

EL PENTATEUCO

Introducción

Nombres, divisiones y contenido.

Los cinco primeros libros de la Biblia forman una colección que los judíos denominan «La Torá»: «La Ley». Da ya testimonio de ello el prólogo del Eclesiástico, y tal denominación era corriente al comienzo de nuestra era (véase, por ejemplo, Mt 4 17; Lc 10 26; 24 44). Pero la palabra «Ley» no se aplica sólo a la parte legislativa (Mt 12 26; Lc 20 37).

La necesidad de disponer de ejemplares manejables de este gran conjunto hizo que fuese dividido en cinco rollos. De ahí le viene el nombre griego de *Hê pentáteujos* (se entiende biblos «libro») «El libro en cinco volúmenes», el latino *Pentateuchus* y el español *Pentateuco*. También los judíos hablan de «las cinco quintas partes de la Ley».

Testigo de esta división en cinco libros es la versión griega de los Setenta (LXX), cuyo uso se impuso en la Iglesia. Esta versión dio nombre a los cinco volúmenes según su contenido: **Génesis** (comienza con los orígenes del mundo), **Éxodo** (cuenta la salida de Egipto), **Levítico** (contiene la ley de los sacerdotes de la tribu de Leví), **Números** (por los censos de los caps. 1- 4), **Deuteronomio** (o «Segunda ley», conforme a la interpretación griega de Dt 17 18). Los judíos designan los libros por su primera palabra hebrea, o por la más significativa de las primeras: «Bereshit» («En el principio»); «Shemot», («[Estos son los] nombres»); «Wayyiqrá» («Llamó»); «Bemidbar» («[Yahvé habló a Moisés] en el desierto»); «Debarim» («[Estas son las] palabras»).

El **Génesis** se divide en dos partes desiguales. Los relatos de los orígenes, 1-11, póstico a la historia de salvación, que es el objeto de toda la Biblia, se remonta a los orígenes del mundo y abarca en su perspectiva a la humanidad entera. Relata la creación del universo y del hombre, la caída original y sus consecuencias, y la perversidad creciente castigada con el diluvio. La tierra se repuebla a partir de Noé, pero listas genealógicas cada vez más restringidas concentran el interés en Abraham, padre del pueblo elegido. La historia patriarcal, 12-50, evoca a los grandes antepasados. Abraham es el hombre de la fe,

cuya obediencia es premiada por Dios con la promesa de una posteridad para él mismo y de la Tierra Santa para sus descendientes (12 1 - 25 18). Jacob es el hombre astuto, que suplanta a su hermano Esau escamoteándole la bendición de su padre Isaac, y gana en picardía a su tío Labán. Pero de nada le habría servido si Dios no lo hubiera preferido a Esau desde antes de su nacimiento, y no le hubiera renovado las promesas hechas a Abraham (25 19 - 36). Isaac es, entre Abraham y Jacob, una figura de menor relieve, cuya vida se narra sobre todo por razón de las de su padre y su hijo. Los doce hijos de Jacob son los antepasados de las Doce Tribus de Israel. A uno de ellos está consagrado todo el final del Génesis: los caps. 37-50 (excepto 38 y 49) son un relato seguido de la vida de José, el hombre de la sabiduría. Este relato difiere de los precedentes por su continuidad y porque se desarrolla sin intervención directa de Dios; pero de todo él se desprende una enseñanza: la virtud del sabio recibe su recompensa y la Providencia trueca en bienes las acciones torcidas de los hombres.

Los tres libros siguientes son un bloque, en el que, en el marco de la vida de Moisés, se relata la formación del pueblo elegido y el establecimiento de su ley. El **Éxodo** desarrolla los temas de la liberación de Egipto (1 1 - 15 21) y la Alianza en el Sinaí (19 1 - 40 38), enlazados por el tema de la marcha por el desierto (15 22 - 18 27). Moisés, que ha recibido la revelación del nombre de Yahvé en el monte de Dios, conduce allá a los israelitas liberados de la servidumbre. Dios hace alianza con el pueblo y le dicta sus leyes. El pacto, apenas sellado, queda roto por la adoración del becerro de oro; pero Dios perdona y renueva la alianza. El gran bloque de los capítulos 25 - 31 narra la construcción de la tienda, lugar de culto en la época del desierto.

El **Levítico**, casi exclusivamente legislativo, interrumpe la narración de los sucesos. Se compone de: un ritual de los sacrificios, 1-7; el ceremonial de investidura de los sacerdotes, aplicado a Aarón y a sus hijos, 8-10; las normas sobre lo puro y lo impuro, 11-15, que concluyen con el ritual del gran día de la Expiación, 16; la

«Ley de santidad», **17-26**, que incluye un calendario litúrgico, **23**, y se cierra con bendiciones y maldiciones, **26**. El cap. **27**, a modo de apéndice, precisa las condiciones de rescate de las personas, de los animales y de los bienes consagrados a Yahvé.

El libro de los **Números** reanuda el tema de la marcha por el desierto. La partida desde el Sinaí se prepara con un censo del pueblo, **1-4**, y las grandes ofrendas con motivo de dedicación de la Tienda, **7**. Después de celebrar la segunda Pascua, dejan el monte santo, **9-10**, y llegan por etapas a Cades, desde donde se intenta con mala fortuna la penetración en Canaán por el sur, **11-14**. Tras una larga estancia en Cades, vuelven a ponerse en camino y llegan a las estepas de Moab, frente a Jericó, **20-25**. Vencen a los madianitas, y las tribus de Gad y Rubén se establecen en Transjordania, **31-32**. Una lista resume las etapas del Éxodo, **33**. En torno a estos relatos se agrupan nuevas disposiciones que completan la legislación del Sinaí o preparan el establecimiento en Canaán: **5-6; 8; 15-19; 26-30; 34-36**.

El **Deuteronomio** es un código de leyes civiles y religiosas, **12 1 - 26 15**, que se inserta en un discurso de Moisés, **5-11** y **26 16 - 28**. Este conjunto va precedido a su vez de un primer discurso de Moisés, **1-4**, y seguido de un tercero, **29-30**, y de trozos que se refieren a los últimos días de Moisés: misión de Josué, cántico y bendiciones de Moisés, su muerte, **31-34**. El código deuteronomico repite, en parte, leyes de bloques legislativos que ya han aparecido antes. Los discursos recuerdan los grandes acontecimientos del Éxodo, del Sinaí y del inicio de la conquista, deducen su sentido religioso, subrayan el alcance de la Ley y exhortan a la fidelidad.

Composición literaria.

La composición de esta extensa recopilación fue atribuida a Moisés, al menos desde el comienzo de nuestra era; y Cristo y los Apóstoles se acomodaron a esta opinión, Jn **1 45**; **5 45-47**; Rm **10 5**. Pero las tradiciones más antiguas jamás habían afirmado explícitamente que Moisés fuera el redactor de todo el Pentateuco. Cuando el mismo Pentateuco dice, muy rara vez, que «Moisés escribió», se refiere a un pasaje particular. El estudio moderno de estos libros ha evidenciado diferencias de estilo, repeticiones, sobre todo en las leyes, y desorden en las narraciones, que impiden ver en el Pentateuco una obra salida de la

mano de un solo autor. Después de largos tanteos, a fines del siglo XIX se impuso entre los críticos una teoría, sobre todo bajo la influencia de los trabajos de Graf y de Wellhausen: el Pentateuco sería la recopilación de cuatro documentos, distintos por la fecha y el ambiente de origen, pero muy posteriores todos ellos a Moisés. Habrían existido primero dos obras narrativas: el Yahvista (J), que en el relato de la creación usa el nombre de Yahvé, y el Elohista (E), que designa a Dios con el nombre común de Elohim; el Yahvista habría sido puesto por escrito en el siglo IX en Judá, el Elohista algo más tarde en Israel; a raíz de la ruina del Reino del Norte (Samaría), ambos documentos habrían sido refundidos en uno solo (JE); después de Josías, se le habría añadido el Deuteronomio (D) (JED); a la vuelta del destierro, el Código Sacerdotal (P), que contenía sobre todo leyes y unos pocos relatos, habría sido unido a aquella recopilación, a la que sirve de marco y armazón (JEDP).

Esta teoría documentaria, que estaba relacionada con una concepción evolucionista de las ideas religiosas en Israel, fue puesta en cuestión por algunos; otros la aceptaban sólo con modificaciones considerables; algunos la rechazaban en bloque por diferentes razones, entre las que contaba mucho la fidelidad a la tradición antigua, judía y cristiana. No hay que olvidar que la teoría documentaria es sólo una hipótesis. Se suele argumentar contra ella la falta de consenso en cuanto al reparto de los textos entre los diferentes documentos. Pero, si la teoría documentaria podía aparecer como frágil hace veinte años, de entonces acá parece haber recibido el golpe de gracia: la «nueva crítica» la cuestiona sistemáticamente. Hace veinte años las diferencias de un autor a otro podían ser considerables, pero la hipótesis de fondo era la misma; hoy ya no existe una hipótesis generalmente admitida, sino una serie de modelos para explicar el origen del Pentateuco. Se llega incluso a un rechazo global de toda crítica literaria, considerada inoperante para la comprensión de los textos.

No sabemos qué quedará de tantas investigaciones actuales, tan divergentes y que a veces se excluyen mutuamente. Pero no serán inútiles algunas indicaciones básicas para ayudar al lector. Hay que empezar por reconocer el carácter limitado de nuestros conocimientos en relación con los textos y con el medio original que los explica. Ante esa dificultad, puede uno leer

un texto sin plantearse cuestión alguna sobre su origen; puede incluso considerar esas preguntas como una pérdida de tiempo. Pero son preguntas legítimas, que surgen espontáneamente en el lector. Lo que ocurre es que la respuesta no es sencilla. Los textos del Pentateuco tienen su origen en un pasado del que tenemos un conocimiento limitado. Ciertamente que ciencias como la historia, la arqueología o la lingüística, aportan nueva luz sobre los textos; pero también suscitan nuevas cuestiones. El conocimiento de las literaturas de otros pueblos del Próximo Oriente antiguo nos ayuda a reconocer la amplitud de las tradiciones literarias y el carácter relativamente reciente del medio cultural en el que han nacido los textos bíblicos. Una notable proporción de nuestros textos es el resultado de un largo proceso, que podemos pergeñar sólo a grandes rasgos. En consecuencia, no podemos atribuirlos a un autor determinado y a un momento de la historia. La mayoría de las veces se vislumbran dos grandes etapas en los orígenes y desarrollo de los textos hasta su fijación definitiva en nuestra Biblia: una primera fijación oral, durante un periodo que pudo ser largo, y una fijación paulatina por escrito.

Hubo, pues, una historia literaria. La dificultad está en que lo único que conocemos con seguridad es el resultado final, el texto en su forma definitiva; pero de las etapas anteriores casi nunca tenemos datos seguros. Nos faltan datos externos y tenemos que recurrir al análisis de los mismos textos. Ahora bien, fue precisamente la observación del vocabulario, la sintaxis, el estilo, las repeticiones y tensiones, la que condujo a la teoría documentaria. ¿Por qué hoy se corrige tan drásticamente esa hipótesis o simplemente se la abandona?

Dos hechos han jugado un gran papel en la crisis actual: la simplificación de la hipótesis y el olvido de su condición de hipótesis. La simplificación, sobre todo en obras de divulgación, hace de las fuentes (o de alguna de ellas) la obra de un solo autor, en una época preferentemente antigua; y desconoce las redacciones y adiciones posteriores. Pero la auténtica hipótesis documentaria hablaba más bien de obras de escuela, que habrían pasado por varias ediciones, con sus revisiones y ampliaciones sucesivas. Y contaba con que la unificación redaccional hubo de aportar mucho a la formulación definitiva del texto. La crisis actual ayuda a percatarse me-

jor de que la hipótesis documentaria es eso, una hipótesis: no puede explicarlo todo de manera adecuada, y son posibles otros modelos explicativos.

También nuestro talante cultural incide en esta crisis. Cuestiones como la de los orígenes de los textos, consideradas esenciales por nuestros predecesores, carecen hoy de interés para muchos. Se dice a menudo que los textos hay que comprenderlos tal como se nos presentan, sin despedazarlos por razón de su diferente origen. Pero, si, como hemos dicho, hay otros que legítimamente se hacen esas preguntas, habrá que darles una respuesta, por hipotética o fragmentaria que sea. Es un hecho innegable que existe un problema literario. Hay en el Pentateuco duplicados y discordancias: dos relatos de los orígenes cuentan en versión doble la creación del hombre y de la mujer, Gn 1 1 - 2 4a y 2 4b - 3 24; dos genealogías de Caín-Quenán, 4 17s y 5 12-17; dos relatos combinados del diluvio, 6-8. En la historia patriarcal se narra dos veces la alianza con Abrahán, 15 y 17; dos despidos de Agar, 16 y 21; tres relatos de la aventura de la mujer de un patriarca en un país extranjero, 12 10-20; 20; 26 1-11; dos historias combinadas de José y sus hermanos en los últimos capítulos del Génesis. Hay dos relatos de la vocación de Moisés, Ex 3 1 - 4 17 y 6 2-7; dos milagros de las aguas de Meribá, Ex 17 1-7 y Nm 20 1-13; dos textos del Decálogo, Ex 20 1-17 y Dt 5 6-21; cuatro calendarios litúrgicos, Ex 23 14-19; 34 18-23; Lv 23; Dt 16 1-16. Y otros muchos ejemplos, sobre todo de leyes repetidas en Ex, Lv y Dt. Agrupando los textos por afinidades de lengua, forma y concepto, se obtienen líneas paralelas, cuya trayectoria se puede seguir en todo el Pentateuco. Esas afinidades corresponderían a cuatro corrientes de tradición. Comencemos por las más recientes, de características literarias más marcadas y mejor relacionadas con una época de la historia de Israel.

El libro del **Deuteronomio** se distingue por su estilo oratorio y ampuloso, con repetición de fórmulas rotundas, y su doctrina constante: Dios, por puro beneplácito, ha elegido a Israel de entre todos los pueblos como pueblo suyo; la elección y el pacto que la sanciona exigen la fidelidad de Israel a la Ley de su Dios y a su culto en un santuario único. Está emparentado con tradiciones del reino del Norte y con la corriente profética, sobre todo con Oseas. La comparación con la reforma de

Josías, inspirada por el descubrimiento de un «libro de la ley», 1 R 22-23, que parece ser el Deuteronomio, probaría que este libro existía ya hacia el 622-21 a.C., probablemente en forma más breve que la actual. Su núcleo puede recoger los usos del Norte llevados a Judá por los levitas tras la caída de Samaria. Esta ley, acaso enmarcada ya en un discurso de Moisés, pudo haber sido depositada anteriormente en el templo de Jerusalén. Pero también pudo ser compuesta en tiempo de Josías al servicio de su proyecto de reforma. Su «descubrimiento» en el templo sería la manera de revestir ese proyecto de una autoridad de la que carecería una obra contemporánea.

El Deuteronomio es, pues, una obra de escuela: aunque no es completamente homogéneo, ni teológica ni literariamente, las adiciones (principalmente los discursos primero, 1 1- 4 44, y tercero, 29-30, de Moisés, e incluso el segundo discurso, 4 45 - 28 68, a excepción de una parte de los apéndices, 29-31) rezuman el mismo espíritu. Las adiciones, posiblemente relacionadas con la redacción o revisión de la «historia deuteronomista», Jos-2 R, pudieron hacerse durante el destierro de Babilonia o después de él, al menos en parte. Hoy se habla también de importantes influencias deuteronomicas o redacciones deuteronomistas en Gn, Ex y Nm. Es un hecho ya reconocido en la antigüedad, pero no hay que exagerarlo: algunos pasajes del Pentateuco, aun cuando presenten ya ciertas características que se desarrollarán con el Deuteronomio o expresen ideas afines a este libro, pueden ser anteriores a él.

La aportación de la **tradición sacerdotal** al Pentateuco es considerable. También acusa los rasgos de una obra de escuela. Las leyes constituyen su parte principal. Se interesa sobre todo por la organización del santuario, los sacrificios, las fiestas, la persona y funciones de Aarón y sus descendientes. Contiene también partes narrativas, al servicio de las leyes y de la liturgia. Gusta de cómputos y genealogías, y puede ser reconocida por su vocabulario y su estilo, abstracto y repetitivo. Es la tradición de los sacerdotes de Jerusalén. Conserva elementos antiguos, pero no quedó plasmada hasta el destierro y no se impuso hasta después de la vuelta. Se distinguen en ella varias capas redaccionales: en primer lugar, la «Ley de santidad» (Lv 17-26), un «escrito-base», y revisiones y adiciones. Es difícil determinar

si esta tradición tuvo alguna vez existencia independiente como obra literaria, o si, como parece más probable, uno o varios redactores fueron incrustándola en las tradiciones ya existentes, con lo que dieron su forma definitiva al Pentateuco.

Si dejamos aparte el Deuteronomio y los textos de la corriente sacerdotal, nos queda una porción considerable de Gn y secciones importantes de Ex y Nm, en particular en la parte narrativa. ¿Existía algún escrito o documento antes de las aportaciones de los deuteronomistas y de los sacerdotes de Jerusalén? La teoría clásica afirmaba la existencia de dos documentos o fuentes por lo menos: el «Yahvista» y el «Elohista». Hoy no es tan fácil la respuesta. Pero, en contra de la tendencia creciente de la exégesis actual, creemos que la fijación por escrito de las tradiciones del Pentateuco comenzó antes del Deuteronomio, aunque no tan pronto como se pretendía y aunque sea difícil precisar la configuración de los documentos autónomos. Desde los orígenes de Israel pudieron existir tradiciones orales (cuyo papel se tiende hoy también a minimizar). Pero su redacción pudo no empezar hasta el s. VIII a.C. o quizá más tarde. La predicación de Oseas parece manifestar que, al menos a mediados de ese siglo, había tradiciones a propósito de Jacob, de la salida de Egipto bajo la guía de Moisés, de la alianza entre Dios e Israel y del don de la Ley. Incluso se alude a episodios de la marcha por el desierto. ¿Tendrían esas tradiciones ya una forma escrita? Varios factores (la amenaza y conquista asirias y el uso de la escritura más allá de fines utilitarios) pudieron favorecer las primeras fijaciones escritas de tradiciones y leyes. Las tradiciones bíblicas dan fe de una actividad literaria de los «escribas» de Ezequías, Pr 25 1, y de una transmisión escrita (que pudo haber comenzado oralmente) en la escuela de su contemporáneo, el profeta Isaías, Is 8 16. Podemos pensar que esa fecha de fines del s. VIII a.C. no es un comienzo absoluto, pero no tenemos datos seguros para remontarnos más arriba. El período de paz y prosperidad de los reinados de Jeroboán II en Israel (hacia 783-743) y de Ozías en Judá (hacia 781-740) pudo ser un buen momento para las primeras fijaciones literarias. Lo que supondría un comienzo por separado de las tradiciones propias de cada reino. Las tradiciones del Norte serían las «elohistas» y las del Sur, las «yahvistas», que usan respectivamente

los nombres divinos Elohím y Yahvé. Estos dos conjuntos de tradiciones, que quizá se habrían fijado por escrito antes de la caída de Samaría, 722/21 a.C., pudieron confluír en Jerusalén, donde proseguiría el proceso de su fijación. Allí se unirían los dos conjuntos, pero respetando las características de cada uno. Por eso tenemos relatos y prescripciones legales en versión doble y con perspectivas diferentes. De todos modos, es necesario reconocer una vez más que nos movemos en el terreno de las hipótesis.

La crítica clásica hablaba normalmente de dos fuentes; hoy se debe hablar más bien de tradiciones. Puede haber en ellas documentos en el sentido propio, pero el conjunto se debió de formar de manera gradual, de modo que en las tradiciones yahvistas pueden encontrarse pasajes, y algunos importantes, como Gn 18 17-19 y 22b-23a, muy tardíos. Una parte de este crecimiento se relaciona sin duda con el trabajo de fusión de las tradiciones del Norte, desaparecido con la conquista asiria, con las del Sur. Es lo que la crítica clásica atribuía al redactor «Yehovista». Hoy se tiende a situar esta redacción hacia el destierro de Babilonia o poco antes. Pero al menos una parte de ese trabajo de recopilación, que aporta mucho a los textos o tradiciones, es anterior a los deuteronomistas. Y no es trabajo de un solo escritor, sino de varias generaciones.

Las tradiciones yahvistas tienen su origen en Judá. Su composición pudo ser tardía en el caso de algunos relatos, pero la base, quizás un documento considerable, pudo ver la luz a mediados del s. VIII. Con estilo de gran viveza y colorido, en forma figurada y con talento narrativo, esta tradición responde a las más graves cuestiones que se plantean al hombre; con expresiones antropomórficas muestra un elevado sentido de lo divino. Como prólogo a la historia de los patriarcas, ofrece la historia de los orígenes de la humanidad a partir de una primera pareja. Con el pecado de la humanidad como telón de fondo, se perfilan los orígenes del pueblo en los antepasados y en la generación de Moisés y el éxodo. Esta «historia nacional» pone de relieve la intervención de Dios, que llama a Abrahán, lo bendice y le hace unas promesas, y que salva a los israelitas de la esclavitud y los conduce hacia la tierra prometida.

Las tradiciones elohistas tienen menor entidad y menor cohesión. Ya antes de la crisis reciente de los estudios sobre el Pen-

tateuco se habló de una conservación fragmentaria de este documento o se decía que los textos elohistas no eran más que suplementos de la tradición yahvista (otros rechazaban su existencia, sin más). No obstante, se puede mantener la relativa independencia y mutua pertenencia de ciertas tradiciones antiguas que usan como nombre divino Elohím. Serían tradiciones del reino del Norte, llegadas a Judá cuando desapareció Israel, que pudieron haber sido fijadas por escrito algo antes del 721 a.C. En todo caso, las tradiciones elohistas no comienzan hasta la historia de los patriarcas, entre los que Jacob ocupa un papel destacado, como en Oseas. El relato continúa con la narración de los orígenes del pueblo bajo la guía de Moisés. En estas tradiciones la moral es más exigente, y se subraya mejor la distancia entre Dios y el hombre.

Para facilitar el esfuerzo del lector, hacemos algunas observaciones generales sobre la distribución de los textos de las diferentes tradiciones. Dejando el Deuteronomio, los más fáciles de identificar son los textos de la tradición sacerdotal, sobre todo cuando forman grandes bloques, como Ex 25-31 y 35-40; todo el Levítico; Nm 1 1 - 10 10, y otros conjuntos menores. El resto, Génesis, Ex 1-24 y Nm 10 11 - 36 13, se lo reparten de forma muy desigual las tradiciones yahvista, elohista y sacerdotal. En los relatos hay predominio de las tradiciones yahvistas. Las notas al comienzo de cada capítulo o sección informarán al lector sobre lo esencial.

Los relatos y la historia.

El lector suele establecer una relación estrecha entre mensaje religioso y exactitud histórica. Pero debemos ponernos en la perspectiva propia de los textos en lugar de imponerles nuestra propia perspectiva. Son estas tradiciones patrimonio de un pueblo remoto, al que daban un sentimiento de unidad; y eran el apoyo de su fe, el espejo en que se contemplaba. No debemos pedir a estos textos el rigor de un historiador moderno. No es que debamos renunciar a la historicidad, pero no es la historicidad de la historia moderna. Y, en la medida en que el Pentateuco no es un libro de historia desde el punto de vista del historiador moderno, debemos resaltar su carácter religioso: es el testimonio de la fe de un pueblo a través de generaciones, sobre todo durante el accidentado período que va desde las conquistas asirias hasta la pérdida de la independencia. Es ese tes-

timonio religioso el que tiene importancia para nosotros los creyentes, independientemente del valor de los textos para escribir una historia moderna del pueblo de la Biblia.

De los once primeros capítulos del Génesis se dice a menudo que son un «mito». Pero hoy se usa ese término para designar el carácter literario, no en el sentido de «historia fabulosa, legendaria». Un «mito» es una tradición popular que cuenta los orígenes del mundo y del hombre, o acontecimientos ocurridos en los comienzos de la humanidad, y lo hace de forma figurativa y simbólica. El autor de estos relatos bíblicos recoge alguna tradición que le servía para su propósito didáctico. Además, los «mitos» de los orígenes tienen una finalidad etiológica: proporcionan una respuesta a las grandes cuestiones de la existencia humana. Lo que se cuenta de ese pasado lejano da la razón de nuestra condición presente. Todas nuestras limitaciones se explican por un hecho acaecido en los orígenes.

En cuanto al resto de los acontecimientos del Pentateuco, desde Abrahán hasta la muerte de Moisés, ¿puede hablarse ya de historia? Desde luego, no de una historia en el sentido moderno. Aquellos autores no perseguían el mismo fin que un historiador moderno. Pero aportan datos de los que podría servirse el historiador para escribir su historia, aunque no sea tarea fácil.

La historia patriarcal es una historia de familia: reúne los recuerdos que se conservaban de los antepasados. Es una historia popular: se recrea en anécdotas y rasgos pintorescos sin preocuparse por relacionarlos con la historia general. Y es una historia religiosa: los momentos decisivos están marcados por una intervención divina providencial; se descuida la acción de las causas segundas; los hechos demuestran una tesis religiosa: que hay un Dios, Yahvé, que ha formado a un pueblo, Israel, y le ha dado la Tierra Santa. Estos relatos pueden dar una imagen fiel, aunque simplificada, del origen y de las migraciones de los antepasados de Israel, de sus vínculos geográficos y étnicos, de su conducta moral y religiosa. Pero no estamos aún en condiciones de verificar la credibilidad de cada detalle, ni de situar con precisión a los patriarcas dentro de la historia general.

Éxodo y Números, que tienen su eco en el Deuteronomio y un complemento al final de este libro, refieren lo ocurrido desde

el nacimiento hasta la muerte de Moisés: salida de Egipto, permanencia en el Sinaí, subida hacia Cades, marcha a través de Transjordania y establecimiento en las estepas de Moab. Si se niega la realidad histórica de estos hechos y de la persona de Moisés, se hace inexplicable la historia posterior de Israel, su fidelidad al yahvismo y su adhesión a la Ley. Pero la importancia de estos recuerdos para la vida del pueblo y la resonancia que tuvieron en los ritos, dio a los relatos a veces el carácter de una gesta heroica (p.e. el paso del Mar) o de una liturgia (p.e. la Pascua). Israel, convertido en pueblo, hace entonces su entrada en la historia general, y, aunque ningún documento antiguo lo menciona todavía, salvo una alusión oscura en la estela del faraón Merneptah, lo que dice la Biblia concuerda en grandes líneas con lo que los textos y la arqueología nos enseñan acerca de la bajada de grupos semíticos a Egipto, y acerca de la administración egipcia del Delta y del estado político de Transjordania.

La tarea del historiador moderno consiste en confrontar estos datos de la Biblia con los hechos de la historia general. Lo ha de hacer con reservas, que se derivan de la insuficiencia de los datos bíblicos y de la incertidumbre de la cronología extrabíblica. De ahí la variedad de hipótesis sobre la época de los patriarcas o sobre la fecha probable del éxodo de los israelitas de Egipto. Respecto de esta última, no podemos fiarnos de las indicaciones cronológicas de 1 R 6 1 y Jc 11 26. Para algunos el dato decisivo está en Ex 1 11: los hebreos en Egipto trabajaron en la construcción de las ciudades-almacenes Pitom y Ramsés. El éxodo habría sido, por tanto, posterior a la toma del poder por Ramsés II, que fundó la ciudad homónima. Los trabajos en esa ciudad se iniciaron desde los comienzos de su reinado y es probable que la salida del grupo de Moisés tuviera lugar en la primera mitad o a mediados de este largo reinado (1290-1224), hacia el 1250 a.C., o poco antes. Si tenemos en cuenta la tradición bíblica de la estancia en el desierto durante una generación, el establecimiento en Transjordania se situaría hacia el 1225 a.C.

La legislación.

En la Biblia judía, el Pentateuco se llama la Ley, la Torá; efectivamente, recoge el conjunto de prescripciones que regulaban la vida moral, social y religiosa del pueblo. Para nosotros, el rasgo más lla-

mativo de esta legislación es su carácter religioso. Ese aspecto se encuentra también en algunos códigos del Oriente antiguo, pero en ninguna parte se da tanta compenetración entre lo sagrado y lo profano; en Israel, la ley es dictada por Dios y regula los deberes para con Dios; sus prescripciones están motivadas por consideraciones religiosas. Esto parece obvio por lo que toca a las reglas morales del Decálogo o a las leyes culturales del Levítico, pero es más significativo el que en una misma colección se mezclen leyes civiles y criminales con preceptos religiosos, y que el conjunto se presente como la carta de la alianza con Yahvé. De ahí que la formulación de dichas leyes se vincule a las narraciones de los acontecimientos del desierto, donde se concluyó la alianza.

Como las leyes se hacen para ser aplicadas, había que adaptarlas a las condiciones variables de cada ambiente y tiempo. De ahí que en los conjuntos que vamos a examinar se encuentren elementos antiguos junto a fórmulas o disposiciones nuevas. Por otra parte, en esta materia, Israel fue necesariamente tributario de sus vecinos. Algunas disposiciones del Código de la Alianza o del Deuteronomio aparecen con rara semejanza en los códigos de Mesopotamia, en la compilación de las leyes asirias o en el Código hitita. No hubo calco alguno directo, sino que tales coincidencias se explican por la irradiación de las legislaciones extranjeras o por un derecho consuetudinario que había llegado a ser patrimonio común del Próximo Oriente antiguo. Además, a raíz del éxodo, el influjo cananeo se dejó sentir fuertemente en la expresión de las leyes y en las formas del culto.

El Decálogo, las «Palabras» (Ex 20 1; 24 3-8; etc.) o las «Diez Palabras» (Dt 4 13; 10 4; véase Ex 34 18), es el «libro de la alianza» por excelencia (Ex 24 7), el que pone de relieve la tradición de las «tablas de piedra» (Ex 31 18+). Es la ley fundamental, moral y religiosa, de la Alianza de Yahvé con Israel. Se repite en Ex 20 2-17 y Dt 5 6-21, con variantes notables, que delatan retoques recientes. Estas dos versiones podrían depender de una forma más corta, que se limitaría a una serie de prohibiciones. Nada se opone, en principio, a su origen mosaico, pero no podemos demostrarlo.

El Código de la Alianza, Ex 20 22 - 23 33 (más estrictamente Ex 20 22 - 23 19) forma parte de las tradiciones elohistas y fue insertado entre el Decálogo y la con-

clusión de la Alianza. Este conjunto de leyes responde a una situación posterior a la época de Moisés. Es el derecho de una sociedad de pastores y campesinos, y el interés que manifiesta por los animales de tiro, por los trabajos del campo, las viñas y las casas, supone que la sedentarización es ya un hecho. Sólo entonces pudo Israel conocer y practicar el derecho consuetudinario del que depende este Código y que explica sus paralelos exactos con los códigos mesopotámicos. Pero el Código de la Alianza está penetrado por el espíritu del yahvismo, que a menudo reacciona contra la civilización de Canaán. Sin plan sistemático, agrupa colecciones de preceptos que se distinguen por su objeto y por su formulación: «casuística» o condicional y «apodictica» o imperativa. La colección tuvo en un principio existencia independiente y refleja un periodo relativamente antiguo de la historia de Israel. Su inclusión entre los relatos del Sinaí es anterior a la composición del Deuteronomio.

El Código Deuteronomico, Dt 12 1 - 26 15, ocupa la parte central del Deuteronomio, del que ya hemos descrito líneas arriba sus características y su historia literaria. Repite una parte de las leyes del Código de la Alianza, adaptándolas a los cambios de la vida económica y social; por ejemplo, en cuanto a la remisión de las deudas y el estatuto de los esclavos (Dt 15 1-11 y Ex 23 10-11; Dt 15 12-18 y Ex 21 2-11). Pero ya desde su primer precepto se opone en un punto importante al Código de la Alianza: éste había legitimado la multiplicidad de santuarios, Ex 20 24; el Deuteronomio impone la unidad de lugar de culto, Dt 12 2-12, y esta centralización implica modificaciones en las reglas sobre los sacrificios, los diezmos y las fiestas. El Código Deuteronomico contiene también prescripciones extrañas al Código de la Alianza, a veces arcaicas, que proceden de fuentes desconocidas. Lo que le pertenece como propio y señala el cambio de los tiempos, es la preocupación por proteger a los débiles, la apelación constante a los derechos de Dios sobre su tierra y sobre su pueblo, y el tono exhortatorio de las prescripciones legales.

El Levítico, aunque no recibió su forma definitiva hasta después del Destierro, contiene elementos muy antiguos: por ejemplo, las prohibiciones alimenticias, 11, o las reglas de pureza, 13-15; el ceremonial del gran día de la Expiación, 16, superpone un concepto muy elaborado del pecado a un viejo rito de purificación. Los

caps. **17-26** forman un conjunto conocido como la *Ley de Santidad*, que al principio existió independientemente del Pentateuco. Esta *Ley* agrupa elementos diversos, algunos de los cuales pueden remontarse hasta la época nómada, como **18**; otros son preexílicos, y los hay más recientes. Una primera colección quedó constituida en Jerusalén poco antes del destierro y pudo conocerla Ezequiel, que tiene muchas semejanzas de lenguaje y de fondo con la *Ley de Santidad*. Pero ésta no se publicó hasta el destierro; más tarde fue incorporada al Pentateuco por los redactores sacerdotales, que la adaptaron al resto del material.

Sentido religioso.

La religión del AT, como la del NT, es una religión histórica; se funda en la revelación hecha por Dios a determinados hombres, en determinados lugares y circunstancias, y en intervenciones de Dios en determinados momentos de la evolución humana. El Pentateuco, que reproduce la historia de estas relaciones de Dios con el mundo, es el fundamento de la religión judía y se ha convertido en su libro canónico por excelencia, su *Ley*. En él encuentra el israelita la explicación de su destino. No sólo tiene, al comienzo del Génesis, respuesta para los problemas que se plantea todo hombre acerca del mundo y la vida, sino que encuentra también respuesta para su problema particular: ¿por qué Yahvé, el Único, es el Dios de Israel?; ¿por qué Israel es su pueblo entre todas las naciones de la tierra? Porque Israel ha recibido la promesa. El Pentateuco es el libro de las promesas: a Adán y Eva después de su caída, el anuncio de la salvación lejana, el Protoevangelio; a Noé después del diluvio, la garantía de un nuevo orden del mundo; y a Abrahán sobre todo. La promesa que se le hace es renovada a Isaac y a Jacob, y alcanza a todo el pueblo nacido de ellos.

La promesa y la elección están garantizadas por una alianza. El Pentateuco es también el libro de las alianzas. Hay una, aunque tácita, con Adán; es ya explícita con Noé, con Abrahán y con todo el pueblo a través del ministerio de Moisés. No es un pacto entre iguales, porque Dios no

lo necesita, y Él es el que toma la iniciativa. Sin embargo, Él se compromete, se ata en cierto modo con las promesas que ha hecho. Pero exige como contrapartida la fidelidad de su pueblo: la negativa de Israel, su pecado, puede romper el lazo que el amor de Dios anudó. Las condiciones de esta fidelidad están reguladas por el mismo Dios. Dios da su *Ley* al pueblo que se ha elegido.

Estos temas de la promesa, de la elección, de la alianza y de la *Ley* son los hilos de oro que se entrecruzan en la trama del Pentateuco y que atraviesan luego todo el AT. Porque el Pentateuco no es completo en sí mismo: anuncia la promesa, pero no narra su realización, puesto que termina antes de la entrada en Tierra Santa. Debía seguir abierto como una esperanza y un apremio: esperanza en las promesas, que la conquista de Canaán parece cumplir; Jos **23**, pero que los pecados del pueblo iban a comprometer y que los deportados recordarán en Babilonia; apremio de una *Ley* siempre urgente, *Ley* que testimoniaba contra Israel, Dt **31** 26.

Esto duró hasta Cristo, que es el término hacia el que oscuramente tendía esta historia de salvación y que le da todo su sentido. San Pablo desentraña su significación, sobre todo Ga **3** 15-29. Cristo selló la Nueva Alianza, prefigurada por los antiguos pactos, e hizo entrar en ella a los cristianos, herederos de Abrahán por la fe. En cuanto a la *Ley*, fue dada para guardar las promesas, como pedagogo que conduce hacia Cristo, en quien estas promesas se realizan.

El cristiano no está ya bajo el pedagogo, sino liberado de las observancias de la *Ley*, mas no de su enseñanza moral y religiosa. Porque Cristo no ha venido a abrogar sino a completar, Mt **5** 17; el NT no se opone al Antiguo: lo prolonga. La Iglesia no sólo ha reconocido en los grandes eventos de la época patriarcal y mosaica, en las fiestas y ritos del desierto (sacrificio de Isaac, paso del mar Rojo, Pascua, etc.), las realidades de la Nueva *Ley* (sacrificio de Cristo, bautismo, Pascua cristiana), sino que la fe cristiana exige la misma actitud fundamental que los relatos y los preceptos del Pentateuco prescribían a los israelitas.

GÉNESIS

I. Orígenes del mundo y de la humanidad

1. LA CREACIÓN Y LA CAÍDA

2 4-25

Primer relato de la creación*.

Jb 38-39
Sal 8; 104
Pr 8 22-31
Jn 1 1-3
Col 1 15-17
Hb 1 2-3

2 Co 4 6
Jn 8 12+

1 ¹ En el principio creó Dios el cielo y la tierra*. ² La tierra era caos y confusión*: oscuridad cubría el abismo, y un viento* de Dios aleteaba por encima de las aguas.

³ Dijo Dios: «Haya luz», y hubo luz.

⁴ Vio Dios que la luz estaba bien, y separó Dios la luz de la oscuridad*; ⁵ llamó Dios a la luz «día», y a la oscuridad llamó «noche». Atardeció y amaneció: día primero.

⁶ Dijo Dios: «Haya un firmamento* por en medio de las aguas, que las separe unas de otras.» ⁷ E hizo Dios* el firmamento; separó las aguas de por debajo del firmamento de las aguas de por encima del firmamento. Y así fue. ⁸ Llamó Dios al firmamento «cielo». Atardeció y amaneció: día segundo.

⁹ Dijo Dios: «Acumúlense las aguas de debajo del firmamento en un solo conjunto*, y déjese ver lo seco; y así fue.

¹⁰ Llamó Dios a lo seco «tierra», y al con-

7 11+
Pr 8 28

1 Este relato, que se propone contar los «orígenes del cielo y de la tierra» (de donde el nombre del libro: **Génesis**), es una verdadera «cosmogonía», a diferencia de 2 4^o-25, al que se puede calificar de «antropogonía». Mientras que este segundo relato sólo habla esencialmente de la formación del hombre y de la mujer, el cap. 1 trata de ofrecer una visión completa del origen de los seres según un plan meditado. No se habla explícitamente de creación *a partir de la nada*, pero queda claro que todo viene a la existencia por orden de Elohim, y todo es creado según un orden ascendente de dignidad. Elohim es anterior a la creación, y todos los seres han recibido de él el don de la existencia. El hombre y la mujer, creados a imagen de Dios, se hallan en el centro de las obras creadas; han recibido por la voluntad de Dios el dominio sobre los otros seres vivientes. Es ésta una enseñanza teológica que, a su vez, encuadra el aspecto más inmediatamente evidente, es decir, el origen de todas las cosas en Dios, en el marco de un segundo aspecto: el descanso del día séptimo, del sábado. Precisamente para transmitir mejor esta segunda enseñanza se ha utilizado el esquema de la semana israelita. Como las obras son ocho, se distribuyen de manera simétrica, incluyendo dos en los días tercero y sexto. Así, el «descanso» de Dios en el día séptimo se convierte en modelo que el hombre debe imitar. En el trasfondo del texto actual, de la escuela sacerdotal, hay probablemente una larga tradición, que se ajusta a los rudimentarios conocimientos de la época en materia científica. En este sentido, el relato contiene una enseñanza teológica revelada: la creación, muy por encima del vehículo conceptual primitivo usado para su transmisión.

1 1 Otros traducen: «En el principio, cuando Dios creó...», o bien: «Cuando Dios empezó a crear...». Ambas traducciones son gramaticalmente posibles, pero la que proponemos aquí, siguiendo todas las antiguas versiones, respeta mejor la coherencia del texto. El relato no comienza hasta el v. 2; el v.1 es en realidad un título o encabezamiento, al que corresponde la conclusión o epílogo de 2 4^o. En el lenguaje bíblico, «el cielo y la tierra» designan la totalidad del universo ordenado, el resultado del acto creador. Para expresar esta última se emplea el verbo *bārā*, reservado en el AT para formular la acción creadora de Elohim o sus intervenciones extraordinarias en la historia de su pueblo. Pero insistimos en que no debe leerse aquí la noción metafísica de creación *ex nihilo* («de la nada»), en el sentido de que no existía nada con precedencia a partir de lo cual hubiesen sido formados los seres. Esta afirmación no llegará hasta 2 M 7 28, pero el texto afirma que ha habido un comienzo en el mundo: la creación no es un mito intemporal, sino que está integrada en la historia,

de la que ella es el comienzo absoluto.

1 2 (a) En hebr. *to' hū* y *bo' hū*, «desierto y vacío», bina que se ha hecho proverbial para designar un completo desorden, una ausencia de vida y fecundidad, que la mentalidad antigua asociaba a la imagen del abandono, la soledad y la ausencia de vida propios de las zonas desérticas. El «abismo» (hebr. *tehom*) se corresponde con la *Tiamat* del mito babilónico de la creación, principio generador femenino, identificada con la gran mar salada. Aquí, *tehom* es masculino y designa el gran océano sobre el que flota la tierra. Estos tres términos hebreos presentan un cuadro negativo con el que contrastará la novedad de la intervención del Dios personal creando todo con su palabra. Este versículo constituye, pues, la descripción del caos primordial como situación que precede a la creación (2 5).

1 2 (b) Podría traducirse por «un huracán» o tromba, como la que se pensó que había arremetido al profeta Elías, dejándolo en algún monte o valle (ver 2 R 2 11.16). La exégesis patrística ha deducido de este relato, que habla de Dios y del Espíritu (o viento) divino, y que implica a su Palabra («dijo Dios»), un anticipo del dogma de la Trinidad. Sin embargo, esta idea de la función creadora del Espíritu de Dios apenas aparece en el AT (Sal 104 30 es una excepción), y aquí restaría protagonismo a la intervención de Dios. Como idea cosmogónica, la intervención mediante acciones es probablemente más tradicional que la intervención mediante la palabra; aquí se coordinan las dos.

1 4 La luz es creación de Dios; las tinieblas no lo son, y constituyen su negación. Se menciona en primer lugar la creación de la luz porque la sucesión de los días y las noches va a ser el marco en que se desarrollará la obra creadora. Además, desde un punto de vista ingenuo, sólo se puede trabajar cuando la luz permite ver lo que se hace.

1 6 El «firmamento» (en griego *steréoma*, apoyo) o bóveda celeste era para los antiguos semitas una cúpula consistente, pero también una tienda desplegada, que retenía las aguas superiores mediante sus cuerdas. A través de éstas hace Yahvé caer sobre la tierra la lluvia y la nieve, y abriéndolas de golpe descargó el diluvio sobre la tierra, 7 11.

1 7 A la creación por la palabra («dijo Dios») se añade la creación por la acción («hizo Dios»), aquí el firmamento, los astros, v. 16, los animales terrestres, v. 25, el ser humano, v. 26. De este modo, el relato «sacerdotal» parece integrar en su idea de creación, más abstracta que la del siguiente relato, 2 4^o-25, aquella tradición antigua de que Yahvé-Dios «hace» el cielo y la tierra, el ser humano y los animales.

1 9 «Conjunto» según griego; hebr. «lugar, emplazamiento». El texto hebreo tiene su sentido: las aguas

junto de las aguas lo llamó «mar»; y vio Dios que estaba bien.

¹¹ Dijo Dios: «Produzca la tierra vegetación: hierbas que den semillas y árboles frutales que den fruto según su especie, con su semilla dentro, sobre la tierra.» Y así fue. ¹² La tierra produjo vegetación: hierbas que dan semilla según sus especies y árboles que dan fruto con la semilla dentro según sus especies; y vio Dios que estaba bien. ¹³ Atardeció y amaneció: día tercero.

¹⁴ Dijo Dios: «Haya luceros en el firmamento celeste, para separar el día de la noche, y sirvan de señales para solemnidades, días y años; ¹⁵ sirvan también de luceros en el firmamento celeste para alumbrar sobre la tierra.» Y así fue. ¹⁶ Hizo Dios los dos luceros mayores*; el lucero grande para regir el día y el lucero pequeño para regir la noche, y las estrellas; ¹⁷ y los puso Dios en el firmamento celeste para alumbrar la tierra, ¹⁸ para regir el día y la noche y para separar la luz de la oscuridad; y vio Dios que estaba bien. ¹⁹ Atardeció y amaneció: día cuarto.

²⁰ Dijo Dios: «Bullan las aguas de animales vivientes, y aves revoloteen sobre la tierra frente al firmamento celeste.»

²¹ Creó Dios los grandes monstruos marinos y todo animal viviente que reptaba y que hacen bullir las aguas según sus especies, y todas las aves aladas según sus especies; y vio Dios que estaba bien; ²² Dios los bendijo diciendo: «Sed fecundos, multiplicaos y henchid

las aguas de los mares; y que las aves crezcan en la tierra.» ²³ Atardeció y amaneció: día quinto.

²⁴ Dijo Dios: «Produzca la tierra animales vivientes según su especie: bestias, reptiles* y alimañas terrestres según su especie.» Y así fue. ²⁵ Hizo Dios las alimañas terrestres según su especie, las bestias según su especie y los reptiles del suelo según su especie: y vio Dios que estaba bien.

²⁶ Dijo Dios: «Hagamos* al ser humano* a nuestra imagen, como semejanza* nuestra; que manden en los peces del mar y en las aves del cielo, en las bestias y en todas las alimañas* terrestres, y en todos los reptiles que reptan por la tierra.

²⁷ Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, macho y hembra lo creó.

²⁸ Después los bendijo Dios con estas palabras: «Sed fecundos y multiplicaos, henchid la tierra y sometedla; mandad en los peces del mar y en las aves del cielo y en todo animal que reptaba sobre la tierra.»

²⁹ Dijo Dios: «Ved que os he dado toda hierba de semilla que existe sobre la faz de toda la tierra, así como todo árbol que lleva fruto de semilla. Todo ello os servirá de alimento.

³⁰ «A todos los animales terrestres, a todas las aves del cielo y a todos los reptiles de la tierra, a todo ser animado de vida, les doy la hierba verde como alimento*.»

5 1.3; 9 6
Sal 8 5-6
Si 17 3-4
Sb 2 23

↗ 1 Co 11 7
Col 3 10
Ef 4 24
↗ Mt 19 4p

Gn 8 17; 9 1
Sal 8 6-9
Si 17 2-4
Sb 9 2; 10 2
St 3 7

Sal 104 14s

(plural hebreo que puede traducirse en singular) no ocuparán toda la superficie, sino que tendrán su lugar propio y delimitado. Que la tierra estuviera ya allí y sólo tuviera que ser separada de la masa acuática forma parte de la descripción del caos y, por tanto, de la tradición recibida.

1 16 Sus nombres se omiten adrede: el Sol y la Luna, divinizados por todos los pueblos vecinos. Aquí son simples focos que alumbran la tierra y fijan el calendario. La divinización de los astros era tan tentadora que el autor, haciéndose eco de la fantasía popular, tiene que reconocerles todavía un papel de «potencias», v. 16, que podían «regir», v. 18, algo que pertenece también a las representaciones tradicionales.

1 24 Fundamentalmente lo que reptaba o serpea: serpientes y lagartos, pero también, por extensión, el conjunto de insectos, gusanos, sabandijas y fauna menuda en general.

1 26 (a) No parece ser un plural mayestático, y tampoco se explica por el simple hecho de que el nombre *elohim* tenga forma de plural, ya que casi siempre se utiliza como nombre propio referido a Dios y normalmente va acompañado de un verbo en singular. Probablemente el fenómeno que subyace a nuestro texto, aun cuando raro en hebreo, es el del «plural deliberativo»: cuando Dios, como en **11 7**, o cualquier otra persona, habla consigo mismo, la gramática hebrea parece aconsejar el empleo del plural. El griego (seguido por Vulg.) del Sal 8 6, citado en Hb 2 7, ha entendido este texto como una deliberación de Dios con su corte celestial (ver **Is 6**), los ángeles. Y este plural acabó siendo

una puerta abierta a la interpretación de los Padres de la Iglesia, que vieron insinuado aquí el misterio de la Trinidad.

1 26 (b) Lit. «hombre», pero se trata de un colectivo (la humanidad), como se deduce del plural «manden».

1 26 (c) «Semejanza» parece atenuar el sentido de «imagen», excluyendo la igualdad. El término concreto de «imagen» implica un parecido físico, como el de Adán con relación a su hijo, **5 3**. Esta relación con Dios separa al ser humano de los animales. Supone además una semejanza general de naturaleza, pero el texto no dice en qué consisten concretamente esa «imagen» y esa «semejanza». Ser imagen y semejanza de Dios subraya el hecho de que, al estar dotado de inteligencia y de voluntad, puede entrar activamente en relación con Dios. Para otros exegetas, sin embargo, el ser humano sería imagen de Dios porque recibe de Él dominio sobre los demás seres vivos.

1 26 (d) «Alimañas» parece significar «animales dañinos», no «pequeños».

1 30 Imagen de una edad de oro en que hombres y animales vivían en paz, alimentándose de plantas. El texto **9 3** marca el comienzo de una nueva era. **Is 11 6-8** habla de una restauración mesiánica, que sería como una vuelta a la situación de los orígenes. El optimismo de este relato, frente al pesimismo del siguiente en el mismo libro del Génesis, no invita al ser humano, imagen de Dios, al abuso antiecológico de la naturaleza, sino al cuidado y al uso racional de la misma; de ese modo comparte la tarea del Creador: obra «bien hecha» (ver **1 10**, **12.18.21.25**).

Ba 3 33-35
Jr 31 35
Is 40 26
Si 43 6.7

Sal 136 7s

Jb 12 7-12

Sal 104 24
Oo 3 11; 7 29
Si 39 21.33
1 Tm 4 4

Ex 20 8+
Ex 20 11;
31 12s
Hb 4 4

Jr 10 11s

1 1 - 2 4

Y así fue.³¹ Vio Dios cuanto había hecho, y todo estaba muy bien. Atardeció y amaneció: día sexto.

2¹ Concluyéronse, pues, el cielo y la tierra con todo su aparato,² El séptimo día Dios dio por concluida la labor que había hecho; puso fin el día séptimo a toda la labor que había hecho.³ Después bendijo Dios el día séptimo y lo santificó*; porque en él puso fin Dios a toda la obra creadora que había hecho.

⁴ Ésos fueron los orígenes* del cielo y la tierra, cuando fueron creados.

La prueba de la libertad. El Paraíso*.

Cuando Yahvé Dios hizo la tierra y el cielo,⁵ no había aún en la tierra arbusto alguno del campo, y ninguna hierba del campo había germinado todavía, pues

2 3 El sábado (*sabbat*) es una institución divina: el mismo Dios ha descansado (*sabbat*) ese día. Sin embargo, aquí se evita la palabra *sabbat*, porque, según el redactor sacerdotal, el sábado será impuesto en el Sinaí, donde se convertirá en señal de la alianza, Ex 31 12-17. Con todo, Dios ha dado desde la creación un ejemplo que el hombre deberá imitar, Ex 20 11; 31 17.

2 4 (a) En hebreo *tolédót*, propiamente «generaciones», y luego historia de un antepasado y de su linaje, ver 6 9; 25 19; 37 2. Con el empleo de esta palabra se desmitifica la creación, que es el comienzo de la historia y no, como en Sumer y Egipto, una serie de generaciones divinas.

2 4 La sección 2 4^b - 3 24 pertenece a las tradiciones yahvistas. Utiliza sistemáticamente el nombre divino compuesto «Yahvé Dios» (*yhw' 'elôhim*), que no es muy habitual. Este doble título podría deberse a una revisión tardía (ver griego). Más bien que un «segundo relato de la creación» (ya que el paralelismo con 1 1 - 2 4^a es sólo parcial), lo que tenemos aquí es la narración de la formación del hombre y de la mujer (los animales no son formados más que como un ensayo para encontrar al hombre una «ayuda adecuada»), unida a otra sobre el paraíso y la caída. Hay, pues, al menos dos grandes tradiciones, la de la creación del hombre y la mujer; la «antropogonía» de vv. 4^b-8 y 18-24, y la del paraíso y la caída, 2 9 y 15-17; 3. Lo que ha movido al autor a soldarlas es probablemente el hecho de que las dos hablan de un jardín, por más que las connotaciones parezcan un poco diferentes: suelo que el hombre debe cultivar (relación entre 2 8 y la descripción del «antes», v. 6), jardín de delicias que el hombre no tiene que cultivar (labrar con fatiga el suelo forma parte del castigo infligido, 3 17). Pero hay una parte del texto actual que sirve para unificar los elementos de los dos relatos (e incluso de motivos aislados, como el de los cuatro ríos, 2 10-14). El autor que unificó todo esto conoció incluso variantes; éstas aparecen incidentalmente, en particular cuando nos enteramos de que Dios quiere guardar la entrada del jardín para que el hombre no pueda acceder a él, 3 22 y 24, breve pasaje preparado probablemente por la mención conjunta de los dos árboles en 2 9. Aquí aparentemente no se trata de un castigo para el hombre a causa de una infracción ya cometida, sino de una medida preventiva. El conjunto construye un relato animado y popular. Si el hombre y la mujer (e incluso probablemente el resto de la creación, al menos por implicación, y no sólo los animales de los que habla 2 18-20) tienen su origen en Dios, el conjunto del relato quiere sobre todo explicar las limitaciones del hombre y de la mujer, 3 16-19. Si hay limitación, si ésta no se identifica con el hecho de ser una criatura, no puede venir de

Yahvé Dios no había hecho llover sobre la tierra, ni había hombre que labrara el suelo.⁶ Pero un manantial* brotaba de la tierra y regaba toda la superficie del suelo.⁷ Entonces Yahvé Dios modeló al hombre con polvo del suelo*, e insuffló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente*.

⁸ Luego plantó Yahvé Dios un jardín en Edén*, al oriente, donde colocó al hombre que había formado.⁹ Yahvé Dios hizo brotar del suelo toda clase de árboles deleitosos a la vista y buenos para comer, y en medio del jardín, el árbol de la vida* y el árbol de la ciencia del bien y del mal.¹⁰ De Edén salía un río que regaba el jardín, y desde allí se repartía en cuatro brazos*.¹¹ Uno se llama Pisón: es el que rodea todo el país de Javilá,

Oo 3 20s;
12 7
Sb 15 8.11
Sal 104 29s
Jb 34 14s;
33 4
1 Co 15 45

Pr 3 18
Ap 2 7; 22 14
Ez 47 1+
Ap 22 1-2
Jn 4 1+

Dios, a menos que sea un castigo infligido a causa de una infracción grave por parte del hombre y de la mujer. Ahora bien, siendo esa transgresión coextensiva al conjunto de la humanidad, debe situarse en el origen, en la pareja, que no es sólo la primera desde el punto de vista cronológico, sino también el principio de toda la humanidad. Si este texto guarda alguna relación con el dogma del pecado original, su expresión es simbólica. Ella misma, la dimensión simbólica, está en el origen de las afirmaciones subsiguientes de la Escritura en relación con ese dogma: no debe buscarse aquí todo lo que sobre él se ha leído después, ya se trate de «relecturas bíblicas», p.e. la de Pablo (Rm 5 12s; 1 Co 15 21-22), ya de formulaciones dogmáticas de la Iglesia.

2 6 En hebr. *ʔd*, palabra de significado incierto. La traducimos a la luz del contexto y apoyándonos en Job 36 27 y en el hecho de que, en Nm 21 17 y en algunos paralelos semíticos, «subir» (verbo que traducimos por «brotar») se dice de un manantial.

2 7 (a) El hombre, *ʔdām*, viene del suelo, *ʔdāmā*, ver 3 19. Este nombre colectivo será el nombre propio del primer ser humano, Adán, ver 4 25; 5 1.3.

2 7 (b) Es la palabra *nefes*, que designa al ser animado por un soplo vital (también manifestado por el «espíritu», *ruah*, 6 17+; Is 11 2+), ver Sal 6 5+.

2 8 «Jardín» se traduce por «paraíso» en la versión griega, y luego en toda la tradición literaria. «Edén» es un nombre geográfico imposible de localizar, y tal vez significara «estepa». Podría compararse con el *bit adini* asirio-babilónico, región a orillas del Éufrates, de la que hablan también algunos textos bíblicos, Am 1 5; 2 Re 19 12; Is 37 12; Ez 27 23. Pero los israelitas interpretaron la palabra según la raíz hebr. *ʔdn*: «delicias». La distinción entre Edén y el jardín, expresada aquí y en el v. 10, se difumina luego: se habla de «jardín de Edén», v. 15; 3 23.24. En Ez 28 13 y 31 9, Edén es el «jardín de Dios», y en Is 51 3 Edén, el «jardín de Dios», se contraponen al desierto y a la estepa.

2 9 Símbolo de la inmortalidad, ver 3 22+. Sobre el árbol de la ciencia del bien y del mal, ver v. 17+.

2 10 Los vv. 10-14 son un paréntesis; probablemente han sido introducidos por el yahvista mismo, que utilizaba antiguas concepciones sobre la configuración de la tierra. Su propósito no fue localizar el jardín de Edén, sino señalar que los grandes ríos, que son las «arterias vitales» de las cuatro regiones del mundo, tienen su manantial en el paraíso. No es extraño que esta geografía sea incierta. El Tigris y el Éufrates son bien conocidos y sus fuentes se hallan próximas, en los montes de Armenia; pero el Pisón y el Guijón son desconocidos. Javilá es, según Gn 10 29, una región de Arabia, y Cus designa en otras partes el Alto Egipto;

donde hay oro.¹² El oro de aquel país es fino. Allí se encuentra el bedelio* y el ónice.¹³ El segundo río se llama Guijón: es el que rodea el país de Cus.¹⁴ El tercer río se llama Tigris: es el que corre al oriente de Asiria. Y el cuarto río es el Éufrates.¹⁵ Tomó, pues, Yahvé Dios al hombre y lo dejó en el jardín de Edén, para que lo labrase y cuidase.¹⁶ Dios impuso al hombre este mandamiento: «Puedes comer de cualquier árbol del jardín,¹⁷ pero no comerás del árbol de la ciencia del bien y del mal*, porque el día que comieres de él morirás sin remedio*.»

¹⁸ Se dijo luego Yahvé Dios: «No es bueno que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada*.»¹⁹ Y Yahvé Dios modeló del suelo todos los animales del campo y todas las aves del cielo y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba, y para que cada ser viviente tuviese el nombre que el hombre le diera.²⁰ El hombre puso nombres a todos los ganados, a las aves del cielo y a todos los animales del campo, mas para el hombre no encontró una ayuda adecuada.²¹ Entonces Yahvé Dios hizo caer un profundo sueño sobre el hombre, que se durmió. Le quitó una de las costillas y

rellenó el vacío con carne*.²² De la costilla que Yahvé Dios había tomado del hombre formó una mujer* y la llevó ante el hombre.²³ Entonces éste exclamó:

«Esta vez sí que es hueso de mis huesos

y carne de mi carne.

Ésta será llamada mujer*, porque del varón ha sido tomada.»

²⁴ Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne.

²⁵ Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, pero no se avergonzaban uno del otro.

↗ 1 Co 11 8-9
↗ 1 Tm 2 13

↗ Mt 19 5p
↗ Ef 5 31
↗ 1 Co 6 16

La caída.

3¹ La serpiente* era el más astuto de todos los animales del campo que Yahvé Dios había hecho. Dijo a la mujer: «¿Cómo os ha dicho Dios que no comáis de ninguno de los árboles del jardín?»² Respondió la mujer a la serpiente: «Podemos comer del fruto de los árboles del jardín.³ Mas del fruto del árbol que está en medio del jardín, ha dicho Dios: No comáis de él, ni lo toquéis, so pena de muerte.»⁴ Replicó la serpiente a la mujer: «De ninguna manera moriréis.

Sb 2 24
↗ Jn 8 44
↗ Ap 12 9;
20 2
↗ Rm 5 12-21

2 17; 3 22

pero no es seguro que estos dos nombres hayan de tomarse aquí en el mismo sentido.

2 12 Goma aromática.

2 17 (a) Esta «ciencia» es un privilegio que Dios se reserva y que el hombre usurpará por el pecado, 3 5.22. No es, pues, ni la omniencia, que el hombre caído no posee, ni el discernimiento moral, que ya poseía el hombre inocente y que Dios no niega a su criatura racional. Es la facultad de decidir uno por sí mismo lo que es bueno y lo que es malo, y de obrar en consecuencia: una reclamación de autonomía moral, por la que el hombre no se conforma con su condición de criatura, ver Is 5 20. El primer pecado ha sido un atentado a la soberanía de Dios, un pecado de orgullo. Esta rebelión se ha expresado concretamente con la transgresión de un precepto impuesto por Dios y representado en la imagen de la fruta prohibida.

2 17 (b) La misma expresión se emplea en las leyes y las sentencias que prevén una pena de muerte. El comer la fruta no debe provocar una muerte instantánea: Adán y Eva sobrevivirán, y la condena de 3 16-19 habla de la muerte como el término de una vida miserable. El pecado, simbolizado por el hecho de comer la manzana, merece la muerte: nada más dice el texto, ver 3 3.

2 18 El relato de la creación de la mujer, vv. 18-24 (25 no es más que una transición a 3), no es la continuación lógica de 15-17, porque ahí «hombre» (v. 16; ver 3 22) se toma colectivamente e incluye al varón y a la mujer. No obstante, tiene una función en el relato de la creación del hombre. Desde el punto de vista de la tradición, los vv. 18-24 son la continuación lógica del v. 7 (y 8), a pesar de que el pasaje se encuentra ahora un poco lejos como consecuencia del arreglo del autor, que ha preferido narrar la formación de la mujer justo antes del momento en que va a jugar un papel activo en la transgresión.

2 21 La carne (*bāšār*) es ante todo, en el animal y en el hombre, la «carne-comida», los músculos, 41 2-4; Ex

4 7; Jb 2 5. Es también el cuerpo entero, Nm 8 7; 1 R 21 27; 2 R 6 30, y, por tanto, el vínculo familiar, 2 23; 29 14; 37 27, incluso la humanidad o el conjunto de los seres vivientes («toda carne», 6 17.19; Sal 136 25; Is 40 5-6). El alma, 2 7+; Sal 6 5+, o el espíritu, 6 17+, animan la carne sin mezclarse con ella, haciéndola viviente. Sin embargo, la «carne» subraya con frecuencia lo que de frágil y perecedero hay en el hombre, 6 3; Sal 56 5; Is 40 6; Jr 17 5; y poco a poco se irá percibiendo cierta oposición entre los dos aspectos del hombre viviente, Sal 78 39; Qo 12 7; Is 31 3; ver también Sb 8 19; 9 15+. El hebreo no tiene una palabra para decir «cuerpo»: el NT suplirá esta laguna promoviendo *sōma* junto a *sarx*, ver Rm 7 5+; 7 24+.

2 22 Imagen que expresa la relación que une al hombre y a la mujer, v. 23, y que les une en el matrimonio, v. 24.

2 23 El hebreo juega con la palabra *ʾiš*, «hombre, varón» y su femenino *ʾiššā*, «mujer», y a la letra, «varona».

3 1 ¿Sirve la serpiente de disfraz a un ser hostil a Dios y enemigo del hombre? Es sabido que la tradición sapiencial, y luego el NT y toda la tradición cristiana, han reconocido en ella al Adversario (o Tentador), al Diabolo, véase Jb 1 6+. En favor de esta identificación se puede aducir que la serpiente quiere rebatir la prohibición divina, haciendo ver que Dios intenta ocultar al hombre y a la mujer lo que ocurrirá si comen de la fruta prohibida; pero está en tensión con la descripción que la presenta como un simple animal, aunque astuto, y con la condena a caminar sobre su vientre y comer polvo, v. 14. Quizá la intervención de un animal astuto como tentador no es más que una manera de sugerir que el hombre y la mujer sólo pueden acusarse a sí mismos por su transgresión. El autor presentaría como un diálogo entre la serpiente y la mujer lo que es el resultado de un proceso humano; la atracción del fruto prohibido conduce a la transgresión; 3 6 describe tal proceso.

- ⁵ Es que Dios sabe muy bien que el día en que comáis de él se os abrirán los ojos y seréis como dioses*, conocedores del bien y del mal.» ⁶ Como viese la mujer que el árbol era bueno para comer, apetecible a la vista y excelente para lograr sabiduría, tomó de su fruto y comió. Después dio también a su marido, que igualmente comió. ⁷ Entonces se les abrieron a ambos los ojos y se dieron cuenta de que estaban desnudos*; y, cosiendo hojas de higuera, se hicieron unos ceñidores.
- ⁸ Oyeron luego el ruido de los pasos de Yahvé Dios que se paseaba por el jardín a la hora de la brisa, y el hombre y su mujer se ocultaron de la vista de Yahvé Dios por entre los árboles del jardín. ⁹ Yahvé Dios llamó al hombre y le dijo: «¿Dónde estás?» ¹⁰ Éste contestó: «Te he oído andar por el jardín y he tenido miedo, porque estoy desnudo; por eso me he escondido.» ¹¹ Él replicó: «¿Quién te ha hecho ver que estabas desnudo? ¿Has comido acaso del árbol del que te prohibí comer?» ¹² Dijo el hombre: «La mujer que me diste por compañera me dio del árbol y comí.» ¹³ Dijo, pues, Yahvé Dios a la mujer: «¿Por qué lo has hecho?» Contestó la mujer: «La serpiente me sedujo, y comí.»
- ¹⁴ Entonces Yahvé Dios dijo a la serpiente: «Por haber hecho esto, maldita seas entre todas las bestias y entre todos los animales del campo. Sobre tu vientre caminarás,
- y polvo comerás todos los días de tu vida.
- ¹⁵ Enemistad pondré entre ti y la mujer, entre tu linaje y su linaje: él te pisará la cabeza mientras acechas* tú su calcañar.»
- ¹⁶ A la mujer le dijo*:
- «Tantas haré tus fatigas cuantos sean tus embarazos: con dolor parirás los hijos. Hacia tu marido irá tu apetencia, y él te dominará.»
- ¹⁷ Al hombre le dijo: «Por haber escuchado la voz de tu mujer y comido del árbol del que yo te había prohibido comer,
- maldito sea el suelo por tu causa: sacarás de él el alimento con fatiga todos los días de tu vida.
- ¹⁸ Te producirá espinas y abrojos, y comerás la hierba del campo.
- ¹⁹ Comerás el pan con el sudor de tu rostro, hasta que vuelvas al suelo, pues de él fuiste tomado. Porque eres polvo y al polvo tornarás.»
- ²⁰ El hombre llamó a su mujer «Eva», por ser ella la madre de todos los vivientes*.
- ²¹ Yahvé Dios hizo para el hombre y su mujer túnicas de piel y los vistió. ²² Se dijo Yahvé Dios: «¡Resultado que el hombre ha venido a ser como uno de nosotros, en cuanto a conocer el bien y el mal*! Ahora, pues, cuidado, no alargue su mano y tome también del árbol de la vida y comiendo de él viva para siempre*.» ²³ Así que lo echó Yahvé Dios del

3 5 Nótese la diferencia de perspectiva respecto de 1 26-27: allí es Dios mismo el que crea al varón y a la mujer a su imagen; aquí el «ser como los dioses» (o «como Dios») sería una empresa humana.

3 7 Lo que el hombre y la mujer perciben como novedad es en realidad una experiencia turbadora. En la conciencia de su desnudez habría ya una manifestación del desajuste introducido por el pecado en la armonía y el orden de la creación.

3 15 Este versículo, conocido como «Protoevangelio» o primer buen anuncio, afirma la aversión radical entre la serpiente y la humanidad, pero deja entrever la superioridad y la victoria final de ésta. La traducción griega, al comenzar la última frase con un pronombre masculino, atribuye esa victoria no al linaje de la mujer en general, sino a uno de los descendientes de la mujer. Así queda esbozada la interpretación mesiánica de este texto, presente ya en la exégesis judía antigua, y recogida y explicitada luego por muchos Padres de la Iglesia. Junto con el Mesías va incluida su madre, de ahí que la interpretación mariológica de la traducción latina *ipsa conteret caput tuum* se haya hecho tradicional en la Iglesia.

3 16 Aunque Dios no condena directamente a la pareja, sino a la serpiente y a la tierra, hombre y mujer se ven profundamente afectados por ella: la mujer en

cuanto madre y esposa (a tenor de la antropología cultural semita), y el hombre, como trabajador, sufren las consecuencias de su transgresión. El hombre debe esforzarse por arrancar sus medios de subsistencia a una tierra hostil que está muy lejos de parecerse al jardín del Edén. La mujer deja de ser la asociada del hombre y su igual, 2 18-24, porque el hombre actúa ya como señor y somete a la mujer. No se puede concluir apresuradamente que sin el pecado la condición de la pareja hubiera sido diferente, pero sí hay una percepción profunda de las consecuencias de la transgresión: el pecado del hombre y de la mujer trastorna la armonía y el orden dispuestos por Dios. Sin embargo, para que de aquí se infiera claramente la enseñanza de un pecado hereditario, habrá que esperar a que san Pablo ponga en paralelo la solidaridad de todos en Cristo salvador y en Adán pecador, Rm 5.

3 20 Etimología popular: el nombre de Eva, *hawwā*, es explicado por la raíz *ḥayā*, «vivir».

3 22 (a) El hombre pecador se ha erigido en juez del bien y del mal, 2 17+, lo cual es privilegio de Dios.

3 22 (b) El árbol de la vida había sido mencionado en 2 9 junto al árbol de «la ciencia del bien y del mal». Esta última expresión está en relación con la capacidad de discernimiento y el uso de razón (ver Is 7 16), y, como expresión polar, se refiere a «todo lo que existe

jardín de Edén, para que labrase el suelo de donde había sido tomado. ²⁴ Tras expulsar al hombre, puso delante del jardín de Edén querubines* y la llama de espada vibrante, para guardar el camino del árbol de la vida.

Caín y Abel*.

4 ¹ Tuvo relaciones el hombre con Eva, su mujer, que concibió y dio a luz a Caín, y dijo: «He adquirido un varón con el favor de Yahvé*.» ² Volvió a dar a luz y tuvo a Abel, su hermano. Fue Abel pastor de ovejas y Caín labrador. ³ Pasado algún tiempo, Caín hizo a Yahvé una oblación de los frutos del suelo. ⁴ También Abel hizo una oblación de los primogénitos de su rebaño y de la grasa de los mismos. Yahvé miró propicio a Abel y su oblación, ⁵ mas no miró propicio a Caín y su oblación*, por lo cual se irritó Caín en gran manera y se abatió su rostro. ⁶ Yahvé dijo a Caín: «¿Por qué andas irritado, y por qué se ha abatido tu rostro? ⁷ ¿No es cierto que si obras bien podrás alzarlo? Mas, si no obras bien, a la puerta está el pecado acechando como fiera que te codicia, y a quien tienes que dominar*.» ⁸ Caín dijo a su hermano Abel: «Vamos afuera*.» Y cuando estaban en el campo,

se lanzó Caín contra su hermano Abel y lo mató.

⁹ Yahvé dijo a Caín: «¿Dónde está tu hermano Abel?» Contestó: «No sé. ¿Soy yo acaso el guardián de mi hermano?» ¹⁰ Replicó Yahvé: «¿Qué has hecho? Se oye la sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo. ¹¹ Pues bien: maldito seas, lejos de este suelo que abrió su boca para recibir de tu mano la sangre de tu hermano. ¹² Aunque labres el suelo, no te dará más su fruto. Vagabundo y errante serás en la tierra.» ¹³ Entonces dijo Caín a Yahvé: «Mi culpa es demasiado grande para soportarla. ¹⁴ Si hoy me echas de este suelo, habré de esconderme de tu presencia, convertido en vagabundo errante por la tierra, y cualquiera que me encuentre me matará.» ¹⁵ Yahvé le respondió: «Al contrario, quienquiera que matare a Caín, lo pagará siete veces.» Y Yahvé puso una señal a Caín* para que nadie que lo encontrase lo atacara. ¹⁶ Caín dejó la presencia de Yahvé y se estableció en el país de Nod*, al oriente de Edén.

Descendencia de Caín*.

¹⁷ Caín tuvo relaciones con su mujer, que concibió y dio a luz a Henoc. Cons-

entre el bien y el mal», es decir, a todas las manifestaciones sujetas al discernimiento ético. La mención aquí del árbol de la vida cumple con una función: impedir que el ser humano se apodere de su fruto y coma de él; de ahí la vigilancia mencionada en el v. 24. Se trata de una tradición paralela a la del árbol de la ciencia del bien y del mal, pero sirve al plan del autor: la búsqueda de la inmortalidad está inscrita en el corazón del ser humano y, al mismo tiempo, fuera de sus posibilidades. Es un don divino del que se hará eco la palabra de Dios cuando llegue el tiempo oportuno.

3 24 Los querubines o querubes eran seres representados en forma de esfinge (ver Ex 25 18), a tenor de la iconografía asirio-babilónica. Pero estos guardianes del Paraíso no son querubines con una espada, sino más bien los querubines y la «llama de espada vibrante (o fulgurante)». El alejamiento del Paraíso traduce en términos espaciales el alejamiento de Dios: en el jardín donde había sido puesto el hombre, 2 15, ¡hasta el propio Dios venía a tomar la brisa de la tarde! (3 8).

4 En este capítulo, tanto el relato, vv. 1-16, como las genealogías, vv. 17-26, pertenecen a las tradiciones yahvistas. El relato supone una civilización algo desarrollada: en el terreno religioso, un culto con las ofrendas de los productos (quizá las primicias) del suelo y de los primogénitos del rebaño, vv. 3-4. Habría también hombres que podrían matar a Caín y otros que podrían vengarle, vv. 14-15. Este relato pudo referirse primeramente no a los hijos del primer hombre, sino al antepasado epónimo de los Quenitas (Cainitas), ver Nm 24 21+. Trasladado a los orígenes de la humanidad, adquiere un alcance general: por un lado Caín y Abel se hallan en el origen de los dos modos de vida, el agricultor sedentario y el pastor nómada; por otro, estos dos hombres personifican la lucha del Hombre contra el Hombre. Junto a la rebelión del hombre contra Dios, está también la violencia del «hermano» contra su

«hermano». El doble mandamiento del amor, Mt 22 40, vendrá a mostrar las exigencias fundamentales de la voluntad de Dios.

4 1 Expresión jubilosa de la primera mujer, que, de sierva de un marido, se convierte en madre de un hombre. Un juego de palabras relaciona el nombre de Caín (*Qayin*) con el verbo *qānā* «adquirir».

4 5 Se introduce el tema del menor preferido al primogénito, con el que se manifiesta la libre elección de Dios, su desdén por las grandezas terrenas y su predilección por los humildes. Este tema se repite a menudo a través del Génesis (Isaac preferido a Ismael, 21; Jacob a Esaú, 25 23; 27; Raquel a Lía, 29 15-30; asimismo los hijos de éstas...) y en toda la Biblia, 1 S 16 12; 1 R 2 15, etc.

4 7 Traducción conjetural de un texto corrompido, incluso gramaticalmente. Lit. «¿No es verdad que si tú obras bien, levantamiento, mas si no obras bien, a tu puerta la culpa (fem.) está echado (masc.), y de ti tendrá él (masc.) gana, y tú mandarás en él?» Nótese que esta última expresión se corresponde con la dirigida a Eva en 3 16.

4 8 El verbo «decir» introduce normalmente un discurso directo, que no se encuentra en el texto hebreo. Las versiones, bien traduciendo dos palabras que posteriormente se habrían perdido, o más probablemente supliendo lo que les pareció que faltaba, dicen: «Vamos afuera».

4 15 La «señal de Caín» no es un estigma infamante, sino una marca que le protege como a miembro de un clan que ejecuta con rigor la venganza de sangre.

4 16 País desconocido, cuyo nombre recuerda el epíteto dado a Caín, «errante», *nād*, en el país de *Nod*.

4 17 Restos de una genealogía de carácter anecdótico. Los mismos nombres, con algunas variantes, aparecerán en la genealogía sacerdotal de Set, entre Quenán y Lámec, 5 12-28. Esta lista se ha relacionado

Sb 10 3
Jn 1 3 12

Mt 23 35
Hb 12 24
Jb 16 18

Ex 34 19
Lv 3 16

Hb 11 4

3 16

truyó una ciudad y la llamó Henoc, como el nombre de su hijo.¹⁸ A Henoc le nació Irad, e Irad engendró a Mejuyael; Mejuyael engendró a Metusael, y Metusael engendró a Lámec.¹⁹ Lámec tomó dos mujeres: la primera llamada Adá, y la segunda Silá.²⁰ Adá dio a luz a Yabal, que vino a ser padre de los que habitan en tiendas y crían ganado.²¹ Su hermano se llamaba Yubal, padre de cuantos tocan la cítara y la flauta.²² Silá, por su parte, engendró a Túbal Caín, antepasado de todos los forjadores* de cobre y hierro. Hermana de Túbal Caín fue Naamá.

²³ Dijo Lámec a sus mujeres:

«Adá y Silá, oíd mi voz;

mujeres de Lámec, escuchad mi palabra:

Yo maté a un hombre por una herida que me hizo

y a un muchacho por un cardenal que recibí.

²⁴ Caín será vengado siete veces, mas Lámec lo será setenta y siete*.»

Set y sus descendientes*.

²⁵ Adán volvió a tener relaciones con su mujer, que dio a luz un hijo, al que puso por nombre Set, diciendo: «Dios me ha otorgado* otro descendiente en lugar de Abel, porque le mató Caín.»²⁶ También a Set le nació un hijo, al que puso

por nombre Enós. Éste fue el primero en invocar el nombre de Yahvé*.

Ex 3 14+

Los patriarcas antediluvianos*.

1 Cro 1 1-4

5¹ Ésta es la lista de los descendientes de Adán:

El día en que Dios creó a Adán, lo hizo a imagen de Dios.² Los creó varón y hembra, los bendijo y los llamó «Hombre» en el día de su creación.

1 26+

³ Tenía Adán ciento treinta años cuando engendró un hijo a su semejanza, según su imagen*, a quien puso por nombre Set.⁴ Después de engendrar a Set, Adán vivió ochocientos años, y engendró hijos e hijas.⁵ Cuando Adán murió, tenía novecientos treinta años.

⁶ Set tenía ciento cinco años cuando engendró a Enós.⁷ Vivió Set, después de engendrar a Enós, ochocientos siete años y engendró hijos e hijas.⁸ Cuando Set murió, tenía novecientos doce años.

⁹ Enós tenía noventa años cuando engendró a Quenán.¹⁰ Vivió Enós, después de engendrar a Quenán, ochocientos quince años, y engendró hijos e hijas.

¹¹ Cuando Enós murió, tenía novecientos cinco años.

¹² Quenán tenía setenta años cuando engendró a Mahalalel.¹³ Vivió Quenán, después de engendrar a Mahalalel, ochocientos cuarenta años, y engendró hijos e hijas.¹⁴ Cuando Quenán murió, tenía novecientos diez años.

4 17+

artificialmente con Caín, hijo de Adán, condenado a la vida errante; aquí Caín es el constructor de la primera ciudad, el antepasado de los ganaderos, de los músicos, de los forjadores y quizá de las mujeres alegres, ver v. 22, que proporcionan el regalo y los placeres de la vida urbana. El autor atribuye estos progresos al linaje de Caín, el maldito; la misma condenación de la vida urbana volverá a darse en el relato de la torre de Babel, 11 1-9.

4 22 «Antepasado de todos los forjadores» Targ., ver vv. 20 y 21; «el forjador de todos los obreros» hebr. — Las tres castas de ganaderos, músicos y forjadores ambulantes se vinculan a tres antepasados cuyos nombres hacen asonancia y recuerdan los oficios de sus descendientes: Yabal (*ybl* «guiar»); Yubal (*yôbel* «trompeta»); Túbal (nombre de un pueblo del norte, Gn 10 2, en el país de los metales). Caín significa en otras lenguas semíticas «forjador, herrero». Naamá, «la linda», «la amada», podría ser el epónimo de otra «profesión» sobre la que el texto guarda silencio.

4 24 Este canto bárbaro, compuesto a la gloria de Lámec, un héroe del desierto, se da aquí como testimonio de la ferocidad creciente de los descendientes de Caín.

4 25 (a) Restos de otra genealogía primitiva.

4 25 (b) El nombre de Set (hebr. *Set*) se explica por *šat* «ha otorgado».

4 26 «Éste fue el primero» griego y Vulg.; «Entonces se comenzó» hebr. — Las tradiciones elohista y sacerdotal retrasan hasta Moisés, Ex 3 14 (ver 3 13+); **6 2s**, la revelación del nombre divino.

5 Genealogía de tradición sacerdotal, que va des-

de la creación hasta el diluvio, del mismo modo que la genealogía de Sem, 11 10-32, cubrirá el lapso de tiempo que separa el diluvio y Abraham. No debe buscarse aquí ni una historia ni una cronología; los nombres están tomados de la tradición: son en parte los mismos que en 4 17-32. Se puede observar un esquema formal más o menos riguroso: edad del patriarca en el momento de engendrar a su primogénito, años vividos después, indicación general de que engendró otros hijos e hijas, y duración total de su vida. Este esquema sólo se rompe en la introducción, vv. 1-2, y en la conclusión (el v. 32 sólo contiene el primer elemento a propósito de Noé), y también cuando hay que introducir alguna noticia importante, vv. 22.24.29. Las cifras son diferentes en el Pentateuco samaritano y en los Setenta. Pensaban los israelitas que la vida humana había ido disminuyendo a medida que avanzaban las edades del mundo: no será más de 200 a 600 años después del diluvio, e inferior a 200 años para los patriarcas. El acortamiento de esta longevidad extraordinaria, que, sin embargo, es notablemente inferior a la edad atribuida a los reyes sumerios anteriores y posteriores al diluvio, está vinculada con el progreso del mal en el mundo, **6 3**, porque una larga vida es una bendición de Dios, Pr 10 27, y será uno de los privilegios de la era mesiánica, Is 65 20.

5 3 La semejanza divina, expresada por los términos «imagen» y «semejanza», no es, pues, una característica exclusiva del primer hombre y la primera mujer, 1 26s, por cuanto que de la primera pareja se transmite a su descendencia.

¹⁵ Mahalalel tenía sesenta y cinco años cuando engendró a Yéred. ¹⁶ Vivió Mahalalel, después de engendrar a Yéred, ochocientos treinta años, y engendró hijos e hijas. ¹⁷ Cuando Mahalalel murió, tenía ochocientos noventa y cinco años.

¹⁸ Yéred tenía ciento sesenta y dos años cuando engendró a Henoc. ¹⁹ Vivió Yéred, después de engendrar a Henoc, ochocientos años, y engendró hijos e hijas.

²⁰ Cuando Yéred murió, tenía novecientos sesenta y dos años.

Si 44 16;
49 14

²¹ Henoc tenía sesenta y cinco años cuando engendró a Matusalén. ²² Henoc anduvo con Dios; vivió*, después de engendrar a Matusalén, trescientos años, y engendró hijos e hijas. ²³ Cuando Henoc murió, tenía trescientos sesenta y cinco años. ²⁴ Henoc anduvo con Dios, y desapareció porque Dios se lo llevó*.

2 R 2 11
Hb 11 5
Sb 4 10-11

²⁵ Matusalén tenía ciento ochenta y siete años cuando engendró a Lámec. ²⁶ Vivió Matusalén, después de engendrar a Lámec, setecientos ochenta y dos años, y engendró hijos e hijas. ²⁷ Cuando Matusalén murió, tenía novecientos sesenta y nueve años.

²⁸ Lámec tenía ciento ochenta y dos años cuando engendró un hijo, ²⁹ y le

puso por nombre Noé, diciendo: «Éste nos consolará de nuestros afanes y de la fatiga de nuestras manos, por causa del suelo que maldijo Yahvé*.» ³⁰ Vivió Lámec, después de engendrar a Noé, quinientos noventa y cinco años, y engendró hijos e hijas. ³¹ Cuando Lámec murió, tenía setecientos setenta y siete años.

³² Tenía Noé quinientos años cuando engendró a Sem, a Cam y a Jafet*.

Los hijos de Dios y las hijas de los hombres*.

6 ¹ Cuando la humanidad comenzó a multiplicarse sobre la faz de la tierra y les nacieron hijas, ² vieron los hijos de Dios que las hijas de los hombres eran atractivas, y tomaron por mujeres a las que prefirieron de entre todas ellas. ³ Entonces dijo Yahvé: «No permanecerá* para siempre mi espíritu en el hombre, porque no es más que carne; que sus días sean ciento veinte años*.» ⁴ Los nefilim aparecieron en la tierra por aquel entonces (y también después), cuando los hijos de Dios se unieron a las hijas de los hombres y éstas les dieron hijos: éstos fueron los héroes de la antigüedad, hombres famosos.

2 7
Jn 3 5-6
Si 17 2
Si 16 7

Dt 1 28+

2. EL DILUVIO

Corrupción de la humanidad*.

⁵ Viendo Yahvé que la maldad del hombre cundía en la tierra y que todos

los proyectos de su mente eran puro mal de continuo, ⁶ le pesó a Yahvé de haber creado al hombre en la tierra, y se indig-

1 S 15 11.35
Jr 18 10;
26 3

⁵ 22 «Henoc... vivió» griego luc., Vulg.; omitido por hebr.

⁵ 24 Henoc se distingue de los demás patriarcas por varios rasgos: su vida es más corta, pero alcanza una cifra perfecta: el número de días de un año solar; «anduvo con Dios», como Noé, 6 9; desaparece misteriosamente, arrebatado por Dios, como Elías, 2 R 2 11s. Henoc se convirtió en una gran figura de la tradición judía, que puso como ejemplo su piedad, Si 44 16; 49 14, y le atribuyó obras apócrifas (ver un eco en Judas 14-15) y de la tradición apocalíptica.

⁵ 29 La utilización del nombre de Yahvé, contraria a la costumbre de las tradiciones sacerdotales antes de Ex 6 2-3 (pero ver 17 1), induciría a pensar que la explicación del nombre es un resto de tradición yahvista inserto en contexto sacerdotal, sobre todo a causa de la referencia evidente a 3 17. Por otro lado, el nombre de Noé, *no'ah*, no se explica bien por la raíz *nhm*, «consolar»; el pasaje ha podido referirse a otro nombre como *Menajem* o *Najum*, aunque se encuentren en él las dos primeras consonantes.

⁵ 32 La edad de Noé resulta extraña, porque en todos los casos anteriores la edad del patriarca estaba entre 65, vv. 15 y 21, y 187 años, v. 25. La razón probable de esta diferencia es que todos los patriarcas anteriores habrían muerto antes del diluvio.

⁶ No todo está claro para nosotros en este breve episodio de tradición yahvista, pero el autor utiliza sin duda elementos de una tradición popular de carácter mitológico. La dificultad procede en primer lugar de la

identidad de los «hijos de Dios» (ver Dt 32 8+), y luego de la relación que puede existir entre su unión con las hijas de los hombres y los *nefilim* de v. 4. Podría pensarse que estos últimos (se recuerda aquí Ez 32 17-32, donde se habla precisamente de los que han «caído», que es lo que significa *nefilim*, y que han sido puestos o yacen, a pesar de su poderío, entre las víctimas de la espada, lo mismo que en el mito clásico de los Titanes) son el resultado de la unión de los «hijos de Dios» con las hijas de los hombres, pero el texto dice solamente que los *nefilim* habitaban en la tierra en aquel momento. Podrían ser los Gigantes (o Titanes) semíticos, pero en otros lugares se les llama «hijos de Anac» o anaquitas (ver Nm 13 28.33; Dt 1 28+). Sin pronunciarse sobre el valor de esta creencia y velando su aspecto mitológico, evoca sin más este recuerdo de una raza insolente de superhombres, como ejemplo de la creciente perversión que motivará el diluvio. El Judaísmo posterior y casi todos los primeros escritores eclesiásticos han visto en estos «hijos de Dios» ángeles culpables. Pero, a partir del siglo IV, en función de una noción más espiritual de los ángeles, los Padres interpretaron por lo general «hijos de Dios» como el linaje de Set e «hijos de los hombres» como la descendencia de Caín.

⁶ 3 (a) «...no sea indefinidamente responsable de» (texto). La significación del verbo es desconocida: sólo según el contexto (ver griego y Vulg.) se le da el sentido de «permanecer».

⁶ 3 (b) Duración máxima a la que, según el autor sagrado, Dios redujo entonces la vida humana. En ello

LOS SALMOS

Introducción

Israel, como sus vecinos de Egipto, Mesopotamia y Canaán, cultivó desde sus orígenes la poesía lírica en todas sus formas. Algunas piezas se hallan engastadas en los libros históricos, desde el Cántico de Moisés, Ex 15, el Cántico del Pozo, Nm 21 17-18, el himno de victoria de Débora, Jc 5, la elegía dedicada por David a Saúl y Jonatán, 2 S 1, etc., hasta los elogios de Judas y Simón Macabeo, 1 M 3 3-9 y 14 4-15, y más tarde los cánticos del Nuevo Testamento, el Magnificat, el Benedictus y el Nunc dimittis. Numerosos pasajes de los libros proféticos pertenecen a estos mismos géneros literarios. Existían antiguas colecciones de las que no quedan más que el nombre y algunos vestigios, el Libro de las Guerras de Yahvé, Nm 21 14, y el Libro del Justo, Jos 10 13; 2 S 1 18. Pero el tesoro de la lírica religiosa de Israel ha sido conservado en el Salterio.

Los nombres.

El Salterio (del griego Psalterion, propiamente nombre del instrumento de cuerda que acompañaba a los cantos, los salmos) es la colección de los ciento cincuenta salmos. Del Sal 10 al Sal 148, la numeración de la Biblia hebrea (la que aquí seguimos) se adelanta en una unidad a la Biblia griega y a la Vulgata, que unen los salmos 9 y 10 y los salmos 114 y 115, pero dividen en dos el Sal 116 y el Sal 147.

El Salterio se llama Tehilim, «Himnos», en hebreo, pero el nombre no encaja con exactitud más que en cierto número de salmos. En realidad, en los títulos que encabezan la mayoría de los salmos, el nombre de himno sólo se da al Sal 145. El título más frecuente es mizmor, que alude a un acompañamiento musical, y que se traduce muy bien con nuestra palabra «salmo». A algunos de estos salmos se les llama también «canciones», y el mismo término, cuando va solo, sirve de introducción a cada pieza de la colección «Canciones de las subidas», Sal 120-134. Otras designaciones resultan más raras y, en ocasiones, de difícil interpretación.

Géneros literarios.

Mejor clasificación se obtiene con el estudio de las formas literarias, y, desde este

punto de vista estilístico, se distinguen tres grandes géneros: los himnos, las súplicas y las acciones de gracias. No se trata de una división exhaustiva, porque existen formas secundarias, irregulares o mixtas, y no siempre corresponde a un agrupamiento de los salmos que se pudieran hacer según sus temas o sus intenciones.

1. Los himnos. Son los Sal 8, 19, 29, 33, 46-48, 76, 84, 87, 93, 96-100, 103-106, 113, 114, 117, 122, 135, 136, 145-150. Su composición es bastante uniforme. Todos comienzan con una exhortación a la alabanza divina. El cuerpo del himno detalla los motivos de esta alabanza, los prodigios realizados por Yahvé en la naturaleza, especialmente su obra creadora, y en la historia, particularmente la salvación concedida a su pueblo. La conclusión repite la fórmula de introducción o expresa una oración.

En este conjunto podemos distinguir, según su tema, dos grupos de salmos. Los Cánticos de Sión, Sal 46, 48, 76, 87, ensalzan, con una nota teñida de escatología, a la ciudad santa, morada del Altísimo y meta de las peregrinaciones, ver Sal 84 y 122. Los Salmos del Reinado de Dios, en especial Sal 47, 93, 96-98, celebran, en un estilo que recuerda a los profetas, el reinado universal de Yahvé. Se ha tratado de relacionarlos con una fiesta de la entronización de Yahvé, que suponen se celebraba anualmente en Israel, como se hacía en Babilonia con Marduc, debido a que estos salmos emplean el vocabulario y las imágenes de la subida de los reyes humanos a su trono. Pero la existencia de tal fiesta en Israel es hipótesis poco segura.

2. Las súplicas, o salmos de sufrimiento, o lamentaciones. A diferencia de los himnos, las súplicas no cantan las glorias de Yahvé, sino que se dirigen a él. Generalmente comienzan con una invocación, a la que acompaña una petición de ayuda, una oración o una expresión de confianza. En el cuerpo del salmo se intenta conmover a Yahvé describiendo la triste situación de los suplicantes, con metáforas que son tópicos y que rara vez permiten determinar las circunstancias históricas o concretas de la oración: se habla de las

aguas del abismo, de las asechanzas de la muerte o del Seol, de enemigos o de bestias (perros, leones, toros) que amenazan o desgarran, de huesos que se secan o se quiebran, del corazón que palpita y se estremece. Hay protestas de inocencia, Sal 7, 17, 26, y confesiones de pecados como el Miserere, Sal 51, y otros salmos de penitencia. Se le recuerdan a Yahvé sus antiguos beneficios o se le reprocha porque parece olvidadizo o ausente, por ejemplo Sal 9-10, 22, 44. Pero también se afirma la confianza que se tiene en él, Sal 3, 5, 42-43, 55-57, 63, 130, etc., y, en ocasiones, el salmo de petición no es más que una larga invocación de confianza, Sal 4, 11, 16, 23, 62, 91, 121, 125, 131. La súplica concluye a menudo, y en forma a veces abrupta, con la certeza de que la oración es atendida y con una acción de gracias, por ejemplo los Sal 6, 22, 69, 140.

Estas súplicas pueden ser colectivas o individuales.

a) Súplicas colectivas, así Sal 12, 44, 60, 74, 79, 80, 83, 85, 106, 123, 129, 137. Su contenido puede ser un desastre nacional, derrota o destrucción, o una necesidad común; en estos casos, se pide la salvación y la restauración del pueblo. Los Sal 74 y 137, por lo menos, como asimismo la colección de Lamentaciones atribuidas por la tradición a Jeremías, reflejan las consecuencias de la ruina de Jerusalén del año 587; el Sal 85 expresa los sentimientos de los repatriados. El Sal 106 es una confesión general de los pecados de la nación.

b) Súplicas individuales, así Sal 3, 5-7, 13, 17, 22, 25, 26, 28, 31, 35, 38, 42-43, 51, 54-57, 59, 63, 64, 69-71, 77, 86, 102, 120, 130, 140-143. Estas plegarias son particularmente numerosas, y el contenido de las mismas es muy variado: además de los peligros de muerte, las persecuciones, el destierro y la vejez, los males cuya liberación piden son, en especial, la enfermedad, la calumnia y el pecado. No quedan suficientemente definidos los enemigos, «los malhechores», aquellos de quienes se quejan o contra los cuales se enojan. No parece tratarse, como algunos han creído, de los echadores de suertes cuyos maleficios se pretendería combatir con estos salmos. No son tales poemas, como se afirmaba en otro tiempo, la expresión en singular del «yo» colectivo. Ni siquiera es posible, como recientemente se ha propuesto, poner todos ellos en boca de un rey que hablara en nombre de su pueblo. Esas

oraciones son, por una parte, demasiado individuales por el tono y, por otra, demasiado desprovistas de alusiones a la persona y a la condición regias para que tales teorías sean probables. Es verdad, sin duda, que algunas de ellas han sido adaptadas y utilizadas como lamentaciones nacionales, así, Sal 22, 28, 59, 69, 71, 102; verdad, asimismo, que hay salmos reales, de los que volveremos a hablar; verdad, finalmente, que esas oraciones llegaron a entrar en su totalidad en el uso común (esto es lo que significa su inclusión en el Salterio), pero no es menos verdad que fueron compuestas por tal o cual individuo, en una necesidad particular. Son gritos del alma y expresiones de una fe personal. Porque no son nunca puras lamentaciones, sino confiadas súplicas a Dios en la tribulación.

3. Las acciones de gracias. Ya se ha visto que las súplicas podían concluir con un agradecimiento a Yahvé por haber escuchado la oración. Este agradecimiento puede convertirse en lo esencial del poema en los salmos de acción de gracias, que no son muy numerosos, así Sal 18, 21, 30, 33, 34, 40, 65-68, 92, 116, 118, 124, 129, 138, 144. Rara vez son colectivos. El pueblo da en ellos las gracias por la liberación de un peligro, por la abundancia de las cosechas, por los beneficios concedidos al rey. Más a menudo son individuales: los particulares, tras evocar los males padecidos y la oración atendida, expresan su agradecimiento y exhortan a los fieles a alabar con ellos a Yahvé. Esta última parte sirve frecuentemente de ocasión para introducir temas didácticos. La estructura literaria de los salmos de acción de gracias es afín a la de los himnos.

4. Géneros irregulares y géneros mixtos. La frontera entre los géneros anteriormente descritos es imprecisa y éstos frecuentemente aparecen mezclados. Hay, por ejemplo, lamentaciones que siguen a una oración confiada, Sal 27, 31, o que preceden a un canto de acción de gracias, Sal 28, 57. El Sal 89 comienza con un himno, prosigue con un oráculo y termina con una lamentación. El largo Sal 119 es un himno a la Ley, pero es también una lamentación individual y expone una doctrina de Sabiduría. Esto se debe a que son muchos los elementos, extraños en sí mismos a la lírica, que se han introducido en el Salterio. Acabamos de aludir a los temas de Sabiduría, y más arriba dijimos que se los encuentra en algunos salmos de

acción de gracias. Ocupan a veces tanta extensión, que se suele hablar, con cierta impropiedad, de Salmos didácticos. En realidad, los Sal 1, 112 y 127 son meras composiciones sapienciales. Pero algunos otros conservan ciertas características de los géneros líricos: el Sal 25 entronca con las lamentaciones, los Sal 32, 37, 73, con las acciones de gracias, etc.

Otros salmos han recogido oráculos o no son más que oráculos amplificadas, así, Sal 2, 50, 75, 81, 82, 85, 95, 110. Han sido interpretados recientemente como verdaderos oráculos pronunciados por sacerdotes o profetas durante las ceremonias del Templo. Otra opinión insiste en no ver en ellos más que el empleo del estilo profético, sin conexión real con el culto. Cuestión debatida. Pero hay que reconocer, por una parte, que las relaciones entre el Salterio y la literatura profética no sólo se dan en los oráculos, sino que se extienden a otros muchos temas, como las teofantas, las imágenes de la copa, del fuego, del crisol, etc., y que, por otra parte, hay vínculos innegables que hacen que el Salterio dependa del culto del Templo; volveremos sobre esto.

Salmos reales.

Hay cierto número de cantos «reales» entreverados en el Salterio y que pertenecen a diversos géneros literarios. Hay oráculos en favor del rey, Sal 2 y 110, oraciones por el rey, Sal 20, 61, 72, una acción de gracias por el rey, Sal 21, oraciones del rey, Sal 18, 28, 63, 101, un canto real de procesión, Sal 132, un himno real, Sal 144, incluso un epitalamio para una boda de príncipes, Sal 45. Se trata de poemas antiguos, que datan de la época monárquica y reflejan el lenguaje y el ceremonial de la corte. Aludían sin duda a un rey de su época y los Sal 2, 72, 110 pudieron ser salmos de entronización. Se dice del rey que es hijo adoptivo de Yahvé, que su reino no tendrá fin, que su poder se extenderá hasta los confines de la tierra; hará que triunfen la paz y la justicia, será el salvador de su pueblo. Estas expresiones pueden parecer extravagantes, pero no exceden a lo que los pueblos vecinos decían de su soberano y de lo que Israel esperaba del suyo.

Pero, en Israel, el rey recibe la unción, que le convierte en vasallo de Yahvé y lugarteniente suyo en la tierra. Es el Ungido de Yahvé, en hebreo el «Mesías», y esta relación religiosa establecida con Dios particulariza la concepción israelita y la di-

ferencia de las de Egipto o Mesopotamia, a pesar del empleo de una fraseología común. El «mesianismo real», que aparece con la profecía de Natán, 2 S 7, se expresa en los comentarios que de él ofrecen los Sal 89 y 132 y especialmente los Sal 2, 72, 110. Mantienen en el pueblo la esperanza en las promesas hechas a la dinastía de David. Si por mesianismo se entiende la espera de un rey futuro, de un último rey que traerá la salvación definitiva y que establecerá el reinado de Yahvé en la tierra, ninguno de estos salmos es propiamente «mesianico». Pero algunos de estos antiguos cantos reales, que siguieron utilizándose después de la caída de la monarquía y fueron incorporados al Salterio, posiblemente con retoques y adiciones, alimentaron la esperanza de un Mesías individual, descendiente de David. Esta esperanza seguía viva entre los judíos en vísperas del comienzo de nuestra era, y los cristianos vieron su realización en Cristo (Cristo en griego, como Mesías en hebreo, significa Ungido). El Sal 110 será el texto del Salterio que más a menudo se citará en el Nuevo Testamento. El mismo canto nupcial del Sal 45 terminó por expresar la unión del Mesías con el nuevo Israel, en la línea de las alegorías matrimoniales de los profetas, y Hb 1 8 lo aplica a Cristo. En la misma perspectiva, el Nuevo Testamento y la tradición cristiana aplican a Cristo otros salmos que no eran salmos reales, pero que expresaban por anticipado el estado y los sentimientos del Mesías, el Justo por excelencia, por ejemplo, los Sal 16 y 22, y algunos pasajes de numerosos salmos, en particular de los Sal 8, 35, 40, 41, 68, 69, 97, 102, 118, 119. Asimismo, los salmos del reinado de Yahvé han sido relacionados con el reinado de Cristo. Y aun cuando estas aplicaciones sobrepasan el sentido literal, son legítimas, porque todas las esperanzas que animan el Salterio sólo se realizan plenamente con la venida del Hijo de Dios al mundo.

Los Salmos y el culto.

El Salterio es la colección de cantos religiosos de Israel. Sabemos, por otra parte, que entre el personal del Templo figuraban los cantores y, si bien éstos no son mencionados explícitamente hasta después del Destierro, es cierto que existieron desde el principio. Las fiestas de Yahvé se celebraban con danzas y coros, ver Jc 21 19-21; 2 S 6 5.16. Según Am 5 23, los sacrificios se acompañaban con cánticos y, puesto

que el palacio real tenía sus cantores en tiempo de David, 2 S 19 26, y de Ezequías, según los Anales de Senaquerib, el Templo de Salomón debió de tener los suyos, como todos los grandes santuarios orientales. De hecho, hay salmos que se atribuyen a Asaf, a los hijos de Coré, a Hemán y a Etán (o Yedutún), todos ellos cantores del Templo preexílico según los libros de las Crónicas. La tradición que atribuye a David muchos de los Salmos hace también remontarse a él la organización del culto, incluso los cantores, 1 Cro 25, y se une a los viejos textos que le presentan danzando y cantando ante Yahvé, 2 S 6 5.16.

Muchos de los salmos llevan indicaciones musicales o litúrgicas. Algunos se remiten, en su texto, a un rito que se realiza simultáneamente, Sal 20, 26, 27, 66, 81, 107, 116, 134, 135. Es evidente que éstos y otros salmos, 48, 65, 95, 96, 118, se recitaban en el recinto del Templo. Las «Canciones de las Subidas», Sal 120-134, como el Sal 84, eran cantos de peregrinación al santuario. Estos ejemplos, elegidos entre los más claros, bastan para demostrar que muchos salmos, e incluso salmos individuales, fueron compuestos para el servicio del Templo. Otros, si bien no tuvieron al principio tal destino, fueron al menos adaptados al mismo mediante la adición de bendiciones, por ejemplo, Sal 125, 128, 129.

Son, pues, innegables tanto la relación de los salmos con el culto como el carácter litúrgico del Salterio tomado en conjunto. Pero, en general, carecemos de datos para concretar la ceremonia o la fiesta en el curso de las cuales se utilizaba un salmo determinado. El título hebreo del Sal 92 lo destina al día del sábado; los títulos griegos de los Sal 24, 48, 93, 94 los distribuyen en otros días de la semana. El Sal 30 se utilizaba en la fiesta de la Dedicación, según el hebreo, y el Sal 29 se cantaba en la fiesta de las Tiendas, según el griego. Quizá no sean primitivas estas indicaciones, pero al igual que las detalladas asignaciones que se hicieron en la época judía, testifican que el Salterio fue el Cantoral del Templo y de la Sinagoga, antes de convertirse en el de la Iglesia cristiana.

Autores y fechas.

Los títulos atribuyen 73 salmos a David, 12 a Asaf, 11 a los hijos de Coré y salmos aislados a Hemán, Etán (o Yedutún), Moisés y Salomón; 35 salmos quedan sin atribución. Los títulos de la versión griega

no coinciden siempre con el hebreo y atribuyen 82 salmos a David. La versión siríaca difiere aún más.

Estos títulos quizá no pretendían designar a los autores de los salmos. La fórmula hebrea solamente establece una cierta relación del salmo con el personaje nombrado, sea por razón de la conveniencia del tema, sea porque este salmo pertenecía a una colección puesta bajo su nombre. Los «salmos de los hijos de Coré» pertenecían al repertorio de esta familia de cantores, así como los numerosos «del maestro de coro», Sal 4, 5, 6, 8, etc., eran piezas que ejecutaba la capilla del Templo. Había asimismo una colección de Asaf y otra davidica. Pero bien pronto se llegó a ver, en esas etiquetas de procedencia, indicaciones de autor, y algunos salmos «de David» recibieron un subtítulo que precisaba la circunstancia de la vida del rey en la que se compuso el poema, Sal 3, 7, 18, 34, 51, 52, 54, etc. Finalmente, la tradición ha visto en David no sólo al autor de todos los salmos que llevan su nombre, sino de todo el Salterio.

Estas exageradas interpretaciones no deben llevarnos a desechar el testimonio, antiguo e importante, que ofrecen los títulos de los salmos. Es razonable admitir que las colecciones de Asaf y de los hijos de Coré fueran compuestas por cantores del Templo. De forma parecida, la colección davidica debe vincularse de algún modo al gran rey. Teniendo en cuenta lo que los libros históricos refieren de su genio musical, 1 S 16 16-18; ver Am 6 5, y poético, 2 S 1 19-27; 3 33-34, de su gusto por el culto, 2 S 6 5.15-16, se ha de reconocer que en el Salterio puede haber alguna pieza que tiene a David por autor. De hecho, el Sal 18 reproduce, en una recensión distinta, un poema atribuido a David por 2 S 22. Sin duda, no todos los Salmos de la colección davidica le pertenecen; pero esa colección no ha podido formarse más que a partir de un núcleo auténtico. Sólo que es difícil precisar más. Hemos visto que los títulos dados por el hebreo no eran argumento definitivo, y los escritores del Nuevo Testamento, al citar tal o cual salmo bajo el nombre de David, se atienen a la opinión de su tiempo. Con todo, no debemos rechazar esos testimonios sin razones serias, y siempre debemos reservar a David, «el suave salmista de Israel», 2 S 23 1, un papel en los orígenes de la lírica religiosa del pueblo elegido.

El impulso dado en su tiempo continuó después, y el Salterio resume varios siglos

de actividad poética. La crítica, que había retrasado hasta la vuelta del Destierro, y a veces hasta muy tarde, todos los Salmos, adopta ahora puntos de vista más prudentes. Un número bastante nutrido de salmos se remontaría a la época monárquica, especialmente los salmos «reales», pero su contenido es demasiado general para aventurar algo más que hipótesis acerca de su fecha. Por el contrario, los salmos del Reinado de Yahvé, cargados de reminiscencias de otros salmos y de la segunda parte de Isaías, fueron compuestos durante el Destierro; y también, evidentemente, los salmos que, como el **137**, hablan de la ruina de Jerusalén y de la deportación. El Sal **126** canta la Vuelta. El periodo que siguió parece haber sido fecundo en composiciones sálmicas: es el momento de la expansión del culto en el Templo restaurado, donde los cantores ganan en dignidad y son equiparados a los levitas, donde igualmente los sabios adoptan el género sálmico para difundir sus enseñanzas, como lo hará Ben Sirá. ¿Habrà que descender hasta una época posterior a la persa y reconocer salmos macabeicos? El problema se plantea especialmente para los Sal **44**, **74**, **79**, **83**, pero los argumentos propuestos no bastan para dar como probable una fecha tan tardía.

Formación del Salterio.

El Salterio que poseemos constituye el término de esta larga actividad. Existieron en un principio colecciones parciales. El Sal **72** (que el título atribuye, por lo demás, a Salomón) concluye con la nota: «Fin de las oraciones de David», aun cuando haya delante del mismo salmos no davídicos, y otros, davídicos, detrás de él. Existen en realidad dos grupos davídicos, los Sal **3-41** y **51-72**, atribuidos individualmente a David, excepto el último (Salomón) y tres salmos anónimos. Otras colecciones análogas debieron de existir al principio separadamente: el salterio de Asaf, Sal **50** y **73-83**, el de los hijos de Coré, Sal **42-49** y **84**, **85**, **87**, **88**, el de las Subidas, Sal **120-134**, el del Hal.lel, Sal **105-107**, **111-118**; **135**, **136**, **146-150**. La coexistencia de varias colecciones se demuestra por los salmos que se repiten con algunas variantes, por ejemplo, Sal **14** y **53**; **40** **14-18** y **70**; **57** **8-12** más **60** **7-14** y **108**.

La labor de los coleccionistas se refleja también en el uso de los nombres divinos: «Yahvé» se emplea casi exclusivamente en los Sal **1-41** (primer grupo davídico), «Elohim» le sustituye en los Sal **42-89**

(que abarcan el segundo grupo davídico, una parte de los salmos de los hijos de Coré y el salterio de Asaf), y todo el resto, **90-150** es «yahvista», con excepción del Sal **108**, que combina los dos salmos «elohistas» **57** y **60**. Este segundo conjunto «yahvista», en el que muchos de los salmos son anónimos, en el que abundan las repeticiones y los préstamos, parece ser el más reciente del Salterio, hipótesis que no prejuzga la fecha de cada salmo en particular.

Finalmente, el Salterio se dividió, sin duda a imitación del Pentateuco, en cinco libros que fueron separados por breves doxologías: **41** **14**; **72** **18-20**; **89** **52**; **106** **48**. El Sal **150** sirve de larga doxología final, mientras que el Sal **1** es una especie de prólogo antepuesto al conjunto.

Esta forma canónica del Salterio sólo muy tarde se impuso de forma definitiva y tuvo competidores. El Salterio griego cuenta con 151 salmos; la antigua versión siríaca, con 155. Los descubrimientos del mar Muerto han restituido el original hebreo del Sal **151** del griego, en realidad dos salmos combinados, y los dos últimos salmos siríacos, y han dado a conocer tres nuevas composiciones poéticas, incluidas en manuscritos del Salterio, en el que, por lo demás, los salmos no vienen siempre en el orden canónico. Así pues, el Salterio siguió siendo una colección abierta hasta los comienzos de nuestra era, al menos en algunos ambientes.

Valor espiritual.

Es tan evidente la riqueza religiosa de los salmos que no son necesarias muchas palabras. Ellos fueron la oración del Antiguo Testamento, en la que el mismo Dios inspiró los sentimientos que sus hijos deben albergar con respecto a él y las palabras de que deben servirse al dirigirse a él. Los recitaron Jesús y la Virgen, los Apóstoles y los primeros mártires. La Iglesia cristiana ha hecho de ellos, sin cambiarlos, su oración oficial. Sin cambios, esos gritos de alabanza, de súplica o de acción de gracias, arrancados a los salmitas en las circunstancias de su época y de su experiencia personal, tienen un eco universal, porque expresan la actitud que todo hombre debe adoptar ante Dios. Sin cambios en las palabras, pero con un enriquecimiento considerable del sentido: en la Nueva Alianza, el fiel alaba y agradece a Dios que le ha revelado el secreto de su vida íntima, que le ha rescatado con la sangre de su Hijo, que le ha infundido su

INTRODUCCIÓN A LOS SALMOS

Espíritu, y, en la recitación litúrgica, cada salmo concluye con la doxología trinitaria del Gloria al Padre, y al Hijo, y al Espíritu Santo. Las viejas súplicas se hacen más ardientes una vez que la Cena, la Cruz y la Resurrección han enseñado al hombre

el amor infinito de Dios, la universalidad y la gravedad del pecado, la gloria prometida a los justos. Las esperanzas cantadas por los salmistas se realizan; el Mesías ha venido y reina, y todas las naciones son llamadas para que lo alaben.

LOS SALMOS

SALMO 1*

Los dos caminos.

- ¹ Feliz quien no sigue consejos de malvados
ni anda mezclado con pecadores
ni en grupos de necios toma asiento,
² sino que se recrea en la ley de Yahvé,
susurrando* su ley día y noche.
- ³ Será como árbol plantado entre acequias,
da su fruto en sazón, su fronda no se agosta.
Todo cuanto emprende prospera:
⁴ pero no será así con los malvados.
Serán como tamo impulsado por el viento.
- ⁵ No se sostendrán los malvados en el juicio*,
ni los pecadores en la reunión de los justos.
- ⁶ Pues Yahvé conoce el camino de los justos,
pero el camino de los malvados se extravía.

Jr 21 8
Dt 30 15-20
Pr 4 18-19
♣Mt 7 13-14

Jos 1 8
Sal 119
Jr 17 8
Ez 47 12

Jb 21 18
Sal 35 5

Sal 112 10

SALMO 2

El drama mesiánico*

- ¹ ¿Por qué se amotinan las naciones
y los pueblos conspiran en vano?
- ² Los reyes de la tierra se sublevan,
los príncipes a una se alían
en contra de Yahvé y su Ungido:
- ³ «Rompamos sus cadenas,
sacudámonos sus riendas».
- ⁴ El que habita en el cielo se ríe,
Yahvé se burla de ellos.
- ⁵ Después les habla irritado,
los espanta lleno de cólera:
- ⁶ «Yo mismo he consagrado a mi rey,
en Sión, mi monte santo*».
- ⁷ Haré público el decreto de Yahvé*:
Él me ha dicho: «Tú eres mi hijo,
hoy te he engendrado.
- ⁸ Si me lo pides, te daré en herencia las naciones,
en propiedad la inmensidad de la tierra;
- ⁹ los machacarás con cetro de hierro,
los pulverizarás como vasija de barro*».

Sal 110

♣Hch 4
25-28

♣Ap 19 19
Sal 83 6

Sal 149 8

Is 10 15-17.
22-24
Sal 59 9

Sal 89 27+
Lc 3 22
♣Hch 13
33+
♣Hb 1 5;
5 5
Gn 12 7+
Is 49 6
Dn 7 14
Sal 110 5-6
♣Ap 19 15;
2 26-27

1 Los Sal 1 y 2 son como el prólogo del Salterio, cuya doctrina moral e ideas mesiánicas resumen. El Sal 1, contraponiendo los «dos caminos», ensalza la Ley, dada a los hombres para su felicidad. Ver Sal 19 8-15 y 119.

1 2 Esta recitación en voz baja es una meditación, ver Sal 63 7; 77 13; 143 5, que se contraponen al clamor de la oración en la prueba, ver Sal 3 5; 5 3; etc.

1 5 El juicio escatológico, según el texto masorético; un juicio cualquiera de Dios en esta vida, según el griego.

2 Las tradiciones judía y cristiana consideran mesiánico este salmo, por los mismos motivos que el Sal 110, del que podría depender. Sus perspectivas son mesiánicas y escatológicas.

2 6 El «monte de Dios» fue primero el Sinaí, Ex 3 1; 18 5, donde Moisés se había encontrado con Dios y había recibido la Ley, Ex 24 12-18; Dt 33 2; ver 1 R 19

8. Una vez que Salomón construyó el Templo en la colina de Sión, 2 S 5 9+, ésta se convirtió en el único monte en el que Dios moraba, adonde el hombre «subía» para oírle y adorarlo, ver Dt 12 2-3+, y dio su nombre a toda la ciudad de Jerusalén, ciudad del rey mesiánico donde se reunirían los pueblos, Sal 48 1+; 2 1-3; 11 9; 24 23; 56 7; Jl 3 5; Za 14 16-19; ver Hb 12 22; Ap 14 1; 21 1+.

2 7 Después de los rebeldes, v. 3, y después de Yahvé, v. 6, toma la palabra el Mesías. Al consagrarlo rey de Israel, v. 6, Dios le ha declarado «su hijo», según la fórmula habitual en el Antiguo Oriente, pero que, recogida ya por la promesa mesiánica de 2 S 7, recibirá un sentido más profundo; el v. 7 será aplicado por Hb 1 5, y luego por la tradición y la liturgia, a la generación eterna del Verbo.

2 9 Se representa aquí al Rey-Mesías en su papel tradicional de guerrero.

♣ Sb 6 1s

- ¹⁰ Por eso, reyes, pensadlo bien,
aprended la lección, gobernantes de la tierra.
¹¹ Servid a Yahvé con temor;
¹² temblando besad sus pies*;
no sea que se irrite y os perdáis,
pues su cólera se inflama en un instante.
¡Dichoso quien se acoge a él!

=Sal 34 9
Pr 16 20**SALMO 3****Clamor matinal del justo perseguido**2 S 15 13s ¹ *Salmo. De David. Cuando huía de su hijo Abasalón.*

- ² Yahvé, ¡cuántos son mis adversarios,
cuántos los que se alzan contra mí!
³ ¡Cuántos los que dicen de mí:
«que no espere salvación en Dios»!

*Pausa.*Sal 18 3;
62 8
Dt 33 29
Sal 27 6;
110 7
Si 11 13
Pr 3 24
Sal 4 9

- ⁴ Pero tú, Yahvé, mi escudo protector,
mi orgullo, el que levanta mi frente.
⁵ Invoco a gritos a Yahvé,
y me responde desde su monte santo.

Pausa.

- ⁶ Me acuesto y me duermo,
me despierto: Yahvé me sostiene*.
⁷ No temo a esas gentes que a millares
se apostan en torno contra mí.

- ⁸ ¡Levántate, Yahvé! ¡Sálvame, Dios mío!
Tú golpeas el rostro de mi enemigo,
tú rompes los dientes de los malvados.
⁹ En Yahvé está la salvación,
baje sobre tu pueblo tu bendición.

*Pausa.*Sal 57 7
||Jon 2 10**SALMO 4****Oración vespertina***¹ *Del maestro de coro. Para instrumentos de cuerda. Salmo. De David.*

- ² Respóndeme cuando te llamo,
Dios testigo de mi inocencia;
tú, que en el apuro me abres salidas,
tenme piedad y escucha mi oración.
³ ¿Hasta dónde, hombres, insultaréis a mi gloria*,
amaréis la vanidad y andaréis tras la mentira?

Pausa.

- ⁴ Sabed que Yahvé me distingue con su amor,
Yahvé me escucha cuando le llamo.

♣ Ef 4 26

- ⁵ Temblad y no pequéis,
reflexionad en el lecho y callad*.

Pausa.

Sal 51 21

- ⁶ Ofreced sacrificios justos y confiad en Yahvé.

2 12 «besad sus pies» *našseqû beragläyw* conj.; «y estremeceos... besad al hijo» o «... besad lo que es puro» (el Rollo de la Ley) *wegilû našseqû bar* hebr., y también griego y Targ., ver Sal 19 9. El hebr. ha querido eliminar sin duda el antropomorfismo.

3 6 Los Padres aplicaron este pasaje a Cristo muerto y resucitado.

4 Salmo de confianza y de gratitud para con Dios, de quien únicamente procede la felicidad. Los vv. 5 y 9

hacen de él una oración de la tarde.

4 3 Texto difícil, quizá corrompido. Griego: «¿Hasta cuándo se embotarán vuestros corazones? ¿Por qué amáis la vanidad?».

4 5 Texto oscuro, probablemente alterado. Ninguna reconstrucción resulta satisfactoria. El sentido general es que hay que temer la ofensa hecha a Dios, y orar en la calma y el silencio de la adoración.

- ⁷ Muchos dicen: «¿Quién nos hará ver la dicha?».
¡Haz brillar sobre nosotros la luz de tu rostro*!
- Yahvé, ⁸ me has dado más alegría interior
que cuando ellos abundan en trigo y en mosto.
- ⁹ En paz me acuesto y en seguida me duermo,
pues tú solo, Yahvé, me haces vivir tranquilo.

Nm 6 25
Pr 16 15
Dn 9 17

Sal 3 6

SALMO 5

Oración de la mañana

¹ *Del maestro de coro. Para flautas. Salmo. De David.*

- ² Escucha mi palabra, Yahvé,
repara en mi plegaria,
³ atento a mis gritos de auxilio,
rey mío y Dios mío.
- ¡A ti te suplico, ⁴ Yahvé!
Por la mañana* escuchas mi voz,
por la mañana me preparo para ti*
y quedo a la espera.
- ⁵ No eres un Dios que ame el mal,
ni es tu huésped el malvado;
⁶ no resiste el arrogante tu presencia,
detestas a todos los malhechores,
⁷ acabas con los mentirosos;
al asesino y al hipócrita
los aborrece Yahvé.
- ⁸ Pero yo, por lo mucho que nos quieres,
me atrevo a entrar en tu Casa,
a postrarme ante tu santo Templo,
lleno de respeto hacia ti.
- ⁹ Guíame, Yahvé, con tu justicia,
responde así a mis adversarios,
allana tu camino a mi paso.
- ¹⁰ Que no hay firmeza en sus palabras,
por dentro están llenos de malicia;
sepulcro abierto es su garganta,
su lengua habla con halagos.
- ¹¹ Trátales, oh Dios, como culpables*,
haz que fracasen sus planes;
expúlsalos, que están llenos de crímenes,
que se han rebelado contra ti.

Sal 86 6

=Sal 84 4

Pr 6 17-19
Mt 7 23
Ap 21 8

=Sal 138 2
1 R 8 44,48
Dn 6 11
Sal 23 3

Is 26 7

♣ Rm 3 13

4 7 Expresión bíblica, frecuente en el Salterio, relativa a la benevolencia de Dios o de los reyes. El «rostro» es el aspecto exterior de algo, Sal 104 30; Gn 2 6, etc., o de un hombre, cuyos pensamientos y sentimientos hace visibles, Gn 4 5; 31 2, etc. Puede, pues, designar la personalidad («mi rostro» = yo, Sal 42 6,12; 43 5, etc.) y su presencia, muy en especial a propósito de Dios cuando se dirige al hombre. Como el hombre no puede ver a Dios, Ex 33 20+; 34 29-35, Dios no «hace brillar la luz de su rostro», ver Sal 31 17; 44 4; 80 4, etc., más que en un sentido atenuado. Así hay que entender igualmente los pasajes en que el hombre busca a Dios, Sal 24 6; 27 8+; Jb 33 25; Am 5 4+, o lo contempla, Sal 11 7+; 42 3. La traducción del griego y de la Vulg.: «La luz de tu rostro está sellada (o: impresa)

en nosotros» se ha de interpretar del alma creada a imagen de Dios y marcada con el sello bautismal, que hace del cristiano un «hijo de la luz», Lc 16 8; Jn 8 12+; 1 Ts 5 5; Ef 5 8.

5 4 (a) La mañana, momento de los favores divinos, Sal 17 15+.

5 4 (b) Las traducciones difieren: hago los preparativos, ofrezco mis votos, preparo mi ofrenda.

5 11 Llamadas de este género a la venganza divina contra los enemigos de Dios o del fiel se repiten con frecuencia en los salmos, ver p.e. 10 15; 31 18; 54 7; 58 7s; 59 12s; 69 23-29; 79 12; 83 10-19; 104 35; 109 6-20; 125 5; 137 7-9; 139 19-22; 140 10-12. En un régimen de retribución temporal, como era todavía el de la antigua Alianza, estas imprecaciones traducen una exigencia

Ap 7 15-16

¹² Se alegrarán los que se acogen a ti,
gritarán alborozados por siempre;
tú los protegerás, en ti disfrutarán
los que aman tu nombre.

Sal 69 37;
119 132

¹³ Tú bendices al inocente, Yahvé,
lo rodea como escudo tu favor.

SALMO 6

Plegaria en la tribulación*

¹ *Del maestro de coro. Para instrumentos de cuerda. En octava. Salmo. De David.*

||Jr 10 24
=Sal 38 2

² Yahvé, no me corrijas con tu cólera,
no me castigues con tu furor.

³ Piedad, Yahvé, que estoy baldado,
cura, Yahvé, mis huesos sin fuerza.

⁴ Me encuentro del todo abatido.

Y tú, Yahvé, ¿hasta cuándo?

⁵ Vuélvete, Yahvé, restablece mi vida*,
ponme a salvo por tu misericordia.

⁶ Que después de morir nadie te recuerda,
y en el Seol ¿quién te alabará*?

⁷ Estoy extenuado de gemir,
baño mi lecho cada noche,
inundo de lágrimas mi cama;

⁸ mis ojos se consumen de rabia.
La insolencia define a mis opresores*,
⁹ ¡apartaos de mí, malhechores!

Que Yahvé ha escuchado mi llanto;

¹⁰ Yahvé ha escuchado mi súplica,
Yahvé acepta mi oración.

¹¹ ¡Queden corridos, confusos mis enemigos,
retrocedan de inmediato, cubiertos de vergüenza!

SALMO 7

Oración del justo perseguido*

¹ *Lamentación. De David. La que cantó a Yahvé a propósito del benjaminita Cus*.*

² Yahvé, Dios mío, a ti me acojo,
sálvame de mis perseguidores, líbrame;

de justicia que los mentís de la experiencia inmediata y los progresos de la Revelación irán afinando, confrontándolas con el misterio de la justicia trascendente de Dios (ver Job), hasta que el NT invite a superarlas con la caridad, Mt 5 43-48. Purificados, de este modo, del resentimiento personal, los salmos de venganza son, para la Iglesia, y también para el cristiano, la expresión de esa misma exigencia de justicia frente a las potencias del mal siempre activas en el mundo.

6 Primero de los siete «salmos penitenciales» (32, 38, 51, 102, 130, 143). Un enfermo implora a su Dios.

6 5 El término hebreo utilizado aquí es *nefes*. Este término, ver Gn 2 7, designa el sople vital (y por extensión, la garganta), que se halla en el principio de la vida y se retira en la muerte. Con frecuencia, esta palabra designa al hombre, o al animal, en cuanto individuo animado, Gn 12 1; 14 21; Ex 1 5; 12 4, etc., o en las diferentes funciones de su vida corporal o afectiva, siempre relacionadas entre sí, ver Gn 2 21+. La expresión «mi nefes» equivale a menudo al pronombre reflexivo «yo mismo», ver Sal 3 3; 44 26; 124 7; Gn 12 13; Ex 4

19; 1 S 1 26; 18 1-3, etc., expresado también por «mi vida» (como en este caso), «mi rostro», «mi gloria». Estos diversos sentidos del término seguirán vivos en el NT (*psyjé*), ver Mt 2 20; 10 28; 16 25-26; 1 Co 4 16+; 15 44+.

6 6 En el Seol, ver Nm 16 33+, los muertos llevan una vida reducida a mínimos y silenciosa, sin mantener ya relaciones con Dios, Is 38 18; Sal 30 10; 88 6.11-13; 115 17-18.

6 8 «insolencia», conj.; «ha envejecido», hebr. Los «opresores», o adversarios, ven en las pruebas del enfermo el castigo de alguna falta oculta (p.e. los amigos de Job). Tema más desarrollado en otros pasajes (Sal 31; 35; 38; 69).

7 Se funden aquí dos reclamaciones de inocencia. La primera, vv. 1-6. 13b-17, de estilo sapiencial, exige la estricta aplicación del talión; la segunda, 7-13a, inspirada en Jeremías, conjura al Juez celeste para que intervenga. El v. 18 es una conclusión litúrgica.

7 1 Las versiones dicen «cusita», ver 2 S 18 21: se trata del mensajero que anunció a David la muerte de

³ que no me destrocen como un león
y me desgarren sin nadie que me libre.

⁴ Yahvé, Dios mío, si algo de eso hice,
si hay en mis manos injusticia,
⁵ si a mi bienhechor con mal he respondido,
si he perdonado al opresor injusto*,
⁶ ¡que el enemigo me persiga y me alcance,
que me estrelle vivo contra el suelo
y esparza mis entrañas* por el polvo!

Sal 6 5+

Pausa.

*

⁷ Levántate, Señor, lleno de cólera,
álzate contra la ira de mis opresores,
despierta ya, Dios mío*,
tú que el juicio convocas.
⁸ Que te rodee una asamblea de naciones,
y tú desde lo alto la presides.
⁹ (Yahvé, juez de los pueblos.)

Sal 6 5

Júzgame, Señor, según mi justicia,
conforme a mi integridad*.
¹⁰ Que cese la maldad de los malvados,
afianza al inocente,
tú que escrutas corazones y entrañas,
tú, Dios justo.

Jr 11 20
Sb 1 6+

¹¹ Mi escudo está en Dios,
salvador de los que viven rectamente.
¹² Dios es juez justo, tardo a la cólera*,
pero un Dios que castiga cada día.

Sal 3 4

Ex 34 6-7+

¹³ Si no se convierte* el hombre,
afila su espada,
tensa y asesta su arco,
¹⁴ le prepara armas letales,
tizones serán sus flechas.
¹⁵ Vedle en su preñez de iniquidad;
malicia concibió, fracaso pare.

Is 50 11
Is 59 4
Jb 15 35

¹⁶ Cavó una fosa, cavó bien hondo,
mas cayó en el hoyo que él abrió;
¹⁷ se vuelva contra él su maldad,
su violencia recaiga en su cabeza.

Sal 9 16;
35 8
Pr 26 27
Jb 4 8

¹⁸ Doy gracias a Yahvé por su justicia,
tañeré para el nombre del Altísimo*.

Si 27 25-27

Absalón. Pero el epíteto «benjaminita» sugiere más bien un enemigo de David.

7 5 El principio del talión, ver Ex 21 25+, exigía que se devolviera bien por bien y mal por mal. No hay que atenuar el texto como las versiones que traducen «devolver el mal al que me lo hacía», o entender (según el arameo): «despojado (a mi opresor)». No hemos llegado aún a la moral evangélica, Mt 5 38s.

7 6 Lit. «mi gloria» *kebôdi*. Pero la palabra designa igualmente el hígado *kâbe' d*, sede de los pensamientos y sentimientos para los semitas. Este término puede

designar también al alma. El «polvo» es el del sepulcro.

7 7 «Dios mío», griego; «hacia mí», hebr.

7 9 El texto añade: «que hay en mí».

7 12 «tardo a la cólera», griego; omitido por hebr.

7 13 Referido al malvado. Hay quien une este miembro de la frase al v. precedente

7 18 «Altísimo» conj.; «Yahvé muy alto», hebr. — El verbo hebreo *zamar*, griego *psallein*, traducido en otras versiones por «salmodiar», significa en realidad: tocar un instrumento (de cuerda) o cantar con acompañamiento musical.

SALMO 8

Poder del nombre divino

¹ *Del maestro de coro. Según la... de Gat*. Salmo. De David.*Sal 19 2-7
Sal 104² ¡Yahvé, Señor nuestro,
qué glorioso es tu nombre* en toda la tierra!³ Tú que asientas* tu majestad sobre los cielos,
por boca de chiquillos, de niños de pecho*,
cimentas un baluarte* frente a tus adversarios,
para acabar con enemigos y rebeldes.⁴ Cuando veo tu cielo, hechura de tus dedos,
la luna y las estrellas que pusiste,⁵ ¿qué es el hombre para que te acuerdes de él,
el hijo de Adán para que de él te cuides?⁶ Apenas inferior a un dios* lo hiciste,
coronándolo de gloria y esplendor;⁷ señor lo hiciste de las obras de tus manos,
todo lo pusiste bajo sus pies:⁸ ovejas y bueyes, juntos,

y hasta las bestias del campo,

⁹ las aves del cielo, los peces del mar
que circulan por las sendas de los mares.¹⁰ ¡Yahvé, Señor nuestro,
qué glorioso es tu nombre en toda la tierra!

SALMO 9-10

Dios humilla a los impíos y salva a los humildes*

¹ *Del maestro de coro. Para oboes y arpa*. Salmo. De David.*

=Sal 138 1

Álef.

² Te doy gracias, Yahvé, de todo corazón,
voy a proclamar todas tus maravillas;³ quiero alegrarme y gozar en ti,
tañer para tu nombre, Altísimo.

Bet.

⁴ Mis enemigos retroceden,
flaquean, se desvanecen ante ti,⁵ pues defendiste mi causa y mi juicio,
sentado en tu sede como justo juez*.Sal 7 9,12;
89 15

Guímel.

⁶ Expulsaste a los paganos, destruiste al malvado,
borraste su nombre para siempre jamás;

8 1 Quizá el arpa, o alguna melodía de origen filisteo.

8 2 (a) El nombre divino permite al creyente, desde que aprende a pronunciarlo, participar de la gloria de Yahvé, ver v. 6. El hombre, hecho a imagen de Dios, queda así asociado a su soberanía, ver Sal 20 2; 34 3,8; Is 63 17. Es, sin duda, este tema el que ha originado la vinculación con el salmo precedente.

8 2 (b) «asientas» *natattá* conj.; «concede» *tená* hebr.

8 3 (a) Cristo cita este texto a propósito de los niños que aclamaban su triunfo de Ramos. En la liturgia se utiliza para celebrar el testimonio de los Santos Inocentes, Mt 2 16; 21 16.

8 3 (b) Como en Pr 18 10, etc.; el nombre divino confunde toda idolatría revelando al Dios único, Yahvé, ver Ex 3 14.

8 6 El autor piensa en los seres misteriosos que componen la corte de Yahvé, Sal 29 1+, los «ángeles» del griego y de la Vulgata, ver Sal 45 7+; Tb 5 4+.

9-10 Los salmos 9 y 10 formaban originalmente un solo poema (así en el griego y Vulg.); el portavoz de los «pobres», ver So 2 3+, describe en un himno e implora en una oración el advenimiento del juicio divino sobre los impíos. Este salmo es «alfabético» (ver Pr 31 10+), pero varias de las letras no tienen sus correspondientes estrofas en el texto recibido, que se halla en mal estado.

9 1 Sentido dudoso. El hebr. puede traducirse palabra por palabra: «sobre (la melodía de) morir por el hijo».

9 5 El juicio divino se considera como ya ganado; el «día de Yahvé» lo hará público. Es frecuente en los salmos este tema escatológico.

EVANGELIOS SINÓPTICOS

Introducción

De los cuatro libros canónicos que narran la «Buena Nueva» (significado de la palabra griega «Evangelio») traída por Jesucristo, los tres primeros presentan entre sí tales semejanzas que pueden ponerse en columnas paralelas y abarcarse «de una sola mirada», que es a su vez el significado de la palabra «sin-óptico». Pero presentan también entre sí numerosas divergencias. ¿Cómo explicar a la vez estas semejanzas y estas divergencias? Lo que equivale a preguntarse: ¿cómo se formaron?

La tradición oral.

Para comprenderlo, hay que admitir en primer lugar que, antes de ser puestos por escrito, los evangelios, o por lo menos una gran cantidad de los materiales que contienen, se transmitieron oralmente. Lo primero fue la predicación oral de los apóstoles, centrada en torno al «kerygma» que anunciaba la muerte redentora y la resurrección del Señor. Iba dirigida a los judíos, a quienes había que probar, mediante el testimonio de los apóstoles sobre la resurrección, que Jesús era efectivamente el Mesías anunciado por los profetas antiguos; y concluía con un llamamiento a la conversión. De esta predicación nos dan resúmenes típicos los discursos de Pedro en los Hechos de los Apóstoles (Hch 4 8-12, más desarrollados en 3 12-26; 2 14-36 y sobre todo 13 16-41), así como Pablo en 1 Co 15 3-7. Según Lc 24 44-48, este «kerygma» fundamental hundiría sus raíces incluso en las consignas de Cristo resucitado. Pero a aquellos que se convertían había que darles, antes que recibiesen el bautismo, una instrucción más completa sobre la vida y la enseñanza de Jesús.

Un resumen de esta catequesis pre-bautismal se nos da en Hch 10 37-43, cuyo esquema anuncia ya la estructura del evangelio de Mc: bautismo dado por Juan durante el cual Jesús recibe el Espíritu, actividad taumática de Cristo en el país de los judíos, su crucifixión seguida de su resurrección y de sus apariciones a algunos discípulos privilegiados, todo ello garantizado por el testimonio de los apóstoles. Según los Hechos, esta información procede todavía de la predicación oral.

Muy pronto también, para ayudar a los predicadores y a los catequistas cristianos, se reunieron por temas comunes los principales «dichos» de Jesús. Vestigios de ello los tenemos todavía en nuestros evangelios actuales: estos «dichos» están a menudo unidos unos con otros por palabras-clave a fin de facilitar la memorización. En la Iglesia primitiva había también narradores especializados, como los «evangelistas», Hch 21 8; Ef 4 11; 2 Tm 4 5, que contaban los recuerdos evangélicos bajo una forma que tendía a fijarse por la repetición.

Sabemos también, gracias a dos testimonios independientes (ver infra), que el segundo evangelio fue predicado por Pedro antes de ser puesto por escrito por Marcos. Y Pedro no fue el único testigo ocular entre los que anunciaban a Cristo; sin duda, tampoco los otros tenían necesidad de documentos escritos para ayudar a su memoria. Pero es claro que un mismo suceso tenía que ser narrado por ellos según formas literarias diferentes. Un caso típico lo tenemos en el relato de la institución de la Eucaristía. Antes de escribirlo a los fieles de Corinto, sin duda Pablo lo refirió oralmente según una tradición particular (1 Co 11 23-26) conocida también de Lc (22 19-20). Pero el mismo relato se nos ha transmitido, con variantes importantes, según una tradición conocida de Mt (26 26-29) y de Mc (14 22-25).

Es, pues, en la tradición oral donde hay que buscar la causa primera de las semejanzas y de las divergencias entre los Sinópticos. Sin embargo, esta tradición oral no es capaz por sí sola de dar cuenta de las semejanzas tan numerosas como sorprendentes, tanto en el detalle de los textos como en el orden de las perícopas, que sobrepasan las posibilidades de la memoria, incluso la antigua y oriental. Para explicar el origen de nuestros evangelios es necesario recurrir a una documentación escrita.

Testimonios de Papías y Clemente.

El testimonio más antiguo que tenemos sobre la composición de los evangelios canónicos es el de Papías, obispo de

Hierápolis, en Frigia, que escribió hacia el 130 una «Interpretación (exégesis) de los Oráculos del Señor», en cinco libros. Esta obra se perdió hace mucho tiempo, pero el historiador Eusebio de Cesarea nos ha conservado de ella los dos pasajes siguientes: «Y el Anciano decía: Marcos, que fue el intérprete de Pedro, puso por escrito cuidadosamente todo aquello de lo que guardaba memoria, aunque sin ajustarse al orden de las cosas que el Señor había dicho y realizado. En efecto, a quien él escuchó o acompañó no fue al Señor, sino a Pedro más tarde, como ya he dicho. Éste procedía según las conveniencias de su enseñanza y no como si quisiera dar la ordenanza de los oráculos del Señor. Por tanto, no se puede censurar a Marcos el haberlos redactado del modo como él los recordaba. Su única preocupación fue no omitir nada de lo que había oído, sin permitirse ninguna falsedad en ello». Inmediatamente después, Eusebio añade el testimonio de Papias sobre Mateo: «Mateo, pues, puso en orden los oráculos, en lengua hebrea; cada uno los interpretó como podía» (Hist. Eccl., III, 39, 15-16).

Un segundo testimonio sobre la composición de los evangelios nos lo da Clemente de Alejandría (a su vez citado por Eusebio de Cesarea): «En los mismos libros también, Clemente cita una tradición de los Ancianos relativa al orden de los evangelios; es ésta: decía que los evangelios que contienen las genealogías fueron escritos primero y que el de san Marcos lo fue en las circunstancias siguientes: Después que Pedro hubo predicado públicamente la doctrina en Roma y expuesto el evangelio [guiado] por el Espíritu, sus oyentes, que eran muchos, animaron a Marcos, como que él era el que le había acompañado desde hacía tiempo y guardaba en su memoria sus palabras, a transcribir lo que aquél había dicho; así lo hizo y transcribió el evangelio a los que se lo habían pedido. Al enterarse de ello Pedro, no emitió consejo en ningún sentido, ni para impedirlo ni para recomendarlo» (Hist. Eccl., IV, 14, 5-7). Al igual que el de Papias, este testimonio se remonta a los Ancianos, es decir a hombres de la segunda generación cristiana. Toda la tradición posterior, griega, latina o incluso siríaca (Efrén), no hará sino repetir, añadiendo algunos detalles, estos dos testimonios fundamentales. ¿Qué podemos deducir de ello?

Papias y Clemente concuerdan en atribuir la composición de uno de los evange-

lios a Marcos, discípulo de Pedro (ver 1 P 5 13), cuya predicación habría puesto por escrito. Viniendo de dos fuentes arcaicas independientes, esta información puede ser tenida por cierta. Según Clemente, Marcos habría escrito viviendo todavía Pedro, el cual, por lo demás, se habría desinteresado más o menos del asunto. Papias no nos da ningún dato explícito sobre este punto. Su texto deja más bien entender que Marcos habría escrito después de la muerte de Pedro, y en este sentido lo interpretarán Ireneo de Lyon y el más antiguo Prólogo evangélico que ha llegado hasta nosotros (finales del siglo II). Papias no nos dice dónde escribió Marcos su evangelio. Clemente precisa que fue en Roma, donde Pedro ejercía su ministerio. Este detalle, recogido en la tradición posterior, parece exacto, porque el evangelio de Marcos contiene un cierto número de palabras griegas que no son más que una transcripción del latín.

Clemente no nos da ninguna noticia sobre Mateo, salvo lo de que su evangelio contenía una genealogía de Cristo (Mt 1 1-17). Según Papias, habría escrito en hebreo, término que podría aplicarse también al arameo, y luego su obra habría sido traducida al griego. Este detalle será repetido unánimemente por la tradición posterior. Un hecho podría confirmarlo. En los dos pasajes fundamentales citados más arriba, los datos relativos a Marcos son mucho más extensos que los que se refieren a Mateo, de quien ni siquiera se nos dice que se trata del publicano de Mt 9 9. ¿No sería esto un indicio de que el evangelio de Marcos, escrito en griego, se habría divulgado rápidamente en el mundo cristiano hasta que el de Mateo, que lo sustituirá como evangelio de base, fue traducido del hebreo (o del arameo) al griego? Pero Papias y Clemente ya no concuerdan cuando se trata de establecer el orden en el que habrían sido escritos los evangelios. Papias parece decir que Mateo habría puesto en orden los «oráculos» de Cristo que Marcos nos había transmitido en desorden. Probablemente este dato no debe ser tomado a la letra.

Por último, para Papias, Mateo habría escrito después de Marcos; según Clemente, Marcos habría escrito después de Mateo y Lucas, cuyos evangelios contienen una genealogía de Cristo (Mt 1 1-17; Lc 3 23-38). La tradición posterior, desde Ireneo, retendrá el orden Mt, Mc, Lc; pero ¿no sería porque Mt se había convertido en el evangelio fundamental? Los datos

tradicionales son, pues, contradictorios en lo que se refiere al orden de producción de los tres Sinópticos. Sobre Lucas, Eusebio de Cesarea no nos ha conservado testimonio de Papías, si es que hubo alguno. Desde Ireneo y los antiguos Prólogos evangélicos, la tradición atribuirá su redacción a Lucas, el médico discípulo de Pablo (Col 4 14; Flm 24; 2 Tm 4 11).

El problema sinóptico.

Estos datos, que no son siempre concordantes, están lejos de resolver el problema sinóptico. Por ejemplo, Papías habla de un evangelio de Mateo escrito «en lengua hebrea», perdido desde hace tiempo, pero no nos dice nada sobre la forma griega, sin duda más desarrollada, del evangelio según Mateo que nosotros tenemos actualmente. Por lo demás, esta forma griega ha podido recibir variantes, como lo atestiguan, entre otros, las citas de este evangelio hechas por los Padres antiguos, especialmente el apologista Justino.

En cuanto a Marcos, aun cuando su fuente sea Pedro, cabe preguntarse por qué se muestra tan parco respecto de la enseñanza de Jesús. ¿Fue su evangelio el primero en ser escrito, como parece afirmar Papías, o por el contrario el último de los tres, como expresamente dice Clemente? Y ¿de dónde ha tomado Lucas las tradiciones que son propias de él? ¿En qué medida ha comprendido el mensaje de Pablo, de quien fue discípulo? En fin, los evangelios escritos por Marcos, Mateo y Lucas ¿no recibieron complementos, o hasta modificaciones más o menos profundas, desde el momento en que fueron compuestos hasta el de su recepción definitiva en las iglesias?

Y ¿en qué fecha aproximadamente tuvo lugar esto? Para responder a esta pregunta, es preciso tomar el problema remon-tándose en el tiempo. Conocemos actualmente más de 2000 manuscritos griegos en pergamino que contienen el texto de los evangelios sinópticos, escalonándose entre los siglos IV y XIV. Todos estos manuscritos ofrecen entre sí variantes inevitables, pero que no pasan de ser variantes de detalle.

Los textos que nosotros utilizamos en nuestros días, ya sea para estudiar los Sinópticos ya para traducirlos a lenguas modernas, se fundan en los dos más antiguos de estos manuscritos: el Sinaítico, que proviene del monasterio de Santa Catalina del Sinaí, hoy conservado en el Museo Británico, y sobre todo el Vaticano,

conservado en la Biblioteca Vaticana. Ambos se datan de mediados del siglo IV. Pero la autenticidad del texto que nos ofrecen puede ser atestiguada de diferentes maneras. Desde comienzos de este siglo se han descubierto en Egipto un buen número de papiros con textos del NT. Citemos dos de los más importantes. Un códice que contiene alrededor de cuatro quintas partes de Lucas (e importantes fragmentos de Juan) se data de comienzos del siglo III. Es propiedad de la Biblioteca Bodmer, en Cologny, cerca de Ginebra. Su texto es muy próximo del que nos da el Vaticano. Por su parte, en la colección Chester Beatty, de Dublín, se conservan numerosos fragmentos bastante importantes de los cuatro evangelios, pertenecientes a un códice datado de mediados del siglo III. Aunque menos próximo del Vaticano que el precedente, su texto tampoco difiere de él más que en variantes de detalle. Otros cuatro fragmentos, mucho más modestos, pues sólo contienen algunos versículos de Mateo, se datan también o del siglo III, o incluso el más antiguo de finales del siglo II o comienzos del III. A este testimonio de los manuscritos griegos hay que añadir el de las versiones antiguas.

Desde finales del siglo II, los evangelios fueron traducidos al latín en África del norte (probablemente Cartago), así como al siríaco. La versión copta se remonta al siglo III. Esto por hablar sólo de las más importantes y más antiguas. Hay que tener presente, en fin, las numerosas citas evangélicas hechas por los Padres antiguos: Ireneo de Lyon, Clemente de Alejandría y Orígenes entre los griegos; Tertuliano y Cipriano entre los africanos; Áfrates y Efrén entre los sirios. Todo esto forma un conjunto de testimonios concordantes, repartidos por todo el mundo cristiano, que nos permiten afirmar que los evangelios, sin perjuicio de las variantes inevitables que no afectan a su sustancia, estaban ya compuestos desde mediados del siglo II, e incluso probablemente en fecha más antigua, en la forma en que ahora los conocemos.

Una mención especial merece el apolo-gista Justino, quien escribía hacia el 150 su Diálogo con Trifón y sus dos Apologías del cristianismo. Aunque cita a menudo los evangelios, nunca lo hace con el nombre de Mateo, Lucas o Marcos, sino bajo el más general de «Memorias de los apóstoles». Algunos han creído poder concluir de aquí que Justino ignoraba la división en cuatro evangelios, afirmada con fuerza

por Ireneo unos treinta años más tarde. Un estudio de sus citas permite pensar que Justino utilizaba de hecho una armonía evangélica compuesta a partir de los tres Sinópticos, y probablemente también de Juan.

El problema sinóptico se plantea, por tanto, para el período que se extiende entre la composición de los primeros evangelios por Mateo, Marcos y Lucas, y la forma en que los conocemos ahora que, en lo esencial, podría remontarse a los comienzos del siglo II. ¿Cómo explicar a la vez las semejanzas y las divergencias que existen entre los tres evangelios sinópticos en esta forma que hoy conocemos? Muchas controversias ha suscitado este problema desde hace dos siglos, y no es cuestión aquí de entrar en detalles demasiado técnicos. Indiquemos simplemente las tendencias generales de la exégesis moderna.

La teoría que goza de mayor favor es la de las Dos Fuentes. Elaborada hacia mediados del siglo pasado, hoy es aceptada con mayor o menor convicción por la inmensa mayoría de los exegetas, tanto católicos como protestantes. Una de las dos fuentes en cuestión sería Mc, de quien dependerían Mt y Lc en todos los relatos que tienen en común con él (triple tradición). Mt y Lc contienen también bastantes secciones, especialmente de los «dichos» de Cristo (así: el Sermón inaugural de Jesús), desconocidas de Mc (doble tradición). Como, según la teoría de las Dos Fuentes, estos dos evangelios son independientes entre sí, habría que admitir que ambos se sirvieron de otra fuente a la que se llama Q (inicial de la palabra alemana «Quelle», fuente). En cuanto a las secciones propias, tanto de Mt como de Lc, provendrían de fuentes secundarias que conocerían cada uno de ellos.

Presentada de esta forma, la teoría de las Dos Fuentes se presta a una seria objeción. Incluso en las secciones dependientes de la triple tradición, Mt y Lc ofrecen entre sí no pocas concordancias contra Mc, positivas o negativas, más o menos importantes. Si es verdad que un cierto número de estas concordancias puede explicarse como reacciones naturales de Mt y Lc en su esfuerzo por mejorar el texto un poco tosco de Mc, queda aún otra porción de ellas que es difícil de explicar. En vista de ello, algunos exegetas han perfeccionado la teoría suponiendo que Mt y Lc dependerían, no del Mc tal como ha llegado a nosotros, sino de una forma anterior (proto-Mc) ligeramente diferente del Mc

actual. Sea lo que fuere de este último punto, es cierto que la teoría de las Dos Fuentes, relativamente simple, permite justificar un gran número de hechos «sinópticos». Por otro lado, concuerda en parte con el dato tradicional heredado de Papías: la prioridad se da a Mc. Los relatos de este evangelio, vivos y ricos en detalles concretos, podrían muy bien reflejar la predicación de Pedro. Algunos han propuesto incluso identificar la fuente Q (colección sobre todo de los «dichos» de Jesús) con Mt, de quien Papías dice que puso en orden los «oráculos» del Señor. Pero Papías emplea la misma expresión para designar el evangelio de Mc (como también para el título de su obra), y nada permite pensar que el Mt del que habla no habría contenido más que logia. Sigue siendo verdad que la existencia de una colección de «dichos» de Jesús, al servicio de las necesidades de la catequesis, es muy verosímil; el evangelio (no canónico) de Tomás sería un buen ejemplo de ello.

Desde hace varias décadas, algunos exegetas, sobre todo en Inglaterra y en los Estados Unidos, han querido rescatar una teoría propuesta hace algo más de dos siglos por Griesbach y que tendría la ventaja, a sus ojos, de evitar el recurso a una fuente hipotética como la de Q. Esa teoría se apoya en la tradición de los Ancianos referida por Clemente de Alejandría: el primer evangelio sería el de Mt, Lc dependería de Mt; y Mc, que sería el último, dependería unas veces de Mt y otras de Lc, a los que habría simplificado. Es cierto que muchas veces parece que Mc ha fundido los textos paralelos de Mt y Lc (hecho que la teoría de las Dos Fuentes apenas puede justificar). Pero ¿en qué queda el dato tradicional (Papías y Clemente) que dice que Marcos puso por escrito la predicación de Pedro? Y ¿cómo suponer que Marcos habría omitido deliberadamente los evangelios de la infancia así como la mayor parte de los «dichos» del Señor, en particular la casi totalidad del discurso inaugural de Jesús?

En fin, otros exegetas siguen persuadidos de que la teoría de las Dos Fuentes, a pesar de sus ventajas, es demasiado simple para poder explicar la totalidad de los hechos sinópticos. Sin duda, Mc parece a menudo más primitivo que Mt y Lc, pero también es verdad lo contrario: a veces presenta rasgos tardíos, tales como paulinismos o también adaptaciones a lectores del mundo grecorromano, mientras que Mt o Lc, incluso en los textos de la triple

tradición, conservan detalles arcaicos, de expresión semítica o de ambiente palestino. Surge entonces la hipótesis según la cual las relaciones entre los Sinópticos habría que considerarlas, no ya en el marco de los evangelios tal como los tenemos ahora, sino en el marco de redacciones más antiguas que podrían llamarse pre-Mt, pre-Lc, incluso pre-Mc, sin perjuicio por lo demás de que todos estos documentos intermedios pudieran depender de una fuente común, que no sería otra que el Mt escrito en arameo, y traducido después al griego de diferentes maneras, del que habla Papías. De ahí la posibilidad de pensar en la existencia de interacciones entre las diversas tradiciones evangélicas, más complejas pero también más flexibles, que podrían explicar mejor todos los hechos sinópticos.

Esta hipótesis daría cuenta también de un hecho apuntado desde finales del siglo XIX: algunos autores antiguos, en particular el apologista Justino y otros después de él, citan los evangelios de Mt y Lc bajo una forma un poco diferente de la que nosotros conocemos, y a veces más arcaica. ¿No habrían tenido a mano estos pre-Mt y pre-Lc que antes mencionábamos? Estudios de detalle han mostrado igualmente que Lc y Jn ofrecen entre sí contactos tan estrechos, sobre todo (pero no exclusivamente) en lo que se refiere a los relatos de la pasión y de la resurrección, que podrían explicarse por la utilización de una fuente común ignorada de Mt y de Mc.

Redacción de los Sinópticos.

La fecha de la redacción de los Sinópticos es muy difícil de precisar, y tal datación dependerá forzosamente de la solución que se acepte del problema sinóptico. En la hipótesis de la teoría de las Dos Fuentes, la composición de Mc se situará un poco antes (Clemente de Alejandría) o un poco después (Ireneo) de la muerte de Pedro, por tanto entre el 64 y el 70; no después de esta fecha, dado que no parece suponer que la destrucción de Jerusalén se haya consumado ya. Las obras de Mt-griego y de Lc serían posteriores a él, por hipótesis; lo cual se confirmaría por el hecho de que, con toda probabilidad, Mt-griego y Lc suponen que la ruina de Jerusalén es ya un hecho consumado, Mt 22 7; Lc 19 42-44; 21 20-24. Su fecha estaría entonces entre el 75 y el 90. Pero hay que reconocer también que este último argumento no es definitivo. Si lo

fuera, valdría igualmente para inferir, por ejemplo, que Ezequiel habría profetizado la destrucción de Jerusalén por los caldeos después de la toma de la ciudad (comparar Ez 4 1-2 con Lc 19 42-44), lo que es improbable. Para una datación tardía del Mt-griego, sería más procedente invocar ciertos detalles que denotan una polémica contra el judaísmo rabínico salido de la asamblea de Yammia, la cual tuvo lugar por el año 80. Y si se admite que los Sinópticos fueron compuestos en etapas sucesivas, la datación de su última redacción deja abierta la posibilidad de fechas más antiguas para las redacciones intermedias, y con mayor razón para el Mt arameo, que estaría en el origen de la tradición sinóptica.

De todos modos, el origen apostólico, directo o indirecto, y la génesis literaria de los tres Sinópticos justifican su valor histórico, permitiéndonos además apreciar cómo éste debe ser entendido. Derivados de la predicación oral que se remonta a los comienzos de la comunidad primitiva, estos textos tienen en su base la garantía de testigos oculares, Lc 1 1-2. Indudablemente ni los apóstoles ni los otros predicadores y narradores evangélicos trataban de hacer «historia», en el sentido técnico y moderno de la palabra. Su propósito era más teológico y misionero: hablaban para convertir y edificar, para inculcar y esclarecer la fe, para defenderla contra los adversarios, 2 Tm 3 16. Pero lo hicieron apoyándose en testimonios verídicos, garantizados por el Espíritu, Lc 24 48-49; Hch 1 8; Jn 15 26-27, exigidos tanto por la probidad de su conciencia como por el cuidado de no dar pie a refutaciones hostiles.

Los redactores evangélicos que después de ellos consignaron y reunieron sus testimonios lo hicieron con el mismo afán de honesta objetividad que respeta las fuentes, como bien lo demuestran la simplicidad y el arcaísmo de sus composiciones, en las que tan poco lugar se concede a elaboraciones teológicas posteriores. En comparación con algunos evangelios apócrifos, que tanto abundarán en creaciones legendarias e inverosímiles, son más bien parcos. Si los tres Sinópticos no son biografías modernas, nos ofrecen no obstante muchas informaciones históricas sobre Jesús y los que le siguieron. Pueden compararse con las vidas helenísticas populares, por ejemplo las de Plutarco, que no ocultan su simpatía para con su personaje, pero sin ofrecer un desarrollo psicológico suficiente como para satisfacer los gustos modernos. Pero hay modelos más pró-