

UNA PROPUESTA DE HUMANIDAD LIBERADA A PARTIR
DE LOS FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICOS DE Gn 3,21-22
EN DIÁLOGO CON OTROS TEXTOS DE LA SAGRADA
ESCRITURA

DARÍO OCTAVIO ORTIZ VILLA, sdb.

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE TEOLOGÍA
CARRERA EN TEOLOGÍA
BOGOTÁ
2016

INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO I	4
ANÁLISIS HERMENÉUTICO BÍBLICO DE GN 3,21-22a	4
1.1. Contexto de Gn 3,21-22a	4
1.1.1. Tradición no Sacerdotal de Gn 2,4b-3,24.....	4
1.1.2. Teología de Génesis 2,4b-3,24	6
1.1.3. YHWH – Elohim	8
1.1.4. Adam – Adamah	10
1.1.5. Ishsha.....	14
1.1.6. Transgresión.....	17
1.2. Gn 3,21-22a	18
1.2.1. Gn 3,21: “Y YHWH-Elohim hizo al <i>adam</i> y a su mujer túnicas de piel y los vistió”	18
1.2.2. Gn 3,22a: “Y YHWH-Elohim dijo: He aquí que el <i>adam</i> se ha convertido como uno de nosotros por el conocimiento de lo bueno y de lo malo”	20
Conclusión	22
CAPITULO II	24
FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICOS: un diálogo entre Gn 3,21-22a y otros textos de la Sagrada Escritura	24
2.1. Imagen y semejanza de Dios	24
2.2. Igualdad.....	26
2.3. Alianza	28
2.4. El Logos se hizo carne (Jn 1,14a)	30
2.4.1. Cristo, heredero de todo	36
2.4.2. Nacido de Mujer, Nacido bajo la ley	38
2.5. Para ser libres nos ha liberado Cristo (Liberados por Cristo).....	40
2.6. La libertad como vocación	43
Conclusión	45
CAPITULO III	46
UNA HUMANIDAD LIBERADA	46
3.1. La grandeza de la Libertad	48
3.2. Índole Comunitaria.....	51
CONCLUSIONES	54
BIBLIOGRAFÍA.....	56

INTRODUCCIÓN

A lo largo de la historia, el tema que ha llamado más la atención en la perícopa de Gn 2,4b-3,24 ha sido el tema de la transgresión, por lo que ha generado un problema. A partir de Gn 3, el cristianismo, siguiendo a san Pablo, (Rom 5,12-21; 11,32; 1 Cor 15,22) y sobre todo a san Agustín, formuló la idea de que el ser humano, al nacer, contrae el “pecado original”, aunque la expresión no se encuentra en la Biblia.¹

Frente a esta realidad surge el siguiente cuestionamiento. ¿Qué realidad se presenta posterior a la transgresión? Puesto que la transgresión, como tal, no tiene la última palabra en la historia de salvación que Dios ofrece a la humanidad.

La presente investigación se basa en un análisis hermenéutico bíblico de Gn 3,21-22 “Yahvé Dios hizo para el hombre y su mujer túnicas de piel y los vistió. Y dijo Yahvé Dios: ‘Resulta que el hombre ha venido a ser como uno de nosotros, en cuanto a conocer el bien y el mal.’”. Porque para el análisis resultan muy significativos los elementos tales como: “hacer túnicas de piel”, vestir, “ser como uno de nosotros”, “conocer el bien y el mal”.

Estos elementos son significativos porque permiten vislumbrar un proceso posterior a la transgresión, un proceso de liberación; puesto que el relato (Gn 2,4b-3,24) se caracteriza por una atmósfera sapiencial. Igual que en los relatos de sabiduría, se trata de la condición humana bajo todos sus aspectos: trabajo y pena, vida y muerte, sexualidad y deseo, vestido y desnudez, bien y mal, conocimiento y sabiduría.² Lo sapiencial no señala realidades aisladas, es decir: la creación, la transgresión, el juicio, liberación y expulsión; sino señala la dinámica de la realidad humana a través de ellas. Realidades que posibilitan un proceso de humanización porque el hombre se desarrolla a través de ellas. Entonces la humanidad por su fragilidad no queda aislada en la transgresión, la Gracia de Dios la libera.

¹Maldamé, “Le péché originel”, 43.

²L'Hour, *Génesis 1-11*, 23.

Dicho de otro modo, la condición humana se enmarca en una dinámica de transgresión y liberación. La finalidad de esta investigación es analizar esta dinámica para plantear una propuesta de humanidad liberada. Es decir, frente a realidades negativas de la vida está el proyecto salvífico de Dios, al cual está llamada la humanidad. La humanización consiste en un proceso de pasar de la transgresión a la liberación.

El primer capítulo analiza los temas centrales del contexto próximo de Gn 3,21-22a, estos son: tradición, teología, *YHWH-Elohim*, *Adam-Adamah*, *Ishsha*, transgresión. Con la intención de ampliar el campo de comprensión y ubicarlos en su debido contexto. Félix García López luego de un análisis exhaustivo, propone que estos versículos pertenecen a una perícopa de tradición no sacerdotal, posterior a la época del exilio, cuya teología es sapiencial. El nombre *YHWH – Elohim* es compuesto, la categoría *YHWH* se asocia al nombre propio del Dios de Israel, y *Elohim* al nombre común de la divinidad, esto expresa que ese Dios único no es otro que el Dios de Israel. La relación Adam y Adamah denota la solidaridad y el nexo original entre el hombre y el suelo, el hombre está determinado por la tierra y es creatura. *Ishsha* es la ayuda adecuada para Adam (Gn 2,18). La transgresión más que hacer referencia al pecado original, hace referencia a la no aceptación y reconocimiento de la palabra de Dios por parte de la humanidad. La importancia de Gn 3,21-22a radica en la benevolencia que tiene Dios con la humanidad para devolverle su dignidad.

El segundo capítulo amplía el horizonte al contexto remoto, esto es Gn 1-11, y luego algunos versículos del Nuevo Testamento, Jn 1,14; Gal 4,4; 5,1; 5,13 y Hb 1,1-2; en busca de fundamentos antropológicos que dialoguen con Gn 3,21-22a. A partir de estos versículos, el proyecto salvífico de Dios parte de la creación del hombre a su imagen y semejanza, posteriormente establece una alianza, pero solo en la encarnación esta alianza se constituirá en definitiva; es decir, la nueva humanidad encontraría su fundamento en “el Verbo hecho carne”. Cristo, el Hijo de Dios, llama a la humanidad a vivir en libertad, lo que se traducirá en servir a los otros por amor, a ejemplo de Él mismo.

El tercer capítulo establece una propuesta de humanidad liberada a través de las siguientes temáticas de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*: La conciencia moral; la

grandeza de la libertad; la índole comunitaria; la igualdad; y, Cristo, el hombre nuevo. La conciencia moral indica que, en lo más profundo del corazón, Dios ha inscrito una ley a la cual se debe obedecer. Esta ley no puede ser hecha carne en la vida de cada uno sino solo en un contexto de libertad, pero por la fragilidad del hombre esta libertad tiende a distorsionarse, asumiendo otros caminos. La verdadera libertad solo se puede vivir en comunidad porque sigue la misma paradoja que vivió Cristo, cuando se es esclavo o siervo del otro en realidad se es libre.

La propuesta de humanidad liberada se desarrollará a partir de dos temáticas: la grandeza de la libertad y la índole comunitaria. La cual tomará en cuenta la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, el documento conclusivo de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, el Cuadro de Referencia de la Pastoral Juvenil Salesiana y el texto *Musarañas* de Javier de Nicoló. Esta propuesta responde a la inquietud más grande del hombre, llegar a ser quien es.

La libertad a la cual Dios ha llamado no tiene que ser relegada en ningún ámbito, sino más bien recuperado para ser hijos e hijas de Dios. Y a su vez, el hombre para vivirla plenamente no la puede realizar fuera de la comunidad, sino en el servicio a los otros por amor. Así, el hombre vivirá plenamente el proyecto al cual Dios lo llama.

En un sentido más pastoral, la presente investigación se encamina a dar esperanza a muchos jóvenes, que por diferentes situaciones negativas, no logran descubrir la acción misericordiosa de Dios en sus vidas.

CAPÍTULO I

ANÁLISIS HERMENÉUTICO BÍBLICO DE GN 3,21-22a

1.1. Contexto de Gn 3,21-22a

Henrique Renckens, en su texto *Creación, paraíso y pecado original según génesis 1-3*, sostiene: “El relato del paraíso forma una perícopa bien delimitada que comienza en Génesis 2,4b y abarca por completo los capítulos segundo y tercero.”³ En la misma línea Gianfranco Ravasi, en su texto *Comentario hermenéutico a génesis 2-3*, argumenta: “Los relatos de la creación y de la caída (Gn 2,4b-3,24) han ejercido siempre una gran fascinación en el lector, pero al mismo tiempo han planteado enormes problemas de interpretación.”⁴ Por tanto, tanto Renckens como Ravasi ubican los vv. de Gn 3,21-22a en la perícopa Gn 2,4b-3,24.

Ahora bien, antes de hacer un análisis de Gn 3,21-22a es necesario aclarar la tradición a la cual pertenece la perícopa Gn 2,4b-3,24 y cuál es su teología.

1.1.1. Tradición no Sacerdotal de Gn 2,4b-3,24

Hay distintas opiniones sobre la tradición a la cual pertenece esta perícopa, por ejemplo Ravasi sostiene que “esta sección (Gn 2,4b-3,24) se atribuye de forma común al yahvista (J: siglo X a.C.). Examinando más de cerca, vemos que está integrada por elementos muy diversos y no siempre compatibles.”⁵

Este relato se atribuía a la tradición yahwista⁶ porque se pensaba que era un escrito muy antiguo, por esto Von Rad sostiene que el contenido de los relatos de Gn 2, y en especial Gn 3, está aislado dentro del AT. Ni un profeta, ni un salmo, ni siquiera un narrador aluden a la historia de la caída.⁷

³ Renckens, *Creación, paraíso y pecado original*, 127.

⁴ Ravasi, “Comentario hermenéutico a génesis 2-3”, 313.

⁵ *Ibíd.*

⁶ La más antigua tradición discernible en el Pentateuco, llamada “yahvista” (o “J”, por la inicial de la forma alemana) a causa del empleo anacrónico que hace del nombre de “Yahvé” en el material del Gn, se sitúa generalmente en torno al siglo X en el reino del sur. (Maly, “Introducción al Pentateuco”, 54).

⁷ Von Rad, *El libro del Génesis*, 122.

Hace poco tiempo, Otto ha explicado la no repercusión del relato de Gn 2-3 en el Antiguo Testamento como un indicio contra su antigüedad. En su opinión, Gn 2-3 es un texto tan tardío que ni siquiera lo conocen los escritos sapienciales. Al contrario, Gn 2-3 conoce los escritos sapienciales y depende de ellos. En la misma línea, aunque desde una perspectiva diferente, Ska sostiene que Gn 2-3 es un texto postexílico, probablemente de finales del período persa, que no es conocido hasta el período helenístico.⁸

Félix García López hace un recorrido histórico sobre las diversas teorías atribuidas a este segundo relato de la creación.

La teoría wellhauseniana⁹ determinó la exégesis del Pentateuco durante todo un siglo. Desde 1877 hasta 1977, fecha esta última en que Rendtorff lanzó un ataque letal contra el documento Yahvista y, en consecuencia, contra la teoría documentaria. Desde entonces hasta nuestros días, cada vez son menos los defensores del Yahvista y de la teoría documentaria clásica. Analizando la historia de la tradición del Pentateuco, Rendtorff advierte que la promesa a los patriarcas, central en Gn 12-50, desaparece en los libros de Éxodo-Números. Esto le hace pensar que existe una profunda cesura entre las tradiciones patriarcales y las del éxodo. Basados en esta observación, varios exégetas se preguntan: ¿quién unió las tradiciones patriarcales y las del éxodo para formar una obra literaria? La tendencia dominante hoy día apuesta por el Sacerdotal, que pasaría a ocupar el puesto que se le atribuyó en otro tiempo al Yahvista. El documento Sacerdotal, por consiguiente, habría sido la “piedra angular” sobre la que se construyó el Pentateuco. (De la teoría documentaria clásica, P es el documento que mejor resiste. Un indicio de ello es la manera de referirse muchos biblistas a los textos del Pentateuco: ya ni siquiera usan el nombre del Yahvista, sino que distinguen entre “textos sacerdotales” y “textos no sacerdotales”).¹⁰

De acuerdo con esta postura, el segundo relato de la creación pertenece a los textos no sacerdotales marcados por las tradiciones deuteronomistas. Pero ¿qué ha ocurrido para que un texto como Gn 2,4b-3,24, situado tradicionalmente en la época salomónica, haya sido relegado hace no mucho a la época persa?¹¹

Félix García López señala algunos datos significativos, que permiten ilustrar el por qué tiene más coherencia ubicar este segundo relato de la creación en la época postexilica.

El motivo de la creación del hombre del polvo, al que ha de retornar (cf. Gn 2,7; 3,19), se menciona solo en textos postexílicos, en particular los libros de Job y Qohélet (cf. Job 10,9;

⁸ García, *La Torá*, 84.

⁹ Como es sabido, la teoría documentaria, tal como fue formulada por Wellhausen a finales del siglo XIX, identifica cuatro documentos independientes en el Pentateuco. El Yahvista (J), el más antiguo, abarca desde la creación del mundo hasta la entrada de Israel en la tierra. A él se debe la estructura narrativa del Pentateuco / Hexateuco. El Sacerdotal (P), compuesto varios siglos más tarde, es una obra similar en su extensión al Yahvista, aunque muy distinta en su orientación general y en sus contenidos. En la teoría documentaria, el primer relato de la creación (Gn 1,1-2,4a) se atribuye al Sacerdotal y el segundo (Gn 2,4b-3,24) al Yahvista. La naturaleza de los otros dos documentos, el Elohísta y el Deuteronomista, dista mucho de la de los otros dos: el Elohísta (E) comienza en Gn 15 (carece, por tanto, de un relato de la creación y de una historia de los orígenes) y tiene un carácter fragmentario; el Deuteronomista (D) se ciñe al libro del Deuteronomio y se mantiene apartado de los otros documentos. (García, *La Torá*, 85)

¹⁰ García, *La Torá*, 86.

¹¹ *Ibíd.* 84.

34,15; Qo 3,20; 12,7; pueden verse también los Sal 103,14; 104,29 e Is 64,7). Asimismo, el motivo del “jardín de Edén” (Gn 2,8.15) solo aparece en textos tardíos (cf. Is 51,3; Ez 28,11-19; 31,9.16.18; 36,35; J1 2,3).¹²

1.1.2. Teología de Génesis 2,4b-3,24

Para abordar la teología de estos versículos del Génesis, Jean-Louis Ska hace unas anotaciones preliminares en cuanto al contexto cultural que permitirán una mejor comprensión.

Ahora bien, ¿cuál es el objetivo de esta narración sobre el origen del mundo en Israel? Un primer motivo es el que denomino la emulación cultural. ¿Qué queremos decir con ello? Dicho de forma sencilla, Israel es una nación pequeña rodeada de grandes civilizaciones, sobre todo las de Egipto y Mesopotamia. Al entrar en contacto con ellas toma conciencia de su superioridad.

Habría podido reaccionar adoptando una cultura más sofisticada. Sin embargo, Israel reaccionó de forma diferente. En numerosos casos copiaron, retornaron, integraron y adaptaron las grandes ideas de las culturas extranjeras apropiándose de ellas. En el caso de los grandes relatos de la creación procedentes de Mesopotamia -el más famoso es el *Enûma Elish*, Israel se dijo: “¡El creador del mundo es nuestro Dios! ¡También nosotros tenemos un relato de la creación!”. Sin duda, es el cambio más importante introducido por los escritores de Israel. El Dios creador no es una divinidad mesopotámica, como, por ejemplo, *Marduk*, dios de Babilonia, sino el Dios de Israel, que, posteriormente, será el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob. El segundo relato de la creación (Gn 2-3) surgió -según mi parecer- del mismo modo.¹³

Resulta interesante el contraste que Jean-Louis Ska realiza con el capítulo primero. “Por una parte, en Gn 1 nos encontramos con un relato que exhibe un conocimiento evidente de la cultura mesopotámica, en particular de su astronomía y de su abundante nomenclatura; por otra, en Gn 2-3 nos hallamos ante un texto que refleja la mentalidad y, las inquietudes de las familias campesinas, palestinas.¹⁴ Esta observación de Ska permite distinguir que Gn 1 y Gn 2-3 pertenecen a dos tradiciones totalmente distintas, la primera de la época exílica y la segunda postexílica. Este contraste lo detalla de la siguiente manera:

En primer lugar, el Dios creador de Gn 1 es un “gran rey” que da órdenes y de inmediato se le obedece, mientras que el creador de Gn 2 es un artesano que “se mancha las manos”. En segundo lugar, Gn 1 se interesa por todo el universo, mientras que Gn 2 se limita, en cambio, a lo que un agricultor palestino necesita para sobrevivir. Y, para finalizar, el primer relato es en su totalidad positivo; en efecto, en él se dice siete veces: “Dios vio que era (muy)

¹² García, *La Torá*, 89.

¹³ Ska, *Introducción al Antiguo Testamento*, 56.

¹⁴ *Ibíd.* 57.

bueno”; el relato de Gn 2-3 explica de forma más realista por qué la condición humana ha dejado de ser paradisiaca y es tan penosa y difícil (Gn 3,14-19).¹⁵

A partir de ahí se comprende con mayor claridad la afirmación de Gerhard Von Rad “la actuación de Dios es vista pues de manera más total, sin intermitencias, con mayor continuidad... Expone una sola historia de las disposiciones y directrices de Dios. Y en todas las esferas de la vida, patentes o latentes, se revela la Providencia del Señor.”¹⁶

Junto a esto Ravasi sostiene: “esta página del Génesis no pretende contestar a la pregunta sobre cómo apareció el hombre en la tierra, sino que apunta a las cuestiones del significado de la existencia y del origen del mal.”¹⁷ Es decir “buscando dar una respuesta a las diferentes preguntas que surgen a propósito de la aparición de la vida humana.”¹⁸ Para ilustrar, Miguel Ángel Tábet lo hace de la siguiente manera:

El tema se despliega en un complejo variado de símbolos: la respiración, el agua, el árbol, el comer, el embarazo, los dolores de parto, la mujer-madre, el jardín. Pero en el trasfondo se diseña también la realidad contraria, el símbolo de la muerte: la estepa, el polvo del suelo, el fruto prohibido, la serpiente seductora, la expulsión del jardín. La vida se concibe y se representa sobre el trasfondo y en contraste con la muerte.¹⁹

Ahora bien, Jean L’Hour, en su texto *Génesis 1-11: Los pasos de la humanidad sobre la tierra* sustenta “El relato se caracteriza por una atmósfera sapiencial²⁰. Igual que en los relatos de sabiduría, se trata de la condición humana bajo todos sus aspectos: trabajo y pena, vida y muerte, sexualidad, deseo, vestido y desnudez, bien y mal, conocimiento y sabiduría, catálogo del mundo animal”²¹. En la misma línea Miguel Ángel Tábet afirma: “todo el bloque formado por los dos capítulos (2-3) está recorrido por una terminología y unos temas característicos de la literatura sapiencial, como son “el árbol de la vida” (Gn 2,9; Pr 3,18; 11,30; 13,12), el “conocimiento del bien y del mal” (Gn 2,9.17; Si 39,4; 17,6) y de los ríos del Génesis (Gn 2,10-14; Si 24,23-25).”²²

¹⁵ Ska, *Introducción al Antiguo Testamento*, 56.

¹⁶ Von Rad, *El libro del Génesis*, 34.

¹⁷ Ravasi, “Comentario hermenéutico a génesis 2-3”, 313.

¹⁸ Tábet, *Introducción al Antiguo Testamento*, 101.

¹⁹ *Ibíd.*

²⁰ El vocabulario es el de la sabiduría: “árbol de la vida”, “conocimiento de lo bueno y de lo malo”, “deseable a la vista”, “para dar inteligencia”, “bueno para comer”, “sabio”. El estilo también es sapiencial, con sus juegos de palabras, las numerosas homofonías y el aspecto retórico de las preguntas. (L’Hour, *Génesis 1-11*, 23)

²¹ L’Hour, *Génesis 1-11*, 23.

²² Tábet, *Introducción al Antiguo Testamento*, 101.

El relato traspa los límites de un relato de creación, abarca el modo de la actuación de Dios, la totalidad de la existencia humana y la dinámica de la actuación del mal. Junto a esto, Félix García López amplía el sentido de esta perícopa.

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

1.1.3. YHWH – Elohim

El nombre de Dios en Gn 2,4b-3,24 tiene una connotación especial, frente a Gn 1. A lo largo de relato el nombre divino es *YHWH-Elohim*. Jean L'Hour en su texto *Génesis 1-11: Los pasos de la humanidad sobre la tierra*, sostiene que “este nombre compuesto es raro en la Biblia hebrea: veinte veces en Gn 2-3 y solo dieciséis en otros lugares, nueve de los cuales en las Crónicas (1 Cr 17,16.17; 28,20; 29,1; 2 Cr 1,9; 6,4 [2x].42; 26,18).”²⁴ Es decir, aparece sobre todo en las oraciones en relación con la realeza davídica y el servicio del templo, solo se encuentra dos menciones suyas en los salmos (Sal 72,18 y 84,12). Su uso bastante importante en las Crónicas, en comparación con los pasajes paralelos de los libros de Samuel y de los Reyes, atestiguarían una aparición bastante tardía.²⁵

Por otro lado, esta denominación asocia el nombre propio del Dios de Israel: *YHWH* (cf. Ex 3,15; 6,2; 20,2), al nombre común de divinidad: *Elohim* (cf Gn 1,1).²⁶ En la misma línea, Silvestre Pongutá en su *Introducción al Pentateuco* afirma que el Dios creador (*Elohim*) se identifica con *YHWH*, el Dios de Israel. Se sobreentiende la idea según la cual *YHWH* es el único verdadero *Elohim*. Esta es la base del monoteísmo y del universalismo religioso.²⁷ Por su parte, Jean L'Hour sustenta:

La unión de dos nombres en uno solo resulta significativa en muchos aspectos. Expresa la convicción no solo de que no hay más que un único Dios, sino que ese Dios único no es otro que el Dios de Israel. Además abre dos horizontes: el del Dios universal, que se revela a

²³ García, *La Torá*, 92.

²⁴ L'Hour, *Génesis 1-11*, 27.

²⁵ *Ibíd.*

²⁶ *Ibíd.*

²⁷ Pongutá, *Una introducción al Pentateuco*, 100.

cualquier hombre en la creación, y el de *YHWH*, que se revela a Israel mediante la alianza, la elección, la ley. Estos dos mundos se encuentran en el relato bajo la apariencia de una tensión tan inevitable como necesaria entre la sabiduría humana, por una parte, y la obediencia al mandamiento, por otra. Es sorprendente que, en el diálogo entre la serpiente y la mujer en Gn 3,1-5, ambos interlocutores solo hablen de *Elohim*. La serpiente y la mujer se encuentran en el mundo de la sabiduría humana y no ya en el de la ley de *YHWH*.²⁸

Junto a esto, Miguel Ángel Tabet en su *Introducción al Antiguo Testamento* afirma que “Dios es caracterizado por medio de fuertes antropomorfismos, algunos comunes en el ambiente cultural del Antiguo Oriente Medio: se le describe como un Dios ‘artesano’, que actúa como un alfarero, un ‘jardinero’, que cultiva un paraíso; un ‘médico’, que hace dormir y quita una costilla.”²⁹ Estas características deben entenderse como simples medios de expresión que en nada empañan la pureza del concepto de Dios de Israel: de hecho, el concepto de Dios que aparece en estos capítulos es idéntico al de P.”³⁰ De forma semejante Silvestre Pongutá lo caracteriza de la siguiente manera:

Yahvé aparece como el creador y ordenador de todas las cosas. Este es el lazo de unión con la narración precedente. De un modo particular es creador del hombre; del hombre, de la mujer, de la unión recíproca: el género humano depende de Él. Es un Dios providente. Lo es de un modo particular con respecto al hombre: lo hospeda en el jardín, le asigna su alimento, su ocupación; le da una orden con la que pone de relieve su naturaleza racional y libre; le encomienda el gobierno de los seres inferiores, le da una compañera. Después del pecado Dios sigue siendo providente con el pecador. Todo esto indica que Dios es Señor absoluto. Nada se escapa a su conocimiento, ni el acto íntimo y libre de la voluntad de los hombres. Respeto la libertad, pero aun así Dios sigue siendo el Señor de todo: ni siquiera el pecado puede disminuir su dominio. Dios es omnipotente: es Señor del universo y de sus leyes, es Señor de la vida; es Señor de la historia. Dios es omnisciente: conoce las maquinaciones del corazón humano, las intenciones, el pasado, el presente y el futuro.³¹

A su vez, Horst Dietrich Preuss en *Teología del Antiguo Testamento* asevera que *YHWH* dota al hombre con suficiencia (Gn 2,7.9) y le encarga una tarea (2,15), a la vez que le proporciona la ayuda adecuada (Gn 2,18ss). También aquí Dios quiere al hombre como colaborador suyo y le da participación en la obra creadora (Gn 2,19ss).³² De ahí que, Miguel Ángel Tabet manifieste lo siguiente en relación con *YHWH* y el hombre.

Con respecto a los antiguos relatos extrabíblicos, nos encontramos con una imagen de Dios y del hombre mucho más positiva. El Dios del relato no sacerdotal, es normal que se designe con la composición de dos nombres, Yahveh-Elohim, excepto en Gn 3,1b-5, es un Dios lleno

²⁸ L'Hour, *Génesis 1-11*, 27.

²⁹ Tabet, *Introducción al Antiguo Testamento*, 102.

³⁰ Pongutá, *Una introducción al Pentateuco*, 100.

³¹ *Ibíd.*

³² Preuss, *Teología del Antiguo Testamento Volumen II*, 205.

de atenciones hacia el hombre. Es Él quien “planta” un jardín en Edén, hace que brote todo tipo de árboles (entre los que se encuentran dos dotados de virtudes particulares), crea los ríos para “regar” la tierra y pone junto al hombre una vasta compañía de animales, a los que hace pasar delante de él para que les imponga un nombre; sobre todo, para que el hombre no se encuentre solo, crea la mujer, igual en todo al hombre en su vida espiritual, intelectual y afectiva. Estos dos temas, el desfile de los animales ante el hombre (lo que demuestra su dominio y superioridad) y la particular creación de la primera mujer; son específicos del relato bíblico, no existiendo un eco ni siquiera material en otros textos antiguos.³³

Por otro lado, Jean L’Hour afirma que “el nombre *YHWH-Elohim* anuncia lo que se dilucida en el relato: una existencia humana confrontada entre, por una parte, su legítima búsqueda de autonomía y sabiduría y, por otra, sus límites y su sujeción radical al Dios de la fe.”³⁴ Y Silvestre Pongutá expresará “una manifestación grande de su naturaleza la tenemos en el acto del juicio... Ese juicio es una manifestación de la justicia suprema de Dios, la cual se funda en su santidad que excluye todo mal moral.”³⁵ Porque el interés de *YHWH-Elohim* es el ser de la existencia humana, más que las consecuencias de su libertad. Por esto, la justicia en Dios está en íntima relación con su misericordia: castiga sí, pero no abandona al pecador: su acción bienhechora acompañará siempre a ese hombre culpable.³⁶

1.1.4. Adam – Adamah

Jean L’Hour describe de la siguiente manera la formación de *Adám*. “Como un alfarero, *YHWH-Elohim* modela al primer ser vivo a partir de la *adamah*, la tierra cultivable, el suelo. Y por eso el narrador, sin explicar sin embargo la razón de ello, lo llama el *adam*³⁷, el ‘terroso’.”³⁸ Del mismo modo, Miguel Ángel Tábet se refiere así a la acción de *YHWH-Elohim*, “el verbo utilizado, ‘formó’, ‘plasmó’, caracteriza la acción del alfarero que trabaja

³³ Tábet, *Introducción al Antiguo Testamento*, 102.

³⁴ L’Hour, *Génesis 1-11*, 27.

³⁵ Pongutá, *Una introducción al Pentateuco*, 101.

³⁶ *Ibíd.*

³⁷ Este término es un nombre común que designa no a un individuo, sino al ser humano -la humanidad de siempre y de cualquier época-, para distinguirlo de Dios o incluso de los animales. Equivocadamente, el término es percibido de entrada como un nombre propio y traducido por “Adam”. En la Biblia hebrea solo se convierte en nombre propio en 4,25 (concepción de Set) y 5,1 (primera lista genealógica). Por el contrario, los (...) Setenta, seguida por la Vulgata, da al hombre el nombre propio de “Adam” desde que *YHWH-Elohim* se dirige a él en 2,16. (L’Hour, *Génesis 1-11*, 26)

³⁸ L’Hour, *Génesis 1-11*, 27.

el barro. También aparece en las antiguas tradiciones mesopotámicas en contextos análogos. Dios plasma al hombre (*ha-'adam*) del polvo del suelo.”³⁹

De hecho, la asonancia entre *'adam* y *'adamah* denota la solidaridad original entre el hombre y el suelo, afirma Félix García. En la misma línea amplia Miguel Ángel Tábet:

La relación establecida entre los dos términos (*'adam*, *'adamah*), el segundo femenino gramatical del primero, resalta el estrecho nexo que une al hombre con la tierra. En su aspecto corpóreo, el hombre es “terreno”. El hecho de haber sido formado del “polvo” (*'afar*), término que indica la parte más sutil de la tierra, parece sugerir que la corporeidad humana es algo más evolucionado que la de los animales, creados también del *'adamah* (2, 19), pero sin ulteriores especificaciones.⁴⁰

En otras palabras, José Loza y Raúl Duarte en su *Introducción al pentateuco: Génesis* manifiestan que el hombre está determinado por la tierra, por lo creado. No es un ángel, menos aún un Dios. Es un ser creado, compuesto de elementos comunes a la creación.⁴¹

A su vez, el aliento vital refuerza los lazos entre la criatura y el creador. La arcilla cobra vida cuando *YHWH-Elohim* insufla en ella “aliento de vida”. Solo entonces queda el hombre constituido en ser viviente.⁴² De hecho, “el aliento (*neshamah*) que insufla *YHWH-Elohim* en las narices del *adam* hace de él un ser vivo (Gn 7,22; Is 42,5; Job 33,4; 34,14). La relación es solo de origen, a diferencia de la relación con la *adamah*, que es a la vez de origen, de naturaleza y de destino, puesto que el hombre la trabaja, vive de ella y a ella vuelve.”⁴³ En la misma línea Miguel Ángel Tábet dirá que “la imagen del ‘soplo’ de Dios sirve para describir una segunda intervención divina sobre el hombre. Debido a este ‘soplo’, el hombre recibe ‘un aliento de vida’, convirtiéndose en un ‘ser viviente’, es decir, un ser con existencia propia, diferente de la de las demás criaturas: una persona.”⁴⁴

El origen de *Adam* aparece de manera clara en dependencia y a la luz de Dios. El núcleo central del concepto hombre consiste en que es una criatura de Dios.⁴⁵ En consecuencia, Silvestre Pongutá plantea que “hay dos momentos en su origen: con un acto especial de Dios que es de moldeación y plasmación, y con el polvo de la tierra aparece la parte externa y material del hombre; con una nueva intervención directa de Dios recibe la

³⁹ Tábet, *Introducción al Antiguo Testamento*, 102.

⁴⁰ *Ibíd.*, 102.

⁴¹ Loza, *Introducción al pentateuco*, 141.

⁴² García, *El Pentateuco*, 81.

⁴³ L'Hour, *Génesis 1-11*, 28.

⁴⁴ Tábet, *Introducción al Antiguo Testamento*, 102-103

⁴⁵ Pongutá, *Una introducción al Pentateuco*, 101.

comunicación de la vida: en virtud de este don que no solo procede sino que es privativo de Dios, el hombre llega ser un ser viviente (=una persona viva).”⁴⁶ De este modo, la perspectiva antropológica del autor bíblico se encuentra caracterizada por una concepción unitaria del ser humano, en el que su ser terreno se presenta vivificado por un “espíritu de vida”, recibido directamente de Dios.⁴⁷

Constituido “ser vivo” mediante el aliento de *YHWH-Elohim*, el adam es del mismo origen que los animales, también ellos modelados de la misma tierra como “seres vivos”. Todavía no es más que un “ser natural”. La continuación del relato cuenta cómo se convierte de forma progresiva, aunque no sin drama, en un “ser cultural”. *YHWH-Elohim* hace que dé nuevos pasos hacia su humanización con un mandamiento que tendrá que respetar y después encargándole que “nombre” a los animales, estableciendo así su superioridad sobre ellos (no deberían ser para él compañeros, cf. 2,19-20). En Gn 2,7, en el fondo, no es más que un animal, como *Enkidu* en la Epopeya de *Gilgamés* antes del encuentro con la prostituta. En su identidad sexuada, solo alcanzará su edad adulta civilizada cuando adquiera el conocimiento –ambiguo y peligroso- del bien y del mal más allá de la transgresión.⁴⁸

Por otra parte John Walton, Víctor Matthews y Mark Chavalas en su *Comentario del Contexto Cultural de la Biblia* afirman que “la creación del primer hombre a partir del polvo de la tierra es similar a lo que se encuentra en la mitología del antiguo Cercano Oriente.”⁴⁹ Y lo especifican de la siguiente manera:

La Épica atrakasis describe la creación de la humanidad a partir de la sangre de una deidad muerta mezclada con barro. Del mismo modo que el polvo representa en la Biblia lo que el cuerpo llega a ser en la muerte (Gn 3:19), el barro era en lo que se transformaba el cuerpo en el pensamiento babilónico. La sangre de la deidad representa la esencia divina en la humanidad, un concepto similar al de Dios produciendo la existencia del hombre por el soplo de vida. En el pensamiento egipcio, son las lágrimas de dios lo que es mezclado con el barro para formar al hombre, aunque las *Instrucciones de Merikaren* también hablan de un dios que sopla aliento en sus narices.⁵⁰

De modo semejante, Miguel Ángel Tábet afirma “algunos elementos del relato bíblico poseen un cierto paralelismo con los de las narraciones del Antiguo Medio Oriente. La imagen del alfarero aparece en el poema babilonio de Gilgamesh y en algunas representaciones egipcias que muestran un dios que modela al hombre.”⁵¹

⁴⁶ *Ibíd.*

⁴⁷ Tábet, *Introducción al Antiguo Testamento*, 103.

⁴⁸ L’Hour, *Génesis 1-11*, 28.

⁴⁹ Walton, *Comentario del Contexto Cultural de la Biblia*, 18.

⁵⁰ *Ibíd.*, 19.

⁵¹ Tábet, *Introducción al Antiguo Testamento*, 103.

En cuanto a sus diferencias con las narraciones del Antiguo Medio Oriente, Miguel Ángel Tábet señala los siguientes elementos:

Gn 2,7 no habla solo de “arcilla”, sino de “polvo del suelo”, de la parte más sutil de la tierra. El modo en que se realiza la animación es también diferente: mientras que una parte de la tradición mesopotámica identifica en la sangre del dios inmolado el principio vital de la existencia humana, el texto bíblico habla del “aliento de vida” que Dios comunica al hombre, como una realidad de carácter espiritual.

La tradición bíblica, por otra parte, subraya la autonomía y libertad con que el hombre ha sido dotado por Dios, con capacidad de elección (cf. el precepto divino de Gn 2, 16-17), mientras que en los mitos mesopotámicos parece prevalecer la ley de la necesidad: el hombre es formado para que sustituya a los dioses, que ya no son capaces de soportar el peso del trabajo, en el uso del azadón y la nasa, como se lee en el mito de *Atrahasis*.⁵²

Sin duda, “la naturaleza del hombre está determinada por el mismo hecho de ser criatura: está constituido por dos principios, uno material (origen y destino), y la vida, la cual procede de Dios. En el origen estos principios se hallaban en perfecta armonía (no se avergonzaban): no había ningún conflicto interno. Este comenzó con el pecado.”⁵³, asevera Silvestre Pongutá. Con todo, el hombre disfruta de la libertad que lo hace capaz de una responsabilidad moral: esa capacidad está ordenada por el Creador para que se manifieste con la aceptación voluntaria y libre de su condición de criatura y del dominio de Dios.⁵⁴

Junto a esto, José Loza y Raúl Duarte afirman “Dios tomó al primer hombre y lo colocó en una huerta, en el paraíso. Dios empleó al hombre para que cuidara esta huerta. No para que la cuidara de los demás y no la dañaran, sino para que la hiciera producir. Es decir, puso Dios al hombre aquí para que trabajara.”⁵⁵ Por lo que, “la tarea fundamental, radical del hombre, es trabajar. Para no morir, deberá el hombre alimentarse y este alimento no le va a venir del cielo. El hombre Adam se debe procurar el alimento de la huerta. ¿Cómo? Trabajando.”⁵⁶

En la misma línea, Silvestre Pongutá dirá “el destino del hombre: Por naturaleza está destinado por Dios a buscar el sustento de la vida con el trabajo. No obstante algunos elementos de caducidad y contingencia, el hombre aparece desde los comienzos como un ser que puede desarrollar sus posibilidades en varios sentidos.”⁵⁷ Al pedírsele el compromiso y

⁵² *Ibíd.*

⁵³ Pongutá, *Una introducción al Pentateuco*, 102.

⁵⁴ *Ibíd.*

⁵⁵ Loza, *Introducción al pentateuco*, 142.

⁵⁶ *Ibíd.*

⁵⁷ Pongutá, *Una introducción al Pentateuco*, 102.

la colaboración de su libertad se hace ver a la vez su condición de ser criatura dependiente de Dios, pero también su valor y su dignidad, ya que se lo capacita y se lo invita a llegar a ser artífice de su propio destino. Esto sigue siendo válido aun después del pecado y del castigo.⁵⁸

1.1.5. Ishsha

Resulta interesante la siguiente afirmación de José Loza y Raúl Duarte en su *Introducción al pentateuco* "... dice el texto que el hombre no estaba contento, no estaba feliz. O sea, la vida de trabajo en soledad no le llenaba."⁵⁹ Además Pablo Andiñach sostiene: "el texto presenta la creación de la mujer como respuesta a la necesidad de una ayuda para el hombre. Como viene sucediendo en este relato... este mito de origen describe la situación ideal a la cual se debe ajustar la conducta humana."⁶⁰ La iniciativa no parte de hombre sino de Dios. "No es bueno que el hombre esté solo. Voy hacerle una ayuda adecuada" (Gn 2,18).

Continúa Pablo Andiñach aseverando que "la búsqueda de una ayuda comienza por los animales, los que son creados en forma veloz y casi sin atención... Estos son llevados al varón para que los nombre⁶¹ y por lo tanto gobierne sobre ellos."⁶² En la misma línea Lawrence Boadt manifiesta que "Dios crea a los animales y permite que el hombre les dé nombres y con ello entra en una relación viva con ellos que incluye el gobierno sobre ellos. Pero ninguno es 'adecuado' para él. Necesita una verdadera compañía, y para conseguírsela realiza Dios otro acto más de creación."⁶³ Sin duda, afirma Pablo Andiñach "la intención última es la de encontrar una ayuda para él, y como esto no se lograba, entonces Dios duerme al varón y crea a la mujer de una costilla suya."⁶⁴

⁵⁸ *Ibíd.*

⁵⁹ Loza y Duarte, *Introducción al pentateuco*, 142.

⁶⁰ Andiñach, "Génesis", 373.

⁶¹ La acción de poner el nombre a alguien significaba en el mundo oriental un acto de dominio. El que ponía el nombre era el soberano, el dueño. (Loza y Duarte, *Introducción al pentateuco*, 142). Imponer un nombre a una cosa es, en efecto, en el lenguaje bíblico, una manifestación de conocimiento de su naturaleza íntima y de poder sobre ella. (Tábet, *Introducción al Antiguo Testamento*, 105). Poner nombre es también conocerlos, darles un lugar en la historia y reconocerlos como parte de la creación de Dios. (Andiñach, "Génesis", 373)

⁶² Andiñach, "Génesis", 373.

⁶³ Boadt, "Génesis", 334.

⁶⁴ Andiñach, "Génesis", 373.

Sobre todo esto Jean L'Hour sostiene, “*YHWH-Elohim* sumerge entonces al adam en un profundo sueño. Este sueño no es ordinario; es el que Dios suscita cuando quiere llevar a cabo algo grande: Gn 15,12 (Abrahán); 1 Sam 26,12 (Saúl y sus hombres); Is 29,10 (los profetas y los videntes); Job 4,13 y 33,15 (los seres humanos).”⁶⁵ Por una parte, Miguel Ángel Tábet afirma “la razón del sueño profundo y misterioso en el que Dios hizo caer al hombre quizá se encuentre en el hecho de que así se ha querido expresar que en la creación de la mujer, como en la del hombre, hubo una especialísima intervención de Dios, de por sí indescriptible, que no es posible comprender con plenitud.”⁶⁶ Por otra, Lawrence Boadt dice “al sumir al hombre en un letargo, Dios asegura a la mujer la misma autonomía que al hombre (su ser depende de Dios).”⁶⁷

Por otro lado, Jean L'Hour argumenta “*YHWH-Elohim* toma una costilla del *adam* y “construye” una *ishshah* ('mujer'), que lleva ante el *adam*.”⁶⁸ En cuanto a la costilla, Miguel Ángel Tábet ilustra de la siguiente manera:

El término *sela* (costilla, costado), que designa la parte del hombre de la que Dios crea la mujer, expresa de un modo simbólico el vínculo que une la mujer al hombre. Ella ha sido formada (*banah*) del hombre y no modelada del polvo de la tierra, como sucede con los animales (v. 19). No conocemos, sin embargo, el significado exacto que aquí posee el término *sela*, pudiendo indicar cualquier parte vital del cuerpo o, como sucede en sumerio, la ‘vida’.⁶⁹

Acerca de esto, Lawrence Boadt sostiene “el presente relato puede proceder de un antiguo relato popular que juega con la costilla y su cercanía al corazón. En la mentalidad antigua, el corazón es la fuente tanto del intelecto como de la voluntad, y así Dios hace a Eva tan humana como a *Adam*.”⁷⁰

En sustancia, lo que pretende el relato bíblico es afirmar que Dios formó a la mujer de modo que fuera semejante al hombre, gozando de su misma naturaleza y dignidad. Dicha semejanza la pone también en relieve el término *'issah*, con el que el hombre designa a la mujer apenas la ve (v. 23), forma femenina de *'ish* (hombre). Se trata de un juego de palabras de carácter popular muy a propósito para expresar, de modo fácil e inteligible, la igual naturaleza de la mujer y del hombre, aunque los sexos sean diferentes. La igual dignidad del hombre y la mujer queda también formulada con una expresión típica semítica, muy sonora, pronunciada por Adam al ver la mujer: “Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne” (v. 23).⁷¹

⁶⁵ L'Hour, *Génesis 1-11*, 30.

⁶⁶ Tábet, *Introducción al Antiguo Testamento*, 106.

⁶⁷ Boadt, “Génesis”, 334.

⁶⁸ L'Hour, *Génesis 1-11*, 30.

⁶⁹ Tábet, *Introducción al Antiguo Testamento*, 106.

⁷⁰ Boadt, “Génesis”, 334.

⁷¹ Tábet, *Introducción al Antiguo Testamento*, 106.

De modo semejante, Jean L'Hour afirma “el juego de palabras -ish/ishshah-, a pesar de la asonancia, ninguna etimología lo justifica, subraya la naturaleza dual del ser humano: a la vez hombre y mujer, indisoluble uno y dos. Sin embargo, esta dualidad, que es un don divino, sigue todavía construyéndose en diálogo.”⁷² Afirma Miguel Ángel Tábet, “El relato describe la creación de la mujer expresando su eminente dignidad, igual a la del hombre. Solo la mujer es una ‘ayuda adecuada para el hombre’, capaz de llenar la soledad en la que se encontraba después de haber sido creado.”⁷³

Así pues, son dos y, sin embargo, no son más que uno, en el origen y en el destino. La mujer hace del hombre un ser acabado. Igual que en la epopeya de Gilgamés, ella desempeña un papel decisivo en el surgimiento del hombre en su plena humanidad, aunque la relación sexual no tenga aquí la misma importancia.⁷⁴

Pablo Andiñach expresa que los símbolos presentes en este relato son profundos y por momentos contradictorios. Vamos a destacar tres elementos:

- a. La mujer es creada por Dios de la misma sustancia que Adam, de su misma carne. Si el texto confirmaba la ideología de que la mujer era un ser accesorio al varón, esta afirmación la relativiza al darle a ella el mismo valor creacional afirmando la igualdad de sustancia. La carne de la mujer es la misma que la del varón, y no es necesario que se diga en este caso que ella recibe el soplo de vida, pues lo tiene por extensión. En este sentido es claro para el texto que ella es de distinta factura que los animales recién creados.
- b. Adam la reconoce como de su misma carne y huesos. El texto entonces insiste en la diferencia con los animales presentados antes y entre los cuales no encontró uno que fuera de esta manera. Es claro que es Adam quien lo afirma, pero también la narración dice que fue Dios quien la creó independiente de la voluntad de Adam, por lo cual no solo está implícito que este no podía desconocerla sino que la dignidad igualitaria es dada por la creación divina y no por decisión del varón.
- c. Adam le da nombre, como ya lo hizo con los animales, y la llama mujer. Pero el nombre que le da es todavía genérico y corresponde al femenino de varón (literal sería varona). Esta denominación vuelve a insistir sobre el carácter especial y diferenciado de la mujer respecto de los animales, y del vínculo biológico y afectivo con el varón. Por un lado nombrarla es gobernar sobre ella, por otro el nombre que le da la coloca a su mismo nivel, no por debajo de él.⁷⁵

⁷² L'Hour, *Génesis 1-11*, 31.

⁷³ Tábet, *Introducción al Antiguo Testamento*, 106.

⁷⁴ L'Hour, *Génesis 1-11*, 31.

⁷⁵ Andiñach, “Génesis”, 374.

1.1.6. Transgresión

Jean L'Hour, parafrasea a Jean-Michel Maldamé, y sostiene: “A partir de Gn 3, el cristianismo, siguiendo a San Pablo, (Rm 5,12-21; 11,32; 1 Cor 15,22) y sobre todo a san Agustín, formuló la idea de que el ser humano, al nacer, contrae el ‘pecado original’, aunque la expresión no se encuentra en la Biblia”⁷⁶ En el mismo sentido Lawrence Boadt argumenta que “Gn 2-3 por sí solo no es una doctrina del pecado original que dé razón de una humanidad (...) indefensa ante el pecado y necesitada de una salvación. Dicha doctrina se ha de elaborar a partir de textos del NT (Rm 5).”⁷⁷

El tema de la transgresión debe ser abordado desde la totalidad de Génesis 2-3, para no dar a entender otro significado, pues, es en absoluto abusivo aislar Gn 3 para convertirlo en el relato de la caída. Gn 2-3 abre una historia de las relaciones entre Dios y los hombres; mejor dicho, se trata de una prehistoria en la que intervendrá la llamada de Dios dirigida a un hombre, a un pueblo que lo reconocerá como Dios y luego descubrirá su ley como buena, como promesa de salvación, de esperanza, de libertad.⁷⁸

De hecho, Jean L'Hour afirma: “el *adam* del Génesis no es un individuo (y aún menos el primer hombre de la historia), sino la figura simbólica de toda la humanidad. Por tanto, no se trata de una primera falta legada como herencia a sus descendientes.”⁷⁹ La transgresión es parte de la dinámica del crecimiento de la humanidad; porque el hombre es un ser limitado, frágil, necesitado, etc.

Por otra parte, Francois Castel argumenta: El texto no es historia, cronología; es la afirmación de dos realidades conjuntas: la vocación que Dios dirige al hombre para que se reconozca fundado en su palabra, y el rechazo que opone el ser humano a este reconocimiento. El hombre no ha tenido que responder de una vez por todas a esta alternativa; está llamado de manera continua de nuevo a una opción en cada instante decisivo de su vida.⁸⁰

La dinámica sapiencial del Gn 2-3 permite ver que siempre habrá en la historia de la humanidad el reconocimiento como también el rechazo. Pero al final, estará la respuesta de acogida por parte de Dios.

⁷⁶ L'Hour, *Génesis 1-11*, 43.

⁷⁷ Boadt, “Génesis”, 335.

⁷⁸ Castel, *Comienzos*, 86.

⁷⁹ L'Hour, *Génesis 1-11*, 43.

⁸⁰ Castel, *Comienzos*, 86.

1.2. Gn 3,21-22a

1.2.1. Gn 3,21: “Y YHWH-Elohim hizo al adam y a su mujer túnicas de piel y los vistió”

Mercedes Navarro, en su texto *Barro y Aliento* comprende este tema a partir de la desnudez, para llegar a entender el sentido por el cual Dios los viste con túnicas de piel. Lo ilustra de la siguiente manera:

- a) Primero **están desnudos y no lo saben (Gn 2,25)**: no han aparecido las diferencias, no se han hecho el uno espejo del otro, no se saben ver, no se miran, y por tanto no se conocen. La desnudez es aquí el signo de la inconsciencia, de un espacio sin explorar, sin personalizar. En contra de la visión de inocencia y de ingenuidad que ha recorrido una parte de la interpretación de esta realidad, el texto muestra en este estadio evolutivo, que la desnudez no es sólo un estadio transitorio, sino que resulta ajeno, alienado. No es espacio personal, puede ser espacio de cualquiera si en el texto hubiera lugar para ello. No es espacio autónomo, es una corporalidad a medio hacer, narcisista: “Hueso de mis huesos y carne de mi carne”.
- b) Luego **están desnudos y lo saben (3,7)**: tiene lugar una actividad parcial de coapertura. La mirada mutua que les hace de espejo, una vez que han accedido al conocimiento y a la autonomía, les hace buscar refugio y defensa. El cuerpo es un espacio amenazado por la mirada del otro a cada uno. Comienza un proceso de apropiación y personalización. Por eso se cubren. Sin embargo las diferencias las advierten en lo más evidente y en lo paradigmático de la diferenciación, en el espacio corporal más (...) sexuado. Por eso sólo se cubren con cinturones.
La amenaza la perciben mejor en las zonas que les resulta más vulnerables. Son ellos los que realizan la acción de cubrirse. En seguida esto mismo se extenderá a la percepción de la divinidad, otra forma más total de diferencia que les revela, mejor que nada, su condición de criatura. Y entonces, también ellos tienen la iniciativa de cubrirse (o de ponerse a cubierto), pero se ocultan del todo. La acción de Dios, en cambio es desveladora. Les desnuda de nuevo para que sean conscientes de verdad de estas diferencias humanas fundamentales.
- c) Ahora (Gn 3,21) **este cuerpo, desnudo en su creaturalidad, es el que Dios cubre**, no ya parcial, sino como vestido, en una acción que por el verbo “hacer” entra dentro de la acción creadora de Dios. Es él mismo el que les construye el vestido y se los coloca. La corporalidad, como espacio, tiene ya aquí un sentido personalizado.⁸¹

Este paso de la desnudez al ser cubiertos por Dios, resulta un poco confuso si no se parte de un contexto sapiencial. Este contexto no muestra elementos aislados sino una dinámica, un proceso. Entonces, el planteamiento de Mercedes Navarro señala un proceso de crecimiento, de maduración, que conduce hacia una finalidad concreta, el ser cubiertos por Dios. En este proceso juega un papel fundamental el conocimiento, porque sin él, es imposible saber si se está o no desnudo. El conocimiento permite al hombre salir de un estado

⁸¹ Navarro, *Barro y Aliento*, 274-275.

y desarrollarse, pero si esto, le aleja de la presencia de Dios, lo único que encuentra el hombre es la mirada amenazadora del otro, porque la desnudez deja al descubierto las fragilidades humanas. En esta situación el hombre es incapaz de construir relación fraternas ni con su hermano, peor con Dios. Así, lo único que salva al hombre de esta situación es la acción de Dios.

Pero antes de profundizar en el significado de la acción de vestir de Dios, Jean L'Hour aclara algunos detalles de la realidad de la desnudez.

Cuando el narrador del Génesis declara que el varón y la mujer estaban desnudos “sin vergüenza” uno frente al otro, adopta el punto de vista opuesto al de la realidad cotidiana vivida en la sociedad. En efecto, desnudez, órganos sexuales y vergüenza están tan unidos que una misma palabra –*erwah*- conlleva todos esos significados. Es el lenguaje (...) utilizado en las prohibiciones sexuales en Lv 18 y 20. La desnudez de una persona es sagrada y no debería ser profanada, ni siquiera con la mirada (Gn 9,22-23). Cubrirla es un acto de benevolencia que le devuelve su dignidad (Ez 16,8).⁸²

Dios cubre al varón y a la mujer haciendo vestidos, no abandona en su desnudez, en su vulnerabilidad, en su vergüenza.⁸³ En la misma línea, Juan Guillén en su *Comentario al Antiguo Testamento* sostiene: “Dios aceptó su opción libre y ahora los acoge como pecadores: vela su desnudez, no les obliga a vivir desnudos uno frente al otro. La misericordia desarma a la justicia.”⁸⁴

Por otra parte, Gianfranco Ravasi en su *Comentario hermenéutico a Génesis 2-3* hace referencia al contexto cultural de Oriente, sosteniendo “en Oriente vestir a los miembros del clan era responsabilidad del cabeza de familia. Dejando de lado cualquier referencia al origen del vestido, el autor dibuja un gesto paternal, lleno de amor, de Dios.”⁸⁵ En la misma línea John Walton, Víctor Matthews y Mark Chavalas en su *Comentario del Contexto Cultural de la Biblia: Antiguo Testamento* mencionan lo siguiente.

Una túnica larga exterior es aún la vestimenta básica de mucha gente en el Medio Oriente. Esto reemplazó el inadecuado cubrimiento con hojas de higuera hecho por Adam y Eva. Dios les proveyó estas vestiduras como un modelo de ofrenda dado por un protector a su protegido. Las ofrendas de ropa eran los regalos más comunes de los que se mencionan en la Biblia (Gn 41:42) y otros textos antiguos. Esto los preparaba para los rigores del clima y del trabajo que les esperaba. En el cuento Adapa, después que Adapa perdió la oportunidad de comer del pan y el agua de la vida recibió ropa de parte del dios Anu antes de ser echado de su presencia.⁸⁶

⁸² L'Hour, *Génesis 1-11*, 31.

⁸³ Castel, *Comienzos*, 83.

⁸⁴ Guillén, *Comentario al Antiguo Testamento I*, 53.

⁸⁵ Ravasi, “Comentario hermenéutico a génesis 2-3”, 318.

⁸⁶ Walton, *Comentario del Contexto Cultural de la Biblia*, 22.

Dios no puede ser indiferente ante las situaciones negativas que vive su creación, por eso, “la túnica con que Dios los viste es otro signo de conciliación, una adaptación divina a las limitaciones humanas.”⁸⁷ A pesar de sus fragilidades Dios continúa relacionándose con la humanidad, e incluso ayudándola, pero los seres humanos, por su parte, experimentarán en su vida tanto el poder del pecado sobre ellos como sus secuelas en todo lo que hacen, de las cuales la más terrible es la muerte.⁸⁸ Entre la realidad de Dios y la realidad humana siempre habrá una brecha, a pesar de esto, “Dios no ha rechazado a la humanidad, no la ha condenado; lamenta su opción, pero en esa opción Dios seguirá mostrando su afecto por el hombre.”⁸⁹

1.2.2. Gn 3,22a: “Y YHWH-Elohim dijo: He aquí que el *adam* se ha convertido como uno de nosotros por el conocimiento de lo bueno y de lo malo”

A propósito del v. 3,21 que se encuentra en sintonía con el tema de la transgresión, el v. 3,22a tiene elementos que complejizan su análisis. Ahora bien, Mercedes Navarro sostiene que “en el v.22 cambia la focalización del narrador, que de externa pasa a interna en forma de monólogo interior, que rompe el ritmo de la narración de los hechos, estableciendo una pausa reflexiva, desde la que realizará las acciones siguientes. Este monólogo interior es síntesis de la obra realizada y motivo para la siguiente acción que da fin al relato.”⁹⁰

De forma semejante, Silvestre Pongutá afirma: “el v.22 se presenta como una reflexión que Dios se hace acerca del hombre: esta frase parece ser un anacoluton; después de la reflexión esperaba el lector una palabra del mismo Dios expresando la orden de expulsión; pero, la frase queda trunca, y en cambio, tenemos en seguida, en el v.23, la noticia sí de la expulsión, pero comunicada por el narrador.”⁹¹

⁸⁷ Clifford, “Génesis”, 18.

⁸⁸ Boadt, “Génesis”, 335.

⁸⁹ Castel, *Comienzos*, 83.

⁹⁰ Navarro, *Barro y Aliento*, 290.

⁹¹ Pongutá, *Una introducción al Pentateuco*, 95.

Por una parte, Jean L'Hour argumenta que “por primera vez en el relato *YHWH-Elohim* se habla a sí mismo (en plural, como en 1,26) y se entrega a una reflexión que recuerda los avatares de una asamblea divina.”⁹² Por otra parte, Mercedes Navarro expresa:

Referirse Dios a sí mismo en plural sólo se explica si el ser humano está tomado como colectivo. Así, el lector puede unir el aspecto de conocimiento de bien y mal a Elohim, y la vida para siempre a *YHWH*, puesto que sólo en él es posible la conjunción de ambas realidades, de ambos árboles. La relación entre el árbol de la vida y *YHWH* es dada por la misma forma de verbos “ser” o “llegar a ser” (imperfecto, en primera persona singular), un verbo activo y dinámico que responde a la definición de *YHWH*: “El que es, el que está, el que es en perpetuidad”, siempre y activo.⁹³

Silvestre Pongutá enuncia: “el ¡He aquí! (*Hén*) del v.22 presenta como objeto de la visión y consideración al hombre caído, al hombre que quiso, pretendió llegar a ser como Dios, y que en cambio obtuvo algo opuesto. Algunos ven en esta frase un tono irónico (S. Ambrosio: PL, 14,701; P. Lagrange)”⁹⁴ Lo irónico aparece cuando el hombre busca su independencia, pero no hace más que unirse más a Dios, por eso el texto dice “se ha convertido como uno de nosotros”, pero a pesar de esto, “el hombre tendrá que fijar por sí mismo los valores, separar el bien del mal. ¿Está sin embargo más cerca de Dios? El hombre en paz en el jardín de Edén se ha convertido en el hombre inquieto, en busca de eternidad. Separado de Dios, descubre lo inconfortable de su situación. Sean cuales fueran sus pretensiones, lo cierto es que es mortal.”⁹⁵

Por otra parte, Juan Guillén expresa “la expulsión merece un trato especial: es el auténtico castigo al afectar a la totalidad de la existencia humana y no a aspectos parciales... Reconoce que el hombre ha conseguido una prerrogativa divina, el conocimiento. La frase no es irónica: el hombre ha optado por la independencia de su saber y hacer; no se considera criatura.”⁹⁶

Jean L'Hour amplía la comprensión “‘He aquí que... y ahora tengo miedo de que...’. Esta vez, la expulsión está motivada por el temor de ver al *adam* ‘tomar’ del árbol de la vida y ‘vivir para siempre’. Pues, no se trata de una prohibición, como ocurría con el árbol del

⁹² L'Hour, *Génesis 1-11*, 41.

⁹³ Navarro, *Barro y Aliento*, 287.

⁹⁴ Pongutá, *Una introducción al Pentateuco*, 95.

⁹⁵ Castel, *Comienzos*, 83.

⁹⁶ Guillén, *Comentario al Antiguo Testamento I*, 53.

conocimiento del bien y del mal, sino (...) del establecimiento de una frontera infranqueable entre Dios y la humanidad.”⁹⁷

Lo que dice en 3,22 del árbol de la vida para siempre, en continuidad absoluta. El que aparezcan los dos nombres como un todo compuesto significa lo que Dios representa, la unión entre la inmanencia y la trascendencia, entre la vida y el conocimiento del bien y mal, la temporalidad y la eternidad. Ahora sí aparece clara la diferencia entre el ser humano y Dios: el ser humano, varón y mujer, es como *Elohím*, porque ha comido del árbol del conocimiento del bien y del mal, y ha adquirido capacidad discriminante y de procreación o transmisión de la vida, pero ellos no pueden ser *YHWH* que es el único que puede comer del árbol de la vida como vida eterna. Así, el ser humano sólo puede vivir en continuidad a través de la sucesión de las generaciones. Y si es verdad que no puede tener vida eterna, porque su condición finita y temporal imposibilita, puede en cambio sobrevivir por la sucesión de las generaciones a partir de su capacidad para transmitir vida.⁹⁸

Conclusión

Los versículos de Gn 3,21-22a pertenecen a la perícopa bien delimitada de Gn 2,4b-3,24, la cual corresponde a la tradición no sacerdotal, de la época postexílica; postura sostenida por algunos autores actuales, en especial por Félix García López. Este segundo relato refleja la mentalidad y las inquietudes de las familias campesinas, palestineses.

El principal autor de este relato es *YHWH-Elohím*, es un nombre compuesto que asocia el nombre propio del Dios de Israel: *YHWH*, al nombre común de la divinidad: *Elohím*. Se sobreentiende la idea según la cual *YHWH* es el único verdadero *Elohím*. Este nombre compuesto expresa que el Dios único no es otro que el Dios de Israel. El Dios universal que se revela en la creación es quien se revela a Israel mediante la alianza, la elección y la ley. Y así como se revela al pueblo de Israel también se revelará en plenitud en la encarnación al mundo entero.

La dinámica sapiencial de este relato muestra a *YHWH-Elohím* cercano, artesano, que crea y está pendiente de su creación, respeta la libertad de la humanidad; pero cuando cae, está ahí para liberarla de nuevo, en definitiva es un Dios lleno de atenciones. Esta imagen de Dios, con tales características lo único que desea *YHWH-Elohím* para la humanidad es que sea libre, pero la plenitud de esta libertad la encontrará en comunión con Él y no fuera.

Los versículos que mejor explicitan estas características de *YHWH-Elohím* son Gn 3,21-22a, porque hace túnicas que cubren la vergüenza del ser humano, liberándoles de las

⁹⁷ L'Hour, *Génesis 1-11*, 41.

⁹⁸ Navarro, *Barro y Aliento*, 287.

consecuencias de su fragilidad. Es más los sigue considerando semejantes. El Dios de la vida, a pesar de las caídas, ofrece su salvación.

CAPITULO II

FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICOS: un diálogo entre Gn 3,21-22a y otros textos de la Sagrada Escritura

En Gn 3,21-22a y en su contexto próximo se evidencia, más que el origen de la humanidad, un proceso de crecimiento, en el cual su autor principal es Dios, quien da las normas necesarias para la vivencia del hombre, pero a pesar de su fragilidad, Dios continua velando por su salvación. En este apartado se analizará; por una parte, el contexto remoto de Gn 3,21-22a, el cual sería Gn 1-11, para desarrollar las temáticas de la imagen y semejanza de Dios, así como la alianza. Las cuales darán razón de ser al proyecto de Dios para con la humanidad, para que ella misma pueda llegar a su plenitud. Por otra parte, se analizará los siguientes textos del Nuevo Testamento: Jn 1,14; Gal 4,4; 5,1; 5,13 y Hb 1,1-2, ya que Dios al ser consciente de la fragilidad de la humanidad, envía a su único Hijo, quien trae un proyecto específico de liberación. Lo que *YHWH-Elohím* hizo con Adam y Eva, de devolverles su dignidad de personas, Jesús lo hará siendo carne con la humanidad.

2.1. Imagen y semejanza de Dios

Félix García López menciona que “la grandeza y dignidad del hombre radica en haber sido creado “a imagen y semejanza” de Dios (Gn 1,26-27), una idea a la que la exégesis y la teología han prestado gran atención desde los primeros siglos de la era cristiana hasta nuestros días.”⁹⁹ Porque en estas categorías se plasma el querer de Dios para la humanidad. En cuanto a su semántica, los términos ‘imagen’ y ‘semejanza’ traducen los sustantivos hebreos *selem* y *demut*, que varían en su formulación... pero cuando *selem* y *demut* se usan juntos (1,26; 5,3), no llevan conjunción, de modo que el segundo viene a ser como una

⁹⁹ García, *La Torá*, 95.

paráfrasis del primero¹⁰⁰. Ahora bien, puesto que en un caso precede *selem* (1,26) y en el otro *demut* (5,3), parecería que ambos son sinónimos.”¹⁰¹

En efecto, Silvestre Pongutá en su comentario a Gn 5,3 dirá “a pesar de la transposición de los términos, el significado de la frase es en la práctica idéntico al de Gn 1,26, la única diferencia está en que se tiende a acentuar la semejanza y no la identidad (semejante-imagen): habría mayor vecindad entre Set y Adam que entre este y Dios.”¹⁰²

De ahí que Richard Clifford y Roland Murphy indiquen “Dios creó a su imagen a los seres humanos y los hizo varón y mujer en orden a la procreación. Adam, creado a imagen de Dios, transmite esta imagen al engendrar un hijo a su propia imagen y ponerle un nombre, al igual que Dios le había dado el nombre a él. La transmisión de la imagen divina se desarrolla a través del primogénito.”¹⁰³ De modo semejante afirma Silvestre Pongutá “Set es otro Adam, una imagen semejantísima de él: es como si Set hubiera sido hecho directamente por Dios; al engendrar, Adam ha sido (...) un procreador. Todos los hombres que vendrán

¹⁰⁰ Si, como piensan algunos autores, el Sacerdotal se inspiró en los textos egipcios al presentar al hombre como “imagen” de Dios, ¿de dónde sacó la idea de la “semejanza”? Una posible respuesta a esta cuestión se encuentra en una estatua descubierta en *Tell Fakhariyah*, el antiguo *Sikán*, al nordeste de Siria. En su pedestal, hay una inscripción bilingüe, en asirio y arameo (la versión aramea es la traducción de texto asirio), con dos partes: la primera (línea 1-12a) comienza con una breve dedicatoria, alusiva a la estatua, al rey que la erigió y a la divinidad en cuyo honor fue erigida (línea 1), y continúa con un desarrollo de estos tres puntos (línea 2-12a); la segunda (línea 12b-23) empieza con algunas referencias a la estatua y al rey para concluir con una lista de maldiciones. Aquí nos interesa de modo especial las referencias arameas a la estatua, pues en ellas se usan los términos *slm* y *dmwt*, correspondientes a Gn 1,26-27; 5,1-3. La dedicatoria dice así:

“Imagen (*dmwt*) de Had-yis’i,

Que ha sido colocada ante *Hadad* de *Sikán*” (Línea 1)

Y en el comienzo de la segunda parte, paralelo en algunos puntos a la dedicatoria, leemos:

“Estatua (*slm*) de *Had-yis’i*,

Rey de Gozán, de *Sikán* y de *Azrán*” (línea 12a).

Lo que en la dedicatoria se presenta como *dmwt*, al comienzo de la segunda parte aparece como *slm*. Las líneas 15-16 refuerzan esta observación:

“El (el rey) que ha hecho esta imagen (*dmwt*) mejor que antes;

Ante *Hadad*, que había en *Sikán*, señor de *Habur*,

Él ha colocado esta estatua (*slm*)”.

Obviamente, *slm* y *dmwt* se usan aquí como sinónimos para designar un mismo objeto: la estatua / imagen de *Had-yis’i*. Esta interpretación es tanto más evidente si se considera que, en la inscripción bilingüe que nos ocupa, los términos arameos *slm* y *dmwt* traducen siempre la misma palabra asiria *salmu* (imagen).

A la luz de esta inscripción, se puede concluir que, en los textos del Génesis relativos a la creación del hombre, *selem* y *demut* se usan como sinónimos. Con ellos se quiere expresar que el hombre ha sido creado a imagen de Dios. Ahora bien, lo fundamental de una imagen es la representación. La estatua / imagen de *Had-yis’i* representa a la persona del rey. Análogamente, el hombre imagen de Dios, representa a Dios en la tierra. (García, *La Torá*, 98-99.)

¹⁰¹ García, *La Torá*, 97.

¹⁰² Pongutá, *Una introducción al Pentateuco*, 123.

¹⁰³ Clifford y Murphy, “Génesis”, 20.

serán, por tanto, imagen semejantísima unos de otros (=identidad de naturaleza); todos serán imagen semejantísima de Adam, y, por lo mismo también de Dios (cfr Lc 3,38).”¹⁰⁴

Por una parte, José Loza en su comentario al capítulo 5 del Génesis menciona “entre el vv. 3 y 33, los datos que rompen el esquema son escasos. A propósito de Adam, se observa que engendró un hijo ‘a su semejanza’ (v.3). Es una forma de afirmar que la imagen de Dios en el hombre (1,26ss) es un hecho de naturaleza, no una prerrogativa incomunicable del primer varón y de la primera mujer.”¹⁰⁵ Por otra parte, Félix García López al referirse al contexto menciona lo siguiente:

En Egipto, a partir del Nuevo Reino (ca. siglo XVI a.C.), el faraón era considerado la imagen viviente del dios Re, del dios Horus o de otros dioses del panteón egipcio. De manera semejante, en Mesopotamia, el rey era calificado de imagen del dios Samas, del dios Bel, etc., como consta en algunos textos asirios:

“El rey, señor del país, es la imagen de Samas”.

“El padre del rey, mi señor, era la imagen del Dios Bel, y el rey, mi señor, es también la imagen del Dios Bel”.

Por regla general, tanto en Egipto como en Asiría, ser “imagen de Dios” era un privilegio del rey, al que se consideraba engendrado por los dioses.

En la instrucción de Merikaré, **dicho privilegio se extiende (...) a todos los hombres**. Lo excepcional de este texto egipcio se convierte en normal en la Biblia hebrea, donde se afirma que el hombre -independiente de su sexo, raza o rango social- ha sido creado a imagen de Dios.¹⁰⁶

En definitiva, el ser imagen y semejanza de Dios tiene dos finalidades: primero ser co-participes en la creación y segundo rescatar el criterio de igualdad. Este privilegio que era de unos pocos, como bien muestran las tradiciones egipcias, ahora es un privilegio de todos; y se transmite, a través de la procreación, de generación en generación.

2.2. Igualdad

Para detallar la igualdad de todos los seres humanos ante Dios, Félix García López examina tres textos de los primeros capítulos del Génesis referentes a la historia de los orígenes del mundo y de la humanidad: Gn 1,27; 5,3 y 9,6.

Según Gn 1,1-2,3, la creación del mundo y de los seres humanos se llevó a cabo de manera escalonada. Los seres humanos fueron creados al final, como culmen de toda la obra creadora. Por su forma y contenido, la creación del varón y de la mujer destaca sobre la creación de todos los otros seres: “Macho” y “hembra” (*zakar* y *nekebah*) son conceptos biológicos, no

¹⁰⁴ Pongutá, *Una introducción al Pentateuco*, 123.

¹⁰⁵ Loza, “Génesis 1-11”, 83.

¹⁰⁶ García, *La Torá*, 97.

sociológicos; el macho y la hembra se distinguen por su sexualidad, no por su status social. A ambos se les concede igualdad ontológica ante Dios. A diferencia de las plantas y de los animales, creados “a imagen de Dios”. Esto significa que no existen especies ni razas humanas (como ocurre con las plantas y los animales), sino un solo género humano, y que no hay discriminación alguna entre el varón y la mujer. Significa, además, que la diferencia sustancial entre el género humano y todas las especies de animales procede de una relación especial entre el hombre y su creador. Esta prerrogativa funda la dignidad de los seres humanos respecto a todos los demás seres creados.

Si en Gn 1 se afirma que Dios creó al hombre a su imagen y semejanza, en Gn 5 se añade que Adam “engendró un hijo a su imagen y semejanza”. De aquí se sigue que el privilegio de ser “imagen y semejanza de Dios” se transmite por vía hereditaria, de padres a hijos. Es una cualidad inherente a todos los seres humanos. Afirmer que todos los seres humanos son “imagen de Dios” equivale a decir que son en esencia iguales ante Dios.

Para finalizar, Gn 9,6 reafirma, desde otra perspectiva, la dignidad y la igualdad de los seres humanos: En forma poética, con rotundidad y concisión, este pasaje pone de relieve la gravedad del homicidio. Todo ser humano es sagrado e inviolable, por la simple razón de que ha sido creado a imagen de Dios. Sin diferencia de razas, de ideologías o de clases, la vida humana pertenece solo a Dios y, por consiguiente, es intocable.

En síntesis, los tres textos bíblicos examinados proclaman que todos los seres humanos, sin distinción alguna, son iguales ante Dios.¹⁰⁷

En referencia al tercer texto analizado, Jean-Louis Ska argumenta: “en el mundo bíblico, la sangre pertenece solo a Dios, que pide cuentas a todo el que la derrame. La sangre de un ser humano es la vida (Lv 17,14), es sagrada, porque el ser humano es creado –como hemos visto- a imagen de Dios. Según Gn 9,5, Dios pide cuentas también a un animal de la sangre que ha derramado.”¹⁰⁸ En la misma línea Andrés Ibañez sostiene que “la motivación, ‘porque a imagen de Dios hizo Él al hombre’, vale para todo hombre sin distinción. Quien mata a un hombre, no mata al mismo Dios, pero sí algo de Dios: su imagen. Otros delitos merecen también sus castigos. Pero ninguno alcanza la gravedad del asesinato.”¹⁰⁹ En la misma línea, Jean-Louis Ska afirma:

La vida como tal es sagrada y no importa la clase social o el género de la persona. Dicho de otro modo, el derecho bíblico considera, en este caso, a la persona como tal y a la vida como tal. Lo demás es secundario; por ejemplo, la condición social, el hecho de ser libre o esclavo, hombre o mujer, o incluso el hecho de ser mayor o menor. Observaremos que el texto de Gn 9,5 invoca la realidad de que la persona ha sido creada a imagen de Dios para justificar la sacralidad de la vida y las medidas que deben tomarse para protegerla. En concreto, esto significa que la condena prevista para un homicida es –excepto en casos de homicidio involuntario- la pena capital.¹¹⁰

¹⁰⁷ García, *La Torá*, 69-70.

¹⁰⁸ Ska, *El Pentateuco*, 97.

¹⁰⁹ Ibañez, *Para comprender el libro del Génesis*, 72.

¹¹⁰ Ska, *El Pentateuco*, 97.

En este contexto, Jean L'Hour sostiene “negar al hermano en el otro es separarse de *YHWH*, salir de su presencia, separarse también del suelo fraternal y hundirse en el mundo de los campos de batalla. La pregunta divina ‘¿Dónde está Abel, tu hermano?’ es una respuesta a la pregunta subyacente al relato y, a decir verdad, a toda la historia de los orígenes: ‘¿Dónde está tu Dios?’.”¹¹¹ Y continúa afirmando “el diálogo con Dios no es posible más que a través del diálogo entre hermanos. Y al contrario, el diálogo con Dios abre también el episodio, debido al mismo autor no P, de la vocación de Abrahán en Gn 12,1-3.”¹¹²

En Gn, 3,21 *YHWH-Elohím* no hace ningún tipo de distinción, entre Adam y Eva, para los dos construye túnicas, a los dos los viste. La imagen y semejanza de Dios es una experiencia imposible vivirla en un estado de vergüenza, de separación; por esto, la acción de Dios reconstruye esta dignidad, para que la humanidad no se pierda en sus fragilidades, sino porque, en comunión con Dios, tenga vida. Es más, establece una alianza para salvaguardar estos elementos. La imagen y semejanza de Dios se la debe vivir en comunidad, en igualdad con los hermanos, porque todos forman parte de la creación.

2.3. Alianza

Una finalidad del ser imagen y semejanza es ser co-participes en la creación, por esto, Félix García sostiene: “Gn 9,1-17 anuncia un nuevo comienzo, una nueva era para la humanidad, bajo el signo de la bendición y de la alianza de Dios con Noé y sus hijos. La bendición se abre y se cierra, a modo de inclusión, con la fórmula ‘creced y multiplicaos’ y la variante ‘llenad la tierra’ y ‘dominadla’ (9,1-7; cf. 1,28).”¹¹³

De hecho, Pablo Andiñach explicará que “la instrucción de crecer y multiplicarse dada a los animales (8,17) es ahora dada a Noé y sus hijos. Junto a ello, se les otorga el dominio sobre los animales, lo que incluye la facultad de alimentarse de ellos y así abandonar la dieta herbívora a que estaban restringidos hasta ese momento.”¹¹⁴ Por otra parte Jean L'Hour sostiene “el conjunto 9,1-17 se compone de dos grandes partes, cada una de ellas

¹¹¹ L'Hour, *Génesis 1-11*, 51.

¹¹² *Ibíd.*

¹¹³ García, *El Pentateuco*, 90.

¹¹⁴ Andiñach, “Génesis”, 380.

delimitada por las inclusiones de los vv. 1 y 7 ('fructificad y multiplicad') y vv. 9 y 17 ('establecer mi alianza')."¹¹⁵ La imagen y semejanza de Dios se transmite de generación en generación, por esto se dice: "fructificad y multiplicación", porque así la obra de la creación continua en y por la humanidad. Pero esta obra no puede quedar a la merced de nadie, sino es protegida por Dios, entonces se establece la alianza.

La primera parte (vv. 1-7) manifiesta un eco del relato de la creación de Gn 1. Para algunos se trata de una "re-creación" después de la "descreación" del diluvio. Noé es nada menos que el nuevo Adam. El mandamiento de multiplicarse y llenar la tierra (vv. 1 y 7) es reiterado en los mismos términos que en 1,28, pero el dominio sobre los animales y sobre el mundo adquiere aquí un sesgo violento.¹¹⁶

La segunda parte (vv.8-17) inaugura una era (...) nueva en la historia de la humanidad, la de una "alianza" eterna entre Dios y sus criaturas. Esta alianza es doble; es "para siempre" y abarca a todos los seres vivos. Es unilateral y gratuita: "Mi alianza entre yo y ustedes" (vv. 12,15; cf. 9,11). La garantía de esta alianza será el arco iris, señal de renovación. La alianza es portadora de una promesa: jamás habrá otro diluvio que extermine a los seres vivos.¹¹⁷

Por otra parte, Richard Clifford, y Roland Murphy indicarán "una alianza es un acuerdo realizado (...) entre dos partes ante la divinidad, que es la garante del juramento."¹¹⁸ Pero, José Loza dirá "no es un pacto bilateral, a diferencia de la concluida con Abrahán, a quien se exige la circuncisión (Gn 17), o con todo el pueblo en el Sinaí, cuando pone como condición la obediencia a sus mandamientos (Ex 19,5; 24,3-8); no tiene la contrapartida de un compromiso similar por parte de los hombres o los demás vivientes."¹¹⁹

En este pacto, el compromiso viene directamente de Dios, no pide nada a cambio a la humanidad y así, asegura la estabilidad del cosmos para el futuro: Dios promete que no habrá otro diluvio que devaste la tierra y garantiza su promesa con el signo del arco iris. La alianza es incondicional y, aunque se establece entre Dios y Noé e Hijos, se extiende a toda la tierra; tiene alcance cósmico: 'ésta es la señal de la alianza que hago con todos los vivientes de la tierra' (v. 17).¹²⁰ Del mismo modo Andrés Ibañez dirá "si los vv. 9-10 detallaban con quiénes hacía Dios alianza, el v.11 expone en qué consiste la alianza con los vivientes y con la tierra... La historia de la naturaleza y de la humanidad tiene como base un incondicionado "sí" de Dios a su creación, un "sí" de Dios a todo lo vivo, que no puede ser sacudido ni por los fallos

¹¹⁵ L'Hour, *Génesis 1-11*, 70.

¹¹⁶ *Ibíd.*

¹¹⁷ *Ibíd.*, 71.

¹¹⁸ Clifford y Murphy, "Génesis", 24.

¹¹⁹ Loza, "Génesis 1-11", 98.

¹²⁰ García, *El Pentateuco*, 90.

y pecados de la humanidad. La inmovible estabilidad de la naturaleza es una gracia constante de Dios.”¹²¹

La iniciativa de Dios en esta alianza se da de igual modo que en Gn 3,21, primero se da luego de las consecuencias de la fragilidad del hombre, y segundo no espera una reacción humana para hacer presente su misericordia, sino se conmueve y se hace presente. Por esto, Félix García López explica:

En la perspectiva teológica del relato, lo más importante son las decisiones y las palabras de Dios, que ponen en marcha los acontecimientos. La conducta de Noé, su respuesta concreta a la palabra y a la voluntad de Dios, juega asimismo un papel decisivo. Dios manda y Noé hace todo lo que Dios le ordena. Es una imagen gráfica de Noé fiel y obediente a Dios. En la obediencia de Noé se realiza su salvación y, a través de él, la salvación de la humanidad. La construcción esmerada del arca y su entrada a ella, de acuerdo con el mandato divino, asegura la vida futura. La obediencia de Noé cambia el rumbo de la humanidad, abocada a su propia aniquilación. De la bendición divina y de la alianza entre Dios y Noé surgirá una humanidad nueva.

La nueva creación surge bajo el signo de la bendición y de la alianza. La alianza garantiza que no habrá otro diluvio y asegura la pervivencia de la tierra (9,11). La bendición garantiza a la nueva humanidad la fuerza procreadora (9,1.7), lo mismo que en la creación original (1,26-28). Sin embargo, habrá un cambio en el alimento (cf. 1,29-30 / 9,3): Noé será el padre de la nueva humanidad, como Adam lo era de la antigua. Implícitamente está una invitación a la nueva humanidad a marchar con Dios, como Noé.¹²²

Esta alianza de Dios con Noé y sus hijos, es el comienzo de una serie de alianzas que a lo largo de la Historia de la Salvación establecerá con la humanidad. El proceso de crecimiento avanza en la dinámica de: transgresión, juicio y alianza. La transgresión es la desviación por parte de la humanidad de la voluntad de Dios, posterior a esto hay un juicio, en este caso el diluvio que extermina el mal del mundo y finaliza en la alianza, de la que una nueva humanidad surge. Estas alianzas con el pueblo de Israel son temporales, puesto que hay una promesa que se espera. Por otro lado, este pacto deja entrever la comunión entre Dios y la humanidad. Una comunión que libera a la humanidad porque está unida a su creador, la cual se perpetúa en la encarnación.

2.4. El Logos se hizo carne (Jn 1,14a)

En el contexto del Gn 1-11, lo central es la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios, y la alianza que establece con la humanidad. En el Nuevo Testamento la centralidad

¹²¹ Ibañez, *Para comprender el libro del Génesis*, 72.

¹²² García, *El Pentateuco*, 90-91.

de su mensaje es la persona del Señor Jesús, quien es presentado como la Imagen completa de Dios, y quien establecerá una alianza perpetua con la humanidad, a pesar de su fragilidad. Por esto, la persona del Señor Jesús, no solo se hará hombre sino se hará carne, para salvarla desde su misma fragilidad.

Raymond Brown en el *comentario al Evangelio y las cartas de Juan*, sostiene: “uno de los signos de la alianza concluida por Dios con Israel en el Sinaí fue el Tabernáculo construido en el desierto. Esta Tienda del encuentro, y su sucesor, el Templo, eran el lugar de la presencia divina en medio del pueblo de Dios, la sede de la gloria de Dios. En la nueva alianza, la humanidad de la Palabra, su carne, se convierte en el lugar supremo de la presencia y la gloria divinas.”¹²³ El paso de la Antigua a la Nueva Alianza revelan el interés de un Dios por estar más cerca de la humanidad, en donde las estructuras pierden su importancia, para dar paso a la carne, a la persona. Por esto, Xavier Léon-Dufour afirma: “Dios, el totalmente Otro, no es un ser aislado o encerrado en su trascendencia soberana; es el Dios de la alianza, el que se expresa y se comunica por su Palabra que ilumina el universo de los hombres. Para revelar (...) quién es y qué experiencia están llamados los hombres a vivir por él, el Logos se hace un hombre que habla nuestro lenguaje.”¹²⁴

El Dios de la alianza tanto en la Antigua como en Nueva sigue siendo el mismo, su ser no cambia, cambia su modo de estar entre los hombres. En la misma línea, Raymond Brown afirma: “la definición más frecuente del Dios que había estipulado el pacto antiguo era que estaba ‘lleno de benevolencia y de fidelidad’¹²⁵. La misma expresión se emplea en el versículo 14 (‘lleno de gracia y de verdad’) para caracterizar al Dios de la nueva alianza.”¹²⁶ Con la encarnación Dios establece una Nueva y definitiva alianza con la humanidad. Es más, Xavier Léon-Dufour dirá “En la historia de Dios que se revela, la encarnación viene a coronar a la creación; al crear, el Logos joánico pone en movimiento un proceso que desemboca en la encarnación.”¹²⁷

¹²³ Brown, *El evangelio y las cartas de Juan*, 39.

¹²⁴ Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 93.

¹²⁵ Benevolencia es un término técnico para referirse a la misericordia de Dios, por la que eligió a Israel entre todas las naciones como su pueblo; fidelidad es la fidelidad de Dios a las promesas que hizo a Israel en la alianza. (Brown, *El evangelio y las cartas de Juan*, 39)

¹²⁶ Brown, *El evangelio y las cartas de Juan*, 39.

¹²⁷ Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 93.

A lo largo de la Historia de Salvación el Logos de Dios ha estado actuando de diferentes maneras. En la creación el verbo “decir” demuestra la actuación de Logos, es así cómo Dios crea, por medio de la Palabra. Así, Teresa Okure expresa cómo la Palabra acompaña la historia de la Humanidad.

La Palabra ya revelaba a Dios en la creación y en la luz de la verdad inherente a los seres humanos. Esta Palabra se hizo humana en la persona de Jesucristo. En la persona de Jesús, Dios plantó su tienda en medio de la humanidad en forma corporal y visible, lo mismo que en el AT habitó visible en medio de su pueblo a través del tabernáculo que se albergaba dentro de la tienda del encuentro y servía de lugar para consultar a Yahveh y descubrir su voluntad a través de su siervo Moisés (Éx 33,7-11; 40; Nm 8,1-22; 17,8-13). La gloria de la divina presencia sobre la “tienda del encuentro” o “tienda de la presencia” fue transitoria; el tabernáculo mismo y la tienda fueron hechos por manos humanas (Éx 35,10-39,43), y todo el pueblo contribuyó (cf. 35,20-29). En Jesús, la gloria de Dios mora permanentemente con los hombres.¹²⁸

A partir de la encarnación no hay un lugar fijo del encuentro con Dios, sino es en la persona de Jesús, en dónde la humanidad se encuentra con Dios. En este sentido, Salvador Carrillo sostiene: “el Verbo del que hablaba el v. 1, cuya propiedad era la existencia atemporal y trascendente en Dios, ahora entra y se somete al orden de las cosas que comienzan a existir en un determinado orden. El ingreso del Verbo en este mundo da un nuevo significado al mundo y hace posible un nuevo principio y una nueva creación.”¹²⁹ En la misma línea Hernán Cardona mantiene “el Verbo hecho carne, el proyecto de Dios hecho fragilidad, recoge la plenitud del amor de Dios, por eso la plenitud del amor se manifiesta en un ser humano, el único santuario donde es transparente el amor compasivo del Padre.”¹³⁰ La nueva creación se realiza en un nuevo santuario, en “el Verbo hecho carne”.

Por otro lado Alfred Durand dirá “el Verbo se hizo carne para introducir al hombre en la familia de Dios. Entrando en la familia humana se hizo hermano nuestro, y con la misma ocasión nos dio por hijos a su Padre celestial. Para el Verbo, ‘hacerse carne’ es hacerse ‘hombre’ como nosotros, con un cuerpo y un alma dotada de las mismas facultades que la nuestra.”¹³¹ Esta es la dinámica que presenta Juan en su evangelio, un doble movimiento, el Verbo se hizo carne, no para contemplar las fragilidades de la humanidad, sino para ensalzarlas a un grado más alto, a las realidades de Dios. Así, Salvador Carrillo expresará “la

¹²⁸ Okure, “Juan”, 1329.

¹²⁹ Carrillo, *El Evangelio Según San Juan*, 86.

¹³⁰ Cardona, *El Evangelio Según San Juan*, 18.

¹³¹ Durand, *Evangelio Según San Juan*, 21.

historia de la humanidad y del cosmos llega a ‘la plenitud de los tiempos’ (Gal 4,4; Ef 1,10). Dios, que estaba ya presente en la creación, entra de manera nueva e inédita en ella, y la creación es elevada hacia Dios. La creación, al ser asumida por el Verbo, automáticamente queda sublimada.”¹³²

Desde la creación hasta la encarnación hay una manera de comunicarse de Dios con la humanidad, luego se da un giro, un cambio en su modo. Deja de ser el Dios lejano y pasa a ser un Dios que asume la naturaleza humana. Ciertamente para el contexto judío este cambio tiene sus implicaciones. Giorgio Zevini explica de la siguiente manera:

Para los judíos era absurdo pensar que la Palabra definitiva de Dios se hubiera aparecido en la debilidad del hombre-Jesús. Para los paganos era un escándalo aceptar la plena humanidad del Hijo de Dios, lugar indigno de la divinidad. El cuarto evangelio afirma contra todos ellos que “el verbo se hizo carne”, es decir, que la Palabra, en un momento histórico y concreto, se hizo “hombre” en su fragilidad e impotencia como cualquier otra criatura, naciendo de una “mujer”, María.¹³³

Frente a esto, Silvano Fausti indica “la Palabra eterna, que estaba dirigida a Dios y era Dios, en un momento determinado ‘se hizo carne’, con lo que cambia la forma en que Dios se comunica con nosotros: aquel que desde siempre era y es, ‘se hace’ hombre, partícipe de nuestra condición mortal.”¹³⁴ Giorgio Zevini parafraseando a *C. H. Dodd* afirma: “El Logos no descendió sobre Jesús, entró o habitó en él. El Logos se hizo la ‘carne’ o naturaleza humana que él llevó. La vida de Jesús, por tanto, es la historia del Logos, en cuanto encarnado, y esto debe ser en el escenario del tiempo limitado, lo mismo que la historia del Logos en relaciones perpetuas con el hombre y el mundo”¹³⁵ A esto añade Salvador Carrillo: “El Verbo vino al mundo y se hizo hombre, tomando todas las limitaciones, debilidades y flaqueza de la naturaleza humana, excepto el pecado (Rom 1,3; 8,3; Fil 2,7; 1 Tim 3,16; Heb 4,15). La aserción del v. 14a encierra un matiz apologético: quiere afirmar la realidad de la naturaleza humana de Jesús.”¹³⁶ De manera más específica, Hernán Cardona y Miguel Ángel Ferrando afirman que el Logos, que ya en el principio existía en calidad de Dios no “se hizo hombre”, sino carne, es decir, fragilidad, debilidad, contingencia, en un momento de la

¹³² Carrillo, *El Evangelio Según San Juan*, 86.

¹³³ Zevini, *Evangelio Según San Juan*, 55.

¹³⁴ Fausti, *Una comunidad lee el Evangelio de Juan*, 22.

¹³⁵ Zevini, *Evangelio Según San Juan*, 55.

¹³⁶ Carrillo, *El Evangelio Según San Juan*, 87.

historia humana, pero nunca ‘pecado’ (Heb 4,15). Dios se ha unido para siempre a la humanidad.

A todo esto Henri Van den Bussche argumenta que “la expresión ‘el Verbo’ designa a Jesús en su aparición histórica... El prólogo no se divide en dos partes, la primera de las cuales describiría la existencia eterna, y la segunda la encarnación. Juan no quiere describir el paso de una preexistencia a una existencia histórica, sino que se eleva de la realidad histórica a una realidad suprahistórica.”¹³⁷

Por esto, Hernán Cardona argumenta:

El Verbo hecho carne es gracia y verdad, completo y fiel. Desde siempre, desde el inicio, es así. “En el comienzo estaba la Palabra (“logos” en griego, “dabar” en hebreo)”: todo bajo el signo de la Palabra, Palabra de amor, de diálogo: de ahí el origen, el inicio de la obra creadora. “Y el Verbo está al comienzo ante Dios”: el Verbo estaba vuelto hacia Dios, en actitud de diálogo y antes de la creación el Verbo interpelaba a Dios. He aquí un sentido especial de “Palabra” en este evangelio.

La presencia del artículo, en la expresión griega “el logos”, muestra cómo las palabras dirigidas por Dios desde antiguo a los hombres (en la Ley y los Profetas) identifican una expresión parcial de quien es La Palabra. Todo es y será creado por la Palabra de Dios (v. 10). Esta Palabra, ya conocida para los lectores del cuarto evangelio (Jesús el Mesías), quien es Dios, tiene un distintivo esencial, clave para comprender el prólogo: La Palabra era la Vida (v. 4). Según el cuarto evangelio, en la creación entera, nada existe sin el Verbo, todo es fruto del diálogo del amor del Padre y el Hijo; y somos creados en este diálogo y por este diálogo. La vocación de la humanidad apunta a vivir en diálogo continuo de amor con el Padre.¹³⁸

Y de modo semejante Bernadette Escaffre expone:

Lo que se dice del Logos se une a la presentación de la sabiduría de la que hablan el libro de los Proverbios (8,12-31) y el Sirácida (24,2-29). En estos dos pasajes, la Sabiduría, lo mismo que una persona, toma la palabra para decir quién es: “Primogénita” de todas las creaturas, fue engendrada antes que las colinas y las montañas fueran diseñadas. Está presente durante la creación, cuando Dios establecía los cielos, actúa en el curso de la historia de la humanidad y puso su tienda en medio del pueblo de Dios. Igual que el Logos, la Sabiduría está cerca de Dios. Se encuentra a su lado, aunque, de forma diferente que la Sabiduría, el Logos no sólo está cerca de Dios y en relación con él, sino que es Dios mismo.¹³⁹

Por otra parte, Alfred Durand menciona que “la lengua empleada por San Juan permitía el uso de la palabra “carne” sin incurrir en la menor ambigüedad. El Cristo de su Evangelio tiene consciencia de ser hombre: Él mismo se llama Hijo del hombre, y más sencillo ‘hombre’.”¹⁴⁰ De hecho, Alfred Wikenhauser indica que “Juan emplea el término

¹³⁷ Van den Bussche, *El Evangelio Según San Juan*, 117.

¹³⁸ Cardona, *El Evangelio Según San Juan*, 18-19.

¹³⁹ Escaffre, *Evangelio de Jesucristo según San Juan*, 10.

¹⁴⁰ Durand, *Evangelio Según San Juan*, 21.

‘carne’, porque en la Sagrada Escritura la carne designa al hombre desde el punto de vista de la transitoriedad, de la fragilidad y de la nada.”¹⁴¹ Henri Van den Bussche amplía un poco más este concepto fundamental:

Si existiera una oposición entre Verbo y carne, sería diversa de la que se establece entre espíritu y carne. Juan la conoce muy bien, o no sería judío. Pero el concepto “carne” considerado en sí mismo es susceptible de una acepción muy amplia. En ningún caso para el semita “carne” y “espíritu” o “alma”, atribuidos al hombre, aparecen como elementos opuestos; para el semita, contrario a nuestra reacción espontánea de occidentales, “carne” designa al ser humano entero, que actúa en la comunidad, que es visible y tangible para los que le rodean. Por tanto, “carne” no designa lo que es corporal y que se opone a lo espiritual, al alma. En el lenguaje semítico, “carne” designa la forma exterior del hombre, forma por la cual se manifiesta su vida y se despliega su actividad. Gracias a la “carne”, el hombre se convierte en realidad tangible para su prójimo; al revés del “espíritu”, en el sentido de fantasma, sombra, que no tiene ni carne ni huesos (Lc 24,39).

En la misma línea, Silvano Fausti señala “Dios asume con su creatura una relación nueva, que consiste en ponerse a la par con ella para comunicarse con ella en plenitud. Dios es ¡‘un’ hombre! Pero no un hombre ‘divino y universal’, con un cuerpo etéreo, hecho de luz. Dios es un hombre real y concreto: Jesús.”¹⁴² Y añade: “la fragilidad, la debilidad y los límites, el ser-para-la-muerte, propios de nuestra condición, son asumidos por Él. Y por eso, la Gloria se revela en su carne, y no en ningún otro misterioso factor.”¹⁴³

Rudolf Schnackenburg argumenta que “al ‘hacerse carne’ el Logos designa, pues, un giro en la historia de la salvación para los hombres; el camino de descenso del Redentor a la carne y de ascenso por la carne a la gloria celestial viene a ser también un camino para todos los que se le asocian en la fe (cf. Jn 14,2s-6).”¹⁴⁴

La Palabra que existió desde siempre se hace carne, o sea, historicidad, humanidad, fragilidad. Pero es Dios quien decidió cuándo, cómo y bajo qué circunstancias. Así, la humanidad se diviniza y la divinidad se humaniza. Este es el doble proceso que presenta Juan en su Evangelio. Sobre todo es el camino que el Verbo encarnado traza para la salvación de la humanidad.

¹⁴¹ Wikenhauser, *El Evangelio Según San Juan*, 75.

¹⁴² Fausti, *Una comunidad lee el Evangelio de Juan*, 22.

¹⁴³ *Ibíd.*, 22.

¹⁴⁴ Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, 283.

2.4.1. Cristo, heredero de todo

“Muchas veces y de muchas maneras habló Dios en el pasado a nuestros Padres por medio de los Profetas. En estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo a quien instituyó heredero de todo, por quien también hizo el universo.” (Heb 1,1-2)

La Palabra encarnada no muestra que Dios en un momento de la historia decidió estar cerca de la humanidad, sino ella ha estado presente muchas veces y de muchas maneras. De hecho, Franco Manzi afirma: “el discurso comienza con una visión sintética de la historia de la salvación, que culmina en la intervención redentora del Hijo de Dios. Los protagonistas de la historia humana (...) no son los hombres. Es Dios quien ha tomado la iniciativa de revelarse a ellos (1,1-2).”¹⁴⁵ En la misma línea Enrique Nardoni argumenta: “el aspecto conceptual del exordio fija la atención en la continuidad y el contraste entre las dos etapas de la manifestación de la palabra salvadora procedente de Dios Padre: la primera fue dirigida a “nuestros mayores”, el Israel de las promesas divinas, y la segunda y última es dirigida a “nosotros”, el Israel escatológico.”¹⁴⁶

La historia de salvación no es un hecho aislado en la historia, sino cubre toda ella sin intermitencias, de manera continua. “Así como hay un mismo Dios Padre que actúa en las dos etapas de la palabra reveladora, así también hay un mismo pueblo creyente que continúa como beneficiario de la acción divina siendo la comunidad cristiana la culminación de la del AT.”¹⁴⁷ Porque el punto de continuidad como de ruptura lo establece la Palabra encarnada. Así, Franz Schierse argumenta: “Dios no se limitó a hablar a los padres en tiempos remotos y oscuros. Su palabra se nos ha dirigido también a nosotros, es decir, a la comunidad cristiana, y ésta ha sido su palabra última y definitiva, en la que todo el inminente futuro del mundo se ha hecho ya presente.”¹⁴⁸

Por otra parte, Franco Manzi afirma: “la comunicación de Dios no es precisada desde el punto de vista de los contenidos, sino de los personajes históricos implicados en la revelación: ‘Dios’ mismo, los ‘padres’, los ‘profetas’, ‘nosotros’ y el ‘Hijo’. La revelación divina, más que una comunicación doctrinal, es una relación personal.”¹⁴⁹

¹⁴⁵ Manzi, “Carta a los Hebreos”, 19.

¹⁴⁶ Nardoni, “Carta a los Hebreos”, 1055.

¹⁴⁷ *Ibíd.*

¹⁴⁸ Schierse, *Carta a los Hebreos*, 25.

¹⁴⁹ Manzi, “Carta a los Hebreos”, 19.

Este tipo de relación Dios lo establece desde su creación, el soplo divino es lo más cercano que une a la humanidad con la divinidad. Lo que llama más la atención es que, a pesar, de las fragilidades humanas, Dios permanece fiel. Así, el tipo de relación que Dios establece con la humanidad no se altera. En Gn 3,21 se veía como Dios cuida de su creación, la protege, no la abandona, siempre está pendiente de ella. El hecho de vestir, análogamente es como un padre preocupado por su familia. Desde los detalles más pequeños. Y es una acción que se prolonga en la historia de salvación. La relación por excelencia que establece Dios con la humanidad es la Alianza y la promesa, así lo explica Otto Kuss:

Aunque se habla sólo de la actividad de los profetas, parece que en realidad se quiere hablar de todos los que han sido instrumentos de revelación. “Padres”, como término para designar a los depositarios de la revelación en su fase ya superada, tiene en el NT diversos sentidos: unas veces son los patriarcas, que, habiendo sido los primeros en recibir las promesas, representan el fundamento de la historia nacional de salvación. Otras veces es la generación del desierto o, en tiempos posteriores, los profetas.

La expresión ‘en los profetas’ tiene un evidente sentido instrumental: los profetas son el medio de que Dios se valió para dirigirse al pueblo escogido, cosa que hizo ‘muchas veces’, o sea, frecuente y gradual a lo largo de toda la historia, y ‘de muchas maneras’, vale decir, por muchos medios: de viva voz, en sueños, visiones, acontecimientos, acciones simbólicas, etc.”¹⁵⁰

Esta insistencia de Dios deja entrever no sólo su paciente pedagogía, sino también la obstinada resistencia que le opusieron los hombres. Tal vez aluda ya aquí el predicador a la imperfección de la primera fase de la historia de la salvación (cf. Hb 7,23; 10,1-2.1-14).¹⁵¹

La historia de salvación llega a su plenitud en la Palabra hecha carne, y a través de ella Dios sigue hablando a la humanidad. La exaltación del Hijo consiste en haber sido elevado al puesto de heredero universal. Es una exaltación que culmina la vida de dolor y obediencia que el Hijo llevó según el designio divino para beneficio de la humanidad.¹⁵² De modo semejante Otto Kuss expresa:

En tales condiciones, la revelación perfecta que ahora se cumple se caracteriza ante todo por la excelente dignidad de su mediador, incomparable superior a los mediadores de las etapas precedentes, pero también por el tiempo en que sucede, que es el tiempo final, mientras las revelaciones anteriores sucedieron en épocas que no merecen ser determinadas en particular, y finalmente por su perfecta unidad, porque se hizo una sola vez y es definitiva, rasgos que contrastan con la multiplicidad, sucesión y carácter transitorio de las antiguas revelaciones de Dios.¹⁵³

¹⁵⁰ *Ibíd.*

¹⁵¹ Manzi, “Carta a los Hebreos”, 19.

¹⁵² Nardoni, “Carta a los Hebreos”, 1056.

¹⁵³ Kuss, “Carta a los Hebreos”, 49.

2.4.2. Nacido de Mujer, Nacido bajo la ley

“Pero, al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley” (Gál 4,4)

Edouard Cothenet sostiene “la ‘plenitud de los tiempos’ es una expresión de origen apocalíptico, que encontramos en Mc 1, 15: ‘Se ha cumplido el plazo (se ha llenado el tiempo), ya llega el reinado de Dios. Enmendaos y creed la buena noticia’. Así pues, no se trata de un progreso de la civilización que permita la venida del Salvador; sólo Dios decidió el tiempo de la encarnación y sólo él decidirá la hora de la parusía (Mc 13, 32; 1 Tes 5, 1-2).”¹⁵⁴ En la misma línea Gerhard Schneider corrobora “en la fecha señalada, Dios envió a su Hijo. En el mismo instante en que, por voluntad de Dios, llegó esa fecha, fue enviado el Hijo. El tiempo y el mundo mesiánicos acabaron con este tiempo y con el mundo actual.”¹⁵⁵ Heinrich Schlier manifiesta “el comienzo del final del mundo, la conclusión del tiempo se revela en el envío del Hijo de Dios en cuanto eterno fundamento divino, medio y meta del ser —1 Cor 8, 6; Col 1, 13s. El tiempo final es el tiempo en el que el ‘principio’ divino de nuestro ser, Cristo Jesús, ha irrumpido en esta existencia. La aparición de Cristo Jesús en este eón se funda en el acto del envío y consiste en la encarnación.”¹⁵⁶

El Verbo hecho carne inaugura un nuevo tiempo de plenitud, en el cual se hace espera la realización de la justicia de Dios. Así, Gerhard Schneider explica:

El tiempo de la tutela, que era para los hombres como una esclavitud, debía terminar por voluntad de Dios en un momento concreto, que estaba prefijado. La fecha señalada tenía que llegar. Con el correr de los años se cumplió el plazo establecido y el tiempo de este mundo llegó a su fin. Ha llegado el tiempo del Mesías, que libera de la ley a los hombres y los coloca en la situación privilegiada de Hijos de Dios.¹⁵⁷

La encarnación del Verbo viene con una propuesta concreta, la liberación. Este tema es ampliamente desarrollado en esta Carta dirigida a los Gálatas. En este contexto la liberación es sobre todo de la ley, que por muchos años ha tenido a los hombres oprimidos y sin dignidad. Esta propuesta de liberación tiene la finalidad de convertir a la humanidad en hijos

¹⁵⁴ Cothenet, *La Carta a los Gálatas*, 47.

¹⁵⁵ Schneider, *Carta a los Gálatas*, 95.

¹⁵⁶ Schlier, *La Carta a los Gálatas*, 227.

¹⁵⁷ Schneider, *Carta a los Gálatas*, 95.

e hijas de Dios. En la misma línea, Elsa Tamez argumenta: “los vv. 4-5 del cap. 4 desarrollan el evento cristológico que hace posible la filiación. Se trata de la solidaridad máxima de Dios en su Hijo, quien asume la historia en toda su dimensión humana: nacido de mujer y bajo la ley (4,4). La liberación acontece desde abajo: consiste en abolir la esclavitud de la ley y de todo otro sistema esclavizante, convirtiendo a los esclavos y esclavas en hijos e hijas llamados a vivir en libertad.”¹⁵⁸

Para demostrar la humanidad del Hijo de Dios, Pablo subraya dos elementos fundamentales “nacido de mujer” y “bajo la ley”. Gerhard Schneider explica: “Nació de una mujer. No se limitó a aparecer en la tierra, a hacerse visible como una aparición celestial. Se hizo hombre real como nosotros. Juan expresa esto aún más gráfico para evitar cualquier espiritualización del aspecto humano de la persona de Cristo: ‘El Logos se hizo carne’ (Jn 1,14). Pablo describe la encarnación como nacimiento de mujer.”¹⁵⁹ Del mismo modo argumenta Francisco Fueyo “El Hijo es ‘nacido de mujer’, es decir, verdadero ser humano. No hay aquí una alusión directa a María, la madre de Jesús.”¹⁶⁰ Continúa Gerhard Schneider “lo que pretende con esto no es tanto insistir en el hecho de que Jesús, por intervención del Espíritu Santo, se hizo hombre en el seno de la Virgen María cuanto poner de relieve la bajeza y humanidad del hombre Jesús. Jesús se solidarizó con nosotros para liberarnos. ‘Por ustedes se hizo pobre, siendo rico, para que ustedes por su pobreza se hagan ricos’ (2Cor 8,9).”¹⁶¹

Por otro lado, Heinrich Schlier sostiene que “A su humanidad pertenece no sólo su naturaleza, sino también su historia. La historicidad de su aparición la resalta el segundo añadido: ‘hecho bajo la ley’ sometido a la ley... Ya en 3, 13 se dijo lo que para el Hijo implicaba esta sumisión a la ley. Aquí se piensa más en la igualdad de la suerte del enviado con aquellos en cuyo favor había acontecido el envío.”¹⁶² Además, Francisco Fueyo explica que “nacido ‘bajo la Ley’ no significa sólo que era judío, pues ya hemos visto que la Ley nos afecta a todos. En realidad, Pablo no hace más que insistir en la verdadera humanidad de Jesús, quien llega a un mundo sometido a los elementos, pero trayendo consigo la fuerza de Dios, el Espíritu.”¹⁶³ Gerhard Schneider argumenta: “Aunque era Hijo de Dios, al ser enviado

¹⁵⁸ Tamez, “Carta a los Gálatas”, 908.

¹⁵⁹ Schneider, *Carta a los Gálatas*, 96.

¹⁶⁰ Fueyo, *Gálatas y Filipenses*, 77.

¹⁶¹ Schneider, *Carta a los Gálatas*, 96.

¹⁶² Schlier, *La Carta a los Gálatas*, 228.

¹⁶³ Fueyo, *Gálatas y Filipenses*, 77.

pasó a ser súbdito de la ley. Lo que hizo posible la liberación de los que eran esclavos fue el hecho de que el Hijo de Dios se hiciera igual a ellos en todo, excepto en el pecado.”¹⁶⁴

De hecho, Barnabas Ahern afirma:

En un determinado momento Dios envió su propio Hijo a la tierra como un auténtico judío que fue capaz de libertar a aquellos que vivían en esclavitud bajo la ley, y como verdadero hombre capaz de hacer partícipes a los demás hombres de los ricos privilegios de su filiación. Para este fin Dios empleó el Espíritu Santo, que infunde la verdadera vida de Dios e inspira al creyente un auténtico grito de hijo, “Padre”.¹⁶⁵

A través de la encarnación se explicita con claridad el proyecto liberador de Dios. Se hace carne, nace de una mujer y se somete a la ley. No es un mero espectáculo de lástima de un Dios que no soporta la fragilidad humana, sino es la revelación del ser mismo de Dios. Su misericordia no le permite ser indiferente a la realidad frágil de la humanidad.

2.5. Para ser libres nos ha liberado Cristo (Liberados por Cristo)

“Para ser libres nos ha liberado Cristo. Manteneos, pues, firmes y no os dejéis imprimir nuevamente bajo el yugo de la esclavitud” (Gál 5,1)

Pablo en su carta dirigida a los Gálatas explica con claridad y amplitud el proyecto liberador de Dios, o sea, cuales son los parámetros de la libertad que ofrece. Para profundizar en esta comprensión se señalará algunos elementos del contexto de los Gálatas, puesto que Pablo no se aparta de él.

Elsa Tamez manifiesta que “en este capítulo se ve con más claridad que la discusión de fondo no se centra en un simple rito: circuncisión versus incircunsión, o en opiniones divergentes sobre la ley que no afectan a nadie, sino en dos maneras distintas de ver y actuar en el mundo.”¹⁶⁶ Y continúa “la oposición fundamental está entre la justicia que se busca en el cumplimiento de la ley y la justicia causada por Dios en el inocente crucificado, es decir, la del orden del Espíritu y la fe.”¹⁶⁷ Y termina:

Estas afirmaciones opuestas no son para Pablo propuestas teológicas abstractas. Inciden en la vida concreta de las comunidades y de las personas. La primera esclaviza, atemoriza y condena; es del orden de la carne y corre el peligro de centrar la actividad en el interés

¹⁶⁴ Schneider, *Carta a los Gálatas*, 96.

¹⁶⁵ Ahern, *Epístola a los Gálatas y Romanos*, 34-35.

¹⁶⁶ Tamez, “Carta a los Gálatas”, 910.

¹⁶⁷ *Ibíd.*

personal; la otra libera, produce vida y salva. Su manifestación concreta es el amor comunitario y desinteresado (5,6). Esto es así porque la justicia de Cristo nace de la gracia.¹⁶⁸

De hecho, Heinrich Schlier sostiene que “del contexto se deduce con claridad en qué libertad piensa (...) el apóstol. Es la libertad a la que los gálatas renuncian de nuevo, si vuelven a tomar sobre sí ‘el yugo de la Esclavitud’, 5, 1. Acontece esto si se hacen circuncidar —5, 2— y se someten así (de nuevo) a la ley, como medio de justificación de su vida ante Dios, 5, 3s.”¹⁶⁹ En la misma línea Gerhard Schneider argumenta: “se trata de la libertad de la ley, a la que los gálatas querían renunciar sometiéndose a la circuncisión (5,3). Pero, puesto que Pablo usa aquí la palabra ‘libertad’ en sentido amplio, incluye también la libertad del pecado.”¹⁷⁰ Además, Heinrich Schlier, afirma: “Pues es en definitiva la ley la que en el ámbito de la existencia dominada por el pecado, lleva a la experiencia y al desarrollo del pecado — cf. Rom 3, 20; 4, 15; 5, 20; 6, 18 s—, de modo que la libertad respecto de la ley significa la libertad frente al poder que actualiza el pecado, 1 Cor 15, 56.”¹⁷¹

La ley al no ser liberadora, no permite que la persona se desarrolle, sino más bien la engaña y la mantiene sometida, pues responde a intereses particulares.

Se trata por lo mismo de la libertad frente al engaño, Rom 7, 11.15 —cf. Jn 8, 32—, pues el pecado, que se desarrolla en la existencia por medio de la ley, deja a la existencia en la ignorancia sobre la falsedad de sus promesas y, por tanto, sobre la falsedad de los esfuerzos con que se la sirve. Para finalizar, la libertad que libera del pecado y de la mentira, liberando de la ley, es también la libertad de la muerte. El pecado, que utiliza a la ley para el desarrollo propio, tiene su poder en la muerte: Rom 7, 9-11, lleva en sí a la muerte como su poder: Rom 5, 21; causa la muerte: Rom 5, 12; paga con ella: Rom 6, 23; de ella saca su vida: 1 Cor 15, 56, y madura en ella que es su meta secreta: Rom 6, 21.¹⁷²

Por su parte, Gerhard Schneider dirá “la libertad es un elemento constitutivo del estado cristiano. Ésta fue la última palabra y el resultado del argumento escriturístico precedente... Cristo nos ha liberado para el estado de libertad. No se ha limitado a descargarnos por un momento el fardo de la esclavitud; nos ha colocado en estado de libertad. En ella estamos ahora. La ‘poseemos’ en Cristo (2,4).”¹⁷³ Edouard Cothenet manifiesta que “se pone de relieve la palabra ‘libertad’: ‘Para ser libres nos ha liberado Cristo’; en sí misma

¹⁶⁸ *Ibíd.*

¹⁶⁹ Schlier, *La Carta a los Gálatas*, 265.

¹⁷⁰ Schneider, *Carta a los Gálatas*, 116.

¹⁷¹ Schlier, *La Carta a los Gálatas*, 265.

¹⁷² *Ibíd.*

¹⁷³ Schneider, *Carta a los Gálatas*, 116.

esta fórmula parece una redundancia. Podría tratarse de un hebraísmo que pretende reforzar el sentido del verbo principal. Así, por ejemplo: ‘Con deseo he deseado’ (Lc 22, 15) significa: ‘he deseado vivamente’; entonces aquí habría que traducir: ‘Cristo nos ha liberado realmente’.”¹⁷⁴

Este modo de liberar de Cristo, en cuanto al contexto, Edouard Cothenet lo explica de la siguiente manera:

Hay varios modos de adquisición de esclavos: se les podía comprar para ponerlos al propio servicio (y seguían siendo esclavos), o bien se les rescataba para liberarlos. Citemos este texto de la Mishná: “Si un esclavo fue hecho cautivo y lo han comprado otras personas, si fue comprado como esclavo tiene que seguir siendo esclavo; pero si fue comprado como hijo de hombre libre, no puede seguir siendo esclavo” (Gittin, IV, 4).¹⁷⁵

Entonces, “si Cristo nos ha comprado, declara Pablo, no ha sido para hacernos cambiar una esclavitud por otra, sino para concedernos la libertad de los hijos de Dios. Se impone esta interpretación, si tenemos en cuenta el texto paralelo de Rom 8,15: ‘Mirad, no recibisteis un espíritu que os haga esclavos y os vuelva al temor; recibisteis un Espíritu que os hace hijos’.”¹⁷⁶ Gerhard Schneider dirá “quien goza de esta libertad en virtud de Cristo debe mantenerse firme en ella; se quedará en ella. Querrá conservar su estado de libertad. Será consciente de su dignidad. Pero a quien se deje apresar por el yugo de la esclavitud le vacilarán las rodillas. Gemirá bajo la esclavitud de la ley, porque no será capaz de soportarla.”¹⁷⁷

La libertad ofrecida por Cristo, no hace inmune a la persona de volver a la esclavitud, pero si la aparta de ella. “La consecuencia que se deduce del hecho de la libertad ganada por Cristo, es que los gálatas deben ‘mantenerse’ en ella, usada aquí de nuevo en un sentido absoluto.”¹⁷⁸ La libertad dada por Cristo es una gracia, pero el mantenerse en ella ya es una decisión y compete un esfuerzo personal de adhesión a esta propuesta de salvación.

¹⁷⁴ Cothenet, *La Carta a los Gálatas*, 52.

¹⁷⁵ *Ibíd.*

¹⁷⁶ *Ibíd.*

¹⁷⁷ Schneider, *Carta a los Gálatas*, 117.

¹⁷⁸ Schlier, *La Carta a los Gálatas*, 265.

2.6. La libertad como vocación

“Ustedes, hermanos, han sido llamados a la libertad; pero no tomen de esa libertad pretexto para la carne; antes al contrario, sirvan unos a otros por amor.” (Gál 5,13)

Edouard Cothenet afirma que “La proclamación del v. 13 recoge la del v. 1, pero presentando a la “libertad” como una llamada, como una vocación. Recordemos que para Pablo, Dios es fiel y no abandona a los que ha llamado (1 Tes 5,24; 1 Cor 10,13). Así, pues, Dios da los medios para enfrentarse con el riesgo de la libertad.”¹⁷⁹ Pero, Gerhard Schneider manifiesta que “en todas partes donde se predica la libertad, puede ser mal entendida. Habrá siempre hombres egoístas que confundan la libertad con la arbitrariedad. La libertad puede convertirse en pretexto para la carne. Los hombres egoístas pueden utilizarla como punto de partida para dedicarse a la carne.”¹⁸⁰ Y continúa “con facilidad pueden llegar a sentirse dentro de esta nueva libertad como “señores” y entonces, siguiendo la forma “carnal” de obrar de los hijos de este mundo, intentar rehuir el servicio de Dios. Tales hombres no conocen otro deber que su deseo. Se lanzan unos contra otros como animales de presa, que se muerden e incluso se devoran entre ellos (5,15).”¹⁸¹ De modo semejante Heinrich Schlier muestra:

La corta frase de v. 13b tiende a rechazar un peligro e indica al mismo tiempo que el ser carnal del hombre, según el juicio del apóstol, está dispuesto a explotar todas las oportunidades que se le ofrecen en provecho propio. Incluso la libertad, que es la libertad frente a la ley y, como consecuencia, como vimos, la libertad de la autodestrucción provocada por la ley, incluso la libertad que significa el absoluto ser libre en Cristo Jesús, puede a su vez ser la base y la seductora posibilidad de que el hombre se ate a sí mismo en su carne.¹⁸²

Al respecto, Gerhard Schneider menciona que “La tiniebla espiritual que resulta de la sumisión a la ley encuentra con facilidad razones para rehuir los deberes de la vida cotidiana. La frivolidad de esos innovadores “idealistas”, que sólo buscan su gloria... Eso llevaría inevitablemente a discusiones mutuas y a envidia. La armonía fraterna de las comunidades se convertiría en una lucha de todos contra todos (5,12).”¹⁸³

Por otro lado, Elsa Tamez afirma que “no abusen de la libertad, dice Pablo, pues el libertinaje da oportunidad a la carne para conducirlos por un camino que no es el del Espíritu.

¹⁷⁹ Cothenet, *La Carta a los Gálatas*, 56.

¹⁸⁰ Schneider, *Carta a los Gálatas*, 125.

¹⁸¹ *Ibíd.*

¹⁸² Schlier, *La Carta a los Gálatas*, 280.

¹⁸³ Schneider, *Carta a los Gálatas*, 125.

Aparentemente, vivir la libertad sin ley abre la opción de dejarse llevar por la carne o de manifestar el fruto del Espíritu. Pero, lo paradójico, si se opta por lo primero se pierde la libertad.”¹⁸⁴ De modo semejante Edouard Cothenet explica:

Para Pablo, la libertad no es autonomía individual, ya que entonces se cae en el terreno de la carne. Al derivarse de una llamada de Dios, la libertad se concreta en el ágape y se desarrolla en el marco de la comunidad. Ni siquiera puede decirse que tenga como frontera los derechos del otro; eso sería una manera individual de plantear el problema. Pablo piensa en términos de ágape; la libertad se despliega en la responsabilidad comunitaria, como se explica en el c. 6.¹⁸⁵

Elsa Tamez continúa “la ley cumple una función si se pone al servicio del ser humano y si las personas asumen la ley en forma crítica, privilegiando la misericordia. No es lo mismo amar al prójimo como fruto del Espíritu que como requisito de una ley. Lo que pide la ley se convierte en obligación y es una verdadera carga si no tiene detrás una actitud que privilegie la gracia.”¹⁸⁶ En la misma línea Gerhard Schneider comenta:

El servicio a los hermanos es la forma de vida que está de acuerdo con la libertad en Cristo. La libertad en Cristo es libertad para el amor, porque el amor llena el hueco de la libertad. Es también libertad de amor, porque sólo el amor da al hombre la libertad de hacer lo que quiere. El amor es la ley de los cristianos, pero no es ley en cuanto conjunto de normas o preceptos particulares, sino como fundamento de la actividad cristiana. Este servicio de amor es la esclavitud del cristiano. El cristiano no sirve a la carne; es esclavo de su prójimo. Pero al servir así, conserva la libertad; el amor, como servicio, es la plenitud de la libertad en Cristo. El servicio y el sacrificio de Cristo son el prototipo de este servicio a los hermanos.¹⁸⁷

La dificultad aparece cuando la ley a la que obedece la sociedad discrepa con esta ley del amor o va en contra de sus principios. Entonces la libertad se distorsiona porque no sigue los principios del amor. Pues, “Lo que nace del Espíritu pasa a ser un modo de actuar natural y espontáneo, sin necesidad de seguir determinados preceptos. Pero tanto mejor si las ordenanzas de la ley coinciden con la disposición del Espíritu en la práctica de la justicia, impregnada de gracia.”¹⁸⁸ La comunidad cristiana debe hacer esto posible, que no haya discrepancias entre las ordenanzas de la ley y las disposiciones del Espíritu, porque lo que anima la dinámica de la comunidad es el amor. “Por ese motivo, Pablo señala que toda la ley

¹⁸⁴ Tamez, “Carta a los Gálatas”, 911.

¹⁸⁵ Cothenet, *La Carta a los Gálatas*, 56.

¹⁸⁶ Tamez, “Carta a los Gálatas”, 911.

¹⁸⁷ Schneider, *Carta a los Gálatas*, 126.

¹⁸⁸ Tamez, “Carta a los Gálatas”, 911.

alcanza su plenitud en el precepto ‘Amarás a tu prójimo como a ti mismo’ (5,14). Con ello asegura a los gálatas que la libertad se manifiesta con responsabilidad de acuerdo con la lógica del amor. La vocación a la libertad conduce al servicio mutuo (5,13).”¹⁸⁹

Conclusión

La humanidad creada a imagen y semejanza de Dios alcanza su plenitud en la persona del Señor Jesús, con quien ya no establece una alianza temporal sino perpetua. Esta alianza se sella en la encarnación, es decir, se hace carne, nace de una mujer y se somete bajo la ley. La encarnación trae consigo un proyecto de liberación, “para ser libres nos ha liberado Cristo”. La libertad dada a la humanidad es un don, es gratuito, pero esto no indica que siempre permanecerá en ella.

Es necesario mantenerse en ella, para no volver a la esclavitud. La manera de permanecer libres es en el servicio a los otros por amor, es decir, en la vida comunitaria, solo en ella la persona podrá ser en verdad libre. Por este motivo, para desarrollar una propuesta de una humanidad liberada, se desarrolla el tema de la libertad y de la comunidad.

¹⁸⁹ *Ibíd.*

CAPITULO III

UNA HUMANIDAD LIBERADA

El relato de la creación de Gn 2-3, no explica el origen de la humanidad y en ella el origen del pecado, sino explica un proceso de crecimiento, en la cual el autor principal es Dios. Por esto, la intencionalidad de acercarse al texto de Gn 3,21-22a, es comprender el modo de actuar de Dios, puesto que, posterior a la transgresión y al juicio de la serpiente, la mujer y el varón, no deja desamparado a la mujer y al varón, sino hay una restitución de su dignidad. Pero esta dignidad que Dios da, haciendo unos vestidos, no lo da por petición, sino lo da de manera gratuita. Es la gracia de Dios; por su infinita bondad restituye la humanidad de la mujer y del varón.

Los fundamentos antropológicos del segundo capítulo, parten de la creación de la humanidad a imagen y semejanza de Dios para llegar a la imagen completa que es Cristo. De acuerdo con la investigación de Gn 1-11, el hombre es imagen de Dios. Primero, porque está llamado a continuar con la creación y se transmite de generación en generación; y segundo porque es un llamado a vivir en comunidad, en fraternidad, en igualdad, porque todos somos la imagen de Dios.

Cristo, al ser la imagen completa de Dios, vive estos valores en su encarnación; se hace carne, nace de una mujer, se somete a la ley y trae consigo una propuesta de liberación para la humanidad. Por esto nos dice Gal, 5,1a “Para ser libres nos ha liberado Cristo”. Y Gal 5,13a “Ustedes, hermanos han sido llamados a la libertad”. Cristo se hace carne, se somete a la ley, no para perder su libertad, sino para que la humanidad a través del Él sea libre.

De hecho, “el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adam, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor. Cristo, el nuevo Adam, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta con sentido pleno el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación.”¹⁹⁰ Cristo en su encarnación muestra el camino al hombre, sobre el cual puede establecer una nueva relación con el hombre mismo y con Dios.

¹⁹⁰ Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 22.

De ahí que “el Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre. Nacido de la Virgen María, se hizo en verdad uno de los nuestros, semejante en todo a nosotros, excepto en el pecado.”¹⁹¹

De esta manera Cristo muestra una nueva humanidad, a la cual todos están invitados, en la cual el centro es él mismo. El hombre renovado deja de pertenecer a una realidad de fragilidad y pasa a pertenecer a una realidad de gracia. “El hombre cristiano, conformado con la imagen del Hijo, que es el Primogénito entre muchos hermanos, recibe las primicias del Espíritu (Rom 8, 23), las cuales le capacitan para cumplir la ley nueva del amor. Por medio de este Espíritu, que es prenda de la herencia (Ef 1, 14), se restaura internamente todo el hombre hasta que llegue la redención del cuerpo (Rom 8, 23).”¹⁹²

Desde esta perspectiva Cristocéntrica se podría tomar varios aspectos para desarrollar una propuesta de una humanidad liberada: temáticas como la conciencia moral, la libertad, la índole comunitaria, y la igualdad entre otros. Pero para esta investigación se resaltarán dos que se considera más importantes para desembocar en procesos educativos estos son: la libertad y la índole comunitaria. Estos elementos, propuestos por el documento conciliar *Gaudium et Spes*, permitirán desarrollar una propuesta de una humanidad liberada. Sin duda, “estos valores, por proceder de la inteligencia que Dios ha dado al hombre, poseen una bondad extraordinaria; pero, a causa de la corrupción del corazón humano, sufren con frecuencia desviaciones contrarias a su debida ordenación. Por ello necesitan purificación.”¹⁹³.

Para este análisis se abordará elementos desarrollados en los capítulos anteriores, la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, el documento conclusivo de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, el Cuadro de Referencia de la Pastoral Juvenil Salesiana, para finalmente desembocar en los planteamientos utilizados por el Padre Javier de Nicolás en la estructuración de los fundamentos del Instituto Distrital para la Protección de la Niñez y de la Juventud (IDIPRON), por su principio filosófico y teológico, educar desde y para la libertad. Se podría analizar desde otras perspectivas, pero se limita el análisis a estos documentos, por respeto a la idea que motivó la realización de este proyecto.

¹⁹¹ Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 22.

¹⁹² *Ibíd.*

¹⁹³ *Ibíd.*, 11.

El proyecto busca dar esperanza a muchos jóvenes que se perdieron en el camino, por diversas problemáticas. Ya que, su horizonte de vida se ha nublado en situaciones negativas, las cuales no permiten ver la acción misericordiosa de Dios en sus vidas. En un sentido más amplio, permitiría purificar la imagen de Dios que se tiene y su acción para con la humanidad. Pero no solo en una vía, de Dios a la humanidad, sino también la responsabilidad con los hermanos, porque ahí se hace presente Dios.

El cambio de paradigma que ofrece Jesús ante la ley, más que partir de una ley externa e intentar asumirla, hacerla propia, es partir de una ley interna para expresarla a nivel externo, con la comunidad, en esto consiste la libertad. Por esto, una humanidad liberada debe tomar consciencia primero de esa ley que Dios ha inscrito en el corazón de cada uno, ya que, la primera esclaviza, atemoriza y condena; es del orden de la carne y corre el peligro de centrar la actividad en el interés personal; la otra libera, produce vida y salva, afirma Elsa Tamez.¹⁹⁴

3.1. La grandeza de la Libertad

La Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* afirma con claridad: “en lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer, y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal: haz esto, evita aquello”¹⁹⁵. Y continúa “la conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que éste se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquélla. Es la conciencia la que de modo admirable da a conocer esa ley cuyo cumplimiento consiste en el amor de Dios y del prójimo.”¹⁹⁶

Esta ley, inscrita por Dios, le permite al hombre hacer discernimiento de las diferentes situaciones en las que se encuentra, le permite descubrir la presencia del otro y salir a su encuentro. Y así se fundamenta su actuar. Pero este numeral de la *Gaudium et Spes*, plantea dos maneras de cómo el hombre responde a esta ley inscrita: La primera es guardar fidelidad, y caminar de acuerdo con esta ley, y la segunda porque yerra la conciencia por ignorancia invencible.

¹⁹⁴ Tamez, “Carta a los Gálatas”, 910.

¹⁹⁵ Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 16.

¹⁹⁶ *Ibíd.*

La pregunta surge aquí, ¿Por qué el hombre no siempre se dirige por esta ley inscrita en su corazón? El problema que aquí se enfrenta es, la aceptación o no de esta ley. La no aceptación es producto de tener una imagen de un Dios castigador, vengativo, que está pendiente de si la persona cumple o no sus leyes, esta imagen no facilita crear relaciones, sino crear barreras entre Dios y el hombre. Mientras que la aceptación de esta ley parte de tener una imagen de un Dios, que cubre la vergüenza de la humanidad, establece una alianza y una promesa, se hace carne, se somete a la ley, porque le apuesta a su salvación, por lo que esta imagen establece relaciones que parten de Dios.

En la misma línea se puede decir: *YHWH* crea al hombre a su imagen y semejanza, lo hace del polvo, libre. Aunque esta libertad lo lleva a la transgresión, no por ello lo aparta de la presencia de Dios. Más aún, es Dios mismo quien al cubrir su desnudez, su vergüenza (Gn 3,21), le devuelve su libertad; no solo frente a Dios mismo, sino frente al otro, porque cubierta su desnudez, la mirada del otro deja de ser hiriente y entonces el hombre logra crear nuevas relaciones. Dios, al cubrir su desnudez, lo libera de sí mismo, de la mirada del otro e incluso de una imagen de un Dios castigador.

Para construir una propuesta de humanidad liberada, es fundamental partir del análisis de Gn 3,21, porque permitirá entender de mejor manera la propuesta liberadora que el Señor tiene para como la humanidad. Junto a esto, se abordarán ahora dos citas bíblicas explicadas antes, Gal, 5,1a “Para ser libres nos ha liberado Cristo” y Gal 5,13a “Ustedes, hermanos han sido llamados a la libertad”. La propuesta liberadora de Cristo, Pablo lo explicita en estas dos citas. “La orientación del hombre hacia el bien sólo se logra con el uso de la libertad, la cual posee un valor que nuestros contemporáneos ensalzan con entusiasmo. Y con toda razón.”¹⁹⁷ El bien de la ley que está inscrito en lo más profundo del corazón humano se explicita a través de la libertad. Pero no es cualquier libertad, sino es la libertad dada por Cristo, lo cual implica una libertad de hijos de Dios, o sea es una llamada, una vocación, porque consiste no solo en una actitud o una toma de decisión sino en un proyecto de vida.

Por otro lado, la libertad se desvía, primero por la misma fragilidad humana y segundo por ignorancia, porque no se ha llegado a conocer el verdadero sentido y significado de la libertad, tampoco su implicación en la vida. Entonces, continúa Gál 5,1b “manteneos, pues, firmes y no os dejéis imprimir nuevamente bajo el yugo de la esclavitud”. Una libertad mal

¹⁹⁷ Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 17.

entendida o mal enfocada conduce de nuevo a la esclavitud, porque va en contra de su dinámica.

La dinámica de libertad cristiana, no es una libertad individualista que lleva al egoísmo, sino es una libertad que promueve la comunión. Así lo encontramos en Gál 5,13 “Ustedes, hermanos, han sido llamados a la libertad; pero no tomen de esa libertad pretexto para la carne; antes al contrario, sirvan unos a otros por amor.”. Cristo llama a vivir la libertad en el servicio.

La Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* explica: “la verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre. Dios ha querido dejar al hombre en manos de su propia decisión para que así busque con espontaneidad a su Creador y, adhiriéndose libremente a éste, alcance la plena y bienaventurada perfección.”¹⁹⁸

Es más, la confianza de Dios en la libertad humana va mucho más allá de su fragilidad, porque a pesar de las transgresiones a lo largo de la historia, Dios establece una alianza, un pacto. Alianza que se perpetúa en la encarnación.

La Palabra se hace carne, se hace fragilidad, pero no deja de ser Palabra. Al asumir la fragilidad enaltece a la humanidad y le muestra a la humanidad el camino que debe recorrer para constituirse en hijos e hijas de Dios.

Por tanto, “la dignidad humana requiere que el hombre actúe según su conciencia y libre elección, es decir, movido e inducido por convicción interna personal y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa.”¹⁹⁹

En el contexto latinoamericano, el documento conclusivo de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe señala “La propia vocación, la propia libertad y la propia originalidad son dones de Dios para la plenitud y el servicio del mundo.”²⁰⁰ Más aún, “la necesidad de construir el propio destino y el anhelo de encontrar razones para la existencia pueden poner en movimiento el deseo de encontrarse con otros y compartir lo vivido, como una manera de darse una respuesta. Se trata de una afirmación de la libertad personal y, por ello, de la necesidad de cuestionarse en profundidad las propias convicciones y opciones.”²⁰¹

¹⁹⁸ Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 17.

¹⁹⁹ *Ibíd.*

²⁰⁰ Documento Conclusivo, *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*, # 111.

²⁰¹ *Ibíd.*, # 53.

Esta propuesta, que parte de la Sagrada Escritura y atraviesa el magisterio de la Iglesia, en el ámbito pedagógico desde el Cuadro de Referencia de la Pastoral Juvenil Salesiana, es expresada desde los siguientes parámetros: “El fin propio de la educación y de una verdadera actividad cultural es el de liberar al joven, hacerlo consciente de los propios derechos y deberes, participe conocedor de las vicisitudes de la propia época, capaz de autodeterminación y colaboración para construir una sociedad más humana. Educar de esta manera produce cultura, la despliega y la enriquece.”²⁰²

En el contexto colombiano, en el ámbito del trabajo con los chicos de la calle, Javier de Nicolás, Irenarco Ardila, Camilo Castellon y German Mariño en su texto *Musarañas* mencionan: “Todo sistema educativo que tienda a eliminar la libertad está destinado al fracaso.”²⁰³ Propuestas educativas que parten del respeto de la libertad de la persona y lo promuevan a partir de estructuras pedagógicas, permitirán desarrollar su humanidad.

Se puede citar aquí una frase de Javier de Nicolás, “la mejor profesión es el servicio”, en el servicio la persona alcanza su libertad.

3.2. Índole Comunitaria

El servicio como tal no puede darse fuera de la comunidad, por esto, ya en el Antiguo Testamento la comunidad forma parte constitutiva de la identidad misma del Pueblo de Israel, Gn 2,18 “Y *YHWH-Elohim* dijo; ‘No es bueno que el *adam* esté solo, le haré una ayuda como semejante suyo’.” En Gn 3,21 “Y *YHWH-Elohim* hizo al *adam* y a su mujer túnicas de piel y los vistió”, posterior a la transgresión solo hay vergüenza y división, pero Dios al hacer vestidos y cubrirlos, restituye la unidad, en definitiva la comunidad. Porque parte de Dios el ejemplo del servicio, el mismo se dona para el bien de la humanidad.

El fuerte sentido comunitario del pueblo de Israel, al decir que el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios, está fundamentando la igualdad. Y este planteamiento es claro en la propuesta de Cristo, Gál 5,13 “Ustedes, hermanos, han sido llamados a la libertad”, no hay exclusión de ningún tipo.

²⁰² Cuadro de Referencia, *La Pastoral Juvenil Salesiana*, 67.

²⁰³ De Nicolás, Ardila, Castellon, y Mariño, *Musarañas*, 60.

En el Nuevo Testamento se encuentra varios pasajes que hacen referencia directa a la importancia de la comunidad, pero para seguir la línea de la investigación se resaltarán Gál 5,13c “servíos unos a otros por amor”, sobre todo porque el servicio no se puede hacer para uno mismo, sino para y en bien del otro. “Por ese motivo, Pablo señala que toda la ley alcanza su plenitud en el precepto ‘Amarás a tu prójimo como a ti mismo’ (Gál 5,14). Con ello asegura a los gálatas que la libertad se manifiesta con responsabilidad de acuerdo con la lógica del amor. La vocación a la libertad conduce al servicio mutuo (Gál 5,13).”²⁰⁴

En la misma línea, La Constitución Pastoral en el numeral 24 afirma: “Dios, que cuida de todos con paterna solicitud, ha querido que los hombres constituyan una sola familia y se traten entre sí con espíritu de hermanos. Todos han sido creados a imagen y semejanza de Dios, quien hizo de uno todo el linaje humano y para poblar toda la haz de la tierra (Act 17, 26), y todos son llamados a un solo e idéntico fin, esto es, Dios mismo.”²⁰⁵

Por un lado, “la igualdad fundamental entre todos los hombres exige un reconocimiento cada vez mayor. Porque todos ellos, (...) creados a imagen de Dios, tienen la misma naturaleza y el mismo origen. Y porque, redimidos por Cristo, disfrutaban de la misma vocación y de idéntico destino.”²⁰⁶ Y por otro lado, “es evidente que no todos los hombres son iguales en lo que toca a la capacidad física y a las cualidades intelectuales y morales. Sin embargo, toda forma de discriminación en los derechos fundamentales de la persona, ya sea social o cultural, por motivos de sexo, (...), color, condición social, lengua o religión, debe ser vencida y eliminada por ser contraria al plan divino.”²⁰⁷

En el contexto latinoamericano, el documento conclusivo de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe señala “la vida en comunidad es esencial a la vocación cristiana. El discipulado y la misión siempre suponen la pertenencia a una comunidad. Dios no quiso salvarnos de manera aislada, sino formando un Pueblo. Este es un aspecto que distingue la vivencia de la vocación cristiana de un simple sentimiento religioso individual. Por eso, la experiencia de fe siempre se vive en una Iglesia Particular.”²⁰⁸

²⁰⁴ Tamez, “Carta a los Gálatas”, 911.

²⁰⁵ Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 24.

²⁰⁶ *Ibíd.*, 29.

²⁰⁷ Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 29.

²⁰⁸ Documento Conclusivo, *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*, # 164.

En el ámbito pedagógico en el Cuadro de Referencia de “*La Pastoral Juvenil Salesiana*” puede leerse: “La caridad pastoral, centro y alma del espíritu salesiano, evoca algunas actitudes de fondo. Ante todo, las relaciones personales. Para Don Bosco, el amor pedagógico es, al mismo tiempo, espiritual y afectivo. Es un amor que brota de la voluntad, que lleva al educador a buscar el bien del educando, olvidándose de sí mismo.”²⁰⁹

En el contexto colombiano, el sistema sociopedagógico propuesto para el trabajo con los chicos de la calle en el texto “*Musarañas*”, consiste en “...llevar a los muchachos a constituirse en sociedad: en una sociedad en la cual ellos mismos se gobiernen...”²¹⁰ En términos evangélicos, esta propuesta busca generar un modelo de comunidad, en la cual los principales protagonistas son los mismos muchachos. De esta manera se respeta su libertad y se promueve que los autores de su propio cambio sean ellos mismos, pero no de una manera aislada, fomentando el individualismo, sino junto aquellos que están viviendo la misma situación, a la manera de Cristo, quien se hizo carne, nació bajo la ley, para estar junto a los suyos, servirles y dar su vida para liberarlos.

²⁰⁹ Cuadro de Referencia, *La Pastoral Juvenil Salesiana*, 86.

²¹⁰ De Nicolás, Ardila, Castrellon, y Mariño, *Musarañas*, 60.

CONCLUSIONES

Los versículos de Gn 3,21-22a forman parte de una perícopa bien delimitada que comienza en Gn 2,4b y abarca por completo los capítulos segundo y tercero. Este relato de la creación es diferente al primer relato porque pertenece a la tradición no sacerdotal de la época postexilica. Su estilo es sapiencial, pues, toca elementos concretos de la realidad humana: el bien y el mal, trasgresión y liberación, aspectos propios del pueblo de Israel. El contexto de estos versículos en definitiva resalta la dinámica de la relación de *YHWH* con el pueblo de Israel.

Con regularidad cuando se aborda el tema de la trasgresión o como algunos lo llaman, el pecado original, se hacen reduccionismos; a lo mucho, se llega al juicio que Dios hace a la serpiente, a la mujer y al hombre, y se pasa de inmediato a la expulsión, sin antes haber analizado estos versículos. El planteamiento de Gn 3,21-22a es diferente porque *YHWH-Elohim* reconoce la fragilidad humana pero también su dignidad al hacer vestidos y vestir al varón y a la mujer. Además, porque, primero, Él los creó y, segundo, es el único y verdadero Dios, el Dios de Israel, cercano, compasivo, interesado por el bienestar del pueblo y por su salvación.

La existencia humana se fundamenta en la acción liberadora de Dios que se prolonga en hechos concretos a lo largo de la historia de salvación. En la alianza con Noé, Él se compromete con la humanidad sin pedir nada a cambio, de esta manera abre la puerta de la trascendencia a la inmanencia humana; en la encarnación, la persona del Señor Jesús asume toda la condición humana, menos el pecado, para glorificar a la misma humanidad y hacer perenne su alianza con Dios.

El proyecto de la persona del Señor Jesús para con la humanidad es claro, es un proyecto de liberación. Él mismo nace bajo la ley, pero no para ser esclavo de ella, sino para demostrar que es posible hacer un camino de liberación. A su vez, presenta una paradoja, la persona tiene que dejar de ser esclavo de la ley, pero para asumir una verdadera libertad,

tiene que ser esclavo de su hermano. Esta esclavitud consiste en un camino de servicio por amor como Él lo vivió con los más pobres y necesitados.

La persona que desea asumir este proyecto de liberación, debe comprender que nació para ser libre y Dios mismo llama a la libertad. Vivir en libertad es una vocación que ha dado a cada uno gratis, pero a su vez tiene sus exigencias concretas. Primero mantenerse firme en este camino y segundo asumir el servicio por amor. Asumir este camino con estas implicaciones permite al hombre humanizarse, porque mediante la expresión del amor en el servicio, reconoce las necesidades del otro y se reconoce como otro necesitado. En consecuencia, es llegar a formar comunidad.

El hombre por su fragilidad pasa por una serie de situaciones adversas que denigran su humanidad, no la construyen y en muchos casos, son ocasiones de pérdida de sentido de la vida. El no seguir la ley que Dios ha inscrito en lo más profundo de su corazón, deja llevarse por leyes egoístas que en vez de permitirle vivir en libertad, como hijo de Dios, lo esclavizan. Por esto, la propuesta de liberación de la persona del Señor Jesús, está encaminado a la construcción de un hombre nuevo. Es la gracia de Dios que renueva y le constituye un ser nuevo.

En los procesos pedagógicos lo más importante es respetar la libertad de la persona. Por más leyes que existan, si estas no nacen de lo más profundo del corazón humano, su realización tiende al fracaso, porque estas leyes no partirán de Dios, sino de proyectos egoístas que fragmentan a la persona y la separan de la comunidad. Los procesos pedagógicos, al respetar la libertad buscan establecer unidad en la persona, porque no busca responder a categorías externas, sino internas. De esta manera, se promueve la personalización, elemento muy importante en los contextos actuales. Lo impresionante de todo esto, es que la palabra se hace carne.

BIBLIOGRAFÍA

- Ahern, Barnabas. *Epístola a los Gálatas y Romanos*, Santander, Sal Terrae, 1966.
- Andiñach, Pablo. *Introducción hermenéutica al Antiguo Testamento*, Navarra, Verbo Divino, 2012.
- Andiñach, Pablo. “Génesis” en *Comentario Bíblico Latinoamericano: Antiguo Testamento I*, dirigido por Armando J. Levoratti, Estella (Navarra), Verbo Divino, 2005.
- Biblia de Jerusalén*, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao, 1998.
- Boadt, Lawrence, “Génesis” en *Comentario Bíblico Internacional: Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*, dirigido por William R. Farmer, Armando J. Levoratti, Sean McEvenue y David L. Dungan, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1999.
- Brown, Reymond. *El evangelio y las cartas de Juan*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2010.
- Cardona, Hernán. *El Evangelio Según San Juan: Rasgos bíblicos y teológicos*, Medellín, Universidad Pontificia Bolivariana, 2015.
- Carrillo, Salvador. *El Evangelio Según San Juan: El Evangelio del Camino, de la Verdad y de la Vida*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 2010.
- Castel, Francois. *Comienzos: Los once capítulos del Génesis*, Navarra, Verbo Divino, 1987.
- Clifford, Richard y Murphy, Roland. “Génesis”, en *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo: Antiguo Testamento*, dirigido por Raymond Brown, Joseph Fitzmyer y Roland Murphy, Estella (Navarra), Verbo Divino, 2005.
- Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*.
- Cothenet, Edouard. *La Carta a los Gálatas*, traducido por Nicolás Darrícal, ESTELLA (Navarra), Verbo Divino, 1997.
- SDB, Cuadro de Referencia, *La Pastoral Juvenil Salesiana*, traducido por Juan Antonio Ramo, José Antonio Hernández, Marta Casteros, María Peña Andrade y Miguel Ángel García, Cuenca (Ecuador), Editorial Don Bosco, 2014.
- De Nicoló, Javier; Ardila, Irenarco; Castellon, Camilo; Mariño, German. *Musarañas*, Bogotá, Industria Continental Gráfica, 1981.
- CELAM, Documento Conclusivo, *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*, Aparecida, Centro de publicaciones del CELAM, 2007.

Durand, Alfred. *Evangelio Según San Juan*, comentario de Verbum Salutis, Madrid, Paulinas, 1964.

Escaffre, Bernadette. *Evangelio de Jesucristo según San Juan: 1- El libro de los signos (Jn 1-12)*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 2010.

Fausti, Silvano. *Una comunidad lee el Evangelio de Juan*, traducido por Justo Pastor Buitrago y Augusto Aimar, Bogotá, San Pablo, 2008.

Ferrando, Miguel Ángel. “Dios Padre en el Evangelio Según San Juan”, en los *Anales de la facultad de teología*, Pontifica Universidad Católica de Chile, dirigido por Dr. Antonio Rehbein, 1996.

Fueyo, Francisco. *Gálatas y Filipenses*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 2006.

García, Félix. *El Pentateuco: Introducción a la lectura de los cinco libros de la Biblia*, Navarra, Verbo Divino, 2003.

García, Félix. *La Torá: Escritos sobre el Pentateuco*, Navarra, Verbo Divino, 2012.

Guillén, Juan. *Comentario al Antiguo Testamento I*, Estella, Casa de la Biblia, 1997.

Ibañez, Andrés. *Para comprender el libro del génesis*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1999.

Kuss, Otto. “Carta a los Hebreos” en *Comentario de Ratisbona al Nuevo Testamento*, dirigido por Alfred Wikenhauser y Otto Kuss, Barcelona, Herder, 1977.

Léon-Dufour, Xavier. *Lectura del Evangelio de Juan: Jn 1-4 (Vol. I)*, Salamanca, Sígueme, 1993.

Loza, José y Duarte, Raúl. *Introducción al pentateuco: Génesis*, Navarra, Verbo Divino, 2007.

Loza, José. “Génesis 1-11”, en *Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén*, asesorado por Víctor Morla, Santiago García, Bilbao, Desclée De Brouwer, 2005.

L’Hour, Jean. *Génesis 1-11: Los pasos de la humanidad sobre la tierra*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 2013.

Manzi, Franco. “Carta a los Hebreos” en *Comentarios a la nueva Biblia de Jerusalén*, asesorado por Víctor Morla y Santiago García, España, Desclée De Brouwer, 2005.

Muñoz, Domingo. “Evangelio según san Juan”, en *Comentario Bíblico Latinoamericano: Nuevo Testamento*, dirigido por Armando J. Levoratti, Estella (Navarra), Verbo Divino, 2003.

Nardoni, Enrique. “Carta a los Hebreos”, en *Comentario Bíblico Latinoamericano: Nuevo Testamento*, dirigido por Armando J. Levoratti, Estella (Navarra), Verbo Divino, 2003.

Navarro, Mercedes. *Barro y Aliento: Exégesis y antropología teológica de Génesis 2-3*, Madrid, Paulinas, 1993.

Okure, Teresa. “Juan” en *Comentario Bíblico Internacional: Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*, dirigido por William R. Farmer, Armando J. Levoratti, Sean McEvenue y David L. Dungan, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1999.

Pongutá, Silvestre. *Una introducción al Pentateuco: una lectura del Génesis 1-11*, Bogotá, Colección Apunte de Teología, 2005.

Preuss, Horst Dietrich. *Teología del Antiguo Testamento Volumen II: El camino de Israel con Yahvé*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1999.

Ravasi, Gianfranco. “Comentario hermenéutico a Génesis 2-3”, en *Selecciones de Teología*, 136 (1995).

Renckens, Henrique. *Creación, paraíso y pecado original según génesis 1-3*, Madrid, Guadalajara, 1969.

Schierse, Franz. *Carta a los Hebreos*, Barcelona, Herder, 1979.

Schlier, Heinrich. *La Carta a los Gálatas*, Salamanca, Sígueme, 1975.

Schnackenburg, Rudolf. *El Evangelio según San Juan: I versión y comentario*, Barcelona, Herder, 1980.

Schneider, Gerhard. *Carta a los Gálatas*, Barcelona, Herder, 1975.

Ska, Jean-Louis. *Introducción al Antiguo Testamento*, Santander, Sal Terrae, 2012.

Ska, Jean-Louis. *El Pentateuco: un filón inagotable*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 2015.

Tábet, Miguel Ángel. *Introducción al Antiguo Testamento: I. Pentateuco y libros históricos*, Madrid, Pelicano, 2004.

Tamez, Elsa. “Carta a los Gálatas”, en *Comentario Bíblico Latinoamericano: Nuevo Testamento*, dirigido por Armando J. Levoratti, Estella (Navarra), Verbo Divino, 2003.

Van den Bussche, Henri. *El Evangelio Según San Juan*, traducción del francés por Don Eloy Requena, Madrid, Bailén, 1972.

Von Rad, Gerhard. *El libro del Génesis*, Salamanca, Sígueme, 1977.

Walton, John; Matthews, Víctor y Chavalas, Mark. *Comentario del Contexto Cultural de la Biblia: Antiguo Testamento*, traducido por Nelda Bedford de Gaydou, Arnoldo Canclini, Raimundo Ericson y José Antonio Septién, Colombia, Mundo Hispano, 2013.

Wikenhauser, Alfred. *El Evangelio Según San Juan*, Barcelona, Herder, 1967.

Zevini, Giorgio. *Evangelio Según San Juan*, traducido por Alfonso Ortiz García, Salamanca, Sígueme, 1995.