

Pierre Grelot

Hombre, ¿quién eres?

Los once primeros capítulos
del Génesis

EDITORIAL VERBO DIVINO

Avda. de Pamplona, 41

ESTELLA (Navarra)

1976

Los «relatos de la creación», aquellas imágenes de Epinal de un Dios artesano o cirujano, que modela a Adán con el barro o le quita una costilla para formar a Eva..., la «manzana» y el paraíso perdido..., todo eso ya «no cuela».

Pero la verdad es que ha calado mucho en nuestra mentalidad y que ha contribuido no poco a crear en muchos no creyentes (¿y creyentes?) la convicción de que es imposible creer a la vez en la ciencia y en la biblia.

Una mala interpretación de los primeros capítulos del Génesis nos ha hecho perder en todos los terrenos: ha creado objeciones insuperables para el no creyente, ha situado al creyente a disgusto dentro de su fe, y —quizás sea esto lo más grave—, al encerrarnos en las imágenes, ha impedido muchas veces que capturemos lo esencial: el mensaje sobre el hombre y su existencia concreta.

Sin embargo, hace ya varios decenios que los especialistas de la biblia nos han enseñado a leer dentro de la verdad estas páginas magníficas. Lo malo es que, a pesar del esfuerzo de los catequistas y de los predicadores, esta enseñanza no ha acabado de calar.

En estas páginas, el padre Grelot, profesor de sagrada escritura en el Instituto Católico de París y autor de varias obras sobre el tema, nos ayuda a comprenderlas. Antes de emprender el estudio literario que nos ofrece, unas cuantas páginas preliminares nos ayudarán a captar mejor cuáles son las cuestiones del hombre de hoy a las que estos relatos quieren responder.

"La fuerza por la que te amo..."

Es un curioso destino el que les ha tocado a estos primeros capítulos del Génesis. Nos plantean numerosas cuestiones, cuando precisamente lo que quieren ser son unas respuestas; nos parecen una especie de «carta de ajuste» que enmarca nuestra existencia y suprime nuestra libertad, cuando son realmente el fruto de una experiencia de liberación... Expliquémonos.

¿Cuestiones o respuestas?

¡Cuestiones, como es lógico! Y no pocas, por cierto. Por ejemplo: ¿cómo podía el autor saber lo que ocurrió cuando la creación? ¿Cómo conciliar sus enseñanzas con la ciencia: Adán y Eva no han existido nunca, porque el hombre apareció por evolución; imposible creer en esos «seis días»? ¿Qué es ese «pecado original»?; ¿es acaso el hecho de que Adán y Eva se unieron «carnalmente»? ¿Y por qué vamos a tener que soportar nosotros las consecuencias de su falta? ¿Qué significa toda esa imaginaria: la serpiente, el árbol del conocimiento, el árbol de la vida...? ¿Y el diluvio universal...?

Sin embargo, esos relatos ¡son respuestas!

Una simple constatación literaria nos pone en camino. Los especialistas nos explican que estos

capítulos fueron compuestos en dos épocas distintas: el siglo X y el siglo VI antes de Jesucristo. O sea, que cuando escribía el primer autor, ya hacía ocho siglos y medio que había muerto Abrahán; y antes de que el segundo autor tomase la pluma, ya habían vivido y transmitido su mensaje la mayor parte de los profetas...

En efecto, fue después de cierto tiempo tras su instalación en Canaán cuando el pueblo de Israel, en el siglo X, empezó a escribir su historia. La comenzó con Abrahán, pero pronto tuvo que plantearse la cuestión: ésta es la historia de *mi* pueblo, pero ¿y la historia de *los pueblos*, la historia de la humanidad..., cómo comenzó? El autor de aquellos relatos se encontraba lo mismo que nosotros: no lo sabía. Lo único de que estaba seguro era de que Dios es fiel y por tanto de que no tuvo que obrar con la humanidad de manera distinta de como obró con esa porción de la humanidad que era su pueblo. A partir de su propia historia fue como aquel autor descubrió las grandes leyes de la actuación de Dios y las proyectó en los «orígenes» a través de una magnífica visión.

Al obrar así, intentó responder a las cuestiones que tanto entonces como ahora se plantean sobre la existencia humana: «¿Por qué la vida? ¿Y por qué *esta* vida, marcada por el mal,

el sufrimiento, la muerte? ¿Por qué esa misteriosa atracción de los sexos?...» Y las respuestas que nos da con su lenguaje imaginado siguen en pie, porque están inspiradas por Dios, como una luz para nosotros, los hombres de hoy.

¿Ley aplastante o experiencia de liberación?

Nos resulta molesta la noción misma de «creación»: nos da la impresión de que Dios, al principio, tiene un plan preconcebido que expone en estos capítulos y que luego nosotros no tenemos más que ejecutar. Ese Dios omnipotente, creador, se nos presenta como el amo del que todo depende; no podemos nada en contra de su voluntad; somos totalmente dependientes de él, sin libertad...

También en este caso esta impresión se deriva de que tomamos las cosas al revés. Israel no leía estos relatos como una «carta de ajuste» impuesta arbitrariamente por Dios, sino como el descubrimiento (hecho en el curso de su historia) de que *ser amado y amar compromete a un cierto tipo de existencia. Israel no llegó a esta noción de creación más que después de haber realizado la experiencia de la liberación.*

La idea de creación es antigua y está demostrada en las obras de otros pueblos del medio oriente. Pero lo característico es que en Israel esta idea se va desarrollando y tomando forma dentro de un contexto de liberación. Ningún autor ha hablado con tanta claridad del Dios creador como el *Segundo Isaías* (Is 40-55). Este autor anuncia la liberación del pueblo deportado a Babilonia (587-538); porque, en su fe, ha tenido *ya la experiencia de que Dios es salvador, por eso puede proclamarlo creador.* Es precisamente en este contexto en el que escribe el autor del primer relato de la creación. El autor del segundo relato, por su parte, escribe mientras el pue-

blo está empezando a saborear los frutos de la liberación de Egipto: David acaba de establecer su reino en el país de Canaán.

A través de estas experiencias de liberación, Israel descubre que Dios quiere que sea un pueblo libre y que, para eso, le salva de sus esclavitudes. Pero esto a su vez compromete a Israel para que le responda en el amor, para que viva según la alianza que él le ha propuesto. El genio de los dos autores de Gén 1-11 ha consistido en saber elevarse de la historia de *un* pueblo a la de *todos* los pueblos: si Dios es capaz de obrar como salvador en una historia particular, es porque es el amo de la historia: ha creado a la humanidad y la ha creado para que sea libre.

Si nuestros relatos de la creación son ante todo respuestas a las cuestiones del hombre, si no pueden nacer más que en un contexto de liberación, quizás sea necesario antes de estudiarlos ahondar en nuestros propios interrogantes.

¿Qué es el hombre?

¿Cuáles son las cuestiones que yo, hoy, me planteo sobre el mundo, sobre el sentido de la vida, sobre el hombre?¹

¿Qué experiencia tengo yo de mi independencia?

Hemos de insistir en esta cuestión porque es muy delicada y fundamental. Equivale a esta otra: *¿Cuál es el lugar, en mi propia vida, en el que puede adquirir sentido la noción de creación? ¿Realizo yo la experiencia de la dependencia y de una dependencia en cuyo seno puede expresarse la libertad creadora?*²

El hombre concreto, inserto en la historia, realiza necesariamente la experiencia de tres clases de dependencia. La *dependencia cósmica*: por todo nuestro ser estamos inmersos en el cosmos y dependemos de él. La *dependencia*

sexual: no escogemos ser hombre o mujer en este mundo en el que tampoco hemos escogido nacer; ambas cosas condicionan toda nuestra existencia concreta. La *dependencia histórica*: pertenecemos al género humano y estamos condicionados por todos los que nos han precedido y con los cuales vivimos.

Evidentemente, para escapar de estas dependencias, el hombre de todos los tiempos se ha inventado soluciones que no son más que espejismos: no se ve más que la materia o se intenta evadirse de ella; se niega todo lo que es sexual o se sacraliza el sexo; se sacrifica al individuo en aras del grupo o al grupo en aras del individuo... Pero nos damos cuenta perfectamente de que todo esto no son más que falsas soluciones que no resuelven nada. Es imposible eludir estas dependencias. Entonces la única cuestión verdadera es la siguiente: *¿Podemos ejercer una libertad creadora en el seno de estas dependencias?*

«El arte, un día, nació de la sujeción», escribe en algún lugar Malraux a propósito de los capiteles de nuestras catedrales. En la *creación artística*, el pintor, el escultor, el poeta tienen que sujetarse a la materia con la que miden sus fuerzas y a la que vuelven a crear. Acogen dentro de sí el sentimiento profundo de los hombres con los que viven y lo vuelven a expresar. (Ese sentimiento es tan profundo que ordinariamente no tenemos conciencia de él y por eso los artistas suelen ser unos incomprendidos para su época). Es del propio seno de sus dependencias existenciales de donde reciben su inspiración: «la naturaleza, la vida, la muerte, el amor, el arraigo en una comunidad nacional o en la historia de un pueblo, esos son efectivamente los temas que inspiran a toda poesía» (Fournier-Ganne).

La *comunidad amorosa* es otra experiencia de creatividad en la dependencia. Precisamente porque el otro es otro y nos resiste es por lo que

podemos convertirnos en nosotros mismos. ¿Qué esposo pretendería decir que es menos libre cuando se siente «obligado» a hacer algo porque ama?

La misma *vida moral* puede ser también una experiencia por el estilo, no ya la moral en el sentido de obedecer pasivamente a unas leyes, sino aquellas en que se descubre, en la voluntad de ser hombre, una exigencia de superación y hasta de sacrificio por los demás.

«Estas tres experiencias tienen en común lo siguiente: manifiestan una «alteridad» que no es ni una causa exterior al hombre, ni una potencia enemiga de su existencia, sino una «presencia» que puede suscitar y promover una libertad» (Id.).

Israel descubrió, en su experiencia de verse liberado de la servidumbre de Egipto, la certeza de que una dependencia podía ser un espacio para la creatividad libre. Y fue eso lo que expresó en su fe en la creación. Tampoco ésta podrá *tener sentido para nosotros, a no ser partiendo* de nuestras experiencias de vida.

«La fuerza por la que te amo no es diferente de la fuerza por la que existes», le decía Doña Proeza a Rodrigo, en el *Zapato de raso*. Al emprender ahora el estudio de estos primeros capítulos del Génesis, ojalá descubramos en ellos que la fe en Dios creador no es otra cosa más que la fe en un Dios que nos ama tanto que nos ha traído a la existencia, y a una existencia libre, en la que tenemos que convertirnos en creadores a cada instante.

E. C.

¹ Pueden recordarse las páginas 9-14 del «Cuaderno bíblico» 4: **Cristo ha resucitado**.

² Resumen a continuación unas páginas de un opúsculo excelente publicado por «Cultures et Foi»: **La création**, de los padres Ganne y Fournier (5, rue Sainte-Hélène, 69002 Lyon); no nos cansaríamos de recomendar su lectura.

La génesis de la humanidad

«Al principio...»: con estas palabras comienza el primer libro de la biblia, el Génesis. La historia bíblica empieza con Abrahán, por el siglo XVIII o XVII antes de Cristo, de quien nos habla el Génesis a partir del capítulo 12. Pero antes de evocar el desarrollo de los designios de Dios en una historia humana cargada de sentido, el libro invita a sus lectores a echar una ojeada para atrás, a mirar hacia «el principio»: principio del mundo, principio de la humanidad, principio de su aventura aquí abajo...

Los sabios estudian estos problemas con sus propios métodos; sus estudios nos parecen a

veces curiosidad de especialistas. Sin embargo, pensando un poco las cosas, nos damos cuenta de que allí se trata de las cuestiones esenciales de nuestra existencia. La lenta *génesis de la humanidad* a través de los milenios de la *prehistoria* ¿no desemboca en esas pocas decenas de siglos en que el drama humano se hace directamente perceptible, un drama del que todos somos solidarios? Pues bien, hacia ese *punto original* de la historia es adonde los once primeros capítulos del Génesis nos invitan a mirar. Pero ¡cuidado!; esos capítulos no quieren darnos una enseñanza científica para satisfacer nuestra cu-

riosidad; quieren hacernos reflexionar sobre lo esencial: nuestra condición de hombres, nuestra situación ante Dios, nuestras divisiones trágicas, nuestro enfrentamiento con una naturaleza hostil y finalmente el sentido de una historia de la que somos a la vez espectadores y actores.

Lo malo es que en nuestros contemporáneos esos capítulos no evocan muchas veces más que aquellas grandes imágenes de Epinal: la serpiente en el paraíso, el árbol de la fruta prohibida, la huída de Caín tras el asesinato de Abel, el arca flotando sobre las aguas del diluvio, la torre de Babel... Desde las representaciones medievales hasta las pinturas del renacimiento se han repetido muchas veces esos temas como si sus simbolismos ocultos fueran una fuente de inspiración inagotable. Pero el *progreso de las ciencias* les ha dado un golpe fatal. Hoy es imposible creer en la formación del cuerpo humano a partir del barro de la tierra, aceptar la geografía del paraíso primitivo, la realidad histórica de Caín y de Abel, la universalidad del diluvio, la desaparición del género humano en plena época urbana...

Además, para muchos hombres de nuestro tiempo, las grandes imágenes del Génesis han perdido, si no su atractivo estético, sí al menos su sentido y su valor. ¿Qué *verdad* se les puede reconocer si están científicamente descalificadas, si son testimonios anacrónicos de una cultura ya desaparecida? La cuestión se plantea en términos brutales: ¿se puede ser al mismo tiempo creyente y hombre de ciencia?

Se trata de una cuestión seria, sobre la que no se puede pasar de lado. Pero, para mirarla cara a cara hay que comenzar por barrer varias actitudes de espíritu, falsas en su principio y desastrosas en sus resultados. Por un lado, está la suficiencia intelectual de un *ciencismo* obtuso: «Todo lo que es anterior a la edad científica carece de interés»; por otro, está la desconfianza morbosa ante las investigaciones científicas o históricas: ¿cuántos son los que se encierran

en este punto en un *concordismo* estrecho? ¹ La única actitud realmente sana es la de la investigación crítica seria, emprendida bajo la luz de la fe, para iluminar la literatura de los textos bíblicos.

Pero para llegar a ello hemos de dar un rodeo situando a los textos dentro del *contexto histórico y cultural* en donde han ido tomando forma. Todos los textos humanos son así. En el caso presente, estos once capítulos representan dos etapas en la reflexión religiosa de Israel: *escritos en el siglo X y en el siglo VI antes de nuestra era*, son una verdadera *catequesis* destinada a instruir a los creyentes de aquellas épocas. Sus autores se han expresado habitualmente en el lenguaje corriente de su tiempo; puede comprobarse cómo utilizan los *materiales* y los *modos de expresión habituales entonces en otros pueblos*, concretamente en Mesopotamia. Una comparación minuciosa de los textos bíblicos con sus paralelos mesopotámicos permite discernir lo que tienen de *diferente* y lo que traduce su mensaje propio. Cuando se llega a esta etapa en el estudio, hay que recordar además que este mensaje ha sido redactado en varias ocasiones, *en un tiempo en que la revelación estaba aún muy lejos de su término*: empezada con la vocación de Abrahán, no alcanzará su cima más que en Jesucristo, el «nuevo Adán».

Al término de la investigación, se observará que estos capítulos, bajo sus «imágenes de Epinal», responden a la cuestión esencial que cada siglo ve reaparecer continuamente en su horizonte: HOMBRE, ¿QUIEN ERES?

¹ El «concordismo» es el error de los que se empeñan a toda costa en «concordar» a la biblia con la ciencia o con la historia, como si en ambos casos se considerase a la realidad bajo el mismo ángulo. Se ha querido ver, por ejemplo, en los «seis días» de la creación los diversos períodos geológicos, siendo así que son ante todo un motivo puramente literario.

Israel

en su universo

Para situar a un personaje en su contexto, el cine utiliza muchas veces el procedimiento del «traveling» hacia adelante o hacia atrás. En el «traveling» hacia atrás se muestra al personaje en un gran plano, luego la cámara retrocede y se descubre que forma parte de un grupo; nuevo retroceso, y el grupo queda situado en un paisaje más amplio. Por el contrario, en el «traveling» hacia adelante se empieza por el paisaje y se adivina solamente al grupo; luego se acerca la cámara y aparece el grupo en un gran plano; finalmente, hay un último avance y queda aislado el héroe.

Podría haberse comenzado el estudio de los once primeros capítulos del Génesis con un «tra-

veling hacia atrás»: dirigiendo hacia ellos la cámara, los habríamos estudiado en detalle, luego los habríamos situado en su ambiente cultural e histórico. Pero aquí vamos a practicar el «traveling hacia adelante»: a partir del universo cultural en donde está situada la biblia, veremos mejor cómo se van destacando sus textos con su originalidad y su valor peculiar.

Pero si esto os parece difícil, podéis hacer un «traveling hacia atrás»: empezad directamente por el estudio de los textos, comenzando por la página 20; luego podéis volver a este estudio del ambiente en que ha nacido la revelación bíblica.

1. LA REFLEXION SOBRE EL HOMBRE EN MESOPOTAMIA

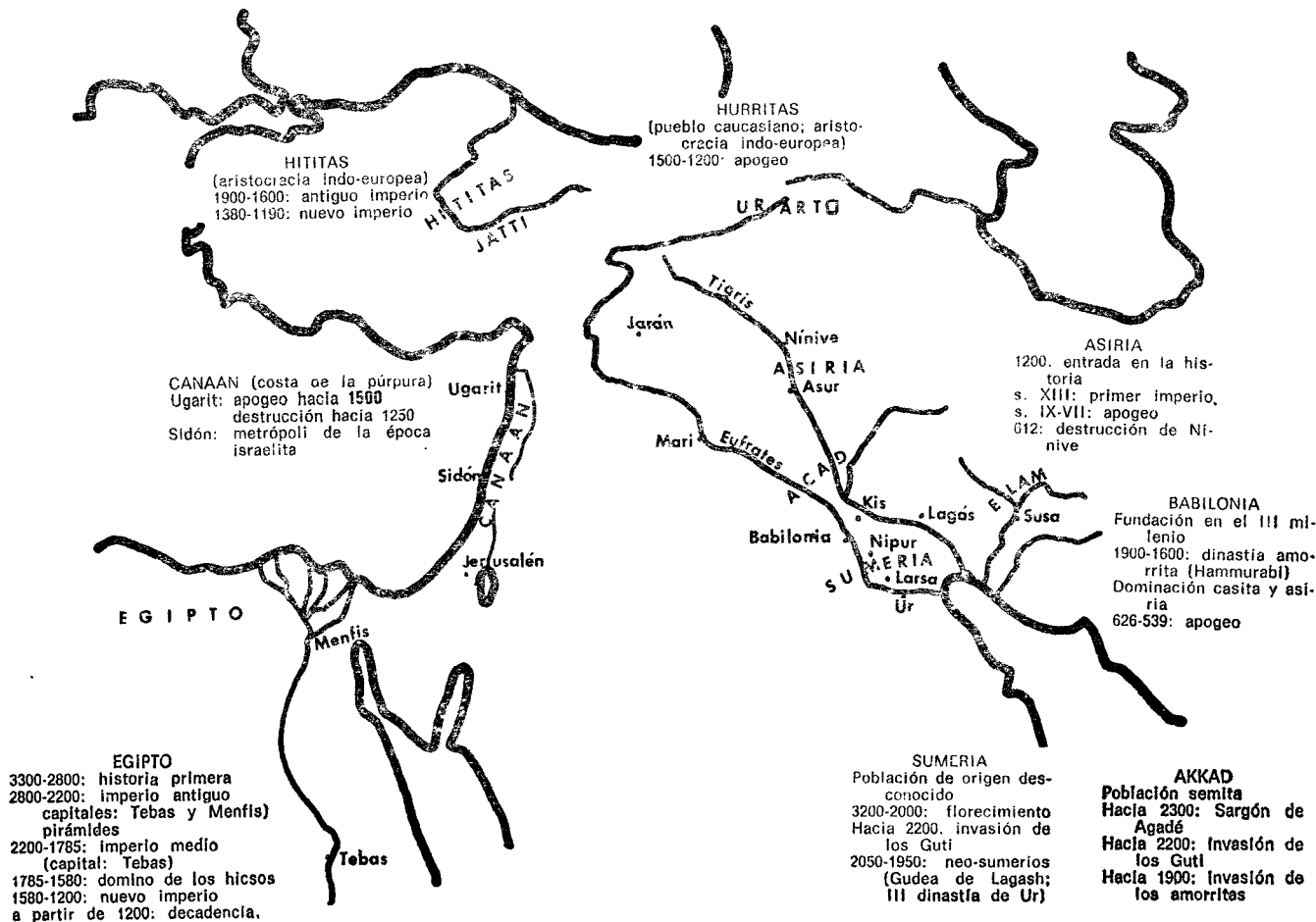
El antiguo oriente, antes de la biblia y fuera de ella, no ignoraba la reflexión sobre el hombre. Esta no había tomado todavía la forma de una reflexión abstracta, como ocurrirá luego entre los filósofos griegos a partir del siglo IV antes de Jesucristo. Pero antes de que la escritura nos presentase textos en los que los hombres

han puesto lo mejor de ellos mismos,¹ comprobamos que las cuestiones fundamentales de la existencia, de la felicidad y de la desgracia, de la relación con las fuerzas cósmicas y con el terreno misterioso de los dioses, del sentido de la vida y de los golpes del destino, ocupaban ya también un puesto central en el pensamiento del antiguo oriente.

Vamos a dejar de lado a EGIPTO, del que la cultura de Israel no dependió mucho en este aspecto. Dejemos también el país de CANAAN, que no nos es muy conocido, aun cuando los textos de UGARIT nos ofrezcan algunas de sus más bellas producciones. Dejemos también la civilización HITITA, demasiado lejana. Queda la Mesopotamia, en donde las civilizaciones pare-

jas de SUMER y AKKAD han proporcionado a todos los pueblos del medio oriente costumbres, rituales y modelos literarios de todo tipo.

En Mesopotamia, la reflexión sobre el hombre ha tomado forma en obras muy diversas con las que nos será útil familiarizarnos un poco, aunque sólo sea para valorar correctamente (y en caso necesario, rehabilitar) los *géneros lite-*



rarios que sirvieron entonces para traducir el pensamiento más serio.

Nos encontramos, en primer lugar, con los géneros «intemporales», utilizados en la literatura «sapiencial». Es inútil hacer un inventario completo de los mismos. A través de proverbios, de fábulas, de instrucciones de maestro a discípulo, de diálogos que nos recuerdan el tono del Eclesiastés, de soliloquios en los que un justo que sufre expresa sus penas, hay toda una concepción de la existencia que busca la manera de formularse. Esta concepción es pesimista: el dolor humano aparece desprovisto de sentido, la conducta de los dioses que regulan los destinos de los hombres resulta incomprendible, la muerte es un término irremediable, ya que el más allá no es más que un abismo profundo en donde los difuntos llevan solamente una existencia de sombras.

Pero he aquí que esta reflexión empieza a animarse, recogiendo por su cuenta dos modos de expresión que pueden llamarse, simplificando las cosas, la *leyenda* y el *mito*. Estos dos géneros gozan de mala prensa en la actualidad, sobre todo desde que en el siglo pasado el gusto intemperante por las ciencias de la naturaleza y de la historia «científica» los relegó al rincón del oscurantismo. Los «etnólogos» de hoy, más atentos a los valores propios de las civilizaciones «no clásicas», los han rehabilitado como formas literarias adaptadas a ciertos tipos de cultura. El juicio expresado sobre la «sabiduría de la vida» que allí se manifiesta, la concepción del hombre y de la divinidad que forma parte de la misma, la moral y el culto que de allí se derivan, puede evidentemente ser muy reservado, pero el problema literario debe ser tratado objetivamente.²

Leyendas mesopotámicas

La leyenda es un relato popular tradicional cuyo héroe, con sus aventuras y sus hazañas, vive en el pasado. Definida de este modo³ y teniendo en cuenta todas las variedades que pue-

de revestir, la leyenda es entre los pueblos antiguos el primer «almacén» de los recuerdos históricos; éstos se transforman, se esquematizan, se reagrupan, eventualmente cambian de país, se amplifican a veces de forma desmesurada, pero siguen siendo el punto central en torno al cual se construyen los relatos. Pongamos algunos ejemplos.

En la literatura sumeria, y luego en la akadia, el héroe legendario Gilgamesh, rey de Kish, se ha convertido en el centro de unos relatos épicos, fuertemente teñidos de mitología y recogidos finalmente en una epopeya de doce cánticos.⁴ Precisamente en su cántico IX es donde se encuentra, como una «pieza referida», uno de los relatos mesopotámicos del diluvio. Las huellas más antiguas de este relato invitan a situar su elaboración más primitiva hacia los años 2300-2500. Por aquella época, en la que sumerios y akadios vivían ya mezclados en el valle del Eufrates, el recuerdo de las múltiples luchas entre el hombre y las aguas devastadoras, la imagen de las numerosas catástrofes padecidas durante los últimos milenios, fueron tomando forma en una leyenda que las simbolizaba a todas.

Por aquella misma época, las ciudades sumerias de la baja Mesopotamia, agrupadas en torno a sus templos, se preocupaban también de evocar la lejana época de su «fundación» para justificar sus instituciones presentes. Su representación de la historia pasada se organizaba naturalmente en dos partes: antes y después del diluvio. En la primera parte, las listas reales de siete, ocho o diez nombres, de una longevidad fabulosa, representan simbólicamente la continuidad de la historia, desde el día en que la realeza (de origen divino) había descendido a la tierra. En la segunda parte, disminuye su longevidad y hay unos recuerdos precisos que se mezclan progresivamente con la representación convencional de los tiempos antiguos.

No es éste el lugar de analizar toda esta literatura. Basta con recordar que era ya conocida

en Canaán cuando Israel entró a su vez en la historia.

Mitos mesopotámicos

Resulta difícil dar una definición del *mito* en la que estén de acuerdo todos los especialistas. También él tiene la forma de un relato explicativo. Pero se interesa más por la relación del hombre con las grandes fuerzas cósmicas que lo rodean y con la divinidad que se presenta como temible o favorable, que por la evocación de un pasado accesible a la memoria. Los sueños y las angustias de una humanidad enfrentada con su oscuro destino se proyectan allí en unas escenificaciones dramáticas.⁵ Y como las fronteras entre las fuerzas cósmicas y el mundo divino tienden a borrarse, el hombre se ve arrastrado a las peripecias de una «historia de los dioses», que la mitología sitúa «al principio», esto es, fuera de la historia, antes de ella.⁶ Al remontarse hasta «el principio», el pensamiento se esfuerza en iluminar los rasgos generales de la aventura humana.

El más conocido de los mitos mesopotámicos es el poema babilonio de la creación, el «*Enuma elish...*» («Cuando arriba...», primeras palabras del poema), escrito en honor del dios nacional, Marduk. Era el texto litúrgico que se recitaba el día de año nuevo, en el gran templo

La literatura mesopotámica

La literatura sumeria se desarrolló por el año 2000; la lengua en la que se escribió más tarde salió del uso popular; pero los textos rituales y literarios fueron recopilados en los templos y en las escuelas de escribas hasta una época muy tardía.

La literatura akadia, escrita en una lengua semítica, se afirmó a partir del año 2300, pero su conservación y su producción duraron hasta la época del helenismo (después del 333); algunas

de Babilonia, cuando el tiempo recomenzaba de alguna manera a imagen del primer principio.⁷

La epopeya de Gilgamesh y el relato del diluvio son leyendas, pero encerraban también su parte de mito: el rey de Kish, Gilgamesh, espantado por la muerte de su amigo Enkidu, parte en busca de la inmortalidad; franqueando las puertas del Sol y las aguas de la Muerte, desembarca en la isla paradisíaca a donde su antepasado Uta-Napishtim, el héroe del diluvio, había sido transportado por los dioses para ser inmortalizado. Uta-Napishtim indica a Gilgamesh el secreto de la «planta de la vida»; pero la planta, una vez conquistada, es robada al héroe por una serpiente... Por consiguiente, el hombre lo único que puede es «hacerse un nombre» en la historia y luego morir: destino irrevocable, en el que desemboca toda la sabiduría mesopotámica.

Por estos ejemplos vemos cómo el mito y la leyenda no eran ni mucho menos producto de una imaginación gratuita. Si recurrían efectivamente a lo imaginario, era para ponerlo al servicio de la reflexión más seria. Ese es el trasfondo sobre el que se destacan los rasgos particulares de la literatura bíblica, a partir del momento en que la revelación se enfrenta en Israel con los mismos problemas vitales a los que la sabiduría mesopotámica había intentado dar una solución.

de sus grandes obras se han encontrado traducidas al hitita y al hurrita.

Muchos de estos textos son asequibles en inglés y en francés. En este último idioma señalamos:

S. N. KRAMER, *L'histoire commence à Sumer*. Arthaud, Paris 1957.

F. MICHAELI, *Textes de la Bible et de l'Ancien Orient: Cahiers d'archéologie biblique*, n.º 13. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1961 (publica en dos columnas los textos de la biblia y sus paralelos mesopotámicos).

J. B. PRITCHARD, *Lumière sur la Bible: archéologie et Ancien Testament*. Un album publicado por la excelente

revista «Bible et Terre Sainte», 1958 (hay un capítulo entero dedicado a los mitos del antiguo oriente).

Id., *La sabiduría del antiguo oriente*. Barcelona 1966.

R. LABAT - A. CAQUOT - M. SZNYCER - M. VIEYRA, *Les religions du Proche Orient: textes et traditions sacrés babyloniens, ougaritiques, hittites*. Fayard-Denoël 1970 (con una excelente traducción de los textos principales).

La naissance du monde (coll. «Sources orientales», n.º 1). Seuil, Paris 1959, 93-152. (También se encontrarán en este libro los mitos del antiguo Egipto, de los hititas y de los hurritas).

La epopeya de Atra-Hasis

La epopeya de Atra-Hasis (el «muy inteligente»), cuya copia más antigua procede de alrededor del 1600 y proviene de Babilonia, parece estar en relación con las tradiciones propias del templo de Eridu (ciudad sumeria cerca de la antigua desembocadura del Eufartes). Tiene 1.645 líneas. El mito de los orígenes relaciona a la historia primitiva con la epopeya del diluvio, que tiene por héroe a Atra-Hasis.

1. Antes del hombre

El mito muestra a los dioses superiores, a los siete Annunaki, sometiendo a los otros, los Igigi, y cargándoles de faenas insoportables:

Quando los dioses, a la manera de los hombres, soportaban el trabajo y se sometían al esfuerzo, el esfuerzo de los dioses era grande, pesado su trabajo, inmensa su angustia. Los siete grandes Annunaki hacían soportar el peso a los Igigi. Anú, su padre, era el rey, su consejero era el guerrero Enlil; su chambelán era Ninurta, y su guardián, Ennugi (v. 1-10).

De esta situación brota la rebeldía y el ataque contra el palacio divino, descritos hasta el final de la columna 1.

2. La creación del hombre

Entonces los dioses celebran un consejo. Anú, el padre de los dioses, admite que los rebeldes tenían motivos de queja. Entonces deciden crear al hombre para que se encargue del servicio de los dioses. Ea (o Enki), dios de las aguas, les da este consejo:

*¡Que se degüelle a un dios, y que todos los dioses se purifiquen en este baño!
¡Que con su carne y su sangre*

Nintu (= la diosa-madre) mezcle un poco de arcilla, de forma que dios y hombre estén mezclados juntamente en la arcilla!...

¡Que por esta carne de dios haya un espíritu!

¡Que por este signo se revele el hombre como viviente, para que no se olvide de que es un espíritu!

—Sí, respondieron en la asamblea los grandes Annunaki, rectores del destino».

Y entonces degollaron al dios We, un dios desconocido. La diosa-madre y Ea llaman a las siete genitoras que se ponen a pisotear la arcilla al sonido de encantamientos mágicos. La diosa-madre corta catorce trozos de arcilla, siete a la derecha y siete a la izquierda, y las diosas ponen en el mundo a siete varones y a siete hembras, que inmediatamente se juntan por parejas y les imponen sus leyes.

3. Las plagas de la humanidad

La humanidad se entrega a su fauna, especialmente en el culto. Pero las ofrendas cultuales van acompañadas de redobles de tambor que hacen demasiado ruido. Entonces los dioses deciden aniquilar a la raza humana. A intervalos de 1200 años, van haciendo caer sobre ella sus plagas. La primera plaga es una enfermedad, probablemente la peste. Atra-Hasis, por consejo del dios Ea, aconseja a los demás hombres que rindan culto a Namtar, el dios del destino y de la muerte. La segunda plaga es el hambre, que sobreviene cuando Adad, dios de la tempestad, retiene a las aguas. Atra-Hasis aconseja entonces a los hombres que construyan un templo a Adad sin que lo sepa Enlil. En lo que queda del texto, muy

deteriorado, parece como si Enlil provocara otras plagas, de las que volvería a salvarse la humanidad gracias también a Atra-Hasis. Finalmente, los dioses decretan una última plaga que acabará con todo: el diluvio universal. Pero Ea salva una vez más a su protegido con la estratagema que veremos detalladamente más adelante.

La epopeya de Atra-Hasis y la biblia

Leyendo estos textos, nos damos cuenta de lo cerca que está de ellos la biblia en cuanto a la expresión. Pero ¡qué diferencia en el pensamiento! Aquí el hombre es creado para descargar a los dioses de sus tareas. En la biblia, Dios crea al hombre de forma desinteresada y lo constituye en dueño de la creación: el «servicio» del hombre consistirá en dar gracias a Dios.

Tanto en un caso como en el otro, el hombre es creado de la tierra y de un elemento divino. Pero en Babilonia, es con la sangre de un dios fracasado y vencido: en su propia naturaleza el hombre queda entonces marcado por una especie de maldición original. En la biblia, se convierte en un ser vivo cuando Dios le sopla su propio aliento: ¡es el soplo de Dios el que lo anima! Pesimismo por una parte, optimismo por otra.

Finalmente, los dioses decidirán destruir a la humanidad por el diluvio, porque los hombres perturban su tranquilidad. El destino de los hombres se decide a partir del interés egoísta de los dioses. En la biblia, si Dios se inclina por el diluvio, es por causa de la inmoralidad de los hombres que está exigiendo un juicio. Los hombres son entonces los responsables de su destino; no están ya sometidos a los ataques de la versatilidad divina.

2. LA REFLEXION SOBRE EL HOMBRE EN LA BIBLIA

Veremos cómo en Israel se han utilizado géneros literarios semejantes. Pero este aspecto externo de los textos no tiene por qué engañarnos sobre su contenido: éste encierra un pensamiento que en ciertos puntos esenciales es radicalmente nuevo.

Un pensamiento radicalmente nuevo...

En los textos más antiguos que poseemos, Israel rompe con todos los sistemas religiosos del antiguo oriente dando su culto a *un solo Dios*. Este monoteísmo no es una fe abstracta, nacida de una reflexión filosófica; es ante todo una actitud práctica que tiene importantes consecuencias: todas las fuerzas cósmicas que estaban personificadas por los antiguos —los astros del cielo y las fuerzas fecundantes, los genios de la tierra y las fuerzas protectoras de los pueblos— han perdido su rango divino. Yavé, el Dios que se manifestó a los patriarcas y a Moisés, se convierte a partir de la salida de Egipto en el Dios de Israel: es el Dios único, sólo a él se le rinde culto.

En verdad que la ruptura con las antiguas formas de la religión semítica no es total en todos los aspectos. Por una parte, los *nombres* que se le dan: *El* (traducido por Dios), idéntico a Anú, el dios del cielo mesopotámico, estaba a la cabeza del «panteón» (o conjunto de dioses) entre los cananeos, mientras que Yavé es la reinterpretación bíblica (cf. Ex 3, 13-15) de un nombre divino más antiguo. Por otra parte, su *culto* toma una forma conocida en la antigüedad oriental: la del culto al «Dios de los padres» (cf. Ex 15); y este culto recoge a su vez gestos y ritos utilizados mucho antes.

Pero la exclusión de otros dioses es una innovación sensacional. Supone una verdadera

«desmitización» del universo entero: las fuerzas cósmicas vuelven a ser lo que son en realidad, criaturas. De pronto, la situación del hombre en el universo y delante de Dios se modifica por completo, aun cuando en la práctica la mentalidad corriente de los israelitas vaya realizando este cambio radical con cierta lentitud y con no pocas dificultades. El hombre no es ya el juguete y la víctima eventual de un enfrentamiento entre las potencias rivales (los «dioses») que se disputan el gobierno del universo. El universo, creado por Dios y sometido a él, es el marco grandioso en que se despliega y se desvela su misterioso designio, un designio que engloba a la totalidad del tiempo y le da un sentido a la propia historia. La historia se convierte en *teofanía*, es decir, en manifestación indirecta de Dios que se da a conocer a los hombres a través de sus actos.⁸ La reflexión sobre la condición humana cambia así profundamente de *andadura* y de *orientación*; podemos comprobarlo leyendo Gén 1-11. Pero si el pensamiento es radicalmente nuevo, recoge sin embargo los antiguos modos de expresión.

... expresado en géneros literarios antiguos

En efecto, la reflexión israelita se desarrolla en marcos muy diversos y utiliza los géneros literarios más variados. Hemos de buscarla, desde luego, en la *literatura «sapiencial»*, que prolonga a la de Mesopotamia, Egipto o Canaán; léanse, por ejemplo, los Proverbios, gran número de Salmos, Job, Qohelet... Pero también impera a su modo en la redacción de las *historias sagradas*, en las que se comenta en cierto modo un aspecto fundamental de la ley israelita con ayuda de unos relatos seguidos. En estos relatos se encuentra más de una página en la que todo

el pensamiento está dominado por las preocupaciones prácticas de los maestros sapienciales, deseos de transmitir reglas sanas de vida a sus «hijos» o «discípulos»; véase por ejemplo la historia de José (Gén 37, 39-48). Pero todo esto queda situado en una visión global del designio de Dios, cuyo desarrollo van siguiendo los escribas inspirados a través de los siglos. En este marco, es natural que los géneros clásicos de las literaturas orientales vuelvan a aparecer debidamente transformados y acomodados al gusto del escritor sagrado.

En Mesopotamia y en otros sitios la *leyenda* era el primer lugar de conservación de los recuerdos históricos. Lo mismo ocurrió en Israel, hasta el momento en que dejó su lugar a las «crónicas» debidas a los contemporáneos (por ejemplo, la historia de la sucesión de David, escrita probablemente bajo Salomón: 2 Sam 5-20; 1 Re 1-2). Entre la leyenda y la crónica pudo existir toda una gama de intermedios y en cada caso particular será necesario apreciar la densidad histórica y la forma narrativa de los relatos.

¿Se ha utilizado también el *mito*? Aquí se impone una distinción entre «mitología» y «lenguaje mítico». La *mitología* es una cierta representación del mundo trascendente que multipli-

ca a los dioses; y ya hemos visto cómo la revelación del Dios único ha excluido radicalmente en Israel a todas esas «historias divinas». Pero el *lenguaje mítico* es una forma de manejar los símbolos y las imágenes para traducir, bajo la forma de relatos o de drama, ciertos aspectos de la experiencia humana o de las realidades divinas. La revelación eliminó a la mitología, pero corrió impunemente el riesgo del lenguaje mítico.⁹ Los autores bíblicos, por ejemplo, no vacilan en representar a Dios en forma de hombre (se habla entonces de «antropomorfismo»), actuando, hablando, experimentando sentimientos y manifestándolos, etcétera. Aquí los simbolismos cósmicos y las experiencias de la vida social proporcionan una cantidad inagotable de imágenes (véase, por ejemplo, Ex 15, 6-10; Jc 5, 4-5; Is 6, 1-4; Sal 29, 1-10, 114, 3-10; etc.). Reconocer este hecho literario es cuestión sencillamente de sentido común. Se puede esperar entonces encontrar huellas de este lenguaje mítico en los sectores de la «historia sagrada» en donde se prestan a ello los temas tratados, que exigen incluso a veces esta forma de expresión. Tal es el caso de los once primeros capítulos del Génesis.

3. LUGAR DE GEN 1-11 EN LA HISTORIA SAGRADA

La manifestación del designio de Dios en la historia humana empieza con la vocación de Abrahán (Gén 12). Pero su realidad engloba a la totalidad de los siglos. Por tanto, para contar la «historia sagrada» hay que remontarse más arriba, en dirección de los «orígenes». Empecemos por situar en su lugar exacto este «libro de los comienzos».

Importancia del «libro de los comienzos»: una subida hasta el corazón del ser

Hay varias series de libros bíblicos que se esfuerzan en seguir el hilo de la «historia sagrada»: el *Pentateuco* (o los «cinco libros»: Génesis, Exodo, Levítico, Números y Deuteronomio), que nos conduce desde Abrahán hasta la liberación de Egipto y la entrada en Canaán; la *historia «deuteronomica»* (llamada así porque está fuertemente marcada por la tradición o los autores que se expresan en el Deuteronomio), que va desde Josué hasta los reyes (Josué, Jueces, 1 y 2 Crónicas, Esdras, Nehemías), que en el siglo IV antes de Jesucristo recoge la historia pasada dentro de una nueva perspectiva teológica; los *libros de los Macabeos*, finalmente, que presentan la crisis y el renacimiento judío en el siglo II antes de Jesucristo; sin olvidar las múltiples alusiones que se encuentran casi por todas partes en los profetas o en los sabios.

Los once capítulos del Génesis son de otra vena distinta y sus materiales narrativos casi no se encuentran en ninguna otra parte; solamente en Eclo 44, 16-18; Sab 10, 1-5; Bar 3, 26-28, más las alusiones al tema de la creación. Pero la importancia de estos capítulos radica en que constituyen de alguna forma la *apertura* de toda la historia sagrada.

¡Pero cuidado con las palabras! En este con-

texto la palabra *historia* tiene que comprenderse en un sentido particular.¹⁰ En cualquier libro referente a la historia humana se hacen a la vez dos cosas: se *evoca* (o se recuerda) y se *interpreta* la historia pasada. La *interpretación* puede hacerse desde diversos puntos de vista: el de la sociología, la filosofía, la reflexión teológica... Para que pueda proponerse esta interpretación se requiere un *mínimum* de *evocación* del pasado. Pero hay muchas maneras de hacerla; en este punto todo escritor recoge espontánea y legítimamente los modelos que se utilizan en su época, ya que así es como puede ser comprendido por sus lectores.

En Gén 1-11, los escritores inspirados nos ofrecen una *clave de lectura* para descifrar la historia humana, *para interpretarla correctamente*. En esto hacen obra de teólogos. Pero en vez de proponer su reflexión bajo la forma de una exposición abstracta, poniendo unos principios generales aplicables a la experiencia humana de todos los tiempos, recogen un modelo literario que se encontraba ya en la cultura mesopotámica: expresan la profundidad del ser en términos de tiempo; *remontándose al origen del tiempo es como representan simbólicamente su ascensión hasta el corazón del ser*. Descifran la existencia histórica del hombre captándole en su propia génesis, en ese pasado inobservable en donde tomó la forma que la historia ulterior permite conocer directamente.

Ese es, por tanto, el plan general de estos capítulos: ser una *interpretación de la experiencia humana*. Pero es lógico que, para ponerla en obra, nuestros «teólogos de la historia» hayan tenido que *evocar* ese pasado inobservable, utilizando una representación comprensible para sus contemporáneos. De lo contrario, su reflexión, siempre concreta y nunca abstracta, habría

Distribución probable de las tradiciones en Gén 1-11

Capítulo	«J»	«P»
Evocación de los orígenes		
1		1-31
2	4b-25	1-4a
Génesis de la humanidad, desde los orígenes al diluvio		
3	1-24	
4	1-26	
5		1-32
Diluvio		
6	1-8	9-22
7	1-5 7-10 12 16b 17b 22-23	6 11 13-16a 17a 18-21 24
8	2b-3a 6-12 13b 20-22	1-2a 3b-5 13a 14-19
9	1-17	
Ruptura de la unidad. Hacia Abrahán	18-27	28-29
10	8-9 19 25	1-7 10-18 20-24 26-32
11	1-9 27b-30 (?)	10-27a 31-32

carecido de base. Pero esta representación del pasado no tiene nada que ver con aquella otra a las que nos tienen acostumbrados los historiadores modernos, e incluso los historiadores griegos y latinos, y hasta el cronista de la sucesión de David. Por tanto, tenemos que hacer un lavado de cerebro para poder comprenderlos; nos obliga a ello una prudencia elemental, si no queremos correr el riesgo de caer a cada paso en un contrasentido.

Firmemente asentado este principio, nos queda por precisar la manera con que han sido contruidos los capítulos 1-11 del Génesis.

Estructura de Génesis 1-11

Tenemos aquí un conjunto que supone cuatro etapas sucesivas:

1. la evocación de los orígenes (1-3);
2. la evocación del nacimiento de la humanidad, desde los orígenes al diluvio (4-5);
3. el relato del diluvio (6, 1-9, 17);
4. la ruptura de la unidad humana y la evocación de la etapa que va desde el diluvio a la vocación de Abrahán (9, 18-11, 32).

Podemos conservar esta estructura general, dispuestos a precisar su valor. Pero una lectura un poco atenta descubre rápidamente que en esta trama se entrelazan *dos hilos conductores*: dos autores de «historias sagradas» han tratado paralelamente el mismo tema y el recopilador final del Génesis ha amalgamado sus textos con mucha habilidad, a costa de algunas omisiones.¹¹ Como estos dos autores han utilizado unos datos de base diferentes y los han desarrollado con ayuda de dos «teologías» distintas, resulta ventajoso estudiar por separado los textos que les corresponden en cada una de las cuatro etapas que acabamos de enumerar.

¿Quiénes son estos autores? El más antiguo es el historiador que se designa comúnmente como el «yavista», por el hecho de que llama a Dios «Yavé» (en el Pentateuco se designa a

su obra con la sigla J). Sería más exacto hablar de una *historia sagrada judía*. Fue escrita en Jerusalén, probablemente en el reinado de Salomón, pero utiliza a veces ciertos trozos más arcaicos. Por su estilo y por su teología está emparentado con toda una serie de relatos que contaban las «antigüedades» de Israel y acababan con la historia de la sucesión de David. Los textos de Gén 1-11 que provienen de esta historia constituyen de alguna manera la apertura de esta historia sagrada, que desembocaba en las promesas hechas a la dinastía de David (2 Sam 7) y en la construcción del templo de Jerusalén (1 Re 4-8). Salvo en el caso de la historia del diluvio, en donde los dos relatos se entremezclan, y en algunos trozos encajados en el capítulo 10, los textos «yavistas» forman largas secuencias.

El otro hilo conductor es el de la *historia sagrada sacerdotal* (designada por la sigla P = *Priesterkodex*). Su autor es un sacerdote de Babilonia (entre 580 y 538). Su horizonte está fijado por la construcción del «tabernáculo» en el desierto y la institución del sacerdocio (Ex 26-31; 35-40; Lev 8-9), prototipo del templo y del sacerdocio que habrá que restaurar después del desierto.

Estamos ya preparados para empezar el estudio de estos capítulos. Lo haremos por etapas, comenzando en cada una de ellas por el yavista, ya que es el autor más antiguo. No habrá que buscar aquí un comentario completo de los textos. Se trata de una simple guía de lectura, que permitirá descubrir las particularidades de cada autor y de cada relato separable, a fin de entrar en la teología de los libros sagrados por encima de aquellas «imágenes de Epinal» que le sirven de soporte.

¹ Los primeros textos escritos (a finales del IV milenio) son documentos económicos. La fijación por escrito de la literatura religiosa, histórica y literaria, no llegó hasta varios siglos más tarde. En Egipto hay algunos documentos históricos, en escritura jeroglífica, que pueden ser de alrededor del año 3000.

² Es muy difícil dar la definición de cada género, ya que para formularla el hombre de hoy recurre instintivamente a distinciones y conceptos extraños a las culturas antiguas. Se encuentra una buena descripción en el folleto de P. Gibert, *Mythes et légendes dans la Bible* (col. «Croire aujourd'hui»). Le Sénévé, París 1972.

³ Esta definición es convencional. Busca un término medio entre la **historiografía** en el sentido fuerte de la palabra y el **cuento**, en donde se desarrolla la imaginación sin referencia a la experiencia histórica del hombre. En las literaturas clásicas, la leyenda de la guerra de Troya que canta la *Ilíada*, la leyenda de los reyes de Roma recogida por Tito Livio, la leyenda de Carlomagno elaborada por las epopeyas medievales, responden al mismo patrón general.

⁴ Cf. **Les religions du Proche-Orient**, Fayard-Denoël, París 1970, 145-226; S. N. Kramer, **L'histoire commence à Sumer**, Arthaud, París 1957, c. 23-24.

⁵ Para una reevaluación del mito, hecha bajo un aspecto **etnológico**, pero en una perspectiva formalmente cristiana, cf. J. Dournes, **L'homme et son mythe**, Aubier, París 1968.

⁶ Bajo este aspecto es como considera el mito M. Eliade, **Tratado de historia de las religiones**, Cristiandad, Madrid 1974, c. 11-12; pero esta reducción a un solo modelo «original» es discutida por J. Dournes.

⁷ Traducción en **Les religions du Proche-Orient**, o. c., 36-70.

⁸ Cf. M. Eliade, **El mito del eterno retorno**. Emecé, Buenos Aires 1952, 116-126. Este punto es un rasgo significativo de la religión de Israel.

⁹ P. Grelot, **La Bible, Parole de Dieu**, Desclée 1965, 124 s.

¹⁰ **Ibid.**, 112-120, 126-133.

¹¹ Véase la exposición, sucinta y muy asequible, de D. Sesboué, **Las tradiciones bíblicas**, en «Cuadernos bíblicos», n. 9, así como el n. 28 de «Aujourd'hui la Bible».

Un excelente ejercicio, largo pero «rentable»: indicar en vuestra biblia, por ejemplo con una línea de color al margen, cada una de las tradiciones. Así lo ha hecho «Aujourd'hui la Bible» en su traducción.

I

En los orígenes

Génesis 1-3

Los capítulos 1 a 3 del Génesis hacen juego con los mitos de los orígenes de los que citamos aquí dos ejemplos sacados de la epopeya de Atra-Hasis y del relato ritual del año nuevo babilonio. No es extraño, por consiguiente, encontrar allí ciertos paralelismos de forma literaria o imaginaria; en este aspecto, Israel depende de los modelos mesopotámicos. En ninguno de los dos sitios se plantea la cuestión de una investigación científica sobre los orígenes del mundo, de la vida y de la humanidad; las representaciones utilizadas están inspiradas unas veces en las apariencias externas del mundo y otras entretijadas de símbolos. Además, en la biblia, el cuadro del «comienzo» es una obra de arte en dos dimensiones:

— como todos los mitos de los orígenes en las civilizaciones circundantes, tiene un *valor general* independiente del tiempo y aplicable a

todos los tiempos, ya que se comprenden los «orígenes» a partir de la experiencia concreta del hombre comprometido en la historia y, más exactamente, del pueblo de Dios comprometido en una historia que le conduce hacia la salvación;

— sin embargo, en cuanto apertura de la «historia sagrada» en que se despliega el plan de Dios, ese cuadro sirve para evocar su *punto inicial*, en la medida en que se deja vislumbrar a partir de sus consecuencias prácticas en la vida de los hombres.

Leeremos atentamente los dos escritos que ha reunido el Génesis: el del historiador «yavista» (Gén 2, 4b-3, 24) y el del historiador «sacerdotal» (Gén 1,1-2.4a). Intentaremos descubrir la doctrina que allí subyace, dado que es esto lo que nos importa.

El mito babilonio de la creación

Los pueblos de Mesopotamia habían elaborado representaciones muy distintas para evocar los orígenes del mundo. La sociedad de los dioses, imaginada al estilo de la de los hombres, desempeñaba naturalmente un papel activo; sus orígenes iban a la par con los del mundo que gobernaban.

El **optimismo sumerio** concedía un lugar esencial al tema de la fecundidad divina, modelo y fuente de la fecundidad humana; las diversas categorías de hombres habían sido procreadas en cierto modo por la gran diosa-madre Ninmah. Pero los dioses eran también responsables de los principios malos introducidos en este mundo. (cf. S. N. KRAMER, *L'histoire commence à Sumer*, c. 11-12).

Entre los akadios adquirió más fuerza la obsesión por el problema del mal; se buscó su origen en una «guerra de dioses» anterior a la existencia del universo, lo cual quiere decir prácticamente coexistencia con su historia. En este marco, el papel de demiurgo (u

organizador del universo y responsable de su orden) fue atribuido en cada ciudad a su dios nacional. El mito mejor conocido en este sentido es el de Babilonia, redactado a la gloria del Dios Marduk (apellidado «Bel», «el Señor»). El culto a este Dios está ya demostrado en la primera dinastía babilonia (siglo XIX-XVIII); pero el poema **Enuma elish**, recitado durante las fiestas de año nuevo, no debió adquirir su forma actual hasta 1150-1015; se conserva en bastante buen estado en siete tablillas y varias copias.

Al principio de todo hay un caos indistinto constituido por dos principios sexuales: Apsu, las aguas dulces bajo tierra, y Tiamat, las aguas saladas del mar. De allí salieron todos los dioses, más o menos identificados con las fuerzas cósmicas:

*Cuando arriba los dioses no eran nombrados todavía
y abajo la tierra no tenía aún nombre;*

*cuando el primordial Apsu, su procreador,
y la engendrador Tiamat, que los ha criado a todos,
confundían juntos sus aguas;
cuando todavía no se habían amontonado las semillas
ni eran visibles los surcos;
cuando ningún dios había aparecido todavía,
ni recibido nombre alguno, ni aceptado ningún destino,
entonces, de su seno, nacieron los dioses (1, 1-9).*

La genealogía de los dioses muestra por un lado a los más viejos, a los del universo caótico, y por otro a los dioses jóvenes, de los que provendrá el universo organizado. Los segundos perturban el descanso de los primeros y Tiamat decide destruir su progenitura; con esta finalidad crea unos monstruos terribles y nombra a Kingu jefe de este ejército. Los dioses jóvenes delegan su poder en Marduk, hijo de Ea. La tabli-

lla IV describe el combate de Marduk contra Tiamat y sus monstruos:

(Marduk) fortificó su imperio sobre los dioses vencidos, y se volvió a Tiamat a quien había ligado.

El señor pisó las piernas de Tiamat, con la implacable maza aplastó su cráneo.

Tajadas las arterias de su sangre, el Viento del Norte (la) llevó a parajes no revelados...

A fin de desmembrar al monstruo y ejecutar obras hábiles,

lo partió, como a un marisco, en dos: la mitad erigió y techó por firmamento, echó la tranca y dispuso centinelas.

Le ordenó que impidieran que sus aguas se escaparan.

(IV, 127-140: J. B. Pritchard, *La sabiduría del antiguo oriente*, 40-41.)

Se asiste luego a la organización del cielo y del mundo divino, cuyas reglas

determina Marduk. Pero ¿cómo van a ser servidos los dioses? Es entonces cuando tiene lugar la creación del hombre:

Cuando Marduk oye las palabras de los dioses, su corazón le urge a efectuar obras artísticas:

«Amasaré sangre y crearé huesos. Estableceré un salvaje, «hombre» se llamará.

Se le encargará el servicio de los dioses para que puedan reposar».

(VI, 1-10; J. B. Pritchard, *o.c.*, 42.)

Ea se encarga de realizar este trabajo. Kingu, jefe de los dioses rebeldes, es inmolado para que pueda utilizarse su sangre, de forma que el hombre tiene en sus venas sangre de un dios vencido:

Le ataron, manteniéndole ante Ea. Le impusieron la condena y sajaron sus vasos de sangre.

De su sangre formaron la humanidad. El señaló el servicio y dejó libres a los dioses.

Después que Ea, el sabio, hubo creado a la humanidad y le hubo impuesto el servicio de los dioses

—aquella obra no resultó comprensible,

tal como Marduk la proyectara diestramente Nudimmud la creó—, Marduk, el rey de los dioses, dividió todos los Annunaki arriba y abajo.

Los asignó a Anu para que respetasen sus instrucciones...

En los cielos y en la tierra seiscientos así estableció.

(VI, 31-44; J. B. Pritchard, *o.c.*, 43.)

Así, pues, vemos que el hombre no es solamente el súbdito y el esclavo de los dioses, a quienes sirve por su culto, sino el juguete de las fuerzas cósmicas que hacen pesar sobre él una fatalidad inexorable.

Gén 2, 4-4, 26: Posibles fuentes del autor yavista

A. RELATO DE LA CREACION

(Se llama a Dios «Yavé» desde el principio)

2, 4b-9a: creación del hombre
árbol de la vida

(2, 10-14: geografía del paraíso)

2, 18-24: creación de la mujer
el hombre y la mujer

Restos de un relato de drama:

3, 19: sentencia contra el hombre

3, 20-21: epílogo

3, 23: expulsión del paraíso

4, 1-24: posteridad de Caín

B. DRAMA DE LA PRUEBA

(Se llama a Dios «Elohím» hasta 4, 25)

2, 9b: árbol del conocimiento del bien y del mal
(2, 15: el hombre situado en el jardín)

2, 16-17: prohibición de tocar el fruto del árbol
del conocimiento

(2, 25: enlace de las dos fuentes)

3, 1-18: el pecado y la triple sentencia

3, 22: epílogo

3, 24: expulsión del paraíso

4, 25-26: Seth

(A partir de Enosh, hijo de Seth, se le llama a Dios «Yavé»)

N. B.: La distribución de los versículos es a veces hipotética, sobre todo en 2, 7-9 y 3, 19-24, donde los relatos se sobrepone entre sí.

1. LA HISTORIA SAGRADA

«YAVISTA»: Gén 2, 4b-3, 24

«El día en que hizo Yavé-Dios el cielo y la tierra...» (2, 4a). Estas palabras señalan el comienzo de un relato de los orígenes vivo y concreto, que pasa del optimismo (2, 4-25) al drama (3, 1-24), recurriendo sin escrúpulos a las imagerías míticas más caracterizadas, pero introduciendo en la escena del mundo la más fina psicología. El doble nombre divino (Yavé-Dios, casi inusitado por entonces, aunque luego se hizo común en una baja época) plantea a los especialistas un problema que está aún sin resolver. ¿Habrá tenido el historiador ante sus ojos *dos tradiciones*, una de las cuales empleaba desde el principio el nombre de Yavé (¡en 4,1-3 el culto de Yavé existe desde el comienzo!), mientras que la otra habría esperado para hacerlo la inauguración del culto a Yavé por parte de Enosh, hijo de Seth (4, 26; en 4,25 el mismo autor emplea todavía el nombre de Elohim = Dios)? Esto invita a pensar en *dos fuentes* reunidas muy hábilmente por el historiador «yavista».

— De hecho, en el capítulo 2, tenemos un *relato de creación* (llamémosle relato A), que se puede distinguir con claridad; continuará luego en el capítulo 4, pero habrá que contar con un episodio intermedio, del que aparentemente quedan algunos restos en el capítulo 3.

— Al contrario, en el capítulo 3 tenemos un *drama de prueba y de pecado* (llamémosle relato B), que está preparado por algunos versículos del capítulo 2.

Esto puede explicar ciertos doblajes (los ceñidores de 3, 7 y las túnicas de 3, 21). Pero quedan algunas dificultades, sobre todo a propósito

del árbol de la vida (2, 9; 3, 22-23), y la redacción final de la historia yavista, fuertemente marcada por el relato B (prueba y caída), no ha conservado necesariamente todos los elementos del relato A (creación). Por tanto, conviene que seamos prudentes en la atribución a A o a B de tal o cual versículo.

a) EL RELATO DE LA CREACION

Los mitos mesopotámicos ponían mucho colorido en su evocación del mundo antes de la creación del hombre, dado que el nacimiento del mundo coincidía más o menos con la formación de la sociedad divina que presidía a su funcionamiento (cf. «El mito babilonio de la creación», p. 21). En la biblia, la supresión del politeísmo deja neutralizado este cuadro, aun cuando todavía queda en los orígenes una estepa árida de donde brota un manantial poco definido (2, 4b-6). Es que la organización del cosmos tiene la finalidad de enmarcar la vida del hombre, que recibirá el gobierno de la tierra (2, 7 s). El Dios creador es descrito con rasgos humanos. No se trata de un procedimiento ingenuo, sino que subraya el carácter personal de Dios. Al comienzo, «no había hecho llover» (2, 5); pero luego, «forma» al hombre con polvo del suelo y le sopla un aliento de vida (2, 6), «planta» un jardín en Edén (2, 7), «forma» del suelo todos los animales del campo (2, 19), los «lleva» ante el hombre (2, 19b), toma una costilla del hombre y «forma» una mujer (2, 21-22). El historiador yavista sistematizará además este procedimiento literario cuando enlace los relatos A y B: Dios «tomó al hombre y le dejó en el jardín de Edén» (2, 15), cosa totalmente natural, ya que en el relato B se asiste a continuación al diálogo entre Dios y el hombre (2, 16-17), al paseo de Dios por el jardín (3, 8), esperando a que el drama se desarro-

lle en una confrontación entre Dios y la pareja culpable (3, 9 s.).

Se supone que el lector es lo suficientemente avisado para no engañarse con las imágenes: ese Dios vivo y personal es el creador de quien depende el universo, la vida, el hombre y la mujer, etc. Frente a él todo el cosmos queda desmitizado.

Pero ¿qué es el hombre delante de Dios? Por su ser, ha salido del polvo del suelo (2, 7); ¿por qué extrañarse entonces de que, en el relato de la caída, se diga que tiene que volver de nuevo al polvo (3, 19)? Lo humano (*adam*) ha salido del polvo (*adamah*): este juego de palabras explica su raigambre corporal en el universo material. Pero gracias al aliento de vida que Dios le sopla es como se convierte en «ser viviente» (2, 7), es decir, en una *persona viva capaz de entrar en relación con Dios*. Esto mismo es lo que distingue al hombre de los animales, como se verá más adelante. El autor nos da aquí una *verdadera «definición» del hombre*. Si Dios «planta un jardín en Edén, al oriente» (2, 8), como un oasis verdeante en medio de la estepa árida, es para colocar allí al hombre. Completando el relato A, el historiador yavista añade que el hombre ha recibido, en este sentido, una función precisa: guardar el jardín y cultivarlo (2, 15). De esta forma, *el trabajo del hombre sobre la naturaleza* queda valorizado de antemano: no se trata de un castigo por el pecado, como se ha dicho a veces, sino que forma parte integrante de la vocación del hombre. El horizonte de nuestro autor no se remonta más allá de la época neolítica en la que la sociedad económica estaba ya estructurada por la agricultura. Parece ser que la imaginación paradisiaca que rodea al hombre en el momento de su acceso a la existencia forma parte de ese relato de creación (A): el árbol de la vida recuerda al mito paradisiaco atestiguado ya en la literatura sumeria. En los mitos orientales, el árbol de la vida representaba al alimento de la inmortalidad; aquí conserva su mismo

significado simbólico (cf. «La imagen sumeria del paraíso», p. 25). En estas condiciones, la geografía sapiencial de 2, 10-14 quizás no sea una añadidura secundaria; puede ser que tenga la finalidad de establecer una relación entre el jardín primitivo y la geografía real en la que se desarrollará luego la historia humana (con la mención del Tigris y el Eufrates). Al colocar esta imaginación paradisiaca al comienzo de la historia sagrada, el narrador le da una especie de valor profético: *el deseo del paraíso no es para el hombre un sueño ilusorio, sino el oscuro presentimiento de la felicidad para la que Dios le ha creado*. Por eso, puede recogerse esta misma imagen en los oráculos proféticos que describen el término de los designios de Dios (cf. Is 11, 6-8; 65, 25; Ez 36, 25; Is 51, 3; etc.). El autor precisa de este modo el *destino divino del hombre*.

El relato A de la creación continúa con una doble escena que pretende mostrar el tipo de relación que existe entre *el hombre y la mujer*. No es bueno que el hombre esté solo: necesita la ayuda de alguien que sea para él *un tú capaz de diálogo*. La operación se desarrolla en dos tiempos. Se asiste en primer lugar a la creación de los animales que desfilan por delante del hombre para recibir de él un nombre (2, 19-20). Dar un nombre a los seres es señalar que se posee el conocimiento y el dominio de ellos. *La sumisión de la naturaleza entera al hombre forma parte por consiguiente del designio de Dios*. Sin embargo, no será por aquí por donde el hombre encuentre «la ayuda semejante a él», gracias a la cual pueda alcanzar conciencia de sí mismo. En una nueva escena, de simbolismos transparentes, la mujer es colocada delante del hombre (2, 21-24). Si la imagen de la «costilla» ha brotado desde lejos de la simbólica sumeria, aunque totalmente «desmitizada»,¹ la imaginación está construida en función de la reflexión hecha por el hombre cuando ve a la mujer: «Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de

mi carne» (2, 23). Es la expresión del parentesco más estrecho (cf. 2 Sam 5, 1), que podríamos traducir como una igualdad de naturaleza. Todo intento de concordismo con la biología o la paleontología resultaría grotesco. Lo que le interesa al autor es esa igualdad fundamental de los dos seres que constituyen la pareja: le permite al hombre (*ish*) unirse a su mujer (*ishshâh*) de forma que se conviertan en «una sola carne» (2 24). De este modo, *la sexualidad* en todos sus aspectos se pone *en relación con la obra del creador*. El autor la separa de las antiguas mitologías, en las que las parejas sexuadas de di-

ses y de diosas presidían a su funcionamiento. La familia humana, en la que el hombre «deja a su padre y a su madre y se une a su mujer», responde a este modelo que el autor sitúa en los orígenes. Pero el modelo está situado en el mismo plano que el de nuestra historia actual; no es un «mito» situado fuera del tiempo, sino la emergencia de la conciencia humana en la creación que abre esta historia.

En cuanto a la unidad de la pareja primitiva, sirve para representar la *unidad del género humano*, con su solidaridad de vocación y de destino (véase la nota sobre el poligenismo, p. 33).

La imagen sumeria del paraíso

La mitología sumeria evoca, al comienzo del mito de Enki y Ninhursag, un país paradisíaco llamado Dilmun, un «país de los vivos», situado en algún lugar por el oriente:

Dilmun es un lugar puro, Dilmun es un lugar limpio;

Dilmun es un lugar limpio, Dilmun es un lugar brillante...

En Dilmun el cuervo no lanza sus graznidos,

el milano (?) no lanza los gritos del milano,

el león no mata, el lobo no arrebató al

cerdo,
desconocido es el perro devorador de los cabritillos,
desconocido el jabalí (?) devorador de grano...

El enfermo de los ojos no dice: me duelen los ojos;

el enfermo de cabeza no dice: me duele la cabeza;

la mujer anciana no dice: soy una anciana;

el hombre anciano no dice: soy un anciano.

El que franquea el infierno no dice:..., a su alrededor no giran los lamentos

(?);
el cantor no expresa ninguna queja, alrededor de la ciudad no se oye ninguna lamentación.

Compárese con Apoc 21, 4, en donde se proyectan imágenes semejantes en el término de la historia: «(Dios) enjugará toda lágrima de sus ojos, y no habrá ya muerte, ni habrá llanto, ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado» (cf. Is 25, 8; 65, 19). Compárese también con Is 11, 6-7 y 65, 25, en donde la paz de la naturaleza es igualmente un símbolo paradisíaco.

b) EL DRAMA DEL PARAISO

El relato de la creación (A) ¿encerraba primitivamente un elemento dramático que explicaba los orígenes de la condición humana? En efecto, es posible que queden algunos fragmentos del mismo al final del capítulo 3 (3, 20-21. 23). ¿Se encuentra un resto de ello en aquel capítulo en que Ezequiel utiliza un mito fenicio para aplicarlo al rey de Tiro (Ez 28, 11-19)? En todo caso, el historiador yavista concedió el primer lugar en su relato a una evocación dramática (relato B) que explica el «porqué» de la condi-

ción humana. Sería inútil buscar un paralelismo en los antiguos mitos orientales. Es que su construcción depende por entero de un dato que pertenece propiamente a la revelación bíblica: la naturaleza de la relación que existe entre los hombres y el Dios único. *Esta relación es un diálogo personal en el que Dios tiene la iniciativa*; supone una llamada al compromiso libre del hombre que reconoce su condición de criatura y obedece al mandato de Dios; pasa a ser un drama cuando el hombre se niega a ello, ya que pierde entonces la comunión de vida con Dios y no puede verle ya más que bajo los rasgos

de juez. Todos los códigos legales del Antiguo Testamento terminan con una perspectiva semejante: «Mira, yo pongo hoy ante ti vida y felicidad, muerte y desgracia... ¡Escoge...!» (Dt 30,15; cf. Ex 23, 20-33; Lev 26, 3-45; Dt 28). De esta forma, el hombre queda colocado ante una opción. La prueba de la libertad es el drama de la opción.

«La prueba de la libertad es el drama de la opción.»

Parece ser que Israel llegó a esta convicción a través de un razonamiento:

«En el punto de partida de este razonamiento habría estado la experiencia de fe por la que Israel conocía que para él la maldición y la desgracia eran siempre resultado de la transgresión de un mandato de Dios. Hasta qué punto esta experiencia era determinante para el yavista lo podemos comprender si comparamos Gén 2 y 3 con la idea que Israel se forjaba de su propia historia. He aquí esta concepción: Dios ha creado a Israel como pueblo en Egipto y en el desierto; lo introdujo luego en la tierra fértil de Canaán y le dio sus mandamientos para la vida en este país. Si Israel los observa, vivirá en esta tierra feliz y contento; si los viola, la desgracia y la maldición caerán sobre él y será expulsado del país. Así es exactamente como se desarrolla también la historia de la creación, del paraíso y de la caída. El primer hombre es creado en el desierto, es colocado en un jardín hermoso, recibe un mandamiento, lo viola y se ve expulsado del jardín. Para el lector atento, todo el desarrollo narrativo de Gén 2-3 transparenta el razonamiento gracias al cual el yavista llegó a formar su mensaje» (N. Lohfing, Sciences bibliques en marche, 75).

Por tanto, el drama del «paraíso terrenal» no es una cosa extraña a nuestra vida; es la presentación en imágenes de lo que estamos viviendo cada día.

E. C.

La prueba de la libertad y el drama de la opción...

El narrador de Gén 3 (B) y el historiador ya-

vista que recoge su texto proyectan sobre los orígenes este drama. Porque si la creación entera se le ha dado al hombre como su propio terreno, él no es el dueño de la ley de su vida y sólo Dios fija las condiciones de su felicidad y de su desgracia. Los prolegómenos del drama aparecen ya en el capítulo 2: el *árbol del conocimiento de la felicidad y de la desgracia*, colocado en el jardín, en medio de los demás árboles, «bueno para comer y apetecible a la vista», no tiene nada que ver evidentemente con la botánica: está allí para simbolizar el drama de la opción. Efectivamente, el hombre recibe un precepto terminante: «De cualquier árbol del jardín puedes comer, mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día que comieres de él, morirás sin remedio» (2, 16-17). A partir de entonces, el drama puede comenzar en cualquier momento. El narrador no da ninguna explicación sobre la existencia y el origen del mal en sí mismo: lo constata como un hecho. Dios coloca al hombre en el jardín, pero la serpiente está allí también (3, 1), resumiendo en sí toda la simbólica del mal. (Véase la nota sobre «La serpiente antigua que es el Diablo y Satanás», p. 35). La serpiente no es un dios del mal al lado del Dios del bien; es también una criatura. Pero entonces, ¿cómo se ha insinuado el mal en la creación que él mismo ha hecho? Esta cuestión no recibe aquí ninguna respuesta clara, ya que el mal es una realidad totalmente opaca con la que el hombre choca sin penetrar su misterio. En el paraíso, el hombre y la mujer van a enfrentarse con él bajo su aspecto seductor: engañada por la serpiente, la mujer tendrá la impresión de que el árbol prohibido es «bueno para comer, apetecible a la vista y excelente para lograr sabiduría» (3, 6). Pero detrás de este aspecto seductor se oculta otro mucho más tremendo: la muerte y su cortejo de miserias.²

La entrada en el drama no es obra de una conciencia individual encerrada en su soledad:

Gilgamesh en busca de la vida

La epopeya de Gilgamesh, rey legendario de Kish, se representaba en la literatura sumeria por una serie de episodios independientes, algunos de los cuales han ofrecido un modelo a la leyenda griega de Heracles o Hércules. En su forma asiria más clásica, descubierta en la biblioteca de Assurbanipal, se ha convertido en una obra unificada en doce cánticos (doce tablillas en escritura cuneiforme). Pero se poseen otros fragmentos en idioma antiguo babilonio y en traducción hitita. Los seis primeros cánticos constituyen «la ascensión heroica del poema» (R. Labat): narran las hazañas de Gilgamesh y de su amigo Enkidu. Pero la elevación de los héroes prepara su caída: después de unos presagios sombríos, muere Enkidu (cant. 7-8). Angustiado a su vez por la cercanía irremediable de la muerte, Gilgamesh emprende un viaje que le llevará más allá de las puertas del mundo, hasta la isla afortunada en la que su antepasado Uta-Napishtim, el héroe del diluvio, goza con su mujer del privilegio de la inmortalidad. En el cántico 9 franquea los montes gemelos entre los que el dios solar, Shamash, desaparece cada tarde. Sus puertas son guardadas por los hombres-escorpiones, a los que Gilgamesh explica el objetivo de su

viaje. Traspasa los montes gemelos en medio de las tinieblas para llegar al borde de las aguas de la muerte. En este lugar, la cervecera divina, Siduri, intenta desanimarle de que prosiga su viaje, mostrándole su inutilidad. (Este fragmento está sacado de la antigua versión babilonia: cf. J. B. Pritchard, o.c., 74-75):

«Gilgamesh habla a Siduri, la cervecera):

«Aquel que conmigo soportó todas las labores,

Enkidu, a quien yo amaba entrañablemente,

¡ha conocido el destino de la humanidad!

Día y noche he llorado por él.

No le entregué para que le sepultasen —por si mi amigo se levantaba ante mi lamento—

siete días y siete noches, hasta que un gusano se deslizó de su nariz.

Desde su fallecimiento no encontré vida,

he vagado como un cazador por en medio del llano.

¡Oh cervecera, ahora que he visto tu rostro,

no consentas que vea la muerte que constantemente temo.»

La cervecera dijo a él, a Gilgamesh:

«Gilgamesh, ¿a dónde vagas tú?

La vida que persigues no hallarás.

Cuando los dioses crearon la humanidad,

la muerte para la humanidad apartaron, reteniendo la vida en las propias manos.

Tú, Gilgamesh, llena tu vientre,

goza de día y de noche.

Cada día celebra una fiesta regocijada.

¡Día y noche danza tú y juega!

Procura que tus vestidos sean flamantes,

tu cabeza lava; báñate en agua.

Atiende al pequeño que toma tu mano;

¡que tu esposa se deleite en tu seno!

¡Pues ésa es la tarea de la humanidad!»

Estas consideraciones desilusionadas sobre la condición humana, empapadas en un hedonismo poco elevado, no impiden a Gilgamesh seguir con su empresa. Franquea las aguas de la muerte en la balsa del barquero Ur-Shanabi (el Caronte de los asirios) y llega a Uta-Napishtim. Este, después de haberle contado la historia del diluvio y su propia divinización, le indica cómo encontrar la «planta de la vida». Pero en el camino de vuelta una serpiente le roba la planta a Gilgamesh. Por tanto, el héroe tendrá que morir; es una perspectiva sin esperanza.

el narrador pone en escena a una pareja. Es que el hombre no llega al conocimiento de sí más que en la reciprocidad de su relación con la mujer (cf. 2, 22-23). La tragedia espiritual que se representa aquí abajo supone entonces un aspecto social que no puede descuidarse. Pero si integra de este modo la «reciprocidad de las conciencias», su desarrollo tiene lugar en otro plano: el de la confrontación entre la pareja «hombre-mujer» y el mismo Dios. Este presenta a la vez *la ley* gracias a la prohibición impuesta (2, 17) y *la promesa de felicidad* gracias al marco paradisiaco en que ha colocado al hombre. Así, pues, es en su relación con Dios donde el hombre y la mujer van a alcanzar al mismo tiempo su plena conciencia de sí mismos comprometiéndose su libertad en una opción decisiva. Para señalar convenientemente que la ruptura con Dios va a introducir una dimensión trágica en la vida de la propia pareja, el narrador coloca entre la escena de la creación y la de la tentación un versículo que subraya la inocencia paradisiaca evocando la desnudez sin vergüenza (2, 25).

.. presentados en cuatro cuadros

El drama se va desarrollando en cuatro cuadros sucesivos:

1. la tentación y el pecado (3, 1-7);
2. la comparecencia de los culpables (3, 8-13);
3. la sentencia del juez (3, 14-19);
4. el epílogo (3, 20-24).

El significado de todo este montaje es transparente y el autor demuestra en esta ocasión una admirable agudeza psicológica. Puestos a *prueba* por el mandamiento de Dios, el hombre y la mujer se encuentran con un seductor. La elección de la serpiente para desempeñar este papel recuerda varios símbolos que aparecen en las mitologías orientales. Recordemos en concreto cómo en la epopeya de Gilgamesh era una

serpiente la que le arrebatava al héroe la «planta de vida» (cf. el texto citado en la p. 27). Esta presentación imaginaria conserva todo el misterio que encierra la realidad trágica del mal en el mundo (cf. la nota sobre Satán, p. 35). En la escena siguiente la mujer es la primera en sufrir la seducción, ya que la femineidad representa el aspecto frágil del ser humano (¡de *todo* ser humano!); a continuación, en vez de ser para el hombre «una ayuda semejante a él», se convierte a su vez en seductora para arrastrarle en su decisión (3, 6), ya que la virilidad representa el aspecto voluntario del ser humano (¡de *todo* ser humano!) que se compromete. Después de la transgresión de la ley, «se les abrieron los ojos»; pero, en vez del «conocimiento» deseado, no descubrieron más que su miserable desnudez, y la vergüenza sexual pasó a ser el símbolo de la conciencia herida (compárese 2, 25 con 3, 7).

Cuando comparecen ante el juez, se nota no solamente la *vergüenza* que impide a los culpables asumir su propio acto (3, 8-10), sino la *mala* fe que les hace echar las culpas al otro (3, 11-13). La sentencia del juez evoca a grandes rasgos la condición histórica de los hombres, haciendo vislumbrar su misteriosa relación con el pecado en que se han sumergido. La humanidad, incluida en la pareja-prototipo, que representa a la vez su generalidad y su origen, aparece como prisionera del pecado y de la muerte, cuyo poder personificaba insidiosamente la serpiente. La *libertad humana*, desde su primera opción —opción que era el resultado de una decisión común—, *optó por la desgracia y la muerte*. Por eso, toda la historia humana se llevará a cabo bajo el signo de la enemistad y de la lucha entre la raza entera y la serpiente (3, 15). Pero, de una forma velada, Dios se ha puesto al lado del hombre: la historia del pecado humano será al mismo tiempo la del plan de salvación.

En cuanto a la *condición humana*, hay que decir que lleva las huellas de una herida irremedia-

ble: el hombre y la mujer han sido afectados en sus funciones específicas, la mujer en su maternidad y el hombre en su trabajo (3, 16-17). Las relaciones del hombre con la naturaleza, sin perder su sentido fundamental que imprime a la tierra el sello del hombre, han quedado también heridas: estarán marcadas por la fatiga que causa un suelo maldito (3, 17-19). Finalmente, las relaciones entre el hombre y la mujer llevarán también la marca del mal: en vez del don recíproco de sí mismos entre dos compañeros iguales en dignidad (2, 18. 22-24), se comprueba en ellas la doble intrusión de la ambición y del dominio (3, 16). Todo esto no representa ni mucho menos la voluntad del creador; pero sólo la gracia redentora podrá, por un lado reanudar entre la humanidad y Dios una relación rota por el pecado y, por otro, libertar al hombre de la esclavitud fundamental que pesa sobre su condición. El drama acaba con la imagen del paraíso perdido, que se ha hecho inaccesible (3, 23-24). Solamente en las promesas proféticas es cuando volverá a aparecer esa misma imagen para re-

presentar el objeto de la esperanza humana. Pero la perspectiva de esperanza está ya señalada por el autor: la sentencia de Dios contra la serpiente evoca el aplastamiento de su cabeza por la posteridad de la mujer (3, 15).

Así, pues, el contenido de estos capítulos es muy rico, pero no hay que buscar en ellos lo que no nos dan: unas enseñanzas científicas sobre los orígenes de la raza humana. Todo intento de «concordismo» resultará necesariamente engañoso, tanto si se trata de paleontología, como de etnología o representación «histórica» (véase a ver la nota sobre el poligenismo, p. 33). Pero este cuadro convencional del punto de partida de la historia, a través de sus «imágenes de Epinal», ilumina los móviles secretos del drama humano. El «pecado de los orígenes» nos hace comprender la condición pecadora del hombre (véase la nota sobre el «pecado original», p. 34); se trata del fondo del cuadro sobre el que destaca la cruz de Cristo, el nuevo Adán (véase la nota sobre los dos Adanes, p. 41).

2. LA HISTORIA SAGRADA SACERDOTAL: Gén. 1-2, 4a

Cuando el historiador sacerdotal emprende su relato, que va a llevarnos de los orígenes del mundo al tiempo en que Israel vivía en el desierto, han pasado ya cuatro siglos. El pueblo está en el destierro (entre el 587 y el 538), en Babilonia, la gran ciudad en la que se celebra al dios Marduk; allí está continuamente en contacto con todos los mitos mesopotámicos que narran concretamente cómo los dioses crearon el mundo. En reacción contra estos mitos, para sostener a sus hermanos en la fe, y también para preparar la restauración después de la liberación esperada, un autor inspirado escribe el primer relato de la creación (Gén 1, 1-2, 4a). Conoce muy bien la relación del yavista, pero no recoge sus aspectos dramáticos. Se contenta

con evocar litúrgicamente el acto creador de Dios y la organización del mundo en que el hombre tiene que vivir. Su relato, con toda la andadura jerárquica de una pieza litúrgica, ha podido desempeñar en la liturgia de Israel un papel paralelo al que ocupaba el mito babilonio de la creación en el culto de Marduk en las fiestas del año nuevo (véase el texto, p. 21). Pero el paralelismo entre los dos se detiene aquí: su clima doctrinal es totalmente distinto.

Un poema litúrgico

La intención del texto queda expresada claramente al final: quiere *fundamentar la ley del sábado* o descanso del día séptimo (Ex 20, 8), mostrando en la acción creadora de Dios el pro-

totipo del trabajo humano. El sábado tiene como finalidad la santificación de este trabajo, no ya por referencia a unas divinidades mitológicas, sino por la aplicación de la misma orden del creador: «Llenad la tierra y sometedla, dominad en los peces del mar, en las aves del cielo y en todo animal que serpea sobre la tierra» (1, 28). El hombre, «creado a imagen de Dios, según su semejanza» (1, 26), imita a Dios hasta en su trabajo más profano. Pero no realiza su vocación de «imagen de Dios» más que cuando entra en diálogo con él en el descanso religioso y en la oración que lo acompaña: tal es la finalidad del sábado. Todo el lado profano de la existencia —relación del hombre con la naturaleza y relación de los hombres entre sí— está orientado entonces a la alabanza y glorificación del creador.

En esta perspectiva, la actividad creadora de Dios se presenta también en el marco simbólico de una semana: seis días de trabajo, un día de *descanso*. En estos seis días están repartidas ocho obras:

1. La luz separada de las tinieblas (1, 3-5).
2. Las aguas superiores separadas de las inferiores (1, 6-8).
3. El mar separado del continente seco (1, 9-10); brota la vegetación de la tierra (1, 11-13).
4. Aparición de los lumbreras del cielo (1, 14-19).
5. Aparición de los animales en las aguas y en el cielo (1, 20-23).
6. Aparición de los animales terrestres (1, 24-25). Creación del hombre (1, 26-31).

Ocho obras en seis días: quizás haya aquí una huella de otras fuentes más antiguas en las que la enumeración de las obras divinas no estaba repartida todavía entre los días de una semana. Sea lo que fuere, los «días» en cuestión no son «períodos geológicos»: van ritmando simbólicamente lo que podría llamarse el «tiempo de Dios».

‘ Dios crea por su palabra y por sus actos.
 En Génesis 1 encontramos una estructura muy compleja: Dios habla 10 veces, realiza 8 obras y por 6 veces hay un mismo estribillo dando ritmo al texto.

Partiendo de esta comprobación, se ha querido encontrar allí dos tradiciones preexistentes: en una Dios crearía por sus actos y en la otra por su palabra. El autor sacerdotal, que se complace en presentarnos en toda su obra la sucesión (enunciado del plan de Dios — su ejecución), habría amalgamado estas dos tradiciones dentro del marco de los seis días. Pero es más probable que el esquema «creación en actos» fuera solamente la base que tenía en su espíritu el autor del esquema «creación de palabras» (cf. P. Beauchamp, *Création et séparation*. Paris 1969, 103).

¿Es posible ver en las «diez palabras» una transposición «a los orígenes» del convencimiento que tenía Israel de haber sido «creado» en cuanto pueblo por las «diez palabras» (o mandamientos) del Sinaí?

E. C.

El universo es en cierto modo un templo gigantesco que Dios eleva para su propia gloria. Cuando el templo está preparado, coloca allí al hombre como «su imagen, según en semejanza» (1, 26). Toda representación de imágenes divinas, que manifestasen el culto que se rinde a unas criaturas divinizadas, queda prohibida por completo (Ex 20, 3-6): se trata de algo único en su género en toda la antigüedad. ¡La única imagen posible de Dios es el rostro humano!³ Pero si Dios es representado a imagen de una persona viva,⁴ de un hombre que habla para hacer existir las cosas («Dios dice...»), no por ello queda divinizado el hombre: «imagen de Dios», tiene que volverse hacia aquel cuyos rasgos refleja.

Es preciso señalar además un último rasgo litúrgico. El tercer día (= miércoles), Dios crea las «lumbreras» que van ritmando el tiempo: el sol y la luna.⁵ Con esto se pone la base del antiguo *calendario litúrgico* de Israel, con el que

La fuerza de la palabra divina en la teología sumeria

En «*L'histoire commence à Sumer*», S. N. Kramer explica cómo los «metafísicos» de Sumer se imaginaban la acción de los dioses en el universo:

«Para explicar la actividad creadora y directora atribuida a las divinidades, los filósofos sumerios habían elaborado una teoría que, después de ellos, encontramos extendida por todo el próximo oriente antiguo: la teoría del poder creador de la palabra divina. Al dios creador le bastaba con establecer un plan, con pronunciar una palabra y decir un nombre; y la cosa prevista y designada venía a la existencia. Esta

noción del poder creador de la palabra divina es probablemente... el resultado de una deducción analógica basada en la observación de lo que pasa entre los hombres: un rey, en este mundo, puede realizar casi todo lo que quiere por un decreto, una orden, una sola palabra caída de su boca; con mucha más razón podrían realizar muchas más cosas esas divinidades inmortales y sobrehumanas, encargadas de los cuatro reinos del universo. Quizás sea permitido entonces pensar que semejante solución, «fácil» después de todo, de los problemas cosmológicos, según la

cual el pensamiento y la palabra lo hacen todo por sí solas, tuvo su origen en el antiguo sueño humano de la realización «automática» de los deseos, sueño frecuente sobre todo en los tiempos de desgracia y de prueba» (p. 125).

Esta representación mágica de la palabra creadora, referida a una muchedumbre de divinidades, está purificada hasta el extremo en Gén 1. La palabra del Dios único, expresión de su designio, llama a todas las cosas a la existencia y establece el orden del universo.

se conforman la historia sacerdotal y toda una serie de obras literarias más tardías, hasta los documentos de Qumrán. El año de 364 días, con cuatro trimestres de 91 días, repartidos en trece semanas. Los meses (solares) son de 30 días y hay un día intercalado al final de cada trimestre. El año, como el tiempo inicial en Gén 1,14-19, comienza en miércoles. (No se sabe cómo podía adaptarse este sistema sagrado, totalmente teórico, al año real).

La actividad creadora de Dios

Cuando Dios empieza a crear, no hay más que el caos: un abismo cuyo nombre (*tehom*) recuerda al de la diosa original de la mitología babilonia (*tiamat*). Pero este caos está desmitizado: lo cobija en cierto modo el espíritu de Dios, «aleteando sobre las aguas», lo mismo que un pájaro que revolotea alrededor de su nido. A partir de entonces, asistimos a *tres obras de separación*, que ponen en orden todas las cosas: luz/tinieblas, aguas superiores/aguas inferiores, océano/continente. Vienen luego *cuatro obras de*

re población, que hacen aparecer la diversidad de seres en todo el universo: vegetales que brotan de la tierra, astros fijos en el firmamento (= bóveda celestial), animales acuáticos y aéreos, animales terrestres. No hay que buscar en esta clasificación lógica ninguna huella de orden cronológico; todo concordismo entre Gén 1 y las investigaciones de la cosmología y de la paleontología es un contrasentido absoluto. Lo importante es mostrar cómo todo tiene la finalidad de ofrecer el marco en donde el hombre será llamado a la existencia. Entonces, por así decirlo, Dios se recoge (1, 26). Crea al hombre «a su imagen», pero sexuado (1, 27), y le confía el gobierno del universo. El esfuerzo humano que pretende el conocimiento y el dominio de la tierra está inscrito exactamente en esta línea, con tal que se refiera al Dios creador que le ha confiado su cuidado a la humanidad. Y la sexualidad no es extraña a la imagen divina que la humanidad lleva consigo, con tal que se refiera a la palabra creadora y realice sus designios. Tampoco aquí, como en Gén 2, se encuentra ninguna indicación sobre el modo de aparición del hombre

en el universo: el último que ha llegado a la tierra, es el tallo terminal de su historia. A partir de él, la historia tomará otro sentido. La comparación entre Gén 1 y Gén 2 demuestra, por otra parte, que los autores de estos dos textos utilizaban dos esquemas cosmológicos bastante distintos que es imposible sobreponer. El editor final del Génesis se contentó con yuxtaponerlos.

El autor repite como un estribillo: «Y vio Dios que estaba bien» (1, 10.13.18.21.25) y concluye: «He aquí que estaba muy bien» (1, 31). Este optimismo tendrá su contrapartida cuando el mismo autor compruebe la multiplicación de los pecados humanos (6, 11-12). Pero la creación en cuanto tal no tiene que ser representada como un campo cerrado en el que se enfrenten principios opuestos, buenos y malos; queda excluida toda mitología dualista, porque Dios sólo ha hecho cosas buenas. Esta visión contrasta con el mito babilónico de la creación. Acordémonos de que la historia sagrada sacerdotal fue escrita durante el destierro de los judíos en Babilonia, en reacción contra el paganismo circundante. La solución del problema del mal, opaco para todo pensamiento humano, debe buscarse en otra dirección.

Para ilustrar esta reflexión sobre la obra creadora, puede leerse: Sal 8; 19, 2-7; 33, 6-9; 104; Is 40, 12-26; Job 38-39; Pr 8, 22-31.

¹ La imagen de la «costilla» quizás esté sacada de una simbólica muy antigua. En sumerio, la diosa Nin-ti, hija de la diosa madre Nin-Hur-sag, tiene un nombre que puede traducirse «dama de la costilla» o «dama de la vida». Pues bien, también Eva lleva un nombre que se presta a un juego de palabras con la raíz «vivir» y será llamada «madre de todos los vivientes» (Gén 3, 20). Pero la imagen está aquí separada de la mitología politeísta (Cf. S. N. Kramer, *L'histoire commence à Sumer*, 198 s.).

² La muerte biológica es natural al hombre. Pero, por el pecado, lo que no era más que «una natural y tranquila despedida» (Péguy) se ha convertido en angustia y terror.

³ Véase el hermoso desarrollo de este tema que hace O. Clément, por ejemplo en *Dialogues avec le Patriarche Athénagoras*. Fayard, París 1969, 181-182, o en *Aujourd'hui la Bible*, n. 22, 26-27.

⁴ Puede leerse sobre este tema F. Michaeli, *Dieu à l'image de l'homme*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1950.

⁵ ¿Por qué no los nombra? Quizás porque el sol y la luna eran divinidades entre los pueblos antiguos. El autor sacerdotal, por otra parte, no emplea la palabra «lumbera» más que para designar las lámparas del santuario, en el templo (por ejemplo: Ex 35, 14; 39, 37...). Esto acentúa la idea de que el universo entero es el templo de Dios en donde los dioses de los paganos (sol y luna) quedan reducidos a su verdadero papel, el de signos de la presencia de Dios.

¿ACUÁTICA O TERRESTRE?

En nuestros relatos aparecen dos cosmologías (o formas de explicar el origen del mundo) diferentes y contradictorias.

La cosmología del autor sacerdotal (Gén 1) es «acuática»: todo viene del agua. Al principio no había más que la masa caótica de las aguas primordiales. Dios establece una bóveda sólida, el firmamento, que separa las aguas de arriba de las de abajo. Luego separa estas últimas en océanos y así aparece la tierra firme. La tierra es un islote en medio de las aguas.

La cosmología del yavista (Gén 2) es «terrestre»: todo viene de la tierra. Al comienzo sólo está la tierra seca y estéril, pues no hay nada de lluvia. Dios hace brotar entonces el agua dulce (fuentes y ríos); y es cuando pueden aparecer el hombre y

los animales. La tierra es un oasis en medio del desierto.

*El autor que ha reunido en un solo relato estos dos textos no ignoraba su aspecto contradictorio. Si los yuxtapuso es que, para él, este aspecto «científico» no era más que accesorio, una forma de expresarse. «Los autores bíblicos ¿se turbarían si viesen que hoy sustituimos esos esquemas por el modelo mucho más válido que nos ofrecen las ciencias naturales, el de la formación evolutiva del mundo, de la vida y del hombre? No lo creo. La misma biblia, por esta yuxtaposición pacífica de diferentes modelos cosmogónicos, ha señalado su relatividad. Las cosmogonías de los relatos de la creación no pertenecen al mensaje de la biblia; no son más que un medio sin el cual ese mensaje no podría entonces enunciarse» (N. Lohfing, *Sciences bibliques en marche*, 71).*

A propósito de Adán: ¿es compatible el poligenismo con la fe?

En Gén 2-3 se habla del hombre y de la mujer. A partir de Gén 4, 25, Adán (palabra que significa hombre) se convierte en nombre propio. Para representar el origen de la raza humana, el autor ha recurrido por consiguiente al procedimiento convencional de los epónimos, que personifica el origen de los grupos (clanes, naciones, ciudades, etc.), dando su nombre a un antepasado hipotético: Athena, por ejemplo, es la diosa griega que se supone dio su nombre a Atenas. De la misma forma, Gén 10 nos presenta una genealogía de epónimos en los que a nadie se le ocurre ver individuos históricos. Según este procedimiento, hablar de «Adán» significa lo mismo que hablar del hombre.

Gén 2-3, como Gén 1, representa convencionalmente el origen del género humano bajo la forma de una pareja.

El Nuevo Testamento no hace más que recoger esta presentación (cf. Mc 9, 6-8; Rom 5, 12-21; 1 Cor 15, 45-48; 2 Cor 11, 3). Por tanto, no puede buscarse allí un cuadro «histórico» de los orígenes humanos, ni una enseñanza directa sobre el aspecto biológico de esta cuestión.

Pero todos estos textos, mediante este procedimiento, insisten claramente en la **unidad del género humano**: unidad de vocación, de condición y de destino, de inserción en el plan de Dios, que tiene como horizonte final la realización de la salvación.

Esta afirmación de la unidad humana se da por supuesta en el Nuevo Testamento. En él se nos muestra a Jesucristo como aquel que viene a restaurar esta unidad; en él, Dios quiere reducir todas las cosas a la unidad (Ef 1,10), romper la barrera entre los judíos y los paganos para no hacer de ellos más que un solo pueblo (Ef 2, 13-16). Tal es el sentido de la presenta-

ción de Cristo como «nuevo Adán» (1 Cor 15, 45-49; Rom 5, 12-21), principio de una humanidad nueva (2 Cor 5, 17; Ef 2, 15). Pero Cristo sólo puede realizarlo por el hecho de que, previamente, se había insertado en esa humanidad y porque ésta poseía aquella «unidad desgarrada» que le viene de sus orígenes. Es ésta una afirmación teológica. Pero ¿tiene fundamentos biológicos y sociales?

Durante muchos siglos, se le ha dado a esta cuestión una respuesta sencilla: se miraba a Adán como un personaje **histórico** por el mismo título que a David o a Jesús; entonces se enunciaba así la unidad del género humano: todos descendemos de una sola pareja primitiva. De una forma matizada, la encíclica **Humani generis**, del año 1950, se situaba dentro de esta perspectiva: «no se ve cómo una opinión de este género (= el poligenismo) es compatible con lo que proponen las fuentes de la verdad revelada y los actos del magisterio de la iglesia a propósito del pecado original». Este documento tenía dos puntos débiles: 1) en materia exegética conservaba la lectura «historicizante» de Gén 1-3, que debe ciertamente descartarse; 2) en materia antropológica no distinguía entre «polifiletismo» y «poligenismo»,¹ y no consideraba la unidad humana más que en el plano biológico, sin examinar la cuestión de su aspecto social.

¿Qué piensa de ello la ciencia? Para la ciencia, el origen de nuestra raza sigue siendo un enigma sin descifrar. Los biólogos se inclinan más bien, actualmente, a la hipótesis del monofiletismo: de un solo tronco habría salido un (o quizás varios) grupo, que habría dado origen, por «mutación», a una nueva especie, la especie «humana».

En cuanto a la exégesis, reconoce

que la revelación afirma fuertemente la **unidad humana**, colocando la historia de nuestra raza al nivel de su **unidad desgarrada**. Pero no nos da ninguna luz directa sobre las **modalidades** de su realización original: ¿unidad biológica basada en una sola pareja mutante (monogenismo), o unidad social basada en un grupo de mutantes que formaban ya una sociedad (poligenismo), o unidad de convergencia que resulta de la reagrupación operada entre varios grupos de mutantes (polifiletismo)? Lo esencial no es escoger a priori entre estas modalidades, teóricamente posibles desde el punto de vista científico, sino constatar que todas tienen que desembocar en la conciencia viva de una unidad a la vez necesaria (por ser constitutiva de la raza) e imposible (por verse impedida por el establecimiento de la raza en su condición pecadora).² La paleontología humana, por otra parte, no puede decirnos todavía, en la situación actual de las investigaciones, a qué nivel hay que colocar la **hominización** propiamente dicha, esto es, la existencia de una «conciencia de sí» que lleva consigo la posibilidad de una experiencia moral y espiritual, por muy «primitivas» que se las suponga. Por tanto, es prudente no intentar un nuevo «concordismo», aunque sea útil comprender cómo las investigaciones antropológicas pueden estar de acuerdo con las exigencias de la fe.³

¹ «Monogenismo»: todos descendemos de una sola pareja. «Poligenismo»: descendemos de varias parejas, que provienen todas ellas de un mismo tronco (o *phylum*). «Polifiletismo»: descendemos de varias parejas, que proceden de troncos (o *phylums*) diferentes (en el tiempo o en el espacio).

² Por eso resulta divertida esa objeción: «¡Adán no ha existido nunca!». De forma un poco simplista, se podría decir: el hombre no es eterno, ha tenido un comienzo. Para designar ese comienzo de la humanidad, la biblia ha escogido una representación convencional: «Adán», o sea, el hombre. Esa representación tiene un valor teológico: quiere indicar *el sentido* de ese comienzo y su relación con la si-

tuación en que estamos nosotros mismos. Pero lo que hay que poner concretamente bajo la representación no deriva directamente de la fe; entonces, que lo busque la ciencia. El sentido religioso de «Adán» sigue siendo el mismo, tanto si los sabios nos invitan a poner bajo esa imagen a una pareja surgida directamente «del polvo de la tierra», como si ponen a una pareja aparecida al término de la

evolución de las especies animales o a varias parejas llamadas a vivir en sociedad. Dios sigue siendo «creador», sean cuales fueren las modalidades de la creación.

³ Una consideración elemental de este problema puede verse en P. Grelot, *El problema del pecado original* Barcelona 1970.

Pecado original y pecado de los orígenes

La expresión «pecado original» confunde habitualmente dos realidades distintas:

— la condición pecadora en la que todo hombre se encuentra arrojado por su nacimiento, si se prescinde de la gracia de Cristo;

— la entrada del pecado en el mundo tal como lo evocan Gén 3 y Rom 5 cuando describen la escena del primer pecado.

Esta confusión desemboca con frecuencia en este resultado aberrante: «¡nosotros heredamos, por vía de generación, la culpabilidad en que incurrió el primer hombre!». Y entonces surge la pregunta de qué es lo que habría pasado si aquel primer hombre no hubiera pecado...

En esto hay tres errores graves. En efecto:

1. La culpabilidad es estrictamente personal. Ya el Antiguo Testamento niega formalmente que un padre transmita una culpabilidad a sus hijos (Ez 18).

2. La generación no transmite el pecado, como si una sexualidad necesariamente pecadora llevase necesariamente a una «concepción en el pecado» (interpretación errónea del Sal 51, 7).

3. La libertad, poder de elección delante de Dios, se le dio al hombre desde su origen: necesariamente había de

ser una prueba terrible. Y de hecho el resultado de esa prueba puso en evidencia la finitud y la fragilidad humana. Soñar con una vida sin problemas en una tierra paradisíaca no es más que una de esas ilusiones infantiles de las que a muchos adultos les cuesta deshacerse.

Para esclarecer la cuestión, será preciso entenderse ante todo en cuestión de vocabulario:

— «**Pecado original**» designará nuestra condición pecadora.

Pero la palabra «pecado» no tiene entonces el mismo sentido que cuando designa los actos de los que nos hacemos culpables, sino que quiere decir esto exactamente: **nuestra condición nativa no lleva consigo, en sí misma, la amistad con Dios y la participación en su vida**; esto sólo nos lo puede asegurar la gracia de Cristo.

— «**Pecado de los orígenes**» designará lo que en la biblia se llama el «pecado de Adán», o en otras palabras, el acontecimiento original por el que se inauguró la historia de nuestra raza pecadora.

Demasiadas veces se parte del «pecado de los orígenes» (o de Adán) para explicar el «pecado original» (nuestra condición pecadora). Pero es precisamente lo contrario lo que habría que hacer.

Comprobamos en nosotros mismos

un desgarramiento interior que señala muy bien san Pablo: «El bien que quiero hacer, no lo hago; y el mal que no quiero hacer, es precisamente lo que hago» (Rom 7). De una forma imaginada lo expresa Pablo por el poder que tiene sobre nosotros el pecado personificado. Ese poder del pecado sobre el hombre constituye exactamente el «pecado original», ya que Pablo considera aquí el estado del hombre **antes** de la intervención de la gracia de Cristo (momento lógico más que cronológico, en la historia de la salvación personal). Esta toma de conciencia lleva al hombre a aquella llamada patética: «¡Pobre de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo que me lleva a la muerte?» (Rom 7, 24). Y Pablo exclama: «¡Gracias sean dadas a Dios por Jesucristo nuestro Señor!». Para él, lo primero es Cristo: él nos ha salvado **a todos**; por tanto **todos** necesitábamos de él.

A partir de entonces es normal que se plantee la cuestión: ¿por qué este dominio del pecado sobre el hombre?, ¿por qué esta experiencia del mal en su doble aspecto de seducción y de repugnancia? Es claro que todo hombre vive esto actualmente y que, por mucho que nos remontemos en la historia de la raza humana, siempre vemos lo mismo. Surge así finalmente la cuestión suprema: la presencia pri-

mera del hombre, con la presencia primera de la **libertad**, ¿no habrá constituido por sí misma una prueba de elección, que quedó marcada por un fracaso? Ese «pecado de los orígenes» (o de Adán) es el que evoca el Génesis bajo la forma de un relato simbólico que deja a la realidad concreta envuelta en su misterio.

No es Adán el que ilustra a Cristo, sino Cristo el que ilumina retrospectivamente el misterio del pecado que marcó los orígenes. Por eso el estudio del pecado original tiene que rea-

lizarse dentro de cierto orden lógico: partiendo de Cristo redentor, se estudiará primero el problema de los pecados personales (si no existiera el riesgo de condenación, Cristo no habría tenido necesidad de morir); se remontará luego al problema del «pecado original» en cada individuo (cf. Rom 7); finalmente, se llegará al estudio del «pecado de los orígenes», respetando la zona de misterio que necesariamente lo rodea.¹

Y entonces ese misterio del pecado original aparecerá como un elemento

particular dentro del marco del plan de Dios que engloba a toda la historia: ¡Cristo ha venido para salvarnos a todos!

¹ Véase P. Grelot, *Péché originel et rédemption, examinés à partir de l'épître aux Romains*. Desclée et Cie, París 1973 (cf. Nouvelle Revue Théologique, mayo-julio 1968).

P. Gibert, *Croire aujourd'hui au péché originel* (col. «Croire aujourd'hui»). Le Sénevé, París 1971.

“La antigua serpiente que es el diablo y Satán...”

En Gén 3, la serpiente simboliza al mal con el que ha de enfrentarse el hombre. En las mitologías del próximo oriente antiguo, la serpiente encerraba varios simbolismos diferentes. Por ejemplo: la representación de las **fuerzas subterráneas** a las que rendían culto los cananeos (algo de ello queda también en el caduceo de los griegos, atributo de Mercurio); el **Uraeus egipcio**, cobra que representa el fuego sobre las coronas divinas y reales; los **monstruos** creados por Tiamat en el mito babilónico de la creación; el animal **raptor** de la planta de la vida en la epopeya de Gilgamesh... Símbolo de divinidades cananeas, de potencias malvadas entre los mesopotámicos: es fácil de comprender que la serpiente haya podido personificar en Gén 3 a una potencia mala, «astuta», enemiga del hombre y, a través de él, hostil al plan de Dios.

El Apocalipsis recogerá este mismo símbolo: la humanidad nueva, madre de Jesucristo, está en el corazón de una lucha sobrehumana en la que Miguel y sus ángeles se enfrentarán con «la gran serpiente, la serpiente antigua, el llamado diablo y Satanás» (12,

9). Pero aquí hay otras imágenes que se sobreponen a la del Génesis: las de los apocalipsis judíos. Los poetas de Israel utilizaban estas imágenes para presentar la creación como una victoria de Dios sobre los monstruos del caos (Sal 74, 13-14; 89, 11; Job 7, 12), o su victoria final al cabo de la historia (Is 27, 1; cf. 51,9). Se puede hablar de una **desmitización** de estos símbolos, ya que no representan en esta ocasión a unas potencias **divinas**, sino solamente a unos seres inferiores cuya actividad se desarrolla en el interior de la creación y dentro de los límites compatibles con la omnipotencia del creador. Pero el modo de expresión empleado proviene del lenguaje mítico.

En tiempos de Jesús, la representación de las fuerzas del mal era muy diversa; Satanás (= el acusador), a quien Jesús llama «el príncipe de este mundo», estaba rodeado de demonios en abundancia. Desde el punto de vista de las representaciones y del lenguaje, Jesús y sus apóstoles no modificaron en nada los hábitos de sus contemporáneos; no es allí donde se situaba el objeto de la revelación.

¿Se sigue de aquí que es posible

«reducir» las figuras bíblicas de Satanás a una simple «forma de hablar»? Sería ir demasiado aprisa en este caso. Porque **Jesús, cuya experiencia sigue siendo la regla de la nuestra, comprendió con el mayor realismo su combate contra las fuerzas del mal**. El mal no es para él una abstracción, una simple manifestación de la finitud y de los límites del hombre. El vio en el mal una fuerza misteriosa con la que tenía que medirse para poner fin al dominio que ejerce en este mundo. El carácter imaginario de este «lenguaje mítico» es una cosa; el realismo de la experiencia interior que traduce es otra. La realidad del combate espiritual pertenece al terreno de nuestra experiencia cotidiana (cf. Ef 6, 10-13). Gén 3 abre la historia del plan de Dios evocando el comienzo de este enfrentamiento, que se lleva a cabo día tras día para todos nosotros, pero en el que Jesús ha introducido el principio de una victoria y de una liberación.¹

¹ Véanse, en los *Diccionarios de teología bíblica*, los artículos *Demonio* y *Satanás*.

II

La génesis de la humanidad: de los orígenes al diluvio

Génesis 4-5

Los tres primeros capítulos del Génesis evocaban los orígenes de la humanidad representándola simbólicamente por una pareja. Los capítulos siguientes evocan la génesis de esta humanidad desde los orígenes al diluvio y desde el diluvio a Abrahán, mediante genealogías en las que los antepasados demuestran tener una longevidad fabulosa. Pero situando estos capítulos en el contexto cultural de su época, se les encontrará notablemente sobrios.

Las tradiciones mesopotámicas

En Mesopotamia se representaba tradicionalmente a la antigüedad en dos secciones separadas por el diluvio. El período anterior al diluvio estaba todavía profundamente inmerso en la mitología. Sin embargo, algunas listas sumerias enumeraban las cinco primeras ciudades de la baja Mesopotamia y sus reyes. En ese marco evocaban el comienzo de la civilización y del culto (construcción de los templos consagrados a los

grandes dioses del país). El origen de la civilización se evocaba mediante ciertos nombres de lugares o de personas. La ciudad de Bad-tibira (en akadio Dûr-qurqurri), «muro del metalúrgico», hacía pensar en los orígenes de la edad del cobre. Su rey divinizado, Dumuzi el pastor, se oponía en otro texto literario a Enkimdu el abrador.¹ «Y esto es lo que pasaba en tiempos muy antiguos», como decía Víctor Hugo: la longevidad de los reyes antediluvianos daba un total que oscilaba entre los 241.200 y los 456.000 años (!). Frente a estas cifras, las de la biblia resultan bastante sobrias. Un documento sumerio enumeraba además siete sabios que, antes del diluvio, habían enseñado a los hombres las artes liberales y la vida social. En cuanto al número de los reyes antediluvianos era, según los casos, de siete, ocho o diez.

Estos elementos ofrecen unos patrones literarios que explican en parte las dos presentaciones bíblicas del período anterior al diluvio.

1. LA HISTORIA SAGRADA YAVISTA: Gén 4

Génesis 4,1-26 constituye la continuación de la historia del paraíso perdido. El hombre (*ha-Adam*, con el artículo) recibe, a partir de 4, 25, el nombre propio de Adán (sin artículo). Pero no desempeña más que un papel borroso en el punto de partida de dos genealogías: la de Caín (4, 1-24) y la de Seth (4, 24-26), que parecen prolongar los relatos A y B descubiertos en los capítulos 2 y 3.

Los juegos de palabras sobre los nombres propios (4, 1-25) son explicaciones secundarias añadidas por el narrador yavista. Originalmente Caín, cuyo nombre (*Qain*) significa también «herrero» en árabe, es el epónimo² del clan de los qenitas, que entró finalmente en la tribu de Judá (cf. Núm 10, 29; 24, 21; Jc 1, 16). El historiador yavista, judío, al no encontrar en las tradicio-

nes nacionales ningún dato para representar la época antediluviana, utilizó la tradición «qenita» para colmar la laguna de su documentación. Por su parte, Seth lleva un nombre conocido en la literatura egipcia: los Sutu eran tribus beduinas que nomadeaban por el sur de Canaán, cerca del territorio de Judá (cf. Núm 24, 17).

1. El comienzo de la civilización

Con ayuda de esta documentación tan escasa el autor evoca el comienzo de la civilización humana, lo mismo que lo hacían los historiadores de Sumer. Caín y Abel demuestran la yuxtaposición de la vida pastoral y de la vida agrícola (4, 2), lo mismo que en la disputa de prevalencia entre Dumuzi y Enkimdu.

La disputa de Caín y Abel

El prototipo de la disputa entre Caín y Abel pudo haberlo ofrecido la «disputa de prevalencia» entre el dios-pastor y el dios-labrador, que se conserva en sumerio. Pero el sentido de la escena ha cambiado por completo: se trata, en la biblia, de una querrela fratricida, cuyo desarrollo demuestra las malas disposiciones de Caín. El Targum palestino (interpretación aramea utilizada en la sinagoga) explica este aspecto a propósito de Gén 4, 8:

Caín le dijo a su hermano Abel: «Ven y salgamos los dos al campo». Y cuando hubieron salido los dos al campo, Caín tomó la palabra y le dijo a Abel: «Comprendo que el mundo no ha sido creado por

amor, que no está gobernado por el fruto de las buenas obras y que en el juicio hay consideración de personas. Por eso tu ofrenda ha sido recibida con favor». Abel tomó la palabra y dijo a Caín: «Yo comprendo que el mundo ha sido creado por amor y que está gobernado por el fruto de las buenas obras. Como mis obras eran mejores que las tuyas, por eso mi ofrenda ha sido aceptada con favor, mientras que tu ofrenda no ha sido aceptada con favor». Dijo Caín: «No hay juicio, no hay juez, no hay otro mundo. No hay ni recompensa para los justos, ni castigo para los malos» Abel tomó la palabra y dijo a Caín: «Hay un juicio, hay un juez,

hay otro mundo. Hay recompensa para los justos y castigo para los malos en el mundo venidero». Y discutían entre sí sobre esta cuestión en el campo. Y Caín se levantó contra su hermano Abel, y lo mató.

En el Génesis, Caín y Abel representaban dos estados sociales, pero estaba ya claramente esbozada la oposición entre dos categorías espirituales. La alusión de Sab 10,3 no consideraba más que este aspecto. Aquí acude al primer plano del comentario: la muerte de Abel, el justo, preludio al tema del justo sufriente, tal como lo recogerá el Nuevo Testamento (Mt 23,36; cf. Lc 11, 51). En 1 Jn 3, 11-12 se alude a una frase del texto targumico.

En la descendencia de Caín, su hijo Henok (4, 17) lleva un nombre que significa «inauguración» y que permite evocar la construcción de las ciudades. El trasfondo cultural de estas imágenes es la época neolítica, en la que Palestina conocía ya la ganadería, la agricultura y la vida urbana (la primera ciudad de Jericó parece remontarse al VIII milenio). En torno a Lamek, iniciador de la poligamia, se construye una última anécdota (4, 19-22): su primera esposa tiene dos hijos con nombres figurativos, Yabal (de la raíz *yabal* = «guiar el ganado»), que es el antepasado de los pastores, y Yubal (emparentado con la raíz *yobel* = «trompa», hecha de un cuerno), que es el antepasado de los músicos; la otra esposa tiene a Tubal-Qaín, antepasado de los herreros. Ya hemos visto que Qaín quiere decir «herrero» y Tubal designa en la biblia una aldea del Asia Menor célebre por su metalurgia (los hititas, instalados en un lugar cercano, se aseguraron durante varios siglos el monopolio del hierro). Por tanto, no se buscará en este capítulo a unos personajes históricos. Se tiene solamente una re-

presentación popular de los orígenes de la civilización, suficiente para marcar la continuidad de la historia humana.

2. El drama humano en el corazón de la civilización

Porque el autor no se olvida de que está escribiendo una *historia sagrada*, en donde el problema esencial es el de las relaciones entre los hombres y Dios, perturbadas por el pecado.

Evoca los orígenes del culto bajo sus formas tradicionales más antiguas. En una de sus fuentes, se trata de la ofrenda de las primicias por parte de Caín y de Abel (4, 3; cf. Ex 34, 19; Lev 3, 16); en el otro, de la invocación de Dios bajo su nombre de Yavé por parte de Enosh («enosh» significa «hombre», lo mismo que «adam»), hijo de Seth (4, 26). De esta forma, confiere un sentido muy positivo a los gestos culturales realizados *antes de* la revelación histórica de Dios a los patriarcas y también, por consiguiente, a las tradiciones religiosas que los practican de modo

paralelo al de Israel.³ Es además testimonio de la antigüedad del nombre divino Yavé, que existía efectivamente, bajo una forma arcaica Yahô o Yô, antes de la revelación del Sinaí.

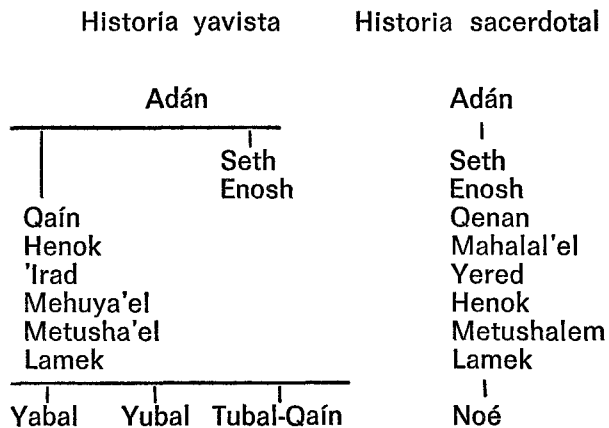
La corrupción de la civilización naciente está figurada en los dos personajes de Caín y Lamek. El primero es responsable de una disputa fratricida; es el pecado, dormido a su puerta, el que le impulsa a matar a su hermano (4, 5-8). De este modo, la muerte hace su entrada en el mundo bajo el impulso del espíritu del mal, homicida desde el origen (Jn 8, 44). Aludiendo a este texto, tal como lo comentaba el Targum palestino (cf. el texto en la página 38), Juan podrá escribir: «Pues éste es el mensaje que habéis oído desde el principio: que nos amemos unos a otros. No como Caín, que, siendo del Maligno, mató a su hermano. Y ¿por qué lo mató? Porque sus obras eran malas, mientras que las de su hermano eran justas» (1 Jn 3, 11-12). La condición

errante de Caín asesino, contra el que clama justicia la sangre de Abel (4, 10), representa un aspecto permanente de la condición humana, aun cuando esté inspirado en el género de vida de los qenitas. Víctor Hugo lo sintió muy atinadamente en su poema *La conciencia* (la leyenda de los siglos). Precisamente porque este relato tiene un valor general es por lo que cada uno de nosotros se siente interpelado por aquella pregunta de Dios al asesino: «Caín, ¿qué has hecho de tu hermano?». El final del pasaje evoca la venganza del desierto, que muestra la dureza de las costumbres humanas (4, 15).

La situación empeora más aún con Lamek, para quien la venganza no se ejecuta ya hasta el séptuplo, sino que se hace ilimitada (4, 23-24). Ante esta situación del derecho de venganza, la ley del talión (sólo se devuelve «golpe por golpe»: Ex 21, 24-25; Lev 24, 20) constituirá una reglamentación de la justicia muy exigente.

2. LA HISTORIA SAGRADA SACERDOTAL: Gén 5

El capítulo 5 del Génesis es la continuación del capítulo 2, 4a (compárese 5, 1-2 y 1, 26). El tema esencial que interesa al autor es la continuidad de la historia humana, figurada por una genealogía que une a Adán con Noé. Pero esta vez la organización del esquema genealógico se realiza sobre el modelo de la lista de diez hombres que nos atestigua una lista sumeria: el último de la lista es el héroe del diluvio. El historiador sacerdotal no parece tener a su disposición materiales israelitas más completos que los del historiador yavista. Recogiendo poco más o menos los mismos nombres que él, los organiza de otra manera, como puede verse en este cuadro comparativo:



El historiador yavista no indicaba de ninguna forma la genealogía de Noé, que se podía todo lo más relacionar con la raza de Enosh en cuanto adorador fiel de Yavé. El historiador sacerdotal es más lógico en su reconstitución del cuadro, pero ha desaparecido prácticamente en él toda evocación de la humanidad pecadora. El desplazamiento más notable es el del nombre de Henok. Aparece en el número 7 de la lista de 10 y vive 365 años, cifra perfecta de un año solar (5, 21-23); evoca la permanencia de los fieles adoradores de Dios en la raza de Adán, puesto que se dice de él que «anduvo con Dios» (5, 24), lo mismo que Noé después de él (6, 9). Pues bien, esta fidelidad tuvo su recompensa: «desapareció porque Dios se lo llevó» (5, 24b).

El rapto de Henok al lado de Dios se designa con la misma palabra que el rapto de Elías (2 Re 2, 11), en el que pudo inspirarse el autor. Pero es más probable que haya adaptado a un contex-

to monoteísta una tradición sacada del relato mesopotámico del diluvio (cf. el texto en la página 43). Así, pues, el autor bíblico ha desdoblado la leyenda mesopotámica: ha trasladado el rapto del héroe del diluvio al séptimo patriarca y ha referido la historia del diluvio al décimo, que servirá de punto de partida para que recomience la historia humana. En las leyendas judías posteriores, el nacimiento de Noé dará lugar, por otra parte, a desarrollos maravillosos atestiguados por el libro de Henok y ciertos textos de Qumrán.

¹ Véase S. N. Kramer, *L'histoire commence à Sumer*, 182-184. La disputa tiene un motivo concreto: ambos dioses cortejan a la diosa Inanna, la Venus sumeria, diosa del amor. El dios-pastor es el que lleva la iniciativa en la disputa, pero todo se arregla cuando el dios-labrador la autoriza a apacentar sus rebaños donde quiera.

² «Epónimo» = personaje que representa simbólicamente el origen del grupo que le da su nombre.

³ Hay aquí ciertamente una apertura interesante a la teología de las religiones no cristianas.

El rapto de Henok y su prototipo mesopotámico

«Henok anduvo con Dios, y desapareció porque Dios se lo llevó» (Gén 5, 24). Esta evocación de un rapto misterioso, que supone un suceso distinta de la del resto de los mortales, se comprende más fácilmente si se ve en ella la adaptación israelita de un tema mítico sacado de las leyendas mesopotámicas, en las que es el héroe del diluvio el que se ve finalmente divinizado. He aquí cómo presenta las cosas la epopeya de Gilgamesh:

*Entonces Enlil subió al barco,
Me tomó de la mano y me hizo subir.
Hizo subir a mi mujer y, de pie entre
nosotros, nos bendijo:
«Hasta ahora Uta-Napishtim era un her-
mano.
¡En adelante que él y su mujer sean
dioses como nosotros!
¡Que Uta-Napishtim resida lejos, en la
boca de los ríos!».*

*Me llevaron y me instalaron lejos, en
la boca de los ríos (V, 189-196).*

Este traslado al paraíso tenía un antecedente: un relato sumerio que por desgracia sólo se conserva a trozos: *El rey Ziusudra se postró ante An y Enlil.*

*An y Enlil mimaron a Ziusudra:
le dieron una vida como la de un dios,
le inspiraron un soplo eterno como el
de un dios.*

*Entonces el rey Ziusudra,
salvador de la vegetación y de la semi-
lla del género humano,
quedo instalado por ellos en el país de
paso,
el país de Dilmun, donde nace el sol.¹*

An y Enlil son los dioses del cielo y de la tierra. Dilmun es la isla paradisíaca de la mitología sumeria (véase el texto citado en la página 25). Lo que

pasa es que en el mito akadio el paraíso es trasladado del oriente al noroeste del mundo. Pues bien, esta misma geografía «mítica» será utilizada en el libro de Henok (antes del siglo II) para situar el paraíso al que será trasladado este justo para que espere allí el día de la salvación.² El tema está desmitizado, ya que el monoteísmo judío excluye toda divinización de un hombre. Pero su origen literario debe buscarse en el prototipo mesopotámico, del que el historiador sacerdotal ha adaptado un dato especialmente delicado para utilizarlo dentro del marco de la historia sagrada israelita.

¹ Según S. N. Kramer, *L'histoire commence à Sumer*, 207.

² Cf. P. Grelot, *De la mort à la vie éternelle*. Paris 1971, 194 s. y 208-212.

Los dos Adanes

En una página célebre de la carta a los romanos, capítulo 5, san Pablo ha establecido un paralelismo entre los dos momentos «originales» entre los que se desarrolla la existencia del hombre: aquel por el que la muerte personificada ha asegurado su dominio sobre el género humano, y aquel por el que la vida se le ha dado superabundantemente. La finalidad de esta página no es la de darnos una enseñanza nueva sobre Adán y su función en la historia, sino la de subrayar el papel de Cristo como «nuevo Adán». Adán no interviene aquí más que como «contraste» para poner mejor en perspectiva a Cristo nuestro salvador. En el desarrollo precedente, Pablo recordaba que la muerte de Cristo ha manifestado con claridad el amor de Dios a los hombres; a pesar de que estábamos en una situación de enemigos, nos ha reconciliado consigo mediante esta muerte de su propio hijo. Pablo prosigue entonces:

12. Por tanto, como por un solo hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte, y así la muerte alcanzó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron;
13. porque, hasta la ley, había pecado en el mundo, pero el pecado no se imputa no habiendo ley;
14. con todo, reinó la muerte desde

Adán hasta Moisés aun sobre aquellos que no pecaron con una transgresión semejante a la de Adán, el cual es figura del que había de venir...

15. Pero con el don no sucede como con el delito. Si por el delito de uno solo murieron todos, ¡cuánto más la gracia de Dios y el don otorgado por la gracia de un solo hombre Jesucristo se han desbordado sobre todos!
16. Y no sucede con el don como con las consecuencias del pecado de uno solo; porque la sentencia, partiendo de uno solo, lleva a la condenación, mas la obra de la gracia, partiendo de muchos delitos, se resuelve en justificación.
17. En efecto, si por el delito de uno solo reinó la muerte por un solo hombre, ¡con cuánta más razón los que reciben en abundancia la gracia y el don de la justicia reinarán en la vida por uno solo, por Jesucristo!
18. Así, pues, como el delito de uno solo atrajo sobre todos los hombres la condenación, así también la obra de justicia de uno solo procura toda la justificación que da la vida.
19. En efecto, así como por la desobe-

diencia de un solo hombre, todos fueron constituidos pecadores.

- así también por la obediencia de uno solo todos serán constituidos justos.
20. La ley, en verdad, intervino para que abundara el delito; pero donde abundó el pecado, sobreamundó la gracia;
 21. Así, lo mismo que el pecado reinó en la muerte, así también reinaría la gracia en virtud de la justicia para vida eterna por Jesucristo nuestro Señor.

Toda la atención se concentra en sólo Jesucristo, por el que la gracia, la justificación, el don divino, la vida, han llegado a la multitud humana, partiendo de una situación trágica de perdición. Como paralelo, el otro polo del drama es evocado con un esquematismo que simplifica más aún el relato del Génesis: desaparece Eva del cuadro y no queda más que la imagen de una transgresión que llevó consigo la invasión del pecado y de la muerte sobre la escena del mundo. El pecado «original» en su realización concreta sigue estando en el misterio: basta la imaginaria del Génesis para evocarlo. Pero Cristo, por su obediencia, ha rescatado de una sola vez la totalidad de los pecados humanos y ha engendrado de nuevo a la vida a la raza en la que ha nacido.

III

La leyenda del diluvio

Génesis 6, 1-9, 17

El relato asirio del diluvio

En la epopeya de Gilgamesh, el relato del diluvio tiene solamente una función episódica. La «búsqueda de la vida» conduce al héroe hasta su antepasado divinizado, Uta-Napishtim, y éste le narra la catástrofe de la que logró sobrevivir (XI, 1-195). Este relato autobiográfico es una adaptación de otro relato más antiguo del que se poseen algunos fragmentos en sumerio (historia de Ziusudra) y en akadio (epopeya de Atra-Hasis, sobrenombre de Uta-Napishtim en la epopeya de Gilgamesh). He aquí algunos pasajes característicos. Para empezar, Ea revela indirectamente a su protegido el desigmo de los dioses:

¡Chozo de cañas, choza de cañas! ¡Pared, pared!

¡Chozo de cañas, escucha! ¡Pared, vbra!

Hombre de Suruppak, hijo de Ubar-Tutu, ¡demuele esta casa, construye una nave!

Renuncia a las posesiones, busca la vida.

¡Desiste de bienes mundanales y mantén el alma viva!

A bordo de la nave lleva la simiente de todas las cosas vivas.

El barco que construirás, sus dimensiones habrá que medir.

Igual será su amplitud y su longitud.

Como el Apsu lo techarás.
(XI, 21-31: J. B. Pritchard, o.c., 78)

Uta-Napishtim construye el barco en siete días; es una torre de siete pisos, calafateada de betún y de asfalto, con los dos tercios de su estructura dentro del agua. Uta-Napishtim embarca allí a su familia y a las de su mujer, sus riquezas, provisiones y ejemplares de todas las especies animales. Cuando aparece la señal anunciada por el dios Shamash (= el sol), el héroe entra en el barco y cierra la puerta (cf. Gén 7, 16 b).

Al primer resplandor del alba, una nube negra se alzó del horizonte. En su interior Adad truena, mientras Sullat y Hanis van delante, moviéndose como heraldos sobre colina v llano.

Erragal arranca los postes; avanza Ninurta y hace que los diques sigan.

Los annunaki levantan las antorchas, encendiendo la tierra con su fulgor. La consternación debida a Adad llega a los cielos, pues volvió en negrura lo que había sido luz.

La vasta tierra se hizo añicos como una perola.

Durante un día la tormenta del sur so- pló,

acumulando velocidad a medida que bu- faba sumergiendo los montes, atrapando a la gente como una batalla. Nadie ve a su prójimo, no puede reconocerse la gente desde el cielo.

Los dioses se aterraron del diluvio, y retrocediendo ascendieron al cielo de Anu.

Los dioses se agazaparon como perros acurrucados contra el muro exterior. Istar gritó como una mujer en sus dolores,

la señora de dulce voz de los dioses gime:

«Los días antiguos se han trocado, ¡ay!, en arcilla, porque hablé maldad en la asamblea de los dioses».

(XI, 96-120; J. B. Pritchard, o.c., 80-81)
Al llegar al séptimo día, la tormenta del sur transportadora del diluvio

amainó en la batalla, que había reñido como un ejército. El mar se aquietó, la tempestad se apaciguó, el diluvio cesó.

Contemplé el tiempo: la calma se había establecido,

y toda la humanidad había vuelto a la arcilla.

El paisaje era llano como un tejado chato.

Abri una escotilla y la luz hirió mi rostro.

Inclinándome muy bajo, sentéme y llore,

deslizándose las lágrimas por mi cara. Miré en busca de la línea litoral en la extensión del mar.

(XI, 128-138; J. B. Pritchard, o.c., 81)
El barco se detuvo en el monte Nisir. Uta-Napishtim espera todavía siete días antes de tomar una iniciativa:

Al llegar el séptimo día, envié y solté una paloma.

La paloma se fue, pero regresó; puesto que no había descansadero visible, volvió.

Entonces envié y solté una golondrina. La golondrina se fue, pero regresó; puesto que no había descansadero visible, volvió.

Después envié y solté un cuervo. El cuervo se fue y, viendo que las aguas habían disminuido,

come, se cierne, grazna y no regresa. Entonces dejé salir todo a los cuatro vientos

y ofrecí un sacrificio. Vertí una libación en la cima del monte. Siete y siete vasijas culturales preparé, sobre sus trípodes amontoné caña, cedro y mirto.

Los dioses olieron el sabor, los dioses olieron el dulce sabor, los dioses se apiñaron como moscas en torno al sacrificio.

(XI, 146-162; J. B. Pritchard, o.c., 82)

Al final de la historia, Enlil sube al barco y arrebató consigo a Uta-Napishtim y a su mujer para trasladarlos al paraíso (cf. el texto de la pág. 40).

RELATO BIBLICO DEL DILUVIO

Las dos tradiciones

En la historia sagrada sacerdotal, la unión entre la lista de los diez patriarcas y el relato del diluvio se hace con toda naturalidad, ya que el último de la lista, Noé, es el héroe del diluvio (6, 9 sigue a 5, 32). Al contrario, el historiador yavista, más independiente en este caso de los modelos mesopotámicos, no establece ninguna unión directa entre ambos hechos cuando habla de la multiplicación de los hombres en la tierra (6, 1); inserta en este lugar la leyenda de los gigantes, nacidos de la unión entre las hijas de los hombres y los ángeles caídos (los «hijos de Dios»), que la leyenda judía posterior presentará como los iniciadores de la magia, de la adivinación y de la idolatría (libros de Henok, de los Jubileos, de los Gigantes, encontrados en Qumrán). Este relato recoge sin duda un antiguo mito oriental, desgajado de su contexto primitivo. Sirve, por una parte, para explicar la existencia de ciertas poblaciones legendarias que se decía tenían una talla gigantesca y a los que se atribuía la edificación de los megalitos y dólmenes que se encuentran en la región del Jordán (cf. Núm 13, 32-33; Dt 2, 10-11; 3, 11); por otra parte, introduce el decreto divino que fija hasta los 120 años la duración de la vida humana (cf. la muerte de Moisés en Dt 34, 7); pero la longevidad de los patriarcas superará even-

tualmente esta cifra que nos da solamente la fuente yavista.

El relato bíblico del diluvio se nos presenta en las dos tradiciones, yavista y sacerdotal, estrechamente entremezcladas entre sí. En ambas tradiciones depende de la leyenda mesopotámica hasta en sus detalles más mínimos. Esta leyenda existía en varias ediciones: una en sumerio (conocida por el historiador griego Beroso, en el siglo IV a.C.), otra en antiguo-babilonio y otra en asirio (procedente de la biblioteca de Assurbanipal), sin contar las traducciones hitita y hurrita. Las diferencias entre los relatos yavista y sacerdotal pueden provenir, bien de una divergencia entre las fuentes utilizadas, bien de una recomposición literaria imperada por ciertas preocupaciones doctrinales.

El conjunto del relato presenta globalmente las mismas fases en los dos relatos. Probablemente hay en el relato yavista algunas adiciones de poca importancia (en 6, 7; 7, 3-8.23), algunas huellas de ciertos enlaces y sobre todo una omisión notable: no se nos habla de Noé construyendo el arca (entre 6, 8 y 7, 1; el texto primitivo era sin duda demasiado semejante al del relato sacerdotal y no era necesario que el narrador final lo repitiese).

Para facilitar la comparación entre ambos relatos, los dispondremos en dos columnas paralelas.

1 - Introducción: la causa del (Gén 6, 5-13)

Yavista (6, 5-8)

5) Viendo Yavé que la maldad del hombre cundía en la tierra, y que todos los pensamientos que ideaba su corazón eran puro mal de continuo, 6) le pesó a Yavé de haber hecho al hombre en la tierra y se indignó en su corazón. 7) Y dijo Yavé: «Voy a exterminar de sobre la haz del suelo al hombre que he creado —desde el hombre hasta los ganados, las sierpes, y hasta las aves del cielo— porque me pesa haberlos hecho». 8) Pero Noé halló gracia a los ojos de Yavé.

9) Esta es la historia de Noé: Noé

Para el yavista, Dios sigue llamándose Yavé (a partir de Enosh que inauguró su culto); el autor sacerdotal lo llama Elohim (traducido por «Dios»). Cada relato tiene su propia lógica y sus expresiones característi-

Sacerdotal (6, 9-13)

fue el varón más justo y cabal de su tiempo. Noé andaba con Dios. 10) Noé engendró tres hijos: Sem, Cam y Jafet. 11) La tierra estaba corrompida en la presencia de Dios: la tierra se llenó de violencias. 12) Dios miró a la tierra, y he aquí que estaba viciada, porque toda carne tenía una conducta viciosa sobre la tierra. 13) Dijo, pues, Dios a Noé: «He decidido acabar con toda carne, porque la tierra está llena de violencias por culpa de ellos. Por eso, he aquí que voy a exterminarlos de la tierra...

cas para designar la corrupción universal y el decreto de exterminio. Este precede en el yavista al discurso de Dios a Noé; en el historiador sacerdotal sólo se enuncia al comienzo de este mismo discurso.

Yavista (7, 1-5)

1) Yavé dijo a Noé:

(Laguna)

«Entra en el arca tú y toda tu casa, porque tú eres el único justo que he visto en esta generación. 2) De todos los animales puros tomarás para ti siete parejas, el macho con su hembra, y de todos los animales que no son puros, una pareja, el macho con su hembra. 3) Asimismo de las aves del cielo, siete parejas, machos y hembras, para que sobreviva la casta sobre la haz de toda la tierra. 4) Porque dentro de siete días haré llover sobre la tierra durante cuarenta días y cuarenta noches, y exterminaré de sobre la haz del suelo todos los seres que hice».

5) Y Noé ejecutó todo lo que le había mandado Yavé.

El discurso de Dios se desarrolla paralelamente en ambos relatos. Sin embargo, hay dos omisiones en el yavista: la descripción del arca y la orden de guardar provisiones. Es posible que en este lugar los dos relatos hayan sido muy semejantes; una repetición sería entonces demasiado sensible. En el relato sacerdotal el arca se construye según el modelo de un santuario de tres pisos, como el templo de Sa-

Sacerdotal (6, 14-22)

14) «... Hazte un arca de maderas resinosas. Haces el arca de cañizo y la calafateas por dentro y fuera con betún. 15) Así es como la harás: longitud del arca: trescientos codos; su anchura, cincuenta codos; y su altura, treinta codos. 16) Haces al arca una cubierta por encima, pones la puerta del arca en su costado, y haces un primer piso, un segundo y un tercero. 17) Por mi parte, voy a traer el diluvio, las aguas sobre la tierra, para exterminar toda carne que tiene hálito de vida bajo el cielo; todo cuanto existe en la tierra perecerá. 18) Pero contigo estableceré mi alianza: entrarás en el arca tú y tus hijos, tu mujer y las mujeres de tus hijos contigo. 19) Y de todo ser viviente, de toda carne, meterás en el arca una pareja para que sobrevivan contigo. Serán macho y hembra. 20) De cada especie de aves, de cada especie de ganados, de cada especie de sierpes del suelo, entrarán contigo sendas parejas para sobrevivir.

21) Tú mismo procura te toda suerte de víveres y hazte acopio para que os sirvan de comida a ti y a ellos».

22) Así lo hizo Noé y ejecutó todo lo que le había mandado Dios.

lomón. En la epopeya de Atra-Hasis era también un santuario de forma cuadrada (III, 1,25-31). En la versión asiria clásica es un ziggurat en siete pisos (Gilgamesh XI, 56-66). Por tanto, hay aquí algo más que el barco-prototipo de la navegación antigua: el hombre no encuentra su salvación más que en un «arca», que es de hecho el modelo sagrado según el cual se construirán los templos.

3 - La entrada en el arca

(7, 6-17)

Yavista (7, 7-10.12.16b-17a)

7) Noé entró en el arca, y con él sus hijos, su mujer y las mujeres de sus hijos, para salvarse de las aguas del diluvio. 8) De los animales puros, y de los animales que no son puros, y de las aves, y de todo lo que serpea por el suelo, 9) sendas parejas de cada especie entraron con Noé en el arca, machos y hembras, como había mandado Dios a Noé. 10) A la semana, las aguas del diluvio vinieron sobre la tierra... 12) y estuvo descargando la lluvia sobre la tierra cuarenta días y cuarenta noches. 16b) Y Yavé cerró la puerta detrás de Noé. 17) El diluvio duró cuarenta días sobre la tierra.

El relato sapiencial introduce una cronología sapiencial que hará durar el diluvio un año y diez días. Por el contrario, en el yavista el diluvio comienza a los siete días (como en los relatos akadios) y dura cuarenta días,

Sacerdotal (7, 6.11-13-16a)

6) Noé era de seiscientos años cuando acaeció el diluvio, las aguas, sobre la tierra... 11) El año seiscientos de la vida de Noé, el mes segundo, el día diecisiete del mes, en ese día saltaron todas las fuentes del gran abismo, y las compuertas del cielo se abrieron... 13) En aquel mismo día entró Noé en el arca, como también los hijos de Noé, Sem, Cam y Jafet, y la mujer de Noé, y las tres mujeres de sus hijos; 14) y con ellos los animales de cada especie, los ganados de cada especie, las sierpes de cada especie que reptan sobre la tierra, y las aves de cada especie: toda clase de pájaros y seres alados; 15) entraron con Noé en el arca sendas parejas de toda carne en que hay aliento de vida, 16) y los que iban entrando eran macho y hembra de toda carne, como Dios se lo había mandado.

cifra consagrada por el uso religioso de Israel. La escena de la entrada en el arca es semejante a la de las epopeyas de Atra-Hasis (III, 2, 32-27) y de Gilgamesh (XI, 83-85).

4 - La catástrofe

Yavista (7, 17b.22-23)

17b) Crecieron las aguas y levantaron el arca que se alzó de encima de la tierra...

22) Todo cuanto respira hábito vital, todo cuanto existe en tierra firme, murió. 23) Yavé exterminó todo ser que había sobre la haz del suelo, desde el hombre hasta los ganados, hasta las sierpes y hasta las aves del cielo: todos fueron exterminados de la tierra, quedando sólo Noé y los que con él estaban en el arca.

En los relatos sumerio y akadio la catástrofe duraba siete días y siete noches. El yavista amplió esta duración hasta cuarenta días; el historiador sacerdotal la prolonga a 150 días, esto es, a cinco meses de treinta días (bien conocidos en su calendario solar). El detalle de las montañas cubiertas pre-

Sacerdotal (7, 18-21.24)

18) Subió el nivel de las aguas y crecieron mucho sobre la tierra, mientras el arca flotaba sobre la superficie de las aguas. 19) Subió el nivel de las aguas mucho, muchísimo sobre la tierra, y quedaron cubiertos los montes más altos que hay debajo del cielo. 20) Quince codos por encima subió el nivel de las aguas quedando cubiertos los montes. 21) Pereció toda carne: lo que reptaba por la tierra, junto con aves, ganados, animales y todo lo que pulula sobre la tierra, y toda la humanidad...

24) Las aguas inundaron la tierra por espacio de ciento cincuenta días.

para el aterrizaje final del arca en el autor sacerdotal, como en los relatos mesopotámicos. Pero la supresión radical de los detalles mitológicos hace perder colorido a la poesía: no vemos ya a los dioses asustados por la subida de las aguas, refugiándose en lo más alto del cielo (Gilgamesh XI, 113-126).

Yavista (8, 2b-3a.6-12)

2b) Y cesó la lluvia del cielo.

3a) Poco a poco retrocedieron las aguas sobre la tierra.

6) Al cabo de cuarenta días, abrió Noé la ventana que había hecho en el arca, 7) y soltó al cuervo, el cual estuvo saliendo y retornando hasta que se secaron las aguas sobre la tierra. 8) Después soltó a la paloma, para ver si habían menguado ya las aguas de la superficie terrestre. 9) La paloma, no hallando donde posar el pie, tornó donde él, al arca, porque aún había agua sobre la superficie de la tierra; y alargando él la mano, la asió y metiéndola consigo en el arca. 10) Aún esperó otros siete días y volvió a soltar la paloma fuera del arca. 11) La paloma vino al atardecer, y he aquí que traía en el pico un ramo verde de olivo, por donde conoció Noé que habían disminuído las aguas de encima de la tierra. 12) Aún esperó otros siete días y soltó la paloma, que ya no volvió donde él.

La cronología sapiencial del relato sacerdotal continúa todavía. Entre el comienzo del diluvio y la detención del arca en el monte Ararat (el Urartu de los asirios) hay exactamente cinco meses. Pero la cima de los montes no aparece hasta 70 días más tarde. Así, pues, el arca se detiene la víspera del sábado de la semana que sigue a la fiesta de las tiendas, en otoño (Lev

Sacerdotal (8, 1-2a.3b-5.13a)

1) Acordóse Dios de Noé y de todos los animales y de los ganados que con él estaban en el arca. Dios hizo pasar un viento sobre la tierra y las aguas decrecieron. 2a) Se cerraron las fuentes del abismo y las compuertas del cielo... 3b) Al cabo de ciento cincuenta días, las aguas habían menguado, 4) y en el mes séptimo, el día diecisiete del mes, varó el arca sobre los montes de Ararat. 5) Las aguas siguieron menguando paulatinamente hasta el mes décimo, y el día primero del décimo mes asomaron las cumbres de los montes... 13a) El año seiscientos uno de la vida de Noé, el día primero del primer mes, se secaron las aguas de encima de la tierra.

23, 34), y la tierra está seca para el comienzo del año nuevo. La escena pintoresca de la suelta de las aves en el yavista tiene un paralelo exacto en el relato asirio: el arca tarda siete días en posarse sobre el monte Nizir; entonces Uta-Napishtim suelta sucesivamente a una paloma, a una golondrina y a un cuervo. Pero el detalle del ramo de olivo es propio de la biblia.

Yavista (8, 13b.20-22)

13b) Noé retiró la cubierta del arca, miró y he aquí que estaba seca la superficie del suelo...

20) Noé construyó un altar a Yavé, y tomando de todos los animales puros y de todas las aves puras, ofreció holocaustos en el altar. 21) Al aspirar Yavé el calmante aroma, dijo en su corazón: «Nunca más volveré a maldecir el suelo por causa del hombre, porque las trazas del corazón humano son malas desde su niñez, ni volveré a herir a todo ser viviente, como lo he hecho.

22) Mientras dure la tierra, sementera y siega, frío y calor, verano e invierno, día y noche, no cesarán».

Sacerdotal (8, 14-19; 9, 1-7)

14) En el segundo mes, el día veintiseiete del mes, quedó seca la tierra. 15) Habló entonces Dios a Noé en estos términos: 16) «Sal del arca tú, y contigo tu mujer, tus hijos y las mujeres de tus hijos. 17) Saca contigo todos los animales de toda especie que te acompañan, aves, ganados y todas las serpientes que reptan sobre la tierra. Que pululen sobre la tierra y sean fecundos y se multipliquen sobre la tierra». 18) Salió, pues, Noé, y con él sus hijos, su mujer y las mujeres de sus hijos. 19) Todos los animales, todos los ganados, todas las aves y todas las serpientes que reptan sobre la tierra salieron por familias del arca.

9,1) Dios bendijo a Noé y a sus hijos, y les dijo: «Sed fecundos, multiplicaos y llenad la tierra. 2) Infundireis temor y miedo a todos los animales de la tierra y a todas las aves del cielo y a todo lo que reptan por el suelo y a todos los peces del mar; quedan a vuestra disposición.

3) Todo lo que se mueve y tiene vida os servirá de alimento. todo os lo doy, lo mismo que os di la hierba verde. 4) Sólo dejaréis de comer la carne con su alma, es decir, con su sangre, 5) y yo os prometó reclamar vuestra propia sangre: la reclamaré a todo animal y al hombre: a todos y a cada uno reclamaré el alma humana.

6) Quien vertiere sangre de hombre, por otro hombre será su sangre vertida, porque a imagen de Dios hizo El al hombre.

7) Vosotros, pues, sed fecundos y multiplicaos; pululad en la tierra y dominad en ella».

En el relato yavista, tras la salida del arca viene la construcción de un altar y la ofrenda de un sacrificio. El buen olor del sacrificio también se señalaba en el relato akadio (Atra-Hasis III, 5,34s; Gilgamesh XI, 156-162), pero el monoteísmo bíblico se muestra muy parco en esos detalles tan poco gloriosos en los que se veía a los dioses revolotear como moscas ante el olor del sacrificio. En el relato yavista, el juramento de Dios tiene como único objeto la estabilidad del orden cósmico que regula las estaciones y del que dependen las cosechas, de importancia capital para un campesino palestino; el hombre puede contar entonces con la permanencia de las leyes naturales.

En el relato sacerdotal, la salida del arca tiene lugar en miércoles, día inaugural del tiempo en Génesis 1 (creación de las lumbreras). El nuevo orden del mundo recoge el mandamiento primitivo de la fecundidad (9, 1; 1, 28). Además, autoriza el consumo de animales puros (9, 3), que inicialmente había sido excluido (1, 29-30); de este modo queda debidamente enmarcado un aspecto muy arcaico de la ley israelita que excluía del consumo a los animales impuros (cf. Lev 11). Sin embargo, sigue en pie la prohibición de beber la sangre (9, 4) y queda reglamentada la «venganza de la sangre», basándose el respeto a la vida humana en la dignidad del hombre creado a imagen de Dios (9, 5-6).

7 - La alianza dada por

Yavista

El texto contiene varias repeticiones, según el estilo del historiador sacerdotal. En relación con el final yavista del relato, aquí el compromiso de Dios toma un nuevo empaque. No se trata ya solamente de asegurar a los hombres la perpetuidad del ORDEN COSMICO del que depende su vida; en un mundo fundamentalmente bueno como creación de Dios, pero perturbado por el pecado humano, Dios inaugura una historia en la que su benevolencia divina para con los hombres estará sellada por el DON DE SU ALIANZA, que es pura gratuidad. Se le une una ley: los entredichos enunciados un poco más arriba. Pero sigue siendo esencialmente una PROMESA. Su signo queda inscrito en el propio cosmos: el arco-iris, fenómeno vivido como una «sonrisa» de Dios tras la tempestad que simbolizaba su cólera.

En el historiador sacerdotal, el tema de la alianza va ritmando a la historia sagrada: alianza de Noé (Gén 9), alian-

Dios a Noé (9, 8-17)

Sacerdotal (9, 8-17)

8) Dijo Dios a Noé y a sus hijos con él: 9) «He aquí que yo establezco mi alianza con vosotros y con vuestra futura descendencia, 10) y con toda alma viviente que os acompaña: las aves, los ganados y todas las alimañas que hay con vosotros, con todo lo que ha salido del arca, con todos los animales de la tierra. 11) Establezco mi alianza con vosotros, y no volverá nunca más a ser aniquilada toda carne por las aguas del diluvio, ni habrá más diluvio para destruir la tierra».

12) Dijo Dios: «Esta es la señal de la alianza que para las generaciones perpetuas pongo entre yo y vosotros y toda alma viviente que os acompaña: 13) Pongo mi arco en las nubes, y servirá de señal de la alianza entre yo y la tierra. 14) Cuando yo anuble de nubes la tierra, entonces se verá el arco en las nubes, 15) y me acordaré de la alianza que media entre yo y vosotros y toda alma viviente, toda carne, y no habrá más aguas diluviales para exterminar toda carne. 16) Pues en cuanto esté el arco en las nubes, yo lo veré para recordar la alianza perpetua entre Dios y toda alma viviente, toda carne que existe sobre la tierra».

17) Y dijo Dios a Noé: «Esta es la señal de la alianza que he establecido entre yo y toda carne que existe sobre la tierra».

za de Abrahán (Gén 17), en espera de la alianza del Sinaí, en donde la presencia de Dios entre los hombres estará marcada por la construcción del santuario y la fundación del sacerdocio. Este final, que desarrolla el dato primitivo de la historia yavista, no encuentra evidentemente ningún paralelismo en los textos mesopotámicos; está en relación directa con la concepción bíblica de la historia sagrada.

SENTIDO RELIGIOSO DEL RELATO BIBLICO

No hemos de buscar en el relato bíblico del diluvio, bajo sus dos formas, más enseñanzas históricas de las que se buscarían en la leyenda mesopotámica que le sirve de inspiración. Todas las expediciones enviadas a los montes de Armenia para buscar el arca de Noé son sencillos «trucos» arqueológicos en busca de publicidad de la gran prensa.

Todo el alcance del relato deriva de las diferencias que pueden señalarse entre el relato bíblico y los relatos mesopotámicos. En estos últimos, el diluvio provenía de un decreto de los dioses, cuyo motivo nos da a conocer únicamente la epopeya de Atra-Hasis: los hombres servían a los dioses con sus sacrificios, pero el ruido de sus tambores culturales acabaron exasperándolos. ¡Representación poco lúcida de las divinidades cósmicas, molestadas por una humanidad despreciable a sus ojos! En el relato asirio, Enlil se pone por otra parte furioso al ver que todavía hay un superviviente en el arca (XI, 170 s); éste debe su salvación a la protección personal de su dios, Ea, que ha violado los secretos divinos hablando de ellos ante una choza de cañas (véase el texto en la página 43). Se trata de una historia sombría que ilustra el carácter caprichoso y apasionado de las divinidades en luchas intestinas.

En la biblia, el recuerdo de esta catástrofe que tuvo lugar en una lejana prehistoria se convierte en el tipo del juicio de Dios sobre la humanidad pe-

cadora. Y esto subraya que el hombre es un ser responsable. Así, pues, su sentido se presta a una generalización: todas las calamidades con las que tropieza el hombre en su confrontación con una naturaleza hostil tienen virtualmente el mismo sentido (cf. Dt 28, 16-29). La historia humana está bajo el juicio de Dios, debido al «pecado del mundo» (al que alude claramente Gén 6, 5-11). La carta a los romanos señalará igualmente que la cólera de Dios «se revela desde el cielo contra la impiedad e injusticia de los hombres» (Rom 1, 18). Lo que sirve de contrapeso a esta visión de las cosas es, en el Génesis, la presentación final del juramento de Dios que asegura el orden de las estaciones (8, 22) y la alianza con que se encierra el relato y que inaugura una marcha de la historia hacia la salvación (Gén 9). En la carta a los romanos será la revelación final de la justicia divina la que salve a los hombres en Jesucristo (Rom 3, 21-26). Por consiguiente, la humanidad no queda abandonada a los golpes de un destino ciego; a pesar de sus pecados, su historia es el lugar en donde se manifiesta la misericordia de Dios que quiere salvarla. La nueva alianza será el punto final de esta historia (cf. Is 54, 9-10, basado en el relato del Génesis). La interpretación teológica de las pruebas humanas, que relaciona a éstas con el juicio de Dios, no constituye por otra parte la última palabra de la revelación. No se trata más que de una etapa provisional. Finalmente, el sentido de las desgracias que padecemos se revela en la cruz de Jesús, el único justo enfrentado con la prueba de la muerte: también ellas, en Cristo, tienen un valor de redención.

El diluvio, ¿mito o leyenda?

En nuestro lenguaje actual, las palabras **mito** y **leyenda** resultan una verdadera trampa, ya que su definición es muy imprecisa. Anteriormente, en las páginas 12-13, hemos intentado describirlas: mientras que la **leyenda** se apoya en unos recuerdos del pasado (transformados, adornados, reagrupados), el **mito** traduce en el relato una experiencia humana universal.

Al hablar aquí de **leyenda** mesopotámica del diluvio (utilizada de nuevo en la biblia), se sugiere que hubo múltiples experiencias locales que han quedado resumidas en un relato ejemplar, elaborado probablemente en el curso del tercer milenio. Esta hipótesis tiene un fundamento arqueológico: en Ur, en Kish y en otros lugares de excavaciones situados en la baja Mesopotamia se han encontrado restos de una civilización avanzada y sepultada bajo una especie de capa de barro arcilloso. Pero las fechas de estos restos no concuerdan en todos los lugares. Se comprende fácilmente que semejantes inundaciones catastróficas, a m p lificadas por la imaginación popular, hayan podido dar origen a la leyenda de un diluvio universal. A partir de los países de Sumer y de Akkad, la leyenda en cuestión emigró hacia el oeste (el diluvio griego es narrado detalladamente en las **Metamorfosis** de Ovidio)¹ y hacia el este (el diluvio indio, en los **Brahmana**, tiene por héroe a Manu, el primer hombre).² Después de la India, el tema pudo pasar fácilmente a Indonesia y a las Islas del Pacífico. En el marco de estas civilizaciones politeístas, la leyenda se fue tiñendo fuertemente de colorido mitológico, relacionando la catástrofe con las rivalidades

entre los dioses o con la envidia de los dioses contra los hombres.

Pero, independientemente de estas «historias divinas», el género literario del **mito** puede también trasponer bajo la forma de relato una **experiencia humana universal**, tanto más impresionante para la imaginación cuanto mejor corresponde a un aspecto angustioso de la condición humana. La fatalidad de las catástrofes cósmicas, desde los ciclones y las inundaciones (peligros del agua) hasta las erupciones volcánicas (peligros del fuego) o los terremotos, que se abaten sobre los hombres sin razón aparente y parece como si tuvieran que aniquilar a la raza humana, es una experiencia de este género. Es normal que este tipo de experiencia tome igualmente forma en unos mitos cuyo punto en común es el **peligro de destrucción** que pesa sobre la raza humana. Pues bien, es un hecho que existen mitos de este estilo en casi todas las tradiciones estudiadas por los etnólogos, bajo formas emparentadas unas veces con el diluvio mesopotámico y otras veces diferentes a él, siendo el Africa el continente más reservado en este sentido.³ Por tanto, es probable que, **tras la leyenda local de Mesopotamia, haya un tema mítico mucho más universal y más antiguo**, en el que los hombres de las diversas civilizaciones han sintetizado su experiencia de la postración bajo las catástrofes naturales. El diluvio mesopotámico, recogido en la biblia para evocar a la antigüedad remota, es una actualización particular. En cuanto a la divinización del héroe del diluvio, ha quedado recogida, desmitizada, en la leyenda bíblica de Henok (véase el texto, página 40).

Al reconocer esta dimensión **mítica** del relato, no le quitamos nada al valor de su utilización en la biblia. Al contrario, vemos aquí un rasgo **universal** de la experiencia humana, que encuentra entonces su traducción concreta en el marco de Génesis 1-11: el enfrentamiento del hombre con las fuerzas cósmicas desencadenadas. La biblia reinterpreta a su manera este tema mítico, separado de toda mitología politeísta. En la historia de la humanidad pecadora, es éste el tipo del juicio de Dios. Pero la salvación concedida a Noé demuestra que, a pesar del pecado, Dios quiere que la historia continúe: esta salvación prefigura a la que Cristo nos traerá definitivamente (cf. 1 Pe 3, 19-22). Como más de una vez subrayaron los padres de la iglesia, la iglesia es el arca de salvación en la que encuentran sitio los hombres para librarse del destino de la raza pecadora. Cuanto más se subraya la dimensión mítica en el relato primitivo, librándola de las contingencias legendarias propias de Mesopotamia, más apta la hace su carácter ejemplar para traducir el contenido «figurativo» con que la ha cargado la teología cristiana a partir del Nuevo Testamento.

¹ Cf. P. Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, art. *Deucalion*. PUF, París 1969, 123.

² Cf. L. Rendu, *Anthologie sanscrite*. Payot, París 1947, 28 s.

³ Cf. F. Berge, *Les légendes du déluge*, en M. Gorce-R. Mortier, *Histoire générale des religions*. Quillet, París 1952, 5, 59-101.

IV

La ruptura de la unidad humana

Génesis 9,18 - 11,32

En las tradiciones mesopotámicas, el final del diluvio señalaba un nuevo comienzo de la historia. Las listas reales de los sumerios las centraban naturalmente en las ciudades-estados construidas junto a las desembocaduras del Tigris y del Eufrates. Cada una de ellas tenían como centro al templo del dios local, de quien el rey recibía su poder. Pero desde el tercer milenio los sumerios del sur se pusieron en contacto estrecho con los akadios del norte, poblaciones de origen semítico, cuya lengua era parecida al hebreo. Sabido es que, a los ojos de los israelitas, los patriarcas eran también originarios de Mesopotamia. Por tanto, no es extraño que en la historia bíblica se piense que la raza humana y la civilización se esparcieron por el mundo entero a partir de este país. Como anteriormente, también aquí se irá examinando poco a poco el cuadro que nos presenta de ello el historiador yavista, cuadro reducido a dos episodios (Gén 9, 18-27 y 11, 1-9) y a unos cuantos fragmentos dispersos (Gén 10, 8-9.19.25; 11, 30), y luego el historiador sacerdotal, que explica ampliamente cómo se fue poblando la tierra (10, 1-32) y relaciona a Noé con Abrahán mediante una genealogía continua (11,10-26).

LA POBLACION EN LA TIERRA Y LA DISPERSION DE LOS HOMBRES

1. Los hijos de Noé

El historiador yavista había situado los orígenes de la civilización antes del diluvio. Supone que continúa luego esta civilización, en la familia de los tres hijos de Noé: Sem, Cam y Jafet (9, 18-19).¹

Noé se había convertido, cuando el diluvio, en el iniciador de la navegación. Luego se con-

virtió en el iniciador de un nuevo cultivo: el de la viña (9, 20).² Esto da lugar a una anécdota simbólica en la que entrarán en escena, primitivamente, Sem (padre de los israelitas), Jafet (progenitor de los filisteos) y Canaán (epónimo de los cananeos, sustituidos aquí por Cam, a quien se declara «padre» de Canaán). Así, pues, el universo se limita a la porción del territorio en donde viven los israelitas en tiempos del autor del relato, lo cual permite situar a las tres poblaciones de la «tierra prometida» en su situación particular dentro del plan de salvación: dos hijos son bendecidos y uno maldecido.

La bendición paternal es un género literario convencional del que se encuentran abundantes ejemplos en la historia patriarcal (Gén 27, 26-29; 48, 15-16.20; 49). Tratándose de una palabra eficaz, se cree que produce necesariamente su efecto. También lo utilizan los narradores de la historia sagrada; ellos tienen ante la vista una situación concreta y sitúan en el pasado una bendición (o una maldición) que explica esta situación actual. Así es como se evocan las relaciones entre Israel y el pueblo de Edón durante la época real en las palabras de Isaac a punto de morir (Gén 27, 29.39 s). Del mismo modo, en tiempos de David, los filisteos fueron aliados de Israel, mientras que los cananeos se convirtieron en una población conquistada. El autor yavista da la razón de ello poniendo en labios de Noé tres palabras que evocan estas relaciones: bendice a Sem y a Jafet (antepasados de Israel y de los filisteos) y maldice a Cam («padre» de Canaán), que tiene que someterse a sus hermanos.³ Una interpretación racista de este texto, que hiciera de Cam el antepasado de la raza negra considerada como inferior, es un contrasentido grotesco: los cananeos eran tan blancos como los israelitas. Pero las consecuencias de este contrasentido pueden resultar criminales; ¿no ha buscado acaso el racismo blanco de Africa del sur un argumento «religioso» en este relato?

Los descubrimientos arqueológicos y la torre de Babel

La torre de Babel (= Babilonia) no es en sí misma una creación imaginaria. Se trata del ziggurat (o torre de pisos) que formaba parte del conjunto de edificios cultuales de la ciudad de Babilonia.¹ Su nombre, **E-temen-an-ki** (en sumerio: «templo del fundamento del cielo y de la tierra») la convertía en el centro del mundo. Estaba situada en un gran patio trapezoidal de unos 406 x 408 m. x 456 x 412 m., cuyos muros estaban cortados por doce puertas y alargados por una vía procesional. No lejos de allí se encontraba el templo de Marduk, llamado **Esagila** (en sumerio: «casa de la cabeza elevada»). He aquí cómo describe Parrot este monumento, utilizando los datos de los arqueólogos, los documentos literarios y los otros ziggurats mejor conservados:

De todos estos datos se deduce que la masa de la torre, hecha de ladrillos sin cocer, será mantenida por un basamento de ladrillos cocidos de 15 cm. de grosor. Su base era sensiblemente cuadrada, teniendo cada lado algo más de 91 metros. Parece seguro que el ziggurat tenía siete pisos, soportando el último un pequeño templo. Los acce-

sos a los pisos superiores son bastante difíciles de precisar... Una escalera, perpendicular a la fachada, conducía, bien al primero, bien al segundo, bien incluso a la cima; dos escaleras laterales, que se detenían en el primer piso, permitían un acceso parcial. Este continuaba mediante rampas o escaleras, situadas lateralmente y que subían de un piso al otro (esa sería la escalera circular de Herodoto). El templo superior, según las inscripciones de Nabucodonosor, estaba revestido de ladrillos de cerámica azul. Es imposible fijar con exactitud la altura total; parece ser que llegaría a los 90 metros y que superaría incluso esa cifra. Se comprende fácilmente la impresión experimentada por los visitantes y peregrinos, sensibles no solamente a la grandilocuencia de ciertas inscripciones, sino a esta arquitectura vertical, símbolo del poder de los reyes y de la audacia de los constructores.²

He aquí dos ejemplos de inscripciones, citadas por Parrot:

De Nabopalassar (625-605):

«Marduk, el Señor, me ordenó a propósito de Etemenanki, la torre de pisos de Babilonia, que antes de mi época se había resquebrajado y había caído en ruinas, que asegurase sus fundamentos en el seno del mundo inferior y que hiciera su cima semejante al cielo».

De Nabucodonosor (605-562):

«Yo obligué a todos los pueblos de numerosas naciones a trabajar en la construcción de Etemenanki... Establecí en su cima la alta morada para Marduk, mi Señor... De Etemenanki levanté la cima con ladrillos esmaltados resplandecientes».

Se advertirá que el relato yavista de la torre de Babel es por lo menos tres siglos anterior a estas inscripciones. Entretanto, la torre había sido saqueada en el siglo VII por las tropas asirias.

¹ Véase A. Parrot, *Ziggourats et tours de Babel*. Albin-Michel, París 1949; Id. *La torre de Babel*. Garriga, Barcelona 1962.

² A. Parrot, *Babylone et l'Ancien Testament*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1956, 32-35.

2. La dispersión de los hombres (11, 1-9)

El universo del relato precedente era bastante restringido. La anécdota de la torre de Babel (= Babilonia) considera por el contrario un problema importante: el de la *ruptura de la unidad humana*. ¿Por qué esa dispersión de los hombres en pueblos, naciones, lenguas (= culturas), opuestas entre sí? El cuadro de los orígenes (Gén 2) insistía en la unidad fundamental de la raza, solidaria en su vocación antes de serlo en su destino. El narrador comprueba aquí que se trata de una *unidad desgarrada* e intenta penetrar en el misterio de este desgarrón. Lo mismo que en Génesis 2-4, su explicación teológica tiene como sostén a una «imagen de Epinal», cuyo alcance es preciso comprender.

Los cultos mesopotámicos colocaban con frecuencia sus templos sobre una torre de pisos o ziggurat. La de Babilonia, consagrada al dios nacional Marduk, llevaba el nombre de E-temen-an-ki, «templo - fundamental - del-cielo-y-de-la-tierra» (véase la nota de la página 54). Esta imagen es la que aquí se recoge como traducción simbólica de la idolatría mesopotámica. La civilización urbana, con la que se relaciona, se presenta también como una empresa sacrílega de la ambición humana («una ciudad y una torre con la cúspide en los cielos»: 11, 4). Utilizando el mismo antropomorfismo que en Génesis 3, el autor muestra a Dios pronunciando su juicio sobre la civilización orgullosa que se levanta contra él (11, 5-7). ¡Drama de la humanidad anti-teísta, que prelude al de un humanismo ateo! la ruptura de la unidad humana es, para la sociedad pecadora, lo que fue la pérdida del paraí-

so para los antepasados de la raza humana. El drama del paraíso y la torre de Babel son dos acontecimientos «originales» en la historia del pecado del mundo, distintos en su imaginaria, pero ligados en la realidad, referente el uno a la comunidad conyugal (de orden «natural») y el otro a la comunidad política (de orden cultural). De esta forma, las dos imágenes se corroboran y se completan mutuamente para describir los aspectos esenciales de nuestra condición actual.

El ziggurat idólatra de Babilonia no puede ser el lugar de reunión de los hombres; al ser un signo de su arrogancia ante Dios, tiene que ser necesariamente el signo de su dispersión, como señala el autor jugando con la palabra Babel, relacionada artificialmente con la raíz *babal* («mezclar, confundir»: 11, 9). La reunión de los pueblos, de las naciones y de las lenguas sólo se hará en torno al Dios vivo, encontrado de nuevo y reconocido por todos. Isaías (2, 2-4) describirá esta reconciliación universal bajo la forma de una peregrinación de los pueblos hacia su templo: Jerusalén será la antítesis de Babel. Porque el plan de salvación que subyace a la historia humana supone, en el horizonte del futuro, una refundición radical de la unidad humana: «Yo vengo a reunir a todas las naciones y lenguas; vendrán y verán mi gloria» (Is 66, 18). El nacimiento de la iglesia en el corazón de la historia, el día de pentecostés, realizará en germen este plan divino (Hech 2, 1-11),⁴ aguardando a que, en el «mundo venidero», se reúna en torno al cordero inmolado «una muchedumbre inmensa de toda nación, razas, pueblos y lenguas» (Apoc 7, 9-12). De ese futuro, el historiador yavista se contenta con señalar aquí el punto de partida.

DE NOE A ABRAHAN

Es posible que en la historia sagrada yavista, tras la dispersión de Babel, viniera una evocación de la diversidad de pueblos. Algunos restos de este relato subsisten todavía en el texto de Génesis 10 (por ejemplo 10, 8-9.19.25). Pero en el estado actual de la documentación se encuentra todo fundido en un «cuadro de los pueblos», sacado de la historia sagrada sacerdotal (Gén 10). Se trata de un cuadro de «geografía sapiencial», a la medida del tiempo en que se redactó. Su horizonte no va más allá de los pueblos que eran conocidos en Israel en el siglo VI antes de nuestra era, desde la meseta de Irán a las orillas del Mediterráneo, desde la Nubia a la Arabia meridional y el golfo pérsico. En ese cuadro, la clasificación de los pueblos se hace según criterios prácticos, que no son ni puramente lingüísticos, ni puramente técnicos, ni puramente políticos. El procedimiento de los epónimos, que atribuye a cada grupo un antepasado del mismo nombre, es el que se emplea sistemáticamente. De este modo, se representa la universalidad del género humano en su unidad desgarrada bajo la forma de una genealogía de epónimos. «Canaán engendró a Sidón, su primogénito» (10, 15), puede traducirse: los cananeos, habitantes de la «costa de la púrpura», tuvieron por metrópoli a la ciudad de Sidón. Así es como la imaginería popular sirve de vehículo a datos muy preciosos sobre la geografía humana de la antigüedad israelita. A ello hay que añadir una apreciación bastante positiva de la *diversidad* del género humano: ha sido una disposición de Dios lo que ha hecho que los pueblos adquieran su habitat y sus modos de vida. El drama del pecado sigue estando en el trasfondo de esta historia en la medida en que la diversidad conduce a oposiciones trágicas.

A partir de aquí, el interés del historiador se va concentrando en el pequeño grupo de hombres de los que nacerá Abrahán. Lo mismo que

eran diez las generaciones que conducían a la historia desde los orígenes al diluvio (Gén 5), son también diez las generaciones que la conducen desde Noé hasta Abrahán (11, 10-26). El único elemento que se retiene es la continuidad de esta historia, orientada hacia un término que brotará de la sombra a partir de la vocación de Abrahán. Aquí, como en Génesis 5, el narrador utiliza una cronología «sapiencial» que fija, para cada patriarca, la fecha del nacimiento y la de la muerte. ¿Cuáles eran las bases de esta cronología? Probablemente los números encerraban en ella ciertos simbolismos especiales. Pero el único caso claro es el de Henok, citado anteriormente (Gén 5, 23). Hay que evitar especular con esas cifras como si representasen una cronología histórica en el sentido moderno de la palabra, lo mismo que hay que evitar considerar a los personajes mencionados como individuos insertos plenamente en la historia. Al llevar nombres de pueblos, de ciudades, etc., representan convencionalmente las etapas históricas que precedieron a la época de los patriarcas.

EPILOGO:

LA VOCACION DE ABRAHAN

Al final de esta «prehistoria del plan de Dios», los dos narradores vuelven a juntarse para presentar a la familia de la que nació Abrahán: el clan de Teraj, originario de Ur de los caldeos (11, 27-28). A partir de aquí, la historia sagrada va a tener como sostén a una historia de familia, cuya genealogía se nos ofrece detalladamente (11, 29). La emigración del clan de Teraj, desde Ur hasta Harran, en la alta Mesopotamia, puede explicarse por una comunidad de culto entre estas dos ciudades, donde se encontraba un templo dedicado a Sin, el dios Luna (11, 31). Sea lo que fuere, la emigración a Harran, en el Aram de los ríos (entre el Tigris y el Eufrates), no es más que una etapa hacia un futuro todavía desconocido. Es entonces cuando el historiador ya-

vista sitúa la vocación que va a determinar no solamente el porvenir personal de Abrahán, sino el sentido del plan divino realizado a través de su raza: «Vete de tu tierra, y de tu patria, y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré. De ti hará una nación grande y te bendeciré. Engrandeceré tu nombre, que servirá de bendición. Bendeciré a quienes te bendigan y maldeciré a quienes te maldigan. *Por ti se bendecirán todos los linajes de la tierra*». Marchó, pues, Abrahán, como se lo había dicho Yavé» (Gén 12, 1-4). Ha terminado el tiempo de las preparaciones remotas; el hilo conductor de la historia sagrada se presenta al nivel de los acontecimientos cuyo recuerdo verificable ha guardado la tradición.⁵ Pero la amplitud universal del plan divino está allí marcada desde el punto de partida.

¿Cómo se realizará este plan? Se trata de una cuestión distinta, que exigirá otros estudios. Por ahora será suficiente hacer un balance de los capítulos que hemos recorrido.

¹ En el nombre de Jafet nos encontramos con el de japetos, a quien los griegos hacían hijo de Prometeo.

² Recuérdese que el arca se posó sobre el Urartu (monte Ararat de la biblia); pues bien, el cultivo de la viña se desarrolló efectivamente en el antiguo oriente a partir de una región cercana al Urartu, en donde esta planta crecía espontáneamente en estado salvaje. El nombre del vino, común a las lenguas semíticas y a las indoeuropeas del medio oriente (griego, albanés, armenio, latín), es de origen caucásico o asiático.

³ La razón de esta maldición —Cam profana la desnudez de su padre —guarda ciertamente relación con la homosexualidad que la moral bíblica reprochaba a los cananeos (cf. la historia de Sodoma: Gén 19); pero el relato no habla de ella más que con pudor y recato.

⁴ Muchos padres de la iglesia, y quizás el propio Lucas, vieron en el relato de pentecostés un «anti-Babel». Babel es la unificación idólatra que se cierra sobre sí misma, un ghetto. Dios, al destruirla, impide a los hombres encerrarse allí, les obliga a abrirse a lo universal y allí está su salvación. La iglesia de pentecostés es el tipo de una comunidad abierta: nada de uniformidad, cada uno habla allí su propia lengua, pero todos se comprenden.

⁵ Cf. «Aujourd'hui la Bible», n. 31.

Para prolongar el estudio

- G. von Rad, **La Genèse**. Labor et Fides, Génève 1968, 454 p.
- R. Koch, **Grâce et liberté humaine: réflexions théologiques sur Genèse 1-11**. Desclée et Cie, 1967.
- J. Goldstein, **Création et péché: Genèse 1-11**. Desclée de Brouwer 1968.
- J. De Fraine, **La biblia y el origen del hombre**. Desclée de Brouwer, Bilbao 1969.
- H. Renckens, **Así pensaba Israel. Creación, paraíso y pecado original según Génesis 1-3**. Madrid 1960.
- R. Guardini, **Le commencement de toutes choses: méditations sur Genèse 1-3**. Cerf, Paris 1968.
- P. Grelot, **El problema del pecado original**. Herder, Barcelona 1970.
- J. Scharbert, **¿Pecado original?** Verbo Divino, Estella 1972.
- P. Beauchamp, **Création et séparation: étude exégétique du chapitre premier de la Genèse**. Paris 1969 (comentario muy técnico que exige del lector una formación previa).
- N. Lohfing, **Les premiers chapitres de la Genèse**, en **Sciences bibliques en marche**. Casterman, Tournai 1969, 63-85.
- Id., **Le récit de la chute du premier homme**, en **L'Ancien Testament, bible du chrétien aujourd'hui**. Centurion, Paris 1969, 71-88.
- P. Gibert, **Mythes et légendes dans la Bible**. Le Sénevé, Paris 1972, 66 p.
- Id., **Croire aujourd'hui au péché originel**. Le Sénevé, Paris 1971, 80 p.
- P. Ganne-F. Fournier, **La création** (Cahier n. 21-22 de «Cultures et Foi»). Lyon 1972, 104 p.
-

Hombre, ¿quién eres?

El siglo XIX ha puesto de moda una concepción positivista del relato histórico, científicamente documentado, pretendidamente neutro y objetivo, imparcial y libre de toda interpretación de los acontecimientos relatados. Más tarde, la crítica del método de la historia se encargó de demostrar el carácter ilusorio de semejante concepción. Sin embargo, esta forma de pensar tiene una vida dura y todavía siguen muchos confundiendo la *verdad* de la historia con la *exactitud* de los detalles. Según esta concepción, los once primeros capítulos del Génesis carecen de interés.

Pero ¿y si la historia comportase siempre, íntimamente mezcladas, una *evocación* y una *interpretación* del pasado? ¿Y si el interés de su evocación consistiera menos en la documentación bruta que nos ofrece que en la luz que proyecta sobre nuestra existencia presente? Porque nuestra condición histórica nos hace depender del pasado en que hundimos nuestras raíces y nos proyecta hacia el futuro que vamos construyendo a través de nuestras opciones sucesivas.

Esta es precisamente la concepción bíblica de la historia. Su finalidad es siempre la de iluminar el presente mediante el recuerdo del pasado con vistas al porvenir. Por eso los textos no *evocan* la experiencia histórica de los hombres más que para dar una *interpretación teológica* que revela su sentido en el plan de Dios. Es lógico que esta interpretación se ha desarrollado con el tiempo, al ritmo de la misma revelación. Y no ha alcanzado su plenitud más que en el Nuevo Testamento. Pero ya desde las pri-

meras historias sagradas está imperando en la construcción de los relatos. El historiador ya-vista hace entonces una *catequesis* adaptada a los problemas de la época de David o de Salomón, mientras que el historiador sacerdotal hace una *catequesis* para el tiempo de la cautividad de Babilonia. Al narrar el desarrollo del plan de Dios, que subyace a toda la historia humana, esta catequesis responde al interrogante fundamental que formula todo hombre a propósito de sí mismo, de su condición, de su destino: *Hombre, ¿quién eres?* Pero en vez de responder de un modo abstracto, como harían los filósofos especulativos, nuestros autores lo hacen bajo la forma de relatos, remontándose en el curso del tiempo para buscar en sus orígenes. El hombre que entonces describen es desde luego *el hombre histórico*, condicionado por su pasado y proyectado hacia su futuro; pero es en el plano de la *interpretación teológica* donde ellos ven a la historia, no en el plano de la *representación* del pasado tal como la concebiría una investigación científica que se preocupase solamente de la *historicidad* de los detalles. En este sentido dependen, para la documentación y las formas literarias, del ambiente cultural en que viven y para el que escriben.

Por eso se impone la comparación entre los relatos bíblicos y los textos mesopotámicos; en el tiempo en que se escribieron estos relatos, era lógica la comparación, ya que los textos mesopotámicos eran conocidos por todos. El valor de los primeros no depende de lo que tienen en *común* con los segundos, sino más bien de lo

que los hace *diferentes*. Bajo apariencias muchas veces semejantes, transmiten un *mensaje original* en donde se encuentra una concepción nueva de Dios, de su plan en el universo que es creación suya, de la relación del hombre con su creador que, a partir de la experiencia propia de Israel, se define en términos de alianza.

La situación del hombre en el mundo y la relación entre los hombres adquieren entonces un aspecto muy nuevo, si se las compara con la idea que de ellas se tenía en el antiguo oriente. No se desconocen sus aspectos dramáticos: lo mismo que el pensamiento mesopotámico, el pensamiento bíblico choca con el problema del mal en todas sus formas. Pero la biblia relaciona el desarrollo de este drama en el mundo en que vive el hombre y en la historia que va realizando con una tragedia espiritual que se lleva a cabo en el corazón del hombre: su ruptura con Dios.

Todo este conjunto de datos es lo que toma forma en los preliminares de la historia sagrada (Gén 1-11).¹ Si los dos narradores cuyas obras se entremezclan en estos capítulos utilizan datos *legendarios* para representar el pasado, es que su reflexión sobre la historicidad humana (esto es, el sentido de la historia vivida en relación con el plan de Dios en el que ella se integra) necesita un sostén concreto para fijar la imaginación; la leyenda desempeña entonces su papel normal, supliendo la pobreza de las informaciones propiamente históricas. Pero, en la medida en que sus relatos tienen también, en el plano estrictamente literario, un colorido *mítico*, adquieren por ese mismo hecho un valor general que les permite representar a la vez la condición universal del hombre en su historia y el punto inicial de esta condición. Génesis 1-11 pone ante nuestros ojos una serie de cuadros que deben ser interpretados según estas dos dimensiones.

Por eso aquellas grandes «imágenes de Epi- nal» no han perdido ni mucho menos su valor de actualidad, aunque ahora hay que leerlas a la

luz de Jesucristo. El drama del paraíso, la muerte de Abel, el diluvio, la torre de Babel... son realidades cotidianas; encontramos en ellas el eco de los periódicos que leemos cada día. Pero fueron también realidades originales: desde que apareció en la tierra la libertad del hombre, como fuerza de opción ante un Dios que le dicta su ley y sus promesas, se desarrolla ese *mismo* drama, con los mismos rasgos generales que han fijado los textos del Génesis de una forma fascinante.

Comprendido de este modo, el sentido de estos textos resulta inagotable. Inagotable para los poetas que encuentran en ellos una fuente de símbolos siempre elocuentes; inagotable para los teólogos que ven en ellos la expresión de una sabiduría de vida; inagotable para cada uno de nosotros, que descubrimos en ellos nuestra propia historia hecha de pecado y de amor, que debemos sobre todo leer en ellos una llamada a hacernos tales como Dios nos quiere. Pues no en vano ha *confiado Dios al hombre el gobierno* de la tierra (Gén 1, 28): su conquista de la creación realiza un aspecto de Dios. Y no en vano flota en su memoria la imagen del paraíso: aguarda con esperanza ese reino de Dios en el que «Dios será todo en todos», esos «nuevos cielos y nueva tierra, en los que habita la justicia» (2 Pe 3, 13).

¹ La palabra **historia** designa alternativamente, entre nosotros, la historia **vivida** («Geschichte» de los alemanes) y la historia **narrada** («Historie» de los alemanes). Como si no bastara este equívoco, la historia narrada incluye bajo el mismo epígrafe la **evocación** de los acontecimientos pasados (o mejor dicho: de la experiencia humana pasada, en todas sus formas) y su **interpretación**, al nivel sociológico, psicológico, filosófico o teológico. Para introducir en este caso un comienzo de clarificación, utilizo aquí dos derivados distintos de la palabra historia (historicidad e historicidad) a fin de concretar su empleo más preciso.

INDICE TEMATICO

Cómo nacieron los relatos de la creación

respuesta a nuestras cuestiones: 5, 9

en un contexto de liberación: 6

trasposición de la experiencia humana: 17, 25, 28, 34, 39, 50, 53

Hombre, ¿quién eres?

una «definición»: 24, 30

relación con Dios (alianza): 24, 25, 28, 30, 38, 50

destino divino: 24, 25, 29, 30

un ser responsable, frente a una opción: 6, 14, 25, 26, 28, 34, 50

hombre y mujer; la sexualidad: 6, 24, 28, 31

trabajo, sumisión de la naturaleza: 24, 28, 29, 32

unidad (desgarrada) del género humano: 25, 33, 53, 56

El mal, la serpiente: 26, 35

Historia: 17, 59

Historia sagrada: 15, 17, 21, 29, 38

Leyenda: 12, 16, 50

Mito: 12, 16, 29, 35, 50

desmitización bíblica: 14, 15, 23, 24, 31

Optimismo bíblico: 14, 31, 50

pesimismo mesopotamio: 12, 14, 22, 27

El «paraíso»; visión del término de la historia: 24, 25, 55

CONTENIDO

«LA FUERZA POR LA QUE TE AMO...»	5
LA GENESIS DE LA HUMANIDAD	8
ISRAEL EN SU UNIVERSO	10
1. La reflexión sobre el hombre en Mesopotamia	10
Mapa del oriente medio antiguo	11
La literatura mesopotámica	13
La epopeya de Atra-Hasis	14
2. La reflexión sobre el hombre en la biblia	15
3. Lugar de Gén 1-11 en la historia sagrada	17
Tradiciones en Gén 1-11	18
I. EN LOS ORIGENES (Gén 1-3)	20
El mito babilonio de la creación	21
Posibles fuentes del autor yavista (Gén 2, 4-4, 2, 6)	22

1. La historia sagrada yavista (Gén 2, 4b-3, 24)	23
a) El relato de la creación	23
La imagen sumeria del paraíso	23
b) El drama del paraíso	25
La prueba de la libertad y el drama de la opción	26
Gilgamesh en busca de la vida	27
2. La historia sagrada sacerdotal (Gén 1-2, 4a)	29
Dios crea por su palabra y por sus actos	30
La fuerza de la palabra divina en la teología sumeria ...	31
¿Acuática o terrestre? (2 cosmologías)	32
CUESTIONES TEOLOGICAS	
A propósito de Adán: ¿es compatible el poligenismo con la fe?	33
Pecado original y pecado de los orígenes	34
«La antigua serpiente que es el diablo y Satán»	35
II. LA GENESIS DE LA HUMANIDAD: DE LOS ORIGENES AL DILUVIO (Gén 4-5)	
1. La historia sagrada yavista (Gén 4)	37
La disputa de Caín y Abel	38
2. La historia sagrada sacerdotal (Gén 5)	39
El rapto de Henok y su prototipo mesopotámico	40
Los dos Adanes	41
III. LA LEYENDA DEL DILUVIO (Gén 6, 1-9, 17)	
El relato asirio del diluvio	43

Relato bíblico del diluvio. Las 2 tradiciones	44
Sentido religioso del relato bíblico	50
El diluvio, ¿mito o leyenda?	51
IV. LA RUPTURA DE LA UNIDAD HUMANA (Gén 9, 18-11, 32)	52
La población de la tierra y la dispersión de los hombres ...	53
Los descubrimientos arqueológicos y la torre de Babel ...	54
De Noé a Abrahán	56
Para prolongar el estudio	57
HOMBRE, ¿QUIEN ERES?	58
Índice temático	60