

I. EL SER HUMANO A LA LUZ
DE LA SAGRADA ESCRITURA

1. PONENCIAS

LA DIGNIDAD Y RESPONSABILIDAD DEL HOMBRE

Perspectivas del Antiguo Testamento

JOSÉ LOZA

No me atrevería a aseverar que comprendí exactamente al inicio la orientación y temática de este Simposio. Temo que el tema que propongo (y la manera de desarrollarlo) se desvíe un poco y no corresponda exactamente a lo que de mí se espera.

El título propuesto es muy genérico, por lo que requiere alguna precisión inicial. Por principio de cuentas, es imposible presentar en forma a la vez sumaria y suficientemente precisa el conjunto de las enseñanzas del AT sobre el tema de la dignidad y responsabilidad del hombre. Me ha parecido que, como punto de partida, en una primera parte, de hecho la más extensa, podíamos estudiar los textos en que se afirma que el hombre fue creado «a imagen y semejanza de Dios»: no sólo han jugado un papel primordial en orden a la elaboración y expresión de una antropología cristiana, sino que constituyen efectivamente la afirmación sintética más característica del AT en relación con el ser del hombre, con su situación de cara a Dios y al mundo. Las afirmaciones específicas (todas en los primeros capítulos del Génesis, salvo citas tardías) se pueden comparar con algunas expresiones del salmo 8. La segunda parte, intitulada «La responsabilidad del hombre», es un intento de ampliación del tema; en ella se busca una correlación más directa con la problemática de la responsabilidad en la perspectiva bíblica, tema del presente Simposio.

I. EL HOMBRE IMAGEN DE DIOS (Gn 1,26-27; Ps 8)

Gen 1,26-27, con los textos de P que son eco de estos versículos (Gen 5,1.3; 9,6), los de la literatura sapiencial tardía (Eclo 17,3-4; Sab 2,23), que retoman ya el llamado «primer relato de la creación», y el

Ps 8¹ son las únicas afirmaciones directas de la imagen y semejanza del hombre con Dios, expresamente de que el hombre fue creado a imagen y semejanza suyas.

Es conocida la resonancia extraordinaria que ha tenido este tema en la tradición cristiana. Westermann, cuyas pistas nos han sido de gran ayuda para la presente elaboración, llega a decir que ningún otro texto bíblico ha suscitado un interés semejante².

A. Breve panorama de la interpretación del texto bíblico

El gran interés por la imagen de Dios está estrechamente relacionado con el nunca terminado esfuerzo de elaboración de una antropología teológica, esfuerzo que, por no hablar ahora de la misma Biblia, se manifiesta desde las primeras generaciones cristianas. La búsqueda de una respuesta al problema del hombre basada en la revelación bíblica podrá haberse servido de las más diversas filosofías, desde la griega en adelante, pero el interés de los grandes pensadores por el tema de la «imagen de Dios en el hombre» de algún modo ha sido constante. Si la pregunta por el ser del hombre es central lo mismo para la filosofía que para la teología, Gen 1,26s y los otros textos arriba citados han jugado un papel determinante en la búsqueda de una respuesta a tal interrogante en la perspectiva de la revelación bíblica³.

1. Si este salmo no se expresa exactamente en los mismos términos, está muy cercano a los autores sacerdotales desde el punto de vista de su temática. Diremos algo a su propósito hacia el final de la primera parte.

2. C. WESTERMANN, *Genesis* (BK I/1), Neukirchen, 1976² (el fascículo aislado data de 1968), pp. 204-218 (204). El autor no aclara si se refiere a toda la Biblia o sólo al AT, pero incluso en el campo de éste, habrá quien haga afirmaciones similares sobre otros textos (Is 7,14;...). La bibliografía, fuera de los comentarios al Génesis, es inmensa; ha sido recopilada hasta hace unos años por WESTERMANN, *op. cit.*, pp. 197 y 203-204, y por G. A. JÓNNSON, *The Image of God. Genesis 1:26-28 in a Century of Old Testament Research* (CBOT/AT 26), Estocolmo, 1988, pp. 226-242 (cf. J. LOZA, *RB*, 96, 1989, pp. 608-609). La reciente historia de la investigación crítica de Jónnson pone de manifiesto que ha cambiado en forma significativa la interpretación mayoritaria desde que Westermann escribiera su comentario. Cf. también P.-E. DION, «Ressemblance et image de Dieu», en *DBS*, X, París, 1985, cols. 365-403 (375-380).

3. Una información relativamente amplia, que abarca los textos bíblicos y post-bíblicos, las formulaciones de la Iglesia antigua y la formulación dogmática, se encuentra en J. JERVELL-H. CROUZEL-J. MAIER-A. PETERS, «Bild Gottes», en *TRE*, VI, Berlín, 1980, pp. 491-515; cada parte del artículo se acompaña de una bibliografía relativamente extensa (pp. 498, 501s, 506 y 514s).

Si uno retoma las fuentes bíblicas, en cierto modo lo que llama la atención es la constatación de que el interés no corresponde al puesto del tema en el AT: la afirmación de que el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios no es frecuente en el AT y las citas del NT son escasas. Si no fuera por la centralidad del tema antropológico en la teología cristiana hasta cabría preguntarse por la legitimidad de los desarrollos de la teología cristiana a partir de la época patristica. No quiero decir que el interés por la antropología teológica en general o por el tema de la imagen de Dios en particular esté fuera de lugar y hasta sea ilegítimo. Si los textos sobre la imagen no son numerosos como para poder decir que se trate de *la* afirmación central sobre el hombre en la Biblia, es indudable que esos pocos textos son una cumbre teológica y hasta la culminación de la antropología bíblica, al menos en cuanto dicen sintéticamente lo que cada página de la Biblia expresa de un modo o de otro en términos concretos. Y si es importante que la teología bíblica y la dogmática no permanezcan incomunicadas, como a veces ha ocurrido en el pasado, la dogmática debe esforzarse en cada generación por recuperar la riqueza del texto bíblico y no sólo la de las síntesis sobre la imagen elaboradas a lo largo de la historia de la Iglesia, así sean las de Ireneo de Lyon (con la patristica griega), de Agustín de Hipona, de Tomás de Aquino o de K. Barth, por mencionar sólo unos cuantos nombres, a mi entender especialmente significativos.

¿Qué es la «imagen de Dios»? Un primer acercamiento nos lo pueden brindar las varias interpretaciones que de ella se han hecho⁴. Mi enumeración no puede entrar en muchos detalles y menos detenerse a señalar los matices específicos de cada autor al interior de una determinada corriente; una empresa así requeriría de más tiempo del que disponemos y sería fastidiosa. Habrá que recordar que la realidad es mucho más compleja. Me parece que lo demuestra el hecho de que tal o cual autor moderno pueda ser citado como representante de varias tendencias a la vez.

1. La interpretación más tradicional, cuya exposición clásica es probablemente la de santo Tomás de Aquino (I,93), aunque él mismo se reclama de la tradición, sobre todo de san Agustín, distingue entre

4. Para los datos que siguen, cf. C. WESTERMANN, *op. cit.*, pp. 203-214 y P.-E. Dion, *art. cit.*; la presentación de G. A. JÓNNSON, *op. cit.*, es más individualizada y sigue el orden cronológico, pero también se ocupa de una cierta tipología de las interpretaciones modernas en la conclusión (pp. 192-225).

los dos términos que encontramos en Gen 1,26-27, a saber «imagen» y «semejanza». La *imagen* es una realidad de orden sobrenatural; sólo se da concomitantemente con la gracia santificante o *gratum faciens*; por ello mismo es amisible. La *semejanza*, por el contrario, es una realidad de orden natural. Se diría que es la impronta del Creador en su creatura y, por tanto, resulta inamisible, como todo lo que se pueda considerar como parte de la misma naturaleza⁵. Este tipo de interpretación de «imagen» y «semejanza» comienza a ser esbozado desde el s. II con S. Ireneo, es la común en la teología patristica y medieval, domina ampliamente en la dogmática católica y ortodoxa y se encuentra incluso en teólogos protestantes de la talla de un K. Barth⁶. En la actualidad, incluso en autores que se sitúan en una perspectiva puramente dogmática, hay un cierto desapego, si no una posición decididamente crítica. Así G. Söhngen sostiene que Gn 1,26 habla sólo de una realidad natural, por lo que la distinción entre imagen sobrenatural y semejanza natural no está fundada⁷. Esta conclusión negativa es común en la exégesis crítica moderna.

Una variante, o más bien un intento de precisión, respecto a esta posición básica consiste en determinar más claramente con qué dimensiones o facultades del hombre se relaciona la imagen de Dios. Lo más normal será decir que consiste o se manifiesta en la dimensión sobrenatural del hombre, sobre todo en las facultades de orden espiritual. Ya Filón de Alejandría se inscribía en esta línea: «Que nadie se represente la semejanza como la que se da respecto a una forma corporal... No, la imagen se dice conforme a la inteligencia que conduce al alma»⁸. Santo Tomás no piensa de otra manera⁹.

5. En I,93, 1c santo Tomás cita a san Agustín (*Liber de 83 quaestionum*, q. 74; PL XL, 85), que afirmaba: «*Ubi est imago, continuo est similitudo; sed ubi est similitudo, non continuo est imago*», para añadir por su cuenta: «*Ex quo patet quod similitudo est de ratione imaginis, et quod imago aliquid addit supra rationem similitudinis, scilicet quod sit ex alio expressum: 'imago' enim dicitur ad imitationem alterius*». Más adelante precisa que hay grados de semejanza de la creatura a su Creador. Ahora bien, el segundo, que es el que se aplica al *homo viator*, es aquel «*secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte: et haec est imago per conformitatem gratiae*» (4c).

6. Ver la magna síntesis en la *Dogmática Eclesiástica*; cf. n. 13.

7. Cf. la afirmación recogida por C. WESTERMANN, *op. cit.*, p. 205.

8. *De opificio mundi*, § 69; ed. y traducción inglesa de F. H. COLSON y G. H. WHITAKER en la Loeb Classical Library, vol. I., Londres, 1971, p. 55; cf. T. H. TOBIN, *The Creation of Man: Philo and the History of Interpretation* (CBQ MS 14), Washington, 1985.

9. «*In sola creatura rationali invenitur similitudo Dei per modum imaginis*» (I, 93,6c). Precisa a continuación que la impronta del Creador es como un «vestigio» en las otras creaturas (lo que también se verifica en el hombre si se hace abstracción de su dimen-

Como ya dije, este tipo de interpretación es subsidiario del anterior; se manifiesta sobre todo allí donde una filosofía, sea cual fuere, juega un papel importante para la elaboración teológica. Así para S. Agustín y Sto. Tomás, si la imagen de Dios en el hombre es de naturaleza espiritual, se manifestará precisamente de modo primordial en las facultades espirituales: memoria, inteligencia y voluntad (amor)¹⁰. Cierta identificación de este tipo se presenta todavía con frecuencia en exégetas de las más variadas tendencias.

2. Las interpretaciones modernas de la imagen son numerosas. Apenas podemos indicar rápidamente algunas tendencias principales.

a) La imagen consiste en la figura exterior. Si esta interpretación no se encuentra hasta fechas relativamente recientes y en forma esporádica, exégetas de valía, como Gunkel, von Rad y Zimmerli, la han visto con cierta simpatía, incluso si su aportación principal subraya otros aspectos. Fue sobre todo P. Humbert quien se dio por tarea el fundamentarla mediante el análisis filológico de los términos. Una afirmación característica suya es la siguiente: «La *imago Dei* no implica ninguna alusión a la inteligencia, a la moralidad o la espiritualidad...; representa únicamente la efigie exterior, sin extensión moral o espiritual». Y añade: «El hombre es creado a la semejanza física de la divinidad»¹¹. Humbert ejerció una influencia decisiva en otros autores, como L. Koehler y J. J. Stamm, aunque ninguno sea tan radical como él.

Esta interpretación no da razón del texto bíblico, aunque efectivamente los términos en el ámbito de la experiencia humana puedan implicar lo que Humbert pretende. Una razón me parece concluyente: si P evita con todo cuidado cualquier tipo de antropomorfismo, ¿es siquiera pensable que haya tenido tal comprensión de la «imagen» de Dios? Su teología hubiera quedado minada en su misma base. Por otra parte, aunque esta sea una consideración mucho más general, el AT, si muchas veces atribuye a Dios órganos corporales (manos, ojos...) o reacciones al modo humano (ira, venganza...), nunca se detiene realmente en la descripción del «ser visible» de Dios. Ese tipo de expresiones queda reducido al estado

sión espiritual) y que sólo en el caso del hombre se puede hablar estrictamente de imagen, con todo y que se trata también en su caso de una semejanza distante.

10. Bien es verdad que la noción de imagen dice plena actualidad; por ende se verifica primariamente en los actos y sólo en forma derivada en las potencias y hábitos (I, 93, 7c).

11. *Art. cit.*, pp. 196 y 197.

de imágenes que sugieren una realidad demasiado rica y, por ello mismo, inexpresable mediante el lenguaje humano ordinario.

b) Por reacción, muy comprensible, contra la posición de Humbert, Th. C. Vriezen insistió con fuerza en que la antropología del AT es unitaria: el hombre es uno, no un compuesto. Imposible, por tanto, separar en él lo corporal de lo espiritual. Por lo mismo sería falso afirmar que la imagen de Dios consiste en algún aspecto exclusivamente corporal sin ninguna dimensión espiritual. Con esto conviene básicamente G. von Rad cuando afirma: «Todo el hombre es imagen de Dios»¹². Pero la posición de Humbert, por reacción, permitió que la exégesis moderna llegara a insistir en que la imagen de Dios no se verifica en una parte del hombre con exclusión de otras; es todo el hombre lo que Dios creó a su imagen y semejanza.

c) Esta afirmación general no indica aún qué es lo que dice del hombre el hecho de ser imagen de Dios. K. Barth, el gran exponente de la «teología dialéctica», bastante al tanto de las cuestiones exegéticas, trata con bastante amplitud el tema e introduce toda una serie de precisiones¹³. Para él la imagen de Dios en el hombre describe «el carácter especial de la existencia humana por el que el hombre es capaz de una relación (directa) con Dios». Así se manifiesta como «un *tú* a quien Dios dirige su palabra y como un *yo* que es responsable ante Dios». La imagen señala la apertura existencial del hombre a Dios, esa manera de ser en la que se da la posibilidad de que algo suceda entre Dios y el hombre. En una palabra, retomando términos clásicos, afirmar que el hombre es imagen de Dios es lo mismo que declararlo *capax Dei*.

Esta posición llegó a ser mayoritaria en el ámbito de la exégesis, gracias a la influencia más o menos directa de K. Barth. Th. C. Vriezen, por citar un ejemplo, se expresa así: «Es el mismo hecho de ser hombre en su diferencia respecto al animal y en su relación única con Dios lo que representa en él (en el hombre) la imagen de Dios». Precisa que esa relación única es personal y es comparable a la de un hijo con su padre. Dice también: «Es con él (el hombre) con quien Dios mantiene una relación directa y personal». Por ello el tema de la imagen de Dios

12. *Genesis* (ATD 2-4), Gotinga, 1972⁹, pp. 37-38.

13. Principalmente en el § 41 de su *Dogmática* (en la versión francesa, *Dogmatique*, III/1/1, Ginebra, 1960, pp. 43-356, *passim*).

en el hombre «es la mejor y más breve síntesis del AT en lo que se refiere a las relaciones del hombre con Dios»¹⁴.

Ha sido importante la aportación del magno comentario de Westermann, cuyo excurso-resumen de posiciones he venido utilizando. El autor es minucioso en su exposición, tanto en lo que respecta a la filología como a las implicaciones del texto¹⁵.

¿Decir que el hombre es imagen de Dios en cuanto abierto a la trascendencia será la mejor explicación posible del texto? No dejan de presentarse serios inconvenientes, pero no adelantemos; ya veremos luego qué se puede decir sobre la significación de Gen 1,26s en su propio contexto, por supuesto habida cuenta de la filología y hasta de la religión comparada.

d) Si la hipótesis que hace consistir la imagen de Dios en el hombre en el poder que, en nombre de su Creador, ejerce sobre el resto de los vivientes o hasta sobre el conjunto de la creación, hace unas dos décadas tenía bastante fuerza, hoy ha pasado a ser decididamente la posición mayoritaria. El hombre es imagen de Dios en cuanto lugarteniente o representante de Dios en el mundo, en cuanto ejerce en su nombre un poder. Tanto en Gen 1,26-27 como en el Ps 8 hay una estrecha relación entre el ser imagen (en el salmo: «apenas lo hiciste inferior a Dios/un dios») y el ejercer un poder o dominio. Ya H. Van den Bussche afirmaba: «Dios creó al hombre como su representante, su visir, y éste se asemeja en cierto modo a su Soberano. El hombre se convierte en un apoderado de Dios, puesto que ha recibido su poder y administra sus bienes»¹⁶. Tal vez se objete que el poder es consecuencia del ser del hombre, no precisamente algo que se puede considerar como parte de su ser, lo que de algún modo expresaría el tema de la «imagen». La objeción me parece de poco peso: los textos bíblicos presentan las realidades generalmente en términos de relaciones inmediatas y de funciones, no de naturalezas o de las posibilidades que éstas ofrecen. Podemos, por ende, decir que se trata de una «interpretación funcional» de la imagen de Dios en el hombre¹⁷. Que el hombre tenga la

14. Th. C. VRIEZEN, «La création de l'homme d'après l'image de Dieu», en *OTS*, 2, 1943, pp. 87-105 (104 y 105).

15. *Genesis*, pp. 198-221.

16. H. VAN DEN BUSSCHE, «L'homme créé à l'image de Dieu (Gen 1,26-27)», en *CollBrug*, 31, 1948, pp. 185-195.

17. Es la denominación que Jónsson utiliza constantemente en su repaso de las principales aportaciones exegéticas. No deja de reconocer que «la única interpretación que puede considerarse como su rival es la «relacional» o «barthiana» (*op. cit.*, p. 223).

posibilidad de acceder a Dios, más aún que concretamente se dé un diálogo entre Dios y el hombre, aunque, por supuesto, Dios tenga la iniciativa y ese diálogo sea gracia, es cosa que la Biblia constata a cada paso; no se necesita afirmar su posibilidad o dónde radica en el caso del hombre. Si algo extraña es que ciertos hombres puedan cerrar a Dios cualquier puerta de acceso¹⁸. Sí, el hombre es imagen de Dios; lo es porque lo representa. Por don inefable (cf. Ps 8), Dios ha querido que el hombre, ese ser de carne mortal, ese «polvo que retornará al polvo» (cf. Gen 3,19; etc.) sea «rey de la creación». Pero tampoco en este caso debemos adelantar; digamos sólo de momento que del panorama de Jónnson se desprende claramente que ésta es en la actualidad la interpretación claramente mayoritaria.

B. *¿Qué dice del hombre el autor sagrado al afirmar que fue creado a imagen y semejanza de Dios?*

La creación del hombre es indudablemente el punto culminante del relato de Gen 1,1-2,4a desde el punto de vista teológico, aunque no se pueda decir lo mismo en el plano literario. La importancia efectiva de 1,26-27 en el relato de la creación nos llevará luego a elaborar más ampliamente la significación y las implicaciones de la «imagen de Dios» en el hombre. Pero debemos comenzar por el análisis de la significación de esos versículos.

Iniciamos por algunas anotaciones generales: 1º La creación del hombre, vv. 26-31, se narra ampliamente. Si acaso, se puede comparar a esta sección la formada por los vv. 14-19 sobre los astros. Pero que el número de versículos (6) sea idéntico resulta un poco engañoso: en el texto hebreo hay 117 palabras para contar la creación del hombre y sólo 69 para la de los astros. Es verdad que en 26-31 no todo se refiere al hombre: los vv. 30-31 son más generales y se refieren a todos los vivientes. La importancia acordada al hombre es explicable teológicamente, pero también desde el punto de vista de la historia comparada de las religiones: hay relatos que, como Gn 2,4b-25, sólo se ocupan esencialmente del hombre; son *antropogonías* frente a relatos más claramente cosmogónicos.

18. Sólo el «necio» dice «Dios no existe» (Ps 14,1) y se niega al encuentro con el Dios vivo.

2º Decíamos que al final la narración desborda ampliamente el caso específico del hombre. Es una diferencia respecto a todo lo que precede en el relato, que se había mantenido decididamente dentro del marco de la obra precisa. Lo cierto es que el relato se ocupa de la alimentación de los otros vivientes (v. 30) en paralelo con la del hombre (v. 29) y presenta una «aprobación» divina que no se limita al hombre (o a las dos obras del 6º día), sino que es netamente general y abarca al conjunto de la obra de los 6 días (v. 31a).

3º Desde el punto de vista del esquema de cada una de las obras, además de la «bendición», anticipada por el v. 22, los vv. 29-30 forman un elemento propio que desborda el esquema general.

1. *Exégesis de los vv. 26-27*

El inicio del discurso divino del v. 26 reviste particular solemnidad: en vez de la simple orden en yusivo tenemos en este caso un cohortativo plural («hagamos»). Dios decide crear al hombre. ¿Cómo entender el plural? No parece tratarse de un anuncio hecho a otros (a una «corte celeste»)¹⁹, de una decisión que se les comunica o se toma con ellos, ya sean esos otros dioses o seres creados inferiores («ángeles»), que formarían como la corte de Dios. Si esta idea se encuentra en otros autores bíblicos (ver, entre otros, Is 6; 1Re 22,19-22; Job 1-2), por no hablar de los del Próximo Oriente Antiguo²⁰, en P no existe ningún otro indicio que nos permita suponer que se sitúa en tal perspectiva. Y si la tradición anterior a P de algún modo pudo contener elementos mitológicos, que la harían comparable, por dar un ejemplo, a la decisión tomada por Ea y comunicada a los demás dioses por el dios supremo Marduk (se decide la formación del hombre con el objeto de liberarlos a ellos de tener que procurarse su alimentación)²¹, no es esta la

19. Cf. W.H. SCHMIDT, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift* (WMANT 17), Neukirchen, 1973³, p. 129.

20. Los 2 textos más importantes son citados por ejemplo por W.H. SCHMIDT, *op. cit.* pp. 127-128, que concluye del paralelismo expresivo que una tradición precedió al texto de P. Pero si la tradición era de signo politeísta, el autor la modificó (cf. p. 130). Citamos uno de ellos en la nota siguiente.

21. Cf. *Enuma elish* VI, inicio; en J. B. PRITCHARD, ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament [ANET]*, Princeton, 1969³, p. 68; traducción castellana de F. LARA PEINADO y M. GARCÍA CORDERO, *Poema babilónico de la creación*, Madrid, 1981, pp. 129-131.

única posibilidad de explicación del plural bíblico y parece que se opondría a la perspectiva anti-idolátrica de P, claramente perceptible en el pasaje sobre la creación de los astros (vv. 14-19).

El plural se ha interpretado en forma muy diversa: 1º La tradición cristiana antigua y medieval, cuyos puntos de vista tienen una influencia considerable hasta fechas recientes, explica el «hagamos» afirmando que la creación es obra del Dios/Trinidad, no de una de las personas en particular. Es Dios (el Padre) quien crea, pero lo hace por su Palabra y por su Espíritu. Incluso se encuentra un apoyo a la interpretación trinitaria en la mención del «espíritu» (v. 2) y de la «palabra» (v. 3). Esta interpretación es preponderante hasta fechas muy recientes, principalmente en nuestro ámbito católico. Hay que decir que, si ciertos elementos jugaron un papel importante para que se llegara a la fe en la Trinidad²², la revelación de ésta es lo específico del NT. La exégesis histórico-crítica nos ha enseñado a no leer todo en cada texto bíblico y a respetar así el carácter progresivo de la revelación y su misma historicidad.

2º La exégesis moderna busca otros caminos de explicación del «hagamos». Ya dijimos que se piensa espontáneamente en la «corte de Yahvé»²³. Mucho de lo que se diga al respecto se basará en Is 6 y textos similares (1R 22; Job 1-2; 37,8; Ps 82,1). Hasta se recurrirá a un contexto más inmediatamente mitológico, presente en Ps 84,1 (cf. Dt 32,8-9). Pero ya hemos subrayado antes que ninguna de las dos vertientes de esta explicación parece imponerse para P: ni aquí ni en el resto de la obra encontramos nada que permita suponer en esa escuela una «corte celeste» de Yahvé.

3º No por ello se podrá decir que el plural de Gn 1,26 (o el de Is 6,8) es un «plural mayestático»; simplemente no nos consta que existiera en hebreo antiguo. Pero la gramática hebrea ofrece una explicación: se trata de un plural deliberativo²⁴. Es una figura de estilo con-

22. Hay ecos precisos de Gen 1 en el prólogo del IV evangelio. Cf. por ejemplo, además de los comentarios, M.-E. BOISMARD, *El prólogo de san Juan*, Madrid, Fax, 1966.

23. Así H. GUNKEL, *Genesis*, Gotinga, 1910³/1966⁷, p. 111, y W. ZIMMERLI, *1. Mose 1-11* (ZBK), Zurich, 1967³, p. 72, entre otros. G. VON RAD en la última edición de su *Genesis* (ATD 2-4), Gotinga, 1972⁹, p. 37 (existe traducción castellana), se disocia de la interpretación que había compartido.

24. Así P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, 1923/1965, § 114e, p. 309 y n. 1; W. GESENIUS-E. KAUTZSC, *Hebrew Grammar* (versión-revisión inglesa de E. A. COWLEY), Oxford, 1910²/1966, § 124g n. 2, p. 398.

sistente en formular en plural la autodeterminación o, como lo dice el nombre, la deliberación que hace uno y que conduce a una decisión. En tal caso, como se ve en Is 6,8, singular y plural pueden intercambiarse prácticamente y tener la misma significación. Fuera de los dos casos hasta ahora comparados, ver Gen 11,7 (Yahvé) y 2S 24,14 (David). Bastantes comentaristas recientes, a mi entender con razón, siguen esta explicación²⁵.

La expresión, para nosotros fundamental, «a nuestra imagen, como nuestra semejanza» exige que, antes de considerar el aspecto teológico, nos ocupemos de dos cuestiones:

1º ¿Qué significación precisa tienen las preposiciones *b^e* y *k^e*, que preceden a los nombres «imagen» y «semejanza», en el contexto? Si, normalmente hablando, la primera tiene un sentido local/instrumental y la segunda es comparativa, no parece que en este caso se guarde el matiz específico y que, por consiguiente, la significación respectiva sea distinta. Tal se desprende de las variaciones que P hace en los pasajes en que repite la idea (Gn 5,1; 9,6). Se diría, pues, que el *b^e* se usa en el sentido de *k^e*: «a/como/según». Así lo entendieron los LXX (*kata*) y la Vg (*ad*). Ello querría decir que, aunque las preposiciones sean dos, no hay dos afirmaciones distintas sobre el ser del hombre.

2º ¿Qué implican los nombres usados, *tselem* y *d^emûl*? Vamos a estudiarlos por separado. El nombre *tselem* de suyo significa «escultura, estatua, imagen» (cf. 1S 15 6,5.11); con frecuencia se trata específicamente de un ídolo (Num 33,52; Am 5,26...). P. Humbert, como hemos visto, concluía su estudio del término insistiendo, sin duda unilateralmente, en la semejanza exterior: «Todos los pasajes del AT entienden por *tselem* únicamente la efigie exterior, la representación plástica, sin extensión moral o espiritual del término»²⁶. Si su conclusión es válida para los demás textos (es decir, excepción hecha de los de P sobre la imagen de Dios en el hombre), no parece que debamos seguirlo para Gen 1,26-27; 5,1.3; 9,6. Su posición eliminaría en estos pasajes la posibilidad de una realidad que no se limita a lo físico y exterior, cosa muy improbable en P. Hemos de de-

25. Cf. C. WESTERMANN, *Genesis*, pp. 200-201; G. VON RAD, *Genesis, loc. cit.*; W. H. SCHMIDT, *op. cit.*, p. 130. J. S. CROATTO, *El hombre en el mundo*, I, Buenos Aires, 1974, p. 172, ve una dificultad en que se trate de un plural deliberativo: no se trata de una deliberación, sino de una orden, pero también Schmidt piensa que sólo en sentido lato se trata de un plural deliberativo.

26. P. HUMBERT, *art. cit.*, pp. 196-197.

cir simplemente que la mejor traducción del término es «imagen» y que no podemos excluir de antemano nada que pueda incluirse en él.

D'mût, por su parte, es un abstracto de *dâmâh*, «ser comparable/semajante a». De suyo implica que una cosa se parece a otra, como el altar al modelo conforme al que será construido (2R 16,10-16). En principio tal «semajanza» no conlleva la desigualdad, la diferencia, entre las dos cosas que se comparan; el término dice tan sólo la correspondencia por la que ambas se pueden comparar, ya sea de modo genérico o según un punto de vista determinado. Y el término puede usarse como sinónimo de *tselem*, como lo vemos por Ez 23,14-15, donde una misma imagen es descrita alternativamente por los dos términos²⁷.

Dejamos para más adelante el precisar las implicaciones teológicas de la afirmación²⁸. Digamos de momento que «imagen» y «semajanza» expresan en P la idea de que el hombre, aunque creatura entre las criaturas, ha sido creado por Dios de tal manera que tiene características que no comparte con ninguna otra creatura. ¿Se expresará la apertura a Dios, el hecho de que el hombre sea *capax Dei*, o más bien el hecho de que pueda dominar sobre el resto de la creación? Ya hemos visto que las interpretaciones posibles son numerosas. Podemos decir que los términos no expresan algo del hombre, sino la situación del hombre en cuanto creatura frente a su Creador.

El hombre, por voluntad del Creador, está llamado a ejercer un dominio. El texto se expresa en plural, sea porque el término se usa colectivamente (será lo propio de la humanidad, no de Adán en particular), sea porque se incluyen expresamente los dos sexos (cf. v. 27b).

27. Fuera de los comentaristas (C. WESTERMANN, *Genesis*, pp. 201-203, es particularmente detallado), ver principalmente las observaciones de E. JENNI, en *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, I, Madrid, 1978, cols. 638-644 y de H. WILDBERGER, *op. cit.*, II, Madrid, 1985, cols. 700-709, sobre todo 704-707.

28. A lo anterior se pueden añadir algunas observaciones de tipo comparativo. En el ámbito mesopotámico de lengua akkádica (semítica) el nombre *tsalum*, equivalente lingüístico de *tselem*, se da a la estatua cultural de la divinidad. Es venerada en el templo del dios y se puede decir que hace sus veces. Por otra parte, según la ideología real del antiguo Oriente, el rey es normalmente el representante o lugarteniente del dios principal del propio panteón y ejerce el poder en su nombre. Aunque hay diferencias importantes de una cultura a otra, sería porque en Egipto o Babilonia, por señalar expresamente dos de las culturas importantes, el rey es imagen del gran dios que en Gen 1,26-27, o en el Ps 8, se ha llegado a afirmar del hombre que es imagen de Dios. No sería esto más que una constatación del fenómeno de la «democratización» que en ciertos casos opera la revelación bíblica. Cf. P.-E. DION, *art. cit.*, cols. 365-376, para un estudio minucioso de los paralelos del antiguo Oriente.

Ese dominio se expresa inicialmente por medio del verbo *râdâh*, (cf. v. 16). Las significaciones son variadas: desde «pisar» (la uva en el lagar en Joel 4,13) hasta «someter» (Num 24,19; Lev 26,17), pero se dice especialmente del ejercicio del poder real (1R 5,4; Is 14,6; Ez 34,4; Ps 72,8; 110,2). Estos usos hacen pensar que la expresión de Gen 1,26.28 (como la muy cercana de Ps 8,7) se explica como influencia del estilo de corte del antiguo Oriente. Lo cierto es que el texto parece incluir a la vez la idea de una superioridad sobre otros seres y la de un poder que se ejerce sobre esos seres inferiores. Pero no es un poder absoluto, que quede al arbitrio del que lo ejerce (a diferencia de lo que ocurre, por ejemplo, con el rey de Babilonia en Is 14,5-6) y que convertiría a los «súbditos», vivientes o no, en una especie de botín. El v. 29 dirá incluso que inicialmente ni siquiera podía el hombre servirse de los vivientes para su alimentación. Esto le será concedido sólo después del diluvio (Gen 9,3-4). Y directamente no se habla de dominio sobre el resto de la creación, sino sólo de los otros vivientes. En todo caso, se diría que es un señorío que de alguna manera establece relaciones de tipo personal, como las que se dan entre el portero/pastor y sus ovejas (cf. Jn 10,3).

En resumen, si no hay una correlación tal que el «dominar» nos diga exactamente en qué consiste el haber sido creado a «imagen» y «semejanza» de Dios, el texto bíblico menciona ambas cosas conjuntamente, tanto en la palabra que expresa el proyecto divino (v. 26) como en la constatación de la realización efectiva (vv. 27-28). Y otro punto debe quedar claro: no se trata de una característica exclusiva de la primera pareja, si se quiere de Adán y Eva²⁹; es una característica de la humanidad en cuanto tal. Se desprende tanto de 5,1.3 como de 9,6: *todo hombre* ha sido creado a imagen de Dios (cf. 9,6); la transmisión de la vida es algún modo el medio de la transmisión de esa prerrogativa (cf. 5,3)³⁰.

Aunque sea rápidamente, tenemos que decir algo a propósito del Ps 8. También allí encontramos una secuencia similar en los vv. 6-7.

29. Si en el relato de la creación sólo se habla del hombre y la mujer (cf. v. 27: «macho y hembra los creó»), la continuación del relato de P no ofrece dificultad en cuanto a que se trate inicialmente de una pareja perfectamente individualizada, la de Adán y Eva (cf. Gen 5,1-3 para el caso de Adán; de Eva habla sólo la tradición paralela de Gen 3,20).

30. No entra en nuestro propósito desarrollar otros aspectos importantes del texto bíblico, por ejemplo el tema de la «bendición», claramente relacionada con la fecundidad (v. 28), como en el caso de otros vivientes (cf. v. 22).

En efecto, esta serie de 2 versos (4 hemistiquios), que sigue las leyes del paralelismo sinonímico, comienza por afirmar «Le hiciste apenas inferior a un dios» y continúa diciendo que «Le hiciste señor de las obras de tus manos, todo lo pusiste bajo sus pies». Los vv. que siguen, 8-9, precisan la afirmación general sobre la dominación del hombre al ofrecer la lista de los vivientes. En una palabra, las afirmaciones se pueden comparar: al tema de la creación a «imagen de Dios» corresponde el v. 6, al del dominio sobre los vivientes, los vv. 7-9.

Pero las afirmaciones no son idénticas. Y su sentido preciso no es tampoco evidente. El mayor problema concierne al v. 6. Basta comparar la versión literal arriba ofrecida con la litúrgica: «Lo hiciste poco inferior a los ángeles»³¹ para percibir donde está el problema. De la versión litúrgica se puede decir que sigue una tradición firmemente establecida³². Pero hay que afirmar que esta traducción no es literal: nunca en el AT *ʾlhyim* es sin más el equivalente de «ángel»³³. En cuanto a otras posibilidades, hay buenas razones para dudar entre la significación colectiva de «dioses» (cf. los «hijos de Dios» de Gen 6,1-4; Deut 32,8) y «Dios», sobre todo por el uso del término en el AT. Pero en el contexto parece más normal la segunda posibilidad. Lo cierto es que la situación privilegiada del hombre (v. 6), con todo y que no es más que un hijo de Adán (v. 5), parece concretarse precisamente en ese señorío sobre el resto de la creación, específicamente sobre los otros vivientes. De alguna manera el Ps 8 confirma así que la afirmación bíblica no concierne el «ser», sino la «función» o «posición» del hombre en la creación.

31. Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Salmos y cánticos del breviario*, Madrid, 1977⁴, p. 29.

32. Que representan entre las versiones antiguas sobre todo LXX y Vg.

33. Es verdad que el nombre puede revestir significaciones particulares (cf. W. H. SCHMIDT en *Diccionario teológico manual del AT*, I, cols. 242-262, sobre todo 247s; entre ellas no cuenta el autor la de «ángel»), pero esencialmente es una designación de los dioses de las naciones paganas o, principalmente, del verdadero Dios (cols. 245-247). Los comentaristas siguen diferentes vías de explicación. Mientras algunos subrayan el posible o probable origen mítico de la expresión (así H. GUNKEL, *Die Psalmen*, Gotinga, 1904³/1968⁵, p. 28, por ejemplo) o que el punto de comparación lo forman los seres creados inferiores a Dios mismo, por lo que LXX y las otras versiones antiguas tendrían razón en cuanto al sentido (cf. H.-J. KRAUS, *Psalmen* (BK XV), Neukirchen, 1972⁴, I, p.70), otros insisten en que el punto de comparación es el Dios de Israel y sólo puede ser él (cf. A. GONZÁLEZ, *El libro de los salmos*, Barcelona, 1966, p. 75 n. 6).

2. *¿Capax Dei o «rey de la creación»?*

¿Qué decir finalmente sobre la «imagen» de Dios en el hombre? ¿Hay allí una expresión del ser del hombre, de su naturaleza y facultades espirituales, o, al menos, de su apertura a la trascendencia de Dios (*capax Dei*) en el sentido desarrollado por teólogos, como Barth y Söhnngen y exégetas como Westermann, o sólo la indicación del puesto del hombre en la creación, concretamente frente a los demás vivientes?

La respuesta a esta pregunta no es sencilla. Los que, como Westermann, tratan de mantener la explicación de la imagen sustentada con brío por K. Barth, se apoyan principalmente en los argumentos siguientes: 1º Es comprensible que se diga de un rey que es «imagen», representante o lugarteniente del dios nacional, pero lo es menos que tal papel se atribuya a la humanidad en el conjunto de la creación. Es verdad que el autor bíblico (P) atribuye al hombre un papel similar, pero todo consiste en saber si se dice del hombre que es imagen precisamente en cuanto ha recibido un poder y representa de algún modo a Dios en la creación o si podemos decir que las ideas sobre la «imagen» y sobre el «señorío» respecto a los otros vivientes son realmente algo diferente. La forma en que «imagen» y «poder» se mencionan lo mismo en Gn 1,26s que en Ps 8,6s (siempre en ese orden) indicaría que no se puede hacer consistir la primera en el hecho de ejercer un poder.

2º Una teología del hombre como representante de Dios parece extraña a P. En esta escuela la manifestación de Dios es sobre todo cultural y se expresa en términos de *kábôd*, «gloria». Pero ésta es exclusiva de Dios (cf. Ex 40,34-35; Ez 1,27s; 10,1-22 + 11,22-25; 43,1-12). Desde este punto de vista habría que subrayar la diferencia entre P y el Ps 8, 6. Pero cabe preguntarse, no obstante, si esa diferencia es real o somos nosotros los que queremos a toda costa que exista. En todo caso, es posible tratar de dar cuenta de los textos sin insistir demasiado en la diferencia³⁴.

3º En Israel nunca se afirma expresamente del rey que sea «imagen de Yahvé», con todo y que la relación mutua es importante y hasta se hablará del rey como «hijo» y representante mediante el cual Dios concede beneficios a su pueblo (cf. entre otros 2S 7,8-16). Si se piensa que Gen 1,26s es el resultado de una «democratización», sería lógico pensar que se dan afirmaciones estrictamente paralelas a propósito del rey y a propósito de la humanidad, ya que por definición, de una se habría

34. Ver, por ejemplo, F. RAURELL, *Mots sobre l'home*, Barcelona, 1984, pp. 31-38.

pasado a la otra. Sin embargo, también es posible una equivalencia general y ésta no se puede negar.

Tal vez el querer precisar demasiado las cosas es caer en un error de perspectiva histórica consistente en no tomar en cuenta que nuestras ideas, fuertemente influenciadas por más de dos milenios de filosofía greco-occidental, no son forzosamente las de los israelitas de hace aproximadamente dos milenios y medio. Cuando nosotros queremos a toda costa identificar aquello por lo que (o según lo cual) el hombre es imagen de Dios, estamos perdiendo de vista que, más que de la naturaleza del hombre, el texto bíblico nos habla de una acción de Dios: él crea al hombre de tal modo que es su «imagen». Esto implica que lo importante es la relación dinámica, actual, entre el hombre y su Creador. La explicación de la imagen en Barth y en cuantos lo han seguido tiene el mérito indudable de subrayar ese dinamismo, pues hace de la imagen su posibilidad. Pero los antiguos israelitas hablaban de acciones concretas de Dios, de manifestaciones suyas en la historia de los hombres. Hablar de apertura a Dios, de posibilidad de un diálogo del hombre con él, por interesante que nos resulte a nosotros como *explicación* de los hechos de que nos habla el AT, por muy existencial que sea, es francamente una manera de ver muy abstracta frente al modo en que percibía las cosas el antiguo Israel.

No quiero decir, ni siquiera sugerir, que nuestra interpretación sea falsa. No nos preguntamos por la validez de nuestra manera de enfocar las cosas con el bagaje de una filosofía y una teología determinadas. Lo que en nuestra perspectiva realmente importa es saber si tal interpretación representa adecuadamente el punto de vista del autor del texto y de sus primeros lectores. Al fin de cuentas, lo que se diga del hombre en términos de naturaleza (y hablar de apertura a Dios es plantear las cosas en tales términos), los autores bíblicos lo expresan más bien, sobre todo en el AT, en términos de un dinamismo actual, de una vocación o invitación que Dios hace al hombre. Por supuesto que el hombre, aunque *debería* responder constantemente a Dios conforme a la voluntad que él le ha significado, con frecuencia se extravía y recorre otros caminos³⁵.

35. No hemos hablado de los textos del AT que retoman el tema ni de las citas del NT. Digamos simplemente que los primeros son contados: Sab 2,23 habla de «imagen» en un contexto en que lo importante es la afirmación de la incorruptibilidad-inmortalidad; más tradicional es Eclo 17,3-4, pues se da allí una estrecha correlación entre las afirmaciones sobre el hombre como imagen y la fuerza o poder recibidos de

II. LA RESPONSABILIDAD DEL HOMBRE

Esta parte de mi exposición será muy breve por tener entendido que otros habrán de exponer *ex professo* esta temática. Sólo me permito unas cuantas reflexiones a partir del análisis del tema de la «imagen».

1. *Responsabilidad ante Dios y ante la comunidad*

P, a quien se atribuye el primer relato de la creación, es una obra de escuela. Se trata de un conjunto narrativo-legal de dimensiones bastante considerables³⁶. Podemos pensar que para la escuela sacerdotal debe haber alguna correlación entre el hecho de que el hombre haya sido creado a imagen y semejanza de Dios y toda una serie de exigencias de Dios, señaladas al hombre por una ley revelada³⁷.

La ley, que es muy minuciosa, sobre todo en el ámbito sacro, ritual y cultural, señala al hombre una manera de vivir en comunidad y de expresar su aceptación de la voluntad de Dios. Pero fácil es constatar que la raíz fundamental y última de las más diversas leyes se encuentra precisamente en que éstas son expresión de la voluntad de Dios; no parece haber correlación inmediata entre la afirmación de que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios y la fundamentación de la ley como voluntad de Dios.

Estas afirmaciones merecerían un amplio comentario, pero no nos es posible detallar. Resumo lo esencial. La ley es expresión de la voluntad de Dios. Esta afirmación se puede considerar como una cons-

Dios. En cuanto al NT, la afirmación clave es que Cristo es «imagen del Dios invisible» (Col 1,15); por ello los que creemos en él estamos llamados a ser «imagen» del propio Hijo de Dios (Ro 8,29; 1Co 15,49). Es raro que se repita la idea veterotestamentaria en una perspectiva no cristológica (Sant 3,9).

36. No es aquí el lugar para ocuparnos de los problemas relativos a la época de origen del fondo primitivo y de los suplementos, a sus características o a la orientación y significación de su mensaje.

37. Toda ley procede de Dios mediante Moisés. Los conjuntos de exigencias, de cualquier tipo que sean, se presentan invariablemente mediante un «Yahvé habló a Moisés y le dijo». Y el discurso que se pone en boca de Dios comienza por «Habla a los israelitas y díles». Pero algún grupo particular, casi exclusivamente los sacerdotes-levitas, puede ser objeto de leyes o instrucciones particulares. Antes de Moisés Dios puede haber señalado ciertas exigencias (cf. Gen 9,4; 17,9-14; etc.), aunque otras pueden simplemente desprenderse de los relatos, como en el caso del sábado en Gen 1,1-2,4a (especialmente en 2,2-3, pero en orden a esta conclusión se ha utilizado artificialmente el esquema de la semana).

tante de la escuela sacerdotal. La justificación última de toda ley, o instrucción de tipo ritual-cultural, es un simple «Yo, Yahvé», repetido casi hasta la saciedad. Y la ley no se dirige a la humanidad, sino al solo pueblo de Israel, incluso a algún sector de ese pueblo (los sacerdotes-levitas básicamente). Hablar de ley, de sus exigencias concretas, es pasar decididamente de un plano de algún modo universalista a otro que es particularista: supone a Israel como pueblo elegido y vale sólo para él.

¿Qué ha pasado para que se presenten así las cosas? Se ha dicho que P, el último desarrollo importante dentro de la tradición del Pentateuco, es el «libro de las tres alianzas», las concluidas respectivamente con Noé (cf. Gen 9,1-17), con Abraham (Gen 17) y con Israel, pero la expresión es contestable por cuanto, a diferencia de las dos anteriores, nunca habla P explícitamente de una alianza concluida con Israel³⁸.

Sea lo que fuere de este punto, es claro que hay una diferencia de perspectiva entre Gen 1,1-2,4a y la legislación: mientras en el primer caso la perspectiva es universalista, vale para toda la humanidad, como lo hemos afirmado, la ley es una exclusiva de Israel. Si se quiere, todo hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios, pero la ley, expresión de la voluntad de Dios, se dirige sólo a Israel. Es cierto que no hay que extremar esa diferencia de perspectiva: desde el relato de la creación comienza la limitación gradual del horizonte en cuanto que el relato, mediante el artificio de la presentación de la obra creadora de Dios como realizada en una semana (6 días de creación y un día de descanso)³⁹, se ordena finalmente, aunque sea una significación añadida a la

38. Es verdad que varios textos de P a partir del inicio del Exodo hablan de una *b'rit*, pero se trata de la concluida con Abraham (o con él e Isaac y Jacob o con los antepasados en general; cf. Ex 2,24; 6,5; Lev 26,42 y 45). Si otros pasajes mencionan una *b'rit* con Israel, y hasta la declaran «eterna», *'ólam*, se trata más bien de una exigencia permanente, como en el caso del sábado (Ex 31,16; cf. Lev 2,13; 24,8; 26,25; Num 18,19). La única alianza específica de la época mosaica es la concluida con Pinjás y el sacerdocio (Num 25,12-13). ¿No habrá un error de perspectiva en el señalamiento de las «tres alianzas», o las «cuatro alianzas», si se añade la de Num 25,12s, que se aplican a un círculo cada vez más restringido? Me parece probable. No hay distinción real entre la alianza con Abraham y la alianza con Israel. Lo que sí es claro es que P disocia la conclusión de la alianza con Abraham y su descendencia del don de la ley (probablemente por reacción frente al Deuteronomio y los deuteronomistas, ya que en ellos la alianza es totalmente condicional).

39. Pensar que esos «6 días» de la creación corresponderían de algún modo a las etapas de la formación del universo y de la aparición de la vida en nuestro planeta es una perspectiva concordista que no corresponde a la del texto bíblico. Cf. J. Loza, «La Biblia y la ciencia», en *Comunidad* (Universidad Iberoamericana, México), XI, 1976, pp. 185-197.

que de suyo tiene un relato de creación, a hacer de ese relato el señalamiento de la exigencia, fundamental para Israel, que es el sábado. La exigencia es tan básica, que de ella se afirmará luego que es una «alianza perpetua» (Ex 31, 16). Y el relato sacerdotal se utilizará, lo que es probablemente un añadido sacerdotal, para justificar el precepto del sábado en el decálogo (Ex 20,11; cf. 31,17)⁴⁰.

Estas afirmaciones parecen llevar a una conclusión: las exigencias señaladas a Israel mediante la ley no son exactamente idénticas o del mismo signo que las que derivan de la responsabilidad del hombre en cuanto creado a imagen y semejanza de Dios. Y que haya alguna responsabilidad de tipo general para la humanidad nos lo dice especialmente Gen 9,4. (No hay que olvidar que en el contexto se encuentra la última mención en P del tema de la creación del hombre a imagen de Dios, v. 5).

¿De qué tipo es esa responsabilidad? De alguna manera P se expresa en términos de superioridad (al menos por implicación) y de dominio. Hemos visto que directamente no se habla de un dominio genérico sobre la creación, lo mismo en Gen 1,26.28 que en Ps 8,7-9. En Gen 9 P vuelve sobre el tema. Aquí (v. 2) más claramente parece tratarse de un poder discrecional, de suyo ilimitado; la única cortapisa se refiere al no comer la sangre de los vivientes (v. 4). En nuestros días de preocupaciones ecologistas, por supuesto indispensables para la supervivencia del hombre en nuestro planeta, se buscará a veces fundamentar en los textos bíblicos una «ética ecológica». Por importante que ésta sea, no debemos olvidar que el relato de la «prehistoria» sacerdotal, aunque puede ser iluminador para nosotros, no responde directamente a nuestras preocupaciones o a nuestros planteamientos actuales⁴¹.

Por resumir este punto, en la perspectiva del Gen 1,1-2,4a (y de Gen 9,1-17, que retoma la temática de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios), es claro que, limitándonos a P, dos afirmaciones parecen importantes: 1º en la perspectiva universalista del relato de creación, si una dimensión comunitaria no queda excluida («macho y hembra/hombre y mujer los creó» en Gen 1,27), la responsabilidad humana más evidente es la que se refiere a la creación en general, a los vivientes en particular. Específicamente se habla de un poder ejercido, de un do-

40. Cf. J. LOZA, *El decálogo*, pp.104-112 y 284.

41. Ver, por ejemplo, W. J. HOUSTON, «'And let the have dominion...' Biblical Views of Man in Relation to the Environmental Crisis», en *JSOT*, 11, 1979, pp. 161-184, y F. SARDINI, «La terra, casa dell'uomo», en *Bibbia e Oriente*, 28, 1986, pp. 65-67.

minio. A pesar de que este dominio pudiera parecer discrecional (y hasta arbitrario), el texto bíblico no permite sacar tal conclusión por la sencilla razón de que se trata de un dominio dependiente del de Dios y ha de ejercerse en sumisión a su voluntad; ésta contiene cláusulas claramente limitantes, al menos por implicación (cf. Gen 1,29 y 9,2-4).

2º La ley revelada es particularista, por lo que no se puede decir que derive del hecho de haber sido creado a imagen y semejanza de Dios. Y no se puede decir que todo hombre esté obligado a su práctica; en efecto, según su propia perspectiva, se trata de una exclusiva de Israel, el único pueblo al que Yahvé se ha manifestado y el único unido a él por la relación de alianza.

2. *Corresponsable de los otros*

La autonomía del hombre en la perspectiva bíblica, ya se trate de los textos de que nos hemos ocupado o se planteen las cosas de un modo más general, no es autocrática: el hombre siempre tendrá que contar con una dependencia radical respecto a Dios, su Creador. Es incluso la sumisión a la voluntad de Dios lo que señala al hombre exigencias frente a los demás.

Las exigencias primordiales de Dios (aquí no me limito exclusivamente a la perspectiva de P), por ejemplo las expresadas en el decálogo, contemplan principalmente al otro israelita. Así el decálogo, en lo que se refiere a los demás (Ex 20,12-17; Dt 5,16-21), es particularista⁴².

Esto vale para las otras leyes: a lo más que se llega es a considerar al «extranjero» o «forastero» como sujeto de algunos derechos. Pero el «extranjero» de que hablan los textos legales del Pentateuco no es todo israelita, sino sólo el que vive en medio de Israel. Y si de «derechos» hablamos, es forzoso constatar que los del no israelita son muy reducidos: se llama la atención del israelita para que tenga misericordia

42. Lev 19,11-18, una serie de exigencias en relación con los demás, puede servir de ejemplo de lo que otros textos suponen: se regulan las relaciones con los demás, cierto, pero el «otro» con quien es posible entrar en conflicto y respecto al cual las diferentes prescripciones señalan barreras que no se deben franquear es precisamente el otro israelita, los «hijos de tu pueblo» o «los tuyos» como colectividad, individualmente denominados «compatriota», «hermano», «prójimo», etc.

con el «extranjero» precisamente por pertenecer a las clases desfavorecidas, igual que el pobre, la viuda o el huérfano⁴³. Aunque sea un caso extremo, hasta leemos en el Deuteronomio que al extranjero se le puede oprimir (cf. 15,3). Pero incluso allí los textos más significativos son aquellos que hablan de la defensa de su derecho o de no oprimirlo (cf. 27,19; comparar con Ex 23,9) y hasta presentan a Yahvé como defensor de tal derecho (cf. Dt 10,18; en el v. 19 se dirá que hay que amarlo, como en Lev 19,33). Pero es cosa que se hace sin derogar a su estatuto de servidumbre (cf. Dt 29,11).

Es verdad que nosotros, después de Cristo y en función de los textos del NT, podemos decir que algunos mandamientos señalan exigencias permanentemente válidas, pero esa no es precisamente la perspectiva propia de los textos bíblicos⁴⁴. Ya antes de Cristo, sobre todo en textos proféticos (por no mencionar el escaso hincapié en los elementos particularistas de la tradición sapiencial antigua), se pudo llegar a una perspectiva más decididamente universalista. Es verdad que un texto como Am 9,7, que parece negar cualquier privilegio de Israel, es más bien la excepción que la regla, pero señala en qué dirección puede venir la universalización de los «privilegios de Israel» (cf. Ro 9,4-5). El texto de Amós es en todo caso significativo por cuanto contiene la afirmación tajante de la igualdad fundamental de todos los pueblos ante Dios. En función de un texto así (y de su crítica a las «naciones», Israel incluido, cap. 1-2, por sus crímenes de lesa humanidad) se podría decir que no cabe la doble medida que de algún modo deja translucir la legislación del Pentateuco o, sobre todo, el particularismo nacionalista; hasta rompe con su misma posibilidad. Y si una afirmación similar no se expresa claramente con frecuencia, la idea, principalmente profética, de un señorío universal de Yahvé de suyo exigiría la apertura universalista. En cuanto a la problemática que nos interesa más directamente, tal perspectiva parece exigir la igualdad de las exigencias morales de Yahvé respecto a todos los hombres, la igualdad también de las responsabilidades de unos frente a otros y, por consiguiente, la de los deberes y de-

43. Cf. entre otros J. LOZA, «Las leyes humanitarias en los códigos del Antiguo Testamento», en *Servir*, 13, 1977, pp. 185-216.

44. Cf. J. LOZA, *El decálogo*, cap. V, sección B (pp. 317-344), donde se analizan las citas del decálogo en el NT y las implicaciones que tienen.

rechos de unos para con otros⁴⁵. Pero es verdad que la plena afirmación de esta igualdad se afirma claramente sólo con Jesús y los autores del NT.

CONCLUSIÓN

¿Que el hombre haya sido creado a imagen de Dios dice su *naturaleza*, o algo de ella, o su *posición*, su puesto, entre las creaturas de Dios? La respuesta del estudio de los textos sin duda no ha sido lo suficientemente clara (o unilateral) que se esperaría. ¿Importa realmente? El texto bíblico contiene sin lugar a dudas una importante afirmación sobre la dignidad del hombre. Si haber sido creado a imagen y semejanza de Dios es una afirmación que, inicialmente, se refiere primariamente al puesto del hombre en la creación, si tiene un valor comparativo por cuanto señala su superioridad respecto a las demás obras divinas, las consecuencias relativas a su responsabilidad son más inmediatamente aparentes en lo tocante a la misma creación. Por supuesto que una responsabilidad interhumana no queda excluida, pero para el AT hablar de responsabilidad es hablar de ley y la perspectiva de la ley en Israel es particularista, aunque haya algunos mandamientos primordiales que de suyo se pueden considerar como universalmente válidos: expresan exigencias que, lejos de limitarse a Israel, valen para todo hombre y en cualquier circunstancia, a tal punto que de algún modo se podrían considerar como parte de la «ley natural». Pero fundamentar este último aserto no ha sido parte de mi propósito.

45. Cf. P.-E. DION, *Dieu universel et peuple élu* (LD 83), París, 1975 (existe traducción castellana), especialmente pp. 41-56 (profetas anteriores al exilio), 61-84 (época del exilio babilónico y II-Isaías).