

## IMAGO DEI: ¿IMAGEN O DIVINIDAD?

*La metáfora bíblica de la Imago Dei ha sido entendida de formas diferentes a lo largo de los siglos. En Laudato si se afirma que el antropocentrismo que emana de algunas de esas comprensiones, por su control autónomo e ilimitado sobre el resto del mundo natural, es “tiránico, deformado, excesivo y erróneo”. Identificándose con esa posición, este artículo sostiene que la Imago Dei que se refleja en el relato de la creación del Génesis debe enmarcarse en la tradición de la monarquía del antiguo Israel. Y esa tradición afirma que el monarca tiene una responsabilidad delegada y limitada de la que hay que rendir cuentas ante Dios. La pareja humana es “imagen” de Dios, pero no una divinidad.*

*Concilium, 378, 645-655, 2018*

La Biblia no da lugar a un antropocentrismo despótico que se desentienda de las demás criaturas. No hay ninguna ambigüedad aquí ni en otras declaraciones encontradas en la reciente encíclica del Papa que afirman la interconexión humana con los tesoros del mundo natural, su interdependencia y su responsabilidad. No le preocupa el antropocentrismo en sí mismo, él critica la perspectiva que es “tiránica, deformada, excesiva y errónea”.

### Antropocentrismo bíblico

El antropocentrismo bíblico radical sostiene que la humanidad es la medida según la cual debe juzgarse el valor y la importancia de todo lo demás. Mientras que algunas feministas afirman que la

perspectiva predominante es más androcéntrica que antropocéntrica, de cualquier forma, el hecho es que al ser humano se le concede el lugar prioritario. Lo cierto es que lo que llamamos progreso moderno es fruto de esta perspectiva. Sin embargo, los críticos, sobre todo Lyon White, culpan a este punto de vista, o a su exageración, de las actuales y acuciantes crisis medioambientales. Según él: “Al destruir el animismo pagano, el cristianismo hizo posible explotar la naturaleza con indiferencia hacia los sentimientos de los objetos naturales”.

Así las cosas, debemos preguntar: ¿Es posible que el lector de la Biblia haya impuesto una aparente cosmovisión antropocéntrica a un relato cuyo sentido no era ese según el autor original? Tal vez la estructura literaria de Gn 1 se preste

a una interpretación jerárquica platónica, pero ¿se debería inmediatamente concluir que tal era el marco de referencia de la comunidad original de creyentes o que deba ser apoyada por los lectores actuales?

Además, los análisis críticos contemporáneos nos han proporcionado perspectivas sobre nuevos modos de leer el texto bíblico. Por ejemplo, nos ayudan a diferenciar, si es el caso, entre el objetivo principal de un pasaje determinado (teocéntrico, etnocéntrico, cosmocéntrico...) y la cosmovisión de fondo de las sociedades que produjeron el texto y lo transmitieron a lo largo del tiempo. Así que podemos preguntarnos: ¿Es posible que el aparente énfasis antropocéntrico, fruto de las limitaciones de la cultura histórica, sirva más bien a una finalidad teológica o social que a una ontológica?

Al cuestionar el presunto antropocentrismo de Israel, sin embargo, lo fundamental no es tanto el puesto prominente de la humanidad como el sentido de los encargos que se le dan. A los seres humanos se le dice que “sometan... y dominen” (Gn 1,8), que “cultiven... y cuiden” (Gn 2,15) el mundo y los seres vivos. Este encargo los coloca ciertamente en una posición de privilegio y control. El relato contrasta fuertemente con varios mitos mesopotámicos en que los seres humanos son creados para soportar el yugo de los dioses y para estar a su total servicio. En los mitos de Israel, los

humanos son separados del reino de la divinidad y dirigidos hacia su propia vida en el mundo, incluso hacia el ejercicio de la autoridad y del control en este mundo. Aquí la humanidad es considerada cima y medida de todo.

Israel tenía ciertamente sus mitos de origen, pero ¿de qué origen? ¿De los dioses? ¿Del universo? ¿De la nación? ¿De la monarquía? ¿Del santuario? ¿De la ley? ¿Son verdaderas teogonías los mitos de origen de Israel o son relatos etiológicos que explican el origen de las realidades mencionadas anteriormente? Intentaremos mostrar que el relato de la creación de Gn1 es, de hecho, una tradición que legitima la monarquía, pero que no valida el derecho a destruir las riquezas naturales del mundo creado.

## **Creación y monarquía en el mundo antiguo**

Los principales centros de culto de Egipto fomentaban el culto a dioses diferentes y desarrollaban sus propias tradiciones cosmogónicas. En Elefantina veneraban a Khnum, el alfarero divino que hizo a la humanidad. Los menfitas a Ptah que había creado el mundo con el poder de la palabra. En Heliópolis, los rasgos de Ra y Amón se solapaban en una fusión y la humanidad tenía su origen en las lágrimas del nuevo dios.

Estos grandes mitos respondían a la necesidad humana de ase-

gurar la estabilidad del mundo y de la sociedad. Para los egipcios, la actividad del creador encontraba su secuela natural en el gobierno absoluto del faraón. Y viceversa, el poder absoluto del faraón era percibido como una ejemplificación de la actividad del creador.

La literatura existente de Mesopotamia nos proporciona un cuadro muy diferente. Además del habitual ciclo estacional, Mesopotamia tenía que hacer frente a elementos destructores de la naturaleza. Por ejemplo, la experiencia de frecuentes inundaciones en la confluencia del Tigris y el Éufrates. De ahí que el agua fuera percibida como un elemento turbulento y amenazador más que como elemento beneficioso. Se convirtió así en un símbolo del caos. Los principales mitos de creación describían la lucha violenta entre poderes divinos contrarios que concluía con la victoria del dios benéfico sobre ese caos. Solo después de la victoria cósmica se producía la creación. La actividad divina culminaba con la construcción de un santuario celestial desde donde gobernar el dios victorioso.

Los pueblos mesopotámicos, a imitación de lo que ocurría en el mundo de la divinidad, se someten al monarca porque es una forma de superar las crisis naturales y sociopolíticas. Y, a diferencia de los egipcios, aunque el monarca descendía de los cielos, no era un dios. El rey era un ser mortal, eso sí, dotado de una responsabilidad singu-

lar. Por eso, los dioses podían apartar a cualquier soberano del trono y otorgarlo a otro.

## **Creación y monarquía en Israel**

Los primeros capítulos del Génesis contienen dos relatos independientes y muy diferentes de la creación. En realidad, solo el relato sacerdotal (Gn 1,1-2,4a) debería llamarse cosmogonía. La versión yahvista (Gn 2,4b-3,25) carece de una descripción de la creación del universo y comienza con el surgimiento de varias formas de vida en una tierra ya establecida. Estas dos tradiciones de creación hebreas parecen tener más influencias mesopotámicas que egipcias pero, en cualquier caso, son significativamente diferentes de las cosmogonías del Próximo Oriente. Por ejemplo, Israel carece de mitos sobre el origen de los dioses.

La tradición sacerdotal es considerada una reinterpretación israelita de la epopeya babilónica *Enuma elish*, si bien el Dios de Israel ordena el caos con poco o nulo esfuerzo. En el fondo de este relato se encuentra la convicción claramente teocéntrica de que el poder creativo de Dios es incuestionable y exclusivo. Pero la importancia que se da a la humanidad sugiere un cierto carácter antropocéntrico. El hombre y la mujer son hechos a imagen y semejanza de Dios con el encargo de “someter” y “dominar” (Gn 1,28). Precisa-

mente en este pasaje se justificaría el antropocentrismo radical.

En el mundo antiguo el poder y la autoridad de los dioses eran jurisdiccionales, es decir, si te encontrabas en Egipto estabas bajo jurisdicción de sus dioses; si en Mesopotamia, bajo los suyos, etc. Esto explica el trauma religioso de los exiliados, pues su identidad religiosa se veía desafiada por esa conmoción. En esto también se mostraba una peculiaridad más de Israel. Su Dios, YHWH, era soberano en cualquier parte, por eso podía liberar a su pueblo de la esclavitud de Egipto.

Volviendo a la creación del hombre, afirmar que el hombre y la mujer fueron hechos a “imagen de Dios” quiere decir que estaban destinados a representar dónde y cómo realizaba Dios el poder y la autoridad, una responsabilidad ejercida por la monarquía. También en el Salmo 8 encontramos temas de Gn 1. En concreto la preeminencia de los humanos sobre los animales (vv. 7-9) y las referencias a la realeza. Pero el salmista afirma explícitamente que la realeza humana es inferior a la divina (v.6).

Los monarcas tenían que gobernar sobre el resto de la creación, pero ¿cuál es el alcance y el carácter de su gobierno? ¿Sugiere este texto bíblico que dominan el resto de la creación porque son criaturas superiores, la cima de todo, la medida de todo y el fin hacia el que tiende todo progreso? ¿O se trata

más bien de la descripción de una disposición sociopolítica que les da la jurisdicción y la responsabilidad real sobre el territorio de su reino y sobre sus habitantes? Para responder adecuadamente a estas cuestiones hay que analizar previamente la historia que sigue al relato de la creación.

## ¿Imagen o divinidad?

Aunque los monarcas no eran seres divinos, existía siempre la gran tentación de que ellos y/o sus súbditos comenzaran a concebirlos como seres divinos de alguna manera. Israel tuvo que afrontar esa tentación. Leemos en Gn 3 que la primera mujer y el primer hombre no estaban satisfechos con ser “imagen de Dios”. Fueron seducidos por las palabras de la serpiente: “Bien sabe Dios que en el momento en el que comáis de él (el árbol del conocimiento del bien y del mal) se abrirán vuestros ojos y seréis como los dioses...” (v.5). Ser una mera “imagen de Dios” no era suficiente para ellos cuando podían tener la oportunidad de ser como un dios. Y la pareja cayó. Fue ciertamente un pecado de desobediencia, y la razón de esa desobediencia la *hybris*, el orgullo excesivo ante los dioses o el desacato contra ellos.

El profeta Ezequiel condena el mismo tipo de *hybris* en la persona del príncipe de la próspera Tiro (Fenicia). El éxito del príncipe y sus riquezas lo llenaron de tal or-

gullo que se volvió violento y explotador: *Porque... has dicho: "¡Soy un dios! Me siento en la sede de los dioses en el corazón de los mares" eres solo un mortal, no un dios...* (Ez 28,2). Su *hybris* le llevó a la perdición: ¿Osarás decir "Soy un dios" delante de tus ejecutores? Un hombre, no un dios, serás en manos de quienes te traspasen. (Ez 28,9)

Tanto el pasaje del Génesis como el de Ezequiel reflejan la tendencia humana a la *hybris* y al monopolio injustificado de los elementos del mundo natural.

Es evidente que el relato de la creación en Gn 1 presenta al primer hombre y la primera mujer bajo el aspecto del rey y de la reina. A los monarcas se les encarga someter o poner orden en las situaciones caóticas y ejercer el dominio sobre todo lo existente en su reino, que incluye todos los aspectos de la creación natural. Sin embargo, tenían que actuar como Dios, es decir, garantizando la prosperidad de la creación, no explotándola ni destruyéndola.

Como imágenes de Dios, los reyes israelitas eran embajadores de su soberanía. De hecho, al rey de Israel se le llamaba el "hijo del dios", el que gobernaba en el país y sobre él en lugar de Dios. Este tipo de autoridad real era provisional y dependía de la buena voluntad del dios. Finalmente, tenían que hacer todo recordando que "la tierra y cuanto contiene es del SEÑOR" (Sal 24,1) y que toda la crea-

ción era valiosa porque el creador vio que todo era "muy bueno" (Gn 1,31).

Al leer de este modo este relato de creación descubrimos que los seres humanos no son soberanos autónomos del mundo natural a quienes se les dio permiso para explotar la tierra o tiranizar a otras criaturas, como ha afirmado a veces una lectura literalista. Realmente se les dio un mandato que incluía una seria responsabilidad del mundo del que formaban parte y de la que tenían que rendir cuentas ante Dios. Esta forma de leer el relato desafía todo tipo de antropocentrismo tiránico, distorsionado o erróneo. La ignorancia o la falta de voluntad para reconocer las limitaciones del poder humano sobre el mundo natural pueden estar en el centro de la arrogancia que muchas personas exhiben actualmente con sus actitudes sobre el resto de la creación. Muchas quieren aún "ser como Dios", jactándose de una autoridad incondicional y de un control ilimitado sobre las demás personas y sobre el resto de la naturaleza. Siempre está presente la tentación de la *hybris*.

## Conclusión

Por crítico contra la tradición judeocristiana que pueda parecer el artículo de Lynn White, ofrece un correctivo positivo al afirmar que, si "las raíces de nuestros problemas son en gran medida religio-

sas”, “la solución debe ser esencialmente religiosa”. Y hacia el final del artículo declara:

*Lo que hacemos sobre la ecología depende de nuestras ideas de la relación hombre(sic)-naturaleza. Más ciencia y más tecnología no van a sacarnos de la actual crisis ecológica hasta que no encontremos una nueva religión o*

*repensemos la antigua.*

Por eso, presenta a Francisco de Asís con su visión radical de la comunidad de la Tierra como un modelo de eco-sensibilidad, interrelación e interdependencia. Este artículo se presenta como otro ejemplo de repensar nuestra tradición religiosa.

**Condensó: Vicente Ortín**

---

(Viene de la página 322)

**DAVID MARK NEUHAUS.** Superior de la Comunidad de Jesuitas de Tierra Santa. Da clases de Escritura en diversas instituciones de Israel y Palestina, incluyendo la Bethlehem University y el Latin Patriarchal Seminary en Beit Jala. Es Coordinador de la Pastoral de Migrantes y Refugiados en Israel.

**F. JAVIER VITORIA CORMENZANA.** Profesor emérito de teología de la Universidad de Deusto. Fue director del Instituto Diocesano de Teología y Pastoral de Bilbao. Miembro del Área Teológica de Cristianisme i Justícia (Barcelona). Entre sus numerosas publicaciones: *Pobreza cero. Hoy es posible* (Desclée De Brouwer, 2007), *No hay territorio comanche para Dios. Accesos a la experiencia cristiana de Dios* (HOAC, 2009), *Una teología arrodillada e indignada* (Sal Terrae, 2013).

**FRANÇOIS VOUGA.** Profesor de Nuevo Testamento en la Kirchliche Hochschule Wuppertal / Bethel (Alemania), profesor honorífico de la Facultad de Ciencias de la Université Laval (Quebec). Su investigación se centra en la unidad y diversidad de la teología del Nuevo Testamento, historia de la literatura cristiana temprana, la teología paulina, el evangelio de Mateo y teología y estética. Entre sus publicaciones: *Pâques ou rien. La Résurrection au coeur du Nouveau Testament, Essais bibliques* (Pascua o nada. Resurrección en el corazón del Nuevo Testamento (con J.F. Favre, 2010), *Bedeutung und Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament. Ein theologischer Essay* (Significado e interpretación de la muerte de Jesús en el Nuevo Testamento. Un ensayo teológico. Con M. Stiewe et al 2011).