

Claves para una catequesis bíblica de la Creación y de la Salvación

Ignacio Carbajosa

Profesor de la Facultad de Teología San Dámaso

I. La interpretación de los primeros capítulos del *Génesis*: una cuestión espinosa

En esta ponencia quiero centrarme en los primeros capítulos del *Génesis*, a sabiendas de que el tema que se me ha propuesto: «Creación y Salvación en la Biblia», excede la interpretación de dichos capítulos. En efecto, es importante recordar que Israel ha reflexionado sobre la Creación y sobre la historia de los orígenes en diferentes momentos de su historia y desde diferentes puntos de vista. Los primeros relatos del *Génesis* (*Gn* 1-3) son, sin duda, los más conocidos, pero existen otros que, de un modo u otro aluden al momento de la Creación o a su proceso: en Salmos, en el libro de *Job* (cf. *Job* 38) y, especialmente, en los libros sapienciales (en confrontación con la sabiduría griega, cf. *Pr* 8; *Sir* 24; *Sb* 9; *Bar* 3, 9ss.).

Nombrar los primeros capítulos del *Génesis* supone traer necesariamente a la memoria las grandes discusiones de las que fue testigo el siglo XIX, en las que, especialmente en ámbito protestante, de una parte se presentaban las ciencias naturales (con las teorías evolutivas como principal argumento) y, de otra, la imagen de Creación que parecían transmitir las Iglesias cristianas (fundada en la autoridad de la Biblia). No me toca a mí repasar esa página de la historia. Baste decir que, de parte de la ciencia, había grandes dosis de ingenuidad y de pretensión explicativa de toda la realidad, mientras que de parte de las Iglesias cristianas existía mucho miedo

a lo desconocido y, sobre todo, una gran incomprensión de la naturaleza de la Biblia, especialmente en el movimiento fundamentalista protestante, que es quien lleva el peso de la batalla decimonónica.

Dentro de la Iglesia católica no faltaron incomprensiones, especialmente cuando los estudios bíblicos comienzan a desarrollarse, ya entrado el siglo xx. El contexto de aquella época, marcado por el enfrentamiento con el modernismo, no ayudó, ciertamente, a una valoración equilibrada de los avances de las ciencias naturales y de las ciencias bíblicas.

1. El problema del género literario

Los relatos de la Creación se encuentran dentro de los capítulos 1-11 del libro del *Génesis*, netamente diferenciados del resto del libro. En estos 11 primeros capítulos encontramos relatos sobre los orígenes de la humanidad, aquello que se ha venido llamando la *protohistoria* o *prehistoria*. Los capítulos 12 en adelante establecen un marcado giro en el libro, pasando a narrar la historia de un pueblo y de una elección divina (historia de los patriarcas).

Para analizar un texto es necesario reconocer la pretensión que el mismo texto tiene, la finalidad que persigue, su naturaleza. No tiene el mismo valor o significado un relato que comienza «érase una vez, en un lejano país, hace mucho tiempo...» (una fábula), que otro que comienza «Madrid, 24 de febrero de 2010, Europa Press...» (una noticia de prensa). En este sentido es fácil establecer una diferencia entre *Gn* 1-11 y el resto del libro. Los primeros once capítulos no tienen ninguna pretensión histórica tal y como nosotros entendemos este término, es decir, no pretenden narrar hechos a los que hemos accedido por experiencia personal o por medio de testigos. Estos capítulos están desprendidos de toda indicación espacio-temporal, característica de los relatos históricos (como encontramos en *Gn* 12-50).

Evidentemente cuando un texto no tiene una pretensión histórica, la pregunta sobre si es verdad o mentira aquello que narra es, simplemente, errada. La pregunta adecuada es: ¿qué es lo que quiere transmitir?, ¿cuál es su finalidad o pretensión? Una vez sentado esto, se puede empezar a discutir sobre el valor de lo que transmite.

En este mismo sentido, el matiz peyorativo que contiene la palabra *mito* en la investigación moderna, desde la Ilustración, nace del mismo error o confusión. Desde la Ilustración (con el auge de los estudios científicos y de los estudios sobre las religiones) el término mito se ha contrapuesto a historia. El mito era una característica de los relatos de las religiones poli-

teístas. En la batalla contra la Iglesia la oposición entre estos dos términos se ha ido exacerbando. El adjetivo *mítico* se convirtió en sinónimo de irreal, ahistórico o falso. Así lo utilizó Bultmann en su obra desmitologizadora o desmitificadora del Nuevo Testamento.

Hoy, sin embargo, se reconoce que el mito es una reflexión sobre la realidad, es la presentación o representación de fenómenos reales a través de narraciones de apariencia humana. Los relatos míticos presentan o explican el origen de realidades cotidianas: la lluvia, la secuencia día-noche, la fecundidad de la tierra... Esta presentación se adapta a la comprensión que el hombre tiene de la existencia y del mundo en un período lejano. Oponer mito e historia, en el sentido de que la historia narra lo que realmente ha sucedido mientras que el mito es sólo una ficción, distorsiona la misma historia de las religiones. Es más acertado afirmar que los relatos míticos no tienen una pretensión histórica sino explicativa de la realidad.

Una pregunta parece pertinente: ¿qué quiere decir que estos relatos son inspirados?, ¿no parece algo contradictorio?, ¿qué es lo que añade la inspiración? Para responder a esta pregunta es fundamental, en primer lugar, identificar la explicación que el texto quiere dar de la realidad, aquello que quiere afirmar, porque será precisamente esto lo que debemos considerar inspirado y normativo. Lo veremos concretamente al afrontar los textos.

2. La literatura del entorno de Israel

En el relato bíblico de la Creación encontramos la reflexión o, mejor dicho, las reflexiones (dado que hay más de un relato de la Creación), de Israel en torno a los orígenes del mundo y de la humanidad. Y esas reflexiones se expresan en moldes literarios, en imágenes y relatos expresivos. No es extraño, por tanto, que Israel utilice en sus relatos muchos elementos comunes con las tradiciones míticas de otras civilizaciones, cercanas o lejanas. No en vano Israel tiene unas raíces culturales en común con los pueblos de la zona. Y no podía ser de otra forma.

En este sentido, muchas veces pecamos de ingenuidad. Esperaríamos que Israel y su literatura bíblica fueran absolutamente únicos y diferentes al resto de los pueblos, visto que Dios los ha elegido y ha entrado en su historia. Casi hubiéramos esperado que Israel, desde el primer momento, hubiera recibido la plenitud de la revelación, con la imagen completa de lo que es Dios y lo que es el hombre, constituyendo, por tanto, una especie de isla paradisíaca en medio de un océano de paganismo. Nos escandaliza el Dios guerrero que transmite en ocasiones la Biblia, las segundas mujeres que toman algunos grandes y santos personajes, la violencia con la que

Israel se enfrenta a otros pueblos, ciertas leyes sobre la esclavitud de los extranjeros, etc.

Sin embargo, todo esto responde a la ley de la Encarnación, que tanto agradecemos en nuestra fe (Dios se hace carne y entra en nuestra historia particular). Es decir, Dios elige un pueblo que pertenece a un cierto entorno cultural, que participa de una cierta mentalidad, de unas ciertas costumbres, de una cierta lengua, de un cierto derecho consuetudinario. No podía ser de otro modo. Según esta ley.

Con todo, pongámonos en la piel de aquellos que, hace ya más de cien años, empezaron a recibir las noticias (continuas entonces) de nuevos descubrimientos en Oriente Medio que sacaban a la luz gran parte de la literatura del entorno de Israel, mucha de ella «paralela», o con importantes puntos comunes, a la del pueblo elegido. ¿Dónde quedaba la peculiaridad de Israel fruto de su elección? ¿En qué se mostraba que Dios había intervenido en su historia? La perplejidad podía ser comprensible.

El tiempo, sin embargo, y especialmente el estudio de toda la nueva literatura mencionada, ha permitido que todo este ingente material «juegue a favor». En efecto, el estudio comparado nos permite descubrir las peculiaridades de Israel a partir de los puntos en común que comparte con muchos pueblos. Salen así a la luz, de un modo más potente que antes, las huellas del paso del Misterio por la historia de Israel.

Esto será especialmente claro en los relatos sobre la Creación y la caída que a continuación estudiaremos, ya que pueden ser comparados con literatura del entorno.

3. Las fuentes del Pentateuco

La historia de las hipótesis sobre la formación del Pentateuco es, sin duda alguna, una de las páginas más instructivas de la exégesis moderna. En efecto, es precisamente en este campo en el que el método histórico-crítico ha encontrado su banco de pruebas más importante. El carácter compuesto de los cinco primeros libros de la Biblia, un dato bastante evidente desde el punto de vista literario, ha empujado a los estudiosos a intentar reconstruir las etapas de dicha composición, identificando sus elementos originales, sus procesos de formación, sus etapas intermedias, sus etapas de redacción y, sobre todo, los contextos históricos y la teología que en ellos domina. El análisis literario se presentaba así como la posibilidad de reconstruir la verdadera historia de Israel, más allá de la historia «oficial» que nos transmite la Biblia. Si, con criterios literarios, se logaban identi-

ficar y ordenar las piezas que formaban ese mosaico llamado Pentateuco, se estaría en condiciones de describir la verdadera historia de la religión de Israel.

El modelo interpretativo que se impuso por encima de los demás es el que se conoce por el nombre de hipótesis de los documentos (o, con una terminología más confusa, teoría documentaria), cuya paternidad se atribuye a J. Wellhausen, aunque en realidad él no es más que el eslabón final de una cadena de contribuciones que sólo con él dibujan una imagen final coherente sobre la composición del Pentateuco. Presupuesto fundamental de esta hipótesis es que en la formación de los primeros libros de la Biblia intervienen cuatro documentos (escritos) completos, cada uno de una época diferente y con su teología particular. El Pentateuco sería el fruto de la «fusión» de estos cuatro textos. Signo evidente del éxito de esta teoría es que se mantuvo como modelo explicativo autorizado durante más de un siglo, de modo que hasta hace muy poco los documentos J (Yahvista), E (Elohista), P (Sacerdotal), y D (Deuteronomista) formaban parte del bagaje elemental de un estudiante de teología.

Ya desde el principio, sin embargo, esta teoría contenía serios defectos en sus enunciados principales. Se había construido sobre premisas muy débiles o altamente hipotéticas y se había llegado a enunciados a partir de una serie de pasos que no se seguían lógicamente. Hoy tenemos la suficiente perspectiva histórica como para identificar algunos presupuestos filosóficos o culturales que funcionaron de puente para unir elementos de una cadena causal en absoluto lógica.

A mitad de la década de los 70 el modelo, a partir de las contradicciones internas, y a consecuencia de las críticas de exegetas cada vez más numerosos, comenzó a resquebrajarse. El documento *elohista* fue el primero en ponerse en duda y en abandonarse. Pero la crisis de esta teoría se hizo aguda cuando el mismo documento yahvista empieza a resquebrajarse. Algunos hablan hoy de la «muerte del yahvista» o de «despedida del yahvista».

Desde entonces, y hasta hoy, cada vez es más evidente que el modelo se sostenía sobre bases muy débiles y, sobre todo, que la idea de cuatro documentos completos, cada uno con una teología coherente, no tenía fundamento *in re*. R. Rendtorff es la figura señera de esta crítica, que pone en cuestión la existencia de una ideología yahvista que se habría consagrado en un documento que recorre todo el Pentateuco (o el Tetrateuco). La misma suerte, y aún antes, correría el *elohista*. En ningún momento se pone en cuestión el carácter compuesto del Pentateuco. Lo que se critica es la hipótesis que proponía varios hilos conductores que unían coherentemente relatos y leyes a lo largo de todo el Pentateuco.

En nuestro caso no se cuestiona la existencia de fuentes diferentes en los relatos de los primeros capítulos del Génesis, de modo que podemos seguir afirmando con seguridad que Gn 1, 1 – 2, 4b es un relato diferente a Gn 2, 4bss. Lo que ya no se sostiene es la teología que se atribuye al yahvista y, en gran parte, al sacerdotal, fruto de encadenar y asignar al mismo autor una serie de textos, con una fecha aproximada de redacción.

4. La interpretación unitaria de la Escritura. Lectura canónica

Si antes hemos dicho que para interpretar un texto es necesario conocer su género literario, es decir, el modelo en el que el mismo texto quiere ser recibido, también deberíamos indicar otra condición que el mismo texto exige: debe ser interpretado en el contexto de todo el libro en el que se halla y en el contexto de toda la literatura que lo acompaña.

En los últimos decenios se ha desarrollado, especialmente en contexto americano, lo que ha venido llamándose «exégesis canónica» y que ha ganado actualidad por el uso que el Papa dice hacer de la misma en su libro *Jesús de Nazaret*. Esta exégesis parte de algunos datos que acompañan a la misma Escritura: cada uno de los libros (con mayor razón cada texto en particular) no se ha recibido de modo independiente sino «encuadernado» dentro de una obra más grande (la Biblia hebrea o la Biblia cristiana). Por lo tanto no se puede olvidar este horizonte hermenéutico a la hora de interpretar cada libro (horizonte que incluiría los libros del Nuevo Testamento). Además, debemos tener en cuenta que ese «libro encuadernado» nos lo ha entregado una determinada comunidad creyente, la misma que lo ha transmitido y ha hecho que no se perdiera en la historia. Se nos entrega, por tanto, dentro de un horizonte de comprensión.

La primera diferencia entre la reflexión bíblica sobre la Creación y los relatos de otras civilizaciones está en que la primera se concibe como parte integrante de un corpus más grande, el Pentateuco o *Torah*, en cuyo centro se encuentra el relato de la liberación de Egipto y el encuentro con Dios en el Sinaí, fundamentos de la historia de Israel. Con la unidad de este corpus se muestra que el Dios que conduce y salva al pequeño pueblo de Israel es el mismo que ha creado el mundo y al hombre.

Podemos decir, por tanto, que en la experiencia de Israel, el Dios de la Alianza precede al Dios de la Creación. O lo que es lo mismo, el evento de la salida milagrosa de Egipto, que funda la relación con Yahvé, es el que conducirá a la afirmación: «Nuestro Dios ha creado el cielo y la tierra». Si queremos precisar aún más en un sentido teológico, es el evento de la

revelación positiva o sobrenatural el que posibilita una reflexión sobre la Creación (revelación natural).

De esta primera diferencia nace la segunda: la reflexión de Israel, aun compartiendo elementos en común con otras culturas, se distingue de estas en que transmite un contenido que nace de la experiencia del encuentro con el Dios de la Alianza. La experiencia que Israel hace en su relación con Yahvé (Dios salvador, bondadoso, alianza, infidelidad del pueblo...) llena de contenido a la vez que purifica su reflexión sobre los orígenes. La certeza de que el Dios que les ha sacado de Egipto es el Dios que ha creado el cielo y la tierra reviste los relatos sobre los orígenes de un valor y les otorga una naturaleza peculiar. Cuando Israel narra la Creación del mundo y del hombre lo hace poniendo en juego la autocomprensión que ha adquirido a raíz de su encuentro con Yahvé. La novedad que ha percibido en la propia concepción y en la relación con Dios se proyecta naturalmente sobre el origen.

II. Los relatos de la Creación (Gn 1-2)

Pasemos a estudiar los relatos de Creación que encontramos en Gn 1-2. El primer dato evidente, aceptado por todos, es que en Gn 1-2 estamos ante dos relatos diferentes que han sido yuxtapuestos, uno después del otro, sin la pretensión de hacer un solo relato. De este modo se valorizan ambas tradiciones. Basta leer Gn 2, 3-5 para darse cuenta de que, apenas terminado un relato de la Creación, comienza otro:

3 Y bendijo Dios el día séptimo y lo santificó; porque en él cesó Dios de toda la obra creadora que Dios había hecho.

4 Esos fueron los orígenes de los cielos y la tierra, cuando fueron creados.

El día en que hizo Yahveh Dios la tierra y los cielos,

5 no había aún en la tierra arbusto alguno del campo, y ninguna hierba del campo había germinado todavía, pues Yahveh Dios no había hecho llover sobre la tierra, ni había hombre que labrara el suelo.

El primer relato de la Creación comprende Gn 1-2, 4a, llamado relato *sacerdotal* («P», del alemán *Priester*, sacerdote), mientras que el segundo cubre Gn 2, 4b-3, 24 y tradicionalmente es llamado relato *yahvista* («J», del alemán *Jahveh*). Las diferencias entre ambos son de contenido y de forma. En el primer relato aparece continuamente el nombre *elohim* para referirse a Dios, mientras que en el segundo se utiliza la forma *yahveh elohim*. En el primer relato domina la creación por la palabra, mientras que en

el segundo Dios crea con las propias manos. Técnicamente hablando no estamos ante dos relatos paralelos, dado que el segundo narra la creación del mundo únicamente «de pasada», en función de la creación del hombre y la mujer.

En los relatos de Creación de las civilizaciones antiguas encontramos cuatro esquemas fundamentales:

- Creación a través de la acción o de la obra.
- Creación a través del nacimiento o generación.
- Creación a través del conflicto o la guerra.
- Creación a través de la palabra.

Los relatos de Israel rechazan explícitamente dos de los modos habituales de entender la Creación: a través del nacimiento y a través del conflicto. Estos modos están ligados a las religiones politeístas, que remiten a relatos de teogonías y cosmogonías cargados de encuentros sexuales entre dioses que generan realidades cósmicas, o de batallas que dan la primacía a unas realidades sobre otras. Los relatos del *Génesis* afirman, por tanto, como primera cosa, la unicidad del Dios creador, fuente y origen de toda la Creación. A su vez rechazan la existencia de varios principios opuestos que se hacen la guerra. Más adelante veremos cómo el mal no es un principio comparable con Dios.

1. El primer relato de la Creación (*Gn 1, 1 – 2, 4a*)

a. Creación del mundo

Conociendo la literatura del entorno de Israel, llama la atención la separación que el primer relato opera entre la luz y los astros. En las mitologías de los pueblos vecinos los astros poseían naturaleza divina y eran objeto de un importante culto astral. El autor de este relato deja bien claro que el sol, la luna y las estrellas son criaturas del único Dios. Su creación no tiene lugar hasta el cuarto día (después de las plantas), dando a entender su papel limitado dentro del esquema de la Creación. Sin embargo la luz, principio de salvación, es directamente creada por Dios el primer día. La naturaleza de criaturas de los cuerpos celestes nunca había sido tan subrayada en los relatos de la Antigüedad. El mismo hecho de que *Gn 1, 6* llame «cielo» al firmamento creado el día segundo reafirma la concepción de este como una parte de la Creación y no como una morada de los dioses o como una realidad divina.



La creación de las plantas y los animales también se encuentra en polémica con los mitos del entorno de Israel. En ellos se narra el nacimiento de ciertas especies de plantas de la unión de dioses. En el relato de *Gn 1*, tanto las plantas como los animales son creados «según su especie», es decir, ya desde el principio son creados tal y como los conocemos, creación directa de Dios, no fruto de diferentes generaciones en las que intervienen dioses. Plantas y animales pertenecen a la única Creación, se entienden dentro del conjunto.

Si Dios es único, es, también, omnipotente. Todo viene a la existencia por su voluntad. No se habla explícitamente de *creatio ex nulla* pero se entiende perfectamente que Dios es el único principio creador del que nace todo. Es decir, nada existe antes de o sin su voluntad.

Todo el relato, dividido en seis días de Creación, sigue el mismo esquema:

Introducción del mandato: *Dijo Dios*

Mandato: *hágase...*

Ejecución: *y se hizo...*

Juicio: *y vio Dios que era bueno*

Secuencia temporal: *atardeció, amaneció: día...*

Veamos un ejemplo:

-Dijo Dios: «Haya luz», y hubo luz.

El instrumento por el que Dios crea y por el que expresa su voluntad es la palabra. Es un mandato que se cumple siempre, es decir, su palabra tiene un valor performativo, realiza aquello que dice (como las palabras de la consagración eucarística). *Jn 1, 1*: «en el principio era la palabra» no se puede entender fuera de este texto de *Génesis*. La creación por medio de la palabra de *Gn 1, 1* se convierte en la creación por medio de Cristo, palabra del Padre: «todo se hizo por medio de ella, y sin ella no se hizo nada» (*Jn 1, 3*), palabra encarnada (y el verbo se hizo carne, *Jn 1, 14*).

-Vio Dios que la luz era buena

En este breve juicio del Creador ante su obra podemos distinguir la bondad de toda la Creación. Este juicio atraviesa todo el relato y acompaña la acción del Creador. Con este juicio se proclama la positividad de toda la Creación y de todos los seres creados. Positividad quiere decir que las criaturas están hechas con un diseño bueno, reflejan la bondad de

su Creador, son un camino para descubrir la bondad de este Creador, su orden. Así lo expondrán más tarde el libro de la Sabiduría: «Él todo lo creó para que subsistiera, las criaturas del mundo son saludables, no hay en ellas veneno de muerte ni imperio del Hades sobre la tierra», (*Sb* 1,14) o el apóstol san Pablo en la *carta a los Romanos*: «Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad, de forma que son inexcusables» (*Rm* 1, 20). El mismo Jesús confirmará este juicio al afirmar que «no es lo que entra en la boca lo que contamina al hombre; sino lo que sale de la boca, eso es lo que contamina al hombre» (*Mt* 15, 11). Se elimina, por tanto, toda sombra de maniqueísmo (que establece dos principios creadores, uno bueno y otro malo, que se reflejan en una creación buena y otra mala). En los *Hechos de los Apóstoles* se llegará hasta las últimas consecuencias de este juicio, eliminando la distinción entre alimentos puros e impuros:

Y una voz le dijo: «Levántate, Pedro, sacrifica y come». Pedro contestó: «De ninguna manera, Señor; jamás he comido nada profano e impuro». La voz le dijo por segunda vez: «Lo que Dios ha purificado no lo llames tú profano» (*Hch* 10, 13-14).

-Y atardeció y amaneció: día primero

La creación de la luz en primer lugar, con la consiguiente separación de las tinieblas, ha sido el primer gesto creador, dado que posibilita el comienzo del tiempo. Creados el día y la noche comienza el paso de los días, el tiempo. Es esta una característica única de la tradición de Israel. La secuencia de los días, siete, refleja la sucesión de los días de la semana, hechos para trabajar, a imagen de Dios, a excepción del último, el séptimo, consagrado al descanso (*Shabat*).

La imagen de Creador que surge de estos primeros versículos es la de uno que trabaja, que crea. Dios es el trabajador por antonomasia, aquel que saca a la luz una obra desde la oscuridad, que da forma a una masa informe, que separa las aguas, que da nombre a las criaturas, que pone los astros en el cielo. Su trabajo está en función de un designio. Los versículos finales del relato insistirán en esta caracterización divina al hablar de la conclusión de la obra creadora y del descanso que le sigue. El mismo Jesús confirmará esta imagen de Dios como trabajador:

El hombre se fue a decir a los judíos que era Jesús el que lo había curado. Por eso los judíos perseguían a Jesús, porque hacía estas cosas en sábado. Pero Jesús les replicó: «Mi Padre trabaja hasta ahora y yo también trabajo» (*Jn* 5, 15-17).

El mismo sucederse de los días indica una obra que se desarrolla, que lleva su tiempo, que debe completarse, que exige un trabajo. Esta es una de las características esenciales del trabajo, del que Dios es el modelo supremo.

b. Creación del hombre y la mujer

Y dijo Dios: «Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra, y manden en los peces del mar y en las aves de los cielos, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todas las sierpes que serpean por la tierra» (*Gn 1, 26*).

La última obra de la Creación es ensalzada por encima del resto de las precedentes con este comienzo solemne: «Hagamos...». La particularidad de esta obra consiste en dos cosas: su especial relación con Dios y la especial tarea que se le asigna. Estas particularidades pueden resumirse en dos palabras: dignidad y responsabilidad.

Con la frase «hagamos al ser humano (nombre colectivo) a nuestra imagen, como nuestra semejanza» no se describe una cualidad particular del hombre sino el mismo sentido de su creación: el Creador quería hacer un ser que le correspondiese, con el que poder hablar, que le pudiera escuchar (de hecho comienza inmediatamente a hablarle). Aquí se funda la dignidad del ser humano por encima de todas las diferencias entre las razas: todo hombre es hecho a imagen de Dios.

El hombre es creatura, se halla en la misma secuencia creativa del resto de la Creación. Y, sin embargo, se diferencia radicalmente de la misma. En primer lugar, la creación del hombre corona una obra y la corona a través de la obra más perfecta. Sólo con esta obra el Creador inicia un diálogo, sólo con ella empieza una relación, una historia. Aquí se deja sentir claramente la experiencia de Israel con el Dios que le ha liberado de Egipto y le ha conducido por un camino hasta la Tierra Prometida. De la experiencia de un Dios descendiente, que elige un pueblo y lo cuida, Israel llega a entender la dignidad de la creatura humana (cf. Salmo 8: «¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él, el ser humano para darle poder? Lo hiciste poco inferior a los ángeles, lo coronaste de gloria y dignidad, le diste el mando sobre las obras de tus manos, todo lo sometiste bajo sus pies»).

En segundo lugar, es a esta obra a la que se le encomienda el dominio sobre el resto de la Creación. En el diálogo que Dios mantiene con el hombre asigna a este una tarea especial: «llenad la tierra y sometedla...». En el mismo momento de la Creación se le asigna una tarea, una responsabili-

dad (es decir, debe responder de esa tarea). En este sentido, dignidad y responsabilidad no se pueden separar. La dignidad del hombre, creado a imagen de Dios, va unida a la responsabilidad de participar en una tarea de dominio de la misma Creación. Casi podríamos decir que Dios eleva a su criatura predilecta haciéndola responsable de la plenitud y culmen de su obra. En cierto modo el hombre participa de la obra creativa de Dios a través de su dominio sobre la Creación.

El verbo que utiliza el texto hebreo para expresar la relación entre el hombre y la Creación se traduce como «someted», que suele ser usado para describir el dominio del rey. Pero aquí, según la concepción antigua, no significa de ningún modo oprimir, aprovecharse de. El rey debe ocuparse personalmente del bienestar y de la prosperidad de aquellos sobre los que gobierna. Su dominio debe servir al bien de sus súbditos. De este modo se debe entender el dominio del hombre sobre el resto de las creaturas (al contrario que en los relatos de la creación sumerio-babilónicos donde el hombre es creado para llevar el yugo de los dioses, es decir, para servirles en el culto).

Esta última característica del dominio del hombre sobre la Creación contiene multitud de sugerencias para nuestros días. El poder que Dios da al hombre sobre las creaturas está en función de un designio, en orden a un desarrollo de la gran obra de la Creación. Este dominio lleva aparejada una responsabilidad: el hombre debe responder del encargo recibido. Los abusos del hombre sobre la naturaleza (a la que esta se rebela con signos evidentes) parten de un uso de la misma fuera del designio originario. Más que someter la tierra como signo y expresión de una vocación y de una dignidad, el hombre destroza la tierra en un uso parcial, interesado de la misma. La pérdida de la dimensión de creatura en el hombre ha llevado aparejada la pérdida de la verdadera relación con la naturaleza. Cuando el hombre deja de ser creatura y pasa a ser *dominus* olvida su responsabilidad sobre una obra que no es suya y pasa a oprimirla y a aprovecharse de ella para su interés. Perder la responsabilidad quiere decir perder la referencia del propio obrar, de modo que no queda más criterio que el del propio interés, es decir, la propia reactividad (aplicable a vastísimos campos, desde la ecología a la bioética, pasando por la economía).

«Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó» (Gn 1, 27).

A la afirmación de que el ser humano es creado a imagen de Dios se añade ahora una precisión. Es una precisión en un doble sentido: introduce a la vez una información sobre la naturaleza divina y sobre la naturaleza humana. El paralelismo con el que está construida la frase «a imagen de



Dios le creó, macho y hembra los creó» permite reconocer una naturaleza dialogal en el seno de Dios. Es a imagen de esta naturaleza dialogal como es creado el ser humano: varón y mujer.

Este versículo de *Gn 1, 27* contiene un sinfín de sugerencias. En primer lugar, nos hace afirmar que el ser humano es creatura de Dios como varón y hembra. No existe, por tanto, un ser humano abstracto fuera de este ser sexuado.

La igual dignidad del hombre y de la mujer parte precisamente de este ser creaturas de Dios como varón y hembra. Dios crea el *adam* (ser humano) como *zakar* (varón) y *n^eqebah* (hembra). Cualquier intento de exaltar o de anular esta original diferenciación va contra una adecuada comprensión del ser humano. Si en un pasado se exaltó la diferencia hombre-mujer a través de una sobrevaloración del primero, hoy el peligro es el contrario: se tiende a una anulación de la diferencia (defensa de la homosexualidad, renuncia a la maternidad, imposición de los modelos masculinos sobre la mujer...).

De este versículo nace una visión resueltamente positiva de la sexualidad. Esta no sólo no es algo negativo sino que está presente en el mismo acto creador de Dios: «y vio Dios que era bueno». Es más, la creación del ser humano como varón y hembra parte de la misma naturaleza divina: «a imagen de Dios». No debemos tener ningún miedo a sacar consecuencias del paralelismo anteriormente mencionado. Varón y hembra son, como Dios mismo, a la vez una unidad y una pluralidad. Será el relato de *Gn 2, 4b-25* el que desarrolle más profundamente este aspecto. Sin embargo, la afirmación de *Gn 1, 27* nos permite afrontar otros aspectos de esta tensión unidad-pluralidad o, más correctamente, identidad-diferencia.

No podemos caer en el error de confundir sexualidad con genitalidad. La genitalidad es un aspecto de la sexualidad. El ser hombre o mujer no se expresa únicamente a través de la genitalidad. Si no se entiende esta precisión llegaríamos al absurdo de postular la genitalidad en la naturaleza de Dios (visto que crea al varón y a la hembra a su imagen) o de concluir que los animales también fueron creados a imagen de Dios porque comparten idéntica genitalidad con el ser humano.

Gn 1, 27 nos ayuda a entender la relación entre naturaleza humana sexuada y la naturaleza divina. Partamos de la naturaleza divina. El versículo que estudiamos afirma la naturaleza comunitaria, dialogal de Dios. Cristo, plenitud de la revelación, mostrará esta naturaleza como trinitaria. En el seno de Dios existe una comunión de amor Padre-Hijo cuyo fruto personificado es el Espíritu.

¿En qué sentido la relación hombre-mujer refleja la relación intradivina? Sobre todo en su capacidad de don mutuo, de amor mutuo, cuyo fruto es una procreación. Se trata de un amor fecundo. Pero hay otros aspectos que deben ser destacados. Para el varón, la mujer es el signo del Otro, de Aquel que le ha creado y al que tiende. El hombre es un ser por naturaleza dialogal, creado varón y hembra. Pero esta naturaleza dialogal debe ser entendida principalmente en cuanto referida a la relación Creador-creatura. La misma dualidad varón-hembra sirve a esta naturaleza dialogal más profunda. La sorpresa que el hombre percibe en relación con la mujer es signo de la alteridad a la que está dirigido por su misma naturaleza creatural. El ser humano ha sido creado como varón-hembra, lo que significa que en la naturaleza de cada uno de nosotros está inserta la referencia al otro, el tender a. En este sentido la relación hombre-mujer es signo de esa tendencia aún más radical de la creatura hacia su Creador. La mujer es para el hombre (y viceversa) el signo del Otro, de la Alteridad con la que está doblemente marcado (varón-hembra; creatura-Creador).

En la base de su naturaleza está su dimensión social y será precisamente dicha dimensión (que parte de la comunidad elemental varón-hembra) la que fundamentará toda comunidad humana.

A la Creación del hombre y la mujer sigue la bendición divina «sed fecundos y multiplicaos», a la vez que el juicio final sobre su última obra: «Vio Dios cuanto había hecho, y todo estaba muy bien». De aquí la radical bondad de la relación hombre-mujer. Gn 3 se encargará de explicar el origen de la división y de la violencia hombre-mujer, que no pertenecen al orden de la Creación.

2. El segundo relato de la Creación (Gn 2, 4b-25)

Si el primer relato comprendía todas las obras de la Creación, entre las que el hombre se comprende como uno más (aunque con una dignidad y responsabilidad especiales), Gn 2, 4b-25 se centra en la creación del ser humano y todas las obras están en función de él (v. 5: «No había aún en la tierra arbusto alguno del campo... pues Yahveh Dios no había hecho llover sobre la tierra, ni había hombre que labrara el suelo»).

El día en que hizo Yahveh Dios la tierra y los cielos, no había aún en la tierra arbusto alguno del campo, y ninguna hierba del campo había germinado todavía, pues Yahveh Dios no había hecho llover sobre la tierra, ni había hombre que labrara el suelo. Pero un manantial brotaba de la tierra, y regaba toda la superficie del suelo. Entonces Yahveh Dios formó al hombre con



polvo del suelo e insufló en sus narices aliento de vida; y resultó el hombre un ser viviente. Luego plantó Yahveh Dios un jardín en Edén, al oriente, donde colocó al hombre que había formado (Gn 2, 4b-8).

En el versículo 4b podemos ver cómo un relato se liga al otro. Hasta ahora el único nombre divino era *Elohim* (traducido normalmente como *Dios* en nuestras biblias). En el v. 4b, sin embargo, se comienza a hablar de *Yahveh Elohim* (con frecuencia traducido como *el Señor Dios*) y, a partir de Gn 4, en los relatos llamados *yahvistas* se utiliza sólo *Yahveh* (traducido como *Señor*). Parece que Gn 2-3 intentaba crear una transición. Se entiende que el relato está en función de la creación del hombre porque sólo en el v. 7 aparece, con la creación del hombre, la afirmación positiva. Hasta entonces se utiliza la fórmula «todavía no había».

La creación del hombre se realiza en dos tiempos. En primer lugar, el Señor Dios (*Yahveh Elohim*) forma al hombre con el barro de la tierra. Aquí se juega con los términos *'adam* (=hombre) y *'adamah* (=tierra). Estamos ante una antiquísima tradición compartida por muchas civilizaciones antiguas. Cuando el narrador toma esta tradición le interesa destacar que la existencia y la forma del hombre vienen de Dios y que todos los elementos que componen el cuerpo humano pertenecen a nuestra tierra (aquí ya se entrevé la afirmación de que el hombre un día volverá al polvo: Gn 3, 19). Se trata de una visión realista que huye de toda idea de divinidad del cuerpo (el cuerpo, como todo el hombre, es creación).

En segundo lugar, Dios insufla en las narices del hombre un aliento de vida por el que el hombre se convierte en ser viviente. El narrador no pretende ilustrar la doble dimensión del hombre como cuerpo-alma. La tradición bíblica concibe al hombre como una unidad, lejos de todo dualismo. En este sentido nunca se llegará a un desprecio del cuerpo. Con el aliento de vida el narrador habla del milagro de la vida, cuya única fuente es Dios. ¿Qué es lo que caracteriza exteriormente a un ser vivo? La respiración. Por ello Dios sopla en las narices del hombre. De este modo llegamos a una imagen completa del hombre: siendo de origen material (del polvo de la tierra) contiene un principio de vida que viene directamente de Dios. El hombre no puede mantenerse en la existencia sin este aliento de vida. La consistencia del cuerpo queda reducida a la nada sin este principio vital.

Luego plantó Yahveh Dios un jardín en Edén, al oriente, donde colocó al hombre que había formado. Yahveh Dios hizo brotar del suelo toda clase de árboles deleitosos a la vista y buenos para comer, y en medio del jardín, el árbol de la vida y el árbol de la

ciencia del bien y del mal. (...) Tomó, pues, Yahveh Dios al hombre y le dejó en el jardín de Edén, para que lo labrase y cuidase (Gn 2, 8-9.15).

A continuación Dios crea en torno al hombre las condiciones que hacen posible la vida humana: su espacio vital (jardín), el alimento (frutos del jardín), el trabajo (labrar y cuidar el jardín), la compañía (mujer). De este modo se subraya que todas las dimensiones del hombre están marcadas por la dimensión creatural. Todas ellas forman parte de la definición de hombre, no se pueden separar de él. Modificar estas dimensiones supone distorsionar la misma naturaleza del hombre. Esto se entiende fácilmente del alimento, imprescindible para la vida. Pero igualmente se debe entender del ambiente del hombre, del trabajo y de la comunidad (relación hombre-mujer y sociedad).

Al igual que en el relato precedente, cuando el hombre es creado recibe una tarea: Dios le encomienda la tierra y con ello le manifiesta una confianza que tiene su contrapartida en la responsabilidad. Una vida humana sin una tarea concreta no es una verdadera vida humana. Y este trabajo no recibe sentido desde el hombre sino desde el Creador que se lo ha encomendado. La dignidad del trabajo, por tanto, debe buscarse en la misma naturaleza del hombre, creado para una tarea en la que se expresa como tal.

Cultivar y cuidar el jardín son dos verbos que no deben separarse ni confundirse. El jardín, y por ello todo el ambiente que rodea al ser humano, no está hecho para la explotación absoluta en beneficio del hombre. Cuidar el jardín supone que este tiene un valor que no depende del hombre, es creación directa de Dios. Contaminar la tierra va contra la misma subsistencia del hombre, que destroza su espacio vital pero, a la vez, va contra la misma dignidad de la naturaleza, obra de Dios y espejo de su gloria.

Dijo luego Yahveh Dios: «No es bueno que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada». Y Yahveh Dios formó del suelo todos los animales del campo y todas las aves del cielo y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba, y para que cada ser viviente tuviese el nombre que el hombre le diera. El hombre puso nombres a todos los ganados, a las aves del cielo y a todos los animales del campo, mas para el hombre no encontró una ayuda adecuada. Entonces Yahveh Dios hizo caer un profundo sueño sobre el hombre, el cual se durmió. Y le quitó una de las costillas, rellenando el vacío con carne. De la costilla que Yahveh Dios había tomado del hombre formó una mujer y la llevó ante el hombre (Gn 2, 18-22).

Aquí comienza el relato de la creación de la mujer que es parte intrínseca del relato de la creación del ser humano. En este sentido, intentar ver en este relato una supremacía ontológica del varón sobre la mujer es, sencillamente, errado. Estamos ante un relato de la creación del ser humano tal y como lo conocemos. Precisamente porque lo conocemos como varón y hembra, este relato intenta explicar el significado y el origen de esta dualidad.

Después de que Dios haya creado al hombre y haya establecido sus condiciones de vida, parece que se detiene un instante para preguntarse si esta es la creatura que tenía en mente, es decir, si el hombre está bien (cf. «y vio Dios que era bueno», en el relato sacerdotal) tal y como lo ha creado. La respuesta es negativa: falta algo. En esta respuesta se muestra que el ser humano no está todavía acabado, nos encontramos todavía en la creación del mismo. En ningún momento se dice que el hombre, creado como varón, fuese ya completo. En ningún momento Dios le aplica el juicio «era bueno». En ningún momento se habla de la creación de la mujer como un accidente o una caída que tiene lugar después de una creación ya completada (como sucederá, sin embargo, con el pecado original, que no forma parte de la Creación). La ficción literaria de este relato pretende expresar la dualidad (que no dualismo) con la que hemos sido creados, ahondando en la tensión identidad-diferencia.

«No es bueno que el hombre esté solo». Con esta afirmación se resalta que el hombre no se puede comprender a sí mismo solo, como una unidad comprensible en sí misma, acabada. El hombre es, por naturaleza, un ser social. Lo es, en primer lugar, por su condición de creatura, ligada en una tensión natural al Creador. Lo es, en segundo lugar, por su condición sexuada que lo liga naturalmente al otro sexo. Lo es, finalmente, por su dimensión política (expresada en su capacidad reproductiva, en la vocación al trabajo y en el dominio sobre la creación), que lo liga a otros hombres en una misma empresa.

«Voy a hacerle una ayuda adecuada». El término «adecuada», «correspondiente», pretende traducir la expresión hebrea «como lo que está enfrente de él». En un sentido geométrico sería como la forma que corresponde a los mismos rasgos, aquella que encuentro en el espejo, que me corresponde. Si utilizáramos la figura del puzzle, sería aquella parte que está al lado y encaja. Después de convenir que el hombre no está acabado porque está solo, Dios crea una ayuda connatural, que permita acabar esta obra, que lo complete. El término ayuda excluye el uso y abuso, tendiendo hacia la idea de una comunión en una tarea (que sólo puede realizarse como varón-hembra).

El relato que sigue es de una especial belleza a la vez que de una delicada percepción de lo humano. Dios hace pasar por delante del hombre a todos los animales (formados también del suelo), a los que el hombre domina mediante el gesto de poner un nombre. Pero no se encuentra una ayuda adecuada. Es decir, el hombre no encuentra en aquellos seres vivientes la correspondencia, aquello que le hace ser verdaderamente lo que es, aquello que lo realiza. Es curiosa esta insistencia en la carencia del hombre que sólo la mujer llega a cubrir. Forma parte de nuestra misma naturaleza esta tensión hacia, dependencia, deseo de, que nos hace estar continuamente en búsqueda. Siendo la dependencia más radical la que se establece entre creatura y Creador, la relación hombre-mujer no es sino (como ya dijimos anteriormente) un signo de aquella otra relación más radical con Dios.

La no correspondencia de los animales y el dominio que el hombre ejerce sobre ellos resaltan, una vez más, la especial dignidad del hombre en el orden de la Creación.

«De la costilla que Yahveh Dios había tomado del hombre formó una mujer». La imagen no es exclusiva de Israel. Utilizándola, el narrador expresa la común naturaleza de hombre y mujer, preparando la fantástica expresión del hombre «esta sí que es hueso de mis huesos». La diferencia con los animales es evidente: estos son formados de la tierra y llevados ante el hombre. La mujer, en cambio, forma parte de la propia naturaleza.

Entonces este exclamó: «Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Esta será llamada mujer, porque del varón ha sido tomada». Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne. Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, pero no se avergonzaban uno del otro (*Gn 2, 23-25*).

En la exclamación de sorpresa del hombre ante la mujer encontramos encerrado todo el formidable misterio de la relación amorosa entre ambos, fundado en un estupor inicial (enamoramiento) que lleva implícito una original tendencia hacia y el reconocimiento de una correspondencia jamás imaginada. El misterio de la correspondencia (ayuda que le corresponda) encuentra en la mujer su cumplimiento (que debe entenderse siempre como signo de una correspondencia más grande, so pena de convertir la relación en una pretensión violenta). Esta correspondencia se expresa también en el nombre, que no es una elección sino algo que se impone en su evidencia: «se le llamará mujer». Traducimos por mujer el término hebreo *'ishah*, que no es más que la versión femenina de la palabra *'ish*, hombre. El juego de palabras en hebreo favorece la comprensión de esta absoluta correspondencia.

Es esta correspondencia la que funda el hecho de que el hombre deje a su padre y a su madre (relación constitutiva) para unirse a la mujer. Se subraya también la unidad a la que tiende la correspondencia: «serán una sola carne». Es precisamente a este versículo al que Jesús se remite para combatir la costumbre del divorcio:

Y se le acercaron unos fariseos que, para ponerle a prueba, le dijeron: «¿Puede uno repudiar a su mujer por un motivo cualquiera?». Él respondió: «¿No habéis leído que el Creador, desde el comienzo, los hizo varón y hembra, y que dijo: Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos se harán una sola carne? De manera que ya no son dos, sino una sola carne. Pues bien, lo que Dios ha unido no lo separe el hombre». Le dijeron: «Pues, ¿por qué Moisés prescribió dar acta de divorcio y repudiarla?». Les dijo: «Moisés, teniendo en cuenta la dureza de vuestro corazón, os permitió repudiar a vuestras mujeres; pero al principio no fue así» (*Mt 19, 3-8*).

Aquí introduce ya Jesús una distinción importante que es decisiva para entender los relatos que estudiamos, especialmente para el estudio que sigue de *Gn 3*. Se trata de la distinción entre el principio «en el principio no fue así», es decir, el orden natural, fruto de la Creación, y el orden histórico (lo que Moisés prescribe «por vuestra dureza de corazón», es decir, el desorden que la libertad del hombre introduce.

La nota final (estando desnudos no se avergonzaban) anuncia el relato que sigue, subrayando que la violencia y la contradicción que encontramos en la relación sexual no corresponde al orden natural.

III. El relato del jardín: el «pecado original» (*Gn 3*)

1. La distinción entre el componente natural y el componente histórico

Hasta ahora *Gn 1-2* ha afrontado, a través de relatos, lo que podemos llamar el componente natural (o creatural) del ser humano, es decir, las características del hombre tal y como ha sido querido por Dios en su acto creador. *Gn 3* introduce un cambio en la dinámica que hemos visto en los relatos anteriores. Con *Gn 1-2* se concluye la Creación (están presentes ya todos los elementos de la misma, incluyendo los que hacen posible la vida del hombre). *Gn 3* comienza narrando una historia en la que ya se dan por supuestos todos los elementos de la Creación; de hecho no se narra ya ningún gesto creador de Dios. Sin embargo, la intención del narrador

es explicar cierta condición actual en la que se encuentra el hombre, todo hombre (que para el narrador, perteneciente al pueblo de Israel, es un dato de experiencia). Se trata de la condición limitada del hombre, marcada por su pecado, por la presencia del mal, por el dolor que experimenta, por el desorden y la violencia que presiden las relaciones entre los hombres. Esta condición actual no puede tener su origen en el acto creador divino (de hecho no aparece ningún rastro de estos límites en *Gn 1-2*), entre otras cosas por el juicio que Dios mismo hace de su Creación, «y vio Dios que todo era muy bueno», y por la misma naturaleza divina que debe ser preservada en su bondad: el narrador israelita tiene claro que no se puede atribuir a Dios la existencia del mal.

En estas circunstancias el autor de *Gn 3* compone un relato, lleno de elementos que pertenecen a tradiciones antiguas comunes a otras culturas, en el que entra en juego la libertad del hombre (hasta ahora pasiva en *Gn 1-2*) y que explica la presencia del desorden en el mundo como resultado de un gesto de desobediencia de la creatura ante el Creador. Una acción histórica (aunque siempre referida a los orígenes) sería la responsable de una cierta condición actual. Esto es lo que llamamos el componente histórico de la condición actual del hombre.

Llegados a este punto podemos definir el estatuto teológico de *Gn 3* como etiología histórica (en frase acuñada por K. Rahner) o prehistoria teológica. Con el título etiología histórica damos a entender que estamos ante un relato que habla de los orígenes (etiología) en moldes literarios propios de aquellas culturas, con la pretensión de comunicar verdades relativas al hombre, a Dios y al mundo, presentando hechos que, de una forma u otra, tuvieron que ocurrir (histórica) en el principio (desobediencia por parte del hombre, pecado original...). La misma forma del relato transmite no tanto las circunstancias históricas como las claves de interpretación de los hechos (relato del fruto como signo de una desobediencia original). En este sentido, el relato, su misma forma, tiene un carácter teológico. La expresión prehistoria teológica resalta, precisamente, este valor teológico del relato. *Gn 1-3* nos daría las claves de lectura teológica de los eventos del origen (prehistoria).

2. El misterio de la seducción o el misterio del mal

La serpiente era el más astuto de todos los animales del campo que Yahveh Dios había hecho. Y dijo a la mujer: «¿Cómo es que Dios os ha dicho: No comáis de ninguno de los árboles del jardín?». Respondió la mujer a la serpiente: «Podemos comer del

fruto de los árboles del jardín. Mas del fruto del árbol que está en medio del jardín, ha dicho Dios: No comáis de él, ni lo toquéis, so pena de muerte». Replicó la serpiente a la mujer: «De ninguna manera moriréis. Es que Dios sabe muy bien que el día en que comiereis de él, se os abrirán los ojos y seréis como dioses, conocedores del bien y del mal» (*Gn 3, 1-5*).

En estos primeros versículos se introduce, con una profunda y finísima psicología, el misterio del mal, personificado en la serpiente. El personaje de la serpiente esconde un misterioso ser, enemigo de Dios y hostil al hombre. Ante todo hemos de afirmar que el narrador no pretende explicar la naturaleza o el origen de este personaje malvado. Únicamente explica la dinámica del mal y sus consecuencias. En torno al origen del mal permanece un misterio que este relato no aclara (la idea del ángel caído no pertenece a este relato). Lo que sí hace este relato es acotar las posibles interpretaciones de este mal. Por dos ocasiones, tanto el narrador como Dios mismo, hablan de la serpiente como una bestia o animal del campo, fruto de la Creación, por tanto (*Gn 3, 1.14*). Se cierra así la posibilidad de entender el mal como un principio comparable al principio del bien que sería Dios mismo. Ya los relatos de la Creación descartaron esta interpretación y ahora lo hace *Gn 3*. A esto se debe añadir que el mismo Dios reprende a la serpiente, la maldice, la condena a un tipo de vida penoso y le profetiza el poder de la descendencia de la mujer sobre ella. Es decir, se presenta un personaje malvado, tentador que, sin embargo, está sometido a Dios. Queda por aclarar cómo una creatura buena por naturaleza (hecha por Dios) puede ejercer este papel de seductor, de provocador del mal. Pero esta es una cuestión en la que no entra el relato.

La primera característica del mal es la mentira. El maligno es el mentiroso por naturaleza. Basta recordar las palabras de Jesús en el evangelio de Juan:

Vosotros sois de vuestro padre el diablo y queréis cumplir los deseos de vuestro padre. Este era homicida desde el principio y no se mantuvo en la verdad, porque no hay verdad en él; cuando dice la mentira dice lo que le sale de dentro, porque es mentiroso y padre de la mentira (*Jn 8, 44*).

Siguiendo la propia naturaleza mentirosa, la serpiente cambia ligeramente un mandato divino en clave positiva (*Gn 2, 16-17*: «de cualquier árbol del jardín *puedes* comer, más del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás») presentándolo como verdadera afirmación negativa de Dios. La mentira es sibilina: Dios no ha prohibido comer de los árboles. Al contrario, ha invitado a comer de todos los árboles (en positivo) preservando sólo uno.

La segunda característica del mal es la seducción. Bajo forma de bien «se os abrirán los ojos... seréis como dioses... conoceréis el bien y el mal» la serpiente presenta una acción (comer del árbol) que traerá consecuencias nefastas para el hombre. La seducción ha logrado su objetivo: el árbol de en medio del jardín, que hasta ahora era visto en relación con la totalidad, es decir, en relación con el designio bueno de Dios sobre ellos (que incluía un mandato), ahora es sacado de su contexto y deformado. Privado de su relación con el Creador, el árbol se presenta a la vista como bueno para comer, apetecible y excelente para lograr sabiduría. La mentira radical de este juicio se mostrará en las terribles consecuencias de la transgresión.

Siendo una sola carne, la acción de la mujer va ligada a la del hombre. El narrador, por ello, no se detiene en explicaciones: «Dio también a su marido que igualmente comió». Efectivamente, el resultado de la acción es que se les abren los ojos, pero únicamente para reconocer que estaban desnudos y avergonzarse mutuamente.

La obra del seductor ya está completada. «El error es una verdad que se ha vuelto loca», decía un autor contemporáneo. Es con este aspecto de verdad con el que la serpiente seduce, convirtiendo los objetos que presenta en ídolos, es decir, en realidades absolutas separadas de su relación constitutiva con Dios. Fuera de la relación con Dios estas realidades son mentira.

3. La infracción y sus consecuencias

Oyeron luego el ruido de los pasos de Yahveh Dios que se paseaba por el jardín a la hora de la brisa, y el hombre y su mujer se ocultaron de la vista de Yahveh Dios por entre los árboles del jardín. Yahveh Dios llamó al hombre y le dijo: «¿Dónde estás?». Este contestó: «Te oí andar por el jardín y tuve miedo porque estoy desnudo; por eso me escondí». Él replicó: «¿Quién te ha hecho ver que estabas desnudo? ¿Has comido acaso del árbol del que te prohibí comer?». Dijo el hombre: «La mujer que me diste por compañera me dio del árbol y comí». Dijo pues Yahveh Dios a la mujer: «¿Por qué lo has hecho?». Y contestó la mujer: «La serpiente me sedujo y comí» (Gn 3, 8-13).

Hemos de notar que la obra de seducción del mal no fuerza al hombre. En este juego de la seducción en el que la serpiente introduce, la libertad del ser humano está en juego. La libertad es adhesión al bien, por tanto adhesión al designio amoroso del Creador sobre la creatura. Es la capacidad que el hombre posee para abrazar el bien que se le pone delante. En este sentido la acción de comer del árbol significa utilizar mal la libertad. Más

importante aún, se trata de un gesto de desobediencia (que es siempre libre) ante el Creador, es decir, un pecado, una transgresión. Debemos notar que en esta parte del relato sólo son interrogados el hombre y la mujer, no la serpiente (que es directamente castigada). Queda así claro que hombre y mujer son imputados en este juicio, considerados plenamente responsables de sus acciones, no meros sujetos pasivos de una acción ajena. En este relato queda, además, bien clara la referencia a Dios con la que se mide el pecado, a la vez que se describen agudamente las consecuencias que introduce.

La primera consecuencia del pecado es la enemistad con Dios, la extrañeza en la relación con Él. Después del gesto de desobediencia, el hombre y la mujer se esconden al notar la presencia divina. Esta presencia, percibida como benéfica para la propia vida antes del pecado, ahora es percibida como amenazadora, de modo que la primera reacción ante ella es la de esconderse o, mejor dicho, la de esconder la propia debilidad (la desnudez). Aquello que nos identifica como creaturas (la debilidad) y que nos empuja a la relación con el Creador es ahora concebido como un impedimento, como algo a eliminar, como algo que se debe esconder o no reconocer. Implícitamente el hombre se ha puesto a la altura de Dios, no ya como creatura, tal y como se lo había profetizado la serpiente «seréis como dioses». Es importante destacar esta ofuscación de la mente que sigue al pecado. Como consecuencia de la desobediencia, la percepción de la realidad se altera. Dios, presencia bondadosa, pasa a ser presencia enemiga.

La segunda consecuencia del pecado es la violencia que introduce en las relaciones entre los hombres. Es sorprendente cómo cambia en poco tiempo el juicio del hombre respecto a su mujer. De la exclamación llena de sorpresa y agradecimiento de *Gn 2, 23*, «esta sí que es hueso de mis huesos...», se pasa a una velada acusación a Dios, llena de indiferencia hacia la mujer: «la mujer que me diste por compañera...». En este momento dejan de concebirse como una sola carne: acusan al otro excusándose a sí mismos. Comienza aquí una dialéctica hombre-mujer que no sigue la dinámica de la diferencia. Si la diferencia era concebida en función de una correspondencia que tendía a la unidad (identidad-diferencia), la dialéctica contempla dos polos en continua violencia que no tienden sino a la afirmación de sí mismos.

A la mujer le dijo: «Tantas haré tus fatigas cuantos sean tus embarazos: con dolor parirás los hijos. Hacia tu marido irá tu apetencia, y él te dominará». Al hombre le dijo: «Por haber escuchado la voz de tu mujer y comido del árbol del que yo te había prohibido comer, maldito sea el suelo por tu causa: con fatiga sacarás de él el alimento todos los días de tu vida. Espinas

y abrojos te producirá y comerás la hierba del campo. Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas al suelo, pues de él fuiste tomado. Porque eres polvo y al polvo tornarás» (Gn 3, 16-19).

En el v. 14, con la maldición de la serpiente, comienza la lectura del veredicto divino. El narrador hace entender que esta sentencia sirve para toda la humanidad, no en vano quienes son sometidos a juicio son el «hombre» y la «mujer» primordiales. Esto es todavía más explícito en la descripción del castigo, que afecta a la condición de vida de la entera humanidad. Por último, cuando el hombre pone nombre a su mujer, se justifica la etimología de la palabra diciendo que ella es la «madre de todos los vivientes» (nombre *hawwah*, Eva, que procede del verbo *hayah*, vivir).

La violencia hombre-mujer, ya introducida, se recoge de nuevo en el veredicto divino. En este veredicto de castigo se presenta la condición penosa de la existencia. A la mujer se le presenta la fatiga del embarazo y el dolor del parto. Después se habla de la relación con el marido en la clave de contradicción con que nosotros la conocemos: «tu apetencia irá hacia tu marido y este te dominará». Describe aquí, con fina psicología, la atracción que experimenta la mujer hacia el hombre, que le empuja a la seducción (es ella la que ofrece el fruto del árbol al marido). La consecuencia de esta seducción no es conseguir lo que uno deseaba sino el ser dominado, subyugado. No es difícil ver aquí una clara descripción de la dinámica de la relación hombre-mujer cuando se concibe fuera del designio divino.

Cuando Dios se dirige al hombre presenta la fatiga que conlleva el trabajo, especialmente la relación con la tierra, de la que saca su sustento. Al significado positivo del trabajo como tarea encomendada por Dios a los hombres, se añade aquí la condición penosa en la que este se realiza. El trabajo está siempre ligado, de alguna forma, a la fatiga y a la opresión. Todo campo tiene sus espinas y sus cardos, que no se pueden eliminar.

4. La expulsión del jardín de Dios

El relato que estudiamos termina con la expulsión del hombre y la mujer del jardín (paraíso, tal y como tradujo la versión griega). Esta expulsión confirma algo que ya estaba suficientemente claro: que estamos delante de una acción de desobediencia del hombre que marca el estado actual del mismo. Este estado o condición está marcado por una distancia dolorosa respecto a Dios y, por tanto, respecto a la paz y la armonía (paraíso). Esta distancia es insuperable, como muestran simbólicamente los querubines que guardan la entrada del jardín. El bien más preciado de este jardín es el

árbol de la vida, símbolo de la inmortalidad, del que Dios separa al hombre para evitar su divinización (*Gn* 3, 22). El hombre, desde entonces, estará marcado por esta distancia insuperable y, consecuentemente, por una nostalgia de un bien no alcanzable.

La literatura cristiana ha jugado continuamente con la imagen del árbol (tanto del árbol de la ciencia, del que comió el hombre, como del árbol de la vida) en su relación con Cristo. Es el Nuevo Testamento el primero en percibir esta relación. Tanto es así que en la Biblia encontramos una inclusión (dos textos o temas colocados en los extremos de una obra) bellísima entre el primer libro (*Génesis*) y el último (*Apocalipsis*). Si en *Gn* 2-3 se hablaba del árbol de la vida que estaba en medio del jardín y del que el hombre ha sido alejado por su pecado, *Ap* 22, último capítulo de toda la Biblia, habla del mismo árbol, premio para aquellos que confiesan a Cristo:

En medio de la plaza, a una y otra margen del río, hay un *árbol de Vida*, que da fruto doce veces, una vez cada mes; y sus hojas sirven de medicina para los gentiles. Y no habrá ya maldición alguna; el trono de Dios y del Cordero estará en la ciudad y los siervos de Dios le darán culto. Verán su rostro y llevarán su nombre en la frente. Noche ya no habrá; no tienen necesidad de luz de lámpara ni de luz del sol, porque el Señor Dios los alumbrará y reinarán por los siglos de los siglos (...).

Dichosos los que laven sus vestiduras, así podrán disponer del *árbol de la Vida* y entrarán por las puertas en la Ciudad (...).

Y si alguno quita algo a las palabras de este libro profético, Dios le quitará su parte en el *árbol de la Vida* y en la Ciudad Santa, que se describen en este libro. Dice el que da testimonio de todo esto: «Sí, vengo pronto». ¡Amén! ¡Ven, Señor Jesús! Que la gracia del Señor Jesús sea con todos. ¡Amén! (*Ap* 22, 2-5.14.19-21).

De este modo, la Historia de la Salvación se concibe como el tiempo transcurrido entre la expulsión del paraíso, que supone alejarse de Dios, y la entrada en la Jerusalén celeste que Jesucristo ofrece a los que ha redimido. De la maldición se pasa a la bendición (*Ap* 22, 2-3).

Por otro lado es bien conocida la interpretación que san Pablo hace de este relato del Génesis, estableciendo un paralelismo entre Adán y Jesucristo, nuevo Adán:

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; porque, hasta la ley, había pecado en el mundo, pero el pecado no se imputa no habien-

do ley; 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... 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! 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. 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 un solo, por Jesucristo! 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. En efecto, así como por la desobediencia de un solo hombre, todos fueron constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno solo todos serán constituidos justos (*Rm 5, 12-19*).

IV. La iniciativa de Dios en la historia

La bendición original de la que es objeto el hombre en el primer relato de la Creación no es totalmente anulada por la desobediencia de Adán y Eva. Esto se puede ver en el relato de Caín y Abel, que, de algún modo, ilustra las consecuencias del pecado original a nivel social, en las relaciones humanas. Después de que Dios maldice a Caín por el asesinato de su hermano escuchamos el lamento del fratricida que, expulsado de su tierra, teme que cualquiera le pueda matar. Dios responde asegurando la supervivencia y la protección de su creatura:

Respondióle Yahveh: «Al contrario, quienquiera que matare a Caín, lo pagará siete veces». Y Yahveh puso una señal a Caín para que nadie que le encontrase le atacara (*Gn 4, 15*).

Una nueva confirmación del designio divino a favor de su creatura es la bendición de Noé y de sus hijos después del diluvio, amén de la promesa de no volver a herir la tierra:

Noé construyó un altar a Yahveh, y tomando de todos los animales puros y de todas las aves puras, ofreció holocaustos en el altar. Al aspirar Yahveh 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. Mientras dure la tierra, sementera y siega, frío y calor, verano e invierno, día y noche, no cesarán». Dios bendijo a Noé y a sus hijos, y les dijo: «Sed fecundos, multiplicaos y llenad la tierra. Infundiréis temor y miedo a todos los animales de la tierra, y a todas las aves del cielo, y a todo lo que reptá por el suelo, y a todos los peces del mar; quedan a vuestra disposición» (*Gn 8, 20-9, 2*).

Gn 1-11 se cierra con la confusión de las lenguas en Babel, signo de la frustración del proyecto social que se cimenta al margen de Dios. Estos once capítulos que afrontan, a través de relatos, la protohistoria de la humanidad, fundamentan el estado actual del hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios, pero alejado de Él por la desobediencia. Aunque esta desobediencia no anula la bondad de la Creación divina, introduce una extrañeza en la relación Dios-hombre de modo que este último se convierte en un ser que vaga por el mundo buscando a tientas su destino. Esta es la imagen que san Pablo utiliza en su discurso en el Areópago:

Él creó, de un solo principio, todo el linaje humano, para que habitase sobre toda la faz de la tierra fijando los tiempos determinados y los límites del lugar donde habían de habitar, con el fin de que buscasen la divinidad, para ver si a tientas la buscaban y la hallaban; por más que no se encuentra lejos de cada uno de nosotros (*Hch 17, 26-27*).

1. La llamada a Abrahán: la elección de un pueblo en la historia (*Gn 12*)

¿Cuál es el primer paso que da Dios, dentro de la historia del hombre, para colmar la distancia que le separa de su creatura? La llamada a Abraham. La confusión con la que el hombre vive y se concibe encuentra su primer punto de inflexión en la vocación de un hombre de Mesopotamia. Desde entonces, primero un hombre y más tarde un pueblo entero, concebirán su propia existencia como relación con el Misterio bueno que les ha elegido. Dios se prepara un pueblo en el que la conciencia de la relación con Él teja todas las circunstancias de la vida, preparando así la plena manifestación en Jesucristo. No debemos olvidar que Jesús, cuya conciencia es la relación con el Padre, nace y se educa dentro de un pueblo que porta a través de la historia una especial autoconciencia, marcada por la relación con Dios que le ha elegido como pueblo de su propiedad.

Esta vocación y esta predilección introducirán en Israel una tensión moral que se expresa en todas las facetas de la vida de este pueblo. La confusión en la que viven las naciones, buscando a tientas, se convierte en

Israel en una historia tejida por la obediencia a Dios que continuamente se revela en su camino.

Israel reconoce sus orígenes no en un tiempo mítico original (como hacen el resto de las civilizaciones), sino en la conversión de Abraham, percibido como un politeísta mesopotámico que rompe con una tradición preexistente. Es curiosa esta ideología visto que podría dar más prestigio el compartir un origen común con los grandes antepasados míticos de otras culturas. Remitiéndose al «Dios de Abraham» Israel rechaza un tiempo cósmico como origen del dios al que sirve. Estamos ante un acontecimiento histórico: la conversión de Abraham.

La noción de elección o pueblo elegido, en el sentido histórico con el que es utilizado por Israel, es ajena a los pueblos del entorno. La nación, y especialmente su rey, están unidos a los dioses desde un tiempo mítico original. La relación se remonta a un origen atemporal. En el fondo es absurdo hablar de historia o de tiempo. Las narraciones mitológicas de los pueblos del entorno de Israel describen el origen y el funcionamiento de las realidades tal y como son, como han sido y como serán. En este sentido, los dioses están fuera del tiempo y de la historia.

La peculiaridad de Israel parte de una llamada, de un acontecimiento inserto en la historia de los hombres: la vocación de Abraham. Tanto es así que existe un claro hiato entre los capítulos 1-11 de *Gn* (etiología histórica o mito) y el capítulo 12, donde empieza la historia de Israel. Israel jamás ha reivindicado a Adán o a Abel como sus antepasados sino como los remotos antepasados de toda la humanidad. La historia de Israel, del pueblo elegido, nace con la elección de Abraham, descrita a partir del capítulo 12 del *Génesis*.

Como hemos visto, Israel no utiliza un relato mítico para justificar el origen del propio dios, sino que fundamenta su origen en un hecho histórico, que marca el inicio de la relación entre el dios de Abraham y un pueblo. En el origen de este pueblo se halla, por tanto, una iniciativa divina. Esto introduce una serie de peculiaridades respecto a las culturas de alrededor:

a.-la vocación crea un sujeto consciente de sí mismo (sujeto en relación)

La conciencia del propio yo nace en diálogo. Así sucede en nuestra vida a través de la relación con el primer tú que es la madre. Desde un tú puedo tomar conciencia de lo que soy, como sucede en el enamoramiento: somos despertados al valor de nuestra persona a través del amor que alguien nos profesa. La vocación de Abraham supone una primera revelación del Misterio que muestra su rostro bueno, revela un designio. Abraham compren-



de que su persona es relación con el Misterio, que la moralidad consiste en esta tensión de relación.

b.-la vocación introduce una tarea en la vida

La vocación pone en movimiento a Abraham: «Sal de tu tierra, de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré». Desde ese momento la vida de Abraham adquiere una dirección, se concreta en una tarea que expresa su relación con el Misterio. Podemos decir que en este momento comienza una historia. Abraham adquiere una responsabilidad: la respuesta a esta tarea, a esta llamada. La moralidad es el seguir esta vocación y, por tanto, esta tarea.

c.-la vocación introduce una promesa (descendencia –nación– y tierra) y por ello una dinámica de espera y de cumplimiento (hechos verificables no necesarios)

En la vida de Abraham y de todo su pueblo se introduce la dimensión de la espera, de la confianza en un designio bueno que ha realizado unas promesas. La dinámica promesa-cumplimiento marca la vida de Israel, que hace memoria de los prodigios de su Dios y que espera el cumplimiento de las promesas.

d.-la vocación introduce una concepción lineal de la historia, no cíclica

La intervención de Dios en la historia de los hombres, eligiendo un pueblo, asignándole una tarea y estableciendo con él una alianza, introduce una concepción lineal en la historia, absolutamente novedosa en los pueblos del entorno de Israel. En esos pueblos domina una concepción cíclica de la historia, marcada por los fenómenos naturales periódicos o cíclicos. La historia la marca, por tanto, el *fatum*, el sucederse irremediable de los fenómenos naturales en los que no es posible una novedad, una historia lineal que acompañe una tarea.

Estas peculiaridades marcan toda la vida del pueblo de Israel y condicionan de raíz sus instituciones, sus relaciones, sus concepciones.

2. Cristo, nuevo Adán

El Antiguo Testamento nos ha lanzado hacia el futuro. En los orígenes de la humanidad se ha descrito una desobediencia que ha introducido el desorden en el mundo, tanto en las relaciones del Creador con la creatura como en las relaciones entre los hombres (nivel hombre-mujer, nivel interpersonal, nivel social) y entre el hombre y la naturaleza. La historia de la humanidad puede describirse como una nostalgia del paraíso perdido. Se

desarrolla, por tanto, en una tensión, en un deseo de vuelta, de alcanzar lo perdido, aquello a lo que fuimos destinados.

La intervención de Dios en la historia, a través de la llamada a Abrahán y la elección de un pueblo, marca, como hemos visto, una tensión lineal hacia un futuro, hacia el cumplimiento de una promesa. Toda la historia de Israel, y con ella la historia de la humanidad, es historia de salvación que tiende a un cumplimiento, a una salvación definitiva.

Y esa historia se puede encerrar, a modo de inclusión, entre dos extremos: el primer Adán y el segundo Adán, o entre dos árboles: el árbol del paraíso y el árbol de la cruz. Ambas imágenes, que coronan la Historia de la Salvación, forman parte de la misma Escritura, recogidas, respectivamente por san Pablo y por el Apocalipsis joánico (en la página que cierra toda la Biblia):

Por tanto, como por un hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte y así la muerte alcanzó a todos los hombres, ya que todos pecaron; porque, hasta la ley, había pecado en el mundo, pero el pecado no se imputa no habiendo ley; 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. Pero con el don no sucede como con el delito. Si por el delito de uno murieron todos ¡cuánto más la gracia de Dios y el don otorgado por la gracia de un hombre, Jesucristo, se han desbordado sobre todos! Y no sucede con el don como con las consecuencias del pecado de uno; porque el juicio, partiendo de uno, lleva a la condenación, mas la obra de la gracia, partiendo de muchos delitos, se resuelve en justificación. En efecto, si por el delito de uno reinó la muerte por un hombre ¡con cuánta más razón los que reciben en abundancia la gracia y el don de la justicia, reinarán en la vida por uno, por Jesucristo! Así pues, como el delito de uno atrajo sobre todos los hombres la condenación, así también la obra de justicia de uno procura a todos la justificación que da la vida. En efecto, así como por la desobediencia de un hombre, todos fueron constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno todos serán constituidos justos (*Rm 5, 12-19*).

Pues del mismo modo que por Adán mueren todos, así también todos revivirán en Cristo (...) En efecto, así es como dice la Escritura: Fue hecho el primer hombre, Adán, alma viviente; el último Adán, espíritu que da vida (*1Co 15, 22.45*).

En medio de la plaza, a una y otra margen del río, hay un árbol de vida, que da fruto doce veces, una vez cada mes; y sus

hojas sirven de medicina para los gentiles. Y no habrá ya maldición alguna; el trono de Dios y del Cordero estará en la ciudad y los siervos de Dios le darán culto (*Ap* 22, 2-3).

Es, de hecho, san Pablo el que lee e interpreta los textos de *Gn* 3 en la clave de pecado original del que Cristo nos libera con su gracia. La lectura que, más adelante, hará san Agustín, se encuentra ya esencialmente en Pablo. Y nosotros leemos la Escritura a la luz del acontecimiento de Cristo y de su testimonio inspirado y normativo en el Nuevo Testamento.

Siguiendo a san Pablo, entendemos que es otro hombre, el segundo o nuevo Adán, el que repara el daño del primero haciendo el camino exactamente al revés. El hijo-creatura Adán había desobedecido a su Creador y así había introducido el sufrimiento en el mundo. El Hijo-Cristo aprendió sufriendo a obedecer, y a través de esa obediencia al Padre restituye los bienes del paraíso a todos los hombres. El himno de la *carta a los Filipenses* muestra muy bien esta dinámica redentora:

Tened entre vosotros los mismos sentimientos que Cristo: el cual, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios. Sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre; y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz. Por lo cual Dios le exaltó y le otorgó el Nombre, que está sobre todo nombre. Para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua confiese que Cristo Jesús es Señor para gloria de Dios Padre (*Flp* 2, 5-11).

Cristo, el segundo Adán, sí que era realmente como Dios. Sin embargo, «no retuvo ávidamente el ser igual a Dios». La avidez del primer Adán, que no acepta la condición de creatura, la filiación, es salvada en la obediencia de Cristo que, siendo de condición divina, no se rebela frente al Padre sino que acepta su condición divina en su modalidad de Hijo. Afirma su filiación reconociendo la paternidad. Toda la naturaleza de Cristo es relacional (relación con el Padre), como se ve claramente en su ministerio. El primer Adán se rebeló a su condición de dependiente y se convirtió en esclavo. Cristo tomó la condición de esclavo para ser exaltado a la derecha del Padre y obtener para todos la liberación y la adopción filial.

Por la desobediencia de Adán entró el pecado y la muerte en el mundo. Por la obediencia de Cristo, muerto y resucitado, y a través de la incorporación a Él por el Bautismo, entramos en la vida verdadera, la vida de la comunión divina. La cruz es el nuevo árbol de vida, antitipo de la serpiente:

Y como Moisés elevó la serpiente en el desierto, así tiene que ser elevado el Hijo del hombre, para que todo el que crea tenga en Él la vida eterna (Jn 3, 14-15).

El fruto de este nuevo árbol se come: es la eucaristía que nos abre las puertas del paraíso, de la comunión íntima con Dios.

