

La creación en el Antiguo Testamento

BIBLIOGRAFIA: RAD, G. von, *Teología del Antiguo Testamento I*, Salamanca 1972, pp. 184-204; *El libro del Génesis*, Salamanca 1982²; «El problema teológico de la fe en la creación en el Antiguo Testamento», en *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca 1976, pp. 129-140; BEAUCAMP, E., *La Biblia y el sentido religioso del universo*, Bilbao 1966; RENCKENS, H., *Creación, paraíso y pecado original según Génesis 1-3*, Madrid 1960; AUZOU, G., *En un principio Dios creó el mundo*, Estella 1976; SCHMIDT, W. H., *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, Neukirchen-Vluyn 1964; WESTERMANN, C., «Kommentar zur Genesis» (=Genesis), en *Biblisches Kommentar, Altes Testament I*, 1, Neukirchen-Vluyn 1966 ss.; *Schöpfung*, Stuttgart-Berlin 1972²; HAES, P. de, *Die Schöpfung als Heilsmysterium*, Mainz 1964.

La fe veterotestamentaria en la creación cuenta con un texto antológico, que es también la única cosmogonía presente en la Biblia: Gn 1,1-2,4a. Pero, no obstante su aparente sencillez, este texto plantea difíciles problemas interpretativos. Ante todo, ¿en qué clave ha de ser leído? ¿Se trata de una especie de reportaje retrospectivo de los orígenes que referiría *cómo* fueron creados el cielo, la tierra, los seres? Así fue comprendido durante siglos; la revolución copernicana primero, las teorías darwinistas de la evolución y las ciencias cosmológicas después, hicieron inviable este género de lectura. El contraste entre el relato bíblico y los datos científicos era demasiado es-

pectacular para que pudiera ser absorbido por armonizaciones concordistas.¹

Desechada, pues, esta interpretación literalista, cabe entender el relato no ya como una página de ciencias naturales que nos informa sobre el *cómo* de la creación, sino como una reflexión religiosa, que es de suyo independiente del revestimiento literario concretamente adoptado, por debajo del cual late algo digno de ser oído y creído.

Ahora bien, para no ser tildada de oportunista, esta óptica interpretativa ha de acreditarse desde el mismo contexto bíblico. Es decir, si no se quiere dar la impresión de un repliegue estratégico ante la ofensiva de circunstancias adversas, hay que descubrir en la propia Biblia cuál fue la intención genuina del autor de Gn 1, qué tipo de mensaje ha querido transmitir y cuál es, por tanto, la doctrina que pretende enseñar. En suma, la primera tarea de una teología bíblica de la creación ha de ser detectar la perspectiva bajo la que los autores sagrados contemplan la cuestión.

En realidad, la doctrina cristiana de la creación no podía responder a las objeciones provenientes de las ciencias de la naturaleza mientras no estuviese en grado de ofrecer una lectura críticamente solvente del relato bíblico de los orígenes. Dicho de otro modo: había que mostrar plausiblemente, con los recursos de un análisis literario fiable, que la Biblia no enseña la creación del mundo en seis días, la aparición de la luz antes que las estrellas, la concepción fixista de la biosfera, etcétera. Todo ello no fue posible hasta la renovación de la exégesis bíblica y el empleo de los nuevos métodos hermenéuticos, que liberaron a la teología del pesado fardo del biblicismo fundamentalista.

Así, en tanto no se descubrió que Gn 1,1-2,4a y Gn 2,4b-3 pertenecían a dos fuentes literarias diversas, o que la literatura extrabíblica contemporánea de esos textos narraba sucesos parecidos (creación, caída, diluvio, dispersión de los pueblos, etcétera) con parecidas claves simbólicas, su comprensión cabal estaba bloqueada por obstáculos insuperables. El conocimiento de las cosmogonías de los pueblos circunvecinos, por ejemplo, ayudó a los exegetas a percatarse de que los autores de Gn 1-11 no pretendían ser originales en lo tocante a los materiales empleados en sus relatos; tanto ellos como sus oyentes sa-

¹ Haes (p. 160) resume muy bien el ensayo de concordismo más célebre: el debido a Cuvier y De Serres, que entendía los días de la creación como otros tantos periodos geológicos.

bían muy bien que los materiales no eran nuevos. La originalidad se emplazaba en otro nivel: con sus versiones, los hagiógrafos se afanaban por tender un puente entre todas aquellas viejas creencias populares, que se dan cita en sus escritos, y la fe en Yahvé.²

En resumen, Gn 1 no es abordable directamente, sino mediante un rodeo que sitúe el texto en su contexto y nos proporcione las claves interpretativas de su lectura. Examinaremos, pues, los antecedentes de la fe bíblica en la creación y sus primeras formulaciones explícitas en los profetas del exilio. Hecho lo cual, podemos ya acercarnos al relato genesiaco de los orígenes; la doctrina en él contenida será completada por los datos recabados del resto del Antiguo Testamento: literatura sapiencial, salmos y, finalmente, 2 M 7.

1. Antecedentes de la fe bíblica en la creación

Como ocurre en el credo cristiano («creo en Dios... creador»), también en la Biblia el contexto propio de la fe en la creación es la fe en Dios. La pregunta por el origen de la fe creacionista está, pues, inseparablemente unida al modo como Israel concibió a Dios. De aquí hay que partir, por tanto, cuando se indaga en las premisas de la doctrina bíblica de la creación.

1.1. *Un Dios de la historia con poder sobre la naturaleza*

Desde hace años, es ya tópica la afirmación de que la fe bíblica en Dios no está ligada, como en otras culturas, a la naturaleza sino a la historia.³ Una muy antigua profesión de fe israelita, Dt 26,5-10⁴, confirma eficazmente esta singularidad del discurso bíblico sobre Dios; en ella se recogen una serie de acontecimientos —el nomadismo miserable, la esclavitud en Egipto, la liberación, la fatigosa conquista

² WESTERMANN, C., *Schöpfung*, pp. 167-170.

³ ELIADE, M., *Lo sagrado y lo profano*, Madrid 1967, pp. 114 ss.; RAD, G. von, *Teología...*, pp. 184 ss.; BULTMANN, R., *Creer y comprender II*, Madrid 1976, p. 66. Nótese que esta afirmación es válida al margen de lo que se piense sobre el problema de si la doctrina de la creación ha nacido o no de la teología de la alianza; véase al respecto: LADARIA, L., *Antropología Teológica*, Madrid-Roma 1983, pp. 9-16.

⁴ RAD, G., von. *Estudios...*, p. 14: «este pasaje... es un credo, ...posiblemente el más antiguo que conocemos».

y el final asentamiento en Canaán— que hacen captar a Israel la existencia de un ser, Yahvé, que cuida de él, lo guía y lo salva.

Pero Dt 26,5 ss. nos interesa, además, por otra razón; el texto destaca nitidamente la inmensa distancia que separa a esta profesión de fe, particularista, concreta, referida al dios de un pequeño clan, de la proclamación de Yahvé como creador del mundo. En el texto, Yahvé es poco más que un dios doméstico que cuida de los suyos, un dios junto a los dioses de otros pueblos (Jue 11,24; 1 S 26,19; 2 Re 3,27). ¿Por qué caminos se ha desarrollado este credo primitivo? ¿De qué modo se logra conectar la historia de Israel con el origen del mundo? ¿Cómo el dios de un puñado de nómadas pasa a ser Señor del universo? El examen de tres pasajes, que se remontan a estratos muy antiguos de la tradición, nos ofrece un comienzo de respuesta.⁵

En *Jos 10,5-13* se recoge un episodio de la conquista de Palestina, del que se dan dos versiones, una en prosa (vv. 5-10) y otra en verso (vv. 12-13). En ambas se habla de un acontecimiento extraordinario (un pedrisco, la detención del sol), del que se deduce un rasgo común: Yahvé interviene en ayuda de su pueblo (vv. 8,14). El modo de concretarse esa ayuda parece accidental; el relato poético, que hace que el sol interrumpa su trayectoria, es más hiperbólico. Lo esencial, tanto en una como en otra versión, es que Yahvé puede influir en el curso de la naturaleza para salvar a su pueblo. El Dios de Israel se muestra suficientemente poderoso para manejar a su arbitrio los fenómenos naturales; *la naturaleza es puesta por él al servicio de un designio histórico: la conquista*. Así pues, Israel ve en la naturaleza algo sometido por alguien a los fines de su historia. La cuestión de la historicidad de la detención del sol —uno de los ingredientes del desdichado caso Galileo— es, en este contexto, obviamente impropio.

Jue 4-5 es otro ejemplo de un suceso notable visto en prosa (cap. 4) y en verso (cap. 5: el cántico de Débora). La versión prosaica se limita a constatar que la victoria se alcanzó no por los propios recursos de Israel, sino por la intervención divina: vv. 15,23. El cántico, en cambio, idealiza esta intervención echando mano de elementos maravillosos; diversas fuerzas naturales, personalizadas, luchan al lado de Israel (la tierra, las nubes, las estrellas, las aguas: 5,4-5,19-21). El rasgo común a las dos versiones, y por tanto lo esencial, es que *Yahvé salva y nada se le resiste*; si es preciso, puede causar temblores

⁵ HAES, P. de, *Die Schöpfung...*, pp. 27-48.

de tierra, cataclismos siderales, etcétera. *La naturaleza sirve a Yahvé.*

En *Ex 15,1-18* se pueden rastrear vestigios del canto triunfal con que los israelitas celebraron el acontecimiento más importante de su historia: la salida de Egipto. Ha sido esta gesta gloriosa la que persuadió a Israel de que su dios era un Dios salvador. La inolvidable experiencia ha quedado impresa para siempre en la memoria colectiva del pueblo; también aquí todos los elementos naturales se pliegan dócilmente a la voluntad de Yahvé, que quiere liberar a los suyos (vv. 4.8.10.12). La conclusión se impone: «Yahvé reina» (v. 18; cf. Sal 114).

En estos tres textos se reconoce, sin duda, el poder de Yahvé. Pero ¿no se tratará de un poder circunstancial, como si él, de vez en cuando (en los momentos críticos), interviniese sobre la naturaleza? ¿Tendrá también un poder absoluto, ilimitado? Otra serie de pasajes, en gradación ascendente, nos permitirá responder a esta pregunta.

1.2. *Un poder ilimitado al servicio de la alianza*

Yahvé es un dios celeste, idea muy primitiva y común a muchas religiones⁶; el cielo es a la vez el espacio sagrado y el punto de partida idóneo para una acción eficaz sobre la tierra: Gn 28,12-13; Sal 2,4; 20,7; 115,3. De allí desciende para irrumpir en la historia: Gn 3,8; 11,5; Sal 18,10-11.14-15. Así pues, el poder de Yahvé no se deja especializar por su localización espacial; él no es el dios del trueno o de la lluvia o de los astros; su carácter celeste le confiere una potestad tan fundamental, incondicionada e inexpugnable que, en rigor, no precisa para manifestarse de exhibiciones espectaculares; puede hacerse presente no ya en el huracán o en el temblor de tierra o en el fugo, sino en la brisa (1 Re 19,11-13).

Con otras palabras: Yahvé no se identifica pura y simplemente con ninguno de los poderes cósmicos. Cuando se le pregunta quién es, da una respuesta enigmática («yo soy el que soy»: Ex 3,14) que remite en última instancia a la historia de salvación, no a la naturaleza. Pero precisamente por eso su poder se ejerce sin restricciones de lugar o de instrumentos naturales; Yahvé puede intervenir en cualquier

⁶ ELIADE, M., pp. 115 ss; BEAUCAMP, E., *La Biblia...*, pp. 68 ss.

parte y usar como vehículo cualquier clase de fenómenos, desde los más violentos e insólitos a los más pacíficos y cotidianos.

Y así, la idea de este poder no especializado ni localizado conlleva la de un poder que a la postre se revela como ilimitado y universal. El que está en el cielo supera absolutamente la tierra: «álzate, oh Dios, sobre los cielos; sobre toda la tierra, tu gloria» (Sal 57,6); «reconoce, pues, hoy y medita en tu corazón que Yahvé es el único Dios allá arriba en el cielo, y acá abajo en la tierra» (Dt 4,39).

¿Qué concluir de los textos examinados hasta aquí? Al menos, que la imagen de Dios que en ellos se nos transmite contiene *virtualmente* la idea de creación. Si Yahvé reina sobre todo y lo puede todo, ¿no será porque lo ha hecho todo? Los pasajes que acabamos de recorrer, vistos en conjunto, parecen implicar un «estadio embrional» de la fe en la creación.⁷ Westermann, polemizando con von Rad, sostiene que el pensamiento de la creación ha tenido que ser anterior al de la alianza, aunque sólo fuera porque se trataba de un lugar común en las culturas medio-orientales. Probablemente su carácter de verdad obvia ha hecho que se diera por sobreentendida y no se propusiera formalmente en primera instancia.⁸ Cuando hemos visto hasta ahora confirma la tesis de Westermann.

Sin embargo, es preciso añadir de inmediato otra cosa. El atributo divino *principal* que late en los textos recensionados no es tanto la omnipotencia cuanto la bondad de Yahvé. En efecto, bajo los diversos episodios y manifestaciones de su poder discurre una especie de leit-motiv: la promesa a Abraham será cumplida. He ahí lo que la salida de Egipto, las vicisitudes de la conquista, las plurales irrupciones de Yahvé en la historia, certifican. En el fondo, pues, el concepto teológicamente primario es el de alianza, no el de creación⁹ Yahvé ha escogido a Abraham y le promete un pueblo y una tierra: Gn 12,1-4. La promesa será ratificada por un pacto (Gn 15,1-21; 17,1-8); en virtud de esta alianza, Dios elige a Israel. Podría haber elegido a otros pueblos, pues todas las naciones y la tierra entera le pertenecen, pero *amó más a Israel*: Dt 7,6-9.

⁷ HAES, P. de, p. 33.

⁸ WESTERMANN, C., *Genesis*, p. 90.

⁹ Esta sería la parte de razón reconocible en la tesis de von RAD (*Teología...*, pp. 184 ss.), para quien la fe en la creación ha surgido por deducción del concepto de alianza; éste ostentaría, pues, frente a la doctrina de la creación, un primado teológico; Id., *Estudios...*, pp. 129 ss.; cf, también HAES, P. de, pp. 48-60; BEAUCAMP, E., pp. 58-88.

Este sería, por tanto, el primer concepto teológico explícitamente acuñado por la fe israelita: la alianza. Antes de formular una doctrina creacionista expresa, Israel se apercibió reflejamente de que su Dios se había creado un pueblo gratuitamente, *de la nada*. En esta labor de creación del pueblo, Yahvé desplegó un poder ilimitado: de un conjunto de esclavos hizo una nación poderosa; a unas cuantas familias nómadas dio una rica residencia estable. Y todo ello pasando por encima de enemigos poderosos y dificultades sin cuento.

Esta preeminencia de la idea de alianza sobre la de creación tiene su correlato lógico en la liturgia; la fiesta principal de Israel no es, como ocurría en otros pueblos vecinos, la celebración del día de la creación, sino la Pascua, conmemoración de la alianza: Ex 12,14. Ahora bien, la misma idea de alianza tenía que provocar, tarde o temprano, la explicitación de la idea de la creación, una creación (por lo demás) comprendida en el horizonte teológico diseñado por la alianza. Será el profetismo exílico el que dé este paso.

2. De la fe implícita a la fe explícita: los profetas del exilio

Si, como se sostiene comúnmente, las tres doxologías de Amós (Am 4,13; 5,8-9; 9,5-6) en las que se menciona el hecho creador son adiciones posteriores, introducidas para el uso litúrgico,¹⁰ Jeremías sería el primer profeta que habla explícitamente de creación: Jer 32,17; 33,25-26.¹¹ Pero va a ser el Deuteroisías quien desarrolle sistemáticamente la idea como elemento conductor de su mensaje profético: el «libro de la consolación» (Is 40 ss.). El destierro ha desencadenado una profunda crisis de fe y confianza entre los israelitas: ¿acaso Yahvé es impotente para salvar ahora a su pueblo como lo salvó una vez en Egipto? ¿Será que su poder es, después de todo, limitado? El profeta responde a estos interrogantes con una enfática proclamación de confianza: la fuerza de Yahvé no conoce límites; lo mismo que liberó al pueblo de la esclavitud de los egipcios, volverá a salvarlo ahora; lo mismo que se creó un pueblo de la nada, lo recreará de nuevo. *Ello es posible y cierto porque Yahvé es el todopoderoso, el creador de cielo y tierra.*

¹⁰ OSTY, E., *Amos. Osee*, Paris 1953, p. 16; ALBERTZ, R., *Weltschöpfung und Menschenschöpfung. Untersucht bei Deuterocesaja, Hiob und in den Psalmen*, Stuttgart 1974, p. 157.

¹¹ BEAUCAMP, E., p. 89.

Como se ve, la explicación de la fe en la creación es tardía. Se produce en una concreta circunstancia histórica y responde a motivos estrictamente religiosos: es la fe tentada de incredulidad, desalentada por el desastre histórico del destierro, desafiada por la cultura pagana de Babilonia y su liturgia cosmogónica, lo que va a provocar la emergencia del hecho de la creación en la conciencia creyente del pueblo. Aun así, el tema sigue siendo secundario; su utilización está en función de la idea fundamental, la alianza. La creación del cosmos es un contrapunto de la recreación de Israel; los motivos concomitantes continúan siendo los propios de la teología de la alianza: la revelación histórica de un Dios amoroso y fiel.¹²

Los rasgos más destacados de esta teología profética de la creación son los siguientes:

a) Si Dios puede decidir el fin de todo, es porque todo tiene en él su principio: «él está sentado sobre el orbe terrestre, cuyos habitantes son como saltamontes... El aniquila a los tiranos, y a los árbitros de la tierra los reduce a la nada... Alzad a lo alto los ojos y ved: ¿quién ha hecho esto?... Dios desde siempre es Yahvé, creador de los confines de la tierra» (Is 40,22-28); «así dice el Dios Yahvé, el que crea los cielos y los extiende... Yo, Yahvé, te he llamado... te he destinado a ser alianza del pueblo» (Is 42,5-6); «así dice Yahvé, tu redentor...: yo, Yahvé, lo he hecho todo... Yo digo a Jerusalén: 'serás habitada', y a las ciudades de Judá: 'seréis reconstruidas'» (Is 44,24-26).

b) Es a este poder omnimodo al que los profetas remiten para confortar la fe de Israel en la alianza: Jer 31,35-37; 32,17-22; y sobre todo Is 51,9-11: «despierta, despierta, revístete de poderío, oh brazo de Yahvé. ¿No eres tú el que partió a Rahab, el que atravesó al Dragón? ¿No eres tú el que secó el mar, las aguas del gran océano, el

¹² HAES, P. de, pp. 61-63; RAD, G. von, *Estudios...*, pp. 131-132: «el profeta habla de la gracia salvífica de Dios, pero tiene que luchar con hombres de poca fe y, para despertar la confianza en el ilimitado poder de Dios, el profeta se remonta al hecho de la creación»; «no hay en todo el libro de Isaías II ni un solo lugar en el que la fe en la creación aparezca de un modo independiente; en ninguna parte es tema principal de una alocución...; en el empleo que de ella hace el profeta y en la argumentación desempeña un papel de *servicio*» Cf. RENDTORFF, R., «Die theologische Stellung des Schöpfungsglaubens bei Deuterocesaja», en *ZThK* (1954), pp. 3-13 (a matizar con las observaciones de WESTERMANN, C., *Genesis*, pp. 89-95, y ALBERTZ, R., pp. 1-6, para quien habría en el DtIs dos órdenes de textos a distinguir: los que se refieren a la creación del mundo y los que hablan de la creación del hombre).

que trocó las honduras del mar en camino para que pasasen los rescatados? Los redimidos de Yahvé volverán, entrarán en Sión entre aclamaciones, y habrá alegría eterna sobre sus cabezas». En este texto singular convergen los tres grandes momentos de la historia: creación (con las alusiones al combate mítico con el caos personificado), liberación de Egipto, restauración del pueblo; protología, soteriología y escatología se dan cita en un pasaje que discurre sin transición de lo cosmológico a lo histórico, de la creación a la alianza. El Dios de la gracia lo es también de la naturaleza; entre ésta y aquélla no hay oposición, sino continuidad; el acto creador anticipa la gesta liberadora, y ambas acciones garantizan lo que está todavía por realizar. El mismo y único Dios ejecuta el mismo y único plan de salvación, del pasado al futuro. Lo ya ocurrido no interesa en sí y por sí, sino en cuanto acreditación de lo que está aún por ocurrir.

c) Además de servir para sostener la confianza decaída, la potestad creadora de Yahvé se esgrime como argumento para superar la tentación de idolatría; mientras que los dioses de los gentiles son hechura de hombres, los hombres y el resto de los seres son hechura de Yahvé: Is 46,1-10. (El tono sarcástico del texto no tiene precedentes, dado que Jer 10,1-16, de estilo muy parecido, suele considerarse comúnmente como inauténtico y redactado precisamente al hilo de pasajes análogos del DtIs). Los dioses son *tohu* (=caos=nada): Is 41,29; 43,10; la razón es que no actúan ni salvan (cf. 1 S 12,21: «no os apartéis en pos de los que son como nada, que no sirven ni salvan; no son nada»). La realidad de un ser viene dada por su operatividad; un ser que no obra, pasivo, inerte, es como si no fuese, es nada. El mundo, por el contrario, creación de Yahvé, es lo *no-tohu* (=lo no caótico), algo realmente existente: Is 45,18.

d) Para denotar la acción creadora exclusiva de Dios se emplea un término técnico: es el verbo *bara*.¹³ El DtIs lo utiliza abundantísimamente: la tercera parte de las más de cuarenta veces que aparece en la Biblia. De notar que se trata de un verbo estrictamente teo-lógico: su sujeto, siempre y sólo, es Yahvé y nunca se menciona una ma-

¹³ Art. *bara*, en BOTTERWECK, J.—RINGGREN, H., *Diccionario teológico del Antiguo Testamento* I, Madrid 1973, pp. 782 ss.; ANGERSTORFER, A., *Der Schöpfergott des Alten Testaments. Herkunft und Bedeutungsentwicklung des hebräischen Terminus bara, 'schaffen'*, Frankfurt a.M.-Bern 1979; WESTERMANN, C., *Schöpfung*, pp. 163 s.; WEIPPERT, H., *Schöpfer des Himmels und der Erde. Ein Beitrag zur Theologie des Jeremiabuches*, Stuttgart 1981.

teria *ex qua*, un instrumento o una colaboración; su énfasis recae sobre el carácter de novedad inédita de lo creado (43,18-19; 48,6-8; cf. 65,17-19). Designa, pues, una acción incomparable, no homologable a ninguna otra, específicamente divina, al contrario de lo que ocurre con otros verbos como *hacer, modelar, formar*, etcétera, que pertenecen al vocabulario artesanal. En DtIs *bara* se aplica tanto al hablar de objetivos cósmicos (40,28; 41,20; 42,5; etcétera) como tratando de realizaciones histórico-salvíficas (43,1.15; 44,2; etcétera). Tan creador es Yahvé de Israel como del universo; o mejor, *porque* es creador de Israel, *tiene que* serlo también del mundo. Aún más: Yahvé es creador de Israel en tanto (y porque) es su salvador (43,1: el «creador de Jacob» es su *goel*=su redentor; cf. 43,14-15). Análogamente, puede conjeturarse que el creador del mundo es también el salvador de lo creado; y ello con tanta más razón cuanto que *bara* denota no sólo la acción de dar principio a la realidad, sino también la acción consumadora de esa realidad (45,8; cf. 65,17); el verbo oscila así entre el *próton* y el *éschaton*, asociando de nuevo la idea de creación con la de salvación.

e) En varios lugares se habla de la creación *por la palabra*. Como Dios llamó a Israel para hacer de él su pueblo (Is 45,3-4; 48,12; 54,6), así llama las cosas al ser (Is 48,13: Yahvé llama a los cielos y éstos comparecen ante él). Y la palabra de Dios es verdadera y operativa, no mendaz e ilusoria como la de los hombres: Is 55,10-11. La creación, pues, es ya inicio del diálogo histórico-salvífico; el mundo, como la historia, no se construye según una secuencia anónima de causas y efectos, ni está al arbitrio de una fuerza ciega, sino de un ser personal, dialogal, que piensa, quiere y llama a las criaturas. Como veremos enseguida, este crear «diciendo» las cosas, llamándolas al ser, va a constituir uno de los trazos característicos de la teología de Gn 1.

En resumen: durante muchos siglos, el hombre bíblico no necesitó formular como artículo de fe el «creemos en un Dios creador de todo». Que Dios fuese el origen de la realidad era algo tan obvio e indiscutible que no precisaba ser sancionado dogmáticamente. Para decirlo con palabras de Westermann: la creación, más que objeto de fe (*Glaubensgegenstand*), era en Israel un presupuesto básico de sus hábitos mentales (*Denkvoraussetzung*).¹⁴ Por otra parte, los israelitas no parecen haber sentido la curiosidad cosmológica que distinguía a

¹⁴ WESTERMANN, C., *Schöpfung*, p. 162.

sus vecinos. Y ello porque su atención estaba polarizada no por la naturaleza, sino por la historia.¹⁵ Cuando por fin, en una fecha relativamente tardía, se explicita la fe en la creación —implícita hasta entonces en la persuasión del poder ilimitado de Yahvé—, la causa es la situación de crisis de fe y de confianza en el porvenir de la alianza, originada por las desdichadas condiciones del exilio. En esa situación, la doctrina creacionista implica, amén de una afirmación teórica sobre el origen de la realidad, una exhortación al pueblo oprimido: el Israel humillado por la esclavitud de Babilonia puede ser liberado por un Dios más fuerte que la potencia opresora. Las aserciones sobre la creación son el contrapunto al *cantus firmus* de Yahvé salvador de Israel, y se formulan con un vocabulario (el verbo *bara*, la creación por la palabra) sintomáticamente fluctuante entre las referencias a la creación del mundo y a la creación o recreación del pueblo.

Es, pues, evidente que el interés por una información profana resulta ajeno a los hagiógrafos, a los que mueve una finalidad neta y exclusivamente religiosa. En el campo de los conocimientos científicos, la aportación de esta teología de la creación es nula. Lo que ella ofrece de nuevo se localiza en otro ámbito de la comprensión de lo real: en una visión del mundo como lo originado por un Dios santo, fiel y amoroso, y como lo destinado a una alianza que es salvación de todo lo creado.

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

3.1. Observaciones previas

Pertenciente a la fuente sacerdotal o *Priestercodex* (=P), la única cosmogonía que contiene la Biblia es contemporánea de los textos proféticos que acabamos de examinar y debe su origen a los mismos móviles. La confrontación directa con las mitologías cosmogónicas paganas ponía en peligro la fe de Israel. Para inculcar las rectas ideas religiosas sobre la cuestión de los orígenes, el mejor procedimiento es utilizar el mismo género literario. Más aún: el hagiógrafo aceptará en bloque —como veremos— un relato mítico preexistente,¹⁶ limitándose

¹⁵ RAD, G. von, *Estudios...*, pp. 263-281.

¹⁶ Este hecho había sido ya percibido, a fines del pasado siglo, por GÜNKEL, H., *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen 1895, pp. 16 y 117.

a corregirlo en algunos puntos, a completarlo y a insertarlo en el contexto de la historia de la salvación.¹⁷

En efecto, lo más notable de este primer capítulo de la Biblia es que la creación interesa, más que en sí misma, en cuanto punto de arranque de una corriente histórica que lleva a la vocación de Abraham; la fuente P, tras el paréntesis de 2,4b-4 (procedente de la fuerza yahvista, o fuente J), prosigue en el cap. 5 con la enumeración de las generaciones que van de Adán a Noé, salva un nuevo paréntesis yahvista (el relato del diluvio, al que yuxtapone una versión propia), para continuar en el cap. 9 con un relato de re-creación y una nueva lista genealógica (cap. 10), que empalma con la de 11,10 ss., hasta desembocar en la narración de la elección de Abraham (cap. 12).

A este propósito, no convendría pasar por alto el papel que juega en los once primeros capítulos de Gn el término *toledoth* (=generaciones), que da nombre al libro, y la expresión *elle toledoth* («estas son las generaciones»), que aparece por primera vez en Gn 2,4a a guisa de conclusión de la entera cosmogonía y que se repetirá luego en 5,1; 6,9; 10,1.32; 11,10.27. Los distintos acontecimientos se van como ensartando en este hilo conductor de las diversas *generaciones*. Todo cuanto sucede desde el propio originarse de los cielos y la tierra aparece así concatenado, soldado por esos puntos de sutura del tejido histórico que son las *toledoth*, y que conducen el flujo de eventos hasta acceder a Abraham. Leída retrospectivamente desde éste, la entera cadena de *toledoth* nos desvela su auténtica finalidad: consignar que el hecho-Abraham se remonta al designio primordial de donde ha surgido todo lo creado, y hunde sus raíces literalmente en el umbral mismo de la historia y el tiempo.¹⁸ Otro indicador de este encuadre histórico-salvífico de la cosmogonía bíblica es la artificiosa reducción de los días de la creación a seis —sobre este punto nos detendremos más adelante—; todo el relato apunta así al sábado, signo de la alianza según Ex 31,13.16-17.

¹⁷ Para cuanto sigue se utiliza fundamentalmente el espléndido trabajo de SCHMIDT, W. H., *Die Schöpfungsgeschichte...* Sobre la discusión a que han dado lugar algunas de sus opciones exegéticas hablaremos después; cf. STECK, O. H., *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift*, Göttingen 1975; BEAUCHAMP, P., *Création et séparation. Etude exégetique du chapitre premier de la Gènesis*, Bruges 1969 (principalmente las pp. 76-112); LORETZ, O., *Schöpfung und Mythos*, Stuttgart 1968; WESTERMANN, C., *Genesis*, pp. 120 ss.; RAD, G. von, *El libro del Génesis*, pp. 56 ss.

¹⁸ WESTERMANN, C., *Genesis*, pp. 783 ss.

Gn 1 no es, pues, un fragmento de ciencia natural, una noticia profana sobre el comienzo del mundo y de sus habitantes, sino una página —la inicial— de historia de salvación; por pretencioso que parezca, como nota von Rad, el hecho es que Israel interpretó el origen del mundo en función de su propio origen como pueblo de Dios.

Advirtamos en fin que, antes de ser fijados por escrito, los materiales empleados en Gn 1-11 se transmitieron por tradición oral como unidades independientes; para usar la feliz expresión de Westermann, más que *hechos* de un trazo, estos relatos han ido *creciendo*¹⁹ sobre el telón de fondo de la historia de Israel, bastidor donde se entretajan y anudan las unidades literarias preexistentes. No obstante, estos once capítulos, tal y como han llegado hasta nosotros, forman una secuencia narrativa de la que ya no puede desprenderse como bloque autónomo el relato de los orígenes. La fuerte resonancia de éste en los textos del diluvio confirma esta continuidad: lo mismo que Dios creó la tierra, igualmente la puede aniquilar; también es él quien la conserva y sostiene (Gn 8,22; 9,1 ss.). Por tanto, la cosmogonía bíblica no se limita a informar sobre los orígenes; hablar bíblicamente del creador de todo es siempre hablar del *todo*, y no de un segmento de ese todo.²⁰ Naturalmente, en cuanto sigue sólo podemos ocuparnos de lo que más directamente nos interesa, pero esta focalización sobre Gn 1, justificable por obvias razones de método, no debe hacer perder de vista el marco global al que pertenece ya indisolublemente.

3.2. *Un problema de crítica literaria*

¿Ha salido Gn 1 íntegramente de la pluma de un sacerdote judío del tiempo del exilio, quien (eso sí) utilizó las ideas cosmomitológicas de la cultura ambiente? ¿O estamos ante una cosmogonía popular mucho más antigua, y la redacción inspirada no hace más que retocar críticamente ese relato folklórico? W. H. Schmidt, y con él la opinión mayoritaria de la exégesis contemporánea, se inclina por la se-

¹⁹ *Schöpfung*, p. 45: «...sind nicht gemacht, sondern gewachsen».

²⁰ WESTERMANN, C., (*Schöpfung*, pp. 29-40) estima que el relato del diluvio es el quicio sobre el que pivota el entero bloque de Gn 1-11 y que, en todo caso, no es posible despegar Gn 1-3 de los restantes once capítulos. En su comentario al Génesis, el mismo autor propone que estos once capítulos sean entendidos más como *Urgeschehen* («acontecimiento originario») que como *Urgeschichte* («historia de los orígenes»); la *historia* propiamente dicha comenzaría con la vocación de Abraham.

gunda alternativa: en Gn 1 nos encontramos con a) *una tradición mítica*, fundamentalmente conservada tanto en la estructura general como en los rasgos característicos, pero teológicamente irrelevante; b) *una interpretación profética*, que es la que tiene importancia religiosa.²¹

En favor de esta hipótesis pueden aducirse una serie de irregularidades, detectables ya en la mera lectura cursiva del texto, y que delatan la confluencia en el mismo de esa doble impronta:

a) *Repeticiones*: El relato yuxtapone un doble modo de crear, por la palabra y por la acción.²² Sirvan de ejemplo los versos 6 («dijo Dios: haya un firmamento... Y así fue») y 7 («hizo Dios el firmamento»); si Dios dice que «haya un firmamento» y se constata que «así fue», ¿qué necesidad hay de añadir el v. 7? Lo mismo ocurre con los vv. 11 y 12; 14-15 (creación de los astros *por la palabra*) y 16-18 (creación de los astros *por la acción*); 24 y 25.

b) *Desfase entre el número de obras y el número de días*²³: las obras creadas son ocho (luz, firmamento, tierra y mar, plantas, astros, peces y pájaros, animales terrestres, hombres). Normalmente, a cada obra corresponde un día. Pero, inesperadamente, los días de la creación son seis; hay dos días, el tercero y el sexto, en que se crean dos clases de seres (tierra-mar y plantas; animales y hombres, respectivamente). La razón de esta anomalía ha sido ya apuntada: a P le ha interesado dejar libre el sábado para introducir la acción creativa en el marco de la alianza. Con este fin ha impuesto a la cadencia regular del relato esa curiosa arritmia en dos de sus momentos.²⁴

c) *Contradicción (¿aparente?) entre los vv. 1 y 2*: se trata de la irregularidad teológicamente más importante. Mientras que el v. 1 («en el principio creó Dios los cielos y la tierra») es una novedad ab-

²¹ No se trataría, por tanto, de dos tradiciones paralelas y de dos fuentes independientes que se funden en la forma actual del texto (*Zweiquellenhypothese*), sino de un material que, en su tradición oral, ha ido sufriendo modificaciones paulatinas que lo matizan o completan (*Ergänzungshypothese*) y que finalmente es fijado por escrito: SCHMIDT, W. H., p. 19.

²² La exégesis descubrió hace tiempo esta anomalía; véanse referencias en SCHMIDT, W. H., pp. 15 ss.

²³ También en esto se apercibieron los estudiosos del siglo XIX.

²⁴ HAES, P. de (pp. 143 s.) sugiere que este encuadre hebdomadario del proceso de creación puede ser anterior al *Priestercodex*. Otros autores disienten de esta conjetura; vid. AUZOU, G., p. 167 («esta forma de presentar y concebir la obra creadora de Dios es propia del autor del relato del Génesis y no la encontramos en otra parte»).

solata, sin ningún paralelo en las cosmogonías religiosas de la época, el v. 2 («la tierra era algo caótico y vacío, y tinieblas cubrían la superficie del abismo») reproduce una imagen familiar a las mismas: la de un caos acuático primordial del que, por sucesivas divisiones, van surgiendo la luz, el firmamento, la tierra, el mar... El poema babilónico del origen del mundo (*Enuma Elis*) comienza así:

«Cuando arriba los cielos no existían
ni la tierra firme abajo tenía nombre,
sólo reinaban Apsu (=agua dulce), el progenitor,
y Tiamat (=agua salada), la que gestó;
sus aguas se confundían en uno».²⁵

Marduk, rey de los dioses, luchará con este caos acuático, personificado en el monstruo marino Tiamat; habiéndolo vencido, lo descuartizará y de sus porciones se originarán las distintas partes del universo.

Un esquema cosmogónico sustancialmente idéntico (caos acuático primordial, dioses, combate entre un dios y la personificación del caos, origen del universo a partir de la división del caos vencido) se recoge en los poemas de Egipto, Sumer, Fenicia y Caldea, es decir, en el área cultural y en la demarcación geográfica a la que pertenece Israel.²⁶

Los ensayos de armonización de los vv. 1 y 2 son, como ha puesto de relieve la exégesis actual,²⁷ inviables; nos hallamos ante dos formas, mutuamente irreductibles, de entender el comienzo de la realidad; cada una tiene un origen diverso (la tradición mítica, el v. 2; la interpretación teológica, el inédito v. 1). Habría, pues, que preguntarse por qué P las ha adosado una a otra, generando así una ostensible tensión dialéctica en el mismo arranque de su texto; a esta cuestión responderemos más abajo. Mas, en todo caso, tanto esta contraposición de los dos versos iniciales como las otras dos irregularidades antes reseñadas avalan la conjetura de tener que vérnoslas con un fondo tradicional muy antiguo, reconocible aún hoy en sus rasgos generales, y que sería la cosmogonía popular sobre la que P trabajará para redactar el texto de Gn 1.

²⁵ El *Enuma Elis* está traducido en LABAT, R., *Le poème babylonien de la création*, Paris 1935, pp. 132-151.

²⁶ SCHMIDT, W. H., pp. 21-32; AUZOU, G., pp. 43-81.

²⁷ SCHMIDT, W. H., pp. 73 ss.

3.3. *La cosmogonía popular*

El estrato más antiguo de esta tradición mítica es reconstruido (por supuesto, hipotéticamente) por Schmidt de esta forma²⁸:

- (v. 2) Lo que había antes del mundo era el caos acuático y tenebroso. Elohim, Dios de Israel, lucha contra ese caos, encarnado en una entidad mítica que se designa con diversos nombres (Tiamat, Leviatán, Tehom...) y lo vence, quedando así en disposición de comenzar a «hacer» (*'asah*: verbo antropomórfico, pues se refiere a una manufactura artesanal, a un «confeccionar» con las manos). Una huella de este combate mítico se rastrea todavía en lugares como Sal 74,12-15; 89,10-11; 104,5-9; Is 27,1; 51,9-10; Jb 25,10-13; 38,8-9; etcétera.²⁹ La idea de las aguas como potencia perturbadora —recuérdese el diluvio, que es una involución hacia el caos primordial, tras el que se narra una «nueva» creación: Gn 9,1-7— se conserva hasta Ap 21,1 (en la creación escatológica «ya no hay mar»).

- (v. 4b) Y Elohim *separó* la luz de las tinieblas.

- (v. 7) Y Elohim *hizo* el firmamento, *separando* las aguas inferiores de las superiores.

- (v. 9) Las aguas inferiores se congregaron en un lugar y apareció la tierra.³⁰

- (v. 12) Y la tierra germinó hierba y árboles (es el mito de la *Terra Mater* que da a luz, por generación espontánea, los vegetales).

- (vv. 18 s.) Y Elohim *hizo* las dos grandes lumbreras para que *reinen* una sobre el día y otra sobre la noche (el dominio del sol y la

²⁸ SCHMIDT, W. H., p. 161. A esta reconstrucción se oponen STECK, O. H., pp. 26-30, 247, y BEAUCHAMP, P., pp. 103-112; WESTERMANN, C. (*Genesis*, p. 120) estima demasiado optimista el ensayo arqueológico de Schmidt («der *Tatbericht* ist nicht rekonstruierbar»), ya que la prehistoria de Gn 1 no tiene por qué haber sido necesariamente un bloque unitario y relativamente bien fijado, sino un conjunto bastante fluido de diversas tradiciones orales, cada una de ellas con su propia representación de los orígenes.

²⁹ BEAUCHAMP, P., pp. 211 ss.; ALBERTZ, R., pp. 110 ss. (quien, sin embargo, duda de la solidez del nexo entre estas representaciones de una teomaquia y las explicaciones del origen del mundo).

³⁰ ¿Por qué no se usa aquí el verbo *separar*? En realidad, retirarse a un lugar para que aparezca lo que estaba debajo es un proceso de separación. Desde el punto de visto del contenido, pues, la idea del verbo «separar» está presente. Si no se ha utilizado el verbo, acaso sea porque ya había habido una *separación de aguas* (v. 7) y quiere evitarse la repetición: BEAUCHAMP, P., p. 201. Vid. también SKA, J. L., «Séparation des eaux et de la terre ferme dans le récit sacerdotal», en *NRTh* (1981), pp. 512-532.

luna sobre el mundo era un importante elemento de las religiones egipcia, cananea y babilónica).

- (v. 21) Y Elohim *hizo* los peces del mar y los pájaros del cielo. (El curioso emparejamiento peces-pájaros se explica fácilmente: la lluvia nos recuerda que sobre el firmamento hay una masa acuosa: los pájaros, por tanto, son seres pertenecientes al mismo medio de los peces).

- (v. 25) Y Elohim *hizo* los animales y los ganados y todo lo que se mueve sobre el suelo.

- (vv. 26 ss.) Y Elohim *hizo* hombres, según su imagen, para que reinasen sobre los peces del mar, los pájaros del cielo, los animales de la tierra...

- (2,2) Y Elohim descansó de todo cuanto había *hecho*.

En esta reconstrucción (naturalmente hipotética y objetable en los detalles), la línea narrativa es clara y coherente. Se trata de un relato de creación por la acción (*Tatbericht*): del caos preexistente van surgiendo, por sucesivas divisiones o separaciones,³¹ los tres grandes espacios que luego serán rellenados por sus respectivos habitantes (astros, vegetales-animales, peces-pájaros).³² La creación se comprende aquí como simple ordenación del caos, sobre el que Elohim «trabaja» (*asah*) siguiendo el esquema cosmológico de la época, que concibe el universo como la superposición de tres estratos: tinieblas, aguas, tierra. La *acción* de Dios se realiza, pues, de arriba a abajo, según el orden lógico que ofrecen los estratos con los que dicha acción va topándose.

3.4. La redacción de P

El autor de Gn 1 ha asumido en principio esta maqueta mítico-popular. A él no le interesan los datos cosmológicos o biológicos; quiere ofrecer una doctrina sobre la relación del mundo con un Dios que no es el héroe de las cosmogonías paganas ni un ser ensimismado y lejano, ajeno y extraño a nuestra historia, sino el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, que ha creado y elegido a Israel para la alianza y del que todo —no sólo la historia, sino también la naturaleza— depende.

³¹ BEAUCHAMP, P. (pp. 17 s.) ve en el tema de la separación una de las categorías clave del relato.

³² BEAUCHAMP, P. (pp. 38 ss.) no se muestra muy conforme con esta distinción, ya clásica, entre el *opus distinctiois* y el *opus ornatus* (entre los seres inmubles y muebles).

A la trama mítica sobre la que opera, P añadirá ideas e introducirá variantes que darán al conjunto un tono completamente diverso.

Por de pronto, la entera cosmogonía es enmarcada por los vv. 1, 1 (que anticipa el contenido del relato) y 2,4 (que lo resume); ambos dicen en sustancia lo mismo, a saber:

a) Dios³³ «creó» (*bara*). Ya hemos hablado de este verbo; cuando aparece, significa una acción que tiene por sujeto exclusivo a Dios, que no se ejerce sobre una materia preexistente, que da como resultado un efecto absolutamente inédito.³⁴ P lo ha empleado deliberadamente, desplazando a otros verbos de significación afin, y muy precisamente al verbo '*asah*, en los lugares teológicamente neurálgicos, como se verá.³⁵

b) Dios creó «el cielo y la tierra», es decir, *todo*. En efecto, la expresión hebrea *hasamayin we haarets* designa, como otras del mismo tipo, la totalidad por los extremos. Israel no posee el concepto de *cosmos* o *universo*. Y ello porque el mundo no era para él lo que será para otras culturas (la griega, por ejemplo): una magnitud cerrada, estática, autosuficiente, abarcable enteramente por la contemplación. El mundo es para el israelita un acontecer, cuyo último fundamento no radica en tal o cual principio cósmico, sino en la libre acción de Dios. Pero, en todo caso, es clara la voluntad del autor de remitir el origen de todo lo realmente existente a la acción creadora divina.³⁶

c) Dios creó «en el principio». Se ha discutido mucho sobre si *beresit* debe entenderse en estado absoluto o en estado constructo. Al margen de este debate de técnica lingüística, y habida cuenta de la función titular del v. 1, parece imponerse la persuasión de que P quiere estipular aquí el punto de partida del calendario histórico-salvífico: «*beresit* designa, pues, esa forma única de comienzo que es el comienzo de todo».³⁷ En cualquier caso, es claro que el autor está con-

³³ P. utiliza aquí el nombre divino «Elohim», y no el de «Yavhé»; vid. al respecto HAES, P. de, p. 150.

³⁴ Sobre *bara* en el contexto de Gn 1, vid. SCHMIDT, W. H., pp. 164-167; WESTERMANN, C., *Schöpfung*, pp. 163 s.; BEAUCHAMP, P., 82-84; RENC-KENS, H., pp. 117-119; RAD, G. von, *El libro...*, pp. 57 s.

³⁵ SCHMIDT, W. H. (p. 164): «en los lugares de la historia de la creación en los que deben tocarse aserciones teológicamente decisivas, '*asah* ('hacer') es deliberadamente sustituido por *bara* ('crear')». Lo mismo opina BEAUCHAMP, P. (p. 84): «*bara* es empleado para corregir '*asah*'».

³⁶ SCHMIDT, W. H., p. 87 y nota 4.

³⁷ BEAUCHAMP, P., pp. 150-152; cf. SCHMIDT, W. H., p. 74 y nota 4.

cibiendo la acción creadora como un acontecimiento temporal, y no como algo atemporal o anhistórico; el mundo tiene un comienzo y, con él, el tiempo; éste no puede desgajarse de aquél, sino que le pertenece como elemento constitutivo de su devenir. Que la temporalidad sea consustancial al mundo será ratificado de inmediato, con la cadencia hebdomadaria de la acción creadora y la enumeración sucesiva de los días.³⁸

Con estas tres afirmaciones del v. 1 se nos suministra de antemano una interpretación teológica de todo lo que va a seguir. El relato ha de ser entendido, por tanto, a la luz de estas afirmaciones, a las que el texto restante presta un desarrollo temático acorde con las ideas de la época. Detengámonos en los pasajes teológicamente más significativos.

- v. 2. Conocemos ya los antecedentes literarios de este verso y ha quedado pendiente la pregunta de por qué lo ha conservado el autor. Notemos, ante todo, que sus fuertes resonancias míticas han sido amortiguadas en principio por el v. 1. De otro lado, este caos primordial está aquí drásticamente desvirtuado: es algo inerte, estático, sin vida. Quedan suprimidas las descripciones del combate entre él y el dios demiurgo (presentes, como vimos, en otros lugares bíblicos, ya despreocupados del rigor teológico); un residuo casi imperceptible de esa teomaquia será el verbo *separar*, de los vv. 4,6 y 7, que connota una acción vigorosa, un cierto «aspecto salvaje» de la gesta creadora, y que por ello va a ser objeto de una matización específica —vid. *infra*, comentario al v. 5—. Como contraste, el único rasgo vital presente en el verso es el *ruaj Elohim*, el aliento contenido en la garganta de Dios antes de que emita la primera palabra;³⁹ lo demás es *tohu-wabohu*, es decir, confusión, desorden, vacío. Las tinieblas que cubren este abismo pasivo son el correlato, tópico en el Antiguo Testamento, de esta imagen de inanidad desordenada que se quiere transmitir (Jer 4,23; Jb 12,24-25; Is 45,19). En suma, no hay tiempo (puesto que sólo hay tinieblas, falta la alternancia luz-oscuridad, día-noche); no hay espacio (puesto que sólo existe lo informe, lo indistinto); en realidad *no hay nada*, dado que nada puede ser pensado como concreta-

³⁸ SCHMIDT, W. H., p. 186; STECK, O. P., pp. 226 s.; LORETZ, O. (pp. 83 s.) prefiere leer *beresit* en estado constructo.

³⁹ STECK, O. H., pp. 234-236, que remite a Sal 33, 6 («por la palabra de Yavhé han sido hechos los cielos, por el aliento —*ruaj*— de su boca sus ejércitos»), donde se asocian el *ruaj* y la palabra creadora; cf. BEAUCHAMP, P., pp. 168 ss.

mente existente fuera de las coordenadas espacio-temporales; donde nada actúa y nada sucede, nada *es*, salvo la pura posibilidad de ser.⁴⁰

¿Por qué ha mantenido P esta figura mitológica?, nos preguntábamos antes. Ahora ya podemos entrever una respuesta. Para una mentalidad como la semita, que discurre por imágenes y no por conceptos abstractos, resultaría irrepresentable —y por ende inconcebible— un comienzo desde el cero absoluto; la *nada* no es una imagen concreta, es una abstracción. Pues bien, este caos despojado de toda virtualidad «es la representación plástica de la nada absoluta».⁴¹ Ya hemos visto que los dioses de los gentiles son *tohu*, vaciedad inoperante, es decir, nada. No se dice que no existen; no hace falta. Supuesto que la medida de un ser es su dinamismo, si no obran es como si no existieran. Viniendo a nuestro caso: entre la voluntad divina de crear y la primera palabra creadora, se intercala un vacío que es el equivalente cifrado del no ser.

Con todo, es evidente que para unos hábitos mentales más especulativos que intuitivos existe una tensión (¿una contradicción?) entre el v. 1 («*todo* fue creado por Dios») y este v. 2, con su caos aparentemente preexistente a la acción creativa divina. Con otras palabras, los dos versos reflejan la dialéctica *tradición* (v. 2) -*interpretación* (v. 1) que atraviesa el entero capítulo. Pero esto no lo percibían los primeros destinatarios del relato, o al menos no les preocupaba, porque no trataban de instaurar un nexo lógico estricto entre los dos polos de la dialéctica. Por ello, un hombre culto y buen teólogo, como seguramente era P, los ha yuxtapuesto tranquilamente. Así pues, y concluyendo: una traducción de los vv. 1-2 que atendiese al espíritu —no sólo a la letra— del texto y a la intención de su autor, podría ser: Dios creó todo (v. 1); antes no había nada (v. 2).⁴² La tradición no se suprime; se interpreta y corrige críticamente. Pronto encontraremos más ejemplos de este modo de proceder.

• v. 3. El *ruaj* pronuncia el primer *fiat*: surge la luz, que habrá de alumbrar el resto de la operación creadora.⁴³ Entidad ésta indepen-

⁴⁰ SCHMIDT, W. H., pp. 78 s., con las notas 4 y 1 respectivamente; AUZOU, G., pp. 217 ss.; BEAUCHAMP, P., pp. 157-163; RAD, G. von, *El libro...*, pp. 58 s.

⁴¹ RENCKENS, H., p. 115.

⁴² SCHMIDT, W. H., pp. 88-90, 95.

⁴³ WESTERMANN, C. (*Genesis*, pp. 123, 155 ss.) apunta otra razón por la que la luz debe ser creada antes que nada: el autor tiene que disponer de la alternancia luz-tinieblas, *día-noche*, para llevar adelante su propósito de enmarcar la creación en el ámbito de la semana; cf. Id., *Schöpfung*, pp. 62 s. BARTH, K., por su

diente de los astros —que serán creados más tarde—, pues se desprenden del mismo Dios; «no será para ti ya nunca más el sol luz del día, ni el resplandor de la luna te alumbrará de noche, sino que *tendrás a Yahvé por luz eterna*» (Is 60,19). Por ello, P puede desconocer deliberadamente lo que se apunta en el v. 4b: que la luz haya surgido por decantación (por *separación*) de las tinieblas. He aquí un nuevo caso de la tensión, antes señalada, entre tradición (v. 4: la luz procede de un *separarla* de las tinieblas; creación por la acción) e interpretación (v. 3: la luz procede del decir de Dios; creación por la palabra).

A partir de aquí, el autor va a anteponer sistemáticamente a todas las obras este crear con sólo la palabra; la primitiva versión-acción (*Tatbericht*) se confronta con una versión-palabra (*Wortbericht*). Se significa así, muy expresivamente, que Dios crea sin lucha, sin esfuerzo, con absoluta libertad e independencia de cualquier condicionamiento. Introduciendo cada una de las obras con este «y dijo Dios», el hagiógrafo ratifica una y otra vez lo que ya se había dicho sintéticamente en el v. 1: el actuar de Dios es único, soberanamente trascendente; todo procede de él y él no precisa de nada para conferir el ser a las cosas.

Otro aspecto significativo del crear por la palabra ha sido ya aludido más arriba: es el carácter dialógico que recibe así la relación creador-criatura. Esta es respuesta a una interpelación, y no mero efecto de una causa impersonal. Se patentiza de este modo que la creación es ya *revelación*, alocución comunicativa de Dios, comienzo de la historia salvífica y punto de partida del proceso de autodonación divina a sus criaturas. Entre Dios y el mundo está la palabra, separando a ambos (ni el mundo es divino ni Dios es mundano), pero también relacionándolos; el mundo viene a ser «expresión» de Dios, lo que resulta de su «dición». No hay por qué excluir que en el origen de esta idea de crear *diciendo* las cosas haya influido el poder mágico que se atribuía en algunas culturas vecinas a la palabra.⁴⁴ Pero, a juicio de Schmidt, la influencia determinante en P no es tanto este precedente mítico cuanto la propia tradición profética de Israel, con su valoración específica del poder de la palabra divina.⁴⁵

parte, señala (*Dogmatique* III/1, p. 129) que, asignando a la luz un origen distinto de los astros, el autor anticipa la ofensiva antiastral de los vv. 14-18.

⁴⁴ RAD, G. von, *Teología...*, p. 194; Id., *El libro...*, p. 61; BULTMANN, R., *Creer y comprender* I, Madrid 1974, pp. 233 ss.; SCHMIDT, W. H., pp. 173 s.

⁴⁵ SCHMIDT, W. H., p. 177.

• v. 4a. Fórmula de aprobación: lo creado «está bien». No es un juicio estético, sino ontológico: la criatura responde a la intención del creador.⁴⁶ Existe el mal, y el autor lo sabe, pero Dios es inocente; nada sale defectuoso de las manos divinas. Como un estribillo, la fórmula se irá repitiendo a lo largo de todo el relato para culminar triunfalmente con el superlativo del v. 31 («vio Dios todo lo que había hecho, y he aquí que estaba *muy bien*»), que es «como un desafío a la pusilanimidad».⁴⁷

• v. 4b. La luz surge aquí no de la palabra de Dios, sino de la división o separación de las tinieblas, esto es, del descuartizamiento del caos primordial. Esta era, en efecto, la primera de las tres separaciones con las que la tradición mítica explicaba el origen de los tres grandes ámbitos cosmológicos (cielo, tierra, aguas). Así pues, el v. 4b parece ignorar el v. 3, como éste ignoraba el v. 4b; ambos tienen una procedencia distinta. (De notar que la fórmula de aprobación recae sobre el v. 3, no sobre el 4 b). Este residuo mitológico está pidiendo una puntualización, que se ofrecerá de inmediato.

• v. 5. El v. 4b hablaba de la luz como de algo extraído del caos; para anular, una vez más, el eventual poder genesiaco de éste, P va a presentar a Dios imponiendo nombres allí —y sólo allí— donde la narración popular hablaba de lo surgido por separación o división del caos; además de este v. 5, la imposición de nombres reaparece en los vv. 7-8 (creación del firmamento) y 9-10 (creación de la tierra-mar). Para comprender este proceder del autor, téngase presente que en las culturas semitas el acto de nombrar conlleva una potestad cuasi omnimoda, que lo que no tiene nombre no existe, y que el nombre de una cosa, al notificar su identidad, le otorga su capacidad funcional, es el ser mismo de la cosa.⁴⁸ Aceptada la imagen popular de una realidad cósmica que procede por sucesivas divisiones del caos primordial, se le añade una nota crítica: nada del caos sobrevive a la creación; el caos ha sido totalmente transfigurado; ya no existe sino como día, noche, cielos, tierra, mar... Es decir, *como obra de Dios*, puesto que «dar nombre es un crear lo nombrado».⁴⁹ En suma: lo

⁴⁶ HAES, P. de, p. 166; AUZOU, G., pp. 282 s.

⁴⁷ AUZOU, G., p. 285.

⁴⁸ Vid. textos extrabíblicos y bíblicos al respecto en SCHMIDT, W. H., pp. 66-67 y nota 1; cf. AUZOU, G., p. 235 y nota 47; BARTH, K., p. 133.

⁴⁹ SCHMIDT, W. H., p. 67; STECK, O. H. (p. 81) explica de otro modo la imposición de nombres.

caótico sólo puede ser asumido en la creación con otro «nombre» o, lo que es lo mismo, con otra esencia; con la identidad que Dios le ha conferido.

- v. 5b. «Y atardeció y amaneció, el día primero»; los días se cuentan en Israel «de tarde a tarde»: Lv 23, 32; Ex 12,18. La numeración de los días aparece en un estadio tardío de la historia del texto, por razones teológicas ya apuntadas: los días son numerados no para contar las obras, sino para configurar la semana, y sin ninguna preocupación «científica». Así se explica que puedan sucederse las tardes a las mañanas antes de que haya sol y luna. Dicho lo cual, no es preciso añadir cómo se malentiende la intención del autor cuando se intenta concordar los «días» de la creación con eras geológicas o con cualquier otra información cosmológica sobre el proceso evolutivo de la realidad.⁵⁰

En estos cinco primeros versículos han aparecido todas las células narrativas («fórmulas-marco») con que se construye el entero capítulo. A partir de aquí el texto seguirá, por lo general, un esquema constante: creación por la palabra («dijo Dios»); fórmula de constatación («así fue»); creación por la acción («hizo Dios»); imposición de nombres (los tres primeros días); fórmula de aprobación («vio Dios que estaba bien»); numeración del día. El conjunto cobra así un aire de relato poemático, grandioso en su deliberada sequedad, pero también solemnemente monótono; en cualquier caso, muy apropiado para un uso litúrgico, Limitaremos desde ahora nuestras observaciones a los puntos más destacados del resto del capítulo.

- v. 12. A la versión mítica del origen de los vegetales por generación espontánea, el autor antepone (v. 11) la palabra de Dios.

- vv. 14-18. La extensión concedida al relato del origen de los astros es comprensible desde lo dicho anteriormente acerca de su calidad de entidades sacras, a las que se tributaba un culto idolátrico.

⁵⁰ WESTERMANN, C., (*Schöpfung*, p. 62) observa que en los vv. 4-5 se contiene un rasgo genial; la categoría *tiempo* (día-noche) es privilegiada respecto de la categoría *espacio* (arriba-abajo), que aparecerá luego en los vv. 6-9. Una nueva forma de primar el tiempo sobre el espacio asoma en 2,3: en vez de un lugar sagrado (el cielo como domicilio de la divinidad no aparece nunca en el texto), se reconoce un tiempo sagrado, el sábado. NEHER, A. («Concepto del tiempo y de la historia en la cultura judía, en VV. AA., *Las culturas y el tiempo*, Salamanca 1979, pp. 169-190) insiste: es la cultura judía la que ha descubierto el primado del tiempo sobre el espacio, a diferencia de otras culturas circunvecinas. Neher llega a decir, (*ibid.*, p. 172) que «el Génesis contiene una repulsa del espacio» (?).

También Israel padeció repetidamente la fascinación que ejercían estos cuerpos celestes: 2 R 23,5.11; Jer 8,2; Dt 4,19; etcétera. La versión de P (vv. 14-15) conserva dos de las funciones que el relato mítico atribuye a los astros: «alumbrar» y «separar el día de la noche». Pero suprime la tercera («dominar»), en la que asomaba una falsa concepción religiosa, y que se mantiene aún en el Sal 136,7-9 (el sol «domina» el día y la luna «domina» la noche). Como nueva tarea, desconocida para la versión primitiva, el v. 14b establece la de «servir de señales» para la confección del calendario litúrgico, asunto en el que obviamente la clase sacerdotal estaba muy interesada.

No contento con esta drástica devaluación del prestigio astral, P suprime además los nombres propios; el sol y la luna son designados con los apelativos, un tanto displicentes, de «lumbera grande» y «lumbera pequeña». De esta forma se consume su degradación al rango de simples objetos útiles. En resumen, la larga sección dedicada a la creación de los astros ejemplifica nitidamente el procedimiento redaccional del autor inspirado; en vez de cancelar aquellos pasajes de la tradición mítica que juzga improcedentes, prefiere conservarlos depurándolos con cuidadosos retoques y, en todo caso, anteponiendo a la versión «hizo Dios» (*Tatbericht*) su propia versión («dijo Dios»: *Wortbericht*). De esta forma, la entera perícopa es una sólida confirmación de la exégesis propuesta por Schmidt. La tensión *Tatbericht-Wortbericht* y el diverso origen de estos dos modos de describir la creación se hacen aquí evidentes al polarizarse en la suerte corrida por el verbo «dominar».⁵¹

• v. 21. Vuelve a aparecer, inesperadamente, el verbo técnico *bara*, que el autor había usado en el v. 1 y cuyo empleo se había ahorrado cuidadosamente hasta ahora. La razón es obvia: los monstruos marinos eran, según hemos visto, encarnaciones del caos primordial; habían sido los contrincantes del dios demiurgo en la lucha que precedió a la creación. Por eso P quiere dejar constancia aquí de que también ellos fueron creados por Dios. Así pues, el v. 21, en su actual

⁵¹ SCHMIDT, W. H., pp. 109-120, principalmente p. 119. A la interpretación de Schmidt se ha adherido WESTERMANN, C. (*Genesis*, pp. 175-186; *Schöpfung*, p. 64). BEAUCHAMP, P. (pp. 97 ss.) se muestra más cauto, y STECK, O. H. (pp. 95 ss.) se sitúa en franco desacuerdo. LORETZ, O. (pp. 58-60) opina, por su parte, que todo el pasaje de creación de los astros ha sido interpolado en un esquema que conocía sólo siete obras y en el que, habiéndose hablado de la creación de la luz y de la sucesión de los días, no era preciso referirse al origen del sol y la luna. La hipótesis de Loretz no ha sido tomada en consideración.

redacción, está escrito pensando en el v. 2; forma parte de la campaña contra el caos allí iniciada y surge el efecto retroactivo de consumir la ofensiva desmitificadora de que P le ha hecho objeto, primero desposeyéndolo de toda capacidad operativa (v. 2), luego dando nombre a lo que, en la versión mítica, de él derivaba (vv. 5.8.10), y en fin fijándole ahora el estatuto ontológico de simple criatura de Dios.

•v. 22. «Los bendijo Dios». La fecundidad, como facultad de transmitir y multiplicar la vida, se obtiene merced al beneplácito divino; sólo el Viviente por antonomasia puede ser el vivificador. La fórmula se repetirá en el caso del hombre (v. 28). No puede por menos de verse en esta interpretación teológica de la capacidad reproductora de los seres vivos una polémica toma de postura frente a los ritos paganos de la fertilidad, muy arraigados en Canaán, y a los que Israel sucumbió más de una vez.

•vv. 26-30. La acción creadora de Dios llega a su clímax con la creación del hombre, «imagen de Dios». El estudio de esta sección corresponde a los tratados de antropología teológica. A nuestro objeto baste señalar que: a) el encargo que se le confiere al hombre (representar al creador en cuanto *imagen* suya; ejercer en su nombre un dominio señorial y unas tareas de gobierno sobre el resto de la realidad creada) otorga a la doctrina creacionista bíblica un carácter de novedad revolucionaria; la creación se corona con el surgimiento de un con creador; el mundo salido de las manos de Dios no es una magnitud cerrada y conclusa; más bien pasa ahora a manos del hombre para que éste lo perfeccione y dirija hacia su fin; b) el verbo *bara*, que hasta el momento ha sido empleado con parquedad extrema —sólo dos veces— se usa masivamente en el v. 27; este triple *bara* responde bien a la preocupación, casi obsesiva, de P por la ortodoxia. Es cierto que el hombre es «imagen de Dios», «casi como un dios» (Sal 8,6); con todo, la soberana transcendencia divina ha de quedar fuera de toda duda. Entre Dios y su imagen continúa interponiéndose una distancia inconmensurable. Por muy semejante que Dios haya hecho al hombre, éste no es, en última instancia, sino criatura suya.

•cap. 2,2-3. Ya se ha indicado cuál es la función del sábado en el relato; toda la creación apunta al sábado, sacramento de la alianza, y en él desemboca. El autor quiere así rubricar lo que ha sido el *leit-motiv* de su teología de la creación: el orden de la naturaleza está puesto bajo el orden de la historia, y ésta será historia de salvación. Como advierte von Rad,⁵² no se trata aquí de promulgar el precepto del des-

⁵² *Estudios...*, pp. 423 s.; *El libro...*, p. 74.

canso sabático (aunque seguramente al sacerdotal no se le escapaba la conveniencia de hacer remontar éste a una decisión del mismo Dios); el sábado es bendecido —como la fecundidad— y santificado para hacer ver que el descanso pertenece de algún modo a la constitución misma de la realidad creada. Su valor radica no en servir de ocasión para la ociosa inactividad, sino en crear el espacio para la relación gozosa, festiva, entre el creador y la criatura.

Tampoco significa este reposo del día séptimo que la creación está ya clausurada, de una vez por todas, y que Dios no creará más. Lo que sí es cierto es que, a partir de ahora, el poder creador de Dios pasa de algún modo por la mediación de la imagen de Dios; al monólogo divino a que hemos asistido sucede el diálogo entre Dios y hombre. O mejor: el monólogo era ya —según ha quedado apuntado— un comienzo de diálogo que se hace efectivo desde el momento en que hay una voz que puede responder al creador en nombre de toda la creación. Lejos, pues, de significar una despedida divina del escenario cósmico, el reposo (y la bendición que le acompaña) es el gesto de un Dios que mira con benevolencia a su creación. El mundo queda así abierto (no cerrado) a un futuro de fecundidad, de descanso gratificante, de plenitud. La realidad es un *fieri*, no un *factum*. S. Agustín ha sintetizado insuperablemente la teología de estos dos versos en su célebre aforismo: «dies septimus nos ipsi erimus»; el genuino *dies natalis* de la creación es el séptimo, no el primero.⁵³

•v. 4a. Epílogo-resumen: la redacción de P se cierra repitiendo el comienzo con sus dos términos clave: creación-cielos y tierra. El fenómeno (proposición titular que se retoma como proposición conclusiva) no es raro en el Antiguo Testamento: Qo 1,2; 12,8; Gn 10,1; 10,31; etcétera. Se habla además de la «generación (*toledoth*) de los cielos y la tierra»; el mundo procede de un designio paternal de Dios. El término *toledoth* anuda así la creación a la trama genealógica que P tejerá para llegar a Abraham.

⁵³ Sobre los problemas exegéticos de 2, 1-3, vid SCHMIDT, W. H., pp. 154-159; LORETZ, O., pp. 60-63; STECK, O. H., pp. 178-199. Merece recordarse la sagaz observación de G. von RAD (*El libro...*, p. 74): «como el día último de la creación, el sabbat carece de límite; la fórmula conclusiva (y atardeció y amaneció...) falta intencionadamente, como intencionado es todo este capítulo». Véase también el genial comentario de BARTH, K. a Gn 2, 1-3, lleno de intenciones tan profundas como sugestivas (*Dogmatique*, pp. 228-244).

3.5. Conclusiones teológicas

Recapitemos los resultados teológicamente más destacados del análisis precedente.

a) La identidad entre el Dios salvador de Israel (el Dios de la alianza) y el Dios creador del universo da origen a una perfecta síntesis Dios-hombre-cosmos. El Dios de Israel no es un dios particularista, sino universalista; su benevolencia no se circunscribe a esa mínima porción del mundo que es el pueblo judío, sino que se extiende al entero cosmos. Gn 1 resume prodigiosamente el discurso sobre el todo y el discurso sobre las partes, la expansión temporal del todo (del primero al séptimo día, del *próton* al *éschaton*) y su expansión espacial (del cielo a la tierra y a los abismos marinos). Ninguna otra cosmogonía es tan abarcadora como ésta. Fuera de este fresco grandioso se nos da la totalidad en fragmentos. Y más que nunca hoy, cuando la especialización creciente de las ciencias de la naturaleza puede ofrecer tan sólo retazos de un mundo despiezado, y cuando la tarea de recomponer la unidad es tildada de misión imposible desde ciertos recintos académicos. Este hablar englobante acerca del todo se confirmará vigorosamente en la cristología cósmica del Nuevo Testamento.

De otra parte, el «modo soteriológico de entender la obra de la creación»⁵⁴ nos presenta un mundo que no es únicamente marco de la historia. Es, él mismo, historia y protagonista de la historia; existe, también él, para la salvación. Esta protología está reclamando una escatología que cuente con los cielos y tierra nuevos.

b) El relato está informado por un monoteísmo sin concesiones. Un único Dios, dotado de poderes ilimitados, es el principio exclusivo del que procede el mundo, no por emanación (la «generación» a la que se refiere 2,4a no tiene ese sentido) ni a través de una lucha con elementos primordiales, sino por la sola palabra y en virtud de su libérrimo designio de autocomunicarse. El amor, no el poder, se revela así como la genuina urdimbre de lo real. La realidad procede de una voluntad de donación gratuita, no de una voluntad de posesión o dominación ni de un principio anónimo y sin rostro.⁵⁵

⁵⁴ RAD, G. von, *Estudios...*, p. 135.

⁵⁵ Hasta qué punto puede llegar la fantasía exegética de los ensayistas «diletantes» lo muestra este pintoresco párrafo de MORIN, E. (*El método. La naturaleza de la naturaleza*, Madrid 1981, p. 261): «la idea arcaica del Dios-Creador *Elohim* (forma plural)... da cuenta de una *unitas multiplex* de genios cuyo conjunto tor-

Al servicio de ese monoteísmo reflejo y militante, el autor emprende una auténtica caza a los mitos. Alguien ha escrito que Gn 1 es una página de «propaganda atea» en la que se lleva a cabo un proceso de contundente desencantamiento del mundo.⁵⁶ En efecto, el autor ha disipado el halo numinoso que circundaba a ciertos elementos mundanos: el agua, la tierra, los cuerpos celestes, los monstruos marinos, el caos... Gn 1 se bate por garantizar al mundo su profanidad o, lo que es lo mismo, su mundanidad. *Creación* significa repulsa categórica del carácter divino o demoníaco del mundo. Se ha apuntado antes la índole englobante del discurso de P sobre el cosmos. Pero ello sólo es posible porque previamente se han desmitificado, *mundanizado*, reintegrado en el ámbito de lo secular o creatural, entidades que en otras cosmonogonías trascienden el mundo.

c) De esta forma, la fe en la creación manifiesta sus virtualidades liberadoras, aprovechadas sobre todo por Dt Is. No sólo porque ha sido formulada por primera vez en el seno de un pueblo esclavizado, con vistas a suscitar en él la esperanza del rescate, sino porque, desdemonizando el mundo y profanizando la naturaleza, emancipa al hombre de todo vasallaje bajo los poderes impersonales del cosmos.

Así pues, a la antítesis *politeísmo-monoteísmo* corresponde la antítesis *pesimismo fatalista-optimismo histórico*; un optimismo autenticado por el «y vio Dios que estaba bien», que va sellando cada obra de la creación y que denuncia una interpretación de la realidad como contaminada o viciada por naturaleza.⁵⁷ Prometeo y Sísifo, arquetipos paganos de la relación hombre-mundo, son desplazados por el arquetipo Adán-imagen de Dios, su gerente en el cosmos y no su competidor, señor de la creación por ordenación divina.

d) La descripción de la acción creadora está conscientemente estilizada, comprimida a lo esencial, y sigue las pautas marcadas por las cosmovisiones de la época. Pretender servirse de ella como crite-

bellinario constituye un *Generador*... Así la idea de *Elohim* une y traduce en sí, de manera indistinta, la idea de torbellino genésico, la idea de potencia creadora, la idea de proceso organizador. De la misma manera que el torbellino proto-solar se transforma... en orden organizacional, ... de la misma manera *Elohim* —el torbellino termodinámico— ...deja lugar al Dios-Ordenador de la Ley, *Yavhé*. *Yavhé* no es un dios solar; es un dios cibernético... Se convierte en el Dios-Programa...» Etc., etc.; ¿a qué seguir?

⁵⁶ COX, H., *La ciudad secular*, Barcelona 1968, p. 44; cf. ZHRNT, H., *Dios no puede morir*, Bilbao 1971, pp. 47 s. La expresión «desencantamiento del mundo» (*Entzauberung der Welt*) se remonta a Max Weber.

⁵⁷ HAES, P. de, pp. 101 ss.

rio cosmológico, geológico o biológico es una extrapolación ilegítima; el texto debe ser leído sin ningún prejuicio concordista, que adulteraría su verdadera intención.

e) ¿Enseña Gn 1 una creación de la nada? La tesis de la *creatio ex nihilo* es el fruto de un pensamiento metafísico, avezado a la lógica de la abstracción. En la Biblia aparecerá, como veremos, al término de un largo proceso de reflexión y gracias al contacto con la mentalidad y el lenguaje del helenismo. Exigir esa tesis aquí y ahora es un anacronismo. Pero no hay duda de que el autor suscribiría el contenido conceptual de la fórmula *creatio ex nihilo*; a su modo, esto es lo que ha querido decir con el verbo *bara* y con la depuración a que ha sometido el caos.⁵⁸

f) Se ha indicado ya el importante papel que juega en el relato la temporalidad. Además de su significado teológico, el esquema de la semana creadora le sirve al autor para poner de manifiesto la valoración positiva que le merece el tiempo. Este no es, como en el platonismo o en ciertas formas de religiosidad, medida de la degradación, sino eje del desarrollo en la actividad creativa. La perfección no se localiza en el *alfa* del proceso, sino en su *omega*.⁵⁹ La fe bíblica en la creación se opone al mito del eterno retorno; sólo así tiene sentido hablar de historia, esto es, de un proceso con comienzo, crecimiento y fin.

Por otra parte, Gn 1 no conoce más que una única historia; no hay aquí una historia profana y otra sagrada, como dos líneas paralelas que jamás llegan a encontrarse.⁶⁰ Lo profano y lo sagrado, la naturaleza y la gracia, discurren por este cauce unitario, como lo humano y lo divino confluirán en la única persona del Verbo encarnado; sin confundirse y sin separarse. El mundo queda asumido en esa historia una, que tiene por protagonistas, además de él, al hombre y a Dios, y que es por consiguiente historia de salvación.

⁵⁸ PAD, G. von, *Teología...*, p. 192; Id., *El libro...*, pp. 58, 60; SCHMIDT, W. H., pp. 95, 164-167; BARTH, K., p. 16 («*bara* define la *creatio ex nihilo*») Los escrúpulos al respecto de LORETZ, O. (pp. 78 ss., 85) parecen excesivos; al menos, y como afirma JACOB, E. (*Teología del Antiguo Testamento*, Madrid 1969, p. 139), debe decirse que «la *creatio ex nihilo* era la única consecuencia posible del pensamiento del Antiguo Testamento» sobre la creación.

⁵⁹ La fórmula es de BLOCH, E., *Atheismus im Christentum*, Frankfurt a.M. 1968, p. 291 (hay trad. cast.).

⁶⁰ BALTHASAR, H. U. von, *Ensayos teológicos. Verbum Caro*, Madrid 1964, pp. 90 ss.

4. El resto del Antiguo Testamento

4.1. Gn 2,4b-25

Como se ha señalado ya, Gn 1 es la única cosmogonía que se contiene en la Biblia. La narración del yahvista (fuente J), anterior en unos tres siglos al relato sacerdotal, no es (contra lo que suele pensarse) un relato de creación. El problema que se plantea aquí el autor no versa sobre el origen del mundo (cuestión que se solventa con la rápida alusión del v. 4b: «el día en que hizo Yahvé Dios la tierra y los cielos...»), sino sobre el origen del mal. Por ello, el cap. 2 está redactado en función del cap. 3, en el que estallará el drama del pecado, con la consiguiente ruptura de la armonía de la realidad.

Con todo, es indudable que el texto de J contiene elementos que interesan a una doctrina de la creación. Merece la pena notar que tales elementos componen un cuadro muy distinto al de Gn 1. El *modo* de la creación es diametralmente diverso al que hemos encontrado en Gn 1: la situación inicial no es un caos acuático, sino una tierra seca, esteparia; el orden en que van siendo creados los seres nada tiene que ver con el seguido en el relato de P (la última obra de éste, el hombre, es aquí la primera); la actitud de Dios al crear se dibuja con una acumulación de antropomorfismos que Gn 1 ignora; etcétera.

Todo ello nos lleva a confirmar *a posteriori* algo que ya ha sido reiterado en páginas anteriores: el aspecto científico de la creación, la objetividad en la descripción del modo, no interesa en absoluto a los hagiógrafos; éstos no pretenden suministrarnos una suerte de reportaje de los orígenes. De lo contrario, ningún recopilador sensato hubiese colocado, una a continuación de otra, dos versiones tan palmaria-mente discrepante. El hecho de que el relato yahvista figure a continuación del sacerdotal, de manera que ambos pueden ser leídos sin solución de continuidad, confirma definitivamente la suposición de que lo que en ellos interesa trasciende los respectivos esquemas representativos, para centrarse en los contenidos teológicos o religiosos vehiculados por dichos esquemas. A este propósito, un excelente conocedor de las cosmogonías medio-orientales ha notado que «los autores de las viejas cosmologías eran esencialmente compiladores. Su originalidad se expresaba en nuevas combinaciones de temas antiguos y en retoques nuevos aportados a viejas ideas. La invención pura no forma parte de su arte».⁶¹

⁶¹ LAMBERT, W. G., «A new Look at the Babylonian Background of Genesis», en JThS (1965), p. 297.

4.2. *Los salmos*

Las referencias a la creación son muy frecuentes en los salmos; la idea suscita en los salmistas sentimientos de acción de gracias (Sal 136), alabanza y adoración (Sal 148), confianza (Sal 33), sorpresa admirativa (Sal 8, 104). El tema de la creación deviene así una de las fuentes nutricias de la piedad israelita.⁶²

El *salmo 136*, efusión espléndida de gratitud, se abre con un triple llamamiento imperativo («dad gracias a Yahvé») y va rubricando las gestas histórico-salvíficas con el estribillo «porque es eterno su amor». El memorial de las acciones soteriológicas de Yahvé (vv. 10-24) se levanta sobre un pedestal cosmológico (vv. 4-9) en el que la alusión a la creación de los astros recuerda la sección homóloga de Gn 1; se mantiene de este modo la continuidad creación-salvación típica de DtIs y de P. El final («él da pan a toda carne») retoma el universalismo del principio, tras el largo paréntesis dedicado a las vicisitudes del pueblo de Israel.

El *salmo 148*, canto de alabanza al Dios creador, es según Beauchamp «el más próximo al heptamerón» de todo el salterio, aunque su material cosmológico contenga algunas variantes respecto al texto de P. El único modo de acción creativa que conoce el salmo es la creación por la palabra: «él ordenó y fueron creados» (v. 5). De notar también que el caos acuático queda subordinado a Yahvé (v. 7). La mención de los ángeles (v. 2) encabezando la nómina de las criaturas, por delante de los cielos y las estrellas, es la novedad más llamativa en comparación con Gn 1. Toda la creación es vista por el salmista como un instrumento cósmico donde resuena la gloria de Dios; algo análogo se dice también en los versos iniciales del salmo 19 («los cielos pregonan la gloria de Dios...», etcétera). Esta idea de un cosmos que da testimonio de Dios, «que se jacta de ser creación...», no se encuentra en ningún otro sitio con semejante claridad.⁶³

El *salmo 33* es un himno de confianza en la fidelidad de Yahvé; de nuevo se encuentran aquí trenzados los motivos cosmológicos (vv. 6-9) y soteriológicos (vv. 10-13; 16-22). A la creación por la palabra se alude dos veces (vv. 6 y 9); es esa misma palabra creadora la

⁶² Sobre la creación en los salmos, vid. ALBERTZ, R., pp. 90-131; BEAUCHAMP, P., pp. 128-141, 346-352, 354-356, 358-361; RAD, G. von, *Estudios...*, passim.

⁶³ RAD, G. von, *Estudios...*, 136, 274.

que, en su firmeza inconvencible, garantiza la esperanza de los creyentes (vv. 4-5, 20-22).

El *salmo 8* propone con explicitud poco común una comprensión antropocéntrica de la creación vista en su conjunto. El contraste entre la pequeñez del hombre y la grandeza del cielo y los astros no hace sino subrayar el poder y la gloria de aquél (vv. 4-5). Este paradójico primado se funda (vv. 6-7) en la índole teomorfa del ser humano, que es formulada en términos distintos a los empleados por P; en vez de la expresión «imagen de Dios», se emplea un curioso —y osado— giro; «apenas inferior a un dios». Pero la justificación de dicho giro es la misma que P ofrecía cuando caracterizaba al hombre como imagen de Dios; el ser humano ha sido creado para enseñorear la realidad en nombre de Dios: «le hiciste señor de las obras de tus manos, todo fue puesto por ti bajo sus pies». Así, los astros deben abdicar de su hegemonía ante los hombres. Los exegetas disienten en la datación del salmo. Schmidt lo cree posterior a P,⁶⁴ mientras que Beauchamp estima que el vocabulario es arcaizante y refleja un estadio de pensamiento anterior a la redacción sacerdotal.⁶⁵ En todo caso, la tensión entre los dos polos de dominación del mundo (astros-hombres), perceptible tanto en Gn 1 como en el salmo, es resuelta por éste en pro del hombre con un procedimiento literario más dramático y emotivo, al conceder que la evidencia parece favorecer la candidatura astral y no la humana; más aún, que el hombre mismo puede sucumbir a la fascinación que provoca en su ánimo el soberbio espectáculo de los cuerpos celestes. Por ello el salmista tiene interés en hacer de éstos una simple manufactura de «los dedos» divinos —expresión inusitada— y en exaltar, por contraste, la prerrogativa de lo humano como algo «apenas inferior» a lo divino.

El *salmo 104*, casi con seguridad posterior a Gn 1,⁶⁶ es una espléndida glosa poética del relato de la creación. El orden seguido es el mismo: creación de la luz y el firmamento (v. 2); de la tierra y el mar (vv. 5-9; nótese la reminiscencia de las viejas concepciones míticas acerca de la lucha del creador con las aguas primordiales; cf. Sal 74,12-14; 89,10-11, donde la alusión es ya muy directa); de las aves (v. 12); de los vegetales (vv. 14-15); de las estrellas (vv. 19-23); de los monstruos marinos (v. 26: Leviatán, una de las encarnaciones del

⁶⁴ «Gott und Mensch in Ps 8», en *ThZ* (1969), pp. 1-15.

⁶⁵ BEAUCHAMP. P., pp. 359 ss.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 133.

caos, es descrito como un juguete con el que Dios se entretiene). La creación por la palabra, insinuada en el v. 7, es recordada en el v. 30 con la referencia al *ruaj*, que en Gn 1,2 sobrevolaba el abismo caótico antes de condensarse en la primera «dicción» divina. En fin, la fórmula aprobatoria de Gn 1,31 encuentra aquí su correspondencia en el v. 31: «en sus obras Yahvé se regocija».

Merece advertirse, por último, que en los salmos es frecuente no sólo la consideración del acto creador en los orígenes; también menudean las reflexiones sobre el continuo cuidado que Dios dispensa a sus criaturas, y que es el cimiento sobre el que reposa, a la postre, la consistencia del universo creado. Dios «da pan a toda carne» (Sal 136,25); «los ojos de todos» esperan recibir de él el alimento a su tiempo (Sal 145,15); él da lluvia a la tierra, hace germinar la hierba, nutre a los ganados y a las aves (Sal 147,8). Véase sobre todo la segunda parte del salmo 104 (vv. 13 ss.), que culmina con una afirmación categórica de la dependencia en que versan todos los seres vivos respecto al «soplo» (*ruaj*) divino, que les permite existir y persistir en la existencia: «escondes tu rostro y se anonadan; las retiras el soplo y expiran... Envías tu soplo y son creados» (vv. 29-30). Este aspecto sustentador de la función creadora divina será desarrollado posteriormente y cristalizará en la categoría de «providencia».

4.3. *La literatura sapiencial*⁶⁷

Los textos examinados hasta ahora se caracterizaban por la íntima correlación que estatúan entre el tema de la creación y el de la alianza; aquél era visto en función de éste. La literatura sapiencial va a imprimir un nuevo giro a la doctrina de la creación. Esta es objeto ahora de una atención ya no mediatizada por los motivos soteriológicos, sino dirigida a la contemplación de los atributos de Dios —reflejados en la estructura ontológica y en las cualidades del ser creado— y a la extracción de consecuencias para la conducta humana.

La creación es, pues, desglosada de lo que era su contexto próximo (la historia de salvación) para ser analizada en sí misma; de esta suerte, el dato *creación* comienza a funcionar como ingrediente de una especie de teodicea elemental y como fundamento del orden moral. De lo que ahora se trata es no tanto de comprender la historia de Israel cuanto de esclarecer el misterio del mundo y de la condición humana.

⁶⁷ HAES, P. de, pp. 204-246.

En este nuevo sesgo de la temática de la creación no es difícil percibir la influencia del pensamiento helenista. El horizonte cultural ha cambiado; las referencias de los hagiógrafos ya no son los viejos mitos cosmogónicos, la tentación idolátrica, las vicisitudes históricas del pueblo, sino la problemática de la inteligibilidad de lo real, el buen uso de las criaturas, la cuestión del sentido de la existencia, etcétera. Más que sobre la ortodoxia (preocupación principal del autor de Gn 1, los nuevos planteamientos versan sobre la praxis. Con todo, y como se verá, el viejo contrapunto creación-alianza no desaparece por entero y volverá al primer plano en algunos textos significativos.

Una primera afirmación de esta nueva teología de la creación sostiene enfáticamente que, siendo ésta la obra de la sabiduría de Dios, nada de cuanto sucede es atribuible al azar o a un destino caprichoso e incierto. *Pr 3,19-21* y *8,22-23* subrayan el orden del mundo, que emana de la suprema inteligencia divina. Yahvé fundó la tierra con sabiduría; ésta presidió todas sus obras, al modo como el arquitecto vigila la construcción de un edificio (*Pr 8,30*).

En el himno de *Pr 8* son notables dos rasgos: el aspecto de actividad lúdica que ha supuesto para Dios la creación (vv. 30b-31: «yo [la sabiduría creadora] era todos los días su delicia, jugando en su presencia..., jugando por el orbe») y la clara aserción de la preexistencia de Dios respecto del caos (v. 24: «cuando no existían los abismos, fui engendrada»). Los dos textos citados infieren de este actuar divino con sabiduría la obligación de que también el hombre obre sabiamente (*Pr 3,21* ss.; *8,32-36*). Es como si estos pasajes nos advirtieran que la auténtica comprensión de las cosas no puede alcanzarse por la pura especulación, sino por la imitación y el seguimiento religioso del ser de Dios; sólo así puede el hombre penetrar «el abismático secreto del mundo».⁶⁸

El hecho de que todos seamos criaturas de Dios impone la obligación de respetarse mutuamente; ricos y pobres, poderosos y humildes, son hechura de Yahvé (*Pr 22,2; 29,13*). Acaso no sea ajena a esta proclama igualitaria la teología del hombre imagen de Dios de Gn 1. Pero en cualquier caso es ilustrativo este recurso a la creación para fundar la esencial igualdad vigente entre los hombres, sea cual fuere su *status* social.

La convicción —antes recordada— de que, estando todo en manos de un creador santo y sabio, nada ocurre que no tenga sentido,

⁶⁸ RAD, G. von, *Estudios...*, p. 278.

no impide a los hagiógrafos plantearse con crudo realismo la aparente incomprendibilidad de tantos y tantos hechos que ensombrecen la existencia. Job y Eclesiastés son las dos cimas de esta crisis de sentido, que desembocará en el interrogante supremo sobre el destino transmundano.⁶⁹ Sin embargo, los autores inspirados mantienen con conmovedora firmeza el principio apuntado más arriba: *todo*, incluso el dolor del justo sufriente (el caso más incomprensible para su mentalidad de creyentes), ha de significar *algo*; sólo que Dios está demasiado alto para penetrar sus designios y la realidad es demasiado densa y opaca para que el hombre pueda esclarecerla hasta el fondo.

Este permanente y doloroso desfase entre el espesor de lo real y el alcance limitado del discurso que pugna por comprenderlo está memorablemente recogido en Jb 28, «poema sumamente extraño» al decir de von Rad,⁷⁰ en el que, junto a las posibilidades técnicas del hombre (vv. 1-11), se expresa la resignada constatación de que, a fin de cuentas, hay un último estrato de realidad que resta inaccesible al control humano. La conclusión del poema (vv. 23-28) estipula que sólo Dios posee el secreto de la creación y que la verdadera sabiduría sólo en la comunión con Dios es alcanzable.

En esta misma línea se mueve la impresionante requisitoria de Jb 38 ss.,⁷¹ donde Dios —callado hasta entonces— toma por fin la palabra para abrumar al hombre con el misterio de su transcendencia. Job termina inclinándose ante este misterio indecible: «era yo el que empañaba el Consejo con razones sin sentido. Sí, he hablado sin inteligencia de maravillas que me superan y que ignoro» (Jb 42,1-3).

De modo semejante a Jb 28, Qo 3, tras conceder que «todo tiene su momento y cada cosa su tiempo» (v. 1), advierte cuán imposible resulta «que el hombre llegue a descubrir la obra que Dios ha hecho de principio a fin» (v. 11).

El único camino sensato es, pues, reconciliarse con la majestuosa grandeza de la creación y prestar oídos a la sabiduría que viene de Dios, que interpela al hombre intimándolo a la conversión y al reconocimiento de sus límites: «¿no está llamando la Sabiduría? Y la Prudencia ¿no alza su voz?... A vosotros, hombres, os llamo... Entended, simples, la prudencia... Recibid mi instrucción» (Pr 8,1-11).

⁶⁹ RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Madrid 1980², pp. 78-85, con la bibliografía allí indicada.

⁷⁰ *Estudios...*, pp. 275 ss.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 245-253; ALBERTZ, R., pp. 140-146.

Varios textos del Eclesiástico reflejan admirablemente la dialéctica entre la incomprendibilidad de Dios y su obra (1,1-6; 3,21-24) y la confianza incommovible en su bondad y sabiduría (16,26-30; 42,15-43,26); dialéctica que se resuelve —tras pasar revista a las diversas obras de la creación— en un himno de alabanza y acción de gracias: «mucho más podríamos decir y nunca acabaríamos; broche de mis palabras: él lo es todo. ¿Dónde hallar fuerzas para glorificarlo?... Con vuestra alabanza ensalza al Señor... ¿Quién lo ha visto para que pueda describirlo?... Mayores que éstas quedan ocultas muchas cosas, que bien poco de sus obras hemos visto» (43,27-33). Late aquí probablemente una discreta polémica contra el afán desmesurado de entenderlo todo, actitud típica del racionalismo helenista, tan influyente en ese momento.

Lo creado, en suma, se trasciende hacia Dios, en quien radica en última instancia el misterio del mundo. Ser criatura implica depender enteramente de Alguien suficientemente grande, justo y bondadoso como para merecer un crédito ilimitado; significa también estar en disposición de recibirlo *todo* (el bien y el mal, la felicidad y el dolor, la vida y la muerte) de sus manos. Pero en cualquier caso, el mal, sobre todo en la forma en que más incisivamente afecta al hombre (dolor físico y moral) se erige en la última frontera de nuestra comprensión del mundo y abona, como ningún otro argumento, la sospecha del sinsentido y, consiguientemente, de la no existencia de Dios. El problema es de tal gravedad para una teología de la creación que no podía menos de quedar registrado en la reflexión sapiencial. A él dedicaremos más adelante un capítulo específico.⁷²

El libro de la Sabiduría pertenece al último estadio redaccional del Antiguo Testamento, en el umbral mismo del Nuevo Testamento, y con él nos hallamos ante una confrontación directa del pensamiento judío y el helenismo. Escrito por un judío alejandrino en griego, es netamente perceptible en el texto el afán de asimilar las ideas y la terminología del medio cultural.⁷³ El influjo platónico se hace evidente en 11,17, donde Dios, como el demiurgo del *Timeo*, ordena las cosas a partir de «la informe materia». La expresión es decididamente poco afortunada, por lo que supone de retorno a la vieja tesis del caos in-creado, que ya Gn 1 trataba de superar. Tengamos en cuenta que el autor está manejando unas categorías conceptuales que no domina, y

⁷² Véase *infra*, cap. 5.

⁷³ HAES, P. de, pp. 223-243.

que a veces traicionan su pensamiento auténtico;⁷⁴ buena prueba de ello es el firme rechazo del trasfondo dualista subyacente a la fórmula «materia informe» en la reiterada afirmación de que Dios lo creó *todo*: 1,14; 9,1.2.9 (de notar aquí la referencia a la creación por la palabra y la aseveración de la preexistencia de Dios, o de su sabiduría, respecto a cualquier otro ser); 11,22-26 (magnífico canto al poder omnimodo de Dios, que no sólo lo creó todo, sino que lo continúa sosteniendo en el ser, y ello por puro amor).

Otro influjo evidente de las ideas dominantes es el concepto de «cosmos» (=mundo como *ordo adspectabilis*), noción muy querida de la filosofía griega.⁷⁵ El término aparece en Sb diecinueve veces, y viene a llenar el vacío del vocabulario hebreo a que nos hemos referido cuando comentábamos la expresión «cielos y tierra» de Gn 1,1. Pero también aquí emerge una nota diferencial; mientras que la sabiduría profana piensa que los dioses, una vez hecho el cosmos, se han desentendido de él o, a lo sumo, lo manejan caprichosamente, Sb insiste en la constante presencia amorosa de Dios sobre su obra; además de 11,22-26, ya citado, véase 6,7; 12,13.16.18. Es la idea de «providencia» (*prónoia*: 14,3; 17,2), término importado cuyo contenido, empero, era sobradamente conocido en Israel, según vimos al hablar de los salmos.

Por lo demás, el orden que reina en un mundo que es *cosmos* nos conduce al conocimiento de su creador: «sí, vanos por naturaleza todos los hombres que ignoraron a Dios y no fueron capaces de conocer por los bienes visibles a Aquél-que-es... Pues de la grandeza y hermosura de las criaturas se llega por analogía (*analoghés*) a contemplar a su Autor» (13,1-5). El eco de este texto persistirá hasta el Nuevo Testamento (Rm 1,19 ss.) y fundamentará los argumentos clásicos de la teología natural en pro de la existencia de Dios.

La última parte del libro (19,6-9.18-22) rememora la salvación de Israel de manos de Egipto. Se vuelve así a la idea nuclear de la teología veterotestamentaria de la creación: ésta es preludeo, marco y función de la alianza. A despecho, pues, del innegable influjo helenista, el autor acaba testimoniando la honda raigambre bíblica de su pensamiento. Según la concepción griega, el mundo es una magnitud cerrada y autónoma que se despliega como espectáculo ante la mirada

⁷⁴ Otro caso sintomático es el célebre texto de 9, 15, con una antrología de clara raigambre dualista que resulta desmentida por otros pasajes del libro.

⁷⁵ BULTMANN, R., *Creer y comprender* II, pp. 55 s., 58.

contemplativa del hombre. Según el autor de Sb, en cambio, el mundo es para el hombre y el hombre es para Dios; mundo y hombre son, pues, magnitudes abiertas que se van haciendo en el diálogo de la palabra creadora y la respuesta creada, para alcanzar finalmente «la esperanza llena de inmortalidad» (3,4).

4.4. *El libro segundo de los Macabeos*

Contemporáneo de Sb y, como él, escrito en griego, 2 M nos proporciona el último documento de la fe judía en la creación:⁷⁶ «te ruego, hijo, que mires al cielo y a la tierra y, al ver todo lo que hay en ellos, sepas que a partir de la nada (*ouk ex ónton*) lo hizo Dios» (7,28).

Sin pretender extenuar el texto cargándolo con toda la especulación posterior sobre el concepto de la *productio ex nihilo*, no puede menos de reconocerse aquí el término de un largo proceso de decantación que busca adecuar el lenguaje a la idea que se quería transmitir cuando se hablaba de la acción creadora de Dios. Superadas las imágenes aproximativas (el caos de Gn 1) y las expresiones desafortunadas (la «materia informe» de Sb 11), la fórmula de 2 M alcanza una precisión teológica irreprochable y posee además una eficacia retroactiva; a su luz es lícito precisar la intuición latente en las viejas aseveraciones: la creación de todo por Dios, la repulsa de cualquier forma de dualismo, la unicidad y soledad de Dios al crear, la creación por la palabra, etcétera.⁷⁷

Añadamos todavía que el texto no se presenta como una aséptica elucubración de laboratorio. Está encuadrado en un contexto vital muy próximo al de los profetas del exilio; la creación se esgrime como motivo de esperanza en el instante de la prueba suprema —el martirio— y como argumento en favor de la fidelidad de Dios a su alianza. De esta suerte se cierra la elaboración teológica del tema de la creación con el mismo acorde fundamental con que se había abierto en DtIs y P, y que ha ido traspasando los diversos géneros y libros del Antiguo Testamento: la acción creadora y la acción salvadora son, en el Dios de Israel, convertibles e inseparables.

⁷⁶ HAES, P. de, pp. 243 ss.; vid. una evaluación crítica del texto en SCHMUTTERMAYR, G., «Schöpfung aus dem Nichts in 2 Makk 7, 28», en *BiblZeits* (1973), pp. 203-288; cf. LORETZ, O., pp. 81 s. y RAD, G. von, *Teologia...*, p. 195.

⁷⁷ Cerca de 2 M 7, 28 se sitúan algunos textos del Nuevo Testamento: Rom 4, 17 (Dios llama *tà mè ónta* —las cosas que no son— para que sean) y Hb 11, 3 (lo que se ve deviene, por la palabra de Dios, lo que no aparece —*mè ek phainoménon*—).

5. Cuestiones complementarias

5.1. ¿Es Gn 1 un mito?

La pregunta no carece de interés, dado que nos ayuda a clarificar una terminología tan difundida como ambigua.⁷⁸

Si utilizamos la palabra «mito» como sinónimo de narración cuyas descripciones no se ajustan a la realidad en todos sus detalles, entonces es evidente que podemos calificar a Gn 1 de mito. Lo mismo se diga si con dicha palabra queremos indicar la presencia de materiales narrativos míticos, presencia que ha sido ya suficientemente constatada en nuestro texto.

Ahora bien, el sentido técnico de «mito» en la historia de las religiones no es ninguno de éstos, al menos prioritariamente. La función del mito no es tanto la de informar sobre el pasado cuanto la de iluminar el presente.⁷⁹ El hombre se pregunta por el sentido de una cosa, una nación, una estirpe, un elemento de la naturaleza... Para aclararlo recurre a una reconstrucción hipotética de su origen. Esta intención hermenéutica explica una de las características esenciales del mito: su *anhistoricidad*. Mientras que el tiempo histórico es progresivo, el tiempo en que transcurre la acción mítica es reiterativo, circular, reversible; lo que ocurrió (hipotéticamente) volverá a ocurrir. De ahí su actualidad; o mejor (paradójicamente), su inactualidad.⁸⁰

Gn 1 se aparta de este concepto de mito en dos puntos esenciales. En primer lugar, aunque no todo lo que se nos cuenta pretende responder fielmente a la realidad objetiva, hay algo que sí quiere ser real: el que todo proceda de Dios. Si el autor no quisiera garantizar la veracidad de este dato, caería por tierra su monoteísmo y, consiguientemente, su propósito desmitificador. Con lo cual dejaría de tener sentido lo que se propuso al componer esta cosmogonía: ofrecer a su pueblo una alternativa ortodoxa a las cosmogonías paganas.

En segundo término, Gn 1 inserta el material mítico en un contexto histórico, con el doble procedimiento del esquema hebdomadario y las artificiosas tablas genealógicas; ese material queda así sus-

⁷⁸ LORETZ, O., pp. 17 ss.; SCHMIDT, W. H., *Die Schöpfungsgeschichte...*, pp. 177-180; AUZOU, G., pp. 28-36; ELIADE, M., pp. 95-100; BARTH, K., pp. 89 ss.

⁷⁹ LÉVI-STRAUSS, C., *Le cru et le cuit*, París 1964.

⁸⁰ ELIADE, M., pp. 70 ss., 108-110.

traído al «presente continuo» en que lo incardinaban las cosmogonías al uso.⁸¹ El *Enuma Elis* utiliza los mismos elementos básicos; pero en él sí que nos topamos con un relato típicamente atemporal, con un auténtico mito, destinado a ser *representado* (=hecho de nuevo presente) al comienzo de cada año.⁸²

Un ejemplo ilustrativo de la utilización bíblica de un mito nos lo ofrece la enigmática perícopa de Gn 6,1-4.⁸³ Excluido el v. 3, que según todos los comentaristas es una interpolación del autor sagrado (veremos por qué), el pasaje reproduce un mito bien conocido: el del trato sexual de dioses y hombres. El hombre ha aspirado siempre a prolongar su vida y alguna vez ha creído conseguirlo por un cruce genético con los seres divinos (los «inmortales»). De ahí la práctica de la prostitución sagrada. El hagiógrafo ha recogido el mito fielmente. Pero: a) le ha intercalado una nota crítica (v. 3) que cambia totalmente su sentido: aspirar a prolongar la vida al margen del Dios verdadero es inútil y pecaminoso; con ello la vida se acorta; b) se rebasa la índole atemporal del mito, al introducirlo como episodio en la historia de la creciente pecaminosidad humana, que desembocará en el diluvio.

De esta suerte, el mito ha sido desmitificado. Si ahora nos preguntáramos si el autor sagrado enseñó que los dioses se casaron con mujeres, o bien que la prostitución sagrada —o cualquier otro ensayo de alargar la vida a espaldas de Yahvé— es pecado, la respuesta es obvia. El interés de la perícopa no descansa en el material mítico, ajeno al autor (que lo toma en préstamo), sino en la intención religiosa.

En Gn 1 hemos asistido a un proceso de transformación del mito idéntico al caso que acabamos de examinar: interpolación de notas críticas y correcciones teológicas; inserción en una historia.⁸⁴ Y todo ello respetando el bloque mítico en su perfil propio.

⁸¹ RAD, G. von, *Estudios...*, p. 423: en Gn 1 «no se ofrece ningún mito, sino que se da la descripción de un hecho que se desarrolla en un período de tiempo muy precisamente delimitado. Esa es, en todo caso, una de las cosas que nos enseña el encuadramiento forzado de la obra de la creación en el esquema de los siete días. El material ha sido desmitologizado al máximo posible. El hecho de la creación es puesto a la luz de la temporalidad».

⁸² ELIADE, M., pp. 78-81.

⁸³ LORETZ, O., pp. 31 ss.

⁸⁴ SCHMIDT, W. H., *Die Schöpfungsgeschichte...*, p. 30, nota 4: «Enuma Elis ist ein Hymnus zur Verherrlichung Marduks; Gen 1 will Geschichte erzählen». De la misma opinión es WESTERMANN, C., *Genesis* I, 2, p. 111.

5.2. *La discusión sobre la exégesis de Schmidt*

La lectura de Gn 1 recogida en páginas anteriores seguía la propuesta exegética de V. H. Schmidt, quien distingue netamente dos estratos en la redacción definitiva del texto: el tradicional, procedente del mito (*Tatbericht* = «versión-acción») y el interpretativo, procedente de P (*Wortbericht* = «versión-palabra»). La mayoría de los comentaristas se han mostrado de acuerdo con Schmidt. No así O. H. Steck, quien de un lado reconoce lealmente el consenso obtenido por Schmidt⁸⁵ y, de otro, disiente globalmente de su interpretación y ofrece una alternativa a la misma.

Steck cree que el texto sería mejor comprendido si se tomase como punto de partida la hipótesis de la unidad redaccional; tanto el *Tatbericht* como el *Wortbericht* proceden de la misma mano, esto es, de P. El entero relato habría, pues, de considerarse como «una pieza unitaria», desarrollada en las partes y en el todo —según un plan completo— por el redactor sacerdotal, aunque naturalmente éste haya empleado en su obra materiales de procedencia mítica. Consiguientemente, Steck recusa la posibilidad de obtener del texto la maqueta mítica subyacente por simple substracción de los elementos interpretativos adosados a ella por el sacerdotal.⁸⁶

Sin defender, como Steck, una enmienda a la totalidad de la tesis de Schmidt, también P. Beauchamp la critica en algunos aspectos. La hipótesis del doble estrato (*Tatbericht-Wortbericht*) le parece no suficientemente probada,⁸⁷ aunque admite que Schmidt se distingue por «la prudencia de la exposición científica» y por «el cuidado de matizarla con observaciones positivas muy valiosas».⁸⁸ Consiguientemente, no cree posible una reconstrucción del texto en dos niveles nítidamente separados, si bien concede que la versión —palabra es adscribible a la intención esencial de P, esto es, a la interpretación teológica del conjunto. Pero, agrega, tal interpretación, lejos de ser una prótesis yuxtapuesta a un bloque enterizo, «aporta al texto la armadura esencial y, probablemente, una parte del material del que está hecha esa armadura».⁸⁹

⁸⁵ STECK, O. H., pp. 17 ss.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 26-29, 44, 246-254.

⁸⁷ BEAUCHAMP, P., pp. 77 s., 90.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 11.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 112.

Como se ve, la discusión se mueve en el terreno estrictamente literario, sin afectar a las conclusiones teológicas deducibles del texto. En todo caso, la exégesis de Gn 1 tiene que vérselas con las dificultades que plantea el v. 2 y su articulación con los vv. 1 y 3; ha de explicar además satisfactoriamente la sección de la creación de los astros. En estos dos casos, la interpretación de Schmidt tiene indudables ventajas: es satisfactoria, clara y no forzada. Seguramente radique aquí el éxito obtenido por su hipótesis y el escaso eco suscitado por las demás.