

ADAN

1. *Adán y אָדָם: nombre propio y nombre común.* La palabra hebrea אָדָם significa «hombre», o, más exactamente, según la interpretación yahvista —que la deriva de אֲדָמָה, «suelo, tierra cultivada», Gn 2,7; 3,19.23—, «nacido del suelo, de la tierra cultivada», a menos que deba entenderse a la inversa: אֲדָמָה como «tierra de los hombres», derivándola de אָדָם, «hombre». La etimología del término no está clara. Desde el punto de vista teológico es preciso tener en cuenta el sentido colectivo de la palabra, que es —morfológicamente— de número singular. Gn 5,1-3: «Este es el libro de las generaciones... (תּוֹלְדוֹת אָדָם): El día en que creó Dios a אָדָם... lo hizo a semejanza de Dios, los creó macho y hembra... y les dio el nombre de אָדָם. Cuando אָדָם-Adán había vivido ciento treinta años, engendró a Set». El y ella, los dos sexos, la pareja primitiva con todas las que siguieron, se llama אָדָם. También el singular (*lo*) abarca en una unidad la duplicidad y la multiplicidad. Cuando Adán, en 5,1a, lo mismo que en el v. 3, se refiere al primer padre como individuo, tiene en hebreo sentido de apelativo: «hombre», no Adán. אָדָמָה: a) designa «(los) hombres», «(las) gentes»; b) comprende «los hombres como hombres» en → unidad de tipo y especie; c) cuando se refiere al padre del género humano, como en Gn 4,25; 5,1a.3. 4.5; 1 Cor 1,1; Eclo 36,10; 49,16, van inseparablemente incluidos en el sentido «el hombre» y «los hombres». El sentido colectivo predomina con tanta fuerza que: a) sólo débilmente y en época tardía pudo אָדָם venir a significar «un hombre, un individuo»; es más, en la mayoría de los casos que se aducen a este propósito «es siempre posible la acepción colectiva» (L. Köhler, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, s.v. 3); b) el hombre individuo tuvo que ser distinguido de אָדָם mediante la expresión אָדָם בֶּן־אָדָם («hijo, individuo perteneciente a la especie hombre»); c) para distinguir Adán de אָדָם fue preciso utilizar la expresión אָדָם הַקְּדָמוֹן, que significa simplemente «el hombre primero», y no «el primer Adán» (1 Cor 15,45). De modo que el hebreo agrupa indistintamente en אָדָם tres realidades que se compenetran entre sí. El mismo término se refiere a Adán y a la Humanidad en cuanto unidad y totalidad del ser humano. Por tanto, cuando los LXX, a partir de Gn 2,16, traducen אָדָם por Adán en lugar de traducir ó ἄνθρωπος, lo convierten en nombre propio, restringiendo el sentido de este concepto teológico.

2. *Mitos prebíblicos referentes a la creación del hombre y a Adán.* Los dos relatos de la creación que aparecen en el Génesis —el relato de los seis días del Código Sacerdotal (P) (Gn 1,1-2,4a) y el relato yahvista (J)

de la creación y la caída (2,4b-3,24)— se nos presentan como «antimito-logúmenos» (→ mito; → creación). En ambos relatos la reflexión a partir del conocimiento de un Dios único ha plasmado una idea del origen y del ser del → hombre totalmente nueva, muy distinta de lo que se había dicho anteriormente, en la cual se afirma y transforma en parte lo recibido por tradición, y en parte se elimina o impugna mediante el modo de expresión (*mythico sermone antimythica dicens*). Es posible que a través de Canaán, provincia cultural de Babilonia, en cuyas escuelas de escribas venían siendo materia de estudio los mitos y la sabiduría babilónicos mucho antes de la ocupación israelita —como lo demuestran Ugarit, el epistolario de Tell el-Amarna y los fragmentos de Guilgamesh encontrados en Megiddo—, llegaron J y P a conocer los antiguos mitos mesopotámicos referentes a la creación del hombre. Veamos algunos de éstos:

a) El hombre es criatura de los dioses, creado: *a*) por Mami, el «seno materno», la «creadora de la Humanidad», expresión de cuño sumérico para designar la «madre tierra» mítica; por ella sola, o por orden de Ea, dios del abismo de agua dulce; *b*) por Marduk, el «rey de los dioses», en colaboración con una diosa madre (Gressmann, AOT 136s), o por Marduk y Ea sin la ayuda de aquélla (*ibid.*, 121). Obsérvese cómo queda postergada la diosa madre.

b) Al hombre es incorporado un elemento divino: *a*) Mami «lo crea» «a imagen de Anu», el dios del cielo, empleando arcilla mezclada con la «carne y la sangre» de un dios que ha sido muerto por sugerencia de Ea: es «dios y hombre» (ANET 99ss); *b*) conforme al plan de Marduk, Ea fabrica a los hombres de la sangre del dios Kingu, caudillo de los dioses rebeldes que se alinearon en torno a Tiamat (Gressmann, AOT 122).

c) El hombre es creado para un servicio de los dioses: *a*) les procura —son dioses que comen y beben— «cosas buenas» durante el servicio del templo y del culto; *b*) lleva su «yugo», al sustituir a los dioses vencidos y cautivos en la lucha del caos, una vez que Marduk dedice liberarlos (AOT 119, 122, 126).

d) El hombre es creado mortal. «Cuando los dioses crearon la Humanidad, le impusieron como carga la muerte, reteniendo la vida en sus manos» (ANET 101; Gressmann, AOT 194). Adapa (adap) = «hombre» (es problemática su relación con Adán), lleno de poder y sabiduría divinos, creado como «patrón (prototipo, modelo) del hombre», pero no inmortal, rechaza, por la engañosa sugerencia de Ea, su padre, el «pan y el agua de vida» que Anu le había brindado (Gressmann, AOT 143ss). Lo que pensaba y decía Babilonia, siglos antes de Israel, acerca del origen del hombre, su creación como «imagen de (un) dios», del elemento rebelde y divino a él incorporado, de su posición de siervo ante los dioses, y lo que pudo filtrarse a los teólogos de Israel a través de un espacio abierto por muchos lados en cuanto a afinidad lingüística, histórico-religiosa y cultural, pertenece al ámbito más amplio, o a veces más restringido, en el que aquéllos recibieron la palabra de Dios como una palabra adicional a la palabra anterior humana.

Estos teólogos recibieron el término «Adán» a través de su ambiente más próximo, el país de Canaán: se fijaron en su antropogénesis mitológica, especialmente en el principio de ésta:

a) *La generación y el nacimiento divinos del hombre primitivo.* «¿Naciste tú el primero de los hombres (אָדָם רִאשׁוֹן) y fuiste dado a luz antes que los collados?» (Job 15,7). Resuena aquí el mito originario según el cual el hombre primitivo es «hijo» de una diosa madre (ctónica). No vamos a discutir ahora si el título de «padre de la Humanidad» que el poema ugarítico de Keret atribuye frecuentemente al antiguo dios cananeo El designa al padre (del cielo). De hecho, H. L. Ginsberg dice que este título (ANET 143, nota 5) significa «padre (esto es, creador) del primer hombre». Según la cosmogonía fenicia de Filón de Biblos, que se remonta a una autoridad fenicia, Sanchunjathon (C. Clemen, *Die phönikische Religion nach Philo von Byblos* [Leipzig 1939]), los primeros «hombres mortales» son Aion (O. Rössler: posiblemente forma griega de אֵיִן/הֵיִן = Eva) y Protógonos («el primer nacido, primogénito»: tal vez traducción de אָדָם רִאשׁוֹן), hijos de una pareja divina. El mito de la tierra como «madre de todos los vivientes» pervivió mucho tiempo, como patrimonio heredado de la lengua prebíblica de Canaán, en el lenguaje del antiguo Israel —lenguaje que sólo paulatinamente se dejó penetrar y regular por el conocimiento del Creador—, antes de morir desvirtuado en mera metáfora (Job 1,21; Sal 139,15; Eclo 40,1; historificado y transferido a אֵיִן = Eva: Gn 3,20; 4 Esd 3,4; 6,53s; 7,62s; 10,14; Sib 111,675).

b) *Engreimiento y caída del primer hombre.* Ezequiel caracteriza al presuntuoso príncipe de Tiro, que se vanagloria de ser un dios, bajo la figura mitológica de un hombre primitivo de tipo, al parecer, cananeo (28, 1-10.11-19): «En Edén, en el jardín de los dioses, "sobre el santo monte de los dioses" (o "sobre la santa montaña te hiciste un dios"), habitando una morada centelleante de piedras preciosas», «rico en sabiduría», «un dechado de hermosura», «un querubín ungido (?)», «intachable». Pero fue precipitado a tierra cuando «se halló en él falta», cuando «se volvió engreído su corazón a causa de su hermosura». Si es que Job 15,7 ha de leerse junto a 15,8, el primer hombre «estuvo a la escucha en el Consejo de Dios y acaparó su sabiduría». Este Adán «prometeico» habría sido tenido en cuenta por Gn 3,22, según el análisis del argumento y crítica literaria que J. Begrich (ZAW 50 [1932] 93-116) hace de Gn 2-3: En la contextura primitiva del relato, «el hombre» se habría enterado casualmente del secreto de ambos árboles, habría echado mano al fruto del Arbol del Conocimiento, que hace semejante a Dios, y habría sido expulsado a la estepa a fin de que no se apoderara también de la vida eterna.

3. *Doctrina bíblica.* a) *Gn 2-3.* El relato se mueve en una línea que comienza desde abajo y se remonta a la altura y cae en vertical al punto de partida. Aunque, desde el punto de vista temático y de crítica literaria, consta de diversos elementos, forma como composición un conjunto cerrado, que ha de ser explicado como tal. Por su género literario, es una grandiosa

etiología antropológica. ¿Cómo el ser humano conocido por la experiencia y la historia ha llegado a su situación actual, a la *miseria conditionis humanae*, a los dolores de la maternidad, a las fatigas del *fellah* en una tierra que produce espinas y abrojos, a la fatalidad de la muerte (3,16-19)? Junto a este tema central y dominante aparecen artificiosamente entretejidos otros temas marginales: el hombre superior a la bestia, la אִשָּׁה («varona, mujer») creada del אִישׁ («varón»), el impulso y el pudor sexuales, el vestido.

El tema principal: *α) Creación.* «En el día en que יהוה אֱלֹהִים hizo el cielo y la tierra... no había hombre alguno que cultivara la tierra...; entonces יהוה אֱלֹהִים plasmó al hombre del polvo del suelo e insufló en sus narices aliento de vida. Así llegó el hombre a hacerse un ser vivo» (נִפְשׁ חַיָּה: «alma viviente»; o más exacto, «ser de alma y cuerpo»). En el hecho de haber sido creado el primero y de ser destinado a cultivar la tierra (2,3) se cifra la distinción entre el hombre y el animal. Este ha sido también «plasmado» de materia terrestre (2,19) y convertido por el aliento divino en criatura viviente נִפְשׁ חַיָּה (Sal 104,29ss), pero no recibe la «transmisión directa» del hálito vital: el animal estaría animado, «por así decirlo, por el aliento divino genérico que sopla a través de la naturaleza entera» (W. Eichrodt, *Theologie des AT* II-III, 77). En la Biblia, Dios insufla siempre su aliento «directamente».

β) Elevación. Como tal ha de ser entendido el traslado del hombre desde la tierra, que es el lugar de su «estado primitivo» de criatura, adámico, a «Edén», el país mitológico del «jardín de los dioses» y de la «montaña divina» (Ez 28,13-14), geográficamente localizado por la Biblia, en función antimitológica, en una región conocida del mundo, gracias a la alusión a los ríos que de allí brotan (Gn 2,8-9.10-14.15). Sin embargo, los árboles de la ciencia y de la vida designan un jardín que pertenece a la morada de la Divinidad y de los seres divinos, un lugar sagrado. Pero, a diferencia del habitante de Edén, en Ezequiel —y con intención antimitológica— el hombre recibe el encargo de ser agricultor, «guardián del jardín» (2,15), investido, en cambio, de la función de querubín (3,24). «De todos los árboles» le está permitido comer al hombre (2,16), todos los bienes de la vida se hallan a su disposición. Se discute exegéticamente si también puede comer del árbol de la vida; sin embargo, parece que debemos afirmarlo, dado que la mención de los dos árboles y la prohibición de comer de uno solo se siguen sin solución de continuidad. Sólo al hombre ya elevado, y no al hombre en su condición primigenia, le es concedido el bien divino de la «vida eterna» (3,22), y aun esto únicamente condicionado a la duración de su perseverancia. Del respeto a la prohibición de comer del árbol de la ciencia depende la duración de la vida, y ésta sólo se concede a condición de que el hombre supere la prueba: «El día que comas de él tendrás que morir» (2,17). No quiere decir: *morirás*, sino que la frase ha de ser entendida como la fórmula jurídica de una condena a muerte (cf. 1 Sm 14,39.44; 1 Re 2,37.42; 2 Re 1,4.6.16; Jr 26,8; Ez 3,18; 33,8.14): en este día cae sobre ti la sentencia: «Eres de la muerte». Si la prohibición es explicada de una manera exclusivamente formal como una «prueba de obediencia», entonces no

se alcanza a ver su sentido, que reside más en la índole de lo prohibido que en el hecho de la prohibición. Más que el señor que habla a su siervo exigiendo obediencia, amenazando con la muerte al desobediente, es Dios como Dios quien habla al hombre como hombre, un ser a otro ser. Lo que no está permitido transgredir es el límite puesto, no el límite de ley puesta. En forma de prohibición se hace saber a la primera criatura de la narración yahvista, como primera palabra de Dios a él dirigida, como revelación primitiva, la distinción existente entre Dios y el hombre. Este se ve tentado por la posibilidad «titánica» de «querer ser como Dios»; es primero advertido por Dios (2,17), después seducido por la serpiente (3,5): Ser como (un) Dios a), concededor del bien y del mal b), fórmula que habría que entender añadiendo entre a) y b) una «y» o un «esto es» explicativo. Si «conocer» (יָדָע) designa un conocimiento, consistente en apoderarse de una cosa y adueñarse de ella; si «bien y mal», como «día y noche», «cielo y tierra», es la expresión de «todo», entonces la serpiente promete una transformación del ser *adámico* en ser *elohímico*, una equiparación del hombre con Dios o con los seres divinos y (¿en consecuencia?) una ciencia que permite dominar el mundo. Aunque excelente «antropóloga», concedora de lo que hay en el hombre, la serpiente queda —desde el punto de vista teológico— atascada en la mitología cuando presenta a Dios ansioso por conservar su hegemonía, como los padres de los dioses de Canaán o de la Grecia antigua (Hesíodo, Teogonía) frente a sus propios hijos. Según la teología de la serpiente, lo que motiva la prohibición de Dios es el afán de seguir siendo el Dios único y no una «envidia entre dioses».

γ) *El delito y el juicio*. «... y comió» (3,6). El narrador nos hace saber que el hombre era consciente de lo que «comía». Entre la conminación de muerte hecha por Dios, la seducción por la serpiente con el delirio de la divinización y la resonante sentencia que inflige la desgracia a la Humanidad se encuentra este «y comió». ¡El titánico delito del hombre con todas sus desdichadas consecuencias se encierra en la trivialidad de este acto! (Llamar «ingenio» a tal relato demuestra insensibilidad estilística y teológica). Los castigos, pronunciados a modo de sentencias judiciales motivadas (dos veces «porque tú»), alcanzan al hombre en los dos sectores primordiales de su existencia: a la mujer, en lo que ésta es, de modo especial, «la ayuda que le cuadra»; al «terrestre», en su relación con la «tierra»: generación y nacimiento (3,16), pan (3,17b.18), muerte (3,19). Los oídos israelitas podían y debían comprender por esas palabras que en la mujer y en la tierra cultivable eran atacadas las fuentes de la fertilidad, a las que los cultos de la fertilidad cananeos debían procurar la prosperidad.

Gn 3,22, la última palabra de Dios en este asunto es, aunque en forma de sobria constatación, un grito de horror ante lo ocurrido: «El hombre se ha hecho como uno de nosotros» (22a); y en forma de anacoluto, más bien adecuado a la situación que estilísticamente torpe, una medida de inmediata precaución ante un posible nuevo abuso por parte del hombre: «Y ahora no vaya a extender su mano y tome también del árbol de la vida, coma y viva eternamente» (3,22b). Si no se quiere interpretar 3,22a como «una sim-

ple ironía» (G. von Rad), el «ser como (un) Dios» aparece en flagrante contradicción con la miseria del que acaba de ser condenado. Añádase a ello el hecho sorprendente de que 3,22b resuelve hacer por vez primera lo que ya ha ocurrido (3,19).

El problema teológicamente importante reside en saber si el hombre, según el autor yahvista (y el redactor inspirado), cuando habla Yahvé Elohím en su consejo, ha perdido ya por la condena el «ser como (un) Dios» que había conseguido por el delito, o si seguirá, como *homo miser*, en posesión de lo que había usurpado: ¿será un ser terreno mortal y al mismo tiempo «como un Elohím (inmortal por naturaleza)»? ¿Será un rey que al caer pierde su corona usurpada, privado de todo lo divino, o un rey que, ya derrocado, sigue con la corona delictuosamente obtenida sobre su cabeza? ¿Qué es el hombre? Analogías tomadas de motivos similares (Is 14,11-14; Ez 28,12ss) —la suerte reservada a los usurpadores vencidos, la ley ética según la cual el usurpador no puede seguir en posesión del fruto de su delito— podrían abonar la sospecha de que el desterrado del Edén a la tierra ya no era un ser divino. Pero ¿en qué vería el yahvista el «ser como (un) Dios» del hombre si quería que ello subsistiera en el hombre desterrado? Hay que reconocer que el yahvista considera al hombre (Gn 11,1-9; construcción de la torre de Babel) como un ser dispuesto o impulsado a despuntar por encima de sí mismo, a reinar a su antojo en el mundo con un carácter divino —usurpado, pero verdadero—, de suerte que en su afán de autoexaltación terminará por estrellarse contra Dios y ser rechazado a la tierra como un condenado. Y no se cometa el error de pensar que Adán, el hombre primero, se identifica con el tipo humano de todos los tiempos. Adán no es simplemente la imagen de אָדָם. Sin embargo, quizá se pueda decir que el yahvista, en la imagen tradicional del ser, la conducta y el destino del «primer hombre, Adán» (1 Cor 15,45), encontró los rasgos que veía reproducidos en el ser, en el obrar y en el estado del hombre histórico, contemplándose el uno en el otro. Si vemos en el yahvista un contemporáneo de la época tardía salomónica o del período inmediatamente posterior, cabría pensar que en el retrato del hombre primitivo ha reflejado el tipo del hombre de su tiempo, en el que las normas sacras de vida iban cediendo a la secularización, el → poder se convertía en despotismo y la → sabiduría en racionalismo. Al optimismo de esta época emancipada él habría opuesto proféticamente aquella condena primitiva, el anuncio hecho en aquel primer juicio, bajo cuya amenaza se encuentra todo ser humano engreído.

b) Gn 1(1-25).26-28 (P). La pieza sacerdotal que relata la obra de los seis días trata de la creación del «hombre» *qua species*: recibe el nombre de אָדָם, y sólo como algo incluido en él, de Adán. Según P, אָדָם-Adán es creado como un ser semejante a Dios, elohímico (su אָדָם no tiene necesidad de pretender serlo); además, como «imagen de Dios»: sobre ambas condiciones se basa su destino de señor de la tierra y de sus criaturas (1, 26b.28).

α) La división del día sexto en dos obras, literariamente extraña frente a los días de una sola obra, y la solemne exhortación que pronuncia el Crea-

dor para crear al hombre fueron siempre entendidas como expresión que revela la singularidad del hombre frente al animal y el hecho de encontrarse aquél «del lado de Dios» (G. von Rad). Teniendo en cuenta ciertas consideraciones fundadas en la historia de las formas, resulta posible precisar aún más la intención teológica y antropológica de P. En el Hexaemerón, el universo es creado, por así decirlo, por partida doble y diferente: es «llamado» a la existencia y es «hecho». En esta «radical diferencia de concepto» ve von Rad (con otros) «la huella de dos versiones distintas del relato». La «huella» sería más clara si se pudiera demostrar la existencia literariamente independiente de redacciones anteriores a estas versiones yuxtapuestas en P —con una determinada relación teológica que no vamos a discutir ahora— y mutuamente trabadas. En el Libro de los Jubileos —compuesto hacia el año 100 a. C., según O. Eissfeldt; a principios del siglo III, según W. F. Albright; en el v, según S. Zeitlin— se encuentra en el relato de la obra de los seis días (Jub 2,1-16) lo que podríamos llamar forma $\eta\psi\chi$, demasiado similar a la de P para no derivar de una misma tradición. En Jub, Dios hizo «cuatro obras» en el día sexto: animales terrestres, ganados, reptiles y, «después de todo ello» —sin relieve especial, enumerándolos simplemente como lo último de la lista—, «hizo al hombre; los hizo macho y hembra y le dio el señorío de todo...» (2,13s). En el IV Libro de Esdras, el apocalipsis que apareció como libro hacia el 70 d. C., se nos ha conservado el tipo de una redacción que emplea siempre el verbo אמר ; va dirigida a Dios («tú mandaste»), y parece remontarse a un himno originario: «Pero el día sexto mandaste a la tierra que produjera en tu presencia los ganados, los animales silvestres, los reptiles y además a Adán, a quien hiciste dueño de todas las criaturas que habías creado antes que él» (6,53s). En su singularidad estilística —sin los importantes aditamentos «y así fue» y «vio que era bueno»— y en su sencillez teológica, estas versiones del Hexaemerón —no valoradas, que sepamos, hasta la fecha por la crítica literaria y la exégesis— aparecen como derivaciones independientes de formas fundamentales primitivas, como testigos —ciertamente tardíos—, pero no por ello sospechosos desde el punto de vista de la historia de la tradición de los modelos tradicionales aprovechados por P. La incorporación de estos modelos al esquema de los restantes días habría dado para Gn 1,24 («y Elohím dijo: produzca la tierra...») un texto análogo al IV Libro de Esdras; y para Gn 1,25 («e hizo...»), otro análogo a Jub 2,13s, texto donde el hombre habría sido creado a continuación de los animales y del mismo modo que ellos. Pero, de hecho, P ha tomado su hombre de las dos formas precedentes y lo ha aislado como obra segunda del sexto día, y a esa medida habría subrayado suficientemente la preeminencia del hombre de habérselo propuesto así. Y si resultaba teológicamente absurdo hacer que la tierra germinase al hombre como «imagen de Dios», P siempre tenía a su disposición la fórmula $\eta\psi\chi$ para la expresión de dicho predicado. Para poner de relieve la preeminencia del hombre y su semejanza divina, el texto habría podido decir: «Y dijo Dios: produzca la tierra... al hombre; y Dios hizo... al hombre a su imagen...». Todo esto explica el texto de P: «Y dijo Dios: hagamos al hom-

bre». Es, por así decirlo, una orden de Dios a sí mismo en vez de una orden a la tierra, lo cual expresa el designio de descartar a la tierra de la creación del hombre. Aquí culmina indiscutiblemente la teología sacerdotal sobre la creación del hombre. Presentado en función antimítica contra la tierra como «madre de todos los vivientes» (Gn 1,26a), pone punto final a la lucha secular de reyes y profetas en favor de Yahvé contra Baal, contra el mito y el culto de Canaán. Aquí aparece radicalmente roto el vínculo entre el hombre y la tierra, si bien sigue siendo madre para los animales, aun cuando lo sea únicamente en virtud de la palabra del Creador, y lo hubiera sido también para el hombre en la antigua versión אִמָּר. No nacido de la tierra como el primer Adán (Job 15,7), totalmente desasido de la esfera ctónica y, como tal, de sustancia divina, no terrestre: así es como la teología sacerdotal ve al hombre.

β) Estas indicaciones son una orientación para interpretar el significado del término imagen de Dios con anterioridad a su empleo aquí. Cabe preguntar si este concepto precisa más lo que ya hemos dicho teniendo en cuenta la historia de las formas. Según las investigaciones recientes, el término «imagen» haría pensar en un «ser representación» de Dios en el hombre de modo corporal y figurativo. Tal es la opinión de H. Gunkel, quien apela a Gn 5,3: el hombre es «semejante a Dios en figura y parecido», como Set lo es a su padre Adán (*Génesis* [Gotinga 1922] 112). Lo mismo viene a decir P. Humbert: como en otros pasajes del AT, מִצָּרִיף tiene en Gn 1,26 un sentido «puramente morfológico» y designa la forma, la figura externa de una persona o un objeto, sin relación de ningún género con cualidades espirituales, intelectuales o morales (*Opuscles d'un Hébraïsant* [Neuchâtel 1958] 193ss; *Études sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse* [Neuchâtel 1940] 153: el hombre es creado a semejanza de la Divinidad, no en el sentido de una «identidad sustancial», sino, como «subraya el siguiente דְמוּת, en el de un «parecido»). De modo semejante se expresa L. Köhler (*Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre*: ThZ 4 [1948] 16ss) en relación con צֶלֶם y דְמוּת («retrato corporal» y «atenuación de la igualdad»). Según J. J. Stamm, «existe una amplia unanimidad entre los especialistas del AT por lo que se refiere a la opinión que hace consistir la imagen de Dios esencialmente en la configuración extrema, pero no sólo en ella, aunque sí principalmente» (*Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im AT*: ThSt(B) 54 [1959] 9; → imagen).

A esta *sententia quasi communis*, si se permite tenerla como tal, debemos objetar que la limitación de una palabra a su significado básico contradice a la capacidad que ésta posee de convertirse, en la frase, en portadora de significados diversos, si bien apoyados en el significado básico. En concreto, la proposición «A hace a B a su imagen» o «B es la imagen de A» puede referirse no sólo a la semejanza en cuanto a la figura, sino también —e incluso sin aludir siquiera a ella— a otras correspondencias existentes entre A y B. Veamos algunos ejemplos del concepto «imagen de Dios» tomados de la historia babilónica prebíblica. Un dios, hijo de otro dios, es su imagen si el dios-hijo es considerado como de idéntico ser e igual rango

que el dios-padre; las estrellas son «imágenes» de los «grandes dioses» (ANET 67: «sus réplicas astrales»), algo así como sus formas visibles; las plantas son «imagen» (visible) de Tammuz en cuanto que esta divinidad actúa en la tierra. B como «imagen» representa a A. Así, por ejemplo, cuando los sacerdotes conjuradores del dios babilonio Ea, revestidos tal vez con los símbolos de este dios, recitan las fórmulas como si hablara el dios en persona; cuando se dice del rey babilónico: «Oh rey del Universo, eres la imagen de Marduk (rey de los dioses) en medio de tus siervos», «imagen» sirve para expresar una → analogía, si es que no hemos de pensar en una representación (más citas y ejemplos en J. Hehn, *Zum Terminus «Bild Gottes»*: «Festschrift Eduard Sachau» [1915] 36-52). En pasajes que hablan de una relación de imagen entre A y B, el sentido de la semejanza de figura —que, por lo demás, puede darse por supuesto— puede desplazarse a otro género de relaciones. Lo que vale para Babilonia no ha de ser excluido *a priori* —en nuestro caso— de la Biblia, si es que resulta lícito creer que P se halla familiarizado, por los procedimientos que fuesen, con motivos míticos y conceptos religiosos y culturales pertenecientes a las tradiciones del Oriente antiguo y que ha recibido en préstamo, más que creado por iniciativa propia, el término «imagen de (un) Dios», viendo en él un concepto antiguo susceptible ya de significar diversas claves de correspondencia.

Aun cuando hubiéramos de dar el significado de figura al término «imagen», el AT lo entendería como expresión visible del ser interno (cf. J. J. Stamm, *loc. cit.*, 17s). Set es «imagen» de Adán (Gn 5,3) en la totalidad de su ser (contra H. Gunkel), independientemente del paralelismo, en sí inexacto, por el que Set es imagen de un hombre, y el hombre es imagen de Dios. ¿Qué es el hombre como «imagen» del Dios que precisamente en P aparece tan sublime, tan opuesto al mundo por su santidad, tan distinto e incomparable con todo lo terrenal y humano? Este Dios no ha hecho al hombre conforme a su imagen corporal.

Por consiguiente, דְּמוּת no tiene por qué «atenuar» lo que צֶלֶם no dice, ya que la palabra misma es poco adecuada para ello, pues tiene significados análogos a los de צֶלֶם: «réplica», «imitación», «copia», «figura»; y en sentido abstracto: «identidad», «semejanza». Permítasenos suponer que la yuxtaposición de ambos términos (Gn 1,26 y 5,3 en secuencia inversa) representa uno de los más frecuentes casos de asimilación secundaria de textos si, como parece, en צֶלֶם (Gn 1,26ss) y דְּמוּת (Gn 5,1-3) eran el concepto dominante y único. Si, en fin de cuentas, ni צֶלֶם ha de ser definido en sentido de configuración corporal ni דְּמוּת como expresión de una «correspondencia espiritual» (Eichrodt, 79), ¿qué será entonces la semejanza divina en אֲדָם. Adán? ¿La conciencia del yo, la personalidad, la inteligencia, el libre albedrío, la autonomía de poder, el sentido de lo eterno, verdadero y bueno, la inmortalidad, la nobleza innata del dominador? Así opinan los comentaristas de finales del siglo XIX y comienzos del presente: solución romántica en Herder, que encontraba tal semejanza en el alma, o idealista en la estela de Hegel, que la veía en el verdadero y divino ser en sí del hombre

(J. J. Stamm, *loc. cit.*, 8; el mismo, en *Die Imago-Lehre von Karl Barth und die alttestamentliche Wissenschaft*: «Antwort. Festschrift für Karl Barth» [1956] 86s). Todas estas respuestas de una antropología teológica o filosófica, bíblica o griega, o greco-bíblica, consideran la semejanza divina del hombre como «una prerrogativa espiritual» (J. J. Stamm). Aun cuando la Biblia no tenga por qué desmentir tales interpretaciones, que de un modo u otro resultan exactas *secundum analogiam scripturae*, la cuestión es saber si reflejan el sentido de la Biblia. En lugar de pretender interpretar la Escritura a partir de una idea preconcebida acerca de Dios y del hombre, se impone a la exégesis otro camino: examinar el término a partir de su contexto próximo, el Hexaemerón, para situarlo luego en un contexto más amplio: las tradiciones (pre-, para- y meta-bíblicas) referentes a אָדָם-Adán.

Cuando la Biblia niega resueltamente el carácter terreno del hombre, cosa que, desde el punto de vista de la historia de las formas, prueba la índole antimítica de la doctrina, afirma (*e contrario*) que אָדָם-Adán fue creado como un ser semejante a Dios y, como tal, capaz de «dominar» (1,26b) sobre las criaturas terrenas, e incluso de «someter» por sí mismo «toda la tierra» (1,28). A partir de los conceptos צֶלֶם y דְמוּת no resulta posible averiguar con mayor precisión en qué cualidades consiste esa semejanza divina. La historia del concepto (imagen de Dios) y la sublimidad de la teología sacerdotal nos disuaden de interpretarla en el sentido de figura y nos invitan a entenderla como expresión de una dignidad y superioridad de carácter divino, de un poder y una majestad que son reflejo del esplendor de Dios, y acaso también (y no precisamente *per consequens*) de una categoría vicaria; en suma, como el resumen de una → gloria y «perfección» comprendidas en la semejanza con Dios que no deben ser definidas aisladamente. Este método exige dejar al texto toda su amplitud y profundidad, renunciando a sustituir lo indecible con expresiones restrictivas.

γ) Tradición adamítica del Código Sacerdotal. Como testigo de una más antigua tradición sobre la figura de Adán —tradición que P pudo tener presente— se nos ofrece el Salmo 8, probablemente anterior al destierro. Sea que este himno se refiera al hombre histórico o, como quiere la escuela de Upsala, al rey divino, en todo caso se hace preciso reconocer en él ciertos rasgos concretos de una tradición primitiva sobre Adán en relación con P, si bien independiente de él. Los atributos de esta figura describen al «hombre», Adán, el primitivo rey del paraíso. Se discute la traducción del primer atributo que de él se predica: «lo hiciste poco inferior a Dios» o «a un dios». Lo segundo conviene al hombre en cuanto que es el ser inmediato en categoría a los «divinos», los ángeles (los LXX y la Vulgata: *paulo minus ab angelis*); la primera conviene al hombre-rey primitivo en cuanto que es el ser más cercano a Dios. Si lo tomamos en su significación integral, esta traducción correspondería a la idea de dominio universal del hombre sobre las «obras de Dios»: la creación entera «ha sido puesta bajo sus pies» (v. 7). El verso 6b parece aludir a una entronización, a la coronación del rey «con majestad y esplendor». A este rey del universo le compete un rango más elevado que a los → ángeles. Tal vez el homenaje ante Adán, que, según la

Vida de Adán y Eva, 13-16 (Kautzch, AP 513s), exige Miguel a los ángeles, ha de ser considerado más como un eco tardío de una antigua tradición que como especulación imaginaria. Por tanto, si P tuvo presente esta figura gloriosa y si el relato sacerdotal de la historia primitiva se halla contenido totalmente en el Pentateuco (como es de suponer, según opina la mayor parte de los críticos), hay que concluir que P no conoció la caída del primer hombre; es más, al notar casualmente que Adán transmitió a su hijo su propia imagen, su semejanza con Dios, es posible que hubiera de verse en ello el vestigio de una polémica (precanónica, naturalmente) contra la tradición que hace perder a Adán su gloria. Si tales presupuestos son ciertos, habría que admitir en las tradiciones de Israel dos figuras contrapuestas de Adán, cada una de las cuales habría llevado, por así decirlo, su propia vida en diferentes círculos: el «hombre» del yahvista, que cayó en el pecado, y el «hombre» de la tradición atestiguada por P y el Salmo 8, que habría permanecido en su gloria primitiva, en la → salvación, junto a Dios en el paraíso, como «imagen de Dios», rey del universo; es decir, el otro, el segundo Adán. En la expectativa soteriológica de aquellos círculos, para los que la salvación de los últimos tiempos consistía en la renovación de los tiempos primitivos, esta versión de Adán estaba llamada a convertirse en la figura central de la salvación.

Así queda dibujada, en rasgos apenas esbozados, la base de partida para una hipótesis de trabajo que trate de señalar el origen de la figura —tan misteriosa en la historia de las religiones— del «hijo del hombre» que hallamos en la apocalíptica del judaísmo tardío: su origen estaría en la posible aportación de ciertas tradiciones existentes en el seno de Israel. La cuestión consiste en saber si los atributos esenciales del «hijo del hombre», que deben presentarlo como una variante judía del hombre primitivo iránico, se pueden explicar con menor dificultad por los presupuestos señalados que por una hipótesis sincretística.

Dado que el «hijo del hombre» no se puede explicar, dentro del AT, como una figura «trascendentalizada» del Mesías, ni de otro modo, como sería relacionándolo con la expresión אֱלֹהִים בְּרֵךְ de Dios a Ezequiel (O. Procksch, *Christentum und Wissenschaft* IX, 425ss), ha de verse en él la figura central del mito de redención iranio, introducido en el judaísmo, el hombre primitivo (Gayomart) que vuelve de nuevo encarnado en el salvador (Saoschyant) de los últimos tiempos, el *homo primordialis* perfecto (S. Mo-winckel, *He that Cometh* [Oxford 1959] 346, especialmente 420-437), o la «fusión» del hombre celestial iránico con el Mesías judío (J. Jeremías, *ThW I*, 143). Según esta última opinión, Filón «habría utilizado la figura iránica» en su explicación de Gn 1,26 (*Leg. Al.* I, 31; *De Op. Mun.*, 134: la criatura celestial, hecha conforme a la imagen de Dios, inmortal, incorpórea, ni masculina ni femenina, en contraste con el hombre de Gn 2,7, terrestre, formado del barro), mientras que, en la tipología paulina de Adán-Cristo, esta figura aparecería ligada con el $\delta \text{ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma}$, versión *ad sensum* del אָדָם בְּרֵךְ para designar al «último (en realidad, el primero) Adán» (1 Cor 15, 45; → Jesucristo).

Frente a esta hipótesis, difundida con pequeñas variantes, señalemos otra (con todas las salvedades propias de una exposición apenas esbozada) que parte de la hipótesis de una tradición sobre los dos Adán, como se puede deducir de J y P. Tal hipótesis plantea el problema de la auténtica tradición sobre el hijo del hombre. Una vez hecha la separación, que se impone a la crítica literaria, entre las partes discursivas referentes al Mesías y las visiones del hijo del hombre contenidas en el Henoch etiópico (F. Stier, *Zur Komposition und Literarkritik der Bilderreden des äthiopischen Henoch: «Festschrift für E. Littmann»* [1935] 70-88), y después de despojar el texto de los rasgos mesiánicos (el «elegido») transferidos al hijo del hombre, éste aparece investido de los siguientes atributos: *a*) su morada está en Dios; *b*) su aspecto está lleno de gracia (hermosura) como el de un santo ángel (ser elohímico); *c*) es «aquel hijo del hombre que (en contraposición con el Adán pecador de Gn 2-3) posee la justicia»; *d*) el «que revela todos los tesoros de lo oculto», es decir, de los bienes salvíficos primordiales reservados para los justos del fin de los tiempos (Hen. etióp., 46,1-3); *e*) el salvador destinado para el fin de los tiempos (*ibid.*, 47,3-4; 48,2s); *f*) preexistente, por haber sido creado con anterioridad al mundo o por su predestinación (*ibid.*, 48,3: «su nombre pronunciado») en el plan salvífico de Dios; *g*) en la visión que Daniel tiene del rey del mundo entronizado en los últimos tiempos (Dn 7,13), versión que se basa en la misma tradición de Hen. etióp., 46,1-3; 47,3-4; 48,2-3. En el portador de estos predicados se hace preciso reconocer «al hombre» de la tradición P, que en determinados círculos sigue perviviendo al margen de la Biblia, el hombre que en el «hijo del hombre» portador de la salvación representa aquella figura soteriológica primitiva. Cuando Jesús se designa a sí propio como «hijo del hombre», es consciente de ser el renovador escatológico de aquella salvación primordial. Se acredita en la tentación (Mc 1,12-13; Mt 4; Lc 4) como «el hombre que posee la justicia», relacionado en Lc con el «hijo de Dios» Adán (3,38), trátase de un paralelismo con el Adán que permaneció fiel a Dios o de un antiparalelismo con el Adán del relato de la caída en Gn 2-3; el hecho de que Jesús «estuviera con los animales» y fuera servido por los ángeles (Mc 1, 19) hace pensar en el estado paradisiaco (cf. J. Jeremías, ThW I, 141). En cuanto בֶּן אָדָם , Jesús es para → Pablo —en una correcta interpretación del título a la luz de la historia de la tradición— *eo ipso* el «segundo hombre» y el «último Adán» (1 Cor 15,45.47). Como tal es también, según tradición derivada de P, «imagen de Dios» y $\text{\pi\rho\omega\tau\omicron\tau\omicron\kappa\omicron\varsigma \pi\acute{\alpha}\sigma\eta\varsigma \kappa\tau\acute{\iota}\sigma\epsilon\omega\varsigma}$ (Col 1,15), expresión que puede designar tanto la preeminencia como el señorío sobre todas las criaturas, en conformidad con Gn 1,26b.28; Sal 8,5s, o también la preexistencia (E. Lohmeyer). Los predicados —que, al parecer, se leen únicamente referidos al hombre primitivo iránico— con los que Pablo distingue la corporeidad del «segundo hombre» (1 Cor 15,45ss), Cristo, de la del «primer hombre» creado según Gn 2,7 son en parte propios del $\text{\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma}$ en el sentido de la figura tradicional, aunque no lo sean en su origen. En todo caso, esos predicados le pertenecen ($\text{\acute{\epsilon}\pi\omicron\upsilon\rho\acute{\alpha}\nu\iota\omicron\varsigma}$ = «junto a Dios», en el paraíso, «como un ángel»-Elohím) y en parte han sido conce-

bidos por el teólogo Pablo, a partir de su experiencia de la realidad del Resucitado, como antítesis al texto Gn 2,7. Sin duda hay que considerar como una creación paulina los paralelos y antiparalelos en los que Pablo confronta los efectos universales derivados de la acción de ambos primogénitos de la Humanidad: «de *un* hombre» procede el «pecado», la «condena» de todos, la muerte que penetra en los hombres; de *un* hombre también, Jesucristo, procede la «obra justa», la «justificación» de todos, la «gracia», la «vida» (Rom 5,12-17). En esta perspectiva hipotética, las dos figuras contrapuestas de Adán que hallamos en la antigua tradición, al margen y dentro de la Biblia, habrían encontrado su expresión última —profundizada por el esfuerzo teológico— en la tipología paulina de Adán-Cristo.

J. Feldmann, *Paradies und Sündenfall*, Münster 1913; J. Meinhold, *Die Erzählungen vom Paradies und Sündenfall* (Festschrift für K. Budde): Beiheft zur ZAW 34 (1920) 122-131; L. Pirot, *Adam et la Bible*: DBS I (1928) 86-101; O. Kuss, *Die Adam-Christus-Parallele exegetisch und bibeltheologisch untersucht*, Ohlau 1930; J. Jeremias, 'Αδάμ: ThW I (1933) 141-143; P. Heinisch, *Probleme der biblischen Urgeschichte*, Leipzig 1947; A. Kolping, *Inhalt und Form in dem Bericht über Urstand und Erbsünde*, Bonn 1950; J. Schildenberger, *Die Erzählung vom Paradies und Sündenfall*: Bibel und Kirche (1951) 2-46; J. Schildenberger, *Die Erschaffung des Menschen*: Neues Abendland 7 (1952) 212-224; G. von Rad, *Das erste Buch Mose. Genesis*, Gotinga 1953; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, 2 vols., Munich 1957, 1960 (trad. española: *Teología del Antiguo Testamento*, Salamanca 1969); J. Schildenberger, *Adam* (aspecto bíblico): LThK I (1957) 125-130 (bibliografía); J. de Fraine, *La Bible et les origines de l'homme*, París 1959; J. de Fraine, *Adam et son lignage*, Brujas 1959; E. C. Messenger, *El Génesis y el origen del hombre*, J. Bivort de la Saudée, *Dios, el hombre y el cosmos*, Madrid 1959, 279-318; M. Metzger, *Die Paradieserzählung. Die Geschichte ihrer Auslegung von J. Clericus bis W. M. L. de Wette*, Bonn 1959; H. Renckens, *Así pensaba Israel*, Madrid 1960; L. Ligier, *Péché d'Adam et péché du monde I-II*, París 1960-61; F. Hesse, *Paradies (Paradieserzählung)*: RGG V (1961) 98-100 (bibliografía); J. Errandonea, *Edén y paraíso*, Madrid 1966; C. K. Barrett, *From First Adam to Last. A Study in Pauline Theology*, Londres 1962; E. Brandenburger, *Adam und Christus. Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Röm 5,12-21*, Neukirchen 1962; E. Jüngel, *Das Gesetz zwischen Adam und Christus. Eine theologische Studie zu Röm 5,12-21*: ZThK 60 (1963) 42-69; P. Lengsfeld, *Adam und Christus. Die Adam Christus-Typologie im NT und ihre dogmatische Verwendung bei M. J. Scheeben und K. Barth*, Essen 1965; P. Brunner, *Adam, wer bist du? Methodische Erwägungen zur Lehre von dem im Ursprung erschaffenen Menschen*: KuD 12 (1966) 267-291; A. J. Campbell, *Adam: Theology* 69 (Londres 1966) 216-222; R. Scrogass, *The Last Adam. A Study in Pauline Anthropology*, Oxford 1966; W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols., Ed. Cristiandad, Madrid 1975.