Salmanticensis 58 (2011) 191-204

Los fundamentos de la antropología bíblica. Gn 1-3 a la luz de los estudios exegéticos recientes*

Félix García López
Universidad Pontificia de Salamanca

Resumen: Los debates actuales sobre el Pentateuco invitan a replantear algunas cuestiones exegético-teológicas importantes. Este artículo se ocupa de Gn 1-3, clave para la antropología teológica. Algunos autores han notado el escaso eco de este texto, especialmente del relato del pecado original (Gn 3), en el AT. Este dato se explica difícilmente si Gn 2,4-3,24 se atribuye al Yahvista de la época salomónica; en cambio, se comprende más fácilmente si, como sostienen algunos exegetas recientes, se data en la época postexílica. En esta perspectiva, el estudio de la antropología bíblica debería comenzar por el relato Sacerdotal (Gn 1,1-2,3), más antiguo que el no-sacerdotal (Gn 2,4-3,24). Es más, el relato Sacerdotal de la creación culmina en el relato de la construcción del santuario (Ex 39-40). En consecuencia, los fundamentos de la antropología bíblica no habría que buscarlos únicamente en Gn 1-3 sino más bien en Gn 1-Ex 40.

Summary: Current debates on the Pentateuch require us to look again at some important exegetical-theological questions. This article looks at Gn 1-3, a key text in theological anthropology. Some authors have noted that this text, especially its account of original sin (Gn 3), has little echo in the rest of the OT. This is not easy to explain away if Gn 2:4-3:24 belongs to the Yahwist account from the times of Solomon; on the other hand it is more easily understood if, as some exegetes maintained recently, it dates from postexilic times. From this perspective, the study of biblical anthropology ought to begin with the Priestly account (Gn 1:1-2:3), older than the non priestly (Gn 2:4-3:24). Moreover, the Priestly account of creation culminates in the story of the construction of the sanctuary (Ex 39-40). Hence, the basic principles of biblical anthropology are not only to be found in Gn 1-3 but rather in Gn 1-Ex 40.

* Ponencia presentada el 3 de junio de 2010 en las XXIV Conversaciones (de la Facultad de Teología) de Salamanca; en las mismas Conversaciones se presentaron también las ponencias de Jesús García Rojo, Manuel Lázaro Pulido y Demetrio Sánchez Ramio que publicamos en este número.

Universidad Pontificia de Salamanca
KADMOS Salmanticensis2-2011.indd 191 5/9/11 10:58:49

1. Los debates actuales sobre el Pentateuco

Al analizar los primeros capítulos de la Biblia desde el punto de vista de la antropología teológica, Ruiz de la Peña observa: «Sorprende el escaso y tardío eco que los dos relatos [Gn 1 y 2] han suscitado en el resto del Antiguo Testamento»[1]. A decir verdad, esta observación me resulta familiar, a la par que un tanto extraña. Rastreando los Comentarios al Génesis, veo en el de von Rad una afirmación que podría estar en la base de la afirmación de Ruiz de la Peña. Dice así: «El contenido de los relatos de Gn 2 y especialmente Gn 3, está extrañamente aislado dentro del Antiguo Testamento. Ni un profeta, ni un salmo, ni siquiera un narrador aluden a la historia de la caída.»[2].

Sin lugar a duda, las observaciones de von Rad son más exactas y menos chocantes que las de Ruiz de la Peña, pues no se refieren a los dos relatos de Gn 1-3*, sino tan sólo al segundo (Gn 2-3*). En efecto, no deja de ser llamativo que un texto tan importante y antiguo como el relato Yahvista del pecado original, fechado por von Rad y la mayoría de los exegetas críticos de su época en el período salomónico, no haya repercutido en el resto del Antiguo Testamento. En cambio, parece normal que el relato Sacerdotal de la creación, fechado generalmente en la época exílica o postexílica (un texto tardío, por consiguiente), no haya dejado sus huellas en el Antiguo Testamento.

Hecha esta matización, cabe preguntarse: ¿Cómo se explica que un texto tan antiguo y significativo como Gn 2-3 no haya incidido en el Antiguo Testamento? Una primera respuesta la ofrece Lohfink en un artículo sobre la narración del pecado original. Haciéndose eco de la afirmación de von Rad, Lohfink escribe:

> «Sólo los más recientes escritos sapienciales parecen conocerla (…). Esto nos permite inferir que la narración del pecado original no desempeñase papel alguno en la vida personal de fe del israelita preexílico ni en el culto clásico de Israel. Antes bien, no existía por aquel entonces sino en la literatura, a saber, en la llamada obra histórica del Yahvista que luego, después de la cautividad babilónica, habría de llegar a ser un escrito-fuente del Pen-

[1] Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental* (PT 49), Santander 1988, 51.

[2] G. von Rad, *Das erste Buch Mose*, Göttingen 1958, 82; Id., *El libro del Génesis*, Salamanca [4]2008, 119.

Universidad Pontificia de Salamanca
KADMOS Salmanticensis2-2011.indd 192 5/9/11 10:58:49

tateuco. Por lo tanto, la narración no era al principio fe vivida, sino teología pensada»[3].

Por original e ingeniosa que sea, la solución de Lohfink no deja de ser muy especulativa y poco verosímil. Seguramente no la hubiera propuesto de no haber sido por el peso casi dogmático del que gozaba la teoría documentaria, y más concretamente la fuente Yahvista, cuando escribió su artículo.

Recientemente, Otto ha explicado la no-repercusión del relato de Gn 2-3 en el Antiguo Testamento como un indicio contra su antigüedad. En su opinión, Gn 2-3 es un texto tan tardío que ni siquiera lo conocen los escritos sapienciales. Al contrario, Gn 2-3 conoce los escritos sapienciales y depende de ellos[4]. En la misma línea, aunque desde una perspectiva diferente, Ska sostiene que Gn 2-3 es un texto postexílico, probablemente de finales del período persa, que no es conocido hasta el período helenístico[5].

¿Qué ha ocurrido para que un texto como Gn 2,4b-3,24, tradicionalmente situado en la época salomónica, haya sido relegado últimamente a la época persa? En los años setenta y ochenta del siglo pasado (es decir, en el período que media entre las opiniones de von Rad y Lohfink, por una parte, y las de Otto y Ska, por otra) se operó un giro radical en los estudios del Pentateuco. Justamente por esos años comenzó a desmoronarse la teoría documentaria. En 1965 (el año en que apareció el citado artículo de Lohfink) Winnett invitaba a un «nuevo examen de los fundamentos» de dicha teoría[6]. En los años sucesivos, se ha producido una revolución sin precedentes desde los días de Wellhausen.

Como es sabido, la teoría documentaria tal como fue formulada por Wellhausen a finales del s. XIX, identifica cuatro documentos independientes en el Pentateuco. El Yahvista (J), el más antiguo, abarca desde la creación del mundo hasta la entrada de Israel en la

[3] N. Lohfink, «La narración del pecado original», en Id., *Valores actuales del Antiguo Testamento*, Florida (Buenos Aires) 1966, 91 (original alemán 1965).

[4] E. Otto, "Die Paradieserzählung Genesis 2-3: Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext", en: A. A. Diesel *et al.* (eds.), «*Jedes Ding hat seine Zeit…*». *Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit. F.S. D. Michel* (BZAW, 241), Berlin-New York 1996, 174-175.

[5] J. L. Ska, "Genesis 2-3: Some Fundamental Questions", en: K. Schmid & C. Riedweg (eds.), *Beyond Eden. The Biblical Story of Paradise (Genesis 2-3) and Its Reception History*, Tübingen 2008, 1-27.

[6] F. V. Winnett, "Re-examining the Foundations", *JBL* 84 (1965) 1-19.

Universidad Pontificia de Salamanca
KADMOS Salmanticensis2-2011.indd 193 5/9/11 10:58:49

tierra. A él se debe la estructura narrativa del Pentateuco / Hexateuco. El Sacerdotal (P), compuesto varios siglos más tarde, es una obra similar en extensión al Yahvista, aunque muy distinta en su orientación general y en sus contenidos. En la teoría documentaria, el primer relato de la creación (Gn 1,1-2,4a) se atribuye al Sacerdotal y el segundo (Gn 2,4b-3,24) al Yahvista. La naturaleza de los otros dos documentos, el Elohista y el Deuteronomista, dista mucho de las dos anteriores: el Elohista (E) comienza en Gn 15 (carece, por tanto, de un relato de la creación y de una historia de los orígenes) y tiene un carácter fragmentario; el Deuteronomista (D) se ciñe al libro del Deuteronomio y se mantiene prácticamente apartado de los otros documentos.

La teoría wellhauseniana determinó la exégesis del Pentateuco durante todo un siglo. Exactamente desde 1877 hasta 1977, fecha esta última en que Rendtorff lanzó un ataque letal contra el documento Yahvista y, en consecuencia, contra la teoría documentaria[7]. Desde entonces hasta nuestros días, cada vez son menos los defensores del Yahvista y de la teoría documentaria clásica[8].

Analizando la historia de la tradición del Pentateuco, Rendtorff advierte que la promesa a los patriarcas, central en Gn 12-50, desaparece prácticamente en los libros de Éxodo-Números. Esto le hace pensar que existe una profunda cesura entre las tradiciones patriarcales y las del éxodo. Basados en esta observación, varios exegetas se preguntan quién unió las tradiciones patriarcales y las del éxodo para formar una obra literaria. La tendencia dominante hoy día apuesta por el Sacerdotal, que pasaría así a ocupar el puesto que se le atribuyó en otro tiempo al Yahvista. El documento Sacerdotal, por consiguiente, habría sido la «piedra angular» sobre la que se construyó el Pentateuco[9]. (De la teoría documentaria clásica, P es el documento que mejor resiste. Un indicio de ello es la manera de

[7] R. Rendtorff, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW, 147), Berlin-New York 1977.

[8] Los que aún abogan por un Yahvista, suelen acortar su extensión y retrasar la fecha de su composición hasta tal punto que el documento por ellos identificado apenas si se corresponde con el de la teoría documentaria clásica. Tal es el caso de J. Van Seters, *Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis*, Louisville 1992 y C. Levin, *Der Jahwist* (FRLANT 157), Göttingen 1993, entre otros, que apuestan por un Yahvista de la época exílica. Para más detalles, cf. F. García López, *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*, Estella [5]2010 ([1]2003), 50-55.

[9] Cf. F. García López, "La formación del Pentateuco en el debate actual", *Estudios Bíblicos* 67 (2009) 235-256.

Universidad Pontificia de Salamanca
KADMOS Salmanticensis2-2011.indd 194 5/9/11 10:58:49

referirse muchos biblistas a los textos del Pentateuco: «textos sacerdotales» y «textos no-sacerdotales»).

No es éste el lugar apropiado para pasar revista a todos los problemas y a las diferentes opiniones, pero sí para subrayar que la quiebra de la teoría documentaria clásica y la apuesta por otros modelos para explicar la composición del Pentateuco supone una revolución similar a la realizada en tiempos de Wellhausen con la teoría documentaria. Una revolución que afecta directamente a los estudios bíblicos e, indirectamente, a los estudios teológicos en general[10]. Es lo que pretendo mostrar en los próximos apartados.

2. El relato sacerdotal de la creación: Gn 1,1-2,4a

En una obra literaria, el comienzo y el final adquieren una importancia decisiva para su comprensión. Un comienzo narrativo encamina al lector hacia el final y éste afecta a la lectura de todo lo que precede. Este principio tiene su aplicación en el caso del Escrito Sacerdotal. De ahí, la importancia de identificar el punto final del Escrito Sacerdotal básico (de su comienzo en Gn 1 nadie duda), al que tanto esfuerzo se ha dedicado en los últimos años.

La teoría documentaria clásica reconstruyó un «Escrito Sacerdotal básico» o «Escrito sacerdotal original» formado por una serie de narraciones, que comienza en Gn 1 y termina en Dt 34,7-9. Pero, desde que Perlitt mostró en 1988 que Dt 34,7-9 no pertenece a dicho Escrito[11], los autores han buscado su final en otros textos. Podemos clasificarlos en dos grupos: los que sostienen que la esencia de la teología sacerdotal está en la sección del Sinaí y optan por un final en los libros del Éxodo o del Levítico, y los que atribuyen un peso considerable al tema de la tierra y apuntan a Números, Deuteronomio o Josué como final del Escrito Sacerdotal[12].

En la actualidad, cada vez son más los autores que se decantan por un final en la primera parte de la sección del Sinaí. En esta pers-

[10] Cf. F. García López, "La evolución en la comprensión del Pentateuco. Relevancia bíblica y teológica", *Estudios Eclesiásticos* 85 (2010) 223-244.

[11] L. Perlitt, "Priesterschrift im Deuteronomium?", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 100 (Supplement) (1988) 65-88.

[12] Para más detalles, cf. F. García López, "La formación del Pentateuco en el debate actual", *Estudios Bíblicos* 67 (2009) 239-243.

Universidad Pontificia de Salamanca
KADMOS Salmanticensis2-2011.indd 195 5/9/11 10:58:50

pectiva, el relato de la creación (Gn 1,1-2,4a) y el relato de la construcción del santuario (Ex 24,15-18; 25-40*) constituyen el comienzo y el final originales del Escrito Sacerdotal. Un comienzo y un final estrechamente relacionados entre sí, como se puede apreciar en el siguiente esquema:

Gn 1, 31-2, 3	Ex 39-40*
1,31: «Y vio Dios todo lo que había hecho y he aquí que era muy bueno» (*wayyar' 'elohim 'et-kol 'aser 'asah wehinneh tob me'od*)	39,43: «Y vio Moisés toda la obra y he aquí que la habían hecho comoYahvé mandó» (*wayyar' moseh 'et-kol hammelakah wehinneh 'asu 'otah ka'aser siwwah yhwh*)
2,2: «Dios terminó ... la obra ...» (*waykal 'elohim melakto*)	40,33: «Moisés terminó la obra» (*waykal moseh 'et-hammelaka*)
2,3: «Y bendijo Dios el día séptimo» *(waybarek 'elohîm 'et-yom hassebi'i)*	39,43: «Y los bendijo Moisés» *(waybarek 'otam moseh)*.

Las correspondencias entre el final del relato de la creación y el final del relato de la construcción del santuario saltan a la vista. El Sacerdotal describe el acabamiento de las obras de la creación y del santuario con unos términos y unos giros prácticamente idénticos.

Esta relación entre la creación y el santuario cuenta además, con un aval importantísimo en los relatos extrabíblicos de creación, entre los que cabe destacar el *Enuma Elis*, el poema babilónico de la creación. En él, el relato de la creación concluye con el relato de la construcción del santuario, donde habitará el dios creador[13]. En el fondo de estos relatos subyace la concepción de que el Dios creador reina sobre la creación no sólo desde el cielo, sino también desde su morada en la tierra.

Por otra parte, hay que reseñar la relación entre la construcción del santuario y el día séptimo. En la perspectiva del Sacerdotal, Moisés subió a la montaña del Sinaí principalmente para recibir las instrucciones relativas a la construcción del santuario (cf. Ex 25,9.40; 26,30; 27,8). Allí tuvo que esperar durante seis días, correspondientes

[13] Cf. J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1969, 60-72, especialmente en § VI, 46-80. Una concepción similar aparece en el poema de Ugarit *El palacio de Ba'lu* (cf. G. del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaán, según la tradición de Ugarit*, Madrid 1981, 114-131).

Universidad Pontificia de Salamanca
KADMOS Salmanticensis2-2011.indd 196 5/9/11 10:58:50

a los seis días de la creación (cf. Gn 1)[14]. El día séptimo se le apareció Yahvé. Ex 24,15-16 lo narra así: «Cuando Moisés subió al monte, la nube lo cubría y la gloria de Yahvé descansaba sobre el monte Sinaí y la nube lo cubrió durante seis días. Al séptimo día, Yahvé llamó a Moisés desde la nube». En Ex 25-31, siguen las instrucciones sobre el santuario. Al final de las mismas, en 31,16-17 se dice:

> Los israelitas guardarán el sábado celebrándolo de generación en generación como alianza perpetua. Será una señal perpetua entre yo y los israelitas, pues en seis días hizo Yahvé el cielo y la tierra y el día séptimo descansó.

Con el esquema de los seis-siete días, el Sacerdotal tiende un arco entre el relato de la creación (Gn 1,1-2,4a) y la sección del Sinaí (Ex 24,15-40,34*). El significado del día séptimo –y, con éste, el significado de la creación– sólo se revelan plenamente en el Sinaí. Desde el punto de vista hermenéutico, sólo a partir del Sinaí –el final de una obra narrativa afecta a la lectura de cuanto precede– se puede entender en todo su alcance el significado de la acción creadora de Dios. El motivo por el que Dios creó el cosmos y el ser humano fue para entrar *en comunión con la humanidad*. En el Sinaí se descubre lo que, en el plano de la teología de la creación, puede definirse como el misterio del día séptimo, pues en la presencia de Dios en el Sinaí se hace realidad la intención de Dios en la creación: vivir en comunión con los hombres[15].

Ahora bien, en el Escrito Sacerdotal –a diferencia del *Enuma Elis*– la fundación del santuario en el Sinaí no viene inmediatamente después de la creación del mundo y del hombre, sino tras los relatos de la historia de los patriarcas y de la estancia y salida de Israel de Egipto. De este modo, el Escrito Sacerdotal establece un fuerte nexo entre el mundo como creación de Dios y la historia de Israel. No existe una historia de la salvación paralela a la historia de la creación o contraria a ella[16]. Con la erección del santuario por los israelitas liberados en el éxodo y constituidos en pueblo de Dios en

[14] Cf. M. Weinfeld, "Sabbath, Temple, and the Enthronement of he Lord-The Problem of the Sitz im Leben of Gen 1:1-2:3", en: A. Caquot-M. Delcor (eds.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de Henri Cazelles* (AOAT, 212), Neukirchen-Vluyn 1981, 501-512.

[15] Cf. B. Janowski, "Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption", *Jahrbuch für Biblische Theologie* 5 (1990) 61-62.

[16] Cf. E. Otto, *Mosè. Storia e leggenda*, Brescia 2007, 60.

Universidad Pontificia de Salamanca
KADMOS Salmanticensis2-2011.indd 197 5/9/11 10:58:50

el Sinaí, el Sacerdotal revela el objetivo último de la creación: la utopía de un mundo que debe ser liberado y transformado en un lugar de vida vivida en la cercanía y en la presencia de Dios[17]. En este sentido, no parece exagerado afirmar que el Sacerdotal concibe el cosmos como un espacio sagrado; más aún, como un santuario en el que Dios viva y le dé culto la humanidad.

En el diseño original del Escrito Sacerdotal, el proyecto divino de la creación del mundo y del hombre es un proyecto único con tres partes: en la primera, se expone la historia y constitución de los «adamitas» (Gn 1,1-10,32a*); en la segunda, la historia y constitución de los «abrahamitas» (Gn 11,27b-50,13*) y en la tercera, la historia y constitución de los israelitas (Ex 1,1-40,34*). A Israel, descendiente de Abrahán y, en última instancia, de Adán, Dios le confió la misión de establecer y mantener el santuario, la morada de Dios entre los hombres. Éste es el sentido de la historia de la humanidad como proyecto divino[18].

3. El relato no-sacerdotal de la creación (Gn 2,4b-3,24)

Los exegetas que sostienen que Gn 2,4b-3,24 es una composición literaria tardía, de la época postexílica, posterior a la narración Sacerdotal de Gn 1,1-2,4a, suelen aducir como prueba los numerosos puntos de contacto (vocabulario, motivos, estilo, etc.) de Gn 2-3 con textos tardíos y, como contraprueba, la ausencia de paralelos antiguos[19]. Aquí nos limitaremos a algunos datos más significativos, sin entrar en demasiados detalles.

En primer lugar, el motivo de la creación del hombre del polvo, al que ha de retornar (cf. Gn 2,7; 3,19) se menciona únicamente en textos postexílicos, especialmente de los libros de Job y Qohelet (cf. Job 10,9; 34,15; Qoh 3,20; 12,7; ver también los Sal 103,14; 104,29 e Is 64,7).

[17] E. Zenger, "L'opera (scritta) sacerdotale (P)", en: Id. (ed.), *Introduzione all'Antico Testamento*, Brescia 2005, 263.

[18] Cf. A. de Pury, "P^{g} as the Absolute Beginning", en: T. Römer & K. Schmid (eds.), *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque* (BETL 203), Leuven 2007, 108-111.

[19] Cf. A. de Pury, "P^{g} as the Absolute Beginning" (n. 18), 114 n. 38; J.L. Ska, "Genesis 2-3: Some Fundamental Questions", en K. Schmid & C. Riedweg (eds.), *Beyond Eden. The Biblical Story of Paradise (Genesis 2-3) and Its Recption History*, Tübingen 2008, 16.

Universidad Pontificia de Salamanca
KADMOS Salmanticensis2-2011.indd 198 5/9/11 10:58:50

Asimismo, el motivo del «jardín de Edén» (Gn 2,8.15) sólo aparece en textos tardíos (cf. Is 51,3; Ez 28,11-19; 31,9.16.18; 36,35; Jl 2,3). Existe además un paralelismo significativo entre Gn 2,4b-3,24 y el rumbo de la Historia Principal (Génesis-2Reyes) marcado por las tradiciones deuteronomistas. El primer hombre, lo mismo que el pueblo de Israel, es colocado en un lugar propicio: la narración emplea aquí la exoresión *wayyannihehu* (Gn 2,15) que recuerda el término *menuhah*, usado comúnmente por el Deuteronomista (cf. Dt 12,9; 25,19; 1Re 8,56…) para referirse a la posesión tranquila de la tierra. La permanencia del hombre en el jardín de Edén depende de su obediencia a un mandato divino, pues su desobediencia le acarreará la muerte (Gn 2,16-17). Pero, en realidad, en el relato del paraíso la desobediencia no se castiga con la muerte, sino con la expulsión del jardín de Edén (3,23-24). Se trasluce aquí la misma concepción de fondo que en las tradiciones deuteronomistas y postdeuteronomistas: la desobediencia de los israelitas a los mandamientos de Yahvé se castiga con la expulsión de la tierra de Canaán (cf. Dt 4,25-27a; 30,15-18). Desde este punto de vista, se podría decir que la Historia Principal se halla enmarcada entre la expulsión del paraíso (Gn 3) y la pérdida del país (2Re 24-25)[20].

Pero Gn 2-3 no sólo depende de las tradiciones sapienciales y deuteronomistas, sino también de las tradiciones sacerdotales. Así lo prueba, entre otras, la expresión *nefes hayyah* («ser viviente»), que, fuera de Gn 2,7.19, sólo se usa en Gn 1,20.21.24.30; 9,10.12.15.16, textos típicos de la tradición sacerdotal, y en Lv 10,46 y Ez 47,9, próximos a la misma. Esta conexión invita a pensar que Gn 2,4b-3,24 no sólo no es contemporáneo de Gn 1,1-2,4a, sino que es posterior a éste; más aún, que depende de él[21].

Además, hay que reseñar algunas conexiones de Gn 2-3 con las tradiciones helenísticas. Tal es el caso del «árbol de la vida». Este motivo aparece varias veces en el libro de los Proverbios (cf. 3,18; 11,30; 13,12; 15,4), en textos que no presuponen el relato de Gn 2-3[22].

[20] Cf. J. Blenkinsopp, *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible*, New York 1992, 66; B. Gosse, *Structuration des grands ensembles bibliques et intertextualité à l'époque perse* (BZAW 246), Berlin-New York 1997.

[21] Esta observación apoya la tesis de E. Otto sobre el carácter postsacerdotal de Gn 2-3* (cf. § 1, nota 4), a la par que contraría la opinión de J. L. Ska, para quien Gn 2-3 es contemporáneo de Gn 1 (cf. § 1, nota 5).

[22] Cf. J. Blenkinsopp, *The Pentateuch* (n. 20), 65-66; para otras muchas conexiones de Gn 2-3, sobre todo con textos sapienciales, ver M. Witte, *Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1-11,26* (BZAW, 265), Berlin-New York 1998; K. Schmid, "Die Unteil-

Universidad Pontificia de Salamanca
KADMOS Salmanticensis2-2011.indd 199 5/9/11 10:58:50

Su utilización en el relato del paraíso implica el tema de la inmortalidad, posiblemente en sintonía con las teorías greco-fenicias sobre la inmortalidad del alma humana[23].

En una dirección similar apunta el motivo de la creación de la mujer en Gn 2. En los estudios clásicos, a menudo se llama la atención sobre los elementos mitológicos del antiguo Oriente Próximo latentes en Gn 2,4b-3,24. Así, von Rad comenta: «Gn 2s es una descripción sublime del estado original, que se sirve libremente de un cierto número de concepciones mitológicas»[24]. Pero dichos estudios no han reparado en un punto significativo: en el antiguo Oriente Próximo no se conoce ningún mito relativo al origen del género humano en el que, como en Gn 2, se separe la creación de la mujer de la creación del hombre y en el que se presente a la mujer como el agente inicial de la perturbación del orden original. Sin embargo, sí se encuentra un motivo similar en el mito griego de Pandora (cf. Hesíodo, *Los trabajos y los días*, versos 42-105). Admitido que el relato de Gn 1 es anterior al de Gn 2-3, éste se podría interpretar como un «midrás» de la afirmación de Gn 1,27, según la cual Dios «los creó macho y hembra». Además, si Gn 2-3 se compuso a finales del s. V a.C. o comienzos del s. IV se explicaría más fácilmente su conexión con la cultura griega, dada la creciente influencia de ésta en el Oriente Próximo[25].

A la luz de estos datos, se comprende que Gn 2-3 no tenga repercusión alguna en textos preexílicos del Antiguo Testamento y sí en textos postexílicos, especialmente en textos de la órbita helenística. Tal es el caso del Sirácida, compuesto en el s. II a.C., donde se alude claramente a Gn 2-3 (comparar Sir 17,1.17 con Gn 2,7.9.17 y 3,19).

En síntesis, las conexiones sapienciales, deuteronomistas, sacerdotales y helenísticas reseñadas invitan a pensar que el relato de Gn 2,4b-3,24 es posterior al de Gn 1,1-2,4a. Consiguientemente,

---

barkeit der Weisheit. Überlegungen zur sogenannten Paradieserzählung Gen 2f. und ihrer theologischen Tendenz", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 114 (2002) 21-39.

[23] C. Uehlinger, "Genèse 1-11", en: T. Römer et al. (eds.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève 2004, 125.

[24] G. von Rad, *El libro del Génesis*, Salamanca [4]2008, 115.

[25] A. de Pury, "P[g] as the Absolute Beginning", en: T. Römer & K. Schmid, *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque* (BETL, 203), Leuven 2007, 114-115.

Universidad Pontificia de Salamanca
KADMOS Salmanticensis2-2011.indd 200 5/9/11 10:58:50

Gn 2-3* podría ser interpretado como un complemento del relato sacerdotal[26]. Veamos algunos datos.

Al finalizar el relato del día sexto, en Gn 1,31 se constata: «Y vio Dios cuanto había hecho y he aquí que era muy bueno». Ahora bien, en el relato Sacerdotal queda una laguna abierta: el mundo no es como debería ser, según el plan de Dios. El lector de este relato no puede menos de advertir la diferencia entre la bondad de la obra creada por Dios y la maldad existente en el mundo que él conoce. Para el Sacerdotal, la maldad reinante en la creación se debe a la violencia y a la corrupción de la tierra (Gn 6,11-13: P). Ésta origina el diluvio, presentado por el Sacerdotal como una contra-creación[27].

Lo que no explica el Sacerdotal es *cómo* entró el mal en la creación. La respuesta a esta cuestión la ofrece Gn 2,4b-3,24: la corrupción del mundo se debe a la trasgresión de un mandamiento divino por los primeros seres humanos. Interpretado de este modo, el relato de Gn 2,4b-3,24, sería una etiología para explicar la entrada de la corrupción en la creación de Dios, calificada de «muy buena» por el Sacerdotal[28]. Dicho de otro modo, Gn 2,4b-3,24 vendría a completar la laguna dejada por el Sacerdotal.

Asimismo, se podría decir que otros elementos de Gn 2-3 complementarían algunos rasgos de los seres humanos a los que no se presta suficiente atención en Gn 1. Así, a pesar de que en la primera narración se diga que la creación de la tierra estaba destinada al hombre (cf. Gn 1,26-30), sólo en la segunda narración se trata ampliamente de la tierra y, de modo especial, *del hombre* en la tierra. Mientras que el relato de Gn 1,1-2,4a sobresale por su carácter cosmológico, el de Gn 2,4b-3,24 destaca por su dimensión antropológica. En este sentido, la indicación genérica de la creación de hombre en Gn 1,26-27 se desdoblaría en Gn 2,7.21-23 en una descripción individual y plástica de la formación del hombre y de la mujer, como si el lector esperara esta concreción.

Finalmente, en Gn 1 el hombre no es sujeto de ninguna acción. Dios es el único actor que *crea y nombra* por medio de su palabra. En cambio, en Gn 2 Dios crea la tierra y modela al hombre como un artesano, mientras que el hombre trabaja la tierra, recreándola, a la

[26] Cf. S. Croatto, *Crear y amar en libertad. Estudio de génesis 2:4-3:24*, Buenos Aires 1986, 223-228.

[27] Cf. F. García López, *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*, Estella [5]2010, 90.

[28] Cf. E. Otto, "Die Paradieserzählung Genesis 2-3" (nota 4), 189-190.

Universidad Pontificia de Salamanca
KADMOS Salmanticensis2-2011.indd 201 5/9/11 10:58:50

par que nombra a los animales mediante su palabra. Estas acciones del hombre podrían interpretarse como una consecuencia de haber sido creado «a imagen de Dios»[29], esto es, del Dios *creador y hablante* de Gn 1[30].

4. Los estudios recientes sobre Gen 1-3 y la antropología teológica

En la obra clásica sobre *La estructura de las revoluciones científicas,* Kuhn escribe:

> En el desarrollo de una ciencia natural, cuando un individuo o grupo produce por primera vez una síntesis capaz de atraer a la mayoría de los profesionales de la generación siguiente, las escuelas más antiguas desaparecen gradualmente. Su desaparición se debe, en parte, a la conversión de sus miembros al nuevo paradigma. Pero hay hombres que se aferran a alguna de las viejas opiniones y, simplemente, se les excluye de la profesión que, a partir de entonces, pasa por alto sus trabajos. (…) Quienes no deseen o no sean capaces de ajustar su trabajo a ella deberán continuar en aislamiento o unirse a algún otro grupo[31].

Estas observaciones sobre las revoluciones científicas son aplicables en buena mediada a la revolución operada en las últimas décadas en los estudios bíblicos sobre el Pentateuco. Aunque aún no se ha creado un nuevo paradigma admitido por la mayoría de los especialistas, lo cierto es que la teoría documentaria clásica se ha desmoronado y los estudios actuales –tanto bíblicos como teológicos– deberían adaptarse a las nuevas corrientes exegéticas. En realidad, en la exégesis crítica más reciente son ya muy pocos los que se siguen aferrando a los viejos modelos.

No sé si sucede lo mismo en los estudios teológicos. Seguramente para éstos se necesite más tiempo, pero tal vez sea el momento de intentarlo, si es que no se ha hecho ya. Se me antoja pensar que si Ruiz de la Peña no hubiera escrito su *Teología de la creación* y su

[29] Sobre este particular, cf. F. García López, "El hombre, imagen de Dios, en el Antiguo Testamento", en: N. Silanes (ed.), *El hombre, imagen de Dios* (SET 23), Salamanca 1989, 13-30.

[30] Cf. S. Croatto, *Crear y amar* (nota 26), 223-224.

[31] T. S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, México-Madrid 1990, 45-46.

Universidad Pontificia de Salamanca
KADMOS Salmanticensis2-2011.indd 202 5/9/11 10:58:50

Antropología teológica a finales del siglo pasado, sino a comienzos del actual, habría cambiado algunas de sus opiniones relativas a los primeros capítulos del Génesis.

Para comenzar, su discurso sobre el Yahvista habría sido bastante distinto. Seguramente no habría hablado ya del Yahvista y de haberlo hecho no habría dicho que es «anterior en unos tres siglos al relato sacerdotal»[32]. Y, lo que es más importante, no habría hecho de Gn 2,4b-25 el comienzo y el fundamento de su Antropología. Más bien, hubiera considerado el relato Sacerdotal como la «piedra angular» y el principio estructurante de su obra, máxime cuando la titula *Imagen de Dios* (lo de *Antropología teológica* es un subtítulo). Enfocado de esta manera, lo más lógico hubiera sido, a mi modo de ver, destacar el plan creador de Dios, junto con su diseño salvífico (Gn 1-Ex 40*), y explicar luego la parte del hombre (Gn 2-3).

Por otro lado, admitido que Gen 2-3* es un texto postexílico, no habría lugar para sorprenderse del escaso eco que este pasaje ha suscitado en el resto del Antiguo Testamento ni para las elucubraciones teológicas debidas a la influencia dominante de la teoría documentaria. De este modo, no sólo se habría salvado el foso casi infranqueable entre el s. X a.C. (la supuesta época salomónica de Gen 2-3*), y los s. V-IV a.C. (la supuesta época persa y helenística del Escrito Sacerdotal original y de los escritos sapienciales bíblicos), sino que incluso habría sido más fluido el paso de la reflexión teológica sobre los textos del Antiguo Testamento a la reflexión teológica sobre los textos del Nuevo Testamento.

Quiero pensar, en fin, que Ruiz de la Peña no hubiera separado el relato del pecado (Gn 3) del relato de la creación (Gn 2), puesto que ambos forman una misma unidad[33]. Es más, hubiera dado más relieve a la idea de creación-salvación al considerar que Gn 1,1-2,4a culmina en Ex 40 y que entre ambos destacan –amén de otros pasajes– el relato del diluvio, presentado por el Sacerdotal como una contra-creación (Gn 6-8*), la alianza de Dios con la humanidad (Gn 9), y los acontecimientos salvadores del Mar, presentados por Ex 14 como una nueva creación[34].

La interpretación que acabo de exponer, de tipo histórico-crítico, se da la mano con la interpretación canónica propuesta por

[32] J. L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación* (PT 24), Santander 1986, 50.

[33] Sobre Gen 2-3* como unidad literaria, cf. E. Otto, "Die Paradieserzählung Genesis 2-3" (nota 4), 173; J. L. Ska, "Genesis 2-3" (nota 5), 4-16.

[34] Cf. F. García López, *El Pentateuco* (nota 8), 87-91.168-173.

Universidad Pontificia de Salamanca
KADMOS Salmanticensis2-2011.indd 203 5/9/11 10:58:50

Brevard S. Childs, para quien Gn 1 no se ha de entender como un texto autónomo. En su opinión, el relato Sacerdotal no culmina con la creación del hombre sino con el establecimiento de la alianza perpetua, como señal del designio eterno de Dios con su pueblo. Es más, la conexión subsiguiente del relato Sacerdotal de la creación con la construcción del santuario (cf. Ex 24,15-18; 31,16-17) es un testimonio adicional de que el objetivo de la creación es la habitación de Dios con su pueblo[35].

En suma, que el relato de la creación no es una pieza aislada que se pueda fácilmente fragmentar y separar de su contexto. A mi modo de ver, los fundamentos bíblicos de la antropología teológica no hay que buscarlos únicamente en Gn 1-3, sino más bien en el Génesis-Éxodo. Dicho de otro modo, una interpretación y una reflexión teológica en profundidad acerca de Gn 1-3 exige una comprensión más amplia de los acontecimientos creadores y salvadores expuestos en los libros del Génesis y del Éxodo[36].

[35] Cf. B. S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, London 1992, 386.

[36] Sobre este punto, cf. T. E. Fretheim, "The Reclamation of Creation. Redemption and Law in Exodus", *Interpretation* 45 (1991) 354-365; Id., *Exodus*, Louisville1991; Id., *God and World in the Old Testament. A Relational Theology of Creation*, Nashville 2005.

Universidad Pontificia de Salamanca
KADMOS Salmanticensis2-2011.indd 204 5/9/11 10:58:50