

Una clave para la teología de la creación desde la “somatología” del Cantar de los cantares

A key to the theology of creation from the ‘somatology’ of the Song of Songs

CARLOS GRANADOS

Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madrid

carlosgranados@sandamaso.es

Recibido: 9 de enero de 2025

Aceptado: 24 de marzo de 2025

<https://doi.org/10.36576/2660-955X.72.11>



RESUMEN

Este artículo trata de superar el dualismo entre “creación” y “salvación” partiendo de la antropología del Cantar de los cantares. Propone buscar en la “somatología” de este libro una respuesta al problema planteado por von Rad. Se parte para ello de tres experiencias humanas, muy presentes en el Cantar, hondamente arraigadas en el cuerpo, con las que se despliega el significado del gesto creador: “despertar”, “habitar” y “engendrar”.

Palabras clave: Cantar de los cantares, creación, cuerpo, salvación.

ABSTRACT

This article attempts to overcome the dualism between “creation” and “salvation” on the basis of the anthropology of the Song of Songs. It proposes to seek in the “somatology” of this book an answer to the problem posed by von Rad. The article takes as its starting point three human experiences, very present in the Song, deeply rooted in the body, with which the meaning of the creative gesture unfolds: “awakening”, “dwelling” and “begetting”.

Keywords: Body, Creation, Salvation, Song of the Songs.

Es bien sabido que el lugar de la “teología de la creación” dentro de la religión de Israel ha sido objeto de un intenso debate¹. Gerhard von Rad marcó un hito y brindó, sin duda, una provocación cuando (en un escrito temprano y breve) redujo la protología bíblica a una etiología de Israel y la fe en la creación a un instrumento derivado de la soteriología². Es decir, von Rad pensaba que

1 Sobre el tema, desde un punto de vista bíblico, pueden interesar: Karl Eberlein, *Gott der Schöpfer - Israels Gott. Eine exegetisch-hermeneutische Studie zur theologischen Funktion alttestamentlicher Schöpfungsaussagen* (P. Lang, 1986, 1989, 2 ed); Bernhard W. Anderson, “Introduction: Mythopoeic and Theological Dimensions of Biblical Creation Faith”, en *Creation in the Old Testament*, ed. Bernhard W. Anderson (Fortress, 1984), 1-24; Stefan Paas, *Creation and Judgement. Creation Texts in Some Eighth Century Prophets* (Brill, 2003); Terence E. Fretheim, *God and World in the Old Testament. A Relational Theology of Creation* (Abingdon Press, 2005); Carlos Granados, “El espíritu de Yahvé y el dinamismo de la creación en el Antiguo Testamento”, *Anthropotes* 26 (2010): 45-64; Id., “Dijo Dios, vio Dios. Creación, palabra, visión”, en *Los siete días en Cristo: Fórmula de la creación*, ed. José Granados y Luis Granados (Didaskalos, 2019), 25-44.

2 Cf. Gerhard von Rad, “Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens”, en *Werden und Wesen des Alten Testaments*, ed. Paul Volz, Friedrich Stummer y Johannes Hempel (Alfred Töpelmann, 1936), 138-148.

“dentro de la genuina fe yahvista, la creencia en la creación no tiene ninguna independencia o actualidad. La encontramos sistemáticamente relacionada o, mejor dicho, dependiente del marco soteriológico de esta fe. Esto no significa un juicio sobre su antigüedad. La fe en la creación evidentemente ya estaba presente en Canaán en tiempos muy antiguos y probablemente desempeñó un papel importante en el culto en forma de visiones míticas de la lucha del dragón del caos en tiempos preisraelitas. La fe yahvista absorbió estos elementos muy pronto, pero la naturaleza exclusivamente histórico-salvífica de la fe de Israel *no dejó que la fe en la creación del mundo adquiriera una relevancia independiente*; o bien siguió siendo el telón de fondo universal sobre el que destacaban con más fuerza las afirmaciones soteriológicas, o bien se incorporó al círculo soteriológico de la fe”³.

Esta perspectiva ha tenido un enorme influjo. Ciertamente, von Rad acertó a valorar la unidad de la actuación divina, alejándonos así de una teología de “dos órdenes” que podía tender a separar el registro de la creación del de la salvación. Pero la investigación ha evidenciado cada vez más que von Rad, de esta manera, minusvaloraba el marco universal de la creación y, con ello, socavaba las bases del mensaje bíblico⁴. En definitiva, el horizonte de la creación es más amplio (y en todo caso fundante) con respecto al marco histórico y particular de la alianza entre YHWH e Israel⁵. De otra parte, infravalorar la creación conduciría, de suyo, a hacer lo propio con la salvación si admitimos que es uno y el mismo Dios el principal actor de ambas. Ciertamente, habrá podido haber un proceso de asimilación; pero interesa saber, a la postre, si hay integración o si resulta que el acto creador queda permanentemente en segundo plano⁶.

La perspectiva de von Rad, con todo, es una provocación para todo aquel que quiera comprender el mensaje bíblico sobre la creación. En lo que sigue vamos a buscar en la “somatología” del *Cantar de los cantares* una respuesta a las cuestiones por él suscitadas. Nuestra tesis puede ilustrarse a partir de una sentencia que el exegeta James Dunn aplica a san Pablo. Dice Dunn que “el carácter somático de la antropología de Pablo previene a la teología paulina de caer en un dualismo

3 von Rad, “Das theologische”, 146.

4 Cf. la crítica de Karl Löning y Erich Zenger, *To Begin with, God Created... Biblical Theologies of Creation* (Michael Glazier, 2000), 3. Hay un interesante debate sobre la teología de la creación, que vale la pena conocer, entre J. Richard Middleton, “Is Creation Theology Inherently Conservative? A Dialogue with Walter Brueggemann”, *HThR* 87 (1994): 257-277; y Walter Brueggemann, “Response to J. Richard Middleton”, *HThR* 87 (1994): 279-289.

5 Cf. Gianantonio Borgonovo, *La notte e il suo sole. Luce e tenebre nel Libro di Giobbe. Analisi simbolica* (Gregorian Biblical Press, 1995), 338.

6 Ver las conclusiones del estudio Carlos Granados, *La nueva alianza como recreación. Estudio exegético y teológico de Ez 36,16-38* (Gregorian Biblical Press, 2010).

real entre creación y salvación”⁷. Voy a cambiar de registro el argumento para resumir mi respuesta a von Rad: *el carácter somático de la antropología del Antiguo Testamento previene a la teología veterotestamentaria de caer en un dualismo real entre creación y salvación*. Es decir, propongo buscar solución al problema de von Rad en la “somatología” de la revelación bíblica. Y el libro en que esta última se vislumbra con más claridad es el Cantar de los cantares.

1. EL CANTAR DE LOS CANTARES: SITUACIÓN Y RELACIÓN CON LA PROTOLOGÍA BÍBLICA

Puede extrañar que exploremos una respuesta a estos interrogantes en un libro aparentemente marginal como el Cantar de los cantares, en el que el nombre de Dios brilla por su ausencia (en Ct 8,6 aparece apocopado) y que no habla explícitamente ni de historia de Israel ni del Creador. Es menester, por ello, un planteamiento remoto que justifique nuestro acercamiento.

En primer lugar, el Cantar no es un “libro marginal”. Por su temática y situación en el tejido bíblico se levanta con identidad propia. Paul Beauchamp lo sitúa en el centro de su lectura teleológica de los textos bíblicos. “Aquí [en el Cantar] –nos dice– más que en ninguna otra parte deben encontrarse la verdad de la historia del ‘Dios-con-los-hombres’ y la verdad antropológica”⁸. El Cantar es (retomando ahora una intuición de Gianantonio Borgonovo) el “manifiesto simbólico” de Israel. A saber, un libro *puesto por escrito*, probablemente, en el periodo helénístico, pero *ideado y concebido* muchos siglos antes, en el marco de la poesía amorosa egipcia, con evidente influjo de textos provenientes de la dinastía XIX y la XX (es decir, entre el 1.300 y el 1.150 a.C.). El imaginario y las metáforas amorosas del Cantar han acompañado a la tradición yahvista desde tiempo inmemorial. Israel ha reconocido en esas semblanzas eróticas un símbolo vivo de su identidad como pueblo de Dios; es decir, ha leído “desde siempre” el amor monogámico del amado y la amada en relación con las realidades de la alianza⁹. Esta línea de interpretación del Cantar ha recobrado su actualidad en estos últimos años, merced a una importante reconsideración hermenéutica¹⁰. La exégesis

7 James D. G. Dunn, *The Theology of Paul, the Apostle* (Eerdmans, 1998), 61.

8 Paul Beauchamp, *El uno y el otro Testamento. Cumplir las Escrituras* (BAC, 2015), 168.

9 Ver Gianantonio Borgonovo, “Monogamia e monoteismo Alla radice del simbolo dell’amore sponsale nella tradizione dello jahvismo”, en *Maschio e femmina li creò*, ed. Giuseppe Angelini y otros (Glossa, 2008), 37-39. Se puede consultar también: Pedro Raúl Anaya y Carlos Granados, *Eclesiastés – Cantar de los cantares* (BAC, 2019).

10 Ver, por ejemplo, Ludger Schwienhorst-Schönberger, *Das Hohelied der Liebe* (Herder, 2015), 25: “Es zeigt sich, dass die Frage nach der rechten Auslegung des Hoheliedes zentrale Aspekte der Anthropologie und

“profana” del Cantar imaginaba este texto como una especie de meteorito, sin paralelos reales en el tejido bíblico. Hoy se considera, con más razón, en íntima relación con el resto del “corpus” bíblico (con los profetas o con la literatura sapiencial)¹¹.

En segundo lugar, la relación del Cantar con la protología bíblica es innegable¹². El autor del Cantar teje una trama común con Gn 2-3¹³. Si estos últimos capítulos interesan evidentemente a una “teología de la creación”, la aportación del Cantar no debería ser menor. El “mito” y el “epitalamio” dan, como veremos un testimonio concorde¹⁴.

En tercer lugar, no es extraño que un texto como el Cantar de los cantares, de corte “sapiencial”, atribuido a Salomón, padre de la Sabiduría (Ct 1,1), se refiera a un tema que es central en esta corriente literaria: la “creación”¹⁵. Von Rad daba un valor secundario a las tradiciones sapienciales porque en ellas la “creación” había llegado a constituirse en un testimonio “puro e independiente” de la salvación, por influjo -a su entender- de tópicos egipcios, vinculados con el concepto de “orden” y con ideas muy alejadas de la genuina fe yahvista¹⁶. Sin embargo, en su obra *Wisdom & Creation. The Theology of Wisdom Literature*, Leo G. Perdue ofrece otro horizonte y lamenta la pérdida de las doctrinas de la “creación” y la “providencia” en el paisaje de la teología bíblica a partir de la II Guerra mundial,

Theologie berührt. In der Inkarnation, der Menschwerdung Gottes, finden Gottheit und Menschheit in eine Einheit bei bleibender Unterschiedenheit. Vor dem Hintergrund des Hoheliedes ist diese Einheit in bleibender Unterschiedenheit als ein Dialog der Liebe zu verstehen [...]. Die hier vertretene Auslegung des Hoheliedes lässt sich von der Einsicht leiten, dass diese Dimension im Text des Hoheliedes selbst angelegt ist”.

11 Así, por ejemplo, Gianni Barbiero, *Cantico dei cantici* (Paoline, 2003), 431-445.

12 Barbiero, *Cantico*, 437: “Il Cantico si richiama soprattutto a Gn 1-2”.

13 Recuerdo solamente algunos paralelos con Gn 2-3: el jardín del Cantar es el similar al Edén (el término *paradeisos* retorna en Ct 4,13); hay una fuente (Gn 2,6; Ct 4,12.14) y árboles de todo tipo (Gn 2,9; Ct 4,13-14). La ausencia de vergüenza hacia la desnudez, de la que hablaba Gn 2,25, se ha desarrollado en el Cantar a través del género literario del *wasf*, es decir, de toda esa serie de descripciones corporales admiradas que recorren el texto (ver p.e. Ct 4,1-7). El amor del Cantar supone también, como en Gn 2,24, “abandonar la casa paterna” (cf. Ct 1,8; 2,10.13) para afrontar un viaje (cf. Ct 3,6-8; 4,8; 8,5). El texto de Gn 3,16 retorna también (en Ct 7,11) para ser reinterpretado de un modo nuevo. Si en Gn 3,16 se decía: “Hacia tu marido se dirigirá tu deseo, pero él te dominará”; en Ct 7,11 se dice: “Yo soy de mi amado y a mí se dirige su deseo”.

14 Propondremos una lectura de “intersección” entre el Cantar y Gn 2-3, como la proclamada por Paul Ricoeur, que permita a los dos textos hablar juntos (sin colisión); ver Paul Ricoeur, “La metáfora nupcial”, en *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*, ed. André LaCocque y Paul Ricoeur (Herder, 2001), 265-306. Ver también Northrop Frye, *The Great Code. The Bible and Literature* (Harvest Books, 1982), 107-114 que relaciona también Gn 2-3 y Cantar con un original método de lectura.

15 Ver sobre el carácter sapiencial del Cantar, Carlos Granados, “Amor y reconocimiento en el Cantar de los Cantares”, en *Il logos dell'Agape. Amore e ragione come principi dell'agire*, ed. Juan José Pérez-Soba y Luis Granados (Cantagalli, 2008), 239-250. Algunos autores, como Víctor Morla, *Poemas de amor y de deseo. Cantar de los Cantares* (Verbo Divino, 2004), 68-70, minusvaloran el carácter sapiencial de nuestro texto; pero ver: Roland E. Murphy, *Wisdom Literature: Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes, and Esther* (Eerdmans, 1981) o Jesús Luzárraga, *Poesía. Cantar de los Cantares. Sendas del amor* (Verbo Divino, 2005), 51-55.

16 Von Rad, “Das theologische”, 147.

debido a una insistencia unilateral y excluyente en la “historia de la salvación”; y advierte sobre el riesgo de una “teología bíblica” que deje de lado la perspectiva sapiencial de los orígenes¹⁷.

2. A PARTIR DEL CANTAR DE LOS CANTARES: EL LENGUAJE DEL CUERPO COMO CLAVE

El punto de vista del Cantar nos va a permitir explicar la forma en que el discurso bíblico sobre la creación es “fundante” y no puede relegarse a un “trasfondo” o a un “dato de hecho”. No estamos hablando solo de una “decoración de escenario” para la acción salvífica de Dios –como parece sugerir von Rad–, ni de la simple puesta en acto de una naturaleza estática, ni del mero arranque del reloj de la historia. El Cantar nos va a desvelar la centralidad del “amor” dentro de una visión del acto creador que tiene como clave el cuerpo en relación. A la afirmación de que la doctrina soteriológica ha absorbido la creacional, tenemos que añadir que la doctrina creacional ya preparaba la soteriológica porque en ella se revelaba el amor, manifestado en el cuerpo de los esposos y en su fecundidad abierta a vida nueva.

Todo esto resuena en la obra *Teología de la creación. De carne a gloria*, de José Granados. Allí, en primer lugar, se hacen comprensibles las dificultades que encuentra hoy el discurso sobre la creación¹⁸. Entre la idea moderna del “dios ordenador” y la romántica del “dios naturaleza sentida”, parece no haber vía intermedia. Hartmut Rosa encuentra también la dificultad de superar dos modos contrarios de concebir la relación con la naturaleza: uno, en términos prácticos y utilitarios; otro, de carácter psicoemocional, que ve la naturaleza como esfera emotiva de resonancia¹⁹. ¿Qué puede mediar entre ambos conceptos? Probablemente, un acercamiento más integral, que sea capaz de reflexionar desde la experiencia original del “cuerpo” y su lenguaje; partiendo de las relaciones que se inauguran en la carne por virtud del acto creador. Este será nuestro intento.

17 Leo G. Perdue, *Wisdom & Creation. The Theology of Wisdom Literature* (Wipf and Stock, 1994), 340-342.

18 José Granados, *Teología de la creación: De carne a gloria* (Didaskalos, 2020), 19-42.

19 Hartmut Rosa, *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo* (Katz Barpal, 2019), 358.

El Cantar es precisamente el “libro del cuerpo desnudo”, que se muestra sin vergüenza (y sin desvergüenza) a la mirada del amado. Es el “cuerpo creado” a imagen de Dios (cf. Gn 1,26-28), el cuerpo para la gloria. La perspectiva original del acto creador que nos ofrece permite asumir un horizonte nuevo, que supera, por elevación, la dificultad planteada por von Rad. La creación es decisiva porque supone la plasmación del cuerpo, con su gramática propia. Si la creación no nos hubiera proporcionado este registro corporal, cargado de sentido, la salvación no hubiera podido realizarse ni expresarse. El Cantar ilustra y enseña esta gramática. “Para recuperar la mirada justa sobre la creación, es necesario situarse en un nuevo espacio. Se trata del espacio formado por las relaciones que cada uno entabla, a través de su cuerpo, con el cosmos y con su entorno interpersonal”²⁰.

3. LA CREACIÓN A PARTIR DE LAS TRES EXPERIENCIAS EN EL CUERPO PRESENTES EN EL CANTAR

Pretendo ofrecer una lectura del Cantar que nos sitúe precisamente en este “espacio nuevo” que es el cuerpo. Para ello partiré de tres experiencias, inscritas en el propio libro: “despertar”, “habitar” y “generar”. El Cantar de los cantares habla muchas veces de que los amantes duermen; de que habitan la creación y de que persiguen una fecundidad (la primera y más evidente, la fecundidad que significa el nacimiento de un “nosotros”). Ahora bien, estas tres experiencias: *despertarse, morar y engendrar*, expresan dimensiones claves del acto creador²¹:

- *Despertar*. La “creación”, en efecto, se asemeja a un “despertar”. “Caemos en la cuenta de que la metáfora central que sirve de trasfondo al ‘principio’ no es la del nacimiento. Es, más bien, *el momento del despertar del sueño*, cuando un mundo desaparece y otro viene al ser... de un mundo en el que cada uno tiene su propio *logos* a otro en el que hay un *logos* común”²². Northrop Frye, a quien acabo de citar, piensa incluso que esta es la razón por la que el texto de Gn 1 dice: “fue una tarde, fue una mañana”: se pasa del ocaso al alba para seguir el ritmo del sueño al despertar. En todo caso, según Gn 2,21-25 la mujer y el hombre son propiamente creados saliendo de un sueño. Lo sucedido en Gn 2,7 fue solamente un “ensayo”²³. La creación cabal acontece cuando se despiertan a la par varón y

20 José Granados, *Creación*, 64.

21 José Granados, *Creación*, 43-62.

22 Frye, *The Great Code*, 108.

23 Gianfranco Ravasi, *Il Cantico dei cantici* (EDB, 1992), 67 habla de una “hominización” todavía incompleta hasta que llega la etapa decisiva de Gn 2,23-24.

mujer. Ya los primeros cristianos utilizaron también esta imagen para decir la “(re)creación” (cf. Ef 5,14). Y recordamos aquí con qué belleza se sirve Romano Guardini del “despertar” para decir lo que un “acto originario” es: *Anfang*²⁴.

- *Habitar*. La “creación” ofrece el ambiente para el hombre, su *morada*. Por ello se compara con una construcción (ocasionalmente, también, la de un templo) donde se (tras)planta al ser humano. Esto corresponde con el relato de Gn 2-3, pero también con la visión sacerdotal de Gn 1 y, en general, con la perspectiva de la creación como “casa”²⁵.

- *Generar*. La imagen de Dios en el hombre está relacionada con la “generación” (cf. Gn 1,26-28; 5,1-3), porque Dios al crear *genera un mundo*. No lo hace según la imagen procreadora de la mitología, sino según la lógica bíblica de la bendición y la promesa²⁶. La “creación”, por consiguiente, no es una deducción tardía o un punto de arribo, sino que es, más bien, punto generativo de partida. En todo caso, al hablar del origen, del *Urzeit*, hemos de tener siempre presente un triple registro: junto a la “creación pasada”, hemos siempre de considerar la “creación cercana” y “creación futura”, de acuerdo con los tres ejes que descubre Paul Beauchamp²⁷. Repito: crear no es poner en acto “cosas”, sino generar un sentido, poner en marcha el mundo hacia una finalidad. Sin *telos* no hay *arché*.

Veremos a continuación qué nos dice el Cantar sobre estas tres dimensiones decisivas del evento creador:

24 Ver Romano Guardini, “Sagrada Escritura y ciencia de la fe”, en *Biblia y ciencia de la fe*, ed. Carlos Granados, A. Giménez (Encuentro, 2007), 17-66, p.43: “El estado de conciencia matutino, que le permite conocer, decidirse y actuar, no se puede derivar a partir del proceso físico-psíquico de la puesta en marcha y desarrollo del sueño, sino que acontece como algo nuevo, que vive de sí mismo; está ahí como algo nuevo, en cierto modo como una repetición del nacimiento”. Más en general, sobre el concepto de “origen”, ver la preciosa meditación de Romano Guardini, *Der Anfang aller Dinge. Meditationen über Gn I-III* (Würzburg, 1961).

25 Ver Bernd Janowski, “Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption”, en *Schöpfung und Neuschöpfung*, ed. Helmut Merklein y Werner H. Schmidt (Vandenhoeck & Ruprecht, 1990) 37-40.

26 Ver Carlos Granados, “Biblia: Antiguo Testamento y sexualidad”, en *Diccionario de sexo, amor y fecundidad*, ed. José Noriega y René & Isabelle Ecohard (Didaskalos, 2022), 83-88, p.83: “Desde el principio la religión judeocristiana supuso una desdivinización de la sexualidad. Pero el hecho de desmitificarla no condujo a su demonización”. Ser imagen de Dios significa, de hecho, también “procrear” (ver Gn 1,28; y Gn 5,1-3).

27 En Paul Beauchamp, *Salmos, noche y día* (Didaskalos, 2018), 192, se distingue entre la “creación lejana” (que se expresa en pasado y hace referencia al origen primigenio), la “creación cercana” (su bendición cotidiana en las cosas, tal como la celebra el Sal 136,4-5) y la “creación futura”, que es la fecundidad que el mundo ya contiene y llegará a cumplirse de la mano de Dios (ver Sal 96,12-13).

3.1. Despertar

El tema del sueño aparece en el Cantar en momentos clave del desarrollo, normalmente para interrumpirlo (ver Ct 2,7; 3,5; 5,2; 8,4-5). En realidad, estas detenciones son como una forma de dar tensión a la secuencia de cantares, producen un *efecto dinámico de unidad* en el conjunto. El duermevela se resuelve finalmente en Ct 8,5, cuando los amantes se despiertan. Leemos en Ct 8,5-6:

“Debajo del manzano te desperté, allí donde tu madre te concibió, donde concibió la que te dio a luz. Ponme como un sello en tu corazón, como un sello en tu brazo, porque es fuerte el amor como la muerte, implacable como el Sheol la pasión; sus saetas son saetas de fuego, una llamarada de YH”.

Hay una palabra para “despertar” (8,5) seguida de otra para “hacer alianza” (8,6) que deben leerse juntas. Ante todo, los amantes emergen del sueño. Y no lo hacen en cualquier lugar, sino allí donde la madre concibió, allí donde fue el novio engendrado. “Despertar” resulta así estar en paralelo con “nacer”; es un “despertar-nacer”. ¿Es posible evocar aquí el acto “creador”? Sí, si adoptamos una lectura de intersección con Gn 2-3²⁸. Trataré de ilustrar el punto. Fijémonos que en Gn 2,21-22 la mujer (y el hombre) son propiamente creados saliendo de un sueño. Y, enseguida, el varón habla *palabras de alianza*: “Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne” (Gn 2,23)²⁹. La misma secuencia resulta en Ct 8,5-6: *del despertar a la alianza*³⁰. Y así, Ct 8,5-6 se *re-fiere* a la creación del hombre y la mujer. Es una *re-ferencia* en la *di-ferencia*. Pero ciertamente interesa al concepto de “creación”. Crear es generar un “nosotros” en alianza, tanto en Gn 1,26-28 (“varón y mujer”) como en Gn 2,21-22. De este modo se establece una gramática de la carne que se dirige a la donación amorosa. Y esto claramente -repito- afecta a la noción de “acto creador” y obliga a superar una visión basada en el puro concepto de “orden”, como el que parece presuponer permanentemente von Rad. A no ser que se trate de un *ordo amoris*, siguiendo la perspectiva que sirvió bellamente a Orígenes para comentar el Cantar de los cantares: “antes de entrar a discutir lo que se contiene en este libro [el Cantar de los cantares], me parece

28 Beauchamp, *El uno y el otro*, 176: podemos leer Génesis y Cantar juntos porque “están escritos en el mismo cuerpo social y a propósito de las mismas realidades”.

29 Ver Carlos Granados, “Una caro: del Génesis al Cantar de los cantares”, en *Una caro: il linguaggio del corpo e l'unione coniugale*, ed. José Granados (Cantagalli, 2014), 23-40. Allí se explica cómo el uso de algunos términos hebreos (*dabaq* y *ʾazab*) en Gn 2,24, así como la “fórmula de parentela” que emplea Gn 2,23, apuntan al tema de la “alianza”.

30 Ver Anaya y Granados, *Eclesiastés – Cantar de los cantares*: en el comentario a Ct 8,6 se explicitan los motivos de “alianza” que aparecen aquí, sobre todo a partir de su paralelo con Dt 6,5.8 (el “sello”, el “brazo”, el “amor”...).

necesario que previamente exponamos una breves consideraciones acerca del amor mismo, que es la causa principal de haber sido escrito este libro”³¹.

Notemos, además, que las “grandes aguas” (*mayim rabbîm*) que pretenden apagar el amor en Ct 8,5-7 tienen una fuerte coloración mitológica y se refieren a la lucha del Dios creador contra las aguas del caos (ver Job 38,4-12)³². Es decir, que las *mayim rabbîm* de Ct 8,7 evocan la victoria inicial del Señor sobre la confusión, sobre las aguas desbordantes (ver Sal 77,17-21; Hab 3,8-9; Is 17,12-13). De modo que, aquí también, encontramos una referencia al origen, al “amor creador” que vence la potencia desobediente de la muerte.

Todo parece encajar: los amantes suben de un “desierto” (Ct 8,5) que evoca ese límite primordial del espacio, para “despertarse” y “nacer” (Ct 8,5)³³. La creación, tras una “prehistoria onírica”, resulta en un acto de alianza (Ct 8,6), un gesto de amor que vence las aguas del caos, el desorden primigenio (Ct 8,7).

Podemos mencionar, a este respecto, otro de los límites del planteamiento de von Rad. Él parece que consideró la creación solamente como “creación pasada”, es decir, la pensó únicamente como “comienzo”, no como “origen” permanente, no como creación continua que se renueva a través de la “bendición”. Por eso veía desligado de ella el acto “salvador”, que solo después la habría absorbido. En realidad, Dios se revela como fuente del amor, como “llamarada” (Ct 8,7), como origen del despertar-nacer de los amantes. Y la creación es “salida del sueño de muerte”, preludio de una historia de salvación en la carne del amado y la amada.

31 Orígenes, *Comentario al Cantar de los cantares. Introducción y notas de Manlio Simonetti. Traducción de Argimiro Velasco Delgado* (Ciudad Nueva, 1994), 38.

32 Cf. Herbert G. May, “Some Cosmic Connotations of *Mayim Rabbîm*, ‘Many Waters’”, *JBL* 74 (1955): 9-21; Barbiero, *Cantico*, 386.

33 Ct 8,5 no alude al desierto como lugar de intimidad; tampoco es necesario acudir a una interpretación mitológica (como la subida de los infiernos, similar a la de Ishtar y Tammuz o Euridice y Orfeo). Nos acerca, tal vez más a nuestro punto, la imagen de Os 2,16-25 donde la ascensión de la esposa desde el desierto a la tierra-vergel es sinónimo de cumplimiento y prepara la “nueva creación”, la “alianza de paz” (ver Os 2,20). Ver Schwienhorst-Schönberger, *Das Hohelied*, 153: “Deutlich sind die Anspielungen auf Worte des Propheten Hosea. Dort spricht JHWH davon, wie er seine Geliebte in der Wüste umwirbt und sie von dort in das neu aufblühende Land hinaufführt (Hos 2,16-25)”.

3.2. Habitar

Ya desde el principio habla el Cantar de una *casa común* del amado y la amada:

“Nuestro lecho está hecho de fronda, las vigas de nuestra casa, de cedro, nuestros artesonados, de ciprés” (Ct 1,16-17).

El hogar que acoge a esta pareja es la creación exuberante, la viva naturaleza³⁴. Pero –notémoslo bien– esta creación se ve desde una óptica muy especial. Porque la casa de los amantes en la creación está hecha de “cedro” y “ciprés”. Y esto son precisamente los árboles del templo (véase 1 Re 5,22; 6,15s; 10,12)³⁵. “Cedro” y “ciprés” traen a la memoria del lector avezado en las Escrituras, la “casa de Dios”, el “lugar santo”. Por consiguiente, los amantes han encontrado abrigo en la creación y, más en concreto, en la creación transformada en templo, en espacio para la manifestación de Dios. Este punto de vista no es exclusivo de este versículo. Recoge una constante en el Cantar: la creación, “casa” de los esposos, reviste un carácter numinoso, se presenta como manifestación de Dios³⁶.

“Salir al campo” (Ct 7,12), “pastar entre azucenas” (2,16; 6,3), “ir al monte de la mirra” (4,6), “bajar al jardín”, “a las eras” (6,2), “bajar al nogueral” (6,11), son algunas de las acciones que resaltan esta relación de los amantes con la creación. Están “como en casa”, se pasean amablemente por este jardín exuberante.

En medio de esta relación de resonancia con lo creado, destaca una novedad: la “somatología” del Cantar está ampliamente basada en la toponimia de la Tierra santa (ver Ct 7,5-6). O, dicho de otra manera, la “casa de la creación” prefigura el cuerpo, todo el cosmos sirve de metáfora al cuerpo. Paul Beauchamp lo expresa bellamente: “Antes de que el amor de esta pareja se convierta en alegoría de otra realidad, la creación entera es alegoría de esta pareja. Esta pareja solo puede comunicarse realmente cuando se expresa en alegoría, mediante la alegoría de la creación”³⁷. De hecho, la correspondencia del cuerpo de la mujer con los parajes

34 Barbiero, *Cantico*, 85: “Il Cantico sente una continuità tra l’amore umano e il ciclo vegetativo... La parola *ra’anân* (rende tenero) è usata nella letteratura profetica in connessione con i santuari cananei all’aperto, dove si compivano riti di fecondità. Ciò che i profeti vedevano come idolatria, è integrato nel Cantico nella religione jahvistica. In forma lirica il Cantico supera quella estraniamento tra uomo e natura”.

35 Ver Ravasi, *Cantico*, 209: “Cedri e cipressi... del Libano erano stati ampiamente usati... per la costruzione del tempio... Anche per la ricostruzione del tempio dopo l’esilio... In dissolvenza, allora, allà capanna d’amore dei due protagonista del Ct si sostituisce la meravigliosa struttura del tempio”.

36 Ver Barbiero, *Cantico*, 423-425.

37 Beauchamp, *El uno y el otro*, 162.

palestinos es constante³⁸. Fijémonos, por ejemplo, en que la subida del desierto (relatada en Ct 3,6-11) culmina en un jardín florido, en una especie de nuevo Edén que se identifica con el cuerpo de la amada (Ct 4,1-5,1). Otra pista: la leche y la miel que brotan de labios de la amada en Ct 4,11 recuerdan a la expresión “tierra que mana leche y miel”, típica de los relatos históricos (cf. Ex 3,8; Lev 20,24; Dt 6,3). En definitiva, la creación es morada para habitar. Y se habita esa morada, ante todo, en el cuerpo. La “somatología” del Cantar es un reflejo de la “creación” como domicilio de la persona amada, como ambiente propicio para el amor.

3.3. Generar

La hierogamia ha sido un lugar común para explicar los orígenes del cosmos. Tómese un dios y una diosa que mediante un cierto matrimonio o vínculo sexual engendran un mundo. Este modelo de “creación por generación”, tópico de otras tradiciones religiosas del entorno de Israel, parece haber quedado excluido del tejido bíblico, es decir, que ha sido rigurosamente proscrito de la Biblia³⁹. Pero podemos pensar que en el Cantar de los cantares la “hierogamia” ha sido “desmitologizada” y transformada en una “hierogamia humana”. Este pensamiento no es nuevo. Se trata de una hipótesis de lectura propuesta por diversos intérpretes del Cantar de los cantares a partir de un estudio comparativo de textos mitológicos del entorno de Israel⁴⁰. Podemos aceptar estas referencias con un sano escepticismo frente a su pretensión genética. Es decir, sin acceder a que esté en ellas la clave para comprender el origen de nuestro libro. Podemos acoger de estas hipótesis una ayuda para comprender aspectos sorprendentes o provocativos del Cantar. En nuestro caso, es útil para explicar mejor cómo la potencia generativa del amor puede crear, cómo hay algo de divino en el amor hombre-mujer que genera mundo. Importante para nuestro propósito resulta, en fin, el hecho de que el

38 Con la “viña” en Ct 1,6.14; con los narcisos y las rosas en Ct 2,1-2.16; con la sierra de Galaad en Ct 4,1; con un monte o una colina en Ct 4,6; y así en tantos momentos.

39 Ver Claus Westermann, *Genesis 1-11* (Neukirchener Verlag, 1974), 36-65 a propósito de las “formas” en que se presenta el gesto creador. Comenta P. Ricoeur, en “Pensar la creación”, 57, que “sólo el primer tipo - creación por generación- está estrictamente excluido de la Biblia”. Precisamente el hecho de que este modelo “generativo” haya sido excluido de la Biblia da que pensar. Sin duda que Israel quería con ello huir de la imagen aberrante de un dios procreador sexualizado y hecho a imagen del hombre. Pero, en el fondo, las imágenes del Génesis -sobre todo el tema de la “imagen y semejanza”- evocan una relación paterno-filial y traen a la memoria la figura del “Padre”. La creación está iluminada por esta idea de “generación”.

40 Ver por ejemplo, Theophile J. Meek, “Canticles and the Tammuz Cult”, *AJS* 39 (1922-1923): 1-14; “Babylonian Parallels to the Song of Songs”, *JBL* 43 (1924): 245-252, entre otros muchos. El comentario de Marvin H. Pope, *Song of Songs. A New Translation with Introduction and Commentary* (Doubleday, 1977) da mucho espacio a estos paralelos con el mundo mesopotámico.

lenguaje antropológico del Cantar, en su descripción del amor hombre-mujer, haga resonar categorías de mitos de creación, de fecundación entre dioses que da origen a un cosmos.

Ciertamente, el Cantar de los cantares no parece, a primera vista, insistir mucho en el tema de la procreación de hijos⁴¹. La primera fecundidad de esta pareja es la “generación del nosotros”, visible en el abrazo (Ct 2,6; 8,3). Con todo, hay un tema pertinaz que camina en el sentido de la procreación e ilumina el asunto que ocupa estas páginas. Se trata del “*retorno a la casa de la madre*”.

La amada quiere introducir al amado en la “casa materna” (3,4; 8,2) y al final lo despierta bajo el manzano “donde lo concibió su madre” (8,5⁴²). ¿Cómo interpretar esta referencia? No parece que nos encontremos aquí ante una alusión de tipo institucional, una especie de presentación en familia (no se explicaría por qué no mencionar al “padre”). Mucho menos oportuna nos parece aquí la evocación de un oscuro eufemismo sexual⁴³. Lo que aquí se desvela es un reconocimiento y un respeto. “El amor entre la esposa y el esposo no será nada sin este renacer del vínculo con su madre”⁴⁴. El amado y la amada tienen que reconocer su origen para poder amarse. Ambos tienen que honrar el origen de la vida. No hay *telos* sin *arché*.

Pero de este modo, la somatología del Cantar nos recuerda un principio teológico: no separar creación de salvación, no puede darse el cumplimiento sin retorno al origen. El amado tiene que llevar en sus bodas la corona que le ciñó su madre (Ct 3,11) y reconocer que la esposa es “la única de su madre” (6,9). Ambos deben acoger su origen, reconciliarse con él, para poder amarse⁴⁵.

41 Lo cual no significa que sea un tema ausente o voluntariamente excluido; simplemente que se alude a él de un modo velado, precisamente para captar su pleno sentido a partir del amor sponsal; ver, por ejemplo, Richard M. Davidson, *Flame of Yahweh. Sexuality in the Old Testament* (Hendrickson, 2007), 604-606.

42 En el texto hebreo masorético el sujeto de la acción en 8,5 es la mujer y, por tanto, la madre es la del esposo. En el griego, sin embargo, aunque el género no especifica quien habla, tenemos una nota marginal del códice alejandrino y sinaítico de los LXX que pone como sujeto al esposo (*ho nymphios tade pros tēn nymphēn*), refiriéndose, por tanto, a la casa materna de la esposa (lo mismo el siríaco). Estas versiones, sin embargo, preservan probablemente una *lectio facilior* (¿tal vez dictada por una interpretación alegorizante del texto que quiere hacer del Señor el esposo?); cf. Barbiero, *Cantico*, 360.

43 Víctor Morla, *Poemas de amor y deseo* (Verbo Divino, 2004), 352 sugiere que el amado “excita” (despierta) a la amada en la “casa de la madre” (referencia al órgano sexual en cuanto lugar fisiológico donde la madre concibe). Notemos que según el texto hebreo en Ct 8,5 es la amada quien despierta al amado (la “casa materna”, por tanto, ¿sería la del joven?). Pero, sobre todo, notemos que una interpretación pornográfica empobrece el texto, resultando frecuentemente rebuscada y fuera de lugar.

44 Ver Beauchamp, *El uno y el otro*, 175.

45 Barbiero, *Cantico*, 127 ve aquí una expresión del carácter paradójico del amor: tras ser descrito como un “abandonar al padre y a la madre” (cf. Ct 1,8; 2,10.13) se presenta ahora como una reconciliación con las propias raíces familiares (como un “honrar al padre y a la madre”). La ausencia del padre se ha explicado como una característica del género literario, pues en los cantos de amor egipcios se nombran solo la madre y los hermanos entre los miembros de la familia (cf. pp.127-128). Pero esto nos ofrece solo un paralelo, no una explicación.

Solo si se cumple esta extraña insistencia de volver a la casa de la madre, podrá abrirse un espacio procreativo, porque la madre es “la que engendró”, “la que dio a luz” (cf. 8,5, retomado de 3,4). La novia retornará entonces al lugar donde ella también podrá llegar a ser madre. Adquiere así un sentido ulterior la referencia al amor “fuerte como la muerte” (8,6), capaz de sobrepasar los embates de las aguas caudalosas del tiempo (cf. v.7) precisamente en su apertura a un horizonte de fecundidad. La novedad del “procrear” se introduce solo volviendo al hogar del origen, al momento creador.

De nuevo, estamos ante una somatología que se empeña en unir e integrar lo nuevo con lo antiguo, el origen con el fin, la creación con la salvación, los frutos del inicio con los del término (ver Ct 7,14: “nuestra puerta rebosa de frutos: los nuevos y los antiguos, amado mío, los he reservado para ti”).

4. UNA TEOLOGÍA DE LA CREACIÓN DESDE EL CANTAR DE LOS CANTARES

En conclusión, si al inicio nos preguntábamos, “¿puede hablar del Dios Creador un libro que ni siquiera contiene una vez completo el nombre de Dios?”, nuestra respuesta no puede ser más que afirmativa, en la medida en que desde el Cantar de los cantares “las cosas del hombre significan las cosas de Dios”⁴⁶. En este sentido el amor del hombre y la mujer es *alegoría* del amor de Dios. Y la “creación-despertar-nacimiento” del hombre y la mujer (tras su prehistoria onírica) en Ct 8,5-7 es *alegoría* de la forma en que Dios crea.

Si las metáforas e imágenes esponsales del Cantar de los cantares han acompañado a Israel “desde siempre”, lo dicho en estas páginas no se refiere solo a un aspecto marginal de la fe de Israel, sino que afecta en general a la comprensión misma del gesto creador. El Cantar desvela la gramática del amor creado a imagen de Dios, como su “llamarada” (cf. Ct 8,7). Israel entiende la creación desde esa forma de “despertar-nacer”, de “habitar el cuerpo” y de “generar” que se llama “amor humano”. Resulta impensable que su teología haya estado desligada de esta somatología; no es coherente pensar que Israel ha imaginado el gesto salvador de Dios al margen de todas estas concepciones antropológicas hondamente arraigadas en el acto creador. El Cantar testimonia una asunción tematizada y

46 Al igual que las primeras palabras de Adán, las del Cantar no nombran a Dios, pero están dichas “a partir de Dios y en Dios” (ver Beauchamp, *El uno y el otro*, 181).

consciente de la antropología de Gn 1-3. Su “somatología” da fe de una forma concreta de concebir el gesto creador en relación con la alianza, que no es simple herencia del mundo cananeo o egipcio y que tampoco puede considerarse ajena a la teología de la salvación presente en los textos proféticos⁴⁷.

Ciertamente, Gerhard von Rad no consideró especialmente importante el Cantar de los cantares. Es una simple constatación a partir de una lectura de sus obras. En realidad, no pensó el acto creador desde el punto de vista del cuerpo, de la plasmación de un cuerpo sexuado y abierto a la vida. Parece que aquí precisamente está una de las raíces de sus inexactas conclusiones. La creación no puede ser solo un “escenario” porque en ella se revela ya el amor hombre-mujer, porque en ella se da ya la gramática del cuerpo que ama, marcado por la diferencia sexual y abierto a la vida. La “somatología” del Cantar de los cantares es prueba de que la experiencia del cuerpo creado ha suministrado a Israel los significados básicos para acceder a la realidad de la salvación de Dios en la historia. Podríamos también añadir (pero aquí se abre ya una hipótesis más general de lectura) que la “somatología” de la metáfora sponsal que emplean los profetas (desde Oseas, Jeremías, Ezequiel, Isaías) y la misma con que se expresa la pasión amorosa del sabio por la *Sofía* femenina (en Proverbios o en la Sabiduría de Salomón) demuestran también esta imposibilidad de separar teológicamente “creación” y “salvación”⁴⁸.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anaya, Pedro Raúl y Carlos Granados. *Eclesiastés – Cantar de los cantares*. BAC, 2019.
- Anderson, Bernhard W. “Introduction: Mythopoeic and Theological Dimensions of Biblical Creation Faith”. En *Creation in the Old Testament*. Editado por Bernhard W. Anderson, 1-24. Fortress, 1984.
- Barbiero, Gianni. *Cantico dei cantici*. Paoline, 2003.
- Beauchamp, Paul. *El uno y el otro Testamento. Cumplir las Escrituras*. BAC, 2015.
- Beauchamp, Paul. *Salmos, noche y día*. Didaskalos, 2018.

47 El comentario de Schwienhorst-Schönberger, *Das Hohelied*, da especial relevancia al paralelismo del Cantar con los textos proféticos.

48 San Juan Pablo II, en una catequesis del 23 de mayo de 1984, habla del Cantar de los cantares como un “testimonio del principio”: “No es posible releerlo más que en la línea de lo que está escrito en los primeros capítulos del Génesis, como *testimonio del ‘principio’*, de ese ‘principio’ al que se refirió Cristo en su conversación decisiva con los fariseos (cf. *Mt* 19, 4). El Cantar de los Cantares está ciertamente en la línea de ese sacramento donde, a través del ‘lenguaje del cuerpo’, se constituye el signo visible de la participación del hombre y de la mujer en la alianza de la gracia y del amor, que Dios ofrece al hombre. El Cantar de los Cantares muestra la riqueza de este ‘lenguaje’, cuya primera expresión está ya en el Génesis 2, 23-25”. Lo que hemos ilustrado en estas páginas está de algún modo condensado en las geniales intuiciones del papa polaco.

- Borgonovo, Gianantonio. "Monogamia e monoteismo Alla radice del simbolo dell'amore sponsale nella tradizione dello jahvismo". En *Maschio e femmina li creò*. Editado por Giuseppe Angelini y otros, 37-39. Glossa, 2008.
- Borgonovo, Gianantonio. *La notte e il suo sole. Luce e tenebre nel Libro di Giobbe. Analisi simbolica*. Gregorian Biblical Press, 1995.
- Brueggemann, Walter. "Response to J. Richard Middleton". *HTHR* 87 (1994): 279-289.
- Davidson, Richard M. *Flame of Yahweh. Sexuality in the Old Testament*. Hendrickson, 2007.
- Dunn, James D.G. *The Theology of Paul, the Apostle*. Eerdmans, 1998.
- Eberlein, Karl. *Gott der Schöpfer - Israels Gott. Eine exegetisch-hermeneutische Studie zur theologischen Funktion alttestamentlicher Schöpfungsaussagen*. P. Lang, 1986, ²1989.
- Fretheim, Terence E. *God and World in the Old Testament. A Relational Theology of Creation*. Abingdon Press, 2005.
- Frye, Northrop. *The Great Code. The Bible and Literature*. Harvest Books, 1982.
- Granados, Carlos. "Amor y reconocimiento en el Cantar de los Cantares". En *Il logos dell'Agape. Amore e ragione come principi dell'agire*. Editado por Juan José Pérez-Soba y Luis Granados, 239-250. Cantagalli, 2008.
- Granados, Carlos. "Biblia: Antiguo Testamento y sexualidad". En *Diccionario de sexo, amor y fecundidad*. Editado por José Noriega y René & Isabelle Ecochard, 83-88. Didaskalos, 2022.
- Granados, Carlos. "Dijo Dios, vio Dios. Creación, palabra, visión". En *Los siete días en Cristo: Fórmula de la creación*. Editado por José Granados y Luis Granados, 25-44. Didaskalos, 2019.
- Granados, Carlos. "El espíritu de Yahvé y el dinamismo de la creación en el Antiguo Testamento". *Anthropotes* 26 (2010): 45-64.
- Granados, Carlos. "Una caro: del Génesis al Cantar de los cantares". En *Una caro: il linguaggio del corpo e l'unione coniugale*. Editado por José Granados, 23-40. Cantagalli, 2014.
- Granados, Carlos. *La nueva alianza como recreación. Estudio exegético y teológico de Ez 36,16-38*. Gregorian Biblical Press, 2010.
- Granados, José. *Teología de la creación: De carne a gloria*. Didaskalos, 2020.
- Guardini, Romano. "Sagrada Escritura y ciencia de la fe". En *Biblia y ciencia de la fe*. Editado por Carlos Granados y Agustín Giménez, 17-66. Encuentro, 2007.
- Guardini, Romano. *Der Anfang aller Dinge. Meditationen über Gn I-III*. Würzburg, 1961.
- Janowski, Bernd. "Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der prister-schriftlichen Heiligtumskonzeption". En *Schöpfung und Neuschöpfung*. Editado por Helmut Merklein, Werner H. Schmidt. Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, 37-40.
- Löning Karl y Erich Zenger. *To Begin with, God Created... Biblical Theologies of Creation*. Michael Glazier, 2000.
- Luzárraga, Jesús. *Poesía. Cantar de los Cantares. Sendas del amor*. Verbo Divino, 2005.
- May, Herbert G. "Some Cosmic Connotations of Mayim Rabbîm, 'Many Waters'". *JBL* 74 (1955): 9-21
- Meek, Theophile J. "Babylonian Parallels to the Song of Songs". *JBL* 43 (1924): 245-252.

- Meek, Theophile J. “Canticles and the Tammuz Cult”. *AJSL* 39 (1922-1923): 1-14.
- Middelton, J. Richard. “Is Creation Theology Inherently Conservative? A Dialogue with Walter Brueggemann”. *HTHR* 87 (1994): 257-277.
- Morla, Víctor. *Poemas de amor y de deseo. Cantar de los Cantares*. Verbo Divino, 2004.
- Morla, Víctor. *Poemas de amor y deseo*. Verbo Divino, 2004.
- Murphy, Roland E. *Wisdom Literature: Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes, and Esther*. Eerdmans, 1981.
- Orígenes. *Comentario al Cantar de los cantares. Introducción y notas de Manlio Simonetti. Traducción de Argimiro Velasco Delgado*. Ciudad Nueva, 1994.
- Paas, Stefan. *Creation and Judgement. Creation Texts in Some Eighth Century Prophets*. Brill, 2003.
- Perdue, Leo G. *Wisdom & Creation. The Theology of Wisdom Literature*. Wipf and Stock, 1994.
- Pope, Marvin H. *Song of Songs. A New Translation with Introduction and Commentary*. Doubleday, 1977.
- Ravasi, Gianfranco. *Il Cantico dei cantici*. EDB, 1992.
- Ricoeur, Paul. “La metáfora nupcial”. En *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*. Editado por André LaCocque y Paul Ricoeur, 265-306. Herder, 2001.
- Rosa, Hartmut. *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Katz Barpal, 2019.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger. *Das Hohelied der Liebe*. Herder, 2015.
- von Rad, Gerhard. “Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens”. En *Werden und Wesen des Alten Testaments*. Editado por Paul Volz, Friedrich Stummer y Johannes Hempel, 138-148. Alfred Töpelmann, 1936.
- Westermann, Claus. *Genesis 1-11*. Neukirchener Verlag, 1974.

