

RÖMER, Thomas: *La invención de Dios*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2022, 302 pp. (trad. de Mercedes Huarte Luxán), ISBN: 978-84-301-2138-0 (*L'invention de Dieu*, Éditions du Seuil, Paris, 2017²; primera edición: 2014).

Fernando Bermejo Rubio¹ & Diego Corral Varela²

DOI: <https://doi.org/10.5944/etfii.36.2023.37581>

El descubrimiento del carácter histórico de lo presuntamente atemporal es una de las experiencias más iluminadoras que quepa tener, y contribuir a que esa experiencia sea argumentada y compartida es, podría decirse, una de las tareas más fascinantes a las que puede enfrentarse el historiador. Siendo así, un libro dedicado a explicar cómo se genera un dios debería concitar la atención de toda mente reflexiva. Y es este, precisamente, el absorbente tema de este libro, el cual, de forma más concreta, aborda la transformación de la figura bíblica de Yahvé, una divinidad menor, en un dios creador de cielo y tierra, soberano y universal. El título del libro se justifica naturalmente habida cuenta de que, al menos en Occidente, el dios bíblico es aquel que se ha convertido *tout court* en Dios.

Thomas Römer es un reconocido especialista en la Biblia judía –en particular, en la llamada historia deuteronomista– que ocupa la cátedra «Milieux bibliques» en el Collège de France y que es asimismo profesor en la Facultad de Teología y de Ciencias de las Religiones de la Universidad de Lausanne. Ha firmado obras con autores de la talla de Israel Finkelstein o Philip R. Davies. Estas pinceladas bastan para hacer notar la capacidad y pertinencia del autor a la hora de abordar los orígenes del yahvismo, tema de su exitoso ensayo de alta divulgación *L'invention de Dieu*. La versión española aquí reseñada se une a las traducciones aparecidas ya en varios idiomas, como el inglés (*The Invention of God*, Cambridge, MA – London: Harvard University Press, 2015), el portugués (*A origem de Javé*, São Paulo: Paulus, 2016) y el alemán (*Die Erfindung Gottes*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2018).

La tesis del libro, que es progresivamente anunciada, discutida, retomada, actualizada y complementada a lo largo del libro para facilitar su comprensión por parte de los lectores, podría sintetizarse de este modo: Yhwh, que es originalmente caracterizado como un dios de la tormenta y de la guerra, y cuyo culto estuvo en un principio vinculado a alguna montaña en las regiones de Edom o Madián entre pueblos nómadas o seminómadas, terminó por convertirse en el

1. UNED. C. e.: fbermejo@geo.uned.es; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5626-5428>

2. Universidad de Salamanca. C. e.: diego.corral@usal.es; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5517-6909>

dios tutelar de Israel, probablemente a finales del II milenio a. e. c., desbancando o fusionándose en el proceso con la divinidad local El (un teónimo conservado aún en el etnónimo «Israel» y en varios topónimos). A su vez, el culto a Yhwh, originalmente meridional, se extendió luego desde Israel, en el norte, de nuevo hacia el sur, al reino de Judá. Solo a partir de la reforma de Josías (comienzos del siglo VI a. e. c.) Yhwh habría empezado a adquirir ese carácter de dios único que terminaría por desembocar en un monoteísmo.

Dado que el libro debe abordar las condiciones históricas que llevaron a la articulación del monoteísmo en Israel, se enmarca en el repensamiento de la historia de Israel que ha tenido lugar a partir de los años 70 del siglo XX, y que ha conducido a una sustancial reconsideración tanto de la cronología tradicional de los acontecimientos políticos cuanto de la comprensión de la naturaleza de su religión. Una de las ideas que se ha impuesto a la luz de esos nuevos abordajes –y que Römer asume– es que el monoteísmo emergió de forma tardía en la historia de Israel. La religión más primitiva, de la que se disciernen indicios en las fuentes bíblicas –pero de la que se tienen asimismo testimonios arqueológicos– fue politeísta, y no será hasta la época posmonárquica y exílica cuando se habría formado la identidad religiosa de los grupos que produjeron la Biblia hebrea.

El libro se compone de una introducción, doce capítulos, un epílogo y un postfacio, además de ilustraciones, mapas rehechos específicamente para la edición española y varios índices, aunque hay que lamentar que, a diferencia de lo que ocurre en la traducción inglesa, no se haya añadido un índice de materias, ausente en el original. La «Introducción» (pp. 9-31) está dedicada a asentar en el lector una base científica mínima en una disciplina en la que las creencias personales a menudo son admitidas como punto de partida. Así, Römer resume con admirable esquematismo tanto la constitución de la Biblia judía (pp. 12-16) como la historia del antiguo Israel hasta la época helenística (pp. 18-30) –el lector interesado en una presentación igual de rigurosa pero menos sintética hará bien en consultar *Breve historia del antiguo Israel* de Bernd U. Schipper, publicada por la misma editorial (Salamanca, 2021)–. En cuanto a su posición en el panorama historiográfico, el autor parece querer transitar una vía media entre las posiciones maximalistas y minimalistas, no incurriendo nunca en el extremo escepticismo histórico de la denominada «Escuela de Copenhague». Dentro de la introducción conviene destacar las «Precisiones terminológicas» (pp. 17-18), cuya interiorización mejoraría notablemente el discurso sobre estos temas incluso de algunos especialistas, incluido a veces el autor.

El primer capítulo («El dios de Israel y su nombre», pp. 33-44) ofrece un repaso a las diferentes teorías sobre el Tetragrámaton, el conocido teónimo escrito con las cuatro consonantes *YHWH*. El autor se decanta por una vocalización como *Yahô* o *Yahû* y favorece la hipótesis de que se tratase en origen de una forma prefijal de la raíz **hwy* («soplar»), de modo que Yhwh sería «El que sopla». A continuación, en los siguientes dos capítulos –«2. El origen geográfico de Yhwh» (pp. 45-62) y «3.

Moisés y los madianitas» (pp. 63-82)– Römer fundamenta la «hipótesis sureña», según la cual Yhwh fue originalmente una divinidad meridional, y le busca encaje dentro del relato mosaico; en concreto, como se ha señalado, el autor defiende que Yhwh fue un dios conocido y venerado en Madián, e incluso descubre indicios en Éxodo de que el suegro de Moisés habría sido un sacerdote de ese dios (pp. 75-81). Los siguientes capítulos describen, de acuerdo con la hipótesis sureña, la llegada desde Madián a Israel del culto a Yhwh y su encuentro con la veneración local a la divinidad El («4. ¿Cómo pasó Yhwh a ser el dios de Israel?», pp. 83-99), así como su posterior expansión hacia Judá, penetrando en y compitiendo con el culto solar propio de Jerusalén («5. La entrada de Yhwh en Jerusalén», pp. 101-120).

A las peculiaridades del culto en cada zona están dedicados los siguientes capítulos: con representación antropomorfa o de toro y asimilación al modelo de deidad celeste en el norte («6. El culto a Yhwh en Israel», pp. 121-142), o como divinidad tutelar de la monarquía y posterior adquisición de rasgos solares en el sur («7. El culto a Yhwh en Israel», pp. 143-161). En continuidad con esto, los dos capítulos que siguen tratan de desmontar dos de los tópicos ahistóricos que se han venido repitiendo de manera acrítica en torno al dios bíblico. En primer lugar, el capítulo titulado «8. La estatua de Yhwh en Judá» (pp. 163-184) estudia la hoy en día insostenible pretensión de aniconismo –de la que participan tanto el texto bíblico como no pocos exegetas modernos– en el culto a Yhwh, a la par que repasa las más que probables representaciones que Yhwh tuvo; en este sentido, se considera que la expresión bíblica «estar ante (o: viendo) el rostro de Yhwh» debería ser tomada literalmente, en la medida en que el devoto se hallaba ante la estatua del dios, de modo que el aniconismo constituye un desarrollo tardío en Israel, que solo en el período posexilico se convertiría en la norma. Tras esto, Römer presta atención a la supuesta «soltería» de Yhwh para mostrar la existencia de la diosa Aserá –una diosa de la fertilidad– como su paredra («9. Yhwh y su Aserá», pp. 185-198), la cual habría sido muy popular en Israel, especialmente entre las mujeres.

Los últimos capítulos, a saber, el 10 («La caída de Samaría y la ascensión de Judá», pp. 199-218), el 11 («La reforma de Josías», pp. 219-240) y el 12 trazan la historia del yahvismo hasta transformarse en el judaísmo helenístico. El primero de ellos aporta el contexto histórico (la caída del reino del norte a manos asirias y las cambiantes políticas anti- y proasirias, respectivamente, de Ezequías y Manasés en el sur) del segundo, que rescata los indicios de la historicidad no solo de Josías sino de su reforma religiosa.

El último capítulo, el 12 («Del dios «uno» al dios «único») es, con mucho, el más extenso del libro. En él, el autor analiza la «historia deuteronomista» (desde el Deuteronomio –último libro del Pentateuco– hasta el segundo libro de los Reyes) como respuesta a la gran crisis de la identidad colectiva de Judea tras las deportaciones de 597 y 587/586: construyendo una historia del pueblo de Israel desde los comienzos hasta la destrucción de Jerusalén y la deportación de la aristocracia, esos libros contrarrestan la explicación natural que ve en las

catástrofes la victoria de los dioses babilonios sobre la divinidad nacional, Yhwh, para ofrecer una visión de esos acontecimientos negativos como consecuencias de la desobediencia del pueblo y de sus dirigentes a la voluntad de Yhwh. En realidad, según la construcción teológica ofrecida, el desmoronamiento de Judá se habría debido a la cólera de Yhwh, lo que hace del rey de Babilonia y de sus dioses los instrumentos de ese dios, una idea que prepara el camino para las afirmaciones «monoteístas» de los últimos retoques de la historia deuteronomista. Römer analiza aquí aspectos tan interesantes como el monoteísmo del Deuteronomio y de los círculos sacerdotales, la integración o eliminación de lo femenino en el discurso monoteísta (v. gr. mediante el uso de imágenes femeninas y maternas aplicadas a Yhwh), las probables influencias persas sobre el monoteísmo bíblico, las resistencias al monoteísmo (con el ejemplo de Elefantina), la posible relación del monoteísmo bíblico con la religión de Akenatón, las ideas sobre el origen del mal en un contexto monoteísta, el establecimiento del judaísmo como «religión del libro» y –gracias a la dispersión geográfica de la población de Judá, y luego a la traducción de las Escrituras al griego o Septuaginta– la conversión de Yhwh en un dios que sobrepasa el marco semítico para convertirse en el dios universal.

La sección final, titulada «Epílogo y conclusión», traza un esbozo del judaísmo hasta época romana (pp. 277-282) y remata con una síntesis de los planteamientos de todo el libro (pp. 282-290): el hecho de que el dios bíblico –procedente del sur– llevase primeramente un nombre propio indica que en su origen no fue concebido como el dios único, sino como uno entre otros, y que no fue siempre el dios de la comunidad de Israel, cuyo nombre contiene el nombre divino «El», pero no el de Yhwh. Resulta paradójico que precisamente el texto que la tradición judía considera particularmente normativo –la Torá o Pentateuco– sea el que ha conservado las principales huellas de la memoria de un dios que en su origen fue muy distinto del dios único y trascendente que sería adorado mucho tiempo después.

A continuación figura el breve «Postfacio» que el autor añadió a la edición francesa de 2017, en el que responde a una objeción a la tesis según la cual Yhwh no sería un dios procedente de regiones meridionales sino una deidad israelita autóctona (pp. 291-292), para luego transitar hacia unas reflexiones sobre la ética del monoteísmo; en ellas, Römer discute las virtualidades del monoteísmo, sea para engendrar intolerancia, violencia y fanatismo, sea para promover tendencias inclusivas y pacíficas, si bien señala que en el plano histórico y político las religiones monoteístas han adoptado a menudo una versión exclusivista y belicosa (pp. 292-294).

Es necesario llamar la atención sobre el hecho de que muchas de las ideas presentadas en el libro habían sido expuestas con anterioridad por diversos especialistas, como por lo demás se sigue de la bibliografía proporcionada por el autor. Por limitarnos a un solo ejemplo, la idea de que Yhwh haya tenido una diosa asociada a él, que fue asimismo objeto de veneración, y no simplemente un objeto cultural (como, por razones probablemente teológicas, han sostenido estudiosos como André Lemaire), fue argumentada detalladamente desde hace

varias décadas, como en los trabajos de M. Dietrich y O. Loretz, «*Jahwe und seine Aschera*»: *Anthropomorphes Kultbild in Mesopotamien, Ugarit und Israel: das biblische Bilderverbot*. La virtud del libro no radica, por consiguiente, en la originalidad de sus planteamientos sino en haber sintetizado mucha de la investigación previa, tanto del autor como de un buen número de estudiosos.

La bibliografía manejada es amplia, actualizada y siempre pertinente, lo que convierte la obra en su conjunto en una excelente presentación de la hipótesis sobre el origen sureño de Yhwh. En ella destaca un buen dominio de las fuentes primarias –no solo las bíblicas– así como la ya mencionada notable capacidad de síntesis; a este respecto, la discusión de Yw en ugarítico (pp. 46-47) es ejemplar. Römer, valiéndose de un acercamiento histórico-crítico, es capaz de exprimir al máximo en favor de su argumentación las posibilidades de los textos en sus diferentes estadios de transmisión, a la vez que estos se ven iluminados por su examen. Además, aunque no pocos de sus análisis son necesariamente conjeturales, el autor deja claro a sus lectores dónde terminan los hechos y dónde comienza el campo de la especulación.

Un libro tan ambicioso como este no puede estar libre de objeciones a algunas de sus opciones, aseveraciones e hipótesis. De entrada, habría sido útil para el lector general y en particular para el especializado que el libro contuviese índices onomásticos, así como un índice de textos bíblicos, pero el original francés –y, *a fortiori*, la edición española– carece de ellos. Se afirma que «Herodes el Grande amplía el templo de Jerusalén entre los años 27 y 20» (p. 280), pero en realidad los trabajos de ampliación y embellecimiento del templo duraron varias décadas. El autor sostiene que Flavio Josefo califica a los zelotas de «cuarta secta» (p. 281), pero a quienes designa como «cuarta filosofía» es a los seguidores de Judas el Galileo. Estos aspectos, no obstante, se refieren a períodos posteriores a la elaboración de la Biblia hebrea, en los cuales el autor no posee una particular competencia.

En algunos capítulos, Römer habría hecho bien ateniéndose más estrictamente a sus propias «Precisiones terminológicas» iniciales (pp. 17-18) y evitando hablar continuamente de «Israel» a propósito de los relatos de Saúl, David y Salomón, representantes de las tradiciones –más que de la historia– del reino de Judá. No haberlo hecho supone inyectar el concepto teologizado de Israel en un discurso *a priori* histórico que trata de dilucidar un proceso por lo demás frecuente a lo largo de toda la Antigüedad, esto es, la introducción y adopción de una divinidad extranjera en un nuevo territorio.

A este respecto, a veces, el autor parece asumir, siquiera de manera momentánea, posturas exclusivamente asentadas por la tradición, quizá para hacer más accesible el libro a todo tipo de públicos, aunque ello suponga añadir cierta confusión o, directamente, contradicción. Así, de la p. 123 («la idea de un gran reino unido bajo David y Salomón pertenece más a la imaginación de los autores bíblicos que a la realidad histórica») uno extrae de forma explícita que el autor no confiere credibilidad a la idea de un gran reino davídico unificado. Ahora bien,

eso mismo sería difícil de deducir a partir del capítulo precedente donde, como hemos señalado, emplea sin ambages la construcción teologizante de Israel como el reino vinculado a la «casa de David». De hecho, la excesiva confianza con la que en ocasiones trabaja las fuentes bíblicas se muestra claramente al asumir que tal supuesto reino unificado bajo Saúl no sería otro que el Israel mencionado en la conocida estela de Merneptah (p. 105). En la primera parte también otorga demasiado peso a la identidad y acción de *ʿapiru* y *šasu*, cuestiones estas cuya utilización historiográfica debería ponerse por el momento en cuarentena habida cuenta de que no se ha logrado alcanzar un consenso científico sobre estos grupos. Tampoco resulta convincente la hipótesis del autor respecto a la interminablemente discutida interpretación del término *moloḳ* (pp. 157-159) según la cual, tras los pasos de Martin Buber, sería una pronunciación particular de *meleḳ* 'rey' y funcionaría como un improbable epíteto de Yhwh (una completa revisión de la discusión sobre *moloḳ*, incluida la posición de Th. Römer, así como los argumentos que invalidan la interpretación como título divino, puede encontrarse en el primer capítulo de H.D. Dewrell, *Child Sacrifice in Ancient Israel*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2017).

La versión castellana es en general correcta y fluida, pero no han dejado de deslizarse en ella algunas erratas menores: «y lo llamo El» en lugar de «y lo llamó El» (p. 91); «Israel fue venerado en Israel» en lugar de «Yhwh fue venerado en Israel» (p. 127); «*translatio imperio*» en lugar de «*translatio imperii*» (p. 261). En unos pocos casos se detectan traducciones discutibles: «una divinidad israelita autónoma» en lugar de «una divinidad israelita autóctona» (p. 292); en la tabla de transliteración de las vocales (p. 296) hallamos «*holem plein*» cuando esta última palabra es evidentemente el término francés sin traducir –en castellano la costumbre para nombrar ḥ sigue siendo emplear la forma *waw holem*– del mismo modo que encontramos la abreviatura COD (p. 116) por *complément d'objet direct*, cuando lo frecuente en castellano es «complemento directo» (CD) u «objeto directo» (OD). En la misma línea, en el texto aparecen evidentes calcos del francés, como «hace sentido» (p. 133). Lo mismo cabe decir de algunos nombres, que siguen la tradición francesa pero que resultan extraños a la castellana como «Socho» (p.149) –para el que sería preferible «Sokho», «Soḳo» o, incluso, «Sojo»– o «patrón de las *thiases*» (p. 56), donde se ha tomado el plural francés en lugar de respetar la forma griega («*thiasoi*») o, en su caso, la castellana («tíasos»). En otro caso, la intervención de la traductora no clarifica el texto. Cuando Römer ejemplifica la escritura consonántica del hebreo y la posterior vocalización masorética, adapta un ejemplo del francés (p. 34): la secuencia consonántica *grçn* solo es compatible con «*garçon*», mientras que *fçlt* lo es con un buen número de palabras («*faculté*» y «*facilité*», entre otras). La nota de la traductora (p. 34 n. 2) lo castellaniza de manera fallida y propone como equivalente de *grçn* la secuencia *plz* que, sin embargo, además de vocalizar como propone («*plaza*»), puede hacerlo de muchas otras maneras («*plazo*», «*paliza*», «*póliza*», «*pelazo*»...).

Una revisión editorial más exhaustiva habría podido solventar algunas discrepancias en el texto, como en la p. 137, donde descubrimos tanto «Yehú» como «Jehú». No es la única vez que la forma elegida no se corresponde con la acuñada en castellano, por ejemplo, con «akádico» (pero «acádico» en p. 151) por «acadio» (p. 94) o «tamudeas» por «tamúdicas» o «zamúdicas» (p. 94). También se habría visto beneficiada esta versión española si, como suele ser práctica de la editorial, algunas de las obras que se citan por la versión francesa, cuando esta no es la original, se hubieran adaptado a las que sí circulan en castellano: por ejemplo, se deja en francés (p. 103 n. 7) la obra de I. Finkelstein y N.A. Silberman que Siglo XXI publicó como *David y Salomón. En busca de los reyes sagrados de la Biblia y de las raíces de la tradición occidental* (2007, Madrid) al igual que *La biblia desenterrada* (p. 207 n. 24), de los mismos autores y la misma editorial (Madrid, 2003), así como la monografía de E. Evans-Pritchard, *Los Nuer* (1977, Barcelona: Anagrama) en la nota 17 de la página 90.

Estas últimas observaciones no son óbice para reconocer el gran valor de esta obra y el acierto de la editorial Sígueme –cuya Biblioteca de Estudios Bíblicos posee merecido reconocimiento– al publicarla. Si bien tanto algunas inflexiones del autor como ciertos defectos en la versión española han de mantener al lector en un necesario estado de vigilancia, *La invención de Dios* es una lectura recomendable, amena y en general bien informada que puede ser una excelente primera toma de contacto con la investigación científica sobre el yahvismo, capaz de romper muchos prejuicios y asunciones acríticas, así como de combatir el excepcionalismo que a menudo rodea a los llamados monoteísmos abrahámicos. Ya por ello merece un lugar en las bibliotecas de los interesados en la historia de las religiones antiguas.