

# 1

## La revelación del pecado en el Antiguo Testamento

**BIBLIOGRAFÍA:** DUBARLE, A. M., *Le péché originel dans l'Écriture*, Paris 1967<sup>2</sup> (trad. esp.: *El pecado original en la Escritura*, Madrid 1971); GRELOT, P., *Réflexions sur le problème du péché originel*, Tournai 1968 (trad. esp.: *El problema del pecado original*, Barcelona 1970); LAMBERT, G., «Le drame du jardin d'Éden», en *NRTh* (1954), 917-948; 1044-1072; RAD, G. VON, *El libro del Génesis*, Salamanca 1982<sup>2</sup>; ID., *Théologie de l'Ancien Testament I*, Genève 1963; RENC-KENS, H., *Creación, paraíso y pecado original*, Madrid 1960; SCHARBERT, J., *Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre*, Freiburg-Basel-Wien 1968 (trad. esp.: *¿Pecado original?*, Estella 1972); WESTERMANN, C., «Genesis», en *Biblischer Kommentar I/1*, Neukirchen-Vluyn 1974; ID., *Schöpfung*, Stuttgart-Berlin 1983<sup>2</sup>.

¿Cuál es el fundamento bíblico de la doctrina del pecado original? La trayectoria seguida por la revelación, en este como en tantos otros casos, es la de una pedagogía progresiva, que comienza denunciando el hecho de la pecaminosidad universal para concluir en el esclarecimiento de tal hecho desde el acontecimiento-Cristo, que si perfila por una parte la hondura y complejidad del pecado humano, muestra por otra la potencia salvífica divina. «La Escritura encerró todo bajo el pecado», señala Pablo, para advertir de inmediato que esto ocurrió «a fin de que la promesa fuera otorgada a los creyentes mediante la fe en Jesucristo» (Ga 3,22).

El pronunciamiento bíblico sobre el pecado del hombre se encuentra ya en las primeras páginas de la revelación (Gn 2-3).

Este texto ha atraído desde siempre la atención de los creyentes; en él habrá, pues, que detenerse especialmente, pero sin pasar por alto el contexto general en que se emplaza y que contribuye a fijar su sentido.

## 1. Los aspectos sombríos de la condición humana

La grandiosa obertura con que comienza la Biblia (Gn 1) nos ha presentado un mundo creado por Dios y, en cuanto tal, bueno, en el que el hombre, «imagen de Dios», preside una realidad armónica y pacífica, llamada a ser escenario de la historia de salvación. El capítulo siguiente, al hablarnos de la creación del hombre, continúa moviéndose en el mismo clima<sup>1</sup>. Sin embargo, esta visión optimista choca con la experiencia que el hombre hace de sí mismo, de su historia y de su entorno. A partir de esos dos capítulos, la imagen bíblica de la condición humana no tiene nada de idílica. Y es menester resumir los rasgos más salientes de esa imagen para comprender el drama que estallará súbitamente en Gn 3, un capítulo en el que se ensombrece el panorama esbozado en los capítulos procedentes y se nos enfrenta con una situación bien diversa.

### 1.1. *La existencia como sufrimiento y muerte*

Israel ha experimentado con impresionante realismo la miseria de una existencia precaria, jalonada por el sufrimiento y presidida por la sombra ominosa del destino mortal. «Hazme saber, Yahvé, mi fin, y cuál es la medida de mis días, para que sepa cuán frágil soy... Retira tu mirada para que respire, antes de que me vaya y ya no exista más» (Sal 39,5.14); «los años de nuestra vida son unos setenta, u ochenta si hay vigor; mas son la mayor parte trabajo y vanidad, pues pasan aprisa... ¡En-

---

1. Vid. RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Teología de la creación*, Santander 1987<sup>2</sup>, 31-49; ID., *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander 1988, 27-51.

séñanos a contar nuestros días, para que entre la sabiduría en nuestro corazón!» (Sal 90,10.12).

Ni siquiera los elegidos de Dios escapan a esta aciaga ley de la condición humana. Jacob confiesa que los años de su vida han sido «pocos y malos» (Gn 47,9). Moisés, que ha conducido a su pueblo hasta la tierra prometida, no llegará a entrar en ella; habrá de contentarse con contemplarla de lejos antes de morir (Dt 32,48-52; 34,1-5). Natán advierte a David que la espada no se apartará de su casa (2 S 12, 10); el oráculo se cumple con la muerte violenta de sus hijos Amnón, Absalón y Adonías.

Esta visión descarnada de la vida alcanza su punto culminante en textos memorables de Job y Eclesiastés. «Como esclavo que suspira por la sombra, o como jornalero que espera su salario, así meses de desencanto son mi herencia, y mi suerte noches de dolor» (Jb 7,2-3); «el hombre, nacido de mujer, corto de días y harto de tormentos; como la flor, brota y se marchita, y huye como la sombra sin pararse» (Jb 14,1-2). «He detestado la vida, porque me repugna cuanto se hace bajo el sol, pues todo es vanidad y atrapar vientos»; «el hombre y la bestia tienen la misma suerte...; todos caminan hacia una misma meta: todos han salido del polvo y todos vuelven al polvo» (Qo 2,17; 3,19-20).

La angustia de esta situación es tanto mayor cuanto que está aún por resolver —como señala el texto de Eclesiastés— el torturante problema de la retribución<sup>2</sup> y, en consecuencia, se torna altamente cuestionable cualquier respuesta a la pregunta por el sentido. «¿Qué saca el hombre de toda la fatiga con que se afana bajo el sol?... Pues todos sus días son dolor, y su oficio, penar..., y su final, con los muertos» (Qo 1,3; cf. 2,23; 9,3).

Estando así las cosas, los israelitas piadosos no pueden menos de preguntarse por las razones de tal situación. Desde su absoluta persuasión en la santidad y justicia divinas, el salmista esboza tímidamente una elemental teodicea, que localiza

---

2. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Santander 1986<sup>3</sup>, 83-89.

las responsabilidades del lado del hombre, para que así resplandezca la inocencia de Dios: la fugacidad y precariedad de la vida tienen su raíz en la conducta culpable. «Has puesto nuestras culpas ante ti» y por eso «bajo tu enojo declinan nuestros días» (Sal 90,8-9). «Por haberme sido infiel..., sólo de lejos verás la tierra, pero no entrarás en ella», le dice Yahvé a Moisés (Dt 32,51-52). La trágica suerte de David se justifica «por haber ultrajado a Yahvé» (2 S 12,14). Pese a su corrosivo escepticismo, el Eclesiastés admite que «Dios hizo derecho al hombre, pero éste se complicó con muchas razones» (Qo 7,29).

Parece haber, por tanto, una secreta correspondencia entre las penosas condiciones en que se despliega la vida humana y el estado de la relación Dios-hombre. Siendo esta relación la determinación fundamental de todo ser humano, sus vicisitudes no pueden menos de afectar sustancialmente a la globalidad de la existencia. ¿Cuál es, pues, la situación religiosa del hombre?; ¿cómo transcurre su apertura constitutiva a Dios?

## *1.2. La existencia como pecado*

El entero Antiguo Testamento, todos sus libros y todos sus géneros literarios (históricos, proféticos, sapienciales, poéticos...), convienen en dar fe de una constante de la actitud religiosa del hombre: su proclividad al pecado. Una formulación del yahvista (J) lo expresa con crudeza: «le pesó a Yahvé haber hecho al hombre en la tierra» porque «la maldad del hombre cundía en la tierra» y «todos los pensamientos que ideaba su corazón eran puro mal de continuo» (Gn 6,5-6). El ostensible antropomorfismo es matizado por el sacerdotal (P), sin amortiguar por ello la rotundidad del aserto de J: «la tierra estaba corrompida en la presencia de Dios... Dios miró a la tierra, y he ahí que estaba viciada, porque toda carne tenía una conducta viciosa sobre la tierra» (Gn 6,11-12).

Lo que hace más dramática esta situación es que el hombre podría, en absoluto, evitar el mal y hacer el bien; así se lo recuerda Yahvé a Caín, ya en trance de perpetrar el fratricidio: «¿por qué andas irritado y por qué se ha abatido tu rostro? ¿No es cierto que, si obras bien, podrás alzarlo?» (Gn 4,6-7). Y así

lo confirman los casos de Abel y de Noé, de quien se nos dice que, en medio de una humanidad pervertida, «andaba con Dios» (Gn 6,9). Pero el mal parece ser la tendencia dominante en el interior de los humanos, hasta el punto de que el propio Dios se muestra resignado (?) ante este hecho y se propone no volver a maldecir la tierra a causa del hombre, habida cuenta de que «las trazas del corazón humano son malas desde su niñez» (Gn 8,21).

Los salmos reiteran el dato de una pecaminosidad universal que traspasa las fronteras de Israel para extenderse a todo el género humano. «No hay quien haga el bien; se asoma Yahvé desde los cielos hacia los hijos de Adán, por ver si hay un sensato, alguien que busque a Dios». Pero en vano: «todos ellos están descarriados, en masa pervertidos. No hay nadie que haga el bien, ni uno siquiera» (Sal 14,1-3). El autor del Sal 143 se muestra de acuerdo: «no es justo ante tí ningún viviente» (v.2). Formulaciones semejantes son frecuentes en la literatura sapiencial: «cierto que no hay ningún justo en la tierra que haga el bien sin nunca pecar» (Qo 7,20); «¿quién puede decir: ‘purifiqué mi corazón, estoy limpio de pecado’?» (Pr 20,9); «culpables somos todos» (Si 8,5). Tampoco faltan asertos de este tipo en los profetas: «la tierra ha sido profanada bajo sus habitantes, pues traspasaron las leyes, violaron el precepto, rompieron la alianza eterna...» (Is 24,5).

La pecaminosidad de que se habla no consiste tan sólo en la comisión de actos moralmente ilícitos; es más bien una suerte de predisposición psicológica, cuasi connatural, hondamente arraigada en la médula misma (en el «corazón») de lo humano, que obstaculiza el normal desenvolvimiento religioso. Se entiende así la confesión del Sal 51,7: «mira que en culpa nací, pecador me concibió mi madre»<sup>3</sup>. Un eco de esta confesión resuena en el DtIs («sé muy bien que eres pérfido y se te llama rebelde desde el seno materno»: Is 48,8) y en Pr 22,15 («la necedad está arraigada en el corazón del joven»). Jeremías extiende la afirmación a todos los habitantes de la tierra, a quienes atribuye la misma «dureza de corazones perversos» (Jr 3,17).

---

3. Vid. sobre este texto (considerado en otro tiempo como *dictum probans* de la doctrina del pecado original) DUBARLE, 20-22.

La perversión del corazón empedernido es proclamada insistentemente en la predicación profética. «El corazón es lo más retorcido; no tiene arreglo» (Jr 17,9); de ahí que se exija una «circuncisión del corazón» (Jr 4,4). Ezequiel propone, como único remedio, la infusión de «un corazón nuevo»: «quitaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne» (Ez 36,26); eso mismo es lo que pide el salmista: «crea en mí, oh Dios, un corazón puro» (Sal 51,12).

A este clima de pecaminosidad universal no se sustraen tampoco los personajes más venerables del pueblo de Dios; todos ellos distan de ser irreprehensibles. Abraham dispone del honor de su mujer para ganarse el favor del faraón (Gn 12,10-20); Jacob arrebató la primogenitura a su hermano Esaú con un truco de mala ley (Gn 27); hemos visto ya cómo Moisés no es admitido en la tierra prometida porque no se mantuvo fiel a Yahvé (Dt 32, 51-52); David es reo de un pecado de adulterio, redondeado con el de asesinato (2 S 11); su hijo Salomón, al que Dios concediera el don de la sabiduría, se rodea de mujeres extranjeras que pervierten su corazón y lo arrastran al culto idolátrico (1 R 11,1-10). Así pues, ni siquiera la elección y predilección divinas precaven a sus beneficiarios de la proclividad al pecado.

El vocabulario hamartiológico del Antiguo Testamento gira en torno a tres verbos (*hata*, *pasa*, *awah*) con los que se cubre el amplio campo semántico que tiene que ver con la idea de pecado. Conviene notar que, al margen de los matices específicos de cada cual, en todos ellos subyace la idea de una ruptura o una distorsión de relaciones interpersonales, ya en su dimensión horizontal (interhumana), ya en su dimensión vertical (hombre-Dios). Más que designar una determinada acción o una concreta conducta, con ellos se denota «el ser y la situación del hombre ante Dios»<sup>4</sup>. Merece asimismo ser tenido en cuenta que resulta ajena a estos vocablos la distinción entre el pecado propiamente dicho y sus consecuencias: éstas forman parte de aquél,

---

4. PESCH, O.H., *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg-Basel-Wien 1983, 119. Cf. arts. «ht», «awon», «paesa» en *DTMAT I*, 755-765; II, 315-322; 616-623; SCHARBERT, 45-59.

constituyendo a la vez la esfera de no salvación en la que se mueven los individuos y los pueblos<sup>5</sup>.

La conciencia de la propia pecaminosidad hace que la reacción instintiva del hombre ante la presencia de Dios sea, no la de aproximación confiada, sino la de huida. Dicha reacción se produce tanto a escala colectiva como individual. El pueblo entero rehúsa seguir escuchando la voz de Yahvé, pues «¿qué hombre ha oído como nosotros la voz del Dios vivo... y ha sobrevivido?» (Dt 5,26); prefiere que sea Moisés quien les hable, y «que no hable Dios con nosotros, no sea que muramos»; entretanto, se mantiene a distancia (Ex 20,19-21). Pero incluso al propio Moisés no le es permitido acercarse al lugar de la teofanía; es Yahvé mismo quien ataja su movimiento de aproximación; Moisés, por su parte, «se cubrió el rostro, porque temía ver a Dios» (Ex 3,5-6). Isaías cree en peligro su vida, pues siendo «hombre de labios impuros», ha visto con sus ojos a Yahvé (Is 6,5). No se trataba de una suposición gratuita, toda vez que Yahvé había rehusado presentar su rostro a Moisés, «porque no puede verme el hombre y seguir viviendo» (Ex 33,20).

Hay, en suma, «una especie de incompatibilidad entre Dios y el hombre»<sup>6</sup>, tanto más desconcertante e inesperada cuanto que éste había sido creado como «imagen de Dios». La fractura abierta entre la representación y lo representado, plasmada incluso físicamente en un distanciamiento local entre ambos, sólo puede ser debida a un proceso de alienación del ser del hombre, que ha errado (*hata*) su objetivo, ha roto (*pasa*) la comunión, se ha pervertido (*awah*).

### 1.3. *La existencia como solidaridad en el pecado*<sup>7</sup>

Israel no fue un pueblo de cultura urbana; sus orígenes se remontan a una coalición de tribus nómadas. Entre sus convicciones ancestrales figuraba, por tanto, una de las leyes más

---

5. Vid. *DTMAT* II, 318; SCHARBERT, 54.

6. DUBARLE, 23.

7. FRAINE, J. DE, *Adam et son lignage*, Bruges 1959, 11-41 (sobre el concepto de «personalidad corporativa») y 88-92 (sobre la influencia de los padres en los hijos para el mal); SCHARBERT, 31-44; DUBARLE, 25-38.

importantes de este círculo cultural nómada: la de la solidaridad que une estrechamente a todos los miembros de un clan. El clan es, en efecto, «una firme comunidad de destino, en la que todos existen, sienten y obran solidariamente»<sup>8</sup>. Al fundador del mismo se le atribuye permanentemente lo que en tal o cual momento histórico es o hace su clan. Este viene a ser como la dilatación personal de aquél, quien, sin embargo, no por ello pierde su individualidad, sino que asume el carácter de «personalidad corporativa»<sup>9</sup>. Por otra parte, el miembro del clan no obra jamás sólo por sí y para sí; lo que él hace, lo hace el clan, toda vez que individuo y clan constituyen un auténtico organismo unitario.

De acuerdo con tales premisas, el entero pueblo de Israel se percibe a sí mismo como comunidad solidaria, surgida de un padre común (Gn 12, 1-3) en virtud de (y con vistas a) una alianza. Cada individuo es responsable del todo, participa de la bendición y la maldición, la promesa y el juicio comunes (Dt 28 y 30; Lv 26). A medida que los israelitas entraron en contacto creciente con otros pueblos, sobre todo durante los reinados de David y Salomón, su idea de la comunidad solidaria fue ampliándose al resto de las naciones; así lo reclamaba la fe en la realeza universal de Yahvé. La humanidad entera ha de ser vista como una única gran familia de pueblos, unidad por el doble vínculo del origen y el destino comunes en el marco de la historia de salvación.

Desde esta concepción de las relaciones individuo-grupo, el pecado no puede ser entendido como un hecho aislado que afecta únicamente a quien lo comete. Hay, ante todo, una corresponsabilidad de los descendientes en las culpas de sus antepasados. En los textos que incluyen oraciones penitenciales, los portavoces de la comunidad se acusan de pecados que son, a la vez, suyos y de sus antecesores: «hemos pecado *con* nuestros padres, hemos faltado, nos hemos hecho impíos; nuestros padres, en Egipto, no comprendieron tus prodigios...» (Sal 106,6); «hemos pecado, hemos sido perversos, somos culpables» (1 R

---

8. SCHARBERT, 38.

9. DE FRAINE, 17s., 21ss.



8,47); «no recuerdes contra nosotros *las culpas de los antepasados...*, líbranos, borra *nuestros* pecados» (Sal 79,8-9). En estos textos, como en otros que podrían citarse (Dn 3,26-45; Tb 3,3-5; Ba 2,12; Sal 78; etc.), la voz confesante se reconoce englobada, junto con su actual generación, en un pecado que se remonta a generaciones anteriores y que la generación presente no hace sino agrandar.

Los libros históricos contienen abundancia de relatos en los que se verifica esta ley de la solidaridad descendente en el pecado, en virtud de la cual la culpa de los padres repercute sobre los hijos, no sólo por vía de imitación de un mal ejemplo, sino por una suerte de conformación interior<sup>10</sup>. La conducta irrespetuosa de Cam con su padre Noé hace de Canaán un pueblo de esclavos (Gn 9,22-27). La rebelión de Coré, Datán y Abirón contra Moisés es castigada en todos los miembros de sus familias (Nm 16). Los hijos de Elí, que han abusado de sus prerrogativas cultuales, verán a sus descendientes mendigar el pan (1 S 2,36). Son sobre todo los pecados regios los que afectan más duramente a la stirpe (2 S 21,5-6; 12,14; 1 R 11,39; etc.).

También los profetas constatan esta comunidad en el pecado vigente al interior del binomio padres-hijos. «Nuestros padres pecaron... y nosotros cargamos con sus culpas» (Lm 5,7); «no callaré hasta no haber puesto la paga en su seno, la de vuestras culpas y las de vuestros padres *juntamente*» (Is 65,6-7). Incluso los defensores más destacados de la responsabilidad personal, que se han mostrado críticos con el viejo proverbio («los padres comieron el agraz y los dientes de los hijos sufren la dentera»: Jr 31,29; Ez 18,2), no dejan de aludir a la continuidad padres-hijos en la actitud pecadora: «contra Yahvé nuestro Dios hemos pecado, *nosotros como nuestros padres*» (Jr 3,25); Ezequiel hace decir a Yahvé, acerca de los israelitas contemporáneos del profeta, que «ellos y sus padres me han sido contumaces hasta este mismo día» (Ez 2,3); en Jr 14,20 «nuestras maldades» son «la culpa de nuestros padres» por la que «nosotros [esto es, padres e hijos] hemos pecado contra ti».

---

10. Recuérdese que, según he señalado más arriba, la distinción entre *acto* pecaminoso y *consecuencias* penales del mismo es ajena al vocabulario hamartiológico hebreo.

La solidaridad descendente padres-hijos no se funda exclusivamente —contra lo que podría creerse— en un vínculo de consanguinidad estricta. El parentesco se establece a menudo por ritos de fraternización que surten el mismo efecto que la descendencia genética. Las expresiones hebreas referidas al nacimiento o al binomio paternidad-filiación entrañan significados más amplios que el de los lazos biológico-físicos<sup>11</sup>. Las genealogías bíblicas tienen por objeto, no ya estipular la secuencia de la cadena biológica descendente, sino fijar los nexos socio-jurídicos que anudan a sus miembros; una persona podía asociarse a un «padre» por vía de adopción, y no sólo una persona, sino tribus enteras<sup>12</sup>.

Junto a la solidaridad vertical entre padres e hijos, se da además una solidaridad horizontal entre contemporáneos. Es en este caso donde juega un papel más destacado la personalidad corporativa; el individuo relevante del grupo arrastra en su destino a los miembros del mismo, aunque no sean familiares. El caso más célebre es seguramente el que se nos narra en 2 S 24; David ordena confeccionar un censo de su reino, lesivo de la soberanía divina, a causa del cual la peste diezma a Israel. Jeremías advierte a los jefes del pueblo que planean matarle que su sangre inocente caerá no sólo sobre los ejecutores directos, sino también «sobre esta ciudad y sus moradores» (Jr 26,15). La transgresión ritual de los sacerdotes amenaza con atraer «la ira de Yahvé... sobre toda la comunidad» (Lv 10,6). La *culpabilidad individual* induce, en suma, una *responsabilidad colectiva*<sup>13</sup>.

---

11. DE FRAINE, 120, documenta estas observaciones con datos incontrovertibles que le permiten concluir: «la noción de *ben* —hijo— adquiere en hebreo una acepción sumamente amplia. Desde que se anuda una relación íntima entre dos personas, se recurre a los términos 'padre'-'hijo'. Y cita Gn 43,29; Jos 7,19; 1 S 3,6.16; 4,16; etc.

12. SCHARBERT, 35s. El ejemplo más contundente de esta concepción no estrictamente biológica de la relación paternidad-filiación lo encontramos, no en el Antiguo, sino en el Nuevo Testamento: Jesús es «hijo de David» a través de José, el cual, sin embargo, no lo ha engendrado físicamente. Vid. también Rm 4,11: Abraham es padre de *todos* los creyentes, incluidos los incircuncisos, es decir, quienes no proceden de él por generación.

13. No faltan, con todo, indicaciones críticas ante esta interacción casi

## 2. El relato de la caída (Gn 2-3)

El cuadro que se acaba de diseñar plantea una serie de interrogantes cruciales a la reflexión religiosa de Israel. La relación hombre-Dios está afectada por un alto coeficiente de anormalidad, que repercute negativamente en todos los ámbitos de la vida del pueblo y de sus miembros. Difícilmente podría el israelita piadoso sustraerse a la indagación de esta situación. *La existencia del mal* —sobre todo de mal por excelencia, que es el pecado— *es problemática para el creyente*; el no creyente puede aceptar tranquilamente la hipótesis de una realidad insensata; nada le garantiza que el mundo esté en orden. La racionalidad crítica se resigna al sufrimiento más fácilmente que la mentalidad religiosa<sup>14</sup>; sólo el creyente, en efecto, tiene serias razones para escandalizarse de las indignidades de la existencia, no el increyente. Éste puede decirle a aquél lo que la mujer de Job a su marido: «¿todavía perseveras en tu fe? Maldice a Dios y muérete» (Jb 2,9).

Cuanto se ha dicho en páginas precedentes constituye, pues, el marco en que va a discurrir el relato que examinaremos a continuación. Su punto de partida no es, por consiguiente, la noticia —recabada de una presunta fuente privilegiada de información— acerca de un hecho histórico que, por una especie de causalidad descendente, produciría la reacción en cadena de diversos males, sino la constatación de un estado de cosas que demanda un esclarecimiento<sup>15</sup>. ¿Cómo conciliar la santidad del creador y la bondad nativa de la creación con ese estado de cosas? El autor de Gn 2-3, probablemente uno de los consejeros áulicos de la corte de Salomón<sup>16</sup>, atacará el problema con una

---

automática *individuo-grupo*: Nm 16,22; Dt 24,16; 2 S 24,17; Jr 31,29; y, sobre todo, Ez 18. Esta serie de textos delata una tensión no fesuelta entre las dos dimensiones constitutivas del ser humano, la social y la personal (cf. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios...*, 203-212).

14. La observación es de SCHILLEBEECKX, E., *Cristo y los cristianos*, Madrid 1982, 700.

15. Se sugiere aquí, a título provisional y con todas las reservas del caso, la eventual naturaleza etiológica del relato, cuestión esta sobre la que será preciso volver más adelante.

16. SCHARBERT, 61s.

reflexión sapiencial<sup>17</sup>, a la que da curso a través de una narración articulada en forma de díptico contrastado: el capítulo 2 nos presenta un mundo ideal presidido por la imagen del paraíso; el capítulo 3 nos enfrenta a la súbita descomposición de ese cuadro idílico con la irrupción del pecado y sus secuelas. Examinaremos sucesivamente las dos hojas del díptico para preguntarnos finalmente por la teología subyacente al entero relato.

### 2.1. El paraíso: Gn 2<sup>18</sup>

El hombre ha sido creado en el suelo estepario: es *Adam* de la *adamah* (v.7). Pero Dios parece querer para él una situación mejor que la inherente a su *status* nativo; a tal fin, le prepara un jardín y lo introduce en él (vv.8.15). Varios de los elementos que componen la imagen del paraíso reclaman nuestra atención y nos ayudan a descifrar lo que con ella quiere simbolizarse.

a) Hay, ante todo, una serie de motivos que configuran el paraíso como el jardín de Dios, una suerte de sucursal terrena de la morada divina: los minerales preciosos (vv.11-12), que reaparecen en las descripciones del trono de Dios (Ex 24,10; Ez 1,26s.; 10,1); los querubines guardianes del lugar (3,24), que son la escolta personal de Yahvé (Ex 25,18-22; Ez 10,1-20)<sup>19</sup>; la espada llameante (3,24), que evoca el fuego de las teofanías (Ex 19,16-18); el hecho de que el jardín sea el lugar por el que Dios se pasea (3,8). Todos estos motivos se dan cita

---

17. La bibliografía sobre los materiales previos utilizados por J y las vicisitudes de la redacción es extensísima; en el comentario de WESTERMANN ocupa cinco apretadas páginas (*Genesis*, 245-249). Para una primera aproximación, vid. ERRANDONEA, J., *Edén y paraíso*, Madrid 1966; ALONSO SCHÖKEL, L., «Motivos sapienciales y de Alianza en Gen 2-3», en *Bibl* (1962), 295-315; VON RAD, *El libro...*, 88ss.; RENCKENS, 175-184. Que nos hallamos ante un texto de carácter *sapiencial* es convicción unánime de la exégesis contemporánea; cf. GRELOT, 33ss., con bibliografía.

18. Cuanto sigue se ciñe a los aspectos del cap. 2 que nos interesan ahora. El resto de los contenidos del capítulo —todo cuanto atañe a la creación del hombre y la mujer— ha sido comentado en *Imagen de Dios...*, 27-39.

19. ASENSIO, F., «Génesis», en (VV. AA) *La Sagrada Escritura. Antiguo Testamento I*, Madrid 1967, 56, nota 21.

de nuevo en Ez 28,13-17 —piedras preciosas, querubines, fuego—, donde el jardín es denominado ya expresamente «jardín de Dios».

Parece razonable, pues, deducir de estos indicadores que J ha descrito en términos de lugar la promoción del hombre a una forma de vida superior: su domiciliación junto a Dios simboliza plásticamente la invitación para que comparta la existencia divina. Nótese, en fin, que el verbo *laqah* (v.15), cuando tiene a Dios por sujeto<sup>20</sup>, suele emplearse en el Antiguo Testamento denotando un tomar Dios al hombre para situarlo junto a sí, en estrecha comunión de vida (Gn 5,22.24; 2 R 2,3.11; Sal 49,16; Sal 73,23.24)<sup>21</sup>.

b) En el jardín hay dos árboles (v.9) que jugarán un papel decisivo en el relato; su localización «en medio del jardín», es decir, en el centro neurálgico de la situación descrita, nos pone sobre aviso al respecto; como advierte Bonhöffer, «en torno a esos dos árboles se va a decidir ahora el destino del hombre»<sup>22</sup>. Otro comentarista señala con humor que ambos árboles no sólo producen frutos excelentes y abundantes, sino también «una multitud de bibliografía»<sup>23</sup>.

El primero es «el árbol de la vida»; su simbolismo es por demás transparente. Al Adán de la *adamah*, creado del frágil barro, tan quebradizo y efímero como toda manufactura de alfarero, se le ofrece el modo de superar su caducidad constitutiva. El mito de la planta de la inmortalidad era bien conocido en las tradiciones populares de la región<sup>24</sup> y se conserva aún en el

20. SCHMID, H.H., «lqh», en *DTMAT* I, 1.196-1.200; VON RAD, *Théologie...*, 351; RENCKENS, 242ss.

21. RENCKENS, 265; SCHARBERT, 115; ERRANDONEA, 166ss; WESTERMANN, por su parte, estima que la paraíso «no es propiamente un jardín de Dios»; pero la razón que da («Dios lo ha creado sólo para el aprovisionamiento del hombre») no parece muy convincente. En todo caso, añade que «en ese jardín [Dios] puede estar cerca del hombre» (*Schöpfung*, 115; cf. ID., *Genesis*, 283-288, con bibliografía).

22. BONHÖFFER, D., «Creación y caída», en *¿Quién es y quién fue Jesucristo?*, Barcelona 1971, 130.

23. WESTERMANN, *Genesis*, 288.

24. ERRANDONEA, 476ss., 512ss.; WESTERMANN, *Schöpfung*, 152s.; LAMBERT, 928-930.

último libro de la Biblia (Ap 2,7; 22,2). Pero sería un error entender aquí por *vida* una realidad de orden exclusivamente físico-biológico. Como tendremos ocasión de comprobar más de una vez, el concepto bíblico de *vida* —y correlativamente el de *muerte*— es más teológico que biológico<sup>25</sup>; vivir es más que el simple existir, es disfrutar de una existencia plenificada por la comunión con Yahvé. Que el árbol de la vida estuviese en el centro sólo puede significar que la vida del hombre procede de la medular centralidad que Dios (el viviente y el vivificador por antonomasia) es para él. La existencia humana ha de girar permanentemente en torno a ese centro biógeno, del que el hombre no puede disponer autónomamente, pero que sí puede acoger como puro don gracioso. En la medida en que Adán acepte la vida como tal don, la poseerá sin restricciones; el acceso a este primer árbol no está gravado por ninguna limitación (contrariamente a lo que ocurre con el otro: v.16). Dicho brevemente: para Adán, *vivir y existir en obediencia* agradecida al dador de la vida es uno y lo mismo. El hombre despliega su existencia permanentemente acuciado por la pulsión de ser, de ser él mismo, de ser siempre y consumadamente. El autor de nuestro relato señala cuál es la dirección justa para colmar tal pulsión<sup>26</sup>. Desde esta perspectiva, el árbol de la vida viene a ser como la concentrada quintaesencia de la situación-paraíso.

El segundo árbol recibe el enigmático apelativo de «árbol de la ciencia del bien y del mal». Su significado no es tan obvio como lo era el del primero. Con todo, y al margen de diferencias de matiz, la mayoría de los comentaristas convienen en descifrar la fórmula «conocer el bien y el mal» como expresión de un conocimiento *práctico* (orientado a la acción, no sólo teórico) que comporta una cierta posesión de lo conocido (que implica, por tanto, un poder) y que se extiende a la totalidad de lo real. Se trataría de una prerrogativa sobrehumana, divina —propia de Dios— o semidivina —propia de los elohim—<sup>27</sup>.

---

25. La afirmación es hoy una obviedad; cf. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión...*, 70-78, con bibliografía.

26. BONHÖFFER, 131s.; WESTERMANN, *Genesis*, 287ss.; ID., *Schöpfung*, 151-154.

27. Como partidarios de esta lectura, WESTERMANN cita (*Genesis*, 332)

En favor de esta lectura se apuntan las razones siguientes: el propio texto parece sancionar la ecuación *conocer el bien y el mal=ser como Dios/como los elohim* (3,5.22); en 2 S 14,17.20, «discernir el bien y el mal» equivale a «saber todo cuanto sucede en la tierra» y, por consiguiente, es «ser como el Angel de Dios» (=como Dios); según 1 R 3,9.28, Salomón pide ser capaz de «discernir entre el bien y el mal» y, en efecto, le es concedida «una sabiduría divina»<sup>28</sup>. En resumen, pues, se puede decir, siguiendo a Westermann, que «conocer el bien y el mal» y «ser como Dios» no significan dos cosas distintas; ambas frases expresan lo mismo y «se aclaran recíprocamente»<sup>29</sup>.

Este árbol del conocimiento va a ser objeto de una acotación divina (vv.16-17). Nótese que no se trata ni de un *tabú sacro* ni de una *prohibición*, sino de un *mandato*, es decir, de algo que sólo tiene sentido si se dirige a un ser libre, en una esfera de relaciones interpersonales. En realidad, es precisamente este mandato lo que notifica al hombre qué es él verdaderamente: libertad dependiente. Es como si Yahvé le dijera a Adán: «tú eres quien eres por mí, por tu creador; sólo también tú ahora. Eres una criatura libre. Sé pues, criatura»<sup>30</sup>. Por el mandato se le abre al hombre el espacio de la responsabilidad; lejos de ser expresión discrecional de un autoritarismo arbitrario, es pura y

---

una larga lista de exegetas: Dillmann, Wellhausen, Vriezen, Procksch, Pidoux, Lambert, von Rad, Renckens, etc. Entre las voces discordantes se situaría ERRANDONEA (269ss.), quien estima que «comer la fruta» es expresión eufemística de un acto de naturaleza sexual. Sin embargo, la tesis del carácter sexual del pecado paradisíaco no cuenta hoy con muchos valedores; cfr. LORETZ, O., *Schöpfung und Mythos*, Stuttgart 1968, 112s.; RENCKENS, 342ss. Para una discusión sobre las diversas interpretaciones, vid. WESTERMANN, *Genesis*, 328-337; LIGIER, L., *Péché d'Adam et péché du monde I*, Paris 1960, 174-194.

28. En otros lugares, el binomio *bien-mal* se usa para designar la totalidad con la mención de los extremos: Dt 1,39; 2 S 13,22; Is 41,23; etc. Tal procedimiento es frecuente en hebreo (GRELOT, 45s.).

29. WESTERMANN, *Genesis*, 337. El autor añade que, en todo caso, no se trata aquí de divinización «en un sentido óptico», sino en un sentido práxico, funcional.

30. BONHÖFFER, 133; cf. en el mismo sentido WESTERMANN, *Genesis*, 302-306; ID., *Schöpfung*, 127-130; VON RAD, *El libro...*, 96s.

simplemente recordatorio del límite connatural al hombre y llamada de atención para que éste se reconozca y acepte tal cual es, y no pretenda autorrealizarse alienándose, tratando de convertirse en lo que no es ni puede llegar a ser por sí mismo. De ahí que la eventual transgresión no sea un logro, sino el categórico malogro de lo humano: «el día que comieres de él (árbol), morirás sin remedio».

Vistas así las cosas, el v.17 contiene un rasgo de finísima penetración psicológica. Dios ha invitado al hombre a su morada, le ha ofrecido su amistad. Pero un ser personal no puede ser constituido en amigo de otro por decreto: la amistad es una opción libre. Dios ha tomado la iniciativa; el hombre tiene que disponer de un ámbito para ratificar responsablemente la iniciativa divina. El árbol del conocimiento, que —al igual que el de la vida— está «en medio del jardín», en el centro mismo de la relación Dios-hombre, representa la existencia de tal ámbito y así lo patentiza a Adán, poniéndolo ante la absoluta seriedad de una decisión «que implica la obediencia»<sup>31</sup>.

c) Otros elementos notables en la descripción del paraíso son la fertilidad (v.9), la abundancia de aguas (vv.10-14) y la concordia entre todos los seres vivientes (vv.19-20). Los vaticinios proféticos sobre la era mesiánica (escatológica) abundan en estos mismos rasgos (Is 11, 6-9; 30,23-26; 35,1-9; 65,17-26; Ez 34,25-29): el mundo en paz con Dios se representa en clave de prosperidad material y coexistencia pacífica de todos sus habitantes.

Esta trasposición de la situación-paraíso, del comienzo al término de la historia, indica que estamos ante un relato simbólico, frente al cual la pregunta pertinente no es: ¿existió el paraíso realmente, alguna vez y en algún lugar?; sino: ¿qué significa el paraíso?<sup>32</sup>. Habida cuenta de los textos proféticos

---

31. VON RAD, *El libro...*, 97; WESTERMANN, *Genesis*, 304: «con este mandato, algo es confiado al hombre, al que se sitúa en una esfera de libertad que el animal no tiene; la alusión a la muerte no es una amenaza, sino un recordatorio del límite connatural», que coexiste necesariamente con la esfera de libertad reconocida al hombre en el mandato.

32. RENCKENS, 205ss.; SCHMAUS, M., *Das Paradies*, München 1965, 11ss.



antes citados, el paraíso es más un paradigma del futuro que un reportaje del pasado. Es la expresión plástica del designio de Dios para con el hombre. Este designio divino ha presidido la creación y, en este sentido, el paraíso no puede menos de proyectarse sobre el comienzo de la historia; de otra parte, ocurra lo que ocurra, tal designio está indeleblemente impreso en el acontecer histórico, es *el fin de la creación*; en este sentido, el *éschaton* no puede menos de asumir los rasgos paradisíacos.

## 2.2. La caída: Gn 3

El capítulo 3 se abre con el episodio de la tentación, que tiene como protagonistas a la serpiente y la mujer. ¿Por qué ha escogido J a la serpiente como portavoz de la propuesta seductora? Hay quienes creen ver aquí una polémica contra los cultos cananeos de la fertilidad, en los que la serpiente juega un papel simbólico bien conocido, y que en algún momento fascinaron a Israel, empujándolo hacia la idolatría (2 R 18,4)<sup>33</sup>; la serpiente representaría la gran tentación que acechaba al pueblo desde su entrada en la tierra prometida, y contra la que el autor trata de precaver a los creyentes.

Otros comentaristas rechazan esta conjetura; la serpiente sería, pura y simplemente, la proyección de la tendencia pecaminosa latente en las estructuras mismas de lo humano, la encarnación de esta tendencia en un ser que el autor advierte que ha sido *creado por Dios* (v.1). El yahvista pretendería así acentuar el carácter enigmático del origen del mal: ¿cómo puede proceder éste de una criatura de Yahvé?<sup>34</sup>

En todo caso, dos cosas están fuera de duda: a) la identificación posterior de la serpiente con Satán (Sb 2,24; Ap 12,9;

---

33. RENCKENS, 348; LORETZ (121) se muestra al respecto muy categórico: «no hay ninguna duda de que la serpiente es aquí el símbolo del culto cananeo de la fertilidad». Cf. LAMBERT, 934ss.

34. VON RAD, *El libro...*, 105. Según WESTERMANN (*Genesis*, 325), la elección de la serpiente serviría para confirmar que «sobre el origen del mal no hay ninguna etiología». Westermann adelanta aquí la opción hermenéutica que presidirá su interpretación de todo el relato yahvista; volveremos sobre ello más adelante.

20,2) es ajena al texto; b) lo decisivo aquí no es tanto lo que ella *es* cuanto lo que ella *dice*<sup>35</sup>. Su propuesta, en efecto, representa no una tentación cualquier, sino la tentación por excelencia: la posibilidad de que el hombre se afirme autónomamente como absoluto, situándose así en el lugar de Dios, «siendo como Dios» (v.5).

Es, pues, una auténtica opción fundamental la que está sobre el tapete. El hombre está dotado, por su propia condición nativa, de una pulsión irreprimible hacia el ser —la vida— y el poder —el conocimiento práctico, operativo—. Siendo, como es, limitado, propende por naturaleza a trascender su limitación, a vivir *siempre*, a conocer (=poder) *todo*; aspira, en suma, a ser humano en la forma consumada de lo divino. Lo que está por decidir es cómo lograr este objetivo: bien como recepción de un don gratuito que se acoge en obediencia, bien como conquista propia y promoción autónoma. ¿Se reconocerá el hombre *limitado* y, por ende, sólo divinizable *por gracia*? ¿O ensayará su endiosamiento *por naturaleza*, esto es, merced a su propia virtud?

Tal es la magnitud de la apuesta. La serpiente se dirige a la mujer; la tentación comienza por ella (v.6). ¿Acaso porque se la estima psicológicamente más débil, más sugestionable que el hombre? ¿O porque, habiendo concluido con ella la génesis de lo humano<sup>36</sup>, con ella se inicia su degeneración<sup>37</sup>. En cualquier caso, la tentada se convierte a su vez en tentadora (v.6 b); el pecado humano se consuma; hombre y mujer sucumben a la tentación.

A tenor de lo dicho respecto del carácter de ésta, el pecado de que se nos habla aquí no es una transgresión cualquiera; el autor nos lo describe de tal forma que en él emerge la esencia condensada de *todo* pecado, en cuanto *opción decisoria de la*

35. VON RAD, *El libro...*, 106.

36. Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios...*, 35-39: mientras no es creada la mujer, el varón está incompleto; la creación de *Adán* (=el ser humano) no termina en Gn 2,7, sino en Gn 2,23.

37. La idea es de THÉVENOT, X., *Les péchés. Que peut-on en dire?*, Paris 1983, 39.

*libertad del hombre frente a Dios.* Asistimos a la declaración de independencia de un poder (pretendidamente) autonómico, que se yergue ante el poder central y lo desplaza. Se ha traspasado el límite; el hombre ha tomado el centro, a saber, el lugar de Dios; cree así poder ser por naturaleza lo que sólo podía ser por gracia. Y el sujeto de la transgresión no es ni la mujer sola ni el varón solo, sino ambos conjuntamente; peca el ser humano completo, la unidad de dos en una sola carne<sup>38</sup>.

Las consecuencias no se harán esperar. La serpiente había prometido que «se les abrirían los ojos» (v.5). Y así es, mas no para «conocer todo», sino para «conocer que estaban desnudos» (v.7). El pecado es esencialmente falaz e ilusorio; nunca cumple su promesa (el cuarto evangelio llamará al demonio «padre de la mentira»: Jn 8,41-44). La desnudez de la que se percató la pareja pecadora no tiene, en principio, ninguna connotación sexual<sup>39</sup>; según la mentalidad bíblica, es signo de degradación, indignidad y envilecimiento, con la consiguiente pérdida de autoridad y autoestima: Gn 9,21; 2 S 6,20-22; Ez 16,35-40; Os 2,5; etc.

Con la entrada de Yahvé en la escena (v.8), da comienzo la reacción instintiva de huida del hombre ante la cercanía de Dios, a la que se ha aludido más arriba. El pecado es, ante todo, ruptura de la relación hombre-Dios. Ahora que se ha consumado, los que estaban hechos para vivir junto a Dios, no soportan su vecindad. Invasidos por el pánico, los culpables tratan de eludir la presencia divina, que es tanto como eludir la propia responsabilidad. Pero sin éxito. Yahvé llama a Adán, y a éste no le queda más salida que comparecer ante él. El que había sido creado como ser responsable, *tiene que dar razón de sí*.

En el curso de un áspero interrogatorio, la ruptura de la relación con Dios —fundamento de las relaciones interhuma-

---

38. GRELOT, 60: «la entrada del pecado en la historia humana ha acontecido por un acto indisolublemente personal y social».

39. Así se valoró el v. 7 en la exégesis tradicional, viendo en él una indicación favorable a la pérdida del (hipotético) don preternatural de la integridad, o exención de la concupiscencia. Recientemente, POHIER, J.M. (*Au nom du Père*, Paris 1972, 76-79) ha recuperado este punto de vista, por lo demás sin mucho éxito.

nas— se consuma con la de las relaciones *hombre-mujer* (aquél acusa a ésta, v. 12, pese a que era «carne de su carne») y *mundo humano-mundo animal* (la mujer, a su vez, acusa a la serpiente, v. 13). Se recogen así otros dos rasgos típicos de la esencia del pecado: a) con él se introduce en la realidad una dinámica disgregadora, que sitúa bajo el signo de la escisión todo lo que se había originado bajo el signo de la comunión (hombre-Dios, varón-mujer, hombre-mundo); b) propio de la conciencia culpable es el no reconocimiento de la culpabilidad; ni el hombre ni la mujer admiten su responsabilidad; sino que pugnan por trasladarla *al otro*; en última instancia, a la serpiente (= a una instancia impersonal). Pero ésta no es llamada a declarar; la encuesta divina se agota en las personas; el animal no es dador de respuesta (*responsable*) ni interlocutor de Dios.

Concluido el interrogatorio, Dios pronuncia la sentencia (vv. 14ss.). El contenido de ésta resulta, a primera vista, desconcertante, dado que se intiman como penas cosas normales y naturales: que la serpiente se arrastre, que la mujer dé a luz con dolor y desee al varón, que el trabajo humano sea fatigoso, que la tierra produzca espinas y abrojos, que en fin *Adán* vuelva a la *adamah* de la que había sido formado... A decir verdad, nada ha cambiado en el *en-sí* de la realidad; y sin embargo todo ha cambiado en las relaciones recíprocas de los diversos componentes de la realidad. Lo que debería ser la situación normal se ve afectado ahora por un coeficiente de anormalidad; sobre la entera situación gravita una sobretasa de penalidad, derivada de la culpa. La experiencia del pecado contamina cualquier otra experiencia humana; ninguna zona queda exenta<sup>40</sup>.

Efectivamente, la perversión de las relaciones modifica la percepción de la realidad; ésta ya no puede ser vista y vivida como si nada hubiese ocurrido. Y así, el amor conyugal se degrada en deseo (v. 16 b), la maternidad se ve ensombrecida por el temor al sufrimiento (v. 16 a), la actividad creativa del hombre sobre el mundo asume el carácter de lucha contra una naturaleza hostil (vv. 17-19), la fragilidad inherente al ser humano provoca la angustia ante la muerte (v. 19 b).

---

40. WESTERMANN, *Schöpfung*, 147: «la entera existencia humana ha quedado afectada».

Pretender deducir de la sentencia que, en un mundo sin pecado, la serpiente no reptaría, el dolor físico y la fatiga no existirían, la necesidad biológica de la muerte no se daría, etc., sería malentender la intención del yahvista. Lo que a éste le interesa es denunciar la fractura que en el plan de Dios ha inducido el pecado del hombre. Dicha denuncia la realiza J yendo derechamente a lo que estima ser la raíz del desorden, esto es, la culpabilidad humana, a la que atribuye la responsabilidad de la situación actual *de manera global* y (para decirlo todo) *simplista*. Esperar o exigir de él una distinción entre los diversos aspectos del mal o un esclarecimiento pormenorizado del nexo entre los distintos males y el pecado, sería incurrir en un ostensible anacronismo<sup>41</sup>.

El sombrío cuadro diseñado por la sentencia contiene, pese a todo, un atisbo de luz. El v.15 menciona la enemistad entre la mujer y la serpiente, con sus respectivos linajes, e insinúa un desenlace positivo de la mutua hostilidad. Tómese o no como profecía mesiánico-mariológica<sup>42</sup>, ese verso mantiene viva la esperanza en una victoria final del bien; la fe en la santidad y bondad de Dios no puede admitir el triunfo definitivo del mal. La historia será, a despecho de la pecaminosidad humana, *historia de salvación, no de perdición*; las palabras condenatorias de la sentencia no son, en suma, la última palabra. A este propósito, el v.21 nos sorprende con un rasgo conmovedor: Yahvé mismo viste a los culpables, mitiga su desnudez con un gesto de premura, tras el que se esconde toda una promesa de providencia para con el mundo caído<sup>43</sup>.

La observación que J pone en boca de Yahvé («he aquí que el hombre ha venido a ser como uno de nosotros»: v.22) puede ser entendida o como una apostilla irónica o como una

---

41. Tendremos ocasión de volver sobre el asunto en la reflexión sistemática (*infra*, cap. 4), cuando nos preguntemos en qué sentido la muerte (punto álgido de la vivencia humana del dolor y la angustia) es pena del pecado.

42. LAMBERT, 1.070-1.072; LORETZ, 133-137; WESTERMANN, *Schöpfung*, 142; SCHARBERT, 71 y nota 15; VON RAD, *El libro...*, 184s.; RENCKENS, 365-374.

43. BONHÖFFER, 170s.

constatación de la autonomía cobrada por el hombre. En cualquier caso, la expulsión del paraíso (v.23) sella inexorablemente la sentencia; ésta no sería sino la expresión pormenorizada de aquélla, que es «el originario y propio castigo»<sup>44</sup>.

Vuelve a aparecer ahora el árbol de la vida (v.22), que no había sido mencionado desde 2,9 y que por tanto no había jugado ningún papel en el desarrollo del drama. Algunos comentaristas manifiestan su extrañeza por esta recuperación *in extremis*<sup>45</sup>. Aun concediendo que la redacción más antigua no contuviese más que un árbol<sup>46</sup> y que posteriormente se le adosase otro (el de la vida), sólo la miopía de una exégesis más preocupada por el análisis literario que por el sentido teológico puede cuestionar el acierto del añadido. Según se ha advertido ya, el árbol de la vida es el símbolo más eficaz, en su concisión, de la entera situación-paraíso; *la expulsión de éste es trágica precisamente porque importa el imposible acceso a aquél*<sup>47</sup>. La mención a la guarnición de querubines (v.24) pone fin al relato certificando la índole inasequible del bien perdido.

### 2.3. *El alcance teológico del relato*

¿Cuál es el mensaje que J ha pretendido transmitir con su narración? ¿Qué contenido doctrinal se desprende de su lectura? Las opiniones se dividen entre estas dos posibles respuestas: a) estamos ante una simple parábola de la condición humana; Gn 2-3 sería un relato de *carácter meramente simbólico*; b) lo que J se ha propuesto es esclarecer la presente situación humana con una reflexión sapiencial sobre el pasado; el relato tiene un *carácter etiológico*.

a) Los teólogos protestantes (sistemáticos y exegetas) actuales se inclinan mayoritariamente por la índole simbólica de

44. WESTERMANN, *Schöpfung*, 147.

45. WESTERMANN, *Genesis*, 288-292.

46. VON RAD, *El libro...*, 94.

47. Es BONHÖFFER (172) quien, con su habitual penetración, ve aquí más claro que los exegetas de oficio: «ahora se hace patente que, en el conjunto de la historia, no se ha tratado sino de este árbol».

Gn 2-3 que, como es sabido, había sido anticipada por Kant en su *Ensayo sobre el origen del mal*. Bonhöffer asigna a J el propósito de expresar «la incomprensibilidad, la inexplicabilidad... de la culpa. La Biblia no pretende informarnos sobre el origen del mal, sino dar testimonio de su carácter de culpa... Plantear la cuestión del origen... dista de estar en el ánimo del autor bíblico». Más aún: «la cuestión del por qué del mal no es teológica... A la pregunta del 'por qué' nunca cabrá darle otra respuesta que la de 'el hecho es que'... La cuestión teológica no apunta al origen del mal, sino a la superación real del mal en la cruz»<sup>48</sup>.

Según Barth<sup>49</sup>, el Adán del texto yahvista «es, de manera absolutamente trivial, lo que nosotros somos: un hombre del pecado». Lo que aquí se nos cuenta «vale ejemplarmente para todos cuantos vienen tras él». Brunner<sup>50</sup> estima que «a las cuestiones de *cuándo* y *cómo* se ha producido la caída, no tenemos respuesta»; «lo ocurrido en el *homo primigenius* es lo que ocurre en cada corazón humano cuando llega al ejercicio de su responsabilidad personal». Para Althaus<sup>51</sup>, Gn 3 tiene «un significado pedagógico» en cuanto objetivación modélica de la caída: «nosotros pecamos como Adán pecó», mas no «*porque* Adán pecó»; *Adán* sería «la expresión de la unidad originaria de todos los hombres», pero *unidad* no es *causalidad*.

Del lado de la exégesis protestante, la posición de Westermann es compleja y de no fácil comprensión. «La cuestión que plantea el relato no es: ¿cómo llegó la muerte al mundo?, ¿de dónde surgió el pecado?; sino ¿por qué el hombre creado por Dios es un hombre limitado por la muerte, el sufrimiento, la fatiga y el pecado?». Pero esta cuestión «no es primariamente causal»; es «la cuestión del hombre afectado por su ser limitado». El yahvista responde con el relato de un acontecimiento «no datable cronológicamente al comienzo de la historia hu-

48. *Op. cit.*, 147, 159.

49. *Die kirchliche Dogmatik* IV/1, Zürich 1960<sup>2</sup>, 567ss.; Gn 2-3 es, no historia, sino «prophetische Sage».

50. *Dogmatique* II, Genève 1965, 116; cf. *Id.*, *Der Mensch im Widerspruch*, Berlin 1965<sup>4</sup>, 75ss.

51. *Die christliche Wahrheit* II, 1949<sup>2</sup>, 148, 150.

mana»; no se nos quiere enseñar que «nuestra presente historia comience con la caída en el pecado». Si bien lo relatado es «realidad en medida eminente», lo es en cuanto «acontecimiento primordial» (*Urgeschehen*) perteneciente a la «historia primordial» (*Urgeschichte*), pero no a «la realidad histórica». Aquí se nos habla del «pecado primordial» (*Ursünde*), que es «realidad para la humanidad como un todo» —de modo que «lo que aquí se dice vale de cada hombre»—, pero que, en cuanto «acontecimiento primordial» (*Urgeschehen*) es «acontecimiento más allá de nuestra historia»<sup>52</sup>.

De notar que Westermann admite —no se ve cómo podría no hacerlo— «la conexión» de la historia primordial (*Urgeschichte*) con la historia del pueblo (*Volksgeschichte*) que comienza en Gn 12, lo que sustrae a Gn 1-11 del ámbito de lo puramente mítico. Y añade que el caso más claro de desmitificación de lo narrado es la comprensión del acontecimiento *creación* como *historia*<sup>53</sup>. Cabe preguntarse entonces por qué lo que vale para Gn 1 no vale análogamente para Gn 2-3; si Gn 1 es el primer acontecimiento de la *historia*, sin más, ¿por qué Gn 2-3 contendría tan sólo un *Urgeschehen* de la *Urgeschichte* —y no de la mera *Geschichte*—? Lo que, en suma, Westermann no consigue aclarar al lector es cómo afecta el prefijo *ur* (*Urgeschehen*, *Urgeschichte*, *Ursünde*) a los sustantivos a los que va adosado. La *Urgeschichte* ¿es menos *Geschichte* que la *Geschichte* a secas? ¿Y la *Ursünde* menos *Sünde*? En todo caso, parece que un *Urgeschehen* no compone con los otros acontecimientos una secuencia homogénea, sino que se sitúa al margen de la sucesión cronológico-histórica, en cuanto «acontecimiento más allá de nuestra historia» (*unserer Geschichte jenseitiges Geschehen*). Sería algo así como el *existencial* de todo evento histórico, sin ser él mismo homologable a ninguno de ellos. En verdad, todo este discurso parece dictado, más que por razones

---

52. WESTERMANN, *Genesis*, 374-378; cf. *ibid.*, 89-94, donde el autor intenta (a mi modo de ver, con poca fortuna) explicar qué entiende él por *Urgeschichte-Urgeschehen* (bajo tales rótulos sitúa los contenidos de los once primeros capítulos de Gn) y qué relación existe entre tal historia primordial y la historia a secas.

53. «Zuordnung der Schöpfung zur Geschichte» (*Genesis*, 93).



estrictamente exegéticas, por la célebre distinción heideggeriana *geschichtlich-historisch*, que Bultmann había introducido ya en la exégesis neotestamentaria.

Mayoritaria en ámbitos protestantes, la valoración de Gn 2-3 como relato *exclusivamente* simbólico se encuentra también en autores católicos, aunque en número notablemente menor. «El papel de Adán consiste en ser el símbolo del hombre a quien Dios ofrece su gracia y que la pierde por su culpa», afirma Vanneste<sup>54</sup>. Martelet sostiene que «la *falta original*, entendida como el *primer* pecado, es para el Génesis el pecado *actual*, parabólicamente proyectado al comienzo de la historia»; lo «cronológicamente original» sería simplemente «lo humanamente primordial» y el Adán de Gn 3 «no es una causa, sino el ejemplar inicial de lo que todos somos»; en resumen, «el relato bíblico (Gn 2-3) es 'parábola' y solamente eso»<sup>55</sup>.

b) En favor del carácter etiológico de nuestro texto, y sin por ello negar su índole simbólica —que se integraría en la misma intención etiológica—, se alinea la mayoría de los teólogos católicos. Rahner acuñará al respecto la expresión «etiología histórica»<sup>56</sup>, que fue objeto de acotaciones críticas en cuanto a la forma, aun aceptándose la tesis de fondo<sup>57</sup>. Flick-Alszeghy opinan que «Gn 2-3 no describe sólo lo que es inevitable en la existencia humana, sino que narra además la entrada de un elemento nuevo en esta existencia, que la ha cambiado en cierto modo... El autor inspirado quiere explicar con esta narración *el origen de los males* que hoy oprimen al hombre»<sup>58</sup>.

54. VANNESTE, A., *Le dogme du péché originel*, Louvain-Paris 1971, 15; cf. *ibid.*, 20: «Adán y Eva son el símbolo de la humanidad en general».

55. MARTELET, G., *Libre réponse à un scandale. La faute originelle, la souffrance et la mort*, Paris 1988<sup>4</sup>, 15s., 17, 30, 69. De modo semejante, PESCH, *op. cit.*, 121s.: «Gn 3 cuenta la historia de la caída para que en ella cada hombre pueda y deba reconocer su *propio* pecado... 'Adán y Eva' no son una primera pareja histórica, sino *todos los hombres*».

56. RAHNER, K., «Aetiologie», en *LTK* I, 1.011s.

57. LOHFINK, N., «Genesis 2f. als 'geschichtliche Aetiologie'», en *Schol* (1963), 321-334; ALONSO SCHÖKEL, *art. cit.*

58. *Il peccato originale*, Brescia 1972, 39-43. La nómina de sistemáticos que comparten este punto de vista sería interminable. Basten como ejemplo: LADARIA, L.F., *Antropología teológica*, Madrid-Roma 1983, 202; GONZÁLEZ

De una u otra forma, la misma opinión se encuentra en una larga lista de exegetas católicos. A juicio de Dubarle, interpretar el drama del paraíso como representación simbólica de un hecho universal es ignorar «el diseño general del Génesis»: «el Génesis en general, y el yahvista especialmente, están convencidos de que la conducta y la suerte de un antepasado condiciona el destino de su posteridad»<sup>59</sup>. Según Grelot, «no basta ver en el pecado del Paraíso la expresión simbólica de una verdad general... Tal interpretación... no tendría en cuenta el contexto en que (el relato) se halla situado... El autor quiere afirmar que *la experiencia del mal en la humanidad ha tenido un comienzo absoluto...*; la prueba de la libertad y el pecado subsiguiente *han sido el primer evento, determinante para todos los demás*»<sup>60</sup>.

Pero no sólo en la exégesis católica se encuentran apreciaciones de este tipo. Varios exegetas protestantes participan de

---

FAUS, J.I., *Proyecto de hermano*, Santander 1987, 325-328; GOZZELINO, G., *Vocazione e destino dell'uomo*, Torino 1985, 427s.; COLZANI, G., *Antropologia teologica*, Bologna 1988, 379s.; GANOCZY, A., *Doctrina de la creación*, Barcelona 1986, 25; BUR, J., *Le péché originel*, Paris 1988<sup>2</sup>, 38, 63-65; BAUMGARTNER, C., *Le péché originel*, Paris 1969, 66-70; KÖSTER, H.M. *Urstand, Fall und Erbsünde in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts*, Regensburg 1983, 68; AUER, J., *El mundo. creación de Dios*, Barcelona 1979, 603, 607; SCHEFFCZYK, L., *Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus: HDG II*, 3a.1, 19s.

59. DUBARLE, 56ss.; cf. ID., *Le péché originel. Perspectives théologiques*, Paris 1983, 156.: en el relato «no se trataba solamente de una representación intemporal de la condición común de todo hombre, sino simultáneamente de su explicación por el acto libre del antepasado».

60. *Op. cit.*, 55, 63ss.; cf. ID., «Péché originel et rédemption dans l'épître aux Romains», en *NRTh* (1968), 470: «el lúcido recurso de Gn 2-3 a la pareja epónima Hombre-Mujer... muestra que a través de ella se ha contemplado *a la vez* la universalidad del género humano y su punto inicial»; de este modo, el autor sagrado «puede afirmar a la vez que el Dios creador *no es* el responsable de los aspectos dolorosos de la condición humana y que existe un nexo misterioso entre éstos y el mal uso de la libertad... No se ve bien qué interés tendría la teología en disolver en una nebulosa estas ideas tan simples».

Otros exegetas católicos que se pronuncian de modo análogo: RENCKENS, 201s.; VAN IMSCHOOT, P., *Théologie de l'Ancien Testament II*, Paris 1956, 288, 293; LOHFINK, *Das Siegeslied am Schilfmeer*, Frankfurt a.M. 1965, 81-101.

la misma convicción, y la expresan con rotundidad poco común. «La interpretación cristiana del relato del paraíso como relación de una ‘caída en el pecado’ (*Sündenfall*) no está errada»; el curso posterior de la historia yahvista indica que «el pecado humano, iniciado por el primer hombre, se propagó en su descendencia y puso de manifiesto el deterioro de su ser»<sup>61</sup>. «Este suceso (narrado en Gn 3) conlleva el carácter de una caída en el pecado y opera, como muestra la secuencia posterior del relato, de forma determinante en la situación espiritual de todos los hombres»<sup>62</sup>. Pero es sin duda Scharbert quien se define al respecto con mayor contundencia: «el relato del paraíso enseña que el hombre, y con él la entera creación, estaban antes de la caída en orden saludable y en tranquila armonía con Dios»; tal situación hace crisis con el pecado; su «interpretación etiológica» permite adjudicarle «las negatividades de la vida humana», incluida «la proclividad al pecado que el hombre experimenta permanentemente»<sup>63</sup>. Von Rad<sup>64</sup> sugiere que «hemos de entender etiológicamente» la sentencia; con ella «el narrador da cuenta de enigmas y apuros inquietantes, responde a cuestiones elementales de la vida»; «tanto la historia de la creación como la del jardín están originariamente enfocadas hacia lo etiológico... Podemos ver [en ellas] una teodicea de dimensión universal», que «apunta a absolver a Dios y a su creación de cuantos sufrimientos y fatigas se han abatido sobre el mundo».

Al término de esta encuesta no resultará ocioso auspiciar que el debate se ventile con razones exegéticas, no dogmáticas (desde el punto de vista dogmático, la cuestión puede quedar tranquilamente abierta). Digo esto porque no es fácil sustraerse a la impresión de que en los defensores del carácter exclusi-

---

61. VRIEZEN, T.C., *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Wageningen 1956, 179s.

62. EICHRODT, W., *Theologie des Alten Testaments II*, Stuttgart 1961<sup>4</sup>, 283.

63. *Op. cit.*, 108-117 («Ergebnisse und offene Fragen»). Scharbert llega a afirmar que, «si se toma en serio el Antiguo Testamento como mensaje revelado, se debe admitir que testimonia inequívocamente el hecho del pecado hereditario» (*Ibid.*, 116).

64. *El libro...*, 111, 120-123. Cf. ID., *Théologie...*, 147, donde se califica el relato de «etiología teológica».

vamente simbólico de Gn 2-3 está operando, más o menos conscientemente, el apriori dogmático típico de la lógica protestante, con su inveterada alergia a toda «racionalización» de la fe, y su correlativa propensión a un cierto fideísmo. Yendo a nuestro caso; la *forma mentis* propia del discurso teológico protestante tiende a pensar así: la existencia y extensión del pecado —o del mal— es misterio: *mysterium iniquitatis*; tanto más lo será su origen. Cualquier ensayo de indagación o esclarecimiento de sus causas cae bajo la sospecha de querer disolver el *misterio* y degradarlo a *problema*. El pecado (el mal) y su raíz debe, pues, restar inexplicado e inexplicable<sup>65</sup>; ha de ser mantenido celosamente su carácter de *nudum factum*, por más enigmático y escandaloso que ello resulte.

Una exégesis no hipotecada por este apriori teológico-dogmático deberá, por el contrario, preguntarse si basta la sola interpretación simbólica para hacer justicia a la intención del autor y al contexto general de nuestro relato. *En cuanto a la intención de J*: ¿es verosímil que se haya tomado el trabajo de redactar esta historia para acabar diciendo algo que era, en su gravedad, «absolutamente trivial» (Barth), a saber, que todo hombre es pecador? ¿Era realmente preciso reiterar por enésima vez lo que Israel entero confesaba desde siempre? La narración de J se limitaría en este caso a confeccionar una fastuosa orquestación a un tema carente de originalidad; estaríamos con ella ante una reedición más del parto de los montes. ¿No resulta más plausible conjeturar que la sabiduría inspirada no podía hacer oídos sordos al escándalo insoportable de un pecado (el mal radical) omnipresente?; ¿que, sin por ello atentar contra su índole misteriosa, había al menos que dejar a salvo la responsabilidad de Dios? Según los griegos, en el origen del mal el hombre es inocente y los dioses son culpables; según Israel, Dios es inocente y el hombre es culpable. El ensayo yahvista no conduciría a racionalizar la fe, sino a hacerla razonable,

---

65. A este propósito son ilustrativas las reflexiones de BONHÖFFER transcritas *supra* (nota 48) y la postura de WESTERMANN sobre la naturaleza de la serpiente. Vid. también RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad*, Madrid 1969, 558-571, 575-579.

localizando en el hombre la matriz generadora del desorden dominante.

*En cuanto al contexto:* difícilmente puede negarse que la idea de solidaridad estaba firmemente anclada en los hábitos mentales de Israel, desde sus orígenes nómadas. ¿Cómo excluir entonces que en el relato yahvista esté latente esta idea? Con el drama del paraíso se pone en movimiento, según J, una marea creciente de pecado; el fratricidio de Caín (4,10-14); el canto de Lamec, glorificación salvaje de la venganza (4,23-24); la promiscuidad de los hijos de los dioses y las hijas de los hombres (6,1ss.), que colma la medida de la paciencia de Dios (6,7) y desencadena el diluvio; el episodio de la torre de Babel (11,1-9), en el que la humanidad postdiluviana reproduce a escala colectiva el paradigma del pecado del paraíso<sup>66</sup>. ¿Es gratuito sospechar que, al redactar Gn 3, J está pensando en la incidencia del primer pecado sobre la situación subsiguiente?<sup>67</sup>. ¿Por qué habría que excluir de su intención docente el intento de hacer compatible con la bondad de Dios creador el cúmulo de experiencias aciagas que la actual condición humana registra?

La tesis de la índole etiológica de la narración yahvista parece, en suma, más ajustada al contexto y capaz de dar razón más plausiblemente de los móviles del autor. Adviértase, con todo, que, asumiendo esta tesis como más probable, no se está afirmando que Gn 3 constituya una *prueba* de la doctrina del pecado original. Hay elementos de esta doctrina que ciertamente no se encuentran en el relato de J y que, en última instancia, sólo pueden ser aportados desde el hecho-Cristo. En concreto, falta en nuestro texto la aserción *explícita* de un nexo casual entre *el primer pecado y la situación universal de pecado* (así como una más precisa determinación de ésta). Aunque tal nexo pueda conjeturarse razonablemente, a tenor de lo dicho más arriba acerca de la idea de solidaridad, *no está expresamente contenido* en J, ni consta que forme parte de la doctrina que el relato pretendía transmitir.

---

66. WESTERMANN, *Genesis*, 711s.; VON RAD, *El libro...*, 179; GRELOT, 62 y nota 29.

67. DUBARLE, 57s.; SCHARBERT, 68-77.

Conviene, por tanto, ser cautos a la hora de aducir Gn 2-3 en el discurso sobre el pecado original, y no hacerle «probar» demasiado. De esta cautela hacen gala la mayoría de los comentaristas, que suscribirían sin duda la prudente formulación de Scheffczyk:<sup>68</sup> el momento formal del pecado original no tiene apoyo en el relato. Lo que sí nos certifica J —y no es poco— es el dato de una pecaminosidad que se remonta a los orígenes de la humanidad y que se realiza en el seno de una solidaridad universal, trastornando el plan de Dios sobre su creación.

### 3. Pecado de Adán y pecaminosidad universal

Como acabamos de señalar, en Gn 2-3 no encontramos la aseveración expresa de un nexo entre el primer pecado y la situación universal de pecado. En el resto del Antiguo Testamento son escasísimas las alusiones al relato yahvista<sup>69</sup>; hay que esperar al judaísmo tardío para dar con afirmaciones que, de una u otra forma, establecen este nexo.

#### 3.1. Dos textos sapienciales

«Por la mujer fue el comienzo del pecado y por causa de ella morimos todos» (Si 25,24). La referencia a Gn 3 es aquí por demás obvia. Obvia es también la conexión *primer pecado-muerte*. Pero ¿qué debemos entender por *muerte*? ¿El hecho biológico del deceso? En ese caso, el autor pensaría en una transmisión de *penas*, no de *culpa*, a partir del primer pecado<sup>70</sup>. Con todo, otros pasajes del libro parecen sugerir un alcance más amplio del vocablo *muerte*. En 21,2-3 se habla del pecado como «lo que quita la vida»; la *vida* empero es algo más que un hecho físico-biológico, pues se atribuye a «el espíritu de los que temen al Señor», cuya protección «da salud, *vida* y bendición» (Si

68. *Op. cit.*, 22; cf. KÖSTER, 76, 81; WESTERMANN, *Schöpfung*, 154ss.

69. WESTERMANN, (*Genesis*, 377) y SCHARBERT (*op. cit.*, 79ss.) explican diversamente este hecho.

70. Así opina DUBARLE, 79ss.

34,13-17). El binomio *muerte-vida* sería, pues, homologable al de *pecado-santidad*; estaría cargado de un contenido *teológico*, a cuya luz el texto de 25, 24 cobraría un nuevo sesgo.

En la misma línea se inscribe otro texto de la sabiduría inspirada: «por envidia del diablo entró la muerte en el mundo y la experimentan los que le pertenecen» (Sb 2,24). De nuevo nos hallamos ante una cita implícita de Gn 3, con una aserción de la relación pecado-muerte. Pero el significado del término *muerte* es más claro en Sb que en Si. El autor lo emplea en un sentido resueltamente teológico, al igual que el término *vida*: 1,11-16. El mismo texto que nos ocupa se refiere a una *muerte* que experimentan los que son del diablo, por tanto no al hecho común del deceso físico. En este mismo sentido retomará Pablo literalmente una parte del v.24. Así pues, y como observa Dubarle, Sb 2,24-25 constituiría, al menos, «una preparación a la doctrina del pecado original»<sup>71</sup>.

### 3.2. La literatura extracanónica

El papel de Adán y su influjo en la situación religiosa de la humanidad fue ganando terreno paulatinamente en el judaísmo intertestamentario<sup>72</sup>. Los libros del Henoc eslavo, la *Vida de Adán y Eva*, 4 Esdras, el apocalipsis sirio de Baruc y las fuentes rabínicas abundan en expresiones que confieren al pecado del paraíso un peso determinante en el destino negativo del género humano.

Sin embargo, y habida cuenta de la ambigüedad de las formulaciones y la fuerte sobrecarga mítica que caracteriza a estos textos, no resulta fácil extraer de ellos un saldo mínimamente unitario e inequívoco. Lo que sí nos ofrecen estas fuentes es el testimonio de una preocupación muy extendida por inquirir en la hondura de la decadencia religiosa en que versa la humanidad. Pero, como nota Scheffczyk<sup>73</sup>, la ausencia de una

71. *Ibid.*, 99; el exegeta francés no cree, sin embargo, que el autor de Sb enseñe formalmente esta doctrina: *ibid.*, 97s.

72. Vid. SCHEFFCZYK, 23-31; KÖSTER, 83-90.

73. *Op. cit.*, 30.

soteriología confiere a estas reflexiones un cariz marcadamente trágico y, por ende, extraño en definitiva al espíritu de la literatura inspirada.

\*  
\*\*

Al comienzo de este capítulo nos hemos preguntado por el fundamento bíblico de la doctrina del pecado original. En lo tocante al Antiguo Testamento, los elementos recogidos representan, según observa Dubarle, una «preparación» al ulterior despliegue de la doctrina. Varios de sus ingredientes base, en efecto, se encuentran firmemente atestiguados por la revelación veterotestamentaria: la culpabilidad humana ha convertido el mundo en un reino del pecado; éste es un hecho a la vez personal y social; sus orígenes se confunden con los de la propia humanidad.

Ahora bien, mientras que el dato de la pecaminosidad universal es una de las afirmaciones teológicas fundamentales del Antiguo Testamento, el dato del primer pecado tiene un relieve mucho menor. Falta asimismo la estipulación inequívoca de un nexo entre ambos.

Así pues, y en resumen, la teología veterotestamentaria nos suministra las premisas de nuestra doctrina. Será menester aguardar al Nuevo Testamento para rematar este proceso reflexivo y obtener las correspondientes conclusiones.