

LES NARRACIONS BÍBLIQUES COM A NARRACIONS D'EXPERIÈNCIES: ELS PRIMERS TRES CAPÍTOLS DEL GÈNESI

Martí Àvila i Serra

La paraula, l'experiència i el llenguatge mitològic

Malgrat la incertesa que ha suscitat en el pensament actual l'època denominada com a postmoderna, introduint en molts àmbits la malaltia del pensament feble,¹ no es pot deixar d'esmentar quelcom d'evident, com és una acurada sol·licitud envers el llenguatge com a eina per comprendre la realitat.² Efectivament, la nova embranzida dels filòsofs neopositivistes ha fet veure que el llenguatge no és tan senzill com aparentment sembla, ja que, atenent com s'empri, pot ser un estri de gran seducció i manipulació, una mena de semidéu, una força de la qual cal preocupar-se seriosament. El llenguatge no tan sols dóna raó d'allò que succeeix en el món, sinó que ell mateix és capaç de crear mons. Fixem-nos, sense anar més lluny, en el nostre parlar de cada dia, i ens adonarem com el llenguatge crea, distorsiona, trameta, manifesta, permet, amaga, embelleix, sotmet... És l'experiència, al capdavant, del nostre món quotidià, curull de probabilitats oposades.

¹ L'anàlisi del pensament feble és sovint fragmentari i reduccionista, més inclinat als relativismes i a la recerca de l'immediat i el caduc. Els valors, la passió per la veritat, i les mateixes utopies són, davant aquest pensament, un simple miratge, quelcom que s'ha somiat i que no té res a veure amb la realitat concreta. Però seria un equívoc pensar que és un pensament crític, atès que més aviat ens duu a ser persones febles, palès en la manca de criteri personal. De l'axioma de la debilitat del pensament segueix el de la debilitat del ser; veg. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio*, Santander 1995, 47-53.

² Fou el filòleg i polític alemany Wilhelm von Humboldt (1767-1835) qui posà les bases a la investigació lingüísticofilosòfica mitjançant el descobriment de l'essència orgànica de la llengua i el seu doble caràcter de designació i desenvolupament d'un sistema. Ell és pròpiament el pare de la filosofia del llenguatge. La paraula es troba entre dos mons: el món del subjecte (de l'esperit, del propi jo) i el món de l'objecte. Més tard, amb la vinguda del darwinisme apareixen altres aspectes i preocupacions respecte a la paraula, com l'interès per conèixer quan la nostra espècie parlà per primera vegada, o aspectes socials de comunicació entre les espècies.

Ara bé, l'estudi del llenguatge com a comprensió i organització del nostre entorn no pot prescindir d'una dada antropològica fonamental: naixem dialògics. I quan arriba la paraula, el diàleg s'estableix definitivament com a manera humana de viure, atès que no aprenem únicament a parlar, sinó a parlar-nos amb els altres. Parlar i parlar-nos, dialogar i escoltar, forma part del nostre viure. No podem fer de menys aquest llenguatge, perquè on hi ha dues consciències, allà hi pot haver recerca de comunicació.

La parla pot definir-se com la possibilitat d'arrencar l'estímul de l'entorn i traslladar-lo a un signe acústic: la paraula. A través de la paraula es construeix una realitat per poder sobreviure, que col·loca la persona més enllà de l'automatisme de la mecànica estímul-resposta; és a dir, entre l'estímul i la resposta, intervé certa objectivització capaç de classificar les pròpies vivències, cadascuna segons el lloc que li correspongui, car el llenguatge és abstracció del món sensible. Així, doncs, a l'hora d'aprofundir la realitat de la vida, no es pot deixar d'ometre el propi llenguatge com un espai idoni, susceptible de produir una vera comunicació.

D'acord amb els estudis de Paul Ricoeur, el llenguatge es pot caracteritzar com un mitjà gràcies al qual hom s'adreça a la realitat. Aquesta al·lusió a la realitat implica tres coses: significació (referència a...), comunicació i expressió. Vet aquí els problemes d'una filosofia del llenguatge incomprendible a la lingüística. Aleshores entra en escena la vessant fenomenològica que malda per comprendre el seu sentit, ja que la paraula és molt més que un sistema de signes lexicals o unitats fonemàtiques. La paraula té una funció dins la frase i, per tant, participa al mateix temps de la seva intencionalitat. És en aquest moment que la paraula comença a tenir vida, domina l'esdeveniment i ofereix història a la nostra llengua; per això, cada vegada que s'empra hom s'enriqueix amb el seu ús.³

Tot i que les paraules creïn un camp significatiu sobre allò real, cal dir també que el llenguatge verbal té límits. Hi ha realitats de l'existència humana que no poden conceptualitzar-se totalment, on només podrem apropar-nos de manera indirecta, mitjançant el símbol, el mite, l'analogia, el paral·lelisme, la metàfora, la poesia... El llenguatge de la fe es troba en aquesta línia, atès que al·ludeix una dimensió profunda de la realitat; una realitat que, en definitiva, ens transcendeix. O sigui, per parlar de Déu només tenim el nostre limitat llenguatge humà, que corre el risc de simplificar l'experiència de fe, principalment quan se circumscriu dins unes categories mentals o conceptuals donades com a conclusives. Ara bé, això no significa que la fe no s'hagi de raonar, ni molt menys; però, caldrà fer el possible per no dogmatitzar l'experiència de Déu. Dissortadament, quan es dogmatitza, Déu resta tancat dins un paupèrrim esquema, minimitzant l'experiència de la transcendència.

D'altra banda, els estudiosos de la filosofia del llenguatge diuen que aquest és cada vegada més unidimensional dins l'experiència de la vida diària, en el sentit que s'usa un llenguatge més aviat pragmàtic, impregnat d'interès per allò que és útil, amb predomini

³ Cf. P. RICOEUR, «Hacia una teología de la palabra», dins *Exégesis y Hermenéutica*, Madrid 1976, 245-247. Ricoeur esmenta que les implicacions d'una fenomenologia de la parla dins la teologia bíblica necessiten més cura en relació amb el lloc de la polisèmia dins la semàntica en general i dins la semàntica del llenguatge bíblic en particular. La polisèmia és el problema principal de totes les semàntiques, i l'hermenèutica no pot ignorar-lo.

de paraules empíriques i tècniques. Per a aquests filòsofs neopositivistes el mot Déu és simplement un error lingüístic: manca de referent empíric i, per això mateix, de sentit. Déu no és un veritable nom, car el mot sempre fa referència a quelcom en el sentit que el significat d'un terme és la seva referència empírica. Per tant, en cap moment la paraula Déu assenyala una realitat empírica —més aviat és una imatge ontològica, més enllà del sensible. Per a ells l'únic llenguatge que compta és l'empíric, aquell que es pot demostrar, que pot ser palpat, l'evident. Si s'ha de fer cas de l'afirmació de Ludwig Wittgenstein: *Del que no es pot parlar és necessari callar* (allò que no es pot raonar vol dir que no se sap);⁴ respecte a Déu, el preu seria, primer, tancar la fe a una vivència interior i, segon, la mort de la mateixa fe, car és necessària la paraula quan es tracta de viure i manifestar allò que és palès i que fuig de la nostra capacitat conceptual. És el fet que la paraula i l'experiència es necessiten mútuament. La paraula té com a fonament l'experiència. Aquesta és, sens dubte, l'experiència del Job bíblic: *Jo només et coneixia d'oïda, però ara t'he vist amb els meus ulls* (Jb 42, 5). Job només coneixia Déu d'oïdes i demana insistentment una resposta, clamant a Déu o, com dirà María Zambrano, resistint a Déu, cridant-lo a raons, cercant una resposta, un perquè als seus mals, però Déu calla, Déu no parla, Déu es resisteix.⁵ A la fi Déu es revela, i Job té la certesa d'una veritable experiència: *T'he vist amb els meus ulls*. Ara bé, això no significa que Déu hagués solucionat els problemes de Job, els problemes continuaran essent els mateixos o semblants, però amb una diferència substancial, ha trobat Déu mitjançant la pròpia experiència. Ja no és un coneixement mental, ideològic, una entelèquia o quelcom que ve donat des de fora, ans tot al contrari, és una experiència personal, única i intransferible, un nou traç que obre perspectives futures en la seva existència. D'una manera o altra, torna l'arrel d'aquest *ser dialògic* que fa possible el trobament amb l'altre⁶ (l'epifania del rostre esmentava l'antropòleg francès Emmanuel Levinas); és la paraula que porta a l'experiència i aquesta a la comunicació.⁷

⁴ Wittgenstein ha estat qualificat com el místic del llenguatge. Entendre la seva filosofia passa per l'evolució del seu pensament transmès a través del *Tractatus logico-philosophicus* i de les *Investigacions filosòfiques*. Aquest segon llibre corregeix alguns errors que havia donat com a definitius en el *Tractatus*. La realitat no ofereix una única possibilitat, ans diverses. Assolir un llenguatge unitari ideal que reflecteixi l'univers, és impossible. L'anàlisi no condueix necessàriament a la veritable realitat. El mot Déu, per a Wittgenstein, no és quelcom absurd o no existent; Déu és quelcom inexpressable, inefable, que pertany als problemes de la vida. I per això és una paraula plena de sentit.

⁵ Cf. M. ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, Madrid 1991, 24; 357-378.

⁶ El paleontòleg francès Édouard Boné parla del caire antropològic en l'evolució de la nostra espècie: mirades, paraules, petons i carícies fan que la reproducció es porti a terme a través de la comunió entre dues persones. La relació de la mare amb el seu infant es converteix en una font d'educació: en elevar-se les mamelles de la femella per convertir-se en sines situades en el pit de la dona, la verticalitat condueix el lactant a mamar davant els ulls de la mare, que apropa les seves galtes, il·luminant la personalitat. L'educació comença donant el pit. L'hominització i la verticalitat han estat el gran canvi copernicà en el món biològic en evolució que ha fet possible el sorgiment de l'humà en el cor de l'animalitat; veg. E. BONÉ, *¿Es Dios una hipótesis inútil? Evolución y Bioética. Ciencia y Fe*, Santander 2000, 94.

⁷ Veg. J. ALVILARES, *Dios en los límites*, Madrid 1999, 15-29. L'autor esmenta que el llenguatge és el que fa possible l'experiència, fins al punt que sense paraules no hi ha pròpiament experiència. L'experiència personal de les coses obliga a una constant recreació del llenguatge.

Endinsar-se dins el món bíblic no es pot fer hissant la senyera de l'estatut científic; de segur que seria un greu error, perquè sovint el llenguatge bíblic és simbòlic, mitològic, didàctic. Un llenguatge, doncs, significatiu on cal fer l'esforç d'esbrinar-ne el sentit. A desgrat dels intents que s'han portat a terme, la contraposició ciència-fe que ha generat tants debats al llarg dels segles, encara no s'ha trobat el desllorigador que satisfaci ambdues parts. La intromissió mútua ha produït més aviat escissions i confusions que no pas apropaments. Infinitat de vegades s'ha llegit la Bíblia fil per randa, literalment, i això ha fet mal quan se li ha volgut donar reglament científic. A tall d'exemple del literalisme bíblic pot servir la història de la creació en sis dies; Adam i Eva com els primers pares; la història del diluvi; el pecat original; la torre de Babel... I això perquè no s'ha volgut veure que, rere el sentit literal del text, hi ha un segon sentit que cal desxifrar. El perill és romandre presoner del literalisme del llenguatge religiós, d'aquí que cal «destrossar-lo» per no caure dins un fonamentalisme ridícul. En aquest sentit s'expressava el teòleg gallec Andrés Torres Queiruga respecte al mite creacional del llibre del Gènesi: cal deixar de banda el fonamentalisme bíblicista que continua llegint la negació de l'evolucionisme, i el fisicalisme que malda a reduir la ment a un ordinador o a identificar Déu amb el Big Bang.⁸

El fonamentalisme és l'arrel de la intolerància com també certs monoteismes exacerbats. La història ens en dóna un bon grapat de testimonis. En citaré només dos: el cas de Galileu Galilei (1564-1642) i de Giordano Bruno (1548-1600). Els descobriments de Galileu són prou coneguts: a través de les seves observacions tècnicament mediatitzades del firmament amb el seu telescopi rudimentari (on examina la lluna i les fases de Venus; les taques solars i el naixement dels cometes) i de la terra (amb la teoria de les mareas, i sobre els cossos que suren o que es mouen per l'aigua), confirmen segons ell que és la terra que gira al voltant del sol i no pas al revés. Això no era gens nou per a Galileu, ja que abans d'ell s'havia proposat una cosmologia heliocèntrica (antiguitat grega, Copèrnic i Kepler). Però apareix l'Església amb els seus teòlegs que arran de les troballes de Galileu varen donar prova d'un esperit autoritari i massa segur, i sobretot d'una por que els va dur a la defensa repressiva. Varen adonar-se que el cas superava el senzill assumpte de la terra que gira al voltant del sol. El que hi havia realment en joc era en primer lloc la posició de l'home; en segon lloc, el monoteisme bíblic. Déu va crear l'univers per a l'home. Que la creació en el sentit bíblic implica la finalitat antropològica es pot deduir des de les primeres pàgines del llibre del Gènesi (tot ha estat creat a causa de l'home). Doncs bé, si l'home és el centre de la intenció de Déu quan ho crea tot, és natural que l'home es pensi com a centre de l'univers i la terra sigui el nucli d'aquest univers. Rere de tot això hi ha el conflicte entre els textos bíblics i la ciència, que, en el fons, no és altra cosa que la superfície d'un conflicte més profund: el conflicte entre la ciència i la fe tal com es trobava intel·lectualment i afectivament vinculada al simbolisme viscut i pensat des del centre.

Malauradament el dominic Giordano Bruno vers el 1600 no va tenir tanta sort com Galileu. Al seu llibre *Els noms i l'univers infinit* afirmava que els estels eren sols, que la matèria era la mare de totes les coses vives i Déu era glorificat en una immensitat de

⁸ Cf. A. TORRES QUEIRUGA, *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*, Santander 2000, 171.

mons. Per aquestes idees i altres de semblants, idees que actualment poden semblar normals i fins i tot superades o obsoletes, va ser cremat públicament en una de les places de la ciutat de Roma a instàncies de la Inquisició. Lògicament el dominic abordava un punt bàsic, l'Encarnació del Verb. Jesús havia vingut a salvar el nostre món, per tant, si es mantenia la hipòtesi de l'existència d'altres éssers en l'univers, aleshores sorgia la pregunta si Jesús s'havia encarnat també en aquests mons.

Ja siguin Galileu o Giordano Bruno, aquests són un exigü testimoni de la manera com l'Església catòlica va girar l'esquena a l'evidència empírica de la novella investigació científica. La ciència ha volgut desemmascarar el dogmatisme incrustat de mitologia de moltes pàgines bíbliques, perquè xocaven tossudament amb les dades empíriques de la mateixa experiència. La nostra modernitat o postmodernitat ha polemitzat sobre la validesa i el contingut cognitiu de molts enunciats de la religió cristiana (el naixement de Jesús d'una verge, la presència real de Jesús en el pa i el vi de l'Eucaristia, l'ascensió, la resurrecció, etc.), perquè a la llum de la raó esdevenen falsos. Ara bé, cal tenir en compte que el llenguatge bíblic no s'ha de «traduir» com un llenguatge científic. Potsar aquest desgavell es deu al fet de no tenir un llenguatge apropiat per parlar de Déu. I per parlar de Déu només és possible fer-ho a través del llenguatge simbòlic. D'aquí que no és encertat anul·lar el mite o les representacions imaginatives del discurs religiós.

Sabem molt de l'existència i de la vida, però malgrat tot, se n'ha perdut el sentit. Cert que s'han assolit grans avenços mitjançant les ciències modernes, la tècnica, la medicina; tot això fa una vida més còmoda, però no vol dir que la faci més humana. Els coneixements científics han apropiat els homes entre si, i a pesar de la massificació, s'ha deixat l'home perdut en la soledat; es divideixen els àtoms i es manipulen els gens, es pot interpretar el genoma humà, i tanmateix, transgredint les fronteres imposades, provocar la pròpia decadència. Es perd el sentit del ser.

La imatge del mite de la caverna de Plató anirà bé per poder expressar les idees suara esmentades: som presoners dins la cova de la nostra imatge del món construïda sobre la raó, on només es percep l'eco i les ombres canviant de les coses; però no el que realment produeix l'eco i les ombres. De fet, pot ser pobre reconèixer només allò que es veu i s'escolta, el que es posa a dins a través de categories mentals, desconeixent la veritat que s'amaga rere les coses i els confereix significat. Entre llum de penombres s'ha de saber explicar el sentit del mite.⁹ Per arribar fins al mite caldrà utilitzar la via indirecta del símbol, de la metàfora; volgudament ens col·loquem fora del llenguatge clar i distint de la lògica científica, per caminar pels viarans de la paradoxa i de la polisèmia.

Mircea Eliade, un dels grans fenomenòlegs de la religió, diu que la definició popular del nom mite fa referència a la faula, a la invenció o ficció, lluny del sentit original que feia al·lusió a una història significativa. Aquest desprestigi del mite i la preponderància d'un llenguatge científic que es relaciona amb els fets i la mateixa pèrdua d'una visió

⁹ Veg. J. M. MARDONES, *El retorno del mito. La racionalidad mito-simbólica*, Madrid 2000, 186. Mardones expressa que definir el mite és com posar portes a la mar o com pretendre dir d'un cop per sempre el que és l'ésser humà. De totes maneres el mite acompanya, atès que en el seu dinamisme intern respon a l'ansia humana de trobar sentit al sense sentit, racionalitat vers allò que es presenta com a irracional.

global de la vida, representen l'amputació voluntària del misteri. Amb això s'esdevé la pèrdua del sentit religiós de la vida, puix el mite és una història d'actes d'éssers sobrenaturals, real i sagrada, a través de la qual es justifica la creació d'alguna cosa. I no poques vegades constitueixen una veritable experiència religiosa palesa a través d'una acció ritual. Amb tot, el pensament mític representa un primer intent de racionalització simbòlica i arquetípica mitjançant la qual els homes aconsegueixen donar significat a la pròpia vida. El mite, segons Eliade, descriu una història sagrada, un esdeveniment primordial que va tenir lloc a l'inici del Temps, *ab initio*. Tanmateix, descriure o narrar una història sagrada indica revelar un misteri, ja que els personatges del mite no són éssers humans: són déus o herois civilitzadors, i per això mateix, les seves gestes constitueixen misteris. El mite és, doncs, la història d'allò que va succeir *in illo tempore*, el relat d'allò que els déus o éssers divins varen fer al principi del Temps.¹⁰

Tot i que no es pot establir amb certesa l'etimologia de la paraula mite, a l'antiga Grècia, al costat del mot *mythos* apareix *logos*: ambdós mots signifiquen paraula, pensament, però amb matisos diferents. *Mythos* indica originàriament la paraula que és vera incondicionalment, sense necessitat de demostració, perquè fa referència a allò que és. *Logos*, en canvi, té relació amb la paraula en tant que comunicació d'alguna cosa positiva, tangible, demostrable, respecte a esdeveniments passats o presents, o en relació amb fets científicament verificables.

El segon estadi és el pas del mite a la paraula. Això suposa que primer hi hauria hagut una etapa mítica, que donaria lloc a una segona etapa, anomenada lògica. Dins un esquema evolutiu, representaria: de menys racionalitat, de menys percepció de la realitat, a més. Però si se segueix aquest esquema, el mite s'autoelimina mitjançant el procés de racionalització i d'emancipació que hauria sofert la societat. El malentès que hi ha en aquest tipus de relació *mythos-logos* consisteix a suposar que les dues magnituds tenen la missió d'expressar de la mateixa manera la realitat del món, de l'home i de Déu (suposant que hom n'admeti l'existència). I que amb el pas del temps s'ha anat purificant qualitativament; o sigui, racionalitzant-se.¹¹

De fet, cal assenyalar la inconsistència d'aquells que pensen que l'únic accés a la veritat és a través de la ciència i que el mite és fals. Simplement són llenguatges diferents. Potser el mite no s'ocupa d'objectes que es trobin separats del subjecte, sinó que implica l'objecte i el subjecte en un context vital. Endemés el mite és com la mateixa vida, mòbil, vivent, flexible. A través d'ell es pot fer una lectura espiritualista, cultural, psicològica, funcional, estructural, etiològica, etc. Classifiquem el mite segons el nostre tipus de lectura.

Així doncs, respecte al mite no es pot negar que diu quelcom; que les seves afirmacions tenen un significat; que el seu sentit no és palès de manera visible, sinó que és revestit d'imatges i de símbols. El mite suposa una veritat que sobrepassa el temps, car en els seus continguts i esdeveniments batega la possibilitat d'un retorn perdurable. L'atreuiment de Prometeu, robant el foc als déus, com a símbol de la llum i de la

¹⁰ M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Madrid 1973, 84-92; id., *Mito y realidad*, Barcelona 1981, 7-27.

¹¹ Veg. L. DUCH, *Religió i món modern. Introducció a l'estudi dels fenòmens religiosos*, Barcelona 1984, 301-302.

il·luminació, s'identifica contínuament amb cada un dels homes que han vingut després i que en les roques del turment i de l'angoixa s'aixequen contra els déus. I aquí és precisament on es veu que el llenguatge del mite no és altra cosa que un llenguatge simbòlic.¹²

2. Els relats de la creació al llibre del Gènesi

Comenta Alejandro Gándara que, davant el fascinant espectacle de la creació quan les primeres paraules són pronunciades, s'esdevé el tremolor de l'innombrable. Per inclinar-se vers la creació cal estar sol i en silenci, perquè és un tema que transcendeix el llenguatge i l'enteniment. Les paraules porten a la foscor del principi per després retornar-nos al lloc de la transparència de les paraules escrites.¹³

També nosaltres, fascinats per aquesta misteriosa creació, ens apropem amb temor i tremolor vers el coneixement de l'obscur origen, com si fos una impossible conquesta prometeica. Fins que la ciència no es va ocupar seriosament d'aquest origen només teníem els mites i els relats del llibre del Gènesi. Aquestes narracions tenen una característica comuna: són exposades en tercera persona, com si hi hagués un testimoni que narrés tot allò que havia vist. Però cap observador no era, evidentment, present a l'origen.

La Bíblia és un conjunt de textos d'èpoques i orientacions diverses, on es poden trobar tradicions orals molt antigues, reinterpretades, corregides i redactades al llarg de molts segles i en diferents ambients que volien ser a la vegada resposta als problemes vitals del moment històric que travessava la comunitat creient. Quan els redactors bíblics escriuen els primers capítols del Gènesi ho fan pensant en aquest Déu que els ha alliberats de l'esclavatge. Déu és vist com a senyor de la història, ja que ha estat capaç d'intervenir com a salvador en una història particular. Aleshores s'aixeca la consciència que aquest Déu ha creat la humanitat i li encomana la tasca de ser lliure. Aquest serà el *leitmotiv* dels primers capítols del Gènesi, àdhuc de tots els llibres bíblics.

La redacció definitiva dels primers capítols del Gènesi és molt més recent que altres textos del Pentateuc, i aquells són una invitació a mirar enrere: *Al principi*. Aquesta mirada al passat no té cap mena d'estatut científic, tan sols és una reflexió sobre l'essencial: la vida, la mort, el mal, la llibertat. S'insisteix que la creació és la prehistòria, la preparació de l'acció salvadora de Déu a Israel mitjançant l'elecció d'Abraham (Gn 12, 1 i seg.).

De fet, la cosmogonia i els mites dels orígens varen desenvolupar un paper secundari dins la consciència religiosa del poble d'Israel. En una paraula, els hebreus es varen interessar més per la *història sagrada*, les relacions amb Déu, que no pas per la història dels orígens que relataven els esdeveniments mítics i fabulosos del principi. Ara bé, això no significa que els avantpassats dels israelites fossin indiferents davant qüestions que apassionaven totes les societats arcaiques. Encara avui, després de 2.500 anys de

¹² Cf. M. LURKER, *El mensaje de los símbolos. Mitos, culturas y religiones*, Barcelona 1992, 48-49.

¹³ A. GÁNDARA, *Las primeras palabras de la creación*, Barcelona 1998, 12-15.

reformes, els esdeveniments dels primers capítols del Gènesi segueixen nodrint la imaginació i el pensament religiós d'un gran nombre de persones.

Dues tradicions i dos relats envolten principalment els textos bíblics de l'origen de la creació: la tradició *jahvista*, així dita perquè anomena Déu Jahvè (descrita al Pentateuc amb la lletra J) i la tradició *sacerdotal*, com el seu nom indica obra dels sacerdots, que emfasitza en el culte i la llei (descrita amb la lletra P, de l'alemany *priester* = sacerdot). La primera pertany segurament al regnat de Salomó (s. X aC), i fou escrita a Jerusalem, utilitzant sovint textos arcaics, reminiscències politeistes i culturals, com veurem tot seguit. La segona pertany a l'època de l'exili o de l'immediat postexili (entre el 580-538 aC), escrita per un o més sacerdots de Jerusalem, amb l'avantatge de conèixer totes les altres tradicions existents fins aleshores, afegint, suprimint o retocant textos segons convenia a la teologia que varen voler desplegar.

Autors com Robert Graves i Raphael Patai mantenen la hipòtesi que tots els documents sagrats anteriors a la Bíblia escrits en hebreu s'han perdut o varen ser suprimits deliberadament. Una de les causes d'aquesta desaparició o eliminació fou perquè contenien massa elements politeistes. En canvi, els llibres apòcrifs varen ser més indulgents. Molts dels mites suprimits varen reaparèixer als *midrashim* postbíblics. Un d'aquests *midrashim* (Mekilta di R. Shimon 51.54; Mid. Wayosha 52) relata aquell episodi de l'Èxode on els cavalls, els carros i els soldats de la cavalleria del faraó varen perseguir el poble d'Israel fins al bell mig del mar Roig (cf. Ex 14), de la manera següent: *Déu va assumir la forma d'una egua, atraient cap l'aigua els sementals dels egipcis on varen morir ofegats*. Aquest text pot ser una clara referència a la deessa Demèter que amb aparença d'egua va enfonsar el carro del rei Pèlops al riu Alfeu. Però per al lector piadós del *midrash* no era res més que una metàfora fantàstica que vol fer veure fins on podria arribar Déu per protegir el poble elegit.¹⁴

No hi ha cap mena de dubte que el llibre del Gènesi conté vestigis relacionats amb déus i deesses antics, disfressats d'homes, dones, àngels, monstres i dimonis. El capítol sis n'és un bon testimoni: *En aquell temps, i més tard encara, hi havia gegants a la terra, perquè de la unió d'alguns dels fills de Déu amb les filles dels homes en van néixer herois, homes de renom des dels temps antics* (Gn 6, 4).¹⁵ Eva, la mare dels vivents, és identificada sovint amb la deessa Heba, esposa del déu hitita de la tempesta, que va cavalcar nua al dors d'un lleó (entre els grecs es convertirà en la deessa Hebe, esposa d'Heracles). En el mite bíblic els protagonistes són representats com a reis, dinasties, sagues, tribus. Els dotze fills de Jacob potser varen ser dotze tribus independents que s'uniren per formar l'anomenada federació israelita. Llurs déus domèstics (cf. Gn 31, 19) i llurs poblacions locals no eren necessàriament de raça aramea, baldament fossin governades per un sacerdot arameu. Només Josep es pot reconèixer gairebé com un personatge històric. Ultra això hi ha indicis d'una cultura matriarcal, com el dret d'una mare de donar nom als seus fills —exercit encara avui pels àrabs—, i el casament matrilocal on l'home deixa el seu pare i la seva mare per unir-se a la seva dona (cf. Gn 2, 24).

¹⁴ Cf. R. GRAVES; R. PATAI, *Los mitos hebreos*, Madrid 1986, 9-1.

¹⁵ Per als textos bíblics usaré la versió catalana interconfessional (BCI), *La Bíblia*, Barcelona 1993.

Avui ningú no discuteix la influència i la dependència dels relats de creació del Gènesi dels models mesopotàmics.¹⁶ Des del llunyà 1876 s'han anat trobant i publicant diverses versions de l'epopeia de la creació acadica. La més llarga és l'anomenada *Enuma elish* per les seves dues paraules inicials, que signifiquen *Quan a les altures*, escrit possiblement a la primera meitat del segon mil·lenni aC. Igualment cal esmentar l'epopeia d'*Atrahasis (el molt intel·ligent)*, anterior a l'*Enuma elish* i curull de paral·lelismes amb el Noè bíblic. Eusebi de Cesarea dins la seva *Història de l'Església* recull els mites de la creació d'un tal Berosus, sacerdot de Bel a Babilònia, nascut al segle VI aC.

A Babilònia, la recitació del mite cosmogònic *Enuma elish* formava part de les accions cùltiques fonamentals durant les festes de l'any nou.¹⁷ En aquesta acció tornava a fer-se present l'acte cosmogònic, en el qual el déu Marduk va vèncer el monstre del caos Tiamat i del seu cos fet a bocins va formar el cel i la terra, donant ordre al món. Aquest retorn a l'origen tenia la finalitat no tan sols de repetir allò que va succeir a les primeres alhors, sinó també la possibilitat d'una nova creació i una nova era. En aquest temps mític fou creat el cosmos, varen ser vençuts els poders demoníacs i es portaren a terme les activitats arquetípiques dels déus i dels forjadors de la cultura i arribà la mort al món. De fet, aquesta acció ritual és ben present en la nostra cultura. Celebrem la fi d'un any amb un breu record d'allò que ha estat i donem pas a un nou any, ple d'esperança i d'expectatives; any nou i vida nova, acostumem a dir en aquestes ocasions amb el desig d'una incessant renovació d'intencions.

Un altre text que gaudeix de moltes similituds amb el relat bíblic de la creació és l'epopeia de *Gilgamés*,¹⁸ un document fonamental sobre l'amistat, la mort i la recerca de la immortalitat, on apareix el serpent, l'arbre de la vida, la narració del diluvi. És una de les obres més conegudes de l'antiguitat mesopotàmica. La versió més íntegra es va trobar a Nínive (s. VII aC) dins la biblioteca del rei Aurbanipal. Les tauletes que s'han conservat narren les gestes de l'heroi Gilgamés, rei d'Uruk (potser el cinquè rei de la dinastia postdiluviana, s. XXVIII aC).

2.1. Gènesi 1, 1-2, 4a

El primer relat, el més recent en relació amb nosaltres, és el de la tradició sacerdotal (P). Aquí Déu s'anomena Elohim. Culte i llei són les principals preocupacions d'un poble que s'ha vist bandejat¹⁹ de la seva terra i lluny de les tradicions i del Temple, com a lloc de la presència de Déu, assimilant forçosament una cultura que impugnava les seves principals creences. Potser d'aquí ve la importància i la reiteració del setè dia de

¹⁶ Sobre la vasta cultura mesopotàmica, podeu consultar S. N. KRAMER, *La Historia empieza en Sumer*, Barcelona 1985 (obra clàssica); E. CASSIN, «Cosmogonía mesopotàmica», dins *Diccionario de las mitologías, I. Desde la prehistoria hasta la civilización egipcia*, Barcelona 1996, 111-118; id., «Soberanía divina y división de poderes. Mitos y poemas mesopotámicos», dins *Diccionario de las mitologías*, 149-174.

¹⁷ Veg. M. ELIADE, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Madrid 1984, 53-88.

¹⁸ Sobre Gilgamés, veg. F. MALBRAN-LABAT, *Gilgamés*, Estella 1983.

¹⁹ L'exili de Babilònia (587-538) fou un cop fortíssim a la fe dels hebreus, atès que la destrucció del Temple i la desaparició del culte, acompanyat per les manifestacions portentoses dels déus babilònics, va ser determinant en el desencís d'un poble que se sentia abandonat de Déu. Jeremies i, sobretot, Ezequiel, foren els profetes que varen ajudar a mantenir l'esperança d'un Déu que salva i allibera.

la creació, el *sabbat*, com a dia dedicat a Déu. Amb la destrucció del Temple, la presència de Déu deixa de ser al *Sancta sanctorum* i passa a ser al ritme sagrat del *sabbat*. El rerefons és totalment amarat d'un llenguatge cultural (per exemple, quan parla de la volta del firmament es refereix a la volta del Temple (cf. Gn 1, 7-8), i quan esmenta els dos grans llumeners (cf. Gn 1, 16-17) els relaciona amb les llànties que il·luminaven el Temple).

La narració presenta una estructura específica:

a) Creació a través de la paraula (present també en altres tradicions, com l'egipciana);

b) D'un Déu que és bo;

c) I de la vida —animal i vegetal—, que és bona i que Déu beneeix;

d) La cosmogonia fineix amb la creació de l'home.

Del relat sacerdotal, destacarem el següent:

a) El caos. El Gènesi s'inicia amb el cèlebre passatge: *Al principi, Déu creà el cel i la terra. La terra era caòtica i desolada, les tenebres cobrien la superfície de l'oceà, i l'Esperit de Déu planava sobre les aigües* (Gn 1, 1-2). Tot té el seu origen, el seu principi, les seves arrels. Sovint quan parlem d'alguna cosa, sempre preguntem com ha nascut, com ha estat el seu començament. La pregunta pel principi és la pregunta per la vida, pel món, per l'univers. Cerquem l'origen dels orígens, el bressol, allò que era al principi i que ha donat pas al temps i a l'espai creat. O, com deia Aristòtil, aquell primer motor que ha estat capaç de moure tots els altres motors. Potser quan el narrador bíblic esmenta aquest principi pensa en els dies anteriors a la creació, en un moment anterior, existent però no temporal. Tanmateix el més meravellós és que a través de la força de la paraula s'organitza el caos primigeni. La paraula crea (*barà*)²⁰ el que no existeix. El caos és un món *sine imagine*, un món buit, sense forma ni estructura, ja que el caos és una descripció preestructural i, a l'ensem, prelingüística del cosmos, puix el llenguatge pressuposa allò distint i diferenciat. D'aquí que les etapes successives de la creació es duen a terme en virtut d'aquesta paraula divina.

El concepte que més tard usarà la teologia —a partir de sant Agustí— per descriure el caos serà l'expressió no gaire afortunada de *creatio ex nihilo* que, de fet, no coneix la tradició antiga ni tampoc la bíblica. En efecte, esmentar que al principi hi havia el *no-res* no és del tot correcte, atès que al principi hi havia *desordre*.²¹ El que fa Déu és ordenar la matèria dispersa ja preexistent, eliminant així la creació del *no-res*.

²⁰ El verb crear (*barà*) no té cap punt de comparació amb el nostre verb crear. *Barà* només pertany a Déu, perquè designa la creació absoluta, sense recursos, sense mitjans materials, sense concepció temporal. A través d'aquest *barà* es dona origen a les coses, perquè la força del verb conté l'acte creador.

²¹ Potser aquest caos és la matèria eterna, callada, sense temps, que mai no va descobrir ni descobrirà el seu incompreensible rostre. La matèria va emergir com a caos per finalitzar com a caos, ja que el caos va evolucionar en formes cada vegada més complexes; assolir el cim humà per després enfonsar-se, no en l'eterna nit del no-res, sinó encara pitjor: en el silenci de l'opacitat sense fi. Però això no és del tot així, perquè en el primer dia es va crear la llum; i la llum il·lumina la deformitat caòtica donant lloc a les formes que constitueixen el cosmos; Cf. les reflexions de R. EIZAGUIRRE, *Amor contra voluntad. Confrontaciones filosófico-teológicas desde opciones fundamentales*, Madrid 1992, 44-51; 90-97.

Ovidi al primer llibre de les *Metamorfosis*, servint-se del model de la Teogonia d'Hesíode, descriu el caos com quelcom que *s'està obrint* (del grec ??????), però a diferència d'Hesíode, s'entretén en una sèrie de negacions expressant que no té forma ni ordre. Identifica allò que *s'està obrint* amb el vell concepte estoic de matèria sense qualitat: *rudis indigestaque moles*. Aquesta *moles* ressona a pesat, fatigós, concepte que lliga molt bé amb el caos: *Força abans de la terra, el mar i la volta celeste no hi havia res més que aquella unitat primitiva anomenada Caos, de masses informes, confuses; tot eren pesos inerts i partícules amuntegades sense lligams: la llavor discordant de totes les coses. No hi havia un tità que portés la llum a la terra ni les banyes creixents renovava Febes al seu dia, ni la terra es trobava al mig de l'aire suspesat fent-li el seu propi pes d'equilibri, ni amb una abraçada els litorals del món havia marcat l'Amfitrite. Per on la terra es trobés, el mar i l'aire es trobaven i era inestable la terra, el mar no gens navegable, l'aire privat de llum; cap d'ells no tenia figura i es destorbaven els uns als altres: enmig d'una massa combatia amb el fred la calor, amb la humitat l'eixutesa, allò tou amb el dur i allò pesat amb l'ingràvid. Fins que un déu, la millor natura, acabà aquelles lluites, ja que va treure el cel de la terra, i aquesta de l'aigua, va separar el cristall celeste dels aires espessos i, aclarits els espais, n'extragué les masses obscures, va situar-los en llocs diferents i en pau va lligar-los.*²² La creació, per a Ovidi, no és una creació material, sinó la pacificació del caos: producció d'ordre.

L'increat és relacionat amb el sense nom, inefable i mut a la vegada (misteri, silenci). Per això s'explica l'extraordinària magnitud que té el llenguatge dins la tradició bíblica. Parlar és crear; el món té forma de Paraula. El món comença a ser món quan és pronunciat, quan és captat en el llenguatge.

Dins el moviment gnòstic del segle II dC, particularment a través de Valentí, en comptes de caos es parla d'abisme, com quelcom superior a totes les qualitats humanes: sense vista, sense sensibilitat, sense passió, sense desigs, sense imaginació, sense pensament; aquest abisme no coneixia nombre, ni forma, ni ordre. Per tant, l'abisme és l'il·limitat del no-ser, el buit, que contenia en si mateix la possibilitat de tots els éssers i els noms que existeixen. Al costat de l'abisme reposava una entitat femenina, el silenci. Si l'abisme era la negació de tot espai, el silenci era la negació de tota parla. Segons Valentí, el binomi abisme-silenci és el principi diví masculí-femení.²³

b) Les tenebres cobrien la superfície de l'oceà. Es parla d'una cosmologia aquàtica, ja que el seu principal protagonista és l'aigua primordial. L'oceà primigeni és designat amb el terme hebreu *telom*, etimològicament relacionat amb el *tiamat* babilònic, però no és personalitzat ni és derrotat en un combat cosmogònic com succeeix en el mite de l'*Enuma elish*. Ja Tales de Milet (aprox. 620-540 aC) va extreure de les cosmogonies aquàtiques la formació del món a partir de l'aigua. De fet, els quatre elements essencials de la vida —terra, aigua, aire i foc— tenen molt a veure amb les mitologies dels orígens.

²² Veg. PUBLI OVIDI NASÓ, *Les Metamorfosis*. Presentació i traducció de JORDI PARRAMON, Barcelona 1996, 15-16.

²³ Citat per P. CITATI, *La luz de la noche. Los grandes mitos en la Historia del mundo*, Barcelona 1998, 111-115.

D'altra banda, sovint el caos és simbolitzat a través d'una imatge aquàtica utilitzant la metàfora de l'ou. A l'interior de l'ou, un líquid aparentment informe es converteix en un pollet. Segons els xinesos, l'ou se separa en dues meitats que constituïran una, el cel, i l'altre, la terra.

c) L'Esperit de Déu planava sobre les aigües. La *ruah*. Imatge molt arcaica. En nombroses tradicions el creador és representat sota la forma d'una au. En un fragment del Talmud es diu: *L'esperit de Déu aletejava sobre les aigües, com una coloma sobre els seus colomets*. Però es tracta d'una fossilització del símbol original: l'Esperit diví transcendeix la massa aquàtica, es mou lliurement; vola com una au. A més, l'au és una de les imatges arquetípiques de l'esperit. La paraula *ruah*, traduïda com a *esperit*, significa originàriament *vent*, que recorda el mite fenici de la creació citat per Filó de Biblos: *En el caos va influir el Vent, que es va enamorar dels seus propis elements*.²⁴ La *ruah* és de gènere femení. Això fa pensar que potser en el seu sentit originari aquesta concepció cosmogònica va desplegar la característica d'un ser femení que aletejava en forma d'ocell mare sobre quelcom que s'ha de covar, i ho fa amb un gest protector. Es forja, doncs, una primera visió de Jahvè a partir d'una imatge de divinitat materna. La idea no és del tot impròpia, atès que el ser de Déu abraça els dos sexes i, al mateix temps, n'està al dessorbe.

d) Que existeixi la llum. El *Fiat lux*. Dins les cosmogonies d'una majoria de pobles, el procés de formació del món és associat a l'aparició de la llum (teofanies lluminoses). Al principi existia la fosca, la nit primordial (l'origen és el gran desconegut, l'ocult i el misteriós, envoltat de fosc; el que cap ésser no ha contemplat). El *fiat lux* és la condició prèvia de la configuració del món. Sorprenentment el primer judici de valor de Déu és proclamar que la llum és bona; això no es diu de les tenebres.

e) La configuració del món en set dies. L'estructura del món en set dies facilita la carta constitucional mítica de l'observança del *sabbat* de part de l'home, car Déu descansà al setè dia. L'ordre vol demostrar el desig dels rabins d'atribuir a Déu un pensament sistemàtic. El mateix canelobre dels set braços, la *Menorah*, s'ha identificat sovint amb la creació dels set dies, segons Flavi Josep. La coronació de la creació és l'aparició de l'home i la dona: *Déu va crear l'home a imatge seva, el va crear a imatge de Déu, creà l'home i la dona* (Gn 1, 27).

Per tant, al primer relat de la creació, no hi ha cap gesta espectacular, cap combat (com el de Marduk amb Tiamat), cap element pessimista en la cosmogonia o en la mateixa antropologia. El món és bo i l'home-dona és imatge de Déu; habita, com el seu creador i model, al paradís. No existeix el pecat. Tanmateix, al segon relat, veurem d'immediat com la vida és feixuga i que, malgrat que hagi estat beneïda per Déu, els humans ja no viuen al paradís. Tot això és conseqüència d'una sèrie d'equivocacions i pecats dels avantpassats, que és com si diguéssim que la vida que portem ara és el resultat dels seus actes.

²⁴ Citat per R. GRAVES; R. PATAI, *Los mitos hebreos*, 29.

2.2. Gènesi 2, 4b-25

El segon relat pertany a la tradició jahvista, on Déu s'anomena Jahvè. És la tradició més antiga i difereix totalment de la sacerdotal. Té una estructura més senzilla i no es fixa en l'univers d'abans de la creació. Possiblement el redactor sacerdotal en va modificar algunes coses, com el canvi de Jahvè per Jahvè-Elohim (el Senyor-Déu), cercant una certa uniformitat dins el relat. No obstant això, no va poder eliminar-ne certs detalls contradictoris en l'ordre de la Creació.

a) Aquí no hi ha caos. *Quan el Senyor-Déu va fer la terra i el cel no hi havia cap matoll ni havia nascut l'herba, perquè el Senyor-Déu encara no havia fet ploure, ni existia cap home que pogués conrear els camps* (Gn 2, 4b-5). Al principi hi ha desert. El redactor parteix d'una realitat molt concreta, mostra les condicions geogràfiques i climàtiques de la zona. El caos és la terra desèrtica. L'univers anterior a la creació estava cremat pel sol, ressec i àrid (cosmogonia terrestre). Serà aquest desert que Déu convertirà en terra fèrtil mitjançant una font que brollarà de la terra. L'aigua flueix com a signe de vida, de fecunditat. Pròpiament el text parla d'humitat, típica del temps de la tardor, quan comencen a venir les primeres pluges. D'altra banda, la terra erma és ben actual pels greus problemes ecològics que afecten el nostre planeta. Un industrialisme forassenyat va destruir l'equilibri amb la mare terra. L'afany de domini, de manipular la natura, d'explotar-la fins a uns límits inimaginables que, consegüentment, porta a greus alienacions: el canvi de l'ecosistema produït pels experiments nuclears, l'obertura de la capa d'ozó, l'escalfament de la terra i el desglaç dels hemisferis; es forada sobre manera la terra amb el perill de moviments tel·lúrics... Hem malmès la nostra *oikumene* (la terra habitada) convertint-la en un *hivernacle econòmic*.

b) La creació de l'home. Mentre que al primer relat, home-dona eren la coronació de la creació, aquí s'esdevé després d'haver creat el cel i la terra, però només l'home i no la dona. La creació de l'home a partir del fang o de la pols és un tema ja conegut en tota la conca de la Mediterrània. Mites anàlegs ho manifesten sobradament, des de l'antic Egipte i Grècia fins a les poblacions més primitives. La idea bàsica és que l'home ha estat format d'una matèria prima (terra, fusta, os) i animat per l'alè creador. Això pot designar que l'home, per la seva forma i vida, comparteix en certa manera, la condició del seu creador. Únicament el cos pertany al regne de la matèria. Jahvè creà Adam de la terra, infonent-li el seu alè (*ruah*). Tot i la incertesa de l'afirmació, la probable etimologia dels noms pot ajudar a entendre encara més el seu sentit: Adam deriva del femení *Adama* (terra), com *homo* ve d'*humus*. Ovidi parla a *Les Metamorfosis* de *logos spermatikos*, la llavor que fecunda la terra. Més tard, al segle II dC, l'apologeta sant Justí emprà el terme per dialogar amb la filosofia grega. La creació de la dona d'una costella d'Adam pot ser interpretada com a manifestació del mite androgin de l'ésser primordial. El més cèlebre és el de Plató. En el *Banquet*, Aristòfanes parla d'aquest mite, tot definint l'*eros*. De fet, el que fa Plató és il·lustrar una creença molt difosa: la perfecció humana que implica una unitat que és a la vegada una totalitat. És la necessitat i el desig de tornar a ser un de sol. De totes maneres, potser dins la tradició jahvista la creació de la dona rep més aviat un influx masculista, col·locant-la dessota l'home.

c) El paradís de l'Edèn. L'Edèn, amb els seus quatre rius dividits en quatre braços que porten vida a les quatre regions de la terra, recorda un conjunt d'imatges mesopotàmiques. És probable que el redactor utilitzi una determinada tradició

babelònica. Però el mite d'un paradís original habitat per l'home primordial, així com el mite d'un lloc paradisiàc difícilment accessible als humans, era conegut més enllà de l'Eufrates i del Tigris. Com tots els paradisos, el de l'Edèn —que significa delícies— es troba al centre del món, en el lloc on brolla el riu dels quatre braços. I al bell mig del jardí, l'arbre de la vida (simbolisme axial), l'arbre del coneixement del bé i del mal. De la prohibició de menjar d'aquest arbre es desprèn una idea desconeguda en altres àmbits: el valor existencial del coneixement. En altres paraules, la ciència pot modificar radicalment l'estructura de l'existència humana.

d) El significat d'imposar un nom (*shem*). La paraula hebrea *shem* no tan sols expressa el nom, sinó que indica a la vegada la característica excel·lent, el distintiu. El nom conté l'essència de qui el duu. Segons la concepció dels egipcis antics la vida de cada persona era mantinguda per les forces ocultes del seu nom; viu aquell el nom del qual ha estat realment pronunciat.

3. Problemes concrets del relat jahvista

a) El pecat. El diàleg entre la serp i Eva al voltant de l'arbre de la vida és un episodi força misteriós que condueix a nombroses interpretacions. La trama desenvolupada evoca una representació mitològica ben coneguda: la deessa nua, l'arbre miraculós i el seu guardià, la serp o el dragó. Però, en comptes d'un heroi que triomfa i s'apropia del símbol de la vida (fruit miraculós, font de la joventut, tresor), el relat bíblic presenta Adam com a víctima ingènua de la pèrfida serp. Estem, en una paraula, davant el caos d'una immortalització frustrada, semblant a la de l'heroi Gilgamés, que, esfereït per la mort del seu amic Enkidú, va fins als confins de l'univers per cercar el secret de la immortalitat. La immortalitat, la trobarà en una planta que, una vegada aconseguida, mentre es banyava en un llac, li és arrabassada per una serp. L'heroi ha de retornar pensant que la immortalitat, per molt que lluiti, fuig de les mans. De fet, l'evocació mítica de la deessa nua fou radicalment modificada per l'autor bíblic del relat. El fracàs iniciàtic d'Adam va ser reinterpretat com un càstig àmpliament justificat: la desobediència posà de manifest l'arrogància, el desig de voler ser semblant a Déu. Aquest era el pitjor pecat que la criatura podia fer contra el seu creador. Semblant visió de la caiguda només podia imposar-se en una religió centrada en l'omnipotència i la gelosia de Déu. Endemés, la faula on el treball agrícola és vist com una maledicció que recau sobre l'home per la curiositat d'Eva i la seva desobediència expressa míticament el secular punt de vista mediterrani que considera el treball físic una penalitat dura i inevitable: *Ja que t'has escoltat la teva dona i has menjat el fruit de l'arbre que jo t'havia prohibit, la terra serà maleïda per culpa teva: tota la vida passaràs fatigues per treure'n aliment* (Gn 3, 17).

Amb la caiguda del pecat comença la veritable història de l'home; amb l'expulsió de l'Edèn, la humanitat se situa dins l'espai i el temps, pren consciència del món. S'inicia el gran drama, atès que Adam i Eva són els prototipus simbòlics de cadascú de nosaltres: seducció i pecat, coneixement del bé i del mal, culpa i reconciliació. El cercle de la vida resta trencat, ja que es va perdre la unitat primigènica; ara l'home i la dona són posats en el món dual, dins el coneixement del bé i del mal, de la vida i de la mort. El dur treball consistirà a polir-ne els angles perquè esdevinguin així rodons (símbol de l'harmonia i de la plenitud).

b) L'arbre. Arrelat a la terra, però enlairat vers el cel, sembla que vulgui lligar els dos poders. Forma part dels elements fonamentals de la creació i acompanya l'home des dels primers dies del paradís. L'arbre reproduceix en el seu cicle estacional l'esdevenir còsmic; és portador de vida i poder, estança dels déus i símbol del misteri de la mort i de la vida. Dins la història bíblica de la creació el destí de l'home està íntimament lligat a l'arbre. De fet, en el relat bíblic es parla de dos arbres: l'arbre de la vida i l'arbre del coneixement del bé i del mal. El primer està perfectament ubicat (Gn 2, 6); el segon, en canvi, resulta difícil de descriure. El text bíblic parla que Adam i Eva podien menjar de tots els arbres de l'Edèn, menys dels fruits de l'arbre que estava al bell mig del jardí (Gn 3, 3). Parlant amb propietat, potser al bell mig del jardí de l'Edèn només hi podia haver un arbre, de tal manera que els dos arbres únicament estaven separats en la seva forma de presentació externa, emperò en la seva forma interna eren una unitat; en conclusió, no hi ha vida sense coneixement, i no existeix coneixement sense vida.

Sovint s'ha plantejat la qüestió de les similituds entre el fruit de l'arbre i el coneixement sexual. Un dels mites dels pangwes (tribu dels bantus), semblant al relat bíblic, parla que la serp va seduir l'home perquè mengés del fruit prohibit per Déu, i és ben significatiu que la paraula que designa el fruit indica al mateix temps els genitals femenins. En les llengües semítiques la funció de l'instint sexual i l'instint intel·lectual es designen a través del mateix verb. Tanmateix reduir el tema a un desvetllament de la sexualitat seria una interpretació massa limitada. El coneixement va més enllà del desvetllament sexual, ja que es parla de la divisió bipartida d'aquells que se separen de la unitat divina. De l'arbre de la unitat emergeix l'arbre de la dualitat, que apareix fenotípicament com a dos arbres.

c) El serpent. Aquest rèptil desenvolupa un paper essencial en moltes llegendes. El seu origen terrestre el posa en relació amb els misteris de la mort i la seva semblança amb el fal·lus el converteix en símbol sexual en la vida espiritual moderna. La seva potència se sent com quelcom amenaçador. Dins l'art cristià la serp del paradís és representada enroscada a un arbre, simbolitzant la humanitat seduïda i enredada pel malèfic. La serp, lliscosa i sense extremitats, fàcilment s'amaga a la terra; parla un doble llenguatge, perquè mentre et promet la vida trama la mort. Mitjançant aquest animal, el diable va lliscar pel paradís, i amb la seva victòria, va entrar la mort al món. Però en algunes cultures la serp és ambivalent, és signe de vida com de mort (típica és la iconografia del déu Asclepi amb la serp enroscada al seu bastó). Moisès al desert va fer aixecar una serp de bronze, perquè tots els israelites que varen ser picats per serps verinoses, quan la miessin, fossin guarits (Nm 21, 4-9). En el moviment religiós de la gnosi varen sorgir diverses sectes agrupades sota el nom d'*ofites* (*ophis* = serp) que veneraven la serp com a imatge divina; d'altres veneraven la serp del pecat original, perquè havia portat als homes el coneixement que el creador els havia negat.

A tall de cloenda

A grans trets s'ha pogut veure que les dues tradicions que relaten l'esdeveniment de la creació se situen des de perspectives totalment oposades; mentre la tradició P (punt de vista teològic) posa l'accent en la bondat de totes les coses creades i a penes parla del pecat, la tradició J (punt de vista antropològic) accentua desmesuradament el sentit del

pecat, presentat com un fenomen humà psicològic, àdhuc somàtic. Però hi ha un tercer nucli que no s'ha d'oblidar: el cultural. En aquest sentit mereix especial atenció el fet de l'ús del vestit —instint de protegir-se—, que més tard apareix com una disposició de la misericòrdia divina.

Dins la tradició jahvista l'esquema és ben palès: primer l'home i la dona viuen dins una completa harmonia amb tot allò creat i amb Déu mateix, evident a través de l'Edèn. Però les coses canvien després de la malifeta de la serp, on es trenca la unitat i es dona inici a una vida escindida i lluny del paradís. Precisament les històries posteriors vindran marcades per aquesta caiguda d'Adam i Eva: la història de Caïn i Abel, el diluvi, la torre de Babel. Aquesta evocació dramàtica de la condició humana dins el relat bíblic no té cap mena de parangó amb els antics mites orientals. Pertany únicament a la tradició bíblica.

La tradició jahvista desenvolupa el drama de l'opció a través de l'arbre del coneixement. I que estigui col·locat al bell mig del paradís no és per interès botànic, sinó per simbolitzar aital opció. Ara bé, el narrador no explica l'origen del mal, sinó que el constata com un fet. L'accés al drama no és el resultat d'una consciència individual tancada en la seva soledat, ja que hi ha una parella. Això implica que l'home no arriba al coneixement de si mateix si no és per la reciprocitat de la seva relació amb la dona (aspecte social).

De tot allò esmentat fins ara és important subratllar que els últims redactors del Gènesi varen fer un llarg i complicat procés de selecció, eliminació i desvaloració dels materials arcaics heretats o agafats de préstec, que s'inicià amb la cosmogonia i la creació de l'home i la dona, evocant l'existència paradisiàca dels avantpassats, el drama de la caiguda i les seves fatídiques conseqüències (mort, obligació de treballar per viure, etc.), i la progressiva degeneració de la humanitat. És cert que els jueus no han inventat cap mite, però el fet de reinterpretar-los connota una nova formulació del mite, una nova visió religiosa del món amb la capacitat de convertir-se en un model edificant per a tota la humanitat. Potser la realitat última de tot aquest garbellament sigui Déu. Un Déu que es revela dins la història i l'espai de l'home com a tensió dialèctica entre la transcendència i la immanència.