

## TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

cmejiasm@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile  
Chile

García-Huidobro, Tomás

La salvación como regreso al Jardín del Edén: aspectos ecológicos

Teología y Vida, vol. 56, núm. 2, junio, 2015, pp. 291-312

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32239876007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

## La salvación como regreso al Jardín del Edén: aspectos ecológicos

*Tomás García-Huidobro*

INSTITUTO ST. THOMAS (MOSCÚ)  
tomachosj@gmail.com

*Resumen:* La salvación en la tradición judeo-cristiana implica el retorno a la condición del hombre y a sus relaciones con Dios, con la tierra y con los animales. Este regreso al jardín del Edén, como dinámica de la salvación, se cumple al final de los tiempos cuando el desenlace de la historia coincide con su comienzo. Este artículo estudia distintas perspectivas de este retorno en las tradiciones judía y cristiana, en fuentes canónicas y apócrifas.

*Palabras clave:* Salvación, jardín del Edén, ecología, tradiciones judía y cristiana.

*Abstract:* For the jewish and christian tradition, salvation implies a return to the early condition of humanity and its relations to God, the earth and animals. This return to Eden, as a dynamic of salvation, will be accomplished at the end of times when the end meets the beginning. The present paper shows this return from jewish and christian perspectives found in canonical and apocryphal writings.

*Keywords:* Salvation, garden of Eden, ecology, jewish and christian traditions.

### 1. LA AMISTAD DEL MONJE Y EL MUNDO ANIMAL

Una de las características más queridas que se les atribuyen a los starets y santos ortodoxos es la relación de amistad que entablan con los animales. Así, por ejemplo, se cuenta que a medianoche los osos, los lobos, las liebres, así como toda clase de lagartos y reptiles rodeaban la ermita del popular santo ruso Serafín de Sarov, quien compartía con ellos los mendrugos de pan que llevaba consigo. Entre todos estos animales un oso grande fue quien gozó de manera especial de la intimidad de San Serafín. Esta relación quedó inmortalizada en la iconografía popular rusa donde el santo aparece bajo un abeto, en medio del bosque, alimentan-

do al oso<sup>1</sup>. Esta dimensión ecológica de la santidad ortodoxa está presente ya desde los Padres del desierto. El mismo San Antonio afirmaba que todas las bestias salvajes se rinden ante quien es obediente y casto. Entre muchos ejemplos mencionemos a Abba Paulo, quien solía tomar serpientes venenosas en sus manos para luego explicar que todo le es subordinado a quien ha adquirido la pureza<sup>2</sup>. En *el Paraíso de los Santos Padres*, entre muchas historias, se nos cuenta que cierta vez un monje entró a descansar en la cueva donde habitaba un león. Cuando este último comenzó a rugir, el monje le amonestó diciendo que en aquel lugar había suficiente espacio para los dos, que si no quería compartir la cueva, pues que se marchara. Y efectivamente, el león terminó desalojando la cueva dejando al monje descansar a gusto<sup>3</sup>. Todas estas leyendas, más allá de su realidad histórica, transmiten una verdad profunda acerca de la identidad de los monjes. Estos han recobrado la armonía que alguna vez gozo Adán en el paraíso con las bestias salvajes y con la creación en general. El monje ortodoxo es el reflejo de la vocación humana más fundamental, esa que se perdió tras el pecado de la primera pareja.

Uno de los aspectos a considerar cuando hablamos de la salvación es el regresar a esa condición de armonía primera con la creación que el ser humano perdió tras la caída de Adán. En el presente artículo estudiaremos, desde distintas perspectivas, esta relación idílica que alguna vez existió con el mundo animal y con la tierra, y cómo la salvación, individual y colectiva, se entiende como el volver al Jardín del Edén, símbolo de la verdadera identidad humana. El retornar al Jardín del Edén representa el principio y el fin del camino de salvación. El Génesis y el Apocalipsis se abrazan para recapitular la historia humana. Las promesas de la plenitud de los tiempos no son otras que la realización de la verdadera vocación adámica en el Edén. En este camino común de regreso al Edén las tradiciones judía y cristiana se diferencian. Para la primera, el camino se simboliza en el cumplimiento de los ritos del templo de Jerusalén y, luego de su destrucción, la vida en torno al estudio y cumplimiento de la ley. Para la segunda, el camino está dado a través de la adhesión al segundo Adán como Mesías e Hijo de Dios. Las fuentes judías y cristia-

<sup>1</sup> I. GORAÏNOFF, *Serafin de Sarov* (Sígueme, Salamanca, 2001) 39-40.

<sup>2</sup> J. CHRYSAGVIS, *In the Heart of the Desert, The Spirituality of the Desert Fathers and Mothers* (World Wisdom, Indiana, 2003) 86.

<sup>3</sup> E. A. WALLIS (Trad.), *The Paradise or Garden of the Holy Fathers* (Chato&Windus, London, 1907) 237-238.

nas, sean canónicas o apócrifas, son múltiples y provienen de distintas épocas. Para el propósito de este artículo solo seleccionaremos algunos textos representativos para clarificar este movimiento de éxodo y de regreso del Jardín del Edén.

## 2. EL PECADO DE LA PRIMERA PAREJA Y LA DESARMONÍA CON LA TIERRA

Uno de los elementos que tenemos que estudiar cuando analizamos las consecuencias del primer pecado es el alimento, que después de la desobediencia, tendrán que comer Adán y Eva. No es un asunto trivial ni anecdótico. Más bien es la expresión de la enemistad que se erige entre el hombre y la tierra. Y es que existe una diferencia entre la dieta del Jardín del Edén y la que existe fuera de este. Como es bien sabido, el relato del Génesis se construye a partir de varias tradiciones. De acuerdo a J (Yavista) en el paraíso la pareja se alimentaba de todos los frutos del huerto sin necesidad de trabajar. De acuerdo a la tradición P (sacerdotal) el hombre se podía alimentar de toda planta que hay en la superficie de la tierra y que da semilla (אֶת תְּכַלְיֵי זֶרַע זֶרַע) (Gn 1, 29), y de todo árbol que tiene fruto que da semilla (Gn 1, 29). No debemos pasar por alto que toda planta que da semilla, parte esencial de la dieta bendecida por Dios en el paraíso, se refiere a los cereales, base del pan, a diferencia de las hierbas sin más (עֵשֶׂב לְאֻכְלָהָ) que servirán de alimentos a los animales (Gn 1, 30). El libro de los *Jubileos* describe la condición paradisiaca señalando que durante los primeros siete años Adán y Eva vivieron en el Jardín del Edén, labrándolo y guardándolo, sin percibir ni avergonzarse de sus desnudeces, cuidando de que ni las aves, las bestias o los animales entrasen, recogiendo sus frutos, comiendo y dejando un resto para él y su mujer (3, 15-16)<sup>4</sup>. Por lo tanto, el alimento, y la forma de producirlo, es parte fundamental de la vida paradisiaca. Y es que el alimento humano no era un alimento cualquiera, de allí que, por ejemplo, en la versión armenia de la *Vida de Adán y Eva* se describa como alimento de los ángeles. De este modo, cuando la primera pareja es expulsada del Jardín del Edén, Eva compara ambas dietas: *Dios ha establecido esta comida vegetal para las bestias para que ellas puedan comer sobre la tierra, pero nuestra comida*

<sup>4</sup> F. CORRIENTE Y A. PIÑERO (Trad.), “Libro de los Jubileos”, en: ALEJANDRO DIEZ MACHO (Ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento Vol. II* (Cristiandad, Madrid, 1983).

es la que comen los ángeles (4, 2)<sup>5</sup>. La dieta del paraíso, entonces, se vio drásticamente reemplazada después del pecado por las hierbas del campo (אֶת-עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה) (Gn 3, 18), esto es, por el alimento de los animales.

La expresión “hierbas del campo” en otros textos veterotestamentarios significativos como Dn 4, 22. 29. 30 nos ayuda a entender el cambio de dieta de la primera pareja después de ser expulsados del Jardín del Edén. En este texto el rey Nabucodonosor, quien ha caído en desgracia de Dios al igual que Adán, ha sido expulsado de entre los hombres, y ha instalado su morada entre las bestias del campo. En este exilio su dieta llega a ser la hierba para comer del ganado (עֵשֶׂבָא כְּתוּרִין לֶךְ יִטְעֲמוּן) (Dn 4, 29)<sup>6</sup>. La figura de Nabucodonosor, en este sentido, resume la condición humana en general. Efectivamente, este Rey nació con honores y creció orgulloso. Con todo, Dios le encomendó ser el medio para castigar a su pueblo Israel. Sin embargo, el Rey se extralimitó en sus deberes y en su orgullo, y de esta manera perdió la gracia de Dios, quien le encaró y le dijo:

¡Contigo hablo, rey Nabucodonosor! Has perdido el reino, te apartarán de los hombres, vivirás en compañía de las fieras comiendo hierba como los toros, te mojará el rocío de la noche, y así pasarás siete años, hasta que reconozcas que el Altísimo es dueño de los reinos humanos y da el poder a quien quiere (Dn 4, 29)<sup>7</sup>.

Por lo tanto, el cambio de dieta del hombre desde el Jardín del Edén a la tierra presente implica que, de alguna manera, el hombre es reducido a la condición animal. Esta idea se confirma en la lectura al Targum Neophyti a Gn 3, 18 donde Adán protesta cuando se le anuncia que en adelante comerá de las hierbas verdes del campo (misma expresión que usa Gn 1, 30 para referirse a la comida de los animales): “¿Es que voy a estar ligado a un pesebre, como el ganado?”. En la versión armenia de *la Vida de Adán y Eva*, esta vida “animal” se relaciona con una vida de penitencia, entendiendo esta, como un medio para alcanzar el perdón divino y poder así acceder a un alimento más humano. Efectivamente, en este texto, somos testigos de cómo Eva es engañada por segunda vez

<sup>5</sup> G. A. ANDERSON y M. E. STONE (Ed.), *A Synopsis of the Books of Adam and Eve* (SBL Early Judaism and Its Literature, Atlanta, 1999).

<sup>6</sup> G. A. ANDERSON, “The Penance Narrative in the Life of Adam and Eve”, en: G. A. ANDERSON, M.E. STONE y J. TROMP (Ed.), *Literature of Adam and Eve, Collected Essays* (Brill, Leiden, 2000) 13-15.

<sup>7</sup> G. ANDERSON, *The Genesis of Perfection, Adam and Eve in Jewish and Christian Imagination* (Westminster John Knox Press, Louisville, 2001) 140-154.

por la serpiente cuando se encontraba haciendo penitencia en las aguas del Tigris. En esta ocasión el maligno se le presenta en apariencia de bien anunciándole que Dios se ha complacido con su expiación y que puede abandonarla con paz. Esto es precisamente lo que hace la mujer, la que, sin embargo, cuando se da cuenta de este nuevo engaño, cae rostro en tierra, se angustia, y no se mueve por tres días (17, 3), tras los cuales le dice a su marido: “Mirad, yo iré al oeste y permaneceré allí y mi comida hasta que yo muera serán las hierbas, porque en adelante no soy merecedora de la comida de vida” (18, 1b). El compartir la dieta con los animales, o lo que es lo mismo, la denigración de la condición humana, se relaciona en este texto con una vida de penitencia. La misma idea la encontramos en San Efraín el Sirio, quien relaciona el texto de Daniel sobre el castigo divino contra el rey Nabucodonosor, con la vida de arrepentimiento.

En este rey [Nabucodonosor] Dios representó a Adán: Desde que él provocó a Dios con el ejercicio de su realeza, Dios lo desnudó de esta realeza. El Justo estaba enojado y lo arrojó a la región de las bestias salvajes; él habitó allí, en la tierra salvaje, y solo cuando se arrepintió retornó a su vida anterior y a su realeza. Bendito es Aquel quien nos ha enseñado el arrepentimiento para que podamos volver al paraíso (Himnos sobre el Paraíso 13, 6).

Es interesante que tanto Adán como Nabucodonosor le enseñen al hombre el camino de la penitencia verdadera, lo que tantos monjes de la Iglesia siríaca imitaron con fidelidad viviendo al destemplado, convirtiendo estos relatos bíblicos en verdaderos tratados de antropología<sup>8</sup>.

La vida de penitencia eventualmente mueve la misericordia de Dios, quien define en Gn 3, 19 el alimento del hombre como *pan*, no ya como las hierbas del campo de Gn 3, 18. GenRab 20, 10 dice que una vez que Adán protestó frente a Dios “¿Es que voy a estar ligado a un pesebre, como el ganado?”. Este le conmutó el castigo contestándole: “Puesto que ha sudado tu rostro, comerás pan” (Gn 3, 19)<sup>9</sup>. Ya hemos visto que *La Vida de Adán y Eva* en su versión armenia y georgiana nos cuentan que cuando estos salen del paraíso desde entonces solo tienen acceso al alimento propio de los animales, de allí que inician una serie de penitencias para que Dios se apiade de ellos y les permita comer el pan, símbolo de la comida

<sup>8</sup> G. ANDERSON, *The Genesis* ... 140-154.

<sup>9</sup> L. VEGAS MONTANER (Trad.), *Génesis Rabbah I (Génesis 1-11)*, (EVD, Estella, 1994).

propiamente humana. Así lo expresa Adán cuando le dice a su mujer: “Levántate, vamos a hacer penitencia por cuarenta días, tal vez Dios tendrá piedad de nosotros y nos dé una comida mejor que la de las bestias y así no lleguemos a ser como ellos” (versión armenia: 4, 3)<sup>10</sup>. Ahora bien, el abandonar las *hierbas de los animales* por el *pan* no implica volver al estado paradisiaco. De allí que se mencione el *sudor de la frente* (ܦܝܢܐ ܕܠܥܝܢܐ) en Gn 3, 19 para ejemplificar que lo que daba la tierra en el paraíso sin esfuerzo, ahora lo dará a partir del trabajo humano (Gn 3, 17). Se ha levantado, de esta manera, una relación hostil entre el hombre y la tierra.

Esta enemistad va más allá de los alimentos que la tierra proporciona al hombre. Es una enemistad que algunos textos definen casi ontológicamente. Por ejemplo, en la versión griega de *la Vida de Adán y Eva* la tierra se rehúsa a recibir el cuerpo de Abel que su hermano Caín intentaba enterrar tras haberlo asesinado: “No aceptaré un cuerpo compañero hasta que venga a mí el barro que se me quitó y fue modelado sobre mí” (40, 5a). Esta enemistad ontológica entre el hombre y la tierra adquiere otros ribetes cuando tomamos en consideración algunos apócrifos que describen a Adán como un microcosmos que reúne en sí todos los elementos de la naturaleza. Por ejemplo, en la traducción eslava del *Octipartite de Adán* se nos dice que el primer hombre fue creado de ocho partes: su cuerpo de la tierra; su sangre del mar Rojo; sus ojos del sol; su alma del viento; su pensamiento de las nubes; sus huesos de las piedras; la justicia y la verdad del Espíritu Santo; y el aliento de vida de Cristo<sup>11</sup>. Una versión paralela la encontramos en otro apócrifo eslavo, el 2Enoc, donde se dice que Adán fue creado a partir de siete elementos, “[...] su carne de la tierra, su sangre del rocío y del sol, sus ojos del abismo de los mares, sus huesos de la piedra, su pensamiento de la celeridad angélica y de las nubes, sus venas y sus cabellos de hierbas de la tierra, su alma de mi propio espíritu y del viento” (2Enoc 11, 57)<sup>12</sup>. Otra versión se presenta en el apócrifo cristiano de origen siríaco, *La cueva de los tesoros*, donde se nos dice que Adán fue creado de cuatro elementos: *frío, calor,*

<sup>10</sup> G. ANDERSON, “The Penintence Narrative...”, 13-16.

<sup>11</sup> G. MACASKILL (Trad.), “Adam Octipartite”, en: R. BAUCKHAM, J.R. DÁVILA, A. PANAYOTOV (Ed.), *Old Testament Pseudepigrapha* (William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, 2013).

<sup>12</sup> A. DE SANTOS OTERO (Trad.), “Libro de los Secretos de Enoc”, en: ALEJANDRO DIEZ MACHO (Ed.) *Apócrifos del Antiguo Testamento Vol. IV* (Cristiandad, Madrid, 1984).

*sequedad y humedad*<sup>13</sup>. La idea era que a través de estos elementos Adán pudiese someter a toda la creación (II. 6-12). Por último, mencionemos al *Tárgum de Jerusalén* respecto a Gn 2, 7 donde se nos dice que *Dios tomó un polvo encarnado, negro y blanco del lugar del templo y de las cuatro regiones todas del mundo*. Luego con este polvo *amasó a Adán con las aguas del mundo entero*. La idea de fondo de estos textos es presentar al primer hombre como una representación del mundo entero. Con la desobediencia del primer hombre, el microcosmos humano, reflejo del macrocosmos natural, queda roto. Este punto será muy importante para la posterior interpretación cristiana de Rm 5-8 y especialmente de Col 1, 19-20. Y es que a través de la encarnación, Jesús asume el cosmos entero (y quebrado) que representaba el cuerpo adámico, y a través de la resurrección lo reconcilia consigo y con la nueva humanidad.

### 3. EL PECADO DE LA PRIMERA PAREJA Y LA ENEMISTAD CON EL MUNDO ANIMAL

Además de la reducción a una condición animal o invitación a una vida de penitencia, los textos que hemos revisado nos están indicando un segundo punto muy importante sobre el cual vale la pena detenerse. Después del primer pecado el orden jerárquico natural del paraíso queda alterado definitivamente. Y es que la diferencia entre el alimento humano y animal en el Edén, esto es las hierbas que producen semillas y las hierbas sin más, da cuenta de la jerarquía divina donde el hombre se ubica sobre los animales. De acuerdo al relato del Gn (P), el hombre, creado a imagen de Dios, es su representante en la tierra y está a cargo de gobernar a los animales de la tierra, el mar y el aire<sup>14</sup>. La armonía que alguna vez existió entre los hombres y los animales se ha desdibujado cuando el orden jerárquico primigenio se ha roto. En adelante, se alzará un muro de enemistad entre la vida animal y la humana. Esta enemistad entre el hombre y los animales se ejemplifica desde diversas perspectivas y en distintos relatos. Comencemos recordando un episodio tomado de *la Vida de Adán y Eva* (versión griega), cuando la primera mujer, acompañada de su hijo Set, se dirige a la región del paraíso en busca del aceite medicinal (9, 3-4) para poder curar a Adán que se encontraba en trance de muerte. En el camino de regreso al paraíso, Set entabla combate con

<sup>13</sup> P. GÓNZALEZ CASADO (Trad.), *La Cueva de los Tesoros* (Ciudad Nueva, Madrid, 2004).

<sup>14</sup> R. HENDEL, *The Book of Genesis, A Biography* (Princeton University Press, Princeton, 2013) 37.



una fiera salvaje que lo quiere devorar. Entonces la mujer le reprocha al animal que cómo se atreve a atacar a la imagen de Dios, que cómo sus dientes se han abierto, en definitiva, que por qué no se acuerda de su sumisión a la imagen de Dios (10, 3). La respuesta de la fiera es ilustrativa de la desarmonía entre el hombre y la bestia: “Tu arrogancia y tu llanto no van contra nosotros, sino contra ti misma, puesto que de ti surgió el comportamiento salvaje. ¿Cómo se abrió tu boca para comer del árbol que Dios te había prohibido comer? Por eso se transformó también nuestra naturaleza. Así que ahora, si me pongo a refutarte, no podrás soportarlo” (10, 3-11, 1)<sup>15</sup>. Esta escena parece cumplir la condena que había dictado Dios en contra de Adán en la versión griega del mismo texto: “Y las fieras a las que domines se te rebelarán una y otra vez porque no guardaste mi mandato” (24, 4).

Es interesante constatar que la fiera en este relato tiene la capacidad de hablar, una cualidad propia de los animales que habitaban en el paraíso. Josefo, por ejemplo, escribe sobre la armonía que reinaba entre todos los animales y el hombre en el Jardín del Edén por cuanto todos hablaban el mismo idioma (*Ant. Jud. I, 1, 4*)<sup>16</sup>. Según algunas fuentes, la pérdida del habla en los animales es otro ejemplo de cómo esta armonía se rompió como consecuencia del primer pecado. Es el caso del libro de los *Jubileos* donde se nos dice que cuando pecó Adán y Eva, “se quedaron mudas las bocas de todas las bestias, animales, pájaros, sabandijas y reptiles, pues hablaban todos, unos con otros, en un mismo lenguaje e idioma” (3, 28).

Podemos decir entonces que la tradición judeo-cristiana constata un quiebre, una tensión, entre el mundo animal y humano. En un principio no fue así. Existía un orden jerárquico claro, con el hombre a la cabeza, pero armónico, donde hombres y animales hablaban un mismo idioma. Este orden idílico que se vio roto con el pecado de Adán. Al mismo tiempo la armonía del hombre con la tierra, representada a través de una dieta propiamente humana y accesible sin el sudor del trabajo, se ha quebrado. Esta doble ruptura no hace sino acercarnos a una dimensión importante de cómo se explica la salvación en la tradición judeo-cristiana.

<sup>15</sup> N. FERNÁNDEZ MARCOS (Trad.), “La Vida de Adán y Eva (versión griega)”, en: ALEJANDRO DIEZ MACHO (Ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento Vol. II* (Cristiandad, Madrid, 1983).

<sup>16</sup> A. ROPERO (Ed.), *Antigüedades de los Judíos de Flavio Josefo* (Clie, Barcelona, 2013).

#### 4. LA RECONCILIACIÓN CON LA TIERRA Y EL MUNDO ANIMAL EN EL JUDAÍSMO DEL PRIMER Y SEGUNDO TEMPLO: EL TIEMPO MESIÁNICO O LA PLENITUD DE LOS TIEMPOS

Como hemos dicho al inicio de este artículo, la salvación del hombre se puede entender como el regresar a la condición prístina que perdió como consecuencia del pecado de los primeros padres. La salvación sería el regresar al Jardín del Edén. Hacia allí se encamina el pueblo judío y el cristiano. Este regresar tiene un carácter fundamentalmente colectivo e histórico. El final de la historia coincide con el inicio, ambos se topan en la identidad del hombre que actualiza la imagen y la semejanza de Dios. El Génesis y el Apocalipsis son las dos puntas coincidentes de un mismo camino. El volver al Jardín implica el recomponer la imagen divina que caracterizaba al hombre y que lo hacía vivir en armonía con la tierra y el mundo animal.

En el judaísmo veterotestamentario y en el apócrifo encontramos varios ejemplos de esta aspiración humana de armonía con la creación que se desarrolla en la plenitud de los tiempos. Ya en Oseas (2, 14-23), en el contexto de la relación marital entre Dios y la adúltera Israel, el primero promete (después del castigo justo) una nueva alianza que implicará una renovada relación esponsal y una paz que se extenderá “a los animales del campo, a las aves del cielo y a los reptiles de la tierra” (Os 2, 18). Por otra parte, en la visión de Is 11, 1-10 encontramos un hermoso poema que comparte la ideología real de varios salmos y profetas (Sal 2; 21; 45; 72; 110; 2Sm 7, 1; 1Re 2-3; Miq 5, 2-5<sup>a</sup>), donde se describe las cualidades de un futuro rey del linaje de David: sobre él reposará el Espíritu (11, 2), estará lleno del temor (11, 3) y del conocimiento de Dios (11, 6-9). Estas características lo hacen instrumento de la justicia, de la paz y de la fidelidad de Dios en medio de su pueblo (11, 4-5). Una de las formas en que se manifestará este idílico reinado mesiánico es a través del regreso a la inocencia y tranquilidad del Edén. En un lenguaje expresivo se dice, entre otros ejemplos, que “el lobo morará con el cordero, y el leopardo se echará con el cabrito” (Is 11, 6); la vaca y la osa pacerán, sus crías se echarán juntas, y el león, como el buey, comerá paja (Is 11, 7); el niño destetado extenderá su mano sobre la guarida de la víbora (Is 11, 8). Otro ejemplo tomado de Isaías se encuentra en 65, 17-66, 5 donde Dios promete a sus siervos, esto es, a los hombres dóciles y humildes, a aquellos que tiemblan ante la palabra de Dios (Is 57, 13b-15), unos

“cielos nuevos y una tierra nueva” para su gozo y regocijo (Is 65, 17-18). De nuevo se está prometiendo un tiempo nuevo en la historia del pueblo de Israel que se caracterizará por la longevidad de la vida humana (Is 65, 20), la productividad del trabajo del hombre (Is 65, 23), la inmediatez de Dios (Is 65, 24) y la reconciliación de la creación (Is 65, 25). Efectivamente, “el lobo y el cordero pacerán juntos, y el león, como el buey, comerá paja, y para la serpiente el polvo será su alimento” (Is 65, 25). No olvidemos el caso de Ez 34, 25 donde, también en el marco de una nueva alianza para los tiempos mesiánicos, Dios promete, entre otras cosas, eliminar de los campos “las bestias feroces” (תִּיְהִי רֶעִיָּה) para que los hombres “habiten seguros en el desierto y duerman en los bosques”. Se trataría de una nueva alianza de paz (שְׁלוֹמָם) (Ez 34, 25).

A parte de estos ejemplos canónicos, mencionemos un último ejemplo sobre la reconciliación entre el hombre y la creación presente en la apócrifa posterior a la destrucción del templo de Jerusalén en el 70 d.C. Se trata de la descripción de los tiempos mesiánicos presente en el *Apocalipsis Siríaco de Baruc*, un apócrifo judío de principios del siglo II, que dice: “toda la tierra se agitará antes de producir mucho fruto, diez mil por uno: en una vid habrá mil pámpanos, un pámpano producirá mil racimos, un racimo dará mil uvas y una uva producirá un kör de vino” (29, 4b-7). En el mismo libro, pero en otra visión (“la nube y las aguas”), se menciona que “los animales saldrán del bosque y servirán a los hombres; serpientes y dragones saldrán de sus guaridas para someterse a un niño” (73, 6-74, 2). Por lo tanto, una tierra en extremo fértil y una armonía con el mundo animal, son características de la plenitud de los tiempos de acuerdo a este texto.

Además de otros muchos ejemplos que se pueden mencionar, es necesario llamar la atención sobre dos elementos propios de la evolución del judaísmo respecto a la reconciliación del hombre con la tierra y el mundo animal. El primero es la acentuación de la diferencia entre el cielo y la tierra nueva con la antigua. Esta brecha se abre aún más cuando los acontecimientos escatológicos que sirven de bisagra adquieren ribetes cósmicos. Por ejemplo, en Is 13 se describe esos momentos críticos de transición diciendo que la luna, las estrellas y las constelaciones no destellarán su luz, mientras que el sol se oscurecerá (Is 13, 10). Los cielos se estremecerán y la tierra se sacudirá (Is 13, 13). Otro ejemplo lo encontramos en el llamado Apocalipsis de Isaías donde el autor dice

que Dios, entre muchas otras catástrofes, arrasará, trastornará y devastará la tierra (Is 24, 1-7). En el mismo texto se anticipa que la tierra se hará pedazos y se agrietará en gran medida, además que los cimientos de la tierra se estremecerán (Is 24, 18-23). Algo parecido leemos en Jr 4, 23-28 donde se describe a la tierra en los tiempos previos a la nueva creación como una desolación total, vacía y sin orden, donde los montes y colinas se estremecerán, las aves huirán del cielo y este se oscurecerá. Por último mencionemos el 4 Esdras que describe ese día como uno en el que la ausencia de todo predomina, así no habrá sol o luna, ni tarde o mañana, ni verano o invierno, ni calor o frío, “sino solamente el esplendor de la Gloria del Altísimo gracias a la que todos comenzarán a ver las cosas que tienen delante” (7, 39-42). La transición hacia la nueva creación adquiere así características apocalípticas que colocan estos acontecimientos en un trasfondo cósmico.

El segundo elemento importante cuando constatamos el desarrollo de esta idea de reconciliación con la tierra y el mundo animal en el judaísmo, es la posibilidad de realizar esta cualidad adámica en la vida presente de aquellos que practican la justicia. Al modo de los starets ortodoxos, los hombres piadosos pueden actualizar algunas características propias de la verdadera identidad humana, en este caso la amistad con el orden de la creación. Un primer ejemplo lo encontramos en el *Testamento de Neftalí* 8, 4.6 donde el patriarca señala que quien hace el bien será bendecido por Dios y los hombres, el diablo huirá de él y las fieras le temerán (8, 4). Por el contrario, aquel que hace el mal será maldecido por los ángeles y los hombres, Dios le odiará y las fieras le dominarán (8, 6). Algo muy parecido encontramos en el *Testamento de Benjamín* donde se dice que del hombre bueno hasta los espíritus inmundos se apartarán y las fieras le temerán (5, 2). Por último, en el *Testamento de Isacar* se nos dice que aquel que ama al Señor con todas sus fuerzas dominará a las fieras salvajes (7, 7).

La tendencia general en la tradición judía es entender la reconciliación con el mundo animal y con la creación como parte de la plenitud de los tiempos prometidos con el advenimiento del Mesías. Algunas corrientes apocalípticas acentuaron la transición entre la antigua y nueva creación a través de cataclismos naturales de carácter cósmico. En pocas palabras la dinámica es cerrar el círculo entre el Génesis y la Apocalíptica a través de la idea de la nueva creación a la que el justo (personal y colectivamente) tiene acceso. Ahora bien, existe además otra manera de

regresar al Jardín del Edén presente en el judaísmo del primer y segundo templo que es particularmente importante para el cristianismo. Se trata de la aparición de una figura emblemática que representa al segundo Adán a través del cual Dios quiere al pueblo de Israel de regreso al paraíso. Detengámonos en el ejemplo de Noé.

##### 5. LA RECONCILIACIÓN CON LA TIERRA Y EL MUNDO ANIMAL EN EL JUDAÍSMO DEL PRIMER Y SEGUNDO TEMPLO: LOS INTERMEDIARIOS FALLIDOS

Como hemos dicho, en el judaísmo del segundo templo el regresar al Jardín del Edén puede verse simbolizado a través de la figura de un segundo Adán. Entre los diversos ejemplos (Enoc, Abraham, Jacob, Moisés, Salomón), el que más tiene relación con el tema que nos atañe es Noé. Es bien sabido los paralelos que existen entre Noé y Adán. Al nacer el primero, su padre profetiza que “les dará descanso de su labor y trabajo por causa de la tierra que el Señor ha maldecido” (Gn 5, 29). Esto quiere decir que a través de Noé se reconstituye la relación idílica que alguna vez existió entre Adán y la tierra. Además de ser caracterizado de manera adámica como “justo y perfecto”, se nos dice que Noé “andaba con Dios” (אַתְּהָאֵלֶימָהֵלֶךְ) (Gn 6, 9), aludiendo a la familiaridad paradisiaca entre la divinidad y el primer hombre (Gn 3, 8). En la literatura qumránica y apócrifa se acentúan los rasgos sobrenaturales de Noé para subrayar su carácter cuasi divino al modo adámico. Por ejemplo, y hablando de la sabiduría de Noé, en el fragmentario texto de 4Q 534 Col. I, se dice que este conocerá todos “los secretos de los hombres y de todos los vivientes”, aludiendo a la sabiduría adámica representada en el momento que el primer hombre les da el nombre a cada creatura (Gn 2, 19). En el mismo texto qumránico se especifica que la sabiduría de Noé alcanzará a todos los pueblos. Y es que los signos sobrenaturales de Noé se apreciaban desde su nacimiento. De acuerdo al 1Enoc 106-107, por ejemplo, se nos cuenta que cuando el niño recién nació “abrió los ojos, iluminó toda la casa como el sol, y toda ella brilló mucho”, haciendo alusión a la luminosidad adámica cuando este fue creado (Sal 104, 1-2; Gn Rabbah 11, 2; 20, 12, Gn R.R. Bathra 58<sup>a</sup>; Lev.R. 20, 2). Entonces la comadrona le tomó de la mano y el niño “abrió la boca y habló como un Señor justo”. Todos esos signos hacen que el padre temiese que el niño fuese hijo de ángeles, temor que se repite también en el Génesis Apócrifo del Qumrán (1Q20) Col. II y V. Noé no es un ser humano cualquiera, Dios ha querido comenzar con él una nueva creación al modo adámico.

Existen, al mismo tiempo, importantes paralelos entre el relato de la creación y el diluvio de acuerdo al Génesis. Por ejemplo, las aguas cubriendo la superficie de la tierra caracterizan los momentos previos a la aparición de la tierra en ambos relatos (Gn 1, 2; Gn 7, 18.19.20.24). En Gn 1, 2 el espíritu de Dios<sup>17</sup> aleteaba sobre la superficie de las aguas (מְרַחֵף עַל-פְּנֵי הַמַּיִם), lo mismo que la paloma iba y volvía del arca hasta que encontró donde posarse (Gn 8, 9). Dios le encomienda tanto a la primera pareja como a Noé ser fecundos y llenar la superficie de la tierra (Gn 1, 28; 9, 1.7). Respecto a la relación con el mundo animal, Dios les da a ambos da autoridad sobre todo ser viviente (Gn 1, 28b; 9, 2). Por último, y hablando de la relación con la tierra y la dieta, Dios provee a Adán como alimento toda planta que da semilla y todo árbol que tiene fruto que da semilla (Gn 1, 29), mientras que en el caso de Noé se le da, además de toda hierba verde (Gn 9, 3), “todo lo que se mueve y tiene vida”. Este último aspecto es interesante porque implica que a partir de la nueva creación inaugurada por Noé el hombre puede comer carne animal, lo que acentúa la enemistad entre ambos reinos. Desgraciadamente los paralelos también alcanzan la dimensión de pecado presente en Adán y en Noé. En el caso de este último el texto hebreo es ambiguo, pero implicaría una relación sexual entre Noé y su hijo Cam. La expresión “encontrarse desnudo en su tienda” (וַיִּשְׁכַּר וַיִּתְגַּל בְּתוֹךְ אֹהֶלֶה) en relación a Noé en Gn 9, 21, aludiría a una activa inmoralidad sexual de acuerdo a Lv 18; 20, 17. La frase “ver la desnudez de su padre” (Gn 9, 22), en relación a Cam, tiene un contenido sexual aún más explícito que Gn 9, 21<sup>18</sup>. Es verdad que en el momento que se produce esta relación sexual Noé se encontraba ebrio, sin embargo esta embriaguez no es un atenuante en el texto. El patriarca, lo mismo que Adán en su momento, ha roto la armonía con Dios.

A pesar de que la tragedia de Adán se repite con Noé y la armonía primigenia se rompe, existe un elemento en este último que es particularmente significativo para algunas corrientes del judaísmo del segundo templo en relación a la creación. Se trata de su sumo sacerdocio. Para entender esto tenemos que partir de la base que la tierra se ha contaminado (Lv 18, 25) a causa de ciertas abominaciones sexuales como la que

<sup>17</sup> Este espíritu divino será caracterizado como una paloma en textos rabínicos como bHag 15<sup>a</sup> o como un pájaro en el GnR 2,4.

<sup>18</sup> D. STEINMETZ, “Vineyard, Farm, and Garden: The Drunkenness of Noah in the Context of Primeval History”, *Journal of Biblical Literature*, 113/2 (1994) 198-199.

realizó Noé con su hijo Cam (Lv 18, 7). Al mismo tiempo recordemos que lo primero que hace Noé cuando sale del arca es edificar un altar y ofrecer sacrificios tan agradables al Señor que le mueven a prometer que nunca más volverá a maldecir la tierra a causa de la maldad del hombre (Gn 8, 20-21). Para el libro de los *Jubileos* esto convierte a Noé en el primer sumo sacerdote que, a través de sus sacrificios, reconcilia a Dios con su creación y se la encomienda a los hombres (Jub 6, 1-5). En esta misma obra apócrifa la fiesta de las Semanas (Jub 6, 17) y los sacrificios diarios (Tamid) (Jub 6, 11.14) son conmemoración de esta Alianza eterna entre Dios y los hombres. Tampoco hay que olvidar la celebración del año nuevo (Rosh ha-Shanah) que recuerda la fragilidad de la creación y celebra la renovación de la misma debido a la voluntad de Dios (Sefer Netivot ha-Shalom; B. Rosh ha-Shanah 16b; Likutei Moharan 1, 2)<sup>19</sup>. No olvidemos tampoco que los vestidos del sumo sacerdote, quien preside sobre los sacrificios diarios y las fiestas judías, tienen, entre muchas cualidades, la de llevar la creación delante de Dios. El autor de Eclo 50, 5-10 describe cómo la creación se trasluce en los vestidos del sumo sacerdote. De este modo se homologa al sumo sacerdote con las rosas en los días de primavera, con los lirios junto al manantial, con el brote del Líbano en los días de verano, con el olivo cargado de frutos y con un ciprés que se eleva hasta las nubes (Ver también: Sab 18, 24<sup>a</sup>; Filón de Alejandría, *Mos.* 2, 117-126. 133-135. 143; Josefo, *Ant.* 3, 180.183-187).

En otras palabras, para textos como *Jubileos*, Noé sería el fundador de la línea sacerdotal que, a través de sus sacrificios diarios y de la fiesta de las Semanas, lleva la creación delante de Dios para reconciliarla. En el judaísmo del segundo templo es el sumo sacerdote, ejerciendo en el templo de Jerusalén, quien asegura la precaria armonía entre Dios, los hombres y la creación. Ahora bien, esto no es el final de la aspiración humana más fundamental que subyace en el mito del regreso al Jardín del Edén en relación al hombre y la creación. Los sacrificios en el templo se acompañan, como hemos visto, con la idea de un tiempo futuro donde el hombre podrá finalmente reconciliarse con la tierra y los animales.

La figura del segundo Adán en el pensamiento del judaísmo del segundo templo siempre sigue la dinámica de Gn 1-3, esto es, por uno u otro motivo la imagen de Dios no logra fraguarse del todo en el hombre.

<sup>19</sup> H. SCHWARTZ, *Tree of Souls, The Mythology of Judaism* (Oxford, New York, 2004) 290-292.



Esto es verdad no solo en relación a Noé, también lo es cuando hablamos de Abraham, Jacob, Moisés, Salomón, Josué y otros. La desobediencia o el pecado hacen que la imagen prístina del Edén se rompa una y otra vez. Esta dinámica, que es la expresión de la tradicional desconfianza del pensamiento judío en los intermediarios entre Dios y los hombres, conoce dos excepciones importantes. La primera se encuentra en la literatura enóquica (especialmente en el 2 y 3Enoc); la segunda, en el cristianismo con la figura de Jesús como nuevo Adán. Nos detendremos en la segunda, estudiando de qué modo Jesús es presentado como segundo Adán, inaugurando una nueva creación reconciliada.

#### 6. JESÚS COMO EL NUEVO ADÁN RECONCILIA AL HOMBRE CON LA CREACIÓN

En el cristianismo el regreso al Jardín del Edén se realiza a través de la figura del segundo Adán, Jesús, reconocido como Mesías e Hijo de Dios. Cuando se afirma que Jesús es el segundo Adán, se está diciendo que, de alguna manera, la plenitud de los tiempos ya ha acontecido. Lo paradójico en el pensamiento cristiano es que, junto con afirmar lo anterior, se dice que la nueva creación está por venir. Como sea, es necesario recordar que entre los escritos neotestamentarios, a excepción de las cartas paulinas, la descripción de Jesús como segundo Adán no es explícita. Esto, sin embargo, no quiere decir que esté ausente. Detengámonos, a continuación, en algunos textos sinópticos paradigmáticos que nos presentan una imagen heterogénea de Jesús, entre las cuales se encuentra la adámica.

El relato del bautismo en Mc tiene múltiples significados e interpretaciones. Esto porque los símbolos utilizados son multivalentes. El Espíritu que baja al modo de una paloma (περιστεράν), por ejemplo, puede aludir al Cantar de los cantares donde el juego amoroso se realiza entre el amado (Cant 1, 7; 3, 1-4) y la paloma (Cant 2, 10.13-14; 5, 2; 69). Así, aplicando este ejemplo al caso del bautismo de Jesús, el Padre y el Hijo se entrelazarían en una relación amorosa (“Tú eres mi Hijo amado” Mc 1, 11). En Os 11, 11 la paloma alude al pueblo de Israel, el que es tomado por Dios para liberarlo. Si aplicamos esta imagen en el caso del bautismo de Jesús, este estaría representando la suerte final del pueblo de Israel en su liberación final. Mencionemos también que en *b. Ber.* 3<sup>a</sup> se menciona a la paloma para caracterizar la voz de Dios que habla a Rabí José en las ruinas del templo. En el caso del bautismo de Jesús el espíritu descendería de los cielos a Jesús portando la voz de Dios.



Sin embargo, lo que nos interesa constatar es que entre los múltiples significados bíblicos y rabínicos de la paloma, también está una referencia a Gn 1, 2. Recordemos que de acuerdo a este versículo el espíritu creador se cierne sobre las aguas para crear la vida. En el Gn 1, 2 no se habla de la paloma sino del “el espíritu de Dios que aleteaba sobre la superficie de las aguas”. Ahora bien, textos rabínicos como bHag 15<sup>a</sup> sí hablan del espíritu aleteando como una paloma. En este texto se nos dice cómo Simón ben Zoma tiene una visión del espíritu de Dios cerniéndose sobre la faz de las aguas (Gn 1, 2) “como una paloma que se cierne sobre sus hijos sin tocarlos”. Una versión similar a esta experiencia mística la encontramos en el GnR 2, 4 donde se habla del espíritu cerniéndose sobre las aguas como “un pájaro”. Esta imagen se confirma cuando atendemos a otra figura adámica del Antiguo Testamento, como es el caso de Noé. En este caso es la paloma que, con su triple vuelo anticipando el fin del diluvio en Gn 8, 8-12, anuncia el inicio de la nueva creación. Pero el punto es el mismo, si empleamos esta imagen al bautismo de Jesús descubrimos que es el espíritu creador quien se cierne como una paloma sobre Jesús y quien lo dota de poder y autoridad. La paloma desciende sobre Jesús al modo como el espíritu creador lo hizo en el momento de la creación. Jesús se erige como el pináculo de la nueva creación. El descenso del espíritu como una paloma convertiría a Jesús en el nuevo Adán en medio de la nueva creación<sup>20</sup>. De hecho la escena siguiente, cuando Jesús es llevado por el espíritu al desierto, confirma el mismo punto: Jesús, el nuevo y obediente Adán, resiste las tentaciones (en oposición al primer Adán), está con las fieras y es servido por los ángeles (Mc 1, 12-13).

Efectivamente, en Mc 1, 13 se nos dice que una vez tentado por Satanás, Jesús “estaba con las fieras” (ἦν μετὰ τῶν θηρίων) y era “servido por los ángeles” (οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ). La primera expresión se referiría a una convivencia pacífica con el mundo animal al modo de Adán en el paraíso y al modo de las promesas concernientes al tiempo mesiánico. La segunda, revertiría algunas fuentes apócrifas que explicaban el origen del mal a través de la envidia que sintieron los ángeles cuando el hombre fue creado y en la negativa de adorarlo como imagen de Dios (Sab 2, 13-24; ARN A 1, 10; Vida latina de Adán y Eva 12-17; Pirqué de-Rabbí Eliezer

<sup>20</sup> M. PERÉZ FERNÁNDEZ, *Textos Fuente y Contextuales de la Narrativa Evangélica* (Verbo Divino, Estella, 2010) 159-176.

13, 1-2)<sup>21</sup>. En términos generales, y reconociendo que es una lectura entre muchas, Marcos estaría diciendo que Jesús inaugura la nueva creación, o en otras palabras, restaura la imagen y semejanza de Dios perdida por Adán y ante la cual los ángeles se inclinan.

Esta lectura se confirma cuando atendemos tempranas interpretaciones cristianas respecto a la relación entre Jesús y el mundo animal. La premisa que debemos atender en los siguientes ejemplos tiene relación con la idea, ya presente en el libro de los Hechos, que los discípulos de Jesús replican las acciones, milagros y la suerte del maestro. En los *Hechos de Felipe*, el discípulo y Bartolomé se encuentran con un cabrito y un leopardo en el desierto de los dragones. El leopardo “llegó corriendo y se postró a sus pies y empezó a hablarles con voz humana” reconociéndoles como apóstoles del unigénito Hijo de Dios. Les contó que la noche anterior pasó a través de un rebaño de cabras y se llevó un cabrito a un encinar para comérselo. Sin embargo, el cabrito se echó a llorar como un niño y le pidió que quitase de sí ese corazón feroz y el pensamiento salvaje que le dominaba, para revestirse de mansedumbre porque los apóstoles iban a pasar por ese desierto “para llevar a la perfecta consumación la promesa de la gloria del Hijo unigénito de Dios”. En ese momento la ferocidad del leopardo se convirtió en mansedumbre y se abstuvo de devorar al cabrito (96, 3-97, 2). Entonces Felipe reza pidiéndole al Señor Jesucristo para que estos animales abandonen su naturaleza salvaje y vivan con mansedumbre, que tengan un corazón humano, que vayan tras los discípulos y coman lo que ellos coman, que puedan hablar al modo de los hombres y así den gloria a su nombre (99, 2). En aquel momento los animales alzaron sus patas delanteras y glorificaron a Dios con voz humana por haber cambiado su naturaleza animal y salvaje en

<sup>21</sup> De los Padres del desierto también se predicará una relación especial con los ángeles al modo de Cristo-Adán. Abba Anouf decía que un ángel solía alimentarlo con comida celestial [Historia monachorum in Aegypto VIII.5-6, XI.5 (SH 53:48-49, 91; CS 34:70-71, 88)]. También sabemos del relato de Abba Piammonas que durante la eucaristía vio a un ángel que escribía los nombres de aquellos que comulgaban y tachaba los nombres de quienes no lo hacían [Historia monachorum in Aegypto XXV.2 (SH 53:134; CS 34:116)]. Esta intimidación con los ángeles demuestra que los monjes vivían la vida angelical como un adelanto en la imitación del divino salvador [Historia monachorum in Aegypto, prol. 4 (SH 53:7; trans. Russell, CS 34:49)]. Así, Abba Bes *vivió una vida serena, sus maneras eran tranquilas, como si hubiese alcanzado un estado angelical* [Historia monachorum in Aegypto IV.1 (SH 53:40; trans. Russell, CS 34:66)].

mansedumbre, por haberles dado una lengua e inteligencia para hablar y bendecir el santo nombre (100, 1).

Un ejemplo similar lo encontramos en los *Hechos de Santiago, Simón y Judas* donde se narra que, estando en Babilonia, estos discípulos se enteran que “dos tigresas ferocísimas que estaban encerradas en jaulas individuales, viéndose casualmente libres, escaparon y devoraron cuanto encontraron a su paso” (19, 1). Sin embargo, cuando escucharon el nombre del Señor Jesucristo, a través de los discípulos, se transformaron en corderos. En adelante las tigresas vivirían entre las personas como ovejas, regresando y metiéndose a sus jaulas por las noches. Todo esto tenía que suceder para que las personas no diesen más culto a otro dios sino al Señor Jesucristo, “en cuyo nombre” las fieras se “han hecho mansas” (19, 3).

Otra referencia de Jesús como nuevo Adán, pero esta vez en relación a la reconciliación con la tierra, la encontramos en Mt 6, 25-30 donde el maestro llama a los discípulos a no preocuparse por lo que se ha de comer, beber o vestir porque Dios será quien va a proveer de lo necesario. Si Dios alimenta a las aves del campo, que ni siembran, ni siegan, ni recogen en graneros, ¿cuánto más no se preocupará de los suyos? (Mt 6, 26). Este versículo va en directa oposición a Gn 3, 17-19 donde se maldice a la tierra y se anuncia que con trabajo y sudor comerá de ella todos los días de su vida. En este texto mateano Dios es quien provee de alimentos y de vestidos a los discípulos, independiente de sus trabajos o esfuerzos, al modo de la condición paradisiaca de Gn 2. Así, se establece una interesante relación entre el Reino de Dios y la restauración del Jardín del Edén que encabeza Jesús<sup>22</sup>. En la misma línea el *Pastor de Hermas* compara a los hombres sencillos, inocentes y dichosos con un monte donde crecen hierbas verdes y lozanas, donde todo es fértil y donde todo género de animales y aves pacen las hierbas de ese monte. Dios les recompensará multiplicando el fruto de los trabajos de sus manos y bendiciendo toda empresa suya (24).

Esta idea de una creación paradisiaca a través de la reconciliación en Cristo se puede apreciar también en Ireneo de Lyon que describe una creación renovada y liberada donde la tierra producirá abundancia de todo tipo de alimentos. De acuerdo a este obispo, el mismo Jesús

<sup>22</sup> S. J. JOSEPH, *The Nonviolent Messiah, Jesus, Q, and The Enochic Tradition* (Fortress Press, Minneapolis) 5345.

había predicho que las viñas crecerían teniendo cada una mil ramas; cada rama, mil brotes; cada brote, mil racimos; cada racimo, diez mil uvas. Y cada racimo se disputaría el privilegio de ser tomado por los santos para ser así bendecir al Señor. De este modo, “todos los animales, alimentándose solo del producto de la tierra, vivirán juntos en pacífica armonía y perfectamente sujetos al hombre” (AdvHaer. 5, 33, 3). Una versión similar de este dicho no canónico de Jesús lo encontramos en los *Fragmentos de Papías*, quien agrega que “todos los animales, usando de aquellos alimentos que se reciben de la tierra, se convertirán en pacíficos y unidos entre sí, sujetos a los hombres con toda sujeción” (3).

Ahora bien, existen otros textos donde la reconciliación entre el hombre y la creación a través de la mediación del segundo Adán adquiere dimensiones cósmicas. En estos casos la mirada trasciende aparentemente el orden inmediato de la creación y se dirige a un acontecimiento universal. Los ejemplos más significativos están en los textos paulinos y el libro del *Apocalipsis*.

## 7. LA RECONCILIACIÓN CÓSMICA A TRAVÉS DE CRISTO RESUCITADO

Como hemos dicho más arriba, de entre los autores neotestamentarios quien más se sirve de la cristología adámica es Pablo. El contraste entre Adán y Cristo le sirve para recalcar que el segundo es la primicia de la resurrección a diferencia del primero a través del cual todos murieron (1Cor 15, 22-23). Esta transición entre el primer y el segundo Adán se resuelve después del reino temporal de Cristo, cuando este logre poner todos sus enemigos bajo sus pies. “El último enemigo en ser destruido será la muerte” (1Cor 15, 25-26). Este acontecimiento coincidirá con la resurrección de los cristianos en la parusía, cuando “este cuerpo corruptible se revista de incorruptibilidad” (1Cor 15, 54). Esta descripción paulina del nuevo eón parece prescindir de una mirada creacional donde la relación con la tierra o los animales quede reconciliada. Más bien se trataría de un proceso cósmico centrado en la incorruptibilidad (1Cor 15, 50), es decir, el hincapié estaría puesto en una nueva dimensión celeste e invisible (2Cor 5, 4.18). De ser así cabe preguntarse si el regresar al Jardín del Edén como expresión de la salvación humana ha quedado relegado definitivamente en el pensamiento paulino o es un asunto meramente de énfasis. Un texto que puede ayudarnos a resolver esta cuestión se encuentra en una obra contemporánea a la literatura paulina, el *2Enoc*, donde también se habla de un proceso temporal tras

el cual (cuando dejen de existir los años, los meses y los días) surgirá un eón único (2Enoc 17, 5), expresión paralela a la paulina en la que Dios “será todo en todos” (ἢ ὁ θεὸς [τὰ] πάντα ἐν πᾶσιν) (1Cor 15, 28). Al igual que Pablo, el centro se encuentra en que “todo lo corruptible pasará y llegará lo incorruptible, surgiendo el cobijo de una morada eterna” (2Enoc 8). Ahora bien, lo interesante de la perspectiva enóquica es que se explicita el contenido de la incorruptibilidad en términos muy parecidos a las promesas de la nueva creación. Y es que en este eón único no habrá para los justos ni “trabajo, ni enfermedad, ni tribulación, ni ansiedad por lo inevitable, ni violencia, ni noche, ni tinieblas, sino que una gran luz estará con ellos” (2Enoc 17, 7). En un solo concepto, este eón incorruptible se presenta como un “paraíso inmenso” (2Enoc 17, 7). En otras palabras, se habla al mismo tiempo de una transformación cósmica centrada en la incorruptibilidad y en el regreso al Jardín del Edén. Este texto enóquico nos permite entender la aparente contradicción paulina cuando en textos como Rm 8, 18-22 (a diferencia de 1Cor 15) el apóstol toma una perspectiva donde la nueva creación vuelve a estar en el centro. En este texto se habla “del anhelo profundo de la creación” (ἀποκαταδοκία τῆς κτίσεως) (Rm 8, 19), de cómo esta “gime y sufre dolores de parto” (συστενάζει καὶ συνωδίνει) (8, 22), y de la promesa de la “liberación” de la misma (8, 21). Lo interesante es que junto con poner a la creación en el centro, Pablo insiste en la manifestación de la gloria divina en Cristo, la revelación de la transfiguración de los hijos de Dios, y la libertad que esto conlleva (Rm 8, 18-22).

Ahora bien, a pesar de que Pablo puede hablar al mismo tiempo de una creación renovada y en un acontecimiento cósmico centrado en la incorruptibilidad y transfiguración humana, el centro de su reflexión está en la transformación del creyente al modo de Cristo. Así, (Jesús) “transformará el cuerpo de nuestra bajeza, para ser semejante al cuerpo de su gloria por la operación con la cual puede también sujetar a sí todas las cosas” (Flp 3, 21). En un lenguaje que alude al relato del Génesis, Pablo dice que así como Dios “mandó que de las tinieblas resplandeciese la luz, así también Él resplandeció en nuestros corazones, para iluminación del conocimiento de la gloria de Dios en la faz de Jesucristo” (2 Cor 4, 6). La nueva creación paulina implica, por lo tanto, la transformación del creyente a la imagen de Cristo en una unidad divina que implica también la metamorfosis de la creación en una unidad divina incorruptible.

Una perspectiva similar la encontramos en Col 1, 19-20 donde se nos dice que todas las cosas, sea que estén en la tierra o en el cielo, se reconciliaron en Cristo a través de su sangre en la cruz. Jesús, como el segundo Adán, redime en sí no solo a la humanidad, sino a la creación en su conjunto. Y es que recordemos que a través de la encarnación Jesús asume el cuerpo adámico, un microcosmos compuesto de los elementos de la tierra, el mar, el sol, las nubes, el viento, las piedras, etc. (Otipartito de Adán, 2Enoc, La Cueva de los Tesoros, etc.). Jesús, el segundo Adán, viene a reconciliar a través de su resurrección ese microcosmos adámico, que se encuentra roto por la realidad del pecado. El cosmos se reconcilia consigo mismo y con la nueva humanidad. La misma idea se encuentra en otro apócrifo, La “siempre nueva lengua: Todo el cosmos resucitó con Él, porque la naturaleza de todos los elementos habitaban en el cuerpo que Jesús asumió”<sup>23</sup>.

Por último mencionemos al Ap. 21 donde se habla de “un cielo nuevo y una tierra nueva” hacia donde descenderá la nueva Jerusalén (Is 65, 17-18). Esta nueva Jerusalén es la casa y tabernáculo de Dios. El primer cielo y la primera tierra han pasado, y junto con ellos, el mar que se extendía delante del trono divino (Ap 4, 6) y que representaba el caos (Ap 21, 1). En esta nueva tierra y cielo no solo no hay espacio para el caos, sino tampoco habrá dolor, clamor, duelo ni muerte (Ap. 21, 4). En esta nueva creación Dios habitará entre los hombres, implicando la familiaridad propia del Jardín del Edén (Ap 21, 3). Esta familiaridad paradisiaca se refuerza con la imagen de un Dios que será como un padre que consuela a sus hijos (Ap 21, 4.5.7// Is 25, 8). Este cielo nuevo y tierra nueva nos lleva, en un contexto litúrgico, al “cántico nuevo” que el autor de este texto escucha delante del trono de Dios (Ap. 14, 1-3) y a través del cual la divinidad renueva la creación. Ya en el Salmo 33 se alienta a los músicos a “cantar un cántico nuevo” a Dios (Sal 33, 1-3), para luego describir cómo el Señor hace el cielo y la tierra (Sal 33, 6-7) y gobierna las naciones. En el Salmo 96 y el 98 el “cántico nuevo” se relaciona con el reinado del Señor, su poder y su gloria, y con su carácter de Juez. Isaías 42, 10-25 también menciona el “cántico nuevo” a Dios quien recrea la tierra y a su pueblo<sup>24</sup>. En el Apocalipsis, por lo tanto, la creación entera se renueva en un pro-

<sup>23</sup> G. MACASKILL (Trad.), “Adam Octipartite”, 12.

<sup>24</sup> M. BARKER, *Temple Mysticism, An Introduction* (SPCK, London, 2011) 87.

ceso litúrgico a través del cántico nuevo<sup>25</sup>. Además, recordemos que en este texto el pueblo creyente (o nueva Jerusalén, en un símbolo polivalente) se ataviará como una novia llena de gloria para los esponsales definitivos con su esposo, cumpliendo así la profecía de Os 2, 14-23 respecto a la nueva creación (Ap 21, 11). Así, el cielo nuevo y la tierra nueva implican la metamorfosis de la creación y del hombre en una íntima unión con Dios al modo del paraíso. El regreso al Jardín del Edén se ha completado. Génesis y Apocalipsis se abrazan e iluminan mutuamente, siempre implicando que esta nueva creación es superior a la primera.

## 8. CONCLUSIONES

La salvación para la tradición judeo-cristiana implica el retorno a la condición prístina que alguna vez caracterizó la vida humana y sus relaciones con Dios, la tierra y los animales. Este regresar al Jardín del Edén, como dinámica de salvación, se realiza al final de los tiempos, cuando el desenlace de la historia coincide con el comienzo. Donde surgen las distintas perspectivas es al momento de la realización de este acontecimiento. La figura mediadora del segundo Adán no tiene en el pensamiento judío tradicional una aceptación general a excepción de la literatura enóquica. El regreso al Jardín del Edén se completará al final de los tiempos ya sea a través de la figura del Mesías o a través de la intervención directa de Dios. En el entretanto la comunidad judía se encuentra de camino al Edén y la Torá cumple la función mediadora entre el paraíso y el hombre. En el pensamiento cristiano Jesús cumple claramente la función del segundo Adán inaugurando la nueva creación, la que, sin embargo, solo se completará con su segunda venida. Ya sea que este acontecimiento adquiera características cósmicas o no, Jesús se entiende el epicentro de la nueva creación siempre superior a la primera.

---

<sup>25</sup> De acuerdo a un mito rabínico, y siguiendo a Is 51,16, Dios constantemente crea nuevos cielos y nuevas tierras a través de interpretaciones frescas de la Torá. Cuando alguna persona interpreta de manera original, aunque sea una palabra de la Torá, el sonido se eleva a Dios, quien protege a esta persona de la envidia de los ángeles hasta que este nuevo cielo o tierra sean creados (Zohar 1, 4b-5a). H. SCHWARTZ, *Tree of Souls*, ... 253.