

## LA IDEA DEL HOMBRE EN GENESIS 1-3.

El hombre visto a la luz de la revelación bíblica es la presencia de Dios en el mundo, lo que hace de él un factor de progreso y responsable ejecutor de los planes del Creador.

**Néstor Giraldo Ramírez.**  
Profesor de la Facultad  
de Teología de la UPB.

Al abordar el tema sobre el hombre en la Biblia, es forzoso detenernos de manera especial en el contenido de los tres primeros capítulos del Génesis, cuya riqueza doctrinal se proyecta sobre toda la antropología del Antiguo Testamento. Sus planteamientos lejos de ser anticuados, tienen una permanente vigencia. Así lo hace notar el Papa Juan Pablo II: "En cierta ocasión un filósofo no católico me decía: 'Sepa que, en el fondo, soy incapaz de dejar de releer continuamente y meditar los tres primeros capítulos del Génesis'. A mí me parece (añade el Papa), efectivamente, que sin una reflexión semejante sobre este fundamental conjunto de hechos y de situaciones, resulta bastante difícil -si no imposible- entender al hombre y el mundo. Esto puede parecer extraño, pero pienso que es verdad: hoy no se puede comprender a Sartre ni a Marx sin haber leído y meditado profundamente los tres primeros capítulos del Génesis. Constituyen, en efecto, la clave para entender el mundo de hoy en su raíz, y en sus excesos radicales -y por eso mismo dramáticos- en sus afirmaciones e incluso en sus negaciones"<sup>1</sup>.

Es todavía pobre el aporte original en lengua española a este tema; en cambio, no escasean los estudios en otras lenguas, especialmente en francés y en alemán, con importantes aportes en lengua inglesa. Puede verse una buena bibliografía en la obra de HANS WOLFF: **Antropología del Antiguo Testamento** (Ed. Sígueme, Salamanca, 1975). Sin embargo, sigue siendo válido lo que observa Roger Lapointe: "La antropología bíblica corriente, aun la de los mejores como L. KOEHLER, por ejemplo, o A.R. JOHNSON, o G. PIDOUX, a los que podemos añadir algunos manuales de teología bíblica, ofrece una imagen del hombre de orden psicológico y biológico, más que propiamente teológico. Se detiene en las nociones de alma, de carne, de espíritu, se esfuerza por definir exactamente el corazón, los riñones, las entrañas, etc.; la palabra se mira como manifestación del yo pero no como

---

<sup>1</sup> KAROL WOJTYLA, Signo de Contradicción - Meditaciones, BAC Madrid, 1979 pág. 31s.

apertura al diálogo; si se habla de la persona se hace casi exclusivamente en función de la problemática de la 'personalidad corporativa'. El hombre veterotestamentario (anota Lapointe) es una persona, un proyecto existencial y está en el seno de un diálogo que lo pone frente a frente con Dios"<sup>2</sup>. Este último aspecto, que es el característico del pensamiento bíblico, que proviene, no de un patrimonio cultural del Antiguo Medio Oriente, sino de una visión totalmente nueva que Israel tuvo en virtud de su fe yavista, es lo que nos va a ocupar en las siguientes líneas.

El tema cobra hoy nueva importancia por la notable insistencia con que el Papa Juan Pablo II nos envía a profundizar en el sentido del hombre. "Quizás, dice, una de las más vistosas debilidades de la civilización actual está en una inadecuada visión del hombre. La nuestra es, sin duda, la época en que más se ha escrito y hablado sobre el hombre, la época de los humanismos y del antropocentrismo. Sin embargo, paradójicamente, es también la época de las más hondas angustias del hombre respecto de su identidad y destino, del rebajamiento del hombre a niveles insospechados, época de los valores humanos conculcados como jamás lo fueron antes"<sup>3</sup>.

Sobre el hombre en sí: su naturaleza, sus componentes, sus características, los autores bíblicos tienen las ideas corrientes de su mundo semítico. Nada nuevo aportaron, ni tuvieron intención de hacerlo; vivían en un medio cultural que les condicionaba, y esto hemos de tomarlo en cuenta al leerlos, pues expresiones como "corazón", "carne", "aliento vital", etc. han de leerse en clave semítica para no correr el riesgo de llegar a conclusiones inexactas.

El fondo antropológico cultural común a los semitas y sumerios lo describe así Samuel N. Kramer en sus líneas generales: "De acuerdo con su concepto del mundo, los pensadores sumerios tenían una visión relativamente pesimista del hombre y de su destino y estaban persuadidos de que el ser humano, formado y amasado con arcilla, no había sido creado más que para servir a los dioses, suministrándoles comida, bebida y morada, para que pudieran entregarse en paz y sosiego a sus actividades divinas. Se decían los pensadores sumerios que la vida está llena de incertidumbre y que el hombre no puede gozar jamás de una seguridad completa, ya que es incapaz de prever el destino que le ha sido asignado por los dioses, cuyos designios son imprevisibles. Después de su muerte, el hombre no es más que una sombra impotente y errabunda en las lúgubres tinieblas de los infiernos, donde la 'vida' no es más que un miserable reflejo de la vida terrestre. El difícil problema del libre albedrío, que tanto preocupa a los filósofos, no se planteaba en absoluto entre los pensadores sumerios, quienes aceptaban como una gran

<sup>2</sup> Dialogues Bibliques et Dialectique Interpersonnelle. Les Editions Bellarmin, Montréal, 1971, 350s.

<sup>3</sup> Discurso inaugural de la Conferencia de Puebla, 1.9.

verdad inmediata que el hombre había sido creado por los dioses únicamente para su provecho y placer, y que por lo tanto no podía considerarse como un ser libre. Para ellos la muerte era el premio reservado a la criatura humana, ya que sólo los dioses eran inmortales, en virtud de una ley trascendental e ineluctable. Asimismo estaban convencidos de que las altas virtudes de sus compatriotas, adquiridas progresivamente, en realidad después de muchos siglos de tanteos y experiencias sociales, habían sido inventadas por los dioses. Eran éstos los que disponían: los hombres no podían hacer otra cosa que obedecerles".<sup>4</sup>

Pero así como los dioses crearon al hombre para que fuera su esclavo, fueron ellos también los autores de todos los males: crearon la falsedad, la disputa, la mentira, la opresión. El hombre sometido a este cúmulo de males no tiene derecho a quejarse: es la situación ineluctable que le depararon los dioses, a los cuales tiene sin cuidado esta situación, porque tienen cosas más importantes de que ocuparse.

Hay varios poemas sumero-acádicos en los que estos puntos de vista aparecen claramente. Citamos, entre otros, un trozo de un antiguo texto babilónico al que se ha dado el título de "Creación del hombre por la diosa madre", cuyo tema central es la creación del hombre de barro mezclado con la sangre de un dios degollado: "Tú eres el vientre-madre, la que ha creado la humanidad. Créa, pues a Lullu (el salvaje, el hombre primitivo) y que él lleve el yugo! que lleve el yugo, que soporte la carga de la creación!. . . Que sea formado de barro, que sea animado con sangre!. . . Que degüellen un dios y que los dioses se purifiquen en el juicio. Con su carne y su sangre mezcle Ninhursag (la diosa-madre) arcilla"<sup>5</sup>. La epopeya de Atra-Hasis proveniente de un antiguo templo sumérico de Eridu ha llegado hasta nosotros en un texto acádico del siglo XVII a.C.; según este poema el hombre fue también creado de arcilla: cuando el trabajo se hacía fatigoso e insoportable para los dioses, toman la decisión de crear al hombre para que asuma estas cargas molestas. Ea, el dios de las aguas, dice: "Que se degüelle a un dios y que todos los dioses se purifiquen en este baño ( de sangre)! Que con su carne y su sangre Nintu (la diosa-madre) mezcle arcilla, de manera que dios y hombre se mezclen en la arcilla. . . Que para esta carne de dios haya un espíritu que manifieste al hombre como un ser viviente por este signo, para que no olvide que es un espíritu". Mas la actividad de los hombres turbaba la tranquilidad de los dioses y deciden, en consecuencia, destruirlos por medio de un diluvio.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> La historia comienza en Sumer. Ed. Cículo de Lectores, Barcelona, 1974 pág. 163.

<sup>5</sup> Cf. JAMES B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts*. Princeton University Press, 1950, pg. 99. (Hay edición de 1955).

<sup>6</sup> Cf. JAMES B. PRITCHARD. o.c.104 - 106.  
F. MICHAELI, *Textes de la Bible et de l'ancien Orient*. Cahiers d'archéologie biblique, No. 13. Delachaux et Niestlé, 1961.

Como se ve, es el interés egoísta de los dioses el que decide la suerte de los hombres en los mitos sumero-babilónicos.

Es obvio suponer que estas ideas no eran desconocidas en Israel y que eran motivo de inquietud que justificaba una clara presentación que sirviera de orientación a la fe del pueblo. Sin que podamos hablar estrictamente de un paralelismo, ni de una dependencia literaria, hay un fondo común que el monoteísmo israelita purifica para servirse de sus elementos literarios y hacer más accesible su mensaje. Como observa R. Large-ment <sup>7</sup> "la narración bíblica podría tener en su base antiguas tradiciones suméricas que Abraham habría llevado consigo cuando abandonó a Ur de los Caldeos en la época de la caída de la III dinastía de Ur".

Al intentar una lectura en profundidad de estos capítulos, debemos atender, ante todo, al proceso de redacción y familiarizarnos con su lenguaje.

El texto de que hoy disponemos es el resultado del diligente trabajo de un equipo de redactores (quizás un solo redactor?) que, bajo la probable dirección de Esdras, acometen en el siglo V. a C. la delicada tarea de ordenar las diferentes tradiciones religiosas y los textos recibidos como patrimonio sagrado. Movidos por el carisma de la inspiración proceden a la redacción de lo que para Israel será la gran síntesis de su fe, que ha sido la experiencia de la presencia activa de Yahweh en todos los pasos de su historia. Al preguntarle el por qué de su realidad como pueblo, el origen de su nacionalidad, la respuesta les lleva gradualmente, en una serie de círculos concéntricos, a reflexionar primero sobre la manera como la acción de Dios convierte en la nación que hoy son, el puñado de marginados y esclavos oprimidos por un faraón: es el núcleo central cuya más pura expresión es la antigua fórmula de fe de Deut. 26, 5-9; pero su visión de fe no para ahí. Esta acción de Dios es cumplimiento de una promesa hecha solemnemente a sus antepasados; surge así la reflexión sobre la historia patriarcal, que viene a integrarse como un segundo ciclo alrededor del núcleo inicial. Continuando su reflexión y dando un paso más, se llega hasta los orígenes del hombre y del cosmos, para encontrar así una respuesta integral a todos sus interrogantes. Este proceso de reflexión es obra de una lenta elaboración que se nos entrega en la admirable conjunción de temas, visiones teológicas, estilos, géneros literarios, que forman la trama del Pentateuco, del cual son parte preciosa estos capítulos, cuyo tema no se sitúa en el tiempo mítico de los dioses, sino como real principio de la historia.

Sabemos muy bien cómo la composición de estos tres capítulos nos pone en contacto con momentos importantes de la historia de Israel.

Primeramente encontramos un planteamiento tan antiguo como el reinado de Salomón en el siglo X a.C. Un género sapiencial lleno de símbolos nos introduce en una profunda visión teológica del hombre frente a Dios. Es el llamado documento yavista ("J"), cuya redacción puede situarse poco antes del último tercio del siglo X, cuando el esplendor del reino davídico empezaba a opacarse por los desaciertos de Salomón en el ocaso de su reinado. Pertenece a este documento, en lo que interesa para estas líneas, Gen. 2, 4b-3, 24.

Otro es el estilo y género literario y diferente la visión teológica que nos ofrece Gen. 1, 1-24a. Tiene la majestad de una pieza litúrgica y el esquematismo de una catequesis. Quizás estaba destinado a una recitación cultural. Aquí no hay símbolos, todo es lenguaje directo. No se polemiza con los mitos paganos; es un conjunto de afirmaciones de fe monoteísta que deja unas ideas claras a cuya luz van desvaneciéndose los mitos. Con gran habilidad se desmitifican las diferentes realidades astrales o telúricas ante la imagen de un único Dios creador. Es una página de admirable síntesis teológica que acaba de plasmarse en los círculos sacerdotales de los exiliados en Babilonia hacia mediados del siglo VI a.C.

Es, finalmente, notable el trabajo de los redactores (redactor?) que de tal manera unen estos trozos venerables, respetando su "personalidad", para tejer una visión unitaria que sirviera de pauta a la fe de Israel.

Una atenta lectura comparada de los poemas sumero-babilónicos y de los cc. 1-3 del Génesis descubre una diferencia literaria tras la cual hay una profunda diferencia de fondo: los textos babilónicos narran hechos que suceden en el tiempo y en el mundo de los dioses, quienes dialogan entre sí y deciden a su capricho la suerte del mundo y de los hombres. En cambio, en el Génesis, como en todo el Antiguo Testamento, nos hallamos de lleno en el mundo de lo interpersonal y de lo histórico. Dos interlocutores: Dios que crea al hombre y entra a dialogar con él, y el hombre que toma así conciencia de su "yo" y de su referencia a un "TU" divino, totalmente ausente de la literatura sumero-babilónica.

Este aspecto dialogal de la revelación anticotestamentaria es una de las fundamentales características de la literatura bíblica y de la estructura misma del mensaje. Los diálogos literarios son sólo expresión de una estructura interpersonal que existe en el fondo; son una manera de introducirnos en el lenguaje de los hechos, como podemos verlo, por ejemplo, en el diálogo de Gen. 12, 1-3, que no es otra cosa que la explicación de la vocación de Abraham. De manera semejante han de mirarse los demás diálogos, que no pueden tomarse como reproducción de un real intercambio de palabras, sino como expresión de una constante interpelación de Dios al hombre en busca de una respuesta.

Puede aplicarse a todo el Antiguo Testamento lo que dice A. Neher acerca del profetismo: "En toda la revelación profética tiene lugar un encuentro en lo humano y lo sobrehumano, entre lo natural y sobrenatural. El hombre hebreo tenía también conciencia de estar ante lo divino, frente a una alteridad".<sup>8</sup> Y Lapointe anota: "el hecho esencial que debe destacarse es que en el A.T. el hombre, por una parte, habla directamente a Dios en la oración y, por otra parte, es interpelado directamente por él en la revelación. En los Salmos domina, sin duda, el "tu" divino. A su vez, en los profetas Dios como "yo" apostrofa al hombre que se hace un "tu". Así en el plano literario, por lo menos, la interpersonalidad se desarrolla alrededor de un doble eje que se extiende del hombre al hombre y del hombre a Dios. Aún más, es claro que la relación hombre-hombre se funda en la relación hombre-Dios".<sup>9</sup>

Sobre este fondo de lo interpersonal se desarrolla todo cuanto nos narran los capítulos 2 y 3, y también a esta luz hemos de leer la descripción sacerdotal de la creación del cosmos y del hombre (Gen. 1, 1-2, 4a).

#### NARRACION YAVISTA (Gen. 2, 4b-3, 24).

Siendo éste el estrato más antiguo, conviene que empecemos por él. A qué interrogantes quiere responder el autor? El drama del mal en el mundo y sus causas inquietaban tanto al israelita, como a los demás hombres de su tiempo. Hay algún poder superior a cuya intervención puedan atribuírse estos males y el desorden del mundo? Por otra parte, el israelita piadoso se encuentra confuso ante la actitud del rey Salomón frente a los cultos cananeos. Las hostilidades de los pueblos vecinos y el descontento interno acompañado de intentos de "golpes de cuartel", no podrían ser castigo divino por haber quebrantado el rey la alianza con la introducción de dioses y cultos extranjeros? El capítulo 11 del libro primero de los Reyes nos autoriza para pensar así.

Su fe monoteísta y la tradición religiosa que enseñaba a Israel cómo Yahweh era el Dios bondadoso cosido a su historia, le llevaron a buscar una nueva respuesta acorde con su credo religioso.

Tomando elementos de su medio cultural y símbolos que sus lectores podían entender sin dificultad, y dentro de un marco de cultura agraria en que la vida del hombre estaba estrechamente ligada a la tierra arable (en hebreo **adamah**), el escritor sagrado hábilmente elabora una respuesta de riquísimo contenido, contraponiendo la realidad vivida por el hombre en su historia real, al ideal que Dios se propuso al crearlo. El contraste entre estos dos cuadros es ya toda una lección.

<sup>8</sup> La esencia del profetismo. Ed. española Sígueme, Salamanca, 1975, pg. 77

<sup>9</sup> o.c. 357.

Conservando elementos antiguos y despojándolos de todo contenido mitológico, teje una maravillosa descripción del hombre según el designio inicial de Dios y de las causas reales de sus males, cuya lectura sigue siendo una fuente de enseñanzas, aunque algunos puntos todavía ejercitan el ingenio de los exegetas.

Obsérvese la estructura dialogal de la narración: hay una acción de Dios centrada en el hombre y un hombre que comprende hacia dónde va la intención de Dios y sabe descubrir el lenguaje de los hechos. Se acortan las distancias: Dios, a la manera de un artesano que realiza con esmero su trabajo, se acerca al hombre para hacer de él su obra maestra. Yahwe-Dios, como lo haría un alfarero, toma un poco de arcilla de la tierra arable (adamah) y forma con ella el hombre (adam), al que comunica luego vida infundiéndole su soplo divino en las narices (2,7). Esta arcilla animada por la acción de Dios se constituye en un "ser viviente" (en persona, diríamos hoy), capaz de entrar en relación interpersonal con el Creador. De ninguno de los otros seres vivientes se dice en esta narración que haya recibido de Dios este "aliento de vida": es privilegio del hombre, que lo coloca por encima de todos ellos. "De modo, observa Gerhard von Rad, que el V.7 se convierte en un locus classicus de la antropología veterotestamentaria. . . El divino aliento de vida que se une a lo material hace del hombre un 'ser vivo' tanto en el aspecto físico como en el psíquico. Esta vida procede directamente de Dios. . . Tan directamente como que el cuerpo humano inanimado ha recibido el resultado de la boca de Dios, inclinado sobre él".<sup>10</sup>

Hay una intencional contraposición entre la estepa, donde fue creado el hombre, y el "jardín" que Yahweh "planta" con esmero para este hombre (2,8-14). Se multiplican los elementos que simbolizan claramente la intención de Dios de poner al hombre en una situación de privilegio con relación al resto de los seres vivientes. Estamos muy lejos de la idea del hombre esclavo de los dioses, de los textos suméricos: el hombre de Gen. 2,7 es un ser al que Dios no ha querido dejar en simple condición de creatura, de mero "ser viviente". Al instalarlo en el jardín (2,15) y poner bajo su cuidado y encomendar a su trabajo esa porción escogida, no sólo señala una condición singular otorgada por Dios, sino que el trabajo humano se ennoblece, como que es la vocación del hombre y su misión. La relación entre el hombre y la tierra (adamah) no se funda sólo en que de ella tomó Dios la materia para formar su cuerpo, sino porque al hombre corresponde hacerla fecunda continuando la acción de Dios (2, 5s). En este designio original la relación hombre-trabajo, hombre-tierra, es amable y grata, desprovista de todo carácter molesto y penoso, al contrario de lo que ocurrirá como consecuencia del pecado (3,17s).

<sup>10</sup> El libro del Génesis. Ed. española Sígueme, Salamanca, 1977, pg. 92.

Pero esta imagen del hombre no queda completa sino cuando Dios crea a la mujer. Dejando de lado las múltiples cuestiones que el texto suscita y sobre cuya explicación no hay unanimidad, detengámonos en el aspecto antropológico.

La naturaleza del hombre, eminentemente dialogal, a diferencia de los demás animales, necesita expansión, compartir, dialogar con un ser **de su mismo rango** que sea su ayuda y compañía (2, 18), un “tu” que, a la vez que es su complemento, le permite descubrir su propio “yo”. El encuentro con el TU divino (simbolismo del jardín a donde fue trasladado por Dios) lo dignificó, pero el “tu” humano es factor decisivo para su plena realización humana. La mujer es el ser igual al hombre (ish/ ishshah: hombre hembra, como traduce Alonso Schökel tratando de conservar la asonancia hebrea), “carne de su carne y hueso de sus huesos” (2, 23). La unidad hombre mujer no tiene origen mitológico, no es remedio de mitológicas “hierogamias”: el sexo y la fecundidad son un don de Dios y la pareja humana realiza plenamente el proyecto ideal de Dios.

El v. 25, entendido con nuestros actuales criterios, parece una observación fuera de lugar, una adición en la que algunos han querido ver una alusión a un estado original sin el impulso de la concupiscencia: “Estaban desnudos tanto el hombre como su mujer y no sentían vergüenza por ello”. Sin embargo, si tomamos en cuenta los numerosos pasajes del Antiguo Testamento en que se habla de “desnudez”, debemos decir que el autor sagrado quiere más bien describir una situación de confianza y estima recíproca, lo que le viene muy bien con cuanto ha venido diciendo sobre la pareja humana. “En este contexto mental, la desnudez sin sentir por ello vergüenza, en el Edén supone a la vez la suavidad de la naturaleza exterior y un estado de confianza en que las relaciones entre personas humanas no están turbadas por el temor o el desprecio. La aparición ulterior del pudor, ese sentimiento complejo cuyos componentes desbordan el dominio de lo sexual, no significa exclusiva, ni principalmente, el desorden surgido en la sensibilidad, en adelante rebelde a la moralidad. Marca el principio de una era en que el hombre, separado de Dios, está también separado de sus semejantes y dividido en sí mismo: deseo y vergüenza de la actividad sexual; frente a los otros, deseo simultáneo de comunicación y de simulación; sujeción a las conveniencias sociales que contrarían nuestra espontaneidad”.<sup>11</sup>

Veamos así cómo el relato bíblico establece un contraste entre lo que el hombre vive en su situación actual, y lo que inicialmente tuvo en mente Dios al crearlo para convivir en armonía y paz con sus semejantes.

Pero este hombre, aunque altamente favorecido por Dios, es un ser limitado: debe reconocer que es creatura dependiente de su creador, de

<sup>11</sup> A.M. DUBARLE, O.P., *Le péché originel dans l'Écriture*, Les Éditions Du Cerf, París, 1958. 64s.

quien recibe un proyecto, que es una limitación en el uso de los bienes puestos a su disposición (2, 16-17). Con ello se está afirmando que es persona libre y responsable, porque es el único ser capaz de recibir mandatos y prohibiciones; a la vez se está diciendo que es capaz de discernimiento para elegir y tomar una opción. Esta libertad es un tremendo desafío y el más delicado privilegio: en sus manos está la permanencia en el jardín.

Recogiendo en una síntesis estos elementos podemos decir: Creado por Dios el hombre en un acto de peculiar significación, que da a entender un especial interés que liga estrechamente este nuevo ser con su Creador en forma diferente al resto de los seres vivientes, viene a llenar un vacío: está destinado a poner orden en la creación y a hacer fecunda la tierra secundando y continuando la obra de Dios (2, 25s). Así, queda constituido en colaborador de Dios por su trabajo y por su actividad agrícola.

A la manera del artista que se complace en la obra que ha logrado realizar como real y plena expresión de su proyecto y la coloca en sitio de honor, así prepara Dios con lujo de detalles un ameno jardín para que allí la actividad del hombre se desarrolle sin tropiezos.

El hombre está dotado de todo cuanto le capacita para el desempeño de las tareas asignadas: es capaz de comprender lo que Dios le exige y está en condiciones de cumplir una prohibición, o quebrantarla, porque es libre en sus decisiones, responsable de sus actos y conocedor de las consecuencias que su conducta puede acarrear (2, 16s). Es, además, un ser hecho para alcanzar su pleno desarrollo en comunidad y diálogo con otros seres iguales a él: es capaz de amar, y este amor, una de cuyas manifestaciones es la mutua atracción para constituir una sociedad estable (2, 24), ha de ser la base de toda convivencia humana. La armoniosa convivencia entre los hombres está en la intención divina (el episodio de Caín y Abel es precisamente todo lo contrario a la intención inicial de Dios), porque hizo al hombre para compartir su vida con los demás. Así la pareja humana armónicamente integrada expresa plenamente lo que Dios se propuso al formar a la mujer como compañera y ayuda del hombre (2, 18-24).

Mirando en su conjunto el cuadro que nos presenta el capítulo segundo y las escenas que nos describe el tercero, aparece cómo la estabilidad de esta armonía humana está sustentada en una constante y consciente dependencia de Dios. Al romper el hombre, por el pecado, su relación con Dios, se recienta el diálogo humano (3, 12s), se rompe la armonía social (pecado de Caín que destruye la convivencia humana: pecado social).

Si Dios expulsa al hombre del jardín (3, 23) lo hace como consecuencia de la actitud libremente adoptada por el hombre que falló en el ejercicio de su libre albedrío.

Como remate de esta reflexión viene muy bien la observación de P.

Grelot <sup>12</sup>: “Al colocar esta serie de imágenes paradisiacas al principio de la historia sagrada, el narrador le da en cierta manera un valor profético: el deseo del paraíso no es para el hombre un sueño ilusorio, sino el oscuro presentimiento de la felicidad para la cual Dios lo creó. Por eso esa misma imagen puede ser tomada en los oráculos proféticos que describirán el término del designio divino (cf. Is. 11, 6-8; 65, 25; Ez. 36, 25; Is. 51, 3 etc.). El autor precisa así el destino del hombre”.

#### NARRACION SACERDOTAL ( Ge. 1, 1-2, 4a).

Aquí está en escena, no ya el “hombre en conflicto”, como en el yavista, es el hombre como ser que sirve de punto de unión entre Dios y la creación. Aparece como culminación de un clímax en que gradualmente la palabra de Dios va llamando a la existencia a todos los seres y a cada uno asigna un lugar y un papel, para terminar con una fórmula de solemne deliberación, signo del importante propósito de Dios que decide crear al hombre como “su imagen muy semejante” (1,26).

Cualquiera que sea la interpretación que se dé a esta expresión entre las múltiples sugeridas por los exégetas, indica que el hombre es personero de Dios en la creación, una forma de presencia suya, a la manera que la imagen hace presente al ser representado y en alguna forma lo expresa. Es difícil encontrar una frase que enaltezca más la dignidad del hombre y defina mejor su papel en el mundo. De ahí que el escritor sagrado, como no lo hizo en los versículos anteriores al narrar las diferentes etapas de la acción creadora, adopte un tono poético que contrasta con el estilo frío y esquemático de los párrafos precedentes. El versículo 27 es una estrofa hebrea de tres versos con un bien equilibrado ritmo de cuatro acentos: “y creó Dios al hombre a su imagen:

A imagen del Dios lo creó:  
Macho y hembra los creó”.

Los dos versículos 26 y 27 contienen en una gran síntesis los elementos de lo que es el hombre para el escritor sacerdotal. No domina, como en la narración yavista, la búsqueda de una respuesta al problema del bien y del mal; la intención va más allá: si para el yavista el hombre tenía la misión de trabajar y ser guardián del jardín plantado por Yahweh, para el escritor sacerdotal hay algo más profundo en la actividad humana: es la manera de proyectar la imagen de Dios en el mundo. Si con la introducción del hombre en el jardín se inició para el yavista la historia, con la entrega de la creación en manos del hombre, de que nos habla el documento sacerdotal, el mundo empieza a tener sentido nuevo y el ordenamiento de las cosas y su progreso por obra del hombre, se inscriben en el marco de las intenciones del Creador. Esta es tarea del hombre, en cuyo desempeño debe mantenerse en constante dependencia de Dios, pues de lo contrario no es su “imagen muy semejante”.

<sup>12</sup> Homme, qui es-tu? Cahiers Evangile, 4, 14.

“El universo, dice P. Grelot, es en cierta manera un gigantesco templo que Dios levanta para su propia gloria. Cuando el templo queda listo, coloca en él al hombre, creado “a su imagen, según su semejanza” (1,26). Toda representación de imágenes divinas, está prohibida (Ex. 20, 3-6): esto es único en su género en toda la antigüedad. La única imagen posible de Dios es un rostro humano! Pero si Dios es representado por la imagen de una persona viviente, de un hombre que habla para hacer existir las cosas (“dijo Dios. . .”), el hombre no es por ese mismo hecho divinizado: ¡imagen de Dios!, debe estar vuelto hacia aquel cuyos rasgos refleja”<sup>13</sup>.

Pero hay algo más: el carácter bisexual del hombre entra también en el orden de “imagen de Dios”. Por una parte la expresión “hombre” (adam) incluye por igual al varón y a la mujer (macho y hembra dice el texto) sin que pueda establecerse diferencia de rango entre ambos, llamados a la existencia por una misma decisión de Dios y establecidos como “amos” de la creación con el encargo de “someter la tierra” y de “dominar sobre todos los seres vivientes” (v. 28); pero además, la diferencia de sexos es obra de Dios y la fecundidad una “bendición” que realiza en la tierra el proyecto de Dios: “Sed fecundos, multiplicaos y llenad la tierra” (v. 28). Una vez más el sexo y la fecundidad se desmitifican para aparecer como una noble actividad humana, querida y ordenada por Dios, cuyo ejercicio debe estar siempre referido a la actividad creadora de Dios: así refleja en el mundo el poder creador de la palabra de Dios.

Queda así en manos del hombre el mundo con toda su complejidad, su desarrollo y su progreso dentro de las líneas señaladas por Dios. Es una visión optimista de la actividad humana, la más noble e importante después de la de Dios, que implica inteligencia y necesidad de progreso abierto a la iniciativa del hombre, con libertad dentro de un marco de responsabilidad.

Es admirable esta visión del hombre que no proviene de una determinada filosofía marcada con el sello de una época y de una cultura, sino que es el fruto de la reflexión de hombres, que guiados por una fe religiosa sin paralelo en otros pueblos, puestos frente a su Dios, le escuchan y en su diálogo descubren su real sentido, la significación de su vida y de su trabajo, su dignidad y su responsabilidad.

Es una visión abierta al mundo para servir de base a un genuino humanismo en el que los valores humanos tengan el lugar que les corresponde en una concepción del hombre integrado al mundo e integrado con Dios; pero a la vez también abierta a ulteriores precisiones en el proceso histórico de la revelación. Nada se dice acerca de la suerte del hombre al morir: es tema que logrará más tarde una clarificación.

Sobre esta visión del hombre se construirá toda la teología del Nuevo Testamento: el hombre nuevo y la nueva creación en Cristo. La claridad

<sup>13</sup>o.c. 30

y solidez de estas verdades permiten a la Iglesia aportar una respuesta siempre válida a los problemas humanos.

Como remate de estas reflexiones viene al caso lo que dice el Vaticano II en la Constitución "Gaudium et spes": "qué es el hombre? Muchas son las opiniones que el hombre se ha dado y se da sobre sí mismo. Diversas e incluso contradictorias. Exaltándose a sí mismo como regla absoluta o hundiéndose hasta la desesperación. La duda y la ansiedad se siguen en consecuencia. La Iglesia siente profundamente estas dificultades, y, aleccionada por la Revelación divina, puede darles la respuesta que perfila la verdadera situación del hombre, dé explicación a sus enfermedades y permita conocer simultáneamente y con acierto la dignidad y la vocación propias del hombre" (G.S.12).