

[195]

EL HOMBRE SEGÚN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Alberto Ricciardi

El Antiguo Testamento no considera al hombre como un concepto abstracto y universal,¹ sino que habla del hombre tal como éste se encuentra en determinadas situaciones concretas de la vida, en su relación con el grupo social al cual pertenece v. sobre todo, en su relación con Dios. Sin embargo, algunas tradiciones veterotestamentarias tratan de contestar a la pregunta

“¿qué es el hombre para que de él te acuerdes,
el hijo de Adán para que de él te cuides?” (Sal 8,5)²

y por lo tanto se ocupan también del hombre en general, de su origen y misión (Gn 1,26ss; 5,1; 9,6; Sal 8,6ss). A su vez Gn 2,7, el *locus classicus* de la antropología veterotestamentaria, presenta al hombre en su carácter de total dependencia de Dios.

En el relato yavista de la creación (Gn 2.4bss) los primeros versículos conducen directamente a la afirmación del v. 7, constituyendo este trozo, en el texto hebreo, un solo largo período que comienza con una oración relativa y tiene su oración principal precisamente en el v. 7, mientras que los restantes versículos (5 y 6) forman un paréntesis.³

“El día en que hizo Yavé Dios la tierra y los cielos (...), Yavé Dios formó al hombre con polvo del suelo, e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente”.

¹ El término “humanidad”, que se lee en el acadio (*amelutu*) y en el siríaco (*nasuta*) es desconocido en el hebreo.

² Las citas bíblicas son tomadas de la *Biblia de Jerusalén*. En lugar de Yahveh, leemos Yavé, según la transliteración común.

³ Véase comentarios, por ej.: G. von Rad *Das erste Buch Mose (Das Alte Testament Deutsch 2/3)* 19523, págs. 58 y 60ss.

[196]

Según Gn 2,7, el hombre es formado del polvo de la tierra arcillosa, de la misma manera que los animales (Gn 2,19) El relato insiste sobre esta procedencia del hombre, poniendo al hombre (*adam*) en relación con el suelo (*adamá*) del cual es tomado. Se trata, sin embargo, de una explicación que como la mayor parte de las etimologías que se dan en el Antiguo Testamento, no es científica, sino popular:⁴ al juntar los dos vocablos por su asonancia, el relato quiere sacar una enseñanza religiosa.

La afirmación, según la cual el hombre es formado de arcilla o procede de la tierra, se lee a menudo en el Antiguo Testamento. Según la misma tradición yavista, después de la caída Dios anuncia al hombre que volverá al suelo, del cual fue tomado, “porque eres polvo (*afar*) y al polvo tornarás” (Gn 3,19).⁵ Job dice al Señor:

“Recuerda que me hiciste como se amasa el barro,
y que al polvo me has de devolver” (Jb 10,9)

y Abraham, en su oración de intercesión, dice:

“En verdad es atrevimiento el mío al hablar a mi Señor,
yo que soy polvo (*afar*) y ceniza (*efer*)” (Gn 18,27).

El hombre, formado de tierra o arcilla, se convierte en “un ser viviente” sólo después de que Dios le ha insuflado en las narices aliento de vida. Se subraya, evidentemente, que la vida es el don que Dios comunica al hombre mediante la *nismat jayyim*, el “soplo o aliento vital”. En la tradición yavista la *nismat jayyim* (Gn 2,7; 7,22) juega el mismo papel que el “espíritu vital” (*rúaj jayyim*) en la tradición sacerdotal (Gn 6,17; 7,15), y parece ser una expresión más antigua y popular que “espíritu vital”.⁶ Como soplo divino, *nesamá* es prácticamente sinónimo de *rúaj*, el viento o espíritu de Dios y, al igual que éste, tiene el sentido de principio o fuerza de vida. El espíritu (*rúaj*) de Dios es el fundamento de la vida (Gn 6,3). En el libro de Job, Elihú reconoce:

“El soplo (*rúaj*) de Dios me hizo,
me animó el aliento (*nesamá*) de Sadday” (33,4);

⁴ Aunque la etimología de *adam*, “hombre”, es discutida, no es imposible que derive, como *adamá*, “suelo (arable)” de una raíz que significa “ser rojos”. Sin embargo, el “autor” del relato no parece ser conciente de tal conexión.

⁵ Gn 3,19ab, donde se lee *adamá*, parece remontarse a una tradición agrícola, mientras que el último miembro del v. 19, arriba citado, con su característico término *afar*, “polvo”, parece pertenecer a una tradición pastoril. Cf. G. von Rad, *op. cit.* pág. 76.

⁶ Cf. W. Eichrodt *Theologie des Alten Testaments* 2-3 1961, pág. 25.

[197]

y dice de Dios:

“Si él retirara a sí su soplo (*rúáj*),
si recogiera hacia sí su espíritu (*nesamá*),
a una expiraría toda carne,
y el hombre al polvo volvería” (34,14s).

El hombre vive hasta que hay aliento de vida en sus narices (Jb 27,3); puede tener éxito en la vida siempre que el principio vital en él no disminuya (cf. Jos 5,1),⁷ cuando éste ha sido perjudicado, debe recobrar su fuerza.⁸ No sólo el hombre, sino también los animales (Gn 6,17; 7,15.22; Qo 3,19.21) y otros seres, considerados como animados, son llamados a la existencia por medio del soplo de Dios (Sal 33,6). La vida de todo ser animado depende del soplo que Dios constantemente envía para renovar la creación:

“Envías tu soplo y son creados,
y renuevas la faz de la tierra” (Sal 104,30).⁹

En éstos y otros pasajes el soplo o aliento (*rúaj*, *nesamá*) es, evidentemente, el espíritu de Dios que crea, mantiene y renueva la vida. Esta fuerza vital en el hombre es el don de Dios, “un poder divino que, encerrado en su cuerpo mortal, es superior al hombre y del cual Dios sólo dispone libremente.”¹⁰ Como criatura que depende de Dios para su existencia, el hombre no se distingue de las otras criaturas, ya que en Israel también la vida de los animales y de los otros seres animados se atribuía al divino soplo vital y, al igual que el hombre, los animales son clasificados como “seres vivientes” (*nefes jayyá*, Gn 2,19).

Es la *nismat jayyim* que hace del hombre una *nefes jayyá*, un “alma” o “ser viviente”. No se dice que el hombre recibió un alma, sino que el hombre en su totalidad (cuerpo y alma) se convirtió en un “alma” o “persona viva”. Nos encontramos aquí ante la concepción monista del hombre, distinta a la griega que separa netamente en el hombre dos o tres elementos: el cuerpo, el alma y/o el espíritu. Ciertamente, también para el Antiguo Testamento el hombre está constituido, por un lado de materia de la tierra, arcilla o polvo, y por el otro de un elemento “espiritual” que él llama suyo y que hace de él un “yo” conciente de sí mismo.¹¹ Sin embargo, el Antiguo Testamento no conoce un dualismo, en el sentido estricto de la palabra, entre cuerpo y alma. Al contrario,

⁷ La expresión “desfalleció su corazón” en Jos 5.1 es, liter., “no había más espíritu en ellos”.

⁸ “y revivió su espíritu” (Gn 45,27); “volvió su espíritu y él revivió” (Jc 15,19); “y volvió su espíritu a él” (1 S 30,12).

⁹

¹⁰ W. Eichrodt *ibid.*

¹¹ Cf, W. Eichrodt *op. cit.* págs. 84s; Johs. Pedersen *Israel, Its Life and Culture 1-II*, págs. 170s.

[198] los dos elementos forman una unidad: “Cuerpo y alma están tan íntimamente unidos que no se puede hacer una distinción entre ellos. Están más que ‘unidos’: el cuerpo es el alma en su forma exterior”.¹²

Según el pensamiento hebreo, un cuerpo existe sólo si es animado por un alma: un cuerpo sin alma es polvo. Por otro lado, un alma existe sólo en asociación con un cuerpo al cual da forma y carácter. El alma o vida personal penetra de tal manera a la totalidad del ser, que no sólo el cuerpo, sino cada una de sus partes pueden ser una manifestación del alma, una expresión de la vida personal. La dificultad que presenta la psicología hebrea consiste precisamente en esta su concepción monista de la naturaleza humana. Desde un punto de vista formal, la dificultad reside también en la terminología: el hebreo emplea más de una expresión para indicar una sola y misma realidad, el “alma” o vida personal, considerada desde varios puntos de vista.

La expresión castellana “ser viviente” trata de verter el sentido que tiene en Gn 2,7 el término hebreo *nefes*, calificado por el adjetivo *jayyá*, “viviente”. Tanto en este pasaje, como en casi todo el Antiguo Testamento, la versión griega de los LXX ha traducido *nefes* con *Psyjé* (“alma”); de allí deriva el vocablo “alma” que se lee a menudo en las versiones modernas de la Biblia. Sin embargo, esta traducción no es apropiada, no sólo porque *nefes* no designa un elemento más o menos independiente en el hombre, como la *psyjé* de los griegos, sino también porque es susceptible de sentidos diferentes, comenzando por el de “garganta”:

“Me envolvían las aguas hasta la garganta” (Jon 2,6).¹³

“Sálvame, oh Dios, porque las aguas me llegan hasta el cuello (*nefes*)” (Sal 69,2).

De este significado, que está bien atestiguado en el Antiguo Testamento y, como muestran los paralelos mesopotámicos y ugaríticos,¹⁴ parece ser primario en hebreo, derivan varios otros, como “soplo” (Jb 41,13)¹⁵ y, más frecuentemente, “respiración” (Gn 35,18; 2 S 1,9; 1 R 17,21s; Jr 15,9; Jb 11,20), “vida” (por ej., 1 S 19,11; 1 R 1,12; Sal 6,5), y “persona”. Esta última acepción merece ser ilustrada, porque nos muestra claramente que la *nefes* no puede reducirse a una parte del hombre, sino que se refiere a todo el hombre, a su persona. Recordamos que la expresión “toda alma” (Jos 10,28.30.32.35.37) significa “todo

¹² Johs. Pedersen *op. cit.* p. 171.

¹³ La *Biblia de Jerusalén* traduce “hasta el alma”. Cf., sin embargo, A. Gelin *El Hombre según la Biblia* 1964, págs. 9s, ó G. Pidoux *El Hombre en el Antiguo Testamento* 1969, p. 13.

¹⁴ Para la literatura, véase, por ej., P. van Imschoot *Teología del Antiguo Testamento* 1969, págs. 352s.

¹⁵ Cf. H. Wheeler Robinson “Hebrew Psychology”, en: *The People and the Book*, 1925, pág. 356.

[199] ser viviente”, mientras que “alma” puede significar “alguien” (en especial en textos legales, por ej., Lv 4,2; 5,1.2.4.15.17) o designar a los miembros de un grupo familiar o tribal (por ej., Gn 12,5; 46,18.27; Ex 1,5; Dt 10,22). A veces, el vocablo *nefes*, seguido por el sufijo personal, puede traducirse con el pronombre personal o con “yo mismo, tu mismo”:

“Vuélvete, Yavé, recobra mi alma,
sálvame, por tu amor” (Sal 6,5).¹⁶
“¡Cuántos los que dicen de mi vida (es decir, de mí):
No hay salvación para él con Dios!” (Sal 3,3).¹⁷

Job dice a sus amigos:

“También yo podría hablar con vosotros,
si vuestra alma estuviera en lugar de mi alma” (Jb 16,4).¹⁸

La *nefes* es la vida que penetra al hombre y anima todas sus partes. Algunos pasajes del Antiguo Testamento parecen identificar la *nefes* con la respiración (Gn 35,18; Ex 23,12; 31,17) o la sangre (Gn 9,4; Lv 17,11.14; Dt 12,23). Sin embargo, estas formas especiales bajo las cuales se manifiesta la *nefes* no agotan la realidad de la *nefes* misma.¹⁹ Esta puede ser representada también por otras partes del cuerpo (corazón, riñones, entrañas, etc.).²⁰

La *nefes*, como vida personal del hombre, se distingue claramente del soplo universal de vida (*rúaj* o *nesamá*), que es supraindividual en carácter:²¹

“Si la *nefes* es la vida individual en asociación con un cuerpo, la *rúaj* es la fuerza vital que está presente en todo lugar y existe independientemente del individuo y frente a él. Se podría decir que la misma fuerza es considerada desde puntos de vista diferentes: el elemento vital, considerado como *principium*, poder efectivo, se llama *rúaj*; la misma cosa, como realizada y activa en la criatura, es decir como *principatum*, se llama *nefes*. Si la *nefes* es individual y termina con la muerte del individuo, la *rúaj* es universal, e independiente de la muerte de la criatura: no muere”²²

¹⁶ Así, la *Biblia de Jerusalén*. Véase, sin embargo, la nota correspondiente.

¹⁷ “Lo que se entiende -observaba H. Wheeler Robinson (*op. cit.* pág. 355)- es el hombre como totalidad, amenazado por un peligro físico”.

¹⁸ Aquí *nefes* “señala la conciencia humana en su plena extensión”. (H. Wheeler Robinson *op. cit.* pág. 356).

¹⁹ Cf. G. Pidoux *op. cit.* págs. 49s, 51ss.

²⁰ Véase más adelante, y para las partes externas del cuerpo, Johs. Pedersen *op. cit.* págs. 174ss; en forma más divulgativa. G. Pidoux *op. cit.* págs. 46ss.

²¹ Cf. W. Eichrodt *op. cit.* pág. 89.

²² W. Eichrodt *ibid.*

[200]

La *nefes* no es sólo la fuerza vital física (Gn 35,18; 2 S 1,9; 1 R 17,21; Is 53,12), sino también la sede de todas las funciones psicofísicas. El alma, por ejemplo, tiene hambre y sed (Is 29,8; Sal 107; 5,9; etc.), siente la saciedad y la fuerza después de la comida (Sal 16,11; Jr 31,14; etc.); el alma conoce la alegría (Sal 86,4), la tristeza (Sal 42,6), la amargura de la vida (1 S 1,10); el alma es la sede de la voluntad (Gn 23,8-9; Dt 21,12)²³ y del sentimiento religioso (Dt 4,29; 6,5; 10,12; Sal 33,20; 34,3; 35,9; 130,5s; etc.).

Como cuerpo y alma forman una unidad indisoluble, cuando el hombre muere, se dice que la *nefes* muere (Nm 23,10; Jc 16,30)²⁴ o que le es quitada o arrebatada (1 S 24,22; 1 R 19,4; Jon 4,3).²⁵

En lugar de *nefes* el hebreo puede emplear el término *rúaj*, en sentido antropológico.²⁶ En ciertos pasajes del Antiguo Testamento la *rúaj* es asociada con emociones violentas que agitan al hombre (por ej., Gn 26,35; 41,8; 1 S 1,15; 1 R 10,5; 21,5; Is 54,6; 65,14). En otros, desempeña todas las funciones psíquicas y es, en especial, el órgano de la vida espiritual. El profeta Ezequiel se refiere a los planes secretos de sus adversarios con la expresión “lo que sube de vuestros espíritus” (11,5)²⁷ y, al anunciar la restauración de Israel, habla no sólo de la acción del Espíritu de Dios sobre los hombres, sino también de un “espíritu nuevo”, es decir un nuevo *habitus* espiritual, una nueva disposición o mente (11,19; 18,31; 36,26).²⁸ Así entendido, el “espíritu” es principalmente la sede de la voluntad moral y de los sentimientos religiosos más altos:

“De Dios me acuerdo y gimo,
medito, mí espíritu desmaya” (Sal 77,4; cf. v. 7)

“Con toda mi alma (*nefes*) te anhelo en la noche,
y con todo mi espíritu (*rúaj*) por la mañana te busco” (Is 26,9).

Así, el espíritu, más a menudo que la *nefes*, es asociado con la vida íntima, escondida del hombre y puede expresar, mejor que el término

²³ En Dt 21,14, la expresión castellana “en libertad” es la traducción del hebreo “según la *nefes* de ella”; la frase hebrea por “si estáis de acuerdo”, en Gn 23,8. es, liter., “si está cerca de vuestra *nefes*”.

²⁴ En Jc 16,30, el hebreo dice liter: “¡Muera mi alma con los filisteos!”

²⁵ Sólo de la *rúaj*, concebida como fuerza de vida supraindividual, se dice vuelve a Dios.

²⁶ No hay que confundir este uso antropológico del término *rúaj* con el concepto del soplo universal de vida, al cual nos referimos antes. Cf. W. Eichrodt *op. cit.* pág. 25. El uso del término *rúaj*, como concepto psicológico, parece ser secundario con respecto del concepto cosmológico. Véase W. Eichrodt *op. cit.* págs. 83ss.

²⁷ *Biblia de Jerusalén*: “lo que habéis dicho”.

²⁸ Cf. W. Eichrodt *op. cit.* p. 86, de donde dependemos también en el empleo de las expresiones.

[201] *nefes*, todos los sentimientos espirituales que animan al hombre, Sin embargo, la *ruaj* no es un principio más alto o eterno en el hombre, sino que es la vida personal del hombre considerada desde un punto de vista distinto al de la *nefes*.

Entre los órganos del cuerpo, el *corazón* juega un papel muy importante en el Antiguo Testamento. El corazón, al igual que el alma y el espíritu, puede ser la sede de las emociones y de los sentimientos. Se lee, a veces, en paralelismo con alma y espíritu:

“¿Hasta cuándo tendré congojas en mi alma,
en mi corazón angustia día y noche?” (Sal 13,3).

“Yavé está cerca de los que tienen roto el corazón,
él salva a los espíritus hundidos” (Sal 34,19).

“Espera en Yavé, ten valor y afírmese tu corazón,
espera en Yavé” (Sal 27,14).

El último pasaje, en que *corazón* es paralelo al pronombre “tú”, muestra que, como el alma y el espíritu, el corazón designa a la persona. Por otro lado, el corazón es asociado especialmente con la inteligencia, la reflexión y la voluntad. Por eso, en el Antiguo Testamento se habla de corazón en locuciones en las que nosotros empleamos términos como “inteligencia”, “pensamiento”, “reflexión”: “tener corazón” (Jb 12,3) es ser inteligente, “decir en su corazón” o “a su corazón” (Gn 8,21; 27,41; Dt 19,4; 1 S 21,7; Jr 8,21) significa pensar, reflexionar; “poner en su corazón” es prestar atención (Is 57,1.11) o comprender (1 S 21,13); etc.²⁹ Como en el corazón se toman las decisiones de la vida, se comprende la exhortación:

“Por encima de todo cuidado, guarda tu corazón,
porque de él brotan las fuentes de la vida” (Pr 4,23).

También los *riñones* (Jr 11,20; 17,10; 20,12; etc.) y las *entrañas* (Gn 43,14; Dt 13,18; Is 16,11; etc.) pueden desempeñar funciones psíquicas y, al igual que el corazón y el alma, con los cuales a menudo son asociados, designar a todo el ser, a la persona:

“Escrútame, Yavé, ponme a prueba,
pasa al crisol mi conciencia y mi corazón” (Sal 26,2).³⁰

²⁹ Muchos ejemplos pueden leerse en G. Pidoux *op cit.* págs. 39sa; P. van Imschoot *op. cit.* p. 377. Véase también C. Tresmontant *Ensayo sobre el Pensamiento Hebreo* 1962, págs. 167ss.

³⁰ “Conciencia” traduce el hebreo “riñones”.

[202]

“¡Mis entrañas, mis entrañas!
¡me duelen las telas del corazón,
se me salta el corazón del pecho!
No callaré,
porque mi alma ha oído sonos de cuerno,
el clamoreo del combate” (Jr 4,19).

En muchos pasajes los *huesos* participan de la vida afectiva del hombre (Jb 4,14; Sal 6,3; Pr 17,22; Jr 20,9; Ha 3,16; etc.) y pueden ser una manifestación de la vida personal (Pr 16,24).

Aun la *carne* puede funcionar psíquicamente:

“Dios, tú mi Dios, yo te busco,
sed de ti tiene mi alma,
en pos de ti languidece mi carne... (Sal 63,2; cf. Sal 84,2-3).

Los ejemplos que hemos dado muestran que para el antiguo israelita el alma se manifiesta en el cuerpo. El hombre en su unidad psicofísica es “alma viviente”. Sin embargo, cuando el hombre es comparado con Dios, aparece como *carne*, es decir en la debilidad de su naturaleza terrenal. Dios es “espíritu”, el hombre “carne” (Is 31,3) : no se podría expresar de manera más lapidaria la diferencia fundamental entre lo divino y lo humano. Sin embargo, no se quiere oponer lo “espiritual” a la “materia”, en el sentido del dualismo gnóstico, sino precisamente lo que es fuerte y eterno a lo que es frágil y perecedero. En el libro de Jeremías se lee:

“Maldito sea aquel que confía en hombre,
y hace de la carne su apoyo,
y de Yavé se aparta en su corazón” (Jr 17,5).

Este texto puede ser ilustrado por la palabra que, según el Cronista, el rey Ezequías dice refiriéndose al rey asirio:

“Con él está un brazo de carne,
pero con nosotros está Yavé nuestro Dios para ayudarnos” (2 Cro 32,8).

Más a menudo se habla de la caducidad de “toda carne

“¡El hombre! Como la hierba sus días,
como la flor del campo, así florece;
pasa por él un soplo, y ya no existe,
ni el lugar donde estuvo le vuelve a conocer” (Sal 103, 15s; también Sal 90,3.5s; 144,4; Is 40,6).

[203]

En cambio, Dios es eterno e inmutable (cfr Sal 103,17s) ; y el hombre que es nada se refugia en Dios, su creador:

“Hazme saber, Yavé, mi fin,
y cuál es la medida de mis días,
para que sepa yo cuán frágil soy.
Y ahora, Señor, ¿qué puedo yo esperar?
En ti está mi esperanza” (Sal 39,5.8; cf. Sal 89,48).

En última instancia, la diferencia entre Dios y el hombre está en el hecho de que Dios es el creador y el hombre la criatura. Dios, sin embargo, se acuerda que los hombres son “carne”, y se compadece de ellos:

“Cual la ternura de un padre para con sus hijos,
así de tierno es Yavé para quienes le temen;
que él sabe de qué estamos plasmados,
se acuerda de que somos polvo” (Sal 103,13s; cf Sal 78,38ss y Si 18; 11-13).

El relato sacerdotal de la creación considera al hombre bajo otro aspecto, como la “imagen de Dios:

“Hagamos el hombre a imagen nuestra, según nuestra semejanza...
Y creó Dios el hombre a imagen suya:
a imagen de Dios le creó;
macho y hembra los creó”. (Gn 1,26s).

Que el hombre ocupa una posición especial en el orden creado resulta también de otros elementos del relato: Dios habla directamente al hombre (vv. 28s), y le confiere el “dominium terrae” (v. 28b), ya mencionado en la segunda parte del v. 26. Además, la creación del hombre es precedida por una palabra, en forma de plural de deliberación, con la cual Dios anuncia su obra: “Hagamos el hombre...”.³¹

El nombre hebreo *adam*, en el relato sacerdotal, es un colectivo. “hombres”, como se ve, por ejemplo, del v. 26b, y por lo tanto incluye también a las mujeres.³² La aclaración al final del v. 27 (“macho y hembra los creó”), en realidad, es innecesaria. Se manifiesta en ella el espíritu de la tradición sacerdotal, preocupada por clasificar a los hombres según su diferenciación sexual, así como antes ha clasificado las plantas y los animales “según su especie” (1,11s.21,24s). No hemos de buscar en ella, pues, una indicación de que la “imagen de Dios sea

³¹ Véase F. Horst “*Der Mensch als Ebenbild Gottes*”, en: *Gottes Recht, Theologische Bücherei* Band 12, München 1961 pág. 222 y, sobre todo: Werner H. Schmidt *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift* 1964, págs. 127ss.

³² Cf *homo*, en latín, o *Mensch*, en alemán.

[204] señalada por la relación “hombre-mujer”.³³ Es el “hombre”, es decir tanto el varón como la mujer, quien es creado a imagen de Dios.

En cuanto al v. 26a, recordamos que éste tiene su paralelo inmediato en el v. 27a, donde al verbo plural “hagamos” corresponde el singular “creó”, y a las formas plurales “a imagen nuestra” y “según nuestra semejanza” corresponde la forma singular “imagen suya”. Asimismo, la expresión “a imagen de Elohim”³⁴ en el v. 27 debe entenderse a la luz de la expresión que precede, “a imagen suya”, es decir de él (Dios). Sería introducir una idea extraña al texto tratar de interpretar la expresión “a imagen de Elohim” en el sentido de “a imagen de los seres divinos que rodean a Dios”. El concepto de una corte celestial, formado por seres divinos subordinados (1 R 22,19ss; Jb 1,6ss; 2,1ss; 38,7; cf Is 6,8), no está atestiguado en ningún otro lugar de la tradición sacerdotal. “A imagen de Elohim”, pues, significa “a imagen de Dios”.

La traducción de Gn 1,26s permite ver que el texto hebreo emplea dos vocablos distintos: *selem*, “imagen”, y *demut*, “semejanza”. Asimismo, aparecen dos preposiciones distintas: *be* (“a imagen nuestra”) y *ke* (“según nuestra semejanza”). Sin embargo, no se trata de diferencias esenciales, como muestra un examen comparativo de Gn 1,26s; 5,1.3 y 9,6, los únicos tres pasajes en todo el Antiguo Testamento que mencionan la “imagen de Dios”.³⁵ En 5,1.3 las dos preposiciones son empleadas exactamente al revés (“a semejanza de Dios”, v. 1; “a su semejanza”, “según su imagen”, v. 3), lo cual prueba que son prácticamente equivalentes. En cuanto a los términos *selem* y *demut*, hay que reconocer que en un principio son diferentes. *Selem*, en el Antiguo Testamento, puede significar: “imagen” o “estatua” (2 R 11,18; Am 5,26; Ez 7,20), “copia de una imagen” o “escultura” (1 S 6,5.11), “figura” o “dibujo” (Ez 23,14) y, más raramente “sombra” (Sal 39,7). La forma abstracta *demut* tiene, en general, un sentido más atenuado, no implica identidad perfecta, sino “semejanza” (cf. Ez 1,5.10.26.28). Sin embargo, a veces *demut* puede significar “copia” (2 R 16,10; cf. Ez 23,15; Is 40,18) o “figura” (2 Cro 4,3), y en los textos del Génesis es prácticamente sinónimo de *selem*. En efecto, *demut* (1,26) no reaparece en el v. 27, que menciona solamente la imagen; según 5,3 los dos vocablos aparecen en orden invertido.

¿Qué significa, pues, que el hombre es “a imagen de Dios”? La respuesta es sumamente difícil, porque los tres pasajes de la tradición

³³ Según K. Barth, la *Imago Dei* sería definida precisamente por la aclaración en Gn 1,27b: “varón y mujer los creó”. La relación entre Yo y Tú en el Creador se repetiría en la relación entre el hombre y la mujer (*analogia relationis*). KD III/1, 219. Esta interpretación no tiene apoyo en el texto.

³⁴ En el Antiguo Testamento, *Elohim* puede ser no sólo una forma abstracta con terminación en *-im*, la que designa al Dios de Israel, sino también una verdadera forma plural, “dioses”.

³⁵ También Gn 5,1ss y 9,6 pertenecen a P.

[205] sacerdotal que afirman que el hombre es “a imagen de Dios” no explican qué significa la expresión misma. Evidentemente, la simple afirmación era suficiente para los contemporáneos por ser la “imagen de Dios” un concepto generalmente conocido en aquel tiempo. Además, el hecho de que aun cuando Dios es el sujeto de la oración, se puede decir “a imagen de Dios”, en lugar de “a su imagen”, sugiere que se trata de un término técnico fijo.³⁶

Gn 1,26s tiene un sorprendente paralelo substancial en el Sal 8:

“Apenas inferior a un dios le hiciste,
coronándole de gloria y de esplendor;
le hiciste señor de las obras de tus manos,
todo fue puesto por ti bajo sus pies:
ovejas y bueyes, todos juntos,
y aun las bestias salvajes,
y las aves del cielo,
y los peces del mar,
que surcan las sendas de las aguas” (vv. 6-9).

Los términos “coronar”,³⁷ “gloria y esplendor”,³⁸ “hacerle señor de”,³⁹ “poner bajo los pies”,⁴⁰ indican que el sujeto, o es un rey (el “hombre”),⁴¹ o sea el hombre en general descrito como si fuera un rey. También la expresión “apenas inferior a un dios” se comprende bien en el marco de la ideología del rey sagrado. Muy significativo es el hecho de que, como en Gn 1.26s, también en el Sal 8 aparece la conexión entre la creación del hombre y su posición especial en la tierra. Por haberle Dios hecho poco menos que Dios, el hombre domina en la creación. Es verdad que el rey nunca es llamado “imagen de Dios” en el Antiguo Testamento; sin embargo el Sal 8 indica que el concepto debía ser familiar al antiguo Cercano Oriente, donde el rey era considerado como divino (Egipto) o era comparado con Dios (Mesopotamia).⁴²

En Egipto, especialmente durante el Imperio Nuevo (es decir, desde el siglo XVI), el faraón es llamado “imagen” de la divinidad. El título aparece bajo formas distintas, como “imagen (del dios) Re”, “imagen santa (del dios) Re”, “imagen viviente de la tierra”, etc., y sobrevive hasta el período helenístico, Antíoco IV Epífanes siendo llamado “la imagen viviente de Zeus (es decir, Amón)”.⁴³ También la relación entre

³⁶ Cf. Werner H. Schmidt *op. cit.* pág. 136.

³⁷ Sal 21,4; Za 6,11; Jb 19,9.

³⁸ Sal 21.6: 45.4: 1 R 3.13: Za 6,13: Is 8.7; 14,18.

³⁹ 1 S 11,15: 1 R 12.1.20; etc.

⁴⁰ Sal 110,1; cf. Jos 10.24.

⁴¹ Así, por ej.. Aa. Bentzen.

⁴² Cf. H. Frankfort *Kingship and the Gods* 1948.

⁴³ Para las fuentes, remitimos a la literatura en Werner H. Schmidt *op. cit.* págs. 137ss, y H. Wildberger “*Das Abbild Gottes*”, en: TZ 21 (1965) 484ss.

[206] el concepto del rey como imagen de la divinidad y la creación está atestiguada en Egipto. Por ejemplo, el dios Amón dirige estas palabras a Amenofis III: “Mi imagen viviente, creación de mi cuerpo...”. Y el dios Amón-Re se dirige al mismo rey con las palabras: “Tú eres mi amado hijo, salido de mi cuerpo, mi efigie que yo he dado sobre la tierra”. En la última cita se encuentra la idea de que el rey, como imagen de Dios, es la señal visible de la presencia de Dios entre los hombres.

En Mesopotamia el título no es muy frecuente; sin embargo, el rey puede ser llamado “imagen (*salam*) de Marduk”, o “imagen (*salam*) de Samas”.⁴⁴ En una carta enviada al rey se dice:

“El padre de mi rey, mi señor,
era la imagen (*salam*) de Bel:
y el rey, mi señor, es la imagen de Bel”.⁴⁵

En otra carta se cita el proverbio:

“La sombra de Dios es el príncipe (*amelu*)
la sombra del príncipe son los hombres”

que es interpretado como sigue:

“Príncipe quiere decir: rey
quien es la imagen (*mussulu*) de Dios”.⁴⁶

En estos y otros textos mesopotámicos la expresión “imagen” (*salam. sillu* y probablemente, también *mussulu*) se refiere evidentemente a la relación del rey con la divinidad. El acento, sin embargo, no cae sobre la naturaleza del rey, sino sobre su posición o función, puesto que en Mesopotamia el rey no se diferenciaba “necesariamente y en esencia”⁴⁷ de los otros hombres.⁴⁸

El material comparativo nos ayuda a comprender e ilustrar Gn 1,26s. Al referirse al rey como imagen de la divinidad, los textos egipcios y, en especial, los mesopotámicos no piensan tanto en su forma o apariencia exterior, como en su posición u oficio. Gn 1,26s, que habla del hombre creado como imagen de Dios, no dice que Dios es el original según el cual fue formado el hombre, no piensa en una semejanza exterior entre Dios y el hombre. Los textos del Génesis que se refieren al

⁴⁴ Cf. H. Wildbergcr. *art. cit.* pág. 253; Werner H. Schmidt. *op. cit.* pág. 140.

⁴⁵ H. Wildberger, *ibid.*: Werner H. Schmidt, *ibid.*

⁴⁶ F. Horst, *op. cit.*, pág. 229; Werner H. Schmidt, *op. cit.* pág. 140; H. Wildberger, pág. 254.

⁴⁷ II. Frankfort, *op. cit.*, pág. 224.

⁴⁸ Cf. H. Wildberger, *art. cit.*, pág. 255.

[207] hombre imagen de Dios no quieren afirmar algo sobre la forma exterior de Dios, sino precisamente acentuar la posición del hombre “como imagen de Dios”. En el Antiguo Testamento la expresión ha perdido toda connotación mítica y es aplicada al hombre como criatura.⁴⁹ Como en el antiguo Cercano Oriente el rey, como imagen de Dios, representaba a Dios en la tierra, así el hombre como imagen de Dios es un testigo de Dios en la tierra.⁵⁰ Ya en Egipto el privilegio real es transferido, excepcionalmente, a todos los hombres, como se lee en la “Instrucción para Merikare”:

“Son sus (del dios creador) imágenes
los que han salido de su cuerpo”.⁵¹

Sin embargo, en el Antiguo Testamento la “democratización” es completa, puesto que el título nunca es aplicado al rey, sino tan sólo al hombre.

Es el hombre entero, cuerpo y alma, quien es creado “como imagen de Dios”. No hay, por lo tanto, que buscar la imagen en una cualidad o facultad presente en el hombre, sino que la imagen de Dios existe en asociación con el hombre como criatura de Dios. La imagen no se refiere a la parte espiritual del hombre, ni a su postura erecta,⁵² sino a su posición en la creación: “Hagamos el hombre a nuestra imagen... para que domine...” (Gn 1,26; cf. Sal 8,6ss).⁵³ En realidad, según Gn 1,28b, el “dominium terrae” aparece como una misión que Dios confía al hombre. “Ya la tradición, en que se halla la expresión ‘imagen de Dios’ veía en el señorío más la consecuencia de este título honorífico que su contenido”.⁵⁴ Sin embargo, las dos cosas se complementan. Por un lado, el v. 28b debe ser visto a luz del contexto. En efecto, Gn 1,26-28 constituyen una unidad, en el sentido de que el v. 27 describe cómo Dios realiza el anuncio de la primera parte del v. 26, mientras que el v.28b, en el contexto de la bendición (v. 28a. “Sed fecundos y multiplicaos”) muestra cómo Dios realiza la promesa de la segunda parte del v. 26 y lo constituye señor de la creación:⁵⁵ “llenad la tierra y sometedla; dominad en los peces del mar, en las aves del cielo y en todo animal que serpea sobre la tierra”, por el otro, al don corresponde la vocación, al oficio, la tarea. La posición de representante de Dios que el hombre posee por ser la imagen de Dios implica una función o misión, que él ejerce

⁴⁹ Cf. Werner H. Schmidt, *op. cit.*, pág. 143.

⁵⁰ Cf. Werner H. Schmidt, *op. cit.*, págs. 143s.

⁵¹ H. Wildberger, *art. cit.* pág. 489 y n. 107; Werner H. Schmidt, *op. cit.*, pág. 139.

⁵² Así L. Köhler *Theologie des Alten Testaments* 1953, págs. 134s.

⁵³ Véase Comentarios.

⁵⁴ Werner H. Schmidt *op. cit.* pág. 142.

⁵⁵ Cf. *op. cit.* pág. 147.

[208] mediante su señorío en la creación.⁵⁶ “Como representante de Dios en la tierra, él es también el lugarteniente de Dios en la tierra”.⁵⁷

La imagen de Dios no es destruida por el pecado (cf. Gn 3,1-3),⁵⁸ y subsiste aun después del diluvio (9,6). Esto significa que el hombre histórico ocupa la posición de testigo y representante de Dios en la tierra⁵⁹ y tiene la función o misión de dominar en la tierra. En cierto sentido, el señorío que el hombre recibe de Dios no tiene límites: no es sólo superioridad sobre los animales, sino dominación en toda la creación (Gn 1,28; cf. Sal 8,7), una dominación que implica libertad de acción e intervención directa en la naturaleza. Por otro lado, nuestro texto concierne al señorío del hombre como representante de Dios, es decir presupone que el hombre, en el ejercicio de su señorío, queda en relación de dependencia del Creador al cual representa. En otros términos, el Antiguo Testamento nos habla del hombre como colaborador de Dios en la creación; no prevé el caso de una explotación ilimitada, que puede minar las bases de la creación misma, por parte del hombre autónomo. De todos modos, el Antiguo Testamento pone una significativa limitación, ya que substraer al hombre mismo del dominio del hombre, y establece esta ley fundamental:

“Quien vertiere sangre de hombre,
por otro hombre será su sangre vertida,
porque a imagen de Dios
hizo Él al hombre” (Gn 9,6).

⁵⁶ Cf. *op. cit.* pág. 142.

⁵⁷ *op. cit.* págs. 142s.

⁵⁸ La tradición sacerdotal no contiene una “historia de la caída”.

⁵⁹ Cf. K. Barth, *KD III/1*, pág. 210.