antigua iglesia vio en él una alusión al misterio trinitario. Otro sostiene que se trata de un diálogo de Dios con la corte celestial.

La concepción de una corte celeste no es extraña al antiguo testamento, 1 Re 22, 19; Job 1, 6 ss; 1 ss; 38,7. Sin embargo esta explicación no tiene cabida aquí. En efecto ella no encaja dentro de la teología del autor sacerdotal que insiste en el carácter único y singular de Yavé. El no conoce angeles ni intermediarios entre Dios y el hombre. Tenemos otras opiniones como la Von Rad 5.

 (5) Von Rad, G. Eikon en TWNT Stuttgart, Kohlhammer 1969.
 Tom. III p. 378 ss.

que ven en la citada expresión un intento de evitar una directa igualdad del hombre y Dios. Hay quien hable de un plural de majestad pero éste no es usado en hebreo hasta una época tardía; a favor de un plural de liberación tenemos el texto de Is 6,8 donde encontramos plural y singular en la misma frase 6. Está igualmente el texto de Samuel en el segundo libro 24,14. También en el mismo sentido se habla de un cohortativo.

Explicación de esta expresión. La frase hebrea dice Dios creó al hombre a su imagen y semejanza.

La primera palabra hebrea Selem está precedida de la preposición Be y la segunda de Ke. Antiguamente se las distinguía como si su significado fuese diferente; hoy en este caso no se ve ninguna diferencia. La versión griega de los LXX y la Vulgata las traducen con una misma palabra Kata y ad. En otros pasajes donde aparece esta expresión ambas preposiciones son usadas indistintamente vgr. Gn 5, 1.4.

Al carácter intercambiable de las preposiciones corresponde también el de los sustantivos que son usados indistintamente. De donde probablemente no se trata de dos expresiones, sino de una sola, es una puntualización de modo como fue creado el hombre.

Selem: significa estatua, escultura, imagen plástica 1 Sam 6,5.11; 2 Re 11, 18 2 Cro 23,17.

Puede significar también un ídolo vgr. Ez 16, 17, pero en el sentido de simulacro hecho a imagen del hombre. Uno de los que más ha estudiado este término es P, Humbert quien sintetiza así los resultados de su exhaustiva investigación. "En conclusión todos los pasajes del antiguo testamento entienden por Selem únicamente la efigie exterior, la representación plástica sin extensión moral o

(6) Schmidt, W.H. Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Neukirche-Vluyt 1967 p. 130 nota 3.

Juon, S.J. Grammaire de l'hebreu biblique, 1947 No. No. 114 c.

espiritual del término". A esto responde Westermann: Me parece que bajo la alternativa en que se expresa el resultado, se ha introducido un matiz no objetivo. Los textos aducidos no tratan de indicar que se representa algo corporal o espiritual sino que algo se representa. Por lo tanto parece peligroso traducir a Selem arbitrariamente por " Imagen exterior "; es más lógico traducirla por imagen o representación preferentemente plástica. Con Westerman concuerda también W. H. Schmidt cuando dice: La palabra no indica necesariamente una imagen plástica, sino esencialmente una imagen. Si se toma en esta forma a Selem como imagen, representación, no hay dificultad para entender su significado en Sal 39,7 y 73, 20, donde se le traduce por sombra, apariencia. Ya que la sombra es el Pendant, el correspondiente a un objeto.

Etimología. Selem

La mayoría de los autores la derivan de S L H palabra hebrea que significa cortar pero cuya raíz no aparece en hebreo. La antigua derivación de Sel sobre con el aumento radical en gana hoy nuevamente popularidad.

Demuth. La etimología aquí es clara; es una palabra derivada de Damah que significa comparar, igualar lo comparado, semejanza, modelo. Es una palabra abstracta que puede comprender tanto la semejanza, como la actividad o la acción que se va debilitando. Algo que parecería, algo que se asemejaba, algo como... Ez 1,22,26.

Algunos han querido ver en la adición de la segunda palabra una atenuación o restricción en relación con Selem. Como quien dice el hombre es sólo imagen no es igual a Dios, sino semejante. Pero esta opinión no parece sostenerse. Los dos sustantivos son intercambiables y no se ve una diferencia de significado. Una disminución o limitación de la igualdad no cabe en el significado de la palabra hebrea.

Con lo dicho hasta ahora no podemos decir que quede claro la significación y contenido de esta expresión. Y la dificultad se agrava por varios factores. Primero el antiguo Testamento solo en tres pasajes contiene esta fra-

se. Segundo la biblia no nos da una explicación sobre ella; afirma solo el hecho, como si esto fuera suficiente; pero no nos dice como se realiza esta semejanza. Hemos de deducirla por una reflexión posterior. Y es lo que intentamos dilucidar.

Intención del Hagiógrafo

El quiere decirnos lo que es el hombre en el conjunto de los seres de la creación y en su relación con Dios. Mediante esa expresión el hombre aparece como esencialmente distinto del mundo creado. Y esa distinción se obtiene precisamente por el hecho de estar el hombre en una relación especial con una esfera elevada, la esfera divina.

No se trata de algo propio a algunos hombres. Es una cualidad que afecta a todos los hombres. Aquí aparece una de esas particularidades que hacen de Israel un pueblo aparte entre los de su tiempo. El hombre mítico divinizaba la naturaleza y el hacerlo alienaba al hombre que dependía enteramente de ella. El paganismo mítico es al mismo tiempo un panteísmo. El arte antiguo nos muestra como concebían la divinidad los hombres de ese entonces. Abundan allí los animales sagrados, mitad animales, mitad dioses. Israel se pronunció contra esa concepción demasiado grosera de la divinidad, y de allí la prohibición de representar a Yavé bajo una imagen material. "El Señor os hablaba desde el fuego: oías palabras sin ver figura alguna, sólo se oía una voz. Mucho cuidado! que cuando el Señor, vuestro Dios nos habló en el Horeb, desde el fuego, no visteis figura alguna.. No os pervirtáis haciéndoos ídolos o figuras esculpidas; imágenes de varón o hembra, imágenes de animales terrestres, imágenes de aves que vuelan por el cielo, imágenes de reptiles del suelo, imágenes de peces del agua bajo la tierra. Al levantar los ojos al cielo y ver el sol, la luna y las estrellas, el ejército entero del cielo, no te dejes arrastrar a prosternarte ante ellos para darles culto; pues el Señor, tu Dios, se los ha repartido a todos los pueblos bajo el cielo. En cambio, a vosotros os tomó el Señor y os sacó del horno de hierro de Egipto para que fueseis el pueblo de su heredad, como lo eres hoy". (Dt. 4,12.15-20).

Lo que los antiguos no podían entender, lo que a sus ojos apreciaba como misterioso lo divinizaban; las fuerzas de la naturaleza, el misterio de la vida, el poder del sexo, los animales, etc. Israel procede de manera distinta; lo que no comprende, lo que tiene carácter misterioso, lo remite a Yavé. Así se libra de la alienación religiosa al desdivinizar la naturaleza. La fe en Yavé es una gran liberación para Israel. Le impide caer en la seducción del politeísmo, seducción que no pudieron evitar sus vecinos. Estos estaban sometidos al mundo animal al divinizarlo. Yavé libra a Israel de ese dominio al relacionarlo con Dios, al presentarlo como imagen de él. "Así el concepto israelita de Dios determina su concepto de hombre; mediante la desdivinización del mundo animal, el hombre adquiere una situación superior". (Renckens, Dr. H. Así pensaba Israel ... Madrid, Guadarrama, 1960 p. 149).

En la literatura extrabíblica encontramos también esta idea de la semejanza del hombre con Dios. Hay incluso algunas fórmulas que corresponden paralelamente con la del Génesis. Pero se trata de una concordancia material, que no va más allá de la palabra externa. La misma expresión tiene un contenido y significado diverso según que la encontremos en un contexto politeísta o monoteísta. La noción de hombre depende de la noción que se tenga de Dios.

Israel puede haber tomado la fórmula, incluso la idea, del ambiente pagano que lo envolvía. Pero la desmitologiza y le da una significación acorde con su fe. Llamar al hombre imagen de Dios es ciertamente un antropomorfismo que suscitaba diversas reacciones según los oídos que lo escuchaban. Un babilonio pensaba inmediatamente en el cuerpo de Kingu, con cuya sangre al ser éste sacrificado fueron amasados los hombres. Para un griego, al contrario, los dioses eran imágenes del hombre; proyecciones de sus cualidades y vicios. Un hebreo evocaba la idea de la grandeza del hombre única imagen de Dios invisible; no ya un animal, ni un ídolo muerto, ni una escultura fundida pueden ser imagen de Dios; pero tampoco diviniza al hombre.

| La diferencia consiste en esto: "Mientras que el poli-

teísmo se imagina lo divino según la imagen de lo humano e incluso infrahumano, el monoteísmo reconoce que el hombre y sólo el hombre ha sido creado por Dios" (Renckens, Op. Cit. p. 151).

Hay algo de grandeza en la concepción hebrea; al decir que el hombre es imagen de Dios, trascendente, que está por encima de todo, lo engrandece. En cambio el politeísta rebaja al hombre pues para él no hay un Dios sino varios y muchos son verdaderos monstruos.

Hay que notar también que Israel logró aquí evitar otro escollo en el que tropezaron los paganos. Para ellos la semejanza del hombre con Dios se basa en una consanguinidad física con lo divino. No solamente los reyes como sucedió en Egipto, sino los pueblos, descendían de un dios. Nada de esto pensaba Israel: la idea de la filiación natural divina del hombre es extraña a la religión judía. La palabra hebrea hijo, nunca se encuentra asociada con Yavé sólo con Elohim. La denominación hijos de Dios aplicada a los ángeles, no tiene ningún fondo físico genealógico sino que quiere expresar sólo la estrecha relación de estos seres con Dios. Aplicada a los hombres, no se trata de todos ni tampoco de los israelitas como individuos, sino de Israel como pueblo (Ex. 4, 22; Dt. 31; 5s; Os 11, 1ss) o del rey como representante de Israel.

(TWNT. Fohrer. VIII pa. 240 ss). (Filiación en Diccionario de Teología Bíblica. Barcelona Herder. 1967. Col. 404 s.).

Quizás en esto está la razón de por qué el hagiógrafo prefiere más bien la expresión imagen de Dios a hijo de Dios o hijo divino, aunque tal afirmación no estaría lejos de su pensamiento (Gn 5, 1 _ 3).

En su ambiente la fórmula hijo de Dios se prestaba a malentendidos. "Hijo" podía indicar tanto un vínculo natural como participación en la misma naturaleza. Para los fines del hagiógrafo imagen es más adecuada. Imagen puede decirse de una naturaleza esencialmente inferior; esta expresión conserva la distancia necesaria y el mismo

tiempo indica una peculiar relación con Dios.

El mismo Renkens tiene una opinión que vale la pena considerar y discutir en relación con el tema que estudiamos. Para él la idea de la semejanza de Dios se puede prestar a torcidas interpretaciones. Para un oriental la imagen y lo que representa están más cerca que para nosotros; a veces el oriental identifica la imagen y el Dios; para evitar una asimilación entre la imagen y Dios, el hagiógrafo no dice simplemente: "El hombre es imagen de Dios" sino el hombre "fue hecho a imagen de Dios" con lo cual la fórmula pierde algo de su inmediatez. Esto me parece una indicación muy acertada, muy dentro de la teología del documento P. Pero a continuación añade otra consideración que a más de sutil no encaja dentro de la perspectiva del autor sagrado. El texto que nos ocupa dice: "A imagen de Elohim". Este último término puede tomarse como nombre propio o un nombre común para indicar la divinidad. De hecho en el Gn. Elohim aparece como nombre propio de Dios. La única excepción que Rencken vería es precisamente nuestro texto. Aquí no se emplearía Elohim como nombre propio, sino como denominación común. El hombre tiene algo que ver con el mundo divino. Todo esto con el fin de atenuar más la impresión de la imagen y quitarle su inmediatez.

El apoyo a esta teoría se cita el salmo 8,6 donde se dice: "Hiciste al hombre menos que Elohim". Aquí ciertamente es clara la distinción en el mundo superior. Yavé y los Elohim. También se apoya en una corrección del texto según la cual se suprimirían las palabras "a su imagen" como lo trae la versión de los LXX.

Con todo, las razones aducidas no parecen tan convincentes. En primer lugar, el salmo 8 no nos sirve porque él sí admite la existencia de los Elohim, en cambio vimos que P no los menciona. En segundo lugar la corrección no es del todo segura; puede ser que los LXX hayan omitido la frase que estaría en el original hebreo; afirmar que el hombre simplemente es imagen de Elohim e interpretar este vocablo como de seres divinos, me parece que es debilitar la fuerza de la imagen. No es por ser imagen

BIBLIOTECA
U. C. P.

29 de 1967

de Elohim por lo que el hombre es imagen de Dios. No debemos poner intermediarios donde el autor sagrado no los ha puesto.

Se ve en Gn.1,26 a un teólogo que lucha por dar fuerza adecuada a su pensamiento. Que no quiere rebajar a Dios pero que desea asegurar la dignidad del hombre. Como los peces, los pájaros, los reptiles, el hombre es creatura; pertenecen todos a una categoría distinta del creador. Por otra parte, el hombre fue creado por una decisión especial del Señor, hace parte de una categoría distinta de las fieras, no es Dios, ni animal. ¿Qué es entonces? Es lo que el autor quiere expresar en su concepto de la semejanza de Dios: El hombre es muy grande, pero no es Dios.

Imagen de Dios es un antropomorfismo. Quizás aparezca esto algo extraño y aún contradictorio; pero en realidad es la única forma que el hagiógrafo tenía para hablar de Dios dentro de un monoteísmo estricto.

T. Borman ha estudiado el significado de los antropomorfismos especialmente la descripción de los miembros del cuerpo y ha sacado interesantes conclusiones.

Para los hebreos y los semitas, los miembros del cuerpo son expresión de las características de Dios. La imagen como totalidad es por lo tanto la expresión concentrada de toda la personalidad y de su ser. Formalmente imagen de Dios es algo concreto, físico; objetivamente es algo espiritual. Los miembros de Dios son en el Antiguo Testamento expresiones de los atributos de Dios.

Imagen de Dios expresa por consiguiente, no tanto cómo Dios aparece, sino más bien cómo se manifiesta al hombre; si la expresión imagen pudiera sugerir una especie de corporalidad en Dios es sólo como forma de revelación en relación con el hombre.

Ordinariamente pensamos que los antropomorfismos pertenecen a los estados antiguos de la religión de Israel, pero la realidad es otra; al menos en los textos de la Biblia.⁷

Los primeros israelitas no hablan del cómo de la revelación, sino del hecho. Los antropomorfismos, es decir, la mención de partes corporales de la divinidad como expresión de sus atributos, pertenecen a época posterior. Basta comparar Jue 5 y el segundo Isaías.

El cántico de Débora describe al principio la colera y el poder de Yavé sobre la naturaleza sin mencionar partes corporales; del mismo modo los profetas Amós y Oseas son más parcos y sobrios en la descripción de Yavé que el segundo Isaías (Cf. Is. 42, 12 ss).

Los antropomorfismos, se originan espontáneamente en todas las religiones cuando los adoradores de Dios comienzan a reflexionar sobre el modo y la manera como Dios se revela al hombre mortal. Las generaciones posteriores no han captado el profundo sentido de los antropomorfismos; más bien se han escandalizado de su humanidad y han preferido términos neutrales para hablar de la revelación, como palabra, espíritu, sabiduría. No hay que olvidar, con todo, que los antropomorfismos a causa de su profunda fuerza representativa, son expresión incomparable de la esencia divina; en el mundo sensible, como lo ha reconocido el P, no hay nada más cerca de lo divino que el hombre.

Cuando Dios quiere revelarse al hombre, esto debe suceder en forma de manifestación humana, y cuando el hombre quiere hablar de Dios en forma más clara y comprensible debe emplear algún antropomorfismo (T. Borman, *Das hebraische Denken im Vergleich mit dem grieschichem. Gottingen 1968* pág. 84ss y 92 ss).

El P en esta cuestión se muestra como un gran teólogo. La concepción del hombre como imagen de Dios es fruto de una madura reflexión; a pesar de que no aparece muchas veces en la Biblia no es algo secundario y periférico, sino un punto muy alto de la teología y antropología del Antiguo Testamento. Se la entiende bien cuando se la mira a la luz de la fe que pone el acento sobre la distancia que separa al hombre de Dios. El hombre es tierra y ceniza delante de Dios, pero hay un abismo entre el mundo animal y el hombre.

Son los autores de una época tardía los que han explotado este tema como lo vemos en Sr.17, 36 y Sab. 2,23 (G. von Rad. TWNT y Borman o.c. pág. 95).

Parecería que hemos agotado todo el significado de imagen, pero no es así; hemos visto cuál es la intención del autor sagrado y por qué usa él esta expresión, pero nos falta todavía precisar un poco más sobre su contenido. En qué consiste la semejanza del hombre con Dios. La Biblia no nos lo dice, ella se limita a afirmar el hecho.

La más antigua interpretación se remonta hasta San Ireneo. Basándose en la doble expresión imagen y semejanza, distingue en el hombre lo natural y sobrenatural.

La diferencia entre la semejanza natural y sobrenatural de Dios, que se remonta hasta Ireneo, se encuentra en la ortodoxia y aún en autores católicos, lleva hasta el extremo la oposición de ciertos conceptos y es para otros exegeticamente no válida porque para el Antiguo Testamento la separación entre contenido y forma, interior y exterior, cuerpo y alma o espíritu, naturaleza y sobrenaturaleza es extraña.

Muchos interpretes ponen la similitud del hombre con Dios en su naturaleza espiritual.

Contra estos Gunkel opone: El primer hombre es semejante a Dios en su figura y aspecto. Este significado que se refiere en primera línea al cuerpo del hombre, la desarrolla más ampliamente P. Humbert y L. Kohler.

Otros ven la semejanza con Dios en el dominio sobre las bestias.

Barth. La semejanza con Dios es más una cualidad del hombre. No consiste en lo que el hombre es o hace. Consiste en que el hombre mismo como tal es una criatura de Dios. El hombre por ser hombre es imagen de Dios.

El plural del ver. 26 muestra según Barth una comunidad de pensamiento y acción en la esencia divina, la dife-

rencia y la relación del yo y el tú.

En unión con Bonhoeffer reconoce en el 27b "los creó macho y hembra" una explicación a modo de definición del 27a. La relación del yo y tú en Dios se repite en la relación recíproca del hombre y hombre, a saber de hombre y mujer. Esa relación del yo y el tu en el creador y en la criatura, la analogía de la relación, es según Barth el sentido de la semejanza con Dios.

H. J. Stamm y Horst. Imagen de Dios consiste en el ser persona. Por esto es la persona, entendida desde la relación, como un tu al que Dios se dirige y un yo que contesta responsablemente.

La dificultad que presenta para su comprensión la expresión sobre la semejanza de Dios, consiste no tanto en que sólo hay 3 textos, sino más bien en que la Biblia no los explica. El texto mantiene la simple expresión de la semejanza con Dios como suficiente y significativa; la fórmula de tal manera es fluída, que las preposiciones y aún los sustantivos pueden intercambiarse sin gran diferencia de significado. Esto implica que esta expresión sobre la semejanza de Dios no se creyó necesario explicarla más, porque era clara para los contemporáneos.

Explicación del Tema

Quizá se trata de un tema tomado en préstamo a la ideología real y que ha llegado a Israel en su forma democratizada; es decir, lo que antes era sólo atributo del rey pasa a ser sucesivamente compartido, primero por los nobles y luego por todo el pueblo.

Si el autor del Génesis ha querido hacer alusión a un título real nacido en la grande civilización vecina, es porque el veía allí un medio particularmente ingenioso de reunir las dos principales direcciones en las cuales se desenvolvía su antropología religiosa. La situación del hombre frente a Dios y su lugar en el universo empírico. P. representando al hombre creado a la imagen de Dios, no solamente hacía volver la humanidad hacia Dios

como su modelo; la armónica que él introduce por este nombre: "semejanza", prepara el tema de la dominación sobre el reino animal. El Salmo 8, ofrece el mejor argumento en favor de la existencia y de la democratización en Israel del tema real de la semejanza con lo divino, muy cercana a la imagen de Dios.

Como lo afirma un autor, no se puede sostener la idea según la cual el Salmo 8 sería un comentario del Gn.1,26. Las diferencias son numerosas; falta, por ejemplo, el tema del hombre imagen de Dios. Pero si no habla de la imagen, con todo, su lenguaje y sus figuras se derivan claramente de la ideología real común al próximo oriente. Este himno es una excelente ilustración del proceso de democratización, que parece haber jugado en el caso de la imagen de Dios.

Por qué afirma el documento P. que el hombre es imagen de Dios? El autor sacerdotal había tomado la decisión de integrar una antropología en su cosmología. El conocía quizá los mitos de creación del hombre en los cuales él es engendrado de la sangre de los dioses y destinado a asumir el trabajo que estos habían dejado. Conocía seguramente el texto del Gn. 2 donde mediante una narración se describen las relaciones del hombre con Dios. Tales acontecimientos lo llevaban a pronunciarse sobre la situación del hombre delante de Dios y aquí como en otros pasajes, él no recurre al arte del narrador, como J. sino que busca una fórmula densa.

El mito mesopotámico según el cual el hombre amasado con sangre de los dioses relevaba de su labor a los dioses vencidos o a las divinidades inferiores, rendía justicia de una manera impresionante, aunque muy imperfecta, a la conciencia auténticamente humana de poseer una chispa de la naturaleza divina y de vivir en constante intercambio con el mundo sobrenatural. Esta legítima intención del mito retomada con buen éxito por los antropomorfismos del escritor Yavista y los autores sacerdotales es finalmente traducida por el tema de la semejanza. Esta nueva formulación aleja la mezcla de humano y divino en el antiguo mito y ofrece un excelente punto de partida a la

historia del hombre y Dios proyectada por P.

Haciendo al hombre a su imagen y semejanza Dios tenía alguien con quien iniciar el diálogo que nunca iba a terminar. El autor sagrado hace seguir la relación del hombre y de la mujer de un discurso dirigido a ellos solos y donde la divinidad determina la suerte de los demás -viviendo. En un trozo como Gén.1 donde la palabra juega un papel tan importante, este punto culminante donde por la primera vez Dios habla a alguien, es muy rico de contenido. Es la primera vez en que Dios está frente a su correspondiente.

En el siglo VI, época de la redacción de este texto, era importante por varias razones, presentar en términos de semejanza la proximidad divina privilegiada, pero sin lazos de sangre, con la cual el creador había dotado a la humanidad. La larga lucha del yavismo contra las estelas y estacas sagradas se había vuelto más agria con el correr del tiempo. Con Oseas sus condenaciones habían alcanzado (8,5; 10,5) a los becerros de oro, pretendida imagen de Yavé. El celo de Ezequías había destuido la serpiente de bronce. Frente a las amenazas exteriores como la vieja herencia cananea, los profetas habían multiplicado sus expresiones de desprecio a los ídolos. Al final del destierro el segundo Isaías, preocupado por restablecer la confianza de sus hermanos en el poder absoluto de Dios, dispuesto a perdonar, no cesaba de recordar su poder creador y de reducir a la nada toda potencia rival. Proclamaba a tiempo y destiempo la incomparabilidad de Yahvé Y llegaba hasta negar aparentemente toda semejanza entre el creador y la creatura. Is. 40, 18; 40, 25; 46, 5.

Frente a estas negaciones vehementes se comprende mejor la afirmación discreta pero firme del autor sacerdotal.

La memoria colectiva de Israel había guardado el recuerdo de las manifestaciones de Yahvé en forma humana. Gén.18, 1ss; 32, 25-31. Aún los profetas del siglo VIII hablan de las manifestaciones de Yahvé bajo la apariencia de hombre Am.7, 7-9, Is. 6, 1 ss. En el siglo VI Ezequiel

contará con cierta reticencia haber visto una semejanza de hombre sentado en el trono de gloria.

Si se rehusase al hombre toda semejanza con Dios, entonces se desvalorizarían por este hecho muchas de las manifestaciones históricas que jalonan la historia religiosa de Israel y se vaciaría de significación el lenguaje que a lo largo del Antiguo Testamento se emplea para hablar de Yavé. Dios se revela a través de un lenguaje humano, de una experiencia humana, de lo contrario no podríamos entenderlo. Afirmando la semejanza divina del hombre, el autor sacerdotal no se contenta sólo con concentrar en una fórmula acuñada la situación privilegiada del hombre que hace posible un diálogo con Dios. El mantenía la condición sine qua non de todo lenguaje religioso. En efecto la representación antropomórfica de Dios, conservada en Israel, es al mismo tiempo la expresión de su existencia personal y de su relación también personal con el hombre. Por esto la creatura humana es imagen de Dios.

CONCLUSION

Una comparación del uso de la expresión "imagen de Dios", entre Israel y los pueblos vecinos resulta interesante. En primer lugar vemos cómo ese concepto era común entre los pueblos de esa área. Pero cada uno le daba un contenido especial y distinto. Egipto insiste en la ideología real; y lo mismo acontece en menor grado en Mesopotamia; aquí no se habla tanto de la creación del hombre; se trata más bien de la creación de seres míticos.

En este como en otros casos aparece la originalidad de Israel. El no copia de sus vecinos. Toma un elemento pero le da un sentido más rico y más profundo. Al asimilar las concepciones de sus vecinos las despoja de todo rasgo de politeísmo y paganismo. En el paganismo los dioses son imágenes del hombre; de allí sus limitaciones y debilidades. En Israel todo hombre es imagen de Dios. Esa imagen no se pierde con nada; no está sujeta a los condicionamientos de raza, religión, ni al estado social. Aun el más pobre, el más miserable, el más despreciado, el más

pecador de los hombres sigue siendo imagen de Dios. Este es el fundamento teológico de los derechos humanos. Por ser imagen de Dios todo hombre merece nuestro respeto y consideración. Cuando se elimina a Dios de una sociedad el hombre también queda disminuído. Y cuando se atenta contra el hombre, se está también atentando contra Dios, cuya imagen es el hombre.