

JESÚS BOGARÍN DÍAZ

DIOS ENTRAÑABLE

(LA FORMULACIÓN BÍBLICA TÍPICA
DE LOS ATRIBUTOS DIVINOS)

יְהוָה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ וְחַנוּן אַרְךְ אַפַּיִם וְרַב־חַסֵּד וְאֱמֶת

**Κύριος ὁ θεὸς οἰκτίρμων καὶ ἐλεήμων,
μακρόθυμος καὶ πολυέλεος καὶ ἀληθινὸς**

*Dominator Domine Deus misericors et clemens
patiens et multae miserationis ac verus*

adonay adonay dios piadoso i gracioso
alongado de gra i grande de'merced i verdat

Prólogo de Víctor Manuel Bermúdez Bermejo
Apéndice de Manuel José Segura Ayestarán

DIOS ENTRAÑABLE

El presente libro ha sido financiado por el área de Derecho Eclesiástico del Estado adscrita al departamento Theodor Mommsen de la Universidad de Huelva.

Con licencia, ex can.827 §3, otorgada por el Excmo. y Rvdm. Sr. Obispo de Huelva D. José Vilaplana Blasco el 4 de enero de 2017, memoria de san Manuel González García.

Imagen de la cubierta: Ex 34,6 (Texto Masorético, LXX, Vulgata y Biblia de Alba).
Diseño de la cubierta: Jesús Bogarín Díaz y Mavi Hernández López.

Reservados todos los derechos. Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación, total o parcial, de esta obra sin contar con autorización escrita del autor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual.

© Copyright 2016. Autores.

ISBN: 978-84-943506-3-4
Depósito legal: H-238-2016

Editorial Consulcom. Servicio Integral de Digitalización. C/ Pirineos, Edificio Alcázar, Local, 1, 41018 Sevilla.

Printed in Spain – Impreso en España

JESÚS BOGARÍN DÍAZ,

DIOS ENTRAÑABLE

(LA FORMULACIÓN BIBLICA TÍPICA
DE LOS ATRIBUTOS DIVINOS)

Huelva 2016

“La misericordia es esta acción concreta del amor que, perdonando, transforma y cambia la vida. Así se manifiesta su misterio divino. Dios es misericordioso (cf. Ex 34,6), su misericordia dura por siempre (cf. Sal 136), de generación en generación abraza a cada persona que se confía a él y la transforma, dándole su misma vida” (n.2).

“La Biblia es la gran historia que narra las maravillas de la misericordia de Dios. Cada una de sus páginas está impregnada del amor del Padre que desde la creación ha querido imprimir en el universo los signos de su amor. (...) Deseo vivamente que la Palabra de Dios se celebre, se conozca y se difunda cada vez más, para que nos ayude a comprender mejor el misterio del amor que brota de esta fuente de misericordia. (...) La *lectio divina* sobre los temas de la misericordia permitirá comprobar cuánta riqueza hay en el texto sagrado, que leído a la luz de la entera tradición espiritual de la Iglesia, desembocará necesariamente en gestos y obras concretas de caridad” (n.7).

(Papa Francisco, carta apostólica *Misericordia et misera*, 20-11-2016).

PRÓLOGO

El pasado día 20 de Noviembre del presente año 2016, S.S. el Papa Francisco clausuró en Roma los actos del Jubileo extraordinario de la Misericordia, por el que convocaba a la entera Iglesia católica, a cuantos creen en Cristo y a todos los hombres de buena voluntad... a comprender que en la misericordia se manifiesta la verdadera forma de actuar de Dios.

La Bula de Convocación del Jubileo, que aparece con el título *Misericordiae Vultus* (MV), está escrita en un contexto de Jubileo. En la tradición bíblica se contempla un año especial, un año en el que se perdonan las deudas y se anuncia la liberación. Se habla así en el Antiguo Testamento de determinados años santos. Éstos tienen su origen y adquieren su pleno y permanente significado desde la perspectiva de la Alianza pactada por Dios con Israel. Dice así el libro del Levítico:

“Contarás siete semanas de años, siete veces siete años; de modo que el tiempo de las siete semanas de años vendrá a sumar cuarenta y nueve años. Entonces en el séptimo mes, el diez del mes, harás resonar clamor de trompetas; en el día de la Expiación haréis resonar el cuerno por toda vuestra tierra. Declararéis santo el año cincuenta y proclamaréis en la tierra liberación para todos sus habitantes. Será para vosotros un jubileo; cada uno recobrará su propiedad y cada cual regresará a su familia (...) en este año jubilar recobraréis cada uno vuestra propiedad. Si vendéis algo a vuestro prójimo o le compráis algo, ved que nadie dañe a su hermano (...) ninguno de vosotros dañe a su prójimo” (Lev 25,8-17).

Las acciones del pueblo en el año jubilar serán eminentemente misericordiosas: liberación de esclavos, cancelación de deudas, recuperación de propiedades, vuelta de los extranjeros y desterrados a sus países de origen.

Este anuncio es puesto también en la boca de Isaías cuando el profeta dice que el Espíritu del Señor estaba sobre él y que había sido enviado a *anunciar un año de gracia de Jahweh* (<Is 61,1-2). *Jubileo* es alegría, es un estado de renovadas esperanzas, es el año de la indulgencia, en la que comprendemos cómo *en la muerte y resurrección de Jesucristo, Dios hace evidente este amor que es capaz incluso de destruir el pecado de los hombres. Dejarse reconciliar con Dios es posible por medio del misterio pascual y de la mediación de la Iglesia* (MV 22). Dios se muestra indulgente y compasivo, actitudes que quiere que el hombre aplique a su vida cotidiana. Éste es el concepto de Jubileo, de año Santo, de tiempo propicio de la misericordia.

Y esa misericordia tiene un rostro. La imagen del *rostro* tiene un lugar preponderante en el conjunto de la bula. Por ejemplo: *Jesucristo es el rostro de la misericordia del Padre* (MV 1); contemplar el rostro de la misericordia (MV 4); *rostro misericordioso* de Jesús (MV 8); *redescubrir el rostro misericordioso del Padre* (MV 17); *verdadero rostro de Dios* (MV 21); *contemplar el rostro de la misericordia, su hijo Jesús* (MV 24); *introducir a todos en el misterio de la misericordia de Dios, contemplando el rostro de Cristo* (MV 25). Las menciones del rostro se hacen tanto del Hijo como del Padre, pero lejos de ser un rostro distinto y siguiendo el Evangelio de San Juan, los dos rostros son uno solo: el que ve al Hijo ve al Padre, y el que recibe y escucha al enviado recibe y escucha al que lo envía (cf. Jn 10,30; 13,20; 14,9). El mundo bíblico conoce bien este aspecto del rostro de Dios. En la Biblia el rostro no queda sólo esbozado, anhelado, admirado, sino que el rostro es la parte de Dios que se vuelve hacia el hombre. El rostro de Dios, de hecho, designa la auto-comunicación de Dios mismo. Un ejemplo se encuentra en el Salmo 27:

“De ti ha dicho mi corazón: Buscad su rostro; yo busco tu rostro Señor. No lo apartes de mí, no alejes con ira a tu siervo” (Sal 27,8-9).

El deseo del hombre bíblico es que Dios lo mire con su rostro, es decir, con su bondad. La tradición bíblica nos recuerda que el rostro de Dios no es otra cosa que su presencia personal en medio del pueblo, presencia que se articula en clave de liberación, salvación, renovación, promesa y Alianza. Gracias al rostro acontece el diálogo del Creador con la creatura, un diálogo que tiene características de *alegría, de serenidad y de paz. Es condición para nuestra salvación* (MV 2). Este rostro —que se muestra y se oculta, que habla y que está en silencio— se ha manifestado de manera absoluta en la persona de Jesucristo. Siguiendo con la teología del Evangelio de Juan, en el prólogo se lee que la Palabra, hecha carne y que ha puesto su tienda en medio de la historia de los hombres (cf. Jn 1,14), ha manifestado su gloria, gloria que ellos *han visto con sus ojos, contemplado y magnificado con sus manos* (cf. 1Jn 1,1). El rostro del Hijo es un rostro de gloria, gloria que recibe del Padre. Es el rostro de la misericordia, que es siempre nuevo. Es la paradoja de la revelación bíblica: el inexpresable como tal se ha vertido en la Palabra y en una Palabra llena de misericordia. En palabras de Papa: *Jesús de Nazaret con su palabra, con sus gestos y con toda su persona revela la misericordia de Dios* (MV 1).

Con motivo de la convocación de este Jubileo extraordinario —antes, durante y después— muchísimos han sido los libros, artículos y subsidios publicados, que ofrecen óptimas orientaciones de lectura en clave histórica, teológica y pastoral. Haré mención únicamente, para no cansar, de la excelente obra —honda y sencilla— del cardenal W. Kasper, *La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana*, Sal Terrae, Santander 2013.

Pues bien, en este contexto jubilar aparece también el presente libro, salido de la pluma de D. Jesús Bogarín Díaz, buen amigo mío.

El libro que tiene Vd. en sus manos, *estudioso lector*, lleva por título *Dios entrañable*. Le acompaña también un subtítulo, del que me ocuparé después. Aunque el autor me ha pedido que —por tener también yo a mi cargo algunas lecciones de sagradas Escrituras en el mismo Seminario Diocesano, donde él imparte las suyas— prologara con algunas líneas su obra, sería yo de la opinión de que este trabajo suyo no tendría, en absoluto, necesidad de prólogo alguno, pues la exposición —clara y meticulosamente cuidada— que aparece en sus primeras páginas no sólo suplirían, sino que superarían con mucho cualquier otra vía de introducción. A mí, en todo caso, me cabría solamente la satisfacción de elogiar el magnífico estudio y colosal esfuerzo de mi buen amigo e invitar, después, a quien lo deseara a que se dispusiera a la lectura del libro, asegurándole que con ello no habría perdido el tiempo.

De todos modos y puesto que más arriba, en letras cursivas, he escrito *estudioso lector*, diré algunas cosas.

No es ésta una obra que pudiéramos calificar de edificación espiritual, aunque haya también algo —y no poco— de ello. A mi modo de ver, se trataría (en este caso y por así decirlo) de cierto saludable reto para el lector. Quiero indicar con ello que cualquiera que quisiese acercarse a estas páginas deberá hacerlo prevenido de que, en ocasiones, se verá invitado a hacer frente y superar determinados obstáculos (lingüísticos, exegéticos, hermenéuticos...), a hacer más lenta la lectura o, tal vez, a leer de nuevo el texto ya leído..., hasta llegar a acostumbrarse y compenetrarse con el modo de escribir y el método adoptado, propios del expositor. Que no se cansara, por tanto —recomendaría

yo—, el *estudioso lector* en el intento de aceptar y superar este reto. Estoy seguro de que, al final, se sentirá profundamente satisfecho con los resultados obtenidos. Así me he sentido yo.

Dedica el autor las primeras páginas de su obra a delimitar de manera extensa y precisa el campo, objeto de su estudio. Se dispone a hablar de los atributos divinos. Pero, aunque demuestra estar perfectamente informado de las distintas aproximaciones que sobre este asunto pueden hacerse, afirma no querer abordarlo desde una perspectiva histórica, filosófica o teológica en general, sino exclusivamente desde una perspectiva bíblica. Consciente, sin embargo, de que en el conjunto de las sagradas Escrituras son muchos los atributos que se predicán de Dios, una ulterior acotación del tema de estudio —y éste es el subtítulo de la obra al que antes me refería— quedará expresada de la siguiente manera: *la formulación bíblica típica de los atributos de Dios*. Leemos así:

«Un versículo del Pentateuco (Ex 34,6) contiene la que podríamos llamar formulación bíblica típica de los atributos de Dios o, para abreviar, fórmula típica. Con esta expresión queremos indicar por una parte que la tradición espiritual tanto judía como cristiana ha visto aquí una enumeración de atributos divinos revelados por el mismo Dios; y por otra parte, que los términos con que la divinidad habla de sí misma serán un tema recurrente que aparecerá una y otra vez en los textos bíblicos e incluso constituirá una fórmula reproducida a veces literalmente» (pág. 21).

He aquí, pues, perfectamente delimitado el asunto sobre el que se quiere indagar: Dios, en el Sinaí, por delante de Moisés que lo había invocado, pasa diciendo: *Jahweh, Jahweh, Dios misericordioso y clemente, tardo a la cólera y rico en amor y fidelidad* (Ex 34,6). Este texto, encuadrado en su

contexto y sometido a un pormenorizado estudio filológico, exegético y teológico, será paradigma del acercamiento a otros textos similares, que -como se ha dicho— recorren el entero Antiguo y Nuevo Testamento. Así, cada uno de los libros o conjuntos de libros de ambos Testamentos en los que contuviera un mismo campo semántico serán objeto de un tratamiento parecido. El trabajo emprendido y culminado es ciertamente notable y digno de la mayor de las consideraciones.

El autor se sirve para su estudio de las lenguas originales, hebrea, aramea y griega, haciendo un esfuerzo enorme de transcripción de cada uno de los textos, con el fin de que quienes las desconocieran pudieran también sacar provecho. Tiene presentes también las diferentes versiones latinas de la Biblia, particularmente la *Vulgata*, sin dejar de echar un vistazo, cuando es menester, a la reciente traducción conocida como *Neovulgata*. Otras traducciones de la Biblia en lenguas vernáculas, tanto católicas como de la Iglesia reformada, vienen igualmente tomadas en consideración. Se sirve, además, de numerosos subsidios, útiles para la exégesis y la hermenéutica, sin olvidar, cuando es preciso, el recurso a la crítica textual, literaria o redaccional. Y digo todo esto, porque mi amigo, D. Jesús Bogarín, no es *oficialmente* —ni él se considera— especialista en estudios bíblicos. Sobre ellos no posee, en efecto, ningún título académico. Es licenciado en lenguas clásicas y doctor en Derecho Civil y licenciado también en Derecho Canónico. Pero en esta obra suya ha demostrado sobradamente que sus conocimientos escriturísticos no van, ni mucho menos, a la zaga de los que poseen algunos otros expertos en la investigación de las sagradas Letras, poseedores de algún título que acredita su competencia.

Felicito, por tanto, encarecidamente al Dr. D. Jesús Bogarín, mi buen amigo, por su excelente contribución a la literatura bíblica en lengua española, con la que ha querido acrecentar y enriquecer las aportaciones que, a lo largo de este año jubilar de la Misericordia, han salido a la luz pública en los más diversos idiomas.

Víctor Manuel Bermúdez Bermejo.
Profesor de Sagrada Escritura
(Seminario Diocesano de Huelva)

PARTE GENERAL

CAPÍTULO I. INTRODUCCIÓN.

1. Concepto de “formulación bíblica típica de los atributos de Dios”.

La reflexión teológica sobre los atributos divinos se sitúa dentro del tema del conocimiento de Dios. Podemos aceptar la siguiente definición:

“Los varios aspectos formales con que nuestro conocimiento limitado considera profundamente las varias perfecciones de Dios, estudiadas característicamente, pero no separadas, ni realmente distintas de la esencia divina, se llaman *divinos atributos*”¹.

El Catecismo de la Iglesia Católica, al referirse al misterio inefable de Dios (n.251), cita la Solemne Profesión de Fe del beato Pablo VI (1968) según la cual dicho misterio divino va “infinitamente más allá de todo lo que podemos concebir según la medida humana”. Sin embargo, el ser humano, apoyado en la razón y en la fe, las dos alas con que asciende a la verdad², puede llegar en parte a conocer a Dios. En cuanto a la razón, el Catecismo afirma que el hombre es “capaz de Dios” (nn.27-49) y recuerda (n.36) la declaración del Concilio Vaticano I (1870) de que Dios “puede ser conocido con certeza mediante la luz natural de la razón humana a partir de las cosas creadas” (constitución *Dei Filius*). En cuanto a la fe, “existe otro orden de conocimiento que el hombre no puede de ningún modo alcanzar por sus propias fuerzas, el de la Revelación divina” (n.50).

¹ Voz ‘Atributo’, *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*. Vol.6, Espasa-Calpe, Madrid 1909, p.956.

² En expresión de san Juan Pablo II, encíclica *Fides et ratio*, n.1.

Usando estas fuentes, el hombre puede alcanzar “cierto conocimiento cierto” (es decir, algún conocimiento seguro) de Dios. Y eso que conoce puede ser llamado atributo en sentido etimológico (del latín *ad-tributum*), esto es, aquello que se distribuye, se adjudica o se imputa a alguien. Pero no consideramos atributos a las acciones que imputamos a Dios, por ejemplo, que creó el universo o que liberó de Egipto a los israelitas, sino a cualidades abstractas, como “creador” o “liberador”. En sentido gramatical, el atributo es el predicado nominal de una oración copulativa, algo que se predica del sujeto, vgr. “una silla es un mueble para sentarse”, “esto es un reloj” o “Juan es alto”, pero el primer ejemplo da una definición (como “Dios es El que es”), el segundo aporta una identidad (como “Dios es Trinidad”) y solo el tercero informa de una cualidad (como “Dios es justo”), que es el sentido en que hablamos de atributos divinos. Se trata de una información parcial, sin ánimo de definir o de agotar la esencia y que no pretende inducir a pensar que la simplicidad de la esencia divina se pudiera desmembrar o dividir en cualidades parciales, sino transmitir en los estrechos límites de nuestra capacidad un aspecto de la divinidad, estando su parcialidad radicada más en el sujeto humano del conocimiento que en el objeto divino del mismo. Incluso en la Revelación -palabra divina en lenguaje humano- el propio Dios se adapta a nuestras posibilidades y nos da a conocer algunos atributos en el sentido indicado.

El Catecismo de la Iglesia Católica ni contiene una definición de atributo divino ni nos da una lista ni una clasificación. Comienza (n.42), en cita de la anáfora de la celebración litúrgica de san Juan Crisóstomo, aportando un grupo de atributos que podríamos llamar abstencionistas, esto es, que no nos informan sobre Dios, sino que transmiten nuestra ignorancia del mismo: “inefable, incomprensible, invisible, inalcanzable”. Después, en su exposición sobre la profesión de fe -siguiendo la estructura del Símbolo Apostólico, antiguo

credo bautismal de la Iglesia de Roma- nos dirá que “de todos los atributos divinos, solo la omnipotencia de Dios es nombrada en el Símbolo” (n.268), a saber, “creo en Dios Padre Todopoderoso”. Sin embargo, el Catecismo (n.202) aporta algunos atributos más al citar el IV Concilio de Letrán (1215): “Creemos firmemente y afirmamos sin ambages que hay un solo verdadero Dios, inmenso e inmutable, incomprendible, todopoderoso e inefable”, donde se conjugan atributos asertivos (que afirman conocimiento) y abstencionistas (que declaran ignorancia).

Otras clasificaciones usuales en los teólogos distinguen entre atributos positivos en cuanto predicán algo de la entidad divina (unidad, verdad, bondad, belleza, omnipotencia, omnipresencia...) y negativos por implicar carencia de limitaciones (simplicidad, infinidad, inmutabilidad); entre atributos comunicables por convenir solo a Dios (vgr. omnisciencia) y comunicables por poder predicarse, aunque por analogía, de Dios y de las criaturas (vgr. bondad); entre atributos quiescentes (vgr. simplicidad) y activos (vgr. inteligencia); entre atributos absolutos por referirse a la divina esencia (vgr. unidad) y relativos, que miran a Dios en relación con las criaturas (vgr. conservación).

Por el contrario, en el Catecismo no se encuentra una sistematización de los atributos divinos, pero esta ausencia no debe ser considerada como un defecto, sino más bien como la constatación de que tales listas no forman parte de la doctrina católica vinculante, sino que quedan a la libre construcción teológica, sobre los datos de la razón humana y de la divina revelación. Vamos a ofrecer un ejemplo tomado no de una obra de especulación dogmática sino de espiritualidad práctica (cf. Bruno Verduyssen S.J., *Manual de sólida piedad*, Ed. Difusión, Buenos Aires 1951, tomo II, pp.397-413):

1. Existencia de Dios.

- a. El testimonio de la razón me recuerda a Dios.
 - b. La contemplación del universo me recuerda a Dios.
 - c. El testimonio de todos los pueblos me recuerda a Dios.
2. Esencia y perfección infinita de Dios.
 - a. Dios, esencia infinita o soberano bien.
 - b. Dios, esencia incomprensible.
 - c. Dios, esencia eterna, inmutable.
 3. Simplicidad e inmensidad de Dios.
 - a. Simplicidad de Dios.
 - b. Inmensidad y presencia universal de Dios.
 4. Omnipotencia, santidad, felicidad de Dios.
 - a. Omnipotencia de Dios.
 - b. Santidad de Dios.
 - c. Felicidad de Dios.
 5. Ciencia, hermosura, benignidad de Dios.
 - a. Inteligencia o ciencia de Dios.
 - b. Hermosura de Dios.
 - c. Benignidad y mansedumbre de Dios.
 6. Providencia, justicia, misericordia de Dios.
 - a. Providencia de Dios.
 - b. Justicia y misericordia de Dios.
 7. Grandeza y magnificencia de Dios.
 - a. Grandeza y magnificencia de Dios, consideradas en sus obras.
 - b. Grandeza y magnificencia de Dios, consideradas particularmente en las maravillas del firmamento.

Como puede apreciarse y dejando a un lado el apartado primero (pues la existencia de Dios es más bien un presupuesto para que haya un sujeto de quien predicar los atributos), se trata de cualidades abstractas, formuladas léxicamente como sustantivos (inmensidad, omnipotencia, santidad, felicidad...), no como adjetivos (inmenso, omnipotente, santo, feliz, inteligente, hermoso...), y tomadas principalmente de la razón o del dogma, esto es, por inferencia o por

inducción de un conjunto de datos de la revelación, más que por cita de un pasaje concreto de la Sagrada Escritura.

Otros acercamientos teológicos al tema de los atributos divinos se hacen desde la lectura atenta de la Biblia, bien sea por revelación explícita de un determinado atributo, bien por enseñanza de un pasaje o perícopa más extensa que transmite implícitamente un atributo. En estos estudios suele ser común enunciar los atributos como adjetivos, por mayor proximidad al lenguaje bíblico. Ofrecemos a este respecto en apéndice el trabajo de Mane Segura, a quien debo el estímulo inicial para la realización de la presente obra, la cual, sin embargo, va a mantener una perspectiva no sistemática sobre los atributos divinos sino monográfica acerca de la presencia a lo largo de la Sagrada Escritura de un conjunto de atributos delimitados con precisión por su inclusión en una determinada fórmula.

Un versículo del Pentateuco (Ex 34,6) contiene la que podríamos llamar “formulación bíblica típica de los atributos de Dios” o, para abreviar, “fórmula típica”. Con esta expresión queremos indicar por una parte que la tradición espiritual tanto judía como cristiana ha visto aquí una enumeración de atributos divinos revelados por el mismo Dios; y por otra parte, que los términos con que la divinidad habla de sí misma serán un tema recurrente que aparecerá una y otra vez en los textos bíblicos e incluso constituirá una fórmula reproducida a veces literalmente.

No se quiere decir que estos sean los únicos atributos que podemos hallar en la Sagrada Escritura. Por poner tan solo algunos ejemplos, recordaremos los siguientes:

- a) Los salmos nos dicen que Dios es *terrible* (Sal 47,3), *excelso* (Sal 47,10), *grande* (Sal 104,1) y *justo* (Sal 119,137).

- b) Los profetas insisten en que es *santo* (Is 6,3) y *vengador* (Na 1,2).
- c) Dentro del Antiguo Testamento podríamos invocar aquí un libro que los judíos no reconocen como divinamente inspirado, pero sí los católicos, a saber, el libro de la Sabiduría, que contiene un elogio de la sabiduría (identificada por los comentaristas con la Providencia divina, con el Espíritu Santo o con el Verbo de Dios, o incluso a veces, por comunicación, con la Virgen María), elogio en el que se dice que hay en la sabiduría un espíritu al que se califica con veinte adjetivos y un participio (Sab 7,22-23: *inteligente, santo, único, múltiple, sutil, ágil, perspicaz, inmaculado*, etc.).
- d) Ya en el Nuevo Testamento, en los evangelios el mismo Jesús enseña de Dios, su Padre, que es *bueno* (Mc 10,18) y *perfecto* (Mt 5,48).
- e) Y no podemos olvidar el Himno a la Caridad, de Pablo (1 Cor 13,1-13), puesto que a la luz de la definición joannea de Dios como Amor (1 Jn 4,8), la descripción paulina del amor bien puede predicarse de la persona de Jesús o de Dios mismo (sin distinción de personas), y aquí es interesante advertir que en vez de caracterizar los atributos mediante adjetivos, los expresa en forma más dinámica, afirmando del amor siete verbos y negando otros ocho.

Pero en este trabajo nos centraremos en la fórmula de Ex 34,6 que consideramos nuclear en la materia, por el reconocimiento unánime de que en este pasaje Dios mismo se autorrevela dándose a conocer, con la limitación propia del lenguaje humano que no puede expresar lo inefable de la divina esencia sino que ha de reducirse a conceptos humanos que no pueden encerrar lo que Dios es. Se trata de meros rasgos que resulten comprensibles para el

hombre y que no buscan tanto una descripción de la esencia de Dios cuanto de su comportamiento para con el hombre. En efecto, pese a que los atributos se expresen gramaticalmente mediante adjetivos predicables de Dios (vgr. *clemente*) o indirectamente mediante los sustantivos abstractos que denotan las respectivas cualidades (vgr. *clemencia*), sin embargo, su significado es el de acciones de Dios para con el hombre, y por eso no están lejos de la caracterización paulina de la Caridad mediante verbos. De hecho, aplicando las citadas clasificaciones de los atributos divinos, podríamos decir que los de la fórmula típica son asertivos (que transmiten conocimiento), positivos (que dicen algo de lo que Dios es), comunicables (que pueden ser participados por el hombre), activos (que expresan actividad) y relativos (que miran a la relación con el hombre).

2. Fuentes bíblicas.

Como vemos, el tema de los atributos divinos está íntimamente ligado al vehículo lingüístico de que el Espíritu Santo se ha servido para comunicarnos la Revelación. Por ello, advertiremos cuáles son las ediciones bíblicas que hemos manejado³.

Para el texto hebreo, la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Stuttgart 1984), coordinada por Karl Elliger y Wilhem Rudolph, y editada por la Sociedad Bíblica Alemana. Reproduce, basándose principalmente en el código de Leningrado (hacia el año 1000), el texto vocalizado según la edición que hicieron los masoretas en los siglos VII-IX d.C. y que se suele citar por las siglas TM (Texto Masorético). Se ha consultado a veces a través de “The Scholarly Bible Portal of the German Bible Society” (<http://www.academic-bible.com>). Para el análisis de los vocablos hebreos y arameos de la Biblia, se ha seguido el léxico de Benjamin Davidson, *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon* (Gran Rapids 1970), reimpresso por la editorial Zondervan muchos años después de la muerte del autor. También se han tenido en cuenta las traducciones literales interlineales publicadas por Ricardo Cerni en la editorial protestante CLIE: *Antiguo Testamento Interlineal Hebreo-Español*, Tomo I-Pentateuco (Terrassa 1990), Tomo II-Libros Históricos (I) (Terrassa 1992), Tomo III-Libros Históricos (II) y Libros Poéticos (Terrassa 1997); y la interlineal hebreo-inglés *Hebrew Interlinear Bible* (<http://www.scripture4all.org>). El texto hebreo del libro del Eclesiástico se ha consultado en el portal “The Book of Ben Sira” (<http://www.bensira.org>) y solo ocasionalmente la

³ La presentación y referencias a las fuentes bíblicas a lo largo de todo el libro será obviamente muy simplificada. Para profundizar recomendamos: Julio Treballe Barrera, *La Biblia judía y la Biblia cristiana*, Madrid 1993.

monografía de Víctor Morla, *Los manuscritos hebreos de Ben Sira*, Verbo Divino, Estella 2012.

Tabla de transcripción de caracteres hebreos

א	'	כ	<u>k</u>	ק (3)	p	ק (4)	
ב	<u>b</u>	כ (1)	kk	צ	s	ק (5)	a
ב (1)	bb	כ (2)	k	ץ	ss	ק	ă
ב (2)	b	ך (3)	<u>k</u>	ץ (3)	s	ק	a
ג	g	ך (3)	k	ק	q	ק (6)	ā
ג (1)	gg	ל	l	ק (1)	qq	ק	ě
ג (2)	<u>g</u>	ל (1)	ll	ך	r	ק	e
ד	<u>d</u>	מ	m	ש	š	ק	ē
ד (1)	dd	מ (1)	mm	ש (1)	šš	י ק	ê
ד (2)	d	מ (3)	m	ש	ś	ק	i
ה	h	נ	n	ש (1)	śś	י ק	î
ה (1)	<u>h</u>	נ (1)	nn	ת	<u>t</u>	ק	ǒ
ו	w	נ (3)	n	ת (1)	tt	ק (7)	o
ז	z	ס	s	ת (2)	t	ק	ō
ז (1)	zz	ס (1)	ss			ק	ô
ח	<u>h</u>	ע	'			ק	u
ט	<u>t</u>	פ	<u>p</u>			ך	û
ט (1)	tt	פ (1)	pp				
י	y	פ (2)	p				
י (1)	yy	ף (3)	<u>p</u>				

- (1) En posición intervocálica
- (2) En otro contexto fonético
- (3) Grafía en final de palabra

- (4) Tras sílaba breve o bajo *kaq* final
- (5) Tras sílaba larga o *meteq*
- (6) En sílaba abierta o cerrada tónica
- (7) En sílaba cerrada átona

En cuanto a los comentarios judíos en lengua aramea (*targumîm*) a los textos bíblicos, solo excepcionalmente se han tenido en cuenta. Una de las colecciones de comentarios al Pentateuco, el Targum de Jerusalén, fue traducido

al latín en el siglo XVII (*Targum Hierosolymitanum in quinque Libros Legis, e Lingua Chaldaica in Latinam conversum*, Opera Francisci Tayler, Londini 1649) y fue usado por Johannes Martinaeus (fallecido en 1717), editor de las obras de san Jerónimo, y tras él por el gran patrólogo Jacques Paul Migne.

Para la traducción griega de los Setenta (siglos III-I a.C.), se ha usado la edición preparada por Alfred Rahlfs, *Septuaginta* (Atenas 1935), editada por las sociedades bíblicas Alemana, de Württemberg y Helena. La citaremos como LXX (la Septuaginta o los Setenta). También se ha consultado a veces a través de “The Scholarly Bible Portal of the German Bible Society” (<http://www.academic-bible.com>). En cuanto a la versión griega de Teodoción (siglo II d.C.), se ha tenido en cuenta para el libro de Daniel y que se encuentra en la citada edición de la LXX de Rahlfs.

Para el texto original griego del Nuevo Testamento, se ha seguido la edición de las Sociedades Bíblicas Unidas *The Greek New Testament* (New York-London-Edinburgh-Amsterdam-Stuttgart 1975), tercera edición con Introducción en castellano, basada en el texto griego de la 25ª edición del *Novum Testamentum Graece* de Eberhard Nestle y Kurt Aland (Stuttgart-New York 1963) y publicada en un volumen junto a un *Diccionario conciso griego-español del Nuevo Testamento* de Elsa Támez (Stuttgart 1978). Se han usado también las dos versiones informáticas del ya citado portal de la “German Bible Society” (<http://www.academic-bible.com>). Y se ha usado la *Concordancia analítica greco-española del Nuevo Testamento greco-español* (Terrassa 1987), en la editorial evangélica CLIE, obra de Alfred E. Tuggy sobre la base de la concordancia greco-inglesa realizada por John Stegenga.

Tabla de transcripción de caracteres griegos

'		γ	g	η	ē	Λ	L	Ο	o	Σ	S	φ(2)	ph
'	H/h	γγ	ng	η	ē _i	λ	l	Ου	U	σ	s	Χ	Kh
~(1)	^	Δ	D	Θ	Th	Μ	M	ου	u	ς(3)	s	χ	kh
A	A	δ	d	θ	th	μ	m	Π	P	Τ	T	Ψ	Ps
α	a	Ε	E	ϑ(2)	th	Ν	N	Π	p	τ	T	ψ	ps
α	a _i	ε	e	ι	i	ν	n	P	R	Υ	Y	Ω	ō
B	B	Z	Z	ι	i	Ξ	X	Ρ	Rh	υ(4)	y	ω	ō
β	b	ζ	z	Κ	K	ξ	x	ρ	r	Φ	Ph	ω	ō _i
Γ	G	H	Ē	κ	k	Ο	O	ρ	rh	φ	ph		

- (1) Acento circunflejo (al ir siempre sobre vocal larga, ê/ô sobreentienden ē/ō)
 (2) Variante ortográfica (3) Grafía en final de palabra
 (4) En diptongo: αυ au, ευ eu, ου u (monoptongado); con diéresis, no hay diptongo: αῦ ay, εῦ ey, οῦ oy; obsérvese el contraste: αυ au / αου aü

Para la versión latina (tanto del AT como del NT) de san Jerónimo (Vulgata, siglos IV-V d.C.), se ha usado la *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem* (Stuttgart 1984), preparada por Robert Weber, tercera edición corregida por Bonifatius Fischer, editada por la Sociedad Bíblica Alemana. La citaremos por la abreviatura Vg. También se ha consultado a veces a través de “The Scholarly Bible Portal of the German Bible Society” (<http://www.academic-bible.com>).

La antigua traducción latina, la Itala o Vetus Latina (VL) previa a san Jerónimo, que era una traducción del griego (LXX más NT), solo se conoce parcialmente y no la tomaremos en cuenta más que algunas veces a través de su empleo por los Padres latinos. Ahora bien, san Jerónimo hizo una revisión del libro de los Salmos de la VL que tuvo gran uso litúrgico y que fue conocida como Salterio Galicano, acabó siendo aprobado por san Pío V en 1568 e incorporada a la Vg, que por tanto cuenta con un doble salterio: el Salterio *iuxta*

hebraicum (traducción de los salmos hebreos, que abreviaremos Vg-h) y el Salterio *iuxta LXX* (traducción de los salmos griegos de la LXX, en abreviatura Vg-g). En cuanto a la moderna revisión de la Vugata, la Neovulgata (NVg), aprobada por la Santa Sede en 1979, la citaremos solo alguna que otra vez.

Para los textos de los Padres de la Iglesia que ocasionalmente citemos, nos serviremos principalmente de la celeberrima colección *Patrologiae Cursus Completus* (dividida en *Series Latina* y *Series Graeca*) editada en el siglo XIX por Jacques Paul Migne, accesible en la red electrónica.

De esta manera, así como en la plenitud de los tiempos, en el momento cumbre de la historia, estas tres lenguas (hebreo, griego y latín) dieron sobre la Cruz (cf. Jn 19,20) testimonio de Jesús, “rostro de la misericordia del Padre”⁴, así nosotros nos serviremos de las mismas para descubrir la revelación bíblica del Dios entrañablemente misericordioso.

Para la traducción española de los textos originales, se han seguido principalmente la *Sagrada Biblia. Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española* (BAC, Madrid 2010), que citaremos por las siglas VO, y la *Biblia de Jerusalén* (Bilbao 1975), segunda edición española de Desclée de Brouwer (dirigida por José Ángel Ubieta) siguiendo la segunda edición francesa (Paris 1973), a cargo de la Escuela Bíblica de Jerusalén, que citaremos por las siglas BJ. También se ha tomado en consideración la *Nueva Biblia Española* (Madrid 1975) de la Edición Cristiandad, dirigida por Luis Alonso Schökel y Juan Mateos (siglas NBE). Como Biblia protestante, he tomado *La Santa Biblia*

⁴ Francisco, bula *Misericordiae vultus* n.1.

(Madrid 1988), editada por la Sociedad Bíblica de España, que sigue la antigua versión de Casiodoro de Reina (1569) revisada por Cipriano de Valera (1602) y nuevamente en 1862, 1909 y 1960 (la citaré como SB); y el *Nuevo Testamento Interlineal Griego-Español* (Terrassa 1984) preparado por Francisco Lacueva (siglas CLIE). Además, también se ha consultado la versión litúrgica católica (traducción castellana de la Vulgata) en la *Liturgia de las Horas según el rito romano*, segunda edición (1984) por los Coeditores Litúrgicos, Tomo I-Tiempo de Adviento y de Navidad, Tomo II-Tiempo de Cuaresma y de Pascua, Tomo III-Tiempo Ordinario (I) y Tomo IV-Tiempo Ordinario (II). Citaremos esta versión por las siglas LH. Finalmente, se ha añadido a la consulta *La Sagrada Biblia*, traducción de la Vulgata latina al español por Félix Torres Amat, reedición norteamericana de Stampley (Charlotte 1965) de la edición argentina de Sopena (Buenos Aires 1959), que citaremos como NBG, siglas de Nueva Biblia Guadalupana, como es conocida.

Las traducciones al castellano medieval no son un punto de referencia para el español actual, de manera que, a manera de muestra, tendremos en cuenta solo para dos versículos (Ex 33,19; 34,6) la más famosa, la Biblia de Alba (BA), publicada el año 1433, con traducción y comentarios de Mosé Arragel. Existe una edición moderna (*La Biblia de Alba. An illustrated manuscript bible in castilian. With translation and commentaries by Moses Arragel*, Fundación Amigos de Sefarad, Madrid 1992), pero yo la he consultado microfilmada en la Universidad de Huelva.

Cuando citemos en textos bíblicos algunas palabras en hebreo, griego o latín, las indicaremos entre paréntesis en letras *cursivas* a continuación de las palabras en español subrayadas que las traduce. Por ejemplo, “Dios clemente (TM *rahûm*, LXX *oiktîrmôn*, Vg-g *miserator*) y misericordioso” (VO Sal 86,15) significa que en el versículo 15 del Salmo 86 se puede leer en la Versión Oficial

de la Conferencia Episcopal Española “Dios clemente y misericordioso”, y que la palabra “clemente” corresponde en el Texto Masorético al hebreo *raḥûm*, en la Septuaginta al griego *oiktírmōn* y en la Vulgata (*psalmi iuxta LXX*) al latín *miserator*.

3. Contexto de la fórmula bíblica típica.

La fórmula típica se halla en Ex 34,6-7, si bien el v.6 expresa de manera sintética los atributos y el v.7 los desarrolla al menos parcialmente. La huella que uno y otro versículo han dejado a lo largo de toda la Sagrada Escritura no es comparable, siendo los atributos del v.6 los recurrentes una y otra vez, como veremos, en la Biblia. Un primer acercamiento necesario es situar estos versículos en su contexto narrativo, para lo cual hay que tomar en consideración los capítulos 33 y 34 del libro del Éxodo. Según los comentaristas de la BJ, estos capítulos se deben a la tradición yahvista, aunque pueden incorporar algunos elementos elohistas y deuteronomistas.

Durante casi todo el siglo XX fue mayoritaria la teoría de las cuatro fuentes que se habrían conjugado para formar el Pentateuco (los cinco primeros libros de la Biblia). Según esta teoría, hubo en Israel una tradición oral de relatos sobre la historia nacional desde la vocación del patriarca Abrahán hasta la llegada a la Tierra Prometida, tradición que habría adquirido una forma consolidada en la época de los Jueces (siglo XII a.C.). Esa tradición habría encontrado dos formas de expresión, una la llamada “yahvista” por usar desde el principio el nombre *yhwh* (de vocalización no segura) para llamar a Dios y que se habría puesto por escrito en la época de Salomón (siglo X a.C.), y la otra llamada “elohista” (por emplear para Dios el nombre *’ēlōhîm*), que se habría puesto por escrito en el reino del Norte en la primera mitad del siglo VIII a.C. y que, tras la caída de dicho reino (721 a.C.) habría sido llevado por refugiados al reino del Sur y se habría unido al documento yahvista. A partir de la reforma del rey Josías (621 a.C.) se le habría añadido el Deuteronomio y a la vuelta del destierro de Babilonia (a partir de 537 a.C.) se habría incorporado el cuarto documento, el “sacerdotal”, que había sido compuesto por los sacerdotes del

Templo de Jerusalén. De esta manera, en la época de Esdras (siglo V a.C.) habría quedado redactado el Pentateuco en su forma definitiva, sin perjuicio de algunas modificaciones posteriores de menor entidad. Aunque esta teoría no pueda ya considerarse mayoritaria, no ha sido sustituida por otra de general aceptación, por lo que la usaremos aunque con moderación.

Es difícil seguir la narración de Ex 33-34 tal como el texto ha quedado fijado, porque el hilo argumental parece interrumpirse con la inserción de otros episodios. Sin intención de querer reconstruir un estadio previo de narraciones, intentaremos seguir correctamente la sucesión de hechos para comprender cómo se llega a la revelación de los atributos. Vamos a ofrecer primero la síntesis que hallamos en el propio Catecismo de la Iglesia Católica, en un párrafo que nos confirma la posición central de la fórmula típica dentro de la revelación que Dios hace de sí mismo:

“Tras el pecado de Israel, que se apartó de Dios para adorar al becerro de oro (cf. Ex 32), Dios escucha la intercesión de Moisés y acepta marchar en medio de un pueblo infiel, manifestando así su amor (cf. Ex 33,12-17). A Moisés, que pide ver su gloria, Dios le responde: «Yo haré pasar ante tu vista toda mi bondad (belleza) y pronunciaré delante de ti el nombre de YHWH» (Ex 33,18-19). Y el Señor pasa delante de Moisés, y proclama: «YHWH, YHWH, Dios misericordioso y clemente, tardo a la cólera y rico en amor y fidelidad» (Ex 34,5-6). Moisés confiesa entonces que el Señor es un Dios que perdona (cf. Ex 34,9)” (n.210).

Vamos a analizar con mayor detenimiento el contexto resumido por el citado párrafo del Catecismo. El pasaje Ex 33,1-6 nos narra que Dios dice a Moisés que suba con el pueblo liberado de Egipto a la Tierra Prometida (cf. v.1). Añade: “enviaré delante de ti un ángel” (v.2). Podemos pensar que se trata de un ser distinto de Dios mismo (como los dos ángeles, cf. Gn 19,1, que le acompañaron en la teofanía de Mambré, cf. Gn 18,1-2), ya que él en persona se

niega a acompañar al pueblo. Si se tratara de lo que se conoce como “el Ángel de Yahweh” (la manifestación externa, a veces en figura humana, de Dios), sería una contradicción con esa negativa y tendríamos que pensar que el v.2 se habría insertado ahí procedente de otra tradición. En efecto, en el v.3 Dios dice a Moisés: “Sube (...), que yo no subiré contigo, pues eres un pueblo de dura cerviz y te destruiría en el camino”. La santidad divina no soportará la infidelidad y rebeldía de Israel, ya manifestada en el episodio del becerro de oro (cf. Ex 32). El pueblo reacciona haciendo la penitencia de no vestirse de gala (v.4). A continuación el v.5 repite la decisión divina (cf. v.3) de no salir con ese pueblo de dura cerviz para no destruirlo, y parece desconocer la reacción del pueblo (cf. v.4) pues el propio Yahweh manda despojarse de las galas y el v.6 narra que así lo hicieron. Esto se puede explicar sencillamente por un estilo repetitivo circular, o bien aceptando la teoría de distintas fuentes, una (quizá elohista) para los vv.3-4 y otra (quizá yahvista) para los vv.5-6.

A continuación viene la perícopa de la Tienda del Encuentro (Ex 33,7-11). Podría entenderse como la reacción de Dios, que perdona al pueblo y se hace de nuevo presente mediante la columna de nube que bajaba a la entrada de la Tienda, donde “Yahweh hablaba con Moisés cara a cara, como habla un hombre con su amigo” (v.11). Sin embargo, si esto es así, no se comprende bien que en el siguiente pasaje (vv.12-17) Moisés tenga que pedir a Dios que marche con él y que entonces el Señor acepte hacerlo. Parece más bien que la perícopa de la Tienda del Encuentro es un relato que podría haberse narrado en cualquier momento del camino del pueblo por el desierto y que se ha insertado aquí (tal vez para atenuar la sensación de distanciamiento de Dios) interrumpiendo la narración entre el v.6 y el v.11.

El resto del capítulo 33 (vv.12-23) contiene un diálogo entre Dios y Moisés, que se puede distinguir en dos partes bien diferenciadas. En primer

lugar, los vv.12-17 son una oración que enlaza con los vv.1-6. Moisés se dirige a Dios: “tú me has dicho «Haz subir a este pueblo» pero no me has indicado a quién enviarás conmigo” (v.12), en lo que parece ignorar el v.2 (“enviaré delante de ti un ángel”). La incertidumbre que sufre Moisés contrasta, según él, con dos afirmaciones de Dios: “Te conozco por tu nombre” y “Has hallado gracia (TM *hēn*, LXX *khárin*, Vg *gratiam*) a mis ojos” (v.12). Si Dios conoce a Moisés por su nombre, es que ha entrado en su intimidad (como con Jacob, cf. Gn 32,28). La petición de Moisés es: “Ahora, por favor, si he hallado gracia a tus ojos, hazme saber tu camino para que yo te conozca y halle gracia a tus ojos” (v.13). Hacerle saber su camino no es solo mostrarle la ruta en el desierto sino sus propios pensamientos (cf. en Is 55,8-9 el paralelismo entre los caminos y los pensamientos de Dios). Moisés aspira a conocer también él a Dios y a seguir hallando gracia, o sea, obteniendo el favor de Dios. La respuesta del Señor es que “yo mismo iré contigo” (v.14), o sea, no mandará a un ángel o mensajero sino que ira Dios en persona (desdiciéndose de lo que había asegurado en los vv.3 y 5, que él no subiría con el pueblo a la Tierra Prometida).

Continúa la oración, pero ahora la petición de Moisés consiste en insistir en lo que ya ha conseguido (por lo que en la teoría de las fuentes se diría que este v.15 pertenece a otra tradición que el v.14). En efecto, Moisés dice: “Si no vienes tú mismo, no me hagas partir de aquí” (v.15). Extiende al pueblo el argumento de la gracia hallada: “¿En qué podrá conocerse que he hallado gracia a tus ojos, yo y tu pueblo, sino en eso, en que tú marches con nosotros (*‘immanû*)?” (v.16). Este marchar “con nosotros” es como un adelanto de la profecía de Isaías que promete un niño llamado “Con-nosotros-Dios (TM *‘immanû’ēl*, LXX *Emmanuēl*, Vg *Emmanuhel*)” (Is 7,14). La respuesta de Dios es: “También esto que me pides te lo concedo, pues has hallado gracia a mis

ojos, y yo te conozco por tu nombre” (v.17). Confirma, pues, las dos afirmaciones que había hecho Moisés en el v.12.

A continuación viene propiamente el pasaje de la revelación de los atributos. La perícopa tiene por sí misma un sentido completo, por lo que podría pensarse que carece de sucesión cronológica con los versículos anteriores y se ha introducido aquí como en cualquier otro momento del recorrido de Israel, guiado por Moisés, de Egipto a la Tierra Prometida. Sin embargo, en el inicio y en el final de la perícopa existen conexiones con el pasaje anterior. En el inicio se puede descubrir un crescendo en la intimidad de Moisés con Dios. Tras la petición de aquel (“hazme saber tu camino para que yo te conozca” [v.13]) y las respuestas de este (“yo mismo iré contigo” [v.14] y “yo te conozco por tu nombre” [v.17]), parece fluir de manera esperada, sin solución de continuidad, el deseo de Moisés de ver a Dios. En el pasaje de la Tienda del Encuentro se había dicho que “el Señor hablaba con Moisés cara a cara, como habla un hombre con su amigo” (Ex 33,11), pero ahora vemos que esa expresión “cara a cara” significa simplemente la ausencia de intermediarios humanos y de visiones enigmáticas, pero sin que la percepción de Moisés vaya más allá del sentido del oído, puesto que es ahora, tras ese diálogo de amistad de los vv.12-17, cuando Moisés cree llegado el momento de pasar al sentido de la vista. Aunque la expresión en el v.18 de ese deseo de ver a Dios puede explicarse en general por la biografía de Moisés y reubicarse en otro lugar del libro del Éxodo o del libro de los Números, la ubicación actual da razón concreta de la petición de Moisés sin que sea considerada un acto de insolente soberbia.

De otro lado, al final del pasaje, en la reacción a la revelación de los atributos divinos, Moisés eleva una petición que introduce con la oración condicional “si por favor he hallado gracia a tus ojos” (Ex 34,9) que reproduce literalmente la empleada en Ex 33,13. La expresión de hallar gracia Moisés a los

ojos de Dios ha sido usada hasta cinco veces en el diálogo entre ambos (vv.12, 13a, 13b, 16 y 17). Dios mismo ha afirmado: “has hallado gracia a mis ojos” (Ex 33,17), de manera que Moisés se encuentra legitimado para elevar una petición sobre la base de esa afirmación, y esto conecta claramente la perícopa de la revelación de los atributos con el diálogo previo. Además, la petición de Moisés es triple (cf. Ex 34,9): la segunda (“perdona nuestras culpas y pecados”) no es más que una aplicación inmediata de uno de los atributos que Dios acaba de revelar (“que perdona la culpa, el delito y el pecado”, v.7); la tercera (“tómanos como heredad tuya”) equivale a la frase “seréis mi propiedad personal” (Ex 19,5) con que Dios prometió la Alianza y por ello se relaciona con el pasaje de la renovación de la Alianza; y la primera petición (“que mi Señor vaya con nosotros”) se conecta con el diálogo previo (“que tú marches con nosotros”, Ex 33,16), aunque la palabra exacta empleada en Ex 34,9 no es *‘immanû* (“con nosotros”) sino *bəqirbēnû* (“en medio de nosotros”), la misma con que el pueblo había expresado su duda de fe (“¿Está Dios en medio de nosotros?”, Ex 17,7).

Una vez expuesta la conexión de la perícopa con el pasaje anterior, veamos el texto que de manera inmediata explica la revelación de los atributos:

“Entonces, Moisés exclamó: «Muéstrame tu gloria». Y él le respondió: «Yo haré pasar ante ti toda mi bondad y pronunciaré ante ti el nombre del Señor, pues yo me compadezco de quien quiero y concedo mi favor a quien quiero». Y añadió: «Pero mi rostro no lo puedes ver, porque no puede verlo nadie y quedar con vida». Luego dijo el Señor: «Aquí hay un sitio junto a mí; ponte sobre la roca. Cuando pase mi gloria, te meteré en una hendidura de la roca y te cubriré con mi mano hasta que haya pasado. Después, cuando retire la mano, podrás ver mi espalda, pero mi rostro no lo verás»” (VO Ex 33,18-23).

El texto se interrumpe aquí porque se intercala el pasaje de la preparación de las dos nuevas tablas de la Ley (Ex 34,1-5) que servirán para la

renovación de la Alianza (Ex 34,10-28). Sin embargo, son patentes las conexiones entre el pasaje de la expresión del deseo de ver a Dios (Ex 33,18-23) y el de la teofanía (Ex 34,5-9) por un lado y entre el pasaje de la preparación de las tablas (Ex 34,1-4) y el de la renovación de la Alianza (Ex 34,10-28) y su epílogo sobre el rostro radiante de Moisés (Ex 34,29-35) por otro lado:

- Primero dice “yo haré pasar (*'a ʾābîr*) ante ti toda mi bondad” (Ex 33,19), “en el pasar (*ba ʾābōr*) mi gloria (...) hasta que yo haya pasado (*'ad- ʾābārî*)” (Ex 33,22), y en efecto luego leemos que “y pasó (*wayya ʾābōr*) el Señor ante él” (Ex 34,6).

- Mientras el lugar anunciado para la teofanía es “un sitio junto a mí (*'ittî*)” (Ex 33,21), para la renovación de la Alianza se dice “sube al amanecer a la montaña del Sinaí” (Ex 34,2) y tras dicha renovación leemos “cuando Moisés bajó de la montaña del Sinaí” (Ex 34,29); en cambio, para la teofanía de los atributos no se nombra al monte Sinaí sino que se dice simplemente “con él (*'immô*) allí” (Ex 34,5).

- Las tablas de piedra que Moisés labra (cf. Ex 34,4) serán el soporte en que escribirá las palabras de la Alianza (cf. Ex 34,28) pero no se las menciona acerca de una hipotética inscripción de los atributos revelados.

- Moisés recibe la orden de quedarse en pie en ese “lugar junto a mí” al que acudirá Dios: “y estate (TM *wəniṣabṭā*, LXX *stēsēi*, Vg *stabis*) sobre la roca” (Ex 33,21) y cuando bajó Dios en la nube “estuvo (TM *wayyityaṣṣēb*, LXX *parēstē*, Vg *stetit*) con él allí” (Ex 34,5). No aparece en el texto hebreo el sujeto de la oración (literalmente “y descendió Yahweh en la nube y estuvo en pie con él allí y pronunció el nombre de Yahweh”) ni tampoco en la versión de la LXX. No considerando que Dios sea el sujeto de los tres verbos, las

traducciones han introducido el nombre de Moisés: antes del tercer verbo en la BJ (“Moisés invocó”) y en la VO (“y Moisés pronunció”), mientras que la Vg lo refiere al segundo y tercer verbos (“*stetit Moses cum eo invocans*”). Así evita el antropomorfismo de describir a Dios de pie (que las citadas traducciones españolas obvian prescindiendo del sentido etimológico del verbo y diciendo de Dios: BJ “se puso” o VO “se quedó”). Pero además, se muestra así a Moisés en Ex 34,5 cumpliendo la orden recibida en Ex 33,21. La conexión, sin embargo, es dudosa, porque también podría interpretarse que Yahweh es el sujeto de los tres verbos de Ex 34,5: él es sin duda quien baja en la nube; podría ser él quien se queda con Moisés, según entienden la BJ y la VO (en vez de Moisés quien permanece en pie junto a Dios, como entiende la Vg); y podría ser también Dios quien invoca su propio nombre, puesto que en el v.6 todas las traducciones reconocen que es Dios quien se invoca a sí mismo pronunciando su propio nombre y revelando sus atributos.

La comparación entre los diversos pasajes deja claro que la petición de Moisés de ver a Dios (Ex 33,18) y el diálogo subsiguiente (Ex 33,19-23) continúan en la realización de la teofanía anunciada (Ex 34,6-9), mientras que el pasaje intercalado de la preparación de las tablas de la Ley (Ex 34,1-4) continúa con la Alianza (Ex 34,10-28) y probablemente también con el episodio del rostro radiante de Moisés (Ex 34,29-35). Se duda sobre la ubicación del versículo Ex 34,5 acerca del descenso de Dios en la nube: puede ser la teofanía que termina el pasaje de la preparación de las tablas (v.4) y da lugar a la Alianza (v.10); puede ser la teofanía que fue prometida (Ex 33,23) y que da lugar a la revelación de los atributos (Ex 34,6); o bien (como aparece en la BJ) la primera mitad del versículo (Dios descendió y se puso allí) pertenecería al pasaje de las tablas y la segunda mitad (Moisés invocó el nombre divino) al pasaje de los atributos.

Leamos el texto incluyendo el v.5 y resaltando en cursivas la fórmula de los atributos divinos:

“El Señor bajó en la nube y se quedó con él allí, y Moisés pronunció el nombre del Señor. El Señor pasó ante él proclamando: *«Señor, Señor, Dios compasivo y misericordioso, lento a la ira y rico en clemencia y lealtad, que mantiene la clemencia hasta la milésima generación, que perdona la culpa, el delito y el pecado, pero no los deja impunes y castiga la culpa de los padres en los hijos y nietos, hasta la tercera y cuarta generación»*. Moisés al momento se inclinó y se postró en tierra. Y le dijo: «Si he obtenido tu favor, que mi Señor vaya con nosotros, aunque es un pueblo de dura cerviz; perdona nuestras culpas y pecados y tómanos como heredad tuya»” (VO Ex 34,5-9).

4. La fórmula típica como expresión de la bondad divina.

Puede apreciarse fácilmente la solemnidad singular del momento en una teofanía durante la cual el propio Dios habla de sí mismo, razón por la cual los atributos así revelados tienen un reconocimiento teológico de mayor peso que los que puedan hallarse en oraciones, exposiciones catequéticas o incluso oráculos proféticos, también de la Biblia. Con todo, hay que advertir que los modernos métodos de exégesis bíblica relativizan esta superioridad tradicional, puesto que la escena de la teofanía podría ser un artificio literario, sobre todo si se acepta la teoría de las cuatro fuentes del Pentateuco según la cual la tradición yahvista a la que pertenecería este texto se caracteriza por una especial plasticidad en la narración.

¿Cuál es el alcance de la revelación hecha a Moisés? Dios comienza por anunciarle dos cosas: hará pasar ante él toda su bondad y pronunciará delante de él el nombre de Yahweh (que la VO sustituye por “el Señor”). Y llegado el momento, las palabras divinas consisten en pronunciar dos veces el nombre divino y en acompañarlo de una serie de atributos. Este cumplimiento del anuncio nos suscita dos cuestiones: primera, la de la correspondencia de los atributos con la bondad divina (recordemos que el Catecismo de la Iglesia Católica, n.210, explica esta bondad como belleza de Dios), y segunda, la de su relación con el nombre de Dios. Vamos por partes.

Moisés pide a Dios: “Muéstrame (*har’ēnī*) ahora (*ne’*) tu gloria (*’et-kəbōdekā*)” (Ex 33,18). Y Dios le responde: “Yo (*’ānī*) haré pasar (*’a’ābîr*) toda mi bondad (*kol-tūbî*) ante tu rostro (*’al-pānēkā*)” (Ex 33,19). Si Moisés ha pedido ver la gloria divina y Dios le promete que hará pasar su bondad, puede dudarse entre que la gloria de Dios y su bondad son lo mismo, o bien que Dios

prefiere mostrar su bondad en vez de su gloria. Pero un poco más abajo del texto, Dios añade: “al pasar (*ba ‘ābōr*) mi gloria (*kābōdī*)...” (Ex 33,22). Luego sabemos que Dios sí hará pasar su gloria. ¿Equivale la bondad de Dios a su gloria? Si seguimos la versión de la LXX, lo creeríamos así, pues traduce «*egō pareleúsomai próterós sou tē; dóxē; mu*» (v.19): “yo pasaré delante de ti con la gloria mía” (o “en mi gloria”). Mas si seguimos leyendo el texto, tanto en el original hebreo como en la traducción griega, hallamos que de la gloria divina que pasa, Moisés puede ver las espaldas pero no el rostro (cf. Ex 33,23), según una expresión claramente antropomórfica. Es decir, Dios accede a hacer pasar su gloria pero no a mostrarla por entero, sino solo la parte “trasera” de ella. Si intentamos expresar estas mismas ideas con conceptos más abstractos, ¿no podríamos pensar que esa parte de la gloria divina que el relato yahvista llama “la espalda de Dios” es precisamente su bondad?

La Vg traduce en claro paralelismo la petición mosaica (*ostende mihi: “muéstrame”, v.18*) y la respuesta divina (*ego ostendam... tibi: “yo te mostraré”, v.19*). O sea, la bondad no sólo pasará ante Moisés, sino que le será mostrada. Por tanto, si la gloria divina pasa y de ella Moisés solo alcanza a ver la espalda de Dios, es que la bondad es aquella parte de su gloria que en lenguaje antropomórfico se denomina “su espalda”. Así parece haberlo entendido también la *Biblia de Jerusalén* al traducir “Yo haré pasar ante *tu vista* toda mi bondad” (v.19). Es decir, entiende “ante tu rostro” en el sentido de que Moisés va a ver la bondad divina. Reuniendo las versiones griega y latina, el sentido del versículo 19 sería el siguiente: “Yo haré pasar mi gloria ante ti, Moisés, pero no atenderé a tu petición de mostrártela, sino que de mi gloria solo te mostraré una parte, que es nada menos que toda mi bondad”.

En el lenguaje bíblico, la “gloria de Yahweh” es la manifestación de su presencia, que tiene lugar mediante signos diversos según las tradiciones que

subyacen en el Pentateuco y que la BJ (notas a Ex 13,22 y 24,16) enumera así: nube y columna de fuego (tradición yahvista), nublado oscuro y nube (tradición elohista), nube y fuego devorador (tradición sacerdotal). La nube es, pues, el elemento común, y lo hallamos en el pasaje que comentamos, cuando desciende Yahweh en forma de nube (Ex 34,5) y se pone “con él (*‘immô*)”, es decir, con Moisés, quien está sobre una peña en un lugar “junto a mí (*‘itî*)”, o sea, junto a Yahweh, el cual le indica dicho lugar (Ex 33,21). En esta proximidad de Moisés junto a Dios y Dios con Moisés, el texto dice que es Dios mismo quien pasa. Ya lo había anunciado diciendo: “Y al pasar mi gloria, te pondré en una hendidura de la peña y te cubriré con mi mano hasta que yo haya pasado” (Ex 33,22), literalmente, “hasta mi pasar (*‘ad-‘ābrî*)”. Primero dice que va a pasar su gloria y después que es él quien pasará; y una vez que se cumple lo anunciado, el texto narra: “Y pasó (*wayya‘ăḥōr*) Yahweh ante su rostro (*‘al-pānāyw*)” (Ex 34,6). Esto nos refuerza en la idea de la gloria como la manifestación de la presencia divina. Dios mismo no puede pasar en sentido físico porque es un ser espiritual, pero pasa la manifestación externa de su presencia mediante el signo sensible de la nube: eso es su gloria.

En este lenguaje plástico echamos en falta una descripción de la espalda de Yahweh o al menos una referencia al cumplimiento de lo anunciado: que una vez que Dios hubo pasado, se alzó su mano dejando a Moisés ver “su espalda” o, según nuestra interpretación, su bondad. En lugar de esto, el texto se limita a recoger lo que Dios clama. Recordemos que en el anuncio previo de lo que iba a ocurrir, Dios dice simplemente que pronunciará el nombre de Yahweh. Pero luego no se limita a esto, sino que, tras pronunciar por dos veces dicho nombre, enumera una serie de atributos. O bien entendemos que estos atributos son un desarrollo del nombre de Yahweh y no hay ninguna referencia a la espalda o la bondad de Dios, o bien interpretamos que el redactor yahvista ha cambiado del

sentido de la vista al del oído: la bondad divina no se expresa ahora mediante la visión antropomórfica de la espalda de Dios sino mediante la audición de sus atributos.

¿Qué expresa la suma o el conjunto de estos atributos? Podría entenderse como una descripción de Dios. Sintácticamente son adjetivos y participios que complementan a un nombre (“Dios”, hebreo *’ēl*) en aposición al nombre Yahweh. Se podría entonces escribir: “Yahweh, Yahweh: Dios misericordioso...” (Ex 34,6). Pero Dios mismo que pasa podría definirse o describirse mediante cualidades o atributos que engloben algo más que la espalda mostrada. Se puede pensar en su ira o su justicia rigurosa o su venganza o su intransigente santidad como nociones abstractas que subyacen a esa expresión plástica del “rostro de Yahweh” que no se muestra a Moisés “porque no puede verme el hombre y seguir viviendo” (Ex 33,20). En palabras de los redactores de la BJ, “es tan grande el abismo entre la indignidad del hombre y la santidad de Dios, que el hombre debería morir con solo ver a Dios o con solo oírle” (nota a dicho versículo).

Así pues, los atributos revelados en este pasaje describirían esa parte de la gloria de Dios o ese aspecto de su presencia que se ha anunciado en hebreo como *tûbî* (es decir, el sustantivo *tûb* más el sufijo de primera persona *-î* con valor posesivo). Este nombre proviene de la raíz *twb*, de donde el verbo *tôb* “ser bueno” o el adjetivo *tôb* “bueno”. El sustantivo *tûb* puede significar la cualidad abstracta “bondad” pero también puede entenderse como objeto físico “bien” (en español suele emplearse en plural: “los bienes”). Al traducir Ex 33,19, la BJ y la VO han optado por el primer sentido (“toda mi bondad”) mientras la NBE por el segundo (“toda mi riqueza”). La SB también parece decantarse por este segundo sentido (“todo mi bien”). La Vg lo dejó en la ambigüedad al decir *omne bonum* (omitiendo el sufijo posesivo), que puede entenderse como “todo lo

bueno”, o sea, la bondad, o como “todo bien”, o sea, la riqueza. En cualquier caso, las dos traducciones no son tan opuestas, porque la riqueza o bienes de Dios no son principalmente objetos físicos (aunque todo el universo le pertenezca) sino su riqueza interior o sus cualidades. Tanto da entender Ex 33,19 en el sentido de que va a pasar toda la riqueza de Dios (equivalente a su gloria o a la manifestación de sí mismo), de la cual Moisés sólo percibirá la parte revelada en los atributos (que es precisamente su bondad), cuanto entender este versículo en el sentido de que Dios va a pasar mostrando su bondad.

Y es que no cabe duda de que los atributos revelados en este pasaje describen en su conjunto la bondad de Dios. En otras palabras, los atributos de la fórmula bíblica típica son la expresión de la bondad de Dios. Todos juntos equivaldrían a decir de Dios que es bueno. Aunque, como veremos, esta bondad consiste en un modo peculiar de comportarse con otros seres. No puede ser, por tanto, una descripción estática de la esencia divina sino una descripción dinámica de su comportamiento para con los hombres (no vamos a tratar ahora la cuestión de quiénes son los destinatarios de su bondad, todos los hombres o qué parte de ellos). Quizá la distinción entre “el rostro” y “la espalda” de Dios haga referencia no tanto a la diferencia entre el rigor y la clemencia divinas sino entre su íntima esencia y su relación con el hombre. Estos dos aspectos están netamente distinguidos en una religión de un Dios unipersonal (judaísmo e islamismo) pero en cambio al profesar (cristianismo) la fe en la Trinidad (que Dios es un ser pluripersonal) puede pensarse en que un determinado tipo de actitud relacional de Dios forma parte de su esencia, porque se inscribiría en la eterna vida trinitaria (relación entre las personas divinas) antes o con independencia del hecho contingente de la existencia (tras la Creación) de otros seres con los que relacionarse. De esta manera, la bondad divina podría formar

parte de su esencia y se podrá decir que Dios es Amor (1 Jn 4, 8.16). Pero esto todavía queda lejos del pasaje en que Dios revela sus atributos.

De todo lo dicho se infiere que los atributos de la llamada “fórmula bíblica típica” son –por expresarlo en términos gramaticales- una calificación especificativa y no explicativa del sustantivo “Dios”, aposición a su vez del nombre “Yahweh”. En otras palabras, de Yahweh no necesariamente hay que decir “Dios misericordioso y clemente”; cabe también decir “Dios celoso y vengador”. Pero el que los atributos de la bondad de Dios no agoten todo lo contenido en el nombre divino no significa que no se deriven de él o se contengan de alguna manera en él. Esto introduce la otra cuestión que habíamos anunciado: la de la relación de estos atributos con el nombre de Yahweh, lo que a su vez dependerá del significado que demos a este nombre.

5. Alcance de la revelación del nombre divino.

El pasaje de la revelación del nombre divino en la zarza ardiente (Ex 3,11-15), según los redactores de la BJ, sería de tradición elohista. Pertencería a un grupo de versículos (Ex 3,6.9-15) que se habría intercalado en un texto de tradición yahvista (Ex 3,1-5.16-20).

La tradición elohista ha sido denominada así porque usa preferentemente para designar a Dios el nombre de Elohim (*'ēlōhîm*), literalmente “dioses”, plural de El (*'ēl*) “dios”, de la raíz *'hl* con que se designa la divinidad en todas las lenguas semitas. La razón del uso bíblico del plural podría ponerse en conexión con la interpretación de los Padres de la Iglesia que vieron en el hecho de que Dios hable en primera persona del plural (vgr. Gn 1,26: “Hagamos”) una insinuación de la Trinidad. Alguna vez se ha sugerido un “plural mayestático” cuando Dios habla (como los reyes y los papas que decían “Nos” en vez de “Yo”) o cuando se habla de él, pero se ha contraargumentado que este uso del plural es ajeno a la gramática hebrea. Más modernamente algunos autores pretendieron ver un residuo de politeísmo en esa denominación “Dioses”. Actualmente se piensa (cf. BJ, nota a Gn 1,26) que el verbo plural puede indicar una deliberación de Dios con su corte celestial de ángeles o bien ser una simple concordancia sintáctica con el sujeto Elohim, que está en plural para expresar la majestad y la riqueza interior de Dios (o, como dicen otros, sus poderes). Esto explicaría también el nombre plural Adonay (*'ădōnay*) que literalmente significa “mis señores” y que traducimos mejor por “mi Señor” o simplemente “Señor”.

Pues bien, la tradición elohista se ve en la necesidad de explicar cómo se introduce en el culto el nombre de Yahweh, y lo hace mediante este pasaje en

que ese nombre es revelado por Dios mismo a Moisés. En cambio, la tradición yahvista usó desde el principio el nombre de Yahweh: en el primer versículo bíblico de esta tradición (Gn 2,4b) hallamos la expresión “Yahweh Dios (*yāhwāh ’ēlōhīm*)”. Por eso, esta tradición no experimenta la necesidad de explicar el origen de un nombre que ha usado desde el principio y en consecuencia no tiene un relato que sea estrictamente el paralelo del pasaje elohista de Ex 3,11-15.

En Ex 33,19, Dios anuncia que va a pronunciar su nombre, con lo que conecta este pasaje con el de la revelación del Nombre divino en la zarza ardiente del monte Horeb. Por eso, cuando Dios acompaña a la pronunciación de su nombre una relación de atributos o cualidades, está complementando dicha revelación. Conviene, pues, que nos refiramos –si bien muy sucintamente- al sentido de la misma en el citado pasaje (Ex 3,13-15). Recordemos que el monoteísmo propiamente dicho (la creencia en la existencia de un solo dios) surge entre los israelitas solo a partir del exilio de Babilonia. Las tradiciones yahvista y elohísta, que son muy anteriores, se sitúan, en cambio, en un ambiente de politeísmo (hay muchos dioses) y monolatría (culto a un solo dios y no a los demás). Mientras el monoteísta no suele plantearse la cuestión del nombre divino (Dios es simplemente Dios, no hay otro), para el monolatreuta es muy importante, porque tiene que distinguir “su” Dios de los otros dioses. De ahí que Moisés le plantee a Dios: “Si voy a los israelitas y les digo: «El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros», cuando me pregunten: «¿Cuál es su nombre?», ¿qué les responderé?” (Ex 3,13).

Este Nombre se escribe por medio del tetragrama (cuatro letras) sagrado (YHWH), que los estudiosos concuerdan hoy en pronunciar *Yahweh*, por más que en la Biblia hebrea vocalizada se lea *yāhwāh* o *yāhōwāh* (origen del nombre *Jehová* que nunca existió) para recordar que hay que leer *’ādōnay* (“Mi Señor”),

y en efecto las traducciones griega y latina vierten *Kýrios* y *Dominus* respectivamente, de ahí que la versión litúrgica católica y la traducción de la NBE y de la VO digan “el Señor”. ¿Qué significa el Nombre sagrado? Aunque no se conoce con certeza, los estudiosos parecen admitir que se trata de una forma arcaica del verbo *hāyāh* “ser, existir”, que podría traducirse por nuestra tercera persona del singular “es”.

¿Por qué un tal nombre? En el pasaje de la zarza ardiente leemos que Dios contesta a la pregunta de Moisés diciendo de sí mismo «*'eyeh 'āšer 'eyeh*» (Ex 3,14), literalmente “soy quien soy”, aunque suele traducirse “Yo soy el que soy”. Y sigue el versículo bíblico: “Así dirás a los israelitas: *'eyeh* («Soy») me ha enviado a vosotros” (Ex 3,14). Dios habla de sí mismo en primera persona (“Yo soy”), pero cuando Moisés lo comunique a los israelitas, deberá hablar lógicamente en tercera persona y decir “Él es”, y hay tenemos *yhwh* (Yahweh). El argumento puede volverse del revés si se admite (como hace la BJ) que el versículo 14 es una adición posterior de la misma tradición (la elohísta) para explicar el significado del nombre divino: la frase de la primera persona “soy” se habría construido para dar sentido al nombre “es” en tercera persona. En cualquier caso, sea lo que sea de la mayor o menor antigüedad del versículo Ex 3,14, no cabe duda que en el pensamiento del redactor –divinamente inspirado– hay una conexión entre el significado de esa frase y el del nombre de Yahweh.

Es importante que recordemos, aunque con brevedad, las tres principales hipótesis que se han formulado para explicar el sentido de la frase divina de Ex 3,14. Cada una de ellas no tiene por qué ser excluyente de las restantes, sino que, si no se exageran, pueden ser compatibles, como lo vemos en el Catecismo de la Iglesia Católica, que las recoge de manera complementaria.

a) Una primera hipótesis podría ser denominada “mistérica”. La frase “soy quien soy” o “Yo soy el que soy” sería una evasiva por la que Dios se resiste a manifestar su nombre, al igual que lo hace cuando en forma de hombre lucha con Jacob (cf. Gn 32,30) o cuando se aparece a Manóaj mediante el llamado “Ángel de Yahweh” (cf. Jc 13,18). Dios penetra el misterio de Jacob conociendo su nombre (cf. Gn 32,28), mientras Jacob no puede conocer el nombre divino (cf. Gn 32,30). Y es que en el pensamiento semita primitivo el nombre equivale a la persona, descubre su identidad, su esencia o su misión. Saber el nombre de alguien equivale a tener un dominio sobre él, pudiendo incluso llegar a forzarlo mediante un conjuro mágico. El hombre que pretende obligar a Dios a cumplir sus deseos o que quiere conocer a Dios para poder desentrañar sus inescrutables designios o que aspira a comprender a Dios, estaría en una situación semejante a nuestros primeros padres que quisieron ser “como dioses” (Gn 3,5) o a los hombres de Babel que pretendieron llegar hasta al cielo (cf. Gn 11,4), obteniendo siempre el rechazo divino. Dios se niega a revelarse.

El Catecismo de la Iglesia Católica se hace eco de esta hipótesis aceptándola moderadamente, a saber, no tanto como una negativa a revelarse sino como una revelación que subraya que Dios es misterio inefable:

“Al revelar su nombre misterioso de YHWH, «Yo soy el que es» o «Yo soy el que soy» o también «Yo soy el que Yo soy», Dios dice quién es y con qué nombre se le debe llamar. Este Nombre Divino es misterioso como Dios es Misterio. Es a la vez un Nombre revelado y como la resistencia a tomar un nombre propio, y por esto mismo expresa mejor a Dios como lo que Él es, infinitamente por encima de todo lo que podemos comprender o decir: es el «Dios escondido» (Is 45,15), su nombre es inefable (cf. Jc 13,18), y es el Dios que se acerca a los hombres” (n.206).

b) Si la hipótesis primera o “mistérica” es de orden negativo (Dios no quiere revelarse), hay una segunda interpretación, esta vez de orden positivo (Dios sí se está revelando): podríamos llamarla hipótesis “dinámica” en el sentido de que Dios remite su revelación a la historia. Unos versículos antes, a la objeción de la poquedad de Moisés (“¿Quién soy yo para ir a Faraón y sacar de Egipto a los israelitas?”, Ex 3,12), Dios ha respondido “Yo estaré contigo” (Ex 3,12), literalmente “pues soy contigo” (*kî-'eyeh 'immāk*). Es decir, entendiendo la forma verbal del imperfecto *'eyeh* con un valor temporal de futuro, lo que Dios quiere decir es “yo seré quien estará contigo, quien actuará en la historia”. Esta interpretación también tiene el sentido negativo de que Dios se cierra al conocimiento especulativo de los teólogos para abrirse en cambio al conocimiento experiencial de quien le obedece. Dios está presente en la historia de sus fieles. Su conocimiento tiene ese matiz de relación personal íntima que posee en semita el verbo “conocer” (*yāda*).

El Catecismo de la Iglesia Católica se hace eco también de esta hipótesis, que hace suya inmediatamente después de haber hablado del misterio inefable de Dios:

“Al revelar su nombre, Dios revela, al mismo tiempo, su fidelidad que es de siempre y para siempre, valedera para el pasado («Yo soy el Dios de tus padres», Ex 3,6) como para el porvenir («Yo estaré contigo», Ex 3,12). Dios que revela su nombre como «Yo soy» se revela como el Dios que está siempre allí, presente junto a su pueblo para salvarlo” (n.207).

c) La tercera interpretación, más plenamente positiva en cuanto contiene una revelación del ser de Dios, podría ser denominada la hipótesis “existencial”, pero no en el sentido experiencial de la anterior hipótesis sino en un sentido filosófico. Se basa en un entendimiento del verbo ser (*'eyeh* “soy” o *yahweh* “es”) como “existir”: Dios es “el existente” o “el que es”, con todas las

consecuencias teológicas que queramos extraer de ahí, vgr. alguien no contingente sino necesario, no creado sino creador, de quien depende todo lo existente sin que él dependa de nadie, aquel cuyo ser está en sí mismo y no en otro, etc. Esta interpretación tiene el inconveniente de resultar demasiado metafísica para un texto semita que en su redacción originaria se remonta a varios siglos antes del nacimiento de la filosofía griega. Sin embargo, su mayor apoyo es la versión de la LXX (primera traducción bíblica de la Historia) que, en lo que hace al Pentateuco, se remonta al siglo III a.C., desacreditada por los judíos cuando fue adoptada por los cristianos, pero que durante muchos años gozó de gran autoridad entre los judíos que se hallaban en la diáspora grecoparlante (no sólo fuera de Palestina sino incluso a su regreso a la misma Jerusalén, cf. Hch 6,1). Pues bien, Ex 3,14 es traducido en la LXX al griego *egō eimí ho ōn* (“yo soy el existente”). El libro de la Sabiduría, en su crítica a los paganos idólatras, dice que “no fueron capaces de conocer a «Aquel que es» (*tòn ónta*)” (Sab 13,1). En el NT, el Apocalipsis se hará eco de la versión de la LXX diciendo de Dios *ho ōn kai ho ên* (“el que es y el que era”: Ap 11,17; 16,5), o bien en tres tiempos *ho ōn kai ho ên kai ho erkhómenos* (“el que es y el que era y el que viene”: Ap 1,4,8) o cambiando el orden, *ho ên kai ho ōn kai ho erkhómenos* (“el que era y el que es y el que viene”: Ap 4,8).

El Catecismo de la Iglesia Católica termina el apartado titulado “Dios revela su Nombre” precisamente con una exposición sintética de esta hipótesis, por ser la más positiva, la que más revela sobre Dios:

“Por tanto, la revelación del Nombre inefable «Yo soy el que soy» contiene la verdad que solo Dios ES. En este mismo sentido, ya la traducción de los Setenta y, siguiéndola, la Tradición de la Iglesia han entendido el Nombre divino: Dios es la plenitud del Ser y de toda la perfección, sin origen y sin fin. Mientras todas las criaturas han recibido de Él todo su ser y su poseer, Él solo es su ser mismo y es por sí mismo todo lo que es” (n.213).

La posterior tradición sacerdotal –según la teoría de las cuatro fuentes– posee un paralelo de la revelación del nombre divino: Ex 6,2-13; 6,28 – 7,7. Dios comienza diciendo a Moisés: “Yo (*'ānī*) Yahweh (*yāhwāh*). Me aparecí a Abrahán, a Isaac y a Jacob como El Saddy (*bə'ēl šaddāy*), pero mi nombre de Yahweh no se lo di a conocer” (Ex 6,2-3). Este nombre antiguo de la época patriarcal (lo revela Dios a Abrahán en Gn 17,1 y de nuevo a Jacob en Gn 35,11) contiene el sustantivo en singular que es común para designar la divinidad (*'ēl*) y otro sustantivo en aposición (*šaddāy*) que ha sido interpretado de varias maneras. La LXX lo obvió traduciendo por el genitivo de un pronombre, como si fuera un posesivo, y así encontramos “el dios de ti (*ho theós su*)” (Gn 17,1); “y el dios de mí (*ho dè theós mu*)” (Gn 28,3); “el dios de ti (*ho theós su*)” (Gn 35,11); “siendo dios de ellos (*theòs òn autôn*)”, etc. La Vg traduce en todos estos lugares “Dios omnipotente (*Deus omnipotens*)” porque san Jerónimo habría entendido que *šaddāy* significaba “todopoderoso”. Modernamente se ha propuesto que provendría del sustantivo *šadû* en lengua acadia, de donde *'ēl šaddāy* significaría “Dios de la montaña”. La BJ (cf. nota a Gn 17,1) prefiere entenderlo como “Dios de la Estepa”, basándose en el sustantivo hebreo *šādeh* “llanura” y en que la recién citada palabra acádica admitiría también este otro sentido.

Este pasaje de la tradición sacerdotal (Ex 6) no explica el nombre de Yahweh a partir de una etimología del verbo “ser” como en la tradición elohista (“Soy el que Soy”, Ex 3,14). Se limita a decir “Yo (se sobreentiende “soy”) Yahweh” (Ex 6,2.6.29). Pero es muy interesante advertir que Dios pone en relación su nombre con su actuación salvadora: “Yo os libertaré... os libraré... Yo os haré mi pueblo y seré vuestro Dios; y sabréis que Yo (soy) Yahweh vuestro Dios, que os sacaré de la esclavitud de Egipto” (Ex 6,6-7). Esto no

puede dejar de recordarnos la “hipótesis dinámica” del nombre divino: Dios se revela en la historia de salvación que hace con su pueblo. El profeta Ezequiel usará profusamente esta idea y esa expresión, por ejemplo: “Yo santificaré mi gran nombre... Y las naciones sabrán que yo soy Yahweh” (Ez 36,23); “se llenarán de un rebaño humano vuestras ciudades en ruinas, y se sabrá que yo soy Yahweh” (Ez 36,38); “os infundiré mi espíritu y viviréis, y sabréis que yo soy Yahweh” (Ez 37,6).

Acabamos de ver que existe un paralelo sacerdotal al relato elohista de la revelación del nombre de Yahweh mientras que no hay un paralelo yahvista. Sin embargo, lo más cercano que podemos hallar en la tradición yahvista es precisamente la revelación que Dios hace de sí mismo en el texto de los atributos (cf. Ex 33,18-23; 34,5-9). Dios pronuncia su propio nombre Yahweh y lo acompaña de sus atributos. Para reforzar la idea de este cierto paralelismo recordemos que en el episodio de la zarza Dios dice a Moisés “pues soy contigo (*kî-’eyeh ‘immāk*)” (Ex 3,12), lo que equivale a la promesa “Yo estaré contigo” (que es la traducción usual). En el pasaje de los atributos, Yahweh bajó en forma de nube y se puso “con él (*‘immô*)” (Ex 34,5) y entonces pronunció su nombre y sus atributos. Esta cercanía de Dios con Moisés supone un salto en el abismo de la trascendencia divina (recuérdese la separación de Dios expresada en los adjetivos “maravilloso” y “santo”). Dios sale parcialmente de su misterio y se revela.

La promesa hecha a Moisés la reproduce Yahweh literalmente a su sucesor Josué: “lo mismo que estuve con Moisés (*‘im-mōšeh*), estaré contigo (*‘eyeh ‘immāk*)” (Jos 1,5). Después, no en primera persona sino en una tercera persona referida a Dios, volvemos a encontrar esta promesa de cercanía en otros pasajes, también en un contexto de otorgar una misión: así en el saludo del Ángel de Yahweh a Gedeón (Jc 6,12: “Yahweh contigo”, *yāhwāh ‘immākā*),

cuyo eco encontraremos en el saludo del ángel Gabriel a María (Lc 1,28: “el Señor contigo”, *ho kýrios metà sú*); y cuando el profeta Natán confirma a David su propósito de construir un templo: “haz todo lo que esté en tu corazón, pues está Dios contigo (*hā’ēlōhīm ‘immāk*)” (1 Cro 17,2). E incluso en primera persona (como a Moisés y a Josué) cuando el Señor en visión nocturna anima a Pablo a continuar predicando, “pues yo estoy contigo (*dióti egó eimi metà sú*)” (Hch 18,10).

Esta cercanía es salvadora, como vemos en la profecía en que Isaías promete a Ajaz y a toda Jerusalén salvarlos de sus enemigos dándoles como signo el nacimiento de un niño llamado *‘immānū’ēl* (“con nosotros Dios”, Is 7,14). La LXX en vez de traducirlo prefirió transcribirlo al griego *Emmanuhel*. Con razón el evangelista Mateo vio en este niño a Jesús y tradujo el nombre diciendo “Emmanuel, que significa «con nosotros Dios» (*meth’ hēmôn ho theós*)” (Mt 1,23). Precisamente Mateo terminará su Evangelio con la promesa de Jesús de que “yo con vosotros (*meth’ hymôn*) estoy todos los días hasta el fin del mundo” (Mt 28,20). Esta cercanía salvadora es la respuesta a la necesidad profunda de Dios que tiene todo hombre y que se manifiesta de forma dramática en los momentos de dificultades, llegando a veces a la falta de fe cuyo paradigma es la pregunta que el pueblo de Israel se formula en el desierto: “¿Está Yahweh entre nosotros o no?” (Ex 17,7).

Pero volviendo al tema que nos ocupa, ese estar Dios con Moisés pronunciando ante este el nombre de Yahweh, puede ser considerado lo más cercano a un relato de la revelación de ese nombre en la tradición yahvista. No habría más explicación del nombre que los atributos que a continuación enumera el mismo Dios y que expresan esa presencia cercana de Yahweh con Moisés y con los israelitas.

6. Relación de los atributos con el nombre de Yahweh.

Si aceptamos la “hipótesis misteriosa”, el nombre divino no contiene una revelación acerca de Dios (sino una ocultación) y por tanto ese nombre no conduce a ningún atributo como no fueran adjetivos que expresasen esa ocultación (tales como “oculto”, “misterioso”, “inefable” o “impenetrable”) y que no son los que aparecen en la fórmula típica de Ex 34,6-7. Pero podemos encontrar algunos otros atributos que cuadran con esta hipótesis aunque estén fuera de dicha fórmula típica:

- Sin duda, puede aquí incluirse el adjetivo que usa el Ángel de Yahweh para ocultar su nombre a Manóaj: “¿Por qué preguntas el nombre, si es maravilloso (*peli'y*)?” (Jc 13,18). El adjetivo reaparece en género femenino en el salmo que canta la omnisciencia divina: “Ciencia es maravillosa (*pəli'āyh*: la BJ traduce “misteriosa”) para mí, harto alta, no puedo alcanzarla” (Sal 139,6). El vocablo procede de la raíz *pl'* que al parecer significaba originariamente “separar, distinguir”.

- Muy relacionada con tal significado está la raíz *qdš* que quiere decir “separar” pero con un sentido religioso: salir de la esfera humana para entrar en la divina quedando una persona o cosa consagrada, sea al Dios de Israel, sea a otros dioses (por ejemplo mediante la prostitución sagrada). De ahí viene el adjetivo *qadōš* “santo”, que los serafines de la visión de Isaías proclamaban de Dios: «Santo, santo, santo, Yahweh Sebaot (*qadōš qadōš qadōš yhw̄h šəbā'ōt*): llena está toda la tierra de su gloria” (Is 6,3). La LXX traduce *Hágios, hágios, hágios kýrios sabaōth*... (de ahí que se hable de “trisagio”). Etimológicamente, esta santidad divina se entiende como su distinción o alejamiento del hombre, no en el sentido de despreocupación por la suerte de este, pues de ser así no se

comunicaría con él, sino en el de inmensa separación, un abismo infranqueable para el hombre (no para Dios) que podríamos resumir en la “trascendencia divina”. Y precisamente la escena de Isaías se repite en el NT en la visión apocalíptica de los cuatro vivientes que se gritan “Santo, santo, santo, Señor Dios Todopoderoso, Aquel que era, que es y que va a venir (*hágios hágios hágios kýrios ho theós ho pantokrátōr, ho ên kai ho òn kai ho erkhómenos*)” (Ap 4,8). Es decir, la santidad de Dios aparece en íntima conexión con su nombre («*ho òn*»). Y otro adjetivo griego del mismo campo semántico, *hósios* (“santo, consagrado, religioso, piadoso, puro, etc.”), lo hallamos como sinónimo de *hágios* en otra de las citas apocalípticas del nombre divino: “Justo (*díkaios*) eres (*eî*), el que es y el que era (*ho òn kai ho ên*), el santo (*ho hósios*)” (Ap 16,5).

A la tercera interpretación del nombre divino (“hipótesis existencial”), que es la más positiva en el sentido de que Dios se revela, le cuadran bien atributos que se refieran a esa definición de ser existente por sí y que sostiene la esencia y existencia de todos los demás. Por ejemplo, el adjetivo “todopoderoso” (gr. *pantokrátōr*, lat. *omnipotens*). El origen de este atributo está en la LXX, que usa la palabra *pantokrátōr* para traducir el vocablo hebreo *šəbā’ōt*. Esta palabra es un nombre femenino plural (de la raíz *šb’*) que puede traducirse por “huestes”, “tropas” o (usando un nombre español masculino como hizo el latín) “ejército”. La expresión *’ēlōhē-šəbā’ōt* se traduciría por “Dios de los Ejércitos” y, con artículo, *’ēlōhē-haššəbā’ōt* “el Dios de los Ejércitos”. Así lo explica la BJ (en nota a 1 Sa 1,3):

“No es segura la interpretación «Yahveh de los ejércitos» (ya se trate de los ejércitos de Israel, ya de los ejércitos celestiales, ángeles, astros o de todas las fuerzas cósmicas). El título aparece aquí por vez primera y

se halla unido al culto de Silo; la expresión «Yahveh Sebaot que está sobre los querubines» aparecerá por primera vez en 1 Sa 4,4 a propósito del arca traída de Silo. Este título quedó unido al ritual del arca y con ella entró en Jerusalén (2 Sa 6,2.18; 7,8.27). Lo volvieron a utilizar los grandes profetas (excepto Ezequiel), los profetas postexílicos (sobre todo Zacarías) y los Salmos”.

Isaías, en la narración de su vocación, describe su visión de los serafines gritándose el trisagio: “Santo, santo, santo (TM *qāḏōš qāḏōš qāḏōš*, LXX *hágios hágios hágios*, Vg *sanctus sanctus sanctus*), Yahweh Sebaot (TM *yāhwāh šəḇā’ōt*, LXX *kýrios sabaōth*, Vg *Dominus exercituum*)” (Is 6,3), donde vemos que la LXX transcribe el epíteto divino sin traducirlo, mientras que la Vg lo vierte en el genitivo plural *exercituum* “de los ejércitos”. La LH sigue a la Vg y dice, en efecto, “el Señor de los ejércitos”. La VO traduce “el Señor del universo”. Por su parte, la BJ prefiere mantener la palabra hebrea diciendo “Yahveh Sebaot”.

Entre los profetas, debemos ocuparnos de Amós. En su libro, leemos: “Yahweh Dios Sebaot (TM *yāhwāh ’ēlōhē-šəḇā’ōt*, LXX *kýrios ho theòs ho pantokrátōr*, Vg *Dominus Deus exercituum*) es su nombre (TM *šəmō*, LXX *ónoma autōi*, Vg *nomen eius*)” (Am 4,13). La VO traduce “el Señor Dios del universo”, mientras la BJ mantiene los términos hebreos diciendo “Yahveh, Dios Sebaot”. Pero lo que nos interesa es que la LXX no ha hecho una transcripción de *šəḇā’ōt* (como en Is 6,3) sino una traducción, pero no tan literal como la Vg (*exercituum*) sino que, quizá por entender que todas las fuerzas cósmicas están bajo las órdenes divinas o más probablemente (según el contexto de Is 6,3) que los ángeles forman ejércitos por medio de los cuales Dios ejecuta su voluntad, la LXX llega a la idea de la omnipotencia divina y traduce *šəḇā’ōt* por *panto-krátōr* “todo-poderoso”.

También en el libro del mismo profeta se lee “oráculo de mi Señor (*nə’um-ădōnāy*) Yahweh el Dios Sebaot (*yəhwih ’ēlōhē haššəbā’ōt*)” (Am 3,13), que la LXX traduce “dice (*légei*) el Señor (*kýrios*), el Dios Todopoderoso (*ho theòs ho pantokrátōr*)” y la Vg “dice (*dicit*) el Señor (*Dominus*) Dios de los ejércitos (*Deus exercituum*)”. San Pablo, en el pasaje 2 Cor 6,16-18, acumula varias citas del AT y termina con la frase “dice el Señor Todopoderoso (*légei kýrios pantokrátōr*)” que parece ser una cita de Am 3,13. Por esta vía, entra en el NT el título de *pantokrátōr*, y la traducción de la Vg no retoma la cita del profeta (*dicit Dominus exercituum*) sino que se hace directamente sobre el texto paulino: *dicit Dominus omnipotens*, usando el adjetivo *omni-potens* (de donde el español *omnipotente*) que traduce literalmente *panto-krátōr*. A partir de aquí, la pareja gr. *pantokrátōr* / lat. *omnipotens* será constante en las referencias a este atributo divino que es particularmente usado en el último libro bíblico:

- El Apocalipsis lo introduce directamente conectado con el nombre divino: “Yo soy (*egō eimi*, Vg *ego sum*) el alfa y la omega, dice el Señor Dios (*kýrios ho theós*, Vg *Dominus Deus*), el que es y que era y que viene (*ho òn kai ho ên kai ho erkhómenos*, Vg *qui est et qui erat et qui venturus est*), el todopoderoso (*ho pantokrátōr*, Vg *Omnipotens*)” (Ap 1,8), donde se acumulan tres referencias al nombre de Yahweh (“Yo soy”, “el Señor” y “el que es”).

- En la visión de Juan, como en la de Isaías, los vivientes repiten sin descanso el trisagio: “Santo, santo, santo, Señor Dios Todopoderoso (*kýrios ho theós ho pantokrátōr*, Vg *Dominus Deus omnipotens*), Aquel que era, que es y que va a venir (*ho ên kai ho òn kai ho erkhómenos*, Vg *qui erat et qui est et qui venturus est*)” (Ap 4,8).

- De nuevo, en Ap 11,17: “Te damos gracias, Señor Dios Todopoderoso (*kýrie ho theós ho pantokrátōr*, Vg *Domine Deus omnipotens*), El que es y el que era (*ho òn kai ho ên*, Vg *qui es et qui eras*)”.

- Aun cuando no se incluya la expresión “el que es”, encontramos la omnipotencia divina en conexión con la santidad de Dios y de su nombre: “Grandes y maravillosas son tus obras, Señor Dios Todopoderoso (*kýrie ho theós ho pantokrátōr*, Vg *Domine Deus omnipotens*); justos y verdaderos tus caminos, ¡oh Rey de las naciones! ¿Quién no temerá, Señor, y no glorificará tu nombre? Porque solo tú eres santo (*hósios*, Vg *pius*)” (Ap 15,3-4).

- Y finalmente, se generaliza para referirse a Dios: “Sí, Señor Dios Todopoderoso (*kýrie ho theós ho pantokrátōr*, Vg *Domine Deus omnipotens*), tus juicios son verdaderos y justos” (Ap 16,7); “la gran batalla del Gran Día del Dios Todopoderoso (*tû theû tû pantokrátoros*, Vg *Dei omnipotentis*)” (Ap 16,14); “porque ha establecido su reinado el Señor nuestro Dios Todopoderoso (*kýrios ho theós hēmôn ho pantokrátōr*, Vg *Dominus Deus noster omnipotens*)” (Ap 19,6); “él pisa el lagar del vino de la furiosa cólera de Dios el Todopoderoso (*tû theû tû pantokrátoros*, Vg *Dei omnipotentis*)” (Ap 19,15); “porque el Señor el Dios Todopoderoso (*ho gàr kýrios ho theós ho pantokrátōr*, Vg *Dominus enim Deus omnipotens*) y el Cordero es su santuario” (Ap 21,22).

Y hemos dejado para el final la segunda hipótesis (la que llamamos “dinámica”) sobre el alcance de la revelación del nombre de Yahweh, porque es la que mejor cuadra con los atributos de la fórmula típica de Ex 34,6-7. En efecto, si Dios se va a revelar en la historia a Moisés, en tanto en cuanto este ponga en práctica la misión que el Señor le ha encomendado, esto implica el establecimiento de una relación de Yahweh con Moisés y, a través de este, con el pueblo de Israel. Los adjetivos que sirven para designar la actitud de Dios para con Moisés y los israelitas son los atributos que expresan esa presencia divina, esa revelación y en definitiva el verdadero sentido del nombre de

Yahweh. Y esos adjetivos son los que hallamos en la formulación típica de los atributos divinos de Ex 34,6-7.

Benito Arias Montano (célebre humanista que dirigió la edición de la Biblia Políglota de Amberes), en su *Libro de José o sobre el lenguaje arcano* (1571) basó su explicación del nombre sagrado (que él propuso pronunciar IEHVEH) a la vez en la naturaleza constante de Dios y en su perpetua misericordia. Es más, puso en estrecha relación el pasaje de la revelación del nombre (Ex 3,13-14) con el de la revelación de los atributos (Ex 34,6-7):

“Ahora bien, la construcción de este nombre, aunque sea excelsa, arcana y más digna de veneración que de explicación, no obstante, en lo que nosotros, por nuestra observación constante, alcanzamos a conocer, hace referencia a la constancia y firmeza de su naturaleza y a la observación de prometer y conceder misericordia, de manera que indica que Dios es de tal naturaleza que es eterna y absolutamente constante, y ajena a todo cambio y mutación, pero al mismo tiempo perpetuamente misericordiosa, y, para conceder la misericordia y traer la salvación, inagotable e infinita en la voluntad y en la acción. Moisés, instruido por la experiencia, la observación y las indicaciones de Dios mismo, legó esta cuestión a la posteridad para que sea constantemente meditada. Leemos que a él, hasta donde alcanza el intelecto humano, le fue mostrada y revelada la razón de este nombre: «El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros; cuando me pregunten: ‘¿cuál es su nombre?’, ¿qué les responderé? Dijo Dios a Moisés: *’hyh ’šr ’hyh*». Y añadió: «Así dirás a los hijos de Israel: ‘Yo soy’ me ha enviado a vosotros». Y en otro lugar: «Yo soy Yahvéh. Me aparecí a Abraham, a Isaac y a Jacob como Dios todopoderoso, y no me di a conocer a ellos con mi nombre de *yhwh*». Pero tampoco al propio Moisés le reveló aquella definición y apariencia plena de su nombre y significación, sino los atributos que se infieren de la eficiencia, aquellos que proclamó el profeta, inspirado por la magnitud del asunto: «Dios *yhwāh yēhwih*, compasivo y clemente, tardo a la cólera y rico en misericordia y verdad, que mantienes tu misericordia por mil generaciones, que perdonas la iniquidad, la rebeldía y el pecado, pero nadie por sí es inocente ante ti; que castigas la iniquidad de los padres en los hijos y en los hijos de los

hijos hasta la tercera y cuarta generación». Toda esta grandeza de misterios se encierra en el nombre *YHWH*⁵.

⁵ Edición de la Universidad de Huelva, Huelva 2006, p.105.

7. Análisis sintáctico de la fórmula.

Una vez que hemos reflexionado sobre las dos cuestiones previas que la lectura de Ex 33,18-23; 34,5-9 nos planteaba (a saber, la relación de los atributos con la bondad divina y con el nombre de Yahweh), leamos de nuevo la enumeración de los atributos (Ex 34,6-7), pero esta vez mostrando los textos hebreo, griego, latino y español.

TM	LXX	Vg	VO	BJ
<i>yāhwāh</i> <i>yāhwāh 'ēl</i>	<i>Kýrios ho</i> <i>theòs</i>	<i>Dominator</i> <i>Domine Deus</i>	<i>Señor, Señor,</i> <i>Dios</i>	<i>Yahveh</i> <i>Yahveh, Dios</i>
<i>raḥûm</i> <i>wəḥannûn</i>	<i>oiktírmôn kai</i> <i>eleémôn</i>	<i>misericors et</i> <i>clemens</i>	<i>compasivo y</i> <i>misericordioso,</i>	<i>misericordioso</i> <i>y clemente,</i>
<i>'érek</i> <i>'apayim</i>	<i>makróthymos</i>	<i>patiens</i>	<i>lento a la ira</i>	<i>tardo a la</i> <i>cólera</i>
<i>wəraḅ-ḥésed</i> <i>we'emet</i>	<i>kai polyéleos</i> <i>kai alēthinòs</i>	<i>et multae</i> <i>miserationis ac</i> <i>verus</i>	<i>y rico en</i> <i>clemencia y</i> <i>lealtad,</i>	<i>y rico en amor</i> <i>y fidelidad,</i>
	<i>kai</i> <i>dikaiosýnēn</i> <i>diatērôn</i>			
<i>nōšēr ḥésed</i> <i>lā'ālpîm</i>	<i>kai poiôn éleos</i> <i>eis khiliádas,</i>	<i>qui custodis</i> <i>misericiordiam</i> <i>in milia</i>	<i>que mantiene la</i> <i>clemencia hasta</i> <i>la milésima</i> <i>generación,</i>	<i>que mantiene</i> <i>su amor por</i> <i>millares,</i>
<i>nōšē' āôn</i> <i>wāpeša'</i> <i>wəḥaṭṭā'āh</i> <i>wənaqqēh lō'</i> <i>yənaqqēh</i>	<i>aphairôn</i> <i>anomías kai</i> <i>adikías kai</i> <i>hamartías, kai</i> <i>u kathariei tòn</i> <i>énokhon</i>	<i>qui aufers</i> <i>iniquitatem et</i> <i>scelera atque</i> <i>peccata</i> <i>nullusque apud</i> <i>te per se</i> <i>innocens est</i>	<i>que perdona la</i> <i>culpa, el delito y</i> <i>el pecado, pero</i> <i>no los deja</i> <i>impunes</i>	<i>que perdona la</i> <i>iniquidad, la</i> <i>rebeldía y el</i> <i>pecado, pero</i> <i>no los deja</i> <i>impunes;</i>
<i>pōqēd 'āôn</i> <i>'āḅôṭ 'al-</i> <i>bānîm wə'al-</i> <i>bānē ḥānîm</i> <i>'al-šillēšîm</i> <i>wə'al-ribē'im</i>	<i>epágōn</i> <i>anomías</i> <i>patérōn epì</i> <i>tékna kai epì</i> <i>tékna téknōn</i> <i>epì trítēn kai</i> <i>tetártēn</i> <i>geneán</i>	<i>qui reddis</i> <i>iniquitatem</i> <i>patrum in filiis</i> <i>ac nepotibus in</i> <i>tertiam et</i> <i>quartam</i> <i>progeniem</i>	<i>y castiga la</i> <i>culpa de los</i> <i>padres en los</i> <i>hijos y nietos,</i> <i>hasta la tercera</i> <i>y cuarta</i> <i>generación</i>	<i>que castiga la</i> <i>iniquidad de</i> <i>los padres en</i> <i>los hijos hasta</i> <i>la tercera y</i> <i>cuarta</i> <i>generación</i>

¿Cuál es la estructura de este enunciado? No se trata de una oración propiamente dicha, Hay solamente un sintagma nominal. No hay sujeto y

predicado. Desde luego, no hay un verbo principal y por eso no hay un predicado verbal y por tanto el sintagma nominal no es un sujeto de quien se predique algo. Podríamos pensar en sobreentender el verbo copulativo “ser” e interpretar que todo el sintagma es el predicado nominal, es decir: “(Yo soy) Yahweh, Dios compasivo”, pero esta interpretación parece contraria a la gramática hebrea, que exigiría que se expresara el pronombre personal “yo”. También podríamos entender “Yahweh (es) Dios compasivo”, pero no se explicaría por qué se repite el nombre de Yahweh. En el fondo (lo que los lingüistas llaman la “estructura profunda” de la frase) ambas interpretaciones son correctas, pues quieren decir que Dios, que es quien habla, se llama Yahweh y es un Dios compasivo. Pero en la elección de cómo decir eso (la “estructura superficial” de la frase), se ha hecho una opción diferente.

Esa opción es la de un sintagma nominal fuera de toda oración. Es como el título que designa el nombre de un libro, un cuadro, una asociación, una institución, etc. Este título gramaticalmente (en las lenguas en que los nombres se declinan según su función sintáctica) iría en caso nominativo. Pero la declinación hebrea solo distingue el número del nombre (singular, plural y dual) y si ese nombre va seguido de otro nombre que le complemente (estado constructo) o no va seguido (estado absoluto), si tiene un sentido enfatizado y si le acompañan sufijos posesivos; a estas variaciones se le llama declinación, pero no tiene un equivalente a los casos de lenguas indoeuropeas (como el griego, el latín o el alemán) que nos informan sobre la función sintáctica del nombre. Si nos fijamos en la traducción griega de la LXX, ahí sí podemos hallar el caso nominativo cuando dice *Kýrios ho theòs* (Ex 34,6). En cambio, en la traducción latina de la Vg leemos *Dominator Domine* (Ex 34,6), que está en caso vocativo, como si alguien estuviera dirigiéndose a Dios (pese a que sabemos que ese alguien es Dios mismo) y añade *qui custodis... qui aufers... qui reddis* (Ex

34,7), es decir, “que mantienes... que perdonas... que castigas...” en segunda persona, también como dirigiéndose a Dios. La lengua española ha perdido la diferencia entre nominativo y vocativo, pero en la traducción en tercera persona “que mantiene... que perdona... y castiga” podemos ver que la VO (y también la BJ) ha optado como la LXX por entender que estamos ante el enunciado del título de Dios. También la Neovulgata (revisión oficial de la Vulgata aprobada por la Santa Sede en 1979) ha optado por el nominativo y la tercera persona.

Vg	NVg
<i>Dominator Domine Deus</i>	<i>Dominus, Dominus Deus</i>
<i>misericors et clemens</i>	<i>misericors et clemens</i>
<i>patiens</i>	<i>patiens</i>
<i>et multae miserationis ac verus</i>	<i>et multae miserationis ac verax</i>
<i>qui custodis misericordiam in milia</i>	<i>qui custodit misericordiam in milia,</i>
<i>qui aufers iniquitatem et scelera atque peccata nullusque apud te per se innocens est</i>	<i>qui aufert iniquitatem et scelera atque peccata, nihil autem impunitum sinit,</i>
<i>qui reddis iniquitatem patrum in filiis ac nepotibus in tertiam et quartam progeniem</i>	<i>qui reddit iniquitatem patrum in filiis ac nepotibus in tertiam et quartam progeniem</i>

¿Por qué la Vg ha empleado el vocativo y la segunda persona verbal? Sin duda, ha pensado que alguien llama a Dios dándole su título (donde se incluye los atributos). La NBG, que es traducción de la Vg, lo explica así (en nota a pie de página): “Este es Dios mismo, quien según la promesa hecha en el capítulo precedente (v.19), pronunció el nombre de *Jehová*, que era la señal dada a Moisés y añadió las palabras siguientes, tal vez para dar a Moisés una fórmula de orar como hizo Jesucristo al pronunciar el *Padre nuestro*. O puede decirse que este discurso fue primero pronunciado por Dios y repetido después

por Moisés”. Es decir, la interpretación de la NBG es que se emplea el vocativo y la segunda persona porque Dios está enseñando a Moisés a orar. Y es cierto que en Nm 14 Moisés recuerda a Dios estas palabras y que luego en los salmos se rezará con los atributos (“tú eres compasivo”). Pero el contexto del pasaje nos muestra una razón más profunda que un adoctrinamiento sobre la oración.

Decíamos que la Vg ha empleado el vocativo y la segunda persona porque ha percibido una llamada a Dios. Y esa idea parece venir del hecho de que se repita el nombre de Yahweh, pese a que en la traducción se ha atenuado empleando dos sustantivos distintos de la misma raíz y que significan casi lo mismo (*Dominator Domine*). La LXX, en cambio, redujo el doble nombre de Yahweh a un solo *Kýrios*, y así se explica que haya usado el nominativo. Pero, acudiendo al original hebreo, ¿qué sentido tiene duplicar el nombre de Yahweh?

Ese doble nombre de Yahweh recuerda al doble vocativo que suele emplear Dios, especialmente en escenas de vocación (llamada a una misión o a un encargo): “Abrahán, Abrahán” (Gn 22,1.11), “Moisés, Moisés” (Ex 3,4), “Samuel, Samuel” (1 Sa 3,4); en el NT lo emplea Jesús a Pedro (“Simón, Simón”, Lc 22,31) y Jesús resucitado a Pablo (“Saúl, Saúl”, Hch 9,4). Parecería absurdo que Dios se llamase a sí mismo y más todavía que se diese a sí mismo una misión. De hecho, uno de los comentarios judíos al Pentateuco, el Targum de Jerusalén, lo explica poniendo la fórmula típica en boca de Moisés: “y al pasar la gloria de la majestad del Señor ante él, oró Moisés y dijo: Señor, Señor Dios misericordioso...”. Así lo hizo notar Martinaeus en su edición del Libro del Éxodo de san Jerónimo, pero inclinándose por la verdad del texto hebreo que tradujo Jerónimo (Vg), coincidente con el que siglos después conformó el TM. Le siguió Migne al reeditar dicho libro en su *Patrologia Latina* (vol.28, coll.321-322), aun reconociendo que no es cuestión baladí (“*non levis est quaestio*”), sobre la que habremos de volver. La BA (traducción castellana del

siglo XV, de autor judío), puede parecer ambigua al decir en Ex 34,6 “*i passo dios antel y llamo adonay adonay dios piadoso...*” (en español actual, “y pasó Dios ante él y llamó: «Adonay, Adonay, Dios piadoso...»”), pero antes en Ex 33,19 ha dejado claro que es el propio Dios quien llama: “*dixo yo fare passar todo el my bien ante ty y llamare por nombre adonay delante ty*” (o sea, “dijo: «Yo haré pasar todo mi bien ante ti y llamaré por nombre Adonay delante de ti»”).

Por tanto, dando por cierto que el texto auténtico es aquel en que Dios pronuncia su propio nombre, y lo hace dos veces como cuando llama a algún personaje y le otorga una misión, debemos observar que este llamarse a sí mismo dándose una tarea cobra sentido porque Dios asume un compromiso con Moisés y con su pueblo, el de comportarse en la forma descrita en los atributos. Es como una alianza en que Dios se compromete a ser compasivo, misericordioso, etc. Así se entiende que Moisés en su respuesta pida “recíbenos por herencia tuya” (Ex 34,9). Esta cualidad de Israel de ser herencia de Yahweh implica una relación especial con Dios, como se ve en el pasaje siguiente que el redactor final ha colocado aquí. Dios dice (la BJ para enlazar con el v.9 traduce “respondió”): “Mira, voy a hacer una alianza” (Ex 34,10). Lo cual nos confirma que hay que entender la fórmula de los atributos de Ex 34,6-7 en clave de alianza. Pero es Dios quien tiene la iniciativa; más aún, él se compromete primero de manera unilateral a ser compasivo, misericordioso, etc. porque son atributos propios de su nombre, de su íntimo ser. Solo cuando Moisés queda prendado ante la proclamación de esta revelación, pide ser heredad de Dios, esto es, una alianza bilateral, en la que el pueblo también tenga una parte activa.

El texto es muy respetuoso con la relación completamente desigual entre Moisés y Yahweh y por eso la reacción de Moisés es la de caer de rodillas y postrarse (Ex 34,8). Es la justa correspondencia con el pasaje de la zarza en que

Moisés se descalza (Ex 3,5, versículo yahvista según la BJ) y se cubre el rostro (Ex 3,6, versículo elohista). Pero la conmoción anímica (amorosa, no temerosa) de Moisés podemos leerla en sus palabras “si por favor he hallado gracia a tus ojos” (Ex 34,9), que ya hemos puesto en relación con el diálogo previo (cf. Ex 33,12-17) donde Dios asegura que Moisés ha hallado gracia a sus ojos y lo conoce por su nombre y ha prometido marchar con él y mostrarle su camino, un ambiente de intimidad, en que se produjo la petición de ver la gloria de Dios (cf. Ex 33,18).

Así pues, Dios hace esta especie de llamada a sí mismo para comprometerse con Moisés y con el pueblo en comportarse con ellos de acuerdo con la bondad divina, que se expresa en los atributos contenidos en la fórmula que vamos a comentar.

De acuerdo con cuanto llevamos dicho, renunciamos a explicar la fórmula sobreentendiendo el verbo “ser” y leyendo en primera persona “Yahweh, soy Yahweh, Dios misericordioso... que perdono...” o en segunda persona “Yahweh, Yahweh, eres un Dios misericordioso... que perdonas” o en tercera persona “Yahweh, Yahweh es Dios misericordioso... que perdona”. No creemos que sea necesario convertir la fórmula es una oración copulativa, con sujeto, verbo elíptico y predicado nominal. Basta con aceptar el sintagma nominal tal cual, ya sea entendiéndolo en caso nominativo como el rótulo de una tarjeta de visita (vgr. “Luis Domínguez Tierra, Doctor en Química y Licenciado en Biología”), ya en caso vocativo como un elogio (vgr. “Antonio, amigo prudente y leal”).

El núcleo del sintagma nominal es el nombre duplicado “Yahweh Yahweh (TM *yāhwāh yāhwāh*)”. Le sigue en aposición el nombre “Dios (’ēl)” y a continuación acompañan a este segundo nombre una serie de vocablos determinantes que son, primero (Ex 34,6) unos adjetivos y después (Ex 34,7)

unos participios con sus complementos (o dicho de otro modo, unas oraciones de participio). La importancia bíblica de estos dos escalones no parece idéntica y ello por dos razones, una formal y otra sustancial, que quizá no sean independientes la una de la otra. Por razón formal entendemos el que los atributos expresados por los adjetivos aparecen repetidos en muchas más ocasiones que los atributos indicados por las oraciones participiales, hasta el punto de que podría decirse que la fórmula típica de los atributos se reduce solo al versículo Ex 34,6. Y la razón sustancial es que las oraciones participiales desarrollan el significado de los adjetivos proyectándolos a una esfera familiar en la concepción de responsabilidad colectiva que será superada por los grandes profetas de la época del destierro (Jeremías y Ezequiel). Esto podría ser precisamente el motivo de que muchos textos bíblicos hayan cercenado el versículo Ex 34,7 a la hora de reproducir la fórmula de los atributos.

Vamos a ver la estructura interna de la fórmula en su versión amplia (Ex 34,6-7) en la traducción española de la VO:

TEXTO		ANÁLISIS SINTÁCTICO	
<i>Señor, Señor,</i>		Doble sustantivo: núcleo del sintagma nominal.	
<i>Dios</i>		Sustantivo en aposición a los anteriores.	
<i>compasivo y misericordioso,</i>		Dos adjetivos coordinados copulativamente.	
<i>lento a la ira y</i>		Dos adjetivos coordinados copulativamente: el primero con un complemento y el segundo con dos.	
<i>rico en clemencia y lealtad</i>			
<i>que mantiene la clemencia hasta la milésima generación,</i>		Primera oración participial (la LXX añade otra previa).	
<i>que</i>	<i>perdona la culpa, el delito y el pecado,</i>	Primera proposición.	Segunda oración participial.
	<i>pero</i>	Conjunción adversativa.	
	<i>no los deja impunes</i>	Segunda proposición.	
<i>y castiga la culpa de los padres en los hijos y nietos, hasta la tercera y cuarta generación.</i>		Tercera oración participial (la conjunción introductoria “y” no está en TM, LXX, Vg ni BJ).	

Simplificando más, el esquema sería el siguiente:

HEBREO		ESPAÑOL		SINTAXIS
'el	<i>raḥûm</i> <i>wəḥannûn</i>	<i>Dios</i>	<i>compasivo y misericordioso</i>	Dos adjetivos.
	<i>'érek... wəraḥ...</i>		<i>lento... y rico...</i>	Dos adjetivos.
	<i>nōṣēr...</i>		<i>que mantiene...</i>	Participio.
	<i>nōśē'...</i>		<i>que perdona...</i>	Participio.
	<i>pōqēd....</i>		<i>que castiga...</i>	Participio.

Es decir, hay cuatro adjetivos y tres participios que complementan o determinan a un sustantivo (TM 'ēl), el cual con todos sus complementos o determinantes, va en aposición al sustantivo principal duplicado (yhwh yhwh) que nuclea el sintagma nominal. El versículo Ex 34,6 contiene la introducción narrativa (“Yahweh pasó por delante de él y exclamó”) y el comienzo de las palabras divinas: el doble nombre, el sustantivo en aposición y los cuatro adjetivos. Estos últimos se distribuyen en dos grupos: en primer lugar, el primer adjetivo (*rahûm*), la conjunción copulativa (*wə-*) y el segundo adjetivo (*ḥannûn*); en segundo lugar, el tercer adjetivo (*'érek*, que ya veremos que originariamente es un sustantivo) con un complemento nominal (*'apayim*), la conjunción copulativa (*wə-*) y el cuarto adjetivo (*rab*) con un primer complemento nominal (*ḥésed*), la conjunción copulativa (*we-*) y un segundo complemento nominal (*'ēmeṭ*). En un golpe de vista:

1º	<i>rahûm</i>		
	<i>wə-</i>		
	<i>ḥannûn</i>		
2º	<i>'érek</i>	<i>'apayim</i>	
	<i>wə-</i>		
	<i>rab</i>	<i>ḥésed</i>	
		<i>we-</i>	
		<i>'ēmeṭ</i>	

El versículo Ex 34,7 contiene los tres participios activos *nōṣēr*, *nōṣē'* y *pōqēd* (repárese en que cada uno posee tres consonantes que son las de las respectivas raíces que aportan el significado léxico y las dos mismas vocales de pronunciación larga que identifican la palabra como participio activo). Un participio es un adjetivo verbal. En cuanto adjetivo, determina a un nombre del que depende (en este caso, 'ēl). En cuanto verbo, puede llevar complementos directos, indirectos y circunstanciales. Es lo que sucede aquí con estos tres

participios y por eso se habla de oraciones participiales. Para hacernos una idea, es como si dijera en español “«manteniente» el amor... «perdonante» la maldad... «castigante» el pecado...”. Pero en nuestra lengua, no existe una forma de participio activo que pueda aplicarse a todos los verbos. Existía en la lengua madre, el latín, pero en español han quedado solo algunos casos como adjetivos (vgr. *amante*, *corriente*) frecuentemente sustantivados. Por eso, lo gramaticalmente correcto en español es construir oraciones de relativo, como ya lo hiciera san Jerónimo en la Vg (*qui custodis... qui afuers... qui reddis...*). El griego de la LXX, como veremos, sí usó los participios activos. Además, el segundo de estos lleva en hebreo una oración unida por medio de la conjunción *wə-* que tiene aquí valor adversativo (“pero”).

El texto de TM Ex 34,7 es el siguiente:

<i>nōšēr</i>	<i>ḥésed lā’ālāpîm</i>			
<i>nōšē’</i>	<i>’āôn</i>	<i>wə- naqqēh lō’ yənaqqēh</i>		
	<i>wā- peša’</i>			
	<i>wə- ḥattā’āh</i>			
<i>pōqēd</i>	<i>’āôn ’ābôt</i>	<i>’al-bānîm</i>	<i>’al-šillēšîm</i>	
		<i>wə-</i>		<i>wə-</i>
		<i>-’al-bānê bānîm</i>		<i>-’al-ribē’îm</i>

CAPÍTULO II. EXÉGESIS DEL VERSÍCULO EX 34,6.

8. Recurrencia de la fórmula de Ex 36,4 en el Antiguo Testamento.

Aunque dedicaremos toda la Parte Especial de este estudio a mostrar cómo los atributos de la fórmula típica están presentes a lo largo del AT y del NT, a continuación vamos a adelantar cuáles son los textos que contienen una cita explícita total y parcial de dicha fórmula, lo que nos servirá para contrastar las traducciones más usuales al español. Comenzaremos por la fórmula más breve, la del versículo Ex 34,6. El método que seguiremos será el de la coincidencia con los vocablos de TM Ex 34,6 y ofreceremos la versión española que se haría si a cada uno de esos vocablos se le diera la misma traducción que la VO ha hecho en Ex 34,6 (por más que la propia VO emplee una palabra española distinta de la que usó cuando tradujo el vocablo hebreo de Ex 34,6).

El único texto que reproduce íntegramente la fórmula de Ex 34,6, con el sustantivo *'el* seguido de la lista literal de todos los atributos es Sal 86,15: “y tú, Señor (*wə'attah 'ădōnāy*) (eres) Dios compasivo y misericordioso, lento a la ira y rico en clemencia y lealtad (*'el raḥûm wəḥannûn 'erek 'apayim wərab-ḥésed we'ēmet*)”.

Hay varios textos que incluyen todos los atributos menos la última palabra (*we'ēmet*):

a) En Jon 4,2 vemos el sustantivo *'el* seguido de la lista completa de atributos, con la particularidad de invertir el orden de los dos primeros y, en cuanto a la citada última palabra, se sustituye por cierta expresión: “pues tú (*kî'attah*) (eres) Dios misericordioso y compasivo (*'el ḥannûn wəraḥûm*), lento a la

ira y rico en clemencia (*'érek 'apayim wərab-ḥésed*) y que te arrepientes del mal (*wəniḥām 'al-hārā 'āh*)”.

b) Otro texto añade al sustantivo *'ēl* un complemento antes de enunciar la lista de atributos, en la cual, también aquí, se invierte el orden de los dos primeros y falta la palabra final. Se trata de Ne 9,17: “pero tú (*wə'attah*) (eres) el Dios de los perdones (*'ēlōah səliḥōt*), misericordioso y compasivo (*ḥannûn wərahûm*), lento a la ira y rico en clemencia (*'érek 'apayim wərab-ḥésed*)”.

c) En Sal 103,8 podemos ver intercalado (tras los dos primeros atributos) el nombre divino: “compasivo y misericordioso (*rahûm wəḥannûn*) (es) Yahweh (*yəhwāh*), lento a la ira y rico en clemencia (*'érek 'apayim wərab-ḥésed*)”.

d) En JI 2,13 lo que se intercala, tras los dos primeros atributos en orden invertido, es el pronombre de tercera persona: “pues misericordioso y compasivo (*kî-ḥannûn wərahûm*) (es) él (*hû*), lento a la ira y rico en clemencia (*'érek 'apayim wərab-ḥésed*)”.

e) Otro texto (Sal 145,8) omite también la última palabra (*we'emet*) como en los recién vistos, intercala el nombre divino como en Sal 103,8 e invierte el orden de los dos primeros atributos (como en Jon 4,2; Ne 9,17; JI 2,13), pero además cambia el adjetivo *rab* por un sinónimo: “misericordioso y compasivo (*ḥannûn wərahûm*) (es) Yahweh (*yəhwāh*), lento a la ira (*'érek 'apayim*) y grande en clemencia (*ûgədol-ḥāsed*)”.

Algunos pasajes omiten, además de la última palabra, los dos primeros atributos:

a) Nm 14,18 respeta, en lo demás, la literalidad de la fórmula típica: “Yahweh (*yəhwāh*) (es) lento a la ira y rico en clemencia (*’érek ’apayim wərab-ḥésed*)”.

b) En cambio, Na 1,3 difiere en que cambia el adjetivo *rab* por el mismo sinónimo que Sal 145,8 y además el sustantivo *ḥésed* por otro de significado distinto: “Yahweh (*yəhwāh*) lento a la ira (*’érek ’apayim*) y grande en poder (*ûgadol-kōaḥ*)”.

El binomio formado por los dos primeros atributos es frecuentemente predicado de Dios, aunque en el orden inverso al que aparece en la fórmula de Ex 34,6:

a) 2 Cro 30,9: “pues misericordioso y compasivo (*kî-ḥannûn wəraḥûm*) (es) Yahweh vuestro Dios (*yəhwāh ’ēlōhêkem*)”.

b) Ne 9,21: “porque misericordioso y compasivo (*kî-ḥannûn wəraḥûm*) (eres) tú (*’attah*)”.

c) Sal 111,4: “porque misericordioso y compasivo (*kî-ḥannûn wəraḥûm*) (es) Yahweh (*yəhwāh*)”.

d) En Sal 112,4 lo vemos acompañado de un tercer atributo ajeno a la fórmula típica: “a los rectos ilumina en las tinieblas, misericordioso y compasivo (*kî-ḥannûn wəraḥûm*) y justo (*wəšaddîq*)”

No falta alguna ocasión en que, de la fórmula típica, se predica de Dios solo el primero de los atributos (segundo en el orden de los textos recién citados). Así lo vemos en Dt 4,31: “pues (*kî*) (es) un dios compasivo (*’ēl raḥûm*) Yahweh tu Dios (*yəhwāh ’ēlōhêkā*)”.

Otras veces el que aparece es el segundo de los atributos de la fórmula típica:

a) En Ex 22,26 es Dios mismo (como en la revelación de la fórmula típica) quien lo dice de sí: “pues misericordioso (*kî-ḥannûn*) (soy) yo (*'ānî*)”.

b) Sal 116,5 lo predica de Dios en tercera persona y acompañando otros dos atributos, el uno el que ya hemos visto en Sal 112,4 y el otro de la misma raíz que el primer atributo: “misericordioso (*ḥannûn*) (es) Yahweh (*yahōwāh*) y justo (*wəṣaddîq*) y nuestro Dios (*wə'lohênû*) (es) clemente (*merahēm*)”.

En Sal 86,5 encontramos un atributo del final de la fórmula típica precedido de otros que no se encuentran en ella: “pues tú, Señor (*kî 'attah 'ādōnay*), (eres) bueno (*tōb*) y perdonador (*wəṣallāh*) y rico en clemencia (*wərab-ḥésed*) para todos los que te invocan”.

El final de la fórmula típica está integrado por dos sustantivos (*ḥésed* *we'ēmet*) dependientes de un adjetivo (*rab*). La traducción de la VO en Ex 34,6 es “rico en clemencia y lealtad”. Estos dos sustantivos sin el adjetivo se repiten a veces para describir un comportamiento de Dios acorde precisamente al atributo de la fórmula típica:

a) 2 Sa 2,6: “que Yahweh haga con vosotros clemencia y lealtad (*ḥésed* *we'ēmet*)”.

b) 2 Sa 15,20: “y que el Señor tenga contigo clemencia y lealtad (*ḥésed* *we'ēmet*)”, aunque, como veremos, las palabras “y que el Señor” están tomadas de la LXX.

c) Sal 25,10: “todas las sendas de Yahweh (son) clémencia y lealtad (*héseḏ we’ēmet*)” para los que guardan su alianza (*bərîṭô*) y sus dictámenes”.

Son abundantísimos los textos en que se predica de Dios el primero de estos dos sustantivos solo o con otros, en diversas variantes fonéticas o morfológicas. Bastará citar algunos ejemplos en que aparece en la misma forma en que se encuentra en Ex 34,6:

a) 1 Re 8,23: “Yahweh (...) que guardas la alianza (*habbərîṭ*) y la clémencia (*wəhaḥéseḏ*) a tus siervos que caminan ante ti de todo corazón”.

b) 2 Cro 6,14: “Yahweh (...) que guardas la alianza (*habbərîṭ*) y la clémencia (*wəhaḥéseḏ*) a tus siervos que caminan ante ti de todo corazón”.

c) Dan 9,4: “Señor, Dios grande y temible, “que guardas la alianza (*habbərîṭ*) y la clémencia (*wəhaḥéseḏ*) con los que te aman y cumplen tus mandamientos”.

Fijémonos ahora en los libros deuterocanónicos del AT, esto es, los que se incorporaron al canon bíblico cristiano en segundo lugar. No forman parte del canon de textos inspirados de la Biblia hebrea pero fueron incorporados a la primera Biblia griega de los judíos (la LXX) y de ahí pasaron a la Biblia cristiana. Para los católicos, estos libros forman parte del canon del AT, es decir, se consideran divinamente inspirados, mientras que muchas confesiones protestantes, al aceptar como canon del AT solamente la Biblia hebrea, consideran que estos libros deuterocanónicos son apócrifos. Los estudiosos piensan que muchos de tales libros fueron escritos originariamente en una lengua semítica (en hebreo o en arameo) y luego traducidos al griego, pero del

original solo conservamos un texto incompleto del Eclesiástico y algunos fragmentos de Tobías.

Para poder descubrir las citas de la fórmula típica de los atributos divinos hay que partir como término de comparación de la versión de la LXX: *Kýrios ho theòs oiktírmōn kaí eleēmōn makróthymos kaí polyéleos kaí alēthinòs* (Ex 34,6).

En un primer pasaje tenemos con seguridad los dos primeros atributos: “porque compasivo y misericordioso (*oiktírmōn kaí eleēmōn*) (es) el Señor (*ho kýrios*)” (Si 2,11). Este es el texto que se considera primitivo de acuerdo con los manuscritos Vaticano y Alejandrino de la LXX. El manuscrito Sinaítico añade “lento a la ira y rico en clemencia (*makróthymos kaí polyéleos*)”. Así pues, la versión del Sinaítico sería literalmente idéntica a la de Sal 103,8, mientras la versión breve del Vaticano y el Alejandrino –probablemente la primitiva- sería igual que la de Sal 111,4 pero sin invertir el orden de los atributos.

En otro texto (2 Ma 1,24-25) tenemos toda una lista de atributos distintos de los de la fórmula típica, excepto uno en que coincide: “Señor, Señor Dios, creador de todo, temible y fuerte, justo y misericordioso (*eleēmōn*), tú, rey único y bueno, tú solo generoso, solo justo, todopoderoso y eterno”. Obsérvese que por dos veces aparece el atributo “justo (*díkaios*)” que hemos visto ya en Sal 112,4 y en Sal 116,5 (textos donde la LXX traduce *ṣaddiq* por *díkaios*). Otro atributo, “bueno (*khrestós*)” lo hallamos en Sal 145,9: “bueno (TM *ṭôb*, LXX *khrestós*) es Yahweh con todos”, inmediatamente tras el v.8 que contiene casi todos los atributos de la fórmula típica. Por otra parte, el atributo “fuerte (gr. *iskhyròs*) es el adjetivo correspondiente al sustantivo (gr. *iskhyís*) con que la LXX tradujo *kōah* “poder” en Na 1,3. Por último, repárese en la aparición del atributo “todopoderoso (*pantokrátōr*)” del que ya hemos hablado.

El mismo atributo *eleēmōn* aparece en otros textos de libros deuterocanónicos en diversos casos morfológicos según la función sintáctica que desempeñe en la oración:

a) En acusativo (función de complemento directo):

- Si 48,20: “invocaron al Señor misericordioso (*tòn eleēmona kýrion*)”.

- 2 Ma 8,29: “rogaron al Señor misericordioso (*tòn eleēmona kýrion*)”.

- 2 Ma 11,9: “bendijeron entonces a Dios misericordioso (*tòn eleēmona kýrion*)”.

- 2 Ma 13,12: “suplicaron al Señor misericordioso (*tòn eleēmona kýrion*)”.

b) En genitivo (función de circunstancial):

- Si 50,19: “permanecían en oración ante el Misericordioso (*katènantì eleēmonos*)”.

9. Recurrencia de la fórmula de Ex 36,4 en el Nuevo Testamento.

En el NT hallamos un fuerte contraste entre la omnipresencia de los atributos divinos en su significación (revelación por Jesús y en Jesús de la misericordia de Dios, o más bellamente en palabras del papa Francisco, “Jesucristo es el rostro de la misericordia del Padre”⁶), y la escasísima presencia de los mismos en su literalidad. Podemos adelantar que ello quizá se deba a una innovación de los hagiógrafos cristianos en el lenguaje.

Seguiremos el mismo método que con los libros deuterocanónicos del AT, esto es, buscar aquellos textos en que se emplean las mismas palabras con las que la LXX tradujo la fórmula de atributos de Ex 34,6.

Parece ser un lugar común en las ediciones de la Biblia cristiana o del NT que anotan las concordancias, dejar indicado que el final del versículo St 5,11 (VO “porque el Señor es compasivo y misericordioso”) contiene una cita de Ex 34,6 o de Sal 103,8 o de Sal 111,4, es decir, los dos primeros atributos de la fórmula típica. El pasaje –sin perjuicio de más adelante lo analicemos con más detenimiento– es el siguiente: “porque (hóti) muy entrañable (polý-splagkhnós) es (estin) el Señor (ho kýrios) y (kai) compasivo (oiktírmōn)”.

Otro texto en que hallamos *oiktírmōn* es Lc 6,36: “sed compasivos (oiktírmones) como vuestro Padre es compasivo (oiktírmōn)”.

Muy próxima a la cita del primer atributo es la bendición paulina a Dios de 2 Cor 1,3, pero en vez de decir “el Padre compasivo (ho patēr oiktírmōn)”,

⁶ Bula *Misericordiae vultus*, n.1.

san Pablo ha elegido la expresión “el Padre de las compasiones (*ho patēr tōn oiktirmōn*)”.

El segundo atributo griego (*eleēmōn*) no es predicado directamente de Dios Padre, pero sí puede descubrirse su alcance divino en dos textos:

a) En uno, el atributo se predica de Jesús y, aunque sea discutible que la Epístola a los Hebreos quiera afirmar la divinidad de Jesús, sí está fuera de duda que el texto pone este atributo de Jesús directamente en relación con Dios: “para ser misericordioso (*eleēmōn*) y Sumo Sacerdote fiel (*pistōs*) en lo que toca a Dios” (Heb 2,17).

b) El otro texto dice: “Bienaventurados los misericordiosos (*eleēmones*) porque ellos recibirán misericordia (*eleēthēsontai*)” (Mt 5,7), donde está implícita la enseñanza de la parábola del siervo sin entrañas (cf. Mt 18,23-25), es decir, que Dios tratará con misericordia al que es misericordioso, el cual puede y debe serlo porque Dios lo ha tratado así. Por tanto, la bienaventuranza de los misericordiosos puede convertirse en una máxima semejante a la que hemos visto en Lc 6,36 y entonces el adjetivo plural *eleēmones* de Mt 5,7 está postulando un adjetivo singular (atributo divino) *eleēmōn*, así como en Lc 6,36 los discípulos están llamados a ser *oiktírmones* según el modelo de Dios *oiktirmōn*.

El atributo *makrōthymos* no aparece en el NT, aunque sí hasta diez veces (vgr. 1 Cor 13,4) el verbo *makrothymēō* “ser paciente, tener paciencia”, catorce veces (vgr. Ga 5,22) el sustantivo *makrothymía* “paciencia” y en una ocasión (Hch 26,3) el adverbio *makrothýmōs* “pacientemente”. Fijándonos en el verbo, lo más parecido al atributo *makrōthymos* desde el punto de vista formal

(por el sonido y por la función adjetiva) es el participio *makrothymôn* (St 5,7); y por el sentido, debemos reparar en el imperativo *makrothýmeson* (Mt 18,26) con que el siervo sin entrañas reclama de su señor (figura de “mi Padre celestial” según dice el mismo Jesús, Mt 18,35) que tenga paciencia con él.

El atributo *polyéleos* tampoco está en el NT, aunque sí veintisiete veces (vgr. Mt 23,23) el sustantivo *éleos* “piedad, misericordia”, una vez (Ap 3,17) el adjetivo *eleinós* “miserable”, otra vez (1 Cor 15,19) el mismo adjetivo pero en grado superlativo (*eleinóteroi* “los más miserables”), treinta y nueve veces (vgr. Mt 5,7 ya citado) el verbo *eleéō* “tener piedad”, trece veces (vgr. Mt 6,1) el sustantivo *eleēmosýnē* “limosna”, dos veces (Mt 5,7; Heb 2,17) el adjetivo *eleēmōn* “misericordioso” y una vez (Rom 1,31) el adjetivo *an-eleēmōn* “inmisericorde” (que se aplica de los hombres sin Dios, por contraste con la bienaventuranza de Mt 5,7).

De las veintisiete veces en que hallamos el sustantivo *éleos*, merece destacar una frase en que se habla de la mucha misericordia de Dios, en una construcción casi literalmente idéntica al atributo de que hablamos: “Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que según su mucha misericordia (*katà tò poly autû éleos*) nos hizo renacer de nuevo para una esperanza viva” (1 Pe 1,3), o más literalmente “según la mucha suya misericordia”, donde, separadas por el pronombre *autû* (“del mismo”), encontramos las palabras *poly éleos*, que son adjetivo más sustantivo, sin formar el adjetivo *polyéleos*.

La forma más parecida a *polyéleos* -como atributo- que hallamos en el NT es la expresión paulina “Dios, rico (*plúsios*) en misericordia (*eléei*)” (Ef 2,4), con el sustantivo *éleos* en caso dativo. La BJ no se atreve a colocar en

cursiva la expresión, que es lo que haría si la considerara una cita literal del AT (como pone en cursiva el final de St 5,11) pero anota al margen la concordancia con Ex 34,6. En realidad, muy bien podría tratarse de una cita literal, traducción directa del hebreo *rab-héseḏ* sin pasar por el intermedio *polyéleos* de la LXX.

Por último, el atributo *alēthinós* es predicado de Dios en los siguientes textos, casi todos ellos joáneos:

a) Jn 7,28: “el que me ha enviado es rico en lealtad (*alēthinós*)”, siguiendo la correspondencia entre las traducciones que en Ex 34,6 hacen la LXX y la VO, aunque la traducción usual en Jn 7,28 es la más literal de “verdadero” o “veraz”.

b) En las cartas de los siete ángeles a las siete iglesias, los ángeles hablan en nombre de Jesús (Ap 2,8: “el que estuvo muerto y volvió a vivir”) pero atribuyéndole rango divino. En esta clave leemos: “Esto dice el santo (*ho hágios*), el rico en lealtad (*ho alēthinós*)” (Ap 3,7), donde lo usual es traducir “el Verdadero” o “el Veraz”.

c) Nuevamente en dichas cartas: “Esto dice el Amén (*ho amēn*), el testigo fiel (*pistòs*) y rico en lealtad (*alēthinós*)” (Ap 3,14), donde podría traducirse “fiel y verdadero”.

d) Ap 6,10: “¿Hasta cuándo, Dueño santo (*hágios*) y rico en lealtad (*alēthinós*)...?” o “Santo y Veraz”.

e) En la visión apocalíptica del combate escatológico, el jinete es la Palabra de Dios (cf. Ap 19,13), que según el prólogo del Evangelio joáneo es Dios (cf. Jn 1,1) que se hizo carne en Jesucristo (cf. Jn 1,14). Pues bien, se dice

del jinete que “es llamado fiel (*pistòs*) y rico en lealtad (*alēthinós*)” (Ap 19,11), o bien “fiel y verdadero”, los dos mismos adjetivos de Ap 3,14.

f) 1 Jn 5,20: “Pero sabemos que el Hijo de Dios ha venido y nos ha dado inteligencia para que conozcamos al rico en lealtad (*tòn alēthinòn*). Nosotros estamos en el rico en lealtad (*en tòi alēthinôi*), en su Hijo Jesucristo. Este es el Dios rico en lealtad (*alēthinós*) y la vida eterna”. Se trata de la misma palabra sucesivamente en los casos acusativo, dativo y nominativo. También aquí lo usual y más literal es traducir las tres veces “Verdadero”:

g) En caso dativo, lo hallamos en 1 Tes 1,9: “para servir al Dios vivo y rico en lealtad (*kai alēthinôi*)” o “vivo y verdadero”.

h) En caso acusativo: “esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios rico en lealtad (*alēthinòn*)” (Jn 17,3) o “al único Dios verdadero”.

Además, hay otros textos en que no se predica este atributo *alēthinós* directamente de Dios, pero sí indirecta o implícitamente, como cuando se habla de lo verdadero (cf. Lc 16,11), los caminos verdaderos (cf. Ap 15,3), las palabras verdaderas (cf. Ap 19,9), la luz verdadera (cf. Jn 1,9), el pan verdadero (cf. Jn 6,32) o la vid verdadera (cf. Jn 15,1).

10. El primer adjetivo de la fórmula típica.

A) En hebreo.

El adjetivo *raḥûm* viene de la raíz semítica *rḥm*, de la que proceden también otras palabras que aparecen en la Biblia y que vamos a repasar para que nos ayuden a entender el campo semántico en que nos movemos:

a) El verbo *rāḥam* significa (en modo *kal*, esto es, simple activo) “amar”, por ejemplo, “te amo (*'erḥāmḱā*), Yahweh” (Sal 18,2). En modo *piel* (intensivo activo), cobra el sentido de “amar tiernamente” o bien “apiadarse, tener compasión”, como se ve con frecuencia en el Deutero-Isaías, por ejemplo: “pues el que tiene piedad de ellos (*kî-məraḥāmām*) los conducirá” (Is 49,10); “y de los pobres se compadece (*yəraḥēm*)” (Is 49,13); “en un arranque de furor te oculté mi rostro por un instante, pero con amor eterno te he compadecido (*riḥamtik*)” (Is 54,8).

b) No se sabe bien por qué, de esta raíz sale el nombre de un par de aves: en masculino *rāḥām* designa al “buitre aguilero” (así en Lv 11,18) y en femenino *rāḥāmāh* al “calamón” (así en Dt 14,17).

c) El sustantivo *reḥem* significa “útero, matriz”, por ejemplo en Sal 51,11: “a ti fui echado desde el útero (*məraḥem*)” (la BJ traduce “a ti fui entregado cuando salí del seno”).

d) El sustantivo *raḥam* es, en principio, sinónimo del anterior; dicho de otro modo, una variante con la vocal *a* en vez de *e*. Pero además de “útero”, desarrolla otro sentido para designar a una persona en relación a la función de aquel órgano, o más propiamente con su falta de uso: “doncella, virgen”. Así lo podemos ver en Jc 5,30, donde aparece el sustantivo en dos números

gramaticales, singular y dual: “una doncella (*raḥam*), dos doncellas (*raḥmāṭayim*) para cada guerrero”.

e) Este mismo sustantivo en plural (*raḥāmîm*) designa a los “intestinos”, por ejemplo: “mas las entrañas (*raḥāmîm*) de los malos son crueles” (Prov 12,10); pero también significa “ternura, afecto, amor” o “compasión, piedad, misericordia”, por ejemplo en Is 54,7: “por un breve instante te abandoné, mas con compasión (*wbərəḥāmîm*) grande te recogeré”. En la Biblia encontramos también este mismo sustantivo plural en lengua aramea: “invitándoles a implorar misericordia (*raḥāmîm*) del Dios del Cielo acerca de este misterio” (Dan 2,18, texto escrito en arameo). En este otro ejemplo tenemos tanto este sustantivo plural como el verbo en *piel*: “para que Yahweh aplaque el ardor de su ira y te dé misericordias (*raḥāmîm*) y se compadezca de ti (*wəriḥamkā*)” (Dt 13,18).

La relación semántica de este sustantivo con los órganos abdominales parece basarse en que los hebreos situaban en ellos la sede de los sentimientos, de manera semejante a como tradicionalmente en Occidente se situaron en el corazón. A este respecto dice la BJ (nota a Sab 1,6): “Los «riñones» son la sede de las pasiones y de los impulsos inconscientes; el «corazón», la de la actividad consciente, intelectual, así como de la afectiva. «Corazón» y «riñones» aparecen asociados con frecuencia para designar el conjunto de las potencias interiores del hombre”. A veces, se habla también del «hígado» como órgano de los pensamientos y sentimientos (cf. Sal 7,6). En este contexto hay que entender que el mismo nombre se use para los intestinos y para el sentimiento de compasión. Es más, probablemente no es casual que este sustantivo con que se denomina un tipo de amor marcado por la ternura sea precisamente el plural del nombre que designa el órgano propio de la maternidad (útero). Incluso se ha observado que se deriva de aquí un concepto teológico de la misericordia

equivalente a una gestación: el pecador está muerto por el pecado y es reengendrado por la misericordia divina. Recordemos pasajes proféticos como Is 49,15 en que se ofrece una visión maternal de Dios.

f) Existen dos adjetivos que significan “piadoso, compasivo”. Uno de ellos es *raḥmānî*, que encontramos en femenino plural en Lam 4,10: “las manos de mujeres compasivas (*raḥmāniyyôt*)” (la BJ traduce “tiernas”).

g) Finalmente, el otro adjetivo es *raḥûm*, un sinónimo, pero que según el Léxico de Davidson, se aplica solamente a Dios. En otra lengua semítica, el árabe, vehículo de la Revelación en la religión islámica, tanto este como el anterior adjetivo se aplican ambos a Dios, como se lee en la Fátîḥa (comienzo del Corán que se usa como invocación inicial piadosa de cualquier oración o discurso musulmán): “en el nombre de Dios, el Clemente (*al-raḥmān*), el Misericordioso (*al-raḥîm*)” (Corán 1,1).

El papa san Juan Pablo II expuso así los matices expresados por este atributo:

“El segundo vocablo, que en la terminología del Antiguo Testamento sirve para definir la misericordia, es *raḥmîm*. Este tiene un matiz distinto del *ḥesed*. Mientras este pone en evidencia los caracteres de la fidelidad hacia sí mismo y de la «responsabilidad del propio amor» (que son caracteres en cierto modo masculinos), *raḥmîm*, ya en su raíz, denota el amor de la madre (*reḥem*= regazo materno). Desde el vínculo más profundo y originario, mejor, desde la unidad que liga a la madre con el niño, brota una relación particular con él, un amor particular. Se puede decir que este amor es totalmente gratuito, no fruto de mérito, y que bajo este aspecto constituye una necesidad interior: es una exigencia del corazón. Es una variante casi «femenina» de la fidelidad masculina a sí mismo, expresada en el *ḥesed*. Sobre ese trasfondo psicológico, *raḥmîm* engendra una escala de sentimientos, entre los

que están la bondad y la ternura, la paciencia y la comprensión, es decir, la disposición a perdonar.

El Antiguo Testamento atribuye al Señor precisamente esos caracteres, cuando habla de él sirviéndose del término *raḥāmîm*. Leemos en Isaías: «¿Puede acaso una mujer olvidarse de su niño de pecho, no compadecerse del hijo de sus entrañas? Aunque ellas se olvidaran, yo no te olvidaría» (Is 49, 15). Este amor, fiel e invencible gracias a la misteriosa fuerza de la maternidad, se expresa en los textos veterotestamentarios de diversos modos: ya sea como salvación de los peligros, especialmente de los enemigos, ya sea también como perdón de los pecados —respecto de cada individuo así como también de todo Israel— y, finalmente, en la prontitud para cumplir la promesa y la esperanza (escatológicas), no obstante la infidelidad humana, como leemos en Oseas: «Yo curaré su rebeldía y los amaré generosamente» (Os 14, 5)” (*Dives in misericordia*, nota 52).

B) En griego.

La LXX traduce *raḥûm* por *oiktîrmôn* en casi todos los pasajes: en el Pentateuco (Ex 34,6; Dt 4,31), en los libros históricos (2 Cro 30,9; Ne 9,17; Ne 9,31), en los salmos (recordemos que en la numeración del salterio griego cada salmo entre el 10 y el 147 suele tener un número menor que en el salterio hebreo: Sal 85,15; 102,8; 110,4; 111,4) y en los profetas (Jl 2,13; Jon 4,2). Es también el primer atributo en Si 2,11. Solo en un caso (Sal 144,8), la LXX ofrece una traducción distinta: *eleēmôn*.

Del sustantivo *oiktos* “lamentación”, se deriva el adjetivo *oiktros*, que tiene el sentido activo de “que se lamenta, quejumbroso” y el pasivo de “digno de lamentación o piedad, lamentable, miserable, pobre”; y los verbos *oiktirō*, *oikteirō* y *oiktizō*, los tres también con el doble sentido de “lamentarse” y de “compadecerse” (o sea, considerar que otro es digno de lamento). Con este segundo significado, se derivan el sustantivo *oiktirmós* “compasión, piedad” y el adjetivo *oiktîrmôn* “compasivo, misericordioso”.

En cuanto al adjetivo *eleēmōn*, como veremos más adelante, es la traducción usual en la LXX para el hebreo *ḥannûn*, por lo que nos ocuparemos del citado término griego a propósito del segundo atributo divino de la fórmula típica. Adelantemos que estamos ante un caso peculiar: a un texto TM Sal 145,8 «*ḥannûn wəraḥûm*» corresponde un texto LXX Sal 144,8 «*oiktírmōn kai eleēmōn*», justamente al revés de lo que esperaríamos, que sería una versión griega «*eleēmōn kai oiktírmōn*».

Dejando, pues, por el momento el caso excepcional (*eleēmōn*) y atendiendo a la traducción común (*oiktírmōn*), debemos observar que dicho término está ligado a la idea de la desdicha que padece uno y que conmueve a otro. El hebreo va más allá, pues ese sentimiento de compasión deriva de *rḥm*, que es una de las raíces para expresar la idea de “amor”. O sea, decir de Dios que se compadece de alguien lleva implícito el que lo está amando (incluso podría aventurarse que con ternura maternal).

Precisamente en el NT encontramos un intento de evitar este empobrecimiento haciendo una traducción directa del hebreo sin pasar por la versión griega de la LXX y más literal o etimológica que dicha versión. En VO St 5,11 leemos “porque el Señor es compasivo y misericordioso”. Parece ser un lugar común en las ediciones de la Biblia cristiana o del NT que anotan las concordancias, dejar indicado que el citado final del versículo St 5,11 contiene una cita de Ex 34,6 o de Sal 103,8 o de Sal 111,4, es decir, los dos primeros atributos de la fórmula típica. El texto literal es: “porque (hóti) muy entrañable (polý-splagkhnós) es (estin) el Señor (ho kýrios) y (kai) misericordioso (oiktírmōn)”. Lo primero que llama la atención a este respecto es que el binomio de los dos primeros atributos no se rompe ni en la Biblia hebrea (*raḥûm wəḥannûn*, o al revés *ḥannûn wəraḥûm*) ni en la griega (*oiktírmōn kai eleēmōn*, o al revés *eleēmōn kai oiktírmōn*) para insertar el sustantivo del que se predicán

estos adjetivos, sino que es antes o después del binomio cuando se nombra a “Dios”, “Yahweh” o “el Señor”. En cambio, en St 5,11 el sustantivo se inserta en medio y –lo que es más importante- solo uno de los vocablos empleados (*oiktírmōn*) corresponde a la palabra que esperábamos según la LXX, mientras el otro vocablo no es el que usa la LXX (*eleēmōn*).

La palabra que no esperábamos es *polý-splagkhnós*, que viene del sustantivo de género neutro *splágkhnon* “entraña”, que en el NT siempre aparece en plural *splágkhna* (Lc 1,78; Hch 1,18; 2 Cor 7,15; Flp 2,1; Col 3,12; Flm 7,12; Flm 7,20; 1 Jn 3,17; dativo *splágkhnois* en 2 Cor 6,12; Flp 1,8), como en hebreo el plural *raḥāmîm* “entrañas” (de la misma raíz que *raḥûm*). El caso más claro es el de Lc 1,78, que habla de “entrañas de misericordia de Dios (*splágkhna eléus theû*)”. Así pues, la traducción de *raḥāmîm* sería *splágkhna* (español *entrañas*) y la traducción de *raḥûm* sería *splagkhnós* (español *entrañable*), pero el NT no emplea este adjetivo simple sino que lo refuerza diciendo o bien *polý-splagkhnós* (“muy entrañable”, “de muchas entrañas”) en St 5,11 o bien *eú-splagkhnos* (“bien entrañable”, “de buenas entrañas”) en Ef 4,32 y en 1 Pe 3,8.

En Ef 4,32 leemos: “sed más bien unos con otros buenos (*khreṣtoî*), entrañables (*eúsplagkhnoi*), perdonándoos mutuamente como os perdonó Dios en Cristo”. Este modelo divino nos recuerda la máxima evangélica “sed misericordiosos (*oiktírmones*) como vuestro Padre es misericordioso (*oiktírmōn*)” (Lc 6,36). Las frases vienen a ser equivalentes y *eúsplagkhnoi* sería sinónimo de *oiktírmones*, ambos traducción de la misma palabra hebrea, un plural *raḥumîm* que la Biblia hebrea no osa predicar de los hombres, pues *raḥûm* es atributo divino. Y en 1 Pe 3,8 leemos: “En conclusión, sed todos de un mismo sentir, compasivos (*sympatheîs*), con amor fraternal, entrañables (*eúsplagkhnoi*), humildes”.

Volviendo a St 5,11, admitamos que *poly-splagkhnós* sea traducción de *rahûm* (quizá mejor traducción que *oiktírmōn* en la LXX), pero entonces *oiktírmōn* en St 5,11 estaría traduciendo a *hannûn*, como hace la LXX en Sal 144,8, en lugar del adjetivo *eleēmōn*, que es la traducción usual de la LXX (así en el texto base de Ex 34,6). O tal vez, St 5,11 no intenta citar los dos primeros atributos (*rahûm wəhannûn*), y así se explicaría que rompiese (para meter en medio el verbo y el sujeto) el binomio, cosa que –repetimos– no ocurre nunca ni en TM ni en LXX. Tal vez solo pretende citar el primer atributo en una traducción literal (en realidad, reforzada con *poly-*) a la que después de hecha la frase (*hóti poly-splagkhnós estin ho kýrios*: “porque muy entrañable es el Señor”) añada “*kai oiktírmōn*” para retomar la traducción usual heredada de la LXX y dejar claro que se está citando el primer atributo de la fórmula típica. Es decir, se trataría de un desdoblamiento de la misma palabra hebrea *rahûm*.

C) En latín.

¿Qué palabra se escogió en latín para traducir *rahûm*? Veamos los pasajes que contienen la fórmula típica de los atributos divinos.

a) La palabra latina elegida es *misericors*, que encontramos casi siempre que traduce directamente del hebreo: Ex 34,6, Dt 4,31; 2 Esr 9,17 (en la Vg el libro de Nehemías se llama segundo libro de Esdras); 2 Esr 9,31; Vg-h Sal 85,15; Vg-h Sal 102,8; Vg-h Sal 110,4; Vg-h Sal 111,4; Vg-h Sal 114,5; Vg-h Sal 144,8; Jl 2,13; Jon 4,2. Solo hay una excepción: 2 Par 30,9 (en la Vg los libros de las Crónicas se llaman Paralipómenos), en que encontramos *clemens*.

b) En cambio, cuando se trata de traducir a partir del griego (*oiktírmōn*), la palabra escogida es, en los libros protocanónicos del AT siempre *miserator* (Vg-g Sal 85,15; Vg-g Sal 102,8; Vg-g Sal 110,4; Vg-g Sal 111,4) excepto una

vez *misericors* (Sal 144,8). En los libros deuterocanónicos del AT encontramos *pius* (Eclo 2,13, correspondiente al griego Si 2,11). En el NT, la traducción es *miserator* en St 5,11 y *misericors* en Lc 6,36.

Los vocablos *misericors* y *miserator* proceden del adjetivo *miser* “desdichado, mísero, digno de lástima, desgraciado” (como el sentido pasivo del gr. *oiktrós*). De ahí provienen el adjetivo diminutivo *misellus* “pobrecillo” (o con matiz peyorativo de “mezquino”); los adverbios *misere* “desdichadamente” y *miseriter* “conmoveramente”; los verbos *miseror*, *misereo* y *miseresco* “deplorar, lamentar, tener compasión, compadecerse”; el adjetivo *miserabilis* “miserable, digno de compasión, deplorable” y su adverbio *miserabiliter* “lastimeramente, de modo que inspira compasión”; los sustantivos *miseria* “desgracia, adversidad, ansiedad, dificultad” y *miseratio* “miseración, conmiseración, compasión”.

El sufijo *-tor* forma, a partir de un verbo, un sustantivo masculino con el sentido de agente: de *rego* “regir”, *rector* “el que rige”; de *ago* “conducir, hacer”, *actor* “el que conduce, el que hace”; de *uinco* “vencer”, *uictor* “vencedor”; de *misereo* “compadecerse”, *miserator* “el que se compadece”. En la fórmula típica, el sustantivo está adjetivado para designar un atributo divino, como en heb. *rahûm* o en gr. *oiktírmōn*.

Como vocablos compuestos de *miser* y *cor* “corazón”, se forman el sustantivo *misericordia* “misericordia, compasión” y el adjetivo *misericors* “misericordioso, compasivo”. Se pueden explicar como “tener al desdichado en el corazón” o “tener corazón para la desgracia ajena” o “compadecerse de corazón”. En palabras de san Agustín:

“¿Qué es la misericordia? No otra cosa que cargarse el corazón de un poco de miseria (de los otros). La palabra «misericordia» deriva su nombre del dolor por el «miserable». Las dos palabras están en ese

término: miseria y corazón. Cuando tu corazón está afectado, sacudido por la miseria de los demás, ahí tienes la misericordia”⁷.

El adjetivo *clemens* originariamente significa “que se inclina suavemente”, “en pendiente suave” (de la misma raíz que el verbo *clino* “inclinarse”), y en sentido figurado y espiritualizado cobra el matiz de “dulce, suave, apacible”, o “bueno, indulgente, humano”.

En cuanto a *pius*, es el adjetivo con que en latín clásico se designaba al que cumplía sus deberes religiosos para con los dioses, la patria o los padres.

Dejemos por el momento a un lado las traducciones minoritarias (*clemens* y *pius*) y atendamos a las traducciones más comunes (*miserator* y *misericors*). Al igual que dijimos del gr. *oiktírmōn*, hay que considerar al lat. *miserator* ligado a la idea de la desdicha que padece uno y que conmueve a otro. En cuanto al adjetivo *misericors*, nos remite a la sede física (según determinada concepción antropológica hoy científicamente desfasada pero que sigue viva en el lenguaje común) de ese sentimiento.

Joseph Ratzinger, entonces cardenal prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, en su comentario teológico al Mensaje de Fátima (publicado en junio de 2000), recordaba: “«Corazón» significa en el lenguaje de la Biblia el centro de la existencia humana, la confluencia de razón, voluntad, temperamento y sensibilidad, en la cual la persona encuentra su unidad y su orientación interior”. A la luz de este hondo significado, hay que entender el empleo del sustantivo *misericordia* o del adjetivo *misericors*. Incluso se diría que al cambiar la sede física de la compasión desde las entrañas al corazón, parece que esa compasión pasa del mundo de los sentimientos a la persona en su

⁷ Sermón 358A, citado en *Misericordiosos como el Padre*, Madrid 2015 p.170.

integridad y por otra parte se respetaría mejor la unidad del ser divino, al que no cuadran tan bien como al hombre distinciones entre razón, voluntad, sentimientos, etc. Sin embargo, y reconociendo que el lenguaje para referirse a Dios -más aún en la Sagrada Escritura, que no es un manual de Teología- necesariamente ha de ser antropomórfico, modelado a imagen de las realidades humanas, la sede física implícita en el término hebreo *rahûm* sigue teniendo la ventaja de expresar la idea de la misericordia divina como un útero donde Dios reengendra, recrea o gesta nuevamente a aquel de quien él se compadece.

D) En español.

En español, son diversos los vocablos usados:

a) La VO traduce *compasivo* (Ex 34,6; Dt 4,31; Sal 103,8; Sal 112,4; Jon 4,2), *misericordioso* (2 Cro 30,9; Ne 9,17; Ne 9,31; Sal 145,8; JI 2,13) y *clemente* (Sal 86,15; Sal 111,4).

b) La BJ traduce *misericordioso* (Ex 34,6; Dt 4,31; 2 Cro 30,9; Jon 4,2), *clemente* (Sal 86,5; Sal 103,8; Sal 112,4), *compasivo* (Sal 111,4; Sal 145,8; JI 2,13; St 2,11), *entrañable* (Ne 9,17) y *lleno de ternura* (Ne 9,31).

c) La NBE usa la palabra *compasivo* en ocho ocasiones (Ex 34,6; Dt 4,31; Ne 9,17; Ne 9,31; Sal 86,15; Sal 103,8; Sal 112,4; Sal 145,8), *clemente* en otras cuatro (Si 2,11; Sal 111,4; JI 2,13; Jon 4,2) y *misericordioso* en una sola (2 Cro 30,9).

d) La SB emplea el término *misericordioso* siempre (Ex 34,6; 2 Cro 30,9; Ne 9,31; Sal 86,15; Sal 103,8; Sal 111,4; Sal 112,4; Sal 145,8) excepto dos veces (Ne 9,17; Jon 4,2) en que traduce *clemente* y una (JI 2,13) en que vierte *piadoso*. Este último adjetivo es el elegido por la BA (Ex 34,6).

e) La NBG (que también sigue la numeración de los salmos de la Vg) traduce *misericordioso* (Ex 34,6; Ne 9,17; Sal 144,8; Jl 2,13) o *lleno de misericordia* (Dt 4,31), *compasivo* (Sal 85,15; Sal 102,8; Sal 110,4), *clemente* (2 Cro 30,9; Jon 4,2) o *de clemencia* (Ne 9,31) y *benigno* (Sal 111,4).

Tenemos, pues, siete adjetivos (*misericordioso*, *clemente*, *compasivo*, *piadoso*, *entrañable*, *benigno*, *tierno*) y tres expresiones (*lleno de ternura*, *lleno de misericordia*, *de clemencia*). De entrada, habría que considerar preferible encontrar una sola palabra que tradujera el adjetivo hebreo en vez de una expresión o sintagma formado por varias palabras. Preferiríamos, pues, *clemente* a *de clemencia*, *misericordioso* a *lleno de misericordia* y *tierno* a *lleno de ternura*, teniendo en cuenta que no hay en el adjetivo hebreo ningún signo de grado superlativo o intensivo.

A la hora de elegir entre los siete adjetivos, podríamos atender a un criterio léxico. Más tarde veremos cómo, más allá de los pasajes bíblicos en que los atributos de la fórmula típica son literalmente citados, las alusiones a los mismos son muy abundantes a lo largo de la Sagrada Escritura, a través del sustantivo o del verbo de la misma raíz que el adjetivo que recoge el atributo. Por tanto, si pudiéramos en español contar con un verbo de la misma familia etimológica que el adjetivo, la traducción castellana conservaría la alusión al atributo divino. Esto, sin embargo, no es posible en todos los casos, teniendo a veces que recurrir a una perífrasis:

<i>Adjetivo</i>	<i>Verbo copulativo + adjetivo (atributo)</i>	<i>Verbo transitivo + sustantivo (objeto)</i>	<i>Verbo de la raíz</i>
Misericordioso	Ser misericordioso	Tener misericordia	---
Clemente	Ser clemente	Tener clemencia	---
Benigno	Ser benigno	Tener benignidad	---
Tierno	Ser tierno	Tener ternura	Enternecer(se)
Entrañable	Ser entrañable	Tener entrañas	Entrañarse
Compasivo	Ser compasivo	Tener compasión	Compadecer(se)
Piadoso	Ser piadoso	Tener piedad	Apiadarse

Así pues, si adoptamos este criterio léxico, deberíamos preferir los adjetivos que cuentan con verbo propio (aunque el verbo de *entrañable* está en desuso). Sin embargo, puede tener mayor importancia un criterio semántico que ahonde en el significado de cada adjetivo y lo relacione con el sentido de la palabra hebrea que pretende traducir:

a) *Misericordioso* es el adjetivo derivado del sustantivo *miser cordia*, pudiendo traducirse por “el que actúa con misericordia” o “el dado a la misericordia”; se corresponde con el adjetivo latino *miser cors*, que ya hemos visto.

b) *Clemente* procede del adjetivo latino *clemens*, al que también nos hemos referido. La Real Academia Española lo define como “que tiene clemencia”, la cual a su vez sería la “compasión, moderación al aplicar justicia”.

c) *Compasivo* es adjetivo derivado del sustantivo *compasión*, del latín *compassio* “sufrimiento común” o “comunidad de sentimientos”, como el verbo español *compadecer* (o *compadecerse*) viene del verbo latino *compatior* “padecer con otro”. La Real Academia define *compasivo* como el “que siente compasión”, “que tiene inclinación a compadecerse fácilmente” o “que manifiesta o implica compasión”, y *compasión* como “sentimiento de pena, de ternura y de identificación ante los males de alguien”.

d) *Piadoso* es un adjetivo que proviene del antiguo sustantivo castellano *piadad* (de donde también *apiadar* o *apiadarse*), sustantivo que es una variante medieval de *piedad*, que viene del latín *pietas*, que es la cualidad del que es *pius*, adjetivo con que -como hemos visto- se designaba al que cumple sus deberes religiosos para con los dioses, la patria o los padres. Pero *pietas* desarrolla también un sentido de “amor respetuoso, veneración, ternura, afecto,

cariño, clemencia” que pasa al sustantivo español *piedad* como “lástima, misericordia, conmiseración”, al verbo *apiadar* “causar piedad” o *apiadarse* “tener piedad”, y al adjetivo *piadoso* como “benigno, blando, misericordioso, que se inclina a la piedad y conmiseración” (Diccionario de la Real Academia).

e) *Benigno* (del latín *benignus* “nacido bueno”) es definido por la Real Academia como “afable, benévolo, piadoso”.

f) *Tierno* (del adjetivo latino *tener*) es en primer lugar y en sentido físico lo “que se deforma fácilmente por la presión y es fácil de partir o cortar” y como esta ductilidad o blandura la tienen en mayor grado las cosas recientes, pasa a significar “reciente, de poco tiempo” y más en particular –en algunos países hispanoamericanos- se dice de los frutos verdes y de los niños recién nacidos. En sentido figurado, se llama tierno al que tiene cualidades relacionadas con la niñez: “propenso al llanto”, “afectuoso, cariñoso y amable”. Llámase *ternura* a estas cualidades y también a un requiebro (palabras amables). El verbo *enternecer* es sentido primario y físico “ablandar, poner tierno o blando algo” (y el pronominal *enternecerse* sería “ponerse blando) y en sentido secundario y figurado “mover a ternura, por compasión u otro motivo” (y *enternecerse* sería “ponerse tierno” o “compadecerse”).

g) *Entrañable* es definido por la Real Academia como “íntimo, muy afectuoso”. Es el adjetivo de *entraña*, que a su vez procede del latín *interanea* “intestinos”. En sentido físico, *entraña* es “cada uno de los órganos contenidos en las principales cavidades del cuerpo humano y de los animales”, de ahí que en sentido figurado signifique “parte más íntima o esencial de una cosa o asunto”. Suele emplearse en plural para “cosa más oculta y escondida” (vgr. *las entrañas de la tierra*) o también la “voluntad”, el “afecto” o el “genio” de una persona. El verbo *entrañar* en sentido físico “introducir en lo más hondo” (o *entrañarse* “introducirse en lo hondo”), o se dice que una cosa entraña otra si la

contiene o lleva dentro de sí, y en sentido espiritual (y un tanto desusado) *entrañarse* es “unirse, estrecharse íntimamente, de todo corazón, con alguien”.

En resumen, los términos usados en las traducciones españolas aportan el significado de tener corazón para el desdichado (*misericordioso*), compartir su sufrimiento (*compasivo*), tener lástima (*piadoso*), ser suave e indulgente para con él (*clemente*). Aquí no solo se pierde la idea de la ternura maternal de Dios, sino que estamos peligrosamente cercanos a ciertos sentidos peyorativos de estos adjetivos, como el clemente que perdona desde la arrogancia de su superioridad, o el misericordioso que con suficiencia se desprende de una ínfima porción de su riqueza, o el compasivo o piadoso que se permite un gesto de aprecio hacia el que considera desdichado. Ya san Agustín advertía: “das pan a un hambriento: ofréceselo con la participación de tu corazón, no con desprecio; no consideres como a un perro a un hombre semejante a ti”⁸. Por tanto, al emplear estos adjetivos, hay que evitar estas connotaciones indeseables que tienen en común un trato humillante, y dejar, por el contrario, clara la idea de que la clemencia, la misericordia, la compasión y la piedad son designaciones del amor de Dios, capaz de enamorar como a Moisés o como a los salmistas, según comprobaremos más adelante.

Sería más adecuado hablar de un Dios *tierno*, si desposeemos a esta palabra de connotaciones de debilidad infantil. Pero más apropiado todavía resulta el adjetivo *entrañable*, que mantiene la vinculación etimológica con las *entrañas*, como el adjetivo hebreo *raḥûm* con el sustantivo *raḥămîm*. No obstante, habría que hacer una advertencia. Normalmente en español se usa el adjetivo *entrañable* para algo que mueve las entrañas de alguien, esto es, que se hace digno de amor (es decir, “entrañable” como objeto de amor), mientras que,

⁸ Sermón 358A, citado en *Misericordiosos como el Padre*, Madrid 2015 p.170.

predicado de Dios, tiene el alcance de que es a él a quien se le conmueven las entrañas (es decir, “entrañable” como sujeto de amor). Podríamos explicar este atributo como la disposición de Dios a “entrañarse” (en el sentido de “unirse, estrecharse íntimamente, de todo corazón, con alguno”). Únicamente habría que recordar que esta unión, en el original bíblico hebreo, tiene un alcance uterino, maternal, engendrador por parte de Dios.

11. El segundo adjetivo de la fórmula típica.

A) En hebreo.

El adjetivo *ḥannûn* procede de la raíz semita *ḥnn* de la que provienen las siguientes palabras:

a) El verbo *ḥānan* significa “ser compasivo”, o bien “dar graciosamente”, “conceder una merced”. Por ejemplo, en modo *niphal* (simple pasivo) en Jr 22,23: “cómo inspirarás piedad (*mah-nēḥantə*)” (la BJ traduce “cuánta lástima excitarás”); o en modo *piel* (intensivo activo), en Prov 26,25: “cuando se hace graciosa (*kî-yəḥannēn*) su voz, no creas en él” (VO: “aunque sea amable, no te fies”). En arameo encontramos este mismo verbo en modo *hithpael* (reflexivo) en Dn 6,12: “aquellos hombres vinieron atropelladamente y sorprendieron a Daniel invocando y suplicando (*wmiṯḥannan*) a su Dios”. Según san Juan Pablo II, “el término *ḥanan* expresa un concepto más amplio [que el de misericordia]; significa, en efecto, la manifestación de la gracia, que comporta, por así decir, una constante predisposición magnánima, benévola y clemente”⁹.

b) El sustantivo masculino *ḥēn* significa “gracia, favor”, como por ejemplo en la expresión de “hallar gracia” (así en Gn 18,3; Ex 34,9; 1 Sa 1,18, etc.). En Za 12,10 leemos “derramaré sobre la casa de David y sobre los habitantes de Jerusalén un espíritu de gracia (*rūaḥ ḥēn*)”, lo que para Davidson quiere decir “el espíritu de Dios predisponiendo el corazón del hombre a buscar la reconciliación con Dios”. En Za 6,14 podría ser un nombre común (“para la gracia del hijo de Sefanías, un memorial”) o un nombre propio (“para Jen, hijo de Sefanías, un memorial”); la VO opta por la primera posibilidad traduciendo “un memorial (...) para la generosidad del hijo de Sofonías”, mientras que la

BJ, optando también por el nombre común, prefiere conjeturar que la palabra *hēn* estaba originariamente en otro lugar y se traduciría “para el hijo de Sefanías, un memorial de gracia”.

c) Aunque el anterior sustantivo puede significar “gracia” en el sentido de “elegancia, belleza”, esto viene expresado más propiamente por otro sustantivo, el femenino *hîn*, por ejemplo en Job 41,4: “No guardaré silencio acerca de sus miembros o del asunto de sus fuerzas y gracia (*wəhîn*) de su figura” (la BJ cambia esta palabra por otra que –conjetura- obedece al original).

d) Un tercer sustantivo de esta raíz es el femenino *hānînāh*, que significa igualmente “gracia, favor”, como en Jer 16,13: “pues no os otorgaré gracia” (la VO dice “pues no pienso concederos mi perdón”).

e) Un cuarto sustantivo es el femenino *hannāh*, que en principio es sinónimo del anterior, “gracia, favor”, y así lo encontramos en plural en Sal 77,10: “¿Ha olvidado Dios sus favores (*hannôt*)?”. De ahí pasa a significar “súplica, oración pidiendo favor”, pero es más conocido como nombre propio de mujer, de donde viene “Ana” (por ejemplo, la madre de Samuel: 1 Sa 1,2).

f) Otros dos sustantivos significan también “súplica, oración para pedir gracia”: el femenino *təhinnāh* y el masculino *taḥnûn* (que admite un plural masculino en *-îm* y uno femenino en *-ôt*), por ejemplo: “derramaré sobre la casa de David y sobre los habitantes de Jerusalén un espíritu de gracia y de súplicas (*wətaḥnûnîm*)” (Za 12,10; LH traduce “un espíritu de gracia y de clemencia”); “escucha desde los cielos su oración y su súplica (*təhinnātām*)” (2 Cro 6,35); “escucha desde los cielos, lugar de tu morada, su oración y su súplica (*təhinnōtêhem*)” (2 Cro 6,39):

⁹ *Dives in misericordia*, nota 52.

g) Existen abundantes nombres propios de esta raíz, principalmente onomásticos que llevan varios personajes bíblicos, como *ḥānnān* (que quiere decir “misericordioso”), *ḥānūn* (“favorecido”: Ne 3,30), *ḥānānī* (“gracioso”), *ḥānanyāh* (“a quien Dios ha dado graciosamente”: Ne 3,30; Jer 28,1; Dan 1,6), *ḥānanyāhū* (de igual significado: 1 Cro 25,23; 2 Cro 26,11; Jer 36,12), *ḥēnādād* (“gracia de Hadad”), *ḥannī’ēl* (“gracia de Dios”: Nm 34,23; 1 Cro 7,39), y también toponomásticos (nombres de lugares) como la torre de Jerusalén llamada *ḥānan’ēl* (“Dios ha dado graciosamente”) o un lugar del territorio de Zabulón llamado *ḥannātōn* (“lugar favorecido”: Jos 19,14). En el NT, el nombre de Juan el Bautista (gr. *Iōānnēs*: Lc 1,13; Jn 1,6, etc.) es transcripción de un heb. *yôḥānnān* (“Yahweh es compasivo”: Jer 42,1).

h) Como adverbio, tenemos *ḥinnām* “gratis, a cambio de nada”, de donde también puede significar “en vano” e incluso “sin merecimiento”, como en Job 9,17: “¡Él, que me aplasta por un pelo, que multiplica sin razón (*ḥinnām*) mis heridas!”.

i) Por fin, llegamos al adjetivo *ḥannūn* “gracioso, misericordioso, compasivo”. Se aplicaría a alguien cuyo comportamiento responde a lo expresado por el verbo *ḥānan*.

B) En griego.

La LXX traduce el atributo *ḥannūn* siempre por *eleēmōn* (Ex 34,6; Ex 22,26; 2 Cro 30,9; Ne 9,17; Ne 9,31; Sal 85,15; Sal 102,8; Sal 110,4; Sal 111,4; Sal 114,5; Jl 2,13; Jon 4,2), excepto una vez por *oiktīrmōn* (Sal 144,8). El primero de estos dos adjetivos griegos procede de la misma raíz que el sustantivo masculino o neutro *éleos* “compasión, piedad” y el verbo *eleēō* “compadecer, compadecerse”. En esta misma familia se encuadran: el sustantivo

femenino *eleētýs* “compasión, piedad”; el sustantivo compuesto femenino *eleeinología* “discurso que mueve a compasión”; el adjetivo *eleeinós*, que tiene un sentido pasivo “digno de compasión, digno de lástima, lamentable, miserable” y uno activo “compasivo, que compadece, piadoso”; el sustantivo femenino *eleēmosýnē* “compasión, piedad”, que en el NT cobra el sentido de “limosna” (Mt 6,2-4; Lc 11,41; Hch 3,2, etc.) y precisamente (a través de la transcripción latina *eleemosyna*) es el origen del vocablo español *limosna*; y finalmente, el adjetivo *eleēmōn* “compasivo, piadoso, misericordioso”.

En cuanto al adjetivo *oiktírmōn*, su significado ya ha sido explicado a propósito del atributo *rahûm*. Ya ha quedado advertido que el caso de Sal 144,8 es un tanto especial. Debemos recordar que el orden de los dos primeros atributos en la Biblia heb. (TM) es *rahûm wəḥannûn* en la fórmula típica (Ex 34,6) y en los escasos textos que la siguen (Sa 86,5; Sal 103,8), mientras que son más numerosos los pasajes que invierten el orden y dicen *ḥannûn wərahûm* (2 Cro 30,9; Ne 9,7; Ne 9,31; Sal 111,4; Sal 112,4; Sal 145,8; Jon 4,2; Jl 2,13). A los textos TM *rahûm wəḥannûn* corresponde una traducción LXX *oiktírmōn kai eleēmōn*, a la par que a los textos TM *ḥannûn wərahûm* corresponde una traducción LXX *eleēmōn kai oiktírmōn*. La excepción es que en TM Sal 145,8 leamos *ḥannûn wərahûm* y en LXX Sal 144,8 *oiktírmōn kai eleēmōn*. Para explicarlo podemos considerar dos hipótesis:

a) El texto heb. original de Sal 145,8 era *rahûm wəḥannûn*, como en la fórmula típica de Ex 34,6, y por eso la Biblia gr. de la LXX tradujo *oiktírmōn kai eleēmōn*. Posteriormente, por influencia de los más numerosos pasajes que invierten el orden de los dos primeros atributos, el texto heb. del Salmo 145 también invirtió el orden y así llegó hasta nosotros la redacción del TM *ḥannûn wərahûm*.

b) El texto heb. original de Sal 145,8 es el que tenemos ahora en TM *ḥannûn wərahûm*. El hecho de que en este caso la LXX haya hecho la traducción *oiktírmōn kai eleēmōn* –inversa a la esperada- indicaría que la LXX ha entendido que *rahûm* y *ḥannûn* son adjetivos sinónimos (al menos referidos a Dios como atributos) y por eso los adjetivos griegos que los traducen son intercambiables.

Cuando la LXX se convirtió en la Biblia de los cristianos (o más bien en su AT), hubo intentos por parte de los judíos de contar con una versión griega supuestamente más acorde con el texto hebreo. Hay que decir “supuestamente” porque la LXX traduce un texto hebreo que, por lo menos en lo que hace al Pentateuco, se remonta al siglo III a.C., en todo caso bastantes siglos anterior al TM, y al descubrirse los manuscritos del Mar Muerto (que son del siglo II a.C. al I d.C.) se ha visto que contienen textos bíblicos que a veces difieren del TM y en cambio coinciden sorprendentemente con el sentido que vemos en la traducción griega de la LXX.

Pues bien, una de las más famosas de esas nuevas Biblias judías en griego fue la del rabino Aquila (hacia el año 130 d.C.), que pretendió que a cada palabra hebrea le correspondiera una sola y siempre la misma palabra griega; más aún, que a cada raíz hebrea le correspondiera una raíz griega. Para conseguir esto o acercarse al menos a este objetivo, Aquila tuvo que forzar muchas veces el significado verdadero de los vocablos griegos empleados. En cambio, la Septuaginta o Biblia de los LXX hace un uso mucho más correcto de la lengua griega porque no tiene esa pretensión de correspondencias constantes de palabras y raíces.

Un ejemplo de esto lo encontramos en la fórmula típica de los atributos divinos, donde en la LXX hallamos dos palabras de la misma raíz griega que, sin embargo, corresponden a palabras hebreas de distinta raíz: *eleēmōn* traduce

ḥannûn (raíz *ḥnn*) y *éleos* traduce *ḥésed* (raíz *ḥsd*) –por decirlo de manera completa, *polyéleos* traduce *rab-ḥésed-*. Si entendiéramos que esto supone un empobrecimiento por pérdida de matices al reducir dos raíces hebreas a una sola griega y –sin ánimo de perseguir una exacta y constante correspondencia al estilo Aquila- buscáramos otra palabra de distinta raíz griega para traducir *ḥannûn*, ¿hallaríamos en la misma Biblia elementos que sirvieran a este objetivo?

En el mismo pasaje de la fórmula típica de los atributos divinos, justo antes de pedir Moisés a Dios que le muestre su gloria, Dios le ha dicho que ha hallado gracia ante él (Ex 33,6), e inmediatamente después de que Dios pase revelando sus atributos, Moisés hace una súplica “si he hallado gracia ante ti” (Ex 34,9). En ambos casos, la palabra hebrea para “gracia” es *ḥen* (de la misma raíz *ḥnn* que *ḥannûn*), traducida al griego *khárin* (acusativo singular de *kháris*). El adjetivo derivado de *kháris* y que serviría para traducir *ḥannûn* podría ser *kharistikós*, que significa “bienhechor, generoso”.

Esta propuesta no es un mero ejercicio teórico de ficción sobre qué otra traducción podría haber hecho la LXX. En realidad, esta reflexión es oportuna para intentar comprender la que de hecho –no en ficción- sí sucede en el NT, donde -recordemos- no aparece la palabra *eleēmōn*. ¿Por qué silencia este importante atributo cuando todo el NT es un canto a la gracia divina? La palabra *kháris* (nominativo singular) aparece 59 veces y *khárin* (acusativo singular) 44 veces. ¿Qué decir de muchas otras palabras de la misma raíz griega (algunas de tanto calado teológico como *eukharistía* o *khárisma*)? Según las epístolas paulinas, los discípulos deben ser *eu-kháristoi* (“agradecidos”: Col 3,15), mientras que los hombres alejados de Dios son *a-kháristoi* (“desagradecidos”: 2 Tim 3,2).

Cierto que el adjetivo *kharistikós* no está presente en el NT. Pero hay fuertes indicios de que en el prólogo del Evangelio según san Juan, en un contexto de visión de Dios que recuerda inevitablemente a Ex 33-34, la palabra *kháris* hace referencia al atributo *ḥannûn* al hablar de recibir “gracia sobre gracia (*khárin anti kháritos*)” (Jn 1,16) y sobre todo en la expresión “gracia y verdad” cuando habla de “gloria cual del Unigénito del Padre, lleno de gracia y verdad (*kháritos kai alētheias*)” (Jn 1,14) y de que de Jesucristo vino “la gracia y la verdad (*hē kháris kai hē alētheia*)” (Jn 1,17). Ya veremos que se hace referencia aquí también al último atributo de la fórmula típica de Ex 34,6.

Aunque con menor seguridad, pues falta el contexto de la visión de Dios, es bastante verosímil que también en el llamado “discurso de la llanura” del Evangelio según san Lucas el sustantivo *kháris* (Lc 6,33-34) y quizá también el adjetivo sustantivado de sentido opuesto *akharístus* (Lc 6,35) estén haciendo referencia al atributo divino *ḥannûn*, como lo sugiere el que inmediatamente después aparezcan las palabras *oiktírmones* y *oiktírmōn* (Lc 6,36), siendo esta última la traducción usual en la LXX de *rahûm*, el primer atributo de la fórmula típica.

Para valorar esta relación entre heb. *ḥēn-ḥannûn* y gr. *kháris-kharistikós* resulta útil la siguiente síntesis de la evolución semántica de *kháris* en la Biblia:

“*Kháris* en griego significó originariamente el atractivo físico y el agrado que en otros produce; pasó luego a indicar la disposición favorable de benevolencia hacia otros y los dones en que normalmente se plasma; por influjo del Antiguo Testamento, el Nuevo emplea el término para significar preferentemente en sentido activo la benevolencia de Dios y de Cristo hacia los hombres, y en sentido pasivo la benevolencia de que los hombres son objeto por parte de Dios o de Cristo. Un paso más y *kháris* serán todos los dones gratuitos que provienen de esa benevolencia divina (redención, justificación, gloria), dones que para

cada hombre se concretan en lo que se ha llamado gracia santificante, gracias o ayudas actuales, bienaventuranza eterna, carismas”¹⁰.

C) En latín.

Debe distinguirse cuando la Vg traduce directamente del hebreo y cuando traduce del griego.

a) Cuando traduce el hebreo *ḥannûn*, elige casi siempre el adjetivo *clemens* (Ex 34,6, 2 Esr 9,17; 2 Esr 9,31; Vg-h Sal 85,1; Vg-h Sal 102,8; Vg-h Sal 110,4; Vg-h Sal 111,4; Vg-h Sal 114,5; Vg-h Sal 144,8; Jon 4,2), si bien una vez hallamos *miseriors* (Ex 22,26), otra *pius* (2 Par 30,9) y otra *benignus* (Jl 2,13).

b) Cuando traduce a partir de la LXX, vierte el gr. *eleēmōn* en el lat. *miseriors* (Vg-g Sal 85,15; Vg-g Sal 102,8; Vg-g Sal 110,4; Vg-g Sal 111,4; Vg-g Sal 114,5) y el gr. *oiktīrmōn* por el lat. *miserator* (Vg-g Sal 144,8). En el caso de los libros deuterocanónicos del AT, la Vg traduce también *miseriors* (Eclo 2,13; 2 Ma 1,24) o en acusativo *miseriordem* (2 Ma 8,29; 2 Ma 11,9; Eclo 48,22 correspondiente a LXX Si 48,20). La frase de orar ante el Clemente de LXX Si 50,19 falta en Vg Eclo 50,21 y la expresión de “suplicar ante el Señor Clemente” de LXX 2 Ma 13,12 es cambiada por la Vg en “suplicar del Señor clemencia (*miseriordiam*)”.

Ya hemos explicado el sentido de los adjetivos *miseriors* y *miserator*; también *clemens*, a propósito de su derivado español *clemente*. En cuanto a *benignus*, es un compuesto aparentemente de *bene* “bien” (adverbio de *bonus* “bueno”), como *benedictus* “bendito” (con *dico* “decir”), *beneficus* “bienhechor” (con *facio* “hacer”) o *benevolus* “benévolo” (con *volo* “querer”);

¹⁰ Salvador Muñoz Iglesias, *Los Evangelios de la Infancia*, vol.II, Madrid 1986, p.157.

en combinación con la raíz de *gigno* “nacer”, daría un significado de “bien nacido” (como en griego *eu-genés*). Pero *benignus*, más que “bien nacido”, significa “nacido bueno”, por lo que probablemente no venga del adverbio *bene* sino del adjetivo inusitado *benus* (del mismo origen y significado que el clásico *bonus*). De *ben-* y *gn-* surge *benignus* “bondadoso, benévolo, afable, favorable”, de donde “generoso” o bien “fecundo, abundante”. De ahí proviene el español *benigno*; también se forman el sustantivo *benignitas* (de donde el español *benignidad*) y el adverbio *benigniter* “benignamente”.

El caso de Sal 144,8 era problemático en la LXX porque la expresión griega *oiktírmōn kai eleēmōn* es la versión normal de un original heb. *rahûm wəḥannûn* tal como hallamos en TM Ex 34,6 y no de un *ḥannûn wərahûm* que encontramos hoy en TM Sal 145,8. La situación actual debió existir ya en tiempos de san Jerónimo: es decir, si el texto heb. original de Sal 145,8 fue *rahûm wəḥannûn*, ya no lo era al hacer la traducción latina, pues la Vg nos ofrece exactamente la traducción esperada del salmo tanto *iuxta hebr.* (Vg-h) como *iuxta LXX* (Vg-g). En efecto, cuando la Vg traduce del hebreo, la expresión *clemens et misericors* es la versión latina normal de un original *ḥannûn wərahûm* tal como leemos hoy en TM Sal 145,8. Y cuando traduce del griego, la expresión *miserator et misericors* es también la versión normal de un original *oiktírmōn kai eleēmōn* tal como leemos en LXX Sal 144,8.

Pasando por alto el caso de este salmo, lo que sí llama la atención es que la Vg haga una traducción distinta cuando parte del adjetivo heb. y cuando parte del adjetivo gr. que traduce al heb.; y, lo que es más llamativo, que la misma palabra latina *misericors* sirva para traducir el heb. *rahûm* y el gr. *eleēmōn*, que es a su vez traducción del heb. *ḥannûn*. Ello parece avalar la idea de una cierta intercambiabilidad entre los dos primeros atributos, al menos en la mente del traductor latino.

El esquema de la traducción sería el siguiente:

Hebreo	Griego	Latín
<i>rahûm</i> →	<i>oiktírmōn</i> →	<i>miserator</i>
	Sal 144,8 <i>eleémōn</i> →	Sal 144,8 <i>misericors</i>
	→	<i>misericors</i>
<i>ḥannûn</i> →	<i>eleémōn</i> →	<i>misericors</i>
	Sal 144,8 <i>oiktírmōn</i> →	Sal 144,8 <i>miserator</i>
	→	<i>clemens</i>

D) En español.

En cuanto a la traducción castellana, distingamos entre las distintas versiones que hemos contemplado:

a) La VO traduce *ḥannûn* por *misericordioso* (Ex 34,6; Sal 86,15; Sal 103,8), *compasivo* (Ex 22,26; Jl 2,13), *clemente* (2 Cro 30,9; Ne 9,17; Ne 9,31; Sal 112,4; Sal 145,8), *piadoso* (Sal 111,4) y *bondadoso* (Jon 4,2). Además, en los libros deuterocanónicos del AT traduce el gr. *eleémōn* por *misericordioso* (Si 2,11; Si 48,20; Si 50,19; 2 Ma 1,24; 2 Ma 8,29; 2 Ma 11,9; 2 M 13,12),

b) La BJ traduce *ḥannûn* por *clemente* (Ex 34,6; 2 Cro 30,9; Ne 9,17; Ne 9,31; Sal 111,4; Sal 112,4; Sal 145,8; Jl 2,13; Jon 4,2), *compasivo* (Ex 22,26; Sal 86,15; Sal 103,8) y *tierno* (Sal 116,5), y *eleémōn* por *misericordioso* (Si 2,11; Si 48,20; Si 50,19; 2 Ma 1,24; 2 Ma 8,29; 2 Ma 11,9; 2 Ma 13,12).

c) La NBE, por *clemente* (Ex 34,6; 2 Cro 30,9; Ne 9,17; Ne 9,31; Sal 103,8; Sal 145,8), *piadoso* (Sal 86,15; Sal 111,4; Sal 112,4), *compasivo* (Ex 22,26; Jl 2,13; Jon 4,2; 2 Ma 1,25), *benigno* (Sal 116,5) y *misericordioso* (Si 2,11; Si 50,19; 2 Ma 8,29; 2 M 11,9; 2 Ma 13,12).

d) La SB, por *clemente* en los salmos (Sal 86,15; 103,8; 111,4; 116,5; 145,8) y en un profeta (Jon 4,2), *misericordioso* en el otro profeta (Jl 2,13) y en el Código de la Alianza (Ex 22,27) y *piadoso* en el texto base (Ex 34,6).

e) La NBG, por *clemente* (Ex 34,6), *benéfico* (Sal 85,15), *benigno* (Sal 102,8; Sal 144,8; Jl 2,13) o *de benignidad* (Ne 9,31) y *misericordioso* (Sal 110,4; Sal 114,4; Jon 4,2; Eclo 2,11; 2 Ma 1,24; 2 Ma 8,29; 2 Ma 11,9; 2 Ma 13,12).

f) La BA, en el siglo XV, lo hacía por *gracioso* (Ex 34,6).

Un total, por tanto, de siete adjetivos (*misericordioso*, *clemente*, *compasivo*, *piadoso*, *tierno*, *benigno*, *gracioso*), la mayor parte de los cuales han sido usados también para traducir *raḥûm* y los explicamos en ese lugar (incluimos la expresión *de benignidad*), y a los que habría aquí que añadir uno (*benéfico*) cuya etimología acabamos de ver y que la Real Academia define como “benéfico: que hace el bien”; y finalmente, *bondadoso* es el adjetivo aplicable a quien goza de *bondad* (del latín *bonitas*, sustantivo que expresa la cualidad abstracta de lo que es o quien es *bonus* “bueno”).

Aplicando el criterio léxico de contar con verbo apropiado, resultaría:

<i>Adjetivo</i>	<i>Verbo copulativo + adjetivo (atributo)</i>	<i>Verbo transitivo + sustantivo (objeto)</i>	<i>Verbo de la raíz</i>
Misericordioso	Ser misericordioso	Tener misericordia	---
Clemente	Ser clemente	Tener clemencia	---
Benigno	Ser benigno	Tener benignidad	---
Bondadoso	Ser bondadoso	Tener bondad	---
Tierno	Ser tierno	Tener ternura	Entenecer(se)
Benéfico	Ser benéfico	Tener beneficencia	Beneficiar

Compasivo	Ser compasivo	Tener compasión	Compadecer(se)
Piadoso	Ser piadoso	Tener piedad	Apiadarse
Gracioso	Ser gracioso	Hacer gracia	Agraciar

Yendo al criterio semántico, el adjetivo *bondadoso* “lleno de bondad” (siendo “bondad” la “cualidad de bueno”) es desde luego muy apropiado para Dios, pero, al igual que *bueno*, viene a recoger el conjunto o suma de los atributos de la fórmula típica y por ello mismo es menos adecuado para expresar singularizadamente uno de ellos. Podríamos recurrir a una variante de la misma raíz, el adjetivo *benéfico*, tomado en su segunda acepción de “pertenciente o relativo a la ayuda desinteresada que se presta a los necesitados”, pero esto suele tener una connotación de ayuda económica, como cuando se habla de “beneficencia”. Y en cuanto al adjetivo *piadoso*, puede alcanzar una particular carga peyorativa respecto al objeto al que se dirige, la persona de la que se apiada el piadoso. Es preciso evitar tal comprensión torcida del segundo atributo divino. Este, según el sentido etimológico del término hebreo, designa al que otorga una gracia, pero no necesariamente por lástima entendida como una superioridad desdeñosa, sino más bien, y a la luz del primer atributo al que este segundo va casi siempre unido, desde una ternura propia de un amor maternal que no busca humillar sino restablecer la dignidad del lastimado. Para acentuar este matiz, podría valer la traducción *tierno* (desligada de su matiz infantil), pero creo que la siguiente propuesta resulta más apropiada.

Al sustantivo hebreo *ḥen* corresponde en la LXX *kháris* y en la Vg *gratia* (ambas palabras, griega y latina, de la misma raíz indoeuropea **gher*). Sobre esta base, propusimos para *ḥannûn* un griego *kharistikós*. Para no perder la conexión con esta raíz, debemos tomar en consideración la posibilidad de *gracioso* (BA), que tiene el inconveniente de haber quedado en desuso. Desde el primer diccionario de la Real Academia Española (*Diccionario de Autoridades*,

1732), el adjetivo *gracioso* tenía entre sus acepciones la de “inclinado a hacer gracias”, que desapareció en el Diccionario de 1884. Desde entonces, este sentido de *gracioso* se aplica solo al objeto (“que se da gratuitamente”), no al sujeto y, de hacerlo así, se prestaría a confusión con las acepciones de “atractivo” o de “chistoso”. En cambio, el adjetivo *graciable* se mantiene hasta hoy día en una doble referencia semántica al objeto (“que se puede otorgar graciosamente, sin sujeción a precepto”) y al sujeto (“inclinado a hacer gracias, y afable en el trato”).

12. El tercer “adjetivo” de la fórmula típica.

A) En hebreo.

Tras los dos primeros atributos, consistentes en dos adjetivos que, en uno u otro orden, aparecen siempre unidos mediante la conjunción copulativa, viene el tercer atributo, formado por dos sustantivos, uno principal o determinado y otro complementario o determinante, que funcionan conjuntamente como un adjetivo: en heb. *’érek ’apayim*. Literalmente, significa algo poco apropiado para referirlo a Dios, tanto por constituir un antropomorfismo cuanto por parecer inelegante: “largura de narices”.

a) La raíz *’rk* designa la longitud. Así el verbo *’ārak* “ser largo”, por ejemplo: “y se alargaban (*watte’ēraknāh*) sus ramas” (Ez 31,5); “y eran largos (*wayya’ārikū*) los varaes” (1 Re 8,8). El sustantivo *’érek* significa “longitud”: “el águila grande, de grandes alas, de enorme envergadura (*’érek*)” (Ez 17,3); también aparece como nombre propio de ciudad: “los comienzos de su reino fueron Babel y Erek (*wə’erek*) y Acad” (Gn 10,10).

b) La raíz *’np* designa la nariz. Como sustantivo tenemos las variantes *’anəp*, *’enep* y *’ap*, todas ellas con el sentido de “nariz”; por causa de las dos fosas nasales, es frecuente usar el número dual *’apayim* “narices”, que por metonimia también significa “faz, rostro”; precedido de la preposición *lə-* y seguido del nombre de una persona, significa “a la cara de” alguien, o sea, funciona como una preposición “ante”: “y cayó ante David (*lə’apê dāwid*)” (1 Sa 25,23). Como verbo, *’ānap* quiere decir “respirar por la nariz” y, entendiendo esto como signo de cólera, pasa a significar “estar enfadado”; también el sustantivo adquiere el sentido de “ira”: “he llamado a mis valientes para mi ira (*lə’apî*)” (Is 13,3).

Con este último significado, se habla en hebreo de ser largo o corto “de narices” (o sea, de ira), entendiendo la longitud en un sentido no espacial sino temporal, o más bien de velocidad; es decir, “ser largo de narices” es ser “prolongado de ira” no en el sentido de una cólera que dure mucho sino de tardar en encolerizarse, y “ser corto de narices” es “ser breve de ira” no en el sentido de una cólera que dure poco sino de prontitud en encolerizarse. Podría, pues, decirse “tardo a la cólera” o “lento para la ira”, o simplemente “paciente”, y en el otro lado “rápido a la cólera” o “pronto para la ira” o simplemente “impaciente”.

Hay que advertir que no hay paralelismo morfológico en la construcción de ambas expresiones, porque para la tardanza se emplea el sustantivo y para la rapidez el adjetivo. Para la tardanza, tenemos el sustantivo *’érek* “largura” y el adjetivo *’ārōk* “largo”; para la rapidez, tenemos el sustantivo *qōšer* “cortedad” y el adjetivo *qāšēr* “corto”. Pues bien, se habla de una persona *qāšēr ’apayim* “corto de narices”, “impaciente”, y en cambio de una persona *’érek ’apayim* “de largura de narices”, lo que sería tanto como decir “largo de narices”, o sea, “paciente”. El libro de los Proverbios nos ofrece un buen ejemplo: “el corto de narices (*qāšēr ’apayim*) [VO “el impulsivo”, BJ “el de genio pronto”, CLIE “el pronto para la ira”] hace necesidad” (Prov 14,17); “el de largura de narices (*’érek ’apayim*) [VO “quien tiene paciencia”, BJ “el tardo para la ira”, CLIE “el lento para la ira”] es de mucho discernimiento” (Prov 14,29).

B) En griego.

En gr. la LXX traduce siempre *’érek ’apayim* por el adjetivo *makróthymos* (Ex 34,6; Nm 14,18; 2 Esr 19,17 correspondiente a VO Ne 9,17; Sal 85,15; Sal 102,8; Sal 144,8; Jl 2,13; Jon 4,2; Na 1,3). Es una palabra

compuesta de *makrós* “largo”, “grande”, “dilatado” y *thymós* “ánimo”, “espíritu”, “apetito”, “temperamento”, “pasión, afecto” o bien “cólera, ira”, que es el sentido que predomina aquí: “dilatado para la ira”. Otros compuestos de los mismos términos son: el sustantivo *makrothymía* “longanimidad, paciencia” y el verbo *makrothyméō* “tener longanimidad o paciencia”.

Así pues, la traducción quiere reflejar la etimología de la expresión hebrea *’érek ’apayim*. Una versión alternativa podemos hallarla en un texto del NT que no hace referencia directa (en su momento veremos si indirecta) al atributo divino: “que todo hombre sea pronto para escuchar, tardo para hablar, tardo para (la) ira (*bradys eis orgén*)” (St 1,19).

Podríamos plantearnos si textos que se refieren al sabio como hombre paciente tienen en mente el atributo divino, como si quisieran hacer al sabio partícipe de la *makrothymía* de Dios, o simplemente recomiendan y alaban su paciencia como una virtud. Es el caso en el libro del Eclesiástico de frases como estas: “hasta su hora aguanta el que es paciente (*makróthymos*), mas después se le brinda contento” (Si 1,23) o “todo lo que te sobrevenga, acéptalo, y en los reveses de tu humillación sé paciente (*makrothýmeson*)” (Si 2,4). Quizá la solución nos la dé el comienzo del libro: “toda sabiduría viene del Señor” (Si 1,1). De Dios, pues, viene la paciencia que pueda hallarse en el sabio.

Ya hemos dejado indicado que el atributo *makróthymos* no aparece en el NT, pero sí otras palabras de su familia léxica.

C) En latín.

La Vg traduce siempre por *patiens* (Ex 34,6; Nm 14,18; Vg-h Sal 85,15; Vg-g Sal 85,5; Vg-h Sal 102,8; Vg-h Sa 144,8; Jl 2,13; Jon 4,2; Na 1,3) excepto en dos ocasiones en que prefiere *longanimis* (Vg-g Sal 102,8; 2 Esr 9,17). Este

mismo adjetivo lo encontramos, antes que en la Vg, en san Agustín: “*Et tu, Domine Deus, miserator et misericors, longanimis et multum misericors, et verax*”¹¹.

a) La palabra *longanimis* está calcada del gr. *makróthymos*, traduciendo *makrós* por *longus* y *thymós* por *animus*, de donde resulta el adjetivo *longanimis* (origen del español *longánimo*), literalmente “de ánimo largo”, con el mismo sentido que *magnanimus* “de ánimo grande”, es decir, “generoso, de alma grande”. De ahí provienen el sustantivo *longanimitas* (de donde el español *longanimidad*) “magnanimidad, grandeza de alma, generosidad” y el adverbio *longanimiter* “con firmeza de ánimo”.

b) El adjetivo *patiens* (de donde el español *paciente*) es el participio presente del verbo *patior*, que significa originariamente “sufrir, padecer”, sea algo bueno o malo; por ejemplo, en la gramática del español hablamos del “sujeto paciente” para designar a aquel sobre el que recae la acción verbal en una oración pasiva (vgr. *el niño era amado por su madre*). Pero *patior* se especializa en sufrir o soportar algo inconveniente o desagradable, y así en el vocabulario médico español hablamos de “el paciente” (adjetivo sustantivado) para designar al enfermo. Y en tercer lugar, *patior* cobra el sentido de tolerar o aguantar los males admitiéndolos, y así se habla en español de “una persona paciente” para referirnos a alguien sufrido, constante, que tolera los males. De *patiens* se derivan el sustantivo *patientia* (origen del español *paciencia*) “aguante, resistencia” y el adverbio *patienter* “con paciencia, con constancia”. La paciencia de Dios consistiría en sufrir sin encolerizarse los pecados de los hombres.

¹¹ Comentario al Salmo 85, v.15.

No falta la expresión *tardus ad iram* (St 1,19) “tardo a la ira”, que es traducción del ya referido sintagma griego *bradys eis orgen*.

D) En español.

La traducción española, en las versiones que estamos contemplando, ofrece los siguientes resultados:

a) La VO traduce *lento a la cólera* (Sal 86,15; Sal 145,8; Jl 2,13), *lento a la ira* (Ex 34,6; Nm 14,18; Sal 103,8) y *paciente* (Jon 4,2; Na 1,3).

b) La BJ emplea siempre la expresión *tardo a la cólera* (Ex 34,6; Nm 14,18; Ne 9,17; Sal 86,15; Sal 103,8; Sal 145,8; Jl 2,13; Jon 4,2; Na 1,3).

c) La NBE, en cambio, elige siempre el adjetivo *paciente* (Ex 34,6; Nm 14,18; Ne 9,17; Sal 86,15; Sal 103,8; Sal 145,8; Jl 2,13; Jon 4,2; Na 1,3).

d) La SB oscila entre las expresiones *tardo para la ira* (Ex 34,6; Nm 14,18; Ne 9,17; Jl 2,13; Na 1,3) y *lento para la ira* (Sal 86,15; Sal 103,8; Sal 145,8) y en una ocasión emplea *tardo para enojarte* (Jon 4,2).

e) La NBG traduce *sufrido* (Ex 34,6; Sal 145,8; Na 1,3), *paciente* (Nm 14,18; Sal 85,15; Jl 2,13), *tardo en airarse* (Sal 102,8) y *de larga benignidad* (Ne 9,17).

f) En cuanto a la BA, en su castellano del siglo XV, decía *alongado de ira* (Ex 34,6).

Así pues, la NBE -y en parte la VO y la NBG- ha optado por una traducción más libre usando, según el modelo latino de la Vg, el adjetivo *paciente* que ya hemos explicado. Otra opción en una sola palabra es en la NBG el término *sufrido* (participio del verbo *sufrir*, que viene del latín *sufferre*), que

significa “que sufre con resignación”, donde habría que tomar la tercera de las acepciones que la Real Academia da de *resignación* (“conformidad, tolerancia y paciencia en las adversidades”), pues la primera no cuadra a Dios respecto al hombre (“entrega voluntaria que alguien hace de sí poniéndose en las manos y voluntad de otra persona”).

Dejando a un lado el recurso a estos dos adjetivos, el resto de las versiones acude a una fórmula más cercana al significado hebreo original cual es: *tardo/lento a/para la ira/cólera* o *tardo en enojarte/airarse*. ¿Qué significa esto?

Si buscamos en el Diccionario de la Real Academia los dos adjetivos hallaremos que el uno remite al otro: “*tardo* (del latín *tardus*): lento, perezoso en obrar”; “*lento* (del latín *lentus*): tardo o pausado en el movimiento o en la acción”. Son, pues, sinónimos. Y en cuanto a un significado secundario, nos encontramos que ambos adjetivos, partiendo de una concepción meliorativa o favorable de la rapidez, cobran un significado secundario peyorativo: *tardo*, el de “torpe”, porque se entiende que algo tardo sucede o actúa después de lo que se esperaba o convenía, y *lento* el de “poco vigoroso y eficaz”. Sin embargo, si consideramos que la meta final, la ira o la cólera, es algo indeseable, entonces la tardanza o lentitud en llegar a ella se convierte en virtud. Si hubiéramos de optar por uno u otro adjetivo, parece que *lento* implica movimiento, como si Dios estuviera poco a poco encolerizándose, mientras que *tardo* expresa mejor la idea del que se demora en echar a andar, por lo que convendría mejor para indicar la paciencia divina.

En cuanto a la preposición, *a* puede indicar la dirección o el término al que se encamina una persona o cosa, o bien el móvil o fin de alguna acción. Por su parte, *para* se emplea también para el fin que nos proponemos en nuestras acciones y para la dirección del movimiento. Por tanto, ambas preposiciones son

admisibles y es difícil distinguir entre ambas u optar por una de ellas. Quizá fuera preferible *a*, porque *para* se presta a significar el destino que se da a las cosas (así, “esta carta es para el correo”), siendo así que lo que este atributo divino nos dice es que Dios es reacto a la ira y no que esta sea su tendencia propia.

Por lo que hace al sustantivo, también ambos pueden considerarse sinónimos. *Cólera* (del lat. *cholera*, transcripción del gr. *kholéra*, de *kholé* o *khólos* “bilis”) significa primariamente “bilis”, pero es mucho más usado su sentido figurado de “ira, enojo, enfado”. Es decir, remite a *ira* (del lat. *ira*), que es “sentimiento de indignación que causa enojo”. Quizá por la vinculación etimológica de *cólera* con elementos fisiológicos (*khólos* significa “bilis” y “vesícula biliar” antes que “cólera, aversión”), el lenguaje religioso tradicional ha preferido hablar de la ira divina (por ejemplo, la expresión latina *dies irae* o la española *ira de Dios*).

En cuanto al verbo *enojar* (del lat. *inodiare* “enfadar”), significa “causar enojo”, “molestar, desazonar”. En forma pronominal (*enojarse*), sería “enfadarse, molestarse”. A su vez, el sustantivo *enojo* se define como “movimiento del ánimo que suscita ira contra alguien”. Podríamos, por tanto, remitirnos al sustantivo *ira* y evitar la etimología *inodiare*, de *odiare* “odiar” (Dios tardo para odiar). Igualmente, el verbo *airar* “mover a ira” procede precisamente del sustantivo *ira* con el prefijo *a*.

Por tanto, si se nos pidiera elegir una expresión de entre las variantes “*tardo/lento a/para la ira/cólera*” o “*tardo/lento en enojarse/airarse*”, me inclinaría por “*tardo a la ira*”. Sin embargo, esta o cualquier otra de las variantes tiene el inconveniente de contemplar un punto de destino o meta final (la ira) que no se desea subrayar en este atributo. Más bien, se diría que la Sagrada Escritura quiere hacer hincapié en el momento actual en que Dios no

está airado. Y esto se expresa quizá mejor con el adjetivo *paciente*, aunque sea una traducción menos literal del hebreo. Si buscamos en el Diccionario de la Real Academia, *paciente* es el “que tiene paciencia” y, refiriéndonos a Dios, no hay que entender su *paciencia* como “facultad de saber esperar cuando algo se desea mucho” sino más bien como “capacidad de padecer o soportar algo sin alterarse” o incluso “lentitud para hacer algo” (en el sentido de “lento para la cólera”).

Otra posibilidad es (recordemos en san Agustín y en la Vg el vocablo *longanimis*) elegir el adjetivo *longánimo*, que la Real Academia define “magnánimo, constante, generoso”. De hecho, el gr. *makrothymía* en Rom 2,4 (que la VO traduce por *paciencia*) es traducido en la BJ por *longanimidad*. Esta palabra es el sustantivo que designa la cualidad del longánimo y es definida por la Real Academia como “grandeza y constancia de ánimo en las adversidades” (las cuales en este caso serían los pecados en cuanto opuestos a la voluntad divina) o bien “benignidad, clemencia, generosidad”, lo que nos recuerda los dos anteriores atributos de la fórmula típica.

El adjetivo *paciente* es quizás más expresivo por lo popular, aunque el más culto *longánimo* conserva mejor en su etimología el original hebreo *’érek ’apayim*, entendiendo *longánimo* como constante en ese trato bondadoso (“entrañable y graciable”) ya enunciado en los dos primeros atributos y que no con facilidad se rompe dando lugar a la ira divina. Por otra parte, nos recuerda al castellano antiguo *alongado de ira*.

13. El cuarto adjetivo de la fórmula típica.

A) En hebreo.

El siguiente atributo va emparejado al anterior mediante la conjunción *w-*, tal como ocurría con los dos primeros. Los términos con que se expresa en el texto hebreo (TM) difieren de un pasaje a otro:

a) *rab-ḥésed we 'ěmet* (Ex 34,6; Sal 86,15);

b) *rab-ḥésed* (Nm 14,18; Ne 9,17; Sal 86,5; Sal 103,8; Jl 2,13; Jon 4,2);

c) *gadol-ḥāsed* (Sal 145,8);

d) *gadol-kōah* (Na 1,3).

Se trata, pues, de un adjetivo (*rab*), a veces sustituido por otro sinónimo (*gadol*), seguido de un sustantivo (*ḥésed*, o en un caso la variante *ḥāsed*), a veces acompañado de un segundo sustantivo (*'ěmet*) y en una ocasión sustituido por otro de significado algo distinto (*kōah*).

El adjetivo *rab* proviene de la raíz semítica *rbb*, que expresa la idea de “multitud”. El sentido originario de *rab* es “numeroso”, de donde adquiere los significados derivados de “grande”, “poderoso”, “mayor en edad”, “anciano”; también puede convertirse en adverbio (“mucho”) o en sustantivo masculino (“maestro”) o neutro (“lo grande”, es decir, “la grandeza”). Veamos algunos ejemplos:

- “pueblo grande (*gadol*) y numeroso (*warab*) y alto” (Dt 2,10);

- “dos pueblos hay en tu vientre (...) y el mayor (*warab*) servirá al pequeño” (Gn 25,23);

- “no son sabios los ancianos (*rabbîm*)” (Job 32,9), CLIE traduce “los grandes en años” y la BJ “los que están llenos de años”, mientras la VO da un giro a la frase (“los años no dan sabiduría”);
- “un maestro (*rab*) produce todo” (Prov 26,10), CLIE traduce “un obrero hábil”, mientras la BJ y la VO hacen una lectura distinta del original hebreo;
- “y la grandeza de bondad (*wərab-tûb*) para con la casa de Israel” (Is 63,7).

Como se ha dicho, *rab* desarrolla un significado de “maestro” y en especial “maestro espiritual” o “maestro en la Ley”, de donde *rabbî*, originariamente un vocativo (“maestro mío”) y que luego se usa como título (vgr. Rabí Judá) y de donde el sustantivo español *rabino*. El Evangelio recoge este tratamiento dado a los maestros en hebreo y arameo, transcrito al griego *rabbî* “maestro mío” (vgr. Jn 1,38; Jn 1,49; Jn 3,2, etc.) o *rabboni* “maestro nuestro” (Jn 20,16).

El otro término usado como sinónimo proviene de la raíz semítica *gd* que expresa la idea de “grandeza”. De ahí proviene el adjetivo *gādol* “grande”, del que acabamos de ver un ejemplo en Dt 2,10. Una variante fonética de este adjetivo en compuestos es *gədol-*, que es la forma que hallamos en Sal 145,8 y Na 1,3. A veces se encuentra como atributo divino autónomo, por ejemplo en Ne 8,6: “Y bendijo Esdras a Yaweh, el Dios grande (*’et-yhwh hā’ēlōhîm haggādōl*)”. Pero en la fórmula típica de los atributos (versión de Sal 145,8; Na 1,3) va acompañando a un sustantivo, como veremos.

B) En griego.

La LXX usa para todos los textos citados en las letras a), b) y c) (Ex 34,6; Nm 14,18; 2 Esr 19,17; Sal 85,5; Sal 85,15; Sal 102,8; Sal 144,8; Jl 2,13;

Jon 4,2) el adjetivo compuesto *polyéleos*, cuya primera parte (*poly-*) traduce *rab-* y *gədol-*. Se trata de un miembro frecuentísimo en compuestos griegos y que en español seguimos usando para elevar a pluralidad el significado del segundo miembro de un compuesto, por ejemplo, *polisílabo* “de varias sílabas”. El origen de este elemento *poly-* hay que buscarlo en el adjetivo *polýs* “numeroso” (o también “grande”) o el adverbio *polý* “mucho” o “muy”, ambos de la raíz indoeuropea **pelH₁* “llenar”. Y en un caso (Na 1,3), la LXX traduce *gədol-* por el adjetivo *megálē*, que es el femenino de *mégas* “grande”, voz muy conocida en español, también como primer elemento de compuestos con el valor de aumentativo del segundo elemento (vgr. *megalito* “gran piedra”).

En el NT la referencia a Dios “rico (*plúsios*) en misericordia” (Ef 2,4) es muy probablemente una traducción del heb. *rab-héseḏ* (o *gədol-hāseḏ*), en una versión diferente del *polyéleos* de la LXX, si bien empleando un adjetivo (*plúsios*) de la misma raíz indoeuropea que *poly-*.

C) En latín.

La Vg, con la misma excepción que la LXX, usa en todos los casos el adjetivo *multus* “numeroso” o el adverbio *multum* “en gran cantidad” (palabra de donde procede el español *mucho*). En concreto, encontramos el citado adjetivo en la forma *multae*, que es el caso genitivo singular del género femenino (Ex 34,6; Nm 14,18; 2 Esr 9,17; Vg-g Sal 85,5; Vg-g Sal 85,15; Vg-h Sal 85,15; Vg-h Sal 102,8; Vg-h Sal 144,8; Jl 2,13; Jon 4,2), y una vez en la forma *multus*, que es el caso nominativo singular del género masculino (Vg-h Sal 85,5). Y solo un par de veces se usa el adverbio *multum* (Vg-g Sal 102,8; Vg-g Sal 144,8). En cuanto a la excepción (Na 1,3), encontramos el adjetivo masculino *magnus*, de la misma raíz que el gr. *mégas*. De *magnus* “grande” o

magis “más”, se forma el sustantivo *magister* “maestro”, por un procedimiento semántico semejante al que sucede en hebreo cuando *rab* “grande” pasa a significar “maestro”.

En cuanto al citado pasaje del NT (Ef 2,4), la traducción latina de *plūsios* es *dives* “rico” (de donde el nombre de la encíclica de san Juan Pablo II *Dives in misericordia*).

D) En español.

¿Qué traducciones suelen hacerse al español?

a) La VO traduce *rico* (Ex 34,6; Nm 14,18; Sal 86,5; Sal 86,16; Sal 103,8; Sal 145,8; Jl 2,13; además, en Ef 2,3) y *lleno* (Ne 9,17). En un par de ocasiones deja de traducir los adjetivos y en su lugar adjetiva los sustantivos: “misericordioso” (Jon 4,2) en vez de “rico en misericordia”, y “fuerte” (Na 1,3) en vez de “grande en fortaleza”.

b) En la BJ hallamos *rico* (Ex 34,6; Nm 14,18; Ne 9,17; Sal 86,5; Jl 2,13; Jon 4,2) y *lleno* (Sal 86,15; Sal 103,8) para *rab-*, y *grande* (Sal 145,8; Na 1,3) para *gəḏol-*.

c) La SB traduce en todas las ocasiones *grande* (Ex 34,6; Nm 14,18; Sal 86,5; Sal 86,15; Sal 103,8; Sal 145,8; Jl 2,13; Jon 4,2; Na 1,3). Coincide con la BA (Ex 34,6: “grande de merced ì verdat”).

d) La NBE recurre al procedimiento ya visto de adjetivar los sustantivos: “misericordioso” en vez de “rico en misericordia”, y “poderoso” en vez de “grande en poder”.

e) Y en cuanto a la NBG, traduce *mucha* (Nm 14,18; Ne 9,17; Jl 2,13), *muchísima* (Sal 144,8) o *gran* (Sal 102,8), o bien hace como la NBE adjetivando

el sustantivo y además poniéndolo en grado superlativo (“piadosísimo”, “misericordiosísimo”).

Como veremos más adelante, la expresión *rab-ḥésed we'ēmet* es con gran probabilidad el núcleo más antiguo de la fórmula típica. El Catecismo de la Iglesia Católica le concede particular relevancia dedicándole casi un párrafo entero:

“Dios, «El que es», se reveló a Israel como el que es «rico en amor y fidelidad» (Ex 34,6). Estos dos términos expresan de forma condensada las riquezas del Nombre divino. En todas sus obras, Dios muestra su benevolencia, su bondad, su gracia, su amor; pero también su fiabilidad, su constancia, su fidelidad, su verdad” (n.214).

Desde el punto de vista expresivo, san Juan Pablo II escribió respecto “al binomio *ḥésed we'ēmet* (= gracia y fidelidad), que podría considerarse una endíadis” (*Dives in misericordia*, nota 52). Recordemos que se trata de una figura retórica consistente en expresar un concepto mediante el uso de dos términos coordinados. El ejemplo que ofrece la Real Academia Española es decir “alegría y vida” para el único concepto de “alegría de vivir”. La unidad de concepto para el papa consiste en que *ēmet* expresaría la fidelidad de Dios a sí mismo, a su *ḥésed* (bondad, amor, gracia, misericordia). Sin embargo, esta consideración teológica no puede excusarnos de estudiar de forma distinguida (que no separada) el alcance semántico de una y otra palabra.

14. El cuarto atributo de la fórmula típica.

A) En hebreo.

Vayamos ahora a los sustantivos ligados a este cuarto adjetivo de la fórmula típica: ¿qué tiene Dios de numeroso o en qué es grande o rico, o de qué está lleno? Se trata de cuatro sustantivos según unos u otros textos.

El primero y más básico es *ḥéseḏ* (Ex 34,6; Nm 14,18; Sal 86,15; Sal 103,8; Jl 2,13). Procede de la raíz *ḥsd* “amabilidad, benignidad”, que encontramos en los siguientes nombres:

- el masculino *ḥāsīd* “persona benevolente”, aunque es más conocido en su acepción de “piadoso” que a través del griego ha llegado al español en la forma *asideo* que designa a un judío piadoso; un ejemplo bíblico es el de Sal 50,5: “Reunidme a mis piadosos (*ḥāsīdāy*)”; en la actualidad se suele reservar el término *ḥāsīdīm* (“piadosos”) para los integrantes del movimiento fundado por Israel ben Eliezer en el siglo XVIII, movimiento denominado en heb. *ḥāsīdut*¹²;

- el femenino *ḥāsīdāh* “piadosa” se usa para designar a la cigüeña, debido (según Davidson) al afecto que esta ave muestra hacia sus crías;

- el masculino *ḥāsadyāh* (“a quien Yahweh ama”) como nombre propio de varón, transcrito por la VO y la BJ como Jasadías (1 Cro 3,20);

- finalmente, el masculino *ḥéseḏ* “benignidad, misericordia, piedad”, “gracia, favor, merced”, “amor” o bien “gracia, belleza”; también se usa como nombre propio (así en 1 Re 4,10);

¹² Cf. Newman y Siván, *Judaísmo A-Z*, Jerusalem 1983, pp.92-93.

- una variante fonética de este sustantivo es *ḥāsed*: “el que practica justicia y misericordia (*wāḥāsed*) hallará vida, justicia y honor” (Prov 21,21); “y no borres mis misericordias (*ḥāsāday*)” (Ne 13,14); “y vuestro amor (*wəḥasdekem*) es como nube mañanera” (Os 6,4); “los que veneran vanos ídolos abandonan su propia gracia (*ḥasdām*)” (Jon 2,9); “y toda su belleza (*wəkol-ḥasdô*) es como flor del campo” (Is 40,6).

En el profeta Jeremías encontramos que Dios predica de sí mismo el primero de estos sustantivos y podemos ver que significa la disponibilidad de Dios a perdonar a su pueblo en cuanto haga un movimiento de conversión: “Vuelve, Israel apóstata –oráculo de Yahweh-: no estará airado mi semblante contra vosotros, porque piadoso (*kī-ḥāsîd*) soy –oráculo de Yahweh-, no guardo rencor para siempre” (Jer 3,12).

El papa san Juan Pablo II expresó así el sentido de este atributo:

“Al definir la misericordia, los Libros del Antiguo Testamento usan sobre todo dos expresiones, cada una de las cuales tiene un matiz semántico distinto. Ante todo está el término *ḥesed*, que indica una actitud profunda de «bondad». Cuando esa actitud se da entre dos hombres, estos son no solamente benévolos el uno con el otro, sino al mismo tiempo recíprocamente fieles en virtud de un compromiso interior, por tanto también en virtud de una fidelidad hacia sí mismos. Si además *ḥesed* significa también «gracia» o «amor», esto es precisamente en base a tal fidelidad. El hecho de que el compromiso en cuestión tenga un carácter no solo moral, sino casi jurídico, no cambia nada. Cuando en el Antiguo Testamento el vocablo *ḥesed* es referido el Señor, esto tiene lugar siempre en relación con la alianza que Dios ha hecho con Israel. Esa alianza fue, por parte de Dios, un don y una gracia para Israel. Sin embargo, puesto que en coherencia con la alianza hecha, Dios se había comprometido a respetarla, *ḥesed* cobraba, en cierto modo, un contenido legal. El compromiso jurídico por parte de Dios dejaba de obligar cuando Israel infringía la alianza y no respetaba sus condiciones. Pero precisamente entonces *ḥesed*, dejando de ser obligación jurídica, descubría su aspecto más profundo: se manifiesta lo

que era al principio, es decir, como amor que da, amor más fuerte que la traición, gracia más fuerte que el pecado”¹³.

B) En griego.

En la LXX ya hemos visto que en los nueve textos analizados (Ex 34,6; Nm 14,18; Ne 9,17; Sal 85,5; Sal 85,15; Sal 102,8; Sal 144,8; Jl 2,13; Jon 4,2) se traduce *rab-ḥésed* y *gəḏol-ḥāsed* por *polyéleos*. Por tanto, la traducción de *ḥésed* o *ḥāsed* es el segundo elemento de ese adjetivo compuesto, esto es, *éleos*, que es un sustantivo que significa “compasión, piedad”, de la misma raíz que *eleēmōn*, el adjetivo por el que la LXX traduce el heb. *ḥannûn* (segundo adjetivo de la fórmula típica de los atributos divinos).

El atributo *polyéleos* no se encuentra en el NT, aunque sí otras palabras de la misma familia léxica: veintisiete veces (vgr. Mt 23,23) el sustantivo *éleos* “misericordia”; una vez (Ap 3,17) el adjetivo *eleeinós* “miserable”; otra vez (1 Cor 15,19) el mismo adjetivo pero en grado superlativo (*eleeinóteroi* “los más miserables”); treinta y una veces (vgr. Mt 5,7) el verbo *eleéō* “tener misericordia”; trece veces (vgr. Mt 6,1) el sustantivo *eleēmosynē* “limosna”; dos veces (Mt 5,7 y Heb 2,17) el adjetivo *eleēmōn* “misericordioso, clemente”; y una vez (Rom 1,31) el adjetivo *an-eleēmōn* “inmisericorde” (que se aplica de los hombres sin Dios, por contraste con la bienaventuranza de Mt 5,7).

C) En latín.

La Vg emplea para *ḥésed* o *ḥāsed* los sustantivos *miseratio* (Ex 34,6; 2 Esr 9,17; Vg-h Sal 102,8; Vg-h Sal 144,8; Jon 4,2) y *miseriordia* (Nm 14,18;

¹³ *Dives in misericordia*, nota 52.

Vg-h Sal 85,5; Vg-g Sal 85,5; Vg-h Sal 85,15; Vg-g Sal 85,15; JI 2,13) y el adjetivo *misericors* (Vg-g Sal 102,8; Vg-g Sal 144,8). Ya tuvimos ocasión de hablar de estas tres palabras latinas a propósito del primer adjetivo hebreo de la fórmula típica de los atributos (*rahûm*) que la Vg traducía por *misericors* o *miserator*. Ahora, para traducir *rab-ḥésed* o *gadol-ḥāsed*, la Vg usa:

a) un sustantivo en caso genitivo (precedido de adjetivo), a saber, *multae miserationis* “de mucha miseración” o *multae misericordiae* “de mucha misericordia”.

b) un adjetivo en caso nominativo (precedido de adverbio), *multum misericors* “muy misericordioso”;

c) un sustantivo en ablativo determinando a un adjetivo, *multus misericordia* “abundante en misericordia”.

Así pues, las versiones clásicas griega y latina han entendido el sustantivo *ḥésed* o *ḥāsed* como sinónimo de *rahûm* (caso de la Vg) o de *ḥannûn* (caso de la LXX). Ahora bien, como en hebreo se habla de *rab-ḥésed* o *gadol-ḥāsed*, lo han interpretado como una reiteración con un sentido intensivo o superlativo. Sería insistir en que Dios posee esa cualidad en un grado elevado.

D) En español.

¿Cómo se suele traducir al español?

a) La VO recurre a los sustantivos *clemencia*, *piEDAD*, *misericordia*, *amor* y *bondad*, traduciendo *rico* en *clemencia* (Ex 34,6; Sal 103,8), *rico en piedad* (Nm 14,18; Sal 86,15; Sal 145,8), *rico en misericordia* (Sal 86,5), *rico en amor* (JI 2,13) y *lleno de bondad* (Ne 9,17); o unifica las dos palabras hebreas en el adjetivo *misericordioso* (Jon 4,2).

b) La BJ usa siempre el sustantivo *amor* excepto en una ocasión en que emplea *bondad*. La traducción completa sería, pues, *rico en amor* (Ex 34,6; Sal 86,5; Jl 2,13; Jo 4,2), *grande en amor* (Sal 145,8), *lleno de amor* (Sal 86,15; Sal 103,8) o *rico en bondad* (Nm 14,18; Ne 9,17).

b) La SB emplea siempre el sustantivo *misericordia* traduciendo *grande en misericordia* (Ex 34,6; Nm 14,18; Sal 86,5; Sal 86,15; Sal 103,8; Sal 145,8; Jl 2,13) o en una ocasión *de grande misericordia* (Jon 4,2).

c) La NBG emplea los sustantivos *misericordia*, *clemencia* y *benignidad* en las expresiones *de mucha misericordia* (Nm 14,18), *de gran clemencia* (Sal 102,8), *de mucha clemencia* (Jl 2,13), *de muchísima clemencia* (Sal 144,8) o *de mucha benignidad* (Ne 9,17), o bien traduce *rab-ḥésed* por *piadosísimo* (Ex 34,6; Jon 4,2) o *misericordiosísimo* (Sal 85,15).

d) Por su parte, la NBE traduce siempre *rab-ḥésed* o *gədol-ḥāsed* por *misericordioso* (Ex 34,6; Nm 14,18; Ne 9,17; Sal 86,5; Sal 86,15; Sal 103,8; Sal 145,8; Jl 2,13; Jon 4,2).

e) La BA decía *merced* (Ex 34,6).

Como se ve, las traducciones usan sustantivos correspondientes a los mismos adjetivos que se proponían para los dos primeros atributos: *clemencia*, *misericordia*, *piedad*. Sería preferible recurrir a otra palabra para expresar al menos otro matiz, aunque esté íntimamente relacionado. No creo que la más apropiada sea *amor* porque *ḥsd* no es la raíz usada para designar el amor a Dios (Dt 6,4) o al prójimo (Lv 19,18), que es la raíz *'hb*. Tampoco emplearía *bondad* porque viene a ser una síntesis de todos los atributos. En cuanto a *merced*, actualmente la Real Academia Española recoge como octava y última acepción “misericordia, perdón” pero con la advertencia de “desusado”, aunque mantiene como tercera “beneficio gracioso que se hace a alguien” y con el grave riesgo de

confusión con la primera acepción “premio o galardón que se da por el trabajo” que haría pensar que se trata de un don merecido.

Por mi parte, propondría traducir *ḥésed* o *ḥāsed* por *piedad*, dado que *piadoso* es la traducción tradicional de *ḥāsīd* (evitando el adjetivo *piadoso* para los dos primeros atributos). Así, *rab-ḥésed* sería *abundante en piedad* y *gədol-ḥāsed* sería *grande en piedad*. También podría entenderse que *rab-* y *gədol-* son formas de elevar un adjetivo a un grado intensivo o superlativo y entonces podríamos traducir en ambos casos *piadosísimo* o, si se prefiere, *muy piadoso*, que es una forma perifrástica de superlativo que en español significa lo mismo que *piadosísimo*, pero tiene la ventaja de que la palabra *muy* nos recuerda el latín *multum*, el griego *poly-* y los hebreos *rab-* y *gədol-*.

15. El quinto atributo de la fórmula típica.

A) En hebreo.

A *ḥéseq*, en la fórmula más desarrollada de Ex 34,6 y Sal 86,15, se le une por medio de la conjunción coordinada *w-* (que en principio se traduce por la copulativa *y*, aunque a veces tiene otros matices) un segundo sustantivo: *'ēmet*, de la raíz semítica *'mn*, que expresa la idea de “firmeza”. De aquí proceden:

a) El verbo *'āman* “ser firme, verdadero, leal”, “sostener”, “criar”, por ejemplo: “los que se criaban (*hā'ēmūnīm*) entre púrpura, abrazan los estercoleros” (Lm 4,5); un ejemplo en modo *niphal* (simple pasivo) es: “tus hijas son acarreadas (*tē'āmanāh*)” (Is 60,4). En modo *hiphil* (causativo activo), cobra el sentido de “confiar”: “para que me conozcáis y confiéis (*wəṭa'āmînu*) en mí” (Is 43,10). En el siguiente versículo vemos el verbo primero en *hiphil* y luego en *niphal*: “si no os hacéis firmes (*ta'āmînu*) en mí, no seréis firmes (*tē'āmēnu*)” (Is 7,9). Y en este otro ejemplo tenemos dos veces un imperativo *hiphil* y en medio una forma de *niphal*: “Confiad (*ta'āmînu*) en Yahweh vuestro Dios y estaréis firmes (*wəṭē'āmēnu*); confiad (*ta'āmînu*) en sus profetas y triunfaréis” (2 Cro 20,20).

b) Existen de esta raíz varios nombres propios: *'āmôn* (de sentido oscuro), rey de Judá (2 Cro 33,21) e ídolo egipcio (Jer 46,25); *'āmôn* (Ne 7,59) o *'āmî* (Esd 2,57), familia sionista; *'āmittay* (“veraz”), padre del profeta Jonás (Jon 1,1); *'amnôn* (“leal”), un israelita (1 Cro 4,20); *'amnôn* (2 Sa 13,1) o *'āmînôn* (2 Sa 13,20), hijo del rey David; *māhūmān* (“leal”), eunuco (Est 1,10); *hēmān* o *māhēman* (“leal”); *'āmānāh* (“pacto”), río y región de Siria.

c) El sustantivo masculino *'āmôn* tiene un significado discutido, pues Davidson traduce *'āmôn* por “hijo adoptivo” en Prov 8,30 y *hā'āmôn* por “la multitud” en Jer 52,15, mientras otros se inclinan por “artífice”. Así, en Prov 8,30 leemos: “yo estaba junto a él, como arquitecto” (VO), “yo estaba allí, como arquitecto” (BJ), “entonces a su lado como arquitecto” (CLIE), “con él estaba yo ordenándolo todo” (SB) o “yo estaba, junto a él, como aprendiz” (NBE); en Jer 52,15 se lee: “y el resto de los artesanos” (BJ), “y a todo el resto de la multitud del pueblo” (SB), “y al resto de la plebe” (NBE) o “y a los pocos que quedaban de la plebe” (VO).

d) El sustantivo masculino *'āmān* “artífice”: “las curvas de tus caderas son como joyas, obra de manos de artífice (*'āmmān*)” (Ct 7,2).

e) El sustantivo femenino *'āmānāh* “fidelidad, pacto, compromiso, reglamento”: “y a causa de todo esto nosotros pactamos un compromiso (*'āmānāh*) y lo escribimos” (Ne 10,1); “porque había un mandato del rey acerca de ellos y un reglamento (*'āmānāh*) acerca de los cantores para el asunto de cada día” (Ne 11,23).

f) El sustantivo femenino *'ōmānāh* “viga, dintel”: “en aquella ocasión Ezequías quitó las puertas del santuario de Yahweh y los batientes (*wə'et-hā'ōmānōt*)” (2 Re 18,16).

g) El sustantivo femenino *'omnāh* “educación, crianza”: “pues Ester seguía cumpliendo las órdenes de Mardoqueo como sucedía en la educación (*bə'omnāh*) con él” (Est 2,20), la VO traduce “como cuando vivía con él” y la BJ “como cuando vivía bajo su tutela”.

h) Los adverbios *'omnāh*, *'omnām* y *'umnām* “en verdad, verdaderamente, ciertamente”.

i) El sustantivo masculino *'ēmûn* “lealtad, verdad”: “porque es una generación torcida, hijos de no lealtad (*lô'-'ēmûn*)” (Dt 32,20), BJ “hijos sin lealtad”, VO “hijos desleales”, SB “hijos infieles”. Así se entiende que se traduzca “fiel” (literalmente “una persona de lealtad”): “a los fieles (*'ēmūnîm*) preserva Yahweh” (Sal 31,24).

j) El sustantivo masculino *'āmēn* “verdad”: “quien desee ser bendecido en la tierra, deseará serlo en el Dios de Verdad (*bə'lôhé 'āmēn*), y quien jurare en la tierra, jurará en el Dios de Verdad (*bə'lôhé 'āmēn*)” (Is 65,16; la BJ traduce “en el Dios del Amén” y la VO “por el Dios del Amén”). Esta palabra pasa a usarse como adverbio “en verdad, de cierto”, que se emplea sobre todo como expresión de ratificación “así es” o “así sea”: “¡Bendito sea su nombre glorioso para siempre, toda la tierra se llene de su gloria! ¡Amén y amén! (*'āmēn wə'āmēn*)” (Sal 72,19); “Esdras bendijo a Yahweh, el Dios grande, y todo el pueblo, alzando las manos, respondió «¡Amén! ¡Amén!» (*'āmēn wə'āmēn*)” (Ne 8,6). El NT no suele traducir esta palabra al griego sino transcribirla (*amēn*), por ejemplo en “Así habla el Amén” (Ap 3,14, que, como dice la BJ, es una reminiscencia de Is 65,16), o en la conocida expresión de Jesús “en verdad (*amēn*) os digo” (vgr. Mt 5,18; Mc 3,28; Lc 4,14; Jn 1,51, por citar un ejemplo de cada evangelio; en cambio, en Lc 21,2 aparece traducido al gr. *alēthōs*), o al final de doxologías (Rom 1,25; Rom 9,5; Jds 24; Ap 1,6; Ap 7,12, etc.). Así transcrito, ha pasado a la liturgia en latín *amen* y en español *amén*.

k) Por último, el sustantivo femenino *'āmēneṯ* “firmeza, estabilidad”, “lealtad, fidelidad”, “verdad”, es el que encontramos en la fórmula típica de los atributos divinos, con una forma abreviada o sincopada consistente en la caída de la consonante *-n-* y su vocal y el cambio de timbre de la vocal de la primera consonante, dando el resultado *'ēmēṯ*. El papa san Juan Pablo II indicó que este vocablo “significa en primer lugar «solidez, seguridad» (en el griego de los

LXX: «verdad») y en segundo lugar, «fidelidad», y en ese sentido parece relacionarse con el contenido semántico propio del término *ḥesed*¹⁴.

B) En griego.

¿Cuál es la traducción griega de este término? La LXX vierte la expresión hebrea *wərab-ḥésed we'ěmet* en la griega *kaí polyéleos kaí alēthinòs* (Ex 34,6; Sal 85,15). Es decir, hace un análisis sintáctico algo distinto. La versión de TM puede analizarse así:

- 1) conjunción *wə* que sirve de unión con los atributos anteriores
- 2) adjetivo *rab* que es el nuevo atributo
- 3) sustantivo *ḥésed* que complementa al adjetivo *rab*
- 4) conjunción *we* que une los dos sustantivos
- 5) sustantivo *'ěmet* que es otro complemento del adjetivo *rab*

En cambio, la versión de la LXX se analizaría así:

- 1) conjunción *kaì* que sirve de unión con los atributos anteriores (traduce *wə*)
- 2) adjetivo *polyéleos* que es un nuevo atributo (traduce *rab-ḥésed*)
- 3) conjunción *kaì* que introduce otro atributo (traduce *we*)
- 4) adjetivo *alēthinòs* que es otro nuevo atributo (traduce *'ěmet*)

En español, la traducción del hebreo sería “y abundante de piedad y de verdad”, mientras la del griego sería “y multipladoso y verdadero”. Se ha vertido el sustantivo *'ěmet* por el adjetivo *alēthinòs* “veraz, sincero, verdadero”, derivado del adjetivo *alēthés* “verdadero, verídico, real”, de la misma familia

¹⁴ *Dives in misericordia*, nota 52.

léxica que el sustantivo *alētheia* “verdad” y el verbo *alētheúō* “decir verdad, ser sincero”. La etimología de todas estas palabras es “desvelar”, de *a-* “no” y *lēth* “oculto”. La raíz indoeuropea es **leH₂ⁱ* “oculto”, de donde en griego los verbos *lanthánō* y *lēthō* “ocultarse”, “olvidarse”, el verbo *lēthánō* “hacer olvidar” y el sustantivo *lēthē* “olvido”. En latín, esta raíz está presente en el verbo *lateo* “estar oculto”, de cuyo participio *latens* proviene el español *latente*.

C) En latín.

San Agustín recoge la traducción *et multum misericors et uerax*¹⁵. Morfológicamente, el sintagma se compone de estas palabras:

- 1) conjunción *et* (traduce heb. *wə*, gr. *kai*)
- 2) adverbio *multum* (traduce heb. *rab-*, gr. *poly-*)
- 3) adjetivo *misericors* (traduce heb. *héseq*, gr. *-éleos*)
- 4) conjunción *et* (traduce heb. *we*, gr. *kai*)
- 5) adjetivo *uerax* (traduce heb. *'ēmet*, gr. *alēthinòs*)

Sigue de cerca la LXX en que usa dos adjetivos. En cuanto al adverbio cuantificador *multum*, admite dos interpretaciones: que determina solo al primer adjetivo o a los dos. Si determina al primero -lo cual parecería lo más acorde con el gr. *polyéleos-*, entonces la expresión se compone de dos partes cada una con su conjunción: el atributo *et multum misericors* (“y muy misericordioso”) más el atributo *et uerax* (“y veraz”). Si determina a los dos adjetivos, entonces tendríamos una primera conjunción *et* seguida del adverbio *multum* que se refiere a dos adjetivos coordinados por una segunda conjunción: *et + multum +*

¹⁵ Comentario al Salmo 85, v.15.

(*misericors et uerax*) “y misericordiosísimo y veracísimo”. Esta segunda posibilidad se ajusta mejor al texto hebreo en cuanto que *rah* va referido a los dos sustantivos (no solo a *hēsed* sino también a *’ēmet*).

Por su parte, la Vg nos ofrece estas tres versiones: *et multae miserationis ac uerus* (Ex 34,6), *et multae misericordiae et uerax* (Vg-g Sal 85,15), *et multae misericordiae et uerus* (Vg-h Sal 85,15). La estructura sintáctica es, pues:

- 1) conjunción *et* (traduce heb. *wə*, gr. *kai*)
- 2) adjetivo *multae* (traduce heb. *rah*-, gr. *poly*-)
- 3) sustantivo *miserationis/misericordiae* (traduce heb. *hēsed*, gr. *-éleos*)
- 4) conjunción *ac/et* (traduce heb. *we*, gr. *kai*)
- 5) adjetivo *uerus/uerax* (traduce heb. *’ēmet*, gr. *alēthinòs*)

La LXX (y la versión de san Agustín) coordinaba dos adjetivos. La Vg coordina un sustantivo en caso genitivo (que equivale a un adjetivo) más un adjetivo. Así se añaden dos atributos divinos a la fórmula anterior: “y de mucha conmiseración/misericordia” más “y verdadero/veraz”, donde no cabe duda ahora de que *multae* solo puede referirse al sustantivo, no al adjetivo. Por tanto, en la LXX y en la Vg el adjetivo heb. *rah* viene entendido como referido solamente al primero de estos dos atributos. El adjetivo *uērāx* (de donde el español *veraz*) significa “que dice la verdad”, y el adjetivo *uērus* (de donde el español arcaico *vero*) “verdadero”, ambos de la misma raíz. El sustantivo es *uēritas* “verdad”, que sería más propiamente traducción de *’ēmet*, mientras que los adjetivos *uerus* o *uerax* corresponden al gr. *alēthinós*.

D) En español.

Tanto la BJ como CLIE traducen *fidelidad* en Ex 34,6 y *verdad* en Sal 86,15. La SB en ambos casos dice *verdad*. La VO emplea en Ex 34,6 el sustantivo *lealtad* y en Sal 86,15 el adjetivo *leal*. La NBE coincide en los dos pasajes en el adjetivo *fiel*, mientras la NBG alterna los adjetivos *verídico* (Ex 34,6) y *veraz* (Sal 85,15), en una traducción literal de la Vg. La BA decía, en castellano del siglo XV, *verdat* (Ex 34,6). Tres raíces encontramos en estas versiones españolas:

1) a) *veraz*, del lat. *uērax*; b) *verídico*, del lat. *uēridicus* (de *uērus* y *dīcō*) “que dice la verdad”; c) *verdad*, del lat. *uēritas*; las principales acepciones de este sustantivo, según la Real Academia Española, son: “conformidad de las cosas con el concepto que de ellas forma la mente”, “conformidad de lo que se dice con lo que se siente o se piensa”, “propiedad que tiene una cosa de mantenerse siempre la misma sin mutación alguna”, “cualidad de veraz”;

2) a) *leal*, del lat. *legālis*; b) *lealtad*, sustantivo derivado del adjetivo *leal*; este significa, según la Academia, “que guarda a alguien o algo la debida fidelidad”, “fidedigno, verídico y fiel, en el trato o en el desempeño de un oficio o cargo”;

3) a) *fidelidad* (del lat. *fidēlitas*) “lealtad, observancia de la fe que alguien debe a otra persona”; b) *fiel* (del lat. *fidēlis*) “que guarda fe, o es constante en sus afectos, en el cumplimiento de sus obligaciones y no defrauda la confianza depositada en él”; el sustantivo *fidēlitas* deriva del adjetivo *fidēlis* y este a su vez del sustantivo *fidēs* “fe, confianza”, de la raíz indoeuropea **bheidh* “persuadir”.

¿Qué traducción es preferible? Si partimos del TM, hay que buscar un sustantivo para traducir *’ēmet*, ya que la opción por el adjetivo de LXX y de Vg o es una licencia del traductor o bien obedece a una variante del texto hebreo diferente al que nos ha llegado en el TM. Si atendemos a la etimología de *’ēmet*,

optaríamos por *fidelidad* o quizá mejor *lealtad*, pues se acercan más a la idea de “firmeza” que es la básica en la raíz semítica *'mn*, pero si atendemos al vocablo *'ēmet* (y otras palabras de su familia como *'āmēn*), parece que debe preferirse el sentido de “verdad” (y así lo entendieron la LXX y la Vg). Podría, pues, proponerse “abundante en piedad y en verdad” o “rico en piedad y verdad” o “lleno de piedad y verdad”.

E) Una variante.

Por último, hay una variante en la expresión del cuarto adjetivo de la fórmula típica de los atributos, que es la de Na 1,3, donde leemos *ûgadol-kōah*. Ya en Sal 145,8 leíamos *gadol-hāsed* “grande en piedad”, en lugar de *rab-hēsed*, pero en el texto del profeta Nahúm el sustantivo *hāsed* o *hēsed* está sustituido por *kōah*. Esta palabra proviene de la raíz semítica *khh* que no se usa en hebreo más que en el citado sustantivo. Gesenius extrae de otra lengua semítica, el siríaco, el significado de “jadear” y de ahí “esforzarse”. El sustantivo *kōah* quiere decir “fuerza, vigor, poder, habilidad”. A partir de ahí puede adquirir el sentido de “riquezas” o incluso designar a un animal fuerte: “y el cocodrilo (*wāhakōah*)” (Lv 11,30). En una ocasión aparece con la variante fonética *kōah*: “pero no resistirá la fuerza (*kōah*) de su brazo” (Dan 11,6).

La LXX traduce *kai megálē hē iskhÿs autû* (Na 1,3), literalmente “y grande la fuerza de él”. La Vg dice *et magnus fortitudine* “y grande en fortaleza”. En griego, el adjetivo *iskhyrós* “fuerte” deriva del sustantivo *iskhÿs* “fuerza”, mientras en latín sucede al revés, el sustantivo *fortitudo* deriva del adjetivo *fortis*.

En español, tenemos las siguientes traducciones: *y fuerte* (VO), *pero grande en poder* (BJ), *y es poderoso* (NBE), *y grande en poder* (SB), *y de*

grande poder (NBG). Son más literales las versiones de la BJ y la SB, y más elegantes las de la VO y la NBE, que prefieren pasar el sentido de *gədol* al sustantivo *kōah* convirtiéndolo en adjetivo: *fuerte* o *poderoso* (adjetivo derivado del sustantivo *poder*).

CAPÍTULO III. EXÉGESIS DEL VERSÍCULO EX 34,7.

16. El primer desarrollo de la fórmula típica (Ex 34,7).

La revelación que de sí mismo hace Dios cuando pasa ante Moisés comprende los versículos 6 y 7 de Ex 34. Corresponde ahora analizar el segundo de estos versículos. En una primera lectura, podríamos hablar de “los atributos de Ex 34,7” pero si consideramos atentamente su contenido, veremos que se trata de un desarrollo de la fórmula de Ex 34,6.

El texto de TM Ex 34,7 es este: «*nōṣēr ḥésed lā’ālāpîm nōšē’ ‘āôn wāpeša’ wəḥaṭṭā’āh wənaqqēh lō’ yənaqqēh pōqēd ‘ăôn ‘ābôt ‘al-bānîm wə’al-bənē ḥānîm ‘al-šillēšîm wə’al-ribē’îm*». La estructura sintáctica sería la siguiente:

<i>nōṣēr</i>	<i>ḥésed</i>	<i>lā’ālāpîm</i>		
<i>nōšē’</i>	<i>‘āôn</i>	<i>wə-</i>	<i>naqqēh lō’ yənaqqēh</i>	
	<i>wā- peša’</i>			
	<i>wə- ḥaṭṭā’āh</i>			
<i>pōqēd</i>	<i>‘ăôn</i>	<i>‘ābôt</i>	<i>‘al-bānîm</i>	<i>‘al-šillēšîm</i>
			<i>wə-</i>	<i>wə-</i>
			<i>‘al-bənē ḥānîm</i>	<i>‘al-ribē’îm</i>

La VO traduce: “que mantiene la clemencia hasta la milésima generación, que perdona la culpa, el delito y el pecado, pero no los deja impunes y castiga la culpa de los padres en los hijos y nietos, hasta la tercera y cuarta generación”. La versión de la BJ es: “que mantiene su amor por millares, que perdona la iniquidad, la rebeldía y el pecado, pero no los deja impunes; que

castiga la iniquidad de los padres en los hijos y en los hijos de los hijos hasta la tercera y cuarta generación”.

Se trata de tres oraciones adjetivas, cada una de ellas compuesta por un participio seguido de sus complementos. Si empleáramos en español los participios presentes (que ya no se usan salvo excepciones), traduciríamos: “manteniendo la clemencia... perdonando la culpa... castigando la culpa...”. También podríamos echar mano de los adjetivos españoles en *-dor* procedentes de los nombres latinos de agente en *-tor* y traduciríamos “mantenedor de la clemencia... perdonador de la culpa... castigador de la culpa...”.

De manera semejante a como hicimos en Ex 34,6, podemos descubrir textos que recogen los atributos de Ex 34,7. Para ver las diferencias de redacción, seguiremos el mismo método: respetar la traducción que la VO ha hecho en Ex 34,7 y extenderla a los restantes textos cuando las palabras originales hebreas son las mismas.

En primer lugar, señalemos dos textos en los que hay una cita –aunque incompleta– de los dos versículos (Ex 34,6-7):

a) Nm 14,18: “Yahweh (*yhwh*) es lento a la ira (*’érek ’apayim*) y rico en clemencia (*wərab-ḥésed*), que perdona (*nōśē*) la culpa (*’āôn*) y el delito (*wāpeša’*) pero no los deja impunes (*wənaqqēh lō’ yənaqqēh*), que castiga (*pōqēd*) la culpa de (*’āôn*) los padres (*’ābôt*) en los hijos (*’al-bānīm*) hasta la tercera (*’al-šillēšim*) y cuarta generación (*wə’al-ribē’im*)”.

b) Na 1,3: “Yahweh (*yhwh*) lento a la ira (*’érek ’apayim*) y grande en poder (*ūgədol-kōah*) pero no deja impune (*wənaqqēh lō’ yənaqqēh*) Yahweh (*yhwh*)”. Aquí se recoge solamente la frase coordinada a la segunda oración participial. Muy significativo es el versículo anterior, que parece presentarnos

una lista de atributos opuestos a los de Ex 34,6: “Dios celoso y vengador Yahweh (*’ēl qannō’ wənōqēm yhwh*), vengador Yahweh (*nōqēm yhwh*) y señor de la ira (*ūba’al ḥēmāh*). Se venga Yahweh de sus adversarios, guarda rencor a sus enemigos” (Na 1,2).

Ya sin que aparezcan atributos de Ex 34,6, hay un par de textos del Pentateuco, dentro en ambos casos del Decálogo, en que la cita de Ex 34,7 es una explicación de la prohibición de idolatría y está conectada con el atributo “celoso” (conexión que ya hemos visto en Na 1,2-3):

a) Ex 20,5-6: “No te postrarás ante ellas ni les darás culto, porque yo, Yahweh tu Dios, soy un Dios celoso (*’ēl qannā’*) que castiga la culpa de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación (*pōqēd ’āôn ’ābôt ’al-bānīm ’al-šillēšīm wə’al-ribē’im*) de los que me odian, y que tiene clemencia hasta la milésima generación (*ḥésed lā’ālāpīm*) con los que me aman y guardan mis mandamientos”. Tenemos aquí casi literalmente (faltan las palabras *wə’al-bānē ḥānīm*) la tercera oración participial y casi también la primera (en vez del participio *nōšēr* encontramos *’ōšeh*).

b) Dt 5,9-10 es literalmente, palabra por palabra, idéntico al texto de Ex 20,5-6, con la única variante de añadir en una ocasión la conjunción *wə*: “en los hijos y hasta la tercera y cuarta generación (*’al-bānīm wə’al-šillēšīm wə’al-ribē’im*)”.

En el profeta Jeremías encontramos la primera y la tercera oraciones participiales, utilizando las mismas o parecidas palabras que en Ex 34,7. Se trata de una invocación: “¡Ay, Señor Yahweh! He aquí que tú hiciste los cielos y la tierra con tu gran poder y tenso brazo: nada es extraordinario para ti” (Jer 32,17), y vienen luego (Jer 32,18) en aposición diversos atributos divinos: “el que tiene clemencia hasta la milésima generación (*ḥésed lā’ālāpīm*) y que paga

la culpa de los padres (*’ăôn ’ăbôt*) en el seno de sus hijos (*bānehem*) posteriores, el Dios grande (*hā’ēl haggādōl*)...”. El versículo termina en el TM “Yahweh Sebaot es su nombre” mientras en la LXX (numerado Jer 39,18) acaba “y fuerte (*kai iskhyròs*)”. La Vg combina ambos finales (“fortísimo, grande, poderoso, Dios de los ejércitos tu nombre”) y también la BJ (“el Dios grande, el Fuerte, cuyo nombre es Yahveh Sebaot”) y la VO (“tú eres un Dios grande y fuerte: te llamas Señor del universo”). Recuérdese que la relación entre la grandeza y la fuerza de Dios se encuentra en Na 1,3 (que se basa en Ex 34,6).

En el Salmo 99 (98) se emplea el segundo participio de Ex 34,7 y uno que puede actuar como sinónimo del tercero: “Yahweh, Dios nuestro, tú les respondías, Dios que perdona (*’ēl nōšē’*) eras para ellos, y vengador (*wānōqēm*) de sus delitos” (Sal 99,8).

Otro texto (Dt 7,9-10) no contiene una cita directa de Ex 34,7 pero sí emplea palabras que hacen referencia a la fórmula de los atributos: “Has de saber, pues, que Yahweh tu Dios es el Dios verdadero, el Dios fiel que guarda (*šōmēr*) la alianza y el amor (*wəhahésed*) por mil generaciones (*lā’elep dôr*) a los que le aman y guardan sus mandamientos, pero que da su merecido en su propia persona a quien le odia, destruyéndole”. El participio *šōmēr*, cuyo significado es semejante a *nōšēr*, tiene dos complementos directos, uno de ellos *hahésed* (“la piedad”), como en la primera oración participial, y va seguido de la expresión *lā’elep dôr* (“por mil generaciones”) que recoge claramente el eco de la palabra *lā’ălāpîm*.

Vamos ahora a comentar el significado de cada una de las oraciones participiales, para lo cual mostraremos primero una tabla con las traducciones griega, latina y española.

	TM	LXX	Vg	VO
(4)		<i>kai dikaiosynēn diatērōn</i>		
(1)	<i>nōšēr ḥéseḏ lā'ālāpīm</i>	<i>kai poiōn éleos eis khiliádas,</i>	<i>qui custodis misericordiam in milia</i>	<i>que mantiene la clemencia hasta la milésima generación,</i>
(2)	<i>nōsē' 'āōn wāpeša' wəḥaṭṭā'āh wənaqqēh lō' yənaqqēh</i>	<i>aphairōn anomías kai adikías kai hamartías, kai u kathariei tōn énokhon</i>	<i>qui aufers iniquitatem et scelera atque peccata nullusque apud te per se innocens est</i>	<i>que perdona la culpa, el delito y el pecado, pero no los deja impunes</i>
(3)	<i>pōqēd 'āōn 'ābōt 'al-bānīm wə'al-banē ḥānīm 'al-šillēšim wə'al-ribē'im</i>	<i>epágōn anomías patērōn epì tékna kai epì tékna téknōn epì trítēn kai tetártēn geneán</i>	<i>qui reddis iniquitatem patrum in filiis ac nepotibus in tertiam et quartam progeniem</i>	<i>y castiga la culpa de los padres en los hijos y nietos, hasta la tercera y cuarta generación</i>

17. La cuarta oración participial de Ex 34,7.

Aunque en el TM y en la Vg, así como en las traducciones que siguen a uno u a otra, hay tres oraciones participiales, existe en la LXX una cuarta adicional que antecede a las otras tres: *kai dikaiosynēn diatērōn*, literalmente “y justicia observando”, o sea, “y que guarda la justicia”. Si no fuera un desarrollo de los traductores (los Setenta sabios judíos de Alejandría, según la tradición) sino una verdadera traducción de un original hebreo perdido (que no pasó al TM ni a ningún manuscrito conservado), podríamos reconstruir una oración hebrea que dijese (en el mismo orden palabra por palabra) *wəṣəḏāqāh šōmēr* o (siguiendo la estructura de las siguientes oraciones participiales del TM) *šōmēr ṣəḏāqāh*. Esta oración participial adicional (cuarta respecto de las tres de TM-Vg, pero primera en LXX) nos dice de Dios que “observa la justicia”, lo cual añadiría a la fórmula típica el atributo “justo” que encontraremos predicado de Dios en numerosos pasajes bíblicos en que también se citan uno o varios de los atributos de la fórmula típica.

Hay razones para sospechar que esta cuarta (y primerísima) oración participial se hubiera acabado fusionando con la que hoy ha quedado como primera (y originalmente habría sido segunda), pero dejando rastros en diversos pasajes del AT que aparentemente citan la primera oración de Ex 34,7 pero con ciertas variantes que pueden deberse a que en realidad estuvieran citando la cuarta oración o más bien una combinación de cuarta y primera. La fusión habría adquirido carácter definitivo alrededor del año 150 a.C., en un momento posterior al libro de Daniel (el más moderno de los libros bíblicos en que habría dejado rastro indirecto) y anterior a los rollos de Qumrán (los más antiguos manuscritos bíblicos, que no conservan la cuarta oración en Ex 34,7). En la siguiente tabla se muestran varios textos que podrían contener esos rastros de la

cuarta oración participial. Obsérvese cómo la LXX introduce la palabra *dikaiosynēn* en Is 26,2 y cómo en Dan 9,4 usa *tērōn* (verbo simple del que deriva *dia-tērōn*) para traducir *šōmēr*.

	TM	LXX
Ex 34,7	<i>nōšēr ḥéseḏ</i>	<i>poiōn éleos</i>
Dt 7,9	<i>šōmēr habbārīt wahaḥéseḏ</i>	<i>phylássōn diathékēn kai éleos</i>
Is 26,2	<i>šōmēr 'ēmunîm</i>	<i>phylássōn dikaiosynēn kai phylássōn alétheian</i>
1 Re 8,23	<i>šōmēr habbārīt wahaḥéseḏ</i>	<i>phylássōn diathékēn kai éleos</i>
2 Cro 6,14	<i>šōmēr habbārīt wahaḥéseḏ</i>	<i>phylássōn tēn diathékēn kai tò éleos</i>
Ne 9,32	<i>šōmēr habbārīt wahaḥéseḏ</i>	<i>phylássōn tēn diathékēn su kai tò éleos su</i>
Dan 9,4	<i>šōmēr habbārīt wahaḥéseḏ</i>	<i>tērōn tēn diathékēn kai tò éleos</i>

Pero *dikaiosynēn* podría no ser traducción literal de *šadāqāh* “justicia” sino traducción libre de *ḥéseḏ* “piedad, amor, misericordia” (como en Gn 24,27; Gn 32,11; Is 63,7) o de *'emet* “verdad, lealtad, fidelidad” (como en Gn 24,49; Jos 24,14). En el primer caso, se comprendería con más facilidad que la cuarta oración se hubiera fusionado con la primera; por el contrario, se entendería peor una duplicación original de dos oraciones con casi el mismo significado, pero no debería sorprender, pues iría en la misma línea de acumulación que encontramos en *raḥûm wəḥannûn* (Ex 34,6). Vamos a aventurar tres hipótesis de cómo podrían haber sido esas dos oraciones (que hemos llamado cuarta y primera) antes de haberse fusionado.

a) La oración adicional tendría el participio *nōšēr* (sinónimo de *šōmēr*) y el complemento directo *'emet* (traducido al gr. *dikaiosynēn*), mientras la oración primera tendría el participio *'ōšēh* (como en Ex 20,6; Dt 5,10; Jer

32,18), traducido literalmente al gr. *poiôn*, y por complemento *héseḏ* (traducido al gr. *éleos*), y así estas dos oraciones desarrollan la parte más antigua de la fórmula típica (la expresión *héseḏ wa'emet*, bien atestiguada en el libro del Génesis). Ambas oraciones, con un total de seis palabras, se habrían fusionado por supresión de la segunda y tercera palabras: *nōṣēr* (*'emet 'ōśēh*) *héseḏ lā'ālāpîm*.

	Oración adicional	Oración primera
Heb.	<i>nōṣēr 'emet</i>	<i>'ōśēh héseḏ lā'ālāpîm</i>
Gr.	<i>diatērôn dikaiosynēn</i>	<i>poiôn éleos eis khiliádas</i>
Esp.	<i>que guarda fidelidad</i>	<i>que hace piedad a millares</i>

b) Resulta extraño que la oración adicional en la LXX (que es donde se conserva) coloque el participio al final (*diatērôn*), un hipérbaton que no hallamos en las oraciones primera, segunda y tercera ni en TM ni en LXX ni en Vg. Esto es un recurso poético, aunque el contexto esté en prosa, y que puede explicarse por una construcción quiástica: participio + complemento / complemento + participio. Ahora bien, como el hipérbaton suele estar en la segunda parte, esto implica que la oración adicional no habría precedido sino seguido a la que hoy llamamos primera. Esto nos permite conservar el orden del sintagma *héseḏ wa'emet* al desarrollar uno y otro vocablo en sendas oraciones participiales. Además, si introducimos el concepto de alianza (como en Dt 7,9; 1 Re 8,23; 2 Cro 6,14; Ne 9,32; Dan 9,4), podemos conseguir dos oraciones de ocho sílabas cada una. La fusión se habría realizado por supresión de la oración adicional conservando su participio (*nōṣēr*) para reemplazar el de la oración primera.

	Oración primera	Oración adicional
Heb.	<i>‘ōsēh ḥéseḏ lā’ālāpîm</i>	<i>ûḥarîṭ wə’ēmet nōṣēr</i>
Gr.	<i>poiôn éleos eis khiliádas</i>	<i>kai diathékēn kai dikaiosýnēn diatērôn</i>
Esp.	<i>que hace piedad a millares</i>	<i>y que alianza y verdad observa</i>

c) Si tomamos literalmente la oración participial de tantos pasajes (Dt 7,9; 1 Re 8,23; 2 Cro 6,14; Ne 9,32; Dan 9,4) como si hubiera sido la adicional, podemos tener dos oraciones de nueve sílabas cada una enlazadas por la expresión *ḥéseḏ wə’ēmet*. La fusión habría comportado no solo la supresión de palabras sino la sustitución del primer participio por un sinónimo: (*šōmēr*) [*nōṣēr*] (*habbārîṭ wəha*)*ḥéseḏ (wə’ēmet) lā’ālāpîm (‘ōsēh)*.

	Oración adicional	Oración primera
Heb.	<i>šōmēr habbārîṭ wəhaḥéseḏ</i>	<i>wə’ēmet lā’ālāpîm ‘ōsēh</i>
Gr.	<i>tērôn tēn diathékēn kai tò éleos</i>	<i>kai dikaiosýnēn eis khiliádas poiôn</i>
Esp.	<i>que guarda la alianza y la piedad</i>	<i>y fidelidad a millares hace</i>

Sea cual sea el fundamento que se conceda a estas hipótesis, en el análisis de los distintos pasajes bíblicos no tendremos en cuenta la existencia de esta “cuarta” oración participial, ausente del TM y de la Vg.

18. La primera oración participial de Ex 34,7.

La primera oración participial tiene por núcleo el participio *nōṣēr*, del verbo *nāṣar* “observar, guardar, mantener, preservar”. En voz pasiva, podemos leer “los preservados de Israel (*nāṣûrē yiśrā’ēl*)” (Is 49,6). En voz activa, tiene frecuentemente el sentido de observar la ley (esto es, cumplirla) o la misericordia (es decir, practicarla) o la verdad (o sea, vivirla). En el texto que nos ocupa, el complemento directo es *ḥésed*, palabra que ya conocemos por el anterior versículo Ex 34,6.

Puede decirse que esta primera oración participial es un desarrollo, una explicación del atributo *rab-ḥésed*. Si Dios es “abundante de piedad” o “rico en piedad”, cabe preguntarse en qué consiste esa abundancia o esa riqueza, o hasta dónde llega. La misma divina revelación nos responde a esta pregunta: Dios es piadoso *lā’ālāpîm* “hasta millares” o, como traduce la BJ, “por millares”. Esto podría significar que la piedad de Dios no se reduce a unos pocos, verbigracia a Moisés y su familia, sino que se extiende a muchos, como cuando en el cuarto canto del Siervo de Yahweh se dice que “mi siervo justificará a muchos” (Is 53,11).

Sin embargo, la comparación con la tercera oración participial, que habla de generaciones, nos hace pensar que esos miles de destinatarios de la piedad divina no son coetáneos sino que comprenden diversas generaciones. El participio *nōṣēr* tendría el sentido no solamente de comportarse piadosamente sino de mantener ese comportamiento prolongado en el tiempo. Es decir, un matiz de fidelidad que en Ex 34,6 venía expresado por *’ēmet*, que significa “verdad” pero no tanto en el sentido filosófico de adecuación a la realidad cuanto en el moral de firmeza, constancia, sinceridad o fidelidad. Dios predica

de sí mismo que es *rab-ḥésed wə'ēmet* “rico en piedad y verdad” o “abundante de piedad y de fidelidad”. A continuación añade una frase que lo explica, donde *nōšēr* recoge el sentido de fidelidad de *'ēmet*, se repite *ḥésed* y *lā'ālāpîm* desvela el alcance de *rab*.

Ya hemos visto que en algunos pasajes se emplea un participio alternativo. En tres textos (Ex 20,6; Dt 5,10; Jer 32,18) leemos «*ōśeh ḥésed lā'ālāpîm*», con el participio *ōśeh*, del verbo *'āsāh* que significa “trabajar, fabricar, hacer, producir, crear”, por lo que podríamos traducir “que hace piedad” (la traducción de BJ Jer 32,18 es “que hace merced”). Esto se corresponde con la versión griega de Ex 34,7: *kai poiôn éleos eis khilíadas*, donde la LXX eligió el participio *poiôn*, del verbo *poiēō* “hacer”. La misma palabra hallamos en LXX Ex 20,6 y Dt 5,10 (en ambos textos leemos «*kai poiôn éleos eis khilíadas*») y en LXX Jer 39,18 («*poiôn éleos eis khilíadas*»).

En otros pasajes (Dt 7,9; Ne 9,32; Dan 9,4) se emplea el participio *šōmēr*, del verbo *šāmar* “guardar, vigilar, preservar, proteger”. Puede considerarse sinónimo de *nōšēr*, confirmando el sentido de continuidad en el tiempo y por tanto de fidelidad. La LXX traduce *phylássōn*, participio del verbo *phylássō* “guardar, custodiar” (el sustantivo *phýlax* significa “guardián, custodio, centinela”), que es por tanto una traducción bastante literal, que podría haber servido también para Ex 34,7.

La Vg traduce al latín *qui custodis* en Ex 34,7, es decir, con una oración de relativo (“que guardas”), que se corresponde con el participio *custodiens* (“guardando”) elegido en Dt 7,9. Ambos se relacionan etimológicamente con el sustantivo *custos* (“guardián”, igual que el gr. *phýlax*). Las dos opciones (*qui custodis*, *custodiens*) vienen a significar lo mismo y son una apropiada traducción tanto de *nōšēr* como de *šōmēr*. Esta doble posibilidad la volvemos a encontrar con la oración *qui facis* (“que haces”) en Jer 32,18 y el participio

faciens (“haciendo”) en Ex 20,6 y Dt 5,10, y en ambos casos es una buena traducción del heb. *‘ōśeh* y el gr. *poiôn*.

¿A quiénes guarda Dios la piedad? La fórmula típica de los atributos no nos contesta, pues deja abierta la cuestión de los destinatarios de todos los atributos allí revelados: ¿con quiénes es Dios entrañable, graciable, longánimo, abundante de piedad y verdad? La primera oración participial podría contener una cierta respuesta expresando que la piedad divina se extiende “por millares”. Aquí podría haber una alusión a la cifra de Ex 12,37 de que los israelitas que salieron de Egipto eran setecientos mil hombres de a pie, sin contar los niños. El heb. *lā’ālāpîm* es traducido por la LXX como *eis khiliádas* y por la Vg como *in milia* “a millares” (o *in milibus* “en millares”, Jer 32,18), pero en Dt 5,10 la Vg dice *in multa milia* “a muchos millares”, quizá en la línea de esos setecientos mil.

Sin embargo, ya queda dicho que la comparación con la tercera oración participial, que habla de generaciones, así como el sentido de los verbos *nāšar* y *šāmar*, sugieren que esos millares de destinatarios de la piedad divina no son coetáneos sino que pertenecen a diversas generaciones. La expresión *lā’elep dôr* (Ex 20,6; Dt 5,10; Dt 7,9; Sal 105,8; 1 Cro 16,15) “por mil generaciones”, nos hace pensar que los millares de personas de Ex 34,7 se distribuyen en mil generaciones. En efecto, la traducción de VO es “hasta la milésima generación”.

Esta idea intergeneracional parece decirnos que a aquellos con quienes Dios es rico en piedad (los destinatarios de los atributos de Ex 34,6) les mantiene esa piedad durante mil generaciones, lo cual, como veremos más adelante, es una forma de decir “para siempre”. La riqueza o abundancia de

piedad consistiría en que Dios mantiene su piedad para con toda la descendencia de esos iniciales destinatarios de la fórmula típica, que seguimos sin conocer.

Ahora bien, respecto de la primera oración participial de Ex 34,7, hay tres textos que precisan a quiénes mantiene Dios la piedad: a los que le aman y guardan sus mandamientos (Ex 20,6; Dt 5,10; Dt 7,9). Hay aquí dos participios, *'ōhābē* y *šōmārē*, que están en género masculino y número plural. El primero significa “los que me aman”, del verbo *'āhab*, que es el que se emplea en el mandamiento de amar a Dios (cf. Dt 6,5) y de amar al prójimo (cf. Lv 19,18). El segundo significa “los que guardan”, del verbo *šāmar*, es decir, es exactamente el plural de *šōmēr*, que es el participio que Dt 7,9 refiere a Dios. Por tanto, Dios guarda su piedad a los que guardan sus mandatos. El hecho de que el mismo participio se aplique a Dios y a los hombres sugiere una bilateralidad propia de una alianza y en efecto Dt 7,9 habla de que Dios mantiene “la alianza y la piedad”. También Sal 105,8 y 1 Cro 16,15 volverán a hacerse eco de que Dios recuerda su alianza por mil generaciones.

Otro texto (Sal 103,17-18) contiene también una referencia sobre el tema. Habla de la “piedad (*hēsed*)” de Dios y “su justicia (*šidqātô*)” para los que lo temen, para los que guardan su alianza y para los que se acuerdan de cumplir sus mandatos. Se trata, pues de tres categorías de personas:

- Comenzamos por la segunda categoría, que viene indicada por la palabra *lāšōmārē* “para los que guardan”, que es la preposición *lā-* más el participio *šōmārē* que ya hemos visto (Ex 20,6; Dt 5,10; Dt 7,9). Pero en Sal 103,18 no se habla de guardar los mandamientos de Dios sino su “alianza (*bərīt*)”, lo que nos confirma en la idea de que la piedad de Dios se refiere a una relación bilateral, una alianza.

- La tercera categoría viene expresada por la palabra *ûlázōkārê* “y para los que recuerdan”, que es la conjunción *w* más la preposición *lā-* más el participio *zōkārê*. ¿Qué es lo que estas personas recuerdan? La respuesta es “y se acuerdan de sus preceptos para hacerlos” (CLIE) o “y se acuerdan de cumplir sus mandatos” (BJ). No se emplea el mismo sustantivo (*mišwāh*, “mandamiento”) que en los textos ya citados (Ex 20,6; Dt 5,10; Dt 7,9), pero sí un sinónimo (*piqqûdîm*, “preceptos”, de la raíz *pqd* “visitar”). En los dos versos de Sal 103,18 podemos ver un paralelismo sinonímico (típico de la poesía hebrea) según el cual coinciden quienes guardan la alianza de Dios y quienes se acuerdan de sus preceptos para cumplirlos. Para “recordar”, el salmista emplea el mismo verbo (*zākār*) que se usa en Sal 105,8 y en 1 Cro 16,15 para decir que Dios se acuerda de su alianza por mil generaciones. Es decir, una vez más nos confirma en que la “piedad” divina es un amor que se inscribe en el marco bilateral de una alianza que es recordada por ambas partes para cumplirla.

- Pasamos a la primera categoría que está indicada por una palabra que no hemos visto hasta ahora: *yārē'āyw*, que es una forma (masculino plural constructo más sufijo de tercera persona singular masculino) del adjetivo *yārē'* “temeroso”, de la raíz *yr'* “temer”. Un ejemplo típico en estado constructo (o sea, con un complemento) es *yārē' 'ēlōhîm* “temeroso de Dios”. En *yārē'āyw* el adjetivo está en plural y el complemento es el pronombre de tercera persona incorporado como sufijo a la misma palabra: “temerosos de él” (o sea, de Yahweh). En el episodio de la teofanía al entregar Dios el Decálogo (cf. Ex 20,18-20), encontramos un contraste entre los dos sentidos del temor a Dios, que la BJ explica así: “Aquí se distingue entre el terror ante las manifestaciones sensibles de la grandeza divina, en especial los fenómenos de la naturaleza que acompañan a las teofanías, y el temor que es sumisión sin reserva a la voluntad de Dios”. Está claro que el salmista se refiere a este segundo temor. Sobre él

sigue diciendo la BJ (en nota a Dt 6,2): “«Temer a Yahveh» se ha hecho una expresión típica de la fidelidad a la Alianza. En adelante el temor implica a la vez un amor que responde al de Dios y una obediencia absoluta a todo lo que Dios manda”.

Al comentar el proverbio según el cual “el temor de Yahweh es el principio de la ciencia” (Prov 1,7), dice la BJ: “El «temor de Yahveh», en la Biblia, es poco más o menos lo que nosotros llamamos religión o piedad para con Dios. Es a la vez el principio y la coronación de una sabiduría fundamentalmente religiosa, por la que se desarrolla una relación personal con el Dios de la alianza, hasta el punto de que temor y amor, sumisión y confianza son todo uno”, y se remite a diversos pasajes bíblicos donde se alaba el temor de Dios (cf. Sal 25,12-14; Sal 112,1; Sal 128,1; Qo 12,13; Si 1,27-28; Si 2,7-9, etc.). En el Eclesiastés vemos unidos el temor a Dios y el guardar sus mandamientos: “Basta de palabras. Todo está dicho: Teme (*yārā*) a Dios y guarda (*šəmôr*) sus mandamientos (*mišôṭāyw*), que eso es ser hombre cabal” (Qo 12,13). En el Eclesiástico se ve aún más clara la identidad entre ambas cosas: “los que temen al Señor no desobedecen sus palabras, los que le aman guardan sus caminos; los que temen al Señor buscan su agrado, los que le aman quedan llenos de su Ley” (Si 2,15-16). No es, pues, de extrañar que ligue en relación bilateral de amor el temor a Dios (piedad humana) con la misericordia de Dios (piedad divina): “los que teméis al Señor, aguardad la piedad de él (*tò éleos autû*)” (Si 2,7), “los que teméis al Señor, esperad bienes, contento eterno y piedad (*éleos*)” (Si 2,9).

La idea de que Dios es piadoso con quienes cumplen sus mandamientos parece contradecir a los anteriores atributos (entrañable, graciable, longánimo), que hablan de la misericordia y la gratuidad de Dios y que pueden resumirse de

manera tan sencilla como magistral en la frase evangélica de que Dios es bondadoso con los malvados (cf. Lc 6,35). Pero no hay que pensar que cuando Dios se aproxima al hombre es solo para revelarle que su bondad es superior a la maldad humana sino que persigue establecer una comunión entre ambos. Puede comprobarse en el Deuteronomio:

- “Porque amó (*’āhab*) a tus padres y eligió a su descendencia después de ellos, te sacó de Egipto personalmente con su gran fuerza” (Dt 4,37).

- “Escucha (*šamā’*), Israel, Yahweh es nuestro Dios, Yahweh es uno. Y amarás (*wə’āhabtā*) a Yahweh tu Dios con todo el corazón y con toda tu alma y con toda tu fuerza” (Dt 6,4-5). Encontramos el mismo verbo “amar” que en la cita anterior. El amor a Dios es, pues, una respuesta al amor de él recibido.

- “No porque seáis el más numeroso de todos los pueblos se ha prendado Yahweh de vosotros y os ha elegido (...) sino por amor de (*mē’ahābat*) Yahweh a vosotros y por su guardar (*ūmišāmrō*) el juramento que juró a vuestros padres” (Dt 7,7-8). Aquí vemos las raíces *’hb* “amar” y *šmr* “guardar”.

- “Y ahora, Israel, ¿qué pide tu Dios de ti sino temer a Yahweh tu Dios, andar en todos sus caminos y amar (*ūlā’ahābāh*) a él y servir a Yahweh tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma, guardar (*lišmōr*) los mandamientos de Yahweh y sus preceptos que yo te prescribo hoy para bien tuyo?”. Nuevamente encontramos conectadas las dos ideas (“amar” a Dios y “guardar” sus mandatos) y dirigidas a la felicidad del hombre. Esta conexión reaparecerá en boca de Jesús: “Si me amáis, guardaréis mis mandamientos” (Jn 14,15).

- “Y amarás (*wə’āhabtā*) a Yahweh tu Dios y guardarás (*wəšāmartā*) siempre sus ritos, sus preceptos, normas y mandamientos” (Dt 11,1). He aquí en síntesis el doble precepto de amar y guardar.

- “Porque de nuevo se complacerá Yahweh en tu felicidad, como se complacía en la felicidad de tus padres, si tú escuchas (*tišmā*) la voz de Yahweh tu Dios para guardar (*lišmōr*) sus mandamientos y sus preceptos” (Dt 30,9-10). Otro tanto podríamos decir aquí respecto de la raíz de “guardar”: que primero Dios ha guardado su juramento y después espera que los israelitas guarden sus mandamientos.

- “Si escuchas los mandamientos del Señor tu Dios que yo te prescribo hoy para amar (*lā’ahābāh*) a Yahweh tu Dios, para andar en sus caminos y para guardar (*wəlišmōr*) sus mandamientos, preceptos y normas, vivirás y te multiplicarás” (Dt 30,16).

Podemos ya entender que diversos textos del Pentateuco (Ex 20,6; Dt 5,10; Dt 7,9) expliquen la primera oración participial de Ex 34,7 como que Dios mantiene su piedad por mil generaciones a los que lo aman y guardan sus mandamientos. Por tanto, el atributo o atributos *rab-ḥesed wə’emet* (de los cuales la primera oración participial es un desarrollo) no contradicen a los anteriores de Ex 34,6 (que pueden resumirse en la bondad gratuita de Dios) sino que van más allá y hasta los superan, pues muestran que la finalidad última es entablar una relación de comunión con el hombre (con el destinatario de la revelación de los atributos). El maestro de oración Jean Lafrance lo expresa con estas palabras:

“En hebreo hay dos palabras que designan la misericordia (además de *rahamim*), hay *hesed* y *emet*, a menudo asociadas y que connotan a la vez: bondad, fidelidad, gratuidad; implican sobre todo preferencia y reciprocidad. Es el deseo de Dios frente al hombre y la llamada a la reciprocidad, es decir a una respuesta de amor”¹⁶.

¹⁶ *Cuando oréis decid: Padre...*, 3ª ed., Madrid 1989, p.242.

19. La segunda oración participial de Ex 34,7.

A) Primera parte de la oración.

La segunda oración participial tiene por núcleo el participio *nōśē*, del verbo *nāśā* ‘levantar’. El complemento directo está compuesto por tres sustantivos en Ex 34,7:

a) *‘āōn* ‘culpa’ (VO) o ‘iniquidad’ (BJ), de la raíz *wh* ‘ser perverso’. La LXX traduce en plural *anomías* ‘algo contrario a la ley (*nómos*)’. La Vg dice *iniquitatem* ‘algo contrario a la equidad (*aequitas*)’.

b) *peša* ‘delito’ (VO) o ‘rebeldía’ (BJ), de la raíz *pš* ‘rebelarse’. La LXX traduce en plural *adikías* ‘algo contrario a la justicia (*dikē*)’. La Vg dice también en plural *scelera* ‘delitos’. Los subsidios del Pontificio Consejo para la Nueva Evangelización para el Año de la Misericordia, al comentar Sal 25,7, exponen que *peša* ‘tiene una vasta gama de significados: el profeta Amós en los oráculos contra las naciones, especifica la casuística del pecado relacionando este sustantivo con los delitos políticos ligados a alianzas no gratas al Señor y a deportaciones en masa, a violencias sobre los débiles, al desprecio de la ley de Dios por la profanación del templo y la apropiación de las ofrendas a él destinadas, así como a las prácticas que producen impureza. En definitiva, el término *peša* se refiere tanto a los pecados sociales como al pecado de infidelidad contra Dios’¹⁷.

c) *ḥaṭṭā’āh* ‘pecado’, de la raíz *ḥṭ* ‘errar’. La LXX traduce en plural *hamartías* ‘pecados’. La Vg dice también en plural *peccata*, o sea, ‘pecados’. Los citados Subsidios explican que el término hebreo aparece 595 veces en la

¹⁷ *Misericordiosos como el Padre*, Madrid 2015, p.15.

Biblia y “etimológicamente sugiere la idea de errar/fallar el blanco (...); en sentido metafórico remite a la insuficiente consecución del objetivo moral y religioso”; quien lo comete “no sigue la trayectoria justa, se desvía, se aleja de centrar el objetivo: si los honderos benjaminitas eran hábiles para golpear con una piedra un cabello sin errar (Jue 20,6), el pecador ni siquiera roza el cabello”¹⁸.

En Num 14,18 (TM y Vg) reaparecen solo los dos primeros sustantivos de la segunda oración participial de Ex 34,7, mientras que en la LXX encontramos los tres. En TM Sal 103 también hallamos los tres sustantivos.

El sentido de “levantar” con tales complementos es el de “perdonar”. La LXX traduce *aphairôn*, participio de *aphairéō* “quitar”, que viene de *apohairéō* “coger de”. La Vg traduce en Ex 34,7 *qui aufers* y en Nm 14,18 el participio *aufereus*, en ambos casos del verbo *aufero* “apartar”, que viene de *abfero* “llevar de”. El que levanta, el que quita, el que aleja el pecado es el que lo perdona. En Sal 99,8, la expresión hebrea *'ēl nōšē'* es traducida por CLIE “un Dios perdonador”, por VO “un Dios de perdón” y por BJ “Dios paciente”.

Parece, pues, que esta segunda oración participial de Ex 34,7 es un desarrollo de los tres primeros atributos de Ex 34,6 (entrañable, graciable, longánimo), que, en vez de a la comunión de amor entre Dios y el hombre, se refieren al amor gratuito de Dios, que incluye o se manifiesta en su propensión a perdonar los pecados humanos. Habría, por tanto, una construcción en quiasmo (en cruz):

¹⁸ *Ibidem*.

A (entrañable, graciable, longánimo)	B (rico en piedad y en verdad)
B' (que mantiene la piedad por millares)	A' (que perdona culpa y delito y pecado)

B) Segunda parte de la oración.

Existe una tercera oración participial, donde aparece la palabra *’āōn*, que es una variante fonética de *’āōn*, es decir, que conecta con la segunda oración. Y el nexo por el que se pasa de la segunda a la tercera es la frase *wənaqqēh lō’ yənaqqēh*. Esta segunda parte de la segunda oración participial se traduciría literalmente “y limpiar no limpiará”. Antes de intentar comprender el sentido de estas palabras, conviene entender la construcción sintáctica.

Como dice Rudolf Meyer, “muy extendido es el uso paronómico del infinitivo absoluto para aumentar la fuerza expresiva de un verbo finito, como aposición verbal-nominal”¹⁹. Se comprende fácilmente con los siguientes ejemplos en que mostraremos la transcripción del hebreo, una traducción literal y otra traducción más libre según el sentido:

- Gn 32,10: *hēṭēḅ ’ēṭīḅ ’immāk* “ser bueno, seré bueno contigo”, esto es, “te trataré muy bien”.
- Gn 40,15: *gunnōb gunnabtī* “ser forzado, fui forzado”, o sea, “fui realmente raptado”.
- Ex 19,12: *mōṭ yûmāṭ* “morir morirá”, o sea, “morirá sin remedio”.
- Ex 19,13: *sāqōl yissāqēl ’ō-yārōh yiyyārēh* “apedrear, será apedreado, o asaetear, sera asaetado”, es decir, “será indefectiblemente lapidado o asaeteado”.

¹⁹ *Gramática del Hebreo Bíblico*, Libros CLIE, Terrassa 1989, p.357.

- Nm 11,15: *hārəgēnī nā' hārōg* “mátame, por favor, matar”, esto es, “mátame, te ruego, sin remisión”.

- Nm 23,25: *gam-qōb lō' tiqqābēnnū gam-bārēk lō' t̄abārākēnnū* “cierto que maldecir no lo maldices, cierto que bendecir no lo bendigas”, o sea, “ya que en verdad no lo maldices, por lo menos tampoco lo bendigas”.

- Dt 30,18: *'ebōd tō' bēdūn* “destruir, seréis destruidos”, esto es, “seréis con seguridad destruidos”.

- Jc 15,13: *lō' kī- 'āsōr ne 'ēsārəkā ūnəṭannūkā bəyādām wəhāmēt lō' nāmītekā* “no pues prender te prenderemos y te entregaremos en sus manos y matar no te mataremos”, vale decir, “no, sino que desde luego te prenderemos y te entregaremos en sus manos pero en verdad no te mataremos”.

- Jer 6,29: *laššāwə' šarap šārōp* “en vano refinó refinar”, o sea, “en vano ha refinado largo tiempo”.

Esta construcción sintáctica no es del todo extraña a la lengua española, donde tenemos la expresión “haberlas haylas”. Y así, en Jc 15,13, la BJ puede traducir “pero matarte, no te mataremos”.

Por tanto, en la frase *wənaqqēh lō' yənaqqēh* (Ex 34,7; Nm 14,18; Na 1,3) hay un énfasis sobre la acción verbal. La modalidad con la negación *lō'* entre el infinitivo y la forma finita la hemos visto en Jc 15,13 con el sentido de oposición a la acción antes expresada (“te prenderemos y entregaremos pero no te mataremos”), por lo que es presumible que *wə-* tenga valor adversativo: Dios perdona pero desde luego no limpia.

El verbo que hasta ahora hemos traducido por “limpiar” es *nāqāh*, de la raíz *nqh* “ser puro, inocente”. De ahí provienen:

- Un sustantivo que significa “limpieza”: “Yo también os he dado limpieza (*niqyôn*) de dientes” (Am 4,6), o sea, “os he dejado los dientes limpios por el hambre”; “¿hasta cuándo no serán capaces de limpieza (*niqqāyôn*)” (Os 8,5), esto es, “hasta cuándo no podrán purificarse?”.

- Un adjetivo: “en tus mismas haldas se encontraban manchas de sangre de las almas de pobres inocentes (*nəqiyyîm*)” (Jer 2,34); “por haber derramado sangre inocente (*dām-nāqî*)” (Jl 4,19); como adjetivo sustantivado, “el limpio (*nəqî*) de manos” (Sal 24,4), o sea, “el de manos inocentes”.

- El verbo arameo *nəqā* ‘ser puro, ser blanco’: “los cabellos de su cabeza eran blancos (*nəqē*) como la lana” (Dn 7,9).

- El verbo hebreo *nāqāh* “limpiar” aplicado a un lugar cobra el sentido de “vaciarlo”: “y estará vacía (*wəniqqātāh*)” (Is 3,26), o sea, Jerusalén quedará asolada; “todo ladrón, según ella, será limpiado (*niqqāh*) de aquí y todo el que jura, según ella, será limpiado (*niqqāh*) de aquí” (Za 5,3), o sea, serán echados del Templo.

Pero el sentido que más nos interesa es de impunidad que cobra el verbo *nāqāh* en modo *niphal* (simple pasivo) “quedar sin castigo” y en modo *piel* (intensivo activo) “dejar sin castigo”:

a) En *niphal* podemos ver estos ejemplos:

- “y quedarás impune (*wəniqqîtā*) de este juramento” (Gn 24,8), o sea, “entonces, en tal caso quedarás exento o libre, no responderás del juramento”;

- “sé impune (*hinnāqî*) a estas aguas amargas y funestas” (Nm 5,19);

- “quedará impune (*niqqātāh*) y tendrá descendencia” (Nm 5,28);

- “Yahweh abomina al de corazón altivo, de cierto no quedará impune (*lō’ yinnāqeh*)” (Prov 16,5);

- “quedar impunes (*hinnāqēh*), ¿quedaréis impunes (*tinnāqû*)? No quedaréis impunes (*lō’ tinnāqû*)” (Jer 25,29);

- “quedar impune (*nāqōh*), ¿quedarás impune (*tinnāqēh*)? No quedarás impune (*lō’ tinnāqqēh*)” (Jer 49,12), donde esta vez el infinitivo (*nāqōh*) está en modo *kal* (simple activo).

b) En modo *piel* se pueden citar estos ejemplos:

- “no lo dejarás impune (*lō’-təmaqēhû*)” (1 Re 2,9);

- “¿y dejaré impune (*wəniqqēṭî*) su sangre? No dejaré impune” (*lō’-niqqēṭî*)” (Jl 4,21); siguiendo el sentido de la LXX, algunos han reconstruido el texto hebreo conjeturando que, en vez de las dos formas *piel* del verbo *nāqāh* que aparecen en el TM, en el original habría primero una forma *piel* del verbo *nāqām* “vengar” y después una forma *niphāl* del verbo *nāqāh* “dejar impune”, resultando “y vengaré (*wəniqqamî*) su sangre y no quedará impune (*wəlō’-’ānaqqeh*)”;

- “y dejar impune (*wənaqqēh*), no dejará impune (*lō’ yənaqqēh*)” (Ex 34,7; Nm 14,18; Na 1,3), texto donde vemos la expresión infinitivo *piel* más forma finita *piel*.

¿Cómo han traducido esta expresión las versiones griega y latina? Veámoslo primero en su conjunto antes de comentarlo:

	TM	LXX	Vg
Ex 34,7	<i>wənaqqēh lō’ yənaqqēh</i>	<i>kai u katharieî tòn énokhon</i>	<i>nullusque apud te per se innocens est</i>
Nm 14,18	<i>wənaqqēh lō’ yənaqqēh</i>	<i>kai katharismô; u katharieî tòn énokhon</i>	<i>nullumque innoxium derelinquens</i>
Na 1,3	<i>wənaqqēh lō’ yənaqqēh</i>	<i>kai athōôn uk athōōsei</i>	<i>et mundans non faciet innocentem</i>

La LXX en Ex 34,7 “y no purificará al reo”, usa el verbo *kathairō* “limpiar, lavar, purificar” que recoge el sentido originario del verbo hebreo *nāqāh*. En Nm 14,18 “y con purificación no purificará al reo”, ha añadido una palabra (*katharismōs*, caso dativo del sustantivo *katharismós*), para hacerse eco del doblete etimológico presente en la expresión hebrea (*wenaqqēh... yānaqqēh*). En cambio, en Na 1,3 hay una traducción más libre, aunque también con doblete etimológico: “e impune, no dejará impune”, usando un adjetivo (*athōōn*) y un verbo (*athōōsei*) formados con la *-a* de significado privativo (como en español *im-*) y la raíz del sustantivo *thōē* “castigo, pena, multa”; desaparece el sustantivo *énokhon*, sin correspondencia en el original hebreo.

En la Vg en Ex 34,7 se dice “y ninguno por sí mismo es inocente ante ti”, versión bastante libre en que solo se puede reconocer *-que* traduciendo *wə-* e *innocens* traduciendo la doble forma del verbo *nāqāh*. En Nm 14,18 hallamos “y que a ninguno abandonas ileso”, donde podríamos decir lo mismo respecto a *-que* y a *innoxium*, si bien el sentido de la frase es distinto. Por fin, en Na 1,3 encontramos “y purificando no hará un inocente”, donde tenemos el participio del verbo *mundo* “limpiar, purificar”, que como el gr. *kathairō* corresponde bien a la etimología del heb. *nāqāh*.

La traducción latina merece una explicación. La segunda versión (Nm 14,18) es la que más se acerca al sentido original: “Dios no deja ileso, impune, sin castigo”, aunque la Vg añade “a nadie”, mientras en el hebreo se podía entender que se refiere a los culpables, delincuentes y pecadores, y en el griego se dice que es al “acusado o reo”, que se puede entender también que se trata del reo de culpa, delito o pecado (los tres términos que aparecen en la primera parte de la segunda oración participial, según traducción de VO), o de iniquidad, rebeldía o pecado (según traducción de BJ). De acuerdo con la versión latina, en el profeta (Na 1,3) hallamos que Dios, al purificar a los hombres, no encontrará

a ninguno que sea inocente, que esté libre de culpa, y por eso a nadie dejará sin su castigo. La idea la encontramos en Sal 143,2 (“no es justo ante ti ningún viviente”), en Job 9,2 (“¿cómo ante Dios puede ser justo un hombre?”), en Job 14,4 (“¿quién podrá sacar lo puro de lo impuro? ¡Ninguno!”), en Sal 130,3 (“si en cuenta tomas las culpas, oh Yahweh, ¿quién, Señor, resistirá?”), en Sal 14,3 (“no hay nadie que haga el bien, ni uno siquiera”) o más claro aún en Qo 7,20 (“cierto es que no hay ningún justo en la tierra que haga el bien sin nunca pecar”).

¿Por qué Vg Ex 34,7 dice que “ninguno por sí es inocente ante Dios”? La NVg ha retraducido la frase a partir del texto hebreo, diciendo *nihil autem impunitum sinit* “ahora bien, nada deja impune”. En cambio, la Vg introdujo un sentido nuevo respecto al texto hebreo. Probablemente se deba a que esté contemplando la idea que hemos visto en los libros sapienciales (Salmos, Job, Eclesiastés) según la cual los inicuos, rebeldes y pecadores son todos los hombres, pero desde una perspectiva neotestamentaria, desde la teología paulina de Rom 3,9-26. Comienza san Pablo citando Sal 14,1-3, al que une otras citas de salmos, que dice van dirigidas a que “el mundo entero se reconozca reo ante Dios” (emplea para “reo” el término *hypódikos*, literalmente “bajo la justicia”), e inmediatamente añade una cita –un tanto libre– de Sal 143,2. Pero si nadie es justo según la justicia que viene de la Ley, en cambio –dice Pablo– todos los que creen en Cristo Jesús son justificados por la fe, y subraya lo de “todos”, pues todos pecaron.

Continúa Pablo diciendo que Dios ha exhibido a Jesucristo como “propiciatorio”, haciendo referencia a la pieza de oro que cubría el Arca de la Alianza en el Santo de los Santos (cf. Ex 25,17-22) y que recibía de manos del Sumo Sacerdote la sangre del macho cabrío en el Día de la Expiación (cf. Lv 16,15). Según Rom 3,25, Cristo es el propiciatorio que recibe su propia sangre,

a lo que Heb 9,12 añadirá que es el Sumo Sacerdote que entra en el Santuario celestial con su propia sangre, de donde la tradición cristiana dirá que Jesucristo es sacerdote, víctima y altar. Jesús trae, pues, la verdadera purificación, gracias a la cual Dios perdona los pecados cometidos anteriormente. Concluye Pablo que Jesús es “justo y justificador del que cree en él” (Rom 3,26).

Si aceptamos que la traducción latina de la segunda frase de la segunda oración participial de Ex 34,7 tuvo en cuenta (siendo la Vg una Biblia cristiana) la revelación del NT –y particularmente la doctrina paulina de la justificación por la fe-, podemos comprender por qué a la idea de Nm 14,18 y de Na 1,3, añadió en Ex 34,7 las palabras *per se*: por sí mismo (por la justicia de la Ley) nadie es inocente ante Dios, quedando implícito que sí lo es el hombre justificado por la fe en Cristo.

En cualquier caso, las versiones latinas de la frase hebrea «*wenaqqēh lō' yānaqqēh*» nos introducen en la dificultad de entenderla en su contexto de la revelación de los atributos divinos. Según hemos visto, la gramática hebrea parece avalar de un lado que se subraya que Dios no deja impune y de otro lado que ello se opone –al menos en cierto modo- a lo anteriormente dicho en el versículo. Podríamos entonces traducir: “pero desde luego no otorga impunidad”. Dios perdona pero no deja sin castigo. Si la segunda oración participial es un desarrollo de los tres primeros atributos (entrañable, graciable, longánimo), entonces la frase acerca de la impunidad introduce una matización al correcto entendimiento de tales atributos.

Es más, podríamos volver a cuestionarnos el empleo del verbo “perdonar”. Al leer “que levanta el pecado pero no lo deja impune”, ¿dónde podemos hablar de perdón? ¿Debemos traducir “que perdona el pecado pero no

lo deja impune” o más bien “que levanta la culpa pero no la perdona”? Parece lo más seguro afirmar que Dios sí perdona la iniquidad, si recordamos por ejemplo las palabras del profeta Natán al rey David: “También Yahweh ha remitido (*he ‘ēbîr*) tu pecado, no morirás, pero por haber ultrajado a Yahweh con ese hecho, el hijo que te ha nacido morirá sin remedio” (2 Sa 12,13-14). Así mismo en la intercesión de Moisés por el pueblo, tras recordar los atributos divinos (cf. Nm 14,18), pide “perdona (*sālah*), pues, la culpa (*la ‘āôn*) de este pueblo” (Nm 14,19) y Dios responde “perdono (*sālah̄tî*)... pero (...) ninguno (...) verá la tierra que prometí (...). No la verá ninguno de los que me han despreciado” (Nm 14,20-23). El mismo verbo (*sālah* “perdonar”) que emplea Moisés lo reencontramos en el salmista: “el que perdona (*hassōlēah*) toda tu culpa (*lākōl-‘āōnēkî*)” (Sal 103,3).

Por tanto, la frase «*wenaqqēh lō’ yənaqqēh*» aclara y matiza el sentido de los atributos divinos que expresan la idea del amor gratuito de Dios. Y ahí la Vg con su traducción está por un lado recordando explícitamente el desarrollo sapiencial (AT) de que todo hombre es sujeto del pecado y por tanto objeto del perdón y del castigo divinos, y por otro lado anunciando implícitamente la doctrina paulina (NT) de que en Jesucristo se obtiene la purificación total, el perdón total y por ende la plenitud de la misericordia entrañable, la gracia y la longanimidad de Dios.

Sin embargo, sin necesidad de recurrir a la traducción latina de la Vg, el texto hebreo original no deja sin aclarar ese castigo divino que matiza su perdón. La punición o castigo es desarrollado, explicado y matizado en la tercera oración participial de Ex 34,7.

20. La tercera oración participial de Ex 34,7.

A) La acción: perdonar la culpa.

La tercera oración participial de Ex 34,7 tiene por núcleo *pōqēd*, participio del verbo *pāqad* (raíz *pqd*), cuyo sentido originario es “visitar”. A partir de ahí, el verbo cobra muchos sentidos derivados, como “revisar”, “cuidar”, “examinar”, “castigar” y otros con una conexión semántica menos clara como “depositar”. Uno de los sentidos más típicos es el de “castigar” porque cuando una autoridad visita a su subordinado, corrige sus errores, y cuando Dios visita, castiga los pecados. Por ejemplo: “porque ha llegado tu día, la hora en que yo te castigue (*pāqadtīkā*)” (Jer 50,31). Por esta razón, también los sustantivos de esta raíz que significan “visita” (masculino *pāqôd*, femenino *pāquddāh*) se usan para significar “castigo”. Así lo explica la BJ (nota a Ex 3,16):

“Cuando se trata de Dios, la ‘visita’ implica un derecho absoluto de inspección, de juicio y de sanción. Sus intervenciones en el destino de los individuos o de los pueblos pueden aportar beneficio (Ex 4,31; Gn 21,1; Gn 50,24-25; Sal 65,10; Sal 80,15; Sab 3,7-13; Jer 29,10; cf. Lc 1,68) o castigo (1 Sa 15,2; Sab 14,11; Sab 19,15; Jer 6,15; Jer 23,34; Am 3,2)”.

En Dt 7,10, en lugar de *pōqēd*, encontramos *ûmāšallēm* (palabra que hallamos nuevamente en Jer 32,18), que es la conjunción copulativa *w* más el participio *piel* del verbo *šālam* “pagar”, de la raíz *šlm* “estar entero”. La traducción literal de CLIE a este versículo es “y que paga al que le aborrece a sus faces para destruirlo, no será lento, a los que le aborrecen a sus faces pagará a él”. La traducción más literaria de VO es “pero castiga en su propia persona a quien lo odia, acabando con él. No se hace esperar; a quien lo odia, lo castigará

en su propia persona”. Encontramos dos veces el verbo *šālam*: al principio “y que paga (*ûmāšallēm*)” (VO “pero castiga”) y al final “pagará a él (*yišallem-lô*)” (VO “lo castiga”). A aclarar el sentido de este “pago divino” nos ayuda la palabra *laha bîdô* que CLIE traduce “para destruirlo” y la VO “acabando con él”. Esa es la paga reservada a los que odian a Dios.

La LXX traduce *pōqēd* en Ex 34,7 por *epágōn* “que impone”, “que imputa”, del verbo *ep-ágō*, etimológicamente “llevar sobre”. En Nm 14,18, en Ex 20,5 y en Dt 5,9, la LXX traduce *pōqēd* por el gr. *apodidús* “que paga”, del verbo *apo-dídōmi* “dar desde”, esto es, “dar a cambio, devolver, restituir”. En Dt 7,10 encontramos las dos formas verbales, el participio *apodidús* (“que paga”) para traducir *māšallēm* y el futuro *apodōsei* (“pagará”) para *yišallem*. En Jer 39,18 nuevamente tenemos *apodidús* como traducción de *māšallēm*. Por tanto, la LXX confirma el sentido que hemos dado a *pōqēd* (“que castiga”) y *māšallēm* (“que paga”) y que, referidos a este atributo divino, son sinónimos.

La Vg traduce *pōqēd* en Ex 34,7 por *qui reddis* “que pagas”, del verbo *red-dō* “dar de nuevo”, “devolver”, de donde “dar en pago” o “pagar”. En Nm 14,18 da a *pōqēd* la traducción etimológica de *qui visitas* “que visitas”. En Ex 20,5 coincide con este último texto pero usando el participio *visitans* “que visita”, mientras en Dt 5,9 coincide con el primer texto pero en participio *reddens* “que paga”. En Dt 7,10 hallamos nuevamente *reddens* para traducir esta vez *māšallēm* y después da una versión perifrástica de *yišallem*, a saber, *restituens quod merentur* “restituyendo lo que merecen”. Por fin, en Jer 32,18 leemos *qui... reddes* “que pagarás” para *māšallēm*. Nos confirmamos, por tanto, en lo que apreciamos en la versión griega.

El Salmo 103 (102) en los tres versículos (vv. 3, 10 y 12) que se refieren al trato que otorga Dios a la culpa, delito y pecado, emplea otros verbos:

	Sal 103 (102),3	v.10a	v.10b	v.12
TM	<i>hassōlēah</i>	<i>‘āsāh</i>	<i>gāmal</i>	<i>hirhîq</i>
LXX	<i>euilateúonta</i>	<i>epoiēsen</i>	<i>antapédōken</i>	<i>emákrymen</i>
Vg	<i>propitiatur</i>	<i>fecit</i>	<i>retribuit</i>	<i>longe fecit</i>
CLIE	<i>el que perdona</i>	<i>ha hecho</i>	<i>ha retribuido</i>	<i>ha hecho retirarse</i>
BJ	<i>él, que perdona</i>	<i>trata</i>	<i>paga</i>	<i>aleja</i>
VO	<i>él perdona</i>	<i>trata</i>	<i>paga</i>	<i>aleja</i>

El sentido es siempre el de perdonar, pero en los vv. 3 y 12 lo expresa en afirmativo (“perdona”, “aleja”) mientras en el v.10 lo expresa en negativo (“no hace”, “no paga”). En concreto, el término empleado en el v.10b corresponde con el sentido de otros que acabamos de ver: heb. *māšallēm*, gr. *apodidús*, lat. *reddens*.

En esta tercera oración participial, el complemento directo del participio, con el que se quiere expresar qué es lo que Dios castiga o por qué hechos impone una pena, es *‘āôn*, que es una variante fonética del sustantivo *‘āôn* que aparecía en la segunda oración participial, estableciendo así una clara relación entre ambas oraciones: Dios es el que levanta (*nōśē’*) la culpa y también el que la visita (*pōqēd*), o sea, la perdona pero la castiga. El texto lo había dejado anunciado con la frase “no la deja impune”.

La versión griega dice *anomías* en Ex 34,7, o sea, dando la misma traducción que en la segunda oración participial. En cambio, en los restantes pasajes (Ex 20,5; Nm 14,18; Dt 5,9; Jer 39,18) se ha elegido *hamartías*, que es el tercero de los sustantivos de la segunda oración participial; se traduce, pues, “que paga los pecados”.

La versión latina dice *iniquitatem* en Ex 34,7, que es también la misma traducción que en la segunda oración participial, y lo mismo sucede en Ex 20,5, en Dt 5,9 y en Jer 32,18. Por el contrario, en Nm 14,18 leemos el plural *peccata*, que es la misma palabra empleada para el tercer sustantivo de la segunda oración participial, como sucede en la LXX.

	TM	LXX	Vg
Ex 34,7 (2ª or.)	<i>nōšē' ʿāôn</i>	<i>aphairôn anomías</i>	<i>qui aufers iniquitatem</i>
Ex 34,7 (3ª or.)	<i>pōqēd ʿāôn</i>	<i>epágōn anomías</i>	<i>qui reddis iniquitatem</i>
Ex 20,5	<i>pōqēd ʿāôn</i>	<i>apodidūs hamartías</i>	<i>visitans iniquitatem</i>
Nm 14,18	<i>pōqēd ʿāôn</i>	<i>apodidūs hamartías</i>	<i>qui visitas peccata</i>
Dt 5,9	<i>pōqēd ʿāôn</i>	<i>apodidūs hamartías</i>	<i>reddens iniquitatem</i>
Jer 32 (39),18	<i>māšallēm ʿāôn</i>	<i>apodidūs hamartías</i>	<i>qui reddes iniquitatem</i>

B) Los destinatarios de la acción: las generaciones.

La forma *ʿāôn* es justamente la variante del sustantivo *ʿāôn* cuando pasa a “estado constructo”, es decir, que toma otro sustantivo por complemento. Ese otro sustantivo es *ʿābôt*, que es un plural irregular de *ʿāb* “padre” (la irregularidad consiste en que el nombre es masculino pero *-ôt* es el morfema de femenino plural, mientras el de masculino plural es *-ím*). Así pues, *ʿāôn ʿābôt* significa “iniquidad de padres”. Dios castiga la iniquidad de los padres. En la LXX, *ʿābôt* se traduce por *patérōn* y en la Vg por *patrum*, que en ambos casos es el genitivo plural “de los padres”.

Siguen después cuatro complementos con la preposición *ʿal-* que tras el verbo *pāqad* suele indicar la persona a la que alguien visita o a la que castiga. Se trata de cuatro sustantivos emparejados de dos en dos: «*ʿal-... wəʿal-... ʿal-...*

wə‘al-...». La primera pareja es: *‘al-bānîm wə‘al-bənê bānîm* “a los hijos y a los hijos de los hijos”. Las traducciones de la BJ y la SB mantienen la expresión “hijos de los hijos” y la de CLIE más literalmente aún “hijos de hijos”, mientras las de la NBE, la LH, la NBG y la VO dicen “nietos”. El sentido viene a ser: Dios castiga el pecado de los padres en los hijos y en los nietos.

La segunda pareja es: *‘al-šillēšîm wə‘al-ribbē‘îm*. CLIE traduce “a terceros y a cuartos”, lo que es una traducción, más que literal, etimológica. En efecto, *šillēšîm* es una palabra atestiguada solo en plural, que correspondería a un singular *šillēš*, sustantivo derivado del adjetivo ordinal *šəllîšî* “tercero”. El sustantivo significa el descendiente de tercera generación, esto es, el “bisnieto” o “biznieto”. Otro tanto hay que decir de *ribbē‘îm*, plural de un no atestiguado singular *ribbē‘a*, sustantivo procedente del adjetivo ordinal *rəbî‘î* “cuarto”. El descendiente de cuarta generación se llama en español “tresnieto”, “trasnieto” o “tataranieto”.

Por tanto, la traducción literal de la tercera oración participial sería: “que visita iniquidad de padres a hijos y a hijos de hijos, a descendientes de tercera generación y a descendientes de cuarta generación”. Una traducción más cuidada en español sería: “que castiga la iniquidad de los padres en hijos y nietos, en biznietos y tataranietos”. El sentido parece claro: la responsabilidad por los pecados se transmite hasta la cuarta generación. Hay, sin embargo, diferentes matices en las traducciones españolas que conviene explicar.

Resulta un tanto llamativa la distribución de los cuatro destinatarios del castigo divino en dos parejas. Lo más normal en español sería enumerar los cuatro miembros poniendo la conjunción copulativa entre los dos últimos: “hijos, nietos, biznietos y tataranietos”. En hebreo lo usual sería el polisíndeton, o sea, repetir la conjunción: “hijos y nietos y biznietos y tataranietos”. ¿Por qué la distribución en doble pareja “hijos y nietos, biznietos y tataranietos” (heb.

'al-... wə'al-... 'al-... wə'al-...)? Una posible explicación ha sido que las dos parejas tienen distinto alcance. No significaría lo mismo la preposición *'al-* en los dos primeros términos y en los dos últimos. Así por ejemplo, la BJ y la VO traducen las dos primeras veces por “en” y las otras dos veces por “hasta”. ¿Cómo se llega a esto?

El sustantivo *bēn*, además de “hijo”, que es su sentido primero, puede significar “descendiente”, sobre todo en plural, como cuando se dice *bənē yiśrā'ēl* “hijos de Israel”, esto es, los descendientes de Jacob-Israel, los israelitas. El primer término *bānīm* podría significar “descendientes” (no solo los de primera generación o hijos) de padres inicuos, pero entonces no tendría sentido añadir el segundo término *bənē bānīm*, sea que lo traduzcamos “hijos de hijos”, “hijos de descendientes”, “descendientes de hijos” o “descendientes de descendientes”. Este segundo término puede interpretarse no exclusivamente como “hijos de hijos”, o sea, nietos, sino como “descendientes” en general. Pero entonces, ¿descendientes sin fin, en un linaje perpetuamente marcado con la mancha del pecado y amenazado con su castigo? No, la revelación de los atributos divinos pone un límite, expresado por los términos tercero y cuarto.

Así se entiende que la BJ, la SB, la LH, la NBG y la VO digan “hasta la tercera y cuarta generación”, que es una forma abreviada de decir “hasta los descendientes de tercera generación y hasta los descendientes de cuarta generación”. Es decir, traducen los dos últimos *'al-* como sinónimo de *'ad* “hasta”. No hay una conjunción *wə-* que una el segundo y el tercer término porque son diferentes: Dios castiga el pecado de los padres en los hijos y en los descendientes hasta la tercera y cuarta generación. Se puede objetar a la traducción de LH, NBG y VO “en los hijos y nietos hasta la tercera y cuarta generación” que por lo menos la cuarta generación no está comprendida ni en hijos ni en nietos. Podría haberse dicho “descendientes” en vez de “nietos”, o

bien, haber introducido una conjunción antes del tercer término: “y hasta...” o “e incluso hasta...” o “llegando hasta...” o “alcanzando incluso hasta...”.

Otra cuestión es cómo computar la tercera y cuarta generación. Se puede contar desde los padres que cometieron la culpa, según la manera de computar el tiempo que tenían los pueblos antiguos, que incluía el momento inicial; por ejemplo, “dentro de tres días” se calcula “hoy, mañana y pasado mañana”. En tal caso, la tercera generación se cuenta “padre, hijo y nieto” y la cuarta “padre, hijo, nieto y biznieto”. Tal vez por eso la NBE traduce “y castiga la culpa de los padres en los hijos, nietos y biznietos” (Ex 34,7). Sin embargo, el sustantivo *šillēšim* parece significar más bien la tercera generación de descendientes, y una persona no desciende de sí misma, por lo que habría que contar “hijo, nieto, bisnieto”. La citada gramática hebrea de Meyer, en traducción española de Ángel Sáenz-Badillos (catedrático de Lengua y Literatura Hebreas en la Universidad Complutense), da, en efecto, a *šillēš* el significado de “biznieto” (p.150). Coherentemente, *ribbē’im* serán los descendientes de cuarta generación, esto es, los “tataranietos”.

Según lo expuesto, se podría traducir “los hijos y descendientes hasta los biznietos y tataranietos”. Este parece el sentido de las versiones españolas de BJ, SB, LH, NBG y VO. Pero resulta poco lógica la expresión. Diríamos que faltan los nietos o sobran los biznietos. ¿Por qué nombrar la primera, tercera y cuarta generación? Podrían nombrarse todas (también la segunda, la de los nietos) o solo la primera y la última (omitiendo la tercera, la de los biznietos). Una posible explicación es sobreentender: “hasta la tercera generación e *incluso* hasta la cuarta” o “hasta la tercera, *más aún*, hasta la cuarta generación”. No es imposible gramaticalmente que el último *wə-*, el que precede a *‘al-ribbē’im*, tenga este sentido enfático. Podría entenderse que dicho sentido lo posee ya el

primer *wə-*: Dios castiga el pecado de los padres en los hijos e incluso en los descendientes hasta la tercera generación e incluso hasta la cuarta.

Cabe, sin embargo, otra interpretación: no falta nombrar la generación de los nietos, que son los *bəné bānīm*. Están nombradas las cuatro generaciones: hijos, nietos, biznietos y tataranietos. No hace falta ni dar a los dos últimos '*al-*' un significado distinto a los dos primeros ni dar un sentido enfático a *wə-*. Quedaría en pie la cuestión de la doble pareja, que no tiene tan difícil solución. Si es sorprendente en el lenguaje coloquial en español y en hebreo, por el contrario es perfectamente admisible en un lenguaje literario en ambas lenguas. De hecho, en el versículo precedente se ha escrito "entrañable y graciable, longánimo y rico...", es decir, con una doble pareja. No ha repugnado al texto hebreo no añadir un *wə-* entre el segundo y el tercer atributo ni a la traducción española de la VO mantener "compasivo y misericordioso, lento a la ira y rico..." (Ex 34,6).

Con todo, veamos las variantes de los textos paralelos. En Ex 20,5, en Nm 14,18 y en Dt 5,9 falta el segundo miembro de la primera pareja (se omite *wə 'al-bəné bānīm*). La traducción parece entonces: "los hijos, la tercera y la cuarta generación". Si se trata de enumerar todas las generaciones, falta la segunda (nietos), salvo que interpretásemos que la primera es la de los padres (y la segunda los hijos), lo que ya hemos dicho que no es lo más correcto. Pero la palabra *bānīm* puede entenderse como "descendientes" y entonces no es necesario añadir *bəné bānīm*. La traducción sería "a los descendientes, a la tercera y a la cuarta generación", o quizás "a los descendientes hasta la tercera y hasta la cuarta generación". Aquí ya no tendría sentido traducir "a los descendientes y hasta..." porque las siguientes generaciones entran dentro de los descendientes, sino que sería más lógico seguir entendiendo por *bānīm* los hijos: "a los hijos y hasta la tercera y cuarta generación".

En Jer 32,18 la expresión es distinta: *'el-hêq bânêhem 'ahărêhem*, literalmente “al seno de los hijos posteriores” (BJ “a costa de los hijos que les suceden”). La expresión se encuentra ya en el Deuteronomio referida a quienes Dios ama, o sea, en el campo semántico de la primera oración participial: “Porque amó (*'āhab*) a tus padres (*'et-'ăbōteykā*) y eligió a su descendencia posterior (*'ahărāyw*)” (Dt 4,37); el TM dice “la descendencia de él tras él”, pero el Pentateuco samaritano, la versión siríaca, la LXX y la Vg coinciden en emplear el plural (“la descendencia de ellos tras ellos”) que es más acorde con el sentido de la frase (“la descendencia que ha sucedido a tus padres”). En Dt 4,37 se emplea *zar'ô* “su descendencia” (del sustantivo *zera'* “progenie”) sin precisar generaciones; en Jer 32,18 se usa *ben* “hijo”, dejándonos en la duda de si se trata de la generación primera de los hijos o se habla de los descendientes en general, y en tal caso hasta qué generación. En ambos pasajes, el sentido ha de aclararse a la luz de otros textos.

En la LXX leemos *epì tékna kai tékna téknōn epì trítēn kai tetártēn geneán* (Ex 34,7) que significa, palabra por palabra, “sobre hijos e hijos de hijos sobre tercera y cuarta generación”, lo cual es una traducción bastante literal del texto hebreo, aunque solo se traducen el primer y tercer *'al-*. En Dt 5,9 se dice *epì tékna epì trítēn kai tetártēn geneàn*, esto es, “sobre hijos, sobre tercera y cuarta generación” (no hay un *kai* que responda al primer *wə-* hebreo). En cambio, en Ex 20,5 se lee *epì tékna héōs trítēs kai tetártēs geneās*, o sea, “sobre hijos hasta tercera y cuarta generación”. Y en Nm 14,18 se traduce *epì tékna héōs trítēs kai tetártēs*, es decir, “sobre hijos hasta tercera y cuarta”. Sin particular interés, la traducción de Jer 39,18 es *eis kólpus téknōn autōn met'autús*, esto es, “a senos de hijos de ellos tras ellos”.

Así pues, en la fórmula originaria (Ex 34,7) se diría “a los hijos y a los nietos, a los biznietos y a los tataranietos”, mientras que la omisión de *wə'al-*

bānē bānīm (en otros pasajes) da pie en la traducción griega o bien a que se explicita el sentido finalista (*héōs* “hasta”) de *‘al-šillēšīm wə‘al-ribbē‘îm* ya implícito en Ex 34,7, o bien –lo que resulta más probable– a que surja este nuevo sentido. Así lo entendió la LXX al traducir dicha fórmula abreviada en Ex 20,5 y en Nm 14,18, mientras en Dt 5,9 no llevó a cabo tal cambio.

En la Vg leemos: *in filiis ac nepotibus in tertiam et quartam progeniem* (Ex 34,7), o sea, “en los hijos y nietos al tercer y cuarto linaje”; *in filios in tertiam et quartam generationem* (Nm 14,18), esto es, “a los hijos a la tercera y cuarta generación”; *in filiis in tertiam et quartam generationem* (Ex 20,5), “en los hijos a la tercera y cuarta generación”; *super filios in tertiam et quartam generationem* (Dt 5,9), “sobre los hijos a la tercera y cuarta generación”. Nada añade Jer 32,18: *in sinu filiorum eorum post eos*, “en el seno de los hijos de ellos tras ellos”. Así pues, la Vg entendió en Ex 34,7 que “hijos de hijos” significa “nietos”; duda en traducir los dos primeros *‘al-* por la preposición *in* más acusativo, o por *in* más ablativo o por *super* más acusativo; vacila en elegir los sustantivos *progenies* y *generatio*; pero se mantiene constante en traducir los dos últimos *‘al-* por *in* más acusativo y nunca por una expresión como *usque ad* que pudiera corresponder al gr. *héōs* “hasta”.

	TM	LXX	Vg
Ex 34,7	<i>'al-bānîm wə'al-bənê bānîm 'al-šillēšîm wə'al-ribbē'îm</i>	<i>epì tékna kai tékna téknōn epì trítēn kai tetártēn geneán</i>	<i>in filiis ac nepotibus in tertiam et quartam progeniem</i>
Ex 20,5	<i>'al-bānîm 'al-šillēšîm wə'al-ribbē'îm</i>	<i>epì tékna héōs trítēs kai tetártēs geneâs</i>	<i>in filiis in tertiam et quartam generationem</i>
Nm 14,18	<i>'al-bānîm 'al-šillēšîm wə'al-ribbē'îm</i>	<i>epì tékna héōs trítēs kai tetártēs</i>	<i>in filios in tertiam et quartam generationem</i>
Dt 5,9	<i>'al-bānîm 'al-šillēšîm wə'al-ribbē'îm</i>	<i>epì tékna epì trítēn kai tetártēn geneàn</i>	<i>super filios in tertiam et quartam generationem</i>
Jer 32 (39),18	<i>'el-hêq bənêhem 'ahărêhem</i>	<i>eis kólpus téknōn autôn met'autús</i>	<i>in sinu filiorum eorum post eos</i>

21. Relaciones entre las oraciones participiales.

A) Triángulo de relaciones (1^a-2^a, 2^a-3^a y 3^a-1^a)

a) Si interpretamos la primera oración participial a la luz de textos conexos ya citados (cf. Ex 20,5-6; Dt 7,9-10), la entenderemos mostrando una relación bilateral: Dios guarda su piedad a quien guarda sus mandatos. Se establece una relación de comunión en la cual el hombre responde al amor recibido de Dios y se hace partícipe de los atributos divinos, viviendo “en piedad y verdad” (cf. Prov 16,6). Parecería entonces que la primera y la segunda oraciones participiales son compartimentos estancos, pues la segunda va dirigida a quienes no guardan los mandamientos sino que incurren en culpa, delito y pecado. Sin embargo, ya vimos cómo la reflexión sapiencial de Israel guiada por la divina Revelación (cf. Job 9,2; Sal 14,3; Sal 130,3; Qo 7,20) cayó en la cuenta de la condición pecadora de todo hombre. Por tanto, es el mismo hombre destinatario de la piedad divina el que necesita continuamente ser perdonado.

b) Parece claro que, dado que el tercer participio (*pōqēd*) tiene por complemento directo el mismo sustantivo (*’āôn*), o mejor dicho, uno de los tres (*’āôn wāpeša’ wəḥattā’āh*) que el segundo participio (*nōsē*), la tercera oración participial ha de ser entendida como un añadido o una matización a la segunda: Dios perdona la iniquidad, pero no la deja impune sino que la castiga.

c) Ahora bien, también parece claro que existe una conexión entre la primera y la tercera oraciones participiales, ya que en ambas se habla de números, los cuales, examinando los pasajes paralelos, se refieren a las generaciones: por mil generaciones mantiene Dios su piedad y por cuatro generaciones castiga la iniquidad. La desproporción es enorme: mil a cuatro. El

NT lo expresará diciendo que “con el don no sucede como con el delito” (Rom 5,15). Esta tercera relación es la que vamos a desarrollar a continuación.

B) La desproporción entre las cifras mil y cuatro.

Si tomamos a Adán como primera generación, entonces Noé es la 10^a, Abrahán la 20^a y Moisés la 26^a. Contando las generaciones de descendientes de Adán, Moisés pertenece a la 25^a, David es la 31^a generación humana y 30^a de los descendientes de Adán. Sedecías, el último rey de Judá, deportado a Babilonia, pertenecería a la 48^a generación humana. En las genealogías evangélicas de Jesucristo, la lucana (que asciende hasta Dios como “padre” de Adán) nos presenta a Jesús como la septuagésima séptima generación o, dicho de otro modo, su padre putativo José era el 74^o descendiente de Adán (los datos cambian algo respecto al AT porque sitúa a Abrahán en la 21^a generación y a David en la 35^a). La genealogía mateana habla de tres grupos de catorce generaciones entre Abrahán y Cristo (cf. Mt 1,17), lo que teniendo en cuenta las repeticiones de nombres, hace de José la 40^a generación contando como primera a Abrahán.

Si convertimos las generaciones en años a razón de veinticinco años por generación, resultan 25.000 años de piedad y 100 de castigo. Otra medición podría hacerse sobre la base del episodio (cf. Nm 14,29-34) según el cual Dios tuvo al pueblo de Israel cuarenta años vagando por el desierto hasta que muriera toda aquella generación; si tomáramos esta cifra como duración de una generación, entonces la piedad de Dios se extendería por 40.000 años y su castigo por 160. Si adoptamos un criterio paleontológico, las primeras especies de homínidos prehumanos atestiguadas se remontan a unos seis millones de años, las primeras especies del género *Homo* unos dos millones (un millón y

medio en Palestina), pero es muy dudoso que tales sujetos sean los destinatarios implicados en la revelación de los atributos divinos. El hombre actual (*Homo sapiens*) lleva sobre la tierra a lo sumo 200.000 años (unos 100.000 en Palestina), o sea, unas ocho veces el período de piedad, pero no es correcto medir el lenguaje bíblico con datos tomados de la actual Historia natural. Debe tenerse en cuenta que según la cronología judía (basada en la literalidad de los cómputos bíblicos), el mundo fue creado el año 3760 a.C. y por tanto el año 2016 de la era cristiana corresponde a los años 5776-5777 de la judía, habiendo transcurrido tan solo poco más de la cuarta parte del período de mantenimiento de la piedad divina en su cómputo menor de 25.000 años.

En realidad, lo más probable es que la cifra de mil generaciones no tenga una correspondencia cronológica, ni en 25.000 ni en otra cantidad de años. Se trataría de una cifra con valor simbólico. “Mil” suele indicar multitud. Por ejemplo, un salmista para poner de relieve la brevedad de la vida humana, dice del hombre que “los años de nuestra vida son unos setenta, u ochenta si hay vigor” (Sal 90,10) y, en contraste, para Dios no son nada mil años: “porque mil años a tus ojos son como el ayer, que ya pasó, como una vigilia de la noche” (Sal 90,4). El NT retomará esta idea aunque en una cita libre en que la comparación va en ambos sentidos: “ante el Señor un día es como mil años y mil años como un día” (2 Pe 3,8).

Según este valor simbólico, “mil generaciones” implica un período de tiempo tan desmesurado que equivale a “siempre”. Ya incluso “diez generaciones” puede tener este sentido: “el ammonita y el moabita no serán admitidos en la asamblea de Yahweh; ni siquiera en la décima generación serán admitidos en la asamblea de Yahweh, nunca jamás” (Dt 23,4). La indicación de “mil generaciones” viene a ser equivalente a “por todas las generaciones”, es decir, de generación en generación indefinidamente, o mejor, perpetuamente.

C) La expresión “de generación en generación”.

Un recurso típico de la poesía hebrea nos resulta de suma utilidad para verificar el significado de la expresión según la cual algo se mantiene durante generaciones. El lenguaje versificado se caracteriza por estar dividido en unidades rítmicas (versos) cuyo ritmo se consigue por repetir ciertos elementos a determinados intervalos de tiempo. Esos elementos en latín y griego clásicos eran principalmente el carácter largo o breve de las sílabas en cierto número y orden; en español suelen ser el número de sílabas por verso, los sonidos que terminan cada verso (rima) y la distribución de los acentos. En hebreo, lo característico es el ritmo semántico, es decir, que los elementos que se repiten pertenecen al significado de las palabras, en versos paralelos. Una de las combinaciones más típicas es el paralelismo sinonímico, que nos permite emparejar palabras o expresiones que significan lo mismo o algo muy semejante en versos paralelos. Por ejemplo, si leemos “guarda del mal tu lengua, tus labios de decir mentira” (Sal 34,14), podemos saber que para el salmista el mal en que pueden incurrir los órganos bucales es la mentira.

La expresión que podríamos traducir por “de generación en generación” aparece con mucha frecuencia en paralelismo con una palabra o expresión que significa “siempre”. De la raíz *ʿlm* “esconder”, viene el sustantivo *ʿôlām* “tiempo escondido”, “tiempo prolongado, indefinido, ilimitado”, “eternidad”. La LXX lo traduce por *aiôn* (palabra de donde viene el español *eón*) “tiempo”, “edad, época”, “tiempo de la vida”, “eternidad”. Con la preposición *lə-* resulta la palabra *ləʿôlām* que tiene valor adverbial con el sentido común de “para siempre” o incluso el teológico de “para la eternidad” y que la LXX suele traducir por *eis tòn aiôna* y la Vg por *in aeternum* o reforzadamente por *in sempiternum* (de *semper-aeternum*).

En los siguientes pasajes encontramos en claro paralelismo por un lado TM *lā'ôlām* (LXX *eis tòn aiôna*) y por el otro TM *lādōr wādōr* (LXX *eis geneàn kai geneán*), literalmente “a generación y generación”: Sal 33 (32),11; Sal 49 (48),12; Sal 79 (78),13; Sal 89 (88),2; Sal 102 (101),13; Sal 110 (118),89-90; Sal 135 (134),13; Sal 146 (145),10; Lam 5,19. También lo hallamos en JI 4,20, si bien la traducción griega de *lādōr wādōr* cambia: *eis geneàs geneôn* “a generaciones de generaciones”. Y en Prov 27,74, siendo idéntico el hebreo del TM, cambia la versión griega de la LXX: de un lado leemos *tòn aiôna* (o sea, sin la preposición *eis*, pero viene a significar lo mismo); de otro lado, *ek geneàs kai geneán* “de generación y a generación”.

El primer término hebreo del paralelismo cambia ligeramente a veces. En Sal 89 (88),2 es TM *'ôlām* (LXX *eis tòn aiôna*). En Sal 89 (88),5 es TM *'ad-ôlām* (LXX *héōs tū aiônos*) “hasta siempre”, “hasta la eternidad”. Esto mismo aparece en Sal 106 (105),31, solo que aquí es el segundo término en vez del primero. En Sal 85 (84),6 leemos TM *halā'ôlām* (es decir, con artículo) y se mantiene la traducción griega LXX *eis tòn aiôna*. En Is 58,12 se usa TM *'ôlām* como adjetivo y por eso la LXX traduce *aiónioi* “eternos”. En Dan 3,33 encontramos el arameo *'ālām* (que corresponde al hebreo *'ôlām*) y se mantiene la traducción griega *eis tòn aiôna* en LXX Dan 4,37c (no coincide la numeración de los versículos).

Existen también algunas variaciones del segundo término. Ya hemos visto que en Sal 106 (105),31 hay simplemente una inversión del orden (aparece como primer término). Un cambio sí hallamos en Sal 100 (99),5: TM *'ad-dōr wādōr*, LXX *héōs geneàs kai geneàs* “hasta generación y generación”. Otro cambio vemos en Is 51,8: TM *lādōr dōrîm*, LXX *eis geneàs geneôn* “a generación de generaciones”. Y en Is 58,12 TM *dōr wādōr* empleado como adjetivo se traduce redundantemente por la LXX *aiônia geneôn geneaís*

“eternas para generaciones de generaciones”. Por otra parte, en Dan 3,33 leemos el arameo TM *‘im-dār wādār* que la LXX Dan 4,37c traduce *apò geneôn kai geneás* “desde generaciones y a generaciones”. Por último, en Jl 2,2 cambian ambos términos: de un lado TM *min-hā‘ólām* (LXX *apò tū aiônos*) “desde siempre” y de otro lado TM *‘ad-šanê dôr wādôr* “hasta años de generación y generación” (LXX *héōs etôn eis geneàs geneôn* “hasta años a generación de generaciones”).

La versión latina no es constante. El primer término del paralelismo es traducido por *in aeternum* en Sal 32,11; Sal 48,12 Vg-g; Sal 84,6; Sal 88,2; Sal 88,5; Sal 101,13; Sal 105,31 Vg-h; Sal 118,89; Sal 134,13; Sal 145,10 Vg-h; Lam 5,19; Jl 4,20. Se traduce por *in sempiternum* en: Sal 99,5 Vg-h; Sal 78,13 Vg-h; Sal 105,31 Vg-g; Is 51,8. Otras traducciones son: *in saeculum* “al siglo” (Sal 78,13 Vg-g), *in saeculo* “en el siglo” (Sal 48,12 Vg-h), *saeculorum* “de los siglos” (Is 58,12); *iugiter* “perennemente” (Prov 27,24).

El segundo término es traducido por la Vg como *in generationem et generationem* “a generación y generación” en: Sal 78,13 Vg-g; Sal 88,2 Vg-g; Sal 84,6 Vg-h; Sal 88,5; Sal 101,13 Vg-g; Sal 118,90 Vg-g; Sal 134,13 Vg-g; Sal 145,10. Encontramos *in generatione et generatione* “en generación y generación” en: Sal 32,11 Vg-h; Sal 48,12 Vg-h; Sal 78,13 Vg-h; Sal 88,2 Vg-h; Sal 101,13 Vg-h; Sal 105,31 Vg-h; Sal 118,90 Vg-h; Sal 134,13 Vg-h. Otras traducciones son: *in generatione et generationem* “en generación y a generación” (Sal 32,11 Vg-g; Sal 105,31 Vg-g; Jl 4,20); *in generationes generationum* “a generaciones de generaciones” (Is 51,8); *in generatione generationum* “en generación de generaciones” (Prov 27,24); *in progeniem et progeniem* “a linaje y linaje” (Sal 48,12 Vg-h); *a generatione in generationem* “de generación a generación” (Sal 84,6 Vg-g); *usque in generationem et generationem* “hasta generación y generación” (Sal 99,5 Vg-g); *usque ad*

generationem et generationem “hasta generación y generación” (Sal 99,5 Vg-h); *usque in annos generationis et generationis* “hasta años de generación y de generación” (Jl 2,2); *generationis generationis* “de generación de generación” (Is 58,12).

Tomemos uno de estos ejemplos. En Sal 100 (99),5 leemos: “pues (*kî-*) bueno (*tôb*) Yahweh (*yəhwāh*), para siempre (*lə‘ôlām*) su piedad (*hasdô*) y hasta generación (*wə‘ad-dôr*) y generación (*wādôr*) su fidelidad (*‘ēmûnātô*)”. La LXX traduce *lə‘ôlām* por *eis tòn aiôna* y la Vg por *in aeternum* (Vg-g) o *in sempiternum* (Vg-h). En el paralelismo sinonímico de la poesía hebrea, *lə‘ôlām* se corresponde con *‘ad-dôr wādôr* (LXX *héōs geneās kai generās*, Vg-g *usque in generationem et generationem*, Vg-h *usque ad generationem et generationem*), es decir, con ese sentido de término final que discutíamos si tenía la tercera oración participial: ¿hasta qué generación? Hasta una y otra, hasta todas, por siempre. ¿Y qué es lo que dura por siempre? La bondad de Dios, que se concreta en los dos atributos en los que Ex 34,6 dice que Dios es rico, abundante o pleno: su piedad o misericordia y su verdad o fidelidad.

La frase “porque para siempre su piedad” o “porque es eterna su misericordia” es un estribillo (casi una jaculatoria) que se repite continuamente en las alabanzas a Dios (cf. Sal 100,5; Sal 106,1; Sal 107,1; Sal 118,1; Sal 136,1; 2 Cro 5,13; 2 Cro 7,3; 2 Cro 7,6; Jer 33,11), y a veces alguna semejante como “la piedad de Yahweh desde siempre y hasta siempre (*mē‘ôlām wə‘ad-‘ôlām*) para los que lo temen” (Sal 103,17). Si nos fijamos en este último texto, veremos que en el mismo versículo se añade “y su justicia (*wəšidqātô*) para los hijos de los hijos (*libnê bānîm*)”. El paralelismo es claro: “su justicia” corresponde a “la piedad de Yahweh”, mientras “los hijos de los hijos” (de los que temen a Dios) corresponde a “desde siempre y hasta siempre”. Es decir, no

se trata de la segunda generación (los nietos) sino de la descendencia en general sin límite temporal.

También en los salmos puede hallarse la afirmación de la eterna duración de la firmeza, verdad o fidelidad divinas, vgr. “porque fuerte es su piedad (*ḥasdô*) hacia nosotros y la verdad de Yahweh (*we'ēmet-yāhwāh*) para siempre (*lā'ôlām*)” (Sal 117,2).

Si podemos dar por seguro que la afirmación de que la fidelidad de Dios guardando su piedad “por miles” o “por mil generaciones” tiene el valor simbólico de que su piedad y su fidelidad “duran por siempre” o que “son eternas”, cabe preguntarse si también hay un valor simbólico en la afirmación de que Dios castiga la culpa “hasta la cuarta generación”. El número cuatro suele simbolizar la tierra, por lo que unido al tres, símbolo del cielo, da los números redondos o perfectos que son el siete (cuatro más tres) y el doce (cuatro por tres). Es muy significativo que sucesos que hacen patente la condición terrestre del hombre, débil y pecador, duren una medida de tiempo de cuarenta unidades (o sea, cuatro por diez). Así: 40 días de diluvio (cf. Gn 7,17), 40 días de ayuno de Moisés en el monte para recibir las tablas de la alianza (cf. Ex 24,18; Ex 34,28; Dt 9,9), otros 40 días de ayuno de Moisés pidiendo perdón por el pecado del pueblo (cf. Dt 9,18), 40 días de exploración de la Tierra Prometida (cf. Nm 14,25), 40 años de los israelitas en el desierto (cf. Nm 14,33; Sal 95,10), 40 años de reinado de David (cf. 1 Re 2,11), 40 años de reinado de Salomón (cf. 1 Re 19,8), 40 días de camino de Elías hacia el monte Horeb (cf. 1 Re 19,8) y en el NT 40 días de ayuno de Jesús en el desierto (cf. Mt 4,2; Mc 1,13; Lc 4,2).

Sin embargo, un primer obstáculo para entender con alcance simbólico la cifra de cuatro generaciones de castigo divino es que se citen las

generaciones, de manera que en Ex 34,7 encontramos mencionadas las cuatro: hijos, nietos, biznietos y tataranietos. Quizá los pasajes en que ya la LXX entendió que se decía “hasta la cuarta generación” (Ex 20,5; Nm 14,18) contienen o fueron interpretados en un sentido abierto a lo simbólico; o sea, no se querría decir que el castigo divino ha de alcanzar necesariamente y solo hasta la cuarta generación, sino que podría detenerse antes o ir más allá. Ahora bien, en caso de que así fuese, no sabemos el alcance simbólico en función del cual se determina el límite del castigo. ¿Acaso en proporción a la gravedad del pecado? ¿Influye el comportamiento de las generaciones posteriores? ¿Pueden abreviar o alargar la duración del castigo?

D) Prevalencia de la piedad o del castigo.

La relación entre las mil generaciones de piedad y las cuatro de castigo deja, pues, planteada la cuestión de la prevalencia en caso de conflicto. ¿Qué ocurre si comete iniquidad el hijo del hombre que ama a Dios y guarda sus mandatos? ¿Qué sucede si el hijo del inicuo ama a Dios? En primer lugar, ¿tales supuestos son posibles? Si son la justicia y la iniquidad las que se heredan, podría pensarse que no es posible que se dé el caso. Si lo que se hereda es la responsabilidad (el premio o el castigo) por el comportamiento del padre o antepasado, entonces sí puede pensarse que una persona descienda de justos y de inicuos. ¿Quién prevalece entonces? ¿El antepasado más antiguo o bien el más próximo, con independencia de que sea justo o inicuo?, ¿acaso el justo o bien el injusto, sea próximo o remoto?

Una cierta respuesta la hallamos en la profecía de Natán a David. Refiriéndose al descendiente de David que ocupará su trono, dice Dios: “Si hace mal, le castigaré con vara de hombres y con golpe de hombres, pero mi piedad

(TM *wəḥasdî*) no se apartará de él (...). Tu casa y tu reino permanecerán hasta siempre (TM *'ad- 'ôlām*) ante mí; tu trono estará firme hasta siempre (TM *'ad- 'ôlām*)” (2 Sa 7,14-16). Este tema está desarrollado en el Salmo 89 (88), del que nos ocuparemos más adelante para descubrir en él los atributos divinos de Ex 34,6, pero ahora vamos a ver cómo desarrolla la idea de la duración de la misericordia o piedad divina durante generaciones. En efecto, el salmista comienza por enunciar su propósito: “cantaré siempre (*'ôlām*) las misericordias de Yahweh (*ḥasdê yəḥwāh*), por generación y generación (*ləḏōr wādōr*) daré a conocer tu fidelidad” (Sal 89,2). La prolongación no está solo en el sujeto cantor sino sobre todo en el objeto cantado, como vemos más adelante al recordar el juramento hecho a David por medio de Natán, dice: “Hasta siempre (*'ad- 'ôlām*) he fundado tu estirpe, de generación en generación (*ləḏōr-wādōr*) he erigido tu trono” (Sal 89,5). E insiste respecto a David: “para siempre (*lə 'ôlām*) le conservaré mi piedad (*ḥasdî*) y mi pacto será firme para él” (Sal 89,29). La promesa la extiende a los descendientes: “estableceré su estirpe para siempre (*lə 'ôlām*)” (Sal 89,30) o “su estirpe durará para siempre (*lə 'ôlām*)” (Sal 89,37). Y aclara: “si sus hijos abandonan mi ley y no siguen mis juicios, si profanan mis preceptos y mis mandamientos no guardan, entonces castigaré (*wəpāqadî*) con vara su transgresión y con azotes su iniquidad (*'ăônām*), pero mi piedad (*wəḥasdî*) no retiraré de él ni fallaré en mi fidelidad (*be 'ēmūnāṯî*)” (Sal 89,30-33). Aquí hemos llegado al corazón del tema que nos ocupa. Se emplea el verbo *pāqad* “visitar, castigar” y por complemento directo el sustantivo *'ăôn* “culpa, iniquidad”, lo que debe tomarse como inequívoca alusión a la tercera oración participial de Ex 34,7. Y a la vez, los términos *ḥéseḏ* y *'ēmūnāh* hacen referencia al atributo de la riqueza divina en piedad y verdad, desarrollado por la primera oración participial de Ex 34,7.

Por tanto, a la luz de estos textos (la profecía de Natán y su eco en el salmista), la piedad y verdad o, con otras palabras, el amor y la lealtad, o la misericordia y la fidelidad, prevalecen sobre el castigo, pero no en forma tal que lo anulen. Se hacen compatibles: Dios castiga al inicuo pero mantiene la piedad en atención al antepasado justo.

22. La responsabilidad colectiva

Podríamos preguntarnos por qué las generaciones sucesivas se hacen acreedoras al castigo. ¿Porque heredan la responsabilidad debida a una falta originaria o porque participan de la culpa de los padres? Una interpretación simbólica de las cuatro generaciones de Ex 34,7 deja abiertas estas cuestiones que la Biblia no responde explícitamente, pero que deben ser abordadas desde la cuestión de la responsabilidad colectiva.

En el episodio de la intercesión de Abrahán por los sodomitas (cf. Gn 18,16-33) se plantea este tema de la responsabilidad colectiva. El patriarca pregunta a Dios: “¿Así que vas a borrar al justo con el malvado?” (Gn 18,24). Los editores de la BJ lo comentan así en nota a pie de página:

“Problema de todos los tiempos: ¿han de sufrir los buenos con los malvados, y a causa de ellos? Era tan fuerte en el antiguo Israel el sentimiento de la responsabilidad colectiva, que no se pregunta aquí si los justos podrían ser liberados individualmente. (...) Ya que todos han de sufrir la misma suerte, Abraham únicamente pregunta si acaso algunos justos no llegarán a conseguir el perdón de muchos culpables. Las respuestas de Yahveh confirman el papel salvador de los santos en el mundo”.

El diálogo entre Abrahán y Yahweh finaliza con el compromiso divino de perdonar la ciudad entera si halla en ella diez justos (cf. Gn 18,32). El patriarca no se atreve a pedir la salvación exclusiva de su sobrino Lot y su familia. No concibe sino que Sodoma en su conjunto ha de ser o no destruida. Y se ve con claridad que la piedad de Dios para con el justo tiene mucho mayor peso que el castigo al malvado. Finalmente, Dios sí salva a la familia de Lot (cf. Gn 19,12-16), que pudieron ser seis contando a los prometidos de sus hijas, pero

que lo tomaron a broma y finalmente salieron cuatro, y fueron los ángeles los que urgieron a Lot a salir “por compasión de Yahweh (*bəḥemelat yəhwāh*)” (Gn 19,16). Aunque no se emplea ninguna de las palabras de la fórmula típica de los atributos, ha de verse aquí una manifestación de la piedad divina.

Los lazos de solidaridad familiares son más fuertes que los de vecindad. De hecho, los ángeles no se limitan a salvar al justo Lot sino también a su familia. La tradición deuteronomista afirma que la elección divina de Israel obedece a la fidelidad al juramento hecho a sus antepasados (cf. Dt 7,8). La promesa de Dios a David se proyecta en el futuro a su dinastía (cf. 2 Sa 7,4-16). En la profecía de Ajías a Jeroboam (cf. 1 Re 11,29-39) se contiene una aplicación de esa promesa: Dios va a castigar los pecados de Salomón, pero en atención a su padre David, no lo hará en vida de Salomón sino de su hijo privándole de reinar sobre Israel e incluso entonces le va a respetar la tribu de Judá con la ciudad de Jerusalén.

Frecuentes son los casos de castigo de toda una familia por los crímenes o pecados del padre. Datán y Abirón, rebeldes contra Moisés, son tragados por la tierra con todas sus familias (cf. Nm 16,27-33). A Akán, el violador del anatema, Josué lo hizo apedrear junto con sus hijos y animales (cf. Jos 7,19-26). Los gabaonitas exigen la reparación de la violencia perpetrada por Saúl pidiendo siete varones descendientes de aquel para colgarlos, lo cual les concede David entregándoles dos hijos y cinco nietos de Saúl (cf. 2 Sa 21,1-14).

En cambio, el rey Amasías, que subió al trono de Judá el año 796 a.C., respetó a las familias de los asesinos de su padre: “Cuando el reino se afianzó en sus manos, mató a los servidores que habían matado al rey su padre, pero no hizo morir a los hijos de los asesinos, según está escrito en el libro de la Ley de Moisés, donde Yahweh dio una orden diciendo «No harán morir a los hijos por los padres, sino que cada uno morirá por su pecado»” (2 Re 14,5-6). ¿Cuál es la

cita del Pentateuco que fundamentó la actuación de Amasías? Se trata de Dt 24,16: “No morirán los padres por culpa de los hijos ni los hijos por culpa de los padres. Cada cual morirá por su propio pecado”. ¿Es esto congruente con Ex 34,7 que nos dice que Dios prolonga por generaciones su respuesta al hombre y en concreto que castiga la iniquidad de una persona hasta la cuarta generación de sus descendientes? Se diría que se ha producido en el Deuteronomio una evolución hacia la responsabilidad individual.

Sin embargo, en Dt 5,9-10 se mantiene el principio de herencia generacional de Ex 34,7. La razón probablemente esté en la inercia con que Dt 5,6-21 continúa la redacción del Decálogo (en la más antigua tradición elohista, según la teoría de las cuatro fuentes del Pentateuco) en Ex 20,2-17; “soy un Dios celoso que castigo la culpa de los padres en los hijos...” (Ex 20,5). Pero respetando la antigua fórmula del Decálogo del Dios celoso por generaciones, el Deuteronomio contiene una más original redacción de la tercera oración participial de Ex 34,7, acorde con el principio de responsabilidad personal de Dt 24,16. Se trata de Dt 7,10, que curiosamente viene precedido de un versículo en que se mantiene la primera oración participial en el sentido intergeneracional. Es decir, la piedad divina sí se transmitirá por generaciones pero no el castigo. La traducción de la BJ es: “Has de saber, pues, que Yahveh tu Dios es el Dios verdadero, el Dios fiel que guarda la alianza y el amor por mil generaciones a los que aman y guardan sus mandamientos, pero que da su merecido en su propia persona a quien le odia, destruyéndole. No es remiso con quien le odia: en su propia persona le da su merecido” (Dt 7,9-10).

Estamos ante una reformulación de la tercera oración participial en función del principio de responsabilidad individual. En este principio insistirán los profetas del tiempo del exilio:

- Jer 31,29-30: “En aquellos días no dirán más: «Los padres comieron el agraz y los dientes de los hijos sufren la dentera»; sino que cada uno por su culpa morirá; quienquiera que coma el agraz tendrá la dentera”.

- Ez 14,12-20 ejemplifica con un país a destruir pero en el que se hallan tres justos (Noé, Danel y Job), los cuales no perecerán con los demás (era el clamor de Abrahán en Gn 18,23), pero tampoco salvarán a sus hijos (como los salvaron Noé y Lot, sin que la Biblia deje constancia de que eran justos sino solo hijos de un justo).

- Ez 18,1-20 desarrolla el proverbio comentado en Jer 31,29-30. El axioma es “el que peque es quien morirá” (Ez 18,4). El violento hijo de un padre justo morirá, mientras que el hombre justo hijo de un violento vivirá. Frente a las incomprendiones por esta doctrina, replica Dios: “Y vosotros decís: «¿Por qué no carga el hijo con la culpa de su padre?» Pero el hijo ha practicado el derecho y la justicia, ha observado todos mis preceptos y los ha puesto en práctica: vivirá sin duda. El que peque es quien morirá; el hijo no cargará con la culpa de su padre, ni el padre con la culpa de su hijo: al justo se le imputará su justicia y al malvado su maldad” (Ez 18,19-20).

- Ez 18,21-32 lleva esta doctrina hasta el punto de que la responsabilidad no solo es individual y no se transmite de padres a hijos, sino que ni siquiera en un mismo individuo condiciona de manera irreversible su futuro. El pecador puede convertirse y vivirá; el justo puede pervertirse y morirá. El mismo libro retomará esta idea en Ez 33,10-20.

Pese a esta insistencia de los profetas, el principio de responsabilidad individual no estaba plenamente asumido siglos después, cuando a Jesús le preguntan: “¿Quién pecó, él o sus padres, para que haya nacido ciego?” (Jn 9,22).

Es probable que el desarrollo de la doctrina de la responsabilidad individual influyese en la escasez con que los atributos contenidos en las oraciones participiales de Ex 34,7 han encontrado acogida en la Sagrada Escritura más allá del Pentateuco. Se diría que la fórmula típica de los atributos ha sido cercenada para quedar reducida a Ex 34,6. El hito decisivo lo marca la reelaboración de Dt 7,9-10. Tras ella, poco espacio queda para la antigua redacción de Ex 34,7. Sin embargo, reaparece, sorprendentemente, nada menos que en el profeta Jeremías. La BJ data el capítulo 32 en el año 587 a.C., posterior por tanto al “Libro de la Consolación” (Jer 30-31) en que se incluye la proclamación de la responsabilidad individual (cf. Jer 31,29-30) y que fecha entre 622 y 609 a.C. Los editores de la VO comentan: “Estamos ante un ejemplo de la complejidad literaria del libro de Jeremías y de la dificultad de captar el pensamiento del propio profeta, pues más arriba (31,29s) ya se había dado por superada la responsabilidad de los hijos respecto a las culpas de los padres” (nota a Jer 32,18).

Como en Dt 7,9, la oración de Jer 32,17-25 y en concreto la invocación de Jer 32,18 mantiene la extensión de la piedad divina por millares. En cuanto al castigo, Jer 32,18 lo extiende a los hijos sin especificar generaciones, mientras que Dt 7,10 lo ceñía a la persona del malvado. En realidad, ha de observarse que Jer 32,19 declara de Dios “que tiene los ojos fijos en la conducta de los humanos, para dar a cada uno según su conducta y el fruto de sus obras”. Se trata de la doctrina de la retribución personal que proclama Sal 62,13: “Que tú al hombre pagas con arreglo a sus obras”, frase frecuentemente citada en el NT (cf. Mt 16,27; Rom 2,6; 2 Tim 4,14; Ap 2,23).

¿Por qué, pues, vuelve Jer 32,18 a recordar que Dios paga la iniquidad de los padres “en el seno de los hijos que vienen detrás”? La BJ aclara que “parece como si esta expresión hubiera de entenderse teniendo en cuenta la

costumbre de llevar las provisiones en el seno, o en las haldas”. Si se tratase de una inercia, entonces esperaríamos una redacción tradicional, como en Dt 5,9-10. Pero puestos a innovar, ¿por qué no seguir a Dt 7,9-10?

Una primera respuesta puede estar en la cuestión de la retribución terrena, que era afirmada por la sabiduría tradicional de Israel, pero que –a la luz de la experiencia- fue cuestionada por los sabios más atrevidos. Frente al salmista que anima a esperar con paciencia el castigo de los malvados (Salmos 37 y 73), el Eclesiastés en el siglo III a.C. considera absurdo que se retrase la ejecución de la sentencia (cf. Qo 8,10-13). Es más, constata que a veces no llega nunca (cf. Qo 8,14), planteando no solo el problema de la buena fortuna del malvado (cuestión de la que se ocupaba el salmista, cf. Sal 37,1; Sal 73,3) sino también el del infortunio del justo, que es el problema de todo el libro de Job (siglo V a.C.). Pero el Eclesiastés va todavía más allá, porque considera que, cualquiera que sea la retribución recibida por justos e injustos, al final la muerte nos iguala a todos de manera absurda (cf. Qo 9,1-3). El problema se solucionará con la afirmación de una retribución más allá de la muerte. Tal afirmación va ligada a la idea de la resurrección, que se intuye en algunos textos (cf. Job 19,26; Sal 16,9-10) pero que no llegará con claridad hasta el siglo II a.C. (cf. Dan 12,2; 2 M 7,9) y al comienzo de la era cristiana no será todavía doctrina unánime entre los judíos (cf. Hch 23,8).

Cabe, sin embargo, otra explicación basada en la doctrina del pecado original. Ya en el Génesis afirma Dios: “la tendencia del corazón humano es mala desde la niñez” (Gn 8,21). Entre los más antiguos proverbios (los atribuidos a Salomón) se encuentra este: “¿Quién puede decir «Purifiqué mi corazón, estoy limpio de mi pecado»?” (Prov 20,9). El Salmo 51 (50), que según la BJ “tiene un estrecho parentesco con la literatura profética, sobre todo con Isaías y Ezequiel”, llega a decir: “mira que en la culpa nací, pecador me

concibió mi madre” (Sal 51,7). El libro de Job, posterior al exilio, niega que de lo impuro (o sea, el hombre) se pueda sacar lo puro (cf. Job 14,1-4). La doctrina del pecado original, que se transmite por propagación y no por imitación, se explicitará en el NT (Rom 5,12-21) y la Iglesia Católica lo elevará a dogma en el Concilio de Trento.

De acuerdo con esta doctrina que poco a poco iba forjándose, el texto de Jer 32,18 sería inteligible en el sentido de que lo que los hijos heredan no es una responsabilidad extrínseca que los hace, pese a su inocencia, objeto del castigo divino, porque se les impute un pecado que no cometieron, sino que esa responsabilidad heredada es intrínseca al pecado transmitido por sus padres. No tiene entonces sentido cifrar el castigo a ese pecado heredado en cuatro generaciones. Tomado con valor simbólico, también se podría hablar de un castigo por millares, pero ello supondría haber tomado conciencia de una transmisión ilimitada del pecado, y además se perdería la expresión de la enorme superioridad de la piedad divina.

En este sentido, se explicaría también el siguiente texto del mismo profeta (que la BJ data en el reinado de Yoyaquim, o sea, entre el 609 y el 597 a.C.): “Reconocemos, Señor, nuestras maldades, iniquidad de nuestros padres (*’ăôn ’ăbôtênû*), pues hemos pecado (*hāṭā’ nû*) contra ti” (Jer 14,20), donde vemos una culpa heredada de generaciones anteriores (al menos una generación), en una frase que por los términos empleados recuerda a Ex 34,7 (en que se hablaba de *’ăôn ’ăbôt* “iniquidad de padres” y de *hāṭṭā’ ā* “pecado”).

23. Vigencia del mensaje de Ex 34,7.

Hemos visto cómo probablemente la doctrina de la responsabilidad individual condujo a relegar la fórmula de Ex 34,7. Sin embargo, no debe considerarse como un bello texto del pasado, carente ya de toda vigencia. Diversos aspectos de su mensaje conservan plena actualidad.

a) La solidaridad en las acciones ajenas.

La BJ, comentando el diálogo entre Dios y Abrahán, aprecia:

“Las respuestas de Yahveh confirman el papel salvador de los santos en el mundo. Pero, en su regateo de misericordia, Abraham no se atreve a bajar de diez justos. Según Jer 5,1 y Ez 22,30, Dios perdonaría a Jerusalén aun cuando no hallara en ella más que un justo. Finalmente, en Is 53, el sufrimiento del único Siervo es el que ha de salvar a todo el pueblo, pero este anuncio no será comprendido hasta que Cristo lo haya realizado” (nota a Gn 18,24).

El anuncio que está en el núcleo de la proclamación evangélica será precisamente la salvación conseguida por Jesucristo para toda la humanidad.

También en este orden de cosas, hay que inscribir la solidaridad entre quienes están a ambos lados de la muerte: la eficacia de la oración por los difuntos, ya desde el judaísmo precristiano (cf. 2 M 12,43-46), y el artículo de la fe cristiana de la comunión de los santos, fundamento de la disciplina de las indulgencias.

En cuanto a la participación en la culpa, algunas expresiones de solidaridad intergeneracional aparecen en el Evangelio. Jesús hace recaer sobre su generación todos los homicidios de la Biblia (cf. Mt 23,33-36), porque al

matarlo colman la medida de los crímenes de los padres (cf. Mt 23,32). Y el gentío que pide la crucifixión de Jesús acepta “su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos” (Mt 27,25), pero el Concilio Vaticano II puso coto a los abusos pluriseculares a que esta frase había dado lugar exigiendo a todas las generaciones de judíos responsabilidad por la muerte de Cristo.

Pero sobre todo ha de recordarse que, además de la difusión del pecado por imitación de una mala conducta y por escándalo (ocasión de tropiezo para otros), la Iglesia afirma el dogma de la propagación del pecado original por herencia de las sucesivas generaciones humanas.

b) El valor simbólico de los números.

El NT continúa usando los números con valor simbólico. Respecto al cuatro, el Apocalipsis, inspirándose en la visión de Ezequiel (cf. Ez 1,5-21; Ez 10,14), habla de los cuatro Vivientes junto al trono de Dios (cf. Ap 4,6), donde la tradición cristiana verá simbolizados los cuatro evangelistas. También basándose en expresiones de los profetas sobre los cuatro extremos (cf. Ez 7,2) y los cuatro vientos (cf. Jer 49,36; Za 6,5) de la tierra, hablará de “cuatro ángeles de pie en los cuatro extremos de la tierra, que sujetaban los cuatro vientos de la tierra” (Ap 7,2). Puede tener un valor totalizador como cuando en español se dice “por los cuatro costados”, refiriéndose a las líneas ascendentes de los cuatro abuelos.

Por otra parte, ya hemos hecho referencia a que Jesús se sometió a un período de ayuno en el desierto de cuarenta días, origen del tiempo de cuaresma en la liturgia cristiana.

En cuanto al número mil, el Apocalipsis dice de los ángeles alrededor del trono divino que “su número era miríadas de miríadas (*myriádes myriádōn*)

y millares de millares (*khliliádes khiliadōn*)” (Ap 5,11), que es una cita del profeta Daniel: “miles de millares (*’élep ’alpîm*) le servían, y miríadas de miríadas (*waribbô ribwān*) estaban de pie delante de él” (Dan 7,10). El sentido etimológico de *miriada* es “diez mil”, aunque tanto en griego como en español desarrolla el sentido de “innumerable”. También en el Apocalipsis se numera a los israelitas marcados con el sello de Dios en ciento cuarenta y cuatro mil (doce por doce por mil), que se desglosan en doce mil cada tribu (cf. Ap 7,2-8).

Referido al tiempo, el Apocalipsis anuncia un reinado de Cristo de mil años (cf. Ap 20,1-6), lo que ha dado lugar a un milenarismo literal que nunca ha gozado del favor oficial de la Iglesia, que prefiere una interpretación simbólica. Recordemos que el NT, haciendo uso de un pasaje de los salmos (cf. Sal 90,4), relativiza el paso del tiempo para Dios, diciendo que “ante el Señor un día es como mil años y mil años como un día” (2 Pe 3,8).

c) La comunión en el amor divino.

La primera oración participial de Ex 34,7 vista en conjunto con otros pasajes concordantes arroja luz sobre el atributo de “rico en piedad y verdad” de Ex 34,6, mostrándonos un Dios propenso a entablar una relación bilateral de comunión de amor y fidelidad con el hombre. Así se desprende sobre todo de una sucesión de pasajes del Deuteronomio, donde se repetían los verbos “amar” y “guardar”. Esta relación entre guardar los preceptos divinos y amar a Dios reaparece en el evangélico joánico con dos novedades: la una, el introducir a Jesucristo como mediador y modelo de la unión con Dios (sin perjuicio de una lectura teológica cristiana más profunda en clave trinitaria); la otra, el dejar más patente que la felicidad que trae al hombre la vida en comunión con Dios no se deriva de una bendición exterior, material o extrínseca que otorga Dios, sino de

la riqueza interior, espiritual o intrínseca que comporta tal comunión. Así podemos verlo en el discurso de despedida de Jesús:

- “Si me amáis, guardaréis mis mandamientos” (Jn 14,15).

- “El que tiene mis mandamientos y los guarda, ese es el que me ama; y el que me ama, será amado de mi Padre; y yo lo amaré y me manifestaré a él” (Jn 14,21).

- “Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre lo amará, y vendremos a él y haremos morada en él” (Jn 14,23).

- “Como el Padre me amó, yo también os he amado a vosotros; permaneced en mi amor. Si guardáis mis mandamientos, permaneceréis en mi amor, como yo he guardado los mandamientos de mi Padre, y permanezco en su amor” (Jn 15, 9-10).

Y a continuación, en la oración de Jesús:

- “Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y al que tú has enviado, Jesucristo” (Jn 17,3).

- “Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros (...), para que sean uno como nosotros somos uno, y el mundo conozca que tú me has enviado y que los has amado a ellos como me has amado a mí” (Jn 17,22-23). Ya antes, Jesús ha dicho: “Yo y el Padre somos Uno” (Jn 10,30), en lo que sus oyentes ven una blasfemia (cf. Jn 10,31-33), sin duda por captar un eco de Dt 6,4 (“Yahweh es Uno”).

Fijémonos en Jn 14,21-23. No significa que el amor del hombre a Dios preceda al amor de Dios al hombre, pues el mismo evangelista lo deja claro en una epístola: “en esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó” (1 Jn 4,10). Lo que quiere decir es que si el

hombre en su libertad responde al amor que Dios previamente le ha tenido, entonces el amor de Dios hacia él cobra una nueva dimensión: la de la comunión. Al evangelista le interesa subrayar esto al ofrecer el mandamiento nuevo del amor mutuo (cf. Jn 13,34; Jn 15,12; Jn 15,17; 1 Jn 3,23).

Amarse los unos a los otros parece un comportamiento minusvalorado por la doctrina de Jesús en los evangelios sinópticos (cf. Mt 5,46-47; Lc 6,32-34), donde no se considera meritorio ni propio de un hijo de Dios amar al que te ama. Sin embargo, el mandato en el evangelio joánico es el amor mutuo “como yo os he amado” (Jn 13,24; Jn 15,12) y “yo os he amado como el Padre me amó” (Jn 15,9), que en la teología católica es el Misterio de la vida trinitaria, en que el Espíritu Santo es el Amor que se tienen el Padre y el Hijo. Siendo Dios una comunión de personas, podrá decirse no solo que ama a alguien, por ejemplo a Israel (cf. Is 54,8), sino que esencial e intrínsecamente “Dios es Amor” (1 Jn 4,8.16).

Veamos en una tabla este doble amor divino, el gratuito que nos perdonado, y el mutuo en alianza de comunión:

AT		NT	
Atributos (Ex 34,6)	Desarrollo en Ex 34,7	Modelo divino	Mandamiento del amor
Dios entrañable, graciable, longánimo	que perdona el pecado (aunque no lo deja impune)	vuestro Padre es perfecto (Mt 5,48), compasivo (Lc 6,36), bondadoso con los malvados (Lc 6,35), da el sol y la lluvia a justos e injustos (Mt 5,45) y ha probado su amor en que Cristo murió por nosotros cuando éramos pecadores (Rom 5,8)	amad a vuestros enemigos (Mt 5,44; Lc 6,35)
Dios rico en piedad y verdad	que guarda la piedad (a quienes guardan sus mandatos, Ex 20,6; Dt 5,10; 7,9)	Jesús nos amó como el Padre le ama (Jn 15,9) y pide que seamos uno como él y su Padre lo son (Jn 17,22), pues Dios es Amor (1 Jn 4,8.16)	amaos los unos a los otros como yo os he amado (Jn 13,34; 15,12.17; 1 Jn 3,23)

d) El perdón de los pecados.

La segunda oración participial de Ex 34,7 habla del perdón de los pecados, iluminando así el alcance de los primeros atributos de Ex 34,6, sobre todo del primero (“entrañable”). El perdón de los pecados estará en el centro de la actividad de Jesús (vgr. Mt 9,2-6; Lc 7,47-50), de la predicación apostólica (vgr. Hch 1,38; Hch 5,31) y de la primera reflexión teológica (vgr. Ef 1,7; Heb 10,1-18).

Además, la segunda frase de la segunda oración participial (“pero no lo deja impune”) habla de la justicia de Dios, de manera que el perdón no evita el castigo. Precisamente el perdón de los pecados será obtenido por Jesucristo cargando él con el castigo que merecen los pecados de la humanidad. El cuarto canto del Siervo de Yahweh habla continuamente del sufrimiento vicario de este personaje (cf. Is 53,4-6. 10-12) y por esto mismo, aplicado a Jesús, este canto será citado –literal o libremente- con mucha frecuencia en el NT (cf. Mt 8,17; Mt 23,63; Mc 15,28; Lc 22,37; Jn 1,29; Hch 8,32-33; Rom 3,26; Rom 4,25; 1 Pe 2,22-25). Por otra parte, la idea de una punición de la falta perdonada concuerda con la doctrina católica de la pena debida por los pecados perdonados en cuanto a la culpa, pena a satisfacer en esta vida o en una purificación tras la muerte.

PARTE ESPECIAL:
EL ANTIGUO TESTAMENTO

CAPÍTULO IV. EL PENTATEUCO.

24. El libro del Génesis.

Este primer libro de la Biblia, conocido por los judíos por su primera palabra *bərē'šīt* “en el principio”, es llamado, a partir de la LXX, con el nombre griego *Génesis* “nacimiento, origen”, no solo porque narra los orígenes del mundo, de la humanidad y de Israel, sino porque la LXX usó este vocablo para traducir el heb. *tōlādōt* “generaciones” (Vg *generationes*) que el libro usa diez veces, la mayoría de ellas en el sentido de “anales genealógicos” o “lista de descendientes” (cf. Gn 5,1; 10,1; 11,10; 11,27; 25,12; 25,19; 36,1 y 37,2) pero en dos ocasiones en el sentido más bien de “orígenes” o “historia” (cf. Gn 2,4 y 6,9). La LXX traduce siempre en plural “las génesis (*hai genéseis*)”, excepto la primera vez, que traduce en singular “este es el libro de génesis (*bíblōs genéseōs*) de cielo y tierra” (Gn 2,4).

Se trata del primero de los cinco libros (Pentateuco) que encabezan la Biblia, grupo llamado por los judíos *tōrāh* “instrucción”, que se tradujo al gr. *nómos* “ley”, de manera que ya en el siglo II a.C. (cf. prólogo del libro del Eclesiástico) la Biblia se dividía en la Ley, los Profetas y otros Escritos, aunque se reconocía mayor autoridad a la Ley, y todavía en época de Jesús había sectores (como los saduceos) que solo concedían rango de divina Revelación a la *tōrāh*. Su autoría era atribuida a Moisés, tradición que fue heredada y sostenida por la Iglesia al menos hasta el siglo XIX. Hoy es comúnmente aceptado que el Pentateuco se formó durante siglos por obra de diversos autores hasta que se le dio la redacción definitiva en época posexílica, habiéndose aventurado incluso la hipótesis –verosímil- de que este paso final fuera obra del escriba Esdras. En lo que no hay acuerdo es en cómo y cuándo se fue

componiendo el Pentateuco. Usaremos con moderación la teoría de los cuatro documentos en cuanto que ya no puede ser considerada mayoritaria pero tampoco ha sido sustituida por otra que haya alcanzado una aceptación tan común. Los versículos que vamos a tomar en consideración en el libro del Génesis son todos ellos (según los comentaristas de la BJ) pertenecientes a la tradición yahvista, como el episodio de la revelación de los atributos divinos en el libro del Éxodo.

El primer pasaje es el relativo a Noé, en que se describe la corrupción de la humanidad, “y se arrepintió Yahweh de haber creado al hombre” (Gn 6,6) y decidió exterminarlo, y se añade: “pero Noé obtuvo el favor del Señor” (VO Gn 6,8), más literalmente “y Noé halló gracia (TM *hēn*, LXX *khárin*, Vg *gratiam*) en los ojos de Yahweh”. Esta expresión “hallar gracia a los ojos de alguien” (que la VO traduce como “alcanzar u obtener el favor de alguien”) recurre –según Muñoz Iglesias, *Los Evangelios de la Infancia*, vol.II, p.163-cuarenta veces en el AT de las cuales trece se dicen en relación con Dios: encuentran gracia a los ojos de Dios Noé (cf. Gn 6,8), Abrahán (cf. Gn 18,3), Lot (cf. Gn 19,19), Moisés (cf. Ex 33, vv.12, 13 [dos veces], 16 y 17; Ex 34,9; Nm 11, vv.11 y 15), Gedeón (cf. Jc 6,17) y David (2 Sa 15,25); en el NT se dirá de María (cf. Lc 1,30). En el mismo libro del Génesis encontraremos la expresión referida a relaciones entre hombres (cf. Gn 32,6; 33,10; 33,15; 39,21; 47,29) y significa algo así como “caerle bien a alguien”, aunque no en un mero sentido de simpatía sino en el de ganar el favor de ese alguien que se concretará en hechos de benevolencia.

Más adelante, en la historia de Abrahán, en el episodio de la aparición de Dios (en forma de tres hombres) en Mambré, les dice Abrahán: “Señor mío, si he hallado gracia (TM *hēn*, LXX *khárin*, Vg *gratiam*) a tus ojos, no pases de largo junto a tu siervo” (Gn 18,3). En este pasaje la expresión se refiere a esos

tres hombres en los que Abrahán intuye la presencia divina (después el texto, cf. Gn 18,22; 19,1, concretará que se trataba de Yahweh y dos ángeles, si bien los Padres de la Iglesia han visto en esto prefigurada la Santísima Trinidad). Ciertamente aquí, el sintagma “hallar gracia” no intenta mostrar un atributo divino, pero no cabe duda que de alguna forma prepara la revelación del atributo del Dios que nos es favorable (*ḥannûn*).

En el relato de la destrucción de Sodoma, Lot suplica al Señor que, en vez de huir a los montes, le deje refugiarse en la vecina ciudad de Soar, cuya salvación consigue obtener de Dios. En su súplica, dice: “ya que este servidor tuyo ha hallado gracia (TM *ḥēn*, Vg *gratiam*) a tus ojos y engrandeciste tu piedad (TM *ḥasdāqā*, Vg *miser ricordiam tuam*) que me has hecho (TM *‘āsîṭā*, LXX *poieîs*, Vg *fecisti*) de salvar mi vida...” (Gn 19,19), donde la VO traduce “aunque tu siervo ha alcanzado tu favor, pues me has tratado con gran misericordia salvándome la vida...”. La LXX ofrece una variante, pues en vez de “hallar gracia” dice “encontrar piedad (*éleos*)” y luego en vez de “tu piedad” dice “tu justicia” (literalmente “la justicia de ti”, *tēn dikaiosýnēn su*). Esta intercambiabilidad de sustantivos entre gracia (heb. *ḥēn* y esperaríamos gr. *khárin*) y piedad o misericordia (gr. *éleos* como si tradujera heb. *ḥésed*), nos hace pensar en la intercambiabilidad de adjetivos, en el segundo atributo de la fórmula típica, entre graciable (TM Ex 34,6 *ḥannûn*) y piadoso o misericordioso (LXX Ex 34,6 *eleēmōn*). De otro lado, vemos algo que no será infrecuente en la LXX, traducir heb. *ḥésed* (“piedad, misericordia, amor”) por gr. *dikaiosýnē* (“justicia”) en lugar de por *éleos*.

español	hebreo	griego		TM	LXX (normal)	LXX (a veces)
piedad	<i>ḥésed</i>	<i>éleos</i>		<i>ḥésed</i>	<i>éleos</i>	<i>dikaiosýnē</i>
justicia	<i>šəḏāqā</i>	<i>dikaiosýnē</i>				

En cuanto a la expresión “hacer piedad” (en español diríamos más apropiadamente “hacer merced” o “hacer un favor”), es frecuente en la Biblia. En Ex 34,6, al tratarse de una enumeración de adjetivos (“rico en piedad”), no encontramos verbo. Luego, en la primera oración participial de Ex 34,7, se dice “que mantiene la piedad” pero la LXX tradujo “que hace piedad (*poiôn éleos*)”, que es la expresión (TM ‘*ōśēh ḥésed*, LXX *poiôn éleos*) que se repite en varios pasajes (Ex 20,6; Dt 5,10; Jer 32,18) concordantes con Ex 34,7. No ha de extrañarnos, pues, que Gn 19,19 emplee el verbo heb. ‘*āśah* “hacer” y en la Vg el verbo lat. *facio* “hacer”. La LXX mantiene el verbo gr. *poieō* “hacer” aunque el complemento directo no es *éleos* “piedad” sino *dikaíosynēn* “justicia”.

A continuación vamos a ocuparnos del relato del casamiento de Isaac (Gn 24), donde encontramos por primera vez la expresión «*ḥésed wə ’ēmet*», que probablemente sea la parte más antigua de la fórmula típica de los atributos divinos. El siervo de Abrahán (a quien la tradición identifica con Eliezer, citado en Gn 15,2) recibe de su señor la misión de buscar esposa para su hijo Isaac y para ello se dirige a Jarán, la ciudad donde habían quedado los parientes de Abrahán. Llegado al pozo a las afueras de la ciudad, ora pidiendo el favor divino a su misión: “Yahweh, Dios de mi señor Abrahán, dame éxito hoy y haz piedad (TM *wa ’āśēh-ḥésed*, LXX *kaì poiēson éleos*, Vg *et fac misericordiam*) con mi señor Abrahán” (Gn 24,12). La VO traduce “y muestra tu benevolencia a mi amo Abrahán”; la BJ: “y haz favor a mi señor Abraham”. Nuevamente hallamos la expresión “hacer piedad”.

El siervo de Abrahán pide un signo para conocer cuál es la muchacha que Dios ha designado para Isaac: que cuando le pida de beber, le dé y también

se ofrezca para abreviar los camellos que trae el siervo. Y concluye su oración: “por ello conoceré que has hecho piedad (*‘āsītā ḥésed*) con mi señor” (Gn 24,14), VO “así sabré que muestras benevolencia con mi amo”. Vemos de nuevo la misma expresión, que conservan la LXX (*epoiēsas éleos*) y la Vg (*feceris misericordiam*).

La primera muchacha que acude a sacar agua responde adecuadamente al siervo e incluso acepta darle hospitalidad. Una vez se da a conocer como Rebeca, hija de un primo hermano de Isaac (según otra tradición, era ella misma prima hermana), el siervo se postra en adoración a Dios y exclama: “Bendito sea Yahweh, el Dios de mi señor Abrahán, que no apartó su piedad y su verdad (*ḥasdô wə’ămitô*) de mi señor” (Gn 24,27), VO “que no ha retirado su benevolencia y fidelidad a mi amo”, BJ “que no ha retirado su favor y su lealtad para con mi señor”. Encontramos aquí –con la variante morfológica de que llevan un sufijo de tercera persona con valor posesivo- los dos sustantivos que recogen las cualidades en que Dios es abundante, según el atributo revelado en Ex 34,6: *rab-ḥésed wə’ēmet*. Sin embargo, la LXX no emplea aquí el sustantivo *éleos*, que es la traducción común de *ḥésed* (en Ex 34,6-7 y en pasajes concordantes), sino *dikaiosynē* “justicia”, y olvida el segundo sufijo, de manera que dice “la justicia de él y la verdad (*tēn dikaiosynēn autū kai tēn alētheian*)”. Por el contrario, la Vg usa los vocablos con que suele traducir estos atributos y emplea una vez el posesivo al final: “la misericordia y la verdad suya (*misericordiam et veritatem suam*)”.

El siervo bendice a Dios por la piedad manifestada en la gracia de un rápido y satisfactorio cumplimiento de su misión. En efecto, aunque la lectura del episodio nos muestra al principio que Abrahán le encomienda simplemente ir a su tierra y a su patria a buscar nuera (Gn 24,4), luego el mismo siervo relata que era al menos sugerencia de Abrahán el que la mujer la encontrara entre la

parentela del patriarca. No podía, pues, Dios haber dispuesto mejor las cosas. Y esa gracia era acorde con la verdad del juramento divino que Abrahán recuerda (“a tu descendencia daré esta tierra”, Gn 24,7) como justificación a su negativa a que el siervo lleve a Isaac adonde su novia, sin duda por miedo a que se quede allí a vivir. Abrahán no quiere que su hijo tome esposa de entre los cananeos (Gn 24,3) pero tampoco que se vuelva a la tierra de donde procede. Por eso confía la solución del problema a la providencia de Dios: “él enviará su Ángel delante de ti, y tomarás de allí mujer para mi hijo” (Gn 24,8). De ahí que el siervo comprenda que el buen éxito que parece va a tener su misión es una prueba de la fidelidad divina.

La BJ (en nota a Gn 24,27) dice de la expresión *ḥéseḏ wə'ēmet*:

“Literalmente «gracia (o favor, misericordia) y fidelidad (o lealtad)», que expresa el amor fiel, el favor sin contrapartida de Dios para con los hombres, la piedad perseverante del hombre hacia Dios o la lealtad en el amor del hombre para con su prójimo”.

El siervo expone su causa ante el hermano y el padre de Rebeca, esperando que se la entreguen para Isaac. Su súplica final la expresa en estos términos: “Ahora, pues, decidme si es vuestra voluntad que hagáis piedad y verdad (*‘ōśîm ḥéseḏ wə'ēmet*) a mi señor” (Gn 24,49, VO “ahora, pues, si queréis ser benévolos y leales con mi amo, decídmelo”, BJ “decidme si estáis dispuestos a usar de favor y lealtad para con mi señor”. Aquí vemos la forma ‘*ōśîm*, participio del verbo ‘*āśah*, concretamente un participio plural, cuyo singular es ‘*ōśēh* (que encontrábamos en: Ex 20,6; Dt 5,10; Jer 32,18). Y esta vez, sin sufijo, aparece la expresión *ḥéseḏ wə'ēmet* tal como la hallamos en Ex 34,6. La LXX traduce “si pues hacéis a nosotros piedad y justicia (*ei un poietē hymēis éleos kai dikaiosynēn*)” y la Vg “si hacéis misericordia y verdad (*si*

facitis misericordiam et veritatem)” (Gn 24,49). Pero hay en el contexto una diferencia importante con Ex 34,6: ya no se trata de atributos divinos como en Gn 24,27.

El siervo está convencido de haber sido ya objeto de la gracia y la fidelidad divinas, pero ahora el éxito de su misión depende de los parientes de Rebeca, y al final –como ya hubiera anunciado Abrahán (cf. Gn 24,8)- de la propia Rebeca. Por eso dice: “bendije a Yahweh, el Dios de mi señor Abrahán, que me había puesto en el buen camino para tomar a la hija del hermano de mi señor para su hijo” (Gn 24,48). Dios le ha puesto en el buen camino pero todavía no ha llegado a la meta. Quizá por eso, espera de sus interlocutores un trato similar al recibido de Dios para culminar su camino.

Tras el casamiento de Isaac, vamos a tomar en consideración el pasaje de la reconciliación entre Jacob y Esaú. Aquel envía a este el siguiente mensaje: “He estado viviendo con Labán, deteniéndome allí hasta ahora. Tengo bueyes, asnos, ovejas, siervos y siervas; he enviado a informar a mi señor, para obtener su favor” (VO Gn 32,5-6), literalmente “para hallar gracia (TM *ḥēn*, LXX *khárin*, Vg *gratiam*) en tus ojos”. Ya sabemos que la expresión “hallar una gracia a los ojos de otro” viene a equivaler a que este sea “graciable” (*ḥannûn*) con aquel, aunque aquí se está hablando de una relación entre hombres, no con Dios.

Después del regreso de los mensajeros, viene una oración de Jacob:

“Dios de mi padre Abrahán y Dios de mi padre Isaac, Señor que me dijiste «Vuelve a tu tierra y a tu parentela y seré bueno (TM *wā'ētîbāh*, LXX *kai eû... poiēsō*, Vg *et benefaciam*) contigo», no merezco toda la piedad (TM *haḥśadîm*, LXX *dikaiosýnēs*, Vg *miserationibus*) y toda la verdad (TM *ha'ēmet*, LXX *alētheías*, Vg *veritate*) con que has tratado a

tu siervo, pues con un bastón crucé este Jordán y ahora vuelvo con dos campamentos. Líbrame de la mano de mi hermano, de la mano de Esaú, pues temo que venga y mate a las madres con los hijos. Pues tú me dijiste: «Ser bueno (*hêṭēb*), seré bueno (TM *êṭîb*, LXX *eû... poiēsō*, Vg *bene... faceres*) contigo, haré tu descendencia como la arena del mar, tan numerosa que no se puede contar» (Gn 32,10-13).

Lo primero que notamos es que, aunque no se llama directamente “bueno” a Dios, la oración recuerda reiteradamente la promesa divina de “ser bueno” o “hacer el bien” o “portarse con bondad”. Y en segundo lugar, aparece referida a Dios la expresión «*hēsed wə’ēmet*», ínsita en la frase *qāṭōnātī mikōl haḥāsadīm ūmikol ha’ēmet* “soy pequeño respecto a todas tus piedades y respecto a toda tu verdad”. La Vg traduce usando los vocablos (*miserationes* y *veritas*) que esperaríamos según la fórmula típica, mientras que la LXX no traduce *hēsed* por *éleos* sino por *diakiosýnē* como en Gn 24,27.

En el momento del encuentro de Jacob con Esaú, este le pregunta “¿Qué pretendes con toda esa caravana que he ido encontrando?” y aquel le responde “Es para encontrar gracia (TM *hēn*, LXX *khárin*, Vg *gratiam*) a los ojos de mi señor” (Gn 33,8). Esta expresión (que vimos en el mensaje de Gn 32,6) se va a repetir otras dos veces en el diálogo. Primero, cuando Jacob insiste a su hermano que acepte el obsequio: “si he hallado gracia (TM *hēn*, LXX *khárin*, Vg *gratiam*) a tus ojos, acepta este regalo de mi mano” (Gn 33,10). Segundo, cuando Jacob quiere hacer ver a Esaú la innecesidad de ser acompañado (escoltado) por la gente de Esaú: “¿Para qué, si he hallado gracia (TM *hēn*, LXX *khárin*, Vg *gratiam*) a los ojos de mi señor?” (Gn 33,15). En todos estos versículos, la VO traduce la expresión “hallar gracia a los ojos” por “obtener el favor” -en este caso- de Esaú.

Pasamos a la historia de José. Cuando está injustamente en la cárcel en Egipto, el narrador nos dice: “Pero Yahweh estaba con José y le mostró piEDAD (TM *ḥāsed*, LXX *éleos*, Vg *misertus*) y le dio su gracia (TM *ḥinnô*, LXX *khárin*, Vg *gratiam*) a los ojos del jefe de la prisión” (Gn 39,21). En traducción de la VO, “le concedió su benevolencia, haciendo que se ganara el favor del jefe de la cárcel”. Los dos términos (ambos en el léxico de la fórmula típica) tienen aquí distinto sujeto, porque la piedad es el amor misericordioso de Dios hacia José, que está en la miserable condición de preso, mientras que la gracia es el favor que el jefe de prisión le otorga a José, pero el narrador sitúa a Dios como primera causa de ese favor: es él quien concede a José obtener ese favor y en ello precisamente consiste la benevolencia divina y se manifiesta esa piedad. De esta manera, se muestra a Dios como origen de estas dos cualidades que pasarán a formar parte de la fórmula típica de los atributos divinos.

Más adelante, cuando Jacob ha de dejar a su hijo menor Benjamín que acompañe a sus hermanos a Egipto según exigencias del visir (José, al que aún no han reconocido) como condición para venderles grano y para liberar a otro hermano (Simeón) que ha retenido, el patriarca Jacob expresa sus deseos de éxito del viaje, en forma de oración de bendición: “Que Dios todopoderoso os conceda el favor de ese hombre para que deje volver a vuestro hermano y a Benjamín” (VO Gn 43,14). Más literalmente, “y Dios Šadday os conceda entrañas (TM *rahāmîm*) ante la faz del hombre y deje ir a vosotros a vuestro otro hermano y a Benjamín”. La referencia a las entrañas misericordiosas de José se expresa de otro modo en la versión griega, que dice “os dé gracia (LXX *khárin*) ante el hombre”, y en la latina, que dice “os haga favorable (Vg *placabilem*) a él”.

Cuando José conoce a Benjamín (su único hermano de doble vínculo, padre y madre), le dice: “Dios te sea graciable (TM *yāḥanḱā*, LXX *eleēsai se*,

Vg *miseretur tui*), hijo mío” (Gn 43,29). Para expresar “te sea graciable” o “te conceda su gracia” (la VO dice “te conceda su favor”) usa el verbo *ḥānan*, de la misma raíz que el adjetivo *ḥannûn* “graciable”, segundo atributo de la fórmula típica que la LXX traduce por *eleēmōn*, por lo que no sorprende que en Gn 43,29 se use el verbo *eleéō* “tener piedad de alguien”, “compadecerse”; en cambio, el verbo latino *miseror* corresponde más bien con el primer atributo *miserator*.

Tras este buen deseo o bendición, el narrador nos dice que “José salió de prisa, pues, conmovido por su hermano, le vinieron ganas de llorar; y entrando en su habitación, lloró allí” (VO Gn 43,30) ya que no quería darse a conocer todavía. Esta conmoción es expresada en hebreo con la frase “pues hirvieron sus entrañas (TM *raḥāmāyw*) hacia su hermano”. Tal expresión profunda de sentimientos de cariño está en la base de lo que será el primer atributo *raḥûm* “entrañable”, pero en este caso no tiene un sentido de útero que reengendra al que está muerto por el pecado, o del amor misericordioso que se compadece del que pasa miseria o desgracia. No se contempla una situación particularmente difícil de Benjamín, pues aunque es cierto que su familia padece hambre en Canaán, lo único que el texto nos transmite es que en ese momento por primera vez José se encuentra con su único hermano de madre a quien no conocía. Las versiones griega y latina expresan esta conmoción con una traducción literal ajena por completo al léxico de la fórmula típica: “pues se revolviéron (*synestrépheto*) sus intestinos (*tà éntera autû*)” (LXX), “porque se habían conmovido (*conmota fuerant*) sus vísceras (*viscera eius*)” (Vg).

Por último, vamos a ver un versículo de la escena de la muerte de Jacob. Este llamó a su hijo José y le tomó juramento acerca de su sepultura: “Si, por favor, he hallado gracia (TM *ḥēn*, LXX *khárin*, Vg *gratiam*) a tus ojos, pon tu

mano bajo mi muslo y haz (TM *wə'āšîṭā*, LXX *kai poiéseis*, Vg *et facies*) conmigo piEDAD y verdAD (TM *ḥésed we'emet*, LXX *eleēmosýnēn kai alētheian*, Vg *miseriCordiam et veritatem*): por favor, no me sepultes en Egipto” (Gn 47,29). Como en el episodio de la boda de Isaac (cf. Gn 24,49), se emplea el giro “hacer piedad y verdad” para expresar el ideal de buen comportamiento entre hombres. Al atribuirlo a Dios, la fórmula típica ofrecerá un modelo y una fuente para ese comportamiento.

25. El libro del Éxodo: los atributos de la fórmula típica.

El segundo libro del Pentateuco y de la Biblia es conocido por los judíos por su segunda palabra en hebreo: *šəmôṭ* “nombres” (cf. VO Ex 1,1: “estos son los nombres de los hijos de Israel que fueron a Egipto con Jacob”), pero en la LXX fue llamado con el término griego *éxodos* “salida” (etimológicamente *ex-hodós* “camino desde”), por narrar la salida de los israelitas de Egipto y el comienzo de su camino hacia la Tierra Prometida, que se transcribió en la Vg al latino *Exodus*, en español *Éxodo*. La principal etapa en ese camino fue sin duda la Alianza con Dios en el monte Horeb (luego identificado con el Sinaí), pero la que a nosotros nos interesa es la teofanía (manifestación divina) en que Dios revela a Moisés la fórmula típica de los atributos divinos. El contexto en que se sitúa dicha teofanía ha sido ya objeto de tratamiento en la presente obra, y su contenido literal ha sido detenidamente analizado. Ahora vamos a ocuparnos de otros pasajes en dicho libro en que los referidos atributos son citados.

El capítulo décimo quinto contiene los cánticos triunfales de Moisés (Ex 15,1-18) y su hermana María (Ex 15,21) en alabanza a Dios tras el paso liberador de los israelitas por el mar en que se hundieron sus perseguidores egipcios. Los atributos que predica de Yahweh están en el v.11. No son los de la fórmula típica, sino que hacen relación al prodigio (sumado a las diez plagas de Egipto) de que acaban de ser beneficiarios: “magnífico en santidad (TM *ne’ dār baqqōdeš*, LXX *dedoxasménos en hagíois*, Vg *magnificus in sanctitate*), terrible de maravillas (TM *nôrā’ t̄hillōt*, LXX *thaumastòs en dóxais*, Vg *terribilis atque laudabilis*), que hace prodigios (TM *’ ôšēh pele’*, LXX *poiôn térata*, Vg *faciens mirabilia*)”, donde se ve que la Vg ha duplicado el segundo atributo al traducir “terrible y laudable”. Y es en el v.13 donde se cita la cualidad divina correspondiente a uno de los atributos de la fórmula típica: “Condujiste en tu

piEDAD (TM *bəḥasdəḵā*, Vg *in misericordia tua*) al pueblo que redimiste”, que la LXX ha traducido “en tu justicia (*tê; diakaiosýnē; su*)”.

En la etapa del monte Sinaí se sitúa la entrega a Moisés del Decálogo (cf. Ex 20,1-17), más conocido como los Diez Mandamientos. En el mandamiento que contiene la prohibición de la idolatría se reproducen (cf. Ex 20,5-6) casi literalmente la primera y la tercera oraciones participiales de Ex 34,7, según ya hemos podido comprobar.

La sección que va de Ex 20,22 a Ex 23,33 suele ser llamada “Código de la Alianza”. Los editores de la BJ presentan así dicho código:

“Esta colección de leyes y costumbres no se promulgó en el Sinaí: sus preceptos suponen una colectividad sedentaria y agrícola. Data de los primeros tiempos del establecimiento en Canaán, antes de la monarquía. Puesto que aplica el espíritu de los mandamientos del Decálogo, se le ha considerado como la carta de la Alianza del Sinaí y, por esta razón, se le ha incluido aquí, a continuación del Decálogo. Sus contactos con el Código de Hammurabi, el Código hitita y el Decreto de Horemheb no prueban necesariamente una dependencia directa, sino más bien una fuente común: un viejo derecho consuetudinario que se ha diferenciado según los ambientes y los pueblos” (nota a Ex 20,22).

Por tanto, este código es un texto posterior a la revelación de los atributos divinos, e incluye un pasaje acerca del trato que se ha de tener con los débiles, pasaje que dice así:

“No maltratarás ni oprimirás al emigrante, pues emigrantes fuisteis vosotros en la tierra de Egipto. No explotarás a viudas ni a huérfanos. Si los explotas y gritan a mí, yo escucharé su clamor, se encenderá mi ira y os mataré a espada; vuestras mujeres quedarán viudas y vuestros hijos huérfanos. Si prestas dinero a alguien de mi pueblo, a un pobre que habita contigo, no serás con él un usurero cargándole intereses. Si tomas en prenda el manto

de tu prójimo, se lo devolverás antes de ponerse el sol, porque no tiene otro vestido para cubrir su cuerpo, ¿y dónde, si no, se va a acostar? Si grita a mí, yo lo escucharé, porque yo soy compasivo” (VO Ex 22, 20-26).

Así pues, el versículo Ex 22,26 (según la numeración seguida por algunas biblias como la Vg o la SB, es el versículo 27), termina así: “porque yo soy compasivo”, más literalmente “pues graciable (TM *kî-ḥannûn*, LXX *eleēmōn gár*, Vg *quia misericors*) soy yo”. Esa gracia, clemencia o compasión divina es la que muestra hacia el pobre que clama a Dios al verse desvalido. Frente al que maltrata u oprime al forastero, frente al que veja al huérfano y a la viuda, frente al que es usurero con el pobre o deja al prójimo pasar frío, Dios se erige en defensor y vengador del desvalido. Pero el matiz que expresa el adjetivo *ḥannûn* no es el del castigo para con el culpable (en tal caso, la palabra estaría en el versículo 23: “se encenderá mi ira y os mataré a espada”) sino el de la compasión para con la víctima (v.26: “yo lo escucharé porque yo soy compasivo”).

En el capítulo trigésimo tercero, en el diálogo entre Dios y Moisés que origina la teofanía de los atributos, por cinco veces hallamos la expresión de que Moisés halla “gracia (TM *ḥēn*, LXX *khárin*, Vg *gratiam*)” ante Dios o a los ojos de Dios (vv.12, 13a, 13b, 16, 17) más una vez más tras dicha teofanía (cf. Ex 34,9); la VO lo traduce como que Moisés “obtiene el favor” divino o que Dios le “concede su favor”. En ese diálogo, el Señor adelanta sus dos primeros atributos, al decir: “Yo haré pasar ante ti toda mi bondad y pronunciaré ante ti el nombre del Señor, pues yo me compadezco de quien quiero y concedo mi favor a quien quiero” (VO Ex 33,19). En realidad, el orden de la oración corresponde primero al atributo *ḥannûn* y luego a *rahûm*, es decir, como en Sal 111,4 (entre otros pasajes) y no como en Ex 34,6. El texto más literalmente es el siguiente:

“y haré gracia (TM *wəḥannōtū*, LXX *kai eleēsō*) a quien (TM ' *et-* ' *āšer*, LXX *hòn*) haga gracia (TM ' *āḥōn*, LXX *àn eleô*) y haré misericordia (TM *wəriḥamtāy*, LXX *kai oiktirēsō*) a quien (TM ' *et-* ' *āšer*, LXX *hòn*) haga misericordia (TM ' *ārahēm*, LXX *àn oiktirō*)”, o, por seguir de cerca los atributos, “seré graciable con quien lo sea, y seré entrañable con quien lo sea”. También la BA (siglo XV), que traducirá “*dios piadoso i gracioso*” (Ex 34,6), dice antes: “*dare gracia al que quisiere dar gracia i piadare al que quisiere yo piadar*” (Ex 33,19). La Vg, en cambio, mantiene el mismo orden de la fórmula típica, en la que dirá “*misericors et clemens*” (Ex 34,6), y ahora dice: “y haré misericordia (*et miserebor*) a quien (*cui*) querré (*voluero*) y seré clemente (*et clemens ero*) con quien me plazca (*in quem mihi placuerit*)” (Ex 33,19).

Vamos a ver al respecto la interpretación de san Rabano Mauro en el cuarto de sus Cuatro Libros de Comentarios al Éxodo, del año 834²⁰. Comienza preguntándose Mauro por qué Moisés pide ver a Dios (cf. Ex 33,18) si el Señor hablaba con él “cara a cara” (Ex 33,11) y responde que más allá de ver imágenes, Moisés desea tener ante los ojos de su mente la superior esencia divina en la medida en que es posible en esta carne mortal en que se ve a través de “imágenes circunscritas”; la objeción del propio Dios de que “nadie puede ver mi rostro y quedar con vida” (Ex 33,20) la entiende en el sentido de vivir carnalmente, como si dijera “nadie ha visto nunca espiritualmente a Dios y vive en el mundo carnalmente”. Después se ocupa de la promesa de Dios “pasaré ante ti (*transibo ante te*)”, que pone en relación con el texto evangélico de “la hora de que Jesús pasase (*transiret*) de este mundo al Padre” (Jn 13,1), es decir como una profecía del tránsito pascual. Y continúa Rabano con el anuncio divino de que, al pasar, pronunciará su nombre: literalmente en latín “y llamaré en el nombre del Señor a tu vista (*et vocabo nomine Domini in conspectu tuo*)”.

²⁰ En Migne, *Patrologia Latina*, vol.108.

Ahí se pregunta por qué dice “llamaré” en vez de “seré llamado” (y en efecto, la fórmula típica será pronunciada por el propio Dios, no por Moisés), y esto lo explica de acuerdo con el sentido que da a la frase “tendré misericordia de quien la tenga”, como primacía de la gracia otorgada por Dios sobre cualquier mérito nuestro. Finalmente, en cuanto al lugar de la teofanía, ese “lugar junto a mí” (Ex 33,21), se pregunta cuál puede ser, si no hay lugar del que Dios esté ausente, y responde que se refiere a la Iglesia, pues la piedra sobre la que Moisés se queda de pie (cf. Ex 33,22; 34,5) es la piedra sobre la que Jesús prometió edificar su Iglesia (cf. Mt 16,18).

El texto referido de Mauro sobre “tendré misericordia...” es el siguiente:

“Ahora bien, dice «llamaré (vocabo)», no «seré llamado (vocator)», poniendo el verbo en voz activa en vez de pasiva, en un modo de hablar inusual, que esconde un gran significado. Pues así tal vez quiso decir que él mismo haría, es decir, que se haría por gracia suya, que sería llamado (vocaretur) Señor en todos los pueblos. Pero lo que añade «y tendré compasión de quien habré tenido compasión (et miserebor cui misertus ero) y daré misericordia a quien habré dado misericordia (et misericordiam praestabo cui misericordiam praestitero)», ahí de manera clara, más expresamente muestra la llamada (vocationem) con la que nos llamó (vocavit) a su reino y gloria no por nuestros méritos sino por su misericordia (pro misericordia sua). Pues porque él prometía que iba a introducir a los gentiles, al decir «Llamaré (Vocabo) el nombre del Señor a tu vista», encomendó a sí mismo hacer esto misericordiosamente (misericorditer). Como dice el Apóstol: «Pues digo que Cristo se hizo servidor de la circuncisión en atención a la verdad (propter veritatem) de Dios para confirmar las promesas hechas a los padres. Y en cuanto a los gentiles, para que glorifiquen a Dios por su misericordia (super misericordia)» (Rom 15,8-9). Esto, por consiguiente, fue predicho: «Tendré compasión de quien habré tenido compasión (Miserebor cui misertus ero) y daré misericordia a quien habré dado misericordia (et misericordiam praestabo cui misericordiam praestitero)». Con las cuales palabras prohibió al hombre gloriarse de los méritos de sus propias virtudes; para que quien se gloria, se gloríe

en el Señor. Pues no dice: «Tendré compasión de tales o de tales (*Miserebor talibus vel talibus*)» sino «de quien habré sido misericordioso (*cui misericors fuero*)», para mostrar que nadie ha merecido por sus previas buenas obras la misericordia de tan grande llamada (*miserecordiam tantae vocationis*). Y en efecto, Cristo murió por los impíos²¹.

Y una vez expuesto este sentido del hecho de que sea Dios quien hable y haga la invocación de sí mismo, Mauro aborda la cuestión de la razón de la duplicación de la frase divina, primero de forma sintética en un solo verbo (*miserebor*) y después de forma analítica o perifrástica, sea como verbo y complemento directo (*miserecordiam praestabo*), sea como verbo copulativo más adjetivo atributo (*misericors ero*), pero en cualquier caso repitiendo la misma raíz. Como en su punto de partida pasa por alto que las dos palabras griegas traducen (o adelantan) cada una un atributo distinto hebreo de la fórmula típica y las presenta más bien como sinónimas y ambas con la misma traducción al latín, Mauro busca y encuentra una explicación teológica a la reiteración:

“Pero si quiso decir lo mismo cuando añadió «Daré misericordia a quien habré dado misericordia (*Miserecordiam praestabo cui misericordiam praestitero*)» o como otros traducen «de quien habré sido misericordioso (*cui misericors fuero*)» o si quiere decir otra cosa, no lo sé. Pues lo que en lengua griega se dice con dos palabras, «*eleésō*» y «*oikteirésō*», que parecen significar una sola y misma cosa, no pudo decirse en latín con palabras diferentes, sino que repitió de diferentes maneras la misma misericordia (*eandem misericordiam*). Ahora bien, si dijera «Tendré compasión de quien tengo compasión (*Miserebor cui misereor*) y tengo compasión de quien habré tenido compasión (*et misereor cui misertus ero*)» o «tendré compasión de quien habré tenido compasión (*miserebor cui misertus ero*)», no parecería que se decía de manera suficientemente apropiada; y, sin embargo, el propio Dios —ahí está el sentido— mostró más fuertemente con esa repetición la firmeza de su misma misericordia (*ipsius misericordiae suae firmitatem*), como

²¹ Coll.231-232.

cuando dice «Amén, amén» o «Hágase, hágase», o la repetición del sueño del Faraón, y muchos casos similares, o bien en uno y otro pueblo, esto es, los gentiles y los hebreos, de este modo Dios pronunció que él iba a hacer miserericordia (*miserericordiam*), pues así dice el Apóstol: «Así como vosotros en otro tiempo no creísteis a Dios, pero ahora habéis obtenido miserericordia (*miserericordiam*), así también ellos ahora no han creído, redundando en misericordia para vosotros (*in vestra misericordia*), para que ellos alcancen miserericordia (*miserericordiam*). Pues nos encerró Dios a todos en la incredulidad para que de todos se compadeciera (*misereatur*)» (Rom 11,30-32)²².

²² Col.232.

26. El libro del Éxodo: los atributos alternativos.

El libro del Éxodo, además de proporcionar (capítulo 34) la revelación de la fórmula típica de los atributos divinos, aporta también otros atributos que en los libros proféticos hallaremos con carácter complementario o a veces alternativo a los atributos de dicha fórmula. Vamos a fijarnos en dos pasajes, el del becerro de oro (que según la BJ, combina las tradiciones yahvista y elohista) y el del decálogo cultural (de tradición yahvista según la BJ).

El famoso episodio del becerro de oro contiene un diálogo en que Moisés consigue aplacar la ira de Dios. Estamos dos capítulos antes de la revelación de la fórmula típica y no se adelanta aquí ninguno de los atributos de dicha fórmula, pero el pasaje tiene interés para nosotros porque es la fuente inspiradora de un “nuevo” atributo que algunos libros proféticos (Jonás y Joel) insertarán en la fórmula típica en lugar del último de los atributos de dicha fórmula.

Mientras Moisés está en el monte Horeb recibiendo de Dios las tablas, los israelitas, cansados de esperar, se hacen un toro de oro (que Ex 32,4 llama “becerro” en son de burla) y lo adoran. Entonces, como reacción a la idólatra infidelidad de Israel, Dios comunica a Moisés su intención, a modo de propuesta: “Déjame que se encienda mi furor contra ellos y los destruya, y de ti haré una nación grande” (Ex 32,10). La expresión usada es en hebreo “déjame y se encenderá mi ira (TM *wəyīḥar ’apī*) contra ellos”, en griego “déjame y encendido en ira (*kai thymōtheis orgēi*) contra ellos” y en lat. “déjame que se encolerice mi furor (Vg *ut irascatur furor meus*) contra ellos”. La respuesta de Moisés es una súplica para que Dios desista de este propósito. La estructura de su oración es la siguiente: a) cuestionar el sentido de la propuesta divina

(recordando a la vez que Israel es el pueblo de Dios); b) ofrecer un primer argumento en contra de la misma (la apelación a la buena fama de Dios); c) suplicar el desestimiento; d) y ofrecer un segundo argumento (fidelidad a la promesa divina a los patriarcas).

a) Moisés pregunta: “¿Por qué, Señor, se va a encender tu ira contra tu pueblo, que tú sacaste de Egipto, con gran poder y mano robusta?” (Ex 32,11). Las expresiones se corresponden con las del versículo anterior: en hebreo “se encenderá tu ira (TM *yehēreh 'apkā*)”, en griego “te enciendes en ira (LXX *thymoî orgêi*)” y en latín “se encoleriza tu furor (Vg *irascitur furor tuus*)”. Se ofrece ya subliminalmente un argumento: Israel es el pueblo de Dios (¿cómo va a destruir algo que ha de sentir como suyo?); más aún, Dios empeñó su acción poderosa en sacarlo de Egipto (¿va a ser inútil esa acción prodigiosa?). A la vez esta referencia a Egipto prepara el primer argumento expreso (¿para qué llevé a cabo Dios el éxodo?).

b) No encontrando modo de disculpar a los israelitas, Moisés sale en defensa de la fama o buen nombre de Dios para que este renuncie a su propósito destructor: los egipcios dirán que el Señor sacó a los israelitas de Egipto con la intención de exterminarlos. La palabra con que comienza la frase de los egipcios es *bārā'āh* “en mal”, o sea, “por malicia los hizo salir” (Ex 32,12). La LXX mantiene el sentido, “con maldad (*meta ponerías*)”, no así la Vg, que dice “hábilmente (*callide*) los hizo salir para matarlos en las montañas y borrarlos de la tierra”.

c) A continuación formula ya Moisés su súplica: “Abandona el incendio de tu ira y arrepiéntete de la amenaza contra tu pueblo” (Ex 32,12). Más literalmente, dice: “Vuélvete (*šûb*) del incendio de tu ira (*mēhārôn 'apkā*) y arrepiéntete (*wəhinnāhēm*) del mal (*'al-hārā'āh*) contra tu pueblo”. Lo que pide de Dios en primer lugar es que cambie, se dé la vuelta respecto de su intención

inicial de “encenderse su ira”, y para eso Moisés usa la misma expresión que empleó Dios. La idea es manifestada en griego y en latín, más que como un cambio, como una pausa en la cólera divina: “Desiste (*paûsai*) del furor de tu ira (*tês orgês tû thymû su*)” (LXX), “cese (*quiescat*) tu ira (*ira tua*)” (Vg). La segunda parte de la súplica pide el arrepentimiento de Dios, esto es, que se arrepienta del mal (usando la misma palabra que Moisés puso en boca de los egipcios, a saber, que por “mal” sacó Dios a los israelitas) que tenía planeado contra su pueblo. Aquí la versión griega introduce un cambio que es seguido por la latina: la maldad es la que ha hecho el pueblo, y lo que Moisés pide a Dios es que se aplaque, que sea propicio a su pueblo y perdone esa maldad: “y sé propicio (LXX *ileōs*, Vg *placabilis*) sobre la malicia (LXX *epì têi kakía*, Vg *super nequitia*) de tu pueblo”, donde ya no se mantiene la misma palabra que se ponía en boca de los egipcios.

d) Aunque la súplica ya está presentada, Moisés la acompaña de un segundo argumento: “Acuérdate de tus siervos, Abrahán, Isaac e Israel, a quienes juraste por ti mismo (...)” (Ex 32,13). Es un recordatorio del juramento hecho por Dios a los patriarcas de multiplicar su descendencia y otorgar a esta la Tierra Prometida, intentando así que por fidelidad a su juramento, Dios no destruya a los israelitas.

La súplica, bien argumentada, tiene éxito. Escuetamente el narrador nos informa: “Y se arrepintió (*wayyinnāhem*) el Señor del mal (*‘al-hārā’āh*) que había pronunciado contra su pueblo” (Ex 32,14). Las palabras empleadas corresponden exactamente a la segunda parte de la súplica de Moisés. También en las versiones griega y latina la reacción divina corresponde a los términos de la súplica en dichas traducciones: “y fue propicio (*ilásthē*) el Señor sobre la malicia (*perì tês kakías*) que dijo iba a hacer a su pueblo” (LXX) o “y se apacó

(*placatusque est*) el Señor de hacer el mal (*malum*) que había hablado contra su pueblo” (Vg).

En la súplica de Moisés “arrepíentete del mal (*hinnāḥēm 'al-hārā'āh*)” y en la narración “se arrepintió del mal (*yinnāḥem 'al-hārā'āh*)” encontramos la fuente de inspiración de los profetas para formular un nuevo atributo divino. La base es el verbo *nāham*, cuyo sentido primario es “lamentarse”, de donde derivan los sentidos secundarios de “sentir compasión” (cuando uno se lamenta de la desgracia ajena, como veremos en el profeta Oseas), “consolar” (cuando la compasión se ofrece como ayuda, como veremos en el profeta Nahúm) y también “arrepentirse” (cuando uno se lamenta de una acción o un propósito, según comprobaremos en los profetas Jonás y Joel). Este último significado se usa sobre todo con las preposiciones *'el* o *'al* para introducir aquello de lo que uno se arrepiente.

Davidson en su Léxico advierte que este arrepentimiento puede producir un cambio de conducta o de propósito, no siendo este último predicable de Dios, y cita en apoyo dos pasajes bíblicos (1 Sa 15,29; Sal 110,4) a los que podríamos añadir algún otro (Nm 23,19):

- “Y la gloria de Israel ni miente ni se arrepiente (TM *yinnāḥēm*), porque no es un hombre para arrepentirse (TM *lāhinnāḥēm*)” (1 Sa 15,29).

- “El Señor lo ha jurado y no se arrepiente (TM *yinnāḥēm*)” (Sal 110,4).

- “No es Dios un hombre y miente, ni hijo de hombre y se arrepiente (TM *wāyitnehām*)” (Nm 23,19).

Como vemos, Davidson salva la contradicción distinguiendo entre conducta y propósito, para indicar que Dios no cambia de planes pero sí de comportamiento. Sin embargo, es difícil separar ambos conceptos en Dios, el cual “todo lo que quiere lo hace” (Sal 135,6). En el mismo capítulo citado por

Davidson, el mismo Dios declara: «me arrepiento (*niḥamtī*) de haber dado la realeza a Saúl, porque se ha vuelto (*šāb*) lejos de mí y no ha ejecutado mis órdenes” (1 Sa 15,11). Y en la narración que ya vimos de cómo “y se arrepintió (TM *wayyinnāḥem*, LXX *kai enethymēthē*, Vg *paenituit*) Yahweh de haber creado al hombre” (Gn 6,6) es cierto que la creación ya está realizada. En cambio, en el episodio del becerro de oro no cabe duda de que Dios aún no había empezado a ejecutar su destrucción de Israel sino que era todavía solo un plan comunicado a Moisés.

Probablemente haya que entender este “arrepentimiento” en el contexto de un hagiógrafo (no solo el autor de Ex 32 sino incluso el muy posterior del libro de Jonás) que no es todavía consciente de la omnisciencia divina y piensa que Dios no conoce las futuras acciones de los hombres, y por tanto cambia de parecer según va viendo esas acciones. Para nosotros, en cambio, que conocemos esa omnisciencia, es posible entender el “arrepentimiento” divino en otro sentido: la Revelación nos enseña que en el plan de Dios, que respeta nuestra libertad, hay siempre una opción (Dt 30,19: “pongo delante de ti la vida y la muerte, la bendición y la maldición; elige la vida para que vivas”), permaneciendo la posibilidad de elegir el bien y la vida, posibilidad implícita incluso en un anuncio profético de castigo y que Jesús explicita al advertir: “y si no os convertís, todos pereceréis de la misma manera” (Lc 13,5).

Pasemos al segundo pasaje. Justamente a continuación del episodio de la revelación de la fórmula típica, viene una perícopa (Ex 34,10-28) con los términos de la alianza que Dios va a hacer con el pueblo y que se refieren a aspectos de culto (celebrativos, litúrgicos, latreúticos), al punto que -dividiéndolo en diez párrafos- ha sido llamado un “decálogo cultural”, a semejanza de los Diez Mandamientos (Ex 20,1-21; Dt 5,6-22) que serían un

“decálogo moral”. En este, el primer mandato es el henoteísta (“No habrá para ti otros dioses delante de mí”, BJ Ex 20,3), es decir, no estrictamente de afirmación de la existencia de un único Dios (monoteísmo), a lo que no se llegará hasta los profetas que anuncian el regreso del exilio babilónico, pero sí de la vinculación del pueblo exclusivamente con un solo dios (henoteísmo) por ser el propio o el principal. Y a este primer mandato de contenido henoteísta en el decálogo moral corresponde uno primero de contenido monolatréutico en el decálogo cultural, esto es, de culto a un solo dios (monolatría). Así se expresa: “No te postres ante dioses extraños, porque el Señor se llama y es Dios celoso” (VO Ex 34,14).

Hay una introducción del “decálogo cultural” donde se expresan diversas cuestiones: promesa divina de maravillas en favor del pueblo (v.10), mandato de observar el pacto (v.11), anuncio divino de expulsión de los habitantes de la Tierra Prometida (v.11), prohibición de pacto con los habitantes de la Tierra Prometida (v.12) y mandato de destruir los signos religiosos de esos pueblos (v.13). Y a continuación vendrían los “diez mandamientos culturales”. Pero desde el punto de vista sintáctico, tanto el v.13 como el v.14 comienzan con la conjunción causal o ilativa *kî*, por lo que introducen oraciones subordinadas a la principal, la del v.12: “Guárdate de hacer pacto con los habitantes del país en que vas a entrar, para que no sean un lazo en medio de ti”. Y se explica: “pues destruirás sus altares (...)” (v.13) y “pues no te postrarás (...)” (v.14), donde, dada la pobreza de conjunciones de la lengua hebrea, se puede interpretar en un sentido adversativo: “no pactes con ellos, que te llevarían a su paganismo, sino, al contrario, en vez de pactar y para evitar caer en su idolatría, destruirás sus altares y estelas y no te postrarás ante sus dioses”.

Entendido así el contexto, una traducción literal del versículo sería: “pues no te postrarás ante otro dios, pues Yahweh –Celoso (TM *qannā*’, LXX

zēlōtōn, Vg *Zelotes*) es su nombre- es un dios celoso (TM *qannā'*, LXX *zēlōtēs*, Vg *aemulator*)” (Ex 36,14). Se predica de Dios un atributo que es más que eso: es incluso otro nombre de Yahweh. En su contexto denota el deseo del Señor de mantener con Israel una relación única, excluyente de otros dioses y que se expresará en varios profetas a la manera de un matrimonio al que Israel es infiel. Sin embargo, en la alianza de Ex 34 el celo divino no se predica como alternativa a los atributos de la fórmula típica o en contraste con los mismos, como veremos en el libro de Nahún.

Ahora bien, este atributo ya aparecía en el “decálogo moral”, concretamente en la prohibición de las imágenes por el peligro de idolatría: “No te postrarás ante ellas ni les darás culto, porque yo, Yahweh tu Dios, soy un Dios celoso (*'ēl qannā'*)” (Ex 20,5). Y a continuación se explicaba cómo actúa este “Dios celoso” o, dicho de otra manera, en qué consiste el celo divino: “que castiga la culpa de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación de los que me odian, y que tiene clemencia hasta la milésima generación con los que me aman y guardan mis mandamientos” (Ex 20,6). Se trata casi literalmente de las mismas expresiones contenidas en el primer desarrollo de la fórmula típica, contenido en el versículo siguiente (Ex 34,7) a dicha fórmula. Por tanto, el celo divino se identifica aquí con el castigo de los que odian a Dios, mientras la piedad es lo que reciben quienes le aman. Entendido así, “celoso” sería el primer atributo que complementa la fórmula típica, pero en los profetas se subrayará el contraste entre la situación en que Dios se muestra “entrañable y graciable” y aquella en que Dios se manifiesta “celoso”.

27. El libro de los Números.

En la Biblia judía se conoce este libro (el cuarto del Pentateuco) por la quinta de sus palabras en el texto hebreo: “Habló Yahweh a Moisés en el desierto (*bəmidbar*)” (Nm 1,1). La LXX lo llamó “Números (*Arithmoí*)” porque contiene muchos censos de las tribus israelitas, y este nombre pasó a la Vg (*Numeri*) y así se lo conoce modernamente. En él se contiene la primera cita explícita de la fórmula típica y la única (aparte de la alusión profética de Na 1,1-3) que la cita tanto en su versículo principal (Ex 34,6) como en el de desarrollo (Ex 34,7).

En el capítulo undécimo se narran un par de episodios de quejas del pueblo contra la situación de su marcha por el desierto. En el segundo, los israelitas reclaman carne por estar hartos de comer maná. Moisés, a su vez, se queja ante Dios por la carga que le supone el pueblo que le exige carne, y Dios responderá proveyendo tanto a Moisés (con la efusión del Espíritu a setenta ancianos que le ayuden) como al pueblo (mandando bandadas de codornices). En su oración, Moisés emplea por dos veces la expresión “hallar gracia a los ojos de Dios”: “¿Por qué no he hallado gracia (TM *ḥēn*, LXX *khárin*, Vg *gratiam*) a tus ojos, sino que me haces cargar con todo este pueblo?” (v.11), “si me vas a tratar así, hazme morir, por favor, si he hallado gracia (TM *ḥēn*, Vg *gratiam*) a tus ojos” (v.15). En esta segunda vez, la LXX traduce *éleos* “misericordia”, como en Gn 19,19.

Los capítulos 13-14 del libro de los Números narran la expedición de los exploradores a la tierra de Canaán y las consecuencias de este hecho. Según los redactores de la BJ, hay versículos de tradición sacerdotal fácilmente identificables que se superponen a un texto más antiguo donde ya no distingue

cuáles son los versículos de tradición yahvista y cuáles los de procedencia elohista. El capítulo 13 termina con el relato expuesto por los exploradores y el capítulo 14 comienza con la reacción que ese relato provoca en el pueblo: gritos, lloros, murmuraciones contra Moisés y Aarón y decisión de volver a Egipto. Dos de los exploradores, Josué y Caleb, se enfrentan al pueblo. Los animan a no rebelarse contra Dios y a no temer a los habitantes del país explorado. El final de su parlamento es: “y en cambio el Señor está con nosotros. No tengáis miedo” (Nm 14,9, versículo sacerdotal). Conviene tener en cuenta estas palabras porque expresan la idea de cercanía de Dios que hemos encontrado en el episodio elohista de revelación del nombre y en el yahvista de revelación de los atributos. Literalmente, Josué y Caleb dicen: “y Yahweh con nosotros (*wayhwāh ’ittānū*)” (usando para la idea de compañía la preposición *’ēt* en vez de *’im*).

Los versículos siguientes (Nm 14,11-25) pertenecerían –según la BJ- al texto antiguo yahvista-elohista. Comienza Dios dirigiéndose a Moisés y expresándole su cólera. Se queja de que el pueblo desconfíe de Dios a pesar de “todas las señales que he hecho en medio de él (*bəqirbô*)” (Nm 14,11). Oímos aquí el eco de ese *bəqirbēnū* (“en medio de nosotros”) que era la expresión de la duda de fe del pueblo (“¿Está Dios en medio de nosotros?”, Ex 17,7) y la súplica de Moisés al Dios que revelaba su bondad (“díguese mi Señor venir en medio de nosotros”, Ex 34,9).

La respuesta divina a la desconfianza del pueblo es el propósito de aniquilarlo, para reemplazarlo por un nuevo pueblo surgido de Moisés, igual que en la ira divina cuando los israelitas se hicieron el becerro de oro: “Déjame ahora que se encienda mi ira contra ellos y los devore; de ti, en cambio, haré un gran pueblo” (BJ Ex 32,10). Entonces Moisés había aplacado a Dios alegando que los egipcios pensarían que por malicia había sacado a los israelitas de

Egipto e invocando el juramento hecho a los patriarcas de multiplicar su descendencia y darles la Tierra Prometida (cf. Ex 32,11-14). Ahora en el episodio de la rebelión a las puertas de Canaán, se repite el propósito de reemplazar a Israel por un nuevo pueblo mosaico: “Los heriré de peste y los desheredaré” (Nm 14,12), probablemente en el sentido de quitarles la Tierra Prometida o la alianza divina, aunque otras versiones prefieren traducir el verbo hebreo *yaraš* por “aniquilar”: *kai apolô autús* (LXX), *atque consumam* (Vg), y *le détruire* (CLIE). Y aunque la traducción de “desheredar” es más ajustada al sentido originario (“desposeer”) que tiene este verbo hebreo, en este contexto está implícita la idea de destrucción, como vemos en la súplica de Moisés: “Si haces perecer a este pueblo como a un solo hombre...” (Nm 14,15).

Como en el episodio del becerro de oro, también esta vez Moisés aplaca a Dios (cf. Nm 14,13-19), y lo hace con dos argumentos paralelos a los empleados en aquella ocasión. El primero es, ahora como entonces, la buena fama de Dios: si antes se hablaba de lo que pensarían los egipcios (malicia divina), ahora se esgrime lo que dirán los cananeos (impotencia divina: Yahweh ha destruido al pueblo porque no ha sido capaz de darles la Tierra Prometida). El segundo argumento se basa en la fidelidad del Señor, antes a las promesas hechas a los patriarcas, ahora a la revelación de la bondad divina: “Y ahora, que se engrandezca, por favor, la fuerza de mi Señor tal como hablaste (*dibartā*) diciendo...” (Nm 14,17). Ya la Vg entendió ese “hablar” de Dios como un juramento (igual que a los patriarcas): *«magnificetur ergo fortitudo Domini sicut iurasti dicens»*, e igualmente la BJ (“Muestra, pues, ahora tu poder, mi Señor, como prometiste diciendo”) y la VO (“Por tanto, muestra tu gran fuerza, como lo has prometido”). Ello concuerda con la interpretación que hemos hecho de que la revelación de los atributos, más que una descripción que Dios haga de

sí mismo, es una alianza unilateral, una promesa en que Dios se compromete a portarse con esa bondad.

Esa promesa divina es recordada por Moisés reproduciendo la fórmula de los atributos en su versión larga o completa (Ex 34,6-7). Este es el texto:

	TM	LXX	Vg
Ex 34,6	<i>yəhwāh yəhwāh 'əl</i>	<i>Kýrios ho theòs</i>	<i>Dominator Domine Deus</i>
Nm 14,18	<i>yəhwāh</i>	<i>Kýrios</i>	<i>Dominus</i>
Ex 34,6	<i>raḥûm wəḥannûn</i>	<i>oiktirmôn kai eleémôn,</i>	<i>misericors et clemens</i>
Nm 14,18	-----	-----	-----
Ex 34,6	<i>'érek' apayîm</i>	<i>makróthymos</i>	<i>patiens</i>
Nm 14,18	<i>'érek' apayîm</i>	<i>makróthymos</i>	<i>patiens</i>
Ex 34,6	<i>wərab-ḥésed wə 'əmet</i>	<i>kai polyéleos kai alēthinòs</i>	<i>et multae miserationis ac verus</i>
Nm 14,18	<i>wərab-ḥésed</i>	<i>kai polyéleos kai alēthinòs</i>	<i>et multae misericordiae</i>
Ex 34,7	-----	<i>kai dikaiosýnēn diatērôn</i>	-----
Nm 14,18	-----	-----	-----
Ex 34,7	<i>nōšer ḥésed lā 'ālāpîm</i>	<i>kai poiôn éleos eis khiliádas,</i>	<i>qui custodis misericordiam in milia</i>
Nm 14,18	-----	-----	-----
Ex 34,7	<i>nōšē' 'āôn wāpāša' wəḥāṭṭā' ā wənaqqēh lō' yənaqqēh</i>	<i>aphairôn anomías kai adikías kai hamartías, kai u katharieî tòn énokhon</i>	<i>qui aufers iniquitatem et scelera atque peccata nullusque apud te per se innocens est</i>
Nm 14,18	<i>nōšē' 'āôn wāpāša' wənaqqēh lō' yənaqqēh</i>	<i>aphairôn anomías kai adikías kai hamartías, kai katharismô; u katharieî tòn énokhon</i>	<i>auferens iniquitatem et scelera nullumque innoxium derelinquens</i>
Ex 34,7	<i>pōqēd 'āôn 'āḥōṭ 'al-bānîm 'al-šillēšîm wə 'al-ribbē'îm</i>	<i>epágōn anomías patērōn epì tékna kai epì tékna téknōn epì trítēn kai tetártēn geneán.</i>	<i>qui reddis iniquitatem patrum in filiis ac nepotibus in tertiam et quartam progeniem</i>
Nm 14,18	<i>pōqēd 'āôn 'āḥōṭ 'al-bānîm 'al-šillēšîm wə 'al-ribbē'îm</i>	<i>apodidūs hamartías patērōn epì tékna héòs trítēs kai tetártēs.</i>	<i>qui visitas peccata patrum in filios in tertiam et quartam generationem</i>

Es una reproducción literal de la fórmula típica en que apreciamos las siguientes diferencias:

1) No se duplica el nombre divino (*yhwh*). Esto permite a la BJ sobreentender elíptico el verbo “ser” y traducir: “Yahveh es tardo a la cólera...”. La Vg emplea el caso nominativo diciendo *Dominus* mientras que en Ex 34,6 traducía *yhwh yhwh* por *Dominator Domine*, en vocativo. La LXX mantiene el nominativo *Kýrios* en ambos pasajes. ¿Pero cuál es la razón de la ausencia de duplicación? La clave pudiera estar en el siguiente versículo (Nm 14,19), que comienza por un verbo en imperativo (“perdona”). Toda la fórmula de atributos podría entenderse como el vocativo previo al que se dirige ese imperativo, tal como traducen la LH (“Señor, lento a la cólera..., perdona la culpa...”) y la NBE (“Señor, paciente..., perdona el pecado...”) (Nm 14,18-19). El imperativo haría fácilmente inteligible la fórmula de atributos como vocativo sin necesidad de duplicar el nombre divino. Pero hay un obstáculo para colocar la fórmula del versículo 18 como vocativo unido a la oración del v.19: la fórmula debe ir unida a la oración del v.17 como complemento al último verbo (TM *lē'mōr*, LXX *légōn*, Vg *dicens*, BJ *diciendo*). La LH y la NBE resuelven el problema omitiendo del v.17 este “diciendo”. Por su parte, la SB y la VO, igual que la BJ, acaban el v.17 con un “diciendo:” al que se une el v.18, en el cual, a diferencia de la BJ, prefieren ser literalistas y no sobreentender el verbo “ser”: “Jehová, tardo para la ira...” (SB), “Señor, lento a la ira...” (VO).

2) Se omite el sustantivo *'ēl* que en Ex 34,6 va en aposición a *yhwh*. No hay una explicación clara, más allá de una mera simplificación consistente en aplicar los adjetivos y participios calificando directamente al nombre divino de Yahweh sin el intermedio del sustantivo “Dios”. Quizá la misma falta de duplicación del nombre Yahweh no obedezca más que a esa simplificación.

3) Se omiten los dos primeros adjetivos de la fórmula típica (“entrañable y graciable”, *rahûm wəḥannûn*), a pesar de que son los que por antonomasia expresan la misericordia divina. Puede ser una simplificación más o tal vez se haya querido ir directamente al adjetivo que más cuadra con la situación: “tardo a la cólera”, pues Moisés pretende aplacar la cólera divina.

4) En el segundo grupo de dos adjetivos de la fórmula típica (“tardo a la cólera y rico en piedad y verdad”) falta el segundo complemento del segundo adjetivo en hebreo (*wə’ēmet*) y en latín (*ac verus*) mientras el griego lo conserva (*kai alēthinòs*). En latín hay una ligera variante: en vez de *multae miserationis* (como en Vg Ex 34,6) dice *multae misericordiae* (como en Vg-g Sal 85,5).

5) Se omite la primera oración participial (*nōṣēr ḥésed lā’ālāpîm*). Podría explicarse por la voluntad de ir directamente a la segunda, más importante en la intención de la súplica: “que perdona...”. Sin embargo, como hemos visto, el atributo de la primera oración (mantener el amor por mil generaciones), aquí omitida, es el que atempera el de la tercera (castigar la iniquidad por tres generaciones), mostrando así cómo la misericordia divina supera con mucho el rigor de su justicia. Por eso la supresión de la primera oración participial, aunque ponga más rápidamente frente a la segunda, tiene el efecto contraproducente de dejar en su desnudo rigor la tercera. Con todo, recuérdese que el argumento del amor divino hacia generaciones precedentes, del cual pudiera beneficiarse la actual, no es fundamental en el episodio de la rebelión, puesto que la oración de Moisés no invoca – como había hecho en el episodio del becerro- la fidelidad al juramento hecho a los patriarcas sino a los atributos revelados a esa misma generación. Por otra parte, la LXX omite también la oración participial adicional que anteceda a las tres del texto hebreo.

6) La segunda oración participial recoge solo los dos primeros complementos directos (“que perdona la culpa y el delito”) y omite el tercero

(“y el pecado”), quizá innecesario tras el complemento que aquí es el principal, VO “el delito”, BJ “la rebeldía”. La LXX, sin embargo, no lo omite. De otra parte, hay algunos cambios estilísticos en griego y en latín. La LXX añade el sustantivo en dativo *katharismô*_i (“con purificación”). La Vg cambia la construcción de relativo (*qui auferens*) por un participio (*auferens*) y sustituye la oración “y nadie ante ti es inocente por sí mismo” por “y no dejando a nadie inocente” (que sintácticamente es otra construcción de participio y semánticamente omite el inciso “por sí mismo” de alto contenido teológico).

7) Por último, la tercera oración participial es idéntica en el texto hebreo pero no en las traducciones griega y latina. La LXX ha cambiado el participio que empleó en Ex 34,7 (*epágōn*) por otro (*apodidús*) del mismo significado que el latín *qui reddis* (Vg Ex 34,7); para traducir ‘*āōn* no ha elegido *anomías* (como en Ex 34,7) sino *hamartías* (que en Ex 34,7 traducía *ḥāṭṭā’ā*); y en vez de decir “en la tercera y en la cuarta generación”, dice “hasta la tercera y la cuarta”. La Vg en vez de *qui reddis* (como en Ex 34,7), dice *qui visitas* (traducción más literal de *pōqēd*); sigue a la LXX al elegir traducir ‘*āōn* no por *iniquitatem* (como en Ex 34,7) sino por *peccata* (que en Ex 34,7 traducía *ḥāṭṭā’ā*); no concreta “en hijos y nietos” (como en Ex 34,7) sino “a los hijos”; y cambia el sustantivo *progeniem* por *generationem*.

La comparación de la estructura de la fórmula en uno y otro pasaje arroja el siguiente resultado en el TM (siendo A = adjetivo, P = participio, c = complemento):

Ex 34,6-7	Nm 14,18
$A_1 + A_2$	-----
$A_3 (c) + A_4 (c_1 + c_2)$	$A_3 (c) + A_4 (c_1)$
P_1	-----
$P_2 (c_1 + c_2 + c_3)$	$P_2 (c_1 + c_2)$
P_3	P_3

De lo cual podemos inferir que, si a veces no hay para las omisiones o para algunas palabras una convincente explicación basada en el contenido teológico o en las circunstancias del episodio, al menos la simplificación operada da como resultado una fórmula estilísticamente más elegante con una estructura bimembre.

Moisés ha esgrimido ya sus dos argumentos: la fama de Yahweh malparada entre los cananeos y la fidelidad divina a la promesa que hizo revelando la fórmula de atributos. Sobre esta base, Moisés expresa ahora su súplica. La ilazón entre los argumentos y la petición viene expresada por la segunda palabra del versículo Nm 14,19, la palabra hebrea *nā'* que aparecía también en el versículo Nm 14,17. La LXX prefirió omitirla en su traducción en ambos versículos, y así lo han hecho también la LH y la NBE en el v.19. La Vg la tradujo en el v.19 por *obsecro*, según el sentido original del vocablo hebreo, que es una interjección propia de las súplicas (algo así como “te ruego” o, como dice la versión interlineal de CLIE en el v.17, “por favor”). Esta última versión, así como la SB, la han traducido en el v.19 en un segundo posible sentido, “ahora” (es decir, “si entonces dijiste que ibas a perdonar, perdona ahora”). La BJ y la VO prefieren traducirla como una conjunción ilativa: “perdona, pues”, tal como en el v.17 traducen la Vg (*ergo*), la LH, la NBE y la VO (“por tanto”)

y la BJ (“muestra, pues”); la SB acumula el sentido suplicatorio y el ilativo (“ahora, pues, yo te ruego”).

La súplica es, en el v.19, “perdona”, heb. *səlah*, imperativo de *sālah* “perdonar”, que es otro verbo distinto del que aparece en el primer participio (*nōśē*, del verbo *nāsā*’ literalmente “levantar”), pero el sentido aquí es el mismo, como vemos en la coincidencia del complemento. En el participio se decía “que levanta pecado (*āôn*)” y ahora en la súplica se dice “perdona, te ruego, el pecado (*la’āôn*)”, que lleva la preposición *lā-* (“para”) con la que se construye este verbo, como si dijera “sé perdonador para el pecado de tal persona” (en este caso, “el pecado de este pueblo”). Y a continuación Moisés establece dos comparaciones en apoyo de esta súplica de perdón: *kə-... wəka-...* (“como... y como...”):

- La primera comparación es con la grandeza de la misericordia divina, en alusión al atributo “rico en piedad”. Para expresar esta grandeza, Moisés dice *kəgōdel*, de la raíz *gd*l “grande”, empleada en el v.17 para decir “que se engrandezca (*yigdal*) la fuerza de mi Señor”, distinta de la raíz *rbb* “numeroso” usada en el atributo “rico”, “grande” o “abundante”. El sustantivo para indicar en qué es grande Dios sí que coincide con el del atributo: *rab-hésed* (“grande de piedad”), *kəgōdel hasdekā* (“como grandeza de tu piedad”). La BJ traduce “bondad” en ambos casos”.

- La segunda comparación es con el perdón ejercido por Dios con el pueblo desde su salida de Egipto: “y tal como perdonaste (*wəka’āšer nāsā’tāh*)...”, esta vez con el mismo verbo *nāsā*’ que aparece en el atributo *nōśē*’.

La súplica suena así en la VO: “Perdona, pues, la culpa de este pueblo, por tu gran piedad, igual que lo has soportado desde Egipto hasta aquí” (Nm

14,19). La respuesta divina es de perdón y castigo (cf. Nm 14,20-25). Después le sigue la respuesta divina a la rebelión según la tradición sacerdotal (cf. Nm 14,26-38). El episodio termina con el relato, otra vez de tradición antigua, de la vana tentativa de los israelitas de conquistar Canaán, que se frustra por no contar con el apoyo divino (cf. Nm 14,39-45). Volviendo a la respuesta divina en el antiguo texto yahvista-elohista (según la BJ), podemos oír aquí el eco del atributo correspondiente al segundo participio: “que perdona la iniquidad pero no la deja impune”. Así pues, Dios no aniquila al pueblo pero no permite a esa generación entrar en la Tierra Prometida.

Siendo este episodio de la rebelión de los israelitas el principal de este libro en cuanto a la fórmula típica de los atributos divinos, vamos a considerar brevemente un texto sobre los atributos de Moisés en cuanto pudieran ser reflejos de los divinos. En el capítulo 12, se da a Moisés los atributos de humilde y fiel. Es el narrador quien nos dice que “y el varón Moisés era humilde (TM *’ānāw*, LXX *prāys*, Vg *mitissimus*), más que ningún hombre sobre la faz de la tierra” (Nm 12,3). Después será el propio Dios quien atestiguará de él: “No así mi siervo Moisés, que es fiel (TM *ne’ēmān*, LXX *pistós*, Vg *fidelissimus*) en toda mi casa” (Nm 12,7), que la VO traduce “el más fiel de todos mis siervos”. El libro del Eclesiástico reunirá estas dos cualidades para decir de Moisés que Dios “por su fidelidad y humildad lo escogió entre todos los hombres” (Si 45,4), literalmente “en fidelidad y humildad (LXX *en pistei kai praytēti*, Vg *en fide et lenitate*)”.

En el NT, la Epístola a los Hebreos hace la comparación entre Moisés y Cristo, diciendo que Cristo es “fiel (*pistón*, Vg *fidelis*) (...) como también lo fue Moisés en toda la casa de Dios” (Heb 3,2), pero “Moisés fue fiel (*pistós*, Vg *fidelis*) en toda la casa de él en cuanto servidor” (Heb 3,5); “en cambio Cristo,

en cuanto hijo sobre la casa de él” (Heb 3,6). Al ocuparnos de dicha epístola, lo veremos con más detalle.

En cuanto a la humildad, la Vg emplea el adjetivo superlativo *mitissimus* para calificar a Moisés (Nm 12,3). No deja de tener sus reminiscencias divinas, pues en grado positivo *mitis* lo predica la Vg de Dios en Sal 86,5. En cambio, los términos hebreo y griego de Nm 12,3 no se predicán de Dios. En el NT, Cristo es presentado en toda su humildad en el himno a la *Kénosis* (Flp 2,6-11) que nos dice que “se humilló (*etapeínōsen*, Vg *humiliavit*) a sí mismo” (v.8), más aún, “se despojó de sí mismo”, literalmente “se vació (*ekénōsen*, Vg *exinanivit*)” (v.7). Se trata, sin embargo, de un atributo predicable del Hijo. La suavidad de Dios Padre tiene otros rasgos (magistralmente descritos por Cristo en las parábolas de la misericordia, cf. Lc 15) que no se expresan adecuadamente con el atributo “humilde”.

28. El libro del Deuteronomio.

El quinto libro del Pentateuco fue llamado Deuteronomio (en griego, “segunda ley”) en la LXX porque ofrece una segunda versión del Decálogo (Dt 5,6-21), así como abundante legislación, conocida como Código Deuteronomico (capítulos 12-26). En realidad, el libro se compone de cuatro grandes discursos de Moisés en los umbrales de la Tierra Prometida, seguidos de la narración de la muerte de dicho personaje. Hoy se tiende a pensar que el libro fue inicialmente compuesto durante la reforma religiosa del rey Ezequías (a partir del año 715 a.C.), cayó en el olvido en los reinados de su hijo Manasés y su nieto Amós y fue redescubierto en el Templo el año 621 a.C. reinando su biznieto Josías, quien lo usó como centro de su reforma religiosa. A partir de entonces se le iría añadiendo diverso contenido hasta que el libro adquirió su forma final junto con el resto del Pentateuco en la época posexílica.

Dentro del primer discurso de Moisés (Dt 1,1 – 4,43) se sitúa el anuncio del castigo (exilio y dispersión) que sobrevendrá en caso de incurrir en idolatría, “porque el Señor, tu Dios, es fuego devorador, un Dios celoso (TM *qannā*’, LXX *zēlōtēs*, Vg *aemulator*)” (Dt 4,24). Pero en el destierro el pueblo podrá buscar a Dios: “Cuando estés angustiado y te sucedan todas estas cosas, al cabo de los días, y volverás (TM *wāšabtā*, LXX *kai epistraphēsēi*, Vg *reverteris*) al Señor tu Dios, y escucharás su voz” (Dt 4,30). Y ahora viene la promesa de perdón y restauración, fundamentada en el primer atributo divino: “Pues un Dios entrañable (TM *rahûm*, LXX *oiktîrmōn*, Vg *misericors*) es Yahweh tu Dios; no te abandonará, ni te destruirá, ni olvidará la alianza que juró a tus padres” (Dt 4,31). Aquí podemos ver la idea de que este atributo implica una misericordia reengendradora.

En el segundo discurso mosaico (Dt 4,44 – 28,68) encontramos un par de veces el eco de la primera y la tercera oraciones participiales de Ex 34,7. En primer lugar, en el capítulo quinto hay un duplicado del Decálogo (cf. Ex 20). Igual que entonces, tras la prohibición de esculturas e imágenes (Dt 5,8), se añade: “No te postrarás ante ellas ni les rendirás culto, pues yo, Yahweh tu Dios, soy un Dios celoso (TM *qannā’*, LXX *zēlōtēs*, Vg *aemulator*)” (v.9) y se acompañan las dos oraciones de participio (vv.9-10). Las variantes de Dt 5,9-10 con respecto a Ex 20,5-6 son mínimas diferencias de estilo: a) en el TM, se añade en una ocasión la conjunción *wə*: “en los hijos y hasta la tercera y cuarta generación (*‘al-bānīm wə ‘al-šillēšīm wə ‘al-ribē ‘īm*)”; b) en la LXX, en vez de “hasta la tercera y cuarta generación (*héōs trítēs kai tetártēs geneās*)”, ahora se dice “en la tercera y cuarta generación (*epì tékna epì trítēn kai tetártēn geneàn*)”; c) en la Vg, se usa *reddens* (“devolviendo”) en vez de *visitans* (“visitando”) para expresar la idea de castigar el pecado; en vez de “en los hijos... de aquellos (*in filiis eorum*)” se dice “sobre los hijos... en estos (*super filios... his*)” y en vez de “en miles a estos que me aman (*in milia his qui diligunt me*)” se dice ahora “en muchos miles a los que me aman (*in multa milia diligentibus me*)”.

	Ex 20,5-6	Dt 5,9-10
TM	(3) <i>pōqēd 'āōn 'ābōt 'al-bānīm 'al-šillēšīm wə'al-ribē'īm lašōnā 'āy</i> (1) <i>wə'ōseh ḥésed lā'ālāpīm la'ōhāḥay ūlašōmaray mišōtāy</i>	(3) <i>pōqēd 'āōn 'ābōt 'al-bānīm wə'al-šillēšīm wə'al-ribē'īm lašōnā 'āy</i> (1) <i>wə'ōseh ḥésed lā'ālāpīm la'ōhāḥay ūlašōmaray mišōtāy</i>
LXX	(3) <i>apodidūs hamartías patérōn epì tékna héōs trítēs kai tetártēs geneās toīs misūsín me</i> (1) <i>kai poiōn éleos eis khiliádas toīs agapōsín me kai toīs phylássusin tà prostágmata mu</i>	(3) <i>apodidūs hamartías patérōn epì tékna epì trítēn kai tetártēn geneàn toīs misūsín me</i> (1) <i>kai poiōn éleos eis khiliádas toīs agapōsín me kai toīs phylássusin tà prostágmata mu</i>
Vg	(3) <i>visitans iniquitatem patrum in filiis in tertiam et quartam generationem eorum qui oderunt me</i> (1) <i>et faciens misericordiam in milia his qui diligunt me et custodient iunt praecepta mea</i>	(3) <i>reddens iniquitatem patrum super filios in tertiam et quartam generationem his qui oderunt me</i> (1) <i>et faciens misericordiam in multa milia diligentibus me et custodientibus praecepta mea</i>
VO	(3) <i>que castigo el pecado de los padres en los hijos, hasta la tercera y la cuarta generacion de los que me odian</i> (1) <i>pero tengo misericordia por mil generaciones de los que me aman y guardan mis preceptos</i>	(3) <i>que castigo la culpa de los padres en los hijos hasta la tercera y la cuarta generacion de los que me odian</i> (1) <i>pero tengo misericordia por mil generaciones de los que me aman y observan mis preceptos</i>

El capítulo sexto contiene el comienzo de la celeberrima oración judía del *šama'* (“escucha”) que canta la unicidad de Dios y el deber de amarlo, que Jesús (cf. Mc 12, 29-30) citará como primer mandamiento de la Ley, centro, por tanto, del Pentateuco. El segundo versículo “y amarás a Yahweh tu Dios...” (Dt 6,5, el único que se cita en Mt 22,37 y en Lc 10,27) no expresa este amor con el léxico de la fórmula típica, sino con la palabra *wə'āhabtā* (LXX *kai agapéseis*, Vg *et diliges*) “y amarás”, de la raíz *'hb*. En cuanto al primer versículo,

literalmente “Escucha Israel Yahweh Dios nuestro Yahweh uno” (Dt 6,4) puede ser interpretado según dónde y cuántas veces suplamos el verbo copulativo, pues podría querer decir “Escucha, Israel: Yahweh es nuestro Dios, Yahweh es Uno” o más sencillamente “Escucha Israel: Yahweh, nuestro Dios, es el único Yahweh”, como parece derivarse de las versiones griega (literalmente “Señor el dios nuestro, Señor único es”) y latina (“el Señor Dios nuestro, Señor único es”). En cualquier caso, un poco más adelante aparece claro que no se trata de una afirmación de monoteísmo en sentido estricto, puesto que se va a hablar de otros dioses sin negar su existencia, sino del único dios que Israel debe tener, amar y adorar. En efecto, leemos: “No seguiréis a dioses extranjeros, dioses de los pueblos vecinos, porque Yahweh tu Dios es un Dios celoso (TM *qannā*, LXX *zēlōtēs*, Vg *aemulator*) en medio de ti, no se encienda ira (TM *yehēreh* *’aq*) de Yahweh tu Dios contra ti y te extermine de la superficie de la tierra” (vv.14-15), o en expresión de las versiones, “enfureciéndose en ira (LXX *orgistheis thymōthēi*)” o “se encolerice el furor (Vg *irascatur furor*)”.

En el capítulo séptimo volvemos a encontrar una cita de las oraciones participiales de Ex 34,7. Primero se hace una afirmación de la gratuidad de la elección divina sobre Israel: “El Señor, tu Dios te eligió para que fueras, entre todos los pueblos de la tierra, el pueblo de su propiedad. Por puro amor vuestro, por mantener el juramento que había hecho a vuestros padres, os sacó de Egipto con mano fuerte y os rescató de la esclavitud, del dominio del Faraón, rey de Egipto” (LH Dt 7,7-8). Esto ha de llevar a un conocimiento y reconocimiento de la fidelidad divina: “Y sabrás que Yahweh tu Dios es Dios, el dios fiel (TM *hanne’ēmān*, LXX *pistós*, Vg *fidelis*) que guarda la alianza y la piedad (TM *wahaḥésed*, LXX *kai éleos*, Vg *et misericordiam*) por mil generaciones (TM *lā’elep dôr*, LXX *eis khilías geneàs*, Vg *in mille generationes*) a los que le aman y guardan sus mandamientos, pero que da su merecido en su propia persona a

quien le odia, destruyéndole; no se hace esperar de quien lo odia, en su misma persona le da su merecido” (Dt 7,9-10).

La contraposición entre los que aman a Dios y guardan sus mandamientos y los que le odian es idéntica a la que hemos encontrado en Ex 20,5-6 y en Dt 5,9-10. El atributo *hanne'ēmān* recuerda a *'ēmet* de Ex 34,6 y ambas palabras son de la misma raíz (*'mn*). Después viene el participio *šōmēr*, cuyo significado es semejante a *nōšēr* de Ex 34,7 (la Vg recurre en ambos casos al mismo verbo *custodio*); tiene dos complementos directos: *habərîṭ* (“la alianza”) y *haḥésed* (“la piedad”) seguido de la expresión *lā'elep dōr* (“por mil generaciones”) que evoca claramente la palabra *lā'ālāpîm* en Ex 34,7. Es, sin embargo, importante advertir que para hacerse eco de la tercera oración participial de Ex 34,7 en vez de hablar de “castigar hasta la tercera y cuarta generación”, se dice ahora “devolver en pago (dar su merecido) en la propia persona”, donde lo más relevante no es el verbo (la Vg emplea en ambos casos el verbo *reddo*) sino la idea de retribución personal en el castigo al pecador, silenciando que ese castigo pase a las siguientes generaciones.

	Ex 34,7	Dt 7,9-10
TM	(1) <i>nōṣēr ḥésed lā'ālāpîm</i> (3) <i>pōqēd 'ăôn 'āḥôṭ 'al-bānîm wə'al-bənê ḥānîm 'al-šillēšîm wə'al-ribē'im</i>	(1) <i>šōmēr habbərîṭ wəḥaḥésed lə' ōḥāḥay ūləšōmaray mišôṭô lə'elep dôr</i> (3) <i>ûmašallēm lašōnə'āy 'el-pānāyw ləḥa'ānîdô lô' yə'aḥēr lašōnə'ô el-pānāyw yašallēm-lô</i>
LXX	(1) <i>kai poiôn éleos eis khiliádas,</i> (3) <i>epágōn anomías patérōn epì tékna kai epì tékna téknōn epí trítēn kai tetártēn geneán</i>	(1) <i>ho phylássōn diathékēn kai éleos toís agapōsin autòn kai toís phylássusin tàs entolàs autú eis khilías geneàs</i> (3) <i>kai apodidùs toís misúsini katà prósopon apodósei autoís</i>
Vg	(1) <i>qui custodis misericordiam in milia</i> (3) <i>qui reddis iniquitatem patrum in filiis ac nepotibus in tertiam et quartam progeniem</i>	(1) <i>custodiens pactum et misericordiam diligentibus se et his qui custodiunt praecepta eius in mille generationes</i> (3) <i>et reddens odientibus se statim ita ut disperdat eos et ultra non differat protinus eius restituens quod merentur</i>
VO	(1) <i>que mantiene la clemencia hasta la milésima generación,</i> (3) <i>y castiga la culpa de los padres en los hijos y nietos, hasta la tercera y cuarta generación</i>	(1) <i>que mantiene su alianza y su favor con los que lo aman y observan sus preceptos, por mil generaciones.</i> (3) <i>Pero castiga en su propia persona a quien lo odia, acabando con él. No se hace esperar; a quien lo odia, lo castiga en su propia persona</i>

En el capítulo undécimo se dan a Dios varios atributos pero ninguno de la fórmula típica: “pues Yahveh Dios vuestro es Dios de dioses y Señor de señores, el Dios grande (TM *haggādōl*, LXX *ho mégas*, Vg *magnus*), fuerte (TM *haggibōr*, LXX *kai iskhyròs*, Vg *et potens*) y terrible (TM *wəhannōrā'*,

LXX *kai ho phoberós, Vg et terribilis*), que no tiene acepción de personas ni acepta soborno” (Dt 10,17).

En el tercer discurso de Moisés (Dt 28,69 – 32,52), encontramos conectados la ira de Dios y su celo, lo que refuerza la idea de que “celoso” venga a ser como un anti-atributo de “lento a la ira”. Leemos: “Que nadie, al escuchar las palabras de esta imprecación, se felicite diciendo por dentro: «Tendré paz, aunque siga en la obstinación de mi corazón», pues la riada se llevará lo seco, porque el Señor no está dispuesto a perdonarlo. La ira (TM *'ap*, LXX *orgê*, Vg *furor*) del Señor y su celo (TM *wāqin 'ātô*, LXX *kai ho zēlos autū*, Vg *et zelus*) se encenderán contra ese hombre, caerá sobre él toda imprecación escrita en este libro y el Señor borrará su nombre bajo el cielo” (VO Dt 29,18-19; Vg vv.19-20).

A continuación, en un pasaje en que se contiene la amenaza del destierro (Dt 29, 21-28) se acumularán las referencias a la ira divina. Basta citar el v.27 que reúne tres vocablos para expresarlo: “en ira y en furor y en indignación grande (TM *bā 'ap ûḥḥēmāh ûḥḥeṣep gādôl*, LXX *en thymô; kai orgê; kai paroxysmô; megálō;*, Vg *in ira et furore et indignatione maxima*)”. Después viene el anuncio del regreso del destierro, expresado como una doble vuelta. La primera es la conversión del pueblo a Dios: “y te vuelves (TM *wāšabtā*, LXX *kai epistraphēsē;*, Vg *reversus fueris*) a Yahweh tu Dios” (Dt 30,2). La segunda es el regreso de la cautividad por acción de Dios que hace valer su atributo de misericordioso: “y cambiará (TM *wāšāb*) Yahweh tu cautividad y se compadecerá de ti (TM *wāriḥmekā*, LXX *kai eleēsei*, Vg *ac miserebitur tui*) y cambiará (TM *wāšāb*) y te reunirá de entre todos los pueblos donde te dispersó Yahweh tu Dios” (Dt 30,3). La expresividad de la doble vuelta se pierde en las versiones, puesto que la LXX dice “y sanará (*iásetai*) el

Señor tus pecados y se apiadará de ti y de nuevo te congregará...” (v.3) y la Vg “retirará (*reducet*) el Señor tu Dios tu cautividad y se compadecerá de ti y de nuevo te congregará...” (v.3). En cuanto a la referencia a los atributos divinos, el hebreo y el latín remiten al primer atributo (como si dijeran “será entrañable contigo”) mientras el griego lo hace al segundo (“será graciable contigo”) o al cuarto (“será piadoso contigo”).

Dentro del cuarto discurso se encuentra el cántico final de Moisés (Dt 32,1-43). Los doce primeros versículos constituyen uno de los himnos que se rezan en la liturgia católica (laudes del sábado de la segunda semana). En sus catequesis sobre laudes y vísperas, san Juan Pablo II se ocupó de este himno al que consideró perteneciente al género literario de la querrela, litigio o proceso: “en nuestro caso, el Señor convoca una especie de juicio, en presencia de testigos, denuncia los delitos del pueblo acusado, exige un castigo, pero deja empapar su veredicto por una misericordia infinita”. El cántico presenta un estilo arcaizante que ha llevado a algunos a hacerlo remontar al siglo XI a.C. (y los enemigos a que a veces se refiere serían los filisteos), habiéndose posteriormente insertado en el libro del Deuteronomio, pero algunas nociones teológicas lo acercan al Deutero-Isaías, por lo que otros estudiosos lo sitúan (todo el cántico o al menos algunos versículos) en el siglo VI a. C. (y los enemigos serían los babilonios); es el caso de la estricta afirmación monoteísta: “soy yo, solo yo, y no hay dios fuera de mí” (Dt 32,39). A continuación vamos a ver los versículos más relevantes para nuestro propósito.

En el v.4 se dice: “él es la roca, sus obras son perfectas, pues todos sus caminos son juicio, es un Dios fiel (TM *’ēmūnāh*, LXX *pistós*, Vg *fidelis*) y sin maldad (TM *’āwel*, LXX *adikía*, Vg *iniquitate*), es justo y recto (TM *ṣaddîq wəyāšār*, LXX *díkaios kai hósios*, Vg *iustus et rectus*)”. El sustantivo *’ēmūnāh* “lealtad, fidelidad” (usado para expresar “Dios de fidelidad”, equivalente a

“Dios fiel” como en LXX y Vg) recuerda el atributo “rico en verdad (’emet)”, “verdadero, leal”, de la misma raíz ’mn. El sustantivo ’āwel (de la raíz ’wl) es sinónimo de ’āôn (de la raíz ’wh) y por eso las versiones griega y latina lo traducen igual que ’āôn en Ex 34,7, si bien el paralelismo poético no establece una contraposición con el atributo “justo” (como si dijera “justo y sin injusticia”) sino con “fiel” (o sea, “leal y sin deslealtad”). El paralelo de “justo” es aquí “recto” (aunque se pierde en la LXX que traduce “justo y sagrado”).

El poeta acusa a los israelitas de haber despreciado a Dios (cf. v.18) y por eso el Señor, irritado, los ha rechazado (cf. v.19). La queja divina es: “porque son una generación pervertida, unos hijos desleales” (VO v.20). La traducción sigue la más sencilla construcción latina (Vg *infideles filii*), mientras que el original hebreo dice “hijos no-lealtad (lō’-’ēmun) en ellos”, que la LXX completa escribiendo literalmente “hijos para los cuales no existe fidelidad (pístis) en ellos”, o sea, que no tienen fidelidad. Se trata del sustantivo masculino ’ēmun, con el mismo significado del femenino ’ēmûnāh que hemos visto en el v.4.

El v.21 dibuja, en torno a la idea de los celos, un paralelo entre la conducta idolátrica de los israelitas y la reacción de Dios: “Me han dado celos (TM *qin’ûnî*, LXX *parezēlōsán me*, Vg *me provocaverunt*) con un dios que no es dios, me han irritado con sus ídolos vacíos; pues yo les daré celos (TM *’aqnî’ēm*, LXX *parazēlōsō autùs*, Vg *provocabo eos*) con un pueblo que no es pueblo, con una nación fatua los irritaré” (VO). Y continúa: “pues el fuego se ha encendido en mi ira (TM *bə’apî*, LXX *ek tû thymô mu*, Vg *in furore meo*)” (v.22). La noción de “no-pueblo” fue desarrollada por Oseas en relación al pueblo de Israel que dejaba de ser pueblo de Dios, pero Jesús anunciará que el reino de Dios se le quitará a los israelitas para darlo a un pueblo que produzca sus frutos (cf. Mt 21,43), que para san Pablo son los gentiles (los cuales, según

los judíos, no eran propiamente un pueblo, por faltarles la Ley divina que los vertebrara), de manera que al predicarles, él busca dar celos a los de su raza para salvar a algunos (cf. Rom 11,14).

El v.35 comienza así en el TM: “para mí (*lî*) venganza (*nāqām*) y retribución (*wāšillēm*)”. La primera palabra es la preposición *lā-* con sufijo de primera persona con un valor de dativo posesivo, muy común también en griego y en latín: “para mí existe venganza” es tanto como “yo tengo venganza” o “mía es la venganza”. La cuarta palabra “para tiempo (*lā’ ēt*)” puede ir tanto con la oración precedente como con la siguiente: “tengo venganza y retribución para el momento oportuno” o “en el momento oportuno caerán los pies de ellos”. Considero preferible la primera opción (“tengo reservada para cuando llegue el momento mi venganza y mi castigo”), como lo entendió san Jerónimo en la Vg: “mía es la venganza (*mea est ultio*) y yo retribuiré (*et ego retribuam*) en su momento (*in tempore*), de manera que caiga el pie de ellos”. En cambio, la VO ha preferido la segunda opción: “...para mi venganza y recompensa, en el día que tropiecen sus pies”. Con todo, es posible que la ambigüedad haya sido buscada de propósito para que la palabra sirva para ambas oraciones. De hecho, la LXX -suponiendo que el texto que traduce no sea una variante de la redacción hebrea que nos ha llegado a través del TM sino la misma versión que el TM-desdobla *lā’ ēt*: “en día (*en hēméra_i*) de venganza (*ekdikéseōs*) retribuiré (*antapodósō*), en momento oportuno (*en kairō_i*), cuando caiga el pie de ellos”. Y el final del versículo dice: “pues está cerca el día de la ruina de ellos (*yôm’ êdām*) y él apresura lo que es inminente para ellos”. Este “día de desgracia” pudo tal vez inspirar el anuncio profético (Isaías, Amós, Joel) de un día futuro más terrible del juicio de Dios; al tiempo que la “venganza” o “día de venganza”, en la línea de lo que ya aparece en el Éxodo, prepara en Nahún el anti-atributo de “Dios vengador”.

El v.36 suele considerarse una glosa insertada posteriormente en el cántico. Contiene una promesa de un juicio benévolo y misericordioso de Dios a su pueblo: “Pues juzgará Yahweh a su pueblo y sobre sus siervos se lamentará (TM *yitnehām*, LXX *paraklēthēsetai*, Vg *miserebitur*), cuando vea que la mano flaquea y no queda ni esclavo ni libre”. La palabra hebrea *yitnehām* es una forma *hithpael* (modo reflexivo) del verbo *nāham* al que ya nos hemos referido; su sentido primario es “lamentarse”, pero las traducciones nos muestran el sentido secundario en el que se ha entendido: la LXX opta por “consolar” (y por ello usa el verbo *parakalēō*) y la Vg por “compadecerse” (usando el verbo *misereor*). Así en griego el cántico de Moisés nos presenta a Dios como el auxiliador, defensor, abogado, consolador (título que Jesús dará al Espíritu Santo en Jn 14,26: *ho paráklētos*, Vg *paracletos*).

	Griego	Traducción latina	Significado		
			Etimológico	Básico	Derivado
Verbo	<i>para-kalēō</i>	<i>ad-voco</i>	llamar junto a sí	hacer venir en auxilio	consolar
Adjetivo	<i>paráklētos</i>	<i>advocatus</i>	llamado	defensor	consolador
Sustantivo	<i>paráklēsis</i>	<i>advocatio</i>	llamamiento	petición de auxilio	consolación

En cambio, en latín la Vg prefiere subrayar la idea de la compasión, piedad o misericordia, traduciendo *miserebitur*, al que sigue la VO (“y tendrá piedad de sus siervos”) y que remite al segundo (*misericos*) o al cuarto (*multae miserationis*) de los atributos de la fórmula típica.

La primera parte del v.36 (“el Señor juzgará a su pueblo”) lo encontraremos citado en la Epístola a los Hebreos y la segunda parte (“a sus siervos consolará”) en el Segundo Libro de los Macabeos.

CAPÍTULO V. LOS LIBROS HISTÓRICOS Y NARRATIVOS.

29. Los libros de la historia deuteronomista.

Los libros de Josué, Jueces, Rut, Samuel y Reyes formaban parte de una extensa historia que se elaboró, bajo la influencia del Deuteronomio, probablemente bajo el reinado de Josías (hacia el año 620 a.C.), aunque después se haría una segunda edición en la época del exilio babilónico (hacia el 560 a.C.), a la que se añadieron algunas adiciones en el posesilio. Originariamente había un libro de Samuel y otro de Reyes, pero en la LXX cada uno de ellos se dividió en dos. En la LXX y en la Vg los cuatro libros tenían el mismo nombre, que luego se distinguió.

Origen	Historia deuteronomista						
Biblia hebrea	Josué	Jueces	Rut	Samuel		Reyes	
LXX	Josué	Jueces	Rut	1 Reinos	2 Reinos	3 Reinos	4 Reinos
Vg	Josué	Jueces	Rut	1 Reyes	2 Reyes	3 Reyes	4 Reyes
Biblia actual	Josué	Jueces	Rut	1 Samuel	2 Samuel	1 Reyes	2 Reyes

En el libro de Josué, en el episodio de los espías escondidos por la prostituta Rajab, en el diálogo entre aquellos y esta, aparece el concepto

tradicional de “piedad y verdad” que hemos visto en el pasaje de la boda de Isaac, es decir, no como atributos divinos sino como expresión de un comportamiento bondadoso y leal (del cual Dios se revelará como el arquetipo en la fórmula típica). Rajab les dice: “Ahora pues, juradme por el Señor que, por haberos tratado yo con bondad (TM *hāsed*, LXX *éleos*, Vg *misericorniam*), vosotros también trataréis con bondad (TM *hēsed*, LXX *éleos*) a la casa de mi padre” (VO Jos 2,12), o “así también trataréis” (Vg). Los espías aceptan prestar el juramento: “¡Nuestra vida a cambio de la vuestra, con tal de que no nos denunciéis! Cuando el Señor nos dé el país, te trataremos con bondad y lealtad (TM *hēsed wā’ēmet*, LXX *éleos kai alétheian*, Vg *misericorniam et veritatem*)” (VO v.14).

En el último capítulo del libro, ante la asamblea de las doce tribus reunida en Siquén, Josué exhorta a Israel a seguir al Señor: “temed a Yahweh y servidlo en sinceridad (TM *batāmim*, LXX *en euthýtēti*, Vg *perfecto corde*) y en verdad (TM *ūbe’ēmet*, LXX *kai en dikaiosynē*, Vg *atque verissimo*)” (Jos 24,14), donde vemos que la LXX ha convertido la verdad-lealtad en “justicia”. El pueblo acepta servir a Yahweh, pero Josué le advierte: “No lograréis servir al Señor, porque Dios es santo (TM *qadōšim*, LXX *hágios*, Vg *sanctus et fortis*), es un Dios celoso (TM *qannô’*, LXX *zēlōsas*, Vg *aemulator*); no perdonará vuestras transgresiones (TM *lāpīš’ākem*, LXX *hymôn tà hamartémata*, Vg *sceleribus vestris*) y vuestros pecados (TM *ūlāḥaṭṭō’wīēkem*, LXX *kai tà anomémata hymôn*, Vg *atque peccatis*)” (v.19). Pero el pueblo se reafirmó: “Nosotros serviremos al Señor” (v.21). Como vemos, entre los atributos que se predicán de Dios en este libro no se encuentran los de la fórmula típica y el léxico de dicha fórmula se mantiene en un ámbito estrictamente humano.

En el libro de los Jueces, cuando Gedeón pide un signo de que Dios estará con él en la ejecución de la misión liberadora que le acaba de encomendar y que supera con mucho sus fuerzas, su súplica usa la conocida expresión de “hallar gracia”: “Si he hallado gracia (TM *hēn*, LXX *khárin*, Vg *gratiam*) a tus ojos, dame una señal de que eres tú el que estás hablando conmigo” (VO Jc 6,17).

El libro de Rut habla en una ocasión del *héseḏ* de Dios. Cuando Noemí, emigrante en Moab, decide, tras fallecer sus hijos, volver a Israel, se despidе de sus nueras –que habían quedado viudas y sin hijos- y les agradece su buen comportamiento para con sus maridos. Les desea que Dios les trate con tanta bondad, amor, piedad o misericordia como ellas trataron a sus difuntos esposos y a su suegra. Les dice: “Haga Yahweh con vosotras piedad (TM *héseḏ*, LXX *éleos*, Vg *misericiam*) como vosotras hicisteis con los difuntos y conmigo” (Rt 1,8).

Una de las nueras moabitas, Rut, no vuelve a su familia sino que acompaña a Noemí a Israel. Conoce a Booz, pariente de su difunto marido, con el que acabará casándose. En un par de ocasiones, Rut, dirigiéndose a Booz emplea la expresión “hallar gracia a los ojos de alguien”: “¿Por qué he encontrado gracia (TM *hēn*, LXX *khárin*, Vg *gratiam*) para ocuparte de mí, si soy una extranjera?” (Rt 2,10); “encuentre yo gracia (TM *hēn*, LXX *khárin*, Vg *gratiam*) ante tu mirada, mi señor” (Rt 2,13). Podemos observar que la teología que el NT desarrollará sobre la gracia (gr. *kháris*, lat. *gratia*) tiene, a través del sustantivo heb. *hēn* al que traduce, una conexión con el atributo de la fórmula típica *hannûn* que hemos precisamente querido traducir por “graciable”. Y Noemí, al saber que Rut había conocido a Booz, que la había tratado favorablemente, exclama: “¡Bendito sea Yahweh, que no ha abandonado su

piEDAD (TM *ḥasdô*, LXX *tò éleos autû*) con los vivos y los difuntos” (Rt 2,20), remitiéndonos al deseo expresado en Rt 1,8, aunque la Vg no traduce “su misericordia (*miser ricordiam eius*)” sino “la misma gracia (*eandem gratiam*)”, conectando más bien con Rt 2,10.13.

El libro también habla del *ḥésed* de Rut. Es Booz quien considera que Rut, viuda, no ha buscado, para satisfacer su pasión, a un varón joven, sino a él, que es mayor, por ser pariente cercano, y le dice: “mejor ha sido tu piedad (TM *ḥasdēk*, LXX *tò éleos su*) última que la primera” (Rt 3,10) o, en expresión de la Vg, “superaste la misericordia (*miser ricordiam*) primera con la posterior”. Se trataría de la piedad de Rut hacia su suegra Noemí, para que el primer hijo nacido de ese matrimonio –en una interpretación amplia de la ley del levirato que se refiere solo al cuñado (cf. Dt 25,5-10)- sea considerado hijo del difunto, como en efecto lo recibió Noemí (cf. Rt 4,16) y lo dijeron las vecinas (cf. Rt 4,17); aunque legalmente la genealogía lo considera –por no ser levirato estricto- hijo de Booz (cf. Rt 4,21), a saber, el abuelo del rey David (cf. Rt 4,22), pero la piedad de Rut consiste también en haber proporcionado a su suegra una asistencia afectiva y material en su vejez (cf. Rt 4,15). En cualquier caso, hay que recordar que ya al principio del libro (cf. Rt 1,18) Noemí expresó el deseo de que Dios tuviera con sus nueras el *ḥésed* que ellas habían tenido con sus maridos y con ella; es decir, no se trata solo de un atributo divino sino de una actitud bondadosa de la que son sujetos también los hombres, sin que se afirme claramente que la de estos refleje o derive de la divina, pero sí al menos que Dios no se deja ganar en generosidad.

En el primer libro de Samuel, cuando este transmite al rey Saúl las órdenes de Dios de consagrar Amalec al anatema, dando muerte a todos los amalecitas y sus animales, el mandato dice: “no tengas compasión (TM *taḥmōl*,

LXX *pheísēi*, Vg *parcas*) de él” (1 Sa 15,3). Para esta orden de destrucción no se emplea un verbo de la misma familia léxica que los atributos de la fórmula típica, sino uno distinto (en hebreo *hāmāl* “tener compasión”, traducido con el verbo griego *pheídomai* y el latino *parco*). Los volveremos a encontrar con mayor profusión en el profeta Ezequiel, aunque allí se emplea *hāmāl* en relación a Israel y las traducciones sí usarán verbos relacionados con los atributos divinos (gr. *eleēō*, lat. *misereor*), mientras que los verbos *pheídomai* y *parco* se usan para el verbo de la raíz *hws* “compadecerse”.

En este primer libro de Samuel, cuando los jóvenes David y Jonatán hacen un pacto, el segundo, pese a ser hijo y posible heredero del rey Saúl, contempla sin envidia ni rencor la probabilidad de que, en su lugar, Dios haga rey a David y le pide que se comporte entonces con él y con sus hijos conforme al amor misericordioso recibido de Dios: “Y que el Señor esté contigo como lo estuvo con mi padre. Si para entonces estoy vivo todavía, usa conmigo de la piEDAD (TM *hēsed*, LXX *éleos*, Vg *misericiDiam*) del Señor y, si he muerto, nunca apartes tu piEDAD (TM *hasdākā*, LXX *éleós su*, Vg *misericiDiam tuam*) de mi casa” (1 Sa 20, 13-15).

En el contexto de la campaña que emprende Saúl a la captura de David, este tiene la oportunidad de matar a aquel, pero no lo hace, considerando que la justicia y la fidelidad al designio de Dios pasa por respetar a quien este ungió rey, y confía en que Dios le retribuirá por ello: “el Señor recompensará a cada uno su justicia (TM *šidqātô*, LXX *tàs dikaiosýnas autû*, Vg *iustitiam suam*) y su fidelidad (TM *ēmunātô*, LXX *tèn pístin autû*, Vg *fidem*)” (1 Sa 26,23).

Tras la muerte de Saúl en batalla contra los filisteos, David bendice a quienes han hecho la buena acción de sepultar al rey: “Benditos seáis del Señor por haber hecho la piEDAD (TM *hahēsed*, LXX *tò éleos*, Vg *misericiDiam*) esta con Saúl, vuestro señor, dándole sepultura” (2 Sa 2,5). Y añade: “el Señor os

trate con misericordia y lealtad, que yo también os recompensaré esa acción” (LH 2 Sa 2,6); más literalmente: “y ahora hará Yahweh con vosotros piEDAD y verdAD (TM *ḥéseḏ we’ēmet*, LXX *éleos kai alētheian*, Vg *miseriCordiam et veritatem*) y también yo haré la bondAD (TM *ḥaṭṭōbāh*, LXX *tà agathà*, Vg *gratiam*) esta con vosotros que habéis hecho la cosa esta”. Vemos aquí *ḥéseḏ* no como concepto abstracto sino concreto y singularizado (“la piedad esta”) con el sentido de “obra de misericordia”. Reaparece el antiguo binomio “piedad y verdad” que encontrábamos en el Génesis y que se predica de Dios en la fórmula típica, y como sinónimo se ofrece el sustantivo “bondad” (o en griego el adjetivo sustantivado “las cosas buenas” o “lo bueno”), con la variante latina que dice “gracia”.

Otro momento a tener en cuenta es cuando el rey David recibe del profeta Natán la promesa divina de hacerle una dinastía, sentando en el trono a un hijo suyo, con el que Dios se portará como un padre, castigando sus pecados pero no retirándole nunca su amor (LH traduce “fidelidad”) como hizo con Saúl: “y mi piedad (TM *wəḥasdī*, LXX *tò dè éleos mu*, Vg *miseriCordiam autem meam*) no la apartaré de él como la aparté de Saúl” (2 Sa 7,15). Como en el episodio del capítulo segundo, junto a la “piedad” van a aparecer en seguida la “verdad” y la “bondad”. Así lo vemos en la respuesta de David: “mi Señor, tú eres el Dios verdadero, tus palabras son de fiar, y has hecho esta promesa a tu siervo” (2 Sa 7,28); literalmente, “y ahora, mi Señor Yahweh, tú eres él, el Dios, y tus vocablos son verdAD (TM *’ēmet*) y has prometido a tu siervo la bondAD (TM *ḥaṭṭōbāh*, LXX *tà agathà*, Vg *bona*) esta”; en griego y latín, al pasar el sustantivo hebreo “verdad” a adjetivo “verdaderos (LXX *alēthinoi*, Vg *vera*)”, se hace más patente la conexión con el atributo (LXX *alēthinós*, lat. *verus* o *verax*) de la fórmula típica.

Más adelante, cuando muere el hijo que Betsabé ha dado a David, este explica así su actitud durante la enfermedad del niño: “ayunaba y lloraba porque me decía: quizá el Señor se apiade de mí (TM *yəḥannanî*, LXX *eleēsei me*)” (2 Sa 12,22). La expresión podría traducirse por “me haga gracia” o “sea graciable conmigo”, según el atributo heb. *ḥannûn* o gr. *eleēmōn*. Esta referencia al atributo se pierde en la Vg, que traduce según el contenido de la gracia que David deseaba alcanzar de Dios: “me lo done (*donet eum mihi*)”, o sea, me regale el niño que se encaminaba a la muerte.

Cuando se produce la rebelión de Absalón contra su padre David, este huye de Jerusalén con unos pocos servidores. Uno de ellos es Itay, un extranjero recién llegado, desterrado de Gat, y al rey le parece una carga excesiva imponerle que siga vagando de un lado a otro y lo invita a permanecer con su familia en Jerusalén sirviendo al nuevo rey. David termina su parlamento deseándole bendición: “¡Contigo piEDAD y verdAD (*ḥésed we’ēmet*)!” (2 Sa 15,20), pero Itay insiste y David termina por aceptarlo consigo. La expresión usada por David bien puede ser una despedida de buenos deseos, en la línea tradicional que describe así un comportamiento excelente entre los hombres, pero la versión de la LXX explicita que el origen de estas bendiciones es Dios (que tiene por atributo la abundancia en tales bienes): “y el Señor hará contigo piEDAD y verdAD (*éleos kai alétheian*)” (LXX 2 Re 15,20). La Vg oscila, pues el texto que la edición de la Sociedad Bíblica Alemana juzga originario dice “mostraste gracia y fidelidad (*ostendisti gratiam et fidem*)”, es decir, David agradece a Itay haberse portado con él con *ḥésed we’ēmet*, mientras que varios manuscritos traducen de la LXX “y el Señor hará contigo misericordia y verdAD (*et dominus faciet tecum misericordiam et ueritatem*)”.

Unos versículos después, el rey David le pide al sumo sacerdote Sadoc que regrese a Jerusalén con el Arca de la Alianza, expresando la esperanza de

que tal vez vuelva a hallar el favor divino: “si encuentro gracia (TM *hēn*, LXX *khárin*, Vg *gratiam*) a los ojos del Señor, me concederá volver y ver el Arca y su morada” (VO 2 Sa 15,25).

Años después, en la respuesta del rey David al profeta Gad aparece claramente profesado el primer atributo de la fórmula típica, aunque no como adjetivo (“entrañable”) sino como sustantivo (“sus entrañas”), en un episodio (2 Sa 24) difícil de entender para nuestra mentalidad. Habría que aclarar tres dificultades, propias de un estadio arcaico de la Revelación. La primera es que todo se atribuye a Dios como causa primera, sin distinguir entre lo que el Señor permite (el pecado que cometemos, merced a que nos ha querido y creado libres) y lo que quiere (que le obedezcamos y obremos el bien). Así, para describir la ira de Dios por el pecado del rey, el texto dice que “de nuevo se encendió ira de Yahweh (TM *'ap-yəhwāh*, LXX *orgē kyríu*, Vg *furor Domini*) contra Israel e incitó a David contra ellos a decir «Contemos a Israel y a Judá»” (2 Sa 24,1).

La segunda dificultad consiste en que fuera pecado hacer un censo del pueblo, que hoy consideraríamos un instrumento lícito, normal y racionalmente casi obligatorio, mientras que entonces comportaba una falta de confianza en Dios, apoyarse, en su lugar, en las propias fuerzas. Recuérdese que para derrotar a los madianitas, Dios hizo reducir el ejército de Gedeón desde 32.000 hasta solo 300 hombres, para poner de manifiesto que la victoria era debida a Dios (cf. Jc 7). Un censo parecía contradecir el oráculo de Balaán “¿Quién contará el barro de Jacob y el número de un cuarto de Israel?” (Nm 23,10), puesto que los descendientes de Abrahán serían incontables como las estrellas del cielo (cf. Gen 15,5), multiplicados como dichas estrellas y como la arena de la playa (cf. Gen 22,17). Pero David, contra el consejo del general Joab, ordena hacer el censo para saber de qué fuerzas dispone. Dos siglos después, Isaías advertirá

contra el rey Ajaz que buscaba la seguridad militar en una alianza indebida: “si no os afirmáis en el Señor, no estaréis firmes” (Is 7,9).

La tercera dificultad estriba en el castigo colectivo, pues hasta la época del exilio (por obra de los profetas Jeremías y Ezequiel) no queda afianzado el principio –mucho antes enunciado (cf. Dt 7,10; Dt 24,16; 2 Re 14,6)- de la responsabilidad individual. El pueblo va a pagar por el pecado de David y este al final hará protestación de la inocencia de los israelitas, pero no alcanzará a proponer como alternativa un castigo individual sino uno más reducidamente colectivo, solo sobre su familia: “He pecado yo, pero estas ovejas ¿qué han hecho?, carga tu mano sobre mí y sobre la casa de mi padre” (2 Sa 24,17).

Aclarado todo esto, el episodio nos narra que el profeta Gad es enviado para ofrecer a David elegir entre tres posibles castigos, a saber, siete años de hambruna, tres meses perseguido por los enemigos o tres días de una epidemia de peste. La opción de David por el tercer castigo no se basa en su menor duración sino en el criterio de la misericordia divina. Pasando por alto la primera posibilidad, la elección entre la segunda y la tercera es resuelta de esta manera: “Estoy en un gran aprieto. Pero caigamos en manos del Señor, cuya misericordia es grande, y no caiga yo en manos de hombre” (2 Sa 24,14). La expresión literal empleada es “pues abundantes sus entrañas (TM *kî-rabbîm raḥāmāyw*)”, si bien en realidad el texto dice en singular “su entraña (*raḥāmô*)” pero el comentario de los masoretas advierte que, aunque lo “escrito (*kāṭîb*)” es *raḥāmô*, lo “leído (*qərê*)” es *raḥāmāyw*, pues para expresar la “misericordia” se emplea en la Biblia el plural “entrañas” (*raḥāmîm*, que con sufijo de tercera persona con valor posesivo da *raḥāmāyw*), que además es exigido por concordancia con el adjetivo plural *rabbîm*. Las traducciones “pues muchas las compasiones de él (LXX *hóti polloî hoi oiktirmoî autû*, Vg *multae enim*

misericae eius)” remiten también al primer atributo gr. *oiktírmōn* y lat. *misericors*.

Ya en el reinado de Salomón, en la oración de consagración del Templo de Jerusalén, el rey se dirige a Dios comenzando por este vocativo: “Yahweh, Dios de Israel, no hay Dios como tú arriba en los cielos ni abajo en la tierra, que guardas (TM *šōmēr*, LXX *phylássōn*, Vg *qui custodis*) alianza y piedad (TM *habbārīt wahaḥésed*, LXX *diathēkēn kai éleos*, Vg *pactum et misericordiam*) a tus siervos que caminan ante ti de todo corazón” (1 Re 8,23). Después suplica a Dios que, desde los cielos, escuche la oración que su pueblo le dirija desde el lugar santo y perdone sus pecados, y así sea misericordioso con los israelitas incluso cuando, lejos de su tierra, deportados por sus enemigos a causa de sus pecados, recen vueltos hacia el Templo. Así se expresa Salomón: “perdonarás a tu pueblo lo que ha pecado contra ti, todas las rebeliones que cometieron; les concederás que encuentren la compasión de sus dominadores y que se apiaden de ellos” (1 Re 8, 50); más literalmente dice: “los darás para compasión (TM *lārahāmīm*, LXX *eis oiktirmūs*, Vg *misericiordiam*) ante la faz de sus captores y tendrán compasión de ellos (TM *wəriḥāmūm*, LXX *kai oiktirēsusin autús*)”; en latín se traduce la conjunción copulativa con un matiz finalista: “para que se apiaden de ellos (Vg *ut misereantur eis*)”.

30. Los libros de las Crónicas.

La sección histórica formada en las ediciones actuales de la Biblia por cuatro libros (1 Cro, 2 Cro, Esd, Ne) habría constituido originariamente un solo libro, que pronto fue dividido en tres: el primer libro de las Crónicas (hasta el fin del reinado de David), el segundo de las Crónicas (hasta el exilio babilónico) y el de Esdras (posexilio). Los dos primeros fueron llamados por la LXX *Paralipómene* (libros sobre las “cosas omitidas” en anteriores libros históricos de la Biblia) y por la Vg *Verba dierum* (“las palabras de los días”). Después de estos se intercaló un libro apócrifo (que hoy se considera no revelado por Dios) que fue titulado Esdras I, llamando al libro canónico Esdras II. Este fue dividido por los cristianos en dos (Esdras I y Esdras II) y el apócrifo fue renombrado Esdras III. Más modernamente se han recuperado los títulos de Primero y Segundo de Crónicas y se ha dado a los dos libros canónicos de Esdras los nombres de Esdras y Nehemías respectivamente.

Origen	Cro				---
Biblia hebrea	1 Cro	2 Cro	Esr		---
LXX	1 Par	2 Par	2 Esr		1 Esr
Vg	1 Par	2 Par	1 Esr	2 Esr	3 Esr
Biblia actual	1 Cro	2 Cro	Esd	Ne	---

En cuanto a la datación, los exegetas han distinguido tres estratos o ediciones: la primera, de comienzos del siglo VI a.C. y por tanto preexílica; la segunda, escrita para legitimar el Segundo Templo, dataría del primer cuarto del siglo IV (del 400 al 375 a.C.); la tercera, se situaría en la segunda mitad del mismo siglo (los comentaristas de la BJ datan esta redacción casi definitiva en torno al año 340 a.C., poco antes de la conquista de Alejandro Magno); pero

todavía algunos señalan adiciones posteriores (retrasando 2 Cro 24 hasta el siglo II a.C.), dando por concluida la obra hacia el año 180 a.C.

En el primer libro de las Crónicas encontramos la profecía de Natán al rey David (1 Cro 17) en que como respuesta al propósito de David de edificar al Señor una casa (templo), Dios le promete edificarle él a David una casa (dinastía). El primer paso será hacer que a David le suceda un hijo, que será quien edifique la casa-templo. La profecía se refiere en un primer término a un hijo biológico de David y se cumplirá en Salomón, aunque se proyecta hacia un futuro más lejano y duradero, aparentemente hacia una dinastía que había de perpetuarse en el tiempo y que sin embargo ya había dejado de reinar cuando escribe el cronista, por lo que la promesa de perpetuidad pronunciada por tres veces en la profecía era ya entendida sin duda con un alcance mesiánico. Incluso ese “hijo de David” para quien Dios sería un padre que no le retiraría su amor (por contraste con lo sucedido al rey Saúl, a quien Dios terminó rechazando), era ya en tiempos del cronista interpretado como el futuro rey Mesías, descendiente de David. Los comentaristas de la BJ observan que el cronista evita dar a Zorobabel –un personaje de linaje davídico que tuvo un papel decisivo en la construcción del segundo Templo- los títulos mesiánicos que le reconocieron los profetas Ageo (cf. Ag 2,23) y Zacarías (cf. Za 6,12-13), contemporáneos de dicho personaje. El cronista escribe en un momento posterior en que ha quedado de manifiesto que Zorobabel era solo una etapa más en el camino hacia el auténtico Mesías. Este, en la fe cristiana, será Jesús, cuyo reino no tendrá fin (cf. Lc 1,33) y en quien con un alcance inesperado se cumplirá el anuncio profético de su filiación divina (cf. Lc 1,35) y de su labor de constructor del Templo (cf. Jn 2,19-20).

El texto de la referida profecía de Natán, donde se alude al atributo de “rico en piedad”, es el siguiente:

“Cuando se cumplan tus días para ir con tus padres, afirmaré después de ti la descendencia que saldrá de entre tus hijos y consolidaré su reino. Él me edificará una casa y yo afirmaré su trono hasta siempre (TM *'ad-'ôlām*, LXX *héōs aiōnos*, Vg *usque in aeternum*). Yo seré para él un padre, y él será para mí un hijo, y mi piedad (TM *wəḥasdí*, LXX *kai tò éleos mu*, Vg *et misericordiam meam*) no la apartaré de él como la aparté de aquel que fue antes de ti. Yo le estableceré en mi casa y en mi reino hasta la perpetuidad (TM *'ad-hā'ôlām*, LXX *héōs aiōnos*, Vg *usque in sempiternum*), y su trono estará firme hasta la perpetuidad (TM *'ad-hā'ôlām*, LXX *héōs aiōnos*, Vg *in perpetuum*)” (1 Cro 17,11-14).

Aun cuando David acepta que no será él sino su hijo quien construya el templo, prepara la edificación reuniendo abundantes materiales. En su oración de acción de gracias tras recibir donativos para ello, se acumulan cualidades y bienes de Dios, pero el cronista no incluye ningún atributo de la fórmula típica: “Tuyos son, Señor, la grandeza y el poder, la gloria, el esplendor, la majestad, porque tuyo es cuanto hay en cielo y tierra, tú eres rey y soberano de todo. De ti viene la riqueza y la gloria, tú eres Señor del universo, en tu mano está el poder y la fuerza, tú engrandeces y confortas a todos” (VO 1 Cro 29,11-12).

Cuando Salomón hubo construido el Templo y el Arca de la Alianza fue trasladado al mismo, los levitas cantores entonaron, con instrumentos musicales, un himno “para alabar al Señor «porque es bueno, porque es eterna su misericordia»” (VO 2 Cro 5,13); más literalmente: “y en alabanza (*ubəḥallēl*) a Yahweh (*layhwāh*), pues (*kî*) bueno (*tôb*), pues (*kî*) para siempre (*lā'ôlām*) su piedad (*ḥasdô*)”. Se reproduce palabra por palabra el texto de Sal 118,1 y Sal 136,1, donde leemos “aclamad (*hōdû*) a Yahweh (*layhwāh*), pues (es) bueno (*kî-tôb*), pues (*kî*) para siempre (*lā'ôlām*) su piedad (*ḥasdô*)”; y también en Sal 100,4-5: “aclamadlo (*hōdû-lô*), benedicid (*bārākû*) su nombre (*šəmô*), pues

bueno (*kî-tôḅ*) (es) Yahweh (*yəḥōwāh*), pues (*kî*) para siempre (*lā'ôlām*) su piedad (*ḥasdô*)”. Más aún, la LXX (y tras ella la Vg) introduce un pequeño cambio en 2 Cro 5,13 para lograr una coincidencia todavía mayor con los salmos: “y decían: «Confesad al Señor porque es bueno, porque para siempre su piedad»”.

	Sal 100 (99),4-5	Sal 118 (117),1	Sal 136 (135),1	2 Cro 5,13
TM	<i>ḥôdû-lô bārākû šəmô kî-tôḅ yəḥōwāh kî lā'ôlām ḥasdô</i>	<i>ḥôdû layhwāh kî-tôḅ kî lā'ôlām ḥasdô</i>	<i>ḥôdû layhwāh kî-tôḅ kî lā'ôlām ḥasdô</i>	<i>uḇəḥallēl layhwāh kî tōḅ kî lā'ôlām ḥasdô</i>
LXX	<i>exomologeîsthe autô, aineîte tò ónoma autû, hóti khrēstôs kýrios, eis tòn aiôna tò éleos autû</i>	<i>exomologeîsthe tô kyríô, hóti agathós, hóti eis tòn aiôna tò éleos autû.</i>	<i>exomologeîsthe tô kyríô, hóti khrēstós, hóti eis tòn aiôna tò éleos autû.</i>	<i>kai élegon exomologeîsthe tô kyríô, hóti agathón, hóti eis tòn aiôna tò éleos autû</i>
Vg- h	<i>confitemini ei benedicite nominis eius quia bonus Dominus in sempiternum misericordia eius</i>	<i>confitemini Domino quoniam bonus quoniam in aeternum misericordia eius</i>	<i>confitemini Domino quoniam bonus quoniam in aeternum misericordia eius</i>	<i>et dicere confitemini Domino quoniam bonus quoniam in aeternum misericordia eius</i>
Vg-g	<i>confitemini illi laudate nomen eius quoniam suavis Dominus in aeternum misericordia eius</i>	<i>confitemini Domino quoniam bonus quoniam in saeculum misericordia eius</i>	<i>confitemini Domino quoniam bonus quoniam in saeculum misericordia eius</i>	

Una vez que Dios toma posesión del Templo (por medio del signo visible de la nube que lo llenó), el rey Salomón bendice al pueblo recordando la profecía de Natán y luego pronuncia una larga oración que comienza bendiciendo al Señor con un apelativo tomado literalmente de 1 Re 8,23: “que

guardas (TM *šōmēr*, LXX *phylássōn*, Vg *qui custodis*) alianza y piedad (TM *habbārīt wəhahésed*, LXX *tèn diathèkēn kai tò éleos*, Vg *pactum et misericordiam*)” (2 Cro 6,14). Después, suplica una y otra vez al Señor que escuche la plegaria que se le dirija desde el Templo (o vuelto hacia el mismo) y perdone al orante que ha pecado. Para la idea de pecar se usa la misma raíz *ḥt*’ que en Ex 36,7 pero no para el concepto de perdonar (pues se emplea la raíz *slḥ* en vez de *nś*’ de Ex 36,7). La oración termina con la petición “acuérdate de las piedades de David (TM *ləḥasdē dāwid*, LXX *tà elēē David*, Vg *miserickdium David*) tu siervo” (2 Cro 6,42), donde algunos han entendido “David” como un genitivo subjetivo, el poseedor de la cualidad o sujeto de la conducta, y por eso han traducido “recuerda la lealtad de David, tu siervo” (VO), mientras otros han interpretado “David” como genitivo objetivo, el receptor de la cualidad o beneficiario de la conducta divina (un atributo de la fórmula típica), y por eso han traducido “recuerda las misericordias otorgadas a David tu siervo” (BJ). La primera opción tiene a su favor que más adelante el cronista hablando de otro rey, se referirá (2 Cro 35,26) al “resto de los hechos de Josías y sus obras piadosas (TM *wahāsādāyw*)” o “el resto de las palabras de Josías y de sus misericordias (Vg *et misericordiarum earum*)” (la LXX, en cambio, dice “y su esperanza”). A favor, por el contrario, de la segunda opción está el contexto mismo de la humilde oración de súplica en que no se reclama el mérito de una virtud sino que se recuerda un atributo divino.

Terminada la oración, baja fuego del cielo que devora los sacrificios preparados y entonces los israelitas, “se postraron rostro en tierra sobre el pavimento, adoraron y alabaron al Señor «porque es bueno, porque es eterna su misericordia»” (VO 2 Cro 7,3); más literalmente: “y alabar (*wəhōdōt*) a Yahweh (*layhwāh*), pues (*kī*) bueno (*tōb*), pues (*kī*) para siempre (*lə’ōlām*) su piedad (*ḥasdō*)”. Para la dedicación del Templo, los sacerdotes ofrecieron numerosos

sacrificios de bueyes y ovejas, al tiempo que los levitas entonaban los cánticos compuestos por David con ayuda de los instrumentos hechos por el propio David “para alabar al Señor «porque es eterna su misericordia»” (VO 2 Cro 7,6), literalmente “para aclamar (*lāhōdōt*) a Yahweh (*layhwāh*), pues para siempre (*kî-lā’ôlām*) su piedad (*ḥasdô*)”. Se explicita, pues, que la aclamación está tomada de los salmos davídicos. En el Salmo 136 (135) se repite en cada versículo, a modo de letanía, la aclamación «*kî lā’ôlām ḥasdô*».

	2 Cro 5,13; 2 Cro 7,3	2 Cro 7,6
TM	<i>kî tōḥ kî lā’ôlām ḥasdô</i>	<i>kî-lā’ôlām ḥasdô</i>
LXX	<i>hóti agathón, hóti eis tôn aiôna tò éleos autû</i>	<i>hóti eis tôn aiôna tò éleos autû</i>
Vg	<i>quoniam bonus quoniam in aeternum misericordia eius</i>	<i>quoniam in aeternum misericordia eius</i>
VO	<i>porque es bueno, porque es eterna su misericordia</i>	<i>porque es eterna su misericordia</i>

Años después, tras el reinado del impío Ajaz sobre Judá, su hijo Ezequías purificó el Templo –profanado por la idolatría- y convocó la celebración de la Pascua. En el texto de la carta que el rey y los jefes mandan al pueblo es donde finalmente el cronista cita literalmente la fórmula típica de los atributos divinos:

“Hijos de Israel, volved al Señor, Dios de Abrahán, de Isaac y de Israel, y el Señor volverá a vosotros, el resto que ha escapado del poder de los reyes asirios. No seáis como vuestros padres y hermanos, que fueron infieles al Señor, Dios de sus padres, y este los entregó al exterminio, como estáis viendo. No endurezcáis vuestra cerviz como vuestros padres. Someteos al Señor, venid al santuario que él ha consagrado para siempre, servid al Señor, vuestro Dios, y él apartará de vosotros el ardor de su ira. Si os convertís al Señor, vuestros hermanos e hijos hallarán misericordia antes sus captores y volverán a esta tierra; pues el

Señor, vuestro Dios, es clemente y misericordioso y no os ocultará su rostro si volvéis a él” (VO 2 Cro 30, 6-9).

Está presente la idea de la doble vuelta que veremos en Amós y en Jonás: “volved (TM *šûbû*, LXX *epistrépsate*, Vg *revertimini*) al Señor (...) y volverá (TM *wāyāšōb*, LXX *kai epistrépsei*, Vg *et revertetur*) a vosotros”. E igual que en los dos profetas citados, en el contexto de esta doble “conversión” (en sentido distinto aplicado a los hombres y a Dios), la primera aproximación a los atributos divinos viene por la promesa de que el Señor “apartará de vosotros el furor de su ira (TM *ḥārôn ’apô*)” o “el ánimo de cólera (LXX *thymòn orgês*)” o “la ira de su furor (Vg *ira furoris eius*)”, lo que alude al atributo de “lento a la ira (TM *’érek ’apayim*)” o “longánimo (LXX *makróthymos*)” o “paciente (Vg *patiens*)”, o sea, el tercer atributo de la fórmula típica. Una adición al esquema de los citados libros proféticos es que se intercala ahora otra aproximación, esta vez al primer atributo, para dar respuesta a la situación del momento histórico concreto (la preocupación por los familiares cautivos en el extranjero): “pues en el volveros (TM *kî bəšûbəkem*, LXX *hoti en tô; epistréphein*)”, es decir, “si, pues, os volvéis (Vg *si enim vos reversi fueritis*) al Señor, vuestros hermanos y vuestros hijos para entrañas (TM *lərahāmim*)”, o sea, “estarán en compasiones (LXX *ésontai en oiktirmoîs*)” o “tendrán misericordia (Vg *habebunt misericordiam*) ante la faz de sus captores y para volver (TM *wəlāšûb*) a esta tierra”, esto es, “y volverán (LXX *kai apostrépsei*, Vg *et revertentur*)”; vale decir, si vosotros volvéis (os convertís), ellos alcanzarán misericordia y volverán (regresarán). Pero aquí los captores son solo el vehículo por el que llegarán las entrañas misericordiosas de Dios, pues, llegando por fin a la proclamación explícita de los dos primeros atributos de la fórmula típica, la carta dice: “pues graciable y entrañable (TM *kî-ḥannûn wərahûm*, LXX *hóti eleémōn kai oiktirmōn*, Vg *pius enim et clemens*) es Yahweh vuestro Dios”. El

círculo se cierra reiterando la idea de la conversión: “no os ocultará su rostro si os volvéis (TM *'im-tāšûbû*, LXX *eàn epistrépsōmen*, Vg *si reversi fueritis*) a él”.

31. El libro de Nehemías.

Ha quedado ya expuesto que este libro formaba originariamente parte de la Historia del cronista (libros 1 Cro, 2 Cro, Esd y Ne). El actual libro de Nehemías corresponde en la LXX a la segunda mitad del entonces llamado segundo libro de Esdras (Esd = LXX 2 Esr 1-10; Ne = LXX 2 Esr 11-23) mientras en la Vg ya estaba separado bajo ese mismo nombre (Esd = Vg 1 Esr; Ne = Vg 2 Esr). Los hechos que narra se refieren a la reconstrucción de Jerusalén en la época posexilica, si bien los exegetas discuten a la hora de datarlos entre el año 458 a.C. y el 398 a.C.

Uno de los acontecimientos expuestos es la celebración de una ceremonia expiatoria (actual Ne 9, correspondiente a LXX 2 Esr 19 y a Vg 2 Esr 9). Es preparada con signos penitenciales: guardar ayuno, vestirse de saco y cubrirse de polvo. Luego se reúne la asamblea, con separación étnica, solo para los israelitas. Tiene lugar primero una liturgia de la Palabra, con la lectura de la Ley durante tres horas (aunque algunos comentaristas consideran que esta referencia es una glosa que reproduce la ceremonia narrada en el capítulo anterior). Luego por otras tres horas “confesaron sus pecados (*'ol-ḥattō'têhem*) e iniquidades (*wa'ăônôt*) de sus padres” (Ne 9,2). Precisamente estos dos términos aparecían en Ex 34,7 como objeto del perdón de Dios. Después viene una oración consistente en un largo salmo que recuerda numerosas intervenciones históricas de Dios en favor de su pueblo y que es el contexto en que por dos veces se invocarán los atributos divinos de la fórmula típica.

Un primer atributo que se hace explícito en la oración y que no forma parte de la fórmula típica pero aparece a veces en los salmos junto a los de dicha fórmula es “justo”, que aquí por el sentido está conectado con el de “rico en

verdad”, o sea, Dios fiel. Leemos: “Y cumpliste tu palabra porque eres justo (TM *ṣaddīq*, LXX *díkaios*, Vg *iustus*)” (Ne 9,8). Más adelante, al referirse a la rebelión de los israelitas en el desierto, camino de la Tierra Prometida, el orante exclama: “Pero tú eres un Dios dispuesto a perdonar, clemente y misericordioso, lento a la ira y lleno de bondad” (VO Ne 9,17). La primera denominación es “Dios de perdones (TM *’ēlōah sālīḥōt*)”, en la LXX simplemente “Dios (*theòs*)” y en la Vg “Dios propicio (*Deus propitius*)”. A continuación se recogen los cuatro primeros atributos de la fórmula típica. Los dos primeros se ofrecen en la versión tan extendida que recoge el orden inverso “graciable y entrañable (TM *ḥannûn wāraḥûm*, LXX *eleēmōn kai oiktīrmōn*, Vg *clemens et misericors*)”. El tercero aparece en hebreo (TM *’erek ’apayim*) y en griego (LXX *makrōthymos*) literalmente coincidente con la fórmula de Ex 34,6, mientras en latín no encontramos el adjetivo esperado (Vg Ex 34,6 *patiens*) sino uno alternativo (Vg 2 Esr 9,17 *longanimis*) que nos ha inspirado precisamente al proponer la traducción española “longánimo”. Por último, en cuanto al cuarto atributo, hay una pequeña dificultad en el texto hebreo que literalmente no dice “y rico en piedad” sino “y rico y piedad”; en el comentario de los masoretas, lo “escrito (*kāṭīb*)” es, en efecto *wāḥésed*, mientras lo “leído (*qārê*)” es *ḥésed*, es decir, que aunque esté escrito *wārab-wāḥésed* (“y abundante y piedad”), se debe leer *wārab-ḥésed* (“y abundante de piedad”), reproduciendo así el cuarto atributo de la fórmula típica, como desde luego han hecho las traducciones de la LXX (*kai polyéleos*) y la Vg (*et multae miserationis*).

La estructura sintáctica de la oración que acabamos de comentar es tanto en hebreo como en la traducción griega la de un sujeto con dos verbos coordinados, el primero de los cuales sería el verbo “ser” elíptico o sobreentendido: “pero tú (eres) Dios (...) y no los abandonaste”; por tanto, los atributos divinos son adjetivos que complementan al sustantivo “Dios”, el cual

es sintácticamente el predicado nominal. La Vg, en cambio, omite traducir el último “y (TM *wə-*, LXX *kai*)”, de manera que hay un solo verbo en la oración: “pero tú, Dios (...), no los abandonaste”, donde “Dios” es un sustantivo en aposición al pronombre personal “tú”. En ambos casos –aunque con un pequeño matiz diferenciador– la fórmula típica de los atributos aparece como el fundamento o motivación que lleva a que Dios, pese a la rebeldía de los israelitas en el desierto, no los abandonase.

En el v.18 el cronista recuerda el episodio del becerro de oro y añade en el v.19 que “aún entonces, por tu gran misericordia, no los abandonaste en el desierto”. La expresión vuelve a remitir, sin duda, al primer atributo, literalmente “en tus entrañas las abundantes (TM *bəraḥāmēkā hārabīm*)” o “en tus compasiones las numerosas (LXX *en oiktirmois su tois pollois*)” o “en tus misericordias muchas (Vg *in misericordiis tuis multas*)”. La oración continúa expresando que, en lugar de abandonarlos, “les diste tu buen espíritu para que supieran discernir” (v.20), literalmente “tu espíritu el bueno (TM *haṭṭōbāh*, LXX *tò agathòn*, Vg *bonum*)”. Y el texto sigue narrando cómo Dios les entregó la Tierra Prometida y cómo allí se rebelaron una y otra vez, y mataron a los profetas que Dios les envió, por lo que el Señor los entregó en manos de sus opresores, y entonces, cuando clamaban a Dios, “tú los escuchabas desde el cielo y, por tu gran misericordia, les mandabas salvadores que los salvaban de sus opresores” (v.27), donde vuelve a aparecer la misma remisión que en el v.19 al primer atributo, literalmente “y como tus entrañas las abundantes (TM *ûkəraḥāmēkā hārabīm*)” o “y en tus compasiones las grandes (LXX *kai en oiktirmois su tois megálois*)” o “y según tus compasiones muchas (Vg *et secundum miserationes tuas multas*)”. La oración prosigue narrando que, una vez salvados, los israelitas volvían a rechazar las normas divinas, de nuevo Dios los entregaba a sus enemigos y ellos volvían a clamar al Señor, quien

nuevamente los escuchaba. El orante exclama: “¡cuántas veces los salvaste por tu misericordia!” (v.28), literalmente en hebreo “y los rescatas como entrañas tuyas (*kərahāmēkā*) muchas veces” o en latín “y los liberaste en tus misericordias (Vg *in misericordiis tuis*) en muchas ocasiones”, mientras la LXX es un tanto ambigua, pues “y los liberaste en tus compasiones muchas (LXX *en oiktirmoîs su polloîs*)” puede significar “en tu gran compasión” (como en los vv. 19 y 27) o “en tu compasión muchas (veces)” (como en TM-Vg v.28).

Como resumen, el orante exclama: “tú fuiste paciente con ellos muchos años” (v.30), donde el significado recuerda desde luego el atributo “paciente, longánimo”, si bien la expresión empleada “y extendiste (tu buena disposición)” o “y prolongaste (tu misericordia)” (TM *wattimšōk*. LXX *kai heilkysas*, Vg *et protraxisti*) usa un verbo ajeno al léxico de la fórmula típica.

En el v.31, por cuarta vez, se habla de la misericordia divina: “sin embargo, por tu gran compasión, no los has exterminado ni abandonado”, literalmente “en tus entrañas las abundantes (TM *ûbərəhāmēkā hārabbîm*)” o “en tus compasiones las numerosas (LXX *en oiktirmoîs su toîs polloîs*)” o “pero en tus misericordias numerosas (Vg *in misericordiis autem tuis plurimis*)”. Y todavía añade como motivación la segunda (tras el v.17) cita literal de la fórmula típica, aunque esta vez solo de los dos primeros atributos en el mismo orden inverso: en hebreo “pues Dios graciable y entrañable (eres) tú”; en griego se añade otro adjetivo que recoge un atributo externo a la fórmula típica: “pues fuerte eres y graciable y entrañable”; la traducción latina “pues Dios de misericordias y clemente tú eres” parece desconocer la inversión de los atributos.

	Ex 34,6	Ne 9,17	Ne 9,31
TM	<i>'ēl raḥûm wəḥannûn</i>	<i>'ēlōah sālîḥôt ḥannûn wəraḥûm</i>	<i>kî 'ēl-ḥannûn wəraḥûm 'āttāh</i>
LXX	<i>ho theòs oiktírmōn kai eleémōn</i>	<i>theòs eleémōn kai oiktírmōn</i>	<i>hóti iskhyròs eî kai eleémōn kai oiktírmōn</i>
Vg	<i>Deus misericors et clemens</i>	<i>Deus propitius clemens et misericors</i>	<i>quoniam Deus miserationum et clemens tu es</i>

El v.32 añade nuevos atributos, esta vez como adjetivos o participios que complementan el sustantivo “Dios” que aparece como vocativo en la súplica: “Y ahora, Dios nuestro, Dios grande, poderoso y temible, que mantienes la alianza y la piedad, no menosprecies las tribulaciones que nos han sobrevenido”. Primero se enuncian varios atributos (uno más en griego): “el fuerte (LXX *ho iskhyròs*), el grande (TM *haggādôl*, LXX *ho mégas*, Vg *magne*), el poderoso (TM *haggibôr*, LXX *ho krataiòs*, Vg *fortis*) y el terrible (TM *wəhannôrāh*, LXX *kai ho phoberòs*, Vg *et terribilis*)”. Después se añade un participio como en Ex 34,7: “que mantienes (TM *šômēr*, LXX *phylássōn*, Vg *custodiens*) la alianza (TM *habbərîṭ*, LXX *tèn diathékēn su*, Vg *pactum*) y la piedad (TM *wəhaḥésed*, LXX *kai tò éleós su*, Vg *et misericordiam*)”; en griego se ha añadido el pronombre personal “de ti (*su*)”, es decir, “tu alianza y tu piedad”. La alusión a Ex 34,7 viene subrayada por la Vg al usar el mismo verbo.

	Ex 34,7	Ne 9,32
TM	<i>nōšēr ḥésed</i>	<i>šômēr habbərîṭ wəhaḥésed</i>
LXX	<i>poiôn éleos</i>	<i>phylássōn tèn diathékēn su kai tò éleós su</i>
Vg	<i>qui custodis misericordiam</i>	<i>custodiens pactum et misericordiam</i>

El siguiente versículo vuelve a confesar otros dos atributos, siendo el uno (exterior a la fórmula típica) el primero que fue proclamado en esta oración o

salmo penitencial y siendo el otro el último de la fórmula típica: “pero tú has sido justo (TM *šaddîq*, LXX *diakios*, Vg *iustus*) en todo lo que nos ha sobrevenido, pues verdad (TM *kî-'emet*, LXX *hóti alêtheian*, Vg *quia veritatem*) has hecho y nosotros hemos actuado mal” (v.33), donde puede traducirse “hacer verdad” por “obrar con fidelidad”, en referencia al atributo “abundante de piedad y verdad” o “rico en piedad y fidelidad”.

La oración termina confesando el pecado de los antepasados (“nuestros reyes, nuestros jefes, nuestros sacerdotes y nuestros padres”, v.34), como consecuencia del cual “hoy estamos esclavizados” (v.36) y “en una gran tribulación” (v.37).

32. El libro de Tobías.

Este libro no ha sido reconocido como canónico por los judíos ni tampoco, dentro del cristianismo, por los protestantes, pero sí por católicos y ortodoxos. Existen distintas versiones del texto y no hay consenso entre los estudiosos sobre las relaciones entre ellas y su respectiva antigüedad, aunque la opinión hoy mayoritaria podría resumirse de la siguiente manera. El libro habría sido compuesto en arameo en torno al año 200 a.C. o poco después, y se conservan cuatro fragmentos hallados en la cuarta cueva de Qumrán. Fue traducido al hebreo, y se ha encontrado un fragmento en la citada cueva. También se tradujo al griego, aunque se duda si de la traducción hebrea o directamente del original arameo. Se hicieron varias versiones griegas, al menos dos: una más larga y más cercana al original, conservada principalmente en el códice Sinaítico (que citaremos como LXX-S), y una recensión o versión breve, que tenemos en varios manuscritos, sobre todo los códices Vaticano (LXX-B) y Alejandrino (LXX-A). De la versión griega abreviada se hicieron numerosas traducciones (en la época antigua al siríaco, al armenio, al copto y al etíope, y en la Edad Media al hebreo y al arameo). De la versión griega larga, se hizo la primera traducción al latín (Vetus Latina), que fue revisada por san Jerónimo para su Biblia Vulgata (Vg) –con la ayuda de un manuscrito arameo que le fue traduciendo un rabino- y ampliada en algunos pasajes.

El libro es una narración didáctica. La historia está ambientada en la segunda mitad del siglo VIII a.C. en Nínive, aunque la geografía y la cronología están tratadas con mucha libertad. El protagonista es un israelita exiliado, hijo de Tobiel (*tob'ēl* “bueno es Dios”), llamado en la LXX Tobit (*tobī* “mi bien”) y en la Vg Tobías (*tōbiyyāh* “bueno es Yahweh”), y cuyo hijo en ambas traducciones se llama Tobías.

Se presenta a sí mismo diciendo que “yo, Tobit, he practicado la verdad y la justicia toda mi vida” (VO Tob 1,3); literalmente, “por caminos de verdad (*alētheías*) he caminado y en justicias (*en dikaiosýnais*)” (LXX-S) o “por caminos de verdad (*alētheías*) he caminado y de justicia (*dikaiosýnēs*)” (LXX-BA). En el texto latino el narrador simplifica: “puesto en cautividad, no abandonó el camino de la verdad (*veritatis*)” (Vg Tob 1,2). La presentación continúa en griego: “he dado muchas limosnas (LXX *eleēmosýnas*) a mi parientes y compatriotas que vinieron cautivos conmigo a Nínive, la tierra de los asirios” (VO Tob 1,3), mientras en latín se dice “de manera que todo lo que podía tener lo compartía cada día con los hermanos cautivos que eran de su raza” (Vg Tob 1,3).

Cuando Tobit queda ciego, su mujer le increpa: “¿Dónde están tus limosnas (LXX *eleēmosýnai*) y tus buenas obras? Ya ves de qué te han servido” (VO Tob 2,14). En la Vg leemos: “está claro que tu esperanza ha sido vana y tus limonas (*elemosynae*) de poco sirvieron” (Tob 2,22). Pero Tobit eleva una oración al Señor que nos ayuda a entender la presentación que antes había hecho de sí mismo, en cuanto no significaban arrogantemente “yo siempre fui justo, veraz y misericordioso” sino “he seguido los caminos del Dios justo, veraz y misericordioso”.

En efecto, la oración en la LXX-S comienza así: “Justo (*díkaios*) eres, Señor; y todas tus obras, justas (*díkaiia*); y todos tus caminos, piEDAD y verdad (*eleēmosýnē kai alētheia*); tú juzgas la eternidad (*tòn aiōna*)” (Tob 3,1). Sin duda se está aquí aludiendo a los atributos de la fórmula típica “de mucha piEDAD y verdadero (LXX Ex 34,6 *polyéleos kai alēthinós*)”. Otro tanto ocurre con el texto latino: “Justo (*iustus*) eres, Señor; y todos tus juicios, justos (*iusta*) son; y todos tus caminos, misericordia y verdad (*misericordia et veritas*) y juicio” (Vg Tob 3,2), que se corresponde con los atributos “de mucha

misericordia y veraz (*multae misericordiae et verax*)” (Vg-g Sal 85,15). Por su parte, la variante griega de LXX-BA parece que, al poner en plural *eleēmosýnai*, está haciendo aludiendo a las limosnas que Tobit practicó, según el doble sentido “piedad” (atributo de Dios) y “limosna” (caridad de Tobit), subrayando así que esta es un reflejo de aquella: “Justo (*díkaios*) eres, Señor y todas tus obras; y todos tus caminos, piudades y verdad (*eleēmosýnai kai alētheia*); y una sentencia verdadera (*alēthinèn*) y justa (*dikaían*) tú juzgas para siempre (*eis tòn aiōna*)” (Tob 3,1).

En el mismo capítulo tercero, la oración de Sara comienza en los códices Vaticano y Alejandrino con la bendición “Bendito eres, Señor, Dios mío, y bendito tu nombre santo y honrado por los siglos” (LXX-BA Tob 3,11), mientras en el código Sináptico se invoca el segundo atributo de la fórmula típica: “Bendito eres, Dios compasivo (*eleēmōn*) y bendito tu nombre por los siglos” (LXX-S Tob 3,11). La Vg lo traduce libremente, se inspira en el cuarto atributo según la expresión tan repetida en el Pentateuco de “hacer piedad” (vgr. Gn 47,24; Ex 20,6; Dt 5,10), contrastándolo con la ira divina y uniéndolo al perdón de los pecados: “Bendito es tu nombre, Dios de nuestros padres, que tras airarte (*cum iratus fueris*) haces misericordia (*misericiordiam facies*) y en tiempo de tribulación perdonas los pecados (*peccata dimittis*) a los que te invocan” (Vg Tob 3,13).

Durante el viaje de Tobías hijo con el ángel Rafael, este lo convence para casarse con Sara y, entre sus consejos, le dice para la noche de bodas: “Cuando vayas a unirte a ella, levantaos antes los dos y suplicad al Dios misericordioso (*eleēmōna*) y os salvará y tendrá piedad (*eleēsei*)” (LXX-BA Tob 6,18). Vemos explícito el segundo atributo de la fórmula típica. La otra versión griega, en vez de emplear el adjetivo y el verbo, usa el sustantivo (recordándonos el cuarto atributo): “y rezad y seguid del Señor del Cielo que

surja sobre vosotros piEDAD (*éleos*) y salvación” (LXX-S Tob 6,18). La Vg desarrolla desarrolla el texto sin contener la referencia al atributo divino.

Más adelante, cuando se narra el encuentro de Tobías hijo con su pariente Ragüel y le pide la mano de su hija Sara, Ragüel le confiesa: “debo decirte la verdad (*tèn alétheian*), hijo” (LXX Tob 7,10) y le revela que siete maridos ya habían muerto la noche de bodas, pero, como Tobías insiste, Ragüel accede a dársela por esposa y los bendice: “Hijo, que el Señor del cielo os ayude esta noche y os conceda misericordia (*éleos*) y paz” (VO Tob 1,12, que sigue LXX-S). La versión de LXX-BA, en vez del sustantivo *éleos* (“misericordia, piedad”), usa el adjetivo *eleémōn* (“misericordioso, piadoso”), que es el que utiliza la LXX para traducir el atributo divino *ḡannûn* (“graciable”): “y que el Dios misericordioso (*eleémōn*) os conceda lo mejor” (Tob 1,12). Estas palabras no se recogen en la versión latina.

La oración de Tobías durante la noche de bodas termina: “Ten misericordia de nosotros y haz que lleguemos juntos a la vejez” (VO 8,7), literalmente “apiádate de mí y de ella (LXX-S *eleêsai me kai autèn*, LXX-BA *eleêsai me kai taútēi*)”; y los dos dijeron “Amén (LXX-S *Amēn amēn*, LXX-BA *Amēn*)” (Tob 8,8). En la versión latina, la petición final de misericordia se pone en boca de Sarra: “Ten misericordia de nosotros (*miserere nobis*), Señor, ten misericordia de nosotros (*miserere nobis*) y que envejeczamos ambos juntos con salud” (Vg Tob 8,10).

La historia termina felizmente. Tobías sobrevive a la boda, recupera el dinero que su padre había depositado en otra ciudad, regresa y cura la ceguera de su padre con la ayuda del ángel que, de incógnito, le había acompañado todo el viaje. A los ninivitas sorprendidos, “Tobit les confesaba abiertamente que Dios se había apiadado (LXX *ēlēēsen*)” (Tob 11,16; la Vg contiene un texto diferente).

El ángel les anima a alabar a Dios, darle gracias, proclamar sus acciones y practicar el bien. En particular, encomia la oración, el ayuno, enterrar a los muertos y sobre todo la limosna:

- “bueno (*agathòn*) es oración con verdad (*alētheías*) y limosna (*eleēmosýnē*) con justicia (*dikaiosýnēs*), más que riqueza con injusticia (*adikías*); bello es hacer limosna (*eleēmosýnēn*) más que atesorar oro; la limosna (*eleēmosýnē*) libera de la muerte, y ella purifica todo pecado; los que hacen limosna (*eleēmosýnēn*) prolongarán la vida” (LXX-S Tob 12,8-9);

- “bueno (*agathòn*) es oración con ayuno, con limosna (*eleēmosýnēs*) y con justicia (*dikaiosýnēs*); bueno (*agathòn*) es un poco con justicia (*dikaiosýnēs*) que mucho con injusticia (*adikías*); bello es hacer limosna (*eleēmosýnēn*) más que atesorar oro; pues la limosna (*eleēmosýnē*) libera de la muerte, y ella purifica todo pecado; los que hacen limosnas (*eleēmosýnas*) y justicias (*dikaiosýnas*) prolongarán la vida” (LXX-BA Tob 12,8-9);

- “buena (*bona*) es oración con ayuno y limosna (*elemosyna*), más que reunir tesoros de oro, pues la limosna (*elemosyna*) libera de la muerte y ella misma es la que purga los pecados y hará encontrar la vida eterna (*aeternam*)” (Vg Tob 12,8-9).

Entonces anuncia el ángel (Tob 12,11): “voy a mostraros toda la verdad (*alētheían*)” (LXX-S) o “no os ocultaré nada” (LXX-BA) u “os manifestaré la verdad (*veritatem*)” (Vg), y les desvela su identidad y es reverenciado por Tobit y Tobías. Tras su desaparición, Tobit (Tobías *senior* en la Vg) prorrumpa en un himno de alabanza a Dios que ocupa el capítulo tridécimo. Así comienza: “Bendito sea Dios, que vive por siempre (*eis tón aiōna*), y su reino, pues él castiga y se compadece (*eleâi*), hunde hasta el Hades (LXX-S añade ‘lo más bajo de la tierra’) y saca (LXX-S añade ‘de la gran destrucción’) y no hay quien

escape de su mano” (LXX Tob 13,2); “grande eres, Señor, por siempre (*in aeternum*) y por todos los siglos tu reino, pues tú azotas y salvas, llevas al abismo y sacas y no hay quien huya de tu mano” (Vg Tob 13,1-2).

Continúa unos versículos después (v.5): “os castigaré por vuestras injusticias (*adikíais*) y se apiadará (*eleései*) de todos vosotros, de entre todas las naciones donde fuisteis dispersados” (LXX-S); “y nos castigaré en nuestras injusticias (*adikíais*) y de nuevo se apiadará (*eleései*) y nos reunirá de todas las naciones en las que fuimos dispersados” (LXX-BA); “él mismo nos castigó por nuestras iniquidades y él mismo nos salvará por su misericordia (*misericiordiam*)” (Vg). Como en la tradición bíblica (Amós, Jonás, Crónicas), este anuncio de la misericordia de Dios conforme a sus atributos se liga a la conversión del pueblo, expresándolo mediante una doble vuelta (en la LXX, pues la frase falta en la Vg): “si volvéis (*epistrépsēte*) a él con todo el corazón y toda el alma para hacer ante él verdad (*alētheian*), entonces él volverá (*epistrépsēi*) a vosotros y no os ocultará su rostro” (LXX Tob 13,6)”. Cuando ello ocurra, “benediciréis al Señor de la justicia (*tēs dikaiosýnēs*) y ensalzaréis al rey de los siglos (*tôn aiōnōn*)” (LXX Tob 13,7); la versión latina dice: “ensalza al rey de los siglos (*saeculorum*) en vuestras obras” (Vg Tob 13,6).

Luego el himno canta las cualidades de Dios, “su fuerza (*iskhýn*) y su grandeza (*megalōsýnen*)” (LXX-BA Tob 13,8) o “su majestad (*maiestatem*)” (Vg Tob 13,7), e inmediatamente después invita a la conversión, expresando como en la tradición profética (Joel y Jonás): “volved (*epistrépsate*), pecadores, y obrad justicia (*dikaiosýnēn*) ante él; quién sabe si os querrá y os hará piedad (*eleēmosýnēn*)” (LXX-BA Tob 13,8), donde para “piedad” no emplea el sustantivo *éleos*, sino su derivado de donde procede el español *limosna* y que con este significado ha sido usado repetidamente en el libro de Tobías. La traducción de VO es “convertíos, pecadores, obrad rectamente en su presencia:

quizá os mostrará benevolencia y tendrá compasión”. La versión latina dice: “convertíos (*convertimini*), así pues, pecadores, y obrad justicia (*iustitiam*) ante Dios, creyendo que obrará con vosotros su misericordia (*misericordiam*)” (Vg Tob 13,8). Y nuevamente se canta la grandeza divina: “a mi Dios ensalzaré, y mi alma al rey del cielo, y me alegraré de su grandeza (*megalōsýnen*)” (LXX-BA Tob 13,9).

A partir de aquí el himno da un giro, pues se dirige no a los fieles del destierro sino a la ciudad santa de Jerusalén, expresando –en palabras de los comentaristas de la BJ- “la esperanza de los desterrados en una Jerusalén ideal”. En el comienzo de esta segunda parte del himno, se lee: “él castigó por las obras de tus hijos” (LXX-BA Tob 13,10) o “te castigó el Señor en las obras de tus manos” (Vg Tob 13,11); y el texto griego añade “y de nuevo se apiadará (*eleḗsei*) de los hijos de los justos (*tôn dikaiōn*)” (LXX-BA Tob 13,10); la VO traduce: “él te castigó por las obras de tus hijos, pero volverá a apiadarse del pueblo justo”.

En conclusión, podemos decir que el libro de Tobías se centra en los atributos segundo (*eleēmōn*) y últimos (*polyéleos kaí alēthinós*) de la fórmula típica, subrayando cómo la piedad divina se refleja en la limosna, y enlazando estos atributos con la justicia y la grandeza de Dios.

33. El segundo libro de los Macabeos.

Este libro fue escrito originariamente en griego y no forma parte del canon de la Biblia judía, pero sí de la católica. Narra acontecimientos acaecidos entre el año 175 y el 160 a.C. El autor dice resumir una obra bastante más larga de Jasón de Cirene, a la que añade algunas adiciones, como una carta fechada el año 124 a.C., por lo que la obra es algo posterior. Se le ha dado –como al otro libro que versa sobre los mismos hechos- el nombre de Macabeos en referencia al apodo (macabeo significa “martillo”) de Judas, que con su familia dirigió la rebelión armada contra la campaña helenizadora del rey seleúcida Antíoco IV Epífanes que intentó imponer a los judíos la cultura y la religión griegas.

En el capítulo primero, introductorio, se narra una historia que se sitúa en la época de Nehemías, al regreso del exilio, y en este contexto se recoge una oración de los sacerdotes por el pueblo que comienza con una lista de atributos divinos, diferente de la fórmula típica, si bien recoge entre aquellos el segundo de dicha fórmula (“graciable” o “misericordioso”), además de otros que a veces los acompañan (“justo”) o los sintetizan (“bueno”). La oración dice así:

“Señor, Señor (LXX *kýrie*, Vg *Domine*), Dios (LXX *ho theós*, Vg *Deus*), el creador de todo (LXX *ho pántōn ktístēs*, Vg *omnium creator*), el temible (LXX *ho phoberòs*, Vg *terribilis*) y fuerte (LXX *iskhyròs*, Vg *fortis*) y justo (LXX *díkaios*, Vg *iustus*) y misericordioso (LXX *eleémōn*, Vg *misericsors*), el único rey (LXX *ho mónos basileùs*, Vg *qui solus es rex*) y bueno (LXX *khrestòs*, Vg *bonus*), el único generoso (LXX *ho mónos khorēgòs*, Vg *solus praestans*), el único justo (LXX *ho mónos díkaios*, Vg *solus istus*) y todopoderoso (LXX *pantokrátōr*, Vg *omnipotens*) y eterno (LXX *aiōnios*, Vg *aeternus*), que salvas a Israel de todo mal, que elegiste a nuestros padres y los santificaste, acepta el sacrificio por todo tu pueblo Israel, guarda tu heredad y santificala” (2 Ma 1, 24-26).

En el capítulo sexto, cuando el narrador comienza a relatar la cruenta persecución que se desencadenó en la época macabea, el autor interrumpe su resumen del relato de Jasón para ofrecer a los lectores una clave de lectura teológica de la historia (cf. 2 Ma 6,12-17). Dibuja un contraste entre la manera de castigar Dios a las naciones impías y a su pueblo Israel. Con las primeras usa un atributo (“longánimo”) y otro (“rico en piedad”) con el segundo, Sin embargo, en el castigo divino la longanimidad o paciencia no es deseable, puesto que “el Soberano espera con paciencia que colmen la medida de sus pecados” (2 Ma 6,14), literalmente “siendo paciente (LXX *makrothymôn*)” o “pacientemente (Vg *patienter*)”, pero es una paciencia que podríamos traducir en el sentido hebreo de “lento a la ira”, puesto que se trata de una actitud que no evita la ira sino que se encamina, aunque lentamente, hacia ella, permitiendo -en la metáfora- que la vasija se vaya llenando de pecados, de manera que, si no se vacía por la conversión, una vez llena, será destruida. En cambio, a su pueblo Dios lo va castigando a medida que peca, como si horadase con dolor la vasija, que se va drenando para que nunca llegue a su colmo. Así pues, aun en la adversidad con la que el Señor castiga, puede afirmarse que “nunca retira de nosotros la piedad (LXX *tòn éleon*)” o “su misericordia (Vg *miser ricordiam suam*)” (2 Ma 6,16).

El capítulo séptimo narra el martirio de siete hermanos y de su madre. Ante las torturas sufridas por uno de ellos, “los demás hermanos junto con su madre se animaban mutuamente a morir con generosidad y decían: «El Señor Dios vela y con toda seguridad se apiadará de nosotros, como atestigua Moisés en el cántico de protesta: ‘Se compadecerá de sus siervos’»” (VO 2 Ma 7,5-6). La expresión literal empleada es en griego “el Señor Dios observa y en las verdades (*taís alētheiais*) sobre nosotros consuela (*parakaleítai*)” (LXX 2 Ma 7,6) y en latín “el Señor Dios mire la verdad (*veritatem*) y consolará

(*consolabitur*) en nosotros” (Vg 2 Ma 7,6). Y en apoyo de esta esperanza, los mártires citan un pasaje de la Escritura, concretamente del último cántico de Moisés (Dt 32,1-43) en que se contiene la promesa de que Dios consolará a sus siervos: “juzgará el Señor a su pueblo y a sus siervos consolará” (Dt 32,36).

	Dt 32,36 (texto original)		2 Ma 7,6 (texto citado)	
TM	<i>wə'al-’ābādāyw</i>	<i>yitneḥām</i>	----	----
LXX	<i>kaí epì toís dúlois autû</i>	<i>paraklēthésetai</i>	<i>Kaí epì toís dúlois autû</i>	<i>paraklēthésetai</i>
Vg	<i>et in servis suis</i>	<i>miserebitur</i>	<i>Et in servis suis</i>	<i>consolabitur</i>

En griego, la cita reproduce palabra por palabra el texto de la LXX Dt 32,36, mientras que la traducción latina de la Vg introduce un cambio, pues en Dt 32,36 dice *miserebitur* (“se apiadará”) mientras en 2 Ma 7,6 prefiere *consolabitur* (“consolará”). Se subraya así este sentido –entre otros posibles- del verbo original hebreo *nāḥam*. La familia mártir no aguarda una compasión divina que los libre de la tortura y la muerte, sino el consuelo que vendrá por la resurrección. Ahora bien, no es incorrecto mantener el sentido de compasión que usa Vg Dt 32,36, porque para el autor la misericordia divina se manifiesta precisamente en la esperada resurrección. La madre dice de Dios a sus siete hijos: “él, con misericordia (LXX *met’ eléus*, Vg *cum misericordia*) os devolverá el aliento y la vida, si ahora os sacrificáis por su ley” (2 Ma 7,23), y más adelante le dice al hijo más pequeño: “en la misericordia (LXX *en tōi; eléei*, Vg *in illa miseratione*) te recobraré junto con tus hermanos” (2 Ma 7,29), poniendo en directa relación el cuarto atributo de la fórmula típica con la resurrección de los fieles de entre los muertos.

En cambio, en la expresión que usa la madre para convencer a su hijo, al decirle “ten piedad de mí (LXX *elēson me*, Vg *miserere mei*)” (2 Ma 7,27), no hay por qué ver una alusión a los atributos divinos, sino que es otra forma de expresar “te lo suplico (LXX *axiô se*, Vg *peto*)” (2 Ma 7,28).

El capítulo octavo narra la victoria de las tropas judías de Judas Macabeo y sus hermanos sobre el ejército gentil dirigido por Nicanor y Gorgias. Primero describe el éxito de las guerrillas de Judas, “habiendo cambiado la ira del Señor (LXX *tês orgês tû kyríu*, Vg *ira... Domini*) en misericordia (LXX *eis éleon*, Vg *in misericordiam*)” (2 Ma 8,5). Este éxito provocó la formación del ejército de Nicanor que, no obstante su superioridad numérica, fue derrotado. Era la víspera del sábado y los combatientes victoriosos comienzan a celebrar la fiesta con “alabanzas al Señor por haberlos conservado hasta aquel día señalado por Dios como comienzo de la misericordia (LXX *eléus*, Vg *miserecordiae*)” (VO 2 Ma 8,27). Terminado el sábado, repartieron el botín y “suplicaron al Señor misericordioso (LXX *tòn eleémona kyrion*, Vg *misericordem Dominum*), en rogativa pública, que se reconciliara del todo con sus siervos” (VO 2 Ma 8,29).

En el capítulo undécimo encontramos la primera campaña de Lisias, tutor del nuevo rey Antíoco V Eupátor. Cuando el ejército de Judas contempla la señal pedida a Dios (un ángel que les guíe), “todos a una bendijeron al Dios misericordioso (LXX *tòn eleémona theòn*, Vg *misericordem Dominum*) y sintieron enardecerse sus ánimos” (VO 2 Ma 11,9) y vencieron en la batalla.

En el capítulo tridécimo leemos la segunda campaña de Lisias, esta vez acompañando al rey. Antes del enfrentamiento, Judas manda a su gente invocar al Señor día y noche. El narrador nos dice: “Una vez que todos juntos cumplieron la orden y suplicaron al Señor misericordioso (LXX *tòn eleémona kyrion*) con lamentaciones, ayunos y postraciones, durante tres días seguidos,

Judas los animó y les mandó que estuvieran concentrados” (VO 2 Ma 13,12). Los judíos infligieron varias derrotas al rey, quien hizo la paz con Judas, que duró los tres años que quedaron al reinado de Antíoco V. Donde la LXX dice “suplicando al misericordioso Señor (*tòn eleēmona kýrion*)”, la Vg dice “pidiendo del Señor misericordia (*a Domino misericordiam*)”. En cualquier caso, nos movemos siempre en el ámbito del segundo atributo de la fórmula típica, en gr. *eleēmōn* (traducción del heb. *ḥannûn*), vertido al lat. *misericors* (mientras que cuando la Vg traduce directamente del heb. *ḥannûn*, escribe *clemens*).

34. El libro de Judit.

El libro de Judit es una narración ficticia, aunque usando elementos históricos, al servicio de enseñar la fidelidad salvadora de Dios. Está ambientada en la época de las guerras de conquista de Nabucodonosor (siglo VI a.C.), pero diversos datos nos permiten fechar la redacción del libro en el último tercio del siglo II a.C. Aunque se piensa que fue escrito en hebreo o en arameo, no se conserva el original semítico sino la versión griega. Sin embargo, la traducción latina de la Vg debió hacerse sobre el original, como lo muestra el que al gr. *Kýrie* (“Señor”) de LXX Jdt 16,13 corresponda en Vg Jdt 16,16 no el lat. *Domine*, como esperaríamos, sino *Adonai*, sin duda transcrito del original. Para los judíos y los protestantes, se trata de un relato edificante pero no inspirado. En cambio, forma parte del canon católico y ortodoxo de la Biblia.

En el capítulo sexto, la oración de la asamblea de ancianos de la ciudad israelita de Betulia ante el ataque enemigo es: “Señor, Dios del cielo, mira desde lo alto su arrogancia y apiádate (gr. *elēson*) de nuestro pueblo humillado y contempla en este día el rostro de tus consagrados” (LXX Jdt 6,19). La traducción latina difiere: “Señor, Dios de cielo y tierra, fijate en su soberbia y observa nuestra humildad y contempla el rostro de tus santos y muestra que no abandonas a los que están orgullosos de ti y humillas a los que están orgullosos de sí mismos y se glorian de su propia fuerza” (Vg Jdt 6,15).

En el capítulo décimo tercero, al volver Judit victoriosa del campamento enemigo, con la cabeza cortada del general Holofernes, exclama: “¡Alabad a Dios, alabad a Dios! Alabadlo, porque no ha retirado su piedad (gr. *tò éleos autû*) de la casa de Israel, porque ha derrotado a nuestros enemigos por mi mano en esta noche” (LXX Jdt 13,14). La traducción latina presenta algunas variantes:

“Alabad al Señor, Dios nuestro, que no abandonó a los que esperaban en él y en mí, su sierva, cumplió su misericordia (lat. *miser ricordiam suam*) que prometió a la casa de Israel y mató en mi mano al enemigo de su pueblo en esta noche” (Vg Jdt 13, 17-18).

En el largo cántico final de Judit (Jdt 16,1-17), los atributos de la fórmula típica están ausentes. Ninguno de ellos aparece entre los atributos del cántico. Por dos veces se habla del “Señor todopoderoso (gr. *pantokrátōr*, lat. *omnipotens*)” (LXX vv.5 y 17, Vg vv.7 y 20). La LXX (no la Vg) declara, dirigiéndose a Dios que “a los que te temen, tú les serás propicio (gr. *euilateúseis*)” (v.15). Y, sobre todo, se proclaman varios atributos divinos (cuatro en la LXX, tres en la Vg): “Señor, tú eres grande (gr. *mégas*, lat. *magnus*) y glorioso (gr. *éndoxos*), admirable en fortaleza (gr. *thaumastòs en iskhýi*, lat. *praeclarus in virtute*) e invencible (gr. *anypérblētos*, lat. *quem superare nemo potest* ‘a quien nadie puede superar’)” (LXX v.13, Vg v.16).

CAPÍTULO VI. LOS LIBROS POÉTICOS Y SAPIENCIALES.

35. El libro de los Proverbios.

El libro viene a ser una compilación de colecciones de máximas sapienciales. La forma definitiva se habría editado entre el siglo V y el siglo III a.C., pero gran parte del material es muy anterior. Las colecciones más antiguas son una primera (Prov 10,1 – 22,16) que el libro llama “Proverbios de Salomón” (Prov 10,1) y una segunda (Prov 25-29) de la que dice que es otro grupo de proverbios salomónicos recopilados por los escribas del rey Ezequías (cf. Prov 25,1). Aunque suele considerarse que la atribución al rey Salomón del libro en su conjunto (cf. Prov 1,1) es una ficción literaria, los comentaristas de la BJ sostienen que no hay razón para dudar que los proverbios de la primera colección se remontan a la época de Salomón (hacia 950 a.C.) y que los de la segunda eran ya antiguos en tiempos de Ezequías (hacia 700 a.C.). Estas dos colecciones son las que contienen casi todos los versículos que vamos a tomar en consideración.

Los proverbios, máximas o epigramas del libro recogen la sabiduría tradicional de Israel desde un punto de vista pragmático, para la vida social y moral. En ellos encontramos a veces términos de la familia léxica de los atributos de la fórmula típica no como tales atributos que se predicán de Dios sino como cualidades o virtudes del hombre sabio. La relación de estas cualidades con los atributos divinos es innegable desde el punto de vista del libro de los Proverbios tomado en la integridad de su texto canónico, que recoge la evolución de la tradición sapiencial hebrea desde una sabiduría prudencial intramundana a una Sabiduría divina (origen de la humana), personificada, y

que los Padres de la Iglesia identificaron con la Palabra (gr. *lógos*, lat. *verbum*) del prólogo del Evangelio de Juan, o sea, el Hijo de Dios que se hizo hombre en Jesús, aunque algunos versículos se han aplicado también a la Virgen María. Ahora bien, si queremos ser más precisos desde un punto de vista histórico de la formación del libro, este estadio de la Revelación donde se muestra la Sabiduría divina aparece en la primera de las colecciones del libro (Prov 1-9), la más reciente de todas, que no se remonta a antes del siglo V a.C.

Así pues, podríamos contemplar los versículos que vamos a citar desde dos puntos de vista distintos pero complementarios. Desde la historia, reflejan un momento en que la fórmula típica no ha cobrado todavía la veneración tal que reserva las palabras que la componen a la expresión de los atributos divinos, como títulos de Dios y prolongación de su Nombre. Lejos de ello, se habla con naturalidad y sin temor a la irreverencia de estas cualidades como virtudes humanas. En cambio, desde el progreso de la Revelación, las virtudes del sabio se integran con los atributos divinos de que son reflejo, pues “el comienzo de la sabiduría es el temor del Señor” (Prov 1,7). Esta relación, que en el libro de los Proverbios se establece por yuxtaposición de las diversas colecciones que corresponden a distintos momentos de la evolución, aparecerá de un modo patente y armónico, como veremos, en el libro del Eclesiástico.

El atributo divino que, como virtud humana, más se encuentra en los Proverbios es el tercero, a saber “lento a la ira” (TM *'érek 'apayim*), “longánimo” (LXX *makrótymos*) o “paciente” (Vg *patiens*):

- “Quien tiene paciencia abunda en prudencia, quien es impulsivo demuestra torpeza” (VO Prov 14,29). Más literalmente: “lento a la ira (TM *'érek 'apayim* “de largura de narices”; LXX *makrótymos anèr* “varón longánimo”; Vg *qui*

patiens est “quien es paciente”) es abundante en inteligencia; pero el iracundo (TM *ûqšar-rûah* “y corto de espíritu”; LXX *ho dè oligópsykhos* “y el de poco ánimo”; Vg *qui autem inpatiens* “pero quien es impaciente) se alza necio”.

- “Hombre impulsivo (TM *’iš hēmāh* “varón de furia”; LXX *anēr thymōdēs* “varón colérico”; Vg *vir iracundus* “varón iracundo”) provoca peleas, hombre paciente (TM *wə’erek ’apayim* “y lento a la ira”; LXX *makróthymos dè* “y longánimo”; Vg *qui patiens est* “quien es paciente”) calma contiendas” (VO Prov 15,17).

- “Más vale ser paciente (TM *’erek ’apayim* “lento a la ira”; LXX *anēr makróthymos* “varón longánimo”; Vg *patiens* “paciente”) que valiente, dominarse que conquistar ciudades” (VO Prov 16,32). Probablemente este versículo sea la fuente del proverbio enunciado por el Eclesiastés (libro que se viene a datar en la segunda mitad del siglo III a.C.) “más vale espíritu paciente que arrogancia” (VO Qo 7,8), donde el TM dice *’erek-rûah* “de largura de espíritu” y la LXX traduce *makróthymos* y la Vg *patiens* (v.9 en la Vg).

- “Quien habla poco demuestra sensatez, el ánimo sereno revela talento” (VO Prov 17,27). Más literalmente en hebreo, “retenedor de sus palabras es quien conoce conocimiento y frío de espíritu (*wəqar-rûah* es lo escrito pero lo que se debe leer según los masoretas es *yəqar-rûah* “precioso de espíritu”) es un hombre de inteligencia”; en griego, “quien se abstiene (*phéidomai*) de lanzar palabra dura es un conocedor, y longánimo (*makróthymos*) el varón sensato”; en latín, “quien modera sus discursos es docto y prudente, y de precioso espíritu (*pretiosi spiritus*) el varón erudito”. Vemos que la Vg ha preferido el texto “leído (*qaré*)” masorético mientras la LXX ha seguido lo “escrito (*kātīb*)” y ha traducido “tener espíritu frío” por “ser paciente” como en el atributo divino.

Este mismo tercer atributo aparece también en forma verbal, y en la traducción griega se pone en conexión con el segundo atributo (LXX *eleémōn*). Se trata de este versículo: “Hombre sensato refrena su ira, tiene a honra olvidar las ofensas” (VO Prov 19,11). El sintagma nominal “hombre sensato” es expresado más literalmente en la BJ por “la prudencia del hombre”, pues traduce el hebreo “inteligencia de hombre (TM *śēkēl-’ādām*)”, en latín “doctrina de varón (*doctrina viri*)”, mientras en griego encontramos “varón compasivo (LXX *anēr eleémōn*)”. En cuanto al sintagma verbal “refrena su ira” (BJ “domina su ira”), traduce el hebreo “alarga su ira (TM *he’ērīk ’apō*)” que remite a la expresión “lento a la ira (*’erek ’apayim*)”, y es traducido al griego por el verbo *makrothymeî* (“es paciente”) y al latín por la expresión *per patientiam noscitur* (“es conocido por la paciencia”) que remiten también al tercer atributo (gr. *makrōthymos*, lat. *patiens*).

El cuarto atributo (*rab-ḥésed* “rico en piedad”) tiene su traslado en la virtud de “piadoso”, literalmente “varón de piedad” (TM *’iš ḥased*), que las versiones traducen por “varón compasivo (LXX *anēr eleémōn*)” o “varón misericordioso (Vg *vir misericors*)” usando el adjetivo del segundo atributo de la fórmula típica:

- “El hombre bueno se beneficia de su bondad, el hombre cruel se destroza a sí mismo” (VO Prov 11,17). La BJ prefiere traducir “el que es compasivo (TM *’iš ḥased*, LXX *anēr eleémōn*, Vg *vir misericors*)”.

- “Muchos se las dan de sinceros, pero ¿quién hallará un hombre fiel?” (VO Prov 20,6). La versión de la BJ es: “Muchos hombres se dicen piadosos pero un hombre fiel, ¿quién lo encontrará?”. Los adjetivos “sinceros” o “piadosos” traducen el hebreo “varón de su piedad (TM *’iš ḥasdō*)”, en griego “varón

compasivo (LXX *anēr eleēmōn*)” y en latín “misericordiosos (Vg *miseriordes*)”, mientras que “pero un hombre fiel” corresponde al hebreo “y varón de fidelidades (*wə’iš ’ēmûnîm*)” y al griego y al latín “pero un varón fiel (LXX *ándra dè pistòn*, Vg *virum autem fidelem*)”. Precisamente en griego y en latín el contraste entre el caso nominativo del primer término (LXX *anēr eleēmōn*) y el caso acusativo del segundo (LXX *ándra pistòn*, Vg *virum fidelem*) pone de relieve que cada uno está situado en una oración diferente, pero en hebreo el orden de la frase, literalmente “abundante de hombre (*rāb-’ādām*) dice (*yiqrā’*) varón de su piedad (*iš ḥasdō*) y varón de fidelidades (*wə’iš ’ēmûnîm*) quién (*mî*) encontrará (*yimšā*)” produce el efecto de unir “varón de su piedad y varón de fidelidades (*iš ḥasdō wə’iš ’ēmûnîm*)”, como si dijera “varón de piedad y verdad (*iš ḥésed wə’ēmet*)” de acuerdo con la pareja del cuarto y quinto atributos (*rāb-ḥésed wə’ēmet* “rico en piedad y verdad”), que, como hemos visto, responde en realidad a una expresión anterior a la fórmula típica.

La antigua expresión “piedad y verdad” que pasó a la fórmula típica (atributos cuarto y quinto) se encuentra en un proverbio de la primera colección salomónica: “en piedad y verdad (TM *bəḥésed we’ēmet*, Vg *miseriordia et veritate*) se repara la culpa (TM *’āôn*, Vg *iniquitas*) y en el temor de Yahweh uno se aparta del mal (TM *mērā’*, Vg *a malo*)” (Prov 16,6, versículo que falta en la LXX). Se traza un paralelismo entre “la piedad y la verdad” (a veces se traduce “amor y fidelidad”) y “el temor de Dios”, que parece poner de manifiesto que, así como el sujeto del temor de Dios no es obviamente la divinidad sino el hombre, así también lo es el de la piedad y verdad. Sin embargo, el verbo empleado para reparar la culpa o iniquidad (en la Vg *redimitur* “es redimida”), en hebreo es *yākupar*, que remite al sustantivo *kapōret* “propiciatorio”, esto es, la cubierta del Arca de la Alianza, que redimía los

pecados cuando la sangre de la víctima propiciatoria (el animal que cargaba con los pecados de los fieles) entraba en contacto con dicha cubierta y, por medio de ella, con la divinidad misma. Esta idea -tratándose, además, de un proverbio que se remonta a la época del esplendor del primer Templo- nos lleva a pensar que sería muy osado, casi irreverente, interpretar que las virtudes humanas ocupan el lugar del Propiciatorio, lo que sí podría predicarse de los atributos divinos. De esta manera, no se estaría diciendo simplemente que la práctica de las virtudes borra por compensación los pecados cometidos, sino que un comportamiento acorde con los atributos divinos pone de manifiesto la existencia de una conexión con Dios que no puede dejar de ser redentora. Como dice el texto, un poco después, “el corazón del hombre medita su camino, pero es Yahweh quien asegura sus pasos” (Prov 16,9). Por tanto, no se estaría dibujando una alternativa moral al culto ritual, sino subrayando las consecuencias éticas de dicho culto, pues, si estas faltan, se incurriría en la actitud denunciada en la parábola evangélica del buen samaritano, la del sacerdote inmisericorde que viene de oficiar en Jerusalén.

La misma expresión se encuentra en un proverbio de la colección más reciente del libro: “Piedad y verdad (TM *ḥésed we’ēmet*, Vg *miser cordia et veritas*) no te abandonen, átalas a tu cuello, escríbelas en la tabla de tu corazón y encontrarás gracia (TM *ḥēn*, Vg *gratiam*) y buena comprensión a los ojos de Dios y del hombre” (Prov 3,3-4). La referencia a los atributos divinos en el v.3 se oscurece en el texto griego, que dice “limosnas y fidelidades (LXX *eleēmosýnai kai písteis*); y también en el v.4 (si queremos ver en *ḥēn* “gracia” una alusión al segundo atributo *ḥannûn* “graciable”), pues traduce “cosas bellas (LXX *kalà*)”. La estructura del proverbio, en vez de teocéntrica (primero el hombre es receptor beneficiario de los atributos divinos y luego los refleja transmitiéndolo a los demás), punto de vista subrayado por el NT (“en esto

consiste el amor, no en que nosotros hayamos amado a Dios sino en que él nos amó a nosotros”, 1 Jn 4,10), parece antropocéntrica: el hombre practica esas virtudes (v.3) y por eso encuentra gracia (v.4). Esto se podría explicar por la antigüedad de la expresión “piedad y verdad”, aplicada a las relaciones humanas antes de incorporarse a la fórmula típica al decir que Dios es rico en esa doble cualidad. Pero también podría hacerse una lectura teológica de esas virtudes: “no dejes de recibir la misericordia y lealtad divinas, no rechaces su bondad y no dejes de vivir conforme a ellas, y hallarás entonces el favor de Dios y de los hombres”.

En la segunda colección de proverbios salomónicos, podemos encontrar una referencia al primer atributo, de manera esta vez directa, respecto de Dios, no como virtud humana, en la siguiente máxima: “El que oculta sus faltas no prosperará; el que las confiesa y cambia será compadecido” (VO Prov 28,13). Este último verbo “será compadecido (TM *yəruḥām*)” remite sin duda al primer atributo (*raḥûm*) como en lat. *misericiam consequetur* (precisamente la BJ traduce “obtendrá piedad”) remite a *misericos* (que en la Vg se usa para traducir el primer atributo hebreo *raḥûm* y también en los salmos el segundo atributo griego *eleēmōn*).

En esta misma segunda colección, no resulta fácil de explicar la presencia explícita en el texto griego del atributo *eleēmōn*. Leemos: “El avaro corre por enriquecerse, sin saber que le espera la miseria” (VO Prov 28,22). El final suena literalmente en hebreo “y no sabe, pues indigencia (TM *kî-ḥeser*) le sobrevendrá”, en latín, “ignora que la indigencia (Vg *quod egestas*) le sobrevendrá”, mientras el texto griego dice “y no sabe que compasivo (LXX *hóti eleēmōn*) se apoderará de él”. No parece que se trate de una referencia a

Dios misericordioso, sino al hombre virtuoso de cuya compasión pasará a depender.

36. El libro de los Salmos.

Este libro al parecer fue llamado inicialmente “Oraciones (*təpillôt*)” (Sal 72,20) y después “Himnos (*təhillîm*)”. La LXX lo tradujo “Cánticos (*psalmoi*)”, por ser poemas oracionales destinados a ser cantados con el acompañamiento musical de un instrumento de cuerda (*psaltérion*), por lo que acabó por ser llamado Salterio o Libro de los Salmos. Su forma actual data el siglo III a.C., pero muchos de sus salmos son muy anteriores, partiendo de un núcleo originario que sin duda procede del rey David (siglo XI a.C.), aunque no desde luego todos los salmos que llevan un epígrafe atribuyéndolos a David. Incluso hay exegetas que creen que algunos salmos pueden ser tan antiguos que serían anteriores a la monarquía israelita (siglo XII a.C.) y otros tan recientes que serían de la época de la rebelión macabea (siglo II a.C.), es decir, que el libro se habría formado durante un milenio, sin que en muchos casos se pueda fechar el salmo con un mínimo de certeza ni se excluya que el texto haya sufrido cambios a lo largo de los siglos.

En su forma definitiva, el Salterio contiene 150 salmos, pero su numeración difiere entre el TM (al que siguen la BJ y la VO) y la LXX (al que siguen la Vg y la LH). La LXX considera un solo salmo los salmos hebreos 9 y 10, por lo que en adelante va con un número retrasado, por ejemplo LXX Sal 10 corresponde a TM Sal 11, y ese número de las versiones griega y latina se suele señalar entre paréntesis, vgr. Sal 11 (10). Otra vez la LXX hace una unificación, de los salmos 114 y 115, pero al dividir en dos el salmo 116, vuelve a mantener un número de atraso, hasta que divide en dos el salmo hebreo 147 y recupera la numeración, que vuelve a coincidir en los tres últimos salmos. La LXX añadió un Salmo 151 cuyo texto hebreo ha sido encontrado en Qumrán, pero que no ha sido incorporado al canon bíblico ni judío ni cristiano.

Sin perjuicio de examinar singularizadamente algunos salmos más relevantes en sus alusiones o sus citas abiertas a la fórmula típica, vamos a referirnos a continuación a cada uno de los atributos globalmente en el libro de los Salmos. El papa san Pío X, en la constitución apostólica *Divino afflatu* (1911), citando a san Atanasio, decía que el libro de los Salmos es “como el paraíso en que se hallan los frutos de todos los demás libros sagrados”; y prorrumplía el pontífice en preguntas como esta: “¿quién dejará de conmoverse ante aquellas frecuentes expresiones de los salmos en las que se ensalza de un modo tan elevado la inmensa majestad de Dios, su omnipotencia, su inefable justicia, su bondad o clemencia y todos sus demás infinitos atributos, dignos de alabanza?”²³.

El primer atributo (*rahûm* “entrañable”) se encuentra explícito en los salmos 78, 86, 103, 111, 112 y 145: él solo en el primer caso y emparejado (*rahûm wəḥannûn* o *ḥannûn wərahûm*) en los cuatro últimos. En Sal 78,38 se lee: “y él, entrañable (TM *rahûm*, LXX *oiktîrmôn*, Vg *misericors*), era propiciatorio (TM *yəḵapēr*, LXX *hilásetai*, Vg-h *propitiabitur*, Vg-g *propitius fiet*) para la culpa (TM *‘āôn*, LXX *taîs hamartiais*, Vg-h *peccatis*, Vg-g *iniquitati*)”. La LXX y la Vg-g pasan la oración a tiempo presente: “él es misericordioso y se hace propicio”. En la traducción de la VO se pierde la conexión tanto con el primer atributo de la fórmula típica cuanto con la alusión al propiciatorio (cubierta del Arca de la Alianza): “él en cambio, sentía lástima, perdonaba la culpa”.

De otra parte, es precisa una explicación acerca del Salmo 112 (111), que la LH titula “Felicidad del justo”, pues habla de “quien teme al Señor”

²³ *Liturgia de las Horas*, vol.III, pp.1127-1128.

(v.1). El contexto hace pensar que el sintagma del v.4 «*ḥannûn wəraḥûm wəṣaddîq*» “graciable y entrañable y justo” se refiere al protagonista del salmo, pues antes se ha dicho “en su casa habrá riquezas y abundancia, su caridad (literalmente “su justicia”, TM *ṣīdqātô*, LXX *dikaiosynē autû*, Vg *iustitia eius*) es constante, sin falta” (LH v.3). A continuación, LH v.4 dice “en las tinieblas brilla como una luz el que es justo, clemente y compasivo”. La BJ anota al primer hemistiquio (el de la luz en las tinieblas): “Se aplica así al justo lo que en otros pasajes se dice de Dios, Sal 18,29; 27,1”, pero no se atreve explícitamente a extender esta observación al segundo hemistiquio. De hecho, nunca el AT predica de un ser humano la atribución *ḥannûn wəraḥûm* o *raḥûm wəḥannûn*. La Biblia Hebraica Stuttgartensia anota la existencia de un manuscrito hebreo que añade al v.4b *yhwh* y en la LXX el códice Alejandrino (siglo V) añade *ho kýrios* (que pasó a la traducción copta) y el códice Veronense (siglo VI) *kýrios ho theós*. Probablemente estas variantes no reflejen el texto original, pero sí la antiquísima preocupación por evitar la interpretación –considerada irreverente– de aplicar tales atributos divinos un hombre, por justo que sea, dejando por el contrario asegurado que debía entenderse “graciable y entrañable y justo es Yahweh” (o “el Señor” o “el Señor Dios”). En cuanto al final del versículo, algunos manuscritos hebreos omiten la última conjunción, la que une “justo” a los atributos previos, y por eso la BJ dice que en vez de “tierno, clemente y justo”, también podría traducirse “tierno y clemente es el justo”, pero esto sigue dejando abierta la posibilidad de que se refiera al temeroso de Dios que protagoniza el salmo; en cambio, la traducción siríaca (siglo V) *ʿl zđjq* (“para el justo”) se inclina a entender que el justo del salmo no es el sujeto sino el destinatario del previo doble atributo.

La idea transmitida por el salmo sería que en su casa el temeroso de Dios no solo tiene riquezas, sino que tiene justicia y, más importante todavía,

goza de la luz que a los rectos concede el «graciable y entrañable», que es justo. A imitación suya, el temeroso de Dios, que practica la justicia, otorga también él piedad o merced. El salmo dice: “¡Dichoso el hombre que se apiada (TM *ḥônēn*, LXX *oiktírmōn*, Vg-h *clemens*, Vg-g *qui miseretur*) y presta, y administra rectamente sus asuntos!” (v.5). Esta vez, la palabra “hombre” (literalmente dice “varón”) no deja dudas que se refiere al protagonista del salmo; el TM y la Vg-g emplean una forma verbal que nos indicaría que el justo imita la piedad divina, mientras que la LXX y la Vg-h usan directamente el adjetivo con que se designa el atributo divino, haciendo pensar que también el v.4 se refería al hombre. La Vg elige *clemens* para traducir el participio heb. *ḥônēn* (igual que para traducir el adjetivo *ḥannûn*), mientras la LXX usa *oiktírmōn* cuando se esperaría *eleémōn* (como para *ḥannûn*). En cualquier caso, hay que advertir que la palabra *oiktírmōn* se encuentra solo en el códice Sinaítico (siglos IV-V) y no en el resto de los más antiguos manuscritos de la LXX, que evitaron aplicar este término al temeroso de Dios.

Hechas estas precisiones –para justificar que consideremos que Sal 111,4 contiene una cita de los atributos divinos–, podemos ver ya la tabla que nos muestra las citas de los salmos al primer atributo de la fórmula típica.

	TM	LXX	Vg-h	Vg-g	VO
Sal 78 (77), 38	<i>wəhû raḥûm</i>	<i>autòs dé estin oiktírmōn</i>	<i>ipse vero misericors</i>	<i>ipse autem est misericors</i>	<i>él, en cambio, sentía lástima</i>
Sal 86 (85), 15	<i>'él raḥûm wəḥannûn</i>	<i>ho theós, oiktírmōn kai eleémōn</i>	<i>Deus misericors et clemens</i>	<i>Deus miserator et misericors</i>	<i>Dios clemente y misericordioso</i>
Sal 103 (102), 8	<i>raḥûm wəḥannûn yəhwāh</i>	<i>oiktírmōn kai eleémōn ho kýrios</i>	<i>misericors et clemens Dominus</i>	<i>miserator et misericors Dominus</i>	<i>el Señor es compasivo y misericordioso</i>
Sal 111 (110), 4	<i>ḥannûn wəraḥûm yəhwāh</i>	<i>eleémōn kai oiktírmōn ho kýrios</i>	<i>clemens et misericors Dominus</i>	<i>misericors et miserator Dominus</i>	<i>el Señor es piadoso y clemente</i>
Sal 112 (111), 4	<i>ḥannûn wəraḥûm wəšaddîq</i>	<i>eleémōn kai oiktírmōn kai díkaios</i>	<i>clemens et misericors et iustus</i>	<i>misericors et miserator et iustus</i>	<i>el que es justo, clemente y compasivo</i>
Sal 145 (144), 8	<i>ḥannûn wəraḥûm yəhwāh</i>	<i>oiktírmōn kai eleémōn ho kýrios</i>	<i>clemens et misericors Dominus</i>	<i>miserator et misericors Dominus</i>	<i>el Señor es clemente y misericordioso</i>

También aparece con cierta frecuencia el sustantivo *raḥāmîm* “entrañas”, “compasión”.

	TM	LXX	Vg-h	Vg-g	VO
Sal 103 (102), 4	<i>ham'atṭarēkî ḥesed wəraḥāmîm</i>	<i>tòn stephanûntá se en eléi kai oiktirmoîs</i>	<i>et coronat te misericordia et miserationibus</i>	<i>qui coronat te in misericordia et miserationibus</i>	<i>y te colma de gracia y de ternura</i>
Sal 106 (105), 46	<i>wayyittēn 'ôtām ləraḥāmîm lipné kol- šūḇēhem</i>	<i>kai édōken autús eis oiktirmús enantíon pántōn tōn aikhmalōtisántōn autús</i>	<i>et dedit eos miserabiles coram omnibus qui ceperant eos</i>	<i>et dedit eos in misericordias in conspectu omnium qui ceperant eos</i>	<i>hizo que movieran a compasion a los que habían deportado</i>

Con más frecuencia, este sustantivo aparece con el sufijo posesivo de segunda persona: *raḥāmeykā* “tus entrañas”, es decir, “tu compasión”.

	TM	LXX	Vg-h	Vg-g	VO
Sal 25 (24), 6	<i>zəḵōr- raḥāmeykā yəhwāh</i>	<i>mnésthēti tōn oiktirmōn su, kýrie</i>	<i>recordare miserationum tuarum Domine</i>	<i>reminiscere miserationum tuarum Domine</i>	<i>recuerda, Señor, que tu ternura</i>
Sal 40 (39), 12	<i>lō'-tīklā raḥāmeykā mimmennī</i>	<i>mē makrýnēs tūs oiktirmús su ap'emū</i>	<i>non prohibebis misericordias tuas a me</i>	<i>ne longe facias miserationes tuas a me</i>	<i>no me cierres tus entrañas</i>
Sal 51 (50), 3	<i>kərōḅ raḥāmeykā</i>	<i>kai katà tò plēthos tōn oiktirmōn su</i>	<i>iuxta multitudinem miserationum tuarum</i>	<i>et secundum multitudinem miserationum tuarum</i>	<i>por tu inmensa compasión</i>
Sal 69 (68), 17	<i>kərōḅ raḥāmeykā</i>	<i>katà tò plēthos tōn oiktirmōn su</i>	<i>secundum multitudinem miserationum tuarum</i>	<i>secundum multitudinem miserationum tuarum</i>	<i>por tu gran compasión</i>
Sal 79 (78), 8	<i>yəqadmūnū raḥāmeykā kī dallōnū mə'ōḏ</i>	<i>takhū prokatalabétōsan hēmās hoi oiktirmoi su</i>	<i>cito occupent nos misericordiae tuae</i>	<i>cito anticipent nos misericordiae tuae</i>	<i>que tu compasión nos alcance pronto</i>
Sal 119 (118), 77	<i>yəḅō'ūnī raḥāmeykā wə'əḥyeh</i>	<i>elthétōsán moi hoi oiktirmoi su, kai zēsomai</i>	<i>veniant mihi misericordiae tuae et vivam</i>	<i>veniant mihi miserationes tuae et vivam</i>	<i>cuando me alcance tu compasión, viviré</i>
Sal 119 (118), 156	<i>raḥāmeykā rabbīm yəhwāh</i>	<i>hoi oiktirmoi su polloí, kýrie</i>	<i>misericordiae tuae multae Domine</i>	<i>misericordiae tuae multae Domine</i>	<i>grande es tu ternura, Señor</i>

O también lo encontramos con sufijo posesivo de tercera persona: *raḥāmāyw* “sus entrañas”, es decir, “su compasión”.

	TM	LXX	Vg-h	Vg-g	VO
Sal 77 (76), 10	'im-qāpaš bə'ap raḥāmāyw	è synéxei en têi orgêi autû tùs oiktirmùs autû	aut complebit in furore misericordias suas	aut continebit in ira sua misericordias suas	¿... o la cólera cierra sus entrañas?
Sal 145 (144), 9	wəraḥāmāyw 'al-kol- ma' āsāyw	kai hoi oiktirmoi autû epi pánta tà érga autû	et misericordiae eius in universa opera eius	et miserationes eius super omnia opera eius	es cariñoso con todas sus criaturas

Y a veces aparece este atributo en forma verbal *rāham* “amar”, ya sea en modo *kal* (simple activo) “amar” (salmo 18) o en modo *piel* (intensivo activo) “compadecerse” (salmos 102 y 103).

	TM	LXX	Vg-h	Vg-g	VO
Sal 18 (17), 2	'erḥām _{kā} yāhwāh	aqapēsō se, kýrie	diligam te Domine	diligam te Domine	yo te amo, Señor
Sal 102 (101), 14	'attāh ṭāqūm təraḥēm siyyôn	sù anastàs oiktirēseis tèn Siôn	tu suscitans misereberis Sion	tu exurgens misereberis Sion	levántate y ten misericordia de Sión
Sal 103 (102), 13	kəraḥēm 'āḥ 'al- bānīm riḥam yāhwāh 'al- yərē'āyw	kathòs oiktírei patèr hyiús, oiktirēsen kýrios tùs phobuménus autón	sicut miseretur pater filiorum misertus est Dominus timentibus se	quomodo miseretur pater filiorum misertus est Dominus timentibus se	como un padre siente ternura por sus hijos, siente el Señor ternura por los que lo temen

Se puede añadir aquí la versión Vg-g de Sal 67 (66),2, que tras suplicar la bendición divina con las palabras “Que Dios tenga piedad y nos bendiga, ilumine su rostro sobre nosotros” (como en TM, LXX y Vg-h) añade “y tenga piedad de nosotros (*et misereatur nostri*)”.

El segundo atributo (*ḥannûn* “graciable”) se encuentra tal cual en los salmos 86, 103, 111, 112, 116 y 145. En algún caso vemos el sustantivo *ḥannah* “gracia”, así en los salmos 77 (en plural *ḥannôṭ*) y 102. Más frecuente es el verbo *ḥānan*, sobre todo en imperativo como expresión de súplica en la oración. En efecto, la súplica “ten piedad de mí (TM *ḥānnēni*)” es un verbo en imperativo con un sufijo de primera persona que indica el objeto de la acción verbal. El verbo hace referencia al atributo *ḥannûn*, por lo que podría traducirse por “sé graciable conmigo”. Suele ir conectado con el verbo “escuchar (*šāma*)” antes o después. El orden “escúchame y apiádate” sugiere que la gracia, piedad o misericordia divinas es la consecuencia deseada del haber prestado oídos a la oración del salmista, mientras que el orden “apiádate y escúchame” parece indicar que el contenido de la misericordia que de Dios se suplica es que escuche el resto de alegaciones y peticiones que se contienen en el salmo.

La versión griega *elēēsōn me* (imperativo más pronombre personal complemento directo) es traducción literal de *ḥānnēni* y resulta conforme con el segundo atributo gr. *eleēmōn* (traducción de *ḥannûn*), mientras que la versión excepcional *oiktirēsōn me* hace referencia al primer atributo gr. *oiktirmōn* (traducción de *rahûm*). La versión latina *miserere mei* no se corresponde con el segundo atributo lat. *clemens* sino con el primero (*misericors*, del que recoge el elemento *miseri-* pero no *-cors*) o con el cuarto (*multae miserationis*, sin el adjetivo *multae*). La traducción española más común es “ten piedad de mí” o “ten misericordia de mí”, o simplemente “piedad” (sobreentendiendo “te pido piedad para mí”) o “misericordia” (sobreentendiendo “te suplico misericordia para mí”). A veces encontramos la variante de haber pasado el imperativo a indicativo “se apiadó de mí (LXX *elēēsēn me*, Vg *misertus est mei*)”.

Vamos a ver en primer lugar los casos en que la LXX ha mantenido la misma palabra usada para el segundo atributo en Ex 34,6 (*eleēmōn*) o el verbo correspondiente (*eleēō*). Empezaremos por el adjetivo.

	TM	LXX	Vg-h	Vg-g	VO
Sal 86 (85), 15	<i>'ēl raḥûm wəḥannûn</i>	<i>ho theós, oiktírmōn kai eleēmōn</i>	<i>Deus misericors et clemens</i>	<i>Deus miserator et misericors</i>	<i>Dios clemente y misericordioso</i>
Sal 103 (102), 8	<i>raḥûm wəḥannûn yəhwāh</i>	<i>oiktírmōn kai eleēmōn ho kýrios</i>	<i>misericors et clemens Dominus</i>	<i>miserator et misericors Dominus</i>	<i>el Señor es compasivo y misericordioso</i>
Sal 111 (110), 4	<i>ḥannûn wəraḥûm yəhwāh</i>	<i>eleēmōn kai oiktírmōn ho kýrios</i>	<i>clemens et misericors Dominus</i>	<i>misericors et miserator Dominus</i>	<i>el Señor es piadoso y clemente</i>
Sal 112 (111), 4	<i>ḥannûn wəraḥûm wəṣaddîq</i>	<i>eleēmōn kai oiktírmōn kai díkaios</i>	<i>clemens et misericors et iustus</i>	<i>misericors et miserator et iustus</i>	<i>el que es justo, clemente y compasivo</i>
Sal 116 (114), 5	<i>ḥannûn yəhwāh wəṣaddîq</i>	<i>eleēmōn ho kýrios kai díkaios</i>	<i>clemens Dominus et iustus</i>	<i>misericors Dominus et iustus</i>	<i>el Señor es benigno y justo</i>

Y ahora los casos de forma verbal.

	TM	LXX	Vg-h	Vg-g	VO
Sal 6,3	<i>ḥānnēnî</i>	<i>ēlēēsón me</i>	<i>miserere mei</i>	<i>miserere mei</i>	<i>miserericordia</i>
Sal 9,14	<i>ḥānnēnî</i>	<i>ēlēēsón me</i>	<i>misertus est mei</i>	<i>miserere mei</i>	<i>piedad</i>
Sal 26 (25), 11	<i>pādēnî</i> <i>wəḥānnēnî</i>	<i>lýtrōsaí me</i> <i>kai ēlēēsón me</i>	<i>redime me</i> <i>et miserere mei</i>	<i>redime me</i> <i>et miserere mei</i>	<i>sálvame, ten</i> <i>miserericordia</i> <i>de mí</i>
Sal 30 (29), 11	<i>šama'-</i> <i>yəwāh</i> <i>wəḥānnēnî</i>	<i>ékusen</i> <i>kýrios kai</i> <i>ēlēésén me</i>	<i>audi</i> <i>Domine et</i> <i>miserere mei</i>	<i>audivit</i> <i>Dominus et</i> <i>misertus est mei</i>	<i>escucha,</i> <i>Señor, y ten</i> <i>piedad de mí</i>
Sal 31 (30), 10	<i>ḥānnēnî</i> <i>yəwāh kí</i> <i>šar-lî</i>	<i>ēlēēsón me,</i> <i>kýrie, hótí</i> <i>thlîbomai</i>	<i>miserere mei</i> <i>Domine</i> <i>quoniam</i> <i>tribulor</i>	<i>miserere mei</i> <i>Domine</i> <i>quoniam</i> <i>tribulor</i>	<i>piedad, Señor,</i> <i>que estoy en</i> <i>peligro</i>
Sal 41 (40), 5	<i>ḥānnēnî</i>	<i>ēlēēsón me</i>	<i>miserere mei</i>	<i>miserere mei</i>	<i>ten</i> <i>miserericordia</i>
Sal 41 (40), 11	<i>ḥānnēnî</i>	<i>ēlēēsón me</i>	<i>miserere mei</i>	<i>miserere mei</i>	<i>miserericordia</i>
Sal 51 (50), 2	<i>ḥānnēnî</i>	<i>ēlēēsón me</i>	<i>miserere mei</i>	<i>miserere mei</i>	<i>miserericordia</i>
Sal 56 (55), 2	<i>ḥānnēnî</i>	<i>ēlēēsón me</i>	<i>miserere mei</i>	<i>miserere mei</i>	<i>miserericordia</i>
Sal 57 (56), 2	<i>ḥānnēnî</i> <i>'ēlōhîm</i> <i>ḥānnēnî</i>	<i>ēlēēsón me,</i> <i>ho theós,</i> <i>ēlēēsón me</i>	<i>miserere mei</i> <i>Deus</i> <i>miserere mei</i>	<i>miserere mei</i> <i>Deus</i> <i>miserere mei</i>	<i>miserericordia,</i> <i>Dios mío,</i> <i>miserericordia</i>
Sal 86 (85), 3	<i>ḥānnēnî</i>	<i>ēlēēsón me</i>	<i>miserere mei</i>	<i>miserere mei</i>	<i>piedad de mí</i>
Sal 86 (85), 16	<i>pānēh 'ēlay</i> <i>wəḥānnēnî</i>	<i>epíblepson</i> <i>ep'emè kai</i> <i>ēlēēsón me</i>	<i>respice ad</i> <i>me et</i> <i>miserere mei</i>	<i>respice in</i> <i>me et</i> <i>miserere mei</i>	<i>mírame,ten</i> <i>compasión de</i> <i>mí</i>
Sal 119 (118), 132	<i>pānēh 'ēlay</i> <i>wəḥānnēnî</i>	<i>epíblepson</i> <i>ep'emè kai</i> <i>ēlēēsón me</i>	<i>respice ad</i> <i>me et</i> <i>miserere mei</i>	<i>aspice in</i> <i>me et</i> <i>miserere mei</i>	<i>vuélvete a mí y</i> <i>ten</i> <i>miserericordia</i>
Sal 123 (122), 3	<i>ḥānnēnî</i> <i>yəwāh</i> <i>ḥānnēnî</i>	<i>ēlēēsón</i> <i>hēmâs,</i> <i>kýrie,</i> <i>ēlēēsón</i> <i>hēmâs</i>	<i>miserere</i> <i>nostri</i> <i>Domine</i> <i>miserere</i> <i>nostri</i>	<i>miserere</i> <i>nostri</i> <i>Domine</i> <i>miserere</i> <i>nostri</i>	<i>miserericordia,</i> <i>Señor,</i> <i>miserericordia</i>

En segundo lugar, veamos cuándo la LXX pasa el término hebreo al ámbito del primer atributo, al usar el adjetivo *oiktírmōn* (que en Ex 34,6 servía para traducir *rahûm*) o el verbo *oiktírō*. Particularmente llamativo es el caso de Sal 109,12, pues el hebreo dice “y no haya quien se apiade de sus huérfanos” (no referido específicamente a Dios, aunque también lo incluya) y la LXX transforma el verbo en el adjetivo primer atributo “ni llegue a ser compasivo para sus huérfanos”. Un caso especial es Sal 145,8 porque la LXX invierte el orden normal de traducción de *ḥannûn wərahûm* diciendo *oiktírmōn kai eleémōn*, para lo cual en su momento aventuramos diversas explicaciones.

	TM	LXX	Vg-h	Vg-g	VO
Sal 4,2	<i>ḥānnēnī wəšəma' təpillāṭī</i>	<i>oiktirēsón me kai eisákusén mu</i>	<i>miserere mei et exaudi orationem meam</i>	<i>miserere mei et exaudi orationem meam</i>	<i>ten piedad de mí y escucha mi oración</i>
Sal 67 (66), 2	<i>'ēlōhīm yaḥānnēnū wīḥārəkēnū</i>	<i>ho theòs oiktirēsai hēmās kai eulogēsai hēmās</i>	<i>Deus misereatur nostri et benedicat nobis</i>	<i>Deus misereatur nostri et benedicat nobis</i>	<i>Que Dios tenga piedad y nos bendiga</i>
Sal 77 (76), 10	<i>ḥāšākaḥ ḥannōṭ 'ēl</i>	<i>è epiplésetai tū oiktirēsai ho theòs</i>	<i>numquid oblitus est misereri Deus</i>	<i>aut obliviscetur misereri Deus</i>	<i>¿Es que Dios se ha olvidado de su bondad ?</i>
Sal 102 (101), 14	<i>kī-'ēṭ ləḥennāḥ</i>	<i>hóti kairòs tū oiktirēsai autén</i>	<i>quia tempus est ut miserearis eius</i>	<i>quia tempus miserendi eius</i>	<i>que ya es hora y tiempo de misericordia</i>
Sal 109 (108), 12	<i>wə'al yaḥī ḥōnēn lītômāyw</i>	<i>mēdè genēthētō oiktirmōn tois orphanois autū</i>	<i>nec qui clemens sit in pupillos eius</i>	<i>nec sit qui misereatur pupillis eius</i>	<i>ni se apiade de sus huérfanos</i>
Sal 123 (122), 2	<i>'ad šeyyaḥānnēnū</i>	<i>hēòs hū oiktirēsai hēmās</i>	<i>donec misereatur nostri</i>	<i>donec misereatur nostri</i>	<i>esperando su misericordia</i>
Sal 145 (144), 8	<i>ḥannūn wəraḥūm yaḥwāḥ</i>	<i>oiktirmōn kai eleémōn ho kýrios</i>	<i>clemens et misericors Dominus</i>	<i>miserator et misericors Dominus</i>	<i>el Señor es clemente y misericordioso</i>

Pueden añadirse otros salmos que no refieren el atributo directamente a Dios sino a uno o varios hombres:

a) El Salmo 37 (36) lo refiere al justo (TM *šaddīq*), del que se predica por dos veces el participio *ḥōnēn* “siendo graciable”, “que concede gracia”,

“que se compadece”. El v.21 hace un contraste entre dos participios que se dicen del malvado y dos del justo: “el malvado es alguien que toma prestado y que no devuelve, y el justo uno que se compadece (TM *ḥōnēn*) y que da”, que las versiones convierten en forma finita del verbo (LXX *oiktírei*, Vg-h *donat*, Vg-g *miseretur*, VO *se compadece*) En el v.26 añade: “a diario es uno que se compadece (TM *ḥōnēn*) y presta”, también transformado en forma finita por las traducciones (LXX *eleâ*, Vg-h *donat*, Vg-g *miseretur*, VO *se compadece*). Podemos observar que en el v.26 la LXX mantiene la referencia al segundo atributo mientras en el v.21 la transfiere al primero. En cuanto a la Vg, la versión *iuxta LXX* mantiene la traducción en el ámbito de la fórmula típica mientras la *iuxta hebr.* busca una palabra ajena. Los comentaristas de la VO explican que es un salmo sapiencial y que “es un buen trasfondo para leer las bienaventuranzas”. De hecho, se considera que el v.11 (VO “los sufridos poseen la tierra”) y acaso el v.29 (“los justos poseen la tierra”) vienen citados o al menos inspiran la bienaventuranza evangélica “dichosos los sufridos porque heredarán la tierra” (Mt 5,4). Pues bien, Ratzinger-Benedicto XVI subrayó el carácter cristológico de las bienaventuranzas, que “son válidas para los discípulos porque primero se han hecho realidad en Cristo como prototipo”²⁴, de manera que con un alcance que el salmista no podía sospechar, al hablar del justo que se compadece, no solo describe un comportamiento conforme al corazón de Dios (cf. v.28 “el Señor ama la justicia”) sino un verdadero atributo de la Palabra de Dios hecha carne.

b) También tiene carácter cristológico el Salmo 45 (44), un epitalamio real, o sea, un poema a la boda del rey, a quien se ensalza diciéndole: “Eres el más bello de los hombres, en tus labios se derrama la gracia (TM *ḥēn*, LXX *kháris*, Vg *gratia*)” (v.3).

²⁴ *Jesús de Nazaret*, vol.I, Madrid 2007, p.101.

c) El Salmo 102 (101), después de haber predicado de Dios los dos primeros atributos (como verbos) en el v.14, “tú te levantarás, serás entrañable (*tərahēm*) con Sión, pues es hora para ser graciable con ella (*ləhennāh*), ya que el momento ha llegado”, a continuación en el v.15 predica de los fieles este mismo segundo atributo en forma verbal teniendo también por destinatario a Sión (monte del Templo que personifica a Jerusalén y por extensión a todo Israel): “pues encuentran agrado tus siervos en las piedras de ella, y al polvo de ella otorgan gracia (TM *yəḥōnēnū*, LXX *oiktirēsusin*, Vg-h *miseribuntur*, Vg-g *fecerunt... miserabilem*)”; en traducción menos literal de la VO, “tus siervos aman sus piedras y se compadecen de sus ruinas”. Obsérvese que la LXX desplaza el concepto hacia el primer atributo, como había hecho en el versículo anterior: «... *oiktirēseis... oiktirēsai... oiktirēsusin*» (vv.14-15), haciendo más patente que “tus siervos (TM *əbādēkā*, LXX *hoi dūloí su*, Vg-h *servi tui*, Vg-g *servis tuis*)” (v.15) tienen los mismos sentimientos que “tú (TM *’attāh*, LXX *sý*, Vg *tu*)” (v.14).

d) Y ya nos hemos citado el caso del Salmo 112 (111), cuando exclama: “¡Dichoso el hombre que se apiada (TM *ḥōnēn*, LXX *oiktírmōn*, Vg-h *clemens*, Vg-g *qui miseretur*) y presta, y administra rectamente sus asuntos!” (v.5).

El tercer atributo (*’erek ’apāyīm* “longánimo”) es escaso en los salmos. Lo hallamos cuando hay una cita extensa de la fórmula típica (salmos 86, 103 y 145).

	TM	LXX	Vg-h	Vg-g	VO
Sal 86 (85), 15	<i>’erek ’apāyīm</i>	<i>makróthymos</i>	<i>patiens</i>	<i>patiens</i>	<i>lento a la cólera</i>
Sal 103 (102), 8	<i>’erek ’apāyīm</i>	<i>makróthymos</i>	<i>patiens</i>	<i>longanimis</i>	<i>lento a la ira</i>
Sal 145 (144), 8	<i>’erek ’apāyīm</i>	<i>makróthymos</i>	<i>patiens</i>	<i>patiens</i>	<i>lento a la cólera</i>

Además, en algunas ocasiones podemos descubrirlo implícito:

a) En el Salmo 77 (76) el salmista se pregunta: “¿Es que Dios ha olvidado sus gracias (*ḥannôt*) o ha encerrado en ira (*bə'ap*) sus entrañas (*raḥāmāyw*)?” (v.10), donde parece cuestionar los tres primeros atributos y, en vez de ser tardo a la ira debido a sus entrañas misericordiosas, ha llegado ya a airarse y esa ira cierra dicha entrañas.

b) En el Salmo 78 (77) también parece haber una conexión entre el primer y tercer atributos: “pero él, entrañable (TM *raḥûm*, LXX *oiktîrmôn*, Vg *misericors*), expiaba la culpa y no los destruía y aumentaba el apartar su ira (TM *'apô*, LXX *tôn thymôn autû*, Vg *iram suam*) y no despertaba todo su furor (TM *ḥāmātô*, LXX *tèn orgèn autû*, Vg-h *furorem suum*, Vg-g *iram suam*)” (v.38), donde el apartar la ira equivale a ser lento a la ira.

c) En el Salmo 85 (84), el salmista dice a Dios: “contuviste todo tu enojo (TM *'ebrātekā*, LXX *tèn orgèn su*, Vg-h *indignationem tuam*, Vg-g *iram tuam*), te apartaste del ardor de tu ira (TM *mēḥārôn 'apekā*, LXX *apò orgês thymû su*, Vg-h *ab ira furoris tui*, Vg-g *ab ira indignationis tuae*)” (v.4), donde apartar la ira viene a ser lo mismo que mostrarse lento a la ira.

Además, de manera explícita hallamos este atributo en la versión de la LXX y consiguientemente de la Vg-g, del Salmo 7, no así en TM y en Vg-h. La VO dice: “Dios es un juez justo, Dios amenaza cada día” (v.12). Responde al texto hebreo, que CLIE traduce literalmente: “Dios (es) juez justo (*šaddîq*) y (un) Dios que se indigna (*zō'ēm*) (contra el impío) cada día”. La LXX ha convertido el participio *zō'ēm* en el adjetivo *iskhyrós* (“fuerte”) y la Vg (ambas versiones) la ha seguido, traduciendo “Dios (es) juez justo y fuerte (LXX *dikaios kai iskhyròs*, Vg *iustus et fortis*)”. A partir de ahí, la Vg-h recupera el

participio hebreo y añade “que amenaza (*conminans*) cada día”. En cambio, la LXX introduce aquí el tercer atributo de la fórmula típica invirtiendo el sentido de la frase: “Dios es juez justo y fuerte y longánimo (*makróthymos*), no devolviendo (*epágōn*) ira (*orgēn*) cada día”.

El salmo es -según el título que le da la VO- una “oración del justo perseguido”. El versículo anterior ha dicho: “Mi escudo es Dios, que salva a los rectos de corazón” (VO v.11). El orante, en su súplica, alega su inocencia: “Señor, Dios mío: si soy culpable, si hay crímenes en mis manos, si he devuelto el mal a mi amigo, si he protegido a un opresor injusto, que el enemigo me persiga y me alcance, que me pisotee vivo por tierra” (VO vv.4-6). Por eso, se atreve a pedir “Júzgame, Señor, según mi justicia, según la inocencia que hay en mí” (v.9), mientras para sus perseguidores reclama la ira divina: “Levántate, Señor, con tu ira, álzate contra el furor de mis adversarios” (v.7). En definitiva, “cese la maldad de los culpables y apoya tú al inocente” (v.10).

En este contexto, el atributo de la longanimidad, paciencia o tardanza a la ira por parte de Dios es algo que el salmista considera que él -inocente- no necesita y que no desea para sus adversarios, mientras que la versión de la LXX tiene sentido o bien si el salmista pide para sí la paciencia divina al relativizar su inocencia, llevado de la idea de que “no hay uno que obre bien, ni uno solo” (Sal 14,3, citado por san Pablo en Rom 3,12), o bien si la pide para los adversarios, como un adelanto de la máxima evangélica el amor al enemigo (cf. Mt 5, 43-48) y precisamente los comentaristas de la VO invitan a hacer una lectura cristiana del salmo a partir de Cristo, quien “sufriendo no profería amenazas sino que se entregaba al que juzga rectamente” (1 Pe 2,23). Sin embargo, esta segunda opción tiene el inconveniente de que el salmista no consiga librarse en esta tierra de sus injustos perseguidores, ya que solo la poderosa intervención divina podría lograrlo, haciendo que “recaiga su maldad

sobre su cabeza” (v.17), por lo cual parece exceder del horizonte teológico de la LXX para hacerse comprensible solo desde el NT.

Si, pues, aceptamos que la versión de la LXX atenúa la conciencia de la propia inocencia del orante del Salmo 7, podríamos entender que introdujera en su súplica la necesidad de la paciencia de Dios con el salmista como paso previo a pedir la justicia que necesita frente a sus adversarios. Así leemos: “Dios es juez justo y fuerte y longánimo (*makrótymos*), no devolviendo (*epágōn*) ira (*orgēn*) cada día”, donde, además de introducir el tercer atributo de Ex 34,6, usa el participio de la tercera oración participial de Ex 34,7 pero no para expresar que devuelve el pecado castigándolo con su ira sino que no está todo el día devolviéndolo en forma de ira, ya que es tardo a ella. La Vg-g dice: “Dios es juez justo y fuerte y paciente (*patiens*), ¿acaso se aira (*irascitur*) cada día?”.

El siguiente adjetivo de la fórmula típica es “abundante, numeroso, grande, rico” (TM *rab-*, LXX *poly-*, Vg *multae*), que lo encontramos predicado de Dios en diversos salmos con valor absoluto, es decir, no en relación con una cualidad (“rico en piedad”), que equivale a un superlativo (“muy piadoso”), sino como un atributo en sí mismo (“grande” como magnífico o excelso). Veamos algunos casos:

- Sal 40 (39), 17: “Digan siempre «Sea engrandecido (TM *yigdal*, LXX *megalynthētō*, Vg *magnificetur*) Yahweh» los que aman tu salvación”.
- Sal 48 (47), 2: “Grande (TM *gādōl*, LXX *mégas*, Vg *magnus*) es Yahweh y laudable en gran manera en la ciudad de nuestro Dios, su monte santo”.
- Sal 77 (76), 14: “¿Qué dios es grande (TM *gādōl*, LXX *mégas*, Vg *magnus*) como Dios?”.

- Sal 86 (85), 10: “Grande (TM *gādôl*, LXX *mégas*, Vg *magnus*) eres tú y haces maravillas; tú eres el único Dios”.
- Sal 89 (88), 8: “Dios es temible en el consejo de los santos, grande (TM *rabbāh*, LXX *mégas*, Vg-h *nimio*, Vg-g *magnus*) y terrible para todos los que le rodean”.
- Sal 95 (94), 3: “Porque Dios grande (TM *gādôl*, LXX *mégas*, Vg *magnus*) es Yahweh y rey grande (TM *gādôl*, LXX *mégas*, Vg *magnus*) sobre todos los dioses”.
- Sal 96 (95), 4: “Porque grande (TM *gādôl*, LXX *mégas*, Vg *magnus*) es Yahweh y laudable en gran manera, temible sobre todos los dioses”.
- Sal 99 (98), 2: “El Señor, en Sión, es grande (TM *gādôl*, LXX *mégas*, Vg *magnus*) y excelso (TM *wārām*, LXX *kai hypselós*, Vg *et excelsus*) sobre todos los pueblos”.
- Sal 104 (103), 1: “Yahweh, Dios mío, ¡eres grande (TM *gādaltā*, LXX *emegalynthēs*, Vg *magnificatus es*) sobremanera!”.
- Sal 135 (134), 5: “Porque yo sé que grande (TM *gādôl*, LXX *mégas*, Vg *magnus*) es Yahweh, y nuestro Señor más que todos los dioses”.
- Sal 145 (144), 3: “Grande (TM *gādôl*, LXX *mégas*, Vg *magnus*) es Yahweh y laudable en gran manera, y para su grandeza (TM *waligdullātô*, LXX *kai tēs megalōsynēs*, Vg-h *et magnificentiae eius*, Vg-g *et magnitudinis eius*) no hay medida”.
- Sal 147 (146), 5: “Grande (TM *gādôl*, LXX *mégas*, Vg *magnus*) es nuestro Señor y abundante en poder (TM *warab-kōah*, LXX *kai tēs synéseōs autū*, Vg-h *et multus fortitudine*, Vg-g *et magna virtus eius*)”. Esto nos recuerda el atributo *gadol-kōah* que en Na 1,3 se inserta en la fórmula típica.

La doble cualidad “piEDAD y verdAD (*ḥéseḏ wə’ ʿemet*)” aparece literalmente en varios salmos (25, 85, 86, 89). Una vez (Salmo 84), la referencia a este doble atributo no se encuentra en el texto hebreo, que dice “sol y escudo es Yahweh Dios” (TM y Vg-h) sino en el griego, que dice “piEDAD y verdAD ama el Señor Dios” (LXX, al que sigue Vg-g).

	TM	LXX	Vg-h	Vg-g	VO
Sal 25 (24), 10	<i>kol- ʾārəḥōṭ yəhwāh ḥéseḏ wə’ ʿemet lənōšəre ḥərîṭō wə’ ʿēḏōṭāyw</i>	<i>pāsai hai hodoi kyríu éleos kai alétheia toís ekzētúsîn tèn diathékēn autû kai tà martýria autû</i>	<i>omnes semitae Domini misericordia et veritas his qui custodiunt pactum eius et testificationem eius</i>	<i>universae viae Domini misericordia et veritas requirentibus testamentum eius et testimonia eius</i>	<i>las sendas del Señor son misericordia y lealtad para los que guardan su alianza y sus mandatos</i>
Sal 84 (83), 12	<i>kî-šemeš ûmāgēn yəhwāh ʾēlōhîm</i>	<i>hóti éleon kai alétheian agapá; kýrios ho theós</i>	<i>quia sol et scutum Dominus Deus</i>	<i>quia misericordiam et veritatem diligit Deus</i>	<i>porque el Señor Dios es sol y escudo</i>
Sal 85 (84), 11	<i>ḥéseḏ wə’ ʿemet nippāšû</i>	<i>éleos kai alétheia synéntēsan</i>	<i>misericordia et veritas occurrerunt</i>	<i>misericordia et veritas obviaverunt sibi</i>	<i>la misericordia y la fidelidad se encuentran</i>
Sal 86 (85), 15	<i>ʾērek ʾapāyîm wərab ḥéseḏ we’ ʿemet</i>	<i>makrótymos kai polyéleos kai aléthinòs</i>	<i>patiens et multae misericordiae et verus</i>	<i>patiens et multae misericordiae et verax</i>	<i>lento a la cólera, rico en piedad y leal</i>
Sal 89 (88), 15	<i>ḥéseḏ we’ ʿemet yəqaddamô pānēkā</i>	<i>éleos kai alétheia proporeúsetai prò prosôpu su</i>	<i>misericordia et veritas praecedent faciem tuam</i>	<i>misericordia et veritas praecedent faciem tuam</i>	<i>misericordia y fidelidad te preceden</i>

Con el sufijo posesivo de primera persona, encontramos la expresión, con el orden invertido, cuando en boca de Dios, se dice “mi verdad y mi piedad (*'emûnāṭî wəḥasdî*)” (Salmo 89).

	TM	LXX	Vg-h	Vg-g	VO
Sal 89 (88), 25	<i>we'emûnāṭî wəḥasdî 'immô</i>	<i>kai hē alētheiá mu kai tò éleós mu met'autû</i>	<i>veritas autem mea et misericordia mea erit cum eo</i>	<i>et veritas mea et misericordia me cum ipso</i>	<i>mi fidelidad y misericordia lo acompañarán</i>

Frecuentemente aparece con el sufijo posesivo de segunda persona cuando el salmista se dirige a Dios: “tu piedad y tu verdad”, en heb. *ḥasdəkā wa'āmitəkā* o con preposición *'al-ḥasdekā wə'al-'āmitəkā* “sobre tu piedad y tu verdad” (salmo 138).

yīšlah 'ēlōhīm ḥasdəkā wa'āmitəkā

	TM	LXX	Vg-h	Vg-g	VO
Sal 40 (39), 11	<i>lō'-kīhadṭī ḥasdəkā wa'āmitəkā ləqāhāl rāḥ</i>	<i>uk ékrypsa tò éleós su kai tèn alétheián su apò tês synagōgês pollês</i>	<i>non abscondi misericordiam tuam et veritatem tuam in ecclesia multa</i>	<i>non abscondi misericordiam tuam et veritatem tuam a concilio multo</i>	<i>no he negado tu misericordia y tu lealtad ante la gran asamblea</i>
Sal 40 (39), 12	<i>ḥasdəkā wa'āmitəkā tāmīd yīššarûnī</i>	<i>tò éleós su kai hē alétheiá su dià pantòs antelábontó mu</i>	<i>miserecordia tua et veritas tua iugiter servabunt me</i>	<i>miserecordia tua et veritas tua semper susceperunt me</i>	<i>que tu misericordia y tu lealtad me guarden siempre</i>
Sal 57 (56), 4	<i>yīšlah 'ēlōhīm ḥasdəkā wa'āmitəkā</i>	<i>exapésteilen ho theòs tò éleos autû kai tèn alétheian autû</i>	<i>mittet Deus misericordiam suam et veritatem suam</i>	<i>missit Deus misericordiam suam et veritatem suam</i>	<i>enviará Dios su gracia y su lealtad</i>
Sal 138 (137), 2	<i>'eštaḥāweh 'el-hékal qāḏāškā wə'ōdeh 'et-šamekā 'al- ḥasdekā wə'al- 'āmitekā</i>	<i>proskynésō pròs naòn hágiòn su kai exomologésomai tôi; onómati su, epì tòi; éléei su kai tēi; alétheia; su</i>	<i>adorabo in templo sancto tuo et confitebor nomini tuo super misericordia tua et super veritate tua</i>	<i>adorabo ad templum sanctum tuum et confitebor nomini tuo super super misericordia tua et veritate tua</i>	<i>me postraré hacia tu santuario, daré gracias a tu nombre: por tu misericordia y tu lealtad</i>

Una variante (con el sustantivo *'ēmūnāh* en vez de *'emet*) es *ḥasdəkā wə'ēmūnātəkā*. En algunas ocasiones (Salmo 36) encontramos ambos términos no coordinados sino en yuxtaposición (*ḥasdekā 'ēmūnātəkā*), por tener un valor disyuntivo (Salmo 36: “tu piedad o tu verdad”) o por obedecer a un paralelismo en quiasmo (“...tu piedad, tu verdad...”).

	TM	LXX	Vg-h	Vg-g	VO
Sal 36 (35), 6	<i>yəhwāh</i> <i>bəhaššāmayim</i> <i>ḥasdekā</i> <i>ʾəmūnātəkā</i> <i>ʾad-šəḥāqīm</i>	<i>kýrie, en tōi;</i> <i>uranōi; tò</i> <i>éleós su, kai</i> <i>hē alétheiá</i> <i>su héōs tōn</i> <i>nephelōn</i>	<i>Domine in</i> <i>caelo</i> <i>miseriordia</i> <i>tua fides tua</i> <i>usque ad</i> <i>nubes</i>	<i>Domine in</i> <i>caelo</i> <i>miseriordia</i> <i>tua et veritas</i> <i>tua usque ad</i> <i>nubes</i>	<i>Señor, tu</i> <i>miseriordia</i> <i>llega al cielo,</i> <i>tu fidelidad</i> <i>hasta las</i> <i>nubes</i>
Sal 88 (87), 12	<i>ḥayəsūpar</i> <i>baqqiḥer</i> <i>ḥasdekā</i> <i>ʾəmūnātəkā</i> <i>bā ʾāḥadōn</i>	<i>mē</i> <i>diēgéseai</i> <i>tis en</i> <i>táphōi; tò</i> <i>éleós su kai</i> <i>tēn</i> <i>alétheián</i> <i>su en tēi;</i> <i>apōleia;</i>	<i>numquid</i> <i>narrabitur in</i> <i>sepulchro</i> <i>miseriordia</i> <i>tua et veritas</i> <i>tua in</i> <i>perditione</i>	<i>numquid</i> <i>narrabit</i> <i>aliquis in</i> <i>sepulchro</i> <i>miseriordiam</i> <i>tuam et</i> <i>veritatem</i> <i>tuam in</i> <i>perditione</i>	<i>¿Se anuncia</i> <i>en el</i> <i>sepulcro tu</i> <i>miseriordia,</i> <i>o tu fidelidad</i> <i>en el reino</i> <i>de la</i> <i>muerte?</i>
Sal 92 (91), 3	<i>ləhannīd</i> <i>babbōqer</i> <i>ḥasdekā</i> <i>wə ʾəmūnātəkā</i> <i>ballélōt</i>	<i>tū</i> <i>apangéllein</i> <i>tò prōi tò</i> <i>éleós su kai</i> <i>tēn</i> <i>alétheián</i> <i>su katà</i> <i>nýkta</i>	<i>ad</i> <i>anuntiandam</i> <i>mane</i> <i>miseriordiam</i> <i>tuam et fidem</i> <i>tuam in nocte</i>	<i>ad</i> <i>anuntiandum</i> <i>mane</i> <i>miseriordiam</i> <i>tuam et</i> <i>veritatem</i> <i>tuam per</i> <i>noctem</i>	<i>proclamar</i> <i>por la</i> <i>mañana tu</i> <i>miseriordia</i> <i>y de noche tu</i> <i>fidelidad</i>

También hallamos la expresión con sufijo posesivo de tercera persona:

ḥasdō wə ʾəmūnātō “su piedad y su verdad” (salmo 98).

	TM	LXX	Vg-h	Vg-g	VO
Sal 98 (97), 3	<i>zākar ḥasdō</i> <i>wə ʾəmūnātō</i> <i>ləḥét yisrāʾel</i>	<i>emnésthē</i> <i>tū éléus</i> <i>autū tōi;</i> <i>lakōb kai</i> <i>tēs</i> <i>alētheías</i> <i>autū tōi;</i> <i>oíkōi Israēl</i>	<i>recordatus est</i> <i>miseriordiae</i> <i>suae et</i> <i>veritatis suae</i> <i>domui Iacob</i>	<i>recordatus est</i> <i>miseriordiae</i> <i>suae et</i> <i>veritatem</i> <i>suam domui</i> <i>Israhel</i>	<i>se acordó de</i> <i>su</i> <i>miseriordia</i> <i>y su fidelidad</i> <i>en favor de la</i> <i>casa de Israel</i>

En varias ocasiones, no encontramos contiguos los dos términos (piedad y verdad) sino cada uno de ellos (en una y otra forma léxica, vgr. “tu piedad”,

“siendo verdadero”, etc.) en sendos hemistiquios del mismo verso: salmos 69, 89 (en cinco versículos), 100, 108 (cuyo v.5 contiene la misma idea que Sal 36,6) y 115.

	TM	LXX	Vg-h	Vg-g	VO
Sal 69 (68), 14	<i>b̄arob- ḥasḏəkā ’ānēnī bā’ēmet yīšəkā</i>	<i>en tō; plēthei tū elēus su· epákusón mu en alētheía; tēs sōterías su</i>	<i>in multitudine misericordiae tuae exaudi me in veritate salutaris tui</i>	<i>in multitudine misericordiae tuae exaudi me in veritate salutis tuae</i>	<i>que me escuche tu gran bondad, que tu fidelidad de ayude</i>
Sal 89 (88), 2	<i>ḥasḏē yəḥwāh ’ōlām ’āšīrāh ləḏōr wāḏōr ’ōḏī’a ’ēmūnātəkā bapī</i>	<i>ta elēē sou, kyrie, eis tòn aiōna á;somai eis geneàn kai geneàn apangellō tèn alētheián su en tō; stómátī mu</i>	<i>miser cordias Domini in aeternum cantabo in generatione et generatione adnuntiabo veritatem tuam in ore meo</i>	<i>miser cordias Domini in aeternum cantabo in generationem et generationem adnuntiabo veritatem tuam in ore meo</i>	<i>cantaré eternamente las miser cordias del Señor, anunciaré tu fidelidad por todas las edades</i>
Sal 89 (88), 3	<i>kī-’āmartī ’ōlām ḥésed yibbāneh šamáyim tākin ’ēmūnātəkā bāhem</i>	<i>hóti eīpas eis tòn aiōna éleos oikodomēthēsetai in toīs uranoīs etoimasthēsetai he alētheiá su</i>	<i>quia dixisti sempiterna misericordia aedificabitur caelos fundabis et veritas tua in eis</i>	<i>quoniam dixisti sempiterna misericordia aedificabitur in caelis praeparabitur veritas tua in eis</i>	<i>porque dijiste: «La misericordia es un edificio eterno», más que el cielo has afianzado tu fidelidad</i>
Sal 89 (88), 29	<i>lə’ōlām ’ešmôr lô ḥasḏī ūḇarītī ne’emenet lô</i>	<i>eis tòn aiōna phylaxō autō; tò éleós mu kai hē diathékē mou pistē autō;</i>	<i>in aeternum servabo illi misericordiam meam et testamentum meum fidele ipsi</i>	<i>in aeternum custodiam ei misericordiam meam et pactum meum fidele ei erit</i>	<i>le mantendrē eternamente mi favor, y mi alianza con él será estable</i>

Sal 89 (88), 34	<i>wəḥasdî lō' - 'āpîd mē'immô wəlō' - 'āšaqqēd be'emûnāṭî</i>	<i>tò dè éleós mu u mè diaskedásō ap'autû udè mè adikésō en tē; alētheia; mu</i>	<i>miserecordiam autem meam non auferam ab eo nec mentiar in veritate mea</i>	<i>miserecordiam autem meam non dispergam ab eo neque nocebo in veritate mea</i>	<i>pero no les retiraré mi favor</i>
Sal 89 (88), 50	<i>'ayyēh ḥāsādēkā ḥāri'sōnîm 'ādōnāy nišbatā ləḏāwid be'emûnāṭekā</i>	<i>pû eisin tà eléē su tà arkhaîa, kýrie, hà ómosas tō; Dauid en tē; alētheia; su;</i>	<i>ubi sunt miserecordiae tuae antiquae Domine quas iurasti David in veritate tua</i>	<i>ubi sunt miserecordiae tuae antiquae Domine sicut iurasti David in veritate tua</i>	<i>¿Dónde está, Señor, tu antigua misericordia que por tu fidelidad juraste a David?</i>
Sal 100 (99), 5	<i>lā'ólām ḥasdō wə'ad-dōr wāḏōr 'emûnāṭō</i>	<i>eis tòn aiōna tò éleos autû kai héōs geneás kai geneás hē alētheia autû</i>	<i>in sempiternum miserecordia eius usque ad generationem et generationem fides eius</i>	<i>in aeternum miserecordia eius usque in generationem et generationem veritas eius</i>	<i>su misericordia es eterna, su fidelidad por todas las edades</i>
Sal 108 (107), 5	<i>kî-gāḏōl mē'al- šamayîm ḥasdekā wə'ad- šāḥāqîm 'āmitākā</i>	<i>hóti méga epánō tôn uranôn tò éleós su kai héōs tôn nephelôn hē alētheia; su</i>	<i>quoniam magna super caelos miserecordia tua et usque ad aethera veritas tua</i>	<i>quia magna super caelos miserecordia tua et usque ad nubes veritas tua</i>	<i>Señor, tu misericordia llega al cielo, tu fidelidad hasta las nubes</i>
Sal 115,1 (113,9)	<i>lō' lānû yəhwāh lō' lānû kî- ləšimkā tēn kābōd 'al- ḥasdekā 'al- 'āmitākā</i>	<i>mè hēmîn, kýrie, mè hēmîn, all' è tō; onómátî su dòs dóxan epì tō; eléei su kai tē; aletheia; su</i>	<i>non nobis Domine non nobis sed nomini tuo da gloriam propter miserecordiam tuam et veritatem tuam</i>	<i>non nobis Domine non nobis sed nomini tuo da gloriam super miserecordia tua et veritate tua</i>	<i>no a nosotros, Señor, no a nosotros, sino a tu nombre d la gloria, por tu bondad, por tu lealtad</i>

En alguna ocasión encontramos ambas cualidades en paralelo referidas no a Dios sino a los creyentes que son “piadosos (*ḥāsîḏîm*)” y “leales

(*'ēmūnīm*)”. Es el caso del Salmo 12, donde la LXX y la Vg traducen *ḥāsīd* “piadoso” por gr. *hósios* y lat. *sanctus* “santo”; en cuanto a *'ēmūnīm*, la LXX (*alētheiai*) y la Vg-g (*veritates*) le dan el sentido de “verdades”, mientras la Vg-h (*fideles*) lo entiende como “fieles”. En el Salmo 145 a través de la versión de la LXX puede descubrirse que en el original hebreo perdido existían, predicados de Dios, los atributos *ne'ēmān* “fiel” y *ḥāsīd* “piadoso”.

	TM	LXX	Vg-h	Vg-g	VO
Sal 12 (11), 2	<i>kî-nāmar ḥāsīd kî- passô 'ēmūnīm</i>	<i>hóti ekléloipen hósios, hóti ōligóthēsan hai alētheiai</i>	<i>quoniam defecit sanctus quoniam inminuti sunt fideles</i>	<i>quoniam defecit sanctus quoniam deminutae sunt veritates</i>	<i>que se acaban los buenos, que desaparece la lealtad</i>
Sal 145 (144), 13 bis	---	<i>pistòs kýrios en tois lógois autû kai hósios en pâsi tois érgois autû</i>	---	<i>fidelis Dominus in omnibus verbis suis et sanctus in omnibus operibus suis</i>	<i>el Señor es fiel a sus palabras, bondadoso en todas sus acciones</i>

La cualidad de la “piEDAD (*ḥésed*)” de Dios aparece múltiples veces sin el acompañamiento de la “verdAD (*'emet*)”. Veamos en primer lugar, versículos en los que encontramos la palabra *ḥésed*. Puede aparecer con un prefijo que sea una conjunción (*wəḥésed* “y piEDAD”) o el artículo (*haḥésed* “la piEDAD”) o conjunción más artículo (*wāḥésed* “y la piEDAD”) o una preposición (*bəḥésed* “en piEDAD”). En algunas ocasiones aparece la variante fonética *ḥased* de igual significado, que en el caso del Salmo 109 se refiere genéricamente a la piEDAD procedente de cualquiera (aunque no excluye a Dios), aunque la LXX y la Vg-g dudan en emplear un léxico propio de la fórmula típica (lo hacen en el v.16 pero no en el v.12).

	TM	LXX	Vg-h	Vg-g	VO
Sal 18 (17), 51	<i>wə'ōseh</i> <i>ḥesed limšītō</i> <i>ləḏāwīd</i> <i>ūlazar'ō 'aq-</i> <i>'ōlām</i>	<i>kai poiōn</i> <i>éleos tōi</i> <i>khristōi autū,</i> <i>tōi Daud kai</i> <i>tōi spēmati</i> <i>autū héōs</i> <i>aïōnos</i>	<i>et facienti</i> <i>misericiam</i> <i>christo suo</i> <i>David et</i> <i>semni eius</i> <i>usque in</i> <i>aeternum</i>	<i>et faciens</i> <i>misericiam</i> <i>christo suo</i> <i>David et</i> <i>semni eius</i> <i>usque in</i> <i>saeculum</i>	<i>tuviste</i> <i>misericiam</i> <i>de tu unguido,</i> <i>de David y su</i> <i>linaje por</i> <i>siempre</i>
Sal 23 (22), 6	<i>'ak tōḥ</i> <i>wāḥesed</i> <i>yārdəpūnī</i> <i>kol-yamē</i> <i>ḥayyāy</i>	<i>kai tō éleos su</i> <i>katadióxetai</i> <i>me pásas tās</i> <i>hēméras tēs</i> <i>zōēs mu</i>	<i>sed et</i> <i>benignitas et</i> <i>misericiam</i> <i>subsequetur</i> <i>me omnibus</i> <i>diebus vitae</i> <i>meae</i>	<i>et</i> <i>misericiam</i> <i>tua</i> <i>subsequitur</i> <i>me omnibus</i> <i>diebus vitae</i> <i>meae</i>	<i>tu bondad y</i> <i>tu</i> <i>misericiam</i> <i>me</i> <i>acompañan</i> <i>todos los</i> <i>días de mi</i> <i>vida</i>
Sal 33 (32), 5	<i>ḥesed</i> <i>yəhwāh</i> <i>mālā 'āh</i> <i>hā 'āreṣ</i>	<i>tū eléus kyríu</i> <i>plérēs hē gē</i>	<i>misericiam</i> <i>Domini plena</i> <i>est terra</i>	<i>misericiam</i> <i>Domini plena</i> <i>est terra</i>	<i>y su</i> <i>misericiam</i> <i>llena la</i> <i>tierra</i>
Sal 52 (51), 3	<i>ḥesed 'ēl</i> <i>kol-hayyôm</i>	<i>anomían</i> <i>hólēn tēn</i> <i>héméran</i>	<i>misericiam</i> <i>Dei tota est die</i>	<i>qui potens est</i> <i>iniquitate</i>	<i>y te haces</i> <i>fuerte en el</i> <i>delito</i>
Sal 52 (51), 10	<i>bātaḥtī</i> <i>bəḥesed-</i> <i>'ēlōhīm</i> <i>'ōlām wa 'ed</i>	<i>élpisa epì tō</i> <i>éleos tū theū</i> <i>eis tòn aïōna</i> <i>kai eis tòn</i> <i>aïōna tū</i> <i>aïōnos</i>	<i>speravi in</i> <i>misericiam</i> <i>Dei in</i> <i>saeculum</i> <i>sempiternum</i>	<i>speravi in</i> <i>misericiam</i> <i>Dei in</i> <i>aeternum et in</i> <i>saeculum</i> <i>saeculi</i>	<i>confío en la</i> <i>misericiam</i> <i>de Dios por</i> <i>siempre</i> <i>jamás</i>
Sal 101 (100), 1	<i>ḥesed-</i> <i>ūmišpāt</i> <i>'āšīrāh ləkā</i> <i>yəhwāh</i> <i>'āzammērāh</i>	<i>éleos kai</i> <i>krísin á,somai</i> <i>soi, kýrie-</i> <i>psallō</i>	<i>misericiam</i> <i>et iudicium</i> <i>cantabo tibi</i> <i>Domine</i> <i>psallam</i>	<i>misericiam</i> <i>et iudicium</i> <i>cantabo tibi</i> <i>Domine</i> <i>psallam</i>	<i>voy a cantar</i> <i>la bondad y</i> <i>la justicia,</i> <i>para ti es mi</i> <i>música,</i> <i>Señor</i>
Sal 103 (102), 4	<i>ham'atṭarēkī</i> <i>ḥesed</i> <i>wərahāmīm</i>	<i>tōn</i> <i>stephanūntá</i> <i>se en eléei kai</i> <i>oiktirmoīs</i>	<i>et coronat te</i> <i>misericiam</i> <i>et</i> <i>miserationibus</i>	<i>qui coronat te</i> <i>in</i> <i>misericiam</i> <i>et</i> <i>miserationibus</i>	<i>y te colma de</i> <i>gracia y de</i> <i>ternura</i>
Sal 103 (102), 8	<i>'érek</i> <i>'apayim</i> <i>wərab-ḥesed</i>	<i>makróthymos</i> <i>kai polyéleos</i>	<i>patiens et</i> <i>multae</i> <i>miserationis</i>	<i>longanimis et</i> <i>multum</i> <i>miseriors</i>	<i>lento a la ira</i> <i>y rico en</i> <i>clemencia</i>

Sal 103 (102), 17	<i>wəhēsed</i> <i>yəhwāh</i> <i>ma 'ólām</i> <i>wə 'aq- 'ólām</i> <i>'al-yārē 'āyw</i>	<i>tò dè éleos tú</i> <i>kyríu apò tú</i> <i>aiónos kai</i> <i>héos tú</i> <i>aiónos epì tús</i> <i>phobuménus</i> <i>autón</i>	<i>miser cordia</i> <i>autem Domini</i> <i>ab aeterno et</i> <i>usque in</i> <i>aeternum</i> <i>super timentes</i> <i>eum</i>	<i>miser cordia</i> <i>autem Domini</i> <i>ab aeterno et</i> <i>usque in</i> <i>aeternum</i> <i>super timentes</i> <i>eum</i>	<i>pero la</i> <i>miser cordia</i> <i>del Señor</i> <i>dura desde</i> <i>siempre y</i> <i>por siempre,</i> <i>para</i> <i>aquellos que</i> <i>lo temen</i>
Sal 109 (108), 12	<i>'al-yāhí-lô</i> <i>mōšēk ḥased</i>	<i>mè hyparxátô</i> <i>autô;</i> <i>antiléptōr</i>	<i>non sit qui eius</i> <i>misereatur</i>	<i>non sit illi</i> <i>adiutor</i>	<i>¡jamás le</i> <i>brinde nadie</i> <i>su favor!</i>
Sal 109 (108), 16	<i>ya 'an 'āšer</i> <i>lô' zākar</i> <i>'asôt ḥased</i>	<i>anth' hōn uk</i> <i>emnésthē tú</i> <i>poiēsai éleos</i>	<i>eo quod non</i> <i>est recordatus</i> <i>facere</i> <i>miser cordiam</i>	<i>pro eo quod</i> <i>non est</i> <i>recordatus</i> <i>facere</i> <i>miser cordiam</i>	<i>porque no se</i> <i>acordó de</i> <i>actuar con</i> <i>miser cordia</i>
Sal 130 (129), 7	<i>kí 'im-</i> <i>yəhwāh</i> <i>hahésed</i> <i>wəharbēh</i> <i>'immô pādūt</i>	<i>hóti parà tō;</i> <i>kyrío; tò</i> <i>éleos, kai</i> <i>pollè par'</i> <i>autô; lýtrōsis</i>	<i>quia apud</i> <i>Dominum</i> <i>miser cordia</i> <i>et multa apud</i> <i>eum</i> <i>redemptio</i>	<i>quia apud</i> <i>Dominum</i> <i>miser cordia</i> <i>et copiosa</i> <i>apud eum</i> <i>redemptio</i>	<i>porque del</i> <i>Señor viene</i> <i>la</i> <i>miser cordia,</i> <i>la redención</i> <i>copiosa</i>
Sal 145 (144), 8	<i>'erek</i> <i>'apayim</i> <i>ūgədol-</i> <i>ḥased</i>	<i>makróthymos</i> <i>kai polyéleos</i>	<i>patiens et</i> <i>multae</i> <i>miserationis</i>	<i>patiens et</i> <i>multum</i> <i>miser cors</i>	<i>lento a la</i> <i>cólera y rico</i> <i>en piedad</i>

No falta alguna ocasión en que hallamos el sustantivo *ḥésed* (o *ḥased*) en plural; en concreto, en estado constructo (cuando tiene un complemento del nombre) *ḥasdé* “piedades de”.

	TM	LXX	Vg-h	Vg-g	VO
Sal 107 (106), 43	<i>mí-ḥākām</i> <i>wəyišmār-</i> <i>'ēlleh</i> <i>wəyiṭḥəðōnənū</i> <i>ḥasdē yəhwāh</i>	<i>tis sophós</i> <i>kai</i> <i>phyláxei</i> <i>taúta kai</i> <i>synésusin</i> <i>tà eléē tú</i> <i>kyríu;</i>	<i>quis sapiens et</i> <i>custodiet haec</i> <i>et intellegent</i> <i>miser cordias</i> <i>Domini</i>	<i>quis sapiens et</i> <i>custodiet haec</i> <i>et intellegent</i> <i>miser cordias</i> <i>Domini</i>	<i>el que sea</i> <i>sabio, que</i> <i>recoja estos</i> <i>hechos y</i> <i>comprenda</i> <i>la</i> <i>miser cordia</i> <i>del Señor</i>

Aunque no es habitual, encontramos el sustantivo con el sufijo posesivo de primera persona: *ḥasdī* “mi piedad”. En este caso del Salmo 59, el sufijo posesivo no actúa como un genitivo subjetivo (“la piedad de mí”, la que tiene el hablante, que sería Dios) sino como un genitivo objetivo (“la piedad de mí”, la que recibe el hablante, que es un fiel).

	TM	LXX	Vg-h	Vg-g	VO
Sal 59 (58), 18	<i>kî-’ēlōhîm mišgakî ’ēlōhê ḥasdî</i>	<i>hóti, ho theós, antilé̄mptōr mu eî, ho theós mu, tò éleós mu</i>	<i>quoniam Deus adiutor meus fortitudo mea Deus misericordia mea</i>	<i>quia Deus susceptor meus es Deus meus misericordia mea</i>	<i>porque tú, oh Dios, eres mi alcázar, Dios mío, misericordia mía</i>

Con mucha frecuencia encontramos *ḥasdākā* o *ḥasdekā* “tu piedad” (el sustantivo *ḥésed* con un sufijo posesivo de segunda persona), que puede figurar con una preposición (*bəḥasdākā* “en tu piedad”, *kəḥasdākā* “como tu piedad”).

	TM	LXX	Vg-h	Vg-g	VO
Sal 5, 8	<i>wā’ānî bərōḇ ḥasdākā ’āḇô’ bētekā</i>	<i>egò dè en tōi plēthei tū élēus su eiseleúsomai eis tòn oikón su</i>	<i>ego autem in multitudine misericordiae tuae introibo in domum tuam</i>	<i>ego autem in multitudine misericordiae tuae introibo in domum tuam</i>	<i>pero yo, por tu gran bondad, entraré en tu casa</i>
Sal 13 (12), 6	<i>wā’ānî bəḥasdākā bātahtî</i>	<i>egò dè epì tōi: élēei su élpisa</i>	<i>ego autem in misericordia tua confido</i>	<i>ego autem in misericordia tua speravi</i>	<i>porque yo confío en tu misericordia</i>
Sal 17 (16), 7	<i>ḥapliḥ ḥasdākā</i>	<i>thaumástōson tà élēē su</i>	<i>mirabilem fac misericordiam tuam</i>	<i>mirifica misericordias tuas</i>	<i>muestra las maravillas de tu misericordia</i>

Sal 25 (24), 7	<i>kəḥasdəkā</i> <i>zəkor-lí-</i> <i>'attāh</i> <i>lāma 'an</i> <i>ṭūbəkā</i> <i>yəhwāh</i>	<i>katà tò éleós su</i> <i>mnésthēti mu sý</i> <i>éneka tēs</i> <i>khrestótētós su,</i> <i>kýrie</i>	<i>secundum</i> <i>misericiordiam</i> <i>tuam</i> <i>recordare mei</i> <i>propter</i> <i>bonitatem</i> <i>tuam Domine</i>	<i>secundum</i> <i>misericiordiam</i> <i>tuam memento</i> <i>mei tu propter</i> <i>bonitatem tuam</i> <i>Domine</i>	<i>acuérdate de</i> <i>mí con</i> <i>misericiordia,</i> <i>por tu</i> <i>bondad, Señor</i>
Sal 31 (30), 8	<i>'āqīlāh</i> <i>wə 'esməhāh</i> <i>bəḥasdeḳā</i>	<i>agallíasomai kai</i> <i>euphranthésomai</i> <i>epi tōi elēei su</i>	<i>exultabor et</i> <i>laetabor in</i> <i>misericiordia</i> <i>tua</i>	<i>exultabor et</i> <i>laetabor in</i> <i>misericiordia</i> <i>tua</i>	<i>tu</i> <i>misericiordia</i> <i>sea mi gozo y</i> <i>mi alegría</i>
Sal 31 (30), 17	<i>hōšfi 'ēnī</i> <i>bəḥasdeḳā</i>	<i>sōsón me en tōi</i> <i>elēei su</i>	<i>salva me in</i> <i>misericiordia</i> <i>tua</i>	<i>salvum me fac</i> <i>in misericiordia</i> <i>tua</i>	<i>sálvame por</i> <i>tu</i> <i>misericiordia</i>
Sal 33 (32), 22	<i>yəhí-</i> <i>ḥasdeḳā</i> <i>yəhwāh</i> <i>'ālēnū</i> <i>ka 'āšer</i> <i>yihālnū lāk</i>	<i>génoito tò éleós</i> <i>su, kýrie,</i> <i>eph'hēmās,</i> <i>katháper</i> <i>ēlpísamen epi sé</i>	<i>sit</i> <i>misericiordia</i> <i>tua Domine</i> <i>super nos sicut</i> <i>expectavimus</i> <i>te</i>	<i>fiat</i> <i>misericiordia</i> <i>tua Domine</i> <i>super nos</i> <i>quemadmodum</i> <i>speravimus in</i> <i>te</i>	<i>que tu</i> <i>misericiordia,</i> <i>Señor, venga</i> <i>sobre</i> <i>nosotros,</i> <i>como lo</i> <i>esperamos de</i> <i>ti</i>
Sal 36 (35), 8	<i>māh-yāqār</i> <i>ḥasdeḳā</i> <i>'ēlōhīm</i>	<i>hōs epléthynas tò</i> <i>éleós su, ho theós</i>	<i>quam pretiosa</i> <i>est</i> <i>misericiordia</i> <i>tua Domine</i>	<i>quemadmodum</i> <i>multiplicasti</i> <i>misericiordiam</i> <i>tuam Deus</i>	<i>¡qué</i> <i>inapreciable</i> <i>es tu</i> <i>misericiordia,</i> <i>oh Dios!</i>
Sal 36 (35), 11	<i>māšōk</i> <i>ḥasdeḳā</i> <i>layōdā 'eykā</i>	<i>paráteinon tò</i> <i>éleós su toís</i> <i>ginóskusín se</i>	<i>adtrahe</i> <i>misericiordiam</i> <i>tuam</i> <i>scientibus te</i>	<i>praetende</i> <i>misericiordiam</i> <i>tuam scientibus</i> <i>te</i>	<i>prolonga tu</i> <i>misericiordia</i> <i>con los que te</i> <i>reconocen</i>
Sal 44 (43), 27	<i>ūpādēnū</i> <i>lāma 'an</i> <i>ḥasdeḳā</i>	<i>kai lýtrōsai hēmās</i> <i>hénéken tū</i> <i>onómatós su</i>	<i>et redime nos</i> <i>propter</i> <i>misericiordiam</i> <i>tuam</i>	<i>et redime nos</i> <i>propter nomen</i> <i>tuum</i>	<i>redímenos</i> <i>por tu</i> <i>misericiordia</i>
Sal 48 (47), 10	<i>dimmāynū</i> <i>'ēlōhīm</i> <i>ḥasdeḳā</i> <i>bəqereḥ</i> <i>haykāleḳā</i>	<i>hypelábomen, ho</i> <i>theós, tò éleós su</i> <i>en mesōi; tū naū su</i>	<i>aestimavimus</i> <i>Deus</i> <i>misericiordiam</i> <i>tuam in medio</i> <i>templo tui</i>	<i>suscepimus</i> <i>Deus</i> <i>misericiordiam</i> <i>tuam in medio</i> <i>templo tui</i>	<i>oh Dios,</i> <i>meditamos tu</i> <i>misericiordia</i> <i>en medio de</i> <i>tu templo</i>

Sal 51 (50), 3	<i>ḥānnēnī</i> <i>'ēlōhīm</i> <i>kəḥasdekā</i>	<i>eléesón me, o</i> <i>theós, katà to</i> <i>méga éleós su</i>	<i>miserere mei</i> <i>Deus secundum</i> <i>miserecordiam</i> <i>tuam</i>	<i>miserere mei</i> <i>Deus secundum</i> <i>magnam</i> <i>miserecordiam</i> <i>tuam</i>	<i>miserecordia,</i> <i>Dios mío, por</i> <i>tu bondad</i>
Sal 59 (58), 17	<i>wa 'ānī 'āšīr</i> <i>'uzzekā</i> <i>wa 'arannēn</i> <i>labōqer</i> <i>ḥasdəkā</i>	<i>egō dè á,somi tē;</i> <i>dynámei su kai</i> <i>agallíasomai tò</i> <i>prōi tò éleós su</i>	<i>ego autem</i> <i>cantabo</i> <i>imperium</i> <i>tuum et</i> <i>laudabo mane</i> <i>miserecordiam</i> <i>tuam</i>	<i>ego autem</i> <i>cantabo</i> <i>fortitudinem</i> <i>tuam et</i> <i>exultabo mane</i> <i>miserecordiam</i> <i>tuam</i>	<i>pero yo</i> <i>cantaré tu</i> <i>fuerza, por la</i> <i>mañana</i> <i>proclamaré</i> <i>tu</i> <i>miserecordia</i>
Sal 63 (62), 4	<i>kī-ṭōḥ</i> <i>ḥasdəkā</i> <i>mēḥayyīm</i>	<i>hóti kreísson tò</i> <i>éleós su hypèr</i> <i>zōás</i>	<i>melior est enim</i> <i>miserecordia</i> <i>tua quam vitae</i>	<i>quoniam melior</i> <i>est miserecordia</i> <i>tua super vitas</i>	<i>tu gracia vale</i> <i>más que la</i> <i>vida</i>
Sal 69 (68), 17	<i>'ānīnī</i> <i>yəhwāh kī-</i> <i>ṭōḥ ḥasdəkā</i>	<i>eisákusón mu,</i> <i>kýrie, hóti</i> <i>khrestòn tò éleós</i> <i>su</i>	<i>exaudi me</i> <i>Domine</i> <i>quoniam bona</i> <i>est</i> <i>miserecordia</i> <i>tua</i>	<i>exaudi me</i> <i>Domine</i> <i>quoniam</i> <i>benigna est</i> <i>miserecordia</i> <i>tua</i>	<i>respóndeme,</i> <i>Señor, con la</i> <i>bondad de tu</i> <i>gracia</i>
Sal 85 (84), 8	<i>har 'inū</i> <i>yəhwāh</i> <i>ḥasdəkā</i>	<i>deíxon hēmín,</i> <i>kýrie, tò éleós su</i>	<i>ostende nobis</i> <i>Domine</i> <i>miserecordiam</i> <i>tuam</i>	<i>ostende nobis</i> <i>Domine</i> <i>miserecordiam</i> <i>tuam</i>	<i>muéstranos,</i> <i>Señor, tu</i> <i>miserecordia</i>
Sal 86 (85), 13	<i>kī-ḥasdəkā</i> <i>gādól 'alī</i>	<i>hóti tò éleós su</i> <i>méga ep'emé</i>	<i>quia</i> <i>miserecordia</i> <i>tua magna</i> <i>super me</i>	<i>quia</i> <i>miserecordia</i> <i>tua magna est</i> <i>super me</i>	<i>por tu gran</i> <i>piedad para</i> <i>conmigo</i>
Sal 90 (89), 14	<i>śab 'ēnū</i> <i>ḥabbōqer</i> <i>ḥasdekā</i>	<i>eneplésthēmen tò</i> <i>prōi tū eléus su</i>	<i>imple nos</i> <i>matutina</i> <i>miserecordia</i> <i>tua</i>	<i>repleti sumus</i> <i>mane</i> <i>miserecordia</i> <i>tua</i>	<i>por la</i> <i>mañana</i> <i>sácianos de tu</i> <i>miserecordia</i>
Sal 94 (93), 18	<i>'im- 'āmartī</i> <i>māṭāh ramlí</i> <i>ḥasdəkā</i> <i>yəhwāh</i> <i>yis 'āḏēnī</i>	<i>ei élegon</i> <i>sesáleutai ho pús</i> <i>mu, tò éleós su,</i> <i>kýrie, boētheī moi</i>	<i>si dicebam</i> <i>commotus est</i> <i>pes meus</i> <i>miserecordia</i> <i>tua Domine</i> <i>sustentabat me</i>	<i>si dicebam</i> <i>motus est pes</i> <i>meus</i> <i>miserecordia</i> <i>tua Domine</i> <i>adiuvabat me</i>	<i>cuando</i> <i>pensaba que</i> <i>iba a</i> <i>tropezar, tu</i> <i>miserecordia,</i> <i>Señor, me</i> <i>sostenía</i>

Sal 109 (108), 21	wə 'attāh yāhwāh 'āḏōnāy 'āsēh 'ittī lāma 'an šamekā kī tōh ḥasdekā ḥaššīlēnī	kai sý, kýrie, poíeson met' emú éleos éneken tū onómátos su, hótī khréstōn tò éleos su	tu autem Deus Domine fac mecum propter nomen tuum quoniam bona est misericordia tua libera me	tu autem Deus Domine fac mecum propter nomen tuum quia suavis bona est misericordia tua libera me	pero tú, Señor, Dueño mío, trátame conforme a tu nombre, líbrame por tu bondadoso amor
Sal 119 (118), 41	wībō 'unī ḥasdekā yāhwāh tāšú 'ātākā	kai élthoi ep' emē tò éleos su, kýrie, tò sôtérión su katà tò lógion su	et veniant mihi misericordiae tuae Domine et salus tua iuxta eloquium tuum	et veniat super me misericordia tua, Domine, salutare tuum secundum eloquium tuum	Señor, que me alcance tu favor, tu salvación según tu promesa
Sal 119 (118), 76	yāhī-nāh ḥāsdekā lānahāmēnī kē 'imrātākā lā 'ahdekā	genēthētō dē tò éleos su parakálesai me katà tò lógion su tōi dúlōi	sit obsecro misericordia tua in consolatione mea sicut locutus es servo tuo	fiat misericordia tua ut consoletur me secundum eloquium tuum servo tuo	que tu bondad me consuele, según la promesa hecha a tu siervo
Sal 119 (118), 88	kəḥasdekā ḥayyēnī	katà tò éleos su zēsón me	secundum misericordiam tuam vivifica me	secundum misericordiam tuam vivifica me	por tu bondad dame vida
Sal 119 (118), 124	'āsēh 'im- 'ahdekā kəḥasdekā	poíeson metā tū dúlu su katà tò éleos su	fac cum servo tuo iuxta misericordiam tuam	fac cum servo tuo secundum misericordiam tuam	trata con misericordia a tu siervo
Sal 119 (118), 149	qōlī šim'āh kəḥāsdekā yāhwāh	tēs phōnēs mu ákuson, kýrie, katà tò éleos su	vocem meam audi iuxta misericordiam tuam Domine	vocem meam audi secundum misericordiam tuam Domine	escucha mi voz por tu misericordia, Señor
Sal 119 (118), 159	yāhwāh kəḥāsdekā ḥayyēnī	kýrie, en tōi eléi su zēsón me	Domine iuxta misericordiam tuam vivifica me	Domine in misericordia tua vivifica me	Señor; por tu misericordia dame vida
Sal 138 (137), 8	yāhwāh kəḥāsdekā lā 'ólām	kýrie, tò éleos su eis tòn aiōna	Domine misericordia tua in aeternum	Domine misericordia tua in saeculum	Señor, tu misericordia es eterna

Sal 143 (142), 8	<i>hašmī</i> <i>ḥabbōqer</i> <i>ḥāsdekā</i>	<i>akustòn pofēsón</i> <i>moi tò prôi tò</i> <i>éleós su</i>	<i>fac me audire</i> <i>mane</i> <i>miser ricordiam</i> <i>tuam</i>	<i>audiam mihi fac</i> <i>mane</i> <i>miser ricordiam</i> <i>tuam</i>	<i>en la mañana</i> <i>hazme</i> <i>escuchar tu</i> <i>gracia</i>
Sal 143 (142), 12	<i>ûḇḥāsdekā</i> <i>tašmīt</i> <i>’ōyāḇāy</i>	<i>kai en tō; eléei su</i> <i>exolethreúseis tús</i> <i>ekhthrús mu</i>	<i>et in</i> <i>miser icordia</i> <i>tua dissipabis</i> <i>inimicos meos</i>	<i>et in</i> <i>miser icordia</i> <i>tua disperdes</i> <i>inimicos meos</i>	<i>por tu</i> <i>fidelidad,</i> <i>dispersa a mis</i> <i>enemigos</i>

En algunas ocasiones, por paralelismo con otra palabra en plural, hallamos el sustantivo *ḥéseḏ* en plural con el sufijo posesivo de segunda persona: *ḥasdeykā* “tus piedadés”.

	TM	LXX	Vg-h	Vg-g	VO
Sal 25 (24), 6	<i>zākōr-</i> <i>raḥāmeykā</i> <i>yāwāḥ</i> <i>waḥāsdeykā</i> <i>kī mē ’ōlām</i> <i>hēm māḥ</i>	<i>mnéstḥēti</i> <i>tôn</i> <i>oiktirmôn</i> <i>su, kýrie, kai</i> <i>tà eléē su,</i> <i>hóti apò tú</i> <i>aiónós eisin</i>	<i>recordare</i> <i>miser ationum</i> <i>tuarum Domine</i> <i>et</i> <i>miser icordiarum</i> <i>tuarum quia a</i> <i>sempiterno sunt</i>	<i>reminiscere</i> <i>miser ationum</i> <i>tuarum Domine</i> <i>et</i> <i>miser icordiarum</i> <i>tuarum quia a</i> <i>saeculo sunt</i>	<i>recuerda,</i> <i>Señor, que</i> <i>tu ternura y</i> <i>tu</i> <i>miser icordia</i> <i>son eternas</i>
Sal 106 (105), 7	<i>’āḇōtēnū</i> <i>ḥāmīšrayim</i> <i>lō ’-hiškílū</i> <i>nīplā ’ōteykā</i> <i>lō ’-zākārū</i> <i>’et-rōḇ</i> <i>ḥasdeykā</i>	<i>hoi patēres</i> <i>hēmôn en</i> <i>Aigýptō; u</i> <i>synēkan tà</i> <i>thaumásiá</i> <i>su uk</i> <i>emnésthēsan</i> <i>tū plēthus tū</i> <i>eléus su</i>	<i>patres nostri in</i> <i>Aegypto non</i> <i>intellexerunt</i> <i>mirabilia tua</i> <i>non sunt</i> <i>recordati</i> <i>multitudinis</i> <i>miser icordiae</i> <i>tuae</i>	<i>patres nostri in</i> <i>Aegypto non</i> <i>intellexerunt</i> <i>mirabilia tua</i> <i>non fuerunt</i> <i>memores</i> <i>multitudinis</i> <i>miser icordiae</i> <i>tuae</i>	<i>nuestros</i> <i>padres en</i> <i>Egipto no</i> <i>comprendie-</i> <i>ron tus</i> <i>maravillas;</i> <i>no se</i> <i>acordaron</i> <i>de tu</i> <i>abundante</i> <i>miser icordia</i>

Por último, con sufijo posesivo de tercera persona, hallamos *ḥasdō* “su piedad”; con preposición, *lāḥasdō* “para su piedad”. Es de destacar la frase «*kī lā ’ōlām ḥasdō*» “pues para siempre su piedad” (LH “porque es eterna su misericordia”), que a veces aparece en paralelismo con «*kī-tōḇ*» “porque es

bueno” (Sal 106,1; 107,1; 118,1; 118,29; 136,1) y a veces como estribillo de una letanía (caso típico del Salmo 136).

	TM	LXX	Vg-h	Vg-g	VO
Sal 31 (30), 22	<i>bārûk yəhwāh kî hiplî 'hasdô lî bə 'îr māšəðr</i>	<i>eulogētòs kýrios, hóti ethaumástōsen tò éleos autû en pólei periokhês</i>	<i>benedictus Dominus quia mirabilem fecit misericordiam suam mihi in civitate munita</i>	<i>benedictus Dominus quoniam mirificavit misericordiam suam mihi in civitate munita</i>	<i>bendito sea el Señor, que ha hecho por mí prodigios de misericordia en la ciudad amurallada</i>
Sal 33 (32), 18	<i>hinnēh 'ēn yəhwāh el- yərē 'āyw lamyahālîm ləhasdô</i>	<i>idû hoi ophthalmoi kyríu epì tús phobuménus autòn tús elpízontas epì tò éleos autû</i>	<i>ecce oculus Domini super timentes eum et expectantes misericordiam eius</i>	<i>ecce oculi Domini super metuentes eum qui sperant super misericordia eius</i>	<i>los ojos del Señor están puestos en quien lo teme, en los que esperan su misericordia</i>
Sal 42 (41), 9	<i>yômām yəšaúeh yəhwāh hasdô</i>	<i>hēméras enteleítai kýrios tò éleos autû</i>	<i>per diem mandavit Dominus misericordiam suam</i>	<i>in die mandavit Dominus misericordiam suam</i>	<i>de día el Señor me hará misericordia</i>
Sal 77 (76), 9	<i>he 'āpēs lānešah hasdô</i>	<i>è eis télos tò éleos autû apokópsei</i>	<i>ergone complebit usque in finem misericordiam suam</i>	<i>aut in finem misericordiam suam abscedit</i>	<i>¿Se ha agotado ya su misericordia?</i>
Sal 103 (102), 11	<i>kî kînḥōaḥ šāmayîm 'al- hā 'āreš gāḥar hasdô 'al- yərē 'āyw</i>	<i>hóti katà tò hýpsos tû uranû apò tês gès ekrataíōsen kýrios tò éleos autû epì tús phobuménus autón</i>	<i>quantum enim excelsius est caelum terra tantum confortata est misericordia eius super timentes eum</i>	<i>quoniam secundum altitudinem caeli a terra corroboravit misericordiam suam super timentes se</i>	<i>como se levanta el cielo sobre la tierra, se levanta su bondad sobre los que lo temen</i>

Sal 106 (105), 1	<i>hōđú layhwāh kî-tôḥ kî lə 'ôlām ḥasdô</i>	<i>exomologeîsthe tô; kyrîō, hōti khrēstós, hōti eis tòn aiōna tò éleos autû</i>	<i>confitemini Domino quoniam bonus quoniam in aeternum misericordia eius</i>	<i>confitemini Domino quoniam bonus quoniam in saeculum misericordia eius</i>	<i>dad gracias al Señor porque es bueno, porque es eterna su misericordia</i>
Sal 107 (106), 1	<i>hōđú layhwāh kî-tôḥ kî lə 'ôlām ḥasdô</i>	<i>exomologeîsthe tô; kyrîō, hōti khrēstós, hōti eis tòn aiōna tò éleos autû</i>	<i>confitemini Domino quoniam bonus quoniam in aeternum misericordia eius</i>	<i>confitemini Domino quoniam bonus quoniam in saeculum misericordia eius</i>	<i>dad gracias al Señor porque es bueno, porque es eterna su misericordia</i>
Sal 107 (106), 21	<i>yôđú layhwāh ḥasdô wəniplə 'ôṭāyw liḥnē 'ādām</i>	<i>exomologēsásthōsan tô; kyrîō, tà eléē autû kai tà thaumásia autû toîs hyioîs tôn anthrōpōn</i>	<i>confiteantur Domino misericordiam eius et mirabilia eius in filios hominum</i>	<i>confiteantur Domino misericordiae eius et mirabilia eius filiis hominum</i>	<i>den gracias al Señor por su misericordia, por las maravillas que hace con los hombres</i>
Sal 118 (117), 1 (= v.29)	<i>hōđú layhwāh kî-tôḥ kî lə 'ôlām ḥasdô</i>	<i>exomologeîsthe tô; kyrîō, hōti agathós, hōti eis tòn aiōna tò éleos autû</i>	<i>confitemini Domino quoniam bonus quoniam in aeternum misericordia eius</i>	<i>confitemini Domino quoniam bonus quoniam in saeculum misericordia eius</i>	<i>dad gracias al Señor porque es bueno, porque es eterna su misericordia</i>
Sal 118 (117), 2	<i>yə 'mar-nā' yisrā 'ēl kî lə 'ôlām ḥasdô</i>	<i>eipátō dè oîkos Israēl hōti agathós, hōti eis tòn aiōna tò éleos autû</i>	<i>dicat nunc Israhel quoniam in aeternum misericordia eius</i>	<i>dicat nunc Israhel quoniam bonus quoniam in saeculum misericordia eius</i>	<i>diga la casa de Israel: eterna es su misericordia</i>

Sal 118 (117), 3	<i>yā 'mārû-nā' ḥêṭ'ahārôn kî lā 'ôlām ḥasdô</i>	<i>eipátō dè oïkos Aarôn hótî agathós, hótî eis tôn aiôna tò éleos autû</i>	<i>dicat domus Aaron quoniam in aeternum misericordia eius</i>	<i>dicat nunc domus Aaron quoniam in saeculum misericordia eius</i>	<i>diga la casa de Aaron: eterna es su misericordia</i>
Sal 118 (117), 4	<i>yā 'mārû-nā' yir'ê yāhwāh kî lā 'ôlām ḥasdô</i>	<i>eipátōsan dè pántes hoi phobúmenoi tôn kýrion hótî agathós, hótî eis tôn aiôna tò éleos autû</i>	<i>dicant qui timent Dominum quoniam in aeternum misericordia eius</i>	<i>dicant nunc qui timent Dominum quoniam in saeculum misericordia eius</i>	<i>digan los que temen al Señor: eterna es su misericordia</i>
Sal 136 (135), 1	<i>hōdû layhwāh kî-ṭôḥ kî lā 'ôlām ḥasdô</i>	<i>exomologeísthe tôi kýriōi, hótî khrēstós, hótî eis tôn aiôna tò éleos autû</i>	<i>confitemini Domino quoniam bonus quoniam in aeternum misericordia eius</i>	<i>confitemini Domino quoniam bonus quoniam in aeternum misericordia eius</i>	<i>dad gracias al Señor porque es bueno: porque es eterna su misericordia</i>
Sal 136 (135), 2-26	<i>kî lā 'ôlām ḥasdô</i>	<i>hótî eis tôn aiôna tò éleos autû</i>	<i>quoniam in aeternum misericordia eius</i>	<i>quoniam in aeternum misericordia eius</i>	<i>porque es eterna su misericordia</i>
Sal 147 (146), 11	<i>rôṣēh yāhwāh 'eṭ-yarē'āyw 'eṭ-hamyahālîm lāḥasdô</i>	<i>eudokeî kýrios en toîs phobuménois autôn kai en toîs elpízusin epì tó éleos autû</i>	<i>placetur Domino in his qui timent eum et expectant misericordiam eius</i>	<i>beneplacitum est Domino in his qui timent eum et expectant misericordiam eius</i>	<i>el Señor aprecia a los que lo temen, que confían en su misericordia</i>

No falta la ocasión en que encontramos el sustantivo *ḥésed* en plural con el sufijo posesivo de tercera persona: *ḥāsādāw* “sus piedades”. En el caso del Salmo 106 (105), el plural parece exigido por una lógica semántica: si Dios es “abundante de piedad (*rab-ḥésed*)”, resulta lógico que (tras haberse airado

contra su pueblo idólatra, entregándolo en manos de los gentiles) recuerde su alianza y sienta lástima “conforme a la abundancia de sus piedades (*kārōḇ ḥāsādāw*)”.

	TM	LXX	Vg-h	Vg-g	VO
Sal 106 (105), 45	<i>wayyizkōr lāhem bārîṭō wayyinnāḥēm kārōḇ ḥāsādāw</i>	<i>kai emnésthē tēs diathékēs autū kai metemeléthē katà tò plēthos tū eléus autū</i>	<i>et recordatus est pacti sui cum eis et paenituit eum secundum multitudinem misericordiae suae</i>	<i>et memor fuit testamenti sui et paenituit eum secundum multitudinem misericordiae suae</i>	<i>recordando su pacto con ellos, se arrepintió con inmensa misericordia</i>

Y no falta tampoco la vez en que aparezca el atributo no en forma de sustantivo *ḥésed* “piedad” sino de verbo *ḥāsad* “mostrarse piadoso”, y así leemos en el Salmo 18 “con un piadoso, te muestras piadoso”.

	TM	LXX	Vg-h	Vg-g	VO
Sal 18 (17), 26	<i>‘im-ḥāsîḏ tiḥassād</i>	<i>metà hosíu hosiōthésē;</i>	<i>cum sancto sanctus eris</i>	<i>cum sancto sanctus eris</i>	<i>con el fiel, tú eres fiel</i>

Como adjetivo, *ḥāsîḏ* “piadoso”, referido a los fieles del Señor, es traducido como “santo” al griego (*hósios*) y al latín (*sanctus*).

	TM	LXX	Vg-h	Vg-g	VO
Sal 18 (17), 26	<i>'im-ḥāsīd</i> <i>tiḥassād</i>	<i>metà hosíu</i> <i>hosiôthésēi</i>	<i>cum sancto</i> <i>sanctus eris</i>	<i>cum sancto</i> <i>sanctus eris</i>	<i>con el fiel, tú</i> <i>eres fiel</i>
Sal 32 (31), 6	<i>'al-zō't</i> <i>yitpallēl</i> <i>kol-ḥāsīd</i> <i>'eleykā</i> <i>lā'ēt māšō'</i>	<i>hypèr taútēs</i> <i>proseúxetai</i> <i>pās hósios</i> <i>pròs sè en</i> <i>kairô: euthétōi</i>	<i>pro hoc orat</i> <i>omnis</i> <i>sanctus ad te</i> <i>tempus</i> <i>inveniens</i>	<i>pro hac</i> <i>orabit ad te</i> <i>omnis</i> <i>sanctus in</i> <i>tempore</i> <i>oportuno</i>	<i>por eso, que</i> <i>todo fiel te</i> <i>suplicue en</i> <i>el momento</i> <i>de la</i> <i>desgracia</i>
Sal 43 (42), 1	<i>šāpātēnī</i> <i>'ēlōhīm</i> <i>wariḥāh</i> <i>rīḥī miggôy</i> <i>lō'-ḥāsīd</i>	<i>krínón me, ho</i> <i>theós, kai</i> <i>díkason tèn</i> <i>díkēn mu ex</i> <i>éthnus oukh</i> <i>hosíu</i>	<i>iudica me</i> <i>Deus et</i> <i>discerne</i> <i>causam</i> <i>meam a</i> <i>gente non</i> <i>sancta</i>	<i>iudica me</i> <i>Deus et</i> <i>discerne</i> <i>causam</i> <i>meam de</i> <i>gente non</i> <i>sancta</i>	<i>hazme</i> <i>justicia, oh</i> <i>Dios,</i> <i>defiende mi</i> <i>causa</i> <i>contra</i> <i>gente sin</i> <i>piedad</i>

A veces lo encontramos en plural con sufijo posesivo de segunda persona (*ḥāsīdeykā* “tus piadosos”) o de tercera persona (*ḥāsīdāyw* “sus piadosos”, o sea, de Dios).

	TM	LXX	Vg-h	Vg-g	VO
Sal 30 (29), 5	<i>zamməraû layhwāh ḥššīdāyw</i>	<i>psálate tōi kŷrīōi, hoi hósoi autû</i>	<i>cantate Domino sancti eius</i>	<i>psallite Domino sancti eius</i>	<i>tañed para el Señor, fieles suyos</i>
Sal 37 (36), 28	<i>kî yəhwāh 'ōhēḥ mišpāṭ wəlō'- ya 'āzōḥ 'eṭ- ḥššīdāyw</i>	<i>hóti kŷrios agapâi krísin kai uk enkataleípsai tû hosíus autû</i>	<i>quia Dominus diligít iudicium et non derelinquet sanctos suos</i>	<i>quia Dominus amat iudicium et non derelinquet sanctos suos</i>	<i>porque el Señor ama la justicia y no abandona a sus fieles</i>
Sal 85 (84), 9	<i>kî yəḏabēr šālôm 'el- 'ammô wə 'el- ḥššīdāyw</i>	<i>hóti lalései eirénēn epì tòn laòn autû kai epì tûs hosíus autû</i>	<i>loquetur enim pacem ad populum suum et ad sanctos suos</i>	<i>quoniam loquetur pacem in plebem suam et super sanctos suos</i>	<i>anuncia la paz a su pueblo y a sus amigos</i>
Sal 145 (144), 10	<i>wəḥššīdeykā yəḥārākûkāh</i>	<i>kai hoi hósióí su eulogēsátōsán se</i>	<i>et sancti tui benedicant tibi</i>	<i>et sancti tui confiteantur tibi</i>	<i>que te bendigan tus fieles</i>

En cuanto a la cualidad de la “verdad (*'ēmet*)” de Dios, aparece también muchas veces sin el acompañamiento de la “piedad (*ḥšsed*)”. Veamos en primer lugar, versículos en los que encontramos la palabra *'ēmet* (o con preposición *be'ēmet* “en verdad”). En el caso del Salmo 5, el término “verdad” aparece en la versión griega (LXX y Vg-g), no en el texto hebreo (TM y Vg-h), y no predicado de Dios sino negado de los hombres impíos. En el Salmo 145, no queda claro si quienes invocan a Dios “en verdad” lo hacen por actuar sinceramente (es decir, en la verdad de ellos) o por hacerlo en el atributo divino (o sea, confiando en la fidelidad de Dios), no siendo incompatibles ambas opciones.

	TM	LXX	Vg-h	Vg-g	VO
Sal 5, 10	<i>kî 'ēn bəp̄hū nəkūnāh</i>	<i>hóti uk éstin en tō; stómati autôn alétheia</i>	<i>non est enim in ore eorum rectum</i>	<i>quoniam non est in ore eorum veritas</i>	<i>en su boca no hay sinceridad</i>
Sal 19 (18), 10	<i>mišpəṭē- yəhwāh 'ēmeṭ šāḏəqū</i>	<i>tà krímata kyríu alēthiná, dedikaiōména</i>	<i>iudicia Domini vera iustificata</i>	<i>iudicia Domini vera iustificata</i>	<i>los mandamientos del Señor son verdaderos y enteramente justos</i>
Sal 31 (30), 6	<i>yəhwāh 'ēl 'ēmeṭ</i>	<i>kýrie ho theòs tēs alētheías</i>	<i>Domine Deus veritatis</i>	<i>Domine Deus veritatis</i>	<i>tú, el Dios leal,</i>
Sal 85 (84), 12	<i>'ēmeṭ mē'eres tišmāh</i>	<i>alétheia ek tēs gēs anéteilen</i>	<i>veritas de terra orta est</i>	<i>veritas de terra orta est</i>	<i>la fidelidad brota de la tierra</i>
Sal 111 (110), 7	<i>ma 'āsē yāḏāyw 'ēmeṭ ūmišpāṭ</i>	<i>érğa kheirôn autû alétheia kai krísis</i>	<i>opus manuum eius veritas et iudicium</i>	<i>opus manuum eius veritas et iudicium</i>	<i>justicia y verdad son las obras de sus manos</i>
Sal 111 (110), 8	<i>'āsūyim be 'ēmeṭ wayāšār</i>	<i>pepoiēménai en alētheía; kai euthýthēti</i>	<i>facta in veritate et aequitate</i>	<i>facta in veritate et aequitate</i>	<i>se han de cumplir con verdad y rectitud</i>
Sal 119 (118), 142	<i>šidqāṭəkā šedeq lə 'ólām waṭōrāṭəkā 'ēmeṭ</i>	<i>hē dikaiosýnē su dikaiosýnē eis tòn aiōna, kai ho nómos su alétheia</i>	<i>iustitia tua iustitia sempiterna et lex tua veritas</i>	<i>iustitia tua iustitia in aeternum et lex tua veritas</i>	<i>tu justicia es justicia eterna, tu ley es verdadera</i>
Sal 119 (118), 151	<i>qārōḥ 'attāh yəhwāh wəkol- mišōteykā 'ēmeṭ</i>	<i>engýs eí sy, kýrie, kai pāsai hai entolai su alétheia</i>	<i>prope es tu Domine et omnia mandata tua veritas</i>	<i>prope es tu Domine et omnes viae tuae veritas</i>	<i>tú, Señor, estás cerca y todos tus mandatos son estables</i>
Sal 119 (118), 160	<i>rō 'š- dəḥārəkā 'ēmeṭ</i>	<i>arkhè tôn lógōn su alétheia</i>	<i>caput verborum tuorum veritas</i>	<i>principium verborum tuorum veritas</i>	<i>el compendio de tu palabra es la verdad</i>

Sal 145 (144), 18	<i>lākōl 'āšer yiqrā 'uhū be'ēmeṭ</i>	<i>pāsi toís epikaluménois autòn en alētheíai</i>	<i>omnibus qui invocant eum in veritate</i>	<i>omnibus invocantibus eum in veritate</i>	<i>de los que lo invocan sinceramente</i>
Sal 146 (145), 6	<i>hašōmēr 'ēmeṭ lə'ólām</i>	<i>tòn phylássonta alētheian eis tòn aiōna</i>	<i>et custodit veritatem in sempiternum</i>	<i>qui custodit veritatem in saeculum</i>	<i>que mantiene su fidelidad perpetuamente</i>

Con sufijo posesivo de segunda persona hallamos ' *āmitēkā* “tu verdad”.

	TM	LXX	Vg-h	Vg-g	VO
Sal 25 (24), 5	<i>ḥarrīkēnī ba' āmitēkā</i>	<i>hodégēsón me epi tèn alētheián su</i>	<i>deduc me in veritate tua</i>	<i>dirige me in veritatem tuam</i>	<i>haz que camine con lealtad</i>
Sal 30 (29), 10	<i>ḥāyōdākā ' āper ḥāyaggīd ' āmitēkā</i>	<i>mè exomologésetaí soi khūs è anangeleí tèn alētheián su;</i>	<i>numquid confitebitur tibi pulvis aut adnuntiabit veritatem tuam</i>	<i>numquid confitebitur tibi pulvis aut adnuntiabit veritatem tuam</i>	<i>¿Te va a dar gracias el polvo o va a proclamar tu lealtad?</i>
Sal 43 (42), 3	<i>šalah- ' ōrākā wa' āmitākā</i>	<i>exapósteilon tò phôs su kai tèn alētheián su</i>	<i>mitte lucem tuam et veritatem tuam</i>	<i>emitte lucem tuam et veritatem tuam</i>	<i>envía tu luz y tu verdad</i>
Sal 86 (85), 11	<i>hōrēnī yāhwāh darkekā ' āhallēk ba' āmitēkā</i>	<i>hodégēsón me, kýrie, tē; hodō; su, kai poreúsomai en tē; alētheía; su</i>	<i>doce me Domine viam tuam ut ambulem in veritate tua</i>	<i>deduc me Domine in via tua et ingrediar in veritatem tuam</i>	<i>enséñame, Señor, tu camino para que siga tu verdad</i>

En lugar de *'ēmet*, encontramos a veces el sustantivo *'ēmûnāh* que puede considerarse sinónimo (ambos de la raíz *'mn* “firmeza”). En el caso de Sal 37,3, es dudoso si la mención de la fidelidad (que falta en LXX y Vg-g) se refiere a Dios, al creyente o a ambos.

	TM	LXX	Vg-h	Vg-g	VO
Sal 33 (32), 4	<i>kî-yāšār dāḅar yāhwāh wākol-ma' āśēhû be'emûnāh</i>	<i>hóti euthès ho lógos tû kyríu, kai pánta tà érga autû en pístei</i>	<i>quia rectum est verbum Domini et omne opus eius in fide</i>	<i>quia rectum est verbum Domini et omne opus eius in fide</i>	<i>que la palabra del Señor es sincera y todas sus acciones son leales</i>
Sal 37 (36), 3	<i>šāḱān-' éreš ûrā' ēh 'ēmûnāh</i>	<i>kai kataskénu tèn gèn, kai poimanthésē; epì tō; plútō; autēs</i>	<i>peregrinare in terra et pascere fide</i>	<i>et inhabita terram et pasceris in divitiis eius</i>	<i>habitarás tu tierra y reposarás en ella en fidelidad</i>
Sal 119 (118), 75	<i>we' emûnāh 'innîtānî</i>	<i>kai alētheía; etapeínōsās me</i>	<i>et vere adflixisti me</i>	<i>et veritate humiliasti me</i>	<i>que con razón me hiciste sufrir</i>
Sal 119 (118), 86	<i>kol-mišōteykā 'ēmûnāh</i>	<i>pāσαι hai entolaí su alētheia</i>	<i>omnia mandata tua vera</i>	<i>omnia mandata tua veritas</i>	<i>todos tus mandamientos son verdaderos</i>
Sal 119 (118), 138	<i>šîuitā ṣeḏeq 'ēḏōteykā wā'emûnāh mā' ōḏ</i>	<i>enetelō dikaiosynēn tà martýriá su kai alētheian sphódra</i>	<i>praecepisti iustitiam testimonii tui et veritatem nimis</i>	<i>mandasti iustitiam testimonia tua et veritatem tuam nimis</i>	<i>has decretado preceptos justos sumamente estables</i>

Con sufijo posesivo de segunda persona, *'ēmûnātākā* “tu verdad” o “tu fidelidad”, o con preposición *be'emûnātekā* “en tu fidelidad”.

	TM	LXX	Vg-h	Vg-g	VO
Sal 40 (39), 11	'ēmūnātəkā ûṭəšú' āṭəkā 'āmirtî	tèn alétheián su kai tò sôtérión su eîpa	<i>fidem tuam et salutare tuum dixi</i>	<i>veritatem tuam et salutare tuum dixit</i>	<i>he contado tu fidelidad y tu salvación</i>
Sal 89 (88), 6	'ap- 'ēmūnātəkā biqhal qəḏōšîm	kai tèn alétheián su en ekklēsía; hagíōn	<i>et veritatem tuam in ecclesia sanctorum</i>	<i>etenim veritatem tuam in ecclesia sanctorum</i>	<i>y tu fidelidad en la asamblea de los santos</i>
Sal 89 (88), 9	ḥāsîn yāh wə'ēmūnātəkā səbîḥōṭeykā	<i>dynatòs eî,</i> <i>kýrie, kai</i> <i>hē alétheiá</i> su kýklō; su	<i>fortissime Domine et veritas tua in circuito tuo</i>	<i>potens es Domine et veritas tua in circuito tuo</i>	<i>el poder y la fidelidad te rodean</i>
Sal 119 (118), 90	ləḏōr wāḏōr 'ēmūnātekā	<i>eis geneàn</i> kai <i>geneàn</i> hē alétheiá su	<i>in generatione et generatione fides tua</i>	<i>in generationem et generationem veritas tua</i>	<i>tu fidelidad, de generación en generación</i>
Sal 143 (142), 1	ha' āzînāh 'el- taḥnūnay be'ēmūnātekā 'ānanî bəšiqāṭekā	<i>enótisai</i> tèn <i>déēsîn</i> mu en tē; alétheiá; su, epákusón mu en tē; dikaiosýnē; su	<i>ausculta deprecationem meam in veritate tua exaudi me in iustitia tua</i>	<i>auribus percipe obsecrationem meam in veritate tua exaudi me in iustitia tua</i>	<i>tú, que eres fiel, atiende a mi súplica; tú, que eres justo, escúchame</i>

Con sufijo posesivo de tercera persona, 'ēmūnātō “su verdad” o “su fidelidad”.

	TM	LXX	Vg-h	Vg-g	VO
Sal 96 (95), 13	<i>yīšpəṭ-tēḫēl bāšedeq wə' ammîm be' ěmānātô</i>	<i>krineî tèn oikuménēn en dikaiosýnē; kai laùs en tē; alētheía; autû</i>	<i>iudicabit orbem in iusto et populos in fide sua</i>	<i>iudicabit orbem terrae in aequitate et populos in veritate sua</i>	<i>regirá el orbe con justicia y los pueblos con fidelidad</i>

A veces encontramos una referencia a este atributo no como sustantivo ni adjetivo sino en forma verbal, del verbo ' *āman* “estar firme”. Es el caso de *ne' ěmān* (masculino) o *ne' ěmānāh* (femenino), participio singular en modo *niphal*, si bien en el Salmo 89 se refiere al Mesías (de cuya identidad divina no tenía conciencia el salmista, cf. Mc 12,35-37). En plural podemos verlo referido a los fieles del Señor en el Salmo 101 (en estado constructo, *ne' emnê*) o los mandatos del Señor en el Salmo 111 (en estado absoluto, *ne' emānîm*).

	TM	LXX	Vg-h	Vg-g	VO
Sal 19 (18), 8	<i>' ēdūt yəḫwāh ne' ěmānāh</i>	<i>hē martyría kyríu pisté</i>	<i>testimonium Domini fidele</i>	<i>testimonium Domini fidele</i>	<i>el precepto del Señor es fiel</i>
Sal 89 (88), 38	<i>wə' ēd baššaḥaq ne' ěmān</i>	<i>kai ho mártys en uranô; pistós</i>	<i>et testis in caelo fidelis</i>	<i>et testis in caelo fidelis</i>	<i>testigo fiel en el cielo</i>
Sal 101 (100), 6	<i>' aynay bāne' emnê- ' ereṣ</i>	<i>hoi ophthalmoí mu epì tús pistùs tês gês</i>	<i>oculi mei ad fideles terrae</i>	<i>oculi mei ad fideles terrae</i>	<i>pongo mis ojos en los que son leales</i>
Sal 111 (110), 7	<i>ne' emānîm kol- miqqûdāyw</i>	<i>pistai pāsai hai entolai autû</i>	<i>fidelia omnia praecepta eius</i>	<i>fidelia omnia mandata eius</i>	<i>todos sus preceptos merecen confianza</i>

37. El Salmo 5.

La LH titula este salmo “Oración de la mañana de un justo perseguido”. Comienza con una súplica de auxilio (vv.2-4). Sigue una diatriba contra la maldad (vv.5-7): Dios no ama al malvado, al arrogante, al sanguinario y traicionero. Viene a continuación el contraste con el salmista, que reza en el Templo (v.8). Finalmente, se ponen en relación ambas partes: si el orante pide auxilio es porque está siendo perseguido por esos hombres perversos (v.9) que vuelve a describir (v.10). Suplica un juicio condenatorio para ellos (v.11) y, en cambio, la alegría y la gloria para los que se acogen a Dios y aman su nombre (v.12), pues, el Señor bendice al justo (v.13).

En este contexto, se sitúa el v.8, cuya estructura es de dos hemistiquios en paralelismo quiástico. La primera parte o hemistiquio es el siguiente:

TM	<i>wa'ānī</i>	<i>bārōḥ ḥasdekā</i>	<i>'āḇō' ḥētekā</i>
LXX	<i>egò dè</i>	<i>en tō; plēthei tū eléus su</i>	<i>eiseleúsomai eis tòn oîkón su</i>
Vg	<i>ego autem</i>	<i>in multitudine misericordiae tuae</i>	<i>introibo in domum tuam</i>
LH	<i>Pero yo</i>	<i>por tu gran bondad</i>	<i>entraré en tu casa</i>

Y el segundo (con una pequeña variante entre las dos versiones de la Vg) es:

TM		<i>'eštaḥāweh 'el-hēkal-qādāšḱā</i>	<i>bāyîr'ātekā</i>
LXX		<i>proskynēsō pròs naòn ágion su</i>	<i>en fóbō; su</i>
Vg-h		<i>adorabo in templo sancto</i>	<i>in timore tuo</i>
Vg-g		<i>adorabo ad templum sanctum</i>	<i>in timore tuo</i>
LH		<i>me postraré ante tu templo santo</i>	<i>con toda reverencia</i>

La primera palabra del primer hemistiquio recoge el sujeto de la oración: el salmista en contraste con los hombres malvados a que antes se ha referido. Esta palabra no tiene correspondencia en el segundo hemistiquio pero sirve para compensar el mayor número de sílabas en ese segundo. Nos quedamos, pues, con dos columnas. Hay una clara correspondencia entre la segunda columna de la primera parte y la primera de la segunda: “entraré en tu casa” y “me postraré ante tu templo santo”. El paralelismo no es plenamente sinonímico (podría uno entrar en el Templo no para adorar sino, por ejemplo, para buscar a alguien que sabe se encuentra allí), sino que hay una cierta progresión (primero entrar, luego postrarse); puede admitirse que el segundo hemistiquio viene a explicitar lo que ya se contenía implícito en el primero (el salmista entra en el Templo para rezar), pero añade un matiz nuevo: su oración es de adoración, de humilde reverencia. En el texto original no queda del todo claro si el orante es un sacerdote, ya que tiene acceso al lugar especialmente sagrado (*hêkal*), o es un fiel cualquiera, probablemente un laico, que se postra en dirección hacia el Santo. La Vg-h (donde el complemento circunstancial de lugar está expresado mediante la preposición *in* más caso ablativo) avala la primera interpretación (salmista sacerdote), mientras la LXX (preposición *pròs* más acusativo) y la Vg-g (preposición *ad* más acusativo) se decantan por la segunda (salmista laico).

La relación paralela entre entrar y adorar puede servir para iluminar la otra correspondencia del quiasmo: la primera columna (prescindiendo del sujeto que no se repite) del primer hemistiquio con la segunda del segundo. Habría un paralelismo parcialmente sinonímico, con cierta progresión en el significado. En el primer hemistiquio nos encontramos con la expresión *bərōb̄ ḥasdākā* (“en la abundancia de tu piedad”) y en el segundo *bəyîr ’ātekā* (“en tu temor”). Adorar en el temor de Dios está al menos parcialmente implícito en la acción de entrar

al Templo en la gran piedad divina, aunque ciertamente se añade algo más. Hasta dónde llega esa progresión depende de cómo entendamos la primera expresión, si se trata –como la segunda, la del temor- de una virtud humana o más bien de un atributo divino. Del temor de Dios nos dice la Sagrada Escritura que es el principio de la sabiduría (Sal 111 [110] 10; Prov 1,7) y un don del Espíritu Santo (Is 11,3). Queda claro que en la expresión “el temor de ti”, estamos ante un genitivo objetivo, esto es, “el temor a ti”, el salmista teme a Dios, mientras que podría no estar tan claro respecto a “la piedad de ti”.

Si entendemos la expresión “en la abundancia de tu piedad” como “la piedad de ti”, siendo “de ti” un genitivo objetivo, o sea, “la piedad que tengo para contigo”, esto vendría a coincidir con “en tu temor” o “en el temor de ti”, donde “de ti” es con seguridad un genitivo objetivo, puesto que el fiel tiene temor a Dios, nunca Dios temor al fiel. Diríamos entonces que el salmista es un hombre piadoso (heb. *ḥasid*), como se ve en que acude al Templo, y temeroso de Dios, como se aprecia viéndolo postrado allí. En esta interpretación, no estaría de más contrastar el salmo con la reflexión del apóstol Juan sobre la perfección del amor, que da al fiel confianza en el día del juicio (cf. 1 Jn 4,17), ya que “en el amor (*en tē; agápē; Vg in caritate*) no hay temor (*fóbos, Vg timor*), sino que el amor perfecto (*hē teleía agápē, Vg perfecta caritas*) expulsa el temor (*tòn fóbon, Vg timorem*), pues el temor (*fóbos, Vg timor*) lleva en sí castigo y quien teme (*ho dè fobúmenos, Vg qui autem timet*) no ha sido perfeccionado en el amor (*en tē; agápē; Vg in caritate*)” (1 Jn 4,18).

Por tanto, el paralelismo entre los dos hemistiquios del versículo podría entenderse en el sentido de que el salmista expresa físicamente en el Templo que él vive en el amor y en el temor de Dios, y se cuenta entre los justos y no entre los malvados. De hecho, a lo largo del salmo el orante no teme pedir la justicia divina: “guíame en tu justicia (TM *bəšiqāteḱā, LXX en tē; dikaiosýnē;*

su, Vg *in iustitia tua*)” (v.9), y acaba reivindicando la bendición de Dios para el justo: “porque tú, Señor, bendices al justo (TM *ṣadiq*, LXX *díakaion*, Vg *iusto*)” (v.13). El salmista no se considera a sí mismo entre aquellos (v.10) en cuya boca no está “lo correcto (TM *nəkūnāh*, Vg-h *rectum*)”, siendo lo correcto en la boca la “verdad (LXX *alētheia*, Vg-g *veritas*)”, y en cuyo corazón o interior hay insidias y vanidad.

Pero la expresión “en la abundancia de la piedad de ti” puede ser entendida siendo “de ti” un genitivo subjetivo, vale decir, “la piedad que tú tienes para conmigo”. ¿El sintagma *bərōb hasdəkā* usado por el salmo significa que el salmista es un *ḥasid* (un hombre piadoso) o se refiere más bien al *ḥésed* (amor misericordioso) de Dios? Sin duda alguna nos recuerda el atributo divino *rab ḥésed*: si Dios es “abundante de piedad”, el salmista entra al Templo “en la abundancia de tu piedad”. En la LXX, si Dios es *polyéleos*, el salmista entra “*en tōi plēthei tū eléus su*”, siendo *plēthei* un sustantivo de la misma raíz que *poly-* y no siendo *eléus* más que el caso genitivo de *éleos*. En la Vg el atributo divino es *multae miserationis* y el salmista entra “*in multitudine misericordiae tuae*”, siendo *multitudine* un sustantivo de la misma raíz que *multae* y con la variante *miser cordia* (que remite más bien al primer atributo *miser cors*) en vez de *miserationis*, sin que quepa en la traducción latina entender más que el salmo habla de entrar al Templo en el amor misericordioso que Dios tiene al fiel. Así lo ha entendido también la LH al traducir “por tu gran bondad”.

Con todo, la cuestión no se resuelve simplemente con una opción gramatical (es Dios el piadoso). El orante del salmo, al contarse entre los justos, puede considerarse acreedor al favor de Dios, con lo que se desdibuja el sentido de la referida piedad divina. La epístola joánica –que hemos citado a propósito de la relación entre amor y temor- emplea el mismo término para el amor de Dios a nosotros y de nosotros a Dios, pero afirmando la primacía cronológica y

ontológica de aquel sobre este: “en esto consiste el amor (*hē agápē*, Vg *caritas*), no en que nosotros hayamos amado (*ēgapēkamen*, Vg *dilexerimus*) a Dios sino en que él nos amó (*ēgápēsēn*, Vg *dilexit*)” (1 Jn 4,10).

La parábola evangélica del fariseo y el publicano (Lc 18, 9-14) nos ofrece la doble interpretación desde sus consecuencias en la vida espiritual, subrayando el contraste entre quien lleva hasta la soberbia entender que entra al Templo en su propia justicia y quien humildemente reconoce que carece de ella. Curiosamente, ninguno de los dos se postra en el Templo como el salmista, sino que el fariseo reza “de pie (*statheis*, Vg *stans*)” (v.11) y también el publicano está “de pie (*hestōs*, Vg *stans*)” (v.13), aunque el fariseo no se considera como los demás hombres, que son “injustos (*ádikoi*, Vg *iniusti*)” (v.11). Diríase que en una exacerbación del contraste del salmista con sus malvados perseguidores, el fariseo se tiene por justo y no se postra humildemente, mientras que el publicano se mantiene “a distancia (*makróthen*, Vg *a longe*)” (v.13) y por eso no está postrado ante el Santo. Recordemos que, según el evangelista, Jesús dice esta parábola por algunos que “confiaban en sí mismos teniéndose por justos (*dikaioi*, Vg *iusti*) y despreciaban a los demás” (v.9). Frente a esta autopercepción, el publicano representaría una distinta interpretación y vivencia del salmo, según la cual el temor de Dios del orante consiste en sumergirse en el amor misericordioso de Dios: “en la abundancia de tu piedad” (Sal 5,8). Y solo desde ahí se entendería la justicia del salmista. En efecto, el temor de Dios haría al orante consciente de su condición pecadora y esto le llevaría humildemente a postrarse, reconociendo que si entra en el Templo es por la gran misericordia divina.

San Pablo, citando otro salmo, “no hay quien haga el bien, ni uno solo” (Sal 13,3), lo expresará introduciendo una palabra que no estaba en la traducción de la LXX: “no hay ningún justo (*díkaios*, Vg *iustus*)” (Rom 3,10).

Lo refuerza con la cita de otro salmo que abunda en la idea de que Dios no encuentra quien haga el bien (cf. Rom 13, 11-12: Sal 53 [52] 2-4), para a continuación enlazarlo con la descripción de los malvados en el salmo que comentamos (cf. Rom 3,13: Sal 5,11). Siguen otras citas bíblicas, entre las que conviene resaltar una según la cual ante los ojos de los impíos no hay temor de Dios (cf. Rom 3,18: Sal 36 [35], 2). Por tanto, según esta doctrina de la culpa universal, no existe realmente un justo que se postre en el temor de Dios como el salmista sino que todos entramos en la categoría contrastante de los malvados. Esto nos lleva a una lectura del Salmo 5 que subraya la misericordia de Dios para con todos: “pues todos pecaron y están privados de la gloria de Dios, siendo justificados (*dikaiúmenoi*, Vg *iustificati*) como don (*dōreàn*, Vg *gratis*) por su gracia (*kháriti*, Vg *gratiam*) mediante la redención en Cristo Jesús” (Rom 3,23-24).

38. El Salmo 33 (32).

La LH titula este salmo “Himno al poder y a la providencia de Dios”. Su poder se manifiesta ante todo en la creación surgida de su palabra, expresión de su voluntad (“porque él lo dijo, y existió, él lo mandó, y surgió”, LH v.9), incluyendo aquí los cielos (v.6), las aguas marinas (v.7) y la tierra toda (v.8). Pero también se manifiesta en su dominio sobre la historia humana, puesto que él “deshace los planes de las naciones” (v.10) mientras que “el plan del Señor subsiste por siempre” (v.11). Dentro de este designio divino se enmarca la providencia para con sus fieles, que podríamos resumir en que Dios se comporta conforme a su atributo de “rico en piedad y verdad” (*rāb ḥésed wə’emet*), citando el salmo tres veces la piedad o misericordia de Dios y una vez su verdad o fidelidad.

La verdad-fidelidad es proclamada en el v.4, que en su primer hemistiquio se dedica a la palabra de Dios y el segundo a sus acciones. De la palabra, se dice que es recta (LH traduce “sincera”, entendiendo que una palabra recta es la que no tiene doblez, esto es, que no es falsa porque no oculta una segunda intención). De las acciones, se dice que todas ellas son “leales” (LH), aunque literalmente el salmista dice que están “en fidelidad (TM *be’emûnāh*, LXX *en pístei*, Vg *in fide*)”, donde el original hebreo emplea el sustantivo *’emûnāh* que es sinónimo de *’emet* (ambos de la raíz *’mn* “firmeza”) en su doble sentido de “verdad” y de “fidelidad”.

En cuanto a la piedad-misericordia de Dios, la primera vez que se menciona es en el siguiente v.5, cuyo segundo hemistiquio nos dice que “de la piedad (TM *ḥésed*, LXX *tû éleus*, Vg *misericordia*) del Señor está llena la tierra”. El primer hemistiquio afirma que Dios “ama justicia (TM *ṣədāqāh*, Vg-h

iustitiam, LXX *eleēmosýnēn*, Vg-g *miserecordiam*) y juicio (TM *ûmišpāt*, LXX *kaì krísin*, Vg *et iudicium*)”. Es decir, la LXX, y tras ella la Vg *iuxta LXX*, han entendido la justicia como misericordia, adelantando la noción que aparecerá en el segundo hemistiquio; sin embargo, quizá fuera más acertado entender que el primer hemistiquio se refiere a las cualidades que Dios ama en el hombre, como cuando en el v.1 se dice “aclamad, justos (*šadîqîm*, LXX *díkaioi*, Vg *iusti*), al Señor”, mientras el segundo hemistiquio habla del atributo divino que llena la tierra, aunque no se puede establecer una ruptura entre ambos aspectos, dado que Dios ha mandado a sus fieles ser santos como él lo es.

La segunda mención de la piedad divina se hace tras proclamar que la victoria de un rey no depende de su fuerza militar (vv.16-17). Más bien, “los ojos del Señor están puestos en los que le temen, en los que esperan en su piedad (TM *lāḥasdô*, LXX *epì tò éleos autû*, Vg-h *miserecordiam eius*, Vg-g *super misericordia eius*)” (v.18), “para librar sus vidas de la muerte y reanimarlos en tiempo de hambre” (LH v.19). Por eso, el salmista, hablando en nombre de la comunidad de los fieles, afirma que “nosotros aguardamos al Señor” (v.20) y “en su santo nombre confiamos” (v.21).

El salmo termina con la tercera invocación de la piedad divina, que es la súplica final: “sea tu piedad (TM *yāhî-ḥasdākā*, LXX *génoito tò éleós su*, Vg-h *sit misericordia tua*, Vg-g *fiat misericordia tua*), Señor, sobre nosotros, como esperamos en ti” (v.22). El versículo se ha incorporado casi al final del himno litúrgico de acción de gracias “Te Deum”: “Que tu misericordia, Señor, venga sobre nosotros, como lo esperamos de ti” (LH).

39. El Salmo 42-43 (41-42).

Los exegetas consideran que se trata de un mismo salmo que fue dividido en dos, numerados TM 42 (LXX-Vg 41) y TM 43 (LXX-Vg 42), que tienen el mismo final “espera en Dios, que volverás a alabarlo: salud de mi rostro y Dios mío” (Sal 42 [41],13; 43 [42],5) y comparten el tema del deseo del Señor y las ansias de contemplar el Templo, llegando a formular la hipótesis de que el salmista es un levita que marcha desterrado y pasa junto al monte Hermón.

Esta esperanza que vendrá subrayada por el final del salmo es el contexto en el que el salmista expresa su confianza en la piedad (*hésed*) de Dios. El v.9 del Sal 42 (41) dice: “De día el Señor me hará misericordia, de noche cantaré la alabanza del Dios de mi vida” (LH). Es un versículo dividido métricamente no en dos partes (hemistiquios) sino en tres. Literalmente viene a decir: “de día enviará Yahweh su piedad / y en la noche su cántico conmigo, / oración al Dios de mi vida”, donde la tercera parte puede ser una prolongación de la segunda (siendo el sustantivo “oración” sintácticamente una aposición de “cántico”), o bien una oración yuxtapuesta que recoge el contenido de las otras dos partes (es decir: “que de día me mande su misericordia y de noche pueda cantarle, esa es la oración que hago al Dios de mi vida”). Aparentemente, la primera posibilidad (que es la opción que vemos en la traducción de LH) contiene una afirmación más segura de la acción misericordiosa de Dios, mientras la segunda solo dice que esa acción es el objeto de la súplica del salmista. Pero se trata solo de una apariencia, porque el contexto es de una autollamada a la esperanza (recuérdese el estribillo que se repite al final de los dos salmos en que el poema ha sido dividido), con lo que se desdibuja la

diferencia entre “el Señor me hará piedad” y “mi oración es que el Señor me haga piedad”.

Ese objeto de la esperanza o de la oración del salmista es una acción de Dios: TM *yāṣaweh*, del verbo *šāwāh* “levantar, erigir”; es una forma en modo *piel* (intensivo activo), que tiene varios significados: “nombrar, constituir (a alguien algo)”, “determinar, decretar (algo)”, “encargar, mandar (para algo)”, “enviar, comisionar (para hacer algo o para lo relativo a alguien)”. En el v.9 falta la indicación de una persona y cargo a quien se nombre, así como una tarea que se encargue o para la que se comisione, sino que hay solo un objeto del verbo, por lo que parecería más correcto optar por el sentido de “decretar”, que es el que hallamos en los tres sustantivos *šāw*, *ṣaw* y *mišwāh* “mandamiento, precepto”. Sin embargo, la LXX (*enteleítai*) y la Vg (*mandavit*) han optado por el sentido de “enviar”. ¿Y qué es lo que Dios decretará o mandará? Se trata de TM *ḥasdô* (o sea, “el *ḥésed* de él”, “la piedad de Dios”), que hace referencia al atributo *rah ḥésed*. La LXX traduce *tò éleos autû* (“el *éleos* de él mismo”), que también remite al atributo *polyéleos*. La Vg vierte al lat. *miserordiam suam*, en lo cual vemos que mantiene su opción de traducir *ḥésed/éleos* por *miserordia* (remitiéndonos al primer atributo *miserors* más que al de *multae miserationis*).

El contraste entre el día y la noche puede no ser más que un paralelismo poético, pero puede hacer referencia a un tema recurrente en los salmos: de día (más exactamente por la mañana) el orante es objeto de la misericordia divina y por la noche eleva un canto a la fidelidad de Dios. En el Sal 59 (58) se reza: “pero yo cantaré tu poder y por la mañana exaltaré tu piedad (TM *ḥasdekā*, LXX *tò éleos su*, Vg *miserordiam tuam*)” (v.17), “te cantaré porque eres, oh Dios, mi auxiliador, Dios de mi piedad (TM *ḥasdî*)” o “Dios mío, piedad mía (LXX *tò éleos mu*, Vg *miserordia mea*)” (v.18). En Sal 90 (89): “por la

mañana sácianos de tu piedad (TM *ḥasdek*, LXX *tû eléus su*, Vg *miser cordia tua*) y tendremos alegría y júbilo en todos nuestros días” (v.14). Y en Sal 92 (91): “es bueno (TM *tôb*, LXX *agathôn*, Vg *bonum*) dar gracias al Señor y tocar para tu nombre, Altísimo” (v.2), “proclamar por la mañana tu piedad (TM *ḥasdəkā*, LXX *tò éleos su*, Vg *miser cordiam tuam*) y tu verdad (TM *we’ēmûnātəkā*, LXX *kai tèn alétheián su*, Vg-h *et fidem tuam*, Vg-g *et veritatem tuam*) por la noche” (v.3). En esta última cita vemos no solo que la mañana es el momento propicio para recibir la misericordia de Dios (que culminará con el alba del domingo de la Resurrección de Jesús) sino que apreciamos cómo entre la mañana y la noche el día se encierra en el atributo *rab ḥesed we’emet* (LXX *polyéleos kai aléthinós*, Vg *multae miserationis ac verus*), con una vacilación en la Vg entre subrayar el matiz de verdad o el de fidelidad.

En la segunda parte del poema (Sal 43 [42]), el salmista pide a Dios justicia (como en el evangelio “hazme justicia de mi adversario”, Lc 18,3): “hazme justicia, oh Dios, defiende mi causa contra gente sin piedad, sálvame del hombre traidor y malvado” (LH v.1). Podemos ver un contraste entre Dios, de quien se espera y se pide la piedad, y aquellos a los que se enfrenta el salmista, que son gente “no piadosa (TM *lō’-ḥāsdī*)”, traducido al gr. *oukh hosú* y al lat. *non sancta*, cambiando así el recurso al contraste con el *ḥesed* divino por la santidad de Dios. Se trata de un hombre traidor (TM *mirmāh*, LXX *dolú*, Vg *doloso*), es decir, mentiroso o infiel, opuesto a la verdad y fidelidad de Dios; y finalmente (aunque LXX y Vg-g ponen antes este rasgo), es injusto (TM *’awālāh*, LXX *adiku*, Vg *iniquo*), contrario a la justicia que se pide de Dios.

Inmediatamente, tras la petición de justicia frente a los malvados perseguidores, el salmista continúa suplicando: “envíame tu luz y tu verdad (TM *wa’āmītəkā*, LXX *kai tèn alétheián su*, Vg *et veritatem tuam*), que ellas me guíen y me conduzcan hasta tu monte santo y tu tabernáculo” (v.3). El salmista

no desea tan solo librarse del mal que puede temer de los inicuos, ni tan siquiera gozar de libertad, sino sobre todo volver al Templo (si es que no ha sido destruido) y tomar parte en el culto, por lo que ha de tratarse de un levita o incluso un sacerdote. He aquí el versículo con que el sacerdote católico comenzaba la celebración eucarística según el Misal Romano de san Pío V (hoy forma litúrgica extraordinaria): “*introibo ad altare Dei, ad Deum qui laetificat iuventutem meam*” (Vg-g v.4).

40. El Salmo 48 (47).

Este salmo es titulado en LH “Himno a la gloria de Jerusalén”. Esta gloria que canta el salmista es ante todo la presencia de Dios: “entre sus palacios, Dios descuella como un alcázar” (v.4); no en vano Jerusalén es llamada “la ciudad de nuestro Dios” (vv.2 y 9), “la ciudad del Señor de los ejércitos” (v.9).

Pues bien, el salmo subraya algunos de los atributos divinos que liga de manera especial a la ciudad santa, pero en la selección de atributos realizada la fórmula típica no juega un papel particularmente relevante:

a) Se han escogido dos en forma de adjetivos: “grande” (TM *gādōl*, LXX *mégas*, Vg *magnus*) y “laudable” (TM *məhullāl*, LXX *ainetòs*, Vg *laudabilis*), seguidos de un adverbio “con mucho” (TM *mə’ōd*, LXX *sphódra*, Vg *nimis*) que probablemente determine a los dos adjetivos, aunque a veces la traducción lo refiera solo al segundo (LH v.2: “grande es el Señor y muy digno de alabanza”).

b) En forma de sustantivos, se han subrayado cuatro, de los cuales el primero es el único que remite a la fórmula típica, concretamente al cuarto atributo en el original de dicha fórmula (*rab hēsed*) y en griego (*polyéleos*) o al primero en latín (*misericors*). Las frases son las siguientes: “¡Oh Dios!, meditamos tu piedad (TM *ḥasdekā*, LXX *tò éleós su*, Vg *misericordiam tuam*) en medio de tu Templo” (v.10); “como tu renombre (TM *kəšimkā*, LXX *katà tò ónoma su*, Vg *secundum nomen tuum*), ¡oh Dios!, así tu alabanza (TM *təhillātəkā*, LXX *hē aínēsís su*, Vg *laus tua*) llega al confín de la tierra; tu diestra está llena de justicia (TM *šedeq*, LX *dikaiosýnēs*, Vg *iustitia*)” (v.11).

41. El Salmo 51 (50).

El famoso salmo penitencial conocido por el comienzo latino *Miserere* dice así en su primer versículo: “Misericordia, Dios mío, por tu bondad, por tu inmensa compasión borra mi culpa” (LH Sal 50, 1). En esta frase se contiene una clara alusión a los atributos primero, segundo y cuarto de la fórmula típica. Vamos a ver los textos hebreo (TM), griego (LXX) y latino (Vg-h, Vg-g).

TM	Vg iuxta hebr.
<i>ḥānnēnî 'ēlōhîm kəḥasdekās kərōḥ rahāmēkā məḥēh pəšā'āy</i>	<i>Miserere mei Deus secundum misericordiam tuam iuxta multitudinem miserationum tuarum dele iniquitates meas</i>

LXX	Vg iuxta LXX
<i>Eléēsón me, o theós, katà to méga éleós su kaí katà tò plêthos tôn oiktirmôn su exáleipson tò anómēmá mu</i>	<i>Miserere mei Deus secundum magnam misericordiam tuam et secundum multitudinem miserationum tuarum dele iniquitatem meam</i>

Comencemos por el texto original hebreo. La construcción literaria es claramente quiástica (en aspa). El vocativo *'ēlōhîm* (“oh Dios”) va en la primera parte y no se repite en la segunda, donde se sobreentiende elípticamente, y así compensa la menor longitud en sílabas entre las dos partes del versículo, ya que en el quiasmo las dos restantes palabras de la primera parte se desarrollan cada una de ellas en dos palabras en la segunda parte. Así, la primera palabra de la primera parte (*ḥānnēnî*) se corresponde con las dos últimas palabras de la segunda parte (*məḥēh pəšā'āy*) mientras la última palabra de la primera parte (*kəḥasdekās*) se corresponde con las dos primeras palabras de la segunda parte (*kərōḥ rahāmēkā*).

Desde el punto de vista semántico, esta correspondencia, en evidente paralelismo sinonímico, nos ayuda a entender el alcance que el poeta orante otorga a los términos más breves de la primera parte. El verbo *ḥānnēnī* “hazme gracia”, “sé graciable conmigo”, en definitiva, “trátame según tu atributo de *ḥannûn*”, se corresponde con y se desarrolla en *məḥēḥ pəšā'āy* “borra mis transgresiones”; por tanto, la gracia que se implora de Dios es la cancelación de las culpas, más brevemente: el perdón. Y el orante ofrece un argumento o un fundamento para pedir esa gracia: que Dios se lo conceda actuando “como” (preposición *kə*), “conforme a”, “de acuerdo con”, “según” los atributos divinos. ¿Cuáles de ellos? En la primera parte se trata del atributo *rab ḥésed*, aunque el adjetivo propiamente dicho *rab* se deja para la segunda parte del versículo; lo que aparece en la primera es el sustantivo: *kəḥasdekā*, literalmente “como tu piedad”. En la segunda parte, en cambio, el quiasmo lo hace corresponder con el atributo *rahûm* pero en forma de sustantivo precedido por el sustantivo *rōb* (“grandeza”), que recupera el adjetivo *rab* “grande” omitido en la primera parte respecto del atributo divino; así pues, se dice ahora *kərōb rahămêkā*, literalmente “como grandeza de tus entrañas”, esto es, “según la abundancia de tu misericordia”, “conforme a la riqueza de tu compasión”, o “de acuerdo con tu atributo de muy entrañable”.

La LXX y la Vg conservan la estructura en paralelismo quiástico, pero mientras la versión griega mantiene la exacta correspondencia con los términos usados en la fórmula típica de los atributos divinos, la traducción latina no se ha ceñido a tales vocablos con tanta exactitud:

a) La correspondencia del heb. TM *ḥānnēnī* con el gr. LXX *elēśón me* y el lat. Vg *miserere mei* es constante en el libro de los Salmos, como vimos, y su traducción española más común es “ten piedad de mí” o simplemente “misericordia”. Hay que advertir, sin embargo, que mientras la traducción gr.

elēēsón me es conforme con el segundo atributo gr. *eleēmōn*, en cambio la versión lat. *miserere mei* no se corresponde con el segundo atributo lat. *clemens* sino con el primero (*misericors*, del que recoge el elemento *miseri-* pero no *-cors*) o con el cuarto (*multae miserationis*, sin el adjetivo *multae*).

b) La palabra *kəḥasdekā* es vertida al gr. *katà tò méga éleos su* donde no solo se mantiene el sustantivo *éleos* (presente en el adjetivo *polyéleos*, cuarto atributo) sino que incluso, distanciándose del TM (que omite *rab*), no renuncia al prefijo *poly-* sino que lo convierte en el adjetivo –de otra raíz– *mega* “grande”, para decir literalmente “según la gran piedad de ti”. Por su parte, la Vg traduce *secundum misericordiam tuam* siguiendo el primer atributo *misericors*, si bien en la versión que sigue la LXX traduce *mega* por *magnam*.

c) La expresión *kəṛōḇ raḥāmēkā* es vertida al gr. *kai katà tò plêthos tōn oiktirmōn su*, literalmente “según la plenitud de las misericordias de ti”, donde vemos que la LXX ha sentido la necesidad de añadir una conjunción copulativa (*kai* “y”), ha traducido *rōḇ* por *plêthos* (de la misma raíz que *poly-*, como lo son *rōḇ* y *rab*) y ha empleado el sustantivo *oiktirmōn* (genitivo plural) que corresponde exactamente al adjetivo del primer atributo *oiktírmōn*. La Vg ha dicho *iuxta multitudinem miserationum tuarum* (o, en la variante que sigue la LXX, *et secundum multitudinem miserationum tuarum*), donde no se emplea el sustantivo compuesto *miser cordia* (que es el que corresponde al adjetivo compuesto *miseri-cors* del primer atributo), porque se ha usado ya para traducir *kəḥasdekā*, y en su lugar se ha echado mano del cuarto atributo (*multae miserationis*). De esta manera, en la Vg el quiasmo se mantiene sintácticamente (verbo + complemento circunstancial / complemento circunstancial + verbo) pero se oscurece algo léxicamente (conurrencia tres veces del lexema *miser-*) y semánticamente (cuarto atributo al principio de ambas partes del versículo).

Para expresarlo gráficamente, haciéndonos eco de los atributos de la fórmula típica, la estructura sería la siguiente:

TM y LXX	Vg-h y Vg-g
Atributo 2º - atributo 4º	Atributo 4º - atributo 1º
Atributo 1º - expresión sinónima del atr.2º	Atributo 4º - expresión sinónima del atr.2º

Y, recordando tales atributos, podríamos hacer estas traducciones:

- TM: “Sé, oh Dios, graciable conmigo, según tu piedad. Según tu condición de muy entrañable, borra mis transgresiones”.
- LXX: “Sé, oh Dios, graciable conmigo, según tu gran piedad; y según tu condición de muy entrañable, borra mi ilicitud”.
- Vg-h: “Sé, oh Dios, piadoso conmigo, según tu condición de entrañable. Según tu condición de rico en piedad, borra mis iniquidades”.
- Vg-g: “Sé, oh Dios, piadoso conmigo, según tu condición de muy entrañable; y según tu condición de rico en piedad, borra mi iniquidad”.

42. El Salmo 57 (56).

Este salmo en su título original (v.1) viene atribuido a David cuando se escondió en una cueva huyendo de Saúl. La LH le da el título de “Oración matutina de un afligido”. Comienza con la súplica “Misericordia, Dios mío, misericordia, que mi alma se refugia en ti” (LH v.2). Se emplea por dos veces la expresión constante en los salmos, literalmente “hazme gracia” (TM *ḥānnēnī*, LXX *elēēsón me*, Vg *miserere mei*), que podríamos reformular como “trátame conforme a tu atributo de graciable (TM *ḥannûn*, LXX *eleēmōn*)”.

En los vv.3-4 hay un giro estilístico porque el salmista pasa de usar la segunda persona (hablándole a Dios) a la tercera (hablando de Dios). Viene a ser como “un aparte” en las obras de teatro: el salmista se dice a sí mismo y nos dice a los oyentes-lectores lo que va a hacer –o mejor, ya está haciendo- y por qué: invoca a Dios porque este hace mucho por el salmista y de seguro le salvará de sus enemigos y “enviará su gracia y su lealtad” (LH v.4). La expresión “su piedad (TM *ḥasdô*, LXX *tò éleos autû*, Vg *misericordiam suam*) y su verdad (TM *wə’āmittô*, LXX *kai tēn alētheian*, *et veritatem suam*)” es la misma usada por el siervo de Abrahán al bendecir a Dios (Gn 24,27) y que –sin posesivo- reaparece en la fórmula típica (Ex 34,6: “rico en piedad y verdad”). Según la antigua tradición de la expresión, el salmista no estaría manifestando el goce místico de los atributos divinos una vez que, salvado de los enemigos, tuviera serenidad para una oración contemplativa, sino que la piedad o gracia y la verdad o lealtad divinas se manifiestan o se concretan en la referida salvación. Según TM y Vg-h, el salmista confía en la eficacia de su oración, pues Dios manifestará que le es favorable y leal (“enviará Dios su piedad y su verdad”) precisamente salvándole. Según LXX y Vg-g, el salmista dice orar porque tiene

la experiencia de que Dios, salvándole, le ha manifestado su favor y lealtad (“envió Dios su misericordia y su verdad”).

Tras describir poéticamente en el v.5 su situación en medio de sus feroces enemigos, el salmista reanuda la oración en segunda persona en el v.6, con una oración que se repetirá al final del salmo como un estribillo: “elévate sobre el cielo, Dios mío, y llene la tierra tu gloria (TM *kābôdekā*, LXX *hē dóxa su*, Vg *gloria tua*)”. En el v.7 vuelve el salmista a expresar su situación de acoso pero añadiendo un final feliz: “han tendido una red a mis pasos para que sucumbiera, me han cavado delante una fosa, pero han caído en ella” (LH). No queda claro si se trata de una primera victoria que anima al orante y le motiva a dar gracias, o es ya la victoria definitiva. A continuación se produce otra vez un cierto giro estilístico, bien hermoso, pues el salmista manifiesta (v.8) que su corazón está preparado para cantar y en consecuencia (v.9) se dirige en segunda persona no solo a Dios (“despierta, gloria mía”) sino también a los instrumentos musicales con los que va a cantarle (“despertad, arpa y cítara”) y expresa en primera persona su intención de implicar a la naturaleza (“despertaré a la aurora”); podría tratarse de una oración de acción de gracias al amanecer (momento propio de la misericordia divina en varios salmos) o de una súplica para que Dios complete la ayuda ya iniciada, sin que quepa descartar ambas intenciones a la vez.

El v.10 retoma la segunda persona para anunciar a Dios la extensión que va a tener el canto del salmista (adquiriendo así el salmo un cierto tono universalista): “te daré gracias ante los pueblos, Señor; tocaré para ti ante las naciones” (LH). Y a continuación (v.11) expresa la razón de ese canto (TM *kî*, LXX *hóti*, Vg-h *quia*, Vg-g *quoniam*, que podríamos traducir “pues”, “porque” o “ya que”), pero que también puede expresar el contenido del canto (que traduciríamos “a saber” o “proclamando” o simplemente con dos puntos y

seguido). La razón o el contenido (o ambas cosas) del canto es el doble atributo, que vimos en el v.4, de la piedad y la verdad de Dios: “grande hasta los cielos tu piedad (TM *ḥasdekā*, LXX *tò éleós su*, Vg *miser cordia tua*) y hasta las nubes tu verdad (TM *’āmittekā*, LXX *hē alētheiá su*, Vg *veritas tua*)”. El uso del adjetivo “grande” (TM *gādōl*, Vg-h *magna*) recuerda el atributo divino “grande en piedad” según la variante de Sal 145,8 (TM *gādol-ḥāsed*), aunque la referencia se pierde en la versión griega que traduce “se ha engrandecido” (LXX *emegalýnthē*, Vg-g *magnificata est*).

El salmo termina (v.12) con la reiteración literal de la súplica del v.6 (LH “elévate sobre el cielo, Dios mío, y llene la tierra tu gloria”), que puede tener un mero efecto de composición poética (estribillo) o litúrgica (antífona), pero puede también intepretarse según el sentido que el nuevo contexto le otorga. Se trataría tal vez de una nueva súplica –tras el canto de alabanza y acción de gracias- para insistir en que el orante todavía aguarda, frente a sus enemigos, la plena salvación ya incoada. Pero también puede decirse que, después del canto universalista (v.10: “te aclamaré en medio de las naciones”), cobra un especial sentido la expresión “llene la tierra tu gloria” o más literalmente “sobre toda la tierra tu gloria”. Vendría a equivaler a pedir “que a todos los pueblos llegue tu piedad y tu verdad” o al menos –pues probablemente el salmista no llegue a ese punto de universalismo- “que todos los pueblos conozcan la piedad y la verdad que mantienes para tus fieles”. Desde una lectura cristiana, a partir del mandato de Jesús de extender el Evangelio a todos los pueblos (cf. Mt 28,19-20; Mc 16,15; Lc 22, 47), resulta legítimo leer y rezar el estribillo de los vv.6 y 12 con la intención misionera de que todos perciban el rostro misericordioso de Dios.

43. El Salmo 63 (62).

Este salmo es un canto del alma sedienta de Dios. El salmista, recordando su experiencia en el Templo de Jerusalén, exclama: “¡Cómo te contemplaba en el santuario, viendo tu fuerza y tu gloria!” (v.3). Esta exclamación nos recuerda la petición de Moisés “Muéstrame tu gloria” (Ex 33,18) que motivó la teofanía en que Dios reveló sus atributos, no solo por el sentido de ambas frases sino por la literalidad de los términos empleados, el verbo “ver” y el sustantivo “gloria”, aunque las versiones griega y latina (y las traducciones españolas) pierden la coincidencia en el verbo y mantienen solo la del sustantivo.

En efecto, se trata del verbo *rā'āh* “ver” (raíz semita *r'h*). En la petición de Moisés lo vemos en *hiphil* (modo causativo activo): “hazme ver (*har'ēnī*), por favor, tu gloria” (Ex 33,18). Encontramos de nuevo el verbo en la respuesta divina: “No eres capaz de ver (*lir'ōt*) mi rostro, pues no me verá (*lō'-yir'anī*) un hombre y vivirá” (Ex 33,20). En la LXX y la Vg se elige un verbo que traduzca el *hiphil*: “hacer ver” es “mostrar” y así se dice “muéstrame (gr. *deîxón moi*, lat. *ostende mihi*)” (Ex 33,18); en cambio conservan el verbo “ver” en la respuesta de Dios: “no podrás ver (gr. *ideîn*, lat. *videre*) mi rostro, pues no me verá (gr. *idēi*, lat. *videbit*) un hombre y vivirá” (Ex 33,20); y luego reaparece en el salmo comentado: “así en el santuario estuve ante ti para ver (gr. *tû ideîn*, lat. *ut videam*) tu fuerza y tu gloria” (Sal 62,3). En cuanto al sustantivo, la coincidencia es patente entre Ex 33,18 “Muéstrame tu gloria (TM *'et-kəbôdekā*, LXX *tēn seautū dōxan*, Vg *gloriam tuam*)” y Sal 63 (62), 3 “viendo tu fuerza y tu gloria (TM *ûkəbôdekā*, LXX *kai tēn dōxan su*, Vg *et gloriam tuam*)”.

Por tanto, el salmista afirma para sí una experiencia religiosa semejante a la de Moisés al contemplar las espaldas del Señor y escuchar de voz de Dios la revelación de los atributos divinos. Ese “lugar junto a mí” que fue la sede de aquella teofanía para Moisés, lo constituye para el salmista el Templo. Al emplear la palabra “en el santo (TM *baqqōdeš*, LXX *en tōi hagiōi*, Vg *in sancto*)” no necesariamente hay que entender aludido el lugar sagrado del Templo previo al “Santo de los Santos” (de ser así, el salmista tendría que ser un sacerdote), sino en general el Templo (pudiendo tratarse de un israelita laico, que accede a una zona previa al “Santo”), de ahí la traducción “el santuario”.

Todo el salmo es un canto a esta experiencia que podríamos con justicia llamar mística, pero no en el sentido exclusivo de un tiempo de contemplación, sino de una conciencia de la presencia divina que acompaña al salmista todo el día, incluso en el descanso nocturno: “En el lecho me acuerdo de ti y velando medito en ti” (v.7). Sin embargo, la referencia a la revelación de los atributos no se explicita en una mención completa o semicompleta de los mismos sino que se resumen o concentran en uno solo, del que se dice que es preferible a la misma vida: “más bueno que (TM *tôh mē-*, LXX *kreîsson... hypèr*, Vg-h *melior... quam*, Vg-g *melior... super*)” la vida (en singular en TM y Vg-h) o vidas (en plural en LXX y Vg-g). Ese atributo tan excelso es “rico en piedad”, y así se dice: “pues mejor es tu piedad (TM *hasdākā*, LXX *tò éleós su*, Vg *miser cordia tua*) que la vida” (v.4). En latín no se conserva literalmente el vocablo de la fórmula típica, pues tendría que haber traducido *miseratio*, sino que se usa, como es frecuente, el sustantivo *miser cordia* que recuerda más bien al primer atributo (*miser cors*). El segundo hemistiquio del versículo no aporta nada al significado del primero, pues añade simplemente una consecuencia: “te alabarán mis labios”.

La traducción de LH “tu gracia vale más que la vida” vendría a significar que no vale la pena vivir si uno no es objeto de la gracia entendida

como el amor piadoso, tierno, misericordioso (*hēsed*) de Dios o –partiendo de una afirmación teológica de la generalización de esa piedad divina para con toda la humanidad-, no valdría la pena vivir si uno no experimenta o no gusta de ese amor. Y entendiendo esa experiencia como una amistad con Dios, llegaríamos al sentido teológico del “estado de gracia”, de manera que la afirmación del v.4 de que la gracia divina vale más que la vida vendría respaldada por el testimonio de cuantos mártires han preferido perder la vida a acceder a una propuesta pecaminosa que les hubiera llevado a perder el estado de gracia. Al rezar el salmo, el fiel se estaría invitando a sí mismo a despreciar (o minusvalorar) todo en la vida, y la misma vida física, en comparación con la gracia divina, pero no entendida moralísticamente como un estado de perfección que satisfaga el orgullo humano (lo que recordaría la tentación de “ser como dioses”, Gn 3,5, o de “alcanzar el cielo”, Gn 11,4), sino como una amistad en la que el hombre es receptor de la misericordia divina.

44. El Salmo 69 (68).

La VO lo titula “Angustia mortal”. Los Padres de la Iglesia lo aplican a la pasión de Cristo, debido a que son numerosos sus versículos citados o aludidos en el NT: “son numerosos (TM *rabbû*, LXX *eplēthynthēsan*, Vg *multiplicati sunt*) (...) los que me odian sin causa” (v.5, cf. Jn 15,25); “porque el cielo (TM *kî-qin' ēt*, LXX *hóti ho zēlos*, Vg-h *quia zelus*, Vg-g *quoniam zelus*) de tu casa me ha devorado” (v.10a, cf. Jn 2,17); “las afrentas de los que te afrentan caen sobre mí” (v.10b, cf. Rom 15,3); “se burlan de mí (...) se rien de mí (...) hablan de mí (...) y me sacan coplas” (vv.11-13, cf. Mt 27,29.41); “para mi sed me dieron vinagre” (v.22, cf. Mt 27,34; Mc 15,23); “que su mesa se convierta en una trampa, un castigo y un lazo; que se nublen sus ojos y no vean, y sus lomos flaqueen sin cesar” (v.23-24, cf. Rom 11,9-10); “que su campamento quede desierto y nadie habite en sus tiendas” (v.26, cf. Hch 1,20); “el libro de los vivos” (v.29, cf. Flp 4,3; Ap 3,5; Ap 13,8).

En esta angustia, el salmista suplica el auxilio divino invocando los atributos de la fórmula típica, no de manera ordenada mediante la cita literal como en los salmos 86 (85), 103 (102) o 145 (144), sino individualmente y con el sufijo posesivo de segunda persona, pues no intenta proclamar objetivamente que “el Señor es compasivo y rico en piedad” sino rezar “ayúdame por tu compasión, sálvame por tu piedad”.

Ya en el v.14 encontramos una referencia a la bondad divina, aunque con un término ajeno a la fórmula típica: “pero yo mi oración a ti, Yahweh, tiempo de favor (TM *rāšôn*)”. La LXX traduce “ocasión de benevolencia (*eudokías*)”, usando la misma palabra que encontraremos en el himno angélico del Gloria: “paz en hombres de buena voluntad (*eudokías*)” (Lc 2,14), es decir,

“de la benevolencia divina” o, en traducción litúrgica, “a los hombres que ama el Señor”. La Vg dice “es tiempo de reconciliación (*reconciliationis*)” (Vg-h), “tiempo del beneplácito (*beneplaciti*) de Dios” (Vg-g). Como participio verbal (*rôšēh* “que se complace”) encontramos esta palabra predicada de Dios en Sal 147,11 y 149,4 (en ambos casos traducido por LXX como forma verbal finita *eudokeî* “se complace”).

A continuación en el segundo hemistiquio del v.14 ya se citan los atributos de la fórmula típica. La invocación *’ēlōhîm* podría ir, por razones métricas, en uno u otro hemistiquio pues le preceden y le siguen catorce sílabas, pero por su paralelismo con el nombre divino *yāhwāh* (primer hemistiquio) nos inclinamos a incluirlo en el segundo, que diría: “oh Dios, en la abundancia de tu misericordia, respóndeme con la verdad de tu salvación” (CLIE). La frase “yo mi oración (elevo) a ti” se corresponde con “(tú) respóndeme”; el sintagma “tiempo favorable” (VO “el día de tu favor”) se corresponde con la referencia a los atributos “en abundancia de tu piedad (TM *bārab-ḥasdākā*, LXX *en tō; plēthei tū eléus su*, Vg *in multitudine misericordiae tuae*)” y “en verdad de tu salvación (TM *bā’ ēmet̄ yiš’ ekā*, LXX *en alētheía; tēs sōterías su*, Vg-h *in veritate salutaris tui*, Vg-g *in veritate salutis tuae*)”. La expresión *rab-ḥasdākā* recoge el atributo *rab-ḥésed̄* pero además responde a los enemigos que son numerosos (*rabbû*). De otra parte, en este segundo hemistiquio aparece el doble atributo *rab-ḥésed̄ we’ēmet̄*, con el prefijo *bā-* (preposición “en”, aunque a veces adquiere otros sentidos): *bārab-ḥasdākā (...)* *bā’ ēmet̄*.

En el v.17 vuelven a aparecer los atributos de la fórmula típica: “respóndeme. Yahweh, pues buena (TM *kî-tôb̄*, LXX *hóti khrēstòn*, Vg-h *quoniam bona est*, Vg-g *quoniam benigna est*) tu piedad (TM *ḥasdākā*, LXX *tō éléos su*, Vg *misericordia tua*); conforme a la multitud de tus entrañas (TM *kārōb̄ rahāmeykā*, LXX *katà tō plēthos tōn oiktirmôn su*, Vg *secundum*

multitudinem miserationum tuarum), dirígete hacia mí”, donde está vez la multitud o abundancia es predicada del atributo *rahûm*, subrayando una vez más que la misericordia de Dios sobrepasa el poder numérico de los adversarios. El paralelismo del versículo se establece entre las dos acciones divinas (“respóndeme” y “dirigítete hacia mí”) y los dos atributos (“tu piedad, que es buena” y “tus compasiones, que son numerosas”).

En la descripción de la soledad con que el salmista ha de afrontar la angustia de la persecución, llega a decir: “Espero compasión y no la hay; consoladores, y no los encuentro” (v.21). Para describir la ayuda que en vano aguardaba de otros hombres, el orante emplea un léxico distinto del auxilio que implora de Dios. Evita palabras que remitan a la fórmula típica. Para “compasión” dice *lānûd* “para compadecerse” (de la raíz *nwd*), es decir, alguien “que se compadezca (LXX *sylypúmenon*, Vg *qui contristaretur*) de él”. Para “consoladores” dice TM *walamnaḥāmîm* (conjunción *wə-* “y” más prefijo *la-* “para los” [preposición *lə-* y artículo *ha-*] más plural de *mānaḥēm* “consolador”, de la raíz *nḥm*), en gr. LXX *parakalûntas* (participio presente del verbo *parakalēō* “consolar”), en lat. Vg *qui consolaretur*. En Sal 90 (89),13, que VO traduce “ten compasión de tus siervos”, el TM dice *wahinnāḥēm* (del verbo *nāḥam* “arrepentirse” (así CLIE traduce “y arrepíentete respecto a tus siervos”) o “consolar” (opción de la LXX, que dice *kai paraklēthēti*). Y el paralelismo entre las raíces *nwd* y *nḥm* (y sus respectivas traducciones griega y latina) se repite el Deutero-Isaías: “Estas dos cosas te suceden, ¿quién se compadecerá (TM *yānûd*, LXX *sylyplēthēsetai*, Vg *contristabitur*) de ti; devastación y destrucción, hambre y espada, ¿quién te consolará (TM *’ānaḥmēk*, LXX *se parakalēsei*, Vg *consolabitur te*)?” (Is 57,14).

45. El Salmo 77 (76).

La LH da a este salmo el título “Recuerdo del pasado glorioso de Jerusalén”. En realidad, aunque podría haber una alusión al Templo (v.14), no se trata tanto de una añoranza de la historia de la ciudad santa cuanto de la maravillosa acción redentora de Dios para con su pueblo. El salmista (sería Asaf según la introducción del v.1) subraya con vehemencia (vv.2-5) la angustia con que de noche es incapaz de descansar y reza insistentemente. El tema principal de su oración es el recuerdo de los días antiguos (vv.6-7), se pregunta si es una etapa definitivamente concluida (vv.8-10). La respuesta parece afirmativa: “¡Qué pena la mía! ¡Se ha cambiado la diestra del Altísimo!” (v.11). Sin embargo, el salmista se recrea recordando las antiguas maravillas de Dios en favor de su pueblo (vv.12-15) y en especial describe con rasgos poéticos la liberación de la esclavitud de Egipto pasando a través del mar (vv.16-21).

La referencia a los atributos de la fórmula típica se encuentra en los vv.8-10. Son versos contruidos en un paralelismo casi sinonímico entre los dos hemistiquios de cada uno. El primer verso se pregunta “¿Es que el Señor nos rechaza para siempre y ya no volverá a favorecernos?” (LH v.8). Hay una referencia temporal que corre en paralelo entre el “para siempre (TM *hal’ōlāmīm*, LXX *eis tús aiōnas*, Vg *in aeternum*)” del rechazo divino en el primer hemistiquio y el “ya no (TM *lō’... ’ōd*, LXX *u... éti*, Vg-h *non... ultra*, Vg-g *non... adhuc*)” del favor divino en el segundo. Esta referencia temporal se repite en el siguiente versículo: “¿Se ha agotado ya su misericordia, se ha terminado para siempre su promesa?” (LH v.9), aunque hay que advertir que la reiteración léxica de la traducción castellana “ya/para siempre” no se corresponde con el texto original, que elige en el v.9 palabras diferentes a las del v.8. En efecto, más literalmente en el primer hemistiquio en vez de “ya”

traduciríamos “hasta el fin (TM *lāneṣaḥ*, LXX *eis télos*, Vg-h *usque in finem*, Vg-g *in finem*)” y en el segundo hemistiquio en vez de “para siempre” traduciríamos “de generación en generación (TM *lādōr wādōr*, LXX *apò geneâs eis geneân*, Vg-h *de generatione et generatione*, Vg-g *a generatione in generationem*)”.

En este v.9 el salmista se pregunta si se ha agotado ya (o, más literalmente, ha llegado hasta el fin) “la piedad de él (TM *ḥasdô*, LXX *tò éleos autû*, Vg *miser ricordiam suam*)”, esto es, el atributo divino “piadoso” (o “rico en piedad”). El paralelo de esta palabra en el segundo hemistiquio es en LH “su promesa”, más literalmente “su decir” (en hebreo el participio “que dice”, TM *’ōmer*), palabra que falta en la LXX y en la Vg-g, y que en la Vg-h se convierte en el sustantivo “palabra (lat. *verbum*)”. Es decir, el salmista pone en relación la piedad o misericordia divina con su palabra, pudiendo interpretar que su piedad es el contenido (según la traducción “promesa”) o la causa o el efecto de su revelación.

A continuación, el v.10 insiste en el tema de reflexión: “¿Es que Dios se ha olvidado de su bondad o la cólera cierra sus entrañas?” (LH). El versículo no continúa la referencia temporal que hallábamos en vv.8-9 sino que posee una continuidad con el v.9 basada en la referencia a los atributos divinos. En primer lugar, se trata del segundo atributo “graciable (*ḥannûn*)” de la fórmula típica, pues la pregunta es si Dios ha olvidado (sus) “gracias (*ḥannôt*)”. En el segundo hemistiquio, la correspondencia en paralelo se hace a “sus entrañas (*raḥāmāyw*)”, lo que remite al primer atributo “entrañable (*raḥûm*)”, pero además puede descubrirse una alusión al tercer atributo “longánimo” o “tardo a la ira” (*’ērek ’apāyîm*) porque el salmista se pregunta de Dios si “ha encerrado en ira (*bə’ap*) sus entrañas”, donde la alusión sería por contraste entre de un lado el atributo de tardo a la ira y de otro a una ira ya presente en la que Dios ha

encerrado sus entrañas misericordiosas. Esta posible alusión al tercer atributo se pierde en las traducciones griega (LXX *en tē, orgēi*) y latina (Vg-h *in furore*, Vg-g *in ira*) porque las palabras empleadas no recuerdan al atributo (LXX *makrōthymos*, Vg *patiens*). De otro lado, la referencia al segundo atributo en el primer hemistiquio se pierde unificándose con la referencia al primer atributo (LXX *oiktirmōn*, Vg *misericos*) en el segundo hemistiquio. En efecto, estas traducciones vienen a decir: “acaso se ha olvidado de ser compasivo (LXX *tū oiktirēsai*, Vg *misereri*) Dios o ha encerrado en la ira sus compasiones (LXX *tūs oiktirmūs autū*, Vg *miser cordias suas*)?” (v.10).

Aunque el salmo parece lleno de amargura (los atributos divinos ya no son eternos, sino que se ha terminado esa manera de comportarse Dios con su pueblo) con un final pesimista y nostálgico (así fueron en el pasado las maravillas redentoras de Dios), no puede desconocerse que existe un punto de esperanza en el v.14, donde se hacen afirmaciones sobre Dios que no se ciñen al pasado ni cuestionan el futuro sino que se declaran en un presente permanente: “¡Oh Dios, en lo santo (TM *baqqōdeš*, LXX *en tōi hagíōi*, Vg-g *in sancto*) tus caminos! ¿Qué dios es grande (TM *gādōl*, LXX *mégas*, Vg *magnus*) como Dios?”. La expresión “en lo santo” podría entenderse referida a los caminos divinos (como lo ha traducido la LH: “Dios mío, tus caminos son santos”) o bien podría ser una designación del Templo (como vemos en Vg-h: *in sanctuario*), lo que justificaría referir el salmo a la gloria de Jerusalén. En cualquier caso, esta proclamación de la grandeza de Dios no puede ceñirse a la magnificencia de un templo sujeto a la destrucción. Es una reivindicación permanente, ontológica, propia del ser divino, aunque todavía no en un contexto teológico de monoteísmo (existencia de un solo dios) propiamente dicho sino más bien de monolatría (culto a un solo dios): Dios mostró sus hazañas en el pasado probando así ser más grande que los dioses de los otros pueblos, como

quedó de manifiesto cuando nos rescató de Egipto y nos libró del Faraón. Pero el salmista, que se ha preguntado si el comportamiento misericordioso de Dios se ha terminado (entendiendo que esos atributos no son esenciales a la divinidad, en cuanto que desconoce que sean consecuencia de una definición de Dios Amor), en cambio, no osa cuestionar que la grandeza de Dios, muy superior a la de todos los dioses que puedan existir, se haya podido terminar o haya podido Dios ser derrotado por algún otro dios.

Ese es el punto de esperanza, y con mayor fuerza si interpretamos que los caminos divinos no solo conducen al Templo o se expresan en el mismo, sino que los caminos de Dios son santos, y esos caminos son tanto más altos que los nuestros como los cielos son más altos que la tierra (cf. Is 55, 8-9). Es más, podría existir en el final del v.14 “como Dios (TM *kē’lōhîm*, LXX *hōs ho theòs hēmôn*, Vg-h *ut Deus*, Vg-g *sicut Deus noster*)” una alusión al primer pecado del hombre, seducido por la falsa promesa de la serpiente (Gn 3,5) de ser “como dioses (TM *kē’lōhîm*, LXX *hōs theoi*, Vg *sicut dii*)”, una alusión que puede verse en el texto hebreo. Porque *’ēlōhîm* puede ser un nombre común en número plural (sentido originario de “dioses”) o un nombre propio singular (“Dios”) que mantiene la forma plural según distintas explicaciones (tal vez como plural mayestático, tal vez por reforzar una idea de plenitud, quizá como referencia al conjunto de poderes divinos o al coro de sus ángeles, o acaso en prefiguración de la revelación de la Trinidad de personas). Esta dualidad, en cambio, se pierde en griego y en latín (y en castellano), de manera que la pregunta desafiante “¿qué dios es grande como Dios?” no mantiene en su traducción esa posible alusión al Génesis: los caminos de Dios son santos, no como los nuestros, que hemos querido ser como dioses, ser como Dios. El versículo contendría un rechazo al pecado, en la línea en que san Agustín propondrá: “Sintamos disgusto de nosotros mismos cuando pecamos, ya que el pecado disgusta a Dios. Y, ya

que no estamos libres de pecado, por lo menos asemejémonos a Dios en nuestro disgusto por lo que a él le disgusta. Así tu voluntad coincide en algo con la de Dios, en cuanto que te disgusta lo mismo que odia tu Hacedor”²⁵.

El salmo recuerda una lamentación más amarga aún, y precisamente ante la conquista de Jerusalén, la destrucción del Templo y la aparente derrota de Dios ante los dioses de los invasores. Se trata del libro de las Lamentaciones, donde veremos un discurso paralelo a este salmo, con la gran diferencia de que en este, tras un cuestionamiento de los atributos divinos (vv.9-10) y la expresión de una esperanza apenas sugerida (v.14), en las Lamentaciones la esperanza es buscada con ansia (Lam 3, 21-22) y encuentra su fundamento en una rotunda afirmación de los atributos divinos (Lam 3,32).

²⁵ Sermón 19,3.

46. El Salmo 84 (83).

Casi al final del salmo leemos en la LH: “Porque el Señor es sol y escudo, él da la gracia y la gloria; el Señor no niega sus bienes a los de conducta intachable” (Sal 83, 12). La primera frase que califica a Dios de “sol y escudo” es traducción de la Vg-h y se corresponde con el TM, mientras que la Vg-g sigue la LXX que contiene una versión diferente cuya traducción sería “porque Dios ama la misericordia y la verdad”. Este último sintagma de dos términos es en gr. “*éleon kai alétheian*”, que se corresponden con los atributos cuarto y quinto (“*polyéleos kai alēthinòs*”); si la fórmula típica nos dice que Dios es “rico en piedad y verdadero”, el salmo afirma que Dios ama “la piedad y la verdad”, es decir, los adjetivos en caso nominativo han sido convertidos en sustantivos en caso acusativo como objeto de la acción divina (lo que Dios ama). El texto latino no ha pretendido seguir literalmente la fórmula típica (pues habría convertido los atributos “*multae miserationis ac verus*” en el objeto “*miserationem et veritatem*”) sino que ha traducido “*miser cordiam et veritatem*”, usando en primer lugar el sustantivo correspondiente al primer atributo (“*miser cors*”).

A continuación el salmo afirma como objeto de la donación divina (esta vez sin diferencias entre TM y LXX, ni por consiguiente entre Vg-h y Vg-g) que el Señor da o dará “la gracia y la gloria (TM *hēn wəḵābôḏ, LXX khárin kai dóxan, Vg gratiam et gloriam*)”. Y se declara a continuación que el Señor, a los que caminan en la inocencia (o en la perfección), no les niega (o no les priva de) “lo bueno (TM *tôb, Vg-h bonum*)” o “los bienes (LXX *tà agathà, Vg-g bonis*)”, donde probablemente la LXX haya usado el plural para referirse a los dos bienes nombrados (la gracia y la gloria), mientras que el singular del original hebreo nos recuerda más bien la bondad de Dios como el conjunto o suma de

sus atributos. Se podría formular la hipótesis de que por “gracia” se entienda no solo el segundo atributo (*hannûn*) sino todos ellos conformando la “espalda” de Dios mientras que por “gloria” se haga referencia a su “rostro”; en esta interpretación, aunque el rostro divino no puede verse y su gloria le es exclusiva, sin embargo, resulta en alguna medida comunicable a sus fieles, que no solo reciben la gracia del Dios graciable sino que en cierta forma se revisten de la gloria divina. Pero, ¿quién es el verdadero inocente que camina en la perfección? Se puede hacer una lectura cristológica, como veremos en el prólogo del evangelio joánico, donde se habla de la gloria de Cristo como Unigénito del Padre (cf. Jn 1,14), de cuya plenitud hemos recibido la gracia (cf. Jn 1,16).

47. El Salmo 85 (84).

El orante comienza recordando a Dios que ha perdonado a su pueblo. La expresión del v.3 “perdonaste maldad (TM *nāsā’tā’āôn*, LXX *aphêkas tās anomías*)” retoma la segunda oración participial de Ex 36,7 “que perdonas maldad (TM *nōšē’ āôn*, LXX *aphairôn anomías*)”; en la Vg no está tan claro, porque ha elegido un verbo distinto (Vg-h *dimisisti iniquitatem*, Vg-h *remisisti iniquitates*, frente a Ex 34,7 *qui aufers iniquitatem*).

Después el salmista se refiere a la cólera divina empleando tres sustantivos que usa como sinónimos: *’ebrāh*, *kē’as*, *’ap*. Este último (originariamente “nariz”, luego “ira”) es el que aparece en el tercer atributo de la fórmula típica *’ērek’ apāyīm* literalmente “largo de narices”, es decir, “lento para la ira” o en una sola palabra “paciente” o, como he propuesto, “longánimo”. En el v.4 en paralelismo sinonímico leemos: “Contuviste todo tu enojo (*’ebrātekā*)/ Te apartaste del ardor de tu ira (*’apekā*)”. En el v.5 el paralelismo es más bien progresivo: “Restáuranos, Dios salvador nuestro;/ y finaliza tu enfado (*kē’askā*) con nosotros”. Después el v.6 regresa al paralelismo sinonímico: “¿Para siempre estarás airado (*te’ēnap*) con nosotros?/ ¿Prolongarás tu ira (*’apkā*) de generación en generación?”. La LXX y la Vg han entendido como sinónimas las tres raíces hebreas y han usado indistintamente varios términos griegos (*orgēs*, *thÿmos*) y latinos (*indignatio*, *ira*, *furor*); en LXX la referencia léxica al atributo *makróthymos* puede existir al traducir “tu ira (*’apekā*)” en el v.4 por *thymû su*, pero en cambio en el v.6 se traduce “tu ira (*’apkā*)” por *tèn orgén su* mientras en el v.5 se vierte “tu enfado (*kē’askā*)” por *tòn thymón su*; en latín la referencia léxica se pierde por completo porque el tercer atributo es *patiens*.

A continuación, se suplican de Dios dos dones (piedad y salvación) en un paralelismo que puede ser sinonímico o bien progresivo: “Muéstranos, Señor, tu piedad (heb. *ḥasdekā*, gr. *tò éleos*, lat. *miser cordiam tuam*)/ y tu salvación (TM *wəyeš'ākā*, LXX *kai tò sōtérion su*, Vg *et salutare tuum*) danos” (v.8). Vemos que en la primera parte del versículo la LXX mantiene la referencia al cuarto atributo (*polyéleos*) mientras la Vg lo remite al primero (*misericors*).

El v.9 muestra un cambio porque el salmista ya no se dirige a Dios en segunda persona sino que habla de él en primera persona (“escucharé lo que dice el Señor”) y en tercera (“Dios dice paz”). ¿Paz a quién? “A su pueblo y a sus piadosos (*ḥāsīdāyw*)”, donde puede haber una referencia al cuarto atributo que se pierde en griego y latín. Luego se retoman los dones suplicados en el v.8. El v.10 se dedica a la salvación, que hará que habite en nuestra tierra la gloria (*kābód*). El v.11, por su parte, se dedica a la piedad, pero es más complejo, como vamos a ver.

En efecto, el v.11 no se limita a hablar de la piedad, sino que se refiere al binomio presente en la fórmula típica de los atributos (*rāb ḥésed wə'emet*). La primera parte del v.11 dice “piedad y verdad (*ḥésed wə'emet*) se encuentran”; la correspondencia se mantiene en griego (Ex 34,6 *polyéleos kai alēthynòs*; Sal 84,11 *éleos kai alētheia*) y no del todo en latín (Ex 34,6 *multae miserationis ac verus*; Sal 84,11 *miser cordia et veritas*, donde hubiéramos esperado *miseratio et veritas*), que, congruentemente con la traducción del v.8, ha preferido remitirse al primer atributo (*misericors - misericordia*). La segunda parte del v.11 añade “justicia (*šedeq*) y paz (*wəšālôm*) se besan”. Si el paralelismo fuera sinonímico, se estaría haciendo equivaler de un lado piedad a justicia y de otro verdad a paz. Y, en efecto, el v.12, en un paralelismo que esta vez es claro que no es sinonímico, desarrolla dos conceptos: no precisamente piedad y verdad

sino verdad y justicia (como si justicia fuera equivalente a piedad): “verdad (heb. *’ēmet*, gr. *alētheia*, lat. *veritas*) desde la tierra brota / y justicia (heb. *wāšedeq*, gr. *kai dikaiosynē*, lat. *et iustitia*) desde los cielos mira”.

San Jerónimo, en su tratado sobre los salmos²⁶, explica la dualidad “misericordia y verdad” de dos maneras. Desde un punto de vista individual, *misericordia* se dirige al pecador para que no desespere, mientras *veritas* se dirige al justo para que no se ensoberbezca. Desde un punto de vista colectivo, *misericordia* se aplica a los paganos, con los que Dios es misericordioso mientras *veritas* se aplica a los judíos, que contaban con la Ley de Dios y la promesa del Salvador. Y a continuación, san Jerónimo aborda la cuestión del paralelismo entre las dos partes del v.11 sosteniendo: “Es lo mismo que dijo anteriormente: misericordia y verdad. Pues misericordia es lo mismo que paz, y verdad es lo mismo que justicia”. Por tanto, san Jerónimo hace en el v.11 una equivalencia en quiasmo entre “*misericordia et veritas*” (primer hemistiquio) y “*iustitia et pax*” (segundo hemistiquio). El argumento para esta interpretación no es literario sino teológico: relación entre misericordia y paz, y relación entre verdad y justicia. De acuerdo con esto, el v.12 al hablar de verdad y justicia ya no podría ser entendido siendo justicia equivalente a piedad o misericordia, para que el binomio *veritas-iustitia* (v.12) corresponda al binomio *misericordia-veritas* (v.11), puesto que según san Jerónimo *veritas* y *iustitia* vendrían a ser sinónimos, ambos anunciando al Salvador, que es verdad como él mismo enunció (Jn 14,6: “Yo soy el camino, la verdad y la vida”), verdad que brota de la tierra como estaba profetizado (Is 11,1: “un retoño brota del tronco de Jesé”) y se cumplió naciendo de María, y al mismo tiempo la justicia es el propio Salvador, que mira desde el cielo por su condición divina, y “como justo, se

²⁶ En *Patrologia Latina*, vol.26, col.1077.

apiada (*misereatur*) de sus propias obras; como pastor, se apiada (*misereatur*) de su propia grey” (PL 26, col.1078).

El v.13 continúa estas ideas: “El Señor dará lo bueno (*haṭôb*)/ y nuestra tierra dará su fruto”. La referencia a Dios se hace eco de la anterior expresión “desde los cielos”, mientras que el otro sujeto donante, nuestra tierra, recoge la expresión “desde la tierra”. Por tanto, el fruto o producto de la tierra es la verdad, mientras lo bueno donado por Dios es la justicia, que era equivalente a la piedad (o, según san Jerónimo, a la misma verdad).

Todavía el v.14 retoma la dualidad del v.8 piedad-salvación pero, según la correspondencia establecida en el v.11 de piedad con justicia, ahora el v.14 enuncia la dualidad justicia-salvación: la justicia irá delante de Dios y la salvación seguirá sus pasos.

48. El Salmo 86 (85).

La singularidad de este salmo consiste en que no solo hace varias alusiones a los atributos divinos de la fórmula típica (vv. 3, 11, 13 y 16) e incluso recoge algún atributo explícitamente (v.5), sino que es el único pasaje de la Sagrada Escritura que reproduce en su integridad literal (v.15) la fórmula de Ex 34,6, tanto en el original hebreo (TM *'ēl raḥûm wəḥannûn'ērek 'apāyîm wərab ḥésed we'ēmet*) como en la versión griega (LXX *ho theós, oiktírmōn kai eleémōn, makróthymos kai polyéleos kai alēthinòs*). La traducción latina presenta ligeras variantes respecto de la fórmula típica (Vg Ex 34,6: *Deus misericors et clemens patiens et multae miserationis ac verus*), consistentes en estas tres: para los dos primeros atributos Vg-h mantiene “*misericors et clemens*” mientras Vg-g dice “*miserator et misericors*”; para el cuarto atributo, en lugar de *multae miserationis*, ambas versiones dicen “*multae misericordiae*” (siguiendo la práctica usual de la Vg en los salmos de traducir *ḥésed* por *miseriordia* y no por *miseratio*); y para el último atributo, en vez de “*ac verus*”, leemos “*et verus*” (Vg-h) y “*et verax*” (Vg-g).

Veamos ahora el contexto en el que se sitúan las diversas referencias del salmo a los atributos divinos que incluyen la excepcional reproducción íntegra de la fórmula típica. La situación que vive el salmista y que motiva su oración es expresada desde el principio pero de una manera sintética y todavía ambigua: “porque soy indigente y pobre” (LH “que soy un pobre desamparado”, v.1). Será concretada y aclarada casi al final del salmo: “Dios mío, unos soberbios se levantan contra mí, una banda de insolentes atenta contra mi vida sin tenerte en cuenta a ti” (LH v.14). Existe un claro paralelismo sinonímico entre “unos soberbios” y “una banda de insolentes” (el sujeto de la agresión), entre “se levantan” y “atenta” (la acción agresora) y entre “contra mí” y “contra mi vida”

(el objeto de la agresión). Se añade “sin tenerte en cuenta a ti”, porque el orante reclama estar en la cercanía divina, bajo la esfera de influencia de Dios, bajo su propiedad o protección, dándose a sí mismo los títulos de “santo” (LH traduce “un fiel tuyo”, v.2), “siervo tuyo” (vv.2, 4 y 16) e “hijo de tu esclava” (v.16), por lo cual con justicia llama al Señor “Dios mío” (vv.2 y 12).

Teniendo en cuenta cuál es su situación, podemos imaginar cuál sea el contenido de su súplica, pero el salmo, lejos de dejarlo implícito, lo explicita abundante e insistentemente. Para ver qué pide el orante, hay que dirigir la atención a los numerosos verbos en modo imperativo que figuran en el salmo. Algunos de ellos vienen a ser una monición, una llamada de atención: “inclina tu oído” (v.1), “escúchame” (v.1), “escucha mi oración” (v.6), “atiende mi voz” (v.6), “mírame” (v.16); el salmista suplica que su oración no caiga en el vacío sino que Dios la reciba, pero ahí no dice todavía para qué, o sea, qué espera del Señor. Esto lo encontramos en otros imperativos cuyo sentido es salvación del peligro o protección frente a los enemigos: “protege mi vida” (v.2), “salva a tu siervo” (v.2), “apiádate de mí” (v.16), “salva al hijo de tu esclava” (v.16). A veces, el verbo expresa el medio por el cual podría llevar a cabo Dios su salvación: “dame fuerza” (v.16), “dame una señal propicia para que la vean quienes me odian y queden confundidos” (v.16). En algún caso, podría tratarse más bien del efecto de la acción salvadora: “alegra el alma de tu siervo” (v.4). Y hay dos casos a los que dedicaremos luego una reflexión particular porque aparentemente se escapan del contexto pidiendo una gracia de tipo moral, no tanto para escapar de un peligro sino para llevar una vida santa: “enséñame tu camino” y “manten mi corazón en tu temor” (ambos en el v.11).

En este contexto de petición de auxilio, se enmarca por dos veces la súplica “compadécete de mí” o “sé graciable conmigo” (por alusión al segundo atributo *ḥannûn* “graciable”): “piEDAD de mí (TM *ḥānnēnī*, LXX *elēēsón me*, Vg

miserere mei), mi Señor” (v.3), “y apiádate de mí (TM *wəḥānnēnī*, LXX *kai eléēsón me*, Vg *et miserere mei*)” (v.16). Y el salmista ofrece una razón por la que espera de Dios esa gracia: “porque tú, Señor, eres bueno y clemente, rico en misericordia con los que te invocan” (LH v.5). Los primeros atributos del hemistiquio (“bueno y clemente”) no pertenecen literalmente a la fórmula típica, aunque están relacionados con ella. En primer lugar, el adjetivo “bueno” (TM *tōb*, LXX *chrēstōs*, Vg-h *bonus*, Vg-g *suavis*) viene a ser una síntesis de toda la fórmula. En segundo lugar, el adjetivo que LH traduce por “clemente” (TM *sallāh*, LXX *epieikēs*, Vg-h *propitiabilis*, Vg-g *mitis*) no figura en la fórmula típica aunque sin duda alguna recuerda a los dos primeros (“entrañable y graciable” o “clemente y misericordioso”). Luego, el segundo hemistiquio de este v.5 comienza literalmente por el cuarto atributo “rico en misericordia” (TM *wərab-ḥēsed*, LXX *kai polyéleos*, Vg-h *et multus misericordia*, Vg-g *et multae misericordiae*) y ofrece una concreción de los destinatarios de estos atributos divinos: “los que te invocan”, entre los que se encuentra el salmista.

Veamos ahora las peticiones del v.11. Todo el bloque constituido por los vv.7-13 podría encajar perfectamente en otro contexto, no en un salmo de súplica (LH titula “oración de un pobre ante las adversidades”) sino en uno de alabanza. El encaje en el Salmo 86 (85) viene expresado claramente por el v.7: “en el día del peligro te llamo y tú me escuchas”. Es decir, el orante, para suplicar la salvación de Dios, invoca su propia experiencia: te suplico ahora en la presente adversidad porque siempre que estuve en peligro escuchaste mi oración. Luego, se expresa la confianza en esa protección: “no tienes igual entre los dioses, Señor, ni hay obras como las tuyas” (v.8). El salmo parece situarse todavía en un contexto teológico de monolatría (culto únicamente a Yahweh) compatible con el politeísmo (existencia de otros dioses), de manera que si surgen enemigos de otros pueblos que vienen a agredir protegidos por sus

dioses, el Dios de Israel es más poderoso que todos, sus acciones son más prodigiosas y su amparo es eficaz frente a cualesquiera deidades extranjeras. Sin embargo, precisamente por eso el salmista hace un anuncio: “todos los pueblos vendrán a postrarse en tu presencia, Señor, bendecirán tu nombre” (v.9), tal como lo profetiza Isaías (cf. Is 2,2-3). El salmo nos proporciona lo que podría ser o la razón (literalmente “porque: TM *kî*, LXX *hóti*, Vg-h *quia*, Vg-g *quoniam*) por la que los pueblos bendecirán a Dios o la propia fórmula de bendición que usarán: “Grande eres tú y haces maravillas; tú eres el único Dios” (v.10). El atributo “grande” (TM *gāḏōl*, LXX *mégas*, Vg *magnus*) se explica por la acción divina (hace maravillas al proteger de los adversarios) y podría entenderse en el sentido de que es el Dios más poderoso, como cuando otro salmo proclama “¿qué dios es tan grande como nuestro Dios?” (Sal 77 [76] 15), pero nuestro salmista va más allá al poner en boca de las naciones la confesión de fe “tú eres el único Dios”.

Todavía podría interpretarse en la línea de monolatría, como una esperanza o una profecía de que todos los pueblos hagan como Israel y adoren solo al Señor, pero esos dioses sin culto están próximos a la extinción. El Salmo 82 (81) se dirige a tales divinidades y les dice “dioses sois” (v.6) y añade “e hijos todos del Altísimo” (colocándolos en relación, estrecha pero inferior, con Dios), pese a lo cual “moriréis como hombres” (v.7) y este es el juicio sobre la tierra que el salmista pide a Dios porque “tú heredarás todos los pueblos” (v.8), al punto que cuando Jesús cite el salmo interpretará –sin que sus interlocutores le contesten- que esos dioses de Sal 82,6 son ya simplemente “aquellos a quienes se dirige la Palabra de Dios” (Jn 10,35). En “tú eres el único Dios” (Sal 86 [85], 10) se está próximo al estricto monoteísmo del Deutero-Isaías en la época del exilio: “yo soy el primero y soy el último y fuera de mí no hay dios” (Is 44,6). Esta afirmación no depende del cumplimiento de la profecía del Proto-

Isaías de la monolatría de todos los pueblos (Is 2,2-3), porque, aunque sigan recibiendo culto, tales dioses son falsos e inexistentes (“no son nada”: Is 44,9), mientras que el verdadero y único Dios existía antes de que nadie le diera culto (“yo mismo desde el principio”: Is 43,13) y seguiría existiendo aunque no recibiera culto.

En el Salmo 86 (85) viene a continuación la súplica de bienes morales: andar en la verdad de Dios y en su temor (v.11). Podría entenderse en continuidad con la fórmula de bendición del versículo anterior. En la profecía de Isaías lo que los pueblos dirán es: “venid, subamos al monte del Señor y a la casa del Dios de Jacob, y nos enseñará (TM *wəyrēnû*, LXX *kai anaggeleî hēmîn*, Vg *et docebit nos*) sus caminos (TM *midārākāyw*, LXX *tèn hodòn autû*, Vg *vias suas*) y andaremos (TM *wənēlikah*, XX *kai poreúsometha*, Vg *et ambulabimus*) en sus sendas” (Is 2,3). En la versión de LH del salmo leemos: “Enséñame, Señor, tu camino para que siga tu verdad; manten mi corazón entero en el temor de tu nombre” (Sal 85,11). Si nos fijamos en la literalidad de las palabras, observaremos la correspondencia del primer hemistiquio del versículo del salmo con el propósito de los pueblos en la profecía de Isaías: “enséñame (TM *hôrēnî*, Vg-g *doce me*), Señor, tu camino (TM *darkēkā*, Vg-h *viam tuam*), andaré (TM *’āhallēk*, LXX *poreúsomai*, Vg-h *ut ambulem*) en tu verdad” (Sal 86,11). Hay una variante en el griego: en vez de “enséñame” o “instrúyeme” dice “condúceme (LXX *hodégēsón me*, Vg-g *deduc me*), Señor, en tu camino (LXX *tē; hodô; su*, Vg-g *in via tua*)”.

Por tanto, si en Isaías se establecía entre “sus caminos” y “sus sendas” un paralelismo sinonímico patente, podemos decir que en el salmo hay un paralelismo entre “tu camino” y “tu verdad”, que también sería sinonímico, ya que “tu verdad” (Sal 86,11) se corresponde con “sus sendas” (Is 2,3). La palabra empleada para la expresión “en tu verdad (TM *ba ’āmitekā*, LXX *en tē; alētheía;*

su, Vg in veritate tua)” (Sal 86,11) remite al último atributo de Ex 34,6: el mismo sustantivo hebreo (TM *’ēmet*, sin preposición ni sufijo posesivo) y el sustantivo griego y latino correspondiente al adjetivo de la fórmula típica (LXX *alēthinós, Vg verus*). Luego, el segundo hemistiquio del v.11 introduce la noción del temor de Dios en paralelo a la actitud de quien ha aprendido su camino y sigue su verdad: “mantén mi corazón entero en el temor de tu nombre” (LH).

Así se entiende que el salmista, que parte de su experiencia de la ayuda divina superior a la que los dioses extranjeros puedan prestar a sus fieles, enlace con la profecía del Proto-Isaías de una monolatría universal (no solo en un culto ritual sino también en un seguimiento moral) y llegue incluso, como el Deutero-Isaías, a la afirmación de un radical monoteísmo, para elevar como súplica personal el mismo propósito que los pueblos declaraban en la profecía del Proto-Isaías, e introduciendo ahí una referencia a uno de los atributos divinos, precisamente el que puede interpretarse no solo como un tipo de comportamiento (Dios rico en fidelidad para con los suyos) sino en clave doctrinal (Dios rico en verdad).

Para terminar esta sección (vv.7-13), el salmista prorrumpe en alabanzas: “te alabaré de todo corazón, Dios mío; daré gloria a tu nombre por siempre” (LH v.12); y la razón es “por tu gran piedad para conmigo, porque me salvaste del abismo profundo” (LH v.13); es decir, el segundo hemistiquio explicita en qué consiste esa gran piedad, retomando la idea del v.7 (“en el día del peligro te llamo y tú me escuchas”), esto es, la experiencia de haber sido escuchado en la adversidad y haber sido salvado del peligro. Es en el primer hemistiquio del v.13 donde aparece con alguna variante el cuarto atributo de la fórmula típica: “porque tu piedad (TM *kî-ḥasdəkā*, LXX *hóti tò éleós su, Vg*

quia misericordia tua) sobre mí es grande (TM *gādól*, LXX *méga*, Vg *magna*)” (v.13), lo que equivale exactamente a decir que Dios es rico en piedad.

El v.14 retoma la línea argumental del salmo: aquella declaración inicial del hecho que motiva la súplica (“que soy un pobre desamparado”, v.1) viene ahora concretada (“una banda de insolentes atenta contra mi vida”, v.14). Y se va a volver en los siguientes y últimos versículos a los imperativos de súplica: “pero tú, Señor, (...) mírame, ten compasión (...), da fuerza (...), salva (...), dame una señal (...)” (LH vv.15-17). Es ahí, en contraste con los agresores soberbios e insolentes, cuando el salmista, para fundamentar su petición de ayuda, antes de esa lista de imperativos, recuerda (v.15) la lista de atributos divinos en la literalidad íntegra de la fórmula típica de Ex 34,6 según hemos comentado más arriba.

49. El Salmo 89 (88).

Este salmo es un canto al doble atributo “rico en piedad y verdad” (TM *rab-ḥésed wə’ēmet*) que, con diversas variantes, es recordado y proclamado siete veces (que llamaremos las “proclamas”) y en su segunda mitad otras tres (las “semiproclamas”), por lo que la Vicaría de Pastoral de la arquidiócesis de México, en su cibernsio, lo ha titulado “Anunciaré por siempre tu amor y tu fidelidad”²⁷. El fondo temático es que la piedad-amor y la verdad-fidelidad de Dios se dirigen benévolamente al pueblo de Israel y más concretamente a la dinastía davídica que reina sobre él y ha de reinar para siempre de acuerdo con la promesa hecha por Dios a David; de ahí que LH titule “Las misericordias del Señor sobre la Casa de David”.

La primera proclama se contiene en el v.2: “cantaré eternamente las misericordias del Señor, anunciaré tu fidelidad por todas las edades” (LH). Más literalmente: “las piedades de Yahweh siempre cantaré; por generación y generación anunciaré tu verdad en mi boca”. Hay un paralelismo entre los dos hemistiquios, en un quiasmo imperfecto: En el primer hemistiquio encontramos: atributo (piedad) más referencia temporal (eternidad) más verbo de lengua (cantar); en el segundo, referencia temporal (por generaciones) más verbo de lengua (anunciar) más atributo (verdad), a que se añade una referencia local (boca) que en realidad estaba implícita en el verbo. La correspondencia entre la piedad por la eternidad y la verdad por generaciones se reproduce en Sal 100,5, donde la comentaremos. En Sal 89,2 puede destacarse que en el primer hemistiquio Dios es nombrado en tercera persona (“cantaré las piedades de Yahweh”) mientras en el segundo es aludido en segunda persona (“anunciaré tu

verdad”), y esta diferencia es resuelta por el texto griego (LXX, que no es seguida por Vg-g) colocando el primer hemistiquio en segunda persona (“cantaré tus piedades, Señor”).

	Atributo 4º	Tiempo	Verbo
TM	<i>hasdē yāhwāh</i>	<i>’ôlām</i>	<i>’āšîrāh</i>
LXX	<i>ta elée sou, kyrie,</i>	<i>eis tôn aiôna</i>	<i>á,somai</i>
Vg-h	<i>misericordias Domini</i>	<i>in aeternum</i>	<i>cantabo</i>
Vg-g	<i>misericordias Domini</i>	<i>in aeternum</i>	<i>cantabo</i>
LH	<i>las misericordias del Señor</i>	<i>eternamente</i>	<i>cantaré</i>

	Tiempo	Verbo	Atributo 5º	Lugar
TM	<i>ladôr wādôr</i>	<i>’ôdî’a</i>	<i>’ēmûnātākā</i>	<i>bəpî</i>
LXX	<i>eis geneàn kai geneàn</i>	<i>apangellô</i>	<i>tèn alétheián su</i>	<i>en tō;stómatí mu</i>
Vg-h	<i>in generatione et generatione</i>	<i>adnuntiabo</i>	<i>veritatem tuam</i>	<i>in ore meo</i>
Vg-g	<i>in generationem et generationem</i>	<i>adnuntiabo</i>	<i>veritatem tuam</i>	<i>in ore meo</i>
LH	<i>por todas las edades</i>	<i>anunciaré</i>	<i>tu fidelidad</i>	

La segunda proclama se encuentra inmediatamente a continuación: “Porque dije: «Tu misericordia es un edificio eterno, más que el cielo has afianzado tu fidelidad»” (LH v.3). Más literalmente: “porque dije: «siempre piedad será edificada; cielos cimentarás, tu verdad en ellos””. En el TM es el salmista quien habla (“dije”), mientras en la LXX y en la Vg es Dios mismo quien comienza hablando (“dijiste”) y luego continúa el salmista: “los cielos

²⁷ http://www.vicariadepastoral.org.mx/sagrada_escritura/biblia/antiguo_testamento/39_2_salmos_02.htm (consultado el 10.11.16).

afianzarás y tu verdad en ellos” (Vg-h), “en los cielos será preparada tu verdad” (LXX), “en los cielos será preparada tu verdad, en ellos” (Vg-g), “en los cielos será afianzada tu verdad” (NVg). Algunos exegetas creen que en el texto original todo el versículo era pronunciado por Dios y así la BJ traduce “pues tú dijiste: «Cimentado está el amor por siempre, asentada en los cielos mi lealtad»”; según esta reconstrucción, en vez de TM *hēsed* “piedad”, habría que leer *ḥasdī* “mi piedad”, y en vez de TM *’ēmūnāṭākā* “tu verdad”, leer *’ēmūnāṭī* “mi verdad”.

En cualquier caso, en este v.3 encontramos nuevamente una vinculación léxica entre el atributo de la piedad divina (*hēsed*) y la eternidad (*’ōlām*), con la variante de que la LXX (y, tras ella, la Vg-g y la NVg) han entendido la palabra *’ōlām* como un adverbio referido al verbo (“eternamente será edificada”) mientras que la Vg-h lo traduce como un adjetivo complementando al sustantivo (“piedad eterna”). En el paralelismo entre los hemistiquios, la idea de eternidad se recoge en el segundo con la referencia a los cielos, que se sobreentienden eternos, en los cuales está cimentada la verdad-fidelidad de Dios, quedando también en paralelo la metáfora de la construcción: la piedad está edificada y la verdad está cimentada. La traducción de LH subraya la idea de la eternidad de la verdad usando un comparativo: “más que el cielo has afianzado tu fidelidad”.

TM	<i>kī-’āmartī</i>	<i>’ōlām</i>	<i>hēsed</i>	<i>yibbāneh</i>
LXX	<i>hóti eīpas</i>	<i>eis tòn aiōna</i>	<i>éleos</i>	<i>oikodomēthēsetai</i>
Vg-h	<i>quia dixisti</i>	<i>sempiterna</i>	<i>misericordia</i>	<i>aedificabitur</i>
Vg-g	<i>quoniam dixisti</i>	<i>in aeternum</i>	<i>misericordia</i>	<i>aedificabitur</i>
NVg	<i>quoniam dixisti</i>	<i>in aeternum</i>	<i>misericordia</i>	<i>aedificabitur</i>

TM	<i>šamáyim</i>	<i>tākin</i>	<i>'ēmūnātākā</i>	<i>bāhem</i>
LXX	<i>in toîs uranoîs</i>	<i>etoimasthêsetai</i>	<i>he alétheiá su</i>	
Vg-h	<i>caelos</i>	<i>fundabis</i>	<i>et veritas tua</i>	<i>in eis</i>
Vg-g	<i>in caelis</i>	<i>praeparabitur</i>	<i>veritas tua</i>	<i>in eis</i>
NVg	<i>in caelis</i>	<i>firmabitur</i>	<i>veritas tua</i>	

A continuación (vv.4-5) el salmista pone en boca de Dios la narración (que no solo es recuerdo sino renovación) de la promesa de un linaje perpetuo hecha a David. Y entonces viene la primera semiproclama: “el cielo proclama tus maravillas, Señor, y tu fidelidad, en la asamblea de los ángeles” (LH v.6). Más literalmente: “proclaman cielos tus maravillas, Yahweh, [primer hemistiquio] / también tu verdad en la asamblea de los santos [segundo hemistiquio]”. El paralelismo es bastante limitado, porque en el primer hemistiquio están el verbo y el vocativo, que no se repiten en el segundo; y el sujeto desde el punto de vista sintáctico está solo en el primero (“cielos”) mientras que en el segundo aparece un complemento circunstancial de lugar (“en la asamblea de los santos”), aunque desde un punto de vista semántico hay un paralelo evidente con el sujeto “cielos”, es decir, que esa “asamblea” es propiamente el sujeto del verbo proclamar, equivalente a “los cielos”, que en realidad son el lugar más que el sujeto. Es el objeto de la proclama donde más claramente hay un paralelismo: entre “tus maravillas (TM *pil'ākā*, LXX *tà thaumásiá su*, Vg *mirabilia tua*)” y “también tu verdad (TM *'ap-'ēmūnātākā*, LXX *kai tēn alétheián su*, Vg-h *et veritatem tuam*, Vg-g *etenim veritatem tuam*)”. La verdad se refiere a la sinceridad de la promesa hecha a David, que se mantendrá y se cumplirá; es, por tanto, una verdad-fidelidad, que es el quinto atributo de la fórmula típica y el segundo de la pareja cantada continuamente por este salmo. El sentido del paralelismo del v.6 es que la fidelidad de Dios va

a ser tan grande como lo son sus maravillas. La referencia a las maravillas no tiene aquí el mismo sentido que cuando se afirma que el nombre divino es “maravilloso” (TM Jc 13,18: *ḥeli’y*) sino que se desarrolla en los siguientes versículos como una supremacía del Dios de Israel sobre todos los otros dioses, en un contexto primitivo de politeísmo: “¿quién en las nubes es comparable a Yahweh?, ¿quién como Yahweh entre los hijos de los dioses?” (v.7), “Dios es temible en el consejo de los santos, grande (TM *rabbāh*) y terrible para todos los que le rodean” (v.8). En un contexto teológico monoteísta la referencia a los “santos” (TM *qədōšīm*, LXX *hagiōn*, Vg *sanctorum*) se entiende respecto de los ángeles (LH “asamblea de los ángeles” en v.6 y “consejo de los ángeles” en v.8), aunque en una escatología cristiana podría mantenerse la traducción más literal “santos” como una referencia a la Iglesia triunfante (los santos en el cielo).

En continuidad con los vv.7-8, el primer hemistiquio del v.9 continúa preguntando “Señor Dios de los Ejércitos, ¿quién como tú?”. Y, sin paralelismo, el segundo hemistiquio añade la segunda semiproclama: “El poder y la fidelidad te rodean” (LH); más literalmente: “poderoso Yah y tu verdad en tu círculo”. La interpretación sintáctica que hacen la LXX y la Vg-g es que hay dos oraciones nominales donde el nombre divino es un vocativo: “poderoso eres, Señor, y tu verdad (está) en tu círculo”; por su parte, la Vg-h entiende que hay una sola oración nominal: “fortísimo Señor, también la verdad (está) en tu círculo”. En la segunda parte de este segundo hemistiquio encontramos el sustantivo que hace referencia al quinto atributo de la fórmula típica: “y tu verdad (TM *wə’ēmūnāṭākā*, LXX *kai hē alētheiá su*, Vg *et veritas tua*)”.

Reparemos en que en la primera parte del segundo hemistiquio encontramos un atributo divino que no pertenece a la fórmula típica, “poderoso” (TM *ḥāsīn*, LXX *dynatòs*, Vg-g *potens*, Vg-h *fortissime*), que se explica por la

argumentación de los vv. 7, 8 y 9a, esto es, que Dios obra maravillas en los cielos y nadie allí (sean dioses, ángeles o santos) se le puede comparar, de ahí que Vg-h emplee un superlativo que debería entenderse no en sentido absoluto (“muy fuerte”) sino relativo (“el más fuerte”). Algunos exegetas han propuesto a modo de conjetura (texto original que se habría alterado en la transmisión de los manuscritos) sustituir *ḥāsîn yāh* (“poderoso Yahweh”) por *ḥāsənəkā* (“tu poder”, seguido de “y tu verdad”) o por *yehěsan* (“es poderoso”), siendo así que la conjetura más sencilla hubiera sido sustituir la consonante final (י) por otra parecida (ט) y leer *ḥāsîd* (“piadoso”), con lo que tendríamos otra proclama entera del doble atributo (*rab ḥésed wə’ěmet*): “eres piadoso, Yahweh, y tu verdad en derredor tuyo”. Las conjeturas, sin embargo, por ser propuestas de texto sin soporte documental, deben quedar reducidas al mínimo imprescindible, sea porque el texto documentado es incomprendible (y aquí *ḥāsîn* se explica perfectamente por los versículos anteriores) o porque las traducciones más antiguas hacen sospechar la existencia de otra palabra original distinta de la que nos han transmitido los manuscritos (y aquí las versiones de LXX y Vg se explican como traducción de *ḥāsîn*), pero precisamente la asonancia de *ḥāsîn* con *ḥāsîd* podría reforzar la autenticidad de aquella palabra frente a las conjeturas citadas. Es decir, podríamos esbozar la hipótesis de que el salmista haya escrito exactamente *ḥāsîn* no solo para afirmar la fuerza de Yahweh, incomparable con la de cualquier otro ser celestial, sino para sugerir que es el Dios del *ḥésed* (el amor misericordioso hacia Israel) y preparar la siguiente afirmación, que también es el Dios del *’ěmet* (la fidelidad a su promesa a David). Al menos, cabe indicar que en otros versículos en que se habla de poder de Dios (v.18) o de la fuerza de su brazo (v.14) se emplean palabras de raíz diferente a *ḥāsîn*.

A continuación (vv.10-13), el salmista desarrolla el tema del poderío de Dios poniendo los ejemplos del mar con su oleaje y seres marinos, el cielo y la tierra, los puntos cardinales y los montes, para inducir de todo ello el principio general de la fuerza del brazo y de la mano de Dios (v.14). Y sigue la tercera proclama: “justicia y derecho sostienen tu trono, misericordia y fidelidad te preceden” (LH v.15).

El v.15 contiene dos parejas de sustantivos que expresan nociones abstractas que se colocan en la cercanía de Dios: de un lado, en el primer hemistiquio, “justicia y juicio (TM *šedeq ûmišpāt*, LXX *dikaiosynē kai kríma*, Vg *iustitia et iudicium*), base de tu trono”; de otro lado, en el segundo hemistiquio, “piEDAD y verdad (TM *hēsed we’ēmet*, LXX *éleos kai alétheia*, Vg *miseriCordia et veritas*) preceden tu faz”. Podríamos convertir los sustantivos en adjetivos y expresarlos como atributos: “eres justo y recto, eres piadoso (misericordioso) y verdadero (fiel)”, si bien al haberse expresado con los sustantivos, el salmista se encuentra más próximo a la fórmula típica, que no dice “piadoso y verdadero” sino “rico en piedad y verdad”. Observemos que esta segunda pareja de atributos, la de la fórmula típica, se coloca en una mayor cercanía a la divinidad, puesto que no son el trono donde Dios se sienta (como los querubines, cf. Sal 99,1) sino que están ante su misma cara.

En los siguientes versículos se introduce el tema de la relación de Dios con su pueblo (v.16), se vuelve a hablar de la justicia (v.17) y la fuerza (v.18) divinas y se concluye que el Señor es nuestro rey (v.19). De esta manera, el salmista tiene la precaución de no olvidar la realeza de Dios antes de abordar la cuestión dinástica, recordando la promesa hecha a David (vv.20-38). En parte reproduce dicha promesa y en parte desarrolla las palabras del mensaje que Natán transmitió a David (2 Sa 7,5-16). En la parte novedosa es donde encontramos la cuarta proclama del salmo, concretamente en el primer

hemistiquio del v.25, donde los dos atributos están en orden inverso: “y mi verdad y mi piedad (TM *we'emûnâtî wəḥasdî*, LXX *kai hē alētheiá mu kai tò éleós mu*, Vg-h *veritas autem mea et misericordia mea*, Vg-g *et veritas mea et misericordia mea*) estarán con él”. El segundo hemistiquio no obedece a un paralelismo sinonímico, sino que introduce otra idea: “en mi nombre será exaltado su cuerno”, donde vemos la metáfora del cuerno que es retomada en el cántico evangélico del Benedictus: “ha suscitado un cuerno de salvación” (Lc 1,69).

En esta misma parte novedosa o de desarrollo de la promesa a David encontramos también la quinta proclama (v.29), con un atributo en el primer hemistiquio y el otro en el segundo, aunque quede oculto en muchas traducciones, debido a la peculiar construcción poética y sintáctica. Literalmente dice: “para siempre mantendré a él mi piedad, y mi alianza siendo verdadera para él”, y en la traducción de la ciberpágina vaticana se lee “le aseguraré mi amor eternamente y mi alianza será estable con él”.

Este es el primer hemistiquio:

TM	<i>lā'ôlām</i>	<i>'ešmôr</i>	<i>lô</i>	<i>ḥasdî</i>
LXX	<i>eis tôn aiôna</i>	<i>phylaxô</i>	<i>autô;</i>	<i>tò éleós mu</i>
Vg-h	<i>in aeternum</i>	<i>servabo</i>	<i>illi</i>	<i>misericordiam meam</i>
Vg-g	<i>in aeternum</i>	<i>custodiam</i>	<i>ei</i>	<i>misericordiam meam</i>

Y este es el segundo:

TM	<i>ûḥarîṭî</i>	<i>ne'emenet</i>	<i>lô</i>	
LXX	<i>kai hē diathékē mou</i>	<i>pistê</i>	<i>autô;</i>	
Vg-h	<i>et testamentum meum</i>	<i>fidele</i>	<i>ipsi</i>	
Vg-g	<i>et pactum meum</i>	<i>fidele</i>	<i>ei</i>	<i>erit</i>

La construcción es en parte quiástica. El primer hemistiquio termina con el sustantivo “mi piedad” y el segundo comienza con “y mi alianza”. En el primer hemistiquio la idea “para siempre mantendré” viene expresada al principio por las dos primeras palabras, mientras en el segundo hemistiquio se corresponde con la palabra que sigue al sustantivo y que en hebreo es un participio (“siendo verdadera”) que las traducciones griega y latina convierten en adjetivo (“fiel”). Siguiendo esta idea, los dos hemistiquios recogen el complemento indirecto “a él” o “para él”. Por último, la Vg-g hace explícito en el segundo hemistiquio el verbo ser (“será”) que está implícito en el original hebreo, en la LXX y en la Vg-h.

Como se ve, la quinta proclama del doble atributo *rah ḥésed wə ’ēmet* queda algo oculta porque el salmista no habla de “mi piedad y mi verdad” (o, si se prefiere, “mi misericordia y mi fidelidad”) sino de “mi piedad para siempre y mi alianza verdadera” (o “mi misericordia eterna y mi alianza fiel”).

La sexta proclama (v.34) se halla en la parte del recordatorio de la promesa a David que reproduce los términos de la misma en el segundo libro de Samuel. En este leemos que Dios promete a David respecto de un hijo suyo que le sucederá (que en una primera interpretación será su hijo Salomón pero pronto se entenderá para el futuro como referido al Mesías descendiente de David), “y mi piedad (*wəḥasdî*) no la apartaré de él como la aparté de Saúl” (2 Sa 7,15). Pues bien, el salmo comienza reproduciendo estas palabras pero las desarrolla añadiendo el otro atributo: “y mi piedad (TM *wəḥasdî*, LXX *tò dè éleós mu*, Vg *misericordiam autem meam*) no la apartaré de él, y no seré falso en mi verdad (TM *be ’ēmūnāî*, LXX *en têi alētheia; mu*, Vg *in veritate mea*)” (Sal 89,34). Nuevamente encontramos el cuarto atributo de la fórmula típica en el primer hemistiquio del versículo y el quinto atributo en el segundo hemistiquio.

Todavía en el último versículo de este recordatorio de la promesa divina hallamos la tercera semiproclama, referida a la semilla de David: “lo establecerá como la luna para siempre (TM *’ólām*, LXX *eis tòn aiōna*, Vg-h *in sempiternum*, Vg-g *in aeternum*) y como un testigo en el cielo siendo verdadero (TM *ne ’ēmān*, LXX *pistós*, Vg *fidelis*)” (v.38). Como en el v.29, encontramos el quinto atributo de la fórmula típica en forma de participio, que es traducido al griego y al latín como un adjetivo. Hay un paralelismo sinonímico entre la luna en el primer hemistiquio y el testigo celestial en el segundo, así como entre la eternidad o perdurabilidad de la luna en el primer hemistiquio y la verdad, fidelidad o estabilidad del testigo en el segundo. Pero precisamente lo que se quiere decir es que la luna es testigo de la estabilidad de la promesa divina; más aún, es un reflejo de la fidelidad de Dios, esto es, de su atributo de “rico en verdad”.

La siguiente parte del salmo (vv.39-46) expresa una lamentación por la derrota del rey, que parece contradecir la promesa divina en favor de la dinastía davídica. Ante esta situación el salmista clama a Dios (vv.49-50), para terminar con una nueva lamentación (v.51) y una bendición a Dios (v.52). Entre los versículos de la oración angustiada del salmista se encuentra la séptima y última proclama: “¿Dónde están tus piedades (TM *ḥāsādēkā*, LXX *tà eléē su*, Vg *misericae tuae*) antiguas, Señor, que juraste a David en tu verdad (TM *be ’emûnātekā*, LXX *en tē; alētheía; su*, Vg *in veritate tua*)? (v.50). El contenido del juramento divino es su amor misericordioso (*ḥesed*) y el juramento ha sido hecho en su fidelidad (*’emet*).

50. El Salmo 99 (98).

Este salmo es un canto de alabanza a la realeza de Dios, caracterizada principalmente por la santidad y la justicia.

El v.2 contiene dos atributos: “el Señor, en Sión, grande (TM *gādōl*, LXX *mégas*, Vg *magnus*) y excelso (TM *wārām*, LXX *kai hypselós*, Vg *et excelsus*) es sobre todos los pueblos”. Repárese en que el adjetivo “grande” no se usa en sentido relativo “grande en piedad” (Sal 145,8: *gadol-hāsed*) sino absoluto: Dios es grande. Por ello, no podemos considerar que se trate de una cita, siquiera implícita, de la fórmula típica.

El v.4 es el dedicado a la justicia: “el poder del rey ama el juicio (TM *mišpāt*, LXX *krísin*, Vg *iudicium*); tú has establecido la rectitud; tú obras en Jacob juicio y justicia (TM *mišpāt ūṣadāqāh*, LXX *krísin kai dikaiosynēn*, Vg *iudicium et iustitiam*)”.

Como un estribillo se repite el atributo “santo”, hasta tres veces (vv.3, 5 y 9) como en el trisagio de la visión profética (cf. Is 6,3). La primera vez que se predica de Dios la santidad es en el v.3, que contiene tres atributos, a saber, grande (otra vez en sentido absoluto), terrible y santo, que se predicán directamente de Dios o indirectamente de su nombre. El TM refiere “grande” y “terrible” al nombre, mientras que “santo” es predicado de un pronombre (“él”) que puede referirse a Dios (como ocurre en el v.5) o a su nombre: “reconozcan tu nombre grande (*gādōl*) y terrible (*wānōrā*), santo (*qādōš*) es él”. La LXX varía un poco la construcción sintáctica, pero al poner los adjetivos “terrible” y “santo” en género neutro (como *ónoma* “nombre”) y no en masculino (como *theós* “Dios”), no cabe duda que los predica, como el adjetivo “grande”, del nombre: “den alabanzas al nombre tuyo el grande (*tōi megálōi*), pues terrible

(*foberòn*) y santo (*kai hágión*) es” (LXX). La Vg también predica del nombre los tres adjetivos, tanto al traducir del hebreo (habiendo optado por entender el pronombre “él” referido al “nombre”) como del griego (poniendo “terrible” y “santo” en género neutro como *nomen* “nombre”): “confiesen al nombre tuyo grande (*magno*) y terrible (*et terribili*) y santo (*sanctoque*)” (Vg-h); “confiesen al nombre tuyo grande (*magno*), pues terrible (*terribile*) y santo (*et sanctum*) es” (Vg-g).

La segunda vez que se menciona la santidad divina ocurre en el v.5: “ensalzad al Señor Dios nuestro, postraos ante el estrado de sus pies, santo (TM *qāḏōš*) es él”. Las traducciones griega y latina han entendido que la santidad de Dios es la causa por la que el salmista invita a la alabanza y a la adoración, y para subrayarlo añaden una conjunción ilativa o causativa: “pues (LXX *hóti*, Vg-h *quia*, Vg-g *quoniam*) santo (LXX *hágíós*, Vg-h *sanctus*) es”. Una variante la encontramos en Vg-g, que al poner “santo” en género neutro (*sanctum*), lo hace concordar con “estrado” o “escabel” (*scabillum*), de quien predica la santidad y no directamente de Dios (*Dominus Deus*, género masculino).

La tercera mención de la santidad divina acaece en el último versículo, el v.9, que repite como en un estribillo la invitación a la alabanza y a la adoración: “ensalzad al Señor Dios nuestro y postraos ante el monte santo suyo (TM *qāḏōš*, LXX *hágion autû*, Vg *sancto eius*), pues santo (TM *kî-qāḏōš*, LXX *hóti hágios*, Vg *quia sanctus*) es el Señor nuestro Dios”. Obsérvese que el texto hebreo hace aquí explícita la conjunción causativa que las traducciones griega y latina habían suplido en el v.5.

En este contexto del canto a la santidad de Dios, encontramos la única referencia a la fórmula típica, no exactamente a los atributos de Ex 34,6 sino a su inmediato desarrollo en Ex 34,7. El v.8 dice: “Yahweh, Dios nuestro, tú les respondías, Dios que perdona (TM *nōšē’*, LXX *sý euílatos*, Vg *propitius*) fuiste

para ellos y que se venga (TM *wənōqēm*, LXX *kai ekdikôn*, Vg-h *et ultor*, Vg-g *et ulciscens*) de sus maldades”. Encontramos reproducido el segundo participio de Ex 34,7 (heb. *nōsē’*) que no se conserva en las traducciones al griego y al latín. Viene coordinado con otro participio (*nōqēm*) que en el profeta Nahún se enuncia como el atributo divino “vengador (TM *nōqēm*, LXX *ekdikôn*, Vg *ulciscens*)” (Na 1,2). Nos recuerda el tercer participio de Ex 34,7 (*pōqēd* “que castiga”), si bien en el sintagma *wənōqēm al-’ālilōtām* (literalmente “y vengador sobre sus acciones”), no se emplea el sustantivo ‘*āôn* “culpa, iniquidad” (como en la tercera oración participial de Ex 34,7) sino ‘*ālilāh* “obra, acción”, que de suyo no es peyorativo; el que sean obras malas se deriva más bien del participio *nōqēm*.

Existe la tentación de corregir el texto de Sal 99,8, de manera que, en vez de *nōqēm*, diga *nōqēh*: Dios se mostró a Moisés y Aarón (cf. Sal 99,6-7) como un Dios que les perdonaba y que dejaba impunes sus malas acciones; la BJ informa que algunos han traducido “liberándoles de sus delitos”. Pero no hay ningún manuscrito que avale esta lectura; además, entraría en contradicción con Ex 34,7 que sostiene que Dios no deja impune; y por último, como señala la misma BJ, “se puede pensar en el castigo de Moisés y Aarón, que no pudieron entrar en la Tierra Prometida, cf. Nm 27,14; Dt 3,26, etc.”. Por eso, en la traducción puede entenderse que la conjunción *wə-* de Sal 99,8 (aunque traducida literalmente al gr. LXX *kai* y al lat. Vg *et*) introduce una matización con el sentido más de “pero” o “aunque” que de “y”: “aunque vengabas sus delitos” (BJ) o “aunque vengador de sus (malas) obras” (CLIE), mientras LH dice simplemente “y un Dios vengador de sus maldades” y VO “un Dios que castiga sus maldades”.

51. El Salmo 100 (99).

La LH titula “Alegría de los que entran en el templo”. Es, en efecto, una invitación a aclamar alegres al Señor cuando se entra en su presencia en el Templo de Jerusalén. En la traducción de LH, el salmo termina con un breve himno de bendición al nombre de Dios que puede ser rezado (cantado) en esa ocasión: “El Señor es bueno, su misericordia es eterna, su fidelidad por todas las edades” (v.5). En realidad, en el original hebreo (y en las traducciones griega y latina) es dudoso que se esté reproduciendo en estilo narrativo directo el himno que se invita a rezar (“cantad: «el Señor es bueno...»”), puesto que se emplea una conjunción (TM *kî*, LXX *hóti*, Vg-h *quia*, Vg-g *quoniam*) que también podría ser interpretada como introductoria de estilo narrativo indirecto (“cantad que el Señor es bueno...”) o, más literalmente, no como introductoria del texto del himno a cantar, sino de una oración subordinada causal que nos dice la razón por la que hay que cantar himnos (“entrad con himnos y alabad su nombre porque el Señor es bueno...”). En cualquier caso, la razón por la que resulta conveniente u obligado (dicho en términos litúrgicos, “es justo y necesario”) cantar himnos de alabanza a Dios en su Templo, esa razón es el mejor contenido para un tal himno.

Pues bien, advertido esto, la razón o contenido del himno viene a ser, en traducción literal del v.5: “pues bueno Yahweh, para siempre su piedad y hasta generación y generación su verdad”. Desde el punto de vista métrico (según el número de sílabas en hebreo), el versículo tiene dos hemistiquios (el primero llega hasta “piedad” y el segundo empieza en “y”), mientras que desde un punto de vista semántico (el significado de las palabras), hay tres partes: primer subhemistiquio del primer hemistiquio (“pues bueno Yahweh”), segundo subhemistiquio del primer hemistiquio (“para siempre su piedad”) y segundo

hemistiquio (“y hasta generación y generación su verdad”), estando las partes segunda y tercera en claro paralelismo.

TM	<i>kî-ṭôb</i>		<i>yəhōwāh</i>
LXX	<i>hóti khrēstòs</i>		<i>kýrios</i>
Vg-h	<i>quia bonus</i>		<i>Dominus</i>
Vg-g	<i>quoniam suavis</i>		<i>Dominus</i>
LH	<i>bueno</i>	<i>es</i>	<i>el Señor</i>

Esta primera parte es un canto a la bondad divina en su globalidad. Recordemos que en el episodio de la teofanía de los atributos, Dios anunció a Moisés que haría pasar ante este “toda mi bondad (*kol-ṭûbî*)” (Ex 33,19), que luego consistirá en la revelación de la fórmula típica. Así pues, la afirmación de la bondad de Dios en esta primera parte del himno del salmo es una invitación a alabar todo el conjunto de los atributos divinos. De ese conjunto, las otras dos partes del himno se van a centrar en el último atributo de la fórmula típica (TM *raḅ ḥéseḏ wə’əmet*, LXX *polyéleos kai alēthinós*, Vg *multae miserationis ac verus*).

TM	<i>lə’ôlām</i>		<i>ḥasdô</i>
LXX	<i>eis tòn aiôna</i>		<i>tò éleos autû</i>
Vg-h	<i>in sempiternum</i>		<i>misericordia eius</i>
Vg-g	<i>in aeternum</i>		<i>misericordia eius</i>
LH	<i>eterna</i>	<i>es</i>	<i>su misericordia</i>

TM	<i>wə'ad-dōr wādōr</i>	<i>'ēmūnātō</i>
LXX	<i>kai hēōs geneâs kai geneâs</i>	<i>hē alétheia autû</i>
Vg-h	<i>usque ad generationem et generationem</i>	<i>fides eius</i>
Vg-g	<i>usque in generationem et generationem</i>	<i>veritas eius</i>
LH	<i>por todas las edades</i>	<i>su fidelidad</i>

El paralelismo es patente. La primera columna de la tabla superior (segunda parte del himno) se corresponde sinonímicamente con la primera columna de la tabla inferior (tercera parte del himno): “para siempre” viene a querer decir lo mismo que “por generación y generación”. Es cierto que hay matices en el significado, pues *lā'ōlām* remite a la eternidad, si no a la eternidad propiamente dicha de Dios, sí al menos a una participación del hombre en esa vida eterna en un mundo futuro, mientras que la expresión de las generaciones se ciñe a una perspectiva terrena del mundo presente por muchísimas generaciones (por mil, decía Ex 34,7). Sin embargo, ni hay que ver en el comentado pequeño himno de este salmo una proclamación de fe en la resurrección o en una vida eterna para el ser humano, ni tampoco hay que poner un límite literal de generaciones al disfrute de la fidelidad divina. Simplemente son dos variantes poéticas para decir lo mismo: que, mientras haya fieles en esta tierra, Dios se seguirá comportando con ellos conforme a los atributos que reveló a Moisés.

El segundo paralelismo, en cambio, no es sinonímico: la última columna de la tabla superior (segunda parte del himno) contiene un atributo (en forma de sustantivo) que se corresponde con otro atributo (sustantivo) en la última columna de la tabla inferior (tercera parte del himno). En un paralelismo más bien progresivo, ya que se citan los dos sustantivos del atributo “rico en piEDAD (*hēsed*) y verdAD (*'emet*)”. Advirtamos que el segundo sustantivo aparece en su

forma plena (*’ămēnet*) y no sincopada (*’ēmet*), y que ambos sustantivos terminan en el sufijo posesivo de tercera persona –ô (“su piedad y su verdad”) y sufren algún cambio en sus vocales. La traducción del primer sustantivo es la esperada en la LXX (*éleos* como en el atributo *polyéleos*) y también en la Vg (que suele traducir *hēsēd/éleos* no por *miseratio* sino por *miser cordia*, recordando el primer atributo *misericors*). En cuanto al segundo sustantivo, la LXX (y por tanto la Vg-g) elige el aspecto de “verdad” mientras que la Vg-h (y, siguiéndola, la LH) eligen más bien el de “fidelidad”.

La interpretación que hemos hecho de *lā’ôlām* es propia del momento en que se compuso el himno (y también de la época en que se tradujo al griego en la LXX), pero no es incompatible con una inteligencia del salmo a la luz de la revelación completa, y en este sentido la traducción de la Vg (*in sempiternum/in aeternum*) sí queda abierta a una perspectiva escatológica. Ahora bien, esta apertura a la eternidad no implica una ruptura del paralelismo sinonímico entre las expresiones “*lā’ôlām*” y “*wā’ad-dōr wādōr*”, porque, de haber ruptura, lo que tendría sentido es que la piedad o amor misericordioso de Dios se mantuviera por todas las edades en este mundo presente en que el hombre (sin excluir al fiel) es pecador y no en la gloria celestial en que no habrá necesidad de perdón, mientras que la verdad o fidelidad de Dios sí se prolongaría en la vida eterna. Es decir, cabría entender una progresión si el salmo hablara de “su piedad por generaciones y su fidelidad para la eternidad” y no precisamente como dice “su piedad para la eternidad y su fidelidad por generaciones”. Por tanto, hay que concluir que se trata de dos expresiones que quieren significar “para siempre” sin distinción entre una y otra, tanto en una perspectiva intraterrena como en una ultraterrena. En esta última, sería mejor traducir *hēsēd* por “piedad” que por “misericordia”, entendiéndola como el amor divino que es potencialmente (cuando resulte necesario) misericordioso, pero no

esencialmente, pues la esencia del amor de Dios es el amor perfecto (siempre correspondido y nunca perdonador) en la comunión trinitaria de las divinas personas.

52. El Salmo 103 (102).

La VO titula este salmo “Dios ama y perdona”, lo define como “himno a la misericordia de Dios” y lo divide en cuatro partes: bendición inicial (vv.1-2); cántico, en tres estrofas, al amor y el perdón (vv.3-10); cántico, en otras tres estrofas, al amor y la fragilidad (vv.11-19); y bendición final (vv.20-22). Aunque todo el salmo es un desarrollo, en poesía mística, a los atributos del Dios entrañable, graciable, longánimo y piadoso, nosotros nos ceñiremos a aquellos versículos que contienen una referencia explícita a la fórmula típica.

La primera estrofa del primer cántico (vv.3-5) consta de una serie de oraciones participiales a su vez sustantivadas por el artículo: “el que perdona (*hassōlēah*) (...), el que sana (*hārōpē*) (...), el que redime (*hagō’ ēl*) (...), el que corona (...), el que sacia (*hammašbiya’*) (...)”. Estas oraciones están plagadas de una referencia al lector u oyente que se consigue por el sufijo de segunda persona *-kî* o *-k*: “el que perdona (...) tu culpa (*’āônēkî*), el que sana (...) tus enfermedades (*tahālu’ āyākî*), el que redime (...) tu vida (*hayyāyākî*), el que te corona (*ham’ aṭarēkî*) (...), el que sacia (...) tus deseos (*’eryēk*); se renueva como el águila tu juventud (*nā’ ūrāyākî*)”. La cuarta de estas oraciones dice: “el que te corona de piedad (TM *ḥésed*, Vg-h *miseriordia*) y entrañas (TM *wərahāmîm*, Vg-h *et miserationibus*)” (v.4) o “el que te corona en piedad (LXX *en elēei*, Vg-g *in miseriordia*) y compasiones (LXX *kai oiktirmoîs*, Vg-g *et miserationibus*)”, en VO “te colma de gracia y de ternura”. La corona consiste, pues, en los dones de Dios correspondientes a sus atributos cuarto y primero. Después, el último participio nos dice que sacia de bienes, literalmente “en el bien (*baṭṭôb*)” (v.5); las versiones griega y latina traducen “en bienes (LXX *en agathoîs*, Vg-g *in bonis*) o “de bienes (Vg-h *bonis*)”, pero este bien general o global puede ser entendido como el conjunto de los atributos divinos,

según la promesa divina: “yo haré pasar toda mi bondad (*kol-tûbî*) ante tu rostro” (Ex 33,19).

La segunda estrofa comienza también por una oración participial (aunque esta vez no sustantivada por un artículo): “que hace (TM ‘ *ōsēh*, LXX *poiôn*, Vg *faciens*) justicias (TM *šadāqôṭ*, Vg-h *iustitias*)” (v.6), pero la versión griega -sea por innovación de los traductores, sea por seguir una variante hebrea perdida- ha preferido usar una palabra más cercana a la fórmula típica: “que hace misericordias (LXX *eleēmosýnas*, Vg-g *misericordias*)”, en la línea de una cierta intercambiabilidad, como cuando la LXX traduce *hēsed* por *dikaiosýnē* (cf. Gn 24,27; Gn 32,11; Is 63,7). El siguiente versículo, “dio a conocer (*yôḏîa* ‘) sus caminos (*dārākāyw*) a Moisés, a los hijos de Israel sus obras” (v.7) recuerda la petición de Moisés “hazme conocer (*hōḏî* ‘ *ēnî*), por favor, tu camino (*dārākekā*)” (Ex 33,13) en el diálogo que condujo a la revelación de la fórmula típica. Y efectivamente en el siguiente v.8 viene la fórmula típica casi completa. Vamos a comparar el texto de Ex 34,6 y de Sal 103 (102),8:

TM	Ex	<i>yāhwāh yāhwāh ‘ēl raḥûm wāḥannûn ‘érek ‘apayim wārab-héseḏ we’emet</i>
	Sal	<i>raḥûm wāḥannûn yāhwāh ‘érek ‘apayim wārab-héseḏ</i>
LXX	Ex	<i>Kýrios ho theòs oiktírmōn kai eleémōn, makróthymos kai polyéleos kai alēthinòs</i>
	Sal	<i>oiktírmōn kai eleémōn ho kýrios makróthymos kai polyéleos</i>
Vg	Ex	<i>Dominator Domine Deus misericors et clemens patiens et multae miserationis ac verus</i>
Vg-h	Sal	<i>misericors et clemens Dominus patiens et multae miserationis</i>
Vg-g	Sal	<i>miserator et misericors Dominus longanimis et multum misericors</i>
VO	Ex	<i>Señor, Señor, Dios compasivo y misericordioso, lento a la ira y rico en clemencia y lealtad</i>
	Sal	<i>el Señor es compasivo y misericordioso, lento a la ira y rico en clemencia</i>

Observamos que el nombre divino (TM *yāhwāh*, LXX *ho kýrios*, Vg *Dominus*) al que se refieren los atributos no aparece en Sal 103 (102),⁸ al comienzo de la fórmula sino tras los dos primeros atributos; la VO lo entiende como una oración copulativa donde “el Señor” es el sujeto, se sobreentiende el verbo “es” y los atributos (en sentido teológico) son el atributo (en sentido gramatical). De otra parte, falta el último atributo (verdadero, leal o fiel). En latín, la traducción de Vg-g difiere de la de Vg-h en que: a) en vez de *patiens*, el tercer atributo es *longanimis*; b) el adjetivo *misericors* (“misericordioso”) sirve para traducir el primer atributo hebreo *rahûm* (Vg-h), el segundo atributo griego *eleēmōn* (Vg-g) y -con el adverbio *multum*- el cuarto atributo griego *polyéleos* (Vg-g); c) y el nombre de acción *miseratio* traduce el hebreo *hésed* (Vg-h), mientras el nombre de actor *miserator* traduce el griego *oiktírmōn* (Vg-g).

La primera estrofa del segundo cántico contiene tres comparaciones: “como el cielo se eleva sobre la tierra” (v.11), “como el oriente dista del occidente” (v.12) y “como se compadece un padre de sus hijos” (v.13). El primer y el tercer versículos contienen términos que remiten a la fórmula típica. El v.11 nos dice literalmente: “pues como altos (son) cielos sobre la tierra, sobrepuja su piedad (TM *hasdô*, LXX *tò éleos autû*, Vg-h *miser cordia eius*, Vg-g *miser cordiam suam*) hacia quienes le temen”. Y el v.13 es particularmente importante, porque afirma la paternidad divina, no ya sobre una figura particular (como el Mesías davídico) sino sobre los fieles en general: “como se compadece (TM *kərahēm*, LXX *kathōs oiktírei*, Vg-h *sicut miseretur*, Vg-g *quomodo miseretur*) un padre sobre sus hijos, se compadece (TM *riham*, LXX *oiktírēsen*, Vg *misertus est*) Yahweh sobre quienes le temen”. De esta manera se explicita una categoría de destinatarios de los atributos *rah-hésed* (cf. v.11) y *rahûm* (cf. v.13): “quienes le temen (TM *yərē’ āyw*)”.

La misma palabra volverá a aparecer en el primer versículo de la tercera estrofa: después de comparar al hombre con una flor del campo que el viento destruye (cf. v.16), se dice que, en cambio, “y la piedad (TM *wəḥésed*, LXX *tò dè éleos*, Vg *miseriordia autem*) de Yahweh desde siempre y hasta siempre (TM *ma’ ólām wə’ aḏ-’ ólām*) sobre quienes le temen (TM *yərē’ āyw*)” (v.17). La continuación ofrece más pistas, pues en paralelismo nos dice “y su justicia (TM *wəṣiqāṭô*, LXX *kai hē dikaiosynē autú*, Vg-h *et iustitia eius*, Vg-g *et iustitia illius*) para los hijos de los hijos (*libānē bānīm*)” (v.17). Dado que en bastantes ocasiones se cita la justicia de Dios junto con su piedad (e incluso a veces la LXX traduce *ḥésed* “piedad” por *dikaiosynē* “justicia”), puede pensarse que se trata de un paralelismo sinonímico, tal como lo entienden los subsidios del Pontificio Consejo para la Nueva Evangelización: “la misericordia es desde siempre y para siempre, y su justicia, entendida en el sentido de voluntad de custodiar a los oprimidos, es para los hijos de los hijos; expresión superlativa que significa para todas las generaciones”²⁸. Sin embargo, en el contexto de una continua cita de la fórmula típica, podría entenderse aquí aludida la tercera oración participial de Ex 34,7, “que castiga la culpa de los padres en los hijos y en los hijos de los hijos (*wə’al-bānē bānīm*) hasta la tercera y cuarta generación”, por contraste con la primera oración participial, “que mantiene la piedad (*ḥésed*) a millares”. De esta manera, en Sal 103 (102),8 habría un paralelismo antonímico entre el divino amor piadoso que para con los temerosos de Dios durará por siempre, y la divina justicia castigadora que se extenderá por solo tres generaciones.

El siguiente v.18, al carecer de verbo principal, queda en una cierta ambigüedad, según hagamos depender la frase, sea del versículo anterior (v.17), sea del posterior (v.19). El v.18 dice: “para los que guardan (TM *lišōmārē*, LXX

²⁸ *Misericordiosos como el Padre*, Madrid 2015, p.55.

toîs phylássusin, Vg-h *qui custodiunt*, Vg-g *qui servant*) su alianza (TM *bərîṭô*, LXX *tèn diathékēn autû*, Vg-h *pactum eius*, Vg-g *testamentum eius*) y recuerdan sus preceptos para ejecutarlos”. Es evidente que se trata de una referencia favorable, que usa una expresión bastante común de “guardar la alianza” (pueden verse varios pasajes citados a propósito de la cuarta oración participial de Ex 34,7), por lo que si lo unimos a la oración precedente (“su justicia hasta los hijos de los hijos, a los que guardan su alianza”) es porque la referencia a la justicia es un paralelo sinonímicamente favorable a “su piedad para siempre”; se le une el v.18 y luego el v.19 contiene una afirmación -independiente de lo anterior- de la soberanía divina: “Yahweh ha establecido su trono en los cielos y su reino domina sobre todo”. En cambio, si queremos mantener la idea de que la justicia divina hasta los hijos y nietos es una referencia desfavorable, entonces debemos unir el v.18 al v.19: “Para los que guardan su alianza y recuerdan sus preceptos para hacerlos, Yahweh ha establecido su trono en los cielos y su reino domina sobre todo”, es decir, Dios compromete su omnipotencia en favor de sus fieles.

Sea lo que fuere del sentido de la justicia en el v.17, podemos en ambos casos sostener un paralelismo en el destinatario de los atributos divinos entre los que temen a Dios (cf. v.17) y los que guardan su alianza y cumplen sus preceptos (cf. v.18). Así lo expresa el citado comentario del salmo:

“¿Quiénes son los destinatarios de este sobreabundante amor? Los temerosos de Dios, o sea, los piadosos y aquellos que observan la alianza y sus preceptos. Alianza y preceptos remiten al contexto del Sinaí, al Decálogo y a la teofanía: «Ahora, si escucháis mi voz y observáis mi alianza, seréis mi propiedad exclusiva entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra. Vosotros seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa» (Ex 19,5-6)”²⁹.

²⁹ *Misericordiosos como el Padre*, p.55.

Sin embargo, identificar restrictivamente a los destinatarios de los atributos divinos con quienes son fieles a la alianza y cumplen los mandatos divinos sería desconocer que Dios es, ante todo, “quien perdona todas tus culpas” (v.3), “no nos trata como merecen nuestros pecados ni nos paga según nuestras culpas” (v.10), “como dista el oriente del occidente, aleja de nosotros nuestros pecados” (v.13). El salmo deja claro que, tras la expresión “temeroso de Dios”, se esconde un pecador, pero un pecador que no se queda de espaldas a Dios sino que recurre a su misericordia. Así leeremos en Sal 130 (129), 7 “porque contigo está el perdón, para que seas temido”

Nos lo confirman las citas que el Salmo 103 hace a las categorías que aparecen en la segunda oración participial de Ex 34,7. Hallamos en este salmo lo tres sustantivos de la segunda oración participial de Ex 34,7: “el que perdona toda tu culpa (*’ăônēkî*)” (v.3); “no nos trata como nuestros pecados (*kaḥăṭṭā’ênû*) ni nos retribuye como nuestras culpas (*ka’ăônōtênû*)” (v.10); “tan lejos como está el oriente del ocaso aleja él de nosotros nuestros delitos (*pəšā’ênû*)” (v.12). Las versiones griega y latinas son las siguientes:

	Ex 34,7	Sal 103,3	Sal 103,10a	Sal 103,10b	Sal 103,12
TM	<i>’ăôn wāpeša’ wəḥaṭṭā’āh</i>	<i>’ăônēkî</i>	<i>kaḥăṭṭā’ênû</i>	<i>ka’ăônōtênû</i>	<i>pəšā’ênû</i>
LXX	<i>anomías kai adikías kai hamartías</i>	<i>taís anomíais su</i>	<i>katà tàs hamartías hēmôn</i>	<i>katà tàs anomías hēmôn</i>	<i>tàs anomías hēmôn</i>
Vg-h	<i>iniquitatem et scelera atque peccata</i>	<i>iniquitatibus tuis</i>	<i>secundum peccata nostra</i>	<i>secundum iniquitates nostras</i>	<i>scelera nostra</i>
Vg-g	-----	<i>iniquitatibus tuis</i>	<i>secundum peccata nostra</i>	<i>secundum iniustitias nostras</i>	<i>iniquitates nostras</i>

La traducción griega es la esperada (conforme a LXX Ex 34,7) en los vv. 3, 10a y 10b y difiere en v.12 (esperaríamos *adikías*). La traducción latina del texto hebreo es la esperada (conforme a Vg Ex 34,7) en Vg-h vv. 3, 10a, 10b y 12. La traducción latina del texto griego es la esperada en Vg-g v.3, v.10a y también en v.12 (pues traduce a LXX *anomías*) y difiere en Vg-g v.10b (esperaríamos *iniquitates* traduciendo *anomías*).

Por último, en la bendición final del salmo podemos encontrar referencias a atributos que no están en la fórmula típica. El v.21 dice: “Benedicid a Yahweh, todas sus huestes (TM *kol-šəḇā’ āyṯw*, Vg-h *omnes exercitus eius*), ministros suyos que hacéis su beneplácito (TM *rəṣônô*, Vg-h *placitum illius*)”, lo que nos remite de una parte al título *yhwh šəḇā’ ôṯ* (“Señor de los Ejércitos”, que dará origen al atributo “omnipotente”) y de otra parte al atributo “favorable” (cf. Sal 69,14; Si 50,22).

53. El Salmo 111 (110).

Es un salmo alfabético, compuesto por veintidós versos cada uno de los cuales comienza por una letra sucesiva del alefato (alfabeto hebreo). Consta de diez versículos, los ocho primeros de dos versos y los dos últimos de tres, aunque en la Vg la numeración difiere porque el v.6 solo tiene un verso y el v.8 tiene tres. La VO lo titula “Elogio de Dios y de su bondad”. Directamente predica de Dios los dos primeros atributos de la fórmula típica e indirectamente de sus obras, sus preceptos o su nombre el último atributo de dicha fórmula y otros ajenos a ella.

El v.4b (letra *ḥēt*) es el que contiene los dos primeros atributos de la fórmula típica, aunque en orden inverso al de Ex 34,6: “graciable y entrañable Yahweh”. La LXX y la Vg usan el caso nominativo para el nombre divino (“el Señor” como traducción de Yahweh), porque no se trata de una invocación a Dios sino de una oración copulativa que predica algo del sujeto: “el Señor es...”.

TM	Ex 34,6	<i>yāhwāh yāhwāh 'ēl raḥûm wəḥannûn</i>
	Sal 111,4	<i>ḥannûn wəraḥûm yāhwāh</i>
LXX	Ex 34,6	<i>Kýrios ho theòs oiktírmōn kai eleémōn</i>
	Sal 110,4	<i>eleémōn kai oiktírmōn ho kýrios</i>
Vg	Ex 34,6	<i>Dominator Domine Deus misericors et clemens</i>
Vg-h	Sal 110,4	<i>clemens et misericors Dominus</i>
Vg-g	Sal 110,4	<i>misericors et miserator Dominus</i>
VO	Ex 34,6	<i>Señor, Señor, Dios compasivo y misericordioso</i>
	Sal 111,4	<i>el Señor es piadoso y clemente</i>

Entre los atributos que son predicados indirectamente de Dios se encuentra el último de la fórmula típica (“abundante de verdad” o “rico en fidelidad”):

- En el verso *mem* (TM-LXX v.7a, Vg v.7b) se lee “las obras de sus manos son verdad (TM ’ *ēmet*, LXX *alētheia*, Vg *veritas*) y juicio”.

- El verso *nun* (TM-LXX v.7b, Vg v.8a) dice: “siendo fieles (TM *ne’ emānīm*, LXX *pistai*, Vg *fidelia*) todos sus preceptos”, usando un participio del verbo ’ *āman* de la misma raíz que ’ *ēmet*.

- El verso ’ *ayin* (TM-LXX v.8b, Vg v.8c) vuelve a emplear el sustantivo ’ *ēmet* (con preposición) hablando de los preceptos del Señor: “hechos en verdad (TM *be’ ēmet*, LXX *en alētheia*, Vg *in veritate*) y rectitud”.

- En medio, el verso *samek* (TM-LXX v.8a, Vg v.8b) no contiene palabra alguna de la raíz ’ *mn* pero sí una de significado similar (es decir, del mismo campo semántico aunque de distinta familia léxica), reforzada con una indicación de perpetuidad, refiriéndose también a los preceptos divinos: “estables (TM *sāmūkīm*, LXX *estērigménai*, Vg-h *firmata*, Vg-g *confirmata*) para siempre jamás (TM *lā’ ad lā’ olām*, LXX *eis tòn aiōna tū aiōnos*, Vg-h *in sempiternum iugiter*, Vg-g *in saeculum saeculi*)”.

Existen algunos otros atributos predicados indirectamente de Dios pero ajenos a la fórmula típica: “grandes (TM *gādōlīm*, LXX *megála*, Vg *magna*) son las obras de Yahweh” (verso *gímel*, v.2a); “apetecibles (TM *dārōšīm*, LXX *estērigménai*, Vg-h *exquirenda*, Vg-g *exquisita*) para todos los que las desean” (verso *daleṭ*, v.2b); “santo (TM *qādōš*, LXX *hágion*, Vg *sanctum*) y temible (TM *wānôrāh*, LXX *kai phoberòn*, Vg *et terribile*) es su nombre” (verso *qōp*, v.9c).

54. El Salmo 117 (116).

Se trata del salmo más breve del salterio, de solo dos versículos, compuestos de dos hemistiquios. El primer versículo nos muestra un manifiesto paralelismo sinonímico casi palabra a palabra: “Alabad a Yahweh, todas las naciones. / Encomiadlo, todos los pueblos”. Esto nos da la clave para esperar también que los dos hemistiquios del segundo versículo sean también del mismo significado. La traducción de LH es “Firme es su misericordia con nosotros, su fidelidad dura por siempre”. En esta traducción faltan la primera y última palabras del versículo. La primera es la conjunción causal porque (TM *kî*, LXX *hóti*, Vg-h *quia*, Vg-g *quoniam*) que nos indica la razón por la que hay que alabar a Dios y en el fondo podríamos decir que el objeto de lo que hay que alabar en él. La última palabra es el Aleluya que la LXX (consiguientemente la Vg-g) pasan al principio del siguiente salmo mientras colocan al comienzo de Sal 116,1 el Aleluya que en TM (y en Vg-h) figura al final del salmo anterior. Así pues, omitiendo las dos referidas palabras, el texto hebreo y su traducción literal sería:

<i>gāḇar</i>	<i>ʾālēnū</i>	<i>ḥasdô</i>	<i>weʾemet-yəhwāh</i>	<i>ləʾôlām</i>
fuerte	sobre nosotros	la piedad suya	y verdad de Yahweh	para siempre

Esta vez el paralelismo no va palabra por palabra sino en quiasmo, puesto que el principio del primer hemistiquio (*gāḇar*) se corresponde con el final del segundo (*ləʾôlām*), mientras el final del primer hemistiquio (*ḥasdô*) va parejo con el comienzo del segundo (*weʾemet-yhwāh*). La primera correspondencia puede considerarse sinonímica, en cuanto el verbo *gāḇar* (LXX *ekrataiôthē*, Vg-h *confortata est*, Vg-g *confirmata est*) expresa la fortaleza (recuérdese el nombre Gabriel “Fuerza de Dios”) o la firmeza, mientras la

expresión *lā'ôlām* (LXX *eis tòn aiôna*, Vg-h *in aeternum*, Vg-g *in saeculum*) “para la eternidad”, “para siempre” viene a indicar lo mismo pero reforzado: la estabilidad, inmovilidad, durabilidad de las características o atributos divinos. Estos, en cambio, no son exactamente sinónimos sino que recogen en la fórmula típica el atributo *rab-ḥésed wə'emet* (LXX *polyéleos kai alēthynòs*, Vg *multae miserationis ac verus*), por lo cual en el salmo comentado se habla de “su piedad” (TM *ḥasdô*, LXX *tò éleos autû*, Vg *miser cordia eius*) “y la verdad del Señor” (TM *wə'emet-yhwh*, LXX *hē alētheia tû kyríu*, Vg *veritas Domini*). La correspondencia con la fórmula típica no es completa en la Vg, pues esperaríamos *miseratio* en vez de *miser cordia* (que remite al primer atributo *miser cors*). En cuanto al verbo que falta en el segundo hemistiquio en TM y Vg-h, es suplido en la LXX (*ménei*) y en la Vg-g (*manet*), esto es, “permanece”, por lo que el hemistiquio suele traducirse “y la fidelidad [entendiendo *veritas* no en sentido de verdad ontológica de Dios sino de su veracidad o lealtad a sus promesas] del Señor dura por siempre”. Se sobreentiende en el segundo hemistiquio la palabra del primero que expresa que nosotros somos el destinatario del comportamiento divino (TM *'ālênû*, LXX *eph' hēmâs*, Vg *super nos*).

En definitiva, el salmo viene a decir que el atributo divino de comportarse con nosotros como “rico en piedad y verdad” es inmovible, y eso es un motivo para alabar a Dios.

55. El Salmo 119 (118).

Se trata del salmo más largo del salterio, con ciento setenta y seis versículos, divididos en veintidós estrofas de ocho versículos, cada una de las cuales comienza por una letra sucesiva del alefato (lo que se conoce como “poema alfabético”). El tema es una reflexión sapiencial sobre la ley de Dios. Cada versículo contiene algún sinónimo: ley, mandatos, mandamientos, decretos, palabras, preceptos, senderos, etc. Nos ayudaremos del comentario de san Ambrosio³⁰, quien, por ser anterior a san Jerónimo, no maneja la Vulgata sino la Vetus Latina (VL), cercana a la Vg-g.

La quinta estrofa (letra *hē*) termina con una referencia a la justicia divina: “mira cómo ansío tus mandatos: dame vida en tu justicia (TM *bəšidqātākā*, LXX *en tē; dikaiosynē*, Vg-h *iustitia tua*, Vg-g *in aequitate tua*)” (v.40). E inmediatamente comienza la séptima estrofa (letra *wāw*) hablando sobre la misericordia divina: “y que me llegue tu piedad (TM *ḥāsdekā*, LXX *tò éleós su*, Vg-h *misericordiae tuae*, Vg-g *miser cordia tua*), Yahweh, tu salvación, según tu promesa” (v.41). San Ambrosio recuerda que este paralelismo entre “tu piedad (VL *miser cordia tua*)” y “tu salvación (VL *salutare tuum*)” se encuentra en Sal 85 (84),8, pero entonces solo como súplica mientras ahora el anhelo del salmista se convierte en profecía de la venida de la salvación (VL Sal 118,41 *veniat super me misericordia tua, Domine: veniat salutare tuum*) y, llevado del paralelismo, afirma que Jesús mismo es la misericordia, puesto que él es la salvación, o sea, la remisión de los pecados (“*ipse est misericordia, utpote remissio peccatorum*”)³¹.

³⁰ Cf. Migne, *Patrologia Latina*, vol.15.

³¹ Cf. col.1268.

En la décima estrofa (letra *yōd*) aparece una referencia a la piedad divina, de nuevo inmediatamente después de la alusión a la justicia de Dios, pero también a su fidelidad. En efecto, el primer hemistiquio del v.75 dice: “Reconozco, Señor, que tus juicios son justicia (TM *ṣedeq*, LXX *dikaiosýnē*)” o “son equidad (Vg-g *aequitas*)” o “que tu juicio es justo (Vg-h *iustum*)”. Y el segundo hemistiquio añade “que con razón me hiciste sufrir” (VO), literalmente “y verdad (TM *we’ emûnāh*) me has afligido”, entendiéndose que *’emûnāh* (sinónimo de *’emet*) cumple en la oración la función de complemento circunstancial y por eso CLIE traduce “y que en tu fidelidad”, sobreentendiendo una preposición *bə-* que la LXX traslada a un caso dativo griego (*kai alētheía;*) y la Vg-g a un caso ablativo latino (*et veritate*) “y en verdad”, mientras la Vg-h lo convierte en adverbio (“y verdaderamente” *et vere*). Más elegantemente dice la VO “con razón”, pero perdiendo la correlación con el segundo término del atributo *rab-ḥésed wə’ēmet*. A continuación, el v.76 contiene la referencia a la piedad, en correspondencia tanto con la justicia (como en vv.40-41) como con la verdad (como en Ex 34,6): “sea ahora tu piedad (TM *ḥăsdəkā*, LXX *tò éleós su*, Vg *misericordia tua*, VO *tu bondad*) para mi consuelo (TM *lənahăméni*, LXX *parakalésai me*, Vg-h *in consolatione mea*, Vg-g *ut consoletur me*), como tu palabra a tu siervo”.

San Ambrosio³² comenta este versículo arguyendo que la misericordia de Dios es grande (“*magna est ergo misericordia Dei*”) en cuanto que no solo concede la remisión de los pecados sino que proporciona a los que combaten el estímulo del consuelo, para que no abandonen el combate, de manera que el salmista no implora misericordia (“*non ergo misericordiam*”) como uno que está vencido y suplica piedad sino como uno que, ceñido de la compasión divina (“*ut Dei miseratione succintus*”), es capaz de lo mayor con la fortaleza de estar

³² Cf. col.1343.

apoyado en tan gran oficio. Y relaciona este versículo del salmo con el pasaje de 2 Cor 1,4-6, que habla del consuelo divino. En ambos lugares, la VL emplea el verbo *exhortor* “alentar” (así en Sal 118,76 *ut exhortetur me*) y el sustantivo *exhortatio* “arenga”, mientras la Vg usará *consolor* y *consolatio*.

	Heb. TM	Gr. LXX	Lat. VL	Lat. Vg
Verbo	<i>nāḥam</i>	<i>parakaléō</i>	<i>exhortor</i>	<i>consolor</i>
Sustantivo	<i>niḥûm</i>	<i>paráklēsis</i>	<i>exhortatio</i>	<i>consolatio</i>

Tras las alusiones a los atributos quinto (v.75) y cuarto (v.76), viene la referencia al primero (v.77): “vengan a mí tus entrañas (TM *rahāmeykā*, LXX *hoi oiktirmoí su*, Vg-h *misericordiae tuae*, Vg-g *miserationes tuae*) y viviré, porque tu ley es mi delicia”. San Ambrosio³³ relaciona este versículo con el comienzo del salterio, “dichoso el hombre (...) cuyo gozo es la ley del Señor y medita su ley día y noche” (Sal 1,1-2), y dice que al hombre que medita la ley de Dios le vienen en seguida las misericordias (“*huic praesto sunt misericordiae*”) para que viva por siempre, pues ¿cómo puede ser uno feliz sin la compasión divina (“*quomodo enim beatus quis potest esse sine miseratione divina*”)?

En la undécima estrofa (letra *kap*), volvemos a encontrar una referencia al último atributo de la fórmula típica: “todos tus mandatos son verdad (TM *’ēmūnāh*, LXX *alētheia*, Vg-g *veritas*)” (v.86) o “son verdaderos (Vg-h *vera*)”, para volver poco después al cuarto atributo: “conforme a tu piedad (TM *kəḥasdəḳā*, LXX *katà tò éleós su*, Vg *secundum misericordiam tuam*), dame vida” (v.88).

³³ Cf. col.1344.

En la estrofa duodécima (letra *lámed*), de nuevo hallamos el último atributo: “de generación en generación (TM *lādōr wādōr*, LXX *eis geneàn kai geneàn*, Vg-h *in generatione et generatione*, Vg-g *in generationem et generationem*) tu fidelidad TM *’ēmûnātekā*, LXX *hē alētheiá su*, Vg-h *fides tua*, Vg-g *veritas tua*)” (v.90). La VL (siguiendo la LXX, como hará después la Vg-g) traduce *veritas* “verdad” y esa será la base del comentario de san Ambrosio³⁴, quien opone la falsedad de las naciones que sostienen la pluralidad de dioses frente a la verdad presente en la Iglesia (“*in Ecclesia veritas*”); y que, sin embargo, esta verdad la tuvo primero la sinagoga (“*hanc tamen veritatem habuit primo Synagoga*”), que poseía la Palabra de Dios, pues hay verdad en el Antiguo Testamento (“*est enim veritas in veteri Testamento*”), pero el pueblo de los judíos, que recibió la verdad, eligió la iniquidad, de manera que solo la Iglesia posee con piadoso afecto la verdad (“*sola Ecclesia veritatem pio affectu possidet*”). Esta afirmación debe ser hoy matizada, a la luz de la reflexión teológica sobre las relaciones con el judaísmo, de manera que si bien es cierto que los cristianos no podemos leer la Biblia como los judíos (excluyendo la fe en Jesús como Mesías e Hijo de Dios), sin embargo, “los cristianos pueden y deben admitir que la lectura judía de la Biblia es una lectura posible, en continuidad con las Sagradas Escrituras judías de la época del segundo Templo, una lectura análoga a la lectura cristiana, que se desarrolla paralelamente. Cada una de esas dos lecturas es coherente con la visión de fe respectiva, de la que es producto y expresión”³⁵.

En la décimo sexta estrofa (letra *áyin*), otra vez encontramos la referencia a la piedad de Dios tras hablar de su justicia. El v.123 dice “mis ojos

³⁴ Cf. coll.1366-1367.

³⁵ Pontificia Comisión Bíblica, “El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana”, año 2001, n.22.

se consumen aguardando tu salvación y la promesa de tu justicia (TM *šidqekā*, LXX *tês diakaiosýnēs su*, Vg *iustitiae tuae*)” e inmediatamente añade “haz con tu siervo conforme a tu piedad (TM *kāḥasdekā*, LXX *katà tò éleós su*, Vg-h *iuxta misericordiam tuam*, Vg-g *secundum misericordiam tuam*)” (v.124). Todavía en el segundo hemistiquio del v.124 (“y enséñame tus decretos”) reaparecerá la justicia en la versión griega y las que la siguen: “y tus justicias (LXX *tà dikaiómata su*, VL *iustitias tuas*, Vg-g *iustificaciones tuas*) enséñame”. Por eso san Ambrosio comenta: “pide se le otorgue misericordia, se le enseñe justicias (*misericiam sibi deferri poscit, iustitias doceri*)”³⁶, pero, recordando la comparación evangélica del siervo que cumple su tarea (cf. Lc 17,7-10), invita a no creerse por hacer lo mandado sino a humillarse, ya que en realidad -citando otro salmo- “ningún hombre vivo será justificado (VL-Vg *iustificabitur*) a tu vista” (Sal 143 [142], 2), y por eso, el que lo conoce todo, pide misericordia más bien que administración de justicia (“*misericiam petit potius quam audientiam*”).

En la estrofa décimo séptima (letra *pē*) se reproduce la expresión de Sal 86 (85), 16: “vuélvete a mí y ten piedad de mí (TM *wāḥānnēnī*, LXX *kai ēlēśón me*, Vg *et miserere mei*)” (v.132), y añade “como es tu norma con los que aman tu nombre”.

En la estrofa décimo octava (letra *šadē*) vemos relacionadas la justicia y la verdad. Comienza proclamando el atributo divino “justo (TM *šaddîq*, LXX *dikaios*, Vg *iustus*) eres tú” (v.137). Y a continuación cita los dos conceptos: “Mandaste justicia (TM *šedeq*, LXX *dikaiosýnēn*, Vg *iustitiam*), tus testimonios, y fidelidad (TM *wā’ēmûnāh*, LXX *kai alētheian*, Vg *et veritatem*) sobre manera” (v.138); en traducción de VO, “has decretado preceptos justos

³⁶ Col.1435.

sumamente estables”. Unos versículos después vuelve a conectar ambas ideas: “Tu justicia (TM *šidqātākā*, LXX *hē dikaiosynē su*, Vg *iustitia tua*) es justicia (TM *šedeq*, LXX *dikaiosynē*, Vg *iustitia*) para siempre (TM *lā’ōlām*, LXX *eis tòn aiōna*, Vg-h *sempiterna*, Vg-g *in aeternum*) y tu ley (TM *wəṭōrātākā*, LXX *kāi ho nōmos su*, Vg *et lex tua*) es verdad (TM *’ēmet*, LXX *alētheia*, Vg *veritas*)” (v.142). E insiste: “Son justicia (TM *šedeq*, LXX *dikaiosynē*, Vg-h *iustitia*, Vg-g *aequitas*) tus testimonios para siempre (TM *lā’ōlām*, LXX *eis tòn aiōna*, Vg-h *semper*, Vg-g *in aeternum*) (v.144).

La estrofa décimo nona (letra *qōp*) nos muestra el *ḥesed* y *’ēmet* de Dios aunque separados por un versículo. Primero dice: “escucha mi voz conforme a tu piedad (TM *kəḥšadekā*, LXX *katà tò éleós su*, Vg-h *iuxta misericordiam tuam*, Vg-g *secundum misericordiam tuam*), Yahweh, conforme a tu juicio (TM *kəmišpātekā*, LXX *katà tò kríma su*, Vg *secundum iudicium tuum*) vivifícame” (v.149). Después, dirá: “tú estás cerca, Yahweh, y todos tus mandamientos son verdad (TM *’ēmet*, LXX *alētheia*, Vg *veritas*)” (v.151). San Ambrosio³⁷ comenta el v.149 distinguiendo los dos fundamentos de la petición: según la misericordia de Dios y según su juicio; con esto último se pide al Señor que dé fuerza a los débiles, pero siempre, aunque uno sea santo y justo, debe pedir a Dios que le escuche según su misericordia y no según los méritos de alguna virtud, porque rara es la virtud y muchos los pecados (“*secundum misericordiam suam, non secundum merita virtutis alicuius; quia rara virtus, multa peccata*”).

Por último, en la estrofa vigésima (letra *rēš*) se invocan los atributos primero y cuarto de la fórmula típica en apoyo de la petición “dame vida”. En el v.156 leemos: “tus entrañas (TM *raḥāmeykā*, LXX *hoi oiktirmoí su*, Vg *misericae tuae*) son muchas (TM *rabbîm*, LXX *polloì*, Vg *multae*), Yahweh,

³⁷ Cf. col.1479.

conforme a tus juicios (TM *kəmišpāteykā*, LXX *katà tò kríma su*, Vg-h *iuxta iudicia tua*, Vg-g *secundum iudicia tua*) vivifícame”, petición muy similar a la del v.149. La referencia a la multitud de las entrañas misericordiosas de Dios contrarresta la constatación de que “muchos (TM *rabbîm*, LXX *polloî*, Vg *multi*) son mis perseguidores y mis adversarios” (v.157). San Ambrosio³⁸, partiendo del texto VL “*miserationes tuae multae nimis, Domine: secundum iudicium tuum vivifica me*”, invita a que nadie desespere, puesto que son muchas las misericordias del Señor (“*multae sunt misericordiae Domini*”), y argumenta sobre varios pasajes: primero el del diálogo entre Moisés y Dios que llevó a la revelación de la fórmula típica, donde Dios dice «*miserebo cui misertus ero*» (Ex 33,19), o sea, “tendré misericordia de quien habré tenido misericordia” (frente a la traducción Vg *miserebor cui voluero* “tendré misericordia de quien querré”); en segundo lugar, se pregunta si no es Dios muy misericordioso (*num ergo multum misericors?*), usando la expresión *multum misericors* (“muy misericordioso”) que hallamos cuando san Agustín cita Sal 85,15 (frente a Vg-g *misericors* y Vg-h *multae miserationis*) y que será empleada por la Vg-g Sal 102,8 y 144,8 (frente a Vg-h *multae miserationis*); en tercer lugar, argumenta que el hombre tiene misericordia (“*misericiordiam*”) con su prójimo, mientras Dios la tiene con toda carne (idea tomada de Si 18,13 aunque no lo cite). Por último, san Ambrosio se pregunta, acerca del segundo hemistiquio del v.156 (“según tu juicio, vivifícame”), cómo puede el salmista pedir esto apoyado en la justicia si antes ha dicho que son muchas las compasiones del Señor (“*cum dixerit multas esse Domini miserationes*”), sobre todo a la luz del Sal 143 (142),2 (“y no entres en juicio con tu siervo”), a lo que responde que “sin embargo, en esto mismo, el juicio está unido con la misericordia (*cum misericordia*): para que la verdad del juicio se atempere con la compasión (*miseratione*) del Señor”.

³⁸ Cf. col.1492.

El v.159 (similar al v.149) dice: “Mira cómo amo tus preceptos, Yahweh, conforme a tu piedad (TM *kəḥšdəkā*, LXX *en tō; eléi su*, Vg-h *iuxta misericordiam tuam*, Vg-g *in misericordia tua*) vivificame”. San Ambrosio³⁹, partiendo de un texto VL *in misericordia tua* (igual que Vg-g, ambos traducción de LXX), dice que el salmista espera el premio de la caridad perfecta (al afirmar su amor a los mandamientos del Señor) pero además suplica el socorro de la misericordia divina (“*miserationis divinae suffragium poscit*”), de manera que al pedir ser vivificado por Dios, no lo hace como un arrogante exactor de la recompensa debida sino como un modesto suplicante de la misericordia divina (“*verecundus misericordiae divinae, est deprecator*”).

Todavía en el siguiente versículo hallamos una referencia al último atributo de la fórmula típica (verdad o lealtad divina) conectado con la justicia: “el principio de tu palabra es verdad (TM *’ ĕmet*, LXX *alētheia*, Vg *veritas*) y para siempre (TM *ûlā ’ ôlām*, LXX *kai eis tòn aiōna*, Vg-h *et sempiternum*, Vg-g *et in aeternum*) todo juicio de tu justicia (TM *šidqekā*, LXX *tês dikaiosynēs su*, Vg *iustitiae tuae*)” (v.160).

³⁹ Cf. col.1501.

56. El Salmo 145 (144).

Se trata de un salmo alfabético, que tiene solo veintiún versículos -pese a ser veintidós las letras del alfabeto hebreo- porque el verso *nûn* se ha perdido en TM (y consiguientemente en Vg-h) mientras que se conserva en la LXX (y en Vg-g) en el v.13 tras el verso *mēm*. La VO lo titula “Alabanza de la grandeza y la bondad divinas”. Es un salmo que ha inspirado una lista de atributos, puesto que contiene varios, incluyendo todos los de la fórmula típica menos el último. Comencemos por estos, por ser el tema de nuestro estudio. Se encuentran en el verso *hēt* (v.8), del que ya hemos tratado al buscar una explicación al hecho único en el AT de que la LXX invierta el orden de los dos primeros atributos que encontramos en el TM. Vamos a comparar el texto de Sal 145 (144),8 con el de Ex 34,6; Sal 86 (85),15; y Sal 103 (102),8.

Hebreo (TM)	
Ex 34	<i>yāhwāh yāhwāh ’ēl raḥûm wəḥannûn ’érek ’apayim wəraḥ-ḥésed we’emet</i>
Sal 86	<i>wə’ attāh ’ āḏōnāy ’ēl raḥûm wəḥannûn ’érek ’apayim wəraḥ-ḥésed we’emet</i>
Sal 103	<i>raḥûm wəḥannûn yāhwāh ’érek ’apayim wəraḥ-ḥésed</i>
Sal 145	<i>ḥannûn wəraḥûm yāhwāh ’érek ’apayim ûḡədol-ḥāsed</i>

Griego (LXX)	
Ex 34	<i>Kýrios ho theòs oiktírmōn kai eleémōn, makróthymos kai polyéleos kai alēthinòs</i>
Sal 85	<i>kai sý, kýrie, ho theòs, oiktírmōn kai eleémōn, makróthymos kai polyéleos kai alēthinòs</i>
Sal 102	<i>oiktírmōn kai eleémōn ho kýrios makróthymos kai polyéleos</i>
Sal 144	<i>oiktírmōn kai eleémōn ho kýrios makróthymos kai polyéleos</i>

Latín (Vg)	
Vg Ex 34	<i>Dominator Domine Deus misericors et clemens patiens et multae miserationis ac verus</i>
Vg-h Sal 85	<i>tu autem Domine Deus misericors et clemens patiens et multae misericordiae et verus</i>
Vg-g Sal 85	<i>et tu Domine Deus miserator et misericors patiens et multae misericordiae et verax</i>
Vg-h Sal 102	<i>miserics et clemens Dominus patiens et multae miserationis</i>
Vg-g Sal 102	<i>miserator et misericors Dominus longanimis et multum misericors</i>
Vg-h Sal 144	<i>clemens et misericors Dominus patiens et multae miserationis</i>
Vg-g Sal 144	<i>miserator et misericors Dominus patiens et multum misericors</i>

Español (VO)	
Ex 34	<i>Señor, Señor, Dios compasivo y misericordioso, lento a la ira y rico en clemencia y lealtad</i>
Sal 86	<i>pero tú, Señor, Dios clemente y misericordioso, lento a la cólera, rico en piedad y leal</i>
Sal 103	<i>el Señor es compasivo y misericordioso, lento a la ira y rico en clemencia</i>
Sal 145	<i>el Señor es clemente y misericordioso, lento a la cólera y rico en piedad</i>

Aunque en el verso *hēt* falta -al igual que en Sal 103,8- el último atributo de la fórmula típica, puede encontrarse en los versos *nûn* y *qōp*. En este segundo, leemos: “cercano es Yahweh a todos los que lo invocan, a todos los que lo invocan en verdad (TM *be’ ĕmet*, LXX *en alētheía*, Vg *in veritate*)” (v.18). Probablemente haya sido la falta de artículo en hebreo y en griego (no

los hay en latín), pues dice “en verdad” (o sea, con verdad o sinceridad) y no “en la verdad” (o sea, en la verdad o fidelidad divina), lo que ha llevado a la VO a traducir “sinceramente”, entendiendo que la verdad está en la actitud de quienes invocan a Dios y no en el Dios invocado, pero en el contexto de un salmo de tan fuerte presencia de la fórmula típica, no cabe descartar que se refiera al atributo divino.

En cuanto al verso *nûn*, en realidad falta en el TM, pero en la LXX el v.13 que contiene el verso *mēm* es doblemente largo, debiendo considerarse comprendidos los versos *mem* (v.13) y *nûn* (v.13 bis). El texto del v.13 bis es: “fiel (LXX *pistòs*, Vg-g *fidelis*) el Señor (LXX *kýrios*, Vg-g *Dominus*) en sus palabras (LXX *en toîs lógois autû*, Vg-g *in omnibus verbis suis*) y santo (LXX *kai hósios*, Vg-g *et sanctus*) en todas sus obras (LXX *en pásin toîs érgois autû*, Vg-g *in omnibus operibus suis*)”, donde observamos que la Vg ha añadido en el primer hemistiquio el adjetivo *omnibus* “todas” por influencia del segundo hemistiquio. Parece evidente que, dado que se trataría del verso *nûn*, la primera palabra hebrea era el participio *ne’ ěmān* “que es fiel”. Puede reconstruirse el verso hebreo (buscando en otros pasajes bíblicos cuál es la palabra hebrea traducida por la griega que hallamos en LXX Sal 144,13 bis) así: «*ne’ ěmān yəhwāh ba’ ģmārāyw / wəhāsīd bəkol-ma’ ģśāyw*». Aunque en orden inverso, habría una alusión al doble atributo *rab-ħéseđ wə’ ěmet*. El problema que plantea esta reconstrucción es que el segundo hemistiquio de este hipotético verso *nûn* (v.13 bis) coincide literalmente con el segundo hemistiquio del verso *šade* (v.17), pero precisamente esta identidad acontece en el texto griego de la LXX y no cabe descartar que corresponda al original, pues funcionaría a modo de estribillo.

En efecto, el verso *šādē* dice: “justo es Yahweh en todos sus caminos y piadoso (TM *wəhāsīd*, LXX *kai hósios*, Vg *et sanctus*) en todas sus obras”

(v.17). Comprobamos que aquí (al igual que en los salmos 18, 32 y 43), el atributo *ḥāsîd* “piadoso” es la palabra original hebrea que viene traducida al gr. *hósios* y al lat. *sanctus*, por lo que es de esperar que ocurra igual en el verso *nun*. La correspondencia se mantiene en el verso *yôd* en que el adjetivo *ḥāsîd* aparece en plural y sustantivado para referirse a los fieles del Señor: “y tus piadosos (TM *wəḥāsîdeykā*, LXX *kai hoi hósioí su*, Vg *et sancti tui*) te bendecirán” (v.10). La VO, tanto en v.13 bis como en v.17, traduce “bondadoso”.

En cuanto al primer atributo de la fórmula típica, además de venir explícito en el ya comentado verso *hēt*, está presente también en el verso *îēt*: “bueno es Yahweh para todos y sus entrañas (TM *wərahāmāyw*, LXX *kai hoi oiktirmoi autû*, Vg-h *et misericordiae eius*, Vg-g *et miserationes eius*) sobre todas sus obras” (v.9). La VO ha entendido “obras” como “criaturas” y ha traducido “es cariñoso con todas sus criaturas”, dando la impresión de un nuevo atributo que en realidad no es otro que el primero de la fórmula típica, “entrañable”.

Los otros atributos -ajenos a la fórmula típica- que podemos hallar en el Salmo 145 son:

- Verso *gímel*: “grande (TM *gādôl*, LXX *mégas*, Vg *magnus*) es Yahweh” (v.3). El atributo viene subrayado como sustantivo: “y para su grandeza (TM *wəligdullātô*, LXX *kai tēs megalōsýnēs autû*, Vg-h *et magnificentiae eius*, Vg-g *et magnitudinis eius*) no hay medida” (v.3), “y tu grandeza (TM *ûgədullātāykā*, LXX *kai tēn megalōsýnēn autû*, Vg-h *et magnitudines tuas*, Vg-g *et magnitudinem tuam*) cantaré” (v.6).

- Verso *gímel*: “grande es Yahweh y loable (TM *ûməhullāl*, LXX *kai ainetòs*, Vg *et laudabilis*) sobre manera” (v.3). Este atributo viene subrayado al reiterarlo

como verbo, “y alabaré (TM *wa’āhallāh*, LXX *kai eulogēsō*, Vg-h *et laudabo*, Vg-g *et benedicam*) tu nombre” (v.2), y como sustantivo, “alabanza (TM *tāhillat*, LXX *aínsin*, Vg-h *laudem*, Vg-g *laudationem*) de Yahweh hablará mi boca” (v.21).

- Verso *ṭēt*: “bueno (TM *ṭōb*, LXX *chrēstòs*, Vg-h *bonus*, Vg-g *suavis*) es Yahweh para todos” (v.9), donde no es casualidad que aparezca este atributo inmediatamente después de los de la fórmula típica, ya que los resume o compendia. Como sustantivo, se ha enunciado antes con intensidad: “difunden el recuerdo de la abundancia de tu bondad (TM *rab-tūbkā*, LXX *tū plēthūs tēs chrēstótētós su*, Vg-h *multae bonitatis tuae*, Vg-g *abundantiae suavitatis tuae*)” (v.7).

- Verso *sámek*: “sostenedor (TM *sómēk*) es Yahweh para todos los que caen” (v.14). Se trata de un participio en modo *kal* (simple activo): “que sostiene”. Las traducciones lo transforman en una forma verbal finita, oscureciéndose su condición de atributo: LXX *hypostērizei kýrios*, Vg-h *sustentat Dominus*, Vg-g *adlevat Dominus*, VO *el Señor sostiene*.

- Verso *sámek*: “sostenedor es Yahweh para todos los que caen y enderezador (TM *wəzôqēp*) para todos los encorvados” (v.14). Se trata de otro participio: “que levanta”, “que pone derecho”. Las traducciones también lo transforman en forma verbal finita: LXX *kai anorthoî*, Vg *et erigit*, VO *endereza*.

- Verso *šādē*: “justo (TM *šaddîq*, LXX *díkaios*, Vg *iustus*) es Yahweh en todos sus caminos” (v.17). También este atributo reaparece como sustantivo: “y tu justicia (TM *wəšidqātākā*, LXX *kai tē; dikaiosynē; su*, Vg-h *et iustitias tuas*, Vg-g *et iustitia tua*) aclaman” (v.7).

- Verso *qôp*: “cercano (TM *qārôb*, LXX *engÿs*, Vg-h *iuxta*, Vg-g *prope*) es Yahweh a todos los que lo invocan, a todos los que lo invocan en verdad”

(v.18). El atributo queda disimulado al funcionar como si fuera un adverbio: VO “cerca está el Señor”. Así también en Sal 119 (118), 151, “cercano (TM *qārôb*, LXX *engÿs*, Vg *prope*) eres tú, Yahweh”, VO “tú, Señor, estás cerca”.

- Verso *šin*: “guardador (TM *šômēr*) es Yahweh a todos los que lo aman, pero a todos los impíos destruirá” (v.20). Se trata de una variante fonética del participio *šômēr*, que encontramos en Sal 146,6 (“el que guarda verdad para siempre”) y en diversos pasajes para decir de Dios que es alguien “que guarda la alianza y la piedad” (Dt 7,9; 1 Re 8,23; 2 Cro 6,14; Ne 9,32; Dan 9,4). Se relaciona con la primera oración participial de Ex 34,7, que dice de Dios “que mantiene (*nōšēr*) la piedad”, y en varios lugares se concreta que mantiene su piedad “a los que lo aman” (Ex 20,6; Dt 5,10; Dt 7,9). Así pues, en Sal 145,20 no solo se quiere decir que Dios guarda en el sentido de que sostiene (como en v.14) sino que guarda la piedad (*héseḏ*), o sea, su amor misericordioso. Es cierto que, gramaticalmente hablando, el v.20 nos dice que Dios guarda “a los que lo aman” (complemento directo, pues en hebreo lleva la partícula ’ *et-* y en griego y latín se pone en caso acusativo), pero en la estructura profunda (a la luz de los textos citados) quiere decir que Dios guarda su piedad (complemento directo) “a los que lo aman” (complemento indirecto). Las traducciones pasan el participio a forma verbal finita: LXX *phylássei kýrios*, Vg *custodit Dominus*, VO *el Señor guarda*.

- Verso *taw*: “y bendecirá toda carne el nombre de su santidad (TM *šēm qodšô*) para siempre jamás” (v.21). Esta expresión ha sido traducida por las versiones como “su nombre santo (LXX *tò ónoma tò hágion autû*, Vg *nomini sancto eius*)”, de donde el atributo “santo” predicado del Nombre se puede y se debe decir del propio Dios. Como sustantivo aparece en la versión de la LXX del v.5: “la magnificencia de la gloria de tu santidad (LXX *tês hagiōsynēs su*, Vg-g *sanctitatis tuae*)”.

- Además, diversos sustantivos referidos a Dios son susceptibles de ser convertidos en adjetivos y ser entendidos como atributos: “el esplendor de la gloria de tu majestad” (v.5) daría lugar a los atributos “esplendoroso”, “glorioso” y “majestuoso”; “la gloria de tu reino” (v.12) o “la gloria de la majestad de tu reino” (v.13) conducirían de nuevo a “glorioso” y “majestuoso” y también a “regio”, como en el vocativo “mi Dios, el rey” (v.1); o “el poder de tus proezas” o literalmente “la fuerza de tus temibles (hechos)” podría dar lugar a los atributos “fuerte” o “poderoso” y “temible”. Incluso de la expresión adverbial “por siempre jamás” o “para la eternidad siempre” (vv.1, 2 y 21), referida a la alabanza a Dios, podría extraerse el atributo “eterno”.

57. El libro de Job.

Se suele considerar que este libro se formó en tres momentos. Primero, las partes narrativas en prosa, a saber el prólogo (Job 1-2) y el epílogo (Job 42,7-17), constituirían un cuento popular inspirado en narraciones babilonias que se remontan al año 2000 a.C. En medio, un gran poeta inserta los diálogos en verso entre Job y los tres amigos que vienen a consolarlo, para tratar el tema teológico del sentido del sufrimiento del justo, que cuestiona la tesis tradicional de la literatura sapiencial israelita de la retribución divina en esta vida para las acciones buenas o malas de los hombres. Esta parte central, considerada de época posexílica, ha sido fechada en el siglo V a.C., aunque use un estilo arcaizante (por ejemplo usando el nombre divino Šadday, de la época patriarcal). Más prudentemente los comentaristas de la VO la sitúan en un arco temporal más amplio entre el siglo VI y el III a.C. Posteriormente, se habrían añadido los discursos de otro personaje, Elihú (Job 32-37).

El libro no plantea la cuestión de la misericordia de Dios con el pecador, porque Job hace una continua reivindicación de su inocencia y de lo inmerecido de su padecimiento. Pero sí hay una referencia a la falta de misericordia de los hombres con la desgracia ajena. En un discurso de Job que la VO titula “Falsos consuelos ante la miseria humana”, Job se pregunta “¿Qué fuerzas me quedan para esperar?” (Job 6,11). No las encuentra en sí mismo: “¿Tengo acaso la fuerza de las rocas?” (Job 6,12). Tampoco en sus semejantes: “Ya no tengo a nadie que me ayude” (v.13). Y se lamenta de que no reciba auxilio de nadie, en un versículo (v.14) que contiene un cierto paralelismo entre la “piedad (*hased*)” y el “temor (*yir'at*) de Dios” que aparece en otros lugares bíblicos (cf. Prov 16,6; Sal 5,8) aunque con matices propios.

El versículo Job 6,14 se compone de dos hemistiquios de tres palabras cada uno: *lammās* (“para el abatido”) *mērē‘ēhû* (“procedente de su prójimo”) *ḥased* (“piedad”) / *wəyir’at* (“y temor de”) *šadday* (“Dios”) *ya‘āzôb* (“abandona”). CLIE traduce: “para el abatido, de su amigo compasión se debe, aunque el temor del Todopoderoso haya él abandonado”. Si el sujeto del último verbo es el primer vocablo (el infeliz o abatido), el sentido sería que se debe tener compasión de un amigo en su desgracia, incluso aunque se la merezca por haber dejado de temer a Dios, es decir y por subrayar el paralelismo, diríamos que hay que tener piedad (compasión) de las desgracias incluso de quien ha dejado de ser piadoso (religioso). Si, en cambio, el sujeto del verbo abandonar es el segundo vocablo (el prójimo o el amigo), el sentido de la frase es que aunque uno haya dejado de temer a Dios, también entonces cuando no es una persona piadosa (religiosa), debe tener piedad (compasión) con su prójimo. Ahora bien, ambas ideas (“ser compasivo también con el impío” o “ser compasivo aun siendo impío”) parecen un tanto extrañas al ambiente religioso de su momento y serían demasiado innovadoras como para ser expuestas de pasada, sin una mayor explicación. Por eso, se han propuesto alternativas de lectura del texto para comprender su sentido, como si el TM estuviera corrompido y no reflejara el original.

Una alternativa viene de la versión de la LXX: “me repudia (*apeípató me*) la piedad (*éleos*), y la vigilancia (*episkopè*) del Señor me desprecia”. El sentido es que Job no se beneficia de la misericordia de Dios ni de su cuidado pastoral o de su supervisión salvadora. Aquí *éleos* sí se refiere a un atributo divino, que Job lamenta no gozar. Pero es difícil reconstruir a partir de aquí el texto hebreo porque no solo implicaría un cambio de algunas palabras del TM (*lammās* para que signifique *apeípató me*; *yir’at* para que signifique *episkopè*; y

quizá añadir a *ya ʾāzôḥ* un sufijo de primera persona) sino la omisión de una (*mērē ʾēhû*, que queda sin traducción).

Otra alternativa es sustituir la primera palabra del TM (*lammās*) por la que aparece en muchos manuscritos: *lm's* que probablemente se deba leer *lāmō ʾēs* (preposición *lā* más participio del verbo *mā'as*). La traducción sería: “a quien retira de su prójimo la piedad y el temor de Dios abandonará”, esto es, el temor de Dios abandonará a ese que retira a su prójimo la compasión. En vez de decir que la virtud del temor de Dios le abandonará, nos resulta más comprensible decir que ese hombre abandonará dicha virtud. Este sentido es avalado por la versión de la Vg: “Quien retira de su amigo la misericordia (*misericiam*), abandona el temor del Señor”. Es la opción seguida por la BJ (“El que retira la compasión al prójimo abandona el temor de Šadday”) y la VO (“Quien niega la misericordia al amigo rechaza el temor del Todopoderoso”). Aquí se trata de la piedad como virtud de compasión hacia el prójimo, aunque no hay que pasar por alto el paralelismo con el temor del Señor, que nos hace descubrir que se trata de una virtud sobrenatural y por tanto recibida de Dios.

Y otra alternativa se sitúa en el ámbito de la conjeturas de lectura textual. Como se indica en el aparato crítico de la Biblia Stuttgartensia (edición del TM), algunos exegetas han propuesto que en vez de *lammās mērē ʾēhû*, el texto original habría sido *lō' mā'as mērē'a* “no retira del prójimo”. La traducción del versículo sería: “no retira la piedad al prójimo ni abandona el temor de Šadday”. El sentido del paralelismo entre la misericordia y el temor de Dios es el mismo que en la alternativa anterior, pero esta lectura encaja peor en el contexto, porque Job se ha quejado de no tener nadie quien le ayude, por lo cual lo que ahora se espera no es que hable de quien no retira su compasión sino de quien sí la retira.

58. El Cantar de los Cantares.

Este poema de amor, clasificado en la Biblia entre los libros sapienciales, está atribuido a Salomón (cf. Ct 1,1), pero es aceptado por todos que se trata de una ficción literaria. En lo que no hay acuerdo es en su datación, que oscila según los exegetas entre el siglo X y el siglo I a.C., inclinándose los comentaristas de la VO por el siglo II a.C. Aunque se trata de un libro del cual la fórmula típica está ausente, vamos a ocuparnos brevemente de él para que nos sirva de ejemplo de cómo dicha fórmula ha sido usada como clave hermenéutica de pasajes bíblicos en que no está expresa. En el caso del Cantar de los Cantares, esto ha venido facilitado por la interpretación alegórica que durante siglos fue dominante y que entendió los personajes protagonistas del poema (llámense “amado y amada” o “esposo y esposa”) como metáfora de la relación entre Dios y su pueblo o entre Dios y el alma fiel.

La VO divide el libro en: prólogo, seis poemas, epílogo y apéndices. El segundo poema (Ct 2,8 – 3,5) es un diálogo entre la amada y el amado, aunque en realidad, si pasamos por alto la intervención final del amado (cf. Ct 3,5), que es un estribillo que se repite íntegramente en el primer poema (cf. Ct 2,7) y parcialmente en el cuarto (cf. Ct 5,8), todo el segundo poema es pronunciado por la amada que, sin embargo, cita continuamente las palabras que le ha dirigido el amado, quedando a veces en la duda si es ella quien habla o si está poniendo voz a él. Así, en el versículo Ct 2,10, la amada expresa: “Habla mi amado y me dice”. Oímos la voz del amado en el resto del versículo: “Levántate, amada mía, hermosa mía y vente”, pero es dudoso si el contenido de los versículos 11, 12 y primera parte del 13 son pronunciados por él o por ella. En la segunda parte del v.13 vuelve a quedar de manifiesto que habla el amado,

porque repite las mismas palabras arriba reproducidas: “Levántate, amada mía, hermosa mía y vente”. De nuevo surge la duda en los vv.14 y 15, hasta que oímos con seguridad a la amada en el v.16: “Mi amado es mío y yo suya”.

El v.14 dice: “Paloma mía, en las oquedades de la roca, / en el escondrijo escarpado, / déjame ver tu figura, / déjame escuchar tu voz: / es muy dulce tu voz / y fascinante tu figura” (VO). El apelativo usado (“paloma mía”) no es decisivo para saber quién habla, pues se trata de una metáfora empleada por ambos para referirse a los bellos ojos del otro, tanto por el amado (“palomas son tus ojos tras el velo”: Ct 4,1) cuanto por la amada (“sus ojos cual palomas a la vera de las aguas”: Ct 5,12). Los comentaristas de la VO consideran que es el amado el que habla en el v.14, mientras que en el v.15 (“atrapadnos las raposas”) ambas voces se fusionan. Ahora veremos cómo la interpretación alegórica ha preferido, por el contrario, dar voz en el v.14 a la amada, entendida como el alma que desea contemplar a Dios.

En efecto, la frase “déjame ver tu figura” o, en otra traducción, “muéstrame (TM *har’îni*, LXX *deîxón moi*, Vg *ostende mihi*) tu semblante” (Ct 2,14) no puede dejar de recordarnos la petición de Moisés “muéstrame (TM *har’ênî*, LXX *deîxón moi*, Vg *ostende mihi*) ahora tu gloria” (Ex 33,18) que da pie a la revelación de la fórmula típica. Igualmente, el lugar de la manifestación “en las oquedades de la peña (TM *bəḥagwê hassala’*, LXX *en sképē; tēs pétras*, Vg *in foramine petrae*)” (Ct 2,14) es similar al lugar de la revelación de los atributos, “en la hendidura de la roca (TM *bəniqraṭ ḥaṣṣûr*, LXX *eis opèn tēs pétras*, Vg *in foraminibus petrae*)” (Ex 33,22), aunque en este caso el léxico difiere en hebreo, coincide parcialmente en griego y completamente en latín.

En este contexto se inscribe la explicación de san Bernardo de Claraval⁴⁰. Su Sermón LXI trata sobre “Cómo la Iglesia encuentra las riquezas de la divina misericordia en los huecos de las heridas de Cristo y sobre la fortaleza de los mártires que de Cristo recibieron”. Allí declara que las oquedades de la roca o huecos de la piedra significan las heridas de Cristo (las llagas de la Cruz) y que a través de estas heridas se llega a las entrañas de misericordia de Dios (y cita, sin nombrarlo, Lc 1,78). Afirma que este es el medio más claro para comprender los atributos de la fórmula típica que san Bernardo reproduce en la versión de Vg-g Sal 85,5:

“Las heridas que su cuerpo recibió nos dejan ver los secretos de su corazón; nos dejan ver el gran misterio de piedad (*patet magnum illud pietatis sacramentum*), nos dejan ver las entrañas de misericordia de nuestro Dios (*patent viscera misericordiae Dei nostri*), por la que nos ha visitado el sol que nace de lo alto. ¿Qué dificultad hay en admitir que tus llagas nos dejan ver tus entrañas? No podría hallarse otro medio más claro que estas tus llagas para comprender que tú, Señor, eres bueno y clemente, y rico en misericordia (*quod tu, Domine, suavis et mitis, et multae misericordiae*). Nadie, pues, tiene una misericordia más grande (*majorem enim miserationem nemo habet*) que el que da su vida por los sentenciados a muerte y a la condenación”⁴¹.

A continuación san Bernardo toma pie de la doctrina paulina de la justificación del hombre por la gracia de Dios (con cita de Rom 5,20), que él pone en relación con la abundancia y perpetuidad de la misericordia (alternando las voces *miseratio* y *miser cordia*, ambas en la fórmula típica según la Vg). Esta conexión entre ambos conceptos nos hace sospechar que, así como *gratia* traduce el hebreo *hēn* (y el griego *kháris*), san Bernardo lo pone en relación con *hannûn* “graciable”, el segundo atributo de la fórmula típica, íntimamente unido

⁴⁰ *Sermones in Cantica Canticorum*, en Migne, *Patrologia Latina*, vol.183.

⁴¹ *Ibídem*, col.1072.

al primero (*miserator* o *misericors*), así como al cuarto (*multae miserationis* o *multae misericordiae*). Y cita Sal 103 (102),17 sobre la perpetuidad de la misericordia divina y Sal 89 (88),2 sobre la perpetuidad de la alabanza a dicha misericordia. Termina poniendo en relación (por no decir en identidad) la misericordia del Señor con su justicia:

“Luego mi único mérito es la misericordia del Señor (*miseratio Domini*). No seré pobre en méritos, mientras él no lo sea en misericordias (*miserationum*). Y, porque las misericordias del Señor son muchas (*misericae Domini multae*), muchos son también mis méritos. Y, aunque tengo conciencia de mis muchos pecados, si creció el pecado, más desbordante fue la gracia (*gratia*) (Rom 5,20). Y, si las misericordias del Señor (*misericae Domini*) duran siempre (Sal 102,17), yo también cantaré eternamente las misericordias del Señor (*misericae Domini*) (Sal 88,2). ¿Cantaré acaso mi propia justicia? Señor, narraré tu justicia, tuya entera. Sin embargo, ella es también mía, pues tú has sido constituido mi justicia de parte de Dios”⁴².

De esta manera, la fórmula típica de los atributos divinos se convierte en la clave de la interpretación alegórica de Ct 2,14.

⁴² *Ibidem*, col.1073.

59. El libro del Eclesiástico: canto a los atributos de Dios.

El libro tradicionalmente llamado Eclesiástico (Eclo) por su abundante uso en la Iglesia, hoy es conocido como Sirácida (Si) por ser obra de Ben Sirá, quien lo compuso en Jerusalén hacia el 180 a.C. y cuyo nieto lo tradujo al griego unos cincuenta años después en Egipto. Los rabinos que fijaron el canon de la Biblia judía (hacia el año 90 d.C.) no lo incluyeron en el mismo y por eso no forma parte del TM. Sin embargo, la traducción griega se incorporó a la LXX, que fue la Biblia usada por las comunidades cristianas. También la Vg incluyó una traducción latina hecha directamente del original (más extensa que la versión griega, por lo que a veces no coincide la numeración de los versículos). Así pues, el libro forma parte del canon de la Biblia católica. Ahora bien, el original terminó por perderse y fue desconocido durante más de mil años. Actualmente, se han podido recuperar unos dos tercios del texto hebreo, de tres fuentes: seis manuscritos medievales encontrados en la sinagoga de El Cairo, dos rollos de las cuevas de Qumrán y un rollo hallado en las ruinas de Masada. A diferencia del TM, se trata de un texto meramente consonántico, no vocalizado.

El tema principal del libro es la sabiduría. En relación con los atributos divinos, el sabio es quien, ante todo, los sabe –los conoce y entiende- y los saborea –los goza y disfruta- y, en un segundo momento, saboreándolos –aceptándolos e interiorizándolos- los sabe vivir –los hace norma de conducta y los transmite-. Esto nos lleva a distinguir dos clases de versículos según de quién se prediquen los atributos: de Dios, a quien propiamente pertenecen, o del hombre, que puede participar de los mismos. Vamos a diferenciar estos dos aspectos como secciones diferentes, siguiendo dentro de cada una el orden del libro.

Comenzando por la primera sección, el capítulo segundo es uno de los más claros en la literalidad de la cita de la fórmula típica, aunque forma parte de ese tercio del libro cuyo texto hebreo no se conserva. Leemos allí una invitación llena de confianza: “temerosos de Dios, aguardad su piedad (LXX *tò éleos autû*, Vg *misericordiam eius*)” (Si 2,7). E insiste en la idea: “los que teméis al Señor, esperad bienes y gozo perpetuo y piedad (*éleos*)” (LXX Si 2,9), o en la versión latina “los que teméis a Dios, esperad en él y con gozo vendrá a vosotros la misericordia (*miser cordia*)” (Vg Eclo 2,9). En ambos versículos se está haciendo alusión a los atributos segundo (gr. *eleēmōn*, lat. *miser icors*) y cuarto (gr. *polyéleos*, lat. *multae misericordiae*). Y a continuación viene la cita de los dos primeros atributos de la fórmula típica, que en la traducción griega se conserva en forma literal, mostrando así que el nieto de Ben Sirá se sirvió de la LXX: “porque entrañable y graciable (*oiktírmōn kai eleēmōn*) es el Señor y perdona los pecados y salva en tiempo de aflicción” (Si 2,11). Esta versión griega nos remite a un original hebreo *rahûm wəḥannûn* (y no *ḥannûn wərahûm*).

En la Vg el versículo, con distinta numeración, dice “*quoniam pius et misericors Deus*” (Eclo 2,13), que presenta cierta dificultad. Recordemos que la expresión hebraea *rahûm wəḥannûn* es traducida directamente en la Vg por “*miser icors et clemens*”, mientras que, cuando la Vg traduce a partir de la versión griega “*oiktírmōn kai eleēmōn*”, vierte entonces “*miser ator et misericors*”. El hecho, pues, de que Eclo 2,13 ponga *miser icors* en segundo lugar hace pensar o que traduce del gr. *eleēmōn* o que lo hace del heb. *rahûm*. Ahora bien, el primer adjetivo *pius* es una traducción inusual del gr. *oiktírmōn* (o del heb. *rahûm*), que por su significado convendría mejor al gr. *eleēmōn* o *polyéleos* y a un heb. *rab-ḥésed* (“de abundante piedad”) o *ḥasid* (“piadoso”). Tenemos un caso en que la Vg traduce *ḥannûn* por *pius*: en el segundo libro de

las Crónicas (2 Par 30,9). Por ello, la expresión “*pius et misericors*” remitiría a un original heb. *ḥannûn wərahûm*, justamente en un orden inverso al que viene exigido por la versión griega, que es más antigua y autorizada que la latina. Faltando este versículo en los manuscritos hebreos que conservamos, podemos pensar en dos hipótesis: o bien que circuló una versión hebrea distinta (quizá por error del copista) que invirtió la expresión *rahûm wəḥannûn* en *ḥannûn wərahûm*, y de ahí se tradujo la Vg, o bien que la traducción latina muestra la intercambiabilidad de los términos con que se pueden traducir, como si fueran sinónimos, los adjetivos hebreos *rahûm* y *ḥannûn*, bajo la influencia también de la versión griega que usa el adjetivo *eleēmōn*.

Continúa Si 2,11 diciendo de Dios “y perdona pecados y salva en momento de aflicción”. Hay aquí una alusión al primer desarrollo de la fórmula típica en Ex 34,7 sobre Dios que perdona. La Vg amplía el versículo, ya que dice “pues piadoso y misericordioso es Dios y perdona en tiempo de tribulación los pecados a todos los que lo buscan en la verdad (*in veritate*)” (Eclo 2,13), lo que haría referencia al quinto atributo de la fórmula típica (Dios rico en verdad o en fidelidad).

El final del capítulo segundo (LXX Si 2,18; Vg Eclo 2,23) vuelve a ofrecernos una reflexión sobre la misericordia divina: “Entreguémonos en manos de Dios y no en manos de hombre, pues como es su grandeza así es su misericordia” (NBE). Se compara la misericordia (gr. *éleos*, lat. *miser cordia*) de Dios con su grandeza (gr. *megalōsýnē*, lat. *magnitudinem*). El texto parece inspirado en el pasaje en que el rey David decide preferir –como castigo por su pecado- caer en de manos de Dios (epidemia de peste) que en manos de los hombres (persecución por los enemigos), mejor “en manos del Señor, porque muchas son sus misericordias” (2 Sa 24,14).

En el capítulo tercero, los vv.17-20 contienen una invitación a la humildad en general, luego concretada en el terreno intelectual en los vv.21-25. El v.18 (Vg v.20) en la VO dice: “Cuanto más grande seas, más debes humillarte, y así alcanzarás el favor (LXX *khárin*, Vg *gratiam*) del Señor”. La segunda parte del versículo en el texto hebreo no hace relación al segundo atributo de la fórmula típica sino al primero: “y ante la faz de Dios encontrarás entrañas compasivas (*rḥmym*, que se ha de vocalizar *rahāmîm*)”. E inmediatamente el versículo siguiente lo explica: “porque grande (LXX *megálē*, Vg *magna*) es el poderío (LXX *hē dynasteía*, Vg *potentia*) del Señor, y por los humildes será glorificado” (Si 3,18; Eclo 3,21). Según Morla, ese “poderío” sería traducción de un hipotético hebreo *gbwrt* que no se conserva en ningún manuscrito⁴³. El texto hebreo de que disponemos se refiere, más bien, a la última palabra del versículo anterior al decir: “pues grandes son las entrañas de Dios (*ky rby m rḥmy ’lhym*, que se ha de leer *kī rabīm rahāmē ’ēlōhîm*) y él revela sus secretos a los humildes”. Según los comentaristas de la BJ, esta idea de la abundancia de la misericordia divina para con los humildes es más congruente que la versión grecolatina con el conjunto del AT, y cita varios textos, el primero de los cuales Prov 3,34, que dice que el Señor “otorga su favor a los pobres” (BJ) o “concede su gracia (TM *hēn*, LXX *khárin*, Vg *gratiam*) a los humildes” (VO).

En el capítulo quinto del libro –para el que contamos con el original hebreo– el autor advierte contra una perversa confianza en los atributos de la misericordia y la paciencia de Dios que lleve al hombre a despreocuparse del pecado, dando por seguro que después vendrá el perdón. Son el primer (“entrañable”) y tercer (“longánimo”) atributos los que son explicados para que no se malinterpreten:

⁴³ Cf. *Los manuscritos hebreos de Ben sira*, Estella 2012, p.30, nota 5.

a) Ben Sirá previene: “No digas: «Pequé, ¿y qué me sucedió?, porque el Señor es paciente»” (Si 5,4). El razonamiento “porque el Señor es paciente” (heb. *ky 'l 'rk 'pym hw'*, que podríamos vocalizar «*kî 'él 'érek 'apayim hú'*», gr. *ho gar kýrios estin makróthymos*) o en la versión latina “pues el Altísimo es un paciente perdonador (*Altissimus enim est patiens redditor*)”, remite explícitamente al tercer atributo de la fórmula típica de Ex 34,6 (TM *'érek 'apayim*, LXX *makróthymos*, Vg *patiens*). Esta constatación de la longanimidad o paciencia divina parece conducir al pecador a una falsa seguridad, por lo que el autor advierte: “No estés tan seguro del perdón, mientras cometes un pecado tras otro” (Si 5,5).

b) El autor insiste reproduciendo el falso razonamiento del pecador: “No digas: «Su compasión es grande (heb. *rḥmyw rbym*, gr. *ho oiktirmòs autû polýs*, Vg *miseratio Dei magna est*); él perdonará la multitud de mis pecados»” (Si 5,6), esta vez amparándose en el primer atributo de la fórmula típica, aunque no expresándolo como adjetivo “entrañable” o “compasivo” (Ex 34,6: TM *rahûm*, LXX *oiktirmôn*, Vg *misericors*), sino como sustantivo “entrañas” o “compasión” (heb. *rahâmîm*, gr. *oiktirmós*, lat. *miseratio*). La versión latina lo hace más patente, pues traduce “de la multitud de mis pecados se compadecerá (*miserebitur*)”. Para fundamentar su advertencia, Ben Sirá ofrece un razonamiento alternativo al que se hace el pecador, una comprensión de los atributos divinos que no es interesadamente parcial sino integral. Dice, en efecto, el autor: “porque en él está la misericordia, pero también la ira, y su indignación recae sobre los pecadores” (Si 5,6; Vg Eclo 5,7), más literalmente “pues entrañas (heb. *rḥmym*, gr. *éleos*, lat. *misericordia*) e ira (heb. *w'p*, gr. *kai orgè*, lat. *et ira*) con él, y sobre los pecadores reposa su cólera (heb. *rgzw*, gr. *ho thymòs autû*, lat. *ira illius*). La versión griega ofrece un juego etimológico de palabras, pues mientras el pecador se dice a sí mismo que Dios es “tardo a la

cólera (*makró-thymos*)” (v.4), el sabio le recuerda que sobre los pecadores descansa “su cólera (*thymós*)” (v.6).

La enseñanza práctica del sabio es la prontitud en la conversión: “No tardes en volver al Señor, dejando pasar un día tras otro, porque la ira del Señor irrumpirá súbitamente y perecerás en el momento del castigo” (Si 5,7; Vg Eclo 5,8).

Ben Sirá regresa a este tema en el capítulo décimo sexto, donde leemos: “Aunque fuera uno solo el hombre obstinado, sería un milagro que quedara impune, porque en él está la misericordia pero también la ira; es tan fuerte para el perdón como pródigo para la ira” (Si 16,11; Eclo 16,11-12). La oración literal “pues entrañas e ira con él” repite al pie de la letra la del capítulo quinto, en hebreo (*ky rhymym w'p 'mw*) y en griego (*éleos gàr kai orgè par'autô*) y con una leve variante en latín («*misericordia enim et ira est cum illo*» en Eclo 16,11 en vez de «*misericordia enim et ira ab illo*» en Eclo 5,7). Y no contento con situar juntas ambas cualidades, el autor las equipara igualando su peso o su grandeza: “Tan grande como su misericordia es su reprobación: él juzga a cada uno según sus obras” (Si 16,12); en hebreo, se refiere al primer atributo de la fórmula típica: “como de grande (*krb*) sus entrañas (*rhmyw*) así su castigo”; en griego, se alude más bien al cuarto atributo: “como grande (*katà tò polỳ*) su piedad (*éleos autû*), así también grande (*polys*) su refutación”; y en latín puede referirse tanto al primero como al cuarto: “según (*secundum*) su misericordia (*misericiordiam suam*), así su refutación” (Eclo 16,13). Existe una referencia al primer atributo en un versículo del texto hebreo que está ausente de las versiones griega y latina: “Sus entrañas (*rhmyw*) se manifiestan a toda la creación” (Si 16,16).

En el capítulo décimo séptimo (de que no tenemos texto hebreo), Ben Sirá, tras hablar de la retribución que Dios da a cada hombre, hace una llamada a la conversión: “conviértete (gr. *epístrephe*, lat. *convertere*) al Señor y

abandona los pecados (gr. *hamartías*, lat. *peccata*)” (LXX v.25, Vg. v.21), “dirígete al Altísimo y vuélvete (gr. *apóstrephe*, lat. *avertere*) de las injusticias (gr. *apò adikías*, lat. *ab iniustitia*)” (LXX v.26, Vg v.22). El autor promete al pecador arrepentido que alabará a Dios; la Vg lo expresa diciendo que “te gloriarás en sus compasiones (*in miserationibus illius*) (v.27). Finalmente, Ben Sirá rompe en una exclamación de alabanza al segundo atributo de la fórmula típica, explicado como el perdón de Dios a los que se convierten: “¡Qué grande (gr. *megálē*, lat. *magna*) la misericordia (gr. *hē eleēmosynē*, lat. *miser cordia*) del Señor y su perdón (gr. *exilasmòs*, lat. *propitiatio*) para los que vuelven a él!” (LXX v.29, Vg v.28).

En el siguiente capítulo se continúa con este canto de alabanza, esta vez al cuarto atributo: “¿Quién podrá medir la magnitud de su fuerza y quién pretenderá narrar sus piudades (gr. *tà eléē*, lat. *miser cordiam*)?” (LXX Si 18,5; Vg Eclo 18,4). El sabio recuerda la pequeñez del hombre, de manera que, aunque sus días llegaran a los cien años, serían como una gota de agua en el mar o un grano de arena frente a la eternidad divina, “por eso Dios es paciente (gr. *emakrothýmēsen*, lat. *patiens est*) con ellos y derrama sobre ellos su piudad (gr. *tò éleos*, lat. *miser cordiam*)” (LXX Si 18,11; Vg Eclo 18,9). Aquí vemos que se unen los atributos tercero y cuarto. Y Ben Sirá ofrece el contraste entre la misericordia del hombre solo para con su prójimo frente a la de Dios, que se proyecta sobre todo viviente: “la piudad (gr. *éleos*, lat. *miseratio*) del hombre sobre su prójimo (gr. *plēsion*, lat. *proximum*), pero la piudad (gr. *éleos*, lat. *miser cordia*) de Dios sobre toda carne” (LXX Si 18,13; Vg Eclo 18,12), donde vemos que actúan como sinónimos los sustantivos latinos *miseratio* y *miser cordia* (así como los adjetivos *miserator* y *miser cors* en la fórmula típica).

Inmediatamente regresa el autor a su propósito de contener la confiada presunción del pecador y vuelve a recordar cómo la misericordia de Dios va emparejada con su corrección del pecador, aunque la formulación presenta variantes entre el texto griego y el latino, sin que podamos saber cuál de ellos se acerca más al original hebreo, que se ha perdido. Según la LXX, Dios reprende o castiga, pero con ello está instruyendo y propiciando la conversión, de manera que su misericordia es para quienes aceptan su enseñanza y se convierten cumpliendo sus mandatos: “reprendiendo e instruyendo y enseñando y convirtiendo como un pastor a su rebaño” (v.13), “de quienes aceptan su enseñanza se apiada (*eleâi*) y de los que caminan por los juicios de él” (v.14). La Vg evita hablar del castigo y subraya la instrucción misericordiosa, pero también omite decir que es Dios quien convierte al pecador: “el que tiene misericordia (*misericiam*) y enseña, instruye como un pastor a su grey” (v.13), “alcanza misericordia (*miseretur*) el que acepta la doctrina de la compasión (*miserationis*) y quienes se apresuran en los juicios de él” (v.14). En ambas versiones, Dios es presentado como el pastor de su pueblo, tal como lo habían anunciado unos trescientos cincuenta años antes los profetas del retorno del exilio (cf. Is 40,11; Ez 34,10-16).

En el capítulo trigésimo quinto hay un canto a la justicia divina (cf. Si 35,11-24). Dios atiende la oración de la viuda, del huérfano y del humilde que le suplican justicia. En este contexto, las versiones griega y latina poseen un versículo que no figura en el único manuscrito hebreo que contiene este capítulo: “y el Señor no tardará (*bradýnēi*) ni tendrá paciencia (*markrothymēsēi*) con ellos” (LXX Si 35,19), versículo un poco más amplio en la Vg (porque inserta la frase de LXX v.18b): “y el Señor no tardará (*longinquabit*) sino que juzgará a los justos y hará juicio, y el Fortísimo no tendrá para ellos paciencia (*habebit in illis patientiam*)” (Vg Eclo 35,22). La alusión al tercer atributo de la

fórmula típica (LXX *makróthymos*, Vg *patiens*) es evidente, si bien no queda claro si cuando dice “ellos” se refiere a los impíos contra quienes los fieles reclaman justicia y para los que Dios no reserva su atributo de longánimo (así lo interpreta la VO al traducir “no tardará ni tendrá paciencia con los impíos”) o si se refiere a los fieles, con los que el Señor no será “tardo a la justicia” (así parece entenderlo la BJ al traducir “ni tendrá con éstos más paciencia”, donde el demostrativo se refiere a los últimos nombrados, a saber, “los justos” en el v.18). En el fondo, son dos maneras de expresar la misma idea: el Señor no será con sus fieles tardo en hacer justicia y por eso no será con los impíos tardo a la ira.

Los siguientes versículos de este pasaje sobre la justicia divina contienen una descripción de la justicia que obrará el Señor: “no tardará (...) hasta quebrantar los lomos de los despiadados y tomar venganza de las naciones; hasta exterminar a los soberbios y quebrar el cetro de los injustos; hasta pagar a cada cual según sus acciones (...); hasta hacer justicia a su pueblo, y alegrarlo con su misericordia (LXX *en tô; eléi autû*, Vg *miser cordia sua*)” (VO Si 35,19-24). El final en el manuscrito hebreo no dice “en su piedad (*bḥsdw*, o sea *bəḥasdô*)” sino “en su salvación (*bšw’ tw*, o sea, *bəšû’ atô*)”, Y concluye el capítulo: “Buena es la misericordia en tiempo de desgracia, como nubes de lluvia en tiempo de sequía” (VO Si 35,23). El principio del versículo está deteriorado en el manuscrito hebreo, por lo que no sabemos si continuaba, como en el versículo anterior, hablando de la salvación o si hablaba de la misericordia (y entonces el nieto de Ben Sirá, al traducir al griego extendió la palabra al versículo precedente). Lo cierto es que la LXX dice *éleos* (Si 35,24), mientras que la Vg deshace la posible ambigüedad (¿quiere decir el texto que es bueno ser misericordioso cuando se sufre la desdicha?) para afirmar con

claridad que está alabando “la misericordia de Dios (*miseriordia Dei*)” (Eclo 35,26).

El capítulo trigésimo sexto contiene diversas súplicas en que el verbo empleado en dos ocasiones es en griego *elḗsón* y en latín *miserere*: “ten piedad de nosotros” (Si 36,1), “ten piedad del pueblo que lleva tu nombre” (Si 36,11). En griego podría hacer referencia al segundo (*eleémōn*) o al cuarto (*polyéleos*) atributos de la fórmula típica; si fuera traducción, como en los salmos (vgr. Sal 51,1), de un original *hānnēnī* (no lo sabemos, pues no se conserva el texto hebreo), entonces aludiría al segundo atributo, como si dijera “trátanos conforme a tu condición de «graciable»”. Sin embargo, en la tercera ocasión encontramos una variante: “ten compasión (gr. *oiktírēsón*, lat. *miserere*) de tu ciudad santa” (Si 36,12), donde el griego hace referencia claramente al primer atributo (LXX Ex 34,6 *oiktírmōn*), como si dijera “trata a Jerusalén conforme a tu condición de «entrañable»”.

Los capítulos 44-50 los dedica Ben Sirá al elogio de los hombres ilustres en la historia de Israel, desde el patriarca antediluviano Enoc (Si 44,16) hasta el sumo sacerdote Simón (Si 50,1). Al hablar del rey Salomón, el autor, tras varios versículos encomiásticos, le reprocha sus pecados y cómo provocó la división del reino, pero advierte que “Dios no abandona su piedad (heb. *hsd*, gr. *tò éleos*, lat. *miseriordiam*) ni deja que se pierda ninguna de sus palabras” (Si 47,22; Vg v.24), haciendo referencia a que en atención a David, su padre, la rebelión y el consiguiente cisma no se produjeron en vida de Salomón sino tras su muerte. La manera en que alude a David –en dos frases en paralelismo poético– nos revela la concepción de Ben Sirá sobre el destinatario de la misericordia divina: Dios “no hará desaparecer la posteridad de su elegido, ni exterminará la estirpe de aquel que lo amó” (ibidem); David es ante todo el elegido del Señor (en expresión del papa Francisco a los movimientos

eclesiales, “el Señor nos primerea”), pero es también aquel que, en respuesta a esa elección gratuita, ha amado a Dios.

En el capítulo cuadragésimo octavo, refiriéndose a la expedición de Senaquerib contra Judá en tiempos del rey Ezequías, Ben Sirá nos dice que “invocaron al Señor graciable (LXX v.20 *kýrion tôn eleémona*, Vg v.22 *Dominum misericordem*), tendiendo sus manos hacia él, y el Santo desde el cielo los escuchó al instante y los liberó por medio de Isaías”. Sin embargo, el texto original hebreo, más breve, no contiene esta cita del segundo atributo de la fórmula típica, sino que llama a Dios *’l ’l ’lywn*, es decir, *’el-’el ’elyôn* “a Dios Altísimo”, según el título divino del cual era sacerdote Melquisedec (cf. Gn 14,18).

El capítulo quincuagésimo se refiere al sumo sacerdote Simón. Describiendo la liturgia del Templo presidida por aquel, Ben Sirá nos dice que “el pueblo en masa caía rostro en tierra, para adorar al Señor de ellos (LXX *tô; kyríō; autôn*, Vg *Dominum suum*), al Todopoderoso Dios Altísimo (LXX *pantokrátori theô; hypsístō; Vg Deo omnipotenti excelso*)” (LXX Si 50,17; Eclo 50,19). El texto hebreo dice que “se postraban ante la faz del Altísimo (*’lywn*), ante la faz del Santo de Israel (*qdwš ysr ’l*)”. La LXX añade que “permanecía el pueblo del Señor Altísimo (*kyríu hypsístu*), en oración ante el Compasivo (LXX *katénanti eleémonos*)” (Si 50,19), mientras la Vg simplifica “y rogaba el pueblo al Señor Altísimo (*Dominum excelsum*) en oración” (Eclo 50,21). En el original hebreo la referencia no es como en la LXX al segundo sino al primer atributo de la fórmula típica: “y todo el pueblo de la tierra clamaba en oración ante el Entrañable (*rḥwm*, esto es *rahûm*)”.

Este capítulo termina con una invitación a la alabanza a Dios y una reflexión sapiencial conclusiva del libro. Pues bien, en esa primera invitación a la alabanza se contiene una referencia no literal (no literal pero desvelada en las

traducciones) al atributo del Dios compasivo: “Y ahora bendecid al Dios de todo, que hace grandes cosas en todo lugar, al que exaltó nuestros días desde el seno materno (heb. *mrḥm*, gr. *ek mētras*, lat. *a ventre matris nostrae*) e hizo con nosotros según su benevolencia (heb. *kršwnw*, gr. *katà tò éleos autû*, lat. *secundum suam misericordiam*)” (Si 50,22; Vg v.24). La palabra que encontramos en el texto hebreo (*rāšôn*) para expresar el favor divino no pertenece a la fórmula típica, en lugar de la voz que esperaríamos (*ḥésed*) a tenor de la versión griega (*éleos*). Puede tratarse de un simple recurso estilístico a un sinónimo, pero también podríamos aventurar una explicación más apegada a la fórmula típica: tal vez el autor estaba pensando en el primer atributo como en otros versículos (Si 5,6; 16,11; 16,12) donde el gr. *éleos* y el lat. *miser cordia* no traducen el heb. *ḥésed* sino *rahāmîm*, pero al haber empleado en la tercera oración de Si 50,22 la expresión *mēraḥem* (“desde el útero”) relativa a las entrañas físicas de la mujer y no a una cualidad divina, Ben Sirá habría querido marcar en la cuarta oración el contraste con una palabra de raíz diferente para referirse a Dios al decir que nos trata *kārāšônô* (“conforme a su favor”).

Casi a continuación aparece esta vez la correspondencia entre el heb. *ḥésed*, el gr. *éleos* y el lat. *miser cordia*, en un versículo con variantes entre las tres versiones. En el texto hebreo conservado hay un regreso al contexto previo (cf. Si 50,1-21) dedicado al elogio del sumo sacerdote Simón, contemporáneo de Ben Sirá: “sea firme (y’*mn*) con Simón su piedad (*ḥsdw*)” (Si 50,24), donde hay una clara alusión al doble atributo final de la fórmula típica «*rab-ḥésed we’ēmet*» (“grande en piedad y en verdad” o “rico en amor y lealtad” o “abundante en misericordia y firmeza”). En cambio, las versiones griega y latina omiten el nombre de Simón y mantienen la frase dentro de la invitación a la oración de alabanza iniciada dos versículos atrás: “permanezca fiel (*empisteúsai*) con nosotros su piedad (*tò éleos autû*)” (LXX Si 50,24); “que crea

(*credere*) Israel que con nosotros está la misericordia de Dios (*miser ricordiam Dei*)” (Vg Eclo 50,26). Se cree que el traductor griego, el nieto de Ben Sirá, dio este giro porque en su época la familia de Simón había perdido el sumo sacerdocio. Lo cierto es que en las versiones griega y latina la traducción del verbo *y'mn* se ha centrado en el sentido de “fe”, perdiendo la conexión etimológica con el vocablo empleado en una y otra versión para expresar el último atributo de la fórmula típica (gr. *alēthinós*, lat. *verus*), y además en la Vg el sujeto del verbo no es Dios sino Israel.

Tras la aparente conclusión del libro, se añade una oración a modo de salmo (Si 51), firmado por el propio Ben Sirá y que contiene al menos cuatro referencias a la misericordia divina. Comienza con una acción de gracias, “porque tú has sido mi protector y mi ayuda” (Si 51,2), en hebreo “conforme a la abundancia de tu piedad (*krwb ḥsḏk*)” (Si 51,3), en griego “según la muchedumbre (*katà tó plēthos*) de piedad (*éleus*) y nombre tuyo” (LXX Si 51,3), en latín “según la multitud (*secundum multitudinem*) de la misericordia (*miser ricordiae*) de tu nombre” (Vg Eclo 51,4), donde hay sin duda una alusión al cuarto atributo de la fórmula típica (heb. *rab-ḥéseḏ*, gr. *polyéleos*, lat. *multae misericordiae*).

La segunda referencia del salmo enlaza los sustantivos correspondientes a los atributos primero y cuarto: “he recordado las entrañas de (heb. *rḥmy*) Yahweh y su piedad (*ḥsdyw*) que (es/son) desde siempre (*m'wlm*)” (Si 51,8); “me he acordado de tu piedad (*tû éléus su*), Señor, y de tu obra (*tês ergasías su*) la desde siempre (*ap'aiónos*)” (LXX SI 51,8); “me he acordado de tu misericordia (*miser ricordiae tuae*), Señor, y de tu obra (*operationis tuae*) que es/son desde el siglo (*a saeculo*)” (Vg Eclo 51,11). Como vemos, la alusión al cuarto atributo se pierde en las traducciones. En cuanto a la perpetuidad, no queda claro en el texto hebreo si es predicada de los dos sustantivos (ya que el

verbo copulativo “es/son” está elíptico); en el griego se atribuye sin lugar a dudas al segundo sustantivo, mientras que en latín unos manuscritos ponen el verbo en singular concordando con el segundo sustantivo y otros en plural concordando con ambos sustantivos.

La tercera referencia del salmo a la misericordia divina se encuentra en una letanía que hallamos en el texto hebreo (tras el versículo Si 51,12) y no en las versiones griega y latina, probablemente no por omisión de estos sino más bien por una adición posterior a la traducción del nieto de Ben Sirá. Se trata de una serie de versos que se suelen designar con letras (Si 51,12 [a]-[o]) y en la mayor parte de los cuales, a imitación del Salmo 136, se responde con la frase “porque es eterna su piedad (*hasdô*)” (Si 51,12 [a]-[n]).

La cuarta y última referencia no se halla en el texto hebreo, que dice “mi alma se regocijará en mi consejo y no te avergonzarás de mi canto” (Si 51,29), mientras que las versiones griega y latina, en cambio, dicen “alégrese vuestra alma en su misericordia (gr. *en tô; eléi autû*; lat. *in misericordia eius*), no os avergoncéis de alabarlo” (LXX Si 51,29; Vg Eclo 51,37).

60. El libro del Eclesiástico: invitación a participar de los atributos de Dios.

Vamos a ocuparnos ahora de los textos de este libro bíblico en que los atributos divinos parecen predicarse de los hombres. El libro comienza proclamando que “toda sabiduría viene del Señor” (Si 1,1). Esta es la explicación de cómo el sabio llega a participar de los atributos de Dios.

En el primer capítulo hallamos dos referencias al tercer atributo de la fórmula típica, “longánimo” (TM *'érek 'apayim*, LXX *makróthymos*, Vg *patiens*):

- “hasta el momento oportuno soporta el paciente (gr. *makróthymos*, lat. *patiens*) y al final le producirá alegría” (LXX Si 1,23; Vg Eclo 1,29);
- “todo lo que te sobrevenga, acéptalo, y en los reveses de tu humillación sé paciente (gr. *makrothýmeson*, lat. *habe patientiam*)” (Si 2,4).

En el capítulo tercero es digna de atención la perícopa sobre el respeto al padre y a la madre (Si 3,1-16). El v.12 contiene una exhortación al hijo a cuidar al padre en su vejez: “Hijo, cuida de tu padre en su vejez y durante su vida no le causes tristeza” (VO). El v.13 contempla la situación del deterioro de las facultades mentales del progenitor: “Aunque pierda el juicio, sé indulgente con él y no lo desprecies aun estando tú en pleno vigor” (VO). El v.14 quiere proporcionar una motivación para este comportamiento deferente hacia un padre decrepito a quien el hijo estaría tentado de menospreciar e incluso ridiculizar: ese buen comportamiento del hijo será recordado (se entiende por Dios) para compensar sus pecados. El texto original hebreo subraya el deber de justicia de ese comportamiento (en cumplimiento del mandato del Decálogo: “honra a tu padre y a tu madre”, Ex 20,12; Lv 19,3; Dt 5,16) y por eso dice literalmente “justicia de (*šdq*) padre”, o sea, “la justicia para con el padre”, empleando la

palabra *šidqot*, estado constructo (o sea, forma del sustantivo cuando va complementado por otro sustantivo) del nombre femenino *šadāqāh* variante sinonímica del nombre masculino *šedeq* “justicia”. En cambio, las traducciones griega y latina subrayan que ese buen comportamiento es una obra de caridad. Ya el v.13 hebreo “aunque chochee, déjalo estar (*md'w 'zwb lw*)”, es traducido al latín por “concede el favor (*veniam da*)” y al griego por “ten indulgencia (*syggnōmēn ekhe*)”, que nos remite a un adjetivo *syggnōmōn* “perdonador, indulgente, clemente”, digno de competir con *oiktīrmōn* en haber sido la traducción de la LXX del primer atributo divino (heb. *raḥūm*). En esta misma línea, para el v.14 el traductor griego (nieto de Ben Sirá) eligió traducir *šdq* no literalmente por *dikaiosýnē* (como por ejemplo en Sal 5,9) sino por *eleēmosýnē* “clemencia”, que nos recuerda al segundo atributo de la fórmula típica (LXX *eleēmōn*), y la Vg sigue literalmente al griego traduciendo *elemosyna* (aunque Víctor Morla considera que la palabra latina restringe el campo significativo que tiene la palabra griega)⁴⁴. Teniendo en cuenta esta relación con el atributo divino, conciden la BJ y la VO en traducir al español “la compasión hacia el padre no será olvidada” (v.14). En resumen, en esta perícopa el Eclesiástico en su texto original no está hablando de los atributos divinos, pero las versiones griega y latina invitan a una actitud hacia el padre –cuando se invierten las tornas y el hijo viene a estar en una posición prevalente- que imita el comportamiento de Dios, particularmente su segundo atributo.

En el capítulo sexto, el autor hace un canto a la verdadera amistad, dibujando un fuerte contraste entre el “amigo según su tiempo” (v.8), esto es, quien lo es (o aparenta serlo) en los momentos en que le conviene, y el “amigo fiel”, del que dice que “el amigo fiel (LXX *pistós*, Vg *fidelis*) es una fuerte protección y quien lo encuentra, encuentra un tesoro” (v.14), que “del amigo fiel

⁴⁴ Cf. *Los manuscritos hebreos de Ben sira*, Estella 2012, p.28, nota 6.

(*pistû*) no hay precio” (LXX v.15) o que “con el amigo fiel (*fideli*) no hay comparación y que el oro y la plata no se pueden poner en la balanza contra la bondad (*bonitatem*) de la fidelidad (*fidei*) de aquel” (Vg v.15) y que “el amigo fiel (LXX *pistôs*, Vg *fidelis*) es un fármaco de vida y lo hallarán los que temen al Señor” (v.16). El adjetivo griego y latino empleado desdibuja la conexión de esta virtud humana del verdadero amigo con el atributo divino, que puede percibirse en el original hebreo que dice “amigo de fidelidad (*'mwnh*, esto es, *'ēmûnāh*, variante léxica de *'ēmet*)” (vv.14-16).

En el capítulo décimo sexto, Ben Sirá proclama el principio de que Dios “juzga a cada uno según sus obras” (Si 16,12; Vg v.13). Y subraya este principio retributivo advirtiendo que el Señor corregirá la situación paradójica del malvado que consigue un botín que no le corresponde mientras el justo soporta un sufrimiento que no merece. En el texto hebreo leemos: “no escapará con su presa el pecador y no será contenido el anhelo del justo (*šdyq*) para siempre (*l'wlm*)” (Si 16,13). El segundo hemistiquio en griego dice “no será defraudada la perseverancia (*hypomonē*) del reverente (*eusebûs*)”; el sentido está muy cerca de la afirmación de Si 1,23: el hombre paciente que aguanta hasta el tiempo oportuno acabará lleno de gozo. En latín, “no retrasará el aguante (*sufferentia*) del que hace misericordia (*miser ricordiam facientis*)” (Eclo 16,14), donde vemos que el hombre que el hebreo califica de justo y el griego de reverente, piadoso o temeroso de Dios, es redefinido como “el que practica la misericordia”; es decir, es sufrido o paciente, y misericordioso o compasivo: la sabiduría que recibe de Dios es la participación en sus atributos.

Y continúa Ben Sirá: “todo el que obra justicia (heb. *šdqh*) tendrá su recompensa y todo hombre según sus obras estará ante él” (Si 16,14). El primer hemistiquio sufre un cambio en griego, pues el sujeto de la oración pasa a ser Dios: “para toda misericordia (*eleēmosynē*) hará un lugar”, que se ha traducido

como “él tiene en cuenta cada limosna” (recordemos que el gr. *eleēmosýnē*, a través del lat. *eleemosyna*, origina el español *limosna*); en la Vg el sentido es el mismo aunque sintácticamente el sujeto pasa a ser la misericordia: “misericordia (*misericordia*) hará un lugar”.

En el capítulo décimo séptimo (del que no conservamos el texto hebreo), Ben Sirá pone de relieve que las acciones de los hombres están a la vista de Dios, al cual no se le ocultan los “pecados (gr. *hamartíai*)” e “injusticias (gr. *adikíai*, lat. *iniquitates*)” (LXX v.20, Vg v.17). Por contraste, añade que “misericordia (gr. *eleēmosýnē*, lat. *eleemosyna*) de varón, como un sello, está con él, y gracia (gr. *khárin*, lat. *gratiam*) de hombre, como pupila conservará” (LXX v.22, Vg v.18). El paralelismo es claro entre limosna y gracia, entre varón y hombre, entre sello y pupila, y entre el hecho de estar con Dios y el de que Dios conserve. El sustantivo *eleēmosýnē/eleemosyna* nos remite al adjetivo *eleēmōn* (segundo atributo de la fórmula típica), pero puede ser traducción de un hebreo *hēsed* (que remite al cuarto atributo), mientras que sería *khárin/gratiam* (traducción de *hēn*) la palabra que nos remitiría al segundo atributo (hebreo *hannûn*). A la luz del contraste con el hombre injusto y pecador, ahora se quiere expresar que al hombre misericordioso y compasivo Dios lo guarda, pues a continuación se dice que Dios dará a cada uno la retribución que le corresponde (cf. LXX v.23, Vg v.19). Pero la forma elegida para expresar esto resulta llamativa, pues se dice que la piedad y la gracia están muy cerca de Dios (como un hombre tiene en un anillo o en un collar el sello para firmar documentos o como cuida su propia pupila). Se refiere a la piedad y la gracia de un ser humano, pero están en tanta intimidad con Dios porque son un reflejo de sus divinos atributos de “graciable” y “rico en piedad”.

Ya tuvimos oportunidad de ver en el capítulo décimo octavo el contraste entre la conmiseración que el hombre practica para con su prójimo y la

misericordia que Dios extiende sobre todo viviente. En el capítulo vigésimo octavo volvemos a contemplar otro contraste, esta vez entre dos comportamientos que se dan en un mismo sujeto humano: “de un hombre semejante a él no tiene piEDAD (gr. *éleos*, lat. *misericiDIAM*) y se atreve a implorar por sus pecados” (Si 28,4). Este contraste será mostrado por Jesús a través de la parábola del siervo sin entrañas (cf. Mt 18, 21-35).

El capítulo vigésimo nono (del que tampoco se conserva el texto hebreo) trata sobre el socorro económico al prójimo, mediante el préstamo (vv.1-7), la limosna (vv.8-13) y la fianza (vv.14-20), animando a la generosidad sincera aunque prudente, seguida de una exhortación a contentarse con los bienes propios (vv.21-28). En este contexto, Ben Sirá hace algunas referencias a la misericordia:

a) Comienza por una sentencia que puede encerrar un doble sentido. El primer hemistiquio del v.1, “quien practica la piEDAD (gr. *éleos*, lat. *misericiDIAM*) presta a su prójimo” (Si 29,1), es fácil de entender: el que está habituado a las obras de misericordia, no dejará de ser caritativo con el necesitado. Sin embargo, el sentido de este hemistiquio es iluminado por el segundo, que dice “y quien apoya con su mano observa los mandamientos”. Sintácticamente hay un paralelismo entre “quien practica (gr. *ho poiôn*, lat. *qui facit*)” y “quien apoya (gr. *ho episkhyôn*, lat. *qui praevalet*)” porque ambas expresiones son en griego un participio sustantivado y en latín una oración de relativo; y un paralelismo entre “presta (gr. *daniêi*, lat. *fenerat*)” y “observa (gr. *têrei*, lat. *servat*)” porque ambas palabras son un verbo en presente de indicativo. Ahora bien, semánticamente, la frase “observa los mandamientos” describe un comportamiento para con Dios y exige en la construcción literaria una frase de sentido paralelo en el primer hemistiquio, que es sin duda “quien practica piEDAD (*ho poiôn éleos*)” o “el que hace misericordia (*qui facit*

miserordiam)”, ya que la frase “presta a su prójimo” no puede referirse a Dios sino que corre en paralelo obviamente con “apoya con su mano”, es decir “acude en auxilio”. De esta manera, el sentido originario sería: “el que es un hombre piadoso hacia Dios ayuda a su prójimo, y quien ayuda a su prójimo, cumple los mandamientos de Dios”. Así pues, la expresión “quien hace piedad” tiene el doble significado de que practica la piedad «temor de Dios» y la piedad «misericordia». Esto será subrayado por Jesús en su afirmación del doble mandamiento del amor a Dios y al prójimo (cf. Mt 22,36-40), cuya inseparabilidad (recordada luego por la tradición del apóstol Juan: cf. 1 Jn 4,20-21) es explicada mediante la parábola que denuncia la actitud del sacerdote que baja de celebrar piadosamente el culto en el Templo de Jerusalén pero no se apiada del hombre malherido (cf. Lc 10,27-31).

b) Tras acabar la parte del préstamo, el autor dice: “Más aún, sé longánimo (gr. *makrothýmeson*) con el prójimo y no le des largas en la limosna (gr. *ep’ eleēmosýnē*)” (LXX v.8). El primer verbo podría entenderse en el sentido de “sé indulgente” o “sé magnánimo”, pero también es posible que se refiera a la paciencia (como en el adjetivo *makróthymos* en el tercer atributo de la fórmula típica), pues, enlazando con lo expuesto anteriormente sobre el préstamo, vendría a decir: “aunque algunos se resisten a prestar por que el prestatario a menudo se demora en exceso en la devolución, tú sé paciente con él, más aún, da a fondo perdido”, introduciendo así el tema de la limosna. Este versículo falta en la Vg. Más adelante dice: “encierra la limosna (*eleēmosýnēn*) en tus graneros y ella te libraré de todo mal” (LXX v.12), cuyo sentido, según el contexto, no es reservarse para sí el contenido de la limosna, sino que su práctica es un bien precioso que se almacena como el grano y que intercederá en favor del limosnero. La traducción latina intenta dejarlo más claro: “encierra en

el corazón la limosna (*elemosynam*) a los pobres y suplicará en tu favor frente a todo mal” (Vg v.15).

c) Respecto a la fianza, el autor invita al beneficiario (LXX v.15, Vg. 20): en griego en voz pasiva “un favor (*kháritas*) del fiador no sea olvidado” y en latín en voz activa “no olvides un favor (*gratiam*) del fiador”, y en ambos casos explica “pues expuso su vida por ti” (literalmente “pues dio su alma por ti”). La fianza es descrita como gracia porque es voluntaria para el fiador, quien favorece al afianzado sin buscar el propio interés. Pero además cabe pensar que el original hebreo perdido (probablemente *hēn*) resaltaba la analogía de esa relación y de la actitud del fiador con el mismo Dios, que es “graciable” (TM *hannûn*), segundo atributo de la fórmula típica.

En la parte del libro que contiene el elogio de los hombres ilustres, en los primeros versículos que contienen una reflexión general, antes de empezar a alabarlos individualizadamente, el autor viene a decir que muchos hombres, pese a haber gozado en vida de poder y riquezas o haber sido admirados por su inteligencia o su arte, sin embargo tras su muerte cayeron en el olvido como si no hubieran existido (cf. Si 44,3-9), mientras que no sucede así con los hombres de bien, cuyas obras de justicia no han sido olvidadas, como son aquellos que Ben Sirá va a elogiar. El texto hebreo dice: “y, por el contrario, estos fueron hombres de piEDAD (*hšd*) y su esperanza no será cortada” (Si 44,10); en griego, “pero, en cambio, estos fueron varones de piedad (*eléus*), cuyas justicias (*dikaíosýnai*) no serán olvidadas”; la Vg traduce “pero ellos son varones de misericordia (*miseriCordiæ*) cuyas piEDADES (*pietates*) no faltaron”. El sentido de esta correspondencia entre heb. *hēsed*, gr. *éleos* y lat. *miseriCordia* podremos comprobarlo a continuación en el ejemplo de uno de estos varones ilustres.

En efecto, Ben Sirá dice de Josué que “hizo piEDAD (heb. *ḥsd*, gr. *éleos*, lat. *misericiordiam*)” (Si 46,7; Vg v.9). El término no tiene aquí el sentido de un comportamiento misericordioso, pues –como el propio versículo explica- se refiere al episodio (Nm 14,1-9) en que junto con Caleb defendió la viabilidad de la conquista de Canaán contando con el favor divino. Por tanto, la virtud de Josué, su *ḥesed*, sería más bien una piedad (gr. *eusebía*, lat. *pietas*) entendida como reverencia o temor de Dios, que se ha podido traducir como “fidelidad”. Sin embargo, la palabra empleada por las versiones (heb. *ḥsd*, gr. *éleos*, lat. *misericiordiam*) tiene su explicación en la manera en que Ben Sirá presenta el valor de la intervención de Josué y Caleb: “se opusieron a toda la asamblea, impidiendo que el pueblo pecara y acallando las murmuraciones perversas” (Si 46,7; Vg v.9). La misericordia de estos personajes consiste en tratar de impedir que el pecado de rebelión del pueblo se consumara y produjera sus funestas consecuencias. Fue un primer intento que no tuvo éxito, pues el pueblo quiso apredarlos, y que necesitaría, como hemos visto, la intercesión de Moisés recordando precisamente la fórmula típica de los atributos divinos (cf. Nm 14,18) para conseguir el perdón del Señor. En definitiva, como el hombre del proverbio antes expuesto (cf. Si 29,1), Josué fue un hombre piadoso-reverente para con Dios y piadoso-misericordioso para con el prójimo.

61. El libro de la Sabiduría.

Este es el libro más reciente del Antiguo Testamento de la Biblia cristiana, que no forma parte del canon de la Biblia judía por haber sido escrito en griego, probablemente en Alejandría (Egipto) en la segunda mitad del siglo I a.C. Su tema principal es el de la sabiduría, que le da nombre, en la línea de la literatura sapiencial del pueblo de Israel (vgr. el libro del Eclesiástico) pero también bajo influencia del pensamiento griego, como es la clara afirmación de la inmortalidad del alma, que contribuye a un desarrollo de la Revelación.

En el capítulo segundo, el autor reconstruye una reflexión o una conversación de los impíos respecto de un justo que “se tiene a sí mismo por hijo de Dios” (v.13) y al que deciden dar muerte por el odio que le tienen y para comprobar su carácter y virtudes en una situación extrema. Entre otras cosas, se dicen: “Veamos si sus discursos (*lógoi*, Vg *sermones*) son verídicos (*alētheis*, Vg *veri*) y probemos su desenlace, pues si el justo es hijo de Dios, lo defenderá y librárá de sus enemigos. Sometámoslo a la afrenta y a la tortura, para conocer su ecuanimidad (*epieíkeian*, Vg *reverentiam*) y probar su tolerancia (*anexikakían*, Vg *patientiam*); condenémoslo a una muerte ignominiosa, pues, según dice, hay quien cuida de él” (Sab 2, 17-20). El autor no está hablando conscientemente de la divinidad y no emplea exactamente los vocablos de la fórmula típica. En esta se decía de Dios que es *makróthymos* “paciente” y *alēthinós* “verdadero” (LXX Ex 3,46) y ahora en este libro se dice que los impíos quieren averiguar si las palabras, razonamientos o discursos del justo son *alētheis* “verídicos” y poner a prueba su *anexikakían* “tolerancia” (etimológicamente, “sin maldad”). La Vg, en cambio, se aproxima más a la fórmula típica (*patiens* y *verus* en Ex 34,6), pues a los discursos del justo los llama *veri* y a su virtud *patientiam*; en cuanto a la *epieíkeia*, en vez de

entenderla como una justicia benevolente hacia los hombres (lat. *aequitas*), la interpreta como la justicia piadosa en el sometimiento a Dios (lat. *reverentia*). Estos cambios pueden tal vez explicarse por la conciencia de san Jerónimo de que el pasaje del libro de la Sabiduría es una profecía de la pasión del verdadero Hijo de Dios (cf. Mt 27,40)⁴⁵.

En el capítulo tercero, hallamos una referencia a la fórmula típica no en forma de adjetivos predicables de Dios (verdadero, graciable, piadoso) sino de sustantivos que designan dones (verdad, amor, gracia, piedad) de Dios a sus elegidos. Así leemos: “los que confían (LXX *hoi pepoithótes*, Vg *qui confidunt*) en él comprenderán la verdad (LXX *alētheian*, Vg *veritatem*) y los fieles (LXX *hoi pistoi*, Vg *fideles*) permanecerán con él en el amor (LXX *agápēi*, Vg *dilectione*); pues hay gracia y piedad (LXX *kháris kai éleos*, Vg *donum et pax*) para sus elegidos” (Sab 3,9). Los últimos atributos de la fórmula típica (LXX Ex 34,6 *polyéleos kai alēthinòs*, “rico en piedad y verdad”) están aquí aludidos. Pero el sustantivo *éleos* recuerda no solo al cuarto atributo (LXX *polyéleos*, TM *rab-hésed*) sino al segundo (LXX *eleémōn*, TM *hannûn*), de manera que el sintagma *kháris kai éleos* parece una reduplicación en la traducción griega del sustantivo hebreo *hēn* “gracia”. Sería un punto de conexión entre la fórmula típica de los atributos y la amplia teología neotestamentaria de la “gracia” (gr. *kháris*, lat. *gratia*). Esta conexión se habría perdido en la Vulgata, que hace una traducción libre *donum et pax* en lugar de una más literal como podría ser *gratia et miseratio*, pero, como veremos a continuación, se conserva en otro pasaje.

En efecto, tras reflexionar sobre la muerte del justo, el autor proclama, a modo de enseñanza, que “los elegidos del Señor encuentran gracia y misericordia, y él cuida de sus santos” (Sab 4,15). Más literalmente, “pues

⁴⁵ Puede leerse al respecto la monografía de Agustín Giménez González, “*Si el justo es Hijo de Dios, le socorrerá*” (Sab 2,18), Estella 2013.

gracia y piedad (*kháris kai éleos*) en sus elegidos y vigilancia (*episkopè*) en sus santos” (LXX) o “pues gracia de Dios y misericordia (*gratia Dei et misericordia*) en sus santos y vigilancia (*respectus*) en sus elegidos” (Vg). Se aprecia un paralelismo como en la poesía hebrea, sin duda de alcance sinonímico, como vemos en los destinatarios de los dones divinos, “elegidos” y “santos” que son intercambiables y de hecho se intercambian en la traducción latina, y así también los dones divinos serían equivalentes a la labor de cuidado, vigilancia o supervisión de Dios sobre sus fieles. Se deriva de aquí una hermosa definición del episcopado o función episcopal (en su sentido etimológico) como vehículo de atributos divinos, haciendo presente al Dios clemente y misericordioso, entrañable y graciable. Y, como hemos visto, aquí la versión latina mantiene el paso del “Dios graciable” a la “gracia de Dios” (explicitando incluso el sustantivo *Dei* que faltaba en el griego).

En el capítulo quinto (Sab 5,17-20) el autor usa la imagen de la “armadura de Dios”, inspirada en el Trito-Isaías (cf. Is 59,16-17) que también usarán las epístolas paulinas (cf. Rom 13,12; Ef 6,13-17; 1 Tes 5,8-9). El contexto es el del poder de Dios frente a los impíos, cuya esperanza contrasta con la del justo por ellos perseguido. Para aquellos, el autor echa mano de los “anti-atributos” de la literatura profética.

- Según Ezequiel, Dios habla “en mi celo (TM *bəqin’āṭī*, LXX *en zēlō; mu*, Vg *in zelo meo*)” (Ez 5,13); para Nahún, Dios es “celoso (TM *qannō’*, LXX *zēlōtēs*, Vg *aemulator*)” (Na 1,2); para el Trito-Isaías, se envuelve en “el manto del celo (TM *qin’āh* Vg *zeli*)” (Is 59,17). El libro de la Sabiduría dice que el Señor “tomará su celo (*zēlon*) por armadura” (LXX Sab 5,17) o que “su celo (*zelus*) tomará la armadura” (Vg Sab 5,18).

- Según Ezequiel, Dios va a actuar “para vengar venganza (TM *linqōm nāqām*, LXX *eis ekdikēsīn ekdikēthēnai*, Vg *vindicta ulciscerer*)” (Ez 24,8);

para Nahún, Dios es “vengador (TM *nōqēm*, LXX *ekdikôn*, Vg *ulciscens*)” (Na 1,2)”; según el Trito-Isaías, se viste con “la ropa de la venganza (TM *nāqām*, LXX *ekdikéseōs*, Vg *ultionis*)” (Is 59,17). En la descripción del libro de la Sabiduría, Dios “armará la creación para venganza (*eis ámynan*) de enemigos” (LXX Sab 5,17) o es su celo el que la armará “para venganza (*ad ultionem*) de los enemigos” (Vg Sab 5,18).

- En el pasaje de la armadura de Isaías, Dios, no habiendo nadie que le auxilie, es socorrido por su propio brazo “y su justicia (TM *wəšidqātô*, Vg *et iustitia eius ipsa*) lo sostiene” (Is 59,16), de manera que se coloca por coraza la “justicia (TM *šəḏāqāh*, LXX *dikaiosýnēn*, Vg *iustitia*)” (Is 59,17); el libro de la Sabiduría nos dice que Dios “vestirá como coraza la justicia (LXX *dikaiosýnēn*, Vg *iustitiam*)” (Sab 5, LXX v.18, Vg v.19). En este caso, no podemos hablar con igual propiedad que se trate de un “anti-atributo” en el sentido de un atributo de una descripción alternativa a la fórmula típica (celoso en vez de entrañable, vengador en lugar de graciable); lo es, si buscamos una traducción al castellano como “justiciero” (segunda acepción de la Real Academia: “que observa estrictamente la justicia en el castigo de los delitos”), no si empleamos el adjetivo “justo”, pues entonces hay una confluencia y una cierta intercambiabilidad entre piedad y justicia, que hallamos en Gn 24, vv.27 y 49 (donde la LXX traduce *hēsed* por *dikaiosýnē* en vez de por *éleos*) y en Si 3,14 (donde el nieto de Ben Sirá traduce *šəḏāqāt* por *eleēmosýnē* en lugar de por *dikaiosýnē*). En este sentido, el NT invitará a los fieles a vestirse “la coraza de la justicia (*tēs dikaiosýnēs*, Vg *iustitiae*)” (Ef 6,14).

- En la imagen de la armadura del Trito-Isaías, Dios se pone “el casco de la salvación (TM *yašú’āh*, LXX *sōtērú*, Vg *salutis*) sobre su cabeza” (Is 59,17), en un contexto que hace referencia a que el casco puede salvar al soldado de la muerte en caso de un golpe en la cabeza, o simplemente que forma parte de las

armas que tiene el propio Dios para salir victorioso aun cuando nadie le ayude. En otro sentido, las epístolas paulinas hablarán de ponerse “el yelmo de la salvación (*tú sōtēriú*, Vg *salutis*)” (Ef 6,17) refiriéndose a la salvación que el cristiano ha recibido de Cristo (o espera recibir: “teniendo por yelmo la esperanza de la salvación”, 1 Tes 5,8) y predica en su evangelización; no se nos escapa en la metáfora del casco de la salvación (heb. *yāšū’āh*) una resonancia del nombre de Jesús (heb. *yāhōšū’a* “Yahweh salva”, cf. Jos 1,1) llamado así por su misión salvadora (cf. Mt 1,21). Aunque el autor del libro de la Sabiduría no pudo tener presente tal resonancia, pudo considerar que la palabra “salvación” tenía connotaciones demasiado favorables para describir el castigo de Dios a los impíos, pues la cambió por otra más severa: “ceñirá como casco un juicio (gr. *krísin*, lat. *iudicium*) inapelable” (Sab 5, LXX v.18, Vg v.19); podemos poner este vocablo en relación con la justicia a que ya se ha referido, como en Sal 89,15, en que se afirma que “justicia y juicio (TM *šedeq ūmišpāt*, LXX *dikaiosýnē kai kríma*, Vg *iustitia et iudicium*)” son la base del trono divino, pero obsérvese que en este mismo versículo esos dos conceptos aparecen en paralelismo con la “piEDAD y verdad (TM *héseq we’emet*, LXX *éleos kai alétheia*, Vg *miserecordia et veritas*)” que están ante la faz de Dios, mostrando así que se trata de conceptos, si no equivalentes, sí complementarios a los atributos de la fórmula típica.

- Por último, el libro de la Sabiduría completa la armadura de Isaías con un escudo y una espada. El escudo es su “santidad (*hosiótēta*) invencible” (LXX Sab 5,19) o su “equidad (*aequitatem*) inexpugnable” (Vg Sab 5,20), que la epístola paulina cambiará por “el escudo de la fe (*tēs písteōs*, Vg *fidei*)” (Ef 6,16), quizá pensando en la doctrina de la fe que es reputada como justicia (cf. Rom 4,2-3; Gal 3,6-8); en otro pasaje escrito anteriormente, la fe es puesta en lugar de la justicia como coraza, precisando “la coraza de la fe y del amor (gr.

písteōs kaí agápēs, lat. *fidei et caritatis*)” (1 Tes 5,8); el contexto (de la fe el hombre es sujeto y Dios objeto) hace pensar que se refiere al amor del hombre a Dios (sin perjuicio de que el amor de Dios al hombre preceda y supere, cf. 1 Jn 4,10), y así la doctrina de la justificación por la fe es completada con la de las obras que manifiestan la existencia de una fe viva (cf. St 2,17-26).

- En cuanto a la espada, en el libro de la Sabiduría es la “ira (gr. *orgèn*, lat. *iram*) inexorable” (Sab 5, LXX v.20, Vg v.21) de Dios, donde sí podemos hallar una antítesis con el Dios “tardo a la ira” de la fórmula típica. El NT lo cambiará por la espada de la “palabra de Dios (*rhêma theû*, Vg *verbum Dei*)” (Ef 6,17), tema desarrollado en la epístola a los Hebreos como “una espada de doble filo” (Heb 4,12); por el contrario, dirá –tras hablar de la coraza y del yelmo- que “Dios no nos puso para ira (gr. *orgèn*, lat. *iram*) sino para adquisición de la salvación (gr. *sōterías*, lat. *salutis*)” (1 Tes 5,9).

En el capítulo sexto, el autor advierte a los poderosos del implacable juicio que les aguarda. Para ello, marca un contraste entre cómo es tratado (se sobreentiende que por la justicia divina) el pobre y cómo el potentado: “pues el más pequeño es conocedor de la misericordia (*eléus*), pero los poderosos poderosamente serán colocados” (LXX v.6), frase enfatizada en la versión latina: “pues al pequeño es concedida misericordia (*miseriordia*), mientras los poderosos poderosamente sufrirán tormentos” (Vg v.7). La traducción litúrgica es: “A los humildes se les compadece y perdona, pero los fuertes sufrirán una fuerte pena” (LH).

El capítulo séptimo, sin nombrar los atributos individualizados, se refiere en general a la bondad de Dios afirmando que la sabiduría es “espejo nítido de la actividad de Dios e imagen de su bondad (gr. *agathótētos*, lat.

bonitatis)” (Sab 7,26), la cual lo puede todo y, “entrando en las almas santas (gr. *hosías*, lat. *sanctas*), hace amigos (gr. *phílus*, lat. *amicos*) de Dios y profetas” (Sab 7,27). Está aquí implícito el tema del Sirácida del sabio que, recibiendo de Dios su sabiduría, participa de los atributos divinos.

Al comienzo del capítulo noveno hallamos una expresión con la que el autor se dirige en su oración a Dios, gramaticalmente un vocativo (como en Ex 34,6), por lo que es (como en la fórmula típica) una síntesis de lo que representa Dios para el autor. Dice: “Dios de los padres y Señor de la misericordia (LXX *kýrie tû eléus*, Vg *Domine misericordiae*), que hiciste todo en tu palabra” (Sab 9,1). Son tres ideas: que es el Dios tradicional, de generación en generación de los antepasados de Israel, como él mismo dijo de sí a Moisés en el episodio de la zarza ardiente en que reveló su Nombre: “Yahweh Dios de vuestros padres, Dios de Abrahán, Dios de Isaac y Dios de Jacob” (Ex 3,15); en segundo lugar, es “señor de piedad”, compendiando la revelación de sus atributos (cf. Ex 34,6) en el de “rico en piedad” (LXX *polyéleos*; Vg *multae misericordiae* en la versión de Nm 14,18; Sal 85,5; Sal 85,15; Jl 2,13); y el de ser un Dios creador, según el comienzo mismo de la revelación bíblica (cf. Gen 1,1), es más, por medio de su palabra (LXX *en lógōi*, Vg *verbo*), que recoge el eco del relato genesiaco con su continuo “dijo” (Gn 1, vv.3,6,9,14,20,24,26) con que Dios crea y que será retomado en el prólogo del Evangelio según san Juan con el tema de la Palabra que lo creó todo (cf. Jn 1,1-2). La idea de relacionar la misericordia divina con su omnipotencia creadora será desarrollada más adelante por el autor, como veremos (cf. Sab 15,1).

El libro expone la actuación de la Sabiduría divina en la historia del pueblo de Israel. En el capítulo décimo alude, sin nombrarlos, a personajes del Génesis (Adán, Noé, Lot, José, Moisés) hasta llegar al éxodo de Egipto. En el

capítulo oncenso, el autor pone de relieve el contraste entre la prueba que experimentaron los israelitas en el desierto y el castigo que sufrieron sus impíos enemigos. Los primeros eran educados “en piedad (gr. *en eleíi*)” o “con misericordia (lat. *cum misericordia*)”, mientras los segundos eran juzgados “con ira (gr. *met’ orgês*, lat. *cum ira*)” (LXX Sab 11,9; Vg Sab 11,10); a aquellos los trataba Dios como un padre, a estos como un rey severo (cf. LXX v.10; Vg v.11). Se extiende entonces el autor a exponer cómo fueron los israelitas corregidos de su idolatría, siendo castigados con el ataque de animales similares a los adorados, “para que comprendieran que uno es castigado con lo mismo que le sirve para pecar” (Sab 11,16; Vg v.17). Con esta finalidad, fue elegido el castigo, a pesar de que -dirigiéndose el autor a Dios- “tu mano omnipotente (LXX *pantodýnamos*, Vg *omnipotens*) que de una materia informe creó el mundo” (LXX v.17; Vg v.18) podría haber empleado otras fieras feroces e incluso para este propósito haberlas creado más terroríficas que las existentes, pues “tu enorme poder está siempre ante ti y ¿quién puede resistir a tu brazo?” (LXX v.21; Vg v.22), “pues como un grano de polvo así es ante ti el mundo entero y como una gota de rocío matinal que cae sobre la tierra” (LXX v.22; Vg v.23).

Aquí el autor hace un desarrollo de la reflexión de Ben Sirá, que establecía un parangón entre la fuerza de Dios y su misericordia (cf. Si 18,5; Vg v.4) y, comparando la vida de los hombres con una gota del mar o un grano de arena (cf. Si 18,10; Vg v.8), veía en esa debilidad humana la causa de que Dios sea paciente y piadoso (cf. Si 18.11; Vg v.9). Pues bien, el autor del libro de la Sabiduría, viendo que el mundo entero es como mota de polvo o gota de rocío frente a la todopoderosa mano divina, encuentra ahí la razón del comportamiento piadoso de Dios: “pero te compadeces de todos, porque todo lo puedes y pasas por alto los pecados de los hombres para que se arrepientan”

(VO Sab 11,23). El verbo “te compadece (LXX v.23 *eleēis*; Vg v.24 *misereris*)” puede hacer referencia tanto al segundo atributo de la fórmula típica (LXX *eleēmōn*, Vg *misericors*) como al cuarto (LXX *polyéleos*, Vg *multae miserationis*).

Pero el libro de la Sabiduría supera al Eclesiástico en la rotunda afirmación de la universalidad de la misericordia divina. Frente a la tentación de pensar que Dios ama a sus fieles y odia a los impíos, se afirma que “amas todo lo que existe y no aborreces nada de cuanto hiciste porque no creaste nada odiándolo, pues ¿cómo podría algo permanecer si tú no quisieras o conservarse si no fuera por ti llamado?, pero eres indulgente (LXX *pheidē*, Vg *parcis*) con todas las cosas porque son tuyas, Señor que amas el alma (LXX *philópsykhe*, Vg *qui animas amas*)” (Sab 11,24-26; Vg vv.25-27).

Esta idea universalista es continuada en el capítulo duodécimo, donde el autor, tras afirmar el principio general de que el espíritu incorruptible de Dios está en todas las cosas (cf. Sab 12,1), se extiende en mostrar que la misericordia divina alcanzó también a los habitantes de la Tierra Prometida que por sus abominables crímenes fueron exterminados: “pero aun a ellos, por ser hombres, los trataste con indulgencia (LXX *epheisō*, Vg *pepercisti*)” (Sab 12,8), exterminándolos gradualmente para darles la oportunidad de arrepentirse (cf.v.10). E insiste en que esa indulgencia no es una muestra de debilidad: “y no por temor a nadie les ofrecías amnistía (LXX *ádeian*, Vg *veniam*)” (v.11), pues ¿quién podrá pedir cuentas a Dios u oponerse a su sentencia? (cf. v.12). No hay otro Dios que cuide de todos a quien el Señor tenga que probar que no juzga injustamente (cf. v.13). El autor –siempre dirigiéndose a Dios- proclama que “eres justo (LXX *dikaios*, Vg *iustus*)” (v.15), pero “la fuerza es principio de tu justicia y el dominar sobre todos te hace ser indulgente (LXX *pheidesthaí*, Vg *parcere*) con todos” (v.16), con lo cual “por medio de tus obras enseñaste a tu

pueblo que el justo debe ser amigo del hombre (LXX *philánthrōpon*, Vg *humanum*) y diste a tus hijos la feliz esperanza de que en el pecado hay lugar para el arrepentimiento” (Sab 12,19). De esta manera, el libro de la Sabiduría eleva la revelación del amor misericordioso de Dios a una gran altura espiritual y pastoral –en vísperas ya de la plenitud de los tiempos, cercana la Encarnación del Hijo de Dios- pero independizándose en sus expresiones de los términos de la estudiada fórmula típica.

El influjo más claro de la fórmula típica de los atributos divinos la hallamos en el capítulo décimo quinto, aunque no es una cita literal de LXX Ex 34,6. Vamos a ver el texto original griego del versículo primero, la versión latina de la Vg y tres traducciones españolas, las cuales varían sobre el lugar donde colocar el verbo copulativo (“eres”) y la conjunción copulativa (“y”), pero coinciden en lo esencial.

LXX	<i>Sý dé</i>	<i>ho theòs</i>	<i>hēmôn</i>		<i>khrestòs</i>	<i>kai</i>	<i>alēthés</i>	
Vg	<i>tu autem</i>	<i>Deus</i>	<i>noster</i>		<i>suavis</i>	<i>et</i>	<i>verus</i>	<i>es</i>
LH	<i>Pero tú,</i>	<i>Dios</i>	<i>nuestro,</i>	<i>eres</i>	<i>bueno,</i>		<i>leal</i>	
BJ	<i>Mas tú,</i>	<i>Dios</i>	<i>nuestro,</i>	<i>eres</i>	<i>bueno</i>	<i>y</i>	<i>verdadero,</i>	
VO	<i>Pero tú,</i>	<i>Dios</i>	<i>nuestro,</i>	<i>eres</i>	<i>bueno</i>	<i>y</i>	<i>fiel,</i>	<i>eres</i>

LXX		<i>makròthymos</i>	<i>kai</i>	<i>eléei</i>		<i>dioikôn</i>	<i>tà pánta</i>
Vg		<i>patiens</i>	<i>et</i>	<i>miser cordia</i>		<i>disponens</i>	<i>omnia</i>
LH	<i>y</i>	<i>paciente,</i>	<i>y</i>	<i>con misericordia</i>		<i>administrador</i>	<i>de todo</i>
BJ		<i>paciente</i>	<i>y</i>	<i>que con misericordia</i>		<i>gobiernas</i>	<i>el universo</i>
VO		<i>paciente</i>	<i>y</i>	<i>con misericordia</i>		<i>lo gobiernas</i>	<i>todo</i>

La correspondencia entre gr. *khrestós* y lat. *suavis* en un contexto de alusión a la fórmula típica la encontramos en Sal 86 (85),5 (LXX *khrestòs kai*

epieikḗs; Vg-g *suavis et mitis*) y en Sal 100 (99),5 (LXX *hóti khrēstòs kýrios*; Vg-g *quoniam suavis Dominus*) y en ambos casos responden a un original heb. *tób* “bueno” como adjetivo que resume o sintetiza la fórmula entera de los atributos. En cuanto al segundo adjetivo, gr. *alēthḗs* “verdadero”, es la palabra de la que deriva *alēthinós*, que es el término empleado por la LXX para el quinto atributo de la fórmula típica, y de hecho la Vg emplea *verus* para traducir LXX Sab 15,1 al igual que para traducir el quinto atributo de Ex 34,6. Y por lo que hace al tercer adjetivo de Sab 15,1, la correspondencia es exacta con el tercer atributo de la fórmula típica tanto en la LXX (*makróthymos*) como en la Vg (*patiens*).

El siguiente adjetivo es en realidad un participio (gr. *dioikôn*, lat. *disponens*) que podríamos traducir por “que administra” o “administrador”, “que gobierna” o “gobernante”. Se introduce aquí una idea ajena a la fórmula típica, pero que interesa subrayar al autor: Dios gobierna todas las cosas, todo, el universo entero, pero lo hace de acuerdo con el cuarto atributo de la fórmula de “rico en piedad” (Ex 34,6 LXX *polyéleos*, Vg *multae miserationis*), y por eso la oración de Sab 15,1 coloca inmediatamente detrás del tercer atributo la palabra que alude al cuarto: en este caso se trata del sustantivo *elēei* (caso dativo de *éleos*) traducido en la Vg por *miseriordiā* (caso ablativo de *miseriordia*), en español “en la piedad” o “con misericordia”. Es un regreso a la idea de Sab 11,23: Dios es compasivo precisamente por su omnipotencia.

Una traducción más literal que recuerde la fórmula típica podría ser: “Pero tú, Dios nuestro, bondadoso y verdadero, longánimo y con piedad gobernante de todo”.

Por último, es de reseñar en el libro de la Sabiduría el pasaje en que se reflexiona sobre el episodio bíblico del ataque de las serpientes en el desierto (cf. Nm 21), ocasión en que “acudió a curarlos tu misericordia” (Sab 16,10).

Más literalmente, “pues la piedad (*tò éleos*) tuya vino haciendo frente (*antiparêlthen*) y los curó” (LXX) o “pues la misericordia (*miser cordia*) tuya, viniendo (*adveniens*) los ganaba” (Vg). El propio Jesús (cf. Jn 3,14-15) refirió a sí mismo la figura de la serpiente de bronce levantada en el desierto por Moisés, de manera que también él habría de ser levantado para que quien crea en él no perezca sino que tenga vida eterna. Leyendo esta declaración a la luz de la reflexión del libro de la Sabiduría, podemos decir que en el final mismo de la revelación del AT y en los albores del NT encontramos un anuncio del valor sanador (redentor) de la muerte de Cristo alzado en la cruz, como la definitiva venida de la misericordia de Dios.

CAPÍTULO VII. LOS PROFETAS.

62. El profeta Oseas.

La actividad del profeta Oseas se sitúa en el reino del Norte o reino de Israel en la segunda mitad del siglo VIII a.C., desde unos años antes de la muerte del rey Jeroboán II (743 a.C.) hasta unos años antes de la conquista del reino por el Imperio asirio (721 a.C.), por tanto aproximadamente entre el 750 y el 725 a.C. A pesar de que este libro no contiene ninguna cita literal de la fórmula típica de los atributos divinos, sin embargo, las referencias a los mismos son continuas, al punto que podríamos llamarlo “el profeta de la misericordia” sin temor a exagerar, puesto que nuestro mismo Señor Jesucristo lo eligió para sintetizar su mensaje (cf. Mt 9,13).

La primera referencia a los atributos divinos la hallamos en el relato alegórico de los hijos que le nacen a su mujer Gómer, escogida por Oseas, de acuerdo con el mandato divino, por ser “una mujer ligada a la prostitución” (Os 1,2), ya se entienda que había sido personalmente una meretriz, o que procedía de un ambiente de “prostitución sagrada” (ejercida por sacerdotisas de divinidades cananeas de fecundidad). Por orden divina, el profeta pone a los hijos que Gómer da a luz nombres simbólicos con los que llama al pueblo a la conversión, manifestando una ruptura de la relación entre Dios e Israel. Al primero lo llama «Yizreel» (Os 1,3), nombre de un valle (etimológicamente “Dios siembra”) en el que tuvieron lugar famosos crímenes dinásticos (cf. 2 Re 8-10) y en el que anuncia una derrota que pondrá fin a la monarquía de Israel. El segundo hijo es una niña a la que llama “«No-compadecida» (*lō'-ruḥāmāh*)” (Os

1,6), nombre con el que indica que Dios ya no se comporta con Israel conforme a los atributos revelados a Moisés. Al tercer hijo lo llama “«No-mi-pueblo» (*lō'-ammî*)” (Os 1,9), nombre con el que declara que se rompe la alianza.

El nombre «*lō'-ruḥāmāh*» hace referencia al primer atributo de la fórmula típica (*raḥûm*) por lo que podría traducirse «Para-quien-Dios-no-es-entrañable». La versión griega (LXX *Uk-ēleēménē*) recurre, en cambio, al segundo atributo (*eleēmōn*, traducción de *ḥannûn*), por lo que el sentido es «Para-quien-Dios-no-es-graciable». En cuanto a la Vg, emplea el sintagma *Absque misericordia* (literalmente “sin misericordia”) que no es fusionado como un solo nombre, sino que conserva su composición perifrástica, y así cuando se dice que Gómer destetó a «No-compadecida» (Os 1,8), se usa la palabra como nombre propio en el TM (*lō'-ruḥāmāh*) y en la LXX (*Uk-ēleēménēn*, en caso acusativo), mientras que la Vg dice “a aquella que era sin misericordia (*eam quae erat absque misericordia*)”. La expresión latina *absque misericordia* puede remitir tanto al primer atributo (puesto que *misericors* es la traducción usual de *raḥûm*) como al segundo (ya que *misericors* es, en el salterio *iuxta* LXX, la traducción del gr. *eleēmōn*, que a su vez traduce el heb. *ḥannûn*).

También en la explicación del nombre (Os 1,6-7), se emplea un verbo que en el original hebreo remite al primer atributo (*raḥûm*), en la versión griega al segundo (*eleēmōn*) y en la latina tanto a uno como a otro (*misericors*). En efecto, dice Dios: “Llámala «No-compadecida» (TM *lō'-ruḥāmāh*, LXX *Uk-ēleēménē*, Vg *Absque misericordia*) porque ya no me compadeceré (TM *'āraḥēm*, LXX *prosthēsō eleēsai* Vg *addam misereri*) de la casa de Israel” (Os 1,6). A continuación figura un inciso que incorpora una distinción contrastante entre los dos estados en que se había dividido el antiguo reino de David y Salomón, pues se ha negado la clemencia divina al reino del norte (Israel) pero se promete al del sur (Judá): “Pero de la casa de Judá me compadeceré

(TM *’ārahēm*, LXX *eleēsō*, Vg *miserebor*) y la salvaré por el Señor su Dios” (Os 1,7). Algunos exegetas han pensado que este inciso sería una interpolación hecha cuando el libro fue recibido en el reino de Judá. La frase siguiente (“No los salvaré con arcos ni espadas ni batallas ni caballos ni jinetes”) podría pertenecer al texto original que diría “no me compadeceré de Israel ni lo salvaré” (y en medio se interpola “pero de Judá sí me compadeceré y lo salvaré”), o a la interpolación “me compadeceré de Judá y lo salvaré, no con medios bélicos humanos (sino actuando yo en persona)”.

El mandato divino respecto del tercer hijo es: “Llámalo «No-mi-pueblo» (TM *lō’-’ammî*, LXX *U-laós-mu* Vg *non populus meus*), porque vosotros no (sois) mi pueblo (TM *lō’ ’ammî*, LXX *u laós mu*, Vg *non populus meus*) ni yo soy vuestro” (Os 1,9). La expresión usada, literalmente “y yo no soy para vosotros (*wə’ānōkî lō’ ’ehyeh lākem*)”, fue traducida por la LXX “y yo no soy de vosotros (*kai egō úk eimi hymôn*)” y por la Vg “y yo no seré vuestro (*et ego non ero vester*)”. El sentido sería “ni vosotros sois mi pueblo ni yo soy vuestro Dios”. Pero la ruptura se expresa de una forma aún más abrupta que con el primer nombre, porque en este había un repudio a los atributos divinos de misericordia (una marcha atrás de la relevación de Ex 34,6), mientras en el segundo se produce un rechazo al mismo nombre divino (un retroceso a la revelación de Ex 3,14). En efecto, en el episodio de la zarza ardiente, Dios dijo “Soy quien Soy” (*’ehyeh ’āšer ’ehyeh*) y “«Soy» (*’ehyeh*) me ha enviado a vosotros (*’ālēkem*)” (Ex 3,14), mientras que ahora Dios dice al profeta “y yo no soy (*’ehyeh*) para vosotros (*lākem*)”, por lo que se ha podido traducir al español “yo no seré para vosotros «El-que-soy»”.

No quiere decir obviamente que Dios no será Dios (Yahweh: “es”, o sea, “el-que-existe”), sino que dejará de comportarse como tal en relación o en favor del pueblo de Israel; o simplemente podríamos recordar aquella

interpretación del nombre divino que veía no una revelación del ser de Dios sino un compromiso de acompañamiento o una promesa de actuación (Yahweh: “será”, esto es, “el-que-estará-con-nosotros” o “el-que-actuará-en-nuestro-favor”), y en este sentido Dios ya no lo será para Israel.

De una manera semejante, podemos preguntarnos, respecto del nombre “No-compadecida” si Dios puede dejar de ser entrañable, graciable, etc. Buscar una respuesta reflexionando sobre si los atributos recogen lo que Dios es por esencia o solo un comportamiento contingente para con los hombres, es excesiva e innecesariamente especulativo. Es cierto que, al no estar todavía revelado que Dios sea una Trinidad de personas que por esencia y eternamente se estén amando, con independencia de la creación contingente de los seres humanos, los adjetivos de la fórmula típica recogen solo un determinado comportamiento de la divinidad para con los hombres (aunque abren el camino a la revelación en el NT de que Dios es Amor). Pero la respuesta parece más sencilla: así como Dios no deja de ser Dios pero no será más el dios del pueblo de Israel, así tampoco se niega que sea compasivo y misericordioso, pero Israel no será el objeto de su compasión y misericordia.

En el segundo capítulo del libro se produce inmediatamente un restablecimiento de la alianza. La versión de la LXX contiene dos versículos ausentes del TM y la Vg; en el primero de estos versículos se lee acerca de los israelitas que “en el lugar donde les dijeron ‘Vosotros sois «No-mi-pueblo» (*U laós mu*)’, allí les llamarán «Hijos del Dios vivo»” (Os 2,1); en el segundo se promete un jefe único que reunirá Israel y Judá (quizá una interpolación) y se anuncia que será magnífico –en vez de catastrófico- el día de Yizreel (“Dios siembra”), que era el primero de los nombres de los hijos de Gómer. A continuación (v.1 en TM y Vg, v.3 en LXX y NVg) se subraya el cambio de los otros dos nombres de rechazo: “decid a vuestros hermanos «Pueblo-mío» (TM

'ammí, LXX *Laós-mu*, Vg *Populus meus*) y a vuestras hermanas «Compadecida» (TM *ruḥāmāh*, LXX *Ēleēmēnē*, Vg *Misericordiam consecuta*)”.

Luego viene un largo pasaje (vv.2-13 en TM y Vg, vv.4-15 en LXX y NVg) que es una imprecación contra la madre prostituta y adúltera. Oseas instiga a los hijos a acusar a su madre, a la que anuncia el castigo. En este contexto afirma que “no tendré compasión (TM *’ārahēm*, LXX *eleēsō*, Vg *miserebor*) de sus hijos porque son hijos de prostitución” (TM Os 2,4, LXX Os 2,6). Resulta extraño que se vuelva a emplear la expresión de Os 1,6 cuando ya se ha cambiado el nombre de “No-compadecida” por “Compadecida”. Una posible explicación es que el profeta distingue entre algunos israelitas (como el “resto de Israel” de Is 10,20) que son “Pueblo-mío” y “Compadecida” y la mayoría de ellos que siguen siendo rechazados, pero esta distinción no aparece explícita en el libro de Oseas. Otra explicación sería que se mezclan los sentimientos de perdón y de castigo en la imprecación, aunque esto da una cierta sensación de confusión en el oráculo profético. Y otra justificación podría encontrarse en una alteración acaecida en la ubicación del pasaje: los vv.4-15 irían después del capítulo primero mientras que seguirían los vv.1-3 donde se anuncia el perdón que a continuación viene desarrollado con el pasaje del desposorio divino (vv.16-25).

El centro de dicho pasaje es la promesa del desposorio (TM-Vg Os 2,19-20, LXX-NVg Os 2,21-22), al que sigue un nuevo anuncio del cambio de nombre de los hijos (TM-Vg Os 2,23, LXX-NVg Os 2,25):

v.19 (21): “Y te desposaré (*wā’ēraštīk*) conmigo para siempre (*la’ōlām*, LXX *eis tòn aiōna*, Vg *in sempiternum*), y te desposaré conmigo en justicia (*bāšedeq*, LXX *en dikaiosynē*, Vg *in iustitia*) y en juicio (*ūbāmišpāṭ*, LXX *kai en krimati*, Vg *et iudicio*) y en piedad (*ūbāḥésed*, LXX *kai en eléei*, Vg *et in misericordia*) y en entrañas (*ūbārahāmîm*, LXX *kai en oiktirmoîs*, Vg *et miserationibus*)”

v. 20 (22): “y te desposaré conmigo en fidelidad (*be’ēmûnāh*, LXX *en pístei* Vg *in fide*) y tú conocerás al Señor.”

v. 21 (23): “Aquel día -oráculo del Señor- yo responderé a los cielos, ellos responderán a la tierra,”

v. 22 (24): “la tierra responderá al trigo y al vino y al aceite, y ellos responderán a Yizreel,”

v. 23 (25): “y la sembraré para mí en el país, y me compadeceré (*warihamtî*, LXX *kai eleēsō*, Vg *et miserebor*) de «No-compadecida» (*lō’-ruḥāmāh* LXX *tèn Uk-ēleēménēn*), [Vg y me compadeceré de la que fue sin misericordia (*et miserebor eius quae fuit absque misericordia*)] y diré a «No-mi-pueblo» (*lō’-’ammî*, LXX *tô; U-laô-mu*, Vg *non populo meo*): «Mi-pueblo» (*’ammî*, LXX *Laós mu eî sý*, Vg *populus meus tu*), y él responderá: «Mi-Dios» (*’ēlōhāy*) [LXX Señor Dios mío eres tú (*Kýrios ho theós mu eî sý*), Vg Señor mío eres tú (*Dominus meus es tu*)]”.

El verbo *’āraš* (v.19) significa “desposar”, pero, aunque no podemos reconstruir con exactitud el Derecho matrimonial vigente en la época del profeta Oseas, en la posterior tradición judía o Derecho rabínico, el matrimonio se contraía en dos pasos en momentos distintos (con una separación aproximada de un año, hasta que en el siglo XII d.C. se empezó a unir en el mismo día), de los cuales el primero, el de los esponsales, no era solo una promesa de futuro matrimonio sino un acto que constituía ya a los esposos en marido y mujer, obligados a guardarse fidelidad, aunque la consumación no se produjera hasta el segundo paso, el de la conducción de la esposa al hogar conyugal. Por tanto, la traducción “prometer en matrimonio” se queda corta, suele decirse “desposar”, aunque estaría justificado hablar simplemente de “casar” o “casarse”. Y, frente a la ruptura del capítulo primero (“no-compadecida”, “no-mi-pueblo”, “no-vuestro-dios”), se promete ahora que el matrimonio durará para siempre.

Según Davidson, con la preposición *bə-* se indica el precio pagado por una mujer, de manera que al casarse Dios con Israel “en justicia, piedad, etc.”,

se está expresando lo que le costará al Señor esta boda mística o alianza. Obviamente, al no haber un padre o familia de la novia a quien pagar este precio, el receptor ha de ser la propia novia, el pueblo de Israel, a quien Dios da estos regalos de boda. ¿Cuál es este precio que paga Dios o, dicho de otro modo, que regalos va a dar a Israel? Se trata de cinco dones, los tres últimos de los cuales se corresponden con atributos de la fórmula típica, como vamos a ver. El tercer don en TM (*hésed*) remite al cuarto atributo (*rah-hésed*), mientras en la LXX (*eléei*) puede referirse tanto al cuarto (*polyéleos*) como al segundo (*eleēmōn*) y en la Vg (*misericordia*) puede remitir tanto al primero (*misericors* en Ex 34,6) como al segundo (*misericors* en el salterio *iuxta* LXX). El cuarto don en TM (*rahāmīm*) se refiere al primer atributo (*rahūm*); también en LXX (*oiktirmōis*) remite al primer atributo (*oiktirmōn*); en cambio, en la Vg (*miserationis*) puede referirse tanto al primero (*miserator* en el salterio *iuxta* LXX) como al cuarto (*multae miserationis*). Finalmente, el quinto don en TM (*'ēmūnāh*) remite al quinto atributo (*rah [...] 'emet*), mientras que la referencia se pierde en LXX (*pístei* frente a *alēthinós* en Ex 34,6) y en Vg (*fide* frente a *uerax* en Ex 34,6).

También puede ayudar a la comprensión del texto tener en cuenta su estructura. Por cuatro veces se repite la promesa “te desposaré conmigo”, o con otras palabras, “te tomaré por esposa” o “me casaré contigo” o simplemente “nos casaremos”. Primero hay una referencia a la perpetuidad del vínculo: “nos casaremos para siempre”. Después viene en tres oraciones el inventario del precio a pagar o lista de dones: una pareja de dones, una segunda pareja y un quinto don. La primera pareja (“te desposaré en justicia y en juicio”) parece hacer referencia a una justicia conforme a la cual en realidad Israel no merece este nuevo desposorio y sin embargo Dios no renuncia a su justicia. Si tenemos en cuenta que se trata no de una retribución (“te desposaré porque es de

justicia”) sino de un precio (“te desposaré bajo precio de darte justicia”), comprendemos que es Dios mismo el autor de la justicia, como anuncia el profeta Jeremías, según el cual Dios “hará juicio y justicia (*ûḇamišpāt ûṣadāqāh*) en la tierra” (Jer 23,5) y por eso se le llamará “Yahweh nuestra justicia (*ṣidāqēnû*)” (Jer 23,6), nombre que se repite en Jer 33,16, después de haber prometido Dios que “pondré mi ley en su interior y la escribiré en sus corazones” (Jer 31,33) o, en expresión de otro profeta, “les arrancaré el corazón de piedra y les daré uno de carne” (Ez 36,26), “les infundiré mi espíritu y podrán caminar en mis leyes y observar mis juicios (*mišpāṭay*)” (Ez 36,27). Esta doctrina la aplicará san Pablo diciendo que “Cristo ha sido hecho por Dios para nosotros justicia” (1 Cor 1,30), “para que en él nosotros fuéramos hechos justicia de Dios” (2 Cor 5,21). Por tanto, esta primera pareja de dones no se contradice sino que más bien es una adecuada preparación al anuncio de la segunda pareja: “te desposaré en piedad y en entrañas”, esto es, seré para ti “entrañable y abundante en piedad”, en otras palabras “compasivo y rico en misericordia”. El quinto don, la verdad, fidelidad, firmeza o lealtad divinas, según el atributo “abundante en verdad” o “rico en fidelidad”, cierra el círculo porque remite a la primera promesa de un desposorio “para siempre”.

Tras el capítulo tercero del libro con una nueva alegoría conyugal (Oseas debe tomar una esposa adúltera), viene en el capítulo cuarto una llamada a la conversión de Israel. Frente al atributo divino “*rab-ḥésed we’ēmet*”, en los israelitas no se encuentra verdad (*’ēmet*) sino perjurio y mentira, y no se halla piedad (*ḥésed*) sino asesinato y robo; no hay conocimiento de Dios, sino adulterio (es decir, culto a falsos dioses). El texto es el siguiente: “Escuchad la palabra del Señor, hijos de Israel: el Señor llama a juicio a los habitantes del país: porque no hay verdad (TM *’ēmet*, LXX *alētheia*, Vg *veritas*), ni piedad (TM *ḥésed*, LXX *éleos*, Vg *miseriordia*), ni conocimiento de Dios en el país,

sino perjurio (TM *'ālōh*, LXX *pseûdos*, Vg *maledictum*) y mentira (TM *wəḵahēš*, LXX ---, Vg *et mendacium*) y asesinato (TM *wərašōaḥ* LXX *kai phónos*, Vg *et homicidium*) y robo (TM *wəgānōb*, LXX *kai klopē* Vg *et furtum*) y adulterio (TM *wənā'ōp*, LXX *kai moikheía*, Vg *et adulterium*), y se produce homicidio tras homicidio [literalmente «las sangres tocan la sangre»]” (Os 4,1-2).

El capítulo quinto contiene una llamada a conversión tanto al reino de Israel como al de Judá y que se continúa en el capítulo sexto en forma de diálogo. Los fieles expresan su deseo de volver a Dios (“esforcémonos por conocer al Señor”, Os 6,3) y su esperanza de ser sanados, pero Dios se pregunta qué hacer con ellos, “y vuestra piedad (TM *wəḥasdākem*, LXX *tò dè éleos hymôn*, Vg *miser cordia vestra*) es como nube mañanera y, como el rocío, se disipa en seguida” (Os 6,4). El loable propósito de adquirir o profundizar en el conocimiento de Dios aparece cuestionado porque está movido por una piedad inconstante, un amor voluble. Pero el oráculo profético subraya la importancia de estos dos valores (conocimiento de Dios y piedad) por encima del culto litúrgico sacrificial: “pues piedad (TM *ḥésed*, LXX *éleos*, Vg *miser cordiam*) deseo y no sacrificio, y conocimiento de Dios más que holocaustos” (Os 6,6).

El capítulo undécimo es de una gran ternura, pues Dios compara al pueblo de Israel con un niño a quien ama, más aún, le llama “mi hijo”, a quien llamó cuando estaba esclavo en Egipto (“de Egipto llamé a mi hijo”, Os 11,1, citado por Mt 2,15), y usando el lenguaje antropomórfico de un padre humano, recuerda que lo tomaba en brazos, le enseñaba a caminar, se inclinaba a darle de comer, lo levantaba hasta estar mejilla con mejilla; en una palabra, lo atraía “con ataduras de amor (*'ahābāh*)” (Os 11,4), empleando aquí la misma raíz (*'hb*) que en los mandamientos del amor a Dios (cf. Dt 6,4) y al prójimo (cf. Lv

19,18). Sin embargo, Israel no reconoce estos cuidados, se siente más atraído por la llamada de otros dioses, se alejaba de Dios y sacrificaba a los Baales. La justa reacción divina será el entregar a los israelitas a sus enemigos asirios, que matarán a unos y esclavizarán a otros, pero el pueblo no se convierte de su apostasía. Entonces Dios se pregunta a sí mismo si puede abandonar a la destrucción a Israel, como hiciera con la Pentápolis del Mar Muerto (nombrando aquí a Admá y Seboyim, que fueron destruidas junto con Sodoma, Gomorra y Zoar). La respuesta es la conmoción interior de Dios:

“Pero ¿cómo podré entregarte, Efraín? ¿Cómo abandonarte, Israel? ¿Podré convertirte como a Admá, hacerte semejante a Seboyim? Se me estremece el corazón dentro de mí, juntas se conmueven (TM *nikmārû* LXX *synetarákthē*, Vg *conturbata est*) mis entrañas (TM *niḥûmāy* LXX *hē metaméleíá mu*, Vg *paenitudo mea*). No cederé al ardor de mi ira (TM *'apî*, LXX *tû thymû mu*, Vg *irae meae*), no volveré a destruir a Efraín, pues soy Dios y no hombre, soy el Santo (TM *qādôš*, LXX *hágios*, Vg *Sanctus*) en medio de ti y no enemigo a la puerta” (Os 11,8-9).

Para expresar “se conmueven mis entrañas”, el profeta usa dos raíces ausentes de la fórmula típica de los atributos pero semánticamente relacionadas con estos. La palabra traducida como “se conmueven” (*nikmārû*) proviene del verbo *kāmar* “quemarse”, que desarrolla un sentido más físico de “ennegrecerse” y uno más espiritual de “arder de amor”, “compadecerse”. En cuanto al vocablo traducido por “mis entrañas” (*niḥûmāy*) procede de la raíz *nhm*, de donde el verbo *nāham* “lamentarse, sentir compasión”, el sustantivo *niḥûm* “compasión” (Os 11,8), así como los nombres propios *naḥûm* (Na 1,1) y *naḥāmānî* (Ne 7,7), que podrían traducirse ambos por “compasivo”; a veces el verbo significa “consolar”, de donde los sustantivos *neḥāmāh* (Job 6,10; Sal 119,50) y *nōham* (Os 13,4) “consolación”. Así pues, el adjetivo gr. *oiktírmōn* (primer atributo en LXX Ex 34,6) sería una traducción más exacta del heb.

naḥûm que de *rahûm* (primer atributo en TM Ex 34,6), así como el sustantivo gr. *oiktirmós* traduciría el heb. *niḥûm* y el verbo gr. *oiktirō* traduciría el heb. *nāḥam*; en cambio, el sustantivo heb. *rahāmîm* se traduciría más apropiadamente al gr. *splágkhna* y el adjetivo heb. *rahûm* al gr. *splagkhnós*. La expresión “*nikmārû niḥûmāy*” (Os 11,8), literalmente “arden mis compasiones” o “se compadecen mis compasiones”, se ha traducido como “se conmueven mis entrañas”, a la luz de la frase anterior “se revuelve en mí mi corazón” o “se estremece mi corazón dentro de mí”, buscando el paralelismo *estremecerse/conmoverse* y *corazón/entrañas*. Con ello, curiosamente mientras *rahāmîm*, significando “entrañas”, suele traducirse por “compasiones” (o en singular “compasión”), *niḥûmîm*, significando “compasiones”, se traduce aquí por “entrañas” (o, con sufijo posesivo, *niḥûmāy* por “mis entrañas”), mostrando así una cierta intercambiabilidad de ambos vocablos, por lo que bien podemos decir que en Os 11,8 subyace, semántica aunque no léxicamente, el primer atributo de la fórmula típica. Esta relación viene confirmada por la referencia que a continuación se hace al tercer atributo (*’érek ’apayim* “tardo para la cólera” o “lento a la ira”) al decir Dios que “no cederé al ardor de mi ira (*’apî*)” (Os 11,9).

Así lo explica el papa Francisco:

“Las palabras del profeta lo atestiguan: «Volverá al país de Egipto, y Asur será su rey, porque se han negado a convertirse» (Os 11,5). Y sin embargo, después de esta reacción que apela a la justicia, el profeta modifica radicalmente su lenguaje y revela el verdadero rostro de Dios: «Mi corazón se convulsiona dentro de mí, y al mismo tiempo se estremecen mis entrañas. No daré curso al furor de mi cólera, no volveré a destruir a Efraín, porque soy Dios, no un hombre; el Santo en medio de ti y no es mi deseo aniquilar» (11,8-9). San Agustín, como

comentando las palabras del profeta dice: «Es más fácil que Dios contenga la ira que la misericordia» (*Enarratio in Psalmos*, 76, 11)⁴⁶.

Por otra parte, se encuentran en muchos versículos del libro los términos que hallamos en Ex 34,7 sobre visitar o castigar (TM *pāqad*) la culpa o iniquidad (TM *'āôn*, LXX *adikía*, Vg *iniquitas*) y el pecado (TM *ḥaṭṭā'āh*, LXX *hamartía*, Vg *peccatum*). Sin ánimo de exhaustividad, podemos citar los siguientes:

- “Recordará sus culpas (*'āōnām*, LXX *tàs adikías autôn*, Vg *iniquitates eorum*) y castigará (TM *wəyipqōd*, LXX *kai ekdikēsei*, Vg *et visitabit*) sus pecados (TM *ḥaṭṭō'wtām*, LXX *tàs hamartías autôn*, Vg *peccata eorum*)” (Os 8,13).

- “Necio es el profeta, ridículo el hombre de espíritu; por la muchedumbre de tus iniquidades (*rōb 'āōnākā*, LXX *hypò tū plēthus tōn adikiōn su*, Vg *propter multitudinem iniquitatis tuae*) y la abundancia (*wərabāh* LXX *eplēthynthē*, Vg *et multitudo*) de tus rebeliones” (Os 9,7).

- “Se han corrompido profundamente, como en los días de Guibeá: pero el Señor recordará sus culpas (TM *'āōnām* LXX *adikías autû*, Vg *iniquitates eorum*), castigará (TM *yipqōd*, LXX *ekdikēsei*, Vg *visitabit*) su pecado (TM *ḥaṭṭō'wtām*, LXX *hamartías autû*, Vg *peccata eorum*)” (Os 9,9).

- “La culpa (TM *'āôn*, LXX *adikías*, Vg *iniquitas*) de Efraím está registrada, está archivado su pecado (TM *ḥaṭṭā'îô*, LXX *hē hamartía autû*, Vg *peccatum eius*)” (Os 13,12).

⁴⁶ Bula *Misericordiae vultus* n.21.

- “Israel, conviértete al Señor tu Dios, pues por tu pecado (TM *ba’ăônekā*, LXX *en taîs adikiaîs su*, Vg *in iniquitate tua*) has sucumbido” (Os 14, TM v.1, LXX-Vg v.2).

- “Preparad vuestro discurso, volved al Señor y decidle: «Aparta del todo la culpa (TM *’ăôn*, LXX *adikian*, Vg *iniquitatem*), recibe benévolo el sacrificio de nuestros labios»” (Os 14, TM v.2, LXX-Vg v.3).

Precisamente, en este último pasaje en que el profeta invita al pueblo pecador a abandonar su idolatría y a dirigir un discurso al Señor suplicando su perdón y su auxilio, esa súplica termina con una confesión de la misericordia divina: “decidle: «(...) En ti encuentra piedad (TM *yəruḥam*, LXX *eleēsei*, Vg *misereberis*) el huérfano» (Os 14, TM v.3, LXX-Vg v.4). La respuesta divina es una triple promesa: de sanación (curar los extravíos), de amor (amar espontáneamente) y de perdón (apartar la ira, según el atributo de “lento a la cólera” o “longánimo”): “Yo curaré sus extravíos, los amaré (TM *’ôhăbēm*, LXX *agapēsō autùs*, Vg *diligam eos*) espontáneamente, mi ira (TM *’apî*, LXX *he orgé mu*, Vg *furor meus*) se apartará de ellos” (Os 14, TM v.4, LXX-Vg v.5). Es, sin duda, una hermosa culminación del libro a solo cinco versículos de su final.

63. El profeta Miqueas.

La actividad del profeta Miqueas se desarrolló en el reino de Judá en la segunda mitad del siglo VIII a.C., aproximadamente entre los años 730 y 700 a.C., si bien estas coordenadas espaciales y temporales solo se pueden predicar con certeza del núcleo originario (capítulos primero a tercero) del libro que lleva el nombre de este profeta. Los cinco restantes capítulos serían probablemente de autor diferente y fecha más tardía, y es ahí precisamente donde se sitúan los textos que nos interesan.

La sección Mi 6,1 – 7,7 debe ser obra de un profeta del reino del norte o reino de Israel, pues se dirige a los súbditos de sus reyes (cf. Mi 6,16), y se habría incorporado pronto al conjunto de oráculos del profeta Miqueas, o bien por este mismo o algo después por un redactor de la tradición deuteronomista. Justamente el pasaje Mi 6,6-8 parece beber del espíritu del Deuteronomio: “Y ahora, Israel, ¿qué es lo que Yahweh tu Dios (*’ēlōheykā*) pide de junto a ti (*mē’immāk*), sino temer a Yahweh tu Dios (*’ēlōheykā*), andar (*lāleket*) por todos sus caminos y amar (*wəḷā’ahābāh*) a él y servir a Yahweh tu Dios (*’ēlōheykā*) en todo tu corazón y en toda tu alma” (Dt 10,12). En efecto, en Mi 6,6 el profeta se pregunta con qué presentarse ante Yahweh, inclinándose ante el Dios excelsa, literalmente “para Dios de altura (TM *lē’lōhē mārūm*)”, y ofrece posibles respuestas: acudir con holocaustos y terneros (v.6), con bueyes y aceite (v.7) e incluso ofreciendo al primogénito (v.7). Pero la respuesta acertada es otra: “Se te ha dado a conocer, oh hombre, lo que es bueno, lo que Dios desea de ti (*mimmākā*): simplemente practicar el derecho y amar (*wə’ahābat*) la piedad y ser humilde en andar (*leket*) con tu Dios (*’ēlōheykā*)” (v.8). Cuatro son las acciones que Dios espera del fiel según Dt 10,12 (temer a Dios, andar sus caminos, amarlo y servirlo) y tres según Mi 6,8 (practicar el derecho, amar la

misericordia y humildemente andar con Dios), de las cuales coinciden amar y andar. Ahora bien, en esta contraposición entre los sacrificios (no solo los litúrgicos del culto oficial sino estando dispuesto como Abrahán a sacrificar al hijo), que no satisfacen a Dios, y el amor a la “piEDAD (TM *ḥésed*, LXX *éleon*, Vg *miseriordiam*)” (Mi 6,8) que es lo que Dios espera, escuchamos también sin duda el eco del profeta Oseas –contemporáneo de Miqueas- que colocaba los valores de la misericordia y el conocimiento de Dios por encima del culto litúrgico sacrificial: “pues piEDAD (TM *ḥésed*, LXX *éleos*, Vg *miseriordiam*) deseo y no sacrificio, y conocimiento de Dios más que holocaustos” (Os 6,6).

El séptimo y último capítulo del libro de Miqueas contiene una lamentación sobre la situación del país y un salmo de esperanza en la restauración. Al menos, una parte (el oráculo de restauración de los vv.11-13 y la oración de los vv.14-17) debe fecharse en los momentos de la vuelta del destierro (año 538 a.C. en adelante), datación que valdría para el resto si se acepta la unidad de origen de todo el capítulo. En ese resto se encuentra el final del libro (Mi 7,18-20), que son los versículos que nos interesan. El texto es el siguiente:

“¿Qué Dios hay como tú, que perdona (TM *nōšē'*, LXX *exairōn*, Vg *qui aufers*) la culpa (TM *'ādn*, LXX *adikías*, Vg *iniquitatem*) y que pasa por alto el delito (TM *peša'*, LXX *asebeías*, Vg *peccatum*) al resto de su heredad? No conserva en adelante su ira (TM *'apō*, LXX *orgèn autû*, Vg *furorem suum*), pues se complace en la piEDAD (TM *ḥésed*, LXX *eléus*, Vg *miseriordiam*). Volverá (TM *yāšûb*, LXX *epistrépsei*, Vg *revertetur*), se compadecerá de nosotros (TM *yarahmēnû*, LXX *oiktirēsei hēmâs*, Vg *miserebitur nostri*), destruirá nuestras culpas (TM *'ādnōtēnû*, LXX *tàs adikías hēmôn*, Vg *iniquitates nostras*) y arrojarás a lo hondo del mar todos sus pecados (TM *ḥaṭṭō'wtām*, LXX *tàs hamartías hēmôn*, Vg *peccata nostra*). Concederás verdad (TM *'ēmet*, LXX *alētheian*, Vg *veritatem*) a Jacob, piEDAD (TM *ḥésed*, LXX *éleon*, Vg *miseriordiam*) a Abrahán, que juraste a nuestros padres desde los días de antaño” (Mi 7,18-20).

La relación con la fórmula típica es evidente. El primer atributo (TM *raḥûm*, LXX *oiktírmōn*, Vg *miserator/misericors*) figura en forma de verbo (TM *yəraḥmēnû*, LXX *oiktirései*, Vg *miserebitur*). La BJ y la VO traducen “volverá a compadecerse”, pero debe advertirse que “volverá” no es un simple verbo auxiliar que indica la reiteración –tras un mayor o menor lapso de tiempo- de una acción, sino que tiene un contenido propio, a saber, que Dios se vuelve a su pueblo, desde su airado alejamiento. No es infrecuente en los profetas incluso un juego de palabras entre la vuelta (conversión) del pueblo y la vuelta (perdón) del Señor. En relación con esto, frente al tercer atributo “tardo a la ira”, el texto da por supuesto que Dios ya ha cedido a la ira, por lo que ahora ese atributo se transforma en “que no mantiene la ira” (VO “no conserva para siempre su cólera”), y el momento en que deja de mantenerla es la citada vuelta divina. Y el atributo “rico en piedad y verdad” se cita en orden inverso y en paralelismo: verdad (fidelidad) a Jacob, piedad (misericordia) a Abrahán.

Además de estos atributos, hay una clara referencia a la segunda oración participial de Ex 34,7:

	TM	LXX	Vg
Ex 34,7	<i>nōšē'</i>	<i>aph-airōn</i>	<i>qui aufers</i>
Mi 7,18	<i>nōšē'</i>	<i>ex-airōn</i>	<i>qui aufers</i>
Ex 34,7	<i>'āōn</i>	<i>anomías</i>	<i>iniquitatem</i>
Mi 7,18	<i>'āōn</i>	<i>adikías</i>	<i>iniquitatem</i>
Mi 7,19	<i>'āōnōtēnû</i>	<i>adikías</i>	<i>iniquitates</i>
Ex 34,7	<i>peša'</i>	<i>adikías</i>	<i>scelera</i>
Mi 7,18	<i>peša'</i>	<i>asebeías</i>	<i>peccatum</i>
Ex 34,7	<i>ḥatṭā'āh</i>	<i>hamartías</i>	<i>peccata</i>
Mi 7,19	<i>ḥatṭō'wtām</i>	<i>hamartías</i>	<i>peccata</i>

Podemos ver que se cita el participio (coincide literalmente en hebreo y en latín, mientras en griego cambia solo el prefijo). De los tres sustantivos (iniquidad, delito y pecado) que expresan la culpa humana que es objeto del perdón divino, el primero coincide en TM y Vg, mientras que la LXX lo cambia por el segundo. En cuanto al sustantivo segundo, coincide solo en TM, pues la LXX lo sustituye por uno distinto (*asebeías* “impiedades”) y la Vg lo cambia por el tercero (en singular *peccatum*). Por último, el tercer sustantivo vuelve a coincidir en TM (añadiéndole un sufijo posesivo de tercera persona del plural) y literalmente en LXX y en Vg. La oración en que figura este tercer sustantivo modifica el estilo anterior del texto, consistente en el verbo en tercera persona y el objeto en primera plural (“se compadecerá de nosotros, destruirá nuestras culpas”), para pasar al verbo en segunda persona y el objeto en tercera plural (“arrojarás sus pecados”) en el TM, mientras la LXX y la Vg (a los que sigue la VO en este punto) mantienen el estilo anterior (“arrojará nuestros pecados”).

Este pasaje es citado por el papa Francisco en su bula *Misericordiae vultus* de convocatoria del año jubilar de la Misericordia:

“Con las palabras del profeta Miqueas también nosotros podemos repetir: Tú, oh Señor, eres un Dios que cancelas la iniquidad y perdonas el pecado, que no mantienes para siempre tu cólera, pues amas la misericordia. Tú, Señor, volverás a compadecerte de nosotros y a tener piedad de tu pueblo. Destruirás nuestras culpas y arrojarás en el fondo del mar todos nuestros pecados (cfr 7,18-19)” (n.17).

64. El Proto-Isaías.

El libro del profeta Isaías es hoy comúnmente dividido en tres partes: el Proto-Isaías o Primer Isaías (Is 1-39), que remonta al profeta del siglo VIII a.C. que da nombre al libro; el Deutero-Isaías o Segundo Isaías (Is 40-55), sobre la vuelta del exilio en el siglo VI a.C; y el Tritio-Isaías o Tercer Isaías (Is 56-66), de la época del posexilio, probablemente en el siglo V a.C.

Del Proto-Isaías, los capítulos 1-23 y 28-32 se atribuyen hoy al profeta Isaías, que desarrolló su misión en Jerusalén aproximadamente entre los años 740 a.C. (muerte del rey Ozías) y 687 a.C. (muerte del rey Ezequías). Más discutible son los capítulos restantes: Is 36-39 sería una duplicación de un texto de la historia deuteronomista (cf. 2 Re 18-20) mientras Is 33-35 podría ser de la misma época del Deutero-Isaías e Is 24-27 sería contemporáneo del Tritio-Isaías.

En el capítulo sexto se narra la vocación del profeta, con la visión en que contempla a los serafines gritándose el trisagio “Santo (TM *qādōš*, LXX *hágios*, Vg *sanctus*), santo, santo es el Señor de los ejércitos” (Is 6,3). Al expresar Isaías su temor por ser un hombre de labios impuros, un serafín le aplica en la boca un ascua del altar y le declara: “esto ha tocado tus labios y borra tu culpa (TM *āōnekā*, LXX *tàs anomías su*, Vg *iniquitas tua*) y tu pecado (TM *wəḥaṭṭā’ təkā*, LXX *kai tàs hamartías su*, Vg *et peccatum tuum*)” (Is 6,7) que sin duda recoge el eco de Ex 34,7: “que perdona culpa (TM *āōn*, LXX *anomías*, Vg *iniquitates*), delito y pecado (TM *wəḥaṭṭā’ āh*, LXX *kai hamartías*, Vg *atque peccata*)”.

En los primeros capítulos del Proto-Isaías hay varias imprecaciones. Una de ellas (Is 9,7 – 10,4) va dirigida contra el reino de Israel, con capital en

Samaría, que según los comentaristas de la BJ fue pronunciada el año 739 o el 734 a.C. Está dividida en estrofas que terminan con el estribillo “y con todo, su ira (TM *’apô*, LXX *ho thymós*, Vg *furor eius*) no se aplaca y su mano sigue extendida” (Is 9,11; 9,16; 9,20; 10,4), que aparece también en otra imprecación anterior (Is 5,25). En la segunda estrofa leemos: “Por eso, el Señor no se apiada de los jóvenes, no tiene compasión de huérfanos y viudas; porque todos son impíos y perversos, y toda boca profiere necesidades” (VO Is 9,16). Más literalmente, el primer verso dice: “por eso en sus jóvenes no se regocijará (TM *yīšmaḥ*, LXX *euphranthēsetai*, Vg *laetabitur*) mi Señor y de sus huérfanos y viudas no se compadecerá (TM *yarahēm*, LXX *eleēsei*, Vg *miserebitur*)”. Hay un paralelismo poético entre “en sus jóvenes” y “de sus huérfanos y viudas” de un lado y entre “no se regocijará” y “no se compadecerá” de otro. El segundo verbo remite claramente al primer atributo en hebreo (*rahûm*) y en latín (*miserator*), mientras en griego se refiere más bien al segundo (*eleēmōn*) o al cuarto (*polyéleos*). En cuanto al primer verbo, la cuestión textual es algo más compleja.

Puede pensarse que si la juventud es por excelencia la edad de la alegría, no regocijarse en los jóvenes vendría a significar no empatizar con ellos, no com-padecer con ellos o no compadecerse de ellos. El rollo del profeta Isaías hallado en la primera cueva de Qumrán, en vez de *yīšmaḥ*, dice *yḥmwł* (que, vocalizado, se leería *yaḥmôl*), que es el imperfecto en modo *kal* (activo simple) del verbo *ḥāmal* “compadecerse”, lo que es congruente con la traducción arábiga (siglo X d.C.) *samuḥa* “fue clemente” (según anotación de la Biblia Stuttgartensia). El paralelismo con el segundo verbo del verso es mucho más claro y por eso la VO traduce “no se apiada”.

En el capítulo undécimo, en el oráculo mesiánico sobre el “vástago del tronco de Jesé” (Is 11,1), famoso porque de él (cf. v.2) está tomada la lista de los dones del Espíritu Santo, se dice que “la justicia (TM *šedeq*, LXX *dikaiosýnē*, Vg *iustitia*) será el cinturón de sus lomos y la lealtad (TM *wahā’émûnāh*, Vg *et fides*) el cinturón de sus caderas” (v.5) o “y en la verdad (LXX *kai alētheía*) ciñendo las caderas” (cf. en el NT la idea de los fieles “ceñidos con la verdad”, Ef 6,14). Probablemente en esta doble cualidad de “justicia y lealtad” haya que ver una alusión a “piedad y verdad” (sustituida la primera por “justicia” y la segunda por una variante léxica de la misma raíz que subraya el sentido de fidelidad).

En el capítulo duodécimo hay un salmo de acción de gracias donde se establece un paralelismo antonímico entre la ira de Dios y su consuelo, el cual viene a ser como un regreso de Dios a su misericordia una vez que parecía agotado el atributo “lento a la ira”. El texto es: “Te doy gracias, Señor, porque estabas airado (TM *’ānaptā*, LXX *ōrgísthēs*, Vg *iratus es*) contra mí, pero se ha vuelto (TM *yāšōb*, LXX *apéstrepas*, Vg *conversus est*) tu ira (TM *’apkā*, LXX *tòn thymón su*, Vg *furor tuus*) y me has consolado (TM *ûtānahāmēnī*, LXX *kai elēśās me*, Vg *et consolatus es me*)” (Is 12,1). Podemos fijarnos en que la versión griega no ha querido emplear el verbo “consolar” (*parakalēō*) sino “apiadarse” (*eleēō*) que remite una vez más al segundo (*eleēmōn*) o al cuarto (*polyéleos*) atributos. Esta idea de la “conversión” de Dios a su misericordia estaba ya presente en el profeta Amós, pocos años anterior a Isaías, y será desarrollada en el libro de Jonás.

El capítulo 26 comienza por un cántico de acción de gracias que se anuncia se cantará en Judá y en el cual se dice “Abrid las puertas para que entre

un pueblo justo, que observa (TM *šōmēr*, Vg *custodiens*) la lealtad (TM *'ēmunîm*, Vg *veritatem*); su ánimo está firme y mantiene la paz, porque confía en ti” (VO Is 26,2-3). El sustantivo heb. *'ēmunîm* es el plural de *'ēmûn* “lealtad, verdad”, variante léxica de *'emet*, tal vez elegida para evitar predicar de los hombres esta última palabra que forma parte de los atributos divinos. La LXX desdobra el concepto al traducir “que mantiene (*phylássōn*) justicia (*dikaíosynēn*) y (*kai*) que mantiene (*phylássōn*) verdad (*alētheian*)”. Este texto de Is 26,2, con su correspondencia *šōmēr-phylássōn-custodiens*, referida al pueblo que mantiene la lealtad (*'ēmunîm-alētheian-veritatem*), recuerda a otro texto de la misma época posexílica (Ne 9,32), que se refiere a Dios que mantiene (como en Ex 34,7) su piedad (*hēsed-éleós-misericordiam*). El original hebreo parece haber tenido la precaución (que no se percibe bien en la LXX y la Vg) de amortiguar el paralelismo evitando imputar al pueblo el sustantivo (*'emet*) propio de la fórmula típica de los atributos de Dios.

Tras el cántico de Is 26,1-6, viene una oración en que la que se proclama que de Dios se aprende la justicia (v.9) y se recibe la paz (v.12). Esta oración nos sirve de clave hermenéutica del anterior cántico, cuando decía que el pueblo mantiene la paz (v.3) y –en el desdoble de la LXX- mantiene la lealtad y la justicia (v.2), que son, por tanto, virtudes que de Dios traen su origen. En este contexto, el orante se lamenta de que “aunque se muestre clemencia al malvado, no aprende la justicia” (VO v.10). El sujeto agente de la expresión en voz pasiva “agraciado (TM *yuḥan*) el malvado” (es decir, habiendo obtenido gracia o alcanzado indulgencia) queda indeterminado; podría ser Dios, que es graciable (*hannûn*), pero podrían ser los fieles, como ha entendido la Vg al poner el verbo en primera persona del plural: “seamos misericordiosos (*misereamur*) con el impío y no aprenderá la justicia”. La LXX lo deja en la ambigüedad: “pues se apaciguó (*pépautai*) el impío y no aprendió justicia (*dikaíosynēn*) sobre la tierra

ni hizo verdad (*alétheian*)”, donde por cierto vemos que si en el v.2 desdoblaba la verdad en verdad y justicia, ahora en el v.10 desdobra la justicia en justicia y verdad.

El capítulo 30 contiene un oráculo amenazador para el pueblo rebelde que busca la alianza con Egipto contrariamente a las advertencias del profeta Isaías. Ahora bien, el oráculo es esperanzador, pues promete el favor divino en caso de conversión: “Pero el Señor espera el momento de apiadarse, se pone en pie para compadecerse; porque el Señor es un Dios de la justicia: dichosos los que esperan en él” (VO Is 30,18). Más literalmente, “y por eso espera Yahweh para ser graciable con vosotros, y por eso se levanta para ser entrañable con vosotros”. La referencia a los dos primeros atributos es notoria, si bien la correspondencia entre los verbos de Is 30,18 y los adjetivos de la fórmula típica conduce a una secuencia *ḥannûn wərahûm* (cf. 2 Cro 30,9; Ne 9,31; Jl 2,13; Jon 4,2), mientras que la traducción griega obedece a un orden inverso *rahûm wəḥannûn* (cf. Ex 34,6; Sal 86,15; Sal 103,8). En la traducción latina el primer verbo corresponde al atributo *rahûm* (Vg *miserator*) mientras el segundo (*parcens*, participio presente de *parco*) es el verbo con que la Vg traducirá en el profeta Ezequiel el verbo de la raíz *ḥws* “compadecerse”. Veámoslo en una tabla.

TM	<i>wəlākēn</i>	<i>yəḥakeh</i>	<i>yəhwāh</i>	<i>lahānanḱem</i>
	<i>wəlākēn</i>	<i>yārûm</i>		<i>lərahemḱem</i>
LXX	<i>kaì pálin</i>	<i>menēi</i>	<i>ho theòs</i>	<i>tû oiktirēsai hymàs</i>
	<i>kaì dià tûto</i>	<i>hypōthēsetai</i>		<i>tû eleēsai hymàs</i>
Vg	<i>propterea</i>	<i>expectat</i>	<i>Dominus</i>	<i>ut misereatur vestri</i>
	<i>et ideo</i>	<i>exaltabitur</i>		<i>parcens vobis</i>
VO	<i>Pero</i>	<i>espera</i>	<i>el Señor</i>	<i>el momento de apiadarse,</i>
		<i>se pone en pie</i>		<i>para compadecerse;</i>

El texto continúa: “Pueblo de Sión, que habitas en Jerusalén, no tendrás que llorar, se apiadará de ti al oír tu gemido: apenas te oiga, te responderá” (VO Is 30,19). Más literalmente, “Pues el pueblo que está en Sión habitará en Jerusalén: lamentarse, no te lamentarás; ser graciable (*ḥānōn*), será graciable contigo (*yāḥānkā*); al sonido de tu gemido, en cuanto lo oiga, te responderá”. La alusión es clara al segundo atributo *ḥannûn*. La traducción latina “compadeciéndose se compadecerá de ti (Vg *miserans miserebitur tui*)” conserva el mismo sentido del original aunque referido más bien al primer atributo *miserator*. En cambio, la traducción griega cambia el sentido, pues dice: “porque el pueblo santo habitará en Sión, y Jerusalén con llanto llorará «Ten piedad de mí (*Eléēsón me*)»; tendrá piedad de ti (*eleēsei se*) en el sonido de tu llanto”, donde sí se mantiene la referencia al segundo atributo *eleēmōn*.

Como dicen los comentaristas de la VO, los capítulos 36-39 son una “versión casi idéntica de los hechos que se narran en 2 Re 18,13 – 20,19”, si bien la oración del rey Ezequías (cf. Is 38,9-20) falta en el libro de los Reyes. Es un poema “con ocasión de su enfermedad y restablecimiento” (v.9). Como el Salmo 116, termina con una acción de gracias del orante todavía sufriente pero con la seguridad de ser escuchado y salvado. Concretamente, Ezequías alaba la fidelidad de Dios, lo que remite al atributo de “leal”, literalmente, “rico en piedad y verdad (TM *rāb-ḥéseḏ wə’emet*)” o “verdadero (LXX *alēthinós*, Vg *verus*)”. La alabanza ha de ser entendida en un momento histórico del desarrollo de la Revelación en que los israelitas pensaban que del hombre tras la muerte no quedaba sino apenas una sombra en un inframundo del que Dios estaba ausente. En este contexto espiritual se comprende que el poema dibuje un contraste entre muertos y vivos: el que ha sido salvado por Dios (como Ezequías espera serlo de

la muerte a que su enfermedad lo conduce) puede alabar la fidelidad divina, mientras que el difunto carece ya de esperanza. En efecto, leemos en la traducción de la VO: “El abismo no te da gracias, ni la muerte te alaba, ni esperan en tu fidelidad (TM *'el-'āmitteḱā*, LXX *tēn eleēmosýnēn su*, Vg *veritatem tuam*) los que bajan a la fosa. Los vivos, los vivos son quienes te alaban: como yo ahora. El padre enseña a sus hijos tu fidelidad (TM *'el-'āmitteḱā*, LXX *tēn dikaiosýnēn su*, Vg *veritatem tuam*)” (Is 38, 18-19). Llama la atención que, mientras la Vg hace una traducción literal del hebreo “verdad” (*veritas* por *'emet*), la LXX en el v.18 traduce “misericordia” (*eleēmosýnē*), cambiando la referencia desde el quinto atributo (*alēthinós*) al segundo (*eleēmōn*) o al cuarto (*polyéleos*) y en el v.19 opta por traducir “justicia” (*dikaiosýnē*).

65. El profeta Nahún.

El libro se titula a sí mismo “Oráculo sobre Nínive” (Na 1,1), pues trata sobre el castigo divino a la capital del Imperio asirio que había acabado con el reino norteño de Israel y amenazaba al sureño de Judá. La ciudad cayó el año 612 a.C. y los exegetas discuten si el libro fue compuesto poco antes o poco después de ese evento. El subtítulo es “Libro de la visión de Nahún (*nahûm*) de Elcós” (Na 1,1).

La primera unidad de las que integran el libro (Na 1,2-8) es un himno o salmo alfabético, es decir, que la primera palabra de cada verso empezaría sucesivamente con cada una de las letras del alfabeto y la división bíblica moderna en capítulos y versículos se habría hecho de manera que, con carácter general, cada versículo comprende dos versos, por tanto dos letras. Existen, sin embargo, numerosas irregularidades que desdibujan el carácter alfabético del poema:

- El verso de la primera letra es excesivamente extenso (un muy largo v.2 y la primera parte del también largo v.3), lo que se ha explicado como un comentario posterior al verso originario (quizá solo las ocho primeras palabras del v.2).

- La segunda letra se encuentra, por tanto, a la mitad del también largo v.3.

- El v.4 comprendería los versos tercero y cuarto, pero no se encuentra la cuarta letra, probablemente por pérdida de la primera palabra del verso originario.

- El v.5 comprende, esta vez de manera regular, los versos de las letras quinta y sexta.

- El v.6 contiene los versos séptimo y octavo, pero la letra séptima del alefato es la primera letra de la segunda palabra del versículo, en vez de ser la primera letra de la primera palabra, posiblemente por imperfección de la composición.

- El v.7 vuelve a ser regular, con los versos noveno y décimo.

- El v.8 vuelve a contener la irregularidad de que no comienza con la letra undécima del alefato, sino que esa letra es la primera de la tercera palabra del verso. Teniendo en cuenta que el versículo tiene sentido sin esas dos primeras palabras, podría tratarse de una glosa posterior (VO “con la inundación del agua”, BJ “cuando pasa la inundación”) que alude al Diluvio, haciendo un juego de palabras –según comentario de la BJ- entre el nombre del profeta Nahún y el del patriarca Noé. El primero (*naḥûm*) se interpretaría no como “compasivo” (según el sentido primario del verbo *nāḥam* “lamentarse, sentir compasión”) sino como “consolador” (según el sentido secundario de dicho verbo, “consolar”), mientras el nombre del patriarca se entendería a partir de la explicación de Gen 5,29 (su padre le puso Noé diciendo que “este nos consolará de nuestros afanes”), que puede interpretarse como etimología popular o bien –según proponen los comentaristas de la BJ- como una traslación de unas palabras que originariamente se referirían a otro personaje, probablemente de nombre Menájem (heb. *mənaḥēm*, “consolador”). Y finalmente el v.8 no contiene ninguna palabra que comience por la letra duodécima del alefato, sino que el poema acaba ahí, a la mitad de las veintidós letras.

El primer verso del poema comienza con las cuatro primeras palabras de Na 1,2, que son las siguientes:

TM	<i>'ēl</i>	<i>qannō'</i>	<i>wəṇōqēm</i>	<i>yəḥwāh</i>
LXX	<i>Theòs</i>	<i>zēlōtēs</i>	<i>kai ekdikôn</i>	<i>kýrios,</i>
Vg	<i>Deus</i>	<i>aemulator</i>	<i>et ulciscens</i>	<i>Dominus</i>
BJ	<i>¡Dios</i>	<i>celoso</i>	<i>y vengador</i>	<i>Yahveh,</i>
VO	<i>Dios</i>	<i>celoso</i>	<i>y vengador,</i>	<i>el Señor;</i>

Se trata de una composición en quiasmo. El primer hemistiquio está formado por un nombre de la Divinidad y un adjetivo que es un atributo divino. El segundo hemistiquio empieza por una conjunción copulativa unida a otro adjetivo-atributo al que sigue otro nombre de Dios. Además en el original hebreo se aprecia una figura literaria en los dos adjetivos elegidos: una aliteración (repetición de los fonemas *n* y *q*), también quiástica: *qn-nq*. Estos dos atributos (*qannō' wəṇōqēm*) parecen una alternativa o una contraposición a los dos primeros atributos de la fórmula típica (*raḥûm wəḥannûn*), donde también hay una aliteración quiástica: *aḥ* (y al final *û* + nasal labial *m*) - *ḥa* (y al final *û* + nasal dental *n*).

Pero lo más importante no son, desde luego, las figuras poéticas de la aliteración y el quiasmo, sino el significado de los términos, pues los atributos de Na 1,2 vienen a ser como un reverso de los de Ex 34,6: Dios es “celoso y vengador” (lo va a ser para Asur) en vez de “entrañable y graciable” (lo va a ser para Judá). La oposición es global entre “*qannō' wəṇōqēm*” y “*raḥûm wəḥannûn*”, pero si hemos de singularizar las parejas opositivas, probablemente se trataría de *qannō' /ḥannûn* y *nōqēm/raḥûm*. En efecto, Dios, en vez de otorgar su favor gracioso, inmerecido, está celosamente vigilante de si alguien, por su fidelidad, merece ese amor; y en lugar de ser entrañablemente misericordioso

con el pecador, es vengador de sus pecados. De ser cierta esta interpretación, podemos pensar que el hagiógrafo que compuso el libro de Nahún no tenía en mente la secuencia *rahûm wəḥannûn* (Ex 34,6; Sal 86,15; Sal 103,8) sino la inversa *ḥannûn wərahûm* (2 Cro 30,9; Ne 9,31; Jl 2,13; Jon 4,2).

Sin duda estas cuatro primeras palabras ya comentadas son el núcleo primitivo del verso. Todo lo que viene después es un desarrollo de su significado, aunque probablemente las siguientes cuatro palabras formasen parte también originariamente del poema, pues el verso quedaría demasiado corto solo con las cuatro primeras. Las segundas cuatro palabras son estas:

TM	<i>nōqēm</i>	<i>yəhwāh</i>	<i>ûba'al</i>	<i>ḥēmāh</i>
LXX	<i>ekdikôn</i>	<i>kýrios</i>	<i>metà</i>	<i>thymû</i>
Vg	<i>ulciscens</i>	<i>Dominus</i>	<i>et habens</i>	<i>furorem</i>
BJ	<i>vengador</i>	<i>Yahveh</i>	<i>y rico en</i>	<i>ira!</i>
VO	<i>el Señor es vengador</i>		<i>y experto en</i>	<i>furor;</i>

Esta vez el recurso estilístico consiste en reproducir (sin la conjunción copulativa) las dos últimas palabras (si bien la VO invierte el orden y añade el verbo copulativo). Después viene una conjunción copulativa (que se pierde en la LXX) y dos sustantivos, el segundo complementando al primero (*ba'al ḥēmāh* “señor de la ira” o “dueño del furor”), que la LXX sustituye por preposición más sustantivo (*meta thymû* “con ira”) y la Vg por un participio más un sustantivo que es su complemento directo (*habens furorem* “que tiene furor”). La traducción española de la BJ “rico en ira” no deja de recordar y contraponerse a la de los atributos tercero y cuarto de la fórmula típica (BJ Ex 34,6 “tardo a la cólera y rico en amor”). La elección en hebreo del término *ba'al* (“dueño”) puede no tener connotaciones peyorativas, puesto que era un nombre

común con el que por ejemplo llamaba la esposa al marido, pero podría encerrar una cierta ironía, como cuando Oseas profetizaba (Os 2,18) que Israel, como esposa de Yahweh, le llamaría “Marido mío” (VO “esposo mío”) y no “Baal mío” (VO “mi amo”). Frente a los Baales de los asirios idólatras, Dios va a ser el “Baal de la ira”. Esto explicaría que no se haya elegido una alternativa como *’ādôn* (“señor”), que precisamente (en plural como Elohim y con sufijo posesivo: Adonay, literalmente “mis Señores”) acabó usándose –no sabemos en qué fecha- para sustituir al sacrosanto nombre de Yahweh en la oración litúrgica y en la recitación bíblica.

A continuación encontramos que ese primitivo verso de cuatro o más probablemente ocho palabras viene seguido por un desarrollo que ocupa la segunda mitad del v.2 y la primera del v.3. En la segunda mitad del v.2 hallamos seis palabras, tres a tres en estricto paralelismo sinonímico, unidas por una conjunción copulativa. La primera y la cuarta palabras son un participio que funciona como atributo divino; la segunda y la quinta son el nombre o pronombre referido a Dios que es sujeto del participio; la tercera y la sexta son, con prefijo preposicional y sufijo posesivo, el sustantivo sobre el que se proyecta la acción verbal del participio.

TM	<i>nōqēm</i>	<i>yāhwāh</i>	<i>lāzārayw</i>		<i>wānōṭēr</i>	<i>hū’</i>	<i>lā’ōyāḥāyw</i>
LXX	<i>ekdikōn</i>	<i>kýrios</i>	<i>tùs hypenantíus autû,</i>		<i>kai exairōn</i>	<i>autòs</i>	<i>ekhthrùs autû.</i>
Vg	<i>ulciscens</i>	<i>Dominus</i>	<i>in hostes suos</i>		<i>et irascens</i>	<i>ipse</i>	<i>inimicis suis</i>
BJ	<i>Se venga</i>	<i>Yahveh</i>	<i>de sus adversarios,</i>		<i>guarda rencor</i>		<i>a sus enemigos</i>
VO	<i>el Señor es vengador</i>		<i>de sus enemigos,</i>		<i>duro</i>		<i>con sus adversarios.</i>

El primer participio (*nōqēm* “que toma venganza”, “vengador”) aparece por tercera vez, pues es un segundo desarrollo de la primera vez que apareció como tercera palabra del primer verso del poema y del segundo versículo del capítulo. En paralelismo sinonímico, el segundo participio (*nōtēr*) procede del verbo *nātar* “vigilar, guardar”, que con el sustantivo *’ap* (“ira”) de complemento directo, que puede estar –como en este caso- elíptico o sobreentendido, significa “guardar rencor a (preposición *la-*) alguien”, “mantenerse encolerizado con él”. Por tanto, el poema sigue insistiendo en la animadversión divina. Por eso la BJ lo titula “Salmo. La ira de Yahveh”.

El siguiente desarrollo (primera parte del v.3) supone ahora un giro porque se hace explícita la cita de una parte de Ex 34,6 y, con una conjunción de coordinación, la cita de otra parte de Ex 34,7. A modo de quiasmo, primero se cita el sujeto divino, después los atributos que de él se predicán –tomados con cierta variante de Ex 34,6-, y luego los atributos –una frase de Ex 34,7- para terminar de nuevo con el sujeto divino:

TM	<i>yəhwāh</i>	<i>’érek ’apayim</i>	<i>ūgadol-kōah</i>		<i>wənaqqēh lō’ yənaqqēh</i>	<i>yəhwāh</i>
LXX	<i>kýrios</i>	<i>makróthymos,</i>	<i>kai megálē hē iskhys autū,</i>		<i>kai athō·iōn uk athō·ōsei</i>	<i>kýrios.</i>
Vg	<i>Dominus</i>	<i>patiens</i>	<i>et magnus fortitudine</i>		<i>et mundans non faciet innocentem</i>	<i>Dominus</i>
BJ	<i>Yahveh</i>	<i>tardo a la cólera,</i>	<i>pero grande en poder,</i>		<i>y a nadie deja impune</i>	<i>Yahveh.</i>
VO	<i>El Señor</i>	<i>es paciente</i>	<i>y fuerte,</i>		<i>nada deja sin castigo</i>	<i>el Señor.</i>

El atributo de la fórmula típica que el poema explicita es el tercero: *’érek ’apayim* “tardo para la cólera” o “lento a la ira”, en una palabra “paciente”

o “longánimo”. Contrasta fuertemente con el anti-atributo *ba'al ḥēmāh* “dueño de cólera”, “experto en furor” (VO) o “rico en ira” (BJ) y su desarrollo *nôṭēr* “que guarda rencor” (donde precisamente había que sobreentender *'ap*, el mismo sustantivo en número singular que *'apayim*). Los posteriores versos del salmo nos muestran claramente que no estamos ante una marcha atrás (algo así como “si era vengativo, ahora es paciente”). Así, leeremos en el v.6: “Ante la faz de su enojo (TM *za'mô*, LXX *orgês autû*, Vg *indignationis eius*), ¿quién puede tenerse? ¿Quién puede resistir en el ardor de su cólera (TM *baḥārôn 'apô*, LXX *en orgêi thymû autû*, Vg *in ira furoris eius*)? Su furor (TM *ḥāmāṭô*, LXX *ho thymôs autû*, Vg *eius indignatio*) se derrama como fuego”, donde vemos que reaparecen los vocablos *'ap* y *ḥēmāh*. Por tanto, la cita en el v.3 del atributo de Ex 34,6 parece más bien indicar que el profeta es consciente de una objeción que podría hacerse (“¿cómo dices que Dios es vengativo y rencoroso si reveló a Moisés que es paciente?”) y responde a esa objeción: es cierto que es paciente (cf. Ex 34,6) pero también reveló a continuación que no deja impune (cf. Ex 34,7).

Al analizar los vocablos de la fórmula típica, ya hablamos de la variante contenida en Na 1,3, pues en vez de *rab-ḥésed* (Ex 34,6) “abundante de piedad” o *gadol-ḥāsed* (Sal 145,8) “grande en piedad”, en el profeta Nahún hallamos *gadol-kōah* (lo escrito) o *gadol-kōah* (lo que se ha de leer según los masoretas) “grande en fuerza”. Ahora analizándolo en su contexto, podríamos considerar que se trata de un nuevo atributo no presente en la fórmula típica pero que no contrasta con los de la fórmula, en la misma línea que argumenta el libro de la Sabiduría: “te compadeces de todos porque todo lo puedes” (Sab 11,23), “eres paciente y todo lo gobiernas con misericordia” (Sab 15,1). Es decir, la paciencia y misericordia de Dios no son una prueba de su debilidad sino más bien de su fuerza; en expresión de san Pablo, “la debilidad de Dios es más fuerte que la

fuerza de los hombres” (1 Cor 1,25). En este sentido, la VO traduce “el Señor es paciente y fuerte” (Na 1,3). Pero puede hacerse la interpretación alternativa de que el salmista profético quiere marcar un contraste, advirtiendo que si es verdad que Dios es paciente con sus fieles, sin embargo se muestra fuerte con sus enemigos; por eso la BJ traduce “Yahveh tardo a la cólera, pero grande en poder” (Na 1,3).

La continuación del verso remite a Ex 34,7, que –recordemos- contiene un primer desarrollo de la fórmula típica del versículo anterior en tres oraciones participiales, la segunda de las cuales dice: “que perdona la culpa, el delito y el pecado, pero no los deja impunes”, literalmente “y dejar impune, no deja impune (*wənaqqēh lō’ yənaqqēh*)”. Si se ha interpretado el atributo de la fortaleza divina en continuidad y no en contraste con su paciencia, entonces la traducción debería subrayar que es ahora cuando se introduce la oposición, por lo que extraña que la VO deje sin traducir la conjunción *wə-* (“el Señor es paciente y fuerte, nada deja sin castigo el Señor”), a diferencia de la fuente de procedencia (Ex 34,7) donde sí traduce “pero no los deja impunes”. En cambio, si se ha interpretado la afirmación de la fuerza divina como un contraste con su paciencia, entonces ya no se produce oposición al añadir que no deja impune, como ocurre en la BJ, que traduce “Yahveh tardo a la cólera, pero grande en poder, y a nadie deja impune Yahveh” (Na 1,3) mientras en Ex 34,7 sí traducía con una conjunción adversativa española (“pero no los deja impunes”).

A partir del segundo verso del poema (segunda parte del v.3), el salmista pone ejemplos de la naturaleza sobre la terrible fuerza de Dios (vv.3-5), que le llevan a preguntarse, como hemos visto, quién puede resistir a la ira divina (v.6), volviendo de nuevo la mirada a la naturaleza: “las rocas se rompen ante él”. Sin embargo, el v.7 da un giro dirigido sin duda a los fieles del Señor, puesto que para ellos la fuerza divina no es terrorífica sino un refugio seguro:

“bueno (*tób*) es el Señor para quien en él espera, un refugio en el día de la desgracia”, en una frase casi idéntica a la que encontramos en el libro de las Lamentaciones: “bueno es el Señor para quien espera en él, para quien lo busca” (Lam 3,25). Recordemos que “bueno” es el resumen de todos los atributos de la fórmula típica. Y una vez tranquilizados los fieles, ya que el profeta no ha agitado contra ellos los anti-atributos del Dios celoso, vengativo y rencoroso, el poema vuelve a dirigir su mirada a los enemigos, a los que se profetiza la ruina y las tinieblas (v.8), a la manera –quizá según una glosa posterior- del Diluvio del tiempo de Noé.

Aparte de este salmo inicial, del libro de Nahún podemos citar el pasaje que la VO titula “Juicio contra la ciudad opresora” (Na 3,1-7), que termina con la exclamación “¡Nínive está devastada!” (Na 3,7), a la que añade las preguntas “¿Quién se lamentará (*yānûd*) por ella? ¿De dónde buscaré consoladores (*mānāḥamîm*) para ti?”. Los términos empleados evitan recordar los atributos divinos, usando otras raíces (las mismas que en Sal 69,21 e Is 57,14), pero el sentido es similar, y así la versión de la BJ de la primera pregunta es “¿quién tendrá piedad de ella?” y la de la VO es “¿quién se compadecerá?”, resaltando el contraste con los atributos de piedad y compasión de que no se beneficiará Nínive. En cuanto a la segunda pregunta, quizás sugiere un contraste con el nombre del profeta (*nahûm*), ya sea en el sentido de “compasivo”, ya en el de “consolador”. El profeta transmite a los israelitas la compasión y el consuelo de Dios, que no alcanzará a los asirios.

La exclamación “¡Nínive está devastada!” (Na 3,7) nos recuerda la de Isaías “Cayó, cayó Babilonia, y todos los ídolos de sus dioses quebrantó en tierra” (Is 21,9), frase citada en el Apocalipsis, en un conjunto de lamentaciones (cf. Ap 18) que nos sirven para leer el libro de Nahún en clave cristiana y que

dicen así: “¡Cayó, cayó la gran Babilonia!” (v.1), “¡Ay, ay de la gran ciudad, Babilonia, la ciudad poderosa! ¡Porque en una hora ha llegado tu castigo!” (v.10), “¡Ay ay, de la gran ciudad!” (v.16), “¡Porque en una hora ha quedado asolada tanta riqueza!” (v.17). La gran ciudad es la mujer (según Ap 17,18), la que lleva en la frente el título “la gran Babilonia” (Ap 17,5), que el vidente apocalíptico ve sentada sobre una bestia escarlata con siete cabezas (Ap 17,3), las cuales significan las siete colinas donde está sentada la mujer (Ap 17,9), alusión manifiesta a las siete colinas de Roma. Así pues, de manera inmediata se habla de la Roma pagana, a la que se da el nombre simbólico de Babilonia, lugar del destierro de los judíos a la caída de Jerusalén y destrucción del primer Templo, al tiempo que rememora la Babel que desafiaba a Dios (cf. Gen 11,1-9). Pero este mismo carácter simbólico hace que esa referencia histórica -comprensible en el contexto en que se escribió el libro- se haga extensiva a lo largo de la historia al mundo corrompido por las injusticias, las inmoralidades y las idolatrías, y perseguidor de la Iglesia. De ahí que su derrota sea recibida en el cielo por sucesivos aleluyas (cf. Ap 19,1-8). De igual manera, el anuncio y celebración de la caída de Nínive en el libro de Nahún, con el fuerte contraste entre el Dios celoso y vengador para los asirios y el Dios entrañable y graciable para los israelitas, leído también a la luz del universalismo del mensaje cristiano, puede y debe ser entendido no en clave nacionalista (judíos contra asirios) sino de historia de salvación. Por usar los términos de san Agustín en su famosa obra *De civitate Dei*, estamos ante la oposición entre la ciudad de Dios o reino de Cristo (llamado místicamente Jerusalén), basado en el amor a Dios hasta el desprecio de uno mismo, y la ciudad terrena o reino de Satanás (llamado místicamente Babilonia), edificado sobre el amor a uno mismo hasta el desprecio de Dios⁴⁷.

⁴⁷ Cf. *Ciudad de Dios*, XIV, 28.

66. El profeta Habacuc.

Este libro breve, en tres capítulos, se ha datado en las últimas décadas antes del exilio babilónico, entre el año 605 a.C. y el 587 a.C. Tiene tres partes: un diálogo entre el profeta y Dios, cinco imprecaciones contra Babilonia y una oración del profeta. El diálogo consta de una primera interrogación o queja de Habacuc, seguida de una respuesta u oráculo divino, una segunda interrogación o queja del profeta y una segunda respuesta u oráculo de Dios.

En su segunda interrogación, Habacuc pregunta a Dios por qué calla “cuando el malvado se traga al justo” (Ha 1,14). El profeta se queja de que Dios trate a los hombres como un pescador que atrapa los peces con anzuelo o con red, pues Dios está permitiendo que así se comporte el invasor caldeo, que captura hombres e incluso pueblos enteros, y vacía su red para volver a llenarla. El final de esta comparación es una pregunta a Dios que entraña una queja y un reto: “¿Seguirá vaciando su red, asesinando pueblos sin compasión?” (VO Ha 1,17). El texto hebreo conservado en los manuscritos de Qumrán expresa este final en forma de afirmación, y esta es la variante que ha seguido la traducción de la BJ: “Por eso vacía sin cesar su red para matar naciones sin piedad”. La expresión “sin compasión” o “sin piedad” (Ha 1,17) es en realidad en el original sintácticamente una oración (se entienda como interrogativa o como afirmativa): “no se compadece (TM *lō’ yaḥmôl*, LXX *ú feísetai*, Vg *non parceret*)”. Emplea el verbo hebreo *ḥāmal* “tener compasión”, frecuente en Ezequiel junto con el verbo *ḥws* “compadecerse, apiadarse”. Precisamente para la traducción de Hab 1,17, la LXX ha recurrido al verbo griego *phéidomai* y la Vg al verbo latino *parco*, que son ambos la traducción usual de *ḥws* en el libro de Ezequiel.

Se trata, pues, de una falta de compasión que muestra el enemigo, pero el profeta ha responsabilizado previamente a Dios de que ese enemigo pueda comportarse así. De esta manera, al preguntar si el enemigo va a continuar esa conducta –o más aún en la variante de Qumrán de afirmar que sin cesar la está continuando-, Habacuc está reclamando a Dios que trate a su pueblo con compasión, aunque ciertamente no emplea el vocabulario propio de la fórmula típica sino el mismo del profeta Ezequiel.

Dentro de la estructura del libro, la segunda respuesta del Señor contiene una afirmación sobre la fe del justo: “Mira, el altanero no triunfará –pero el justo por su fe vivirá-” (VO Ha 2,4) o “He aquí que sucumbe quien no tiene el alma recta, mas el justo por su fidelidad vivirá” (BJ Ha 2,4). La expresión literal es en hebreo “y un justo (TM *wəšaddîq*) en su fidelidad (TM *be'emûnātô*) vivirá”, en latín “pero el justo (Vg *iustus autem*) en su fe (Vg *in fide sua*) vivirá”. El contexto se refiere a una visión que tarda en realizarse, pero el oráculo divino invita a aguardar su cumplimiento, que sin duda alguna tendrá lugar. El justo esperará con firmeza o fidelidad y alcanzará la recompensa de la salvación. No se habla, por tanto, del atributo divino del Señor “rico en verdad” o “abundante de fidelidad”, sino del justo que mantiene su fe, esto es, sigue creyendo y confiando en Dios, según el modelo de Abrahán, quien –como dirá Pablo- “creyó contra toda esperanza” (Rom 4,18).

Sin embargo, esta firmeza, constancia o fidelidad no deja de ser un reflejo del atributo divino. La versión griega en el “texto recibido” (el comúnmente aceptado) dice: “mientras que el justo (*ho dè díkaios*) por mi fe (*ex pístēōs mu*) vivirá” (LXX Ha 2,4), en vez de “por su fe”. El pronombre personal *mu* (genitivo “de mí”, equivalente a un posesivo “mi”) puede entenderse bien como genitivo objetivo, esto es, “por la fe en mí” (en Dios, que es quien habla), o bien como genitivo subjetivo, o sea, “por mi fidelidad” (la de Dios, que

mantiene su promesa de cumplir lo que ha anunciado). En esta segunda posibilidad se subrayaría que lo que dará la vida al justo no será su virtud (fe o fidelidad) sino Dios (verdadero o fiel). Hay, sin embargo, manuscritos de la LXX que omiten el pronombre *mu*, diciendo que “el justo vivirá por fe” (y así es citado por Pablo en Rom 1,17 y Gal 3,11, cuando defiende el valor salvífico de la fe en Cristo muerto y resucitado) y otros manuscritos lo transponen de lugar diciendo que “mi justo vivirá por fe” (y así es citado por Heb 10,38 al invitar a tener paciencia en los sufrimientos para alcanzar la promesa).

Por último, en la oración o salmo de Habacuc sí hallamos una alusión a los atributos divinos que es inequívoca, tanto por su referencia a Dios cuanto por el léxico empleado: “en el terremoto, acuérdate de la misericordia” (VO Ha 3,2). Lo que pide al Señor que recuerde es literalmente “compadecer (TM *rahēm*)”, o sea, su primer atributo de “entrañable (*rahûm*)”; igualmente la traducción latina (Vg *miser cordiae*) alude al primer atributo (*miser cors*), mientras la versión griega (LXX *eléus*) se refiere más bien a los atributos segundo (*eleēmōn*) o cuarto (*polyéleos*). De otra parte, bajo la palabra “terremoto” (LH, VO) hay originariamente una referencia a la cólera divina, como vemos en una traducción española más literal: “aun en la ira acuérdate de tener compasión” (BJ Ha 3,2). No hay léxicamente una alusión al tercer atributo de “tardo a la ira (TM *'érek 'apayim*)”, “longánimo (LXX *makróthymos*)” o “paciente (Vg *patiens*), porque en Hab 3,2 se emplea un vocablo diferente para decir “en la cólera (TM *bārōgez*, LXX *en orgêi*)” o “cuando estuvieras airado (Vg *cum iratus fueris*)”. La ira ha llegado ya, pese a la longanimidad o paciencia divina, pero justamente en ese momento, el profeta orante pide a Dios que recuerde sus otros atributos de entrañable y piadoso.

67. El profeta Ezequiel.

Este libro abarca oráculos proféticos que comprenden cronológicamente los últimos años del reino de Judá, la caída de Jerusalén y el destierro en Babilonia. La pluralidad de autorías y su unificación en la redacción final es objeto de estudio y discusión entre los especialistas. Nosotros nos vamos a ocupar sobre todo de la unidad formada por los capítulos 4-24, que es un conjunto de reproches al pueblo por su infidelidad y anuncio de castigos, que corresponde a los tiempos previos a la conquista de Jerusalén por las tropas caldeas.

Para subrayar que Dios no va a ser misericordioso con el pueblo idólatra, el profeta evita emplear los términos de la fórmula típica, de manera que los atributos divinos no aparecen negados en su literalidad, sino en sinónimos. Veamos cuáles son las palabras usadas.

De la raíz *ḥws* sale un verbo defectivo (es decir, que usa solo algunas formas de la conjugación) con el significado de “compadecerse, apiadarse”. Con frecuencia se construye teniendo por sujeto el sustantivo “ojo” referido a la persona de quien procede la compasión, por ejemplo: “y vuestro ojo (*wə'ēnəkem*) no se compadecerá (*'al-tāḥōs*)” (Gen 45,20) significa “no os compadeceréis”; “no se compadecerá (*lō'-tāḥōs*) tu ojo (*'ēnəkā*) de ellos (*'ālêhem*)” (Dt 7,16) es tanto como “no te compadecerás de ellos”. La LXX suele traducirlo por *phéidomai* “tener compasión o clemencia” y la Vg por *parco*, primariamente “ser parco”, “ahorrar” y secundariamente “tener consideración”, “respetar”, “perdonar”.

De la raíz *ḥml* procede el verbo *ḥāmal* “tener compasión” y los sustantivos *ḥemlāh* “piedad, compasión” (como en Gn 19,16, que dice que los

ángeles trataron a Lot “en compasión de Yahweh [*bəḥemlāt yəḥwāh*]”) y *maḥmāl* “objeto de tierno afecto” (según Davidson, en Ez 24,21). La LXX traduce el verbo *ḥāmal* por *eleēō* “compadecer” o “compadecerse”, “tener piedad de alguien”, es decir, de la misma raíz que los atributos *eleēmōn* y *polyéleos* de la fórmula típica. Por su parte, la Vg traduce *misereor* “tener misericordia”, de la misma raíz que los atributos *misericors/miserator* y *multae miserationis*. O sea, que las versiones griega y latina no se conforman con permanecer en el campo semántico de los atributos sino que entran en su familia léxica, perdiendo cuidado de evitar el recuerdo literal de la fórmula típica.

San Juan Pablo II resumió el significado de estos vocablos diciendo que “el concepto de misericordia en el Antiguo Testamento está compuesto también por lo que encierra el verbo *ḥamal*, que literalmente significa «perdonar (al enemigo vencido)», pero también «manifestar piedad y compasión» y, como consecuencia, perdón y remisión de la culpa. También el término *ḥus* expresa piedad y compasión, pero sobre todo en sentido afectivo”⁴⁸.

Combinando las dos referidas raíces, Ezequiel emplea varias veces la expresión “no me compadeceré ni perdonaré”, más literalmente “no se compadecerá mi ojo y no me apiadaré”:

- Ez 5,11: “Por eso, ¡por mi vida! -oráculo del Señor-, por haber profanado mi santuario con tus ídolos y abominaciones juro que te rechazaré, y no se compadecerá mi ojo (TM *wəlō’-tāḥôs ’ênî*, LXX *u feíseitaí mu ho ophthalmós*, Vg *non parcet oculus meus*), más aún, yo no me apiadaré (TM *lō’ ’eḥmōl*, LXX *uk eleēsō*, Vg *non miserebor*)”.

- Ez 8,18: “Pues también yo actuaré con cólera, no se compadecerá mi ojo (TM *lō’-tāḥôs ’ênî*, LXX *u feíseta ho ophthalmós mu*, Vg *non parcet oculus meus*) y

⁴⁸ *Dives in misericordia*, nota 52.

no me apiadaré (TM *wəlō' 'eḥmōl*, LXX *udè mē eleēsō*, Vg *nec miserebor*); me invocarán a voz en grito, pero no los escucharé”.

- Ez 9,5: “Recorred la ciudad detrás de él, golpead, no se compadecerá vuestro ojo (TM *'al-tāḥōs 'ēnēkem*, LXX *mē feídesthe toís ophthalmōís hymôn*, Vg *non parcat oculus vester*) y no os apiadaréis (TM *wə'al taḥmōlū*, LXX *kai mē eleēsēte*, Vg *neque misereamini*)”.

- Ez 9,10: “Más aún, no se compadecerá mi ojo (TM *lō'-tāḥōs 'ēnī*, LXX *u feísetai mu ho ophthalmós*, Vg *non parcat oculus*) y no me apiadaré (TM *wəlō' 'eḥmōl*, LXX *udè mē eleēsō*, Vg *neque miserebor*); doy a cada uno su merecido”.

De otra parte, Ezequiel hace uso de algunos anti-atributos que hemos visto en el profeta Nahúm. Este llama a Dios *ba'al ḥēmāh* “dueño del furor” o “señor de la cólera” (Na 1,2) y habla de “su cólera (*ḥāmātō*)” (Na 1,6), alternando esta palabra con *'ap* “ira” (el mismo sustantivo que en número dual *'apayim* hallamos en el tercer atributo de la fórmula típica). Pues bien, el oráculo divino transmitido por Ezequiel hablará a menudo de “mi ira (*'apī*)” y “mi cólera (*ḥāmātī*)”. Por ejemplo:

- Ez 5,13: “Agotaré mi ira (TM *'apī*, LXX *ho thymós mu*, Vg *furorem meum*) contra ellos y desfogaré mi cólera (TM *ḥāmātī*, LXX *hē orgé mu*, Vg *indignationem meam*) hasta quedarme a gusto; y sabrán que yo, el Señor, hablé en mi celo cuando agoté mi cólera (TM *ḥāmātī*, LXX *tèn orgén mu*, Vg *indignationem meam*) contra ellos”.

- Ez 5,15: “Serás escarnio y afrenta, escarmiento y espanto para los pueblos de alrededor, cuando haga en ti justicia en ira (TM *bə'ap*, Vg *in furore*) y en cólera (TM *ûbəḥēmāh*, Vg *et in indignatione*) y en castigos de cólera (TM *ûbətōkəḥôt*

hēmāh, Vg *et in increpationibus irae*)”. La versión de la LXX simplifica la frase: “Serás escarnio y afrenta para los pueblos de alrededor, cuando haga en ti justicia en venganza de mi ira (*en ekdikēsei thymû mu*)”.

- Ez 13,13: “En mi furor (TM *baḥāmaṭî*, LXX *metà thymû*, Vg *in indignatione mea*) desencadenaré un vendaval, una lluvia torrencial mandaré en mi ira (TM *bə’apî*, LXX *en orgêi mu*, Vg *in furore meo*), y pedrisco en cólera (TM *bəḥēmāh*, LXX *en thymôi*, Vg *in ira*) consumada”.

Además, Nahún llama a Dios *qannō’* “celoso” (Na 1,2) y en la profecía de Ezequiel ya hemos visto que Dios dice “Agotaré mi ira contra ellos y desfogaré mi cólera hasta quedarme a gusto; y sabrán que yo, el Señor, hablé en mi celo (TM *baqin’āṭî*, LXX *en zēlōi mu*, Vg *in zelo meo*) cuando agoté mi cólera contra ellos” (Ez 5,13).

Por último, Nahún da al Señor el anti-atributo *nōqēm* (LXX *ekdikôn*) “vengador”, que también vamos a encontrar en Ezequiel vinculado a *hēmāh*. Ya hemos visto el caso de la versión griega de Ez 5,15, pero vamos a ver un caso en el original hebreo. En el capítulo 24, la palabra del Señor llama a Jerusalén “ciudad sanguinaria” (vv. 6 y 9), que derramó sangre inocente, “la puso sobre roca desnuda, no la derramó por tierra ni la cubrió con el polvo” (Ez 24,7), signo de falta de temor de Dios, pues no teme que la sangre derramada clame venganza a Dios desde la tierra, como la de Abel (cf. Gen 4,10). Pues bien, Dios dice que él se ha ocupado de que la sangre quede sin cubrir sobre la roca desnuda con el fin de que eso dé lugar al furor y a la venganza divinas (Ez 24,8), que se ejecutarán por medio del rey de Babilonia que “se ha lanzado contra Jerusalén” (Ez 24,2). La expresión usada en Ez 24,8 es literalmente “para traer cólera (TM *hēmāh*, LXX *thymôn*, Vg *indignationem meam*), para vengar (TM *linqôm*, LXX *ekdikēthēnai*, Vg *ulciscerer*) venganza (TM *nāqām*, LXX *eis ekdikēsîn*, Vg *vindicta*)”.

Digno de comentario es el capítulo 16, donde el reproche del profeta toma la forma de una bella alegoría que presenta a Jerusalén como la hija de unos beduinos abandonada al nacer. El protagonista que narra en primera persona –figura de Dios- la ve al pasar, ensangrentada, sin que le hubieran cortado el cordón umbilical, ni limpiado, ni frotado con sal, ni envuelto en pañales. Dice: “No se apiadó (TM *lō'-hāsād*, LXX *udè epheísato*, Vg *non pepercit*) de ti ojo alguno, para hacer por ti alguna de estas cosas, para compadecerse (TM *ləhumlāh*) de ti” (v.5). Entonces nuestro protagonista le dirige una palabra: “¡Vive!” (v.6), y la cuida, viste y embellece durante años, pero en el cénit de su esplendorosa belleza, siendo ella merecedora de un reino, se entrega a la fornicación con todo el que pasa. Dios anuncia su castigo: “Te juzgaré con juicios de adúltera y te daré sangre de furia y celo (TM *hēmāh wəqin'āh*, LXX *thymū kai zēlu*, Vg *furoris et zeli*)” (v.38).

Como vemos, en Ez 16,5 encontramos la expresión típica de que «el ojo de alguien se compadece»; las traducciones usan el verbo esperado (gr. *pheidomai*, lat. *parco*) pero el original hebreo no emplea el verbo de la raíz *hws* sino *hsd* (como el atributo *rab-héseḏ*), tal vez para marcar el contraste entre Dios, que sí va a ser compasivo, y los demás, cuyo ojo no se compadeció. El versículo continúa recurriendo a la raíz *hml* para decir que nadie actuó “para compadecerse” de la recién nacida, a que corresponde la traducción latina “compadeciéndose (Vg *miseratus*)” mientras en griego hallamos la variante “de padecer (LXX *tū pathēin*)”. Existe a continuación un fuerte contraste con la actitud de Dios, que otorga a la niña expuesta la vida y le brinda toda suerte de atenciones, pero en esa descripción se evita usar los términos de la fórmula típica. En cambio, en el anuncio que expresa la síntesis de los castigos divinos (Ez 16,38), sí encontramos una referencia explícita a los anti-atributos *ba'al hēmāh* (“dueño del furor”) y *qannō'* (“celoso”).

Así pues, en esta pieza del libro (Ez 4-24) hay un abundante uso de anti- atributos: Dios es celoso y vengador, no se compadece ni se apiada de Israel. El pecado del pueblo traerá consigo la conquista de Jerusalén, la destrucción del Templo, la desaparición del reino y el destierro de las principales capas de la nación. Y cuando más adelante el profeta –tal vez un discípulo del autor de Ez 4-24- anuncie la misericordia divina y la vuelta del destierro, en atención a la santidad del nombre del Señor, profanado por los israelitas, tampoco entonces usará los términos propios de la fórmula típica de los atributos sino que transformará en afirmativo el verbo que antes del destierro conjugaba en negativo: “y me compadecí (TM *wā’ehmōl*, LXX *kai epheisámēn*, Vg *et peperci*) de mi santo nombre, profanado por la casa de Israel entre las naciones entre las que se habían dispersado” (Ez 36,21).

68. El profeta Jeremías.

La misión profética de Jeremías se desarrolló entre el año 627 a.C. (en que todavía se alzaba el Imperio asirio de Nínive) y el 586 a.C. (cuando, recién conquistada Jerusalén por el Imperio caldeo de Babilonia, un grupo de israelitas huye a Egipto llevándose al profeta). Veamos las referencias explícitas que pueden hallarse a los atributos de la fórmula típica.

En los capítulos tercero y cuarto se contiene un largo pasaje con una llamada a la conversión, donde leemos: “Vuelve (TM *šúbāh*, LXX *epistráphēti*, Vg *revertere*), apóstata Israel” (Jer 3,12); “volved (TM *šúbû*, LXX *epistráphēte*, Vg *convertimini*), hijos apóstatas” (Jer 3,14; de nuevo en 3,22); “si volvieras (TM *'im-tāšûb*, LXX *èàn epistraphêi*, Vg *si converteris*), Israel, vuelve (TM *tāšûb*, LXX *epistraphésetai*, Vg *convertere*) a mí” (Jer 4,1). En este contexto, el oráculo profético recuerda el cuarto atributo de la fórmula típica pero expresado léxicamente no como “rico en piedad (*rab-hésed*)” sino más sencillamente como “piadoso (*hāsîd*)”. El texto es el siguiente: “Vuelve, apóstata Israel –oráculo de Yahweh-, no caerá mi semblante contra ti, pues piadoso (TM *kî-hāsîd*) soy –oráculo de Yahweh-, no guardo rencor para siempre (TM *lā'ôlām*, LXX *eis tòn aiōna*, Vg *in perpetuum*),” (Jer 3,12). La versión griega ha preferido invocar el segundo atributo tomado literalmente de la fórmula típica al traducir “pues compasivo (LXX *hóti eleémōn*)”, mientras la versión latina se ha desvinculado de dicha fórmula al decir “porque santo (Vg *quia sanctus*)”.

El capítulo décimo sexto comienza con un pasaje que la BJ titula “Simbolismo de la vida del profeta” y la VO “La vida del profeta como palabra de juicio” (Jer 16,1-13). El comportamiento del profeta debe constituir una denuncia para el pueblo, al no casarse ni tener hijos, no visitar las casas en

duelo ni participar en los banquetes. El propio oráculo divino ofrece la interpretación, y en efecto leemos: “Pues así dice Yahweh (TM *’ āmar yəhwāh*, LXX *légei kýrios*, Vg *dicit Dominus*): No visites la casa donde estén de luto, no tomes parte en el duelo ni les des el pésame, pues he retirado mi paz de este pueblo -oráculo de Yahweh (TM *nə’ um-yəhwāh*, Vg *dicit Dominus*)-, la piedad (TM *’ et-hahésed*, Vg *miserordiam*) y las entrañas (TM *wə’ et-hārahāmim*, Vg *et miserationes*)” (v.5). En la LXX el versículo termina en “pueblo”. Dado que el propio v.5 empieza con la frase “pues así dice Yahweh” (que encabeza también el v.9), no se ve la necesidad de colocar tan pronto la expresión “oráculo de Yahweh” (que hallamos también en el v.11), por lo que podría pensarse que la LXX lo suprimió para simplificar o más bien que es una adición posterior del texto hebreo por influencia del entorno, donde es frecuente (cf. Ez 15,20; 16,14; 16,16). Y también -en un momento posterior a la LXX pero anterior a la Vg- se habrían añadido las dos últimas palabras, que quedan lejos de “mi paz” a las que van coordinadas. La adición muestra la importancia que se le otorga (por parte del interpolador, que sería un hagiógrafo tan divinamente inspirado como el profeta autor del pasaje) a la fórmula típica, en concreto a los atributos cuarto (*rab-hésed*) y primero (*rahûm*). La traducción de la Vg no toma la fórmula directamente de Ex 34,6 (donde el primer atributo es *miserors*) sino de Sal 85,15 *iuxta LXX (miserator)* coincidiendo en ambos el cuarto atributo (*multae misericordiae*).

El profeta Jeremías es una etapa más en el camino que, partiendo del episodio del becerro de oro, llevará a profetas del posexilio a incorporar a la fórmula típica el atributo “que se arrepiente del mal”. Recordemos que allí oíamos a Moisés suplicar “arrepíentete del mal (*hinnāhēm ’al-hārā’āh*)” (Ex 32,12) y al narrador contar “y se arrepintió el Señor del mal (*wayyinnārra yhwāh ’al-hārā’āh*)” (Ex 32,14). Ahora en Jeremías encontramos una referencia a “las

ciudades que el Señor destruyó y no se arrepintió (TM *wəlō' niḥām*)” (Jer 20,16), en alusión a la Pentápolis del Mar Muerto (Sodoma, Gomorra, etc.), mientras que respecto a Israel el profeta es enviado a llamar a conversión y prometer misericordia. Dios le dice: “A ver si escuchan y se convierte cada cual de su mala conducta” (VO Jer 26,3), más literalmente “quizá escuchen y vuelvan (*wəyāšubû*) cada hombre de su camino el mal (*hārā'āh*) y yo me arrepentiré (*wəniḥamtî*) del mal (' *el-hārā'āh*) que proyectaba hacerles por maldad (*rō'a*) de sus acciones”. Y al cumplir la misión encomendada, Jeremías replica a sus interlocutores: “Ahora bien, enmendad vuestra conducta y vuestras acciones y escuchad la voz de Yahweh vuestro Dios, y se arrepentirá (*wəyinnāḥēm*) Yahweh del mal (' *el-hārā'āh*) que ha pronunciado contra vosotros” (Jer 26,13).

Más adelante, hemos de fijarnos en un hermoso oráculo (Jer 30,1 – 31,22) que la VO titula “Promesa de restauración” y la BJ con más precisión “Promesa de restauración a Israel del Norte” encabezando lo que se conoce como “Libro de la Consolación”, que se ha datado entre el año 622 (reforma del rey Josías) y el 609 a.C. (muerte de dicho rey). Allí leemos: “Halló gracia (TM *ḥēn*, Vg *gratiam*) en el desierto el pueblo que escapó de la espada” (Jer 31,2), en una probable alusión al atributo “graciable (TM *ḥannûn*)” (Ex 34,6) que se pierde en la versión griega en que leemos “encontró calor (*thermòn*)” (LXX Jer 38,2). Y declara Dios: “Con amor eterno (TM *wə'ahābat 'ólām*, LXX *agápēsín aiōnían*, Vg *in caritate perpetua*) te amé (TM *'āhabtik*, LXX *ēgápēsá se*, Vg *dilexi te*), por eso te prolongué la misericordia (TM *ḥāsed*, LXX *eis oiktírēma*, Vg *miserans*)” (Jer 31,3; LXX 38,3). El léxico para expresar el amor está tomado, tanto en hebreo como en griego y en latín, del mandamiento del amor a Dios (cf. Dt 6,4) y al prójimo (cf. Lv 19,18) pero, en cambio, la última palabra remite a la fórmula típica. En hebreo se trata de “piedad” (cf. el tercer atributo

rab-héseḏ); en griego, “para compasión” (cf. el primer atributo *oiktírmōn*); en latín, “teniendo misericordia” (cf. el primer atributo *miserator*).

En el mismo oráculo, Dios dice oír el lamento de arrepentimiento de Efraín (por metonimia, todo Israel): “Me has tratado con dureza (...) pero he aprendido la lección. Hazme volver (TM *hăšîbēnî*) y volveré (*wə' āšûbāh*), pues tú eres mi Dios, Señor” (VO Jer 31,18). Se trata de una vuelta (conversión) a Dios, que sigue a una vuelta (alejamiento): “pues después de volverme (*šûbî*), me arrepentí (*nihamtî*) y después de entenderlo, me di golpes de pecho, estaba avergonzado y sonrojado” (v.19). Esta declaración de arrepentimiento conmueve a Dios: “¡Efraín es mi hijo querido, él es mi niño encantador! Después de haberlo reprendido, me acuerdo y se revuelven mis vísceras (TM *mē'ay*) por él; compadecer (TM *rahēm*, LXX *eleôn*, Vg *miserans*), me compadeceré de él (TM (*‘ārahāmennû*, LXX *eleēsō autón*, Vg *miserebor eius*), oráculo de Yahweh” (v.20). En esta entrañable declaración de afecto al hijo Efraín nos parece oír los ecos de Os 11; la palabra ahora elegida para designar las entrañas que se conmueven como sede de los sentimientos no es el útero (*rahāmîm*) sino los intestinos (*mē' îm*) -como por ejemplo en Lam 1,20-, pero inmediatamente sin solución de continuidad se emplea por dos veces el verbo *rāham* “amar, compadecerse, ser entrañable” que remite sin lugar a dudas al primer atributo de la fórmula típica *rahûm* “misericordioso, compasivo, entrañable”, como en la versión latina el verbo *misereor* alude al primer atributo *miserator*, mientras en griego el verbo *eleéō* remite al segundo (*eleémōn*) o al cuarto (*polyéleos*) atributos. La traducción de VO es “¡lo quiero intensamente!” (Jer 31,20).

En el siguiente capítulo, en un oráculo que contiene una datación propia (correspondiente al año 591 o 590 a.C.), se puede vislumbrar una alusión al atributo “longánimo” o “lento a la ira” (TM *'érek 'apayim*, LXX *makrótymos*)

en la promesa de Dios de rescatar a su pueblo desde el exilio a donde lo dispersó en su ira: “Mirad que yo los congregaré de todos los países adonde los dispersé en mi ira (TM *bə'apí*, LXX *en orgê; mu*, Vg *in furore meo*) y en mi cólera (TM *ûbāhāmāfî*, LXX *kai tō; thymô; mu*, Vg *et in ira mea*) y en mi gran furor (TM *ûbāqesep gādōl*, LXX *kai paroxysmô; megālō; mu*, Vg *et in indignatione grandi*). Los traeré a este lugar, y los haré habitar tranquilos” (Jer 32, 37; LXX 39,37). Y añade “ellos serán mi pueblo y yo seré su Dios” (v.38), en una promesa que recuerda a Os 2,25.

El capítulo trigésimo tercero contiene otra profecía, de la misma época que la del capítulo anterior, sobre la vuelta del destierro. Dios promete: “les sanaré y les desvelaré ruego de paz y verdad (TM *weëmet*, Vg *et veritatis*)” (Jer 33,6), es decir, quitará el velo que cubría la oración del pueblo para que llegue a él y la atienda; más sencillamente, la versión griega dice “les haré paz y fidelidad (*pístin*)” (LXX Jer 40,6). Añade: “los purificaré de toda su iniquidad (TM *mikol- 'āônām*, LXX *apò pasôn tōn adikiōn autōn*, Vg *ab omni iniquitate sua*) que cometieron contra mí (TM *hāṭṭā'û-lî*, LXX *hēmártosán moi*, Vg *peccaverunt mihi*)” (Jer 33 [40],8), con lo cual los textos hebreo y latino están haciendo referencia al primero (TM *'āôn*, Vg *iniquitatem*) y tercero (TM *hāṭṭā'āh*, Vg *peccata*) de los sustantivos de la segunda oración participial de Ex 34,7, mientras la versión griega remite al segundo (*adikías*) y tercero (*hamartías*) de dichos sustantivos. Y a continuación el mismo versículo añade una frase que recoge en hebreo una referencia a los tres sustantivos, también al segundo (TM *peša'*): “y perdonaré (*wəsālaḥtî*) toda su culpa (*'āônôtêhem*) con que pecaron contra mí (*hāṭṭā'û-lî*) y con que delinquieron (*pāš'û*) contra mí” (TM Jer 33,8). Las traducciones griega y latina pierden esta triple remisión: “y no me acordaré de sus pecados (*hamartiōn*) que pecaron contra mí (*hēmartōn moi*) y se apartaron de mí” (LXX Jer 40,8), “y seré propicio (*propitius*) con

todas sus iniquidades (*iniquitatibus*) en la cuales delinquieron (*delinquerunt*) contra mí y me abandonaron” (Vg Jer 33,8).

A continuación, en su descripción de la resturación, el profeta da voz a quienes, alegres, traerán sacrificios de alabanza al nuevo Templo: “Dad gracias al Señor de los Ejércitos (TM *'et-yəhwāh šəbā'ôt*, LXX *kyríō; pantokrátōri*, Vg *Domino exercituum*) porque es bueno (TM *kî-ṭôb*, LXX *hóti khrēstòs*, Vg *quoniam bonus*) el Señor, porque eterna (TM *kî-lə'ôlām*, LXX *hóti eis tòn aiōna*, Vg *quoniam in aeternum*) es su piedad (TM *ḥasdō*, LXX *tò éleos autû*, Vg *miser cordia eius*)” (Jer 33 [40],11), donde vemos el título Yahweh Sebaot (en la LXX “Señor Todopoderoso”) y el estribillo común en los salmos (vgr. Sal 118,1).

En el capítulo cuadragésimo segundo se narra la huida de un grupo de israelitas a Egipto (año 586 a.C.). Esta huida tiene lugar en incumplimiento del juramento de obediencia a los mandatos divinos que habían espontáneamente formulado ante el profeta Jeremías: “Que el Señor sea testigo veraz y fiel (TM *'ēmet wəne'ēmān*, LXX *dikaion kai pistón*, Vg *veritatis et fidei*) contra nosotros si no cumplimos todo lo que el Señor, tu Dios, te mande decirnos” (Jer 42,5; LXX 49,5). En hebreo se ve clara la referencia al atributo rab-ḥésed *wə'ēmet* “grande en piedad y verdad”, con un desdoblamiento en dos voces de la raíz *'mn* que son el sustantivo *'ēmet* y el participio *ne'ēmān* (modo *niphal* del verbo *'āman*) y que podría traducirse “testigo de la verdad y que es leal”. En griego, los adjetivos escogidos pierden la conexión con el léxico de la fórmula típica y se traducirían por “testigo justo y fiel”. El latín usa dos sustantivos, uno que mantiene la referencia al atributo *verus* o *verax* y otro segundo añadido, pudiendo traducirse por “testigo de verdad y de fidelidad”.

Unos versículos después, en la respuesta de Jeremías -a la cual los consultantes juramentados no hicieron caso- el profeta les animaba a someterse

al rey de Babilonia, sin temerle, pues el Señor les hacía esta promesa de salvación: “le infundiré compasión para que se compadezca de vosotros y os deje volver a vuestras tierras” (VO Jer 42,12; LXX 49,12). La expresión usada, más literalmente, dice: “y regalaré para vosotros entrañas (TM *rahāmîm*, LXX *éleos*, Vg *miserordiam*) y se compadece (TM *wariham*, LXX *kai eleēai*, Vg *et miserebor*) de vosotros”. El texto hebreo remite al primer atributo (*rahûm*), el griego al segundo (*eleēmōn*) o al cuarto (*polyéleos*) y el latino al primero (*miserator*), segundo (*misericors*) o cuarto (*multae miserationis*).

69. La tercera lamentación.

El libro de las Lamentaciones tradicionalmente es atribuido al profeta Jeremías, quien se dolería en cinco poemas de la toma de Jerusalén por las tropas de Nabucodonor (acaecida el año 586 a.C.) y sus consiguientes desastres: destrucción del Templo, matanzas, pérdida de la independencia, exilio a Babilonia de la parte más relevante de la población y crisis religiosa, si bien muchos exegetas cuestionan hoy la autoría del libro, su datación e incluso que todos los poemas se refieran a ese hecho histórico. Las cuatro primeras lamentaciones son poemas alfabéticos, en el sentido de que cada verso comienza por una letra del alfabeto (abecedario hebreo) siguiendo su mismo orden hasta un total de 22 versículos (lamentaciones primera, segunda y cuarta) y de 66 (caso de la lamentación tercera porque se emplean tres versos para cada letra), mientras el quinto poema mantiene el número de 22 versículos pero con un orden aleatorio de letras iniciales.

La tercera lamentación contiene referencias explícitas a los atributos divinos de la fórmula típica, con un razonamiento en cierto modo paralelo al del Salmo 77 (76). El autor del poema, que habla no solo personalmente sino personificando la ciudad y la nación, describe (cf. Lam 3,1-17) su dramática situación (de manera más amplia y angustiosa que Sal 77,2-7). Después, así como el salmista se preguntaba si se podía esperar todavía en el Señor (cf. Sal 77,8-10) y respondía que había cambiado la diestra del Señor (cf. Sal 77,11), así el autor de la lamentación afirma que se ha acabado la esperanza procedente de Dios (cf. Lam 3,18). Luego el salmista se consolaba recordando las antiguas obras del Señor (cf. Sal 77,12-13) y, en cambio, para nuestro poeta el recuerdo es bien amargo (cf. Lam 3,19). Sin embargo, mientras que el salmista apenas sugería una vaga esperanza (cf. Sal 77,14) y prefería extenderse en el recuerdo

amable y detallado de las maravillas del Éxodo (cf. Sal 77,15-21), por el contrario, el autor de la lamentación insiste en rebuscar en su memoria (cf. Lam 3,20) y consigue hallar un pensamiento esperanzador (cf. Lam 3,21). Efectivamente, lo enuncia (vv.22-25), extrae de ahí una actitud penitencial (vv.26-30), reafirma la razón de la esperanza (vv.31-38), invita a la conversión (vv.39-41), retoma el llanto por el desastre actual (vv.41-54), da como hecho que Dios ha escuchado su petición de auxilio (vv.55-58) y vuelve a suplicar ayuda (vv.59-63) para que la desgracia se vuelva contra sus agresores (vv.64-66).

En este contexto, los tres versos de la letra *ḥēt* (vv.22-24, que faltan en la LXX) enuncian qué pensamiento ha encontrado el autor en el que va a esperar: “las piedades (TM *ḥasdê*, Vg *miseri cordiae*) de Yahweh, porque no hemos terminado, porque no han acabado sus entrañas (TM *raḥāmiyw*, Vg *miserationes eius*)” (v.22). A las preguntas del salmista de si ha llegado ya hasta su final la piedad de Dios (cf. Sal 77,9) y si su cólera ha cerrado sus entrañas de misericordia (cf. Sal 77,10), el autor de la lamentación responde que esa piedad sigue siendo motivo de esperanza, porque nosotros, que somos sus destinatarios, no nos hemos extinguido, y esas entrañas no se han acabado, siguen siendo un útero dador de vida (donde podemos ser reengendrados, como dirá Jesús a Nicodemo, cf. Jn 3,3-4). Por cierto, la traducción de la Vg muestra la intercambiabilidad, al menos en la Biblia latina, entre los atributos primero (*miseri cors*) y cuarto (*multae miserationis*), ya que en Lam 3,22 emplea *miseri cordiae* para el cuarto (esperaríamos *miserationes*) y *miserationes* para el primero (esperaríamos *miseri cordiae*).

El v.23 afirma que la misericordia divina (las piedades y entrañas mencionadas en el v.22) se renueva cada mañana y exclama: “¡grande (TM *rabbāh*, Vg *multa*) es tu fidelidad (TM *’ēmûnātekā*, Vg *fides tua*)!”. Se trata

obviamente de una referencia al atributo divino *rab-ḥéseḏ we'ēmet* “grande en (piedad y) verdad”. Además, en la tradición de los salmos (cf. Sal 59,17; 90,14; 92,3) la mañana es el momento de recibir la piedad o misericordia de Dios y la noche el de cantar su verdad o fidelidad, de manera que, aunque el v.23 solo contiene la referencia temporal explícita a la renovación de la misericordia por la mañana, bien puede, respecto de la proclamación de la fidelidad, considerarse implícita una referencia a la noche, que precisamente era el momento en el que el salmista del Salmo 77 (vv.3-7) se preguntaba por el final de la misericordia divina. Y luego se termina la parte de la letra *ḥēt* en este ambiente de oración contemplativa expresando que “mi alma dice que el Señor es mi parte (mi herencia) y por eso esperaré en él” (Lam 3,24).

A continuación, recapitulando todos los atributos en la bondad de Dios, el autor afirma que “bueno (TM *ṭōb*, LXX *agathòs*, Vg *bonus*) es el Señor para el que espera en él” (v.25) y por eso es “bueno (TM *ṭōb*, LXX *agathòn*, Vg *bonum*)” para el hombre aguardar en silencio la salvación de Dios (v.26), es “bueno (TM *ṭōb*, LXX *agathòn*, Vg *bonum*)” soportar el yugo desde la juventud (v.27), porque el Señor no rechaza “para siempre (TM *lā'ōlām*, LXX *eis tòn aiōna*, Vg *in sempiternum*)” (v.31), “porque si aflige, también se muestra entrañable (TM *wəriḥam* LXX *oiktirēsei*, Vg *et miserebitur*) como abundancia de su piedad de sus piedades (TM *kārōb ḥasdó ḥāsādāyw*, LXX *katà tò plēthos tū eléus autū*, Vg *secundum multitudinem misericordiarum suarum*)” (v.32). He ahí la esperanza apenas sugerida en Sal 77,14, y que ahora triunfa como una afirmación de los atributos divinos frente a su cuestionamiento en Sal 77,9-10.

Obsérvese que, frente al salmista que se preguntaba si Dios “rechaza (TM *yiznah*, LXX *apósetai*, Vg *proiciet*) para siempre” (TM *hal'ōlāmîm*, LXX *eis tús aiōnas*, Vg *in aeternum*)” (Sal 77,8), el autor de la lamentación sostiene que “mi Señor no rechaza (TM *yiznah*, LXX *apósetai*, Vg *repellet*) para

siempre” (TM *hal’ōlāmîm*, LXX *eis tòn aiôna*, Vg *in sempiternum*)” (Lam 3,31). Es más, a continuación (v.32) se insiste en la misma idea aunque con otro matiz, en el texto hebreo (“si aflige, también se compadece”) y en el griego (“el que humilla, se compadece”), mientras en el latino se subraya la continuidad (“si rechaza [*abiecit*], también se compadece”).

Los atributos que se traen a consideración en este v.32 son el primero (*rahûm* “entrañable”) y el cuarto (*rab-héseḏ* “rico en piedad”). Este último se expresa en una forma enfática para los sustantivos, semejante al grado superlativo en los adjetivos. Así el “cantar de los cantares” (Ct 1,1) sería el cantar más excelso y la “vanidad de vanidades” (Qo 1,2) sería la mayor de las vanidades. De esta manera, la “piedad de piedades” (o más exactamente, con el sufijo posesivo, “su piedad de sus piedades”) vendría a significar la más grande piedad de Dios. Ahora bien, la idea de grandeza ya está presente en el sustantivo *rōb* (según el atributo de que Dios es grande, rico o abundante en piedad), con lo cual la cualidad se subraya más aún. Las traducciones griega y latina vienen a significar “según la multitud de su piedad” (LXX) o “según la multitud de sus misericordias” (Vg). Nosotros podríamos traducir “según el gran atributo de rico en piedad”.

Todavía en el último versículo de la lamentación puede descubrirse otra referencia a un atributo de la fórmula típica, el tercero (*’ērek’apāyîm* “tardo a la ira”), en virtud de la palabra elegida (*’ap*) para expresar la ira divina que se pide para los enemigos, los que han llevado a cabo los desastres de que el autor se lamenta. Sería un atributo a la inversa: que Dios sea paciente con nosotros y se enfurezca con ellos. En las traducciones, en cambio, no se puede apreciar esta coincidencia de la palabra elegida con el atributo inverso: “los perseguirás en ira (TM *bā’ap*, LXX *en orgê*, Vg *in furore*) y los exterminarás de bajo los cielos de Yahweh” (Lam 3,66).

70. El Deutero-Isaías.

En esta segunda parte del libro de Isaías se suelen distinguir dos secciones correspondientes a dos momentos históricos, pero con una gran homogeneidad que hace pensar en un único autor, anónimo, cuya obra acabó siendo agregada a los oráculos del gran profeta del siglo VIII a.C. que da nombre a todo el libro de Isaías. La primera sección (Is 40-48), conocida como “Libro de la Consolación” por su primer versículo (cf. Is 40,1), contiene el anuncio del regreso del exilio babilónico y se sitúa por tanto en el año 538 a.C. La segunda sección (Is 49-55) se hace eco de las primeras dificultades sufridas por los repatriados y sería unos pocos años posterior.

Como acabamos de indicar, la primera sección comienza con la frase “consolad, consolad (TM *naḥāmû naḥāmû*, LXX *parakaleîte parakaleîte*, Vg *consolamini consolamini*) a mi pueblo, dice Dios” (Is 40,1). Ya nos hemos referido a la proximidad del verbo empleado al léxico de la fórmula típica. Recientemente, el papa Francisco ha escrito al respecto: “La misericordia tiene también el rostro de la *consolación*. «Consolad, consolad a mi pueblo» (Is 40,1), son las sentidas palabras que el profeta pronuncia también hoy, para que llegue una palabra de esperanza a cuantos sufren y padecen”⁴⁹.

En esta primera sección se encuentra el primero de los cuatro poemas conocidos como “Cantos del Siervo de Yahweh”. En la descripción de la misión de este personaje misterioso que Dios llama “mi siervo (TM *’obdî*)” y que el NT afirma es una profecía de Jesucristo, se dice que “llevará el juicio a la verdad (TM *le ’ēmet*, LXX *eis alētheian*)” (Is 42,3) o “en la verdad (Vg *in veritate*)”.

⁴⁹ Carta apostólica *Misericordia et misera* de 2016, n.13.

El capítulo 45 es de suma importancia en la historia de la Revelación, donde se afirma de manera tajante el monoteísmo, no ya la relación con un solo dios (henoteísmo) que es el dios nacional (etnoteísmo) y el consiguiente culto a una sola divinidad (monolatría), sino la existencia de un único Dios (monoteísmo). Pues bien, en este poema no se dan a Dios por títulos los atributos de la fórmula típica, sino otros, principalmente los de “Dios justo y salvador (TM *’ēl-ṣaddīq ūmōšī’a*, LXX *díakios kai sōtēr*, Vg *Deus iustus et salvans*)” (Is 45,21).

Ya en la segunda sección del Deutero-Isaías, en el capítulo 49, el profeta da una serie de títulos a Dios: “Así dice Yahweh, redentor (TM *gō’ēl*, Vg *redemptor*) de Israel” (Is 49,7) o “el que te redime (*ho rysámenos se*), Dios de Israel” (LXX Is 49,7); y poco después en el mismo v.7, “quien (*’āšer*) es fiel (*ne’ēmān*), Santo (*qədōš*) de Israel” (TM) o “pues (*hóti*) fiel (*pistós*) es (*estín*) el Santo (*ho hágios*) de Israel” (LXX) o “porque (*quia*) fiel (*fidelis*) es (*est*) y (*et*) el Santo (*Sanctum*) de Israel” (Vg), donde la conexión etimológica existente en hebreo entre el participio “es fiel” y el sustantivo “fidelidad” (del atributo “rico en misericordia y fidelidad”) o, si se prefiere una traducción más literal, entre el participio “siendo verdadero” y el sustantivo “verdad” (del atributo “grande en piedad y verdad”), esta conexión se pierde en el griego y el latín.

En el mismo capítulo, leemos “porque los conduce el compasivo y los guía a manantiales de agua” (LH Is 49,10). La BJ traduce “pues el que tiene piedad de ellos (TM *kî-məraḥmām*) los conducirá”. El participio hebreo nos recuerda el adjetivo *raḥmānī* “clemente, piadoso”, que también encontramos en árabe por ejemplo en el famoso nombre de los emires y califas omeyas andalusíes Abderramán (del árabe *’abd-al-raḥman* “siervo del Clemente”). La LXX no traduce *kî* por *hóti* (“pues, porque”) sino por *allá* (“pero, sino”) para subrayar el contraste con la frase anterior (“no tendrán hambre ni sed, no los

golpeará el calor o el sol”); cambia “conducir” por “consolar”, reforzando el paralelismo sinonímico con el verbo “apiadarse”; y simplifica el complemento directo en un solo pronombre (*autús*) que podría entenderse referido a ambos verbos, aunque en la traducción española se pierda esta ambigüedad: “sino que (*allà*) el que se apiada (*ho eleôn*) los (*autùs*) consolará (*parakálesei*)”. Por su parte, la traducción de la Vg “porque (*quia*) el que se compadece (*miserator*) de ellos (*eorum*) los regirá (*reget eos*)”, que ha entendido “conducir” más en un sentido figurado de “gobernar” que físico de “llevar”, pero sobre todo cabe destacar que en vez de un participio (como hubiera sido *miserans*), ha empleado un nombre de agente (*miserator*) con el complemento *eorum* (“el conmisericordioso de ellos”, o sea, “el que se conmisericordió de ellos”) y que es precisamente la palabra que traduce el primer atributo (Vg Ex 34,6 *miserator*), haciendo patente la conexión de este texto del Deutero-Isaías con la fórmula típica.

Todavía en el mismo capítulo leemos en el v.13 “porque el Señor consuela a su pueblo y se compadece de los desamparados” (LH), donde vemos el paralelismo verbal que la LXX había reclamado en el v.10 entre “compadecerse” y “consolar”. Más literalmente: “pues consolará (*kî-niham*) Yahweh a su pueblo y de sus humildes se compadecerá (*yarahēm*)”. La LXX invierte el orden al traducir “pues se apiadará (*ēlēēsen*) Dios de su pueblo y a los humildes de su pueblo consolará (*parekálesen*)”. La Vg mantiene el orden del hebreo aunque pone en pasado el primer verbo: “porque ha consolado (*consolatus est*) Dios a su pueblo y de sus pobres se apiadará (*miserebitur*)”. En hebreo se ofrece una conexión con el primer atributo (*rahûm*), en griego con los atributos segundo (*eleēmōn*) o cuarto (*polyéleos*) y en latín con los atributos primero (*miserator*) o cuarto (*multae miserationis*).

La consolación (piedad en la LXX) aparece en paralelo con la redención en el capítulo 52. El v.8 anuncia que “verán a Sión en el retorno (TM *bāšûb*) de

Yahweh”, lo que puede entenderse como que Dios hará retornar a Sión (la hará volver de su pecado y la hará volver de su destierro), y así la Vg traduce “cuando convierta (*converterit*) el Señor a Sión”, o bien como que Dios regresará (desde su ira) a la piedad, y así la LXX traduce “cuando se apiade (*eleēsēi*) el Señor de Sión”. A continuación, en el v.9 leemos: “pues consuela (TM *kî-niham*) Vg *consolatus est*) LXX *eleē*) Yahweh a su pueblo, redime (TM *gā'al*) a Jerusalén”, “porque ha consolado (Vg *consolatus est*) el Señor a su pueblo, ha redimido (Vg *redemit*) a Jerusalén”, o “pues se ha apiadado (LXX *ēlēsen*) el Señor de ella y ha liberado (LXX *errýsato*) a Jerusalén”. Según Muñoz Iglesias, el texto hebreo de este v.9 subyace a la descripción evangélica de Simeón y Ana, al decir que el primero aguardaba “la consolación (gr. *paráklēsin*, lat. *consolationem*) de Israel” (Lc 2,25) y la segunda hablaba a los que esperaban “la redención (gr. *lýtrōsin*, lat. *redemptionem*) de Jerusalén” (Lc 2,38)⁵⁰.

El capítulo 54 es un canto de amor de Dios a su pueblo usando la imagen de la tradición profética (recuérdese a Oseas y a Ezequiel) de Israel como esposa de Yahweh, en un pasaje de gran lirismo y ternura que la liturgia católica proclama durante la Vigilia Pascual. El v.7 dice: “por un instante te abandoné, pero con gran cariño te reuniré” (LH). La expresión “con gran cariño” traduce el hebreo “y en entrañas grandes (*ûbērahāmîm gādōlîm*)”, en latín “y en compasiones grandes (*et in miserationibus magnis*)”, remitiendo en ambos casos al primer atributo (TM *rahûm*, Vg *miserator*). La LXX remite más bien al segundo o cuarto atributos, no solo en el sustantivo y sino en el verbo que ha cambiado: “y con piedad grande (*kai metà élēus megálu*) me apiadaré (*eleēsō*) de ti”.

⁵⁰ Cf. *Los Evangelios de la Infancia*, vol.III, Madrid 1987, p.181.

El poema continúa: “En un arrebató de ira te escondí un instante mi rostro, pero con misericordia eterna te quiero –dice el Señor tu redentor-” (LH Is 54,8). El original hebreo y la traducción latina nos hacen pensar en los atributos cuarto (*rah-hésed*, *multae miserationis*) y primero (*rahûm*, *miserator*), mientras la versión griega remite al segundo (*eleémōn*) o cuarto (*polyéleos*). En efecto, leemos: “y en piedad (TM *ûbāhēsed*, LXX *kai en elēei*, Vg *et in misericordia*) perpetua (TM *ôlām*, LXX *aiōnīōi*, Vg *sempiterna*) te compadeceré (TM *rihamtîk*, LXX *eleēsō se*, Vg *misertus sum tui*)”, con la variante de que la Vg lo pone en pretérito perfecto “te he compadecido”, que justifica la traducción litúrgica en presente “te quiero”.

En el v.10 volvemos a encontrar dos referencias a los atributos divinos. En primer lugar, nos dice: “aunque se retiren los montes y vacilen las colinas, no se retirará de ti mi misericordia ni mi alianza de paz vacilará” (LH); más literalmente: “las montañas serán removidas y las colinas serán apartadas, pero mi piedad no será removida de ti y alianza de mi paz no será apartada”. En hebr. *wāhasdî* (“y piedad mía”) y en lat. *miseriordia autem mea* (“mas mi misericordia”) remiten al cuarto atributo, e igualmente en griego aunque cambie el orden de la frase: “ni la de mí para ti piedad (*udè tò par’emû soi éleos*)”. Y el mismo versículo añade: “dice el Señor, que te quiere” (LH), donde el “que te quiere” traduce el participio heb. *mārahāmēk* (de la misma raíz que el primer atributo *rahûm*), en la Vg *miserator* (que es el primer atributo de la fórmula típica), mientras la LXX ha buscado otra palabra (*ileōs soi* “propicio para ti”).

El capítulo 55 trata sobre la alianza que Dios ofrece, en otro hermoso texto también escogido por la liturgia para la Vigilia Pascual. Leemos: “Sellaré con vosotros una alianza perpetua, las misericordias firmes hechas a David: lo hice mi testigo para los pueblos, guía y soberano de naciones” (LH Is 55,3). Para describir esta nueva y perpetua alianza, se acude a la figura de David y a la

piEDAD verdadera, amor estable o misericordia firme que Dios le tuvo: literalmente, “piEdades de David (*ḥasdê dāwid*), las estables (*hanne’ēmānīm*)”. La LXX traduce “las cosas piadosas (*tà ósia*) de David, las fieles (*tà pistá*)”; es decir, entiende *ḥasdê* (de *ḥased* “piEDAD”) no en el sentido de la misericordia hecha por Dios a David, sino de los actos piadosos ejecutados por David, o las cosas sagradas de que dicho rey se ocupó; y ha puesto *hanne’ēmānīm* (de *’ēmûn* “lealtad, verdad”) más en relación con *pístis* “fe, confianza” que con *alētheia* “verdad”, con lo cual se ha perdido la conexión que el original podía tener con la expresión *ḥésed we’ēmet* de la fórmula típica. La Vg es intermedia, pues dice “las misericordias de David fieles” (*miser cordias David fideles*), por lo que mantiene *ḥasdê* en el ámbito de la fórmula típica mientras que *hanne’ēmānīm* lo acerca a *fides* “fe, fidelidad”.

En el v.6 comienza una llamada a la conversión: “Buscad al Señor mientras se le encuentra, invocadlo mientras está cerca”. Y continúa en el v.7: “que el malvado abandone su camino, y el criminal sus planes; que regrese al Señor, y él tendrá piEDAD, a nuestro Dios, que es rico en perdón” (LH). Más literalmente, “y que vuelva (TM *wəyāšōb*, LXX *kai epistraphētō*, Vg *et revertatur*) a Yahweh y tendrá entrañas (TM *wīrahāmhu*, LXX *kai eleēthēsetai*, Vg *et miserebitur*), y a nuestro Dios, pues será abundante (TM *kī-yarbeh*, Vg *quia multus est*) para perdonar (TM *lislōh*, Vg *ad ignoscendum*). El final difiere ligeramente en la LXX: “pues (*hōti*) abundantemente (*epi poly*) perdonará (*aphēsei*) vuestros pecados (*tàs hamartías hymôn*)”. Nuevamente hallamos aquí la idea de que a la vuelta-conversión del pueblo pecador se seguirá la vuelta-respuesta de Dios de comportarse conforme a sus atributos, principalmente aquí el primero (TM *rahûm*, Vg *miserator*) y el cuarto (LXX *polyéleos*). Obsérvese que la expresión “será abundante (*yarbeh*, de la misma raíz que *rab*) en perdonar” recoge el eco del atributo “rico en piEDAD (*rab-ḥésed*)”, como en

griego “sobre mucho (*epí poly*) perdonará” remite al mismo atributo (*polyéleos*), y en latín “es abundante (*multus est*) para perdonar” recuerda el atributo “*multae misericordiae*”.

71. El profeta Zacarías.

Se suelen distinguir dos partes en este libro. La primera o Proto-Zacarías (capítulos 1-8) sería obra de este profeta, fechada con precisión entre el año 520 a.C. y el 518 a.C., mientras la segunda parte (capítulos 9-14) pertenecería a otro autor y a otra época, aunque no hay acuerdo en datarla en el siglo V o en el IV a.C. y donde algunos distinguen un Deutero-Zacarías en verso (capítulos 9-11) y un Tritio-Zacarías en prosa (capítulos 12-14).

Nosotros nos ocuparemos solo de la primera parte, cuyo contexto histórico es la reconstrucción de la nación y de la ciudad santa al regreso del exilio babilónico y en particular la edificación del Segundo Templo de Jerusalén. El atributo más repetido es, en la versión griega, “todopoderoso”. Viene de la denominación que continuamente usa para referirse a Dios: “dice Yahweh Sebaot (TM *yāhwāh šəbā’ōt*)” (vgr. Za 1,6; 7,9; 8,6, etc.), que la Vg traduce *Dominus exercituum* (“Señor de los Ejércitos”) y la VO algo más libremente “Señor del universo”, mientras que la LXX dice *kýrios pantokrátōr* (“Señor omnipotente”).

El atributo “celoso” aparece en este libro no en un contexto adverso (Dios que castiga las infidelidades de su pueblo) sino muy favorable (Dios que se declara enamorado de Jerusalén). Por dos veces el Señor proclama su “intensa pasión” por la ciudad santa:

a) Za 1,14: “Vivo una intensa pasión por Jerusalén; siento por Sión celos terribles” (VO). Más literalmente, “me encelo (TM *qinnē’îf*, LXX *ezēlōka*, Vg *zelatus sum*) por Jerusalén y por Sión un celo (TM *qin’āh*, LXX *zēlon*, Vg *zelo*) grande”. En hebreo y en griego, el verbo lleva un complemento directo a modo de acusativo interno (como “correr una carrera” o “saltar un salto”),

mientras que en latín se expresa con un complemento circunstancial en caso ablativo (“estoy encelado con gran celo”).

b) Za 8,2: “Vivo una intensa pasión por Sión, siento unos celos terribles por ella” (VO). Más literalmente: “me encelo (TM *qinnē ’tî*, LXX *ezēlōsa*, Vg *zelatus sum*) por Sión un celo (TM *qin ’āh*, LXX *zêlon*, Vg *zelo*) grande, y una cólera (TM *wəḥēmāh*, LXX *kai thymô;*, Vg *et indignatione*) grande me encelo (*qinnē ’tî*, LXX *ezēlōsa*, Vg *zelatus sum*) por ella”. La construcción sintáctica aparece en paralelismo quiástico: en la primera frase, verbo (“me encelo”) + complemento circunstancial (“por Sión”) + complemento directo (“un celo grande”); en la segunda frase, complemento directo (“una cólera grande”) + verbo (“me encelo”) + complemento circunstancial (“por ella”). La variante sintáctica del latín es la que ya vimos (“estoy encelado con gran celo, y con gran indignación estoy encelado”). Obsérvese, de otra parte el uso del vocablo *ḥēmāh* (gr. *thymós*, lat. *indignatio*) que hemos visto en Nahún y en Ezequiel.

Pero lo más significativo es la referencia al primer atributo de la fórmula típica. En Za 1,16 leemos “por eso, así dice el Señor: Me vuelvo con misericordia a Jerusalén” (LH) o “por eso, esto dice el Señor: Me vuelvo a Jerusalén con ternura” (VO). La expresión “con misericordia” o “con ternura” encubre un original “en entrañas” que alude claramente al atributo “entrañable”. Y más adelante: “Esto dice el Señor del universo: Pronunciad sentencias justas y practicad el amor y la misericordia unos con otros” (VO Za 7,9), donde también el original dice “y entrañas”.

	Adjetivo (atributo)		Sustantivo	
	Ex 34,6	Sal 86 (85),15	Za 1,16	Za 7,9
TM	<i>raḥûm</i>	<i>raḥûm</i>	<i>bəraḥāmîm</i>	<i>wəraḥāmîm</i>
LXX	<i>oiktírmōn</i>	<i>oiktírmōn</i>	<i>en oiktirmôî</i>	<i>kai oiktirmón</i>
Vg	<i>misericors</i>	<i>Vg-h misericors</i> <i>Vg-g miserator</i>	<i>in misericordiis</i>	<i>et miserationes</i>

Volvamos al segundo texto: “Esto dice el Señor del universo: Pronunciad sentencias justas y practicad el amor y la misericordia unos con otros” (VO Za 7,9). En la parte central del texto leemos literalmente: “un juicio de verdad (LXX juicio justo, Vg juicio verdadero) juzgad, y piedad y entrañas obrad”. Los vocablos empleados tanto en el original hebreo como en las traducciones griega y latina pertenecen a las mismas familias léxicas que los atributos divinos: la expresión “un juicio verdadero (o de verdad)” recuerda a Dios rico en verdad, y el sintagma “piedad y entrañas” remite claramente al Dios rico en piedad y entrañable.

TM	<i>mišpāṭ</i>	<i>’ēmet</i>	<i>šəpōṭû</i>
	<i>wəḥésed</i>	<i>wəraḥāmîm</i>	<i>’āšû</i>
LXX	<i>kríma</i>	<i>díkaion</i>	<i>krínate</i>
	<i>kai éleos</i>	<i>kai oiktirmòn</i>	<i>poiête</i>
Vg	<i>iudicium</i>	<i>verum</i>	<i>iudicate</i>
	<i>et misericordiam</i>	<i>et miserationes</i>	<i>facite</i>

Lo que más llama la atención aquí es que Za 7,9 no está hablando de las cualidades divinas sino de la conducta humana, y sin embargo se acumulan las alusiones a los atributos de la fórmula típica. Así como el Pentateuco ya había

dicho “sed santos porque yo soy santo” (Lv 11,44; 19,2), ahora esa santidad se concreta en los atributos divinos, y el mandato divino en el oráculo profético podría expresarse así: “puesto que soy piadoso y misericordioso, practicad vosotros la piedad y la misericordia los unos con los otros”. Este razonamiento lo encontraremos luego en el NT, en la primera epístola joánica: “porque Dios es amor” (1 Jn 4,8), “también nosotros debemos amarnos los unos a los otros” (1 Jn 4,11). Es más, esta cuestión es puesta en relación con la visión de Dios. Así como Moisés, que pidió ver a Dios, recibió la revelación de la fórmula típica, el apóstol dice: “nadie ha visto nunca a Dios; si nos amamos los unos a los otros, Dios permanece en nosotros y el amor de Dios ha llegado a su plenitud en nosotros” (1 Jn 2,12).

En el siguiente capítulo, hallamos una referencia a los atributos en el anuncio de que “llamarán a Jerusalén «Ciudad Fiel»” (Za 8,3), literalmente “ciudad de la verdad (TM *’îr-hā’ēmet*, Vg *civitas veritatis*)” o “ciudad verdadera (LXX *pólis hē alethinē*)”, que nos recuerda el atributo divino “rico en (piedad y) verdad”. Se trata, sin embargo, en primer término, de una cualidad de Jerusalén, esto es, de los fieles que habitan la ciudad santa, no de Dios, pero unos versículos adelante se nos descubre, en la promesa de renovación de la alianza, que esa verdad o fidelidad es un don de Dios: “ellos serán mi pueblo y yo seré su Dios en verdad (TM *be’ēmet*, LXX *en alētheía*, Vg *in veritate*) y en justicia (TM *ûbišdāqāh*, LXX *kai en dikaiosynē*, Vg *et iustitia*)” (Za 8,8). Este oráculo retoma la promesa del profeta Oseas: “te desposaré conmigo en justicia y en juicio, y en piedad y en misericordia, y te desposaré conmigo en fidelidad” (Os 2,19-20).

72. El Trito-Isaías.

La tercera parte del libro de Isaías (Is 56-66) se sitúa en la época posexílica y se discute su unidad, pues unos reconocen una homogeneidad y otros consideran que es un conjunto de oráculos independientes, datables entre el siglo VI y el IV a.C., que se han amalgamado formando el final del libro de Isaías. Una postura intermedia ve dos secciones. De una parte, los capítulos 60-62 recogen la optimista alegría de la vuelta del destierro que vemos en el Deutero-Isaías y serían contemporáneos de este en el anuncio y primeros momentos del regreso. De otra parte, el resto del Trito-Isaías (Is 56-59; 63-66) obedece a lo que los comentaristas de la VO llaman “un lúgubre ambiente de división e infidelidad” y es algo posterior, que en algunos casos (cf. Is 66,1) parece suponer que el Templo está siendo reconstruido (entre el 520 y el 515 a.C.) y en otros casos (cf. Is 56,7) da por supuesto que ya está en funcionamiento. El mensaje del profeta es más universalista que el ambiente nacionalista imperante en el momento de la segunda fase de reconstrucción de Jerusalén y del Templo en el siglo V a.C. bajo Esdras y Nehemías.

El capítulo 61 comienza con un anuncio de consuelo y liberación: “El Espíritu del Señor Yahweh está sobre mí, pues me ha ungido (TM *māšāh*, LXX *ékhrisen*, Vg *unxerit*), me ha enviado a anunciar una buena noticia a los pobres, para curar los corazones abatidos, para proclamar a los cautivos libertad y a los prisioneros la libertad y a los cautivos la emancipación” (Is 61,1). En su momento, podía referirse al profeta que en esa ocasión anuncia la liberación de los exiliados de Babilonia, pero el uso del verbo “ungir” abría la perspectiva futura a un cumplimiento más perfecto en la persona del Mesías o Ungido de Yahweh. De hecho, Jesucristo en la sinagoga de Nazaret, tras leer Is 61,1-2, reivindicará que ese pasaje “se ha cumplido hoy” (Lc 4,21). La LXX (a quien

sigue Lc 4,18-19) deshace por inútil la reiteración (recurso poético del paralelismo sinonímico) del texto hebreo diciendo “para proclamar a los cautivos libertad y a los ciegos la vista”.

El oráculo profético continúa: “para proclamar año de favor (*šənaṭ-rāšôn*, LXX *eniautòn... dektón*, Vg *annum placabilem*) para Yahweh y día de venganza (TM *wəyôm nāqām*, Vg *et diem ultionis*) para nuestro Dios, para consolar (*lənəḥēm*, LXX *parakalēsai*, Vg *ut consolarer*) a todos los que lloran” (Is 61,2). La expresión tiene un antecedente en un oráculo del mismo libro contra las naciones (en una sección del Proto-Isaías hoy considerada contemporánea del Deutero-Isaías): “día de venganza (TM *yôm nāqām*, LXX *hēméra kriseōs*, Vg *dies ultionis*) para Yahweh, año de desquites (TM *šənaṭ šillûmîm*, LXX *eniautòs... antapodóseōs*, Vg *annus retributionum*) para el litigio de Sión” (Is 34,8). Y en otro oráculo (en la misma sección del Proto-Isaías) se anunciaba la liberación de los israelitas como una venganza divina (Is 35,4): “He aquí a vuestro Dios: ¡venganza (*nāqām*)! Y vendrá la recompensa (*gəməûl*) de Dios, él vendrá y os salvará” (TM), “He aquí a vuestro Dios: ¡juicio (*krísin*), retribución (*antapodídōsin*)! Y retribuirá (*antapodósei*), él mismo vendrá y nos salvará” (LXX), “He aquí que vuestro Dios traerá venganza (*ultionem*), el propio Dios de la retribución (*retributionis*) vendrá y os salvará” (Vg). Siguiendo estos antecedentes, LXX Is 61,2 no traduce “día de venganza” sino “día de retribución (*hēméran antapodóseōs*)”, como el “año de retribución (*eniautòs... antapodóseōs*)” de LXX Is 34,8 o la “retribución (*antapodídōsin*)” de LXX Is 35,4.

Este “día de venganza” puede estar inspirado en el escatológico “Día de Yahweh” anunciado por los profetas (cf. Is 2,12 y Am 5,18-20, mientras que el libro de Joel sería posterior a Is 61), pero también puede estar aludiendo al día -más próximo- de liberación de Israel de sus enemigos que se nombra en Dt

32,35: “para mí, venganza y retribución a su tiempo (TM *lî nāqām wāšillēm la’ ēt*)” o “en día de venganza retribuiré (LXX *en hēméra; ekdikéseōs antapodōsō*)”. El final del versículo Is 61,2 y los vv.3-4 se ocupan de la consolación de los israelitas, a los que el v.6a llama “sacerdotes de Yahweh” y “ministros de nuestro Dios”. La referencia a otros pueblos no vuelve a aparecer en forma de venganza sino de glorificación de Israel, pues los extranjeros trabajarán en los campos israelitas (v.5) y las riquezas y la gloria de los gentiles aprovecharán a Israel (v.6b). No se trata, por tanto, de un oráculo encaminado a anunciar o a desear desgracias a las naciones que han sido enemigas u opresoras de los israelitas sino a consolar y enaltecer a estos. Sin embargo, la referencia al día de venganza o retribución estaba inserta en el v.2, y el evangelista san Lucas la omite cuando narra la lectura hecha por Jesús en la sinagoga de Nazaret (cf. Lc 4,16-30), pues la cita acaba en “año favorable del Señor” (v.19) y dice que Jesús cerró el libro (plegó el rollo) (v.20). De esta manera, evitó en su evangelización el anti-atributo “Dios vengador”.

En el capítulo 63 el profeta invita al pueblo a recordar las misericordias del Señor y a alabarlos por ellas. En el v.7 dice: “Voy a recordar las misericordias del Señor, a cantar sus alabanzas: todo lo que él hizo por nosotros, sus muchos beneficios a la casa de Israel, lo que hizo con su compasión y con su gran misericordia” (LH). Vamos a verlo más literalmente para descubrir las alusiones a los atributos de la fórmula típica. Comienza: “piEDAD de Yahweh (TM *ḥasdē yāhwāh*, LXX *tòn éleon kyríu*, Vg *miserationum Domini*) recordaré, alabanza de Yahweh por todo lo que Yahweh nos dio”. Por tanto, los dones de Dios a recordar y por los que alabarlos se pueden resumir en el sustantivo correspondiente al tercer atributo. La versión de la LXX comienza ahora una nueva oración: “el Señor es un juez bueno (*agathòs*) para la casa de Israel”, mientras el texto hebreo y la traducción latina continúan con la oración anterior:

“...y por lo mucho de bueno (TM *wərab-tūb*, Vg *et super multitudinem bonorum*) para con la casa de Israel”. Sigue el texto invocando los atributos primero y tercero: “...que les dio como sus entrañas (TM *kəraḥāmāyw*, LXX *katà tò éleos autû*, Vg *secundum indulgentiam suam*) y como la abundancia de su piedad (TM *ûkərōb-ḥsādāyw*, LXX *kai katà tò plēthos tēs dikaiosýnēs autû*, Vg *et secundum multitudinem misericordiarum suarum*)”, donde la referencia al primer atributo se pierde en la traducción latina (que prefiere hablar de “indulgencia”) y la referencia al tercero se cambia de lugar en la traducción griega (que opta por decir *éleos* “piedad” en primer lugar e innovar luego *dikaiosýnēs* “justicia” en el segundo lugar).

El v.9 sigue cantando la misericordia divina pero con un léxico diferente del de la fórmula típica. La versión de LH dice: “Él fue su salvador en el peligro: no fue un mensajero ni un enviado, él en persona los salvó, con su amor y su clemencia los rescató, los libró siempre y los alzó en brazos en los tiempos antiguos”. Para “amor”, el profeta emplea la raíz del mandamiento del amor a Dios (cf. Dt 6,4) y al prójimo (cf. Lv 19,18): “en su amor (TM *bəḥābātô*, Vg *in dilectione sua*)” o “a través del amarlos (LXX *dià tò agapân autûs*)”. Para “clemencia”, usa el sustantivo *ḥemlāh* “compasión”, común en Ezequiel: “y en su compasión (TM *ûbəḥemlātô*)”, que la versión latina traduce con el mismo término que acaba de usar en el lugar del primer atributo (Vg *et in indulgentia sua* “y en su indulgencia”), mientras la traducción griega continúa la expresión “y a través del amarlos y compadecerse de ellos (LXX *kai pheídesthai autôn*)”.

Tras los versículos de recordatorio de las misericordias del Señor, el profeta se dirige a Dios: “Observa desde el cielo, contempla desde tu morada santa y gloriosa: ¿Dónde está tu celo y tu fortaleza, tu entrañable ternura y compasión?” (LH Is 63,15). Se trata de dos parejas de cualidades divinas. La primera provoca temor cuando Dios las ejerce para con el pueblo, tomando en

cuenta sus pecados y castigándolo, pero es fuente de esperanza cuando las usa contra sus enemigos o, como en este contexto en que no se identifica enemigo alguno, para fortalecer a los fieles contra toda adversidad. La pareja es: “tu celo (TM *qin’ātākā*, LXX *ho zēlós su*, Vg *zelus tuus*) y tu fortaleza (TM *ûgabûrōtekā*, LXX *kai hē iskhýs su*, Vg *et fortitudo tua*)”. La segunda pareja hace referencia al primer atributo de la fórmula típica, si bien desdoblado. Literalmente dice “clamor de (hāmôn) tus vísceras (mē’eykā) y tus entrañas (wərahāmeykā)”. La versión griega ha preferido, en vez de duplicar la mención de las entrañas misericordiosas, hacer una referencia al tercer atributo (*polyéleos*) junto al primero (*oiktirmōn*) y así dice: “la multitud de tu piedad y de tus misericordias (LXX *tó plēthos tē eléus su kai tōn oiktirmōn su*)”, mientras la Vg ha traducido “la multitud de tus vísceras y de tus misericordias (*multitudo viscerum tuorum et miserationum tuarum*)”.

La oración adquiere un tono entrañable en el v.16: “que tú eres nuestro padre, que Abrahán no nos conoce ni Israel nos reconoce, pero tú, Yahweh, eres nuestro padre, nuestro redentor, desde siempre tu nombre”. Sobre ese amor filial se eleva la súplica del v.17: “Vuélvete (TM *šûb*, LXX *epístrepson*, Vg *te convertere*), por amor a tus siervos y a las tribus de tu heredad”.

En el siguiente capítulo (Is 64) se hará más explícito que este “regreso” de Dios a su pueblo presupone el arrepentimiento de los pecados, empleando el léxico de Ex 34,7 sobre la culpa o iniquidad (TM *’āôn*, LXX *adikía*, Vg *iniquitas*) y el pecado (TM *ḥaṭṭā’āh*, LXX *hamartía*, Vg *peccatum*): “y hemos pecado (TM *wanneḥṭā’*, LXX *kai hēmeis hēmártomen*, Vg *et peccavimus*)” (v.5); “y nuestras culpas (TM *wa’āônēnū*, Vg *et iniquitates nostrae*) se nos han llevado como el viento” (v.6); “y nos has consumido por causa de nuestras culpas (TM *’āônēnū*, LXX *tàs hamartías hēmôn*, Vg *iniquitatis nostrae*)” (v.7); “pero tú, Yahweh, eres nuestro padre” (v.8); “no te excedas en la cólera,

Yahweh, no recuerdes en adelante la culpa (TM *'āôn*, LXX *hamartiôn hēmôn*, Vg *iniquitatis*)” (v.9).

En el capítulo sexagésimo sexto podemos reseñar un juego de palabras con el verbo *nāḥam* “consolar” (que se mantiene en griego en las tres palabras y en latín en las dos últimas): “como a un niño a quien su madre consuela (TM *tānaḥmennû*, LXX *parakalései*, Vg *blandiatur*), así os consolaré (TM *'ānaḥemkem*, LXX *parakalésō hymâs*, Vg *consolabor vos*) yo, y en Jerusalén seréis consolados (TM *tānuḥāmû*, LXX *paraklēthēsesthe*, Vg *consolabimini*)” (Is 66,13).

73. El profeta Jonás.

Este libro está considerado hoy una narración didáctica -como las parábolas de Jesús- de la época posterior al exilio babilónico (siglo V a.C.), aunque use como protagonista a un profeta del reinado de Jeroboán II (siglo VIII a.C.), llamado Jonás. Este recibe la orden divina de predicar a la ciudad asiria de Nínive denunciando sus crímenes. El profeta desobedece pero cuando, tras diversas vicisitudes, cumple al fin su misión, la predicación produce sus frutos, pues los oyentes deciden hacer penitencia. El rey proclama un ayuno general y manda a todos los ninivitas convertirse, hacer penitencia y elevar súplicas a Dios. El bando real termina con una reflexión que expresa su esperanza: “¡Quién sabe si Dios cambiará y se compadecerá, se arrepentirá de su violenta ira y no nos destruirá!” (VO Jon 3,9). Veamos la frase más despacio.

La idea parece inspirada en un texto de Amós, un profeta precisamente del reinado de Jeroboán II y por tanto contemporáneo del Jonás histórico: “Odiad el mal y amad el bien, instaurad el derecho en el tribunal. Tal vez el Señor, Dios del universo, tenga piedad del resto de José” (VO Am 5,15). Es decir, el profeta invita a la conversión, pues cabe la posibilidad de que “se apiade (TM *yehenan*, LXX *eleése*, Vg *misereatur*) Yahweh Dios de los Ejércitos (TM *’élōhé šəbā’ôt*, LXX *ho theòs ho pantokrátōr*, Vg *Deus exercituum*)”. El verbo empleado por las tres versiones hace referencia al segundo atributo de la fórmula típica: se espera de Dios que sea graciable (TM *ħannûn*, LXX *eleēmōn*, Vg *misericors*).

Esta idea es retomada por el libro de Jonás, poniéndola en boca del rey asirio. La traducción de la VO nos puede llevar erróneamente a pensar que también en este pasaje se hace alusión expresa a uno de los atributos (“se

compadecerá”). En una traducción más literal leemos: “¡Quién sabe! Quizás vuelva Dios y se arrepienta, se vuelva del ardor de su cólera, y no perezcamos” (BJ Jon 3,9). Veamos los términos empleados.

TM	<i>yāšûḅ</i>	<i>wəniḥām</i>	<i>hā'ēlōhîm</i>	<i>wəšāḅ</i>	<i>mēḥārôn 'apô</i>
LXX	<i>metanoéseï</i>		<i>ho theòs</i>	<i>kai apostrépei</i>	<i>ex orgês thymû autû</i>
Vg	<i>convertatur</i>	<i>et ignoscat</i>	<i>Deus</i>	<i>et revertatur</i>	<i>a furore irae suae</i>
BJ	<i>vuelva</i>	<i>y se arrepienta</i>	<i>Dios,</i>	<i>se vuelva</i>	<i>del ardor de su cólera</i>

La expresión se repite casi literalmente en el profeta Joel: “¡Quién sabe si cambiará y se arrepentirá dejando tras de sí la bendición, ofrenda y libación para el Señor, vuestro Dios!” (VO Jl 2,14). Las primeras palabras son idénticas en el TM y en la Vg, mientras en la LXX cambia ligeramente porque en Jon 3,9 traduce dos verbos hebreos por uno solo griego (siendo discutible si lo que deja por traducir es *wəniḥām* o más bien *yāšûḅ wə-*) y en Jl 2,14 traduce los dos verbos.

TM	Jon 3,9	<i>mî-yôdē'a</i>	<i>yāšûḅ</i>	<i>wəniḥām</i>
	Jl 2,14	<i>mî-yôdē'a</i>	<i>yāšûḅ</i>	<i>wəniḥām</i>
LXX	Jon 3,9	<i>tis oîden ei</i>	<i>metanoéseï</i>	
	Jl 2,14	<i>tis oîden ei</i>	<i>epistrépei</i>	<i>kai metanoéseï</i>
Vg	Jon 3,9	<i>quis scit si</i>	<i>convertatur</i>	<i>et ignoscat</i>
	Jl 2,14	<i>quis scit si</i>	<i>convertatur</i>	<i>et ignoscat</i>
BJ	Jon 3,9	<i>¡Quién sabe! Quizás</i>	<i>vuelva</i>	<i>y se arrepienta</i>
	Jl 2,14	<i>Quién sabe si</i>	<i>volverá</i>	<i>y se ablandará</i>
VO	Jon 3,9	<i>Quién sabe si</i>	<i>cambiará</i>	<i>y se compadecerá</i>
	Jl 2,14	<i>Quién sabe si</i>	<i>cambiará</i>	<i>y se arrepentirá</i>

Aunque no puede afirmarse con certeza, es probable que el libro de Jonás sea de la primera mitad del siglo V y el de Joel de la segunda mitad, con lo cual sería este el que bebería de aquel. Si fuera al revés, se reforzaría aún más la intención universalista –que pronto veremos– del libro de Jonás, porque aplicaría a los ninivitas (una ciudad gentil, capital de un imperio enemigo de Israel) no solo una idea concebida por Amós para los israelitas sino incluso la misma forma diseñada por Joel para expresar esa idea a los israelitas.

Si bien se ha perdido en Jonás la referencia expresa al segundo atributo divino que había en Amós (cuando decía “tal vez se apiade”), sin embargo, al hablar en Jonás “de su violenta ira” (VO) o más literalmente “del ardor de su cólera” (BJ), puede haber una referencia al tercer atributo (“longánimo” o “lento a la ira”), tanto en hebreo (TM Ex 34,6 *’érek ’apayim*, Jon 3,9 *mēḥārôn ’apô*) como en griego (LXX Ex 34,6 *makrôthymos*, Jon 3,9 *ex orgês thymû autû*), no tanto en latín (Vg Ex 34,6 *patiens*, Jon 3,9 *a furore irae suae*). Al arrepentirse Dios “del ardor de su cólera” o “del furor de su ira”, estaría mostrándose “lento a la ira”. Este transformación es denominada “volverse”, no en el sentido de regreso sino de giro o cambio de sentido, y es el mismo verbo que se ha empleado en el versículo anterior para invitar a la conversión de los ninivitas: “que se convierta (TM *yāyāšubû*, LXX *apéstrep-san*, Vg *convertatur*) cada uno de su mal camino” (Jon 3,8). Hay, pues, un paralelismo entre la conversión desde el mal que han de hacer los ninivitas y la conversión desde la ira que se espera de Dios. No se dice que aquellos vuelvan al bien que no consta practicaran ni este vuelva a una longanimidad que tampoco consta fuera su actitud hacia los ninivitas. Sin embargo, ambas cosas se presuponían cuando Amós formuló esta misma idea: los israelitas habían de volver al buen camino que habían abandonado y posiblemente Dios volvería a comportarse conforme a

los atributos revelados. De esta manera, la reutilización de este recurso conceptual por el autor del libro de Jonás puesto en boca del rey asirio sugiere un universalismo en los destinatarios de la paciencia de Dios (y de la entera fórmula típica de los atributos, como pronto veremos).

La respuesta divina a la conversión de los ninivitas es la que animaba la esperanza del rey: “Vio Dios su comportamiento, cómo habían abandonado el mal camino, y se arrepintió de la desgracia que había determinado enviarles. Así que no la ejecutó” (VO Jon 3,10); en otra traducción: “Vio Dios lo que hacían, cómo se convirtieron de su mala conducta, y se arrepintió Dios del mal que había determinado hacerles, y no lo hizo” (BJ Jon 3,10). Los ninivitas “se convirtieron (TM *šābû*, LXX *apéstrepšan*, Vg *conversi sunt*)” según el rey había ordenado (cf. Jon 3,8) “y se arrepintió (TM *wayyinnāhem*, LXX *kai metenóēsen*, Vg *et misertus est*)” Dios según el rey esperaba (cf. Jon 3,9). Obsérvese que la expresión hebrea “y se arrepintió Dios del mal” (TM *wayyinnāhem ha’ēlōhīm ‘al-hārā’āh*)” (Jon 3,10) reproduce, cambiando el nombre divino, la misma expresión del episodio del becerro de oro “y se arrepintió Yahweh del mal (TM *wayyinnāhem yāhwāh ‘al-hārā’āh*)” (Ex 32,14). En cuanto a la traducción latina, esperaríamos *ignovit* de acuerdo con el verbo empleado en Jon 3,9, pero en su lugar la Vg usa el mismo verbo que en Am 5,15, anunciando así lo que se va a explicitar con rotundidad dos versículos más adelante.

En efecto, el capítulo cuarto narra la reacción del profeta Jonás cuando contempla que no se lleva a cabo la destrucción de la ciudad que por su boca había anunciado Dios. El libro nos dice que “Jonás se disgustó y se indignó profundamente” (VO Jon 4,1). Y en su oración es cuando recita la fórmula típica: “¿No lo decía yo, Señor, cuando estaba en mi tierra? Por eso intenté escapar a Tarsis, pues bien sé que eres un Dios bondadoso, compasivo, paciente

y misericordioso, que te arrepientes del mal” (VO Jon 4,2). Veamos cómo reproduce la fórmula típica.

En cuanto a la sintaxis, no se trata, como en la revelación a Moisés, de una invocación (vocativo “oh Yahweh, Dios entrañable...”) sino del predicado nominal de una oración completiva, dependiente a su vez de una oración causal (“pues sé que tú eres Dios graciable...”). Llama la atención que el profeta se muestra indignado pero no sorprendido, pues él ya sabía desde el principio que Dios es misericordioso no solo con los israelitas. La actuación de Dios solo confirma lo que el profeta conocía o al menos sospechaba.

La lista de los atributos divinos son en la oración de Jonás, igual que en la revelación a Moisés, adjetivos que complementan al sustantivo “dios” en el original (TM *'ēl*) y en la versión latina (Vg *Deus*), aunque no en la griega, que omite el sustantivo (“porque supe que tú eres graciable...”). El texto hebreo no emplea el plural (*'ēlōhīm*) sino el singular (*'ēl*), pero esto no es decisivo del sentido, pues no siempre el plural tiene el valor del nombre propio “Dios” ni siempre el singular tiene el valor de nombre común “dios”. En el libro de Jonás el v.4,2 es el único en que se usa en singular. Todas las demás veces se emplea en plural, generalmente como nombre propio (Jon 1,9; 2,2; 2,7; 3,8; 3,9; 3,10; 4,6; 4,7; 4,8; 4,9) y excepcionalmente como nombre común (en Jon 1,5 cuando dice que los marineros “se pusieron a rezar cada uno a su dios” o en Jon 1,6 cuando le dicen a Jonás “reza a tu dios; quizá se ocupe ese dios de nosotros”) Así pues, en Jon 4,2 cabe dudar si los atributos divinos son adjetivos explicativos a manera de epíteto (“Dios, graciable y entrañable”) o son adjetivos especificativos que distinguen a este dios (“un dios graciable”). Esta segunda opción no tiene necesariamente un alcance politeísta (como si dijera “tú eres un dios graciable, a diferencia de otros dioses”) sino de una cierta caracterización de la divinidad (como si Jonás dijera “tú eres un tipo de dios que no me gusta”).

TM	'ēl-	ḥannûn	wəraḥûm	'érek 'apayim	wərab-ḥésed
LXX		eleēmōn	kaì oiktírmōn	makróthymos	kaì polyéleos
Vg	Deus	clemens	et misericors	patiens	et multae misericordiae
Esp.	dios	graciable	y entrañable,	longánimo	y abundante en piedad

TM	wəniḥām	'al-hārā'ā
LXX	kaì metanoōn	epì taís kakíais
Vg	et ignoscens	super malitia
Esp.	y que se arrepiente	del mal

Los dos primeros atributos se enumeran no en el orden de Ex 34,6 sino en el orden inverso que hallamos en muchos otros pasajes: “graciable y entrañable (TM ḥannûn wəraḥûm, LXX eleēmōn kaì oiktírmōn, Vg clemens et misericors)”. El tercer atributo es literalmente el esperado en la fórmula típica: “longánimo (TM 'érek 'apayim, LXX makróthymos, Vg patiens)”. El cuarto atributo también es el esperado: “y abundante en piedad (TM wərab-ḥésed, LXX kaì polyéleos, Vg et multae miserationis)”. La innovación está en el quinto atributo, pues en lugar del que esperaríamos de acuerdo con Ex 34,6, esto es “y en verdad (TM we'emet)” o “y veraz (LXX kaì alēthinós, Vg et verus)”, encontramos, en cambio, “y que se arrepiente del mal (TM wəniḥām 'al-hārā'āh)” o en las versiones “y que se arrepiente de los males (LXX kaì metanoōn epì taís kakíais)” o “y que se arrepiente de la malicia (Vg et ignoscens super malitia)”. Es curioso que este atributo innovador no se añada al quinto a modo de una consecuencia de todos los demás con aplicación al caso de Nínive,

sino que figure en sustitución del quinto atributo de la fórmula típica, tal vez porque parece encerrar una contraposición entre la firmeza que expresa el Dios “rico en verdad” y la mutabilidad del Dios que se arrepiente de los males con que había amenazado.

La forma verbal *niḥām* puede ser tanto un participio como un perfecto, ambos en modo *niphal* (simple pasivo) del verbo *nāḥam* que ya hemos comentado a propósito del episodio del becerro de oro y que hemos hallado en los libros de Oseas y de Nahúm. Aquí tiene el sentido de “arrepentirse”, que hemos visto en Jon 3,9 (“y se arrepienta”, TM *wəniḥām*) y en Jon 3,10 (“y se arrepintió del mal”, TM *wayyinnāhem 'al-hārā'āh*) y ahora en Jon 4,2 (“y que se arrepiente del mal”, TM *wəniḥām 'al-hārā'āh*). El atributo añadido por Jon 4,2 no es fácilmente comprensible. Predicarlo de Dios no deja de ser provocador. Probablemente encierra una cierta queja irónica contra Dios, que no se muestra firme en su amenaza o leal a su anuncio de castigo, sino más bien, un dios tornadizo o voluble. Pero en la intención del autor del libro, el profeta que presenta esa queja va a ser desautorizado.

Viene a continuación en el Libro de Jonás la anécdota del ricino, que Dios hace crecer para dar sombra al profeta mientras aguarda fuera de Nínive a ver qué pasaba con la ciudad, y que se seca, no pudiendo evitarle a Jonás una insolación. En el diálogo de Dios con el profeta, profundamente disgustado y que se desea por segunda vez la muerte (primero en Jon 4,3 indignado por el perdón de Dios, y segundo en Jon 4,8 por el calor), la alocución divina pone fin al libro. “Tú te compadeces (TM *ḥastā*, LXX *epheisō*, Vg *doles*) del ricino (...) ¿y yo no me compadeceré (TM *'āḥūs*, LXX *pheisomai*, Vg *parcam*) por Nínive, la gran ciudad, donde hay más de veinte mil personas que no distinguen entre su derecha y su izquierda y muchísimos animales?” (Jon 4,10-11). Los verbos elegidos son los que hemos comentado en el libro de Ezequiel: la raíz hebrea

hws “compadecerse, apiadarse”, el verbo griego *pheídomai* “tener compasión o clemencia” y el latino *parco* “tener consideración” (al que aquí se añade *doleo* “dolerse”). Ninguna de estos verbos coincide léxicamente con uno de los atributos de la fórmula típica, pero el contexto (esto es, la cita literal de la fórmula típica casi en su integridad en Jon 4,2) no nos permite dudar de que semánticamente la reflexión divina de Jon 4,10-11 es una aplicación de los atributos que el propio Jonás ha recordado antes. La BJ comenta así estos últimos versículos del libro:

“Este último capítulo remacha la doctrina de la misericordia divina universal. Dios ha tenido misericordia de su profeta devorado (2,7) y de Nínive arrepentida; también se apiada de Jonás afligido en su egoísmo. Y su respuesta (4,10-11) rezuma dulce y benévola ironía: la solicitud divina se extiende hasta los animales; con mayor razón se preocupa de los hombres, incluidos los niños de corta edad, «que no distinguen su derecha de su izquierda». Todo el libro prepara de este modo la revelación evangélica de Dios Amor”.

Podríamos hacer una observación correctora que en realidad confirmaría la conclusión final. En el texto (Jn 4,11) falta algún término que distinga esos niños de entre los habitantes de la ciudad, por ejemplo “veinte mil hombres y quienes no distinguen” o “veinte mil hombres además de los que no distinguen”, sino que simplemente dice “hombres que no distinguen (literalmente “no saben”) entre su derecha y su izquierda”. Si no se refiriera a niños que realmente no saben distinguir entre derecha e izquierda sino en sentido figurado (como en la expresión castellana “no sabe dónde tiene la mano derecha”), la conclusión de que este libro prepara la revelación evangélica vendría incluso reforzada, pues nos recuerda la oración de Jesús en la cruz: “Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen” (Lc 23,34).

74. El profeta Joel.

Podemos datar este libro en la segunda mitad del siglo V, aunque unos estudiosos lo sitúan alrededor del año 450 (comentaristas de la VO) y otros en torno al 400 (BJ). Se distinguen dos partes, una primera con la descripción de una plaga de langostas (Jl 1-2) y una segunda de carácter escatológico (Jl 3-4), siendo la expresión “Día del Señor” (TM *yôm-yəhwāh*) la idea clave que da unidad a ambas partes. En el capítulo segundo, ante la llegada de ese día “grande, terrible” (v.11), Dios mismo a través del profeta hace una “llamada al arrepentimiento y a la oración” (título que la VO da al pasaje Jl 2,12-17) o “invitación a la penitencia” (título de la BJ a dicho pasaje). Comienza diciendo: “convertíos (TM *šubû*, LXX *epistráphēte*, Vg *convertimini*) a mí de todo corazón, con ayunos, llantos y lamentos” (Jl 2,12). A continuación el oráculo cambia gramaticalmente porque ya no habla Dios en primera persona sino que es el profeta quien habla de Dios en tercera persona. El versículo recuerda la fórmula típica de los atributos divinos como fundamento de la esperanza en el perdón de Dios: “rasgad vuestros corazones, no vuestros vestidos, y convertíos (TM *wəšûbû*, LXX *kai epistráphēte*, Vg *et convertimini*) al Señor, vuestro Dios, un Dios compasivo y misericordioso, lento a la cólera y rico en amor, que se arrepiente del castigo” (VO Jl 2,13). Veamos los términos empleados en el original hebreo y las versiones griega y latina, con una traducción castellana más literal.

TM	<i>kî-</i>	<i>ḥannûn</i>	<i>wərahûm</i>	<i>hû'</i>	<i>'érek 'apayim</i>	<i>wərah-ḥésed</i>
LXX	<i>hóti</i>	<i>eleémōn</i>	<i>kai oiktírmōn</i>	<i>estín</i>	<i>makróthymos</i>	<i>kai polyéleos</i>
Vg	<i>quia</i>	<i>benignus</i>	<i>et misericors</i>	<i>est</i>	<i>patiens</i>	<i>et multae misericordiae</i>
Esp	<i>pues</i>	<i>graciable</i>	<i>y entrañable</i>	<i>es él,</i>	<i>longánimo</i>	<i>y rico en piedad</i>

TM	<i>wəniḥām</i>	<i>'al-hārā'ā</i>
LXX	<i>kai metanoôn</i>	<i>epi taís kakíais</i>
Vg	<i>et praestabilis</i>	<i>super malitia</i>
Esp.	<i>y que se arrepiente</i>	<i>del mal</i>

Tal como hemos visto en el libro de Jonás, se introduce en la fórmula típica el cambio del último atributo (“abundante de verdad” o “rico en lealtad” o simplemente “firme, leal, verdadero”) por uno nuevo (“que se arrepiente del mal”), inspirado en el episodio del becerro de oro y que en Jonás tenía un cierto sabor irónico o de protesta, mientras en Joel se trata de un cambio asumido plenamente y fuente de esperanza en la llamada a conversión: la firmeza de Dios se torna cambio (del mal al bien) para quien cambia (del mal al bien) y en eso precisamente muestra que es compasivo y misericordioso, paciente y rico en piedad, es decir, confirma los atributos de la fórmula típica.

Sintácticamente, en Ex 34,6 la fórmula es una aposición al sustantivo “Dios” con que el Señor se llama a sí mismo para revelarse a Moisés, mientras que en Jl 2,13 es una oración causal: “convertíos al Señor, Dios vuestro, porque...” (LH), “volved a Yahvé, vuestro Dios, porque...” (BJ). Dicha oración externamente es causal, esto es, en cuanto subordinada a la oración principal (la

que tiene el verbo en imperativo: “convertíos” o “volved”), e internamente es copulativa, donde el sujeto es el pronombre “él” que aparece en hebreo (*hú*) y se sobreentiende en griego y latín, el verbo copulativo “es” se sobreentiende en hebreo y en cambio aparece en griego (*estín*) y latín (*est*), y el atributo sintáctico es precisamente la lista de los atributos divinos.

Podemos observar que hay una inversión del orden de los dos primeros atributos respecto de la fórmula de Ex 34,6, aunque ya hemos visto que esta inversión es bastante común en las citas bíblicas de dicha fórmula. También hemos explicado ya el significado de la inusual traducción latina *benignus*. El tercer y el cuarto atributos son los esperados, tanto en el original cuanto en las versiones de la LXX y la Vg. El cambio se produce en el quinto atributo, que es silenciado o, más bien, cambiado por uno nuevo. Se trata de *nihām*, un participio masculino singular (o bien un perfecto) en modo *niphal* (simple pasivo) del verbo *nāham* “lamentarse, sentir compasión”, que hemos visto en el profeta Nahún, y que en pasiva cobra el sentido de “lamentarse de lo que uno ha hecho, dicho o pensado”, o sea, “arrepentirse, retractarse”. En el caso que nos ocupa, se dice que Dios se arrepiente del mal con que había decidido, planeado o anunciado castigar a su pueblo: “que se arrepiente del castigo” (VO), “y se arrepiente de las amenazas” (LH, NBE), “y se retracta de las amenazas” (BJ). La VO traduce *nihām* como participio y la LH, NBE y BJ como perfecto.

Tras recordar esta fórmula típica, el profeta inmediatamente, para seguir animando a la conversión, reflexiona: “¿Quién sabe si cambiará (TM *yāšûb*, LXX *epistrépsei*, Vg *convertatur*) y se arrepentirá (TM *wānihām*, LXX *kai metanoéseí*, Vg *et ignoscat*) dejando tras de sí la bendición, ofrenda y libación para el Señor, vuestro Dios!” (VO Jl 2,14). Se emplean dos verbos para expresar la esperanza en que cambie la terrible amenaza del Día del Señor. El primero -en hebreo, griego y latín- es el mismo que se usó en los vv.12-13 para la

llamada a la conversión, con lo que se quiere expresar: volved a Dios y él volverá a vosotros, convertíos a Dios y él convertirá el mal anunciado en bendición. El segundo verbo quiere enlazar con el último atributo del v.13; la conexión se pierde en la Vg. (v.13 *et praestabilis* / v.14 *et ignoscat*), mientras se mantiene en la LXX (v.13 *kaì metanoôn* / v.14 *kaí metanoéseí*), aunque no con tanta fuerza como en el TM, ya que en hebreo coincide la forma participial del v.13 (*wəniḥām*) con la forma verbal personal del v.14 (*wəniḥām*). De esta forma hay una suerte de juego de palabras entre el significado literal (“quién sabe si... se arrepentirá”) y un significado por eco o por inercia del versículo anterior (“quién sabe si... es un Dios que se arrepiente”). Al fin y al cabo, se trata de un atributo (*niḥām 'al-hārā'ā*) que no pertenece a la fórmula típica revelada a Moisés: ¿es un atributo seguro?, o ¿puede el pueblo confiar en que la retirada de la amenaza es una consecuencia obligada del carácter entrañable, graciable, longánimo, piadoso de Dios? Es mejor no confiarse y conviene hacer signos del verdadero arrepentimiento: un ayuno santo (v.15), una asamblea de todo el pueblo (vv.15-16), la abstinencia conyugal (v.16), el llanto y la súplica de los sacerdotes (v.17).

Esa súplica consiste ante todo en pedir la compasión divina: “Ten compasión (TM *ḥūsāh*, LXX *pheîsai*, Vg *parce*) de tu pueblo, Señor” (VO Jl 2,7). El verbo utilizado en hebreo y su traducción al griego y al latín es el que hemos visto en Ezequiel. Y en segundo lugar, Joel invita a los sacerdotes a usar el mismo argumento que usara Moisés al pedir el perdón de Dios recordando también él la fórmula típica de los atributos: el mantener el buen nombre de Dios. Moisés argüía que, si Dios destruía a su pueblo como castigo a la rebelión, “entonces dirán las naciones que han oído hablar de ti: «El Señor no ha podido llevar a este pueblo a la tierra que les había prometido con juramento, por eso los ha matado en el desierto». Por tanto, muestra tu gran fuerza, como lo has

prometido diciendo: «Señor, lento a la ira y rico en piedad»...» (Nm 14, 15-18). En la época del exilio, el oráculo divino por el profeta Ezequiel advertía: “No hago esto por vosotros, casa de Israel, sino por mi santo nombre, profanado por vosotros en las naciones a las que fuisteis” (Ez 36,22). Ahora la súplica que aconseja Joel es: “No entregues tu heredad al oprobio ni a las burlas de los pueblos. ¿Por qué van a decir las gentes «¿dónde está su Dios?»” (Jl 2,17).

El libro recoge a continuación la respuesta divina. En el TM el sentido es futuro: lo que Dios hará al comprobar la conversión de su pueblo y lo que dirá en contestación a la súplica de arrepentimiento: “y se encelará (*wayəqannē*) Yahweh por su tierra y perdonará (*wayyahmōl*) a su pueblo y responderá Yahweh y dirá a su pueblo...” (Jl 2,18-19). Las traducciones griega y latina lo dan como un hecho ya realizado: “y se enceló (LXX *ezēlōsen*, Vg *zelatus est*) el Señor por su pueblo y se compadeció (LXX *epheísato*, Vg *pepercit*) de su pueblo y respondió el Señor y dijo a su pueblo...” (Jl 2,18-19). Observemos en primer lugar cómo Joel da la vuelta al que en la tradición de Nahún había sido un “anti-atributo”: no es un celo con el que Dios exige el castigo del pecador sino un celo en favor de su tierra y de su pueblo, frente a los enemigos. “Ya no os entregaré más al escarnio de los pueblos” (Jl 2,19) viene a ser una respuesta a “¿por qué van a decir las gentes ‘dónde está su Dios?’” (Jl 2,17), la respuesta que esperaba el salmista que repetidamente se lamentaba de que todo el día le espetaran “¿dónde está tu Dios?” (Sal 42,4.11).

Y en segundo lugar, vemos que el verbo empleado en el TM para expresar la reacción de Dios (v.18: “perdonará”, *yahmōl*) está en correlación con la súplica (v.17: “compadécete”, *hūsāh*), siguiendo el emparejamiento de ambos verbos tan común en el libro del profeta Ezequiel. En la LXX y la Vg se pierde el emparejamiento (porque no usan los verbos con que en Ezequiel traducen *hāmal*) pero se acentúa la correlación (porque usan en ambos

versículos los mismos verbos con que en Ezequiel traducen *hws*): “compadécete (LXX *phêisai*, Vg *parce*) de tu pueblo, Señor” (Jl 2,17), “entonces Dios... se compadeció (LXX *epheísato*, Vg *pepercit*) de su pueblo” (Jl 2,18).

75. El profeta Baruc.

El libro de Baruc se conserva en griego y no es reconocido como canónicamente inspirado por judíos y protestantes, pero sí por la Iglesia Católica y las Iglesias ortodoxas. Consta de dos partes en prosa (probablemente traducidas de un original hebreo perdido), otras dos en verso y el añadido de la Carta de Jeremías (que estaba separada en la LXX y se unió al libro de Baruc en la Vg). El libro se presenta a sí mismo como obra de Baruc, el escriba secretario del profeta Jeremías, que lo habría escrito en el exilio de Babilonia y enviado a Jerusalén, mientras la Carta (Bar 6) habría sido escrita por Jeremías a los que iban a ser deportados (año 586 a.C.). Sin embargo, los especialistas consideran que el libro es de la época helenística entre el año 300 y el 135 a.C. y que la primera parte en prosa -que es la Introducción que atribuye el libro a Baruc- sería incluso posterior, de mediados del siglo I a.C. También la Carta de Jeremías sería de época helenística.

La segunda parte en prosa (Bar 1,15 – 3,8) es una oración reconociendo los pecados y suplicando el perdón de Dios. Según la introducción, sería una oración escrita por Baruc para que la recen los desterrados. Por tres veces leemos “hemos pecado (LXX *hēmártomen*, Vg *peccavimus*)” (Bar 1,17; 2,5; 2,12), donde resuena el eco de Ex 34,7: “que perdonas la culpa, el delito y el pecado (LXX *hamartía*, Vg *peccatum*)”. Por esto, dicen: “pues no sobre obras de justicia de nuestros padres y de nuestros reyes, nosotros inspiramos piEDAD (LXX *éleos*, Vg *miser ricordiam*) de nosotros ante tu rostro, Señor Dios nuestro” (Bar 2,19). No se apoyan en la justicia de los antepasados y dirigentes, sino en la misericordia divina (cuarto atributo “rico en piedad”).

Los orantes declaran que Dios se ha encolerizado contra ellos: “porque has descargado tu ira y tu furor (LXX *tòn thymón su kai tèn orgén su*, Vg *iram tuam et furorem tuum*) contra nosotros” (Bar 2,20), según había anunciado por los profetas (e hilvana aquí cinco citas del libro de Jeremías). A pesar de eso, añaden que “sin embargo, has obrado con nosotros, Señor Dios nuestro, según toda tu equidad (LXX *epieikeian*, Vg *benignitatem*) y según toda tu gran compasión (LXX *oiktirmón*, Vg *miserationem*)” (Bar 2,27), en clara referencia al primer atributo (*oiktirmōn*, *miserator*). Estas entrañas compasivas se concretan en la promesa de Dios de dar a los israelitas “un corazón y unos oídos que oigan” (Bar 2,31), de manera que ellos “se convertirán (*epistrépsusin*) en sus corazones en el país de su destierro” (LXX Bar 2,30), o “el pueblo se convertirá (*convertetur*) a su corazón en la tierra de su cautiverio” (Vg Bar 2,30), y “yo les volveré (LXX *apostrépsō*, Vg *revocabo*) a la tierra que bajo juramento prometí a sus padres” (Bar 2,34). Este doble movimiento del pueblo que vuelve (se convierte) y Dios que les vuelve (regresan) estaba ya anunciado en Dt 30,2-3 y se encuentra en Amós, Jonás y 2 Crónicas.

La oración continúa pidiendo compasión: “Escucha, Señor, ten piedad (LXX *elēson*), porque hemos pecado (LXX *hēmártomen*) ante ti” (Bar 3,2). Aquí la Vg va más allá porque introduce la confesión en el atributo *misericors* (que a veces traduce el primer atributo de la fórmula típica y a veces el segundo): “Escucha, Señor, y apiádate (*miserere*) porque Dios es misericordioso (*misericors*) y apiádate (*miserere*) de nosotros porque hemos pecado (*peccavimus*) ante ti”. Pide a Dios que no se acuerde “de las culpas (LXX *adikiôn*, Vg *iniquitates*) de nuestros padres sino acuérdate de tu mano y de tu nombre” (Bar 3,5), esto es, de tu poder y de tu fama. Subraya: “hemos retirado (LXX *apestrépsamen*, Vg *convertemus*) de nuestro corazón toda la culpa (LXX *adikían*, Vg *iniquitatem*) de nuestros padres, quienes pecaron (LXX *tòn*

hēmartēkótōn, Vg *qui peccaverunt*) ante tí” (Bar 3,7). Y sin embargo –ahí termina la oración– “todavía estamos en nuestro destierro (...) por todas las iniquidades (LXX *adikías*, Vg *iniquitates*) de nuestros padres que se apartaron del Señor” (Bar 3,8). Puede adivinarse aquí una continua referencia al primer desarrollo de la fórmula típica (cf. Ex 34,7), el Dios que perdona la culpa (LXX *adikía*, Vg *iniquitas*) y el pecado (LXX *hamartía*, Vg *peccatum*).

Dentro de la segunda parte en verso (Bar 4,5 – 5,9) se sitúa una promesa de restauración que contiene referencias a los atributos de la fórmula típica. Leemos: “Yo espero que el Eterno os salvará, el Santo ya me llena de alegría, pues muy pronto el Eterno, vuestro Salvador, tendrá misericordia de vosotros” (VO Bar 4,22). Más literalmente: “pues yo espero en el Eterno (LXX *epí tō; aiōnīōi*, Vg *in Aeternum*) la salvación (LXX *tēn sōtērian*, Vg *salutem*) vuestra; y vino a mí alegría (LXX *kharà*, Vg *gaudium*) de parte del Santo (LXX *parà tū hagíu*, Vg *a Sancto*) en la misericordia (LXX *epí tē; eleēmosýnē*, Vg *super misericordia*), la cual vendrá a vosotros en seguida de parte del Eterno (LXX *parà tū aiōnīu*, Vg *ab Aeterno*), Salvador (LXX *sōtēros*, Vg *salutari*) vuestro”. La estructura semántica es la propia del paralelismo de la poesía hebrea: vemos un paralelismo entre “yo espero” y “vino a mí” (el profeta que espera), entre “el Eterno” y “el Santo” (Dios en quien espera) y entre “salvación” y “alegría” (dones que espera). Y a continuación se añade un verso sin paralelismo, que desarrolla los dos anteriores: la salvación y la alegría se recibirán “*epí tē; eleēmosýnēi*”, que podríamos traducir “en la dádiva” (o, si se prefiere, “limosna”, vocablo español que procede precisamente de *eleēmosýnē*). Se emplea un sustantivo distinto, aunque de la misma raíz, que *éleos*, que sería el esperado si se quisiera invocar el cuarto atributo de la fórmula típica (*polyéleos*), pero la versión latina (Vg *super misericordia*) aproxima el término

a dicho atributo (*multae misericordiae* en Vg-g Sal 85,15), aunque no pueda descartarse que *miser cordia* tenga el mismo sentido de “limosna” (como en Si 16,5). Esa misericordia “vendrá rápidamente” (con el mismo verbo que en el segundo verso) de parte del Eterno (con el mismo título divino que en el primer verso), el cual es “Salvador vuestro” (como eco de “la salvación vuestra” del primer verso), aunque la Vg prefiere traducir “Salvador nuestro”, con lo cual engloba al profeta y al pueblo.

El final del poema dice: “Porque Dios guiará a Israel con alegría, a la luz de su gloria, con su justicia y su misericordia” (VO Bar 5,9), o “con la misericordia y la justicia que vienen de él” (BJ). He aquí un semitismo que hace pensar en un original hebreo, pues donde el griego dice “el hijo del rey” o “la ciudad grande”, el hebreo se expresa “hijo, el del rey” o “ciudad, la grande”. Así en Bar 2,27 para decir “según toda tu gran compasión” la LXX escribe “según toda compasión de ti la grande”; y en Bar 5,9 leemos “con misericordia (*syn eleēmosýnē*) y justicia (*kai dikaiosýnē*), la de parte de él (*tē; par’ autū*)”. La Vg dice “con misericordia y justicia (*cum misericordia et iustitia*) que es procedente de él (*quae est ab eo*)”. También aquí hay una correspondencia entre el gr. *eleēmosýnē* y el lat. *miser cordia*. De otra parte, observamos que están emparejadas “misericordia” y “justicia”, lo que no es inusual en el AT (vgr. Sal 103,17), donde se produce a veces el paralelismo entre *ḥésed* (LXX *éleos*, Vg *miser cordia*) y *šedeq* (LXX *dikaiosýnē*, Vg *iustitia*), pero también puede ocurrir que LXX *dikaiosýnē* traduzca el heb. *ḥésed* (Gn 24,49) o que el gr. *eleēmosýnē* traduzca el heb. *šedeq* (en Si 3,14 traduce *šadāqāh*, variante sinónima de *šedeq*). Por tanto, no tenemos la certeza del original hebreo, que desde luego haría referencia a uno o dos atributos de la fórmula típica.

En este poema se habla varias veces de la ira divina: “Por encolerizar (LXX *parorgísai*) vosotros a Dios, habéis sido entregados a los enemigos” (Bar

4,6), más expresivamente en la Vg, “por el hecho de que provocastéis a Dios en la ira a la iracundia (*in ira ad iracundiam*)...”; “pues vio (Jerusalén) caer sobre vosotros la ira (LXX *orgèn*, Vg *iracundiam*) procedente de Dios” (Bar 4,9); “soportad con paciencia la ira (LXX *orgèn*, Vg *iram*) que de parte de Dios os ha sobrevenido” (Bar 4,25). Esta ira se habría manifestado en haber sido desterrados a Babilonia, aunque esta referencia podría ser una ficción literaria dirigida a alentar la esperanza de un pueblo en las dificultades –o quizá incluso en la persecución- de la época helenística.

Frente a esta ira, el poeta llama a la paciencia, pero no predicándola de Dios como uno de sus atributos (gr. *makròthymos*, lat. *patiens*) sino pidiéndola a los fieles. En Bar 4,25, la LXX emplea el imperativo *makrothymésate*, del verbo *makrothyméō* “tener longanimidad” o “ser paciente”, mientras la Vg recurre a la perífrasis ‘adverbio más imperativo’ *patienter sustinete* “pacientemente soportad”. El pueblo que ha colmado la paciencia del Dios “lento a la ira”, habiendo airado a Dios, debe ahora ser él mismo paciente. Su conversión al Señor comienza por imitar uno de los atributos divinos y podrá esperar de nuevo en el favor de Dios: “si te ha perseguido el enemigo, pronto lo verás derrotado” (v.25); “os castigó pero se acordará de vosotros” (v.27); “el Señor que te dio su nombre te consolará (LXX *parakalései*)” (v.30).

76. El profeta Daniel.

Aunque el libro está ambientado en el exilio babilónico, los exegetas consideran que es posterior. Entre los siglos V y III a.C. se habrían recopilado varios relatos en arameo sobre los judíos en la corte de Babilonia, dando al protagonista el nombre de Daniel que en la tradición israelita era un sabio y justo. Con la adición de algunas partes en hebreo, el libro quedaría cerrado hacia el año 165 a.C. (antes de la muerte del rey seleúcida Antíoco IV Epífanes, que intentó imponer, a sangre y fuego, la cultura helenística, incluyendo la religión griega, en todo su imperio, que abarcaba Palestina). Este fue el libro que pasó al canon de la Biblia judía, pero al hacer la traducción griega se le añadieron varios pasajes (probablemente traducidos de un original hebreo o arameo que se ha perdido), dos de los cuales (el salmo de Azarías y el cántico de los tres jóvenes en el horno) se incorporaron al libro de Daniel en la LXX mientras los otros dos (Daniel en el juicio de Susana y Daniel y los ídolos) se agregaron en la LXX como libros independientes (respectivamente “Susana” y “Bel y el Dragón”), hasta que en la Vg se incorporaron como capítulos 13 y 14 del libro de Daniel.

El canon de la Biblia católica acepta como inspirados todos los añadidos griegos tal como hizo san Jerónimo en la Vg. En cuanto al texto griego, tendremos en cuenta no solo el de la LXX sino también la versión de Teodoción (siglo II d.C.), que es la que sigue la traducción española de la VO.

En la sección en lengua hebrea, Daniel pide a Aspenaz -el jefe de los eunucos a cuyo cargo se encuentra- que le exima de comer alimentos procedentes de la mesa real, por ser ritualmente impuros, y dice el narrador que Dios le concedió hallar gracia y favor ante Aspenaz, quien consintió hacer una

prueba con una dieta alternativa para los cuatro jóvenes judíos (Daniel, Ananías, Azarías y Misael). El texto dice literalmente: “y entregó Dios a Daniel para piedad (TM *ləḥesed*, Teod. *eis éleon*) y para entrañas (TM *ûl̄arahămîm*, Teod. *eis oiktirmòn*) ante el rostro del jefe de los eunucos” (Dan 1,9), es decir, para que alcanzara de Aspenaz compasión y misericordia. La frase parece equivalente a “Dios concedió a Daniel hallar gracia a los ojos del jefe de los eunucos”, pero el texto no se limita a decir que el Señor inspira a Aspenaz sentimientos favorables (que Daniel “halle gracia a sus ojos”, según la conocida expresión), sino que revela que Dios es el verdadero donante de los dones que van a llegar a Daniel por mediación de Aspenaz. Por eso la LXX y la Vg dicen directamente que “Dios dio a Daniel” tales dones ante Aspenaz. En hebreo (TM) y en griego (Teodoción), los dones son *ḥesed/éleos* (que remiten al cuarto atributo de la fórmula típica *rah-ḥesed/polyéleos*) y *rahămîm/oiktirmón* (que remiten al primer atributo *rahûm/oiktirmôn*), que es tanto como decir que Dios se mostró piadoso y entrañable con Daniel. La conexión con la fórmula típica se debilita, en cambio en las versiones griega (LXX) y latina (Vg), que dicen que Dios dio a Daniel “honra y gracia (LXX *timèn kai khárin*)” o “gracia y misericordia” (Vg *gratiam et misericordiam*)”.

En la sección en lengua aramea, comunican a Daniel la orden de Nabucodonosor de ejecutar a todos los sabios de Babilonia –incluyendo a Daniel y a sus compañeros Ananías, Azarías y Misael– por no ser capaces de adivinar el sueño que había tenido el rey y desvelar su significado. Daniel pide un plazo para poder recibir de Dios ese escondido conocimiento y se dirige luego a sus tres compañeros “invitándoles a implorar misericordia (TM *rahămîm*, Teod *oiktirmùs*, Vg *misericordiam*) del Dios del Cielo acerca de este misterio” (Dan 2,18).

Nuevamente en la sección en lengua hebrea, encontramos una oración de Daniel (Dan 9,4-19). En ella se dirige a Dios dándole diversos títulos, entre ellos, el de “que guarda (TM *šōmēr*, Vg *custodiens*) la alianza (TM *habārīt*, Vg *pactum*) y la piedad (TM *wəhahésed*, Vg *et misericordiam*)” (Dan 9,4). La expresión está (igual que Ne 9,32) calcada de Dt 7,9 tanto en hebreo como en latín; en griego la LXX cambia ligeramente usando un verbo distinto que en Dt y Ne, mientras la versión griega de Teodoción restituye el mismo verbo. Recordemos que Dt 7,9 desarrollaba la idea contenida en Ex 34,7 y servía de inspiración también a Is 26,2. De otra parte, la continuación de Dan 9,4 (“con los que lo aman y guardan sus mandamientos”) está tomada de Dt 7,9. Incluso a título de curiosidad, podemos hacer notar que la tradición que en el TM dice que en Dt 7,9 lo “escrito (*kəṭīb*)” es *mišōtô* mientras lo “leído (*qərê*)” debe ser *mišōtāyw* (las dos palabras significan “sus mandatos”) debe ser muy antigua, puesto que en Dan 9,4 el TM escribe *mišōtāyw* siguiendo el *qərê* y no el *kəṭīb* de Dt 7,9.

	TM	LXX	Vg	VO
Ex 34,7	<i>nōṣēr ḥésed</i>	<i>poiōn éleos</i>	<i>qui custodis misericordiam</i>	<i>que mantiene la clemencia</i>
Dt 7,9	<i>šōmēr habbārīt wahaḥésed</i>	<i>phylássōn diathékēn kai éleos</i>	<i>custodiens pactum et misericordiam</i>	<i>que mantiene su alianza y su favor</i>
Is 26,2	<i>šōmēr 'ēmunīm</i>	<i>phylássōn dikaiosynēn kai phylássōn alétheian</i>	<i>custodiens veritatem</i>	<i>que observa la lealtad</i>
1 Re 8,23	<i>šōmēr habbārīt wahaḥésed</i>	<i>phylássōn diathékēn kai éleos</i>	<i>qui custodis pactum et misericordiam</i>	<i>tú que guardas la alianza y la fidelidad</i>
2 Cro 6,14	<i>šōmēr habbārīt wahaḥésed</i>	<i>phylássōn tèn diathékēn kai tò éleos</i>	<i>qui custodis pactum et misericordiam</i>	<i>que guardas la alianza y el amor</i>
Ne 9,32	<i>šōmēr habbārīt wahaḥésed</i>	<i>phylássōn tèn diathékēn su kai tò éleos su</i>	<i>custodiens pactum et misericordiam</i>	<i>que guardas la Alianza y la misericordia</i>
Dn 9,4	<i>šōmēr habbārīt wahaḥésed</i>	<i>tērōn tèn diathékēn kai tò éleos</i> (Teodocion: <i>phylássōn tèn diathékēn su kai tò éleos</i>)	<i>custodiens pactum et misericordiam</i>	<i>que guarda la alianza y es leal</i>

	Dt 7,9	Dan 9,4
TM	<i>šōmēr habbārīt wəhaḥéseḏ lə'ōhābāyw ūlašōmārē mišōtō</i>	<i>šōmēr habbārīt wəhaḥéseḏ lə'ōhābāyw ūlašōmārē mišōtāyw</i>
LXX	<i>phylássōn diathékēn kai éleos toís agapósín autòn kai toís phylássusin tàs entolàs autû</i>	<i>tērôn tèn diathékēn kai tò éleós toís agapósí se kai toís phylássusi tà prostágmata su</i> <i>(Teodoción: phylássōn tèn diathékēn su kai tò éleós toís agapósí se kai toís phylássusin tàs entolás su)</i>
Vg	<i>custodiens pactum et misericordiam diligentibus se et his qui custodiunt praecepta eius</i>	<i>custodiens pactum et misericordiam diligentibus te et custodientibus mandata tua</i>
VO	<i>que mantiene su alianza y su favor con los que lo aman y observan sus preceptos</i>	<i>que guarda la alianza y es leal con los que lo aman y cumplen sus mandamientos</i>

A continuación, la oración de Daniel contiene un acto penitencial: “Hemos pecado, hemos cometido crímenes y delitos, nos hemos rebelado apartándonos de tus mandatos y preceptos” (VO Dan 9,5). El primer verbo “hemos pecado (TM *ḥātā'nû*, LXX-Teod *hēmártomen*, Vg *peccavimus*)” corresponde al tercer sustantivo de la segunda oración participial de Ex 34,7 “que perdonas culpa, delito y pecado (TM *wəḥaṭṭā'āh*)”, en griego y latín “pecados (LXX *hamartías*, Vg *peccata*)”. El segundo verbo de Dan 9,5 “hemos cometido crímenes” o “hemos actuado inicualemente (TM *wə'āwînû*, LXX-Teod *ēdikésamen*, Vg *inique fecimus*)” corresponde al primer sustantivo hebreo y latino de la segunda oración participial de Ex 34,7: “que perdonas culpa (TM *'āōn*, Vg *iniquitatem*) y delito y pecado” y al segundo sustantivo griego “que perdonas delitos, iniquidades (LXX *adikías*) y pecados”.

Más adelante, la oración marca un contraste: “a ti la justicia (TM *haššəḏāqāh*, LXX-Teod *hē dikaiosynē*, Vg *iustitia*), a nosotros la vergüenza (TM *bōšēṭ*, LXX-Teod *hē aiskhynē*, Vg *confusio*)” (Dan 9,7). Desarrolla la idea

y vuelve a un nuevo contraste: “a nosotros la vergüenza (...), al Señor la compasión” (Dan 9,8-9). El v.8 explica así la vergüenza; “Yahveh, a nosotros la vergüenza, a nuestros reyes, a nuestros príncipes, a nuestros padres, porque hemos pecado contra ti” (BJ). El sustantivo “vergüenza” viene expresada con la misma palabra (en hebreo, griego y latín) que en el v.7 y el verbo “hemos pecado” como en el v.5 (en hebreo y en griego, mientras el latín lo pone en tercera persona *peccaverunt* “pecaron”). A continuación, el v.9 desarrolla la parte del contraste que corresponde a Dios y donde la idea de justicia ahora ha sido sustituida por la de compasión. Literalmente: “a mi Señor nuestro Dios, las entrañas (TM *hārahāmīm*, Teod *hoi oiktirmoi*, Vg *misericordia*) y los perdones (TM *wəhassəliḥōt*, Teod *kai hoi hilasmoi*, Vg *et propitiatio*), pues nos hemos rebelado contra él”. El primer sustantivo remite patentemente al primer atributo de la fórmula típica. De hecho, la VO traduce “pero, mi Señor, nuestro Dios, es compasivo y perdona”. La LXX presenta un cambio, porque mantiene la idea de justicia y le acompaña el cuarto atributo de piedad: “al Señor la justicia (*hē dikaiosynē*) y la piedad (*tó éleos*)”, quizá por entender que la justicia está realizada ya en el castigo del exilio y ahora se espera la piedad o compasión divina, o bien porque, en palabras de santo Tomás de Aquino, “la Misericordia no anula la Justicia, sino que es como la plenitud de la Justicia”⁵¹.

Más adelante, la oración insiste en la justicia divina: “pues justo (TM *ṣaddīq*, LXX-Teod *díkaios*, Vg *iustus*) es Yahweh nuestro Dios en todas las cosas que nos ha hecho, pues no hemos escuchado su voz” (v.14). Esto refuerza la idea de que se habla de la justicia divina en referencia a los castigos sufridos, pero a continuación la oración invoca un concepto integral de la justicia divina que ha de llevar a Dios a volver (en el sentido de dar media vuelta para alejar) su ira, lo cual viene a equivaler a una vuelta de Dios a su atributo de “lento a la

⁵¹ Suma Teológica I, 21,3.

ira”. El v.16 dice: “Señor mío, según toda tu justicia (TM *šidqōtekā*, LXX *tèn dikaiosýnēn su*, Vg *iustitiam tuam*), retira (TM *yāšāb*, LXX-Teod *apostrophētō*, Vg *avertatur*), por favor, tu ira (TM *’apkā*, LXX-Teod *ho thymós su*, Vg *ira tua*) y tu furor (TM *wahāmātəkā*, LXX-Teod *kai hē orgé su*, Vg *et furor tuus*) de tu ciudad de Jeusalén, tu monte santo, porque, en nuestros pecados (TM *bahāṭā’ēnū*, LXX *en taís hamartiais hēmôn*, Vg *propter peccata nostra*) y en los crímenes (TM *ûba’ăônôt*, LXX *kai en taís agnoiais*, Vg *et iniquitates*) de nuestros padres, Jerusalén y tu pueblo son afrenta ante todos los que nos rodean” (VO). Una variante se encuentra en Teodoción que, en vez de decir “según toda tu justicia”, dice “en toda tu misericordia (*eleēmosýnē*)” de acuerdo con la invocación explícita a la piedad divina hecha en el v.9; y en lugar de “en nuestros pecados y en los crímenes de nuestros padres” dice “porque pecamos (*hēmártomen*) y en las iniquidades (*en taís adikíais*) de nosotros y de nuestros padres”.

En el v.18 se marca un contraste entre justicia y misericordia, pero no en cuanto atributos divinos sino entre la justicia (que falta) de los hombres y las entrañas misericordiosas (que abundan) de Dios. La VO traduce: “no confiamos en nuestra justicia sino en tu gran compasión”. Más literalmente, “pues no sobre nuestra justicia (TM *’al-šidqōtēnū*, LXX-Teod *epì taís dikaiosýnais hēmôn*, Vg *in iustificationibus nostris*) presentamos nuestras súplicas ante tu faz, sino sobre tus entrañas (TM *’al-rahāmēkā*, LXX *dià tò sòn éleos*, Teod *epì tús oiktirmús su*, Vg *in miserationibus tuis*) las abundantes (TM *hārabīm*, Teod *tús pollús*, Vg *multis*)”. Para “justicia”, la Vg no emplea *iustitia* sino *iustificatio*, probablemente porque esté pensando en la doctrina paulina –aquí presentada– de la justificación no por nuestras obras de justicia sino por la gracia divina. En cuanto a las entrañas, hay en el texto hebreo, griego de Teodoción y latino una clara remisión al primer atributo de la fórmula típica, mientras la versión griega

de la LXX remite al cuarto atributo (*polyéleos*) y quizá por eso (estando presente en el propio atributo *poly-*) se ha permitido omitir que esa piedad es abundante.

La oración termina con la súplica “Escucha, Señor; perdona, Señor; atiende, Señor; actúa sin tardanza, Señor mío...” (VO Dan 9,19). Como respuesta, es enviado a Daniel el ángel Gabriel, quien le comunica que le anunciará cosas futuras, “porque eres un predilecto” (Dan 9,23), literalmente “de predilecciones (TM *ḥāmúḏôt*)”, si bien la LXX (no así Teodoción) traduce *eleinós* “digno de compasión”, no en el sentido de “miserable” sino de “merecedor de la compasión divina”. Pues bien, lo que se le anuncia a Daniel es el transcurso de cierto tiempo “para finalizar el delito (TM *hapeša‘*, Vg *praevaricatio*) y para sellar pecados (TM-*kəṭīb ḥaṭṭā’ôt*, TM-*qərē ḥaṭṭā’t*, Vg *peccatum*) y para expiar iniquidad (TM *’āôn*, Vg *iniquitas*) y para traer justicia perpetua (TM *ṣedeq ‘ōlāmīm*, LXX-Teod *dikayosynēn aiōnion*, Vg *iustitia sempiterna*)” (Dan 9,24), en clara alusión a la triple denominación del pecado en la segunda oración participial de Ex 34,7, en contraste con la justicia que Dios va a establecer. En griego, la LXX dice “para finalizar el pecado (*tēn hamartían*) y hacer escasear las iniquidades (*tàs adikías*) y borrar las iniquidades (*tàs adikías*)”, mientras Teodoción traduce “de finalizar pecado (*hamartían*) y sellar pecados (*hamartías*) y borrar los delitos (*tàs anomías*) y expiar iniquidades (*adikías*)”.

En el capítulo décimo (sección hebrea), el personaje misterioso (manifestación de Dios) que se aparece a Daniel y dialoga con él, le dice: “Voy a revelarte lo que está anotado en escritura de verdad (TM *biktāb ’ēmet*, LXX *en apographē; alētheías*, Vg *in scriptura veritatis*)” (Dan 10,21). Esta “escritura de verdad” o “libro de la verdad”, en el contexto del anuncio de hechos futuros, parece referirse a un decreto divino de predestinación (como si dijera “el libro

de las cosas que con certeza sucederán”), pero el uso del término *’ēmet* (parte de la fórmula típica) sugiere más bien que se refiere al sujeto de ese anuncio, al Dios que es rico en verdad, a su ciencia, su firmeza y su lealtad (como si dijera “el libro sobre la verdad de Dios, dueño de la Historia”). A continuación veremos cómo en uno de los suplementos griegos del libro se subraya el atributo divino “verdadero”.

Uno de estos suplementos en lengua griega es el salmo, cántico u oración de Azarías, uno de los tres jóvenes lanzados al horno llameante por orden del rey Nabucodonosor. Repetidas veces se proclama la justicia y la verdad de Dios (quinto atributo) para después invocar su piedad o misericordia (cuarto atributo):

- “Porque eres justo (LXX-Teod *díkaios*, Vg *iustus*) en cuanto has hecho con nosotros y todas tus obras son verdad (LXX *alēthinaí*, Teod *alētheia*, Vg *vera*), y rectos tus caminos y todos tus sentencias verdad (LXX *alēthinaí*, Teod *alētheia*, Vg *vera*)” (LH Dan 3,37), donde vemos que Teodoción dice “verdad” mientras la LXX y la Vg dicen “verdaderas” como en el quinto atributo “verdadero (LXX *alēthinós*, Vg *verus*)”.

- “Has decretado sentencias de verdad (LXX-Teod *alētheías*, Vg *vera*), en todo lo que has hecho recaer sobre nosotros y sobre Jerusalén, la ciudad santa de nuestros padres, pues has hecho todo esto en verdad (LXX-Teod *en alētheía*, Vg *in veritate*) y juicio, a causa de nuestros pecados (LXX-Teod *dià tàs hamartías hēmôn*, Vg *propter peccata nostra*)” (Dan 3,28), donde la Vg sigue diciendo “verdaderas” en vez de “de verdad”.

- “Porque hemos pecado (LXX-Teod *hēmártomen*, Vg *peccavimus*) y en todo hemos delinquido (LXX-Teod *ēnomésamen*, Vg *inique egimus*) apartándonos de

ti y hemos pecado mucho (LXX-Teod *exēmártomen*, Vg *deliquimus*) en todo y no hemos prestado oídos a tus mandatos” (Dan 3,29), donde vemos que hay una correspondencia entre los verbos y los sustantivos de la segunda oración participial de Ex 34,7, aunque la traducción latina no sigue al griego. La correspondencia correcta habría de establecerse entre el verbo *hēmártomen-peccavimus* y el sustantivo *hamartía-peccatum*, entre el verbo *ēnomésamen-deliquimus* y el sustantivo *anomía-delictum* y entre el verbo (*ēdikamen*)-*inique egimus* y el sustantivo (*adikía*)-*iniquitas*; el griego no ha mantenido la triple correspondencia porque ha duplicado *hēmártomen* (con prefijo, *exēmártomen*) mientras la Vg lo ha conseguido aunque en distinto orden.

- “Cuanto has hecho recaer sobre nosotros y cuanto nos has hecho, lo has hecho en juicio verdadero (LXX-Teod *alēthinē*, Vg *vero*)” (Dn 3,31).

- “No apartes de nosotros tu piedad (LXX-Teod *tò éleos su*, Vg *miser ricordiam tuam*)” (Dn 3,35).

- “En este momento no tenemos (...) ni un sitio donde ofrecerte primicias, para alcanzar piedad (LXX-Teod *éleos*, Vg *miser ricordiam*)” (Dn 3,38, Vg v.39).

- “Trátanos según tu equidad (LXX-Teod *katà tèn epieikeián su*, Vg *iuxta mansuetudinem tuam*) y según la multitud de tu piedad (LXX-Teod *katà tò plēthos tû eléus su*, Vg *secundum multitudinem misericordiae tuae*)” (Dan 3,42).

Comparando cómo enumera el libro de Daniel las tres categorías de pecado de Ex 34,7 que enumeraremos (1), (2) y (3), el resultado sería el siguiente:

En hebreo (TM):

Ex 34,7	(1) <i>'āôn</i> - (2) <i>wāpeša'</i> - (3) <i>wəḥaṭṭā'āh</i>
Dan 9,5	(3) <i>ḥāṭā'nū</i> - (1) <i>wə'āwīnū</i>
Dan 9,16	(3) <i>ḥaḥāṭā'ēnū</i> - (1) <i>ūba'āōnōt</i>
Dan 9,24	(2) <i>hapeša'</i> - (3) <i>ḥaṭṭā'ōt / ḥaṭṭā't</i> - (1) <i>'āōn</i>

En griego (LXX y Teodoción):

Ex 34,7	LXX	(1) <i>anomías</i> - (2) <i>adikías</i> - (3) <i>hamartías</i>
Dan 3,29	LXX-Teod	(3) <i>hēmártomen</i> - (1) <i>ēnomésamen</i> - (3) <i>exēmártomen</i>
Dan 9,5	LXX-Teod	(3) <i>hēmártomen</i> - (2) <i>ēdikésamen</i>
Dan 9,16	LXX	(3) <i>hamartíais</i> - (x) <i>agnoíais</i>
Dan 9,16	Teod	(3) <i>hēmártomen</i> - (2) <i>adikíais</i>
Dan 9,24	LXX	(3) <i>hamartían</i> - (2) <i>adikías</i> - (2) <i>adikías</i>
Dan 9,24	Teod	(3) <i>hamartían</i> - (3) <i>hamartías</i> - (1) <i>anomías</i> - (2) <i>adikías</i>

En latín (Vg):

Ex 34,7	(1) <i>iniquitatem</i> - (2) <i>scelera</i> - (3) <i>peccata</i>
Dan 3,29	(3) <i>peccavimus</i> - (1) <i>inique egimus</i> - (x) <i>deliquimus</i>
Dan 9,5	(3) <i>peccavimus</i> - (1) <i>inique fecimus</i>
Dan 9,16	(3) <i>peccata</i> - (1) <i>iniquitates</i>
Dan 9,24	(x) <i>praevaricatio</i> - (3) <i>peccatum</i> - (1) <i>iniquitas</i>

PARTE ESPECIAL:
EL NUEVO TESTAMENTO

CAPÍTULO VIII. LOS EVANGELIOS.

77. El Evangelio lucano de la Infancia.

Se suelen llamar “evangelios de la infancia” a los dos primeros capítulos de Lucas y los dos primeros de Mateo, en los cuales se narra el nacimiento y algunos episodios de la infancia de Jesús. El de Lucas contiene cuatro famosos cánticos que son denominados por su comienzo latino en la Vg: *Magnificat* (cántico de María en Lc 1,46-55, que la Iglesia reza cada día en la hora litúrgica de Vísperas), *Benedictus* (cántico de Zacarías en Lc 1,68-79, que la Iglesia reza cada día en la hora litúrgica de Laudes), *Gloria* (cántico de los ángeles en Lc 2,14, que es el comienzo del himno de dicho nombre de la liturgia eucarística) y *Nunc dimittis* (cántico de Simeón en Lc 2,29-32 que la Iglesia reza cada día en la hora litúrgica de Completas).

Estos cánticos –sobre todo los dos primeros, que son los más largos y de los que nos ocuparemos- están elaborados sobre la base de citas del AT, principalmente de salmos. Dado que el ambiente en que surgieron (tanto si los pronunciaron históricamente los personajes en cuyas bocas son puestos por el Evangelio, como si tuvieron un origen distinto y fueron adaptados a los sentimientos de tales personajes), debieron tener un original semítico. Parece confirmarlo el hecho de que el texto griego de las citas del AT no está tomado de la LXX sino traducido directamente del hebreo. Por estas razones, muchos exegetas (vgr. Elías Hutter en 1599, Richard Caddick en 1798, Franz Delitzsch en 1883 o Paul Winter en 1954) se han ocupado de ofrecer una “retraducción” al hipotético original hebreo (o en algún caso, arameo).

El escriturista Salvador Muñoz Iglesias dedicó amplios estudios sobre los evangelios de la infancia, al punto que sus cuatro volúmenes sobre el tema son la única obra española citada por Joseph Ratzinger-Benedicto XVI en la tercera parte de su *Jesús de Nazaret*. En el primero de los cuatro volúmenes de Muñoz⁵², este autor mantiene que todo el evangelio lucano de la infancia (Lc 1-2 íntegramente, no solo los cánticos sino también las partes narrativas) es un texto escrito en hebreo por un judío cristiano de primerísima generación y el evangelista Lucas lo habría traducido al griego sin depender de la versión de la LXX.

En el episodio de la Anunciación, el ángel Gabriel llama a María *kekharitōmēnē* (Lc 1,28). Se trata de un participio del verbo *kharitōō* que, tiene por doble razón un sentido causativo o factitivo, primero por el sufijo (verbos griegos en *-ōō*) y segundo por ser denominativo (verbo formado a partir del nombre *kháris*), por lo cual su significado sería “causar gracia, constituir en gracia, hacer objeto de favor o benevolencia”⁵³. La VL tradujo *kekharitōmēnē* por *gratificata* (del verbo *grati-ficare* “hacer gracia”), pero según Mohrmann, esta traducción no triunfó porque se prestaba a confusión con el verbo deponente (de forma pasiva pero sentido activo) *gratificari* “recompensar”, por lo que se corría el riesgo de entender que María estaba siendo recompensada por méritos suyos anteriores. San Jerónimo eligió traducir *gratia plena* “llena de gracia”, respecto de lo cual Muñoz Iglesias considera que aunque el verbo griego *kharitōō* no significa por sí mismo plenitud, puede significarlo por el contexto y que aquí no hay duda de ello, pero cree que la expresión de la Vg no es el recurso más apropiado para expresar esa plenitud, porque –siguiendo el

⁵² Cf. *Los Evangelios de la Infancia*, vol.I “Los Cánticos del Evangelio de la Infancia según San Lucas”, 2ª ed., Madrid 1990, pp.316-318.

⁵³ Cf. Muñoz Iglesias, vol.II “Los anuncios angélicos previos en el Evangelio lucano de la Infancia”, p.156.

estudio de Verd- el adjetivo latino *plenus* indicaría una totalidad subjetiva (María estaría toda ella afectada por la gracia) y no objetiva (el que la gracia sea particularmente abundante). Como alternativa, Muñoz busca una traducción que recoja que el verbo es causativo, que está en voz pasiva, que tiene (por ser tema de perfecto) un sentido de permanencia y que tiene (por el contexto) un sentido de plenitud, y propone en español un participio pasivo en grado superlativo: “agraciadísima”⁵⁴.

En cuanto a qué alcance pueda tener la *kháris* que tan abundantemente ha recibido María, Muñoz Iglesias advierte que el ambiente primitivo (muy apegado a los textos del AT) en que surge el Evangelio lucano de la Infancia es anterior al desarrollo teológico de *kháris* como gracia santificante y propone entender *kháris* como “la benevolencia de Dios hacia los hombres manifestada en la obra salvífica que se realiza en Cristo”⁵⁵ y así viene confirmado por las siguientes palabras del ángel: “has encontrado gracia (*khárin*, Vg *gratiam*) ante Dios” (Lc 1,30) según la expresión del AT “hallar gracia”. Esto no obsta a que, interpretando el texto desde la totalidad de la Revelación divina, el saludo angélico *kekharitōmēnē* haya dado lugar legítimamente a los títulos marianos de “Toda santa” en Oriente o “Purísima” en Occidente. Ahora bien, de manera complementaria podríamos proponer que la *kháris* que en María sobreabunda es también la del Dios *hannûn* “graciable”, esto es, que otorga la gracia de perdonar, en este caso de librar del pecado original: “que la santísima Virgen María fue preservada inmune de toda mancha de culpa original, en el primer

⁵⁴ *Ibíd.*, p.158.

⁵⁵ *Ibíd.*

instante de su concepción, por singular gracia y privilegio de Dios omnipotente, en atención a los méritos de Jesucristo, salvador del género humano”⁵⁶.

El *Magnificat* es el cántico de María, ya embarazada de Jesús, cuando visita a su pariente Isabel y es felicitada por esta. Comienza con la oración “Engrandece (gr. *megalýnei*, lat. *magnificat*) mi alma al Señor” (v.46), LH “proclama mi alma la grandeza del Señor”, traducción menos literal que evita malentender la expresión como si fuera la criatura la que hace grande al Creador, cuando es él quien “me ha hecho grandezas (gr. *megála*, lat. *magna*)” (v.49), LH “ha hecho obras grandes en mí”. Aquí se citan dos atributos no pertenecientes a la fórmula típica: “porque ha hecho para mí obras grandes el poderoso (gr. *ho dynatós*, lat. *qui potens est*), santo (gr. *hágion*, lat. *sanctum*) es su nombre” (v.49).

A continuación, en el v.50 leemos: “y la piedad de él (*kai tò éleos autû*, Vg *et misericordia eius*) a generaciones y generaciones (*eis geneàs kai geneàs*, Vg *in progenies et progenies*) a los que temen a él (*toîs phobuménois autôn*, Vg *timentibus eum*)”, LH “y su misericordia llega a sus fieles de generación en generación”. Encontramos aquí el eco de Ex 34,7 por el intermedio de un pasaje de los salmos referido a la primera oración participial. Parece ser una cita de Sal 103 (102),17 (“pero la piedad de Yahweh desde siempre y por siempre, para aquellos que lo temen”), pero con una variación: la extensión de la piedad o misericordia divina no viene expresada por el sustantivo gr. *aiôn*, traducción del heb. *’ólām*, sino que se indica en términos de generaciones, como en la primera oración participial de Ex 34,7. Muy posiblemente, el autor de Lc 1,50 tuvo en

⁵⁶ Bula *Ineffabilis Deus* por la que el papa beato Pío IX definió el 8 de diciembre de 1854 el dogma de la Inmaculada Concepción.

mente diversos pasajes bíblicos en que se habla de las generaciones e introdujo la expresión, bien inadvertidamente (porque estaba citando de memoria Sal 103,17), bien de propósito para hacer alusión a esos otros pasajes. Por otra parte, el hecho de que el evangelista haya traducido el texto original del *Magnificat* sin utilizar la LXX, explicaría que en Lc 1,50 emplee una expresión que casi no se halla en la LXX: “a generaciones y generaciones (*eis geneàs kai geneàs*)”. Tan solo la encontramos en una variante a Prov 27,24 en los códices Alejandrino (A) y Sinaítico (S).

Según Muñoz Iglesias⁵⁷, los manuscritos evangélicos recogen otras tres variantes en Lc 1,50, aparte de la antes citada como lectura más segura:

- Una es *eis geneàn kai geneàn* “a generación y generación”, que –como ya hemos visto– es la traducción más común y literal de la LXX para el heb. *ləḏôr wāḏôr*: Sal 33 (32),11; Sal 49 (48),11; Sal 79 (78),13; Sal 89 (88),2; Sal 89 (88),5; Sal 102 (101),13; Sal 106 (105),31; Sal 119 (118),90; Sal 135 (134),13; Sal 146 (145),10; Lam 5,19.

- Otra es *apò geneàs eis geneàn* “de generación a generación”, que es la traducción que la LXX hace de *ləḏôr wāḏôr* en Sal 10 (9),27 y en Sal 85 (84),6. En plural (*apó geneôn eis geneàs* “de generaciones a generaciones”) aparece en una variante de los manuscritos Vaticano (B) y Alejandrino (A) a Sal 33 (32),11. Con el mismo significado encontramos la expresión *ek geneàs eis geneán* “de generación a generación” como lectura más segura de Prov 27,24.

- Por último, la tercera variante de Lc 1,50 es *eis geneàn geneôn* “a generación de generaciones”. La hallamos en LXX Is 51,8 como traducción literal del heb. *ləḏôr ḏôrîm*. Además, es una traducción libre de *ləḏôr wāḏôr* en Jl 4,20 y de *ḏôr wāḏôr* en Jl 2,2. Sin la preposición *eis*, leemos *geneàn geneôn*

⁵⁷ Cf. *Los Cánticos*, pp. 62 y 141.

como traducción literal del heb. *dôr dôrîm* en Sal 72 (71),5. En Dan 6,27 leemos arameo *lā ‘ālāmîm* (“para las edades”, “por los siglos”) que la versión griega de Teodoción tradujo literalmente *eis tûs aiônas*, mientras la versión sirohexaplar escribió *eis geneàs geneôn hêôs tû aiônos* “a generación de generaciones hasta la eternidad”. Por otra parte, encontramos la expresión *eis geneàn geneôn* en textos bíblicos deuterocanónicos (Si 39,9; Jdt 8,32). Una expresión parecida hallamos en Is 58,12 (*geneôn geneaîs* “para generaciones de generaciones”, traducción de *dôr wādôr*) y en Tob 13,13 (*geneaî geneôn* “generaciones de generaciones”).

“De todas formas el valor de las distintas expresiones equivalentes, tanto en el griego de los LXX como en el correspondiente texto hebreo, es siempre el mismo: perpetuidad”.⁵⁸ Así lo hemos ya comprobado por el paralelismo con TM *lā ‘ôlām*, LXX *eis tòn aiôna*.

Más adelante en el *Magnificat*, en el v.54 se nos dice que Dios “socorrió a Israel, su siervo, para recordar (*mnēsthēnai*, Vg *memorari*) piEDAD (*elēus*, Vg *miseriCordiæ*)”, LH “acordándose de la misericordia”. Se trata de una cita de Sal 98 (97),3: TM *zākar ḥasdô wə’ ěmûnāîtô ləḥêl̄t̄ yîsrā’ ēl* (“ha recordado su piedad y su fidelidad para la casa de Israel”), LXX *emnésthē tû elēus autû tō; Iakōb kai tēs alētheías autû tō; oîkō; Israēl* (“se ha acordado de su piedad y de su verdad para la casa de Israel”). Afirma que Dios se acuerda de su piedad por Israel, como en otros pasajes (cf. Sal 105,8; 1 Cro 16,15) se dice que se acuerda de su alianza. Ese “recordar” es hacerla presente, actuarla. Cedamos la palabra a Muñoz Iglesias:

“La expresión «acordarse Dios de algo...» es muy usada en el Antiguo Testamento, y equivale a *cumplir lo que se recuerda*. En Gn 9,15-16 Yahvéh promete acordarse del pacto con Noé y *no enviar nuevo diluvio*;

⁵⁸ Muñoz Iglesias, *ibídem*, p.141.

en Ex 2,24 y 6,5 la *gesta divina* de la liberación de Egipto arranca de que Dios se acuerda de la alianza con Abraham, Isaac y Jacob; a ese recuerdo recurre Moisés en Ex 32,13 y Dt 9,27 para aplacar a Yahvéh; como efecto de ese recuerdo interpretan los salmos 105,8 y 106,45 los prodigios del Éxodo; y para Ez 16,60 la restauración mesiánica futura será debida a que Dios, recordando su alianza, establecerá otra nueva.

Concretamente, *Dios se acuerda de su misericordia* –como en Lc 1,54b- en el Salmo 98,3 (...). El infinitivo (*mnēsthēnai*) de Lc 1,54b es, según la mayoría de los intérpretes, un hebraísmo correspondiente a un infinitivo constructo (*lāzkōr*) que debe traducirse por gerundivo: «Vino en ayuda de Israel, su siervo, acordándose de su misericordia».

El Salmo habla de *misericordia* y *fidelidad* (la famosa bina de atributos divinos tan frecuente en el Salterio). En nuestro pasaje del *Magnificat* solo se menciona *expresamente* la misericordia, pero la fidelidad se exalta *implícitamente* en el cumplimiento de lo prometido que se afirma en el versículo 55⁵⁹.

Así pues, el Mesías concebido por María, Jesucristo, es la realización de la misericordia y la fidelidad, o en otras palabras, la piedad y la verdad de Dios, lo que entra de lleno en los atributos de Ex 34,6. Pero lo que nos interesa ahora destacar es que esto se formula en el *Magnificat* hablando de la piedad divina durante generaciones, usando la arcaica expresión de Ex 34,7, en lugar, por ejemplo, del modo de decir de un texto neotestamentario posterior cuando afirma que “Jesucristo es el mismo, ayer, hoy y siempre (gr. *eis tús aiōnas*, lat. *in saecula*)” (Heb 13,8).

San Juan Pablo II vio en esta proclamación de la piedad o misericordia divina por generaciones un anuncio profético de la resurrección de Jesús y la enlazó además con la presencia de María junto a la Cruz de su Hijo, como dos momentos de una “participación singular en la revelación de la misericordia”, lo que justifica el título mariano de *Mater Misericordiae* (que no significa solo

⁵⁹ *Ibidem*, pp.158-159.

“madre de misericordia” en el sentido de “madre misericordiosa”, como en el título “reina de la misericordia”, sino también y más principalmente “madre de la Misericordia”):

“El Cristo pascual es la encarnación definitiva de la misericordia, su signo viviente: histórico-salvífico y a la vez escatológico. En el mismo espíritu, la liturgia del tiempo pascual pone en nuestros labios las palabras del salmo: «Cantaré eternamente las misericordias del Señor» (Sal 89 [88],2). En estas palabras pascales de la Iglesia resuenan en la plenitud de su contenido profético las ya pronunciadas por María durante la visita hecha a Isabel, mujer de Zacarías: «Su misericordia de generación en generación» (Lc 1,50). (...) Además María es la que de manera singular y excepcional ha experimentado —como nadie— la misericordia y, también de manera excepcional, ha hecho posible con el sacrificio de su corazón la propia participación en la revelación de la misericordia divina. Tal sacrificio está estrechamente vinculado con la cruz de su Hijo, a cuyos pies ella se encontraría en el Calvario. Este sacrificio suyo es una participación singular en la revelación de la misericordia, es decir, en la absoluta fidelidad de Dios al propio amor, a la alianza querida por El desde la eternidad y concluida en el tiempo con el hombre, con el pueblo, con la humanidad; es la participación en la revelación definitivamente cumplida a través de la cruz. Nadie ha experimentado, como la Madre del Crucificado el misterio de la cruz, el pasmoso encuentro de la trascendente justicia divina con el amor: el «beso» dado por la misericordia a la justicia (cf. Sal 85 [84],11). Nadie como ella, María, ha acogido de corazón ese misterio (...). María pues es la que conoce más a fondo el misterio de la misericordia divina. Sabe su precio y sabe cuán alto es. En este sentido la llamamos también Madre de la Misericordia: Nuestra Señora de la misericordia o Madre de la divina misericordia; en cada uno de estos títulos se encierra un profundo significado teológico, porque expresan la preparación particular de su alma, de toda su personalidad, sabiendo ver primeramente a través de los complicados acontecimientos de Israel, y de todo hombre y de la humanidad entera después, aquella misericordia de la que «por todas la generaciones» (Lc 1,50) nos hacemos partícipes según el eterno designio de la Santísima Trinidad”⁶⁰.

⁶⁰ *Dives in misericordia*, nn.8-9.

En la parte narrativa del Evangelio lucano de la Infancia, encontramos, tras el *Magnificat*, el relato de que los vecinos y parientes de Isabel se enteraron de su embarazo y la felicitaron por ello. La alusión al embarazo está implícita, porque lo que el texto dice es que el Señor le había hecho una gran misericordia, literalmente “que engrandeció (*emegálynen*, Vg *magnificavit*) el Señor la piedad (*tò éleos*, Vg *misericiórdiam*) suya con ella” (Lc 1,58). El verbo es el mismo con el que comenzaba el cántico de María, pero ahora el sujeto es Dios y el objeto es la cualidad en la que, según el cuarto atributo de la fórmula típica, es rico. Es como si el narrador hubiera dicho que Dios se había mostrado con ella muy rico en piedad, y al darse cuenta de ello la gente más cercana, la felicitaban.

El canto de Zacarías, al recobrar la voz en cuanto obedeció la orden del ángel de poner a su hijo, recién nacido, el nombre de Juan –el futuro Bautista-, se llama *Benedictus* porque comienza con una bendición: “Bendito (gr. *eulogētòs*, lat. *benedictus*) sea el Señor, Dios de Israel” (Lc 1,68). Por dos veces habla de la visita de Dios, lo que nos recuerda la tercera oración participial de Ex 34,7. Es significativo que en el NT la visita de Dios se entienda en sentido favorable (cf. Lc 1,68; Lc 1,78; Lc 19,44; 1 Pe 1,12). Así lo explica Muñoz Iglesias:

“El concepto bíblico de *visitar*, entendido como acción de Dios, tiene en la mayoría de los casos alcance teológico, relacionado con la historia de la salvación. Indica siempre una intervención gratuita y libre de Dios en la historia, que ordena los acontecimientos incluso físicos (concepción de Sara en su vejez según Gén 21,1; fecundidad extraordinaria de la tierra en Sal 65,10; abundante cosecha de trigo en Ruth 1,6) para su plan salvífico sobre la humanidad. Ello hace que el principal destinatario de estas *visitas de Dios* sea su pueblo para librarlo, bien sea de la opresión en Egipto (Ex 3,16; 4,31; 13,19; Gen

50,25), o de la cautividad de Babilonia (Jer 29,10), o del asedio de Betulia (Judith 8,33). La dimensión teológica de estas intervenciones hace que se consideren también *visitas de Dios* los castigos medicinales o vindicativos ejemplares (Sab 19,15; Jer 6,13; Am 3,2) con que Yahvéh rige los destinos de la Humanidad.

En el Nuevo Testamento prevalece la *visita benéfica* y con características claramente alusivas a la intervención divina a través de la obra mesiánica. En este sentido debe entenderse el grito de las turbas ante la resurrección del hijo de la viuda de Naim: «Un gran profeta se ha levantado entre nosotros» y «Dios *ha visitado* a su pueblo» (Lc 7,16). Es esta visita de Dios a través de Jesús Mesías la que no ha sabido reconocer Jerusalén y será la causa de su ruina “porque no has conocido el día de *tu visita*” (Lc 19,44). Y visita de Dios llama Santiago a la intervención divina «para procurarse (*epesképsato labeîn*) entre los gentiles un pueblo para su nombre» en la conversión de Cornelio (Hechos 15,14)⁶¹.

Y añade que concretamente en el *Benedictus* la visita de Dios a su pueblo aparece relacionada con conceptos claramente mesiánicos: la redención (gr. *lýtrosis*), la salvación (gr. *sōtería*) y el Germen (gr. *anatolé*). En efecto, el cántico dice que “Dios (...) visitó (gr. *epesképsato*, lat. *visitavit*) e hizo redención (gr. *epoíēsen lýtrosin*, lat. *fecit redemptionem*) a su pueblo” (v.68), LH “ha visitado y redimido a su pueblo”, y que “levantó una fuerza de salvación (gr. *sōtērias*, lat. *salutis*) en la casa de David, su siervo” (v.69), y más adelante que “nos visitará (gr. *episképsetai*, lat. *visitavit*) un Germen (gr. *anatolé*, lat. *oriens*) de lo alto” (v.78), LH “nos visitará el sol que nace de lo alto”; obsérvese en la Vg el pasado *visitavit* “ha visitado” como en v.68.

Otros conceptos con los que aparece ligada la visita en el *Benedictus* son: la piedad divina para con los padres (v.72), la alianza santa (v.72), el juramento a Abrahán (v.73), el rescate del poder de los enemigos (v.74), la

⁶¹ *Los Cánticos*, pp.198-199.

santidad y justicia (v.75) y el camino de la paz (v.79). Encontramos la expresión “hacer (*poiêsai*, Vg *ad faciendam*) piedad (*éleos*, Vg *misericiam*) con los padres (*metà tòn patérōn*, Vg *cum patribus*) de nosotros (*hēmōn*, Vg *nostris*)” (v.72), LH “realizando la misericordia que tuvo con nuestros padres”. Recordemos que la LXX tradujo la primera oración participial de Ex 34,7 *nōšēr hēsed* (“que mantiene piedad”) por *poiōn éleos* (“que hace piedad”). Se diría que la “visita de la iniquidad de los padres” (tercera oración participial de Ex 34,7) se ha transformado en las siguientes expresiones: “en (el) perdón de pecados de ellos (*en aphēsei hamartiōn autōn*, Vg *in remissionem peccatorum eorum*)” (v.77) y “por (las) entrañas de piedad de nuestro Dios (*dià splághna eléus theû hēmōn*, Vg *per viscera misericordiae Dei nostri*)” (v.78). O sea, habría una reconducción de la tercera oración participial (visita como castigo de la iniquidad) a la primera (visita como piedad hacia Israel) y a la segunda (visita como perdón de los pecados).

Esta suerte de unificación de las tres oraciones participiales en el *Benedictus* es un apropiado colofón al desarrollo en el AT de la doctrina de la universalidad del pecado y de la consiguiente necesidad de perdón. En la misma epístola que canta el mandato del amor mutuo como derivación del Dios Amor (cf. 1 Jn 1,7-16), leemos: Si decimos «No tenemos pecado», nos engañamos y la verdad no está en nosotros. Si reconocemos nuestros pecados, fiel y justo es él para perdonarnos los pecados y purificarnos de nuestra injusticia” (1 Jn 1,8-9).

De otra parte, obsérvese que en Lc 1,78 la expresión “entrañas de piedad” (LH “entrañable misericordia”) no solo remite al cuarto atributo de la fórmula típica “rico en piedad” (TM *rah-hēsed*, LXX *polyéleos*), sino también al primero “entrañable” (TM *rahûm*, LXX *oiktírmōn*), que aquí aparece en forma de sustantivo “entrañas” (TM *rahāmîm*) que la LXX suele verter en *oiktirmoí* “compasiones”, siendo la traducción literal *splághna* “vísceras”.

Podría aventurarse la hipótesis de que el texto original hebreo del *Benedictus* dijera simplemente *rahāmîm* y que el traductor al griego (probablemente el evangelista san Lucas) hubiera, prescindiendo de la LXX, traducido literalmente *splágkhna* y, para aclarar su sentido, no fisiológico sino teológico, le hubiera añadido el genitivo *eléus* “de piedad”. Sin embargo, casi todos los retraductores que recoge Muñoz (Delitzsch en 1883, Zorell en 1911, Aytoun en 1917 y Sahlin en 1945) postulan para el original hebreo una construcción similar a la del texto evangélico griego (heb. *bərahāmē ḥesed̄ ’ēlōhênû* “en entrañas de piedad de nuestro Dios”), mientras que el caso excepcional (Resch en 1897) que lo simplifica, lo hace optando por la segunda palabra y no por la primera (*bəḥesed̄ ’ēlōhênû* “en piedad de nuestro Dios”).

La palabra *ḥesed̄* aparece también en las retraducciones con el sentido de la virtud humana de la piedad: “para concedernos que, libres de temor, arrancados de la mano de los enemigos, le sirvamos con santidad y justicia, en su presencia, todos nuestros días” (LH vv.73-75). La expresión literal “en santidad y justicia (*en hosiotēti kai dikaiosynē*, Vg. *in sanctitate et iustitia*)” (v.75) es retraducida a veces (Resch en 1897 y Aytoun en 1917) por *ḥəyōšer ûbišdāqāh* “en rectitud y en justicia”, y otras veces (Delitzsch en 1883, Sahlin en 1945 y Winter en 1954) por *bəḥesed̄ ûbišdāqāh* “en piedad y en justicia” (según el criterio de los salmos 18, 32, 43 y 145 en que *ḥāsīd̄* “piadoso” es traducido por LXX *hósios* y Vg *sanctus*).

Así pues, la liturgia católica al rezar cada mañana en Laudes el canto evangélico del *Benedictus* y cada tarde en Vísperas el del *Magnificat*, sigue teniendo presente, no solo los atributos divinos de la fórmula típica de Ex 34,6, sino también aquel primer desarrollo de dicha fórmula que supuso el versículo Ex 34,7.

78. El Evangelio según san Marcos.

Es hoy opinión común entre los estudiosos que este es el evangelio más antiguo de los cuatro y que fue redactado en griego en torno al año 70 para la comunidad cristiana de Roma, aunque, no sin argumentos de peso, defienden algunos que ya circulaba veinte años antes y que fue compuesto en griego partiendo de fuentes en arameo. La tradición lo atribuye al evangelista san Marcos, que habría recogido la predicación de san Pedro, y a quien se suele identificar con Juan Marcos, primo de Bernabé, si bien esta identificación es hoy puesta en duda.

En el capítulo primero, vemos a Jesús compadeciéndose de un leproso que le suplica de rodillas su curación (««Si quieres, puedes limpiarme»», v.40). Jesús, “conmoviéndose (*splagkhnistheis*), extendió la mano y lo tocó, diciendo «Quiero, queda limpio»” (Mc 1,41). El participio empleado pertenece al verbo *splagkhnízomai* “conmoverse, compadecerse”, formado a partir del sustantivo *splághkhnon* “entraña”, que en plural (*splághkhna*) traduce el heb. *rahāmîm*. Se está haciendo referencia al primer atributo de la fórmula típica, *rahûm* “entrañable”. La Vg traduce *misertus eius* “compadeciéndose de él”, que también remite al primer atributo *miserator* o *misericors*.

En el capítulo quinto, Jesús –como nos recuerda el papa Francisco-, “después de haber liberado al endemoniado de Gerasa, le confía esta misión: «Anuncia todo lo que el Señor te ha hecho y la misericordia que ha obrado contigo» (Mc 5,19)”⁶². Más literalmente, dice el evangelio: “cuanto el Señor te ha hecho (*pepoiēken*, Vg *fecerit*) y se ha apiadado (*ēlēēsen*, Vg *misertus sit*) de ti”. Si reparamos, el contenido de las dos acciones es en realidad el mismo,

⁶² *Misericordiae vultus* n.8.

puesto que lo que Dios ha hecho por el endemoniado y que es digno de dar a conocer es precisamente la misericordia tenida con él, liberándole de la posesión demoníaca. Se diría que la dicción evangélica es una duplicación de una expresión bíblica bastante frecuente en el AT, por ejemplo “haz piedad (TM ‘*āsēh-ḥéseḏ*, LXX *poiēson éleos*)” (Gn 24,12), o, referido a Dios, “que hace piedad (‘*ōsēh ḥéseḏ*, LXX *poiôn éleos*)” (Ex 20,6; Dt 5,10; Jer 32,18).

En el capítulo sexto, vemos otra ocasión en que se conmueven las entrañas misericordiosas del Señor: “Al desembarcar, Jesús vio una multitud y se compadeció (*esplagkhnístḥē*, Vg *misertus est*) de ellos, porque andaban como ovejas sin pastor, y se puso a enseñarles con calma” (Mc 6,34). El 19 de julio de 2015, el papa Francisco comentaba, en el *Angelus* dominical, los verbos empleados por el evangelista:

“Los podemos llamar los verbos del Pastor: ver, tener compasión, enseñar. El primero y el segundo, ver y tener compasión, están siempre vinculados a la actitud de Jesús: de hecho su mirada no es la mirada de un sociólogo o de un reportero gráfico, porque Él mira siempre con «los ojos del corazón». Ambos verbos, ver y tener compasión, configuran a Jesús como Buen Pastor. Pero su compasión, no es solamente un sentimiento humano: es la emoción del Mesías en el cual se ha hecho carne la ternura de Dios. Y de esta compasión nace el deseo de Jesús de nutrir a la multitud con el pan de su Palabra, es decir, de enseñar la palabra de Dios a la gente. Jesús ve, Jesús tiene compasión, Jesús enseña”.

En esa ocasión, a la multitud que escucha las enseñanzas del Señor se le hace tarde y Jesús, para darles de comer, obra la primera multiplicación de los panes y los peces, la que tiene lugar en territorio israelita (Galilea) y por ello simbólicamente los cestos que se recogen con las sobras son doce (como las tribus de Israel). La segunda mutiplicación tiene lugar en territorio pagano (Decápolis) y las canastas con las sobras fueron siete (como los pueblos a

quienes los israelitas conquistaron la Tierra Prometida). Este episódico es narrado en el capítulo octavo, donde volvemos a ver mucha gente reunida en torno a Jesús, el cual se compadece de ellos, temiendo que desfallezcan camino de casa. Sin embargo, esta vez no es el narrador (como en Mc 1,41; 6,34) sino el mismo Jesús quien expresa la conmoción de sus entrañas misericordiosas: “Siento compasión (*splagkhnízomai*, Vg *misereor*) de la gente, porque llevan tres días conmigo y no tienen qué comer” (Mc 8,2).

En el capítulo noveno, no es el narrador ni Jesús mismo, sino un personaje el que se refiere a las entrañas de Jesús. Se trata del padre de un muchacho poseído por un espíritu inmundo, que suplica: “Si algo puedes, compadeciéndote (*splagkhnistheis*, Vg *misertus*) de nosotros, ayúdanos” (Mc 9,22; Vg v.21). En este hombre, que gritó “creo (*pisteúō*, Vg *credo*), pero ayuda mi falta de fe (*apistíai*, Vg *incredulitatem*)” (v.23), no se puede suponer la consciente atribución a Jesús de un atributo divino, pero sí cabe sospechar esta intención en el evangelista, dado que el verbo *splagkhnízomai* recurre en el NT doce veces y todas ellas se encuentran en los evangelios sinópticos, nueve referidas a Jesús y tres a personajes de parábolas, de los cuales dos (el rey acreedor y el padre del hijo pródigo) son manifiestamente figura de Dios Padre y uno (el buen samaritano) puede entenderse lo es de Jesús.

En el capítulo duodécimo, los fariseos y los herodianos, confabulados (pese a su mutua enemistad) contra Jesús, le tienden una trampa, y para provocarle a manifestarse abiertamente (en lo que esperan que sea una declaración que le pierda), comienzan halagándolo: “Maestro, sabemos que eres veraz (*alēthēs*, Vg *verax*) y que no te importa con nadie, pues no miras las personas de los hombres sino que enseñas el camino de Dios en la verdad (*ep’ alētheias*, Vg *in veritate*)” (Mc 12,14). Resulta evidente que, pese al halago, los interlocutores de Jesús están muy lejos de querer adjudicarle un atributo divino,

y sin embargo, aciertan, pues la respuesta final (v.17: “dad a César lo de César y a Dios lo de Dios”), más allá de la amplia literatura a que ha dado lugar sobre las relaciones Iglesia-Estado o la dualidad de órdenes espiritual y temporal, está reclamando que se dé a Dios (también a Dios Hijo) lo que le pertenece y en primer lugar sus atributos.

79. El Evangelio según san Mateo.

Este evangelio figura el primero en el orden bíblico porque tradicionalmente se le identificaba con la traducción griega de un primitivo evangelio escrito en arameo por el apóstol Mateo Leví según noticias de autores eclesiásticos del siglo II. Hoy, sin embargo, la opinión mayoritaria es que ambas versiones se perdieron y el texto canónico de que disponemos y que conocemos como el Evangelio según san Mateo fue compuesto en griego poco después del año 80 para comunidades judeocristianas de Palestina o Siria, probablemente de Antioquía, usando tres fuentes, a saber, el Evangelio según san Marcos escrito en griego, una fuente aramea perdida de dichos y hechos de Jesús de que se nutre también el Evangelio según san Lucas y cierto material de origen desconocido que es propio solo de Mateo. No faltan, con todo, quienes defienden una mayor antigüedad de este evangelio, que no sería de los años ochenta sino sesenta.

En el capítulo quinto comienza el llamado “sermón de la montaña”, que se abre con las Bienaventuranzas (cf. Mt 5,3-12). La quinta (Mt 5,7) nos dice “Bienaventurados (*makáριοι*) los compasivos (*hoi eleēmones*), pues ellos serán compadecidos (*eleēthēsontai*)”, Vg “dichosos (*beati*) los misericordiosos (*miseriordes*), porque ellos alcanzarán misericordia (*miseriordiam*)”. Se está haciendo aquí referencia al segundo atributo de la fórmula típica, tanto en griego (LXX *eleēmōn*) como en latín (Vg-g *miseriords*, es decir, en los *Psalmi iuxta LXX*, cuando la Vg traduce del griego). Jesús declara felices a quienes se comportan para con los demás conforme a este atributo, y la razón de esta felicitación es que para ellos Dios será *ḥannûn*. Expresado así, parecería que la misericordia de Dios no es un don de su bondad, sino una conquista del hombre virtuoso que la ha merecido. Para deshacer este equívoco, hay que leer el texto

en clave cristológica: “las Bienaventuranzas son como una velada biografía interior de Jesús, como un retrato de su figura (...); en las Bienaventuranzas se manifiesta el misterio de Cristo mismo, y nos llaman a entrar en comunión con Él”⁶³. Jesús es misericordioso como el Padre, es el único verdaderamente misericordioso, que nos revela el rostro misericordioso de Dios, nos llama a ser miembros de su cuerpo místico, hijos en el Hijo y receptores de una misericordia divina que no hemos ganado.

También en la siguiente bienaventuranza (“dichosos los puros de corazón porque ellos verán a Dios”, Mt 5,8), el puro es Jesús, de manera que “la purificación del corazón se produce al seguir a Cristo, al ser uno con Él”⁶⁴ y así, habiendo alcanzado misericordia, seremos capaces de una visión de Dios que le fue negada a Moisés. Mientras en el AT el hombre de manos inocentes y puro corazón es quien podía subir al monte del Señor y entrar en el santuario de Jerusalén (cf. Sal 24,3-4), ahora es el descenso de Dios en Cristo (cf. Flp 2,6-9) quien, llamándonos a la “comunión de servicio y de obediencia con Jesús”⁶⁵, nos permite ver a Dios y nos promete abrirnos las puertas de la Jerusalén celestial donde esa visión sea plena.

Ahora bien, este aspecto primacial de los atributos divinos no significa que las bienaventuranzas carezcan de alcance ético. En palabras de Ratzinger, “precisamente por su oculto carácter cristológico las Bienaventuranzas son señales que indican el camino también a la Iglesia, que debe reconocer en ellas su modelo; orientaciones para el seguimiento que afectan a cada fiel”⁶⁶. Por eso el papa Francisco, comentando Mt 5,7, ha escrito de “la palabra de Jesús que ha

⁶³ Ratzinger-Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret*, vol.I, p.102.

⁶⁴ *Ibídem*, p.124.

⁶⁵ *Ibídem*, p.125.

⁶⁶ *Ibídem*, p.102.

señalado la misericordia como ideal de vida y como criterio de credibilidad de nuestra fe⁶⁷.

Siendo inmensa la literatura cristiana sobre las bienaventuranzas, podríamos espigar a modo de áureo ejemplo, un comentario de san Bernardo de Claraval:

“En efecto, en la enumeración de las bienaventuranzas que en su discurso distinguió el Señor, colocó a los misericordiosos (*miseriordes*) antes que a los limpios de corazón (*mundicordes*) (cf. Mt 5,7-8). Pues los misericordiosos (*miseriordes*) captan en seguida la verdad en sus prójimos al extenderles su afecto, al conformarse con ellos por la caridad de manera que sienten como propios tanto sus bienes como sus males. Con los enfermos, enferman; con los que padecen escándalo (cf. 2 Cor 11,29), se abrasan. Se han acostumbrado a gozar con los que gozan, a llorar con los que lloran (cf. Rom 12,15). (...) Pues como la verdad pura no puede ser vista sino por un corazón puro, así, la desdicha (*miseria*) del hermano es sentida más verdaderamente por un corazón desdichado (*misero*). Pero para que tengas un corazón desdichado por causa de la desdicha ajena (*ob alienam miseriam miserum cor*), conviene que primero conozcas la tuya, para que el sentir del prójimo lo encuentres en el tuyo propio, y de ti mismo aprendas cómo prestarle ayuda, esto es, a ejemplo de nuestro Salvador, que quiso padecer (*pati*) para aprender a compadecer (*compati*), se hizo desdichado (*miser*) para aprender a ser misericordioso (*misereri*), para que, así como está escrito de él mismo «Aprendió, de lo que sufrió, la obediencia» (Heb 5,8), así también aprendiera la misericordia (*miseriordiam*). No es que antes no supiera ser misericordioso (*misereri*), aquel cuya misericordia (*miseriordia*) es desde siempre hasta siempre (*ab aeterno, et usque in aeternum*), sino que lo que por naturaleza conocía desde la eternidad (*ab aeterno*), lo aprendió por experiencia temporal”⁶⁸.

⁶⁷ *Misericordiae vultus*, n.9.

⁶⁸ *Tratado sobre los grados de la humildad y la soberbia*, cap.III, n.6, en *Patrologia Latina*, vol.181, coll.944-945.

Todavía en el sermón de la montaña, en el capítulo sexto Jesús da instrucciones sobre cómo practicar la limosna, la oración y el ayuno. Respecto de la primera, dice que “cuando, pues, hagas (*poiê̄s*, Vg *facies*) limosna (*eleēmosýnēn*, Vg *elemosynam*), no toques la trompeta ante ti, como hacen los hipócritas en las sinagogas y en las aldeas para ser honrados por los hombres; en verdad (*amēn*, Vg *amen*) os digo que ya recibieron su recompensa; pero tú al hacer (*poiúntos*, Vg *faciente*) limosna (*eleēmosýnēn*, Vg *elemosynam*), que no sepa tu izquierda lo que hace tu derecha, para que tu limosna (*eleēmosýnē*, Vg *elemosyna*) esté en lo oculto y tu Padre que ve en lo oculto te pagará” (Mt 6, 2-4). Aunque el sentido de *eleēmosýnē* en el contexto es primariamente el que ha pasado al español *limosna*, la misma expresión de “hacer limosna” (en vez de “dar limosna”, pues se trata de entregar dinero o donar algún bien material) nos pone en la pista de su origen en “hacer piedad (gr. *poiéō éleos*)”, y por tanto la recomendación de Jesús no vale solo para dar limosna sino que se extiende a cualquier práctica de la misericordia.

En el capítulo noveno del Evangelio mateano, vemos a los fariseos reprochar a Jesús que coma con publicanos y pecadores (cf. Mt 9,11), a lo que el Señor responde citando al profeta Oseas (cf. Os 6,6): “Id y aprended qué es «Piedad (*éleos*, Vg *misericiordiam*) quiero y no sacrificio», pues no he venido a llamar a los justos sino a los pecadores” (Mt 9,13). La cita que Jesús hace (Os 6,6), de acuerdo con el contexto del pasaje evangélico, viene referida no a la piedad como amor de veneración a Dios (preferible a los sacrificios litúrgicos según el profeta) sino como amor de misericordia al prójimo (dentro de la íntima vinculación entre los dos mandamientos del amor, cf. Mt 22,37-40). Así lo comenta el papa Francisco:

“Al respecto es muy significativa la referencia que Jesús hace al profeta Oseas: «yo quiero amor, no sacrificio». Jesús afirma que de ahora en

adelante la regla de vida de sus discípulos deberá ser la que da el primado a la misericordia, como él mismo testimonia compartiendo la mesa con los pecadores”⁶⁹.

Más adelante en el mismo capítulo, encontramos el grito de los ciegos a Jesús: “apiádate (*eléēson*, Vg *miserere*) de nosotros, hijo de David” (Mt 9,27), donde el grito es coincidente con la súplica tan repetida en los salmos, y que comporta una invocación al segundo atributo de la fórmula típica. En este caso se dirige a Jesús, no por reconocerle naturaleza divina, pero sí su condición de Mesías, de quien Dios prometió que sería su hijo (cf. 1 Cro 17,13), lo que se interpretaba en el sentido de que le trataría como a un hijo.

Todavía en el mismo capítulo, el evangelista Mateo usa el mismo verbo que Marcos (cf. Mc 1,41; 6,34), alusivo a las entrañas misericordiosas, para expresar los sentimientos de Jesús: “Al ver a las gentes, se compadeció (*esplagkhísthē*, Vg *misertus est*) de ellas, porque estaban extenuadas y abandonadas, como ovejas que no tienen pastor” (Mt 9,36). Recordemos que se está haciendo referencia al primer atributo de la fórmula típica. El papa Francisco lo expresa diciendo que Jesús “sintió desde lo profundo del corazón una intensa compasión”⁷⁰.

En el capítulo duodécimo, Jesús vuelve a citar el versículo Os 6,6, si bien aquí el contexto no es tan unívoco como en el capítulo noveno. La situación que se plantea es que los discípulos de Jesús arrancan espigas en sábado y las comen (v.1) y los fariseos les llaman la atención por considerar ilícito este trabajo en sábado (v.2). Jesús sale en defensa de sus discípulos con dos ejemplos bíblicos de licitud de una aparente violación de la Ley mosaica. El

⁶⁹ Bula *Misericordiae vultus*, n.20.

⁷⁰ *Ibidem*, n.8.

primero (vv.3-4) es cuando David, para alimentar a sus hombres, tomó del santuario de Dios los panes que habían sido presentados ante el altar, que solo podían comer los sacerdotes, y este caso nos sitúa en el marco de la misericordia con los hambrientos que tuvo David y tiene Jesús, y que sería una causa de justificación de una actuación ilícita. Ahora bien, el segundo ejemplo es que la propia Ley manda a los sacerdotes violar el descanso sabático con su culto litúrgico en el Templo (v.5), y aquí el discurso de Jesús da un giro argumental porque afirma que “aquí hay algo mayor (*meizon*) que el Templo” (v.6), donde la Vg tradujo el adjetivo comparativo, que en griego es de género inanimado o neutro, por otro en latín de género animado o masculino-femenino, esto es, que “aquí hay alguien mayor (*melior*) que el Templo”, haciendo más claro que Jesús se refiere a sí mismo. Es decir, que si el Templo de Jerusalén -con su actividad litúrgica- se situaba por encima de la ley del descanso sabático, Jesús -con su actividad evangelizadora- se coloca con más razón sobre esa ley. Y ahora viene la cita de Oseas: “si supiérais qué es «Piedad (*éleos*, Vg *misericordiam*) quiero y no sacrificio», no condenaríais a los inocentes” (v.7). La palabra “sacrificio” remite a la liturgia del Templo que justificaba el trabajo de los sacerdotes en sábado, mientras el sustantivo “piedad” puede referirse a la misericordia con los necesitados, pero en el inmediato contexto hace referencia al amor reverente a la persona de Jesús. En efecto, concluye: “pues el Hijo del hombre es también señor del sábado” (v.8).

En el capítulo décimo cuarto, encontramos de nuevo (cf. Mt 9,36) la compasión de Jesús expresada como la conmoción de sus entrañas: “al desembarcar, vio una gran muchedumbre y se compadeció (*esplagkhnísthē*, Vg *misertus est*) de ellos y curó a los enfermos” (Mt 14,14). Así lo expresó el papa

Francisco: “A causa de este amor compasivo curó los enfermos que le presentaban”⁷¹.

En el capítulo décimo quinto vemos a una multitud que acude a Jesús llevando enfermos (v.30). Tras atenderlos y realizar curaciones, Jesús se compadece de ellos porque llevan tres días con él, no tienen qué comer y podrían desfallecer por el camino de regreso. Es el comienzo del episodio de la multiplicación de los panes y los peces. Esta vez, el evangelista Mateo, como lo hiciera Marcos (cf. Mc 8,2) pone en boca del Señor la misma expresión alusiva a sus entrañas misericordiosas que antes (cf. Mt 9,36; 14,14) ha usado como narrador: “Se conmueven mis entrañas (gr. *splagkhnízomai*) por la multitud” o “me compadezco (Vg *misereor*) de la gente” (Mt 15,32).

En el capítulo décimo octavo hay una perícopa acerca del perdón a los hermanos (cf. Mt 18,21-35), que contiene la parábola del siervo despiadado (cf. Mt 18,23-34). Al principio se enuncia la comparación del reino de los cielos “a un hombre rey (*anthrṓpō; basileî*, Vg *homini regi*)” (v.23), pero luego siempre se le citará como “el señor (*ho kýrios*, Vg *dominus*)” (vv.25, 27, 32, 34), preparando al oyente para lo que luego el propio Jesús explicita, esto es, que el rey de la narración es figura de Dios: “así también hará con vosotros mi Padre celestial” (v.35). Por esta razón, cobra especial interés la descripción de su comportamiento, y en tal sentido observamos que varios de los verbos empleados pertenecen a la misma familia léxica de atributos de la fórmula típica y remiten sin duda a los mismos. Pero digamos antes algo acerca del contexto en que se emplean tales palabras. La parábola muestra dos deudas, siendo la primera la de un siervo con el rey, que asciende a 10.000 talentos, equivalente a

⁷¹ *Misericordiae vultus*, n.8.

sesenta millones de denarios (que a un precio aproximado de 500 denarios un esclavo varón, hubiera bastado para adquirir un ejército de 120.000 esclavos), una cantidad exorbitada, claramente hiperbólica, que viene a significar la infinitud de nuestra deuda para con Dios, no solo en el sentido de que le debemos la vida, la persona y todos los bienes materiales y espirituales, sino, dada la cuestión que origina la parábola (la pregunta de Pedro de cuántas veces debe perdonar al hermano que contra él pecó), le debemos la ofensa infinita de nuestros pecados (según el sentido de “deuda” en el Padrenuestro, cf. Mt 6,12). Además, la cifra sirve para mostrar la enorme desproporción (60.000 veces) con la segunda deuda, modesta y realista, de 100 denarios, de la cual aquel deudor es ahora acreedor, siendo deudor un consiervo suyo, y que es signo de las ofensas sufridas por Pedro o, más en general, de los pecados cometidos por un hombre contra otro.

Pues bien, en ambos casos, el deudor dirige a su acreedor la misma petición: “ten paciencia (*makrothýmēson*, Vg *patientiam habe*) conmigo y te lo pagaré todo”. La primera vez (v.26), dado que el rey acreedor es figura de Dios, se está invocando el tercer atributo de la fórmula típica (LXX *makróthymos*, Vg *patiens*), como si dijera “compórtate conmigo conforme a tu condición de longánimo”. Aunque resulta patente la imposibilidad del siervo de cumplir su promesa satisfaciendo la cantidad astronómica que adeuda, el rey actúa conforme al primer atributo, que, expresado en forma de participio verbal, es la primera palabra de la parábola que sigue a la súplica del deudor: “Compadeciéndose (*splagkhnistheis*, Vg *misertus*) el señor de aquel siervo, lo dejó marchar y le perdonó (*aphêken*, Vg *dimisit*) la deuda” (v.27). Como hemos visto otras veces (cf. Mt 9,36; 14,14; 15,32), no se emplea un verbo (*oiktirō*, *oikteirō* u *oiktizō*) de la familia léxica del adjetivo (*oiktirmōn*) usado para el primer atributo en la LXX, sino un verbo (*splagkhnízomai*) de la familia léxica

de un adjetivo (*splagkhnós*) que traduce más literalmente el primer atributo hebreo (TM *rahûm* “entrañable”).

Continuando la parábola, el conservo deudor suplica al siervo acreedor (el mismo deudor perdonado por el rey) con la misma súplica de paciencia (v.29). Es probable que el suplicante desconozca que su acreedor acaba de ser perdonado, ya que no utiliza este argumento, pero el oyente o lector lo sabe. Por eso, la súplica suena así: “compórtate conmigo conforme al atributo divino de longánimo del que espero seas partícipe al haber sido beneficiario”. Sin embargo, aun cuando esta vez la promesa de satisfacer más adelante la deuda es creíble, el acreedor se niega y lo hace encarcelar. Los demás conservos que lo ven, se entristecen y se lo cuentan al señor, quien reprocha al siervo despiadado el no haber sido partícipe del segundo atributo (LXX *eleēmōn*, Vg *miseriors* en *Psalmi iuxta LXX*): “¿No debías tú apiadarte (*eleēsai*, Vg *misereri*) de tu conservo como yo me apiadé (*ēléēsa*, Vg *misertus sum*) de ti?” (v.34). Y el perdón de su deuda, que el siervo malvado hubiera creído firme, es retirado, lo cual, más que un castigo o una venganza, es la coherente aceptación de la libre opción del malvado contraria al perdón, reduciendo el señor a la unidad la incongruente doblez del siervo que quería ser perdonado pero no perdonar.

En el capítulo vigésimo, al salir de Jericó, volvemos (cf. Mt 9,27) a oír a dos ciegos gritar a Jesús: “Apiádate (*elēēson*, Vg *miserere*) de nosotros, Señor, hijo de David”, una (Mt 20,30) y otra vez (Mt 20,31), y les cura porque se le conmueven las entrañas: “y compadeciéndose (*splagkhnistheis*, Vg *misertus*) Jesús, tocó sus ojos e inmediatamente vieron, y le siguieron” (Mt 20,34). Es el mismo participio que acabamos de leer en la parábola del siervo despiadado (cf. Mt 18,27).

En el capítulo vigésimo segundo, se recoge casi literalmente el halago que vimos en Marcos dirigido por fariseos y herodianos a Jesús antes de su capciosa pregunta: “Maestro, sabemos que eres veraz (*alēthēs*, Vg *verax*) y que que enseñas el camino de Dios en la verdad (*en alētheía*, Vg *in veritate*), y no te importa con nadie, pues no miras las personas de los hombres” (Mt 22,16). Nos remitimos al respecto, a lo ya comentado a propósito del evangelio según san Marcos.

En el capítulo vigésimo tercero, en la invectiva contra los escribas y fariseos, Jesús nos dice qué es lo más grave (esto es, lo que pesa más, lo más importante) de la Ley: “el juicio (*tèn krísin*, Vg *iudicium*) y la piedad (*tò éleos*, Vg *miser ricordiam*) y la fidelidad (*tèn pístin*, Vg *fidem*)” (Mt 23,23), y añade que hay que hacer esto sin omitir aquello (lo que no descuidaban los interlocutores, pagar el diezmo de hasta lo más pequeño). En varios salmos encontramos relacionados estos conceptos. En Sal 101,1 vemos los dos primeros términos, aunque en orden inverso: “voy a cantar piedad y juicio (TM *hēsed-ûmišpāt*, LXX *éleos kai krísin*, Vg *miser ricordiam et iudicium*)”. El juicio se relaciona con la verdad (que puede tener el sentido de fidelidad) en Sal 111,7: “las obras de tus manos son verdad y juicio (TM *’ēmet-ûmišpāt*, LXX *alētheia kai krísis*, Vg *veritas et iudicium*)”. El juicio está conectado con la justicia o la piedad en Sal 33,5 que dice de Dios que “ama justicia y juicio (TM *šadāqāh ûmišpāt*, Vg-*h iustitiam et iudicium*)” o “ama piedad y juicio (LXX *eleēmosýnēn kai krísin*, Vg-*g miser ricordiam et iudicium*)”. Y en Sal 99,4: “tú obras en Jacob juicio y justicia (TM *mišpāt ûšadāqāh*, LXX *krísin kai dikaiosýnēn*, Vg *iudicium et iustitiam*)”. Pero quizás el más significativo sea el Sal 89,15: “justicia y juicio (TM *šedeq ûmišpāt*, LXX *dikaiosýnē kai kríma*, Vg *iustitia et iudicium*) son la base de tu trono; piedad y verdad (TM *hēsed we’ēmet*, LXX *éleos kai alētheia*, Vg *miser ricordia et veritas*) están ante tu rostro”. A la luz de este texto, es

probable que la tríada que Jesús pone en el centro de la Ley (cf. Mt 23,23) responda a un original (en hebreo, pues Jesús, aun cuando hable en arameo, discute con los escribas sobre conceptos bíblicos) «*mišpāṭ wəḥésed we'ēmet*», que se puede dividir en dos partes, primero el “juicio” entendido no como proceso judicial sino como decisión justa y que puede traducirse por “derecho”, y segundo la “piedad y verdad” o “misericordia y lealtad”, de tanta tradición bíblica y en los que Dios es abundante o rico, según afirma la fórmula de sus atributos revelada a Moisés.

Por último, en el capítulo vigésimo quinto, en la parábola de los talentos, el elogio del señor a los dos siervos que han negociado con el dinero que se les confió, obteniendo ganancias para el dueño, es “siervo bueno (*agathè*, Vg *bone*) y fiel (*pisté*, Vg *fidelis*)” (vv.21 y 23), que ha sido “fiel (*pístós*, Vg *fidelis*)” (vv.21 y 23), mientras que el reproche a quien enterró su talento como si lo tuviera meramente en depósito es “siervo malo (*ponēré*, Vg *male*) y perezoso (*oknēré*, Vg *piger*)” (v.26). La oposición entre la primera pareja de adjetivos es clara (bueno/malo) y no tanto para la segunda, pues habríamos esperado fiel/infiel o diligente/negligente, pero en la opción por el segundo adjetivo de los siervos alabados puede haberse tenido en cuenta la relación con el valor de la fidelidad (*pístis*) en Mt 23,23, mientras en la elección del segundo adjetivo del siervo criticado puede haber tenido peso la fuerza expresiva de la aliteración o repetición de sonidos del primer adjetivo (*ponērè... oknēré*). Si admitimos la relación con Mt 23,23, se reforzaría la conexión con el atributo divino de la verdad o fidelidad, que precedió a la fidelidad de los siervos cuando al comienzo de la parábola se les entregó los talentos, en número diferente, “a cada uno según su propia capacidad” (v.15).

80. El Evangelio según san Lucas.

La opinión mayoritaria actualmente es que este evangelio fue escrito entre el año 80 y el 90 d.C. para las comunidades cristianas de Grecia, sin que se ponga en cuestión la autoría tradicional que lo atribuye al médico Lucas, discípulo de san Pablo. Tres serían sus fuentes: el Evangelio según san Marcos, la fuente de dichos y hechos de Jesús de que también se valió el evangelista san Mateo y las fuentes propias de Lucas. Entre estas, se encuentran los relatos de la infancia de Jesús (capítulos primero y segundo) de que ya nos hemos ocupado por su superior antigüedad.

Respecto a cómo Jesús en los comienzos de su misión (capítulo cuarto) evita al leer la Sagrada Escritura el anti-atributo de “Dios vengador”, nos hemos ocupado a propósito del oráculo liberador del Trito-Isaías.

En el capítulo sexto, se encuentra el “discurso de la llanura”, paralelo lucano del “sermón de la montaña” mateano. En Mateo, se leía la conclusión “sed, pues, perfectos (*téleioi*, Vg *perfecti*) como vuestro Padre celestial es perfecto (*téleios*, Vg *perfectus*)” (Mt 5,48). Con otras palabras, reformula el mandato reiterado en el Levítico “seréis santos (TM *qādōšîm*, LXX *hágioi*, Vg *sancti*) porque yo soy santo (TM *qādōš*, LXX *hágios*, Vg *sanctus*)” (Lv 11,44-45; 19,2; 20,6), citado en el NT (cf. 1 Pe 1,15-16). La santidad estaba allí muy ligada a la pureza ritual (sobre todo, al distinguir en la dieta los animales puros y los impuros), aunque se abre también (en Lv 19) a un conjunto de deberes religiosos para con Dios y para con el prójimo, que inspira la epístola primera de Pedro al llamar a la santidad “en toda vuestra conducta” (1 Pe 1,16). En Mateo, la perfección está ligada al mandamiento del amor al enemigo (cf Mt 5,43-48). En Lucas, la cualidad que Jesús manda tener a imitación de Dios

Padre no es la santidad del Levítico ni la perfección de Mateo sino, tras la exposición sobre el amor a los enemigos (cf. Lc 6,27-35), el primer atributo de la fórmula típica en el vocablo usado por la LXX: “sed compasivos (*oiktírmones*, Vg *miseriordes*) como vuestro Padre celestial es compasivo (*oiktírmōn*, Vg *misericors*)” (Lc 6,36). Ambas palabras, griega y latina, corresponden a la traducción respectiva de la LXX y la Vg a *rahûm* “entrañable” (TM Ex 34,6). Esta es la conclusión en Lucas tras haber expresado que amando al enemigo y haciendo el bien sin esperar nada, “seréis hijos del Altísimo, porque él es bueno (*khrestós*, Vg *benignus*) con los ingratos (*akharístus*, Vg *ingratos*) y malvados (*ponērús*, Vg *malos*)” (Lc 6,35), donde el contraste se establece entre el Dios bueno (como síntesis de toda la fórmula típica) y los hombres malos, a los cuales se les llama “ingratos” probablemente no solo en el sentido de “desagradecidos” sino en el más profundo de “carentes de gracia (heb. *ḥēn*, gr. *kháris*, lat. *gratia*)”, es decir, que no comparten el segundo atributo divino de graciable (TM *ḥannûn*), piadoso (LXX *eleēmōn*) o clemente (Vg *clemens*).

Si recordamos la resistencia que produjo en LXX Sal 111,4-5 el denominar *oiktírmōn* al justo temeroso de Dios, por el contrario, el carácter pacífico con que en Lc 6,36 se admitió que los discípulos de Jesús estén llamados a ser *oiktírmones* como Dios Padre, es un fuerte indicio o una prueba indirecta de que no se trata de una arriesgada traducción al griego por parte del evangelista sino que se remonta al original semítico empleado en la predicación del Maestro, cuya autoridad avala esa osadía, como cuando la liturgia eucarística romana advierte: “fieles a la recomendación del Salvador y siguiendo su divina enseñanza, nos atrevemos a decir: Padre nuestro...”.

En cuanto a los tres mandatos (“sed santos” en Lv, “sed perfectos” en Mt y “sed compasivos” en Lc), san Máximo Confesor (siglo VII) los unió

hablando de la Palabra de Dios: “Y de nuevo, al enseñarnos la justicia y la bondad divina, manda y dice: Sed santos, perfectos, compasivos, como lo es vuestro Padre”⁷². Esta versión litúrgica está tomada de la traducción latina de Juan Escoto (siglo IX), acorde con la Vg: “Sed santos (*sancti*), sed perfectos (*perfecti*), sed misericordiosos (*misericordes*)”⁷³, mientras que en el original griego, Máximo emplea cuatro términos, porque desdobra el vocablo de Lc 6,36, quizá por contraste con los “ingratos” del v.35 o para citar los dos primeros atributos (en el orden inverso de Sal 111,4; Jon 4,2, etc.) de la fórmula típica: “Y de nuevo, enseñando la divina justicia (*dikaiosýnen*) y bondad (*agathótēta*), manda diciendo: Sed santos (*hágioi*); sed perfectos (*téleioi*); sed graciables (*eleēmones*); sed entrañables (*oiktírmones*), como vuestro Padre celestial”⁷⁴.

El versículo Lc 6,36 inspiró al papa Francisco el lema del Jubileo de la Misericordia:

“Queremos vivir este Año Jubilar a la luz de la palabra del Señor: Misericordiosos como el Padre (*Misericordes sicut Pater*). El evangelista refiere la enseñanza de Jesús: «Sed misericordiosos, como el Padre vuestro es misericordioso» (Lc 6,36). Es un programa de vida tan comprometedor como rico de alegría y de paz. El imperativo de Jesús se dirige a cuantos escuchan su voz (cf. Lc 6,27). Para ser capaces de misericordia, entonces, debemos en primer lugar colocarnos a la escucha de la Palabra de Dios”⁷⁵.

En el capítulo séptimo, al ver Jesús salir de Naín el cortejo fúnebre que lleva a enterrar al único hijo de una viuda, experimenta la conmoción de sus entrañas misericordiosas y resucita al muerto. El texto griego nos dice: “y

⁷² Epístola XI, cit. en *Liturgia de las Horas*, vol.II, p.261.

⁷³ Migne, *Patrologia Graeca*, vol.95, col.455.

⁷⁴ *Ibidem*, col.456.

⁷⁵ *Misericordiae vultus*, n.13.

viéndola el Señor se compadeció (*esplagkhnísthē*) de ella y le dijo «No llores»” (Lc 7,13), mientras la Vg subraya la voz pasiva del verbo expresando: “al verla el Señor movido por la misericordia (*miser cordia motus*) hacia ella, le dijo «No llores»”.

En el capítulo décimo, en la parábola del buen samaritano encontramos dos referencias a la fórmula típica, la conmiseración del samaritano ante el hombre asaltado por los bandidos (cf. Lc 10,33) y el reconocimiento final de que aquel fue prójimo de este porque practicó con él la misericordia (cf. Lc 10,37). Dedicaremos especial atención a esta parábola.

En el capítulo undécimo, Jesús critica la contrastante incoherencia de los fariseos preocupados por la pureza exterior de manos y vajillas, mientras su interior rebosa de maldades. Por eso les dice: “Dad (*dóte*) lo de dentro como limosna (*eleēmosýnēn*) y lo tendréis limpio todo (Lc 11,41). Aquí no se usa la expresión “hacer limosna” (cf. Mt 6,2-3) sino “dar limosna” (o más exactamente “dar algo en calidad de limosna”), porque no prima el sentido de practicar misericordia con el necesitado sino el de desprenderse. La Vg traduce “lo que sobra (*quod superest*) dadlo en limosna (*date elemosynam*)”, pues en este caso lo sobrante es la maldad del corazón, eso es lo interior de que hay que despojarse. Jesús no quiere decir que la limosna haya de ceñirse a lo sobrante (cf. en Mc 12,43-44 el elogio de la viuda pobre que dio cuanto tenía y no solo lo sobrante), pues no habla aquí de limosna de bienes sino de “robos y maldades (*arpagês kai ponerías*, Vg *rapina et iniquitate*)” (Lc 11,39), que obviamente no recomienda entregar a otros, ni en el sentido de que esos otros aprendan esas prácticas ni en el de que las sufran como víctimas. Hay más bien una metáfora de la limosna, tal vez porque Jesús incluye a sus interlocutores entre esos hipócritas que gustaban de hacer limosna en público (cf. Mt 6,2) y les conmina a que se desprendan, como si fuera limosna, de su maldad interior.

El capítulo décimo quinto contiene las llamadas “tres parábolas de la misericordia”, específicas de Lucas. Vienen a ser la explicación de Jesús, en su lenguaje didáctico de las parábolas, de los conceptos transmitidos por la fórmula típica del Dios clemente y compasivo, o misericordioso y piadoso, o entrañable y graciable. Sin embargo, estos relatos no son dependientes del léxico de la fórmula típica, salvo por una palabra que expresa la conmoción del Padre misericordioso ante la vuelta del hijo pródigo, la misma (*esplagkhnisthē*, Lc 15,20) que se usa para los sentimientos de Jesús (cf. Mc 6,14; Mt 14,14; Lc 7,13) o los del buen samaritano (cf. Lc 10,33), por lo que la comentaremos al exponer esta otra parábola. Por ahora, nos limitaremos a recordar una observación de san Juan Pablo II:

“En la parábola del hijo pródigo no se utiliza, ni siquiera una sola vez, el término «justicia»; como tampoco, en el texto original, se usa la palabra «misericordia»; sin embargo, la relación de la justicia con el amor, que se manifiesta como misericordia está inscrito con gran precisión en el contenido de la parábola evangélica. Se hace más obvio que el amor se transforma en misericordia, cuando hay que superar la norma precisa de la justicia: precisa y a veces demasiado estrecha”⁷⁶.

Tres episodios en tres capítulos sucesivos del Evangelio lucano recogen la súplica tan común en los salmos pidiendo piedad, compasión o misericordia. El primero es el del rico de la parábola que sufre en el Hades y pide que le refresquen: “padre Abrahán, apiádate de mí (*elēēsón me*, Vg *miserere mei*)” (Lc 16,24). El segundo es el de los diez leprosos que, desde lejos, piden a Jesús la curación: “Maestro, apiádate de nosotros (*elēēson hēmās*, Vg *miserere nostri*)” (Lc 17,13). El tercero es el del ciego de Jericó, que reconoce a Jesús su condición de Mesías y le suplica para recobrar la vista: “Jesús, hijo de David, apiádate de mí (*elēēsón me*, Vg *miserere mei*)” (Lc 18,38 y de nuevo en v.39).

En el capítulo décimo octavo, al mostrar la enseñanza que se extrae de la parábola del juez inicuo y la viuda importuna, dice Jesús: “Dios ¿no hará justicia a sus elegidos que claman ante él día y noche?, ¿o les dará largas? Os digo que les hará justicia sin tardar” (VO Lc 18,7-8). La expresión “les dará largas” (v.7) traduce el verbo gr. *makrothymeî* (Vg *patientiam habebit*) que no puede dejar de recordarnos el tercer atributo de la fórmula típica (LXX *makróthymos*, Vg *patiens*), pero aquí se usa no en el sentido de ser tardo a la ira, sino tardo a la justicia, y por eso (como en Si 35,19) se niega que Dios lo sea, sino que, al contrario, actuará “sin tardar” (VO) o “pronto” (BJ), literalmente “en celeridad (gr. *en tákhei*)” o “velozmente (Vg *cito*)” (v.8). Pero algunos exegetas piensan que el evangelista quiere dar respuesta a una percepción precisamente inversa, la de que Dios está dando largas en realizar su justicia definitivamente en la venida gloriosa de Jesús (como dice el propio v.8: “cuando venga el Hijo del Hombre”), de manera que lo que el v.8 está diciendo es que Dios sí está siendo paciente conforme a su atributo, para dar lugar a la conversión de más personas (cf. 2 Pe 3,9). Por eso la BJ traduce “¿no hará justicia a sus elegidos, que están clamando a él día y noche, y les hace esperar?” (v.7). Los comentaristas explican del siguiente modo que -en su opinión- el texto evangélico a la vez se inspira y se separa del Eclesiástico:

“En Si 35,18-19, donde parece inspirarse este versículo, se dijo que Dios no tendrá paciencia ni se tardará para hacer justicia a los pobres oprimidos; aquí se dice que toma paciencia. Quizá esta adaptación refleje el afán de explicar el retraso de la Parusía. Comparar una actitud análoga en 2 P 3,9; Ap 6,9-11” (BJ, nota a Lc 18,7).

⁷⁶ *Dives in misericordia*, n.5.

81. La parábola del buen samaritano.

No se pretende aquí reflexionar sobre cada uno de los elementos de esta parábola (Lc 10,25-37) tan rica en distintos aspectos y que ha sido objeto de tanta atención desde los Padres de la Iglesia hasta la actualidad, sino solo dirigir nuestra mirada a un par de palabras que remiten a los atributos de la fórmula típica, si bien no son meros detalles sino que pueden iluminar una comprensión general del texto.

Las palabras en cuestión son *esplagkhnísthē* (Lc 10,33) y *éleos* (Lc 10,37), referidas ambas al samaritano, la primera de ellas dicha por el narrador de la parábola, que es Jesús, y la segunda por el legista interlocutor de Jesús. Con estas dos palabras el evangelista está presentando al samaritano como una imagen de Dios o por lo menos como alguien cuyo comportamiento refleja el modo de actuar de Dios:

a) El samaritano, al ver el estado en que se encontraba el hombre que había caído en manos de los salteadores (“dejándolo medio muerto”, Lc 10,30), “tuvo compasión” (BJ), “se compadeció” (VO), “fue movido a compasión” (CLIE) o “fue movido por la misericordia” (Vg *miser cordia motus est*). En griego, *esplagkhnísthē* es una forma pasiva de *splagkhnízomai* “conmoverse, compadecerse”, no en el sentido de “fue compadecido” o “fue objeto de compasión”, sino el de “fue conmovido” o “fue movido a compasión”. Si nos preguntamos cuál sería el complemento agente, o sea, por quién fue movido, responderíamos desde el punto de vista sintáctico que fue conmovido por la visión del hombre malherido (*idôn esplagkhnísthē*, “viendo, fue conmovido”), así como es la miseria ajena la que mueve a la misericordia, aunque ya veremos que el contexto teológico del relato permite aventurar que es Dios quien mueve

al samaritano a sentir compasión por el necesitado. El verbo *splagkhnízomai* proviene del sustantivo *splágkhnon* “entrañas”, que en griego se refiere principalmente al corazón, pulmones e hígado, no tanto al útero femenino como el hebreo *rahāmîm*, pero sirve de traducción de este término, en cuanto ambos designan primariamente las vísceras u órganos internos y secundariamente los sentimientos que se pensaba residían en ellos (valor, compasión, buen corazón), de manera que el gr. *splagkhnós* traduce el heb. *rahûm* (“entrañable”) más literalmente que *oiktírmōn*, que es la voz que usa la LXX en la fórmula típica. Por tanto, la parábola nos dice que el samaritano fue movido a sentir y comportarse de acuerdo con el primer atributo divino de la fórmula típica.

b) Habiendo preguntado Jesús a su interlocutor, un maestro de la ley (experto en la Torá), cuál de los tres hombres –el sacerdote, el levita y el samaritano- de la parábola fue prójimo de quién cayó en manos de los bandidos, el legista responde: “el que hizo (*ho poiésas*, Vg *qui fecit*) la misericordia (*tò éleos*, Vg *misericiordiam*) con él” (Lc 10,37). Se diría que el legista, por prejuicio racial y religioso, evita nombrar al samaritano colocándolo moralmente por encima del sacerdote y el levita, pero gracias a emplear un circunloquio, el evangelista puede resumirnos en qué consiste portarse como prójimo. El sustantivo *éleos* nos remite tanto al segundo atributo de la fórmula típica (LXX *eleémōn* “graciable”) como sobre todo al cuarto (LXX *polyéleos* “rico en piedad”). El samaritano se portó, pues, como el propio Dios se autorreveló a Moisés en el libro del Éxodo en el que el interlocutor de Jesús es perito. Y aunque desconocemos los términos exactos en que se desarrolló históricamente el episodio (ni el diálogo tendría lugar en griego ni un legista palestino tenía que estar familiarizado con la LXX), lo relevante para nosotros es el texto griego en que la divina providencia ha querido nos llegase la revelación evangélica.

Una reflexión merece la recurrencia del verbo griego *poiéō* “hacer”, cuyo uso es tan común en la lengua corriente que resulta arriesgado extraer consecuencias teológicas de su repetición en el texto, pero a veces las coincidencias son demasiado llamativas como para pensar que carezcan de significación. En primer lugar, el episodio da comienzo con la pregunta del legista “¿Maestro, qué he de hacer para heredar la vida eterna?” (Lc 10,25). Se trata de un vocativo (gr. *didáskale*, Vg *magister*) y luego la pregunta en cinco palabras, literalmente “qué haciendo (gr. *poiésas*, Vg *faciendo*), vida eterna heredaré” (o en la Vg “poseeré”). Es exactamente la misma consulta que le hace un dignatario rico (cf. Lc 18,18), con la única adición de un adjetivo al vocativo: “Maestro bueno, qué haciendo (gr. *poiésas*, Vg *faciens*), vida eterna heredaré” (o en la Vg “poseeré”). La pequeña variante latina (el participio de presente *faciens* en vez del gerundio *faciendo* como en Lc 10,25) nos hace sospechar que la Vg no ha considerado tan importante mantener la completa identidad de la pregunta, pero al mismo tiempo nos sugiere que también en griego era posible una variante (por ejemplo, el participio presente *poiôn* en vez del participio aoristo *poiésas*) que no se ha usado sino que se ha conservado –no casualmente– la literalidad de la coincidencia.

Si comparamos la pregunta en los demás evangelios sinópticos, nos encontramos con que en Mateo el fariseo legista hace la pregunta “Maestro, ¿cuál es el gran mandamiento en la Ley?” (Mt 22,36), completamente distinta de la del joven rico (Mt 19,16): “Maestro, ¿qué cosa buena haré (*poiésō*) para que tenga vida eterna?” o en la Vg “maestro bueno, ¿qué de bueno haré (*faciam*) para que tenga vida eterna?”. E igualmente en Marcos el escriba pregunta “¿Cuál es el mandamiento primero de todos?” (Mc 12,28), mientras el rico (no se dice ni que fuera un dignatario ni que fuera joven) pregunta (Mc 10,17): “Maestro bueno, ¿qué haré (*poiésō*, Vg *faciam*) para que vida eterna heredaré?”

(o en la Vg, “para que vida eterna perciba”). Si aceptamos la opinión común entre los exegetas de que el evangelio de Marcos se compuso primero y sirvió de fuente a los otros dos sinópticos, parece claro que Lucas ha cambiado conscientemente la pregunta del legista para hacerla coincidir con la del rico. De esta manera, las respuestas podrían ser intercambiables, si bien Jesús opta por una o por otra en función de la intención de su interlocutor.

El rico formula sin doblez una pregunta para su vida y Jesús le responde con los mandamientos del Decálogo, pero el diálogo prosigue no desde el punto de vista del conocimiento teórico sino de la incidencia práctica de estos mandamientos en la vida del dignatario. En cambio, el legista “se levantó para tentarlo” (Lc 18,25) y Jesús astutamente le devuelve la pregunta de manera que sea el propio legista quien aporte la respuesta, que es el amor a Dios (cf. Dt 6,5) y al prójimo (cf. Lv 19,18). Probablemente el poner estos dos mandamientos unidos en boca del legista sea obra del evangelista, siendo la versión histórica la que encontramos en Marcos y Mateo, esto es, que dicha unión sea una aportación original de Jesús, quien fue interrogado por el mandamiento primero y respondió con el primero y el segundo, no siendo el versículo Lv 19,18 uno de los que en la tradición judía acompañan a Dt 6,5 en la oración del Shemá (que comprende: Dt 6,4-9; Dt 11,13-21; Nm 15,37-41). Pero en la redacción de Lucas, queda en evidencia la mala intención del legista, puesto que se pone de manifiesto que él sabía la respuesta, y entonces, “queriendo justificarse” (Lc 10,29), formula otra pregunta.

La segunda pregunta (“quién es mi prójimo”) no está capciosamente preparada, sino que es improvisada. Puede plantear una duda exegética, pues el versículo Lv 19,18 (“No te vengarás ni guardarás rencor contra los hijos de tu pueblo, y amarás a tu prójimo como a ti mismo”), interpretado desde un paralelismo poético, hace sinónimos “no vengarse ni guardar rencor” con

“amar”, y “los hijos de tu pueblo” (o sea, los israelitas) con “tu prójimo”, pero esta interpretación es cuestionada por la propia legislación del Pentateuco en favor de los extranjeros (al inmigrante “lo amarás como a ti mismo”, Lv 19,34) y por el universalismo de los profetas posexílicos (por ejemplo, el libro de Jonás muestra a Dios compasivo y misericordioso con los enemigos ninivitas); sin embargo, algunos rabinos enseñaban a no tener por prójimos a los herejes, apóstatas y delatores, ni a los samaritanos⁷⁷. Así pues, podría haber una verdadera perplejidad en el legista, interesado, si no en aprender de Jesús, sí al menos en conocer su opinión. Pero es más, la improvisación de la pregunta podría haber puesto al descubierto –como en los “actos fallidos” freudianos- una auténtica inquietud personal, como la del dignatario rico de quien el evangelista calca la pregunta.

Jesús responde con una parábola, al final de la cual vuelve a interrogar al legista, aunque no exactamente sobre si ha comprendido quién es su prójimo sino más bien quién se ha portado como un prójimo. Como dice Benedicto XVI, al explicar la parábola, “la pregunta cambia: no se trata de establecer quién sea o no mi prójimo entre los demás. Se trata de mí mismo. Yo tengo que convertirme en prójimo, de forma que el otro cuente para mí tanto como «yo mismo»”⁷⁸. Y de nuevo la pregunta es bien contestada por el legista. La réplica de Jesús es paralela con la que tuvo cuando contestó bien la primera pregunta sobre la vida eterna. Entonces, le dijo “haz (*poíei*, Vg *fac*) esto y vivirás” (Lc 10,28); ahora le dice “ve y haz (*poíei*, Vg *fac*) tú lo mismo” (Lc 10,37). Ahora bien, el verbo “hacer” lo emplea el legista como respuesta a la pregunta de Jesús de quién se portó como prójimo del malherido: “el que hizo (*poiésas*) la misericordia” (Lc 10,37), usando el mismo participio aoristo que empleó en su primera pregunta,

⁷⁷ Cf. Ratzinger-Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret*. Primera Parte, Madrid 2007, p.236.

⁷⁸ *Ibidem*, p.238.

cuyo sentido literal era “yo, siendo quien hizo (*poiésas*) qué cosa, heredaré vida eterna”, o sea, “¿qué he de hacer para heredar la vida eterna?” (Lc 10,25). Con ello, el legista, al responderse a su segunda pregunta, se está respondiendo también a la primera: *tò éleos*.

La piedad o misericordia (*tò éleos*) es, pues, la síntesis de los mandamientos del Decálogo que Jesús le recuerda al dignatario rico (cf. Lc 18,20) y de los mandamientos del amor que el legista encuentra en la Ley (cf. Lc 10,27). La parábola del buen samaritano va dirigida de manera inmediata a aclarar el mandato del amor al prójimo, pero ilustra indirectamente el del amor a Dios. En efecto, la parábola nos muestra a cuatro personas que recorren el camino entre Jerusalén y Jericó. De los dos últimos no se nos informa sobre el sentido de su marcha (el levita y el samaritano pasaban por allí), mientras que de los dos primeros sí se nos informa. El primero (la víctima) se dice que “bajaba de Jerusalén a Jericó” (Lc 10,30), de donde los Padres de la Iglesia y los teólogos medievales hicieron una interpretación alegórica sobre Adán que sale del paraíso o el hombre en general que abandona el estado de gracia para caer en el pecado⁷⁹. Del segundo personaje (el sacerdote) se nos dice simplemente que “bajaba” (v.31), es decir, también venía de Jerusalén, lo que deshace cierta interpretación propuesta, según la cual el sacerdote querría evitar el riesgo de que el asaltado estuviera muerto o se le muriera en sus brazos, provocando este contacto con un cadáver una impureza ritual que le impediría celebrar el culto en el Templo, quizás la única vez al año en que le tocaba. Realmente la parábola no nos dice ni que el sacerdote iba a Jerusalén a celebrar ni que venía de allí de haber celebrado, pero, si hemos de leer la referencia a Jerusalén y al sacerdote en clave cultural, entonces hay que advertir que el sacerdote no va sino que viene de Jerusalén. La lectura correcta sería que Jesús no está contraponiendo el culto

⁷⁹ Cf. *ibídem*, pp.240-241.

litúrgico al amor al prójimo como si fueran incompatibles o hubiera que optar entre ambos, sino que está denunciando la vaciedad de un culto que no ha llenado al sacerdote (pese a que acaba de ser el israelita más cercano de todos a la presencia de Dios) de la misericordia divina.

En el paralelo de Marcos (que no omite citar el primer versículo del Shemá: “Escucha Israel, el Señor nuestro Dios es el único Señor”, Dt 6,4; Mc 12,29), el amor a Dios como primer mandamiento (cf. Dt 6,5) aparece explícitamente como consecuencia de la relación con Dios. Y esa relación, si es auténtica, comunica al fiel los atributos divinos, “entrañable (*splagkhnós*)” y “rico en piedad (*polyéleos*)”. Ni el sacerdote ni el levita lo demuestran, mientras que el samaritano, “viendo (*idôn*)” al asaltado, experimenta una compasión (*esplagkhnísthē*) exactamente igual que el padre (figura indubitable de Dios) de la gran parábola de la misericordia, quien “vio (*eîden*)” volver al hijo pródigo y “se conmovió (*esplagkhnísthē*)” (Lc 15,20). Aquí podemos decir que el padre “fue movido a compasión” por sus propias entrañas misericordiosas, mientras el samaritano “fue movido a compasión” por su amor a Dios que le lleva a compartir esas entrañas.

Todavía deberíamos preguntarnos qué sentido tiene haber elegido a un samaritano como personaje compasivo en la parábola. En la polémica de la época (cf. Jn 4,20) entre samaritanos (que rendían culto a Dios en el monte Garizín) y judíos (que lo hacían en el Templo de Jerusalén), el evangelio de Lucas se posiciona claramente a favor del templo jerosolimitano, donde empieza (cf. Lc 1,8) y termina (cf. Lc 24,53) el libro, adonde es llevado Jesús de recién nacido (cf. Lc 2,22), que ya de niño lo considera el lugar propio de su Padre (cf. Lc 2,46-49) y de adulto lo reivindica como casa de Dios (cf. Lc 19-45-46); es más, por su condición de peregrino a Jerusalén se le niega hospitalidad en Samaría (cf. Lc 9,52-53). En el evangelio de Juan aparecerá que, justamente

cuando Jesús quiere superar la polémica proponiendo un culto “en espíritu y en verdad” (Jn 4,23-24), no lo hace desde la neutralidad sino desde un punto de partida rotundamente decantado: “vosotros adoráis a uno que no conocéis; nosotros adoramos a uno que conocemos, porque la salvación viene de los judíos” (Jn 4,22). Así pues, queda en pie la pregunta sobre la intención de Jesús al elegir para su parábola a un samaritano. Una posible respuesta vendría del contraste con los encargados del culto de Jerusalén (sacerdote y levita), a quienes la cercanía a Dios no los transforma interiormente, lo que nos sitúa en línea con la purificación del Templo, convertido en “cueva de bandidos” (Lc 19,46). La elección del samaritano para su parábola es otra forma de decir lo mismo que el escriba en el paralelo de Marcos: amar a Dios y al prójimo “vale más que todos los holocaustos y sacrificios” (Mc 12,33), esto es, más que el culto del Templo.

Sin embargo, mientras en Marcos la reflexión aparece en boca del escriba, en Lucas el recurso al samaritano de la parábola es muy provocador, tanto que el legista se resiste a contestar “el samaritano” y prefiere decir “el que practicó la misericordia”. Esta provocación de Jesús podría tener una explicación en la intención inicial del legista. Este ha planteado una cuestión moral en su segunda pregunta (“a quién debo considerar un prójimo al que amar”) y –en la redacción de Lucas que copia la pregunta del dignatario rico- en la primera (“qué tengo que hacer para alcanzar la vida eterna”), por lo que la respuesta de Jesús a ambas preguntas será un imperativo: “haz esto”, “actúa tú así”. Pero la intención verdadera del interlocutor es, inicialmente al menos, poner a prueba a Jesús. Según los otros sinópticos, es una reacción –sea de un escriba individualmente (cf. Mc 12,29), sea de una reunión de fariseos (cf. Mt 22,34)- al acierto con que Jesús ha respondido a la cuestión planteada por los saduceos sobre el absurdo de la doctrina de la resurrección; en Lucas este

episodio aparecerá bastante después (cf. Lc 20,27-40). En cualquier caso, todavía no se ha llegado a un enfrentamiento; en el siguiente capítulo al de la parábola, Jesús es invitado a comer por un fariseo (cf. Lc 11,37) y allí dirige duras imprecaciones (cf. Lc 11,39-52) a los fariseos y a los legistas, quienes comienzan a acosarlo implacablemente (cf. Lc 11,53-54). En Lc 10,25 la situación no es tan tensa: el legista no es enemigo de Jesús, aunque tampoco se acerca con humildad a aprender ni a ser iluminado en una cuestión personal sino a poner a prueba la sabiduría de Jesús, en un ambiente en que existen diversas opiniones elogiosas sobre su identidad (cf. Lc 9,19) pero también ha habido críticas de los fariseos a la inobservancia del sábado por los discípulos de Jesús (cf. Lc 6,2).

Este es el contexto en que el legista hace su pregunta a Jesús, y Lucas parece subrayar la doblez del legista al disimular su intención aparentando una pregunta sobre su crecimiento espiritual (pregunta que el evangelista toma prestada al dignatario rico). Al elegir para su parábola un samaritano, Jesús sale al paso de los prejuicios del legista y logra cazar a su interlocutor, pues, por encima de sus prejuicios sobre el carácter racialmente mestizo, religiosamente herético o ritualmente impuro de los samaritanos, tiene que confesar que, con su obra de misericordia hacia el malherido, es ese el personaje que se ha portado como un prójimo y, de los tres, es el que merece la aprobación moral. Así Jesús no solo responde a las dos preguntas formuladas por el legista sino también a su verdadera intención: la identidad de Jesús hay que descubrirla en sus obras, sin dejarse llevar de prejuicios, como sucede con el samaritano.

Un texto de la última cena en el evangelio de Juan ilustra esta interpretación de la parábola del buen samaritano. Cuando Felipe quiere, como Moisés, ver a Dios (“muéstranos al Padre”, Jn 14,8), Jesús responde “quien me ha visto a mí, ha visto al Padre” (Jn 14,9), pues “yo estoy en el Padre y el Padre

en mí” (Jn 14,10) y pide ser creído: “creedme (...). Si no, creed a las obras” (Jn 14,11). Si el personaje de la parábola, pese a ser samaritano, es en su comportamiento una transparencia de los atributos divinos, cuánto más Jesús, que no es samaritano sino un judío amante del Templo, en sus obras muestra su identidad con el Padre. Jesús mismo es el buen samaritano, que experimenta la misma compasión divina que el padre de la parábola del hijo pródigo; a diferencia del comportamiento de los dos hijos de esta parábola (cf. Lc 15,11-31), no hay nada reprochable en la actuación del buen samaritano, que manifiesta la perfección del mandamiento del amor. A semejanza de la frase de Jesús al dignatario rico (“¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno sino solo Dios”, Lc 18,19), el samaritano (provocadoramente un hereje, como los fariseos sospechaban de Jesús) es la transparencia de la bondad de Dios.

Entendida así la parábola, la atribución al buen samaritano de rasgos que en realidad son atributos divinos (*splagkhnós* y *polyéleos*) no es una mera invitación a dejarse inundar por la bondad de Dios, como hemos visto claramente en el libro del Eclesiástico, sino que vendría a ser una reivindicación de la naturaleza divina de Jesús. En tal caso, la indicación final de la perícopa “Anda y haz tú lo mismo” (VO Lc 11,37) tendría que ser retocada en una traducción más literal: “tú haz similarmente” o “compórtate tú de manera parecida (gr. *homoíōs*, lat. *similiter*)”. Recordemos que en la historia del dogma cristiano hubo una polémica entre los arrianos que decían que el Hijo de Dios es “de una naturaleza parecida (*homoíúsios*)” al Padre y sus oponentes que aseguraban que es “de la misma naturaleza (*homoúsios*)”, que triunfó en el Concilio de Nicea como fe ortodoxa. Así también deberíamos evitar decir que Jesús nos invita a un comportamiento igual al suyo (lo cual por nuestra parte tendría una intención, no blasfema de creernos buenos como Dios, pero sí deslizada hacia el pelagianismo de vernos capaces del bien por nosotros

mismos); sería más humilde decir que somos invitados a actuar de manera semejante a él, el verdadero “entrañable y piadoso”.

82. El Evangelio según san Juan.

La mayoría de los exegetas data este evangelio entre el año 90 y el 100, aunque no faltan quienes defienden que debe retrotraerse en torno al año 65. Según la tradición, fue compuesto por el apóstol san Juan, hijo de Zebedeo, en Éfeso. Aunque esta autoría ha sido muy cuestionada, se acepta que la comunidad o la escuela responsable de la composición (tal vez de varias ediciones que fueron ampliando el texto inicial) tiene sus orígenes en dicho apóstol, y su sede y destinatarios en Asia Menor.

En lo que toca a la fórmula típica de los atributos, el cuarto evangelio, a diferencia de los tres primeros (conocidos como “sinópticos”), no habla nunca de la conmoción de las entrañas de Jesús (lo cual remite al primer atributo). Si duda alguna, el atributo de la fórmula típica que es más relevante para Juan es el último: “rico en (...) verdad” o “verdadero (LXX *alēthinós*, Vg *verus* o *verax*)”. La comparación entre los evangelios nos ofrece el resultado de que el tema de la verdad interesa mucho más a Juan que a los sinópticos:

	Mt	Mc	Lc	Jn
Sustantivo <i>alētheia</i> “verdad”	1	3	3	25
Adjetivo <i>alēthēs</i> “verdadero”	1	1	0	13
Adjetivo <i>alēthinós</i> “verdadero”	0	0	1	9
Adverbio <i>alēthôs</i> “verdaderamente”	3	2	3	10
Adverbio hebreo <i>amēn</i> “en verdad”	29	16	8	51

En el último caso, se trata de la transcripción griega del sustantivo hebreo *’amēn* “verdad” que es usado con valor adverbial (“de cierto”, “con certeza”, “en verdad”, “de verdad”, “verdaderamente”), no tanto para ratificar

una manifestación (como es frecuente decir “amén” al final de un rezo), sino como expresión inicial para subrayar la veracidad de una afirmación que se va hacer, en un giro verbal muy del gusto de Jesús: “en verdad os digo...” (vgr. Mt 8,10). La razón de que en el cuarto evangelio sea mucho más abundante es que suele duplicarlo: “en verdad, en verdad os digo...” (vgr. Jn 6,26).

Respecto a los términos griegos, ya dijimos que provienen del lexema *alēth-* “no oculto”. Salta a la vista que son mucho más abundantes en el cuarto evangelio. Para simplificar, aquí nos ocuparemos solo del adjetivo *alēthinós*, por ser el que figura en la LXX para traducir el último atributo de la fórmula típica en Ex 34,6, aunque a veces en el mismo contexto se encuentran también el adjetivo *alēthés* y el sustantivo *alētheía*. En Mateo y Marcos, el adjetivo *alēthinós* está ausente. En Lucas aparece una sola vez y no viene referido a Dios ni a Jesús sino a los bienes que valen de verdad: “si, pues, en el dinero injusto (*adikōi*, Vg *iniquo*) no fuisteis fieles (*pístoi*, Vg *fideles*), ¿quién os confiará (*pisteúsei*, Vg *credet*) lo verdadero (*tò alēthinòn*, Vg *quod verum est*)? (Lc 16,11). Vamos a ver los nueve casos del cuarto evangelio.

1) En el capítulo primero, el evangelista nos dice de la Palabra que “era la luz verdadera (*tò phôs tò alēthinón*, Vg *lux vera*) que ilumina a todo hombre que viene (*erhómenon*, Vg *venientem*) al mundo” (Jn 1,9), que puede entenderse como que alumbra a quien viene a este mundo o más bien como luz que alumbra a los hombres y que ha venido al mundo (pues “vino a los suyos”, v.11). Es luz verdadera frente a Juan Bautista, quien “no era la luz sino testigo de la luz” (v.8), pero también y más profundamente es verdadera porque “la Palabra estaba junto a Dios y la Palabra era Dios” (v.1). Por eso, dirá luego que “la gracia y la verdad (*hē alētheia*, Vg *veritas*) vinieron mediante Jesucristo” (v.17). Pero este prólogo del Evangelio nos remite claramente a la teofanía de la

fórmula típica de los atributos y por esta razón le dedicaremos después una atención particular.

2-3) En el capítulo cuarto, se narra el encuentro de Jesús con la samaritana. Cuando ella confiesa no tener marido, Jesús lo ratifica: “has dicho esto verdadero (*alēthés*)”, en la Vg “has dicho esto de modo verdadero (*vere*)” (Jn 4,17). El diálogo pasa al tema del lugar apropiado (el templo de Jerusalén sobre el monte Sión o el lugar donde estuvo el templo samaritano sobre el monte Garizín) para rendir culto a Dios. Jesús anuncia como alternativa que “viene la hora y ya ha llegado, en que los verdaderos (*alēthinoí*, Vg *veri*) adoradores adorarán a Dios en espíritu y en verdad (*alētheía*, Vg *veritate*)” (v.23). Son los verdaderos frente a los que lo adoraban de una manera solo ritual externa en uno u otro monte, pero sobre todo son verdaderos porque adoran “en la verdad”. Pues Jesús dice que “Dios es espíritu y los que adoran deben adorar en espíritu y en verdad (*alētheía*, Vg *veritate*)” (v.24), pudiendo sobreentenderse que “Dios es espiritual y por eso hay que adorarlo en espíritu, y Dios es verdadero y por eso hay que adorarlo en verdad”. Más adelante, al hablar con los discípulos, Jesús les dirá que “es verdadero (*alēthinós*, Vg *verum*) el proverbio «Uno es el que siembra y otro el que siega»” (v.37), donde no hay una referencia al atributo divino.

4-5) En el capítulo octavo, Jesús dice que su juicio es verdadero y en el décimo nono el evangelista reivindica que su testimonio es verdadero. Para entender esto, hay que advertir que todo el Evangelio según san Juan se presenta como un gran juicio acerca de la persona de Jesús, en el que continuamente se habla de los testigos en su favor: el Padre, el mismo Jesús, sus obras, Juan

Bautista y el evangelista. Observemos que con frecuencia hallaremos en el adjetivo una divergencia de género entre griego y latín debido al sustantivo al que califican: “testimonio” (femenino gr. *martyría* frente a neutro lat. *testimonium*) y “juicio” (femenino gr. *krísis* frente a neutro lat. *iudicium*).

- Tras una alocución de Juan el Bautista (cf. Jn 3,27-30), sigue sin solución de continuidad una reflexión que parece más bien del evangelista, en el curso de la cual dice: “Lo que ha visto y oído, eso testifica, y su testimonio nadie lo acepta; el que acepta su testimonio ha sellado que Dios es veraz (*alēthēs*, Vg *verax*)” (Jn 3,33). Aquí se predica de Dios el último atributo de la fórmula típica, si bien con cierta variante léxica: en gr. LXX Ex 34,6 *alēthinós* y en lat. Vg Ex 34,6 *verus*, pero NVg Ex 34,6 dice *verax* como en Vg-g Sal 85,15.

- Frente a sus interlocutores con los que polemiza, Jesús invoca en su propio favor el testimonio del Bautista, el de las obras de Jesús y el del Padre que lo envió: “Si yo testifico de mí mismo, mi testimonio no es verídico (*alēthēs*, Vg *verum*); hay otro que testifica sobre mí y sé que es verídico (*alēthēs*, Vg *verum*) el testimonio que testifica sobre mí. Vosotros enviasteis mensajeros a Juan y él ha testificado acerca de la verdad (*têi aletheíai*, Vg *veritati*); si bien yo no tomo el testimonio de parte de un hombre, lo digo para que os salvéis (...), pero yo tengo un testimonio mayor que el de Juan, porque las obras que me ha dado el Padre para que las lleve a cabo, esas obras que hago testifican acerca de mí que el Padre me ha enviado, y él, el Padre que me ha enviado, ha testificado sobre mí” (Jn 5,31-37).

- Cuando los fariseos reprochan a Jesús que dé testimonio de sí mismo, él invoca el testimonio de su Padre: “Tú testificas sobre ti mismo: tu testimonio no es verídico (*alēthēs*, Vg *verum*)” (Jn 8,13). La respuesta de Jesús es: “Aunque yo testifico de mí mismo, mi testimonio es verídico (*alēthēs*, Vg *verum*)” (v.14), “e incluso si juzgo yo, mi juicio es verdadero (*alēthinē*, Vg

verum), porque no estoy solo sino yo y el que me ha enviado” (v.16). Y continúa: “en vuestra Ley está escrito que el testimonio de dos hombres es verídico (*alēthēs*, Vg *verum*): yo soy el que testifico de mí mismo y testifica de mí el Padre que me ha enviado” (vv.17-18).

- La gente que acude a Jesús confirma que el testimonio que Juan el Bautista dio de él es verdadero: “Y muchos vinieron a él y decían: «Juan no hizo ningún signo, pero todo cuanto Juan dijo de este era verídico (*alēthē*, Vg *vera*)», y muchos creyeron en él” (Jn 10,41-42).

- En el contexto de los discursos de Jesús en la última cena, hace su famosa declaración: “Yo soy el camino y la verdad (*hē alētheia*, Vg *veritas*) y la vida” (Jn 13,6). En su comentario al Evangelio según san Juan, santo Tomás de Aquino advierte del alcance que tiene esta declaración, que implica la divinidad de Jesús: “Cristo en persona es el camino, por esto dice: «Yo soy el camino». Lo cual tiene una explicación suficiente, ya que por medio de él podemos acercarnos al Padre. Mas, como este camino no dista de su término, sino que está unido a él, añade: «La verdad, y la vida»; y, así, él mismo es a la vez el camino y su término. Es el camino según su humanidad, el término según su divinidad. En este sentido, en cuanto hombre, dice: «Yo soy el camino»; en cuanto Dios, añade: «La verdad y la vida», dos expresiones que indican adecuadamente el término de este camino”⁸⁰.

- Jesús dice a Pilatos “Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo, para testificar acerca de la verdad (*tê; aletheia*, Vg *veritati*); todo el que es de la verdad (*ek tês alētheías*, Vg *ex veritate*) escucha mi voz” (Jn 18,37). Por eso, la primera epístola a Timoteo hablará “de Cristo Jesús, que ante Poncio Pilato testificó la bella confesión” (1 Tim 6,13). Pero Pilatos reacciona con

⁸⁰ *In Ioannem XIV*, lect.2, 1868.

escepticismo “¿Qué es la verdad (*alētheia*, Vg *veritas*)?” (Jn 18,39), a lo que Jesús no responde.

- Tras narrar la lanzada del soldado al costado de Jesús, del que salió sangre y agua, el evangelista quiere subrayar el valor de su testimonio: “El que lo vio ha testificado y su testimonio es verdadero (*alēthinē*, Vg *verum*) y él sabe que dice cosas verídicas (*alēthē*, Vg *vera*) para que también vosotros creáis” (Jn 19,35).

- Al final del Evangelio, el evangelista vuelve a dar su testimonio: “este es el discípulo que testifica acerca de esto y el que escribió esto, y sabemos que su testimonio es verídico (*alēthēs*, Vg *verum*)” (Jn 21,24).

6) En el capítulo sexto, se narra la multiplicación de los panes y los peces. La multitud reacciona afirmando que “este es verdaderamente (*alēthōs*, Vg *vere*) el profeta que iba a venir al mundo” (v.14) y quieren hacerle rey, por lo que Jesús escapa y va a Cafarnaún, en cuya sinagoga expone el discurso sobre el pan de vida. Los interlocutores (v.31) recuerdan el episodio del maná en el camino de los israelitas a la Tierra Prometida e invocan la cita bíblica “les dio a comer pan del cielo” (Sal 78,24). Jesús replica: “en verdad, en verdad (*amēn amēn*, Vg *amen amen*) os digo que Moisés no os dio el pan del cielo sino que es mi Padre quien os da el verdadero (*alēthinón*, Vg *verum*) pan del cielo” (v.32). El adjetivo va dirigido en primer lugar a marcar un contraste entre el maná (que no es el pan que viene del cielo) y el pan de Dios (que sí es el pan del cielo) y que es Jesús mismo: “yo soy el pan que ha bajado del cielo” (v.41). Pero ese pan es verdadero no solo por contraste con el maná sino por ser un pan divino: “porque el pan de Dios es el que baja del cielo y da la vida al mundo” (v.33), de

manera que es el pan de la verdad y de la vida, y Jesús por su divinidad es ambas cosas (cf. Jn 13,6), por lo que declara: “yo soy el pan de la vida” (v.34).

7) En el capítulo séptimo, Jesús polemiza con los judíos de Jerusalén y reclama la veracidad de su palabra: “El que habla de sí mismo, busca la propia gloria, pero el que busca la gloria del que lo envió, este es veraz (*alēthēs*, Vg *verax*) y en él no hay injusticia (*adikía*, Vg *iniustitia*)” (Jn 7,18). Algunos se extrañan de que pueda hablar abiertamente, siendo así que era buscado para darle muerte, y se preguntan si “las autoridades han conocido de verdad (*alēthôs*, Vg *vere*) que este es el Cristo” (v.26). Sin embargo, se plantean la objeción de que “sabemos de dónde es este, pero cuando venga el Cristo, nadie sabrá de dónde es” (v.27), a lo que responde Jesús que “a mí me conocéis y sabéis de dónde soy, pero no he venido de parte de mí mismo, sino que es verdadero (*alēthinós*, Vg *verus*) el que me ha enviado, a quien vosotros no conocéis” (v.28). Aquí se reproduce tanto en griego como en latín el último atributo de Ex 34,6. Con ello Jesús reclama que ha venido enviado por Dios, el cual, siendo “rico en verdad”, respalda el mensaje y la persona misma de Jesús: “yo lo conozco, pues soy de parte del mismo y él me envió” (v.29).

8) En la última cena, Jesús usa la alegoría de la viña: “Yo soy la vid verdadera (*alēthiné*, Vg *vera*) y mi Padre es el labrador” (Jn 15,1). No hay en el contexto del episodio un contraste con otro sujeto que pretenda falsamente ser la vid, pero hay que ampliar el contexto a toda la Sagrada Escritura, donde se afirma que “la viña del Señor de los Ejércitos es la casa de Israel” (Is 5,7), que él “sacó de Egipto, expulsó a los gentiles y la transplantó” (Sal 80,9) y al que se pide: “mira desde el cielo y contempla y visita esta viña” (Sal 80,15). Jesús es la

verdadera vid, en comparación con Israel, pero además es la vid verdadera en cuanto mantiene firmes y productivos a los que están unidos a él: “Como el sarmiento no puede dar fruto por sí mismo si no permanece en la vid, así tampoco vosotros si no permanecéis en mí (...), el que permanece en mí y yo en él, ese da mucho fruto, porque fuera de mí no podéis hacer nada” (Jn 15,4-5).

9) Después, en la que se suele llamar “oración sacerdotal” de Jesús tras la última cena, dice: “Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero (*alēthinón*, Vg *verum*) y al que tú enviaste, Jesucristo” (Jn 17,3). Es el único Dios verdadero frente a los ídolos, que son falsos dioses pero que también son dioses falsos, que carecen del atributo divino de “rico en verdad” o “verdadero”, o con otra traducción, “abundante de lealtad” o “leal”. Nuevamente (como en Jn 6,32-33 y en Jn 13,6) aparecen unidas la verdad y la vida. Por otra parte, la verdad referida a Dios anuncia también el Espíritu Santo: “cuando venga él, el Espíritu de la verdad (*tês alētheías*, Vg *veritatis*), os guiará en toda la verdad (*en tēi alētheia_i pásēi*)” (Jn 16,13) o en la Vg “os instruirá hasta la verdad plena (*in omnem veritatem*)”.

83. El Prólogo del Evangelio según san Juan.

Joseph Ratzinger-Benedicto XVI, en la Introducción a la primera parte de su obra *Jesús de Nazaret*, nos dice que el final del Prólogo del Evangelio de Juan hay que leerlo en el contexto del episodio en que Moisés pide a Dios “Déjame ver tu gloria” (Ex 33,18) y cómo esta petición es denegada (“Mi rostro no lo puedes ver”, Ex 33,20) aunque luego obtiene como compensación un acceso limitado a la divinidad (“Podrás ver mi espalda, pero mi rostro no lo verás”, Ex 33,23). La esperanza en un nuevo Moisés a quien se le otorgara el don negado al primero de ver real e inmediatamente el rostro de Dios explicaría la afirmación al final del prólogo joánico: “A Dios nadie lo ha visto jamás; el Hijo único, que está en el seno del Padre, es quien lo ha dado a conocer” (Jn 1,18). De esta manera, la promesa realizada por el propio Moisés (“El Señor tu Dios te suscitará un profeta como yo de entre tus hermanos”, Dt 18,15) y que quedaba todavía incumplida al final del Pentateuco (“Pero no surgió en Israel otro profeta como Moisés, con quien el Señor trataba cara a cara”, Dt 34,10) no solo es finalmente realizada sino superada, puesto que Jesús, como Unigénito en el seno de Dios su Padre, ha visto el rostro de Dios como no pudo hacerlo Moisés y ha tratado con él con una intimidad muy superior al “cara a cara” que se decía del diálogo de Dios con Moisés.

Es en este contexto en el que hay que situar la relación del Prólogo joánico con la fórmula típica de los atributos divinos, ya que esa fórmula constituyó la revelación que, a manera de “espaldas de Dios”, recibió Moisés como respuesta a su petición de ver la gloria divina. Si es Jesús, Hijo único de Dios, quien lo ha dado a conocer, puesto que solo él lo ha visto realmente, es de esperar que el Prólogo contenga citas -o alusiones al menos- a la revelación

mosaica superada por Jesús, y por tanto a la fórmula típica. Y, en efecto, tales referencias se encuentran en los vv. 14, 16 y 17 del capítulo Jn 1.

El v.14 dice: “Y la Palabra se hizo carne, y puso su Morada entre nosotros, y hemos contemplado su gloria, gloria que recibe del Padre como Unigénito, lleno de gracia y de verdad”. Las primeras palabras en las que hemos de reparar son “hemos contemplado su gloria (gr. *etheasámetha tèn dóxan autû*, Vg *vidimus gloriam eius*)”. Se refiere a la gloria de la Palabra de Dios, el Hijo de Dios hecho carne, y se emplea el mismo sustantivo que cuando Moisés suplicó “muéstrame tu gloria (LXX *dóxan*, Vg *gloriam*)” (Ex 33,18). Cambia el verbo, que en Jn 1,14 es en gr. *etheasámetha* (de *theaómai* “ver, mirar, observar”) y en lat. *vidimus* (de *video* “ver”), como en el original hebreo de Ex 33,18 “hazme ver, por favor, tu gloria”, mientras que la LXX y la Vg vertieron ese “hazme ver” en “muéstrame (LXX *deîxón moi*, Vg *ostende mihi*)”. Más adelante, cuando Jn 1,18 diga que “a Dios nadie le ha visto (*heóranken*, Vg *vidit*) jamás”, empleará el verbo gr. *horáō* “ver, observar” y el lat. *video* “ver”. Unos capítulos más allá en este mismo evangelio volveremos a encontrar los mismos verbos: “no es que alguien haya visto (*heóranken*, Vg *vidit*) al Padre, sino aquel que viene de Dios, este ha visto (*heóranken*, Vg *vidit*) al Padre” (Jn 6,46). Está claro el intento de conectar con la súplica de Moisés de ver a Dios.

La traducción española de la última parte del v.14 “gloria como de Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad” presenta la ambigüedad sobre a quién se refiere el adjetivo “lleno”, si al Unigénito o al Padre, en lo cual dicha traducción es fiel trasunto del original griego, donde “lleno (*plērēs*)” está en caso genitivo como “Unigénito (*monogenûs*) y “Padre (*patrós*)”. La Vg no puede mantener la ambigüedad porque mientras conserva en genitivo “Unigénito (*unigeniti*)”, ha pasado a ablativo “Padre (*Patre*)”, con lo que ha de optar a la hora de traducir “lleno” y no lo hace ni a genitivo ni a ablativo sino a

nominativo-acusativo neutro singular (*plenum*), concordando con *Verbum* “Palabra”; por tanto, es la Palabra –cual Unigénito del Padre- quien está llena de gracia y de verdad. Podría pensarse que la Vg resuelve exitosamente la ambigüedad del original griego, decidiendo que es *monogenûs* el sustantivo adjetivado por *plérēs*. Sin embargo, la ambigüedad originaria podría ser un mérito del texto griego, no sabemos si como recurso buscado por el evangelista o divinamente inspirado sin su consciencia. ¿No dice acaso el Credo Nicenoconstantinopolitano que el Hijo es “Dios verdadero (gr. *alēthinòn*, lat. *verum*) de Dios verdadero (gr. *alēthinû*, lat. *vero*)” y que el Espíritu Santo junto con el Padre y el Hijo es “coadorado y conglorificado (gr. *syndoxazómenon*, lat. *conglorificatur*)”? A la petición de Felipe durante la última cena “Señor, muéstranos (*deíxon hēmîn*, lat. *ostende nobis*) al Padre y nos basta” (Jn 14,8, exactamente con el mismo verbo que en Ex 33,18), Jesús responderá “Quien me ha visto (*heōrakòs*, Vg *vidit*), ha visto (*heōraken*, Vg *vidit*) al Padre” (Jn 14,9, con el mismo verbo que en Jn 1,18 y en Jn 6,46). Si Jesús es la transparencia de Dios Padre, es de esperar que Jesús -Palabra hecha carne- aparezca con los atributos de la fórmula típica, en este caso “lleno de gracia y de verdad”. En este sentido, la ambigüedad del texto griego podría haberse mantenido traduciendo “*hōs monogenûs parà patrós, plérēs*” (tres genitivos) al latín no por “*quasi unigeniti a Patre plenum*” (Vg) sino por ejemplo por “*quasi unigeniti a parte Patris pleni*” (tres genitivos).

Los atributos elegidos por el evangelista son “lleno de gracia (*kháritos*, Vg *gratiae*) y de verdad (*alētheías*, Vg *veritatis*)” (Jn 1,14). Los términos “gracia y gloria” los hemos visto emparejados en Sal 84,12 (LXX *khárin kai dóxan*, Vg *gratiam et gloriam*) como objeto de donación por Dios a quien camina “en la perfección” (BJ “con rectitud”), que de modo pleno es solo Jesús, pues solo él, está como el Padre, lleno de gracia y de gloria. Al comentar el Sal

84 (83), aventuramos la hipótesis de que por “gracia” (TM *hēn*) se entendiera allí no solo el segundo atributo (*hannûn*) sino todos ellos conformando la “espalda” de Dios, mientras que por “gloria” se hiciera referencia a su “rostro”; de esta manera, en Jn 1,14 se estaría diciendo que Jesús no solo está lleno de los atributos divinos sino de la propia gloria que Dios no mostró a Moisés. Una interpretación más sencilla –aunque no incompatible con la anterior– sería que el evangelista tuviera en mente una redacción de la fórmula típica no en el orden *rahûm wəhannûn* (Ex 34,6) sino la inversa *hannûn wərahûm* (vgr. Jon 4,2), y en tal caso con “gracia y verdad (*kháritos kai alētheías*)” estaría recogiendo el primer y el último atributos de la fórmula; el primero se obtendría pasando el sustantivo *khárin* “gracia” a adjetivo *kharistikós* “graciable”, en una traducción de *hannûn* más literal que *eleēmōn* (LXX Ex 34,6); el último atributo también se alcanza pasando el sustantivo *alētheía* a adjetivo *alēthinós* (como en LXX Ex 34,6) o bien, en una traducción más literal que la de la Septuaginta, “rico en verdad” (*plúsios en alētheía*, según el modelo de Ef 2,4: *plúsios en eléei*). Así pues, por “lleno de gracia y verdad” el evangelista querría decir que Jesús está colmado de los atributos divinos, cual Hijo único del Padre.

Tras un inciso sobre el testimonio del Bautista sobre Jesús (Jn 1,15), el Prólogo joánico retoma el tema de los atributos en el v.16: “Pues de su plenitud (*plērōmatos*, Vg *plenitudine*) todos hemos recibido, y gracia tras gracia (*khárin antì kháritos*, Vg *gratiam pro gratia*)”. Estando Jesucristo pleno de gracia y verdad, de esa plenitud nos ha llegado a todos gracia tras gracia. De nuevo podemos aventurar que la insistencia del evangelista en la gracia puede deberse a que recoge toda la fórmula típica, sea porque la resume (como en Sal 84), sea porque la anuncia (al ser el primero de la lista según la secuencia *hannûn wərahûm*), sin que quepa descartar, en una interpretación integral del NT, una alusión a la teología paulina de la gracia.

Y el Prólogo añade: “Porque la Ley fue dada por medio de Moisés; la gracia y la verdad (*hē kháris kai hē alétheia*, Vg *gratia et veritas*) nos han llegado por Jesucristo” (Jn 1,17). Se hace explícita la comparación entre Moisés y Jesús. Lo que aquel pudo transmitir al pueblo fue la Ley (la Torá), mientras que pudo dar a conocer la fórmula típica de los atributos divinos que le había sido revelada, pero no pudo comunicar a los fieles esos atributos, que llegan solo a través de Dios mismo. Jesús no solo ha visto las espaldas de Dios, sino su mismo rostro. Jesús no solo es verdadero, lleno de verdad, sino que él mismo es la verdad: “Yo soy el camino y la verdad (*hē alétheia*) y la vida” (Jn 14,6). “Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí” (Jn 14,10), por lo cual “quien me ha visto a mí, ha visto al Padre” (Jn 14,9). Viendo a Jesús, no solo se accede a la revelación de los atributos divinos, como le sucedió a Moisés, sino que se reciben esos mismos atributos, resumidos en los términos “gracia y verdad” y más resumido aún con la palabra “gracia”. Según el compendio del Catecismo de la Iglesia Católica, “la gracia es un don gratuito de Dios, por el que nos hace partícipes de su vida trinitaria y capaces de obrar por amor a Él. Se le llama *gracia habitual*, *santificante* o *deificante*, porque nos santifica y nos diviniza” (n.423).

Hemos hecho una lectura del Prólogo desde el punto de vista de la influencia que en el mismo pudo tener la fórmula típica de los atributos, pero obviamente la enorme riqueza teológica del Prólogo alcanza a extraer muchas otras enseñanzas espirituales del mismo. Solo a título de ejemplo, la Catena Áurea de santo Tomás de Aquino recoge una relación de interpretaciones de los Padres de la Iglesia. Así sobre la expresión “lleno de gracia y verdad”, Orígenes explica que Jesús ha donado la plenitud de la gracia del NT y ha cumplido la verdad de las figuras de la Ley⁸¹, mientras Teofilacto enseña que la palabra de

⁸¹ Cf. *In Ioannem tom.2*.

Jesús está llena de gracia (como anunció el Sal 45,3: “la gracia ha sido derramada en tus labios”) y de verdad porque dio cumplimiento a lo que Moisés y los profetas hablaban y obraban solo en figura; sobre la expresión “gracia tras gracia”, san Agustín explica que la primera gracia es la fe y la segunda la vida eterna, llamándose gracia porque se reciben gratis⁸²; sobre la expresión “gracia y verdad”, san Juan Crisóstomo refiere la gracia a la potestad con que Jesús perdonaba los pecados y la verdad a los dones de su benignidad con los que confirmaba las figuras del AT⁸³, al tiempo que san Agustín compara la gracia con la ciencia (en las cosas temporales) y la verdad con la sabiduría (en las cosas eternas)⁸⁴.

Podemos añadir que el tema de la gloria que hemos contemplado en Jesús (cf. Jn 1,14) reaparece en el Evangelio en la súplica de Jesús –angustiado por su próxima muerte- que obtiene la respuesta de la voz celestial del Padre: “«Padre, glorifica (*dóxason*, Vg *clarifica*) tu nombre». Entonces se oyó una voz venida del cielo: «Lo he glorificado (*edóxasa*, Vg *clarificavi*) y de nuevo lo glorificaré (*doxásō*, Vg *clarificabo*)»” (Jn 12,28), que la Vg traduce con el verbo *clarifico* que puede entenderse como “hacer preclaro”, “dar gloria”, pero también como “hacer patente”, “mostrar”. La gloria divina que no fue mostrada a Moisés ha sido contemplada desde la eternidad por la persona divina del Hijo de Dios y va a ser mostrada en la naturaleza humana de Jesús no solo en su Resurrección y Ascensión (adelantada en la Transfiguración) sino ya desde la Crucifixión (así unos versículos después, en Jn 12,32: “cuando sea elevado sobre la tierra, atraeré a todos hacia mí”).

⁸² Cf. *In Ioannem, tract.3*.

⁸³ Cf. *In Ioannem, hom.13*.

⁸⁴ Cf. *De Trin.* 13,19.

Benedicto XVI, en unas reflexiones espirituales basadas en san Gregorio Niseno, se refirió así al hecho de que en Cristo haya mostrado Dios su rostro y no solo su espalda:

“Pienso que debemos meditar de nuevo esta realidad, siempre, agradecer a Dios que se haya manifestado, porque conocemos su rostro, le conocemos cara a cara; ya no es como Moisés que podía ver solo la espalda del Señor. También esta es una idea bonita, de la cual san Gregorio de Nisa dice: «Ver solo la espalda significa que debemos ir siempre detrás de Cristo». Pero, al mismo tiempo, con Cristo Dios ha mostrado su cara, su rostro. El velo del templo está rasgado, está abierto, el misterio de Dios es visible. El primer mandamiento, que excluye imágenes de Dios, porque solo disminuirían la realidad, ha cambiado, se ha renovado, tiene otra forma. Ahora podemos, en el hombre Cristo, ver el rostro de Dios, podemos tener iconos de Cristo y ver así quién es Dios. Pienso que quien ha entendido esto, quien se ha dejado tocar por este misterio, que Dios se ha desvelado, ha rasgado el velo del templo, mostrado su rostro, encuentra una fuente de alegría permanente. Solo podemos decir: «Gracias. Sí, ahora sabemos quién eres, quién es Dios y cómo responder a él»⁸⁵.

⁸⁵ *Lectio divina* en el Pontificio Seminario Romano mayor (12 de febrero de 2010).

CAPÍTULO IX. LAS EPÍSTOLAS APOSTÓLICAS.

84. Las entrañas en las epístolas protopaulinas.

Veintiuna son las epístolas apostólicas que forman parte del canon del NT, de las cuales diecisiete se atribuyen tradicionalmente a san Pablo, tres a san Juan, dos a san Pedro, una a Santiago y una a san Judas. Las de san Pablo habrían sido escritas entre el año 51 (estando en Corinto durante su segundo viaje misionero) y el 67 (probable fecha de su decapitación en Roma). Sin embargo, dentro del *corpus* paulino hay que distinguir las epístolas protopaulinas, de indubitada autoría de san Pablo (las llamadas, por sus destinatarios, I Tesalonicenses, Gálatas, Filipenses, Filemón, I Corintios, II Corintios, Romanos y Filemón) y las deuteropaulinas, de cuya autoría se duda (II Tesalonicenses, Efesios, Colosenses, I Timoteo, II Timoteo y Tito). Tanto los redactores de la BJ como los de la VO creen que puede mantenerse con la tradición que todas se deben a la pluma del apóstol, aunque este se sirviera de la ayuda de un colaborador, o fuera un discípulo quien diera la redacción definitiva a una epístola integrada por fragmentos paulinos más breves. Pero muchos otros sostienen abiertamente que las deuteropaulinas fueron compuestas por discípulos de Pablo tras su fallecimiento. En cambio, existe hoy consenso en que la epístola a los Hebreos no es obra de san Pablo, aunque sí de alguien cercano (por ejemplo, el predicador Apolo).

Vamos a ver cómo el sustantivo “entrañas” (gr. *splághna*, de género neutro y número plural) es usado en las cartas protopaulinas y en qué casos el apóstol está haciendo referencia al primer atributo de la fórmula típica.

a) A veces, el apóstol habla de las entrañas como sede de los sentimientos, especialmente de los afectos (nosotros diríamos “el corazón”) y en particular el amor oblativo (gr. *agápē*, lat. *caritas*).

- “No os habéis empequeñecido dentro de nosotros, sino en las entrañas de vosotros (*en toîs splágkhnois hymôn*, Vg *in visceribus vestris*)” (2 Cor 6,12). Entendiendo que se establece una oposición entre “vosotros dentro de nosotros” y “vosotros dentro de vosotros mismos”, el apóstol quiere decir que estais encogidos en vuestro propio corazón, no en el nuestro. Interpretando, en cambio, una oposición entre “vosotros dentro de nosotros” y “nosotros dentro de vosotros, la BJ traduce: “No está cerrado nuestro corazón para vosotros; los vuestros sí que lo están para nosotros”.

- “Y las entrañas (*tà splágkhna*, Vg *viscera*) tuyas están más abundantemente hacia vosotros al recordar la obediencia de todos vosotros y cómo lo recibísteis con temor y temblor” (2 Cor 7,15), es decir, que el amor de Tito –de quien habla Pablo– hacia los corintios ha aumentado, pues aquel recuerda la obediencia y la reverencia con que fue acogido. La VO traduce “su cariño por vosotros ha aumentado” y la BJ “su corazón se inclina todavía más hacia vosotros”.

- “Pues he experimentado gran gozo y consuelo por tu amor (*epí tê; agápē; su*, Vg *in caritate tua*), hermano, ya que, por medio de ti, las entrañas (*splágkhna*, Vg *viscera*) de los santos han sido refrigeradas” (Flm 1,7), o sea, el corazón de los cristianos ha sido aliviado. La VO traduce “gracias a ti, los corazones de los santos han encontrado alivio” y la BJ “por el alivio que los corazones de los santos han recibido de ti”.

- “Te lo envío de vuelta a él, esto es, a mis entrañas (*tà emà splágkhna*, Vg *mea viscera*)” (Flm 1,12). El autor se refiere a Onésimo, el esclavo fugado a

quien Pablo, en su cautiverio, engendró a la fe cristiana que ya profesaba su amo Filemón, discípulo del apóstol. Aquí “entrañas” puede querer indicar el afecto de Pablo (y por eso la BJ traduce “te lo devuelvo, a este, mi propio corazón”) o referirse físicamente a los órganos internos que contribuyen a elaborar la simiente viril, como si Onésimo fuera biológicamente hijo de Pablo (y por eso la VO traduce “te lo envío como a hijo”), siendo compatibles ambos sentidos (como si dijera “un hijo muy querido”).

- “Sí, hermano, te lo pido en el Señor; refrigera mis entrañas (*mu tà splághna*, Vg *viscera mea*) en Cristo” (Flm 1,20), es decir, “alivia mi corazón” (BJ) o, entendiendo que el corazón está ansioso, “alivia mi ansiedad” (VO).

b) Otras veces, el apóstol habla de las entrañas para expresar su amor o el de los destinatarios de la carta, pero lo vincula a Cristo, de manera que el sentido de la palabra queda abierto a cobijar el amor misericordioso de Dios.

- “Testigo me es Dios de cómo os deseo en las entrañas (*en splághnois*, Vg *in visceribus*) de Cristo Jesús” (Flp 1,8). Pablo hace protestación del amor pasional que profesa a los filipenses, según acaba de expresar en el versículo anterior: “os tengo en el corazón (*en têi kardíai*, Vg *in corde*)” (v.7). Pero es una pasión que se ubica en el corazón de Cristo, en sus entrañas misericordiosas. La BJ traduce “pues testigo me es Dios de cuánto os quiero a todos vosotros en el corazón de Cristo Jesús” y la VO “testigo me es Dios del amor entrañable con que os quiero, en Cristo Jesús”. El sujeto del amor es aquí Pablo, pero la sede de ese amor son las “entrañas” (heb. *rahāmîm*) de Jesucristo, donde se adivina una alusión al atributo “entrañable” (*rahûm*).

- “Así, pues, os conjuro en virtud de toda exhortación en Cristo, de toda persuasión de amor, de toda comunión en el Espíritu, de toda entrañable

compasión (*tís splághna kai oiktirmoí*, Vg *quid viscera et miseraciones*), que colméis mi alegría, siendo todos del mismo sentir, con un mismo amor, un mismo espíritu, unos mismos sentimientos” (BJ Flp 2,1-2). De este texto nos vamos a ocupar con más detenimiento, pues ofrece el interés de que acumula dos sustantivos, uno (gr. *splághna*) que traduce literalmente el heb. *rahāmîm* y remite al adjetivo (heb. *rahûm*) con que se expresa el primer atributo de la fórmula típica, y otro (gr. *oiktirmoí*), que es el plural del nombre (gr. *oiktirmós*) correspondiente al adjetivo (gr. *oiktirmōn*) con que la LXX traduce ese primer atributo, con lo que la referencia a la fórmula típica es innegable.

La Epístola a los Filipenses es una de las cartas que escribe el apóstol estando cautivo, aunque no sabemos en cuál de las prisiones en que estuvo, por lo que se data entre el año 56 y el 63. En el capítulo segundo, Pablo llama a los cristianos de Filipos (Macedonia) a dejar la rivalidad, la ostentación y el amor propio, abrazando en su lugar la unidad, la humildad y el amor fraterno. Comienza así: “Si queréis darme el consuelo de Cristo y aliviarme con vuestro amor, si nos une el mismo Espíritu y tenéis entrañas compasivas, dadme esta gran alegría: manteneos unánimes y concordes con un mismo amor y un mismo sentir” (VO Flp 2,1-2). Una traducción más literal del v.1 dice: “si algún, pues, consuelo (hay) en Cristo, si algún estímulo de amor, si alguna comunión de espíritu, si algún afecto entrañable y compasiones” (CLIE).

Encontramos repetido el determinante indefinido que vemos traducido por “algún/alguna”: en femenino *tís paráklēsis* (“alguna consolación”, Vg *qua consolatio*), en neutro *tí paramýthion* (“algún estímulo”, Vg *quod solacium*), en femenino *tís koinōnía* (“alguna comunión”, Vg *qua societas*) y luego *tís splághna*, donde el sustantivo es neutro plural pero el indefinido es de género animado (masculino- femenino) y número singular (en neutro plural sería *tína*). Esto parece indicarnos que Pablo ha convertido el neutro plural “entrañas” en

un singular probablemente femenino: “misericordia, compasión, piedad” (CLIE traduce “afecto entrañable”, BJ “entrañable compasión”).

Si cada sustantivo tenía su complemento (“consolación en Cristo”, “estímulo de amor”, “comuni3n de esp3ritu”), tambi3n ahora se dice *t3s spl3gkhna kai oiktirmo3* “alguna misericordia y compasiones” (Vg *quid viscera et miserationes*). La palabra *oiktirmo3* es un sustantivo, plural de *oiktirm3s* “compasi3n, misericordia, piedad” (el sustantivo griego es masculino, aunque estos tres sustantivos espa3oles sean femeninos), correspondiente al adjetivo *oiktirm3n* “compasivo, misericordioso” con el que se traduce en la LXX el atributo divino *rah3m*. Aqu3 sucede a la inversa de antes: no esperar3amos un plural de un sustantivo que recoge un concepto abstracto. En plural suele significar “gracias, mercedes”, pero el contexto excluye aqu3 este sentido. Parece m3s bien que el n3mero plural ha sido atra3do por el de *spl3gkhna*. Se dir3a que Pablo ha construido una expresi3n (*spl3gkhna kai oiktirmo3* “entra3as y compasiones”) que usa como un solo sustantivo y por eso le coloca el indefinido singular masculino-femenino *t3s*: “si hay en vosotros alg3n «entra3as-y-compasiones»”.

¿Qu3 necesidad tiene Pablo de esta extra3a construcci3n? Podemos aventurar la hip3tesis de que est3 pensando en el atributo divino *rah3m*, que es un adjetivo. Para designar la cualidad de quien tiene ese atributo, debe acudir al sustantivo hebreo *rah3m3m*. Su correcta traducci3n es *spl3gkhna*, pero Pablo no quiere correr el riesgo de que se pierda la conexi3n con el atributo divino y eso lo evita a3adiendo el sustantivo correspondiente al adjetivo griego con que la LXX traduce dicho divino atributo.

Observemos la progresi3n con que Pablo remite a Dios las cualidades que invoca en los filipenses. Primero habla de “consolaci3n en Cristo (*en Khr3st3*)”; despu3s, de “est3mulo de amor (*ag3p3s*)”, referencia ambigua y vaga

a la esfera divina (aunque si seguimos al eximio teólogo santo Tomás de Aquino, el Amor es nombre del Espíritu Santo)⁸⁶; luego habla de “comunión de espíritu (*pneúmatos*)” que la BJ traduce “comunión en el Espíritu” y la VO “nos une el mismo Espíritu”, interpretando ambas que se refiere al Espíritu Santo; por último, tanto si atendemos a fórmulas binarias (“Dios nuestro Padre y el Señor Jesucristo” en el saludo típico paulino: Rom 1,7; 1 Cor 1,3; 2 Cor 1,2; Gal 1,3; Ef 1,2; Flp 1,2; 2 Tes 1,2; 1 Tim 1,2; 2 Tim 1,2; Flm 1,3) como a fórmulas ternarias (así la despedida trinitaria de 2 Cor 13,13) esperaríamos una referencia a Dios Padre. Y ahí entra el primero de los atributos de la fórmula típica.

En realidad, si tomamos la recién citada despedida trinitaria (“la gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo sean con todos vosotros”, 2 Cor 13,13), la palabra *agápē* (“amor”) va referida a Dios (o sea, a Dios Padre) y luego se habla de la “comunión del Espíritu Santo”. Hagamos el paralelismo con Flp 2,1: “consolación en Cristo”, “estímulo de amor” (sería del amor que nos tiene Dios Padre) y “comunión de espíritu” (es decir, del Espíritu Santo). Ya estaría hecha la alusión a las tres divinas personas antes de que aparezca el cuarto miembro de la expresión de Flp 2,1. Es posible que Pablo quiera coronar su construcción con el primer atributo que Dios (sin distinción trinitaria) reveló de sí mismo a Moisés, o quizá simplemente quiere mover a compasión a los filipenses, pero a una compasión de origen divino. En todo caso, parece claro que todas las cualidades que Pablo invoca van referidas a Dios, incluyendo la cuarta: las entrañas de misericordia.

Un cierto paralelo lo encontramos en el texto ya citado de Flm 1,7: “porque tuve mucha alegría (*kharàn*, Vg *gaudium*) y consolación (*paráklēsin*, Vg *consolationem*) en tu amor (*epí tēi agápēi su*, Vg *in caritate tua*), pues las

⁸⁶ Cf. Suma Teológica I, 37, 1.

entrañas (*splághna*, Vg *viscera*) de los santos han sido refrescadas por ti, hermano” (Flm 1,7). Vemos aquí los mismos términos que en Flp 2,1-2: “si hay en vosotros alguna consolación (*paráklēsis*, Vg *consolatio*) en Cristo, si algún estímulo de amor (*agápēs*, Vg *caritatis*), si alguna comunión de espíritu, si alguna entrañas (*splághna*, Vg *viscera*) y compasiones, completad mi alegría (*kharàn*, Vg *gaudium*)”. Hay coincidencia en que el sujeto de la alegría es Pablo. En cambio, difieren en que la consolación la tiene Pablo en Filemón mientras los filipenses la tienen en Cristo; en que el sujeto del amor en un caso es Filemón mientras en el otro nada se dice (podrían ser los filipenses pero parece más bien que es Dios, sea el Espíritu Santo, sea el Padre); y en que en Flm las entrañas son de los santos y en Flp nada se dice (podrían ser de los filipenses pero el añadir *oiktirmoí* asegura la conexión con el atributo divino). En definitiva, en la Epístola a Filemón no hay una referencia de estas cualidades a Dios sino a los cristianos, aunque no quepa descartar que “las entrañas de los santos” (Flm 1,7) sean un reflejo del atributo divino “entrañable” (Ex 34,6), cumpliendo la consigna de Jesús “sed entrañables como vuestro Padre es entrañable” (Lc 6,36).

85. Las epístolas a los Corintios.

Las dos epístolas son claramente de autoría paulina (aunque no falta quien haya defendido que los seis versículos 2 Cor 6,14 – 7,1 son una interpolación posterior), pero se discute su unidad, es decir, si salieron de la pluma de Pablo en la versión definitiva canónica (la primera carta el año 53, la segunda el 57), habiéndose perdido una carta intermedia a los corintios, o si las epístolas canónicas son el fruto de la redacción de algún discípulo que unió cartas más breves (o fragmentos de cartas) de auténtico origen paulino, sin que tampoco haya unanimidad en esta otra hipótesis, desde quien sostiene la unidad de la primera epístola y la reunión de la carta intermedia y una tercera carta en la actual segunda epístola canónica, hasta quienes han creído reconocer la existencia de hasta seis cartas, dos reunidas en la primera epístola canónica y cuatro en la segunda.

Comencemos por señalar que no vamos a ocuparnos de la recurrencia de la palabra *kháris* y sus derivados, por no referirse, por lo general, a la fórmula típica, aunque –como ya hemos indicado– no carece de conexión con la misma, puesto que en la LXX traduce el heb. *ḥēn*, que es el sustantivo correspondiente al adjetivo *ḥannûn* (segundo atributo de la fórmula típica), que precisamente hemos optado por traducir “graciable”, aunque sea más usual “compasivo”, “clemente” o “misericordioso”. Nos limitaremos a citar algunos ejemplos: “gracia (*kháris*, Vg *gratia*) a vosotros y paz de parte de Dios, Padre nuestro, y de Jesucristo, el Señor” (1 Cor 1,3); “doy gracias (*eukharistô*, Vg *gratias ago*) a mi Dios por vosotros por la gracia (*epí tē; kháriti*, Vg *in gratia*) de Dios que os ha concedido en Cristo Jesús” (1 Cor 1,4); “quisiera que todos los hombres fuesen como yo, pero cada uno tiene su propia gracia (*khárisma*, Vg *donum*), recibida de Dios, unos para vivir de esta manera, otros de la otra” (1 Cor 7,7);

“hay diversidad de carismas *khrarismátōn*, Vg *gratiarum*), pero un mismo Espíritu” (1 Cor 12,4), etc.

En el capítulo primero de la primera epístola sí encontramos abiertamente proclamado un atributo divino, aunque aparentemente no pertenece a la fórmula típica: “fiel (*pistós*, Vg *fidelis*) es Dios, por quien habéis sido convocados a la unión con su Hijo Jesucristo, Señor nuestro” (1 Cor 1,9). Este atributo se encontraba ya en la primera, cronológicamente hablando, epístola protopaulina: “fiel (*pistós*, Vg *fidelis*) es el que os llama, quien ciertamente lo hará” (1 Tes 5,24). El vocablo griego original y su traducción latina no se encuentran en las versiones LXX y Vg de Ex 34,6. Ahora bien, en el AT estas palabras se predicán de Dios como traducción del heb. *ne'ēmān* (participio del verbo *'āman* “estar firme”, de la misma raíz que *'ēmet*), por ejemplo: “Yahweh tu Dios es Dios, el dios fiel que guarda la alianza y la piedad” (Dt 7,9) o “pues fiel es el Santo de Israel” (Is 49,7); o a veces el sintagma “Dios fiel (LXX *pistós*, Vg *fidelis*)” traduce el heb. “Dios de fidelidad (TM *'ēmūnāh*)”, por ejemplo, “es un Dios fiel, es justo y recto” (Dt 32,4), siendo el sustantivo *'ēmūnāh* una variante léxica de *'ēmet*. La propia epístola usa estos adjetivos para calificar a los hombres: “en un administrador lo que se busca es que sea fiel (*pistós*, Vg *fidelis*)” (1 Cor 4,2), y también aquí podemos rastrear en el AT que la LXX y la Vg traducen “amigo fiel” donde el hebreo dice “amigo de fidelidad”: “el amigo fiel es un fármaco de vida y lo hallarán los que temen al Señor” (Si 6,16). Por consiguiente, la proposición de 1 Cor 1,9 sí remite a la fórmula típica y en concreto al último atributo, el del Dios “rico en verdad” o “abundante de fidelidad”.

En esta misma línea, en el capítulo décimo volvemos a hallar una proclamación de la fidelidad divina: “fiel (*pistós*, Vg *fidelis*) es Dios, que no

permitirá que seais tentados más allá de lo que podais, sino que con la tentación dará una salida para que podais resistir” (1 Cor 10,13).

Fijémonos ahora en el famoso Himno a la Caridad, del capítulo tridécimo, pues la exhortación apostólica *Amoris laetitia* del papa Francisco (año 2016) ha puesto de relieve su conexión con la fórmula típica, particularmente en los vv.4-7. El v.4 comienza “el amor tiene paciencia (gr. *hē agápē makrothymeî*)” o “el amor es paciente (lat. *caritas patiens est*)”, donde oímos el eco del tercer atributo de Ex 34,6 (LXX *makróthymos*, Vg *patiens*). Es cierto que Pablo, que está invitando a “los carismas mayores” (1 Cor 12,31a) y mostrando “un camino más excelente” (1 Cor 13,31b), se refiere al amor fraterno, pero no puede desconocerse el modelo divino de estas virtudes y aun podríamos decir el carácter cristológico del pasaje (al punto que podría sustituirse por “Jesús era paciente, era benigno, no tenía envidia, no presumía, no se engreía...”). Jesús mandó “sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso” (Lc 6,36) o “sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto” (Mt 5,48); Jesús mismo es el “rostro de la misericordia del Padre”⁸⁷ y Pablo ha invitado a los corintios: “sed imitadores míos como yo lo soy de Cristo” (1 Cor 11,1). Siguiendo estas premisas, podríamos leer 1 Cor 13,4 de esta manera: “amaos unos a otros con un amor paciente como aquel con que os amo yo, imitando a Cristo, que fue paciente y así nos mostró al Padre, que, como reveló a Moisés, es un Dios paciente”.

Ahora bien, al final del v.7 el Himno dice que el amor “soporta (gr. *hypoménei*, Vg *sustinet*) todo”. El verbo *hypoméno* puede usarse como sinónimo de *makrothyméō* (lat *patientiam habeo*), como también el sustantivo *hypomoné* emplearse como sinónimo de *makrothymía* (lat. *patientia*). Soportar a alguien o

⁸⁷ Francisco, *Misericordiae vultus* n.1.

soportar una adversidad puede ser una forma de decir que alguien es paciente con esa persona o ante ese hecho (cf. St 1,12). Se puede pensar en un estilo anular del Himno al terminar el v.7 como empezó el v.4. Sin embargo, el papa Francisco llama la atención sobre el distinto alcance semántico de ambas expresiones:

“La primera expresión utilizada es *makrothyme*. La traducción no es simplemente que «todo lo soporta», porque esa idea está expresada al final del v. 7. El sentido se toma de la traducción griega del Antiguo Testamento, donde dice que Dios es «lento a la ira» (Ex 34,6; Nm 14,18). Se muestra cuando la persona no se deja llevar por los impulsos y evita agredir. Es una cualidad del Dios de la Alianza que convoca a su imitación también dentro de la vida familiar. Los textos en los que Pablo usa este término se deben leer con el trasfondo del Libro de la Sabiduría (cf. 11,23; 12,2.15-18); al mismo tiempo que se alaba la moderación de Dios para dar espacio al arrepentimiento, se insiste en su poder que se manifiesta cuando actúa con misericordia. La paciencia de Dios es ejercicio de la misericordia con el pecador y manifiesta el verdadero poder”⁸⁸.

A continuación, el pontífice desciende a aplicar esta paciencia al campo del amor fraterno y en particular de las relaciones conyugales y familiares, a las que dedica su exhortación apostólica:

“(…) Si no cultivamos la paciencia, siempre tendremos excusas para responder con ira, y finalmente nos convertiremos en personas que no saben convivir, antisociales, incapaces de postergar los impulsos, y la familia se volverá un campo de batalla. (...). Esta paciencia se afianza cuando reconozco que el otro también tiene derecho a vivir en esta tierra junto a mí, así como es. No importa si es un estorbo para mí, si altera mis planes, si me molesta con su modo de ser o con sus ideas, si no es todo lo que yo esperaba. El amor tiene siempre un sentido de profunda compasión que lleva a aceptar al otro como parte de este

⁸⁸ *Amoris laetitia* n.91.

mundo, también cuando actúa de un modo diferente a lo que yo desearía”⁸⁹.

Para explicar el final del v.7, el papa nos dice:

“*Panta hypoménei* significa que sobrelleva con espíritu positivo todas las contrariedades. Es mantenerse firme en medio de un ambiente hostil. No consiste solo en tolerar algunas cosas molestas, sino en algo más amplio: una resistencia dinámica y constante, capaz de superar cualquier desafío. Es amor a pesar de todo, aun cuando todo el contexto invite a otra cosa. Manifiesta una cuota de heroísmo tozudo, de potencia en contra de toda corriente negativa, una opción por el bien que nada puede derribar. (...) En la vida familiar hace falta cultivar esa fuerza del amor, que permite luchar contra el mal que la amenaza. El amor no se deja dominar por el rencor, el desprecio hacia las personas, el deseo de lastimar o de cobrarse algo. El ideal cristiano, y de modo particular en la familia, es amor a pesar de todo”⁹⁰.

La segunda característica del amor en el v.4 es que “es benigno (gr. *chrēsteúetai*, Vg *benigna est*)”. Recordemos que Dios, al anunciar a Moisés la teofanía en la que iba a revelar la fórmula típica dijo que “haré pasar ante ti toda mi bondad” (Ex 33,19) y que los salmos insisten en proclamar que Dios es “bueno (LXX *chrēstós*)” (Sal 100,5; 136,1; 145,9).

La tercera característica en el v.4 es que “el amor no es celoso (gr. *zēloî*, Vg *aemulatur*)”. Puede explicarse en el ámbito de las relaciones humanas, como opuesto al trastorno de la celotipia. El verdadero amor es oblativo, no posesivo, y por tanto no incurre en envidias ni en sospechas. Sin embargo, más allá de esta significación, si leemos –como hace el papa respecto a la paciencia- el Himno a la luz de los atributos divinos, esta caracterización del amor parece una

⁸⁹ *Ibidem*, n.92.

⁹⁰ *Ibidem*, nn.118-119.

negación de un atributo divino (que no está en la fórmula típica, sino ajeno o a veces opuesto a los de la fórmula). En el AT leemos: “es un dios celoso (LXX *zēlōtēs*, Vg *aemulator*)” (Ex 36,14); “soy un Dios celoso (LXX *zēlōtēs*, Vg *aemulator*)” (Dt 5,9); “es un Dios celoso (LXX *zēlōsas*, Vg *aemulator*)” (Jos 24,19); “Dios celoso (LXX *zēlōtēs*, Vg *aemulator*) y vengador, el Señor” (Na 1,2)”. Todavía en el libro más reciente del AT (no anterior al año 50 a.C.), se dice que Dios “tomará su celo (*zēlon*) por armadura” (LXX Sab 5,17) o que “su celo (*zelus*) tomará la armadura” (Vg Sab 5,18).

Ratzinger-Benedicto XVI, en el segundo volumen de su *Jesús de Nazaret*, aborda la cuestión del “zelotismo” de Jesús, esto es, la tesis (lanzada por Robert Eisler en 1930 y popularizada por Samuel Brandon en 1967) de que Jesús fue un revolucionario político-religioso, miembro o al menos afín al grupo de los zelotes, que toma su nombre de Matatías, quien, en la época de la dominación de la dinastía helenística de los seleúcidas, “se enceló (LXX *ezēlōsen*, Vg *zelatus est*)” (1 Ma 2,24) y degolló al funcionario real que obligaba a hacer sacrificios idolátricos, lo hizo porque “se enceló (LXX *ezēlōsen*, Vg *zelatus est*) por la Ley” (1 Ma 2,26) y llamó a unirse a la rebelión armada a “todo el que sienta celos (LXX *ho zelôn*, Vg *qui zelum habet*) por la Ley (1 Ma 2,27). Podríamos añadir que a la hora de su muerte, Matatías encomendó a sus hijos: “sed celosos (LXX *zēlōsate*, Vg *aemulatores estote*) por la Ley” (1 Ma 2,50). Pues bien, la referida corriente exegética interpretaba en esta clave zelota la entrada de Jesús en Jerusalén aclamado por las multitudes y el episodio de la purificación del Templo. Pero Ratzinger objeta: “La insurrección violenta, el matar a otros en nombre de Dios no se corresponde con su modo de ser. Su «celo» por el Reino de Dios fue completamente diferente”⁹¹. Estudia más detenidamente la cuestión y se pregunta “¿Qué hay entonces acerca del «zēlos»

⁹¹ *Jesús de Nazaret*. Parte Segunda, p.27.

de Jesús?”⁹². Recuerda que, cuando la purificación del Templo, dice el evangelista (cf. Jn 2,17) que los discípulos se acordaron del versículo bíblico “el celo (LXX *ho zêlos*, Vg *zelus*) de tu casa me devora” (Sal 69 [68],10) y comenta lo siguiente:

“Los discípulos han reconocido a Jesús al recordar al justo que sufre: el celo por la casa de Dios lo lleva a la Pasión, a la cruz. Este es el vuelco fundamental que Jesús ha dado al tema del celo. Ha transformado el «celo» de servir a Dios mediante la violencia en el celo de la cruz. De este modo ha establecido definitivamente el criterio para el verdadero celo, el celo del amor que se entrega. El cristiano ha de orientarse por este celo; en esto reside la respuesta auténtica a la cuestión sobre el «zelotismo» de Jesús”⁹³.

Tengamos en cuenta que la primera epístola a los Corintios es anterior al Evangelio según san Juan, entre diez y cuarenta años (según la datación que se acepte para esta segunda obra), y en una época en la que la secta de los zelotes era mucho más que un recuerdo, era un grupo muy vivo que todavía habría de protagonizar la cruenta rebelión contra Roma que desencadenaría la definitiva destrucción del Templo. No carecería de sentido que Pablo quisiera advertir que el amor cristiano no es “celoso”, aunque contraste con un atributo divino (que no formaba parte de la fórmula típica), al menos en cuanto era entendido en forma violenta.

En el v.6 dice el apóstol que el amor “no se alegra por la injusticia (*epi têi adikíai*, Vg *super iniquitatem*), sino que se congratula por la verdad (*têi aletheíai*, Vg *veritati*)”. Esta contraposición entre injusticia y verdad tiene su sentido en las relaciones humanas, pero no cabe excluir una referencia a la Revelación mosaica de los atributos. En el caso de la “verdad”, parece obvia la

⁹² *Ibidem*, p.34.

relación con el último atributo de la fórmula típica, “rico en (...) verdad” o “verdadero (LXX *alēthinós*, Vg *verus*)”. En cuanto a la “injusticia”, podría tratarse de uno de los sustantivos de la segunda oración participial de Ex 34,7, la cual dice que Dios perdona las culpas, y las expresa con tres sustantivos. El segundo en la LXX es *adikías* “injusticias”, aunque la traducción latina de la Vg dice *scelera* “crímenes”, dejando *iniquitatem* “injusticia” para traducir el primer sustantivo (LXX *anomías* “ilegalidades”). En cualquier caso, son acciones de la malicia humana. Pero otra opción es recordar que a veces la LXX emplea el sustantivo *dikaiosýnē* “justicia” para traducir uno de los elementos del sintagma *hesed wə’emet* “piedad y verdad”. Si en 1 Co 13,6 Pablo empleó *adikía*, teniendo en mente esta praxis de traducción de la LXX, entonces estaría significando que la caridad no se alegra, comparte o se hace solidaria con un comportamiento contrario al concepto de “piedad y verdad” (en el cual Dios es abundante, como reveló a Moisés) sino que se alegra precisamente con esa doble virtud de “amor, piedad o misericordia” y “verdad, fidelidad o lealtad”.

Casi al comienzo de la segunda epístola, hay una doxología en que Pablo llama a Dios “Padre de las misericordias (gr. *tôn oiktirmôn*, Vg *miserickordiarum*)” (2 Cor 1,3), empleando en genitivo plural el sustantivo *oiktirmós*, correspondiente al adjetivo *oiktirmōn*, que es el primer atributo de la fórmula típica en la LXX, traducción del heb. *rahûm*. Es posible que el plural del sustantivo griego venga arrastrado por el recuerdo del sustantivo plural hebreo *rahâmîm*. A continuación, Pablo hace una continua figura literaria etimológica sobre el consuelo divino (como Is 66,13) y lo contrasta con las figuras etimológicas de “sufrir” y “padecer”, aunque en latín se suaviza un poco

⁹³ *Ibídem*, pp.34-35.

evitando tanta reiteración (alternando “consolar” con “exhortar” y “sufrimiento” con “presión”):

“¡Bendito Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, el Padre de las misericordias y Dios de todo consuelo (*parakléseōs*, Vg *consolationis*), el que consuela (*ho parakalôn*, Vg *qui consolatur*) a nosotros en todo sufrimiento (*thlípsei*, Vg *tribulatione*) nuestro, para que nosotros podamos consolar (*parakaleîn*, Vg *consolari*) a los que están en todo sufrimiento (*thlípsei*, Vg *pressura*), por medio del consuelo (*parakléseōs*, Vg *exhortationem*) con el que somos consolados (*parakalúmetha*, Vg *exhortamur*) nosotros mismos por Dios! Pues así como rebosan los padecimientos (*pathêmata*, Vg *passiones*) de Cristo en nosotros, así por medio de Cristo rebosa también nuestro consuelo (*paráklēsis*, Vg *consolatio*). Si sufrimos (*thlibómetha*, Vg *tribulamur*), es en favor de vuestro consuelo (*parakléseōs*, Vg *exhortatione*) y salvación; y si somos consolados (*parakalúmetha*, Vg *exhortamur*), es en favor de vuestro consuelo (*parakléseōs*, Vg *exhortatione*) que capacita en el aguante (*hypomonê*, Vg *tolerantia*) de los mismos padecimientos (*pathēmátōn*, Vg *passionum*) que también nosotros padecemos (*páskhomen*, Vg *patimur*). Y está fundada nuestra esperanza acerca de vosotros, sabiendo que así como sois partícipes de los padecimientos (*pathēmátōn*, Vg *passionum*), así también del consuelo (*parakléseōs*, Vg *consolationis*)” (2 Cor 1,3-7).

Si en Is 66,13 la figura etimológica consistía en tres palabras de la familia léxica de “consolar”, Pablo multiplica el recurso retórico acumulando hasta nueve palabras de “consolar” (*parakal-*) y confrontándola con cuatro de “sufrir” (*thlib-*) y cuatro de “padecer” (*path-*). Recordemos que la familia léxica de *parakal-* suele ser usada en la LXX para traducir la raíz hebrea *nĥm* que primariamente quiere decir “lamentarse” pero que cobra con frecuencia el sentido de “consolar” y a veces (sobre todo en los profetas Oseas, Joel y Nahún) un significado similar a la raíz *rĥm* del primer atributo, así *nāĥam* “compadecerse” (gr. *oiktirō*), *niĥam* “que se compadece” (gr. *oiktirōn*) o *naĥum* “compasivo” (gr. *oiktirmōn*). Por tanto, Pablo se mueve en la órbita de la

fórmula típica, sobre todo del primer atributo que acaba recordar (“el Padre de las misericordias”). También el sintagma “*en hypomenêi*” se encuentra próximo a un atributo, el tercero, pues el sustantivo con frecuencia puede traducirse por “paciencia”.

86. La Epístola a los Romanos.

Hacia el año 49, el emperador Claudio había expulsado de Roma a la comunidad judía, debido a disturbios entre los judíos que habían aceptado el cristianismo y los que lo habían rechazado. Al sucederle Nerón el año 54, se les permitió volver y se produjo entonces en el seno de la comunidad cristiana de la Urbe un conflicto entre los gentiles (“etnocristianos”) y los judíos (“judeocristianos”). A este problema, quiso dar solución Pablo con esta epístola, fechada por la mayoría de los especialistas en el invierno del año 55/56 o en el de 56/57. Este libro del NT ha sido de enorme relevancia en la historia del cristianismo y en particular en la fractura entre católicos y protestantes en el siglo XVI, cuestión de la que no vamos a ocuparnos, aunque no es del todo ajena a la fórmula típica, pues gira en torno al tema del distinto entendimiento de la justificación por la fe según la gracia, estando el punto de conexión en el segundo atributo (heb. *ḥannûn* “graciable”, adjetivo correspondiente al sustantivo heb. *ḥēn*, LXX *kháris*, Vg *gratia*). Respecto al tema, nos remitimos a la Declaración común entre la Iglesia Católica y la Federación Luterana Mundial sobre la doctrina de la justificación (31 de octubre de 1999).

En el capítulo primero, hallamos el saludo típico de san Pablo: “gracia a vosotros y paz (*kháris hymîn kai eirēnē*, Vg *gratia vobis et pax*)” (Rom 1,7), literalmente idéntico en la mayoría de las epístolas paulinas (1 Cor 1,3; 2 Cor 1,2; Gal 1,3; Ef 1,2; Flp 1,2; 1 Tes 1,1; 2 Tes 1,2; Col 1,2 y Flm 1,3) o simplemente “gracia y paz (*kháris kai eirēnē*, Vg *gratia et pax*)” (Tit 1,6). Solo en dos ocasiones (ambas deuteropaulinas), el remitente desea tres bienes, introduciendo un concepto aun más claramente ligado a la fórmula típica que la gracia: “gracia, piedad, paz (*kháris, éleos, eirēnē*, Vg *gratia, misericordia, pax*)” (1 Tim 1,2; 2 Tim 1,2). Y en la epístola a los Gálatas, además del saludo

inicial, hay un deseo para los cristianos que se ajusten a la norma que propone en dicha carta: “paz sobre ellos y misericordia (*eirēnē ep’ autūs kai éleos*, Vg *pax super illos et misericordia*)” (Gal 6,16).

En el capítulo segundo, Pablo hace una llamada a la conversión, centrándose en el tercer atributo divino de la fórmula típica, “lento a la ira”, “paciente” o “longánimo” (LXX *makrōthymos*, Vg *patiens*), explicando que esta lentitud no impedirá que llegue el juicio divino, en un día en que Dios descargará la ira que ha ido acumulando en el tiempo de su paciencia. Así se expresa:

“¿Piensas escapar del juicio de Dios? ¿O es que desprecias las riquezas (*tû plútu*, Vg *divitias*) de la bondad (*khrestótētos*, Vg *bonitatis*) suya y de la paciencia (*tēs anokhēs*, Vg *patientiae*) y de la longanimidad (*tēs makrothymías*, Vg *longanimitatis*), no reconociendo que la bondad (*tò khrestón*, Vg *benignitas*) de Dios quiere llevarte al arrepentimiento? Por tu obstinación y por la impenitencia de tu corazón, atesoras contra ti mismo ira en el día de la ira (*orkhēn en hēméra*; *orkhēs*, Vg *iram in die irae*) y de la revelación del justo juicio de Dios” (Rom 2,3-5).

Para “paciencia”, Pablo emplea dos sustantivos, *makrothymía* (que remite claramente al atributo divino *makrōthymos*) y *anokhē*. A su vez, el sentido de “lento a la ira” o “tardo a la cólera” de la expresión hebrea de este atributo contrasta con la referencia a un “día de la ira” que recoge el eco del terrible “Día de Yahweh” en los profetas (cf. Is 2,12; Am 5,18-20; Jl 2,1-11) y que dio lugar en el siglo XIII al famoso poema *Dies irae*, el cual pasó a la liturgia en el Misal Romano de san Pío V (hoy forma litúrgica extraordinaria).

En este mismo capítulo, dirigiéndose a un imaginario interlocutor judío, Pablo le reprocha que, aunque posee “la encarnación de la ciencia y de la verdad (*tēs alētheías*, Vg *veritatis*) en la Ley” (Rom 2,20), se ha convertido en un incumplidor de dicha Ley. Este tema de la verdad divina lo desarrolla en el

siguiente capítulo, en que juega con el significado del gr. *pístis* “fe” en el sentido de “creer” y en el de “fidelidad”, lo que le acerca al vocablo hebreo de la fórmula típica *’ēmet* (“firmeza”, “verdad”, “fidelidad”, “lealtad”) y le da pie a hablar de la “verdad” o “veracidad” de Dios, del cual afirma -como atributo- que es “verídico” o “veraz”, contrapuesto al hombre, que es “falso” o “falaz”.

Este juego de palabras se inicia con una reflexión de Pablo sobre la ventaja de los judíos sobre los gentiles, siendo aquéllos depositarios de los oráculos divinos (la Revelación bíblica), pero inmediatamente se pregunta si la falta de fe de los israelitas en esos oráculos (quiere decir, al no dar fe a lo que Moisés y los profetas habían anunciado de Jesús, cf. Lc 24,27) no anula la situación de ventaja de los judíos. El apóstol se plantea esta pregunta: “Si algunos no creyeron (*ēpístēsan*, Vg *non crediderunt*), ¿acaso la increencia (*apistía*, Vg *incredulitas*) de ellos anulará la fidelidad (*tèn pístin*, Vg *fidem*) de Dios?” (Rom 3,3). En griego, la contraposición entre la actitud de los judíos y la de Dios se mantiene en la misma familia léxica (*apistía/pístin*), recurso retórico que se pierde en latín (*incredulitas/fidem*). La respuesta del propio Pablo es: “De ninguna manera: sábete que Dios es veraz (*alēthēs*, Vg *verax*), mientras todo hombre es falaz (*pseústēs*, Vg *mendax*)” (Rom 3,3-4). Se llega así a la reafirmación del último atributo de la fórmula típica, aunque usando una variante del vocablo que aparece en Ex 34,6 (LXX *alēthinós*, Vg *verus*). Unos versículos después, Pablo apostilla que “la verdad (*hē alētheia*, Vg *veritas*) de Dios obtiene más gloria en mi falsedad (*pseúsmati*, Vg *mendacio*)” (v.7). Esta misma idea se expresará en un verso de un pequeño himno contenido en una epístola deuteropaulina: “Si somos infieles (*apistūmen*, Vg *non credimus*), él permanece fiel (*pistós*, Vg *fidelis*), porque no puede negarse a sí mismo” (2 Tim 2,13), con la misma figura etimológica (en griego y no en latín) que hay en Rom 3,3.

En este capítulo tercero, Pablo expone la doctrina del dominio universal del pecado, tanto sobre los gentiles como sobre los judíos, tal como ya expusimos a propósito del Salmo 5, que es citado por el apóstol. Nos dice que “todos pecaron y están privados de la gloria de Dios y son justificados como don (*dōreàn*, Vg *gratis*) por la gracia (*kháriti*, Vg *gratiam*) de él” (Rom 3,23-24). Después, contrapone dos épocas, la pasada o tiempo de la paciencia divina con los pecados de los hombres y la presente o tiempo de la redención obrada por Cristo: “son justificados (...) en virtud de la redención realizada en Cristo Jesús, (...) habiendo pasado por alto los pecados cometidos anteriormente “en la paciencia (*en tê; anokhê; i*, Vg *in sustentatione*) de Dios, para la manifestación de su justicia (*dikaiośynēs*, Vg *iustitiae*) en el actual momento oportuno (*en tô; nŷn kairô; i*, Vg *in hoc tempore*), para ser él justo y justificador (*dŷkaion kai dikaiŷnta*, Vg *iustus et iustificans*) de aquel que por la fe (*ek pŷsteōs*, Vg *ex fide*) es de Jesús” (Rom 3,24-26). A esto nos referimos ya a propósito de la segunda oración participial de Ex 34,7.

La cuestión de la justificación del hombre no por la observancia de la Ley sino por la fe es tratada ampliamente en la epístola. Por nuestra parte, nos limitaremos a citar un par de frases: “por eso depende de la fe (*ek pŷsteōs*, Vg *ex fide*), para que sea según gracia (*katà khárin*, Vg *secundum gratiam*)” (Rom 4,16); “y si es por gracia (*kháriti*, Vg *gratia*), ya no es por las obras, pues la gracia (*hē kháris*, Vg *gratia*) ya no sería gracia (*kháris*, Vg *gratia*)” (Rom 11,6).

El capítulo noveno es el que más directamente toma en cuenta la fórmula típica de los atributos divinos. En el v.15, Pablo cita Ex 33,19, que contiene una declaración o promesa de Dios en el diálogo con Moisés previo a la teofanía en que reveló dicha fórmula, un versículo de cuyo significado nos hemos ocupado ampliamente, tanto al estudiar el contexto de la fórmula típica

como al ocuparnos del libro del Éxodo. Pablo sigue literalmente el texto de la LXX, mientras la traducción latina de la Vg (y la española de la VO) cambian respecto de Ex 33,19 para recuperar el juego etimológico que los textos hebreo y griego mantienen en cada uno de los hemistiquios de la frase. Incluso en Vg Rom 9,15 la figura etimológica coincide entre uno y otro hemistiquio, logrando reiterar cuatro veces el lexema *miser-*

	Ex 33,19	Rom 9,15
TM	<i>wəḥannōtī ' et- ' äšer ' āḥōn</i> <i>wəriḥamtāy ' et- ' äšer ' ārahēm</i>	
LXX y NT	<i>kai eleēsō hōn àn eleō</i> <i>kai oiktirēsō hōn àn oiktírō</i>	<i>eleēsō hōn àn eleō</i> <i>kai oiktirēsō hōn àn oiktírō</i>
Vg	<i>et miserebor cui voluero</i> <i>et clemens ero in quem mihi placuerit</i>	<i>miserebor cuius misereor</i> <i>et misericordiam praestabo cuius miserebor</i>
VO	<i>pues yo me compadezco de quien quiero</i> <i>y concedo mi favor a quien quiero</i>	<i>me compadeceré de quien me compadezca</i> <i>y me apiadaré de quien me apiade</i>

De esta cita, infiere Pablo que “por tanto, no es cosa del que quiere o del que corre, sino de Dios que se apiada (*eleōntos*, Vg *miserentis*)” (Rom 9,16). Y pone como ejemplo el caso del faraón que se negaba a seguir el mandato divino manifestado a través de Moisés de dejar salir a los israelitas. Pablo hace una cita explícita: “te he exaltado con este objeto, para mostrar en ti mi poder y dar a conocer mi nombre en toda la tierra” (Ex 9,16; Rom 9,17); pero hay otra cita implícita: “pero yo endureceré (LXX *sklērynō*, Vg *indurabo*) su corazón y multiplicaré mis señales y prodigios en la tierra de Egipto” (Ex 7,3). Por eso, concluye Pablo: “así pues, se apiada (*eleēi*, Vg *miseretur*) de quien quiere y

endurece (*sklērynei*, Vg *indurat*) a quien quiere” (Rom 9,18). Pero el apóstol es consciente de la objeción que su argumento puede suscitar: “me dirás «¿De qué se queja entonces?, ¿pues quién puede resistir a su voluntad?»” (v.19).

La exégesis moderna se ocupa de explicar que la expresión bíblica según la cual Dios endurece el corazón de alguien no significa que le fuerce a actuar con obstinación, de manera similar a como el propio Pablo en esta misma epístola ha dicho que Dios entregó a los impíos a pasiones vergonzosas (cf. Rom 1,26) y a su mente depravada (cf. Rom 1,28). Partiendo de que Dios “a nadie ha mandado ser impío y a nadie ha dado permiso para pecar” (Si 15,21), se trata más bien de que permite el pecado, como en la parábola dejó marchar al hijo pródigo con su herencia (cf. Lc 15,12-13). Sin embargo, en esta ocasión el apóstol, en vez de explicar el sentido de la expresión bíblica, prefiere hacer una llamada a la humildad de criatura en aceptar la soberanía de Dios, el cual, como un alfarero, tiene derecho a hacer vasijas distintas para usos diversos. Y aprovecha la metáfora para hacer una contraposición entre “vasijas de cólera” (objetos para la ira) y “vasijas de piedad” (objetos para la misericordia), afirmando que estas últimas somos los cristianos, tanto de origen judío como gentil, mientras que queda en una cierta indefinición si las primeras se refieren a quienes (judíos o gentiles) rehúsan aceptar a Jesucristo o son los mismos cristianos, que gracias a la paciencia divina (usa como en Rom 2,4 el sustantivo *makrothymía* que remite al tercer atributo de la fórmula típica) han escapado al destino de la cólera divina (en alusión al mismo atributo, expresado en hebreo como “tardo para la cólera” o “lento a la ira”):

“Pues bien, si Dios, queriendo manifestar la cólera (*tèn orgèn*, Vg *iram*) y dar a conocer su poder, soportó con gran paciencia (*en pollêi makrothymíai*, Vg *in multa patientia*) vasos de cólera (*orgês*, Vg *irae*) preparados para la perdición, y para que diera a conocer la riqueza (*tòn plûton*, Vg *divitias*) de su gloria con los vasos de misericordia (*eléus*, Vg

misericiórdiae) que de antemano había preparado para gloria: con nosotros, que hemos sido llamados no sólo de entre los judíos sino también de entre los gentiles...” (Rom 9,22-24 [se sobreentiende «¿qué tienes tú que decir a eso?» o «¿quién eres tú para protestar?»]).

A continuación, Pablo cita al profeta Oseas, en el texto que en su momento comentamos sobre el nombre de sus hijos “No-mi-pueblo” y “No-compadecida”. El apóstol hace dos citas. La primera no es literal, sino que conjuga el versículo LXX Os 2,3 (“decid a vuestros hermanos «Pueblo-mío» y a vuestras hermanas «Compadecida»”) con los versículos anteriores en que se decía “llámale por nombre «No-compadecida»” (Os 1,6) y “llámale por nombre «No-mi-pueblo»” (Os 1,9), para que al unirlos quede el contraste más patente: “Como dice en Oseas: ‘Llama a «No-pueblo-mío» «Pueblo mío» (*tòn u laón mu laón mu*, Vg *non plebem meam plebem meam*) y a «No-amada» «Amada» (*tèn uk ēgapēménēn ēgapēménēn*, Vg *non misericordiam consecutam misericordiam consecutam*)” (Rom 9,25). Obsérvese que el apóstol ha cambiado el participio griego de la LXX *ēleēménē* “compadecida” (más fiel traducción del heb. *ruhāmāh*) por *ēgapēménē* “amada”, mientras que la Vg lo restituye al decir *misericiórdiam consecuta* (como en Vg Os 2,1) “la que ha alcanzado misericordia”.

La segunda cita de Oseas es reproducción completamente literal del final de LXX Os 2,1 (versículo que falta en TM y en Vg): “en el lugar donde les dijeron ‘Vosotros sois «No-mi-pueblo» (*u laós mu*, Vg *non plebs mea*)’, allí les llamarán «Hijos del Dios vivo»” (Rom 9,26). Curiosamente, la Vg, mientras no traduce este versículo en el profeta Oseas por no haberlo encontrado san Jerónimo en el texto hebreo que traducía directamente, sin embargo lo ofrece a través de la cita paulina en la epístola.

En el capítulo undécimo, Pablo, trata el tema de cómo todos los hombres han sido desobedientes a Dios (primero los gentiles con su idolatría y luego los judíos al no reconocer a Jesús) de manera que todos han necesitado la misericordia de Dios, el cual, así como no se la ha negado ahora a los gentiles que se han hecho cristianos, no se la negará en el futuro a los judíos. Esto lo expresa usando una figura retórica etimológica, de un lado con *peíthō* “convencer, estar persuadido” (unas traducciones como la Vg priman aquí el sentido de “creer” y otras como la VO el de “obedecer”) y de otro con *éleos* “piedad, misericordia, compasión”. La traducción del verbo gr. *eleéō* por la Vg como *misericordiam consequor* nos recuerda el nombre “*Misericordiam consecuta*” en Rom 9,25 (en cita de Os 2,1).

“En efecto, así como vosotros en otro tiempo desobedecisteis (*ēpeithēsate*, Vg *non credidistis*) a Dios, y ahora, por la desobediencia (*apeitheía*, Vg *incredulitatem*) de ellos, habéis alcanzado misericordia (*ēleéthēte*, Vg *misericordiam consecuti estis*), del mismo modo, ellos han desobedecido (*ēpeithēsan*, Vg *non crediderunt*) ahora en provecho de vuestra misericordia (*tō; hymetérō; eléei*, Vg *in vestram misericordiam*), para que, a su vez, también ellos ahora alcancen misericordia (*eleéthōsin*, Vg *misericordiam consequantur*). Dios encerró a todos los hombres en la desobediencia (*eis apeitheian*, Vg *in incredulitatem*), a fin de que tuviera misericordia (*eleésē*, Vg *misereatur*) de todos” (Rom 11,30-32).

El capítulo duodécimo comienza con la exhortación de san Pablo al culto *logikén*, esto es, según el *lógos*, que algunos entienden como “razón” (y así la Vg traduce *rationabile*) mientras otros como la VO prefieren traducir “espiritual” (conectando así con el “culto en espíritu y verdad” de Jn 4,24). Ese culto consiste en “que ofrezcáis vuestros cuerpos como una víctima viva, santa, agradable a Dios” (Rom 1,1). El apóstol lo pide “por la misericordia de Dios” (VO), “*per misericordiam Dei*” (Vg), pero en el original griego Pablo no eligió

decir “*dià tôn éleos tú theû*” sino “*dià tôn oiktirmôn tú theû*”, lo que podríamos traducir “por las entrañas misericordiosas de Dios”, remitiendo claramente al primer atributo (LXX *oiktirmôn* “compasivo”, traducción del heb. *rahûm* “entrañable”) de la fórmula típica.

Unos versículos después, al hablar de los “dones (*kharísmata*, Vg *donationes*) diferentes, según la gracia (*katà tèn khárin*, Vg *secundum gratiam*) que nos ha sido dada” (Rom 12,6), Pablo pone varios ejemplos, el último de los cuales es el que se dedica a las obras de misericordia (hoy podríamos decir el que hace su labor apostólica en Cáritas, aunque el papa Francisco lo aplica a todos los cristianos⁹⁴), quien debe hacerlo con alegría. La expresión del apóstol es simplemente: “el que tiene piedad (*ho eleôn*, Vg *qui miseretur*), con jovialidad” (Rom 12,8).

Por último, en el capítulo décimo quinto, cuando Pablo se refiere a las Sagradas Escrituras, atribuye a Dios unas cualidades expresadas en un léxico muy cercano (paciencia y consuelo) a la fórmula típica o que directamente le pertenece (piedad y piedad):

“En efecto todo cuanto fue escrito en el pasado, se escribió para enseñanza nuestra, para que por la paciencia y el consuelo (*dià tês hypomonês kai dià tês parakléseōs*, Vg *per patientiam et consolationem*) que dan las Escrituras mantengamos la esperanza. Y el Dios de la paciencia y del consuelo (*tês hypomonês kai tês parakléseōs*, Vg *patientiae et solacii*) os conceda tener los unos para con los otros los mismos sentimientos, según Cristo Jesús, para que unánimes, a una voz, glorifiquéis al Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo. Por tanto, acogeos mutuamente como os acogió Cristo para gloria de Dios. Pues afirmo que Cristo se puso al servicio de los circuncisos por la veracidad (*hypér alêtheías*, Vg *propter veritatem*) de Dios, para dar cumplimiento a las promesas hechas a los patriarcas, y para que los gentiles

⁹⁴ Cf. *Misericordiae vultus* n.16.

glorificasen a Dios por la misericordia (*hypèr eléus, Vg super misericordiam*)” (Rom 15,4-9).

87. La Epístola a los Colosenses.

Los defensores de la autoría paulina de esta epístola la datan en Roma hacia el año 62 durante el cautiverio del apóstol, usando la colaboración de un discípulo que la habría redactado por indicación –y no meramente al dictado– de Pablo, pero sería bastante posterior para quienes consideran que es obra de un discípulo que la puso a nombre de su maestro ya fallecido.

En el capítulo primero, encontramos una acción de gracias. Pablo y Timoteo (o el autor que tras ellos se esconde) dicen: “damos gracias (*eukharistûmen*, Vg *gratias agimus*) a Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo” (v.3). El motivo principal es la fe y el amor que poseen los cristianos de Colosas y que atribuyen a la esperanza que tienen en su destino celestial, “que oísteis en la palabra de la verdad (*tês aletheías*, Vg *veritatis*) del Evangelio” (v.5), esto es, cuando se les anunció el Evangelio, el cual sigue dando frutos en los colosenses, “desde el día en que oísteis y comprendisteis la gracia de Dios en verdad (*tên khárin tú theû en alētheía*, Vg *gratiam Dei in veritate*)” (v.7), donde el sintagma “en verdad” no tiene un sentido adverbial (“verdaderamente”) sino que precisa el alcance del sustantivo “gracia” (por lo que a veces se traduce “en la verdad” o “en toda su verdad”).

En el capítulo segundo, el autor sostiene que el fiel cristiano participa sacramentalmente por medio del bautismo en la muerte y resurrección de Cristo: “Por el bautismo fuisteis sepultados con Cristo y habéis resucitado con él, por la fe en la fuerza de Dios que lo resucitó de los muertos” (Col 2,12). Luego, en el capítulo tercero, desarrolla las consecuencias de esta afirmación en la existencia cristiana. En el v.5 advierte el autor contra “la fornicación, la impureza, las pasiones (*páthos*, Vg *libidinem*), el mal deseo (*epithymían kakén*, Vg

concupiscentiam malam) y la codicia, que es una idolatría”, pues por todo esto “viene la cólera (*orgḗ*, Vg *ira*) de Dios sobre los hijos de la desobediencia (*tês apeitheías*, Vg *incredulitatis*)” (v.7). El autor les recuerda a los colosenses que ellos también vivían de esa manera antes de ser cristianos, pero ahora deben deshacerse de todo eso: “cólera (*orgén*, Vg *iram*), ira (*thymón*, Vg *indignationem*), maldad, maledicencia y palabras groseras” (v.8). Y les dice: “no os mintáis unos a otros, estando desvestidos (*apekdysámenoi*, Vg *expoliantes*) del hombre viejo con sus obras y vestidos (*endysámenoi*, Vg *induentes*) del nuevo, el que se renueva para el conocimiento según la imagen de quien lo creó” (vv.9-10). Esta metáfora del vestido es desarrollada relacionando las prendas que deben componerlo:

“Así pues, como elegidos (*eklektoi*, Vg *electi*) de Dios, santos (*hágioi*, Vg *sancti*) y amados (*ēgapēménoi*, Vg *dilecti*), vestid (*endýsasthe*, Vg *induite*) entrañas de misericordia (*splágkhna oiktirmû*, Vg *viscera misericordiae*), bondad (*khrestótēta*, Vg *benignitatem*), humildad, mansedumbre, paciencia (*makrothymían*, Vg *patientiam*), soportando (*anekhómenoi*, Vg *subportantes*) los unos a los otros y otorgando gracia (*kharizómenoi*, Vg *donantes*) a vosotros mismos cuando uno tenga quejas contra otro, pues así como el Señor os otorgó gracia (*ekharísato*, Vg *donavit*), así también vosotros; y sobre todas estas cosas, el amor, que es vínculo de la perfección” (Col 3,12-14).

Esta descripción del vestido del cristiano es una indudable referencia a la fórmula típica de los atributos divinos en la que vamos a detenernos. Ante todo, el imperativo verbal “vestid” o “vestíos de” (v.12 *endýsasthe*), como antes el participio “vestidos” (*endysámenoi* en el v.10), son formas del verbo *en-dýō* “vestir, revestir, vestirse, revestirse”; de la misma familia léxica, con dos preverbios distintos, tenemos *ap-ek-dýomai* “desvestir, despojar, desvertise, despojarse”, que ha sido usado en el v.9 (participio *apekdysámenoi*

“desvestidos” o “despojados”). El autor dice a los colosenses que se han desvestido del hombre viejo y vestido del hombre nuevo.

El tema del hombre viejo aparece ya en la Epístola a los Romanos a propósito precisamente del bautismo (cf. Rom 6,6), pero es en la Epístola a los Efesios donde se encuentra ligado a la imagen del vestido: “Pero no es este el Cristo que vosotros habéis aprendido, si es que habéis oído hablar de él y en él habéis sido enseñados, como es verdad (*alētheia*, Vg *veritas*) en Jesús, a despojaros, en cuanto a vuestra vida anterior, del hombre viejo que se corrompe siguiendo la seducción de las concupiscencias, a renovar el espíritu de vuestra mente, y a vestiros (*endýsasthai*) del Hombre Nuevo, creado según Dios, en la justicia y santidad de la verdad (*en dikaiosýnē kai hosiótēti tēs alētheías*, Vg *in iustitia et sanctitate veritatis*)” (Ef 4,20-24).

Obsérvese que en estos textos puede resultar más apropiado traducir *en-dýō* por “vestir” (en uso transitivo) o “vestirse” (en uso pronominal intransitivo), puesto que se nos habla de un previo despojarse o desvestirse (o sea, un desnudarse) antes de recibir nuevas vestiduras. En cambio, en otros textos donde Pablo quiere significar la transformación que sin pasar por la muerte experimentarán quienes vivan al tiempo de la resurrección, cuadra mejor el sentido de “revestir” o “revestirse”: “En efecto, es necesario a esto corruptible revestirse (*endýsasthai*) de incorruptibilidad y a esto mortal revestirse (*endýsasthai*) de inmortalidad, Y cuando esto corruptible se revista (*endýsētai*) de incorruptibilidad y esto mortal se revista (*endýsētai*) de inmortalidad, entonces se cumplirá la palabra que está escrita: La muerte ha sido devorada en la victoria” (1 Cor 15,53-54). De todas formas, cuando Pablo quiere subrayar ese deseo de no morir, usa el verbo *ep-en-dýō* “sobrevestir” para no dar lugar a la ambigüedad de *en-dýō* “vestir/revestir”: “Y así gemimos en este estado, deseando ardientemente ser sobrevestidos (*ependýsasthai*) de nuestra habitación

celeste, si es que nos encontramos vestidos (*endysámenoi*) y no desnudos. Pues en verdad los que estamos en esta tienda gemimos abrumados. No es que queramos ser desvestidos (*ekdýsasthai*) sino ser sobrevestidos (*ependýsasthai*) para que lo mortal sea absorbido por la vida” (2 Cor 5,2-4).

Volviendo a la Epístola a los Colosenses, vemos (cf. Col 3,10) que el vestido del bautizado es un hombre nuevo según la imagen de Dios, o quizá más propiamente que se va ajustando de manera progresiva a esa imagen. Aquí aparece aludido el tema de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios (cf. Gen 1,26-27) y de su caída buscando un conocimiento endiosador (cf. Gen 3,5). La BJ lo comenta así:

“El hombre creado «a imagen de Dios» se perdió buscando el conocimiento del bien y del mal fuera de la voluntad divina. Desde entonces, convertido en esclavo del pecado y de sus apetencias, se convirtió en el «hombre viejo» condenado a morir. El «hombre nuevo», re-creado en Cristo, que es imagen de Dios, vuelve a encontrar la rectitud anterior y el verdadero conocimiento moral” (nota a Col 3,10).

Ahora bien, la misma Epístola ha declarado anteriormente de Cristo: “Él es Imagen (*eikṓn*, Vg *imago*) de Dios invisible, Primogénito de toda la creación” (Col 1,15). El término empleado es *eikṓn*, de donde viene el español *icono* (solo que en griego es un sustantivo de género femenino). Es la misma palabra empleada en caso acusativo en Col 3,10: *kat' eikóna* (Vg *secundum imaginem*) “a imagen”, expresión tomada de LXX Gen 1,26-27. Si el hombre fue creado a imagen de Dios, y Jesucristo es la imagen de Dios, y si el hombre bautizado se viste de la imagen de su Creador, de ahí se sigue que el cristiano reproducirá la imagen de Jesucristo. Así se dice respecto del hombre vencedor físicamente de la muerte (resucitado o transformado): “y del mismo modo que hemos llevado la imagen (*tēn eikóna*, Vg *imaginem*) del hombre terreno, llevaremos también la

imagen (*tèn eikóna*, Vg *imaginem*) del celeste” (1 Cor 15,49). Y del hombre vencedor sacramentalmente de la muerte (bautizado), se dice: “pues a los que de antemano conoció, también los predestinó a ser de la misma forma de la imagen (*tês eikónos*, Vg *imiginis*) de su Hijo, para que fuera él el primogénito entre muchos hermanos” (Rom 8,29). Este último versículo es comentado por la BJ:

“Cristo, imagen de Dios en la primera creación, ha venido a restituir a la humanidad caída el esplendor de esa imagen divina que el pecado había empañado. Y lo hace imprimiéndole la imagen aún más hermosa de hijo de Dios, que restablece al «hombre nuevo» en la rectitud del juicio moral, y le concede el derecho a la gloria que el pecado le había hecho perder. Esta gloria que el hijo posee en propiedad como Imagen de Dios penetra más y más en el cristiano hasta el día en que su mismo cuerpo se revestirá de ella a imagen del hombre «celeste»”.

Reproducir la imagen de Dios que es Cristo equivale, pues, a participar de su filiación divina. Jesucristo tiene esa imagen como Hijo de Dios, así como el hombre transmite su imagen a su hijo: “tenía Adán ciento treinta años cuando engendró un hijo a su semejanza, según la imagen de él (*LXX katà tèn eikóna autû*, Vg *ad imaginem suam*)” (Gen 5,3). Aunque según la tradición judeocristiana la imagen divina con que fue creado el hombre no se perdió radicalmente por el pecado, sino que se mantiene esa dignidad, sin embargo, ha quedado –en palabra de la BJ- empañada, como un espejo enmohecido que ya no refleja a Dios. Para sanear ese espejo y volver a reflejar a Dios, el hombre ha de adoptar la forma de Cristo, hacerse conforme con él, que así vendrá a ser el primogénito de muchos hermanos, todos hijos de Dios. Por eso el cristiano será transformado, vencedor de la muerte, como Cristo resucitado, que es “el Primogénito de entre los muertos” (Col 1,18). Pero el himno paulino a la primacía de Cristo (Col 1,15-20) se cuida de dejar claro que Jesús es imagen perfecta de Dios no solo en cuanto hombre justo, perfecto, sin pecado, sino en

cuanto Hijo de Dios, preexistente a toda la Creación y autor de la misma Creación (exactamente como en el prólogo del evangelio joánico, cf. Jn 1,1-3). Así comenta la BJ este himno:

“Pablo expone en forma de díptico la primacía de Cristo: 1º, en el orden de la Creación natural; 2º, en el orden de la Re-creación sobrenatural, que es la Redención. Se trata del Cristo preexistente, pero considerado siempre en la persona histórica y única del Hijo de Dios hecho hombre. Este ser concreto, encarnado, es la «Imagen de Dios» en cuanto refleja en una naturaleza humana y visible la imagen del Dios invisible, el cual puede ser denominado criatura, pero como Primogénito en el orden de la creación, con una primacía de excelencia y de causalidad, más que de tiempo”.

Podemos ya ocuparnos del versículo que centra nuestra atención: “vestíos (*endýsasthe*, Vg *induite*), pues, como elegidos (*eklektôi*, Vg *electi*) de Dios, santos (*hágioi*, Vg *sancti*) y amados (*ēgapēménoi*, Vg *dilecti*)...” (Col 3,12). El vestido es el que corresponde a tres categorías de personas: los elegidos por Dios, los santos y los amados por Dios. Si hemos visto que el vestido del bautizado es el hombre nuevo a imagen de Dios y esto significa ser hecho hijo de Dios, hermano de Jesucristo, el primogénito (“hijos en el Hijo”)⁹⁵, entonces no es de extrañar que estas tres categorías de personas definan o caractericen a Jesucristo, Hijo de Dios. Esto podemos comprobarlo en los momentos de la vida terrena de Cristo en que el mismo Dios (hablando por sí mismo o mediante su ángel) da testimonio de su paternidad sobre Jesús. Estos momentos son la voz del cielo que se oye en el bautismo y en la transfiguración y el anuncio del ángel Gabriel a la Virgen María.

⁹⁵ San Juan Pablo II, Catequesis de 13 de enero de 1999, n.4.

En el bautismo de Jesús hay dos tradiciones acerca de la voz que se oyó. La una la encontramos en el Evangelio según san Lucas: “Tú eres mi Hijo; yo hoy te he engendrado” (Lc 3,22), que es una cita de Sal 2,7. La otra tradición está en los otros dos evangelios sinópticos y en los manuscritos más tardíos de Lucas, probablemente para armonizar su texto con el de Mateo y Marcos. En estos dos la voz dice: “Este es mi Hijo amado, en quien me complazco” (Mt 3,17); “tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco” (Mc 1,11), que son, como veremos, una cita del segundo canto del Siervo de Yahweh (cf. Is 42,1).

El Evangelio según san Juan no recoge el hecho de la voz, pero el testimonio que da Juan el Bautista se inspira en las tradiciones de los sinópticos: “Y Juan dio testimonio diciendo: «He visto al Espíritu que bajaba como una paloma del cielo y se quedaba sobre él. Y yo no lo conocía pero el que me envió a bautizar con agua, me dijo: ‘Aquel sobre quien veas que baja el Espíritu y se queda sobre él, ese es el que bautiza con Espíritu Santo’. Y yo lo he visto y doy testimonio de que este es el Elegido (*eklektós*) de Dios» (Jn 1,32-34). La palabra “elegido” es una de las variantes de los manuscritos, justamente la que escoge como original la BJ. En su lugar, la edición del NT griego de Nestle se decantó por la lectura “hijo” (también la Vg y la VO). Otras lecturas con mucha menor probabilidad de ser las originales son: “elegido hijo” (uniendo las otras dos versiones) y “unigénito hijo” (quizá por influencia de Jn 1,14).

La versión “este es el Hijo de Dios” (Jn 1,34) equivale a poner en estilo indirecto las tradiciones de la voz (cualquiera de las dos o ambas a la vez). Es como si el Bautista narrase: “oí una voz celeste que decía que Jesús era su Hijo”. Si no puede afirmarse con seguridad que el testimonio del Bautista se debe a la voz de Dios Padre, sí es una conclusión extraída del cumplimiento de lo anunciado por el Espíritu Santo y puede con razón considerarse inspirada por

Dios. En cuanto a la versión “este es el Elegido de Dios” (Jn 1,34), remite sin duda a la tradición de Marcos y Mateo, como veremos a continuación.

El comienzo del primer canto del Siervo de Yahweh del Deutero-Isaías (cf. Is 42,1) está subyacente en la voz del cielo que se oye en el bautismo de Jesús: “Este es mi Hijo (*hyiós*) amado, en quien me complazco” (Mt 3,17). Así lo comenta la BJ: “Estas palabras designan ante todo a Jesús como el verdadero Siervo anunciado por Isaías. Con todo, el término ‘Hijo’ que sustituye al de ‘Siervo’ (gracias al doble sentido del término griego *paîs*) subraya el carácter mesiánico y propiamente filial de su relación con el Padre”. Otra cita del mismo texto profético la encontramos más adelante en el Evangelio: “para que se cumpliera el oráculo del profeta Isaías: He aquí mi Siervo (*paîs*), a quien elegí (*hērétisa*)” (Mt 12,17-18). Se emplea aquí el verbo *hairētizō* “escoger, elegir”, pero en la LXX sí encontramos la voz *eklektós*.

La cita original del profeta (primer canto del Siervo de Yahweh) es: “He aquí mi siervo, a quien yo sostengo, mi elegido en quien se complace mi alma” (Is 42,1). En la traducción griega de la LXX leemos: “Jacob mi siervo (*paîs*), le auxilié, Israel mi elegido (*eklektós*), mi alma le acogió”. Dice la BJ que “la versión griega da fe, como la glosa de 49,3, de una tradición judía que reconocía en el Siervo a la comunidad de Israel, así designado en otros textos del Segundo Isaías”. En efecto, encontramos: “Y tú, Israel, siervo mio, Jacob, a quien elegí (LXX *exelexámēn*)” (Is 41,8); “recuerda esto, Jacob, y que eres mi siervo, Israel. ¡Yo te he formado, tú eres mi siervo, Israel, yo no te olvido!” (Is 44,21). Sin embargo, los exegetas consideran que los cuatro cantos del Siervo de Yahweh no están originariamente escritos respecto de la comunidad de Israel, aunque después fueran interpretados así. Es el caso del segundo canto, en que leemos: “Me dijo: Tú eres mi siervo Israel, en quien me gloriaré” (Is 49,3), donde respecto de la palabra “Israel” la BJ anota: “esta palabra se considera

generalmente como glosa inspirada en 44,21 e incompatible con los vv.5-6 que distinguen entre el Siervo y Jacob-Israel. Sin embargo, la palabra se encuentra en todos los testigos del texto. Quizá se justifica por la ambivalencia de la figura del Siervo que es o Israel, o su jefe y salvador”. También en el segundo canto, versión de la LXX, leemos “te elegí (*exelexámēn*)” (Is 49,7).

La voz celeste que se oye en el episodio de la transfiguración vuelve a citar a Is 42,1. La voz dice: “Este es mi Hijo amado, en quien me complazco” (Mc 9,7), “este es mi Hijo, mi Elegido (*eklelegménos*); escuchadle” (Lc 9,35), o bien “este es mi hijo muy amado en quien me complazco” (2 Pe 1,17). De todas estas versiones, es la del Evangelio según san Lucas la que recoge el título de “elegido”. Hay variantes en los manuscritos. Algunos dicen *eklektós* (“elegido”, como en Jn 1,34 y en LXX Is 42,1); otros dicen *agapētós* (“amado”, como en Mc 9,7) y no faltan los que leen *agapētòs en ho eudókēsa* (“amado en quien me complazco”, como en Lc 9,35 y en 2 Pe 1,17). El título de “elegido” también se lo dan a Jesús burlándose de él en la cruz: “los magistrados hacían muecas diciendo: «A otros salvó; que se salve a sí mismo si él es el Cristo de Dios, el Elegido (*eklektós*)»” (Lc 23,35). La BJ (nota a Lc 9,35) nos informa que el título de “Elegido” alterna con el de “Hijo del Hombre” en las *Parábolas de Henoc* (apócrifo que data probablemente del siglo II a.C.)

De la raíz indoeuropea **leg* “hablar”, proviene el verbo griego *ek-legō* “elegir, escoger”, del que es participio perfecto *ek-le-leg-ménos* “elegido” (Lc 9,35) y es tiempo aoristo *exelexámēn* “elegí” (Is 41,8; Is 49,7). Casi el mismo significado tiene el adjetivo verbal *ek-lek-tós* “escogido, elegido” (de donde “distinguido, notable”), que es la palabra que hallamos en LXX Is 42,1, en Jn 1,34 y en Lc 23,35, y en plural *eklektói* en Col 3,12. Casi idéntico (en la raíz, en el prefijo y en el significado) es el verbo latino *ēligō* (que viene de **ex-legō*), del que proviene el verbo español *elegir*. Mientras en griego los adjetivos en

-tos no se integran en el paradigma de la conjugación verbal, en latín se integran perfectamente como participios, por lo que tenemos el participio *electus*, de donde en español el adjetivo o participio irregular *electo* (después se forma por analogía un participio regular *elegido*).

A los cristianos se les llama “elegidos” en diversos pasajes del NT: “¿quién presentará cargos contra los elegidos (*eklektôn*) de Dios?” (Rom 8,33); “salud a Rufo, el elegido (*eklektôn*) del Señor” (Rom 16,33); “por eso todo lo soporto por los elegidos (*eklektús*)” (2 Tim 2,10); “Pedro, apóstol de Jesucristo a los... elegidos (*eklektôis*)” (1 Pe 1,1); “y vosotros, linaje elegido (*eklektón*)” (1 Pe 2,9); “el Cordero, como es Señor de Señores y Rey de Reyes, los vencerá en unión con los suyos, los llamados y elegidos (*eklektóí*) y fieles” (Ap 17,14); etc.

La segunda categoría de personas de Col 3,12 es “santos” (*hágioi*). En el libro del profeta Isaías se da con frecuencia a Dios el título de “el Santo de Israel”: en la traducción griega de la LXX podemos leer en nominativo *ho hágios tû Israēl* (Is 41,20) o *ho hágios Israēl* (Is 48,17; Is 49,7), en acusativo *tòn hágion tû Israēl* (Is 1,4; Is 10,20), en genitivo *tû hágiu Israēl* (Is 5,19; Is 5,24) o *hágiu Israēl* (Is 60,14); o más simplificadaamente se habla de “el Santo” (nominativo *ho hágios*, Is 40,25). En la visión del profeta, los serafines gritan este atributo de Dios: “santo, santo, santo (LXX *hágios, hágios, hágios*)” (Is 6,3).

En el episodio de la Anunciación, el ángel Gabriel dice a María: “el que ha de nacer será santo y será llamado Hijo de Dios” (BJ Lc 1,35) o bien “lo engendrado santo (*hágion*) será llamado Hijo de Dios” (CLIE Lc 1,35). El endemoniado de Cafarnaúm dice a Jesús: “Sé quién eres tú: el Santo de Dios (*ho*

hágios tû theû)” (Mc 1,24). La BJ comenta estas palabras del poseso: “Siendo Dios el ‘Santo’ por excelencia, todo lo que con él se relaciona es santo, y ante todo Jesús, que le pertenece por su filiación divina y su elección mesiánica”. También Pedro confesará: “nosotros creemos que tú eres el Santo de Dios (*ho hágios tû theû*)” (Jn 6,69).

Siendo Jesucristo el Santo, es de esperar que al cristiano que forma parte de su cuerpo (cf. 1 Cor 12,27) y está con él configurado (cf. Rom 8,29), se le llame “santo”. Así por ejemplo: en caso nominativo, “todos los santos (*hágioi*) os saludan (2 Cor 13,12); en vocativo, “por tanto, hermanos santos (*hágioi*), partícipes de una vocación celestial” (Heb 3,1); en acusativo, “salud a todos los santos (*hagíus*) que están con ellos” (Rom 16,15); en genitivo, “yo mismo encerré a muchos de los santos (*hagíōn*) en las cárceles” (Hch 26,10); en dativo, “a los santos (*hagíois*) de Colosas, hermanos fieles en Cristo” (Col 1,2), etc.

La tercera categoría de personas de Col 3,12 es “amados” (*ēgapēménoi*). Se trata de un participio del verbo griego *agapáō* “amar”, que es el usado en la LXX para traducir el verbo hebreo *’āhab* en el mandamiento de amar a Dios (cf. Dt 6,5) y de amar al prójimo (cf. Lv 19,18): en ambos casos leemos *kai agapēseis* para traducir *wə’āhaptā* (“y amarás”).

A Jesús la divina voz celestial le llama “amado”. Así en el bautismo: “este es el hijo mío, el amado (*ho agapētós*)” (Mt 3,17); “tú eres el hijo mío, el amado (*ho agapētós*)” (Mc 1,11). Y también en la transfiguración: “este es el hijo mío, el amado (*ho agapētós*)” (Mt 17,5); “el hijo mío, el amado (*ho agapētós*) mío, es este” (2 Pe 1,17). En los cuatro casos se emplea la misma palabra, *agapētós*, un adjetivo verbal con el mismo sufijo que vimos en *eklektós*

y que en ambas palabras tiene un sentido de participio pasivo que es el valor con el que ese sufijo se integra en latín en la conjugación verbal. De hecho, la Vg traduce en estos cuatro textos citados *agapētós* por *dilectus*, participio del verbo *diligo* “amar” (usado en futuro *diliges* “amarás” en Dt 6,5 y en Lv 19,18).

En el NT se llama con este término a los cristianos, por ejemplo en el siguiente texto sobre la santificación: “teniendo, pues, estas promesas, amados (*agapētoi*) míos, purifiquémonos de toda mancha de la carne y del espíritu, consumando la santidad (*hagiōsýnēn*) en el temor de Dios” (2 Cor 7,1). Pero lo que verdaderamente conecta con la voz celeste dirigida a Jesucristo no es tanto que Pablo diga que los fieles de sus comunidades son queridos por él, sino por Dios, como en el saludo inicial de su Epístola a los Romanos, donde también se les da el título de “santos”: “a todos los amados (*agapētoís*) de Dios que estáis en Roma, santos (*hagíois*) por vocación” (Rom 1,7).

Este mismo participio emplea Pablo para decir de sus fieles que son amados por Dios (y precisamente en relación con la elección y la santificación, a las que se referían los otros dos títulos que antes hemos visto): “conocemos, hermanos amados (*ēgapēménoi*) de Dios, vuestra elección (*eklogēn*)” (1 Tes 1,4). Igualmente lo vemos en una epístola deuteropaulina: “nosotros, en cambio, debemos dar gracias en todo tiempo a Dios por vosotros, hermanos, amados (*ēgapēménoi*) del Señor, porque Dios os ha elegido (*heílato*) desde el principio para la salvación mediante la santificación (*hagiasmōi*) del Espíritu y la fe en la verdad” (2 Tes 2,13). Y en otra epístola, se llama a Jesucristo con el participio perfecto de *agapáō*: “para alabanza de la gloria de su gracia con la que nos agració en el Amado (*ēgapēménōi*)” (Ef 1,6).

Volvamos una vez más al texto de Col 3,12, donde Pablo habla de estas tres categorías de personas, los elegidos (*eklektōi*) por Dios, los santos (*hágioi*) y los amados (*ēgapēménoi*). A la luz de lo que llevamos visto, podemos observar que no se trata en realidad de tres categorías sino de tres títulos que conforman una sola categoría: la de los que están incorporados a Jesucristo, que es el Elegido, el Santo y el Amado. Magníficamente une las tres ideas un versículo del himno de bendición del comienzo de la Epístola a los Efesios: “por cuanto nos eligió (*exeléxato*) en él [en Jesucristo] antes de la fundación del mundo para ser santos (*hágios*) e inmaculados en su presencia en el amor (*agápē*)” (Ef 1,4). Según la BJ, “el ‘amor’ designa, ante todo, el amor de Dios para con nosotros, que provoca su ‘elección’ y su llamamiento a la ‘santidad’, pero no hay por qué excluir nuestro amor para con Dios que deriva de aquel amor y a él responde”.

Recordemos que en Col 3,10 el vestido que deben ponerse los cristianos de Colosas es el hombre nuevo que se va haciendo conforme con la imagen de Dios que es Jesucristo. Por eso ahora en Col 3,12 se insistirá en que el vestido debe corresponder a esa conformación o incorporación a Cristo, elegido, santo y amado. Por tanto, en ese vestido debe reflejarse Dios. Como dijera santa Catalina de Siena en su acción de gracias a la Santísima Trinidad, “tú eres el vestido que cubre mi desnudez”⁹⁶.

Podemos, pues, comprender que las prendas que componen ese vestido sean nada más y nada menos que los atributos divinos. No se reproduce literalmente la fórmula típica de Ex 34,6 pero se contienen algunos de sus elementos que la hacen fácilmente reconocible. Veamos los cinco sustantivos que en Col 3,12 forman las cinco prendas que constituyen el vestido. Podrían

⁹⁶ Diálogo sobre la divina providencia, cap.167, en LH vol.II p.1491.

añadirse los dos participios de Col 3,13 (*anekhómenoi* “soportando” y *kharizómenoi* “perdonando”), aunque no son propiamente parte del vestido en la estructura sintáctica de la frase. Las prendas que han de ponerse por vestido los colosenses están en caso acusativo, porque son el complemento directo del verbo (en español diríamos “poneos el abrigo”), mientras que los participios están en nominativo concordando con el sujeto. Una traducción literal sería: “vosotros que os soportáis y que os perdonáis mutuamente, vestíos, como elegidos, santos y amados que sois, tal y tal prenda”. Con todo y pese a esta construcción sintáctica, las acciones de soportarse y perdonarse son –desde el punto de vista semántico- la consecuencia de haberse vestido con los atributos divinos. El primer participio (*anekhómenoi*, Vg *suportantes*) es de la familia léxica del sustantivo *anokhē* usado por Pablo en Rom 2,4 como sinónimo de *makrothymía* y que por tanto puede aludir al tercer atributo (LXX *makróthymos*) de la fórmula típica, mientras el segundo participio (*kharizómenoi*, Vg *donantes*) recuerda (a través de la equivalencia del gr. *kháris* con el heb. *hēn*) el segundo atributo (heb. *hannûn*), pero serían unas alusiones por sí solas poco consistentes si no vinieran reforzadas por la más clara relación de las prendas del vestido con los atributos de la fórmula típica.

La primera de las prendas (un sustantivo en acusativo y otro que le complementa en genitivo) es *splághna oiktirmû* “entrañas de compasión”. La palabra *splághna* designa las “entrañas”, incluyendo el corazón, los intestinos y otras vísceras. Así en Hch 1,18 se dice que se derramaron las entrañas de Judas al despeñarse. Pero también sirve para referirse a la sede de los sentimientos (nosotros diríamos “el corazón”), como hemos visto más ampliamente con anterioridad. El término gr. *splághna* sirve para traducir el heb. *rahāmîm*, que significa “entrañas” y en sentido estricto las maternas, el “útero”. Si convertimos los atributos divinos (que son morfológicamente adjetivos) en

prendas de vestir (morfológicamente sustantivos), entonces *raḥûm* “entrañable” pasaría a *raḥāmîm* “entrañas”, en gr. *splágkhna*. Pero el autor añade un complemento nominal: *oiktirmû*, genitivo de *oiktirmós* “compasión”. No es la única vez que encontramos unidos ambos términos: puede verse “entrañas y compasiones (*splágkhna kai oiktirmoî*)” (Flp 2,1) y “muy entrañable es el Señor, y compasivo (*poly-splagkhnós estin ho kýrios kai oiktirmōn*)” (St 5,11). En los tres textos se acumula una traducción literal del primer atributo hebreo (adjetivo *raḥûm* o sustantivo *raḥāmîm*) con la traducción de la LXX (adjetivo *oiktirmōn* o sustantivo *oiktirmós*) Por otro lado, la expresión *splágkhna oiktirmû* es paralela a “entrañas de piedad (*splágkhna eléus*) de Dios” (Lc 1,78), de igual significación, pero que une el primer atributo con el segundo (*eleēmōn*) o el cuarto (*polyéleos*).

La siguiente prenda o pieza de vestir es la bondad, que también remite al atributo “bueno (*khrestós*)” que sintetiza la fórmula típica, lo que no significa que el autor renuncie a aludir a otros atributos de dicha fórmula. Así, tras nombrar la humildad y la mansedumbre, cita la “paciencia (*makrothymían*, Vg *patientiam*)”, que es la cualidad de Dios “paciente (LXX *makróthymos*, Vg *patiens*). Y se emplea por dos veces el verbo *kharízomai* “otorgar gracia, hacer merced”, que en el contexto podría traducirse por “perdonar”. Volveremos sobre estas palabras a propósito de la Epístola a los Efesios que las retoma como recomendación de la conducta apropiada de los fieles. Finalmente, el amor se compara con el cinturón que ciñe todo el vestido y al que se califica de vínculo perfecto (LH traduce “el vínculo de la unidad consumada”).

88. La Epístola a los Efesios.

Tanto los que sostienen todavía la autoría paulina de las epístolas deuteropaulinas como los que la niegan consideran que la Epístola a los Efesios es poco tiempo posterior a la Epístola a los Colosenses.

En el himno al comienzo de la epístola (cf. Ef 1,3-14), se lee que Dios nos ha destinado a ser sus hijos “para alabanza de la gloria de la gracia (*tês kháritos*, Vg *gratiae*) de él, con la que nos agració (*ekharitōsen*, Vg *gratificavit*) en el Amado” (v.6), y que en Jesucristo tenemos la redención “según la riqueza de la gracia (*katà tò plûtos tês kháritos*, Vg *secundum divitias gratiae*) de él” (v.7). Pero la más clara referencia a los atributos divinos se encuentra en el capítulo segundo. El autor ha observado que los cristianos, igual que los hombres impíos, “estábamos destinados a la ira” (Ef 2,3), literalmente “eramos por naturaleza hijos de ira (*orgês*, Vg *irae*)”, e inmediatamente añade:

“Pero Dios, siendo rico en misericordia (*plúsios òn en eléei*, Vg *qui dives est in misericordia*), por el gran amor con que nos amó, estando nosotros muertos por los pecados, nos ha hecho revivir con Cristo –por gracia (*kháriti*, Vg *gratia*) estáis salvados-, nos ha resucitado con Cristo Jesús, nos ha sentado en el cielo con él, para revelar en los tiempos venideros la inmensa riqueza de su gracia (*tò hyperbállon plûtos tês kháritos autû*, Vg *abundantes divitias gratiae suae*), en bondad (*en khrēstótēti*, Vg *in bonitate*) para con nosotros en Cristo Jesús. En efecto, por la gracia (*kháriti*, Vg *gratia*) estáis salvados mediante la fe (*dià písteōs*, Vg *per fidem*)” (Ef 2,4-8).

En el v.4 a Dios se le califica con un adjetivo (y su complemento) a modo de atributo divino. La forma sintáctica elegida para hacerlo es en griego mediante el participio presente *òn* “que es” (del verbo *eimí* “ser”), traducido al latín en forma perifrástica *qui est* “que es” por carencia de un participio de

presente (tardíamente en el latín eclesiástico se crearía el participio *ens*, de donde viene el sustantivo español *ente*). Precisamente en las traducciones griega y latina del episodio bíblico de la revelación del nombre divino leemos “Así dirás a los hijos de Israel: «El-que-es (LXX *ho ōn*, Vg *qui est*) me envía a vosotros»” (Ex 3,14), por lo que en Ef 2,4 se estaría sugiriendo que se va a decir lo más íntimo de la divinidad, pero también podría tratarse de una expresión lingüística desprovista de carga teológica, como cuando en el siguiente v.5 se vuelve a emplear el mismo participio griego (esta vez en acusativo plural): “estando (*óntas*) muertos por los pecados”, traducido al latín con una perífrasis distinta que en el v.4: “como estuviésemos (Vg *cum essemus*) muertos por los pecados”.

En cualquier caso, lo relevante es el atributo que se predica de Dios: “rico (*plúsios*, Vg *dives*) en piedad (*en eléi*, Vg *in misericordia*)”. De esta riqueza divina habla la epístola refiriéndola a la gracia en otras ocasiones: “según la riqueza de la gracia de él (*katà tò plûtos tês kháritos autû*, Vg *secundum divitias gratiae eius*)” (Ef 1,7); “la sobreabundante riqueza de la gracia de él (*tò hyperbállon plûtos tês kháritos autû*, Vg *abundantes divitias gratiae suae*)” (Ef 2,7). También se habla de la riqueza de la gloria divina: “para que os dé según la riqueza de la gloria de él (*katà tò plûtos tês dóxēs autû*, Vg *secundum divitias gloria suae*)” (Ef 3,16); y de la riqueza de Cristo: “esta gracia (*kháris*, Vg *gratia*) de anunciar a los gentiles la indonsable riqueza de Cristo (*tò anexikhniáston plûtos tû Khristû*, Vg *ininvestigabiles divitias Christi*)” (Ef 3,8). Por otra parte, en una epístola protopaulina se lee acerca de la riqueza de Dios en las cualidades a las que se refieren sus atributos: “¿o es que desprecias las riquezas (*tû plútu*, Vg *divitias*) de la bondad (*khṛēstótētos*, Vg *bonitatis*) de él y de la paciencia (*tês anokhês*, Vg *patientiae*) y de la longanimidad (*tês makrothymías*, Vg *longanimitatis*)? (Rom 2,4); “y para dar a conocer la riqueza

de la gloria (*tòn plûton tês dóxēs*, Vg *divitias gloriae*) de él con los vasos de misericordia que de antemano había preparado” (Rom 9,23). Recapitulando, Dios es rico en gloria, en bondad, en paciencia y longanimidad (que vienen a ser sinónimos), en gracia y en piedad o misericordia. Pero en este último caso, podemos sospechar que quien ha construido la expresión griega *plúsios en eléi* (sea el propio autor de la Epístola a los Efesios si conocía la Biblia hebrea, sea otra persona –acaso el apóstol Pablo- de quien dicho autor lo aprendió) está traduciendo directamente –sin el intermedio de la LXX- el hebreo *rab-hésed* (TM Ex 34,6), donde *rab* significa “grande, numeroso, abundante”, y de hecho la BJ traduce “rico en amor” y la VO “rico en clemencia”. No debe sorprendernos que se haya traducido *rab* por *plúsios* (bajo la influencia tal vez de los textos citados de la Epístola a los Romanos), siendo por lo demás lo común traducir *hésed* por *éleos*.

Al referirse a la bondad de Dios, Ef 2,7 emplea la palabra *chrēstótēti* (dativo singular de *chrēstótēs*, sustantivo derivado del adjetivo *chrēstós* “bueno”). No usa el sustantivo *agathótēs*, derivado de *agathós* “bueno”, como el libro de la Sabiduría al decir que la sabiduría es “imagen de la bondad (LXX *agathótētos*)” de Dios (Sab 7,26). En el libro de los Salmos, el salmista hablando a Dios, le dice “por causa de tu bondad (LXX *éneka tēs chrēstótētós su*)” (Sal 25 [24],7) y en otra ocasión se refiere a la abundancia de tu bondad (LXX *tû plēthus tēs chrēstótētós su*)” (Sal 145 [144],7), y proclama repetidas veces que “Dios es bueno (LXX *chrēstós*)” (Sal 100 [99],5; 136 [135],1; 145 [144],9). No sabemos si el autor de la epístola tenía en mente estos textos de la LXX (dado que hemos propuesto que en el v.4 estaba traduciendo Ex 34,6 directamente del hebreo), pero al menos le llegaría la tradición de la LXX a través de las epístolas protopaulinas: el Himno a la Caridad usa el verbo *chrēsteúomai* “comportarse como hombre de bien” para decir que el amor “es

benigno (*khrēsteúetai*)” (1 Cor 13,4) y en otra carta se habla de “las riquezas de su bondad (*khrēstótētos*)” y que “lo bueno (*tò khrēstón*) de Dios quiere llevarte al arrepentimiento” (Rom 2,4). También en Col 3,12 se dice a los cristianos que se vistan de la “bondad (*khrēstótēta*)”. La conexión directa con la fórmula típica es dudosa, puesto que el anuncio de la teofanía en que fue revelada dice “yo haré pasar ante ti toda mi bondad (TM *ἡ ἡμῶν*)” (Ex 33,19) mientras la LXX dice “yo pasaré ante ti en gloria (*têi doxēi*)”, por lo que aquí la Biblia griega no usa el sustantivo *khrēstótēs*.

En cuanto a “gracia”, aparece tres veces en el pasaje comentado de Ef 2,4-8, de las cuales la primera (en v.5) y la tercera (en v.8) sirven para subrayar que es la gracia recibida a través de la fe y no el cumplimiento de los preceptos de la Ley mosaica la que otorga a los creyentes la salvación, mientras que la segunda vez (en v.7) ensalza, como en v.4, una riqueza divina: en el original griego “la sobreabundante riqueza de la gracia de él (*tò hyperbállon plûtos tês kháritos autô*)” y en la traducción latina “las abundantes riquezas de la gracia suya (Vg *abundantes divitias gratiae suae*)”. El sustantivo usado (gr. *plûtos*, lat. *divitias*) enlaza con el adjetivo anteriormente empleado (gr. *plúsios*, lat. *dives*) referido a una cualidad (gr. *éleos*, lat. *miser cordia*) propia del léxico de la fórmula típica. Aquí puede verse la conexión entre el Dios abundante en gracia o “graciable (TM *ἡμῶν*)” y la gracia que salva al creyente.

En el capítulo cuarto encontramos al menos tres pasajes dignos de mención a nuestro propósito (el primero y el tercero de los cuales están claramente inspirados en el pasaje del vestido del hombre nuevo de Col 3,12-14):

a) Al principio del capítulo se lee: “Así pues, os exhorto yo, el prisionero por Cristo, a que andéis de una manera digna de la llamada con que habéis sido llamados, con toda humildad y mansedumbre, con longanimidad (*metà makrothymías*, Vg *cum patientia*), soportando (*anekhómēnoi*, Vg *subportantes*) los unos a los otros en el amor, solícitos en guardar la unidad del Espíritu en el vínculo de la paz” (Ef 4,1-3).

b) Más adelante, el autor anima a los efesios a crecer hasta la medida de la estatura de Cristo (cf. v.13), de manera que no sean ya como niños a quienes las enseñanzas humanas llenas de error sacuden como las olas y zarandean como los vientos (cf. v.14), “sino que diciendo la verdad en el amor (*alētheúontes de en agápē*, Vg *veritatem autem facientes in caritate*), crezcamos hacia él en todo” (v.15). El texto griego usa el verbo *alētheúō* “decir verdad, ser sincero” y la Vg lo traduce por la perífrasis *veritatem facio* “realizar la verdad”. El tema de “la verdad con caridad” (o “la verdad dentro de la caridad”, *veritas in caritate*) tiene larga tradición en la espiritualidad católica, y el papa Benedicto XVI lo invirtió como lema y título de su encíclica *Caritas in veritate* (año 2009) afirmando “la necesidad de unir no solo la caridad con la verdad, en el sentido señalado por san Pablo de la «*veritas in caritate*» (Ef 4,15), sino también en el sentido, inverso y complementario, de «*caritas in veritate*»” (n.2).

c) Al final del capítulo, el autor hace esta recomendación: “Todo dicho corrompido no salga de vuestra boca, sino si hay alguno bueno (*agathós*, Vg *bonus*) para edificación de la necesidad, para que aporte gracia (*khárin*, Vg *gratiam*) a los oyentes. Y no entristezcáis al Espíritu Santo de Dios en que fuisteis sellados para el día de la redención. Toda amargura e ira (*thymós*, Vg *ira*) y cólera (*orgḗ*, Vg *indignatio*) y griterio y blasfemia quítese de vosotros junto con toda malicia. Y sed unos con otros buenos (*khrestói*, Vg *benigni*), de buenas entrañas (*eúsplagkhnoi*, Vg *misericordes*), haciendo merced

(*kharizómenoi*, Vg *donantes*) a vosotros mismos como Dios os hizo merced (*ekharísato*, Vg *donavit*) en Cristo” (Ef 4,29-32). Podemos fijarnos en el contraste entre el adjetivo *agathós* elegido para expresar la palabra o dicho bueno, y *khreḗstói* para pedir a los cristianos de Éfeso que sean buenos. La palabra que suele traducirse por “comprensivos”, “compasivos” o “misericordiosos” (según Vg *miseriordes*) es sin duda una traducción (en número plural) del primer atributo heb. *rahûm* más literal que LXX *oiktírmōn*. El verbo gr. *kharízomai* “agraciar” o el lat. *dono* “donar” tiene aquí el sentido de hacer gracia, merced o favor, por lo que suele traducirse por “perdonándoos como Dios os perdonó” (según la Vg, “nos perdonó”), y sin duda hace referencia del atributo del Dios “graciable (heb. *ḥannûn*)”, esto es, clemente, compasivo, misericordioso. Por último, la dualidad *thymós* y *orgḗ* traduce el binomio hebreo *’ap* y *ḥēmāh* (vgr. TM Ez 5,15 *bā’ap, ūbāḥēmāh*) y el mandato de desterrarlo alude al atributo divino “lento a la cólera”. Queda claro que el autor de la epístola invita a reproducir en las relaciones fraternas de la comunidad de Éfeso los atributos divinos de la fórmula típica.

En el capítulo sexto, encontramos la imagen de la “armadura de Dios” (cf. Ef 6, 13-17), que aparecía en las epístolas protopaulinas (cf. 1 Tes 5,8-9; Rom 13,12) pero que hunde sus raíces en el AT (cf. Is 59,16-17; Sab 5,17-20). En cambio, no parece que la imagen de la armadura en Efesios dependa de la imagen del vestido del hombre nuevo en Colosenses por el mero hecho de que use el mismo verbo “vestir”, pues la expresión “vistiendo la coraza de la justicia” (gr. *endysámenoi tòn thōraka tēs dikaiosýnēs*) (Ef 6,14) cita al AT “vistió justicia como coraza (*enedýsato dikaiosýnēn hōs thōraka*)” (LXX Is 59,17) y “vestid. por coraza, justicia (*endýsetai thōraka dikaiosýnēn*)” (Sab 5,18). Nos hemos referido más detalladamente a las distintas prendas de la armadura a propósito del capítulo quinto del libro de la Sabiduría. La Epístola a

los Efesios añade otras dos: el cinturón de la verdad (cf. Ef 6,14) y el calzado del evangelio de la paz (cf. Ef 6,15). Aunque no quepa descartar que la idea de añadir el cinturón pudiera estar inspirada por la Epístola a los Colosenses, no depende de la misma, pues en Col 3,14 el ceñidor es el amor (gr. *agápē*), mientras que en Ef 6,14 es la verdad (gr. *alētheia*). El texto es: “así pues, estad en pie ciñendo vuestros lomos en la verdad (*en alētheia*_i, Vg *in veritate*) y vistiendo la coraza de la justicia (*tēs dikaiosynēs*, Vg *iustitiae*)” (v.14). Precisamente, la estrecha cercanía entre verdad y justicia en este último versículo recuerda textos de la LXX que hablan de “justicia y verdad” como traducción de la expresión “piedad y verdad” incluida en la fórmula típica de los atributos divinos, vgr. Gn 24,27 (TM *ḥasdô wə’ămitô*, LXX *tēn dikaiosynēn autū kai tēn alētheian*, Vg *miser ricordiam et veritatem suam*). No sería extraño que la “armadura de Dios” que ha de vestir el cristiano para defenderse de los enemigos incluya la parte más antigua de la fórmula típica, que se recibe de Dios, se vive en el alma y se proyecta al prójimo.

89. La Epístola a los Hebreos.

Aunque este libro tiene forma epistolar, se tiende hoy a pensar que se trata de una larga homilia enviada luego por escrito a una o varias comunidades. Solo a partir del siglo IV se impuso la idea de que su autor era san Pablo, que hoy es negada por los exegetas con suficiente grado de consenso como para haber provocado que en la liturgia ya no se diga “lectura de la carta del apóstol san Pablo a los Hebreos” sino simplemente “lectura de la carta a los Hebreos”, obedeciendo esta denominación a que los destinatarios serían cristianos procedentes del judaísmo o al menos bajo fuerte influencia cultural judía. Otros posibles autores que fueron propuestos en los primeros siglos fueron san Lucas evangelista, san Bernabé o san Clemente de Roma (papa cuya epístola del año 96 alude a pasajes de la Epístola a los Hebreos), y más modernamente Apolo de Alejandría (según hipótesis de Lutero), Silas, el matrimonio Aquila y Priscila, Aristón, el diácono Felipe o incluso san Pedro. La mayoría de los exegetas se inclina por datarla entre el año 62 y el 70, o sea, antes de la destrucción del Templo de Jerusalén, que el autor de la epístola parece desconocer, aunque una minoría argumenta por retrasarla a un período entre el año 80 y el 95.

En el capítulo segundo, el autor predica de Jesús dos adjetivos: el uno coincide con el segundo atributo divino de la fórmula típica (LXX Ex 34,6 *eleémōn*) y el otro con un atributo de Moisés (LXX Nm 12,7 *pistós*). Vamos a reproducir el texto en una traducción literalista que conserve el orden del original, aunque pueda ser malsonante en español, para después intentar dilucidar su significado: “por lo que debía en todo a los hermanos asemejarse, para que misericordioso (*eleémōn*, Vg *misericors*) deviniera y fiel (*pistòs*, Vg *fidelis*) archisacerdote (*arkhiereús*, Vg *pontifex*) en lo relativo a las cosas para con Dios para el propiciar (*eis tò hiláskesthai*, Vg *ut repropitiaret*) los pecados

del pueblo” (Heb 2,17). Resulta evidente que el adjetivo *pistós* complementa a *arkhiereús*: Jesús es fiel como sumo sacerdote, y lo es en cuanto mantiene su fidelidad a Dios, en beneficio de los hombres, para alcanzarles el perdón de los pecados. Lo que no queda claro es la función sintáctica y el alcance semántico de *eleēmōn*. Algunos han entendido que el texto quiere decir que Jesús es misericordioso para con los hombres y fiel para con Dios: “por eso debía ser semejante en todo a sus hermanos, para poderse apiadar de ellos y ser fiel pontífice ante Dios, a fin de expiar los pecados del pueblo”⁹⁷. Otros, en cambio, refieren ambos atributos a la relación con Dios, entendiendo que los dos adjetivos complementan al sustantivo *arkhiereús*: “por eso tenía que parecerse en todo a sus hermanos, para ser sumo sacerdote compasivo y fiel en lo que a Dios se refiere, y expiar así los pecados del pueblo” (LH⁹⁸; el texto de la VO es idéntico, salvo que sustituye “compasivo” por “misericordioso”). Un tercer grupo mantiene el texto en la ambigüedad del original: “por eso tuvo que asemejarse en todo a sus hermanos, para ser misericordioso y Sumo Sacerdote fiel en lo que toca a Dios, en orden a expiar los pecados del pueblo” (BJ). En cualquier caso, no puede pasarse por alto que se predique de Jesús exactamente el mismo adjetivo que constituye el segundo atributo de la fórmula típica.

Estos dos atributos de Jesús en Heb 2,17 son desarrollados posteriormente: *pistós* al comienzo del capítulo tercero de la epístola y *eleēmōn* al final del cuarto. En el capítulo tercero, el autor invita a “tomar en consideración al apóstol y sumo sacerdote de nuestra confesión, Jesús” (v.1) del cual se dice “que es fiel (*pistōn*, Vg *fidelis*) a quien lo hizo tal” (v.2), esto es, quien lo constituyó apóstol y sumo sacerdote, o sea Dios Padre. Y añade: “como también Moisés en toda la casa de él” (v.2). Está aludiendo a Nm 12,7: “No así

⁹⁷ www.liturgiadelashoras.com, consultado el 24.10.16.

⁹⁸ *Liturgia de las Horas*, vol.I, p.416.

mi siervo Moisés, que es fiel (TM *ne'émān*, LXX *pistós*, Vg *fidelissimus*) en toda mi casa” (VO “el más fiel de todos mis siervos”). Pero inmediatamente indica que en la comparación hay una clara superioridad de Jesús: “pues ese fue considerado digno de una gloria mayor que Moisés, en cuanto el propio constructor tiene mayor honra que la casa; pues bien, toda casa es construida por alguien, pero Dios es constructor de todo” (Heb 3,3-4), con lo cual se está identificando a Jesús con Dios, como el Evangelio según san Juan lo llamó la Palabra que estaba con Dios y era Dios y por medio de la cual se hizo todo (cf. Jn 1,1-3). Sin embargo, el autor de la epístola inmediatamente matiza esta identificación de Jesús con la divinidad dándole el rango de Hijo de Dios. Para ello, vuelve a la misma cita del AT, aunque no la pone en boca de Dios (Nm 12,7: “Moisés fue fiel en toda mi casa”) sino que habla en tercera persona: “Moisés fue fiel (*pistòs*, Vg *fidelis*) en (*en*, Vg *in*) toda la casa de él (*autû*, Vg *eius*)” (Heb 3,5), vale decir, en toda la casa de Dios, y añade “en calidad de siervo, para dar testimonio de lo que debía anunciarse” (v.5). En cambio, “Cristo, en cuanto hijo sobre (*epì*, Vg *in*) la casa de él (*autû*, Vg *sua*), la cual casa somos nosotros” (v.6).

El contraste principal se establece entre la condición de siervo de Moisés y la de hijo de Cristo. Secundariamente, esto implica un distinto estatus en la casa: en el original griego esto se marca por la preposición, pues Moisés está “en” la casa “de él” (que según Nm 12,7, es la casa de Dios), mientras que Cristo está “sobre” la casa “de él” (que aunque sea la casa de Dios, tiene a Cristo, como Hijo, al frente de la misma). En la Vg se emplea en ambos casos la preposición “en” y el contraste se marca porque de Cristo no se dice “en la casa de él” sino “en su propia casa” (puesto que el posesivo latino *sua* tiene un valor reflexivo, como *se*, que se refiere necesariamente al sujeto de la oración). No se repite explícitamente el adjetivo “fiel” sino que se sobreentiende que “Cristo es

fiel en calidad de Hijo al frente de su casa”. Por este camino, predicado de Cristo (Hijo de Dios), el adjetivo *pistós-fidelis* alcanza el rango de atributo divino, debiendo recordar que el original heb. es *ne’ēmān*, de la misma raíz que *’emet* (en el atributo “rico en lealtad”), pues Cristo es “imagen del Dios invisible” (Col 1,15) y dijo “quien me ha visto a mí, ha visto al Padre” (Jn 14,9).

Al final del capítulo cuarto, leemos: “No tenemos un sumo sacerdote incapaz de compadecerse (*sympathêsai*, Vg *conpati*) de nuestras debilidades, sino que ha sido probado en todo exactamente como nosotros, menos en el pecado” (v.14). No emplea aquí el autor el léxico propio de la fórmula típica sino el verbo gr. *sym-páskhō* “padecer con (alguien)”, e igualmente la Vg recurre al verbo lat. *con-patior*. Pero dicho léxico aparece en el siguiente versículo: “Por eso, acerquémonos con seguridad al trono de la gracia (*tês kháritos*, Vg *gratiae*), para alcanzar misericordia (*éleos*, Vg *misericordiam*) y encontrar gracia (*khárin*, Vg *gratiam*) que nos auxilie oportunamente (v.16). Aunque no se cita explícitamente el atributo *eleēmōn*, sin embargo sí se emplea el sustantivo *éleos*, que remite a dicho atributo, así como a *polyéleos* (cuarto atributo de la fórmula típica en la LXX). Y en la Vg, la frase latina *ut misericordiam consequamur* recuerda el nombre «*Misericordiam consecuta*» (Os 2,1; Rom 9,25). El papa Francisco citó este versículo de la epístola en la bula *Misericordiae vultus*: “Los pastores, especialmente durante el tiempo fuerte de Cuaresma, sean solícitos en el invitar a los fieles a acercarse «al trono de la gracia, a fin de obtener misericordia y alcanzar la gracia» (Heb 4,16)” (n.18).

El capítulo quinto continúa desarrollando el tema del sacerdocio de Jesús. Comienza así: “Todo sumo sacerdote, tomado de entre los hombres, es constituido en favor de los hombres en lo tocante a las relaciones de estos con Dios, a fin de que ofrezca dones y sacrificios por los pecados” (v.1). Aquí no

está refiriéndose a Jesús, aunque la expresión “todo sumo sacerdote” sugiere que lo que se va a decir es aplicable también a Jesús. Sin embargo, el versículo siguiente solo es aplicable a medias. Dice que “él puede sentir compasión (*metriopathêin*, Vg *condolere*) hacia los ignorantes y extraviados, porque él mismo está rodeado de fragilidad” (v.2). Usa el verbo gr. *metrio-páskhō* “padecer de manera proporcionada (a alguien)” y la Vg el verbo lat. *con-doleo* “dolerse con (alguien)”. Como ha indicado el autor en Heb 4,14, Jesús puede compadecer de los hombres porque es frágil como hombre, pero no como pecador, y por eso Jesús no es como los pontífices israelitas que debían ofrecer sacrificios primero por sus propios pecados antes que por los del pueblo (cf. Heb 5,3; 7,27). Pero, con esta importante precisión, el pasaje (Heb 4,14 – 5,2) ilumina el sentido del versículo Heb 2,17, a saber, que Jesús es compasivo en cuanto pontífice (como indican las traducciones “para ser sumo sacerdote compasivo y fiel”), pero también que lo es para con sus hermanos (como señalan las traducciones “para poder apiadarse de ellos”).

En el capítulo séptimo, la epístola hace una enumeración de los atributos de que goza Jesús como sumo sacerdote de nuestra fe, pero en ellos no incluye ninguno de la fórmula típica: “Y tal convenía que fuese nuestro sumo sacerdote (*arkhiereús*, Vg *pontifex*): santo (*hósios*, Vg *sanctus*), inocente (*ákakos*, Vg *innocens*), sin mancha (*amíantos*, Vg *inpollutus*), separado de los pecadores (*kekhōrisménos apò tôn hamartōlôn*, Vg *segregatus a peccatoribus*) y encumbrado sobre el cielo (*hypsēlóteros tôn uranôn*, Vg *excelsior caelis*)” (v.26).

En el capítulo décimo, el autor aborda las consecuencias que tiene para los fieles el ejercicio por Jesucristo de su sumo sacerdocio, superior al de la antigua alianza. Los vv.22, 23 y 24 contienen cada uno de ellos una referencia a sendas virtudes teologales enseñadas por san Pablo: “ahora permanece fe (*pístis*,

Vg *fides*), esperanza (*elpís*, Vg *spes*), amor (*agápē*, Vg *caritas*), estas tres” (1 Cor 13,13). Por este orden son citadas en el comentado pasaje de Hebreos:

- “Acerquémonos, entonces, con corazón veraz (*alēthinēs*, Vg *vero*), habiendo lavado de mala conciencia los corazones en la plenitud de la fe (*písteōs*, Vg *fidei*) y bañado los cuerpos en agua pura” (v.23). La fe es puesta en conexión con el bautismo, que baña el cuerpo pero purifica la conciencia, por lo que el corazón del bautizado debe ser verídico o sincero al acercarse a Dios.

- “Mantengamos la confesión de nuestra esperanza (*elpídos*, Vg *spei*) sin inclinarse (*aklinê*, Vg *indeclinabilem*), pues fiel (*pistòs*, Vg *fidelis*) es el que prometió” (v.23). Hay una confluencia semántica entre la esperanza que no debe decaer y la fidelidad del Dios de las promesas, y esta base común es la firmeza, que precisamente es el sentido originario de la raíz semítica del último atributo de la fórmula típica “abundante en verdad (TM *rab* [...] *ěmet*)” o “verdadero (TM *alēthinós*, Vg *verus*).

- “Y fijémonos los unos en los otros, para estímulo de amor (*agápēs*, Vg *caritatis*) y de buenas obras” (v.24). El conocimiento mutuo debe estimular al amor fraterno y a la práctica de las buenas obras.

En este mismo capítulo, hay una referencia a los “anti-atributos”. Se dice que se acerca “el día” (v.25), con “la perspectiva pavorosa del juicio” (v.27). Es decir, se está aludiendo al “día de Yahweh” de los profetas (cf. Is 2,12; Am 5,18-20; Jl 2,1-11) o “día de la ira” de san Pablo (cf. Rom 2,5). Este día se cierne amenazador sobre aquellos que, “después de haber recibido el conocimiento de la verdad (*tēs alētheías*, Vg *veritatis*)” (v.26), pecan deliberadamente. Para tomar conciencia de la gravedad, el autor de la epístola recuerda a los destinatarios de la misma que, según la Ley de Moisés, a quien la viola –existiendo la prueba de dos o tres testigos– “lo ejecutan sin compasión

(*khōris oiktirmōn*, Vg *sine ulla miseratione*)” (v.28), para decir lo cual el autor ha elegido el léxico de la fórmula típica, a saber, el sustantivo (*oiktirmós*) correspondiente al adjetivo (*oiktirmōn*) con que se enuncia el primer atributo; en el original griego, se emplea el plural (literalmente “separadamente de compasiones”) como en san Pablo “el Padre de las compasiones (*ho patēr tōn oiktirmōn*)” (1 Cor 1,3), que remite al sustantivo plural hebreo *rahāmîm*. De esta manera se subraya el contraste entre quien goza de la misericordia entrañable de Dios y quien sin la misma es ejecutado. Y con este punto de referencia, dice el autor: “¿cuánto peor destino pensáis que merecerá quien pisotee al Hijo de Dios, profane la sangre de la alianza que lo consagra y ultraje al Espíritu de la gracia (*tês kháritos*, Vg *gratiae*)?” (v.29).

La expresión “se acerca el día” o “está cerca el día” (Heb 10,25) alude probablemente al cántico final de Moisés (Dt 32,35: “pues está cerca el día de la ruina de ellos”). Y en efecto, el autor de la epístola va a citar explícitamente dos frases de dicho cántico. La segunda (Heb 10,30: “juzga el Señor a su pueblo”) está tomada de LXX Dt 32,36, mientras la primera está tomada de la cita que san Pablo hace de Dt 32,35. En efecto, el TM dice “para mí venganza y retribución”, la LXX traduce “en día de venganza, retribuiré” y san Pablo cita “para mí venganza, y yo retribuiré” (Rom 12,19), que es exactamente lo que reproduce Hebreos, aunque en el contexto la intención de la cita es distinta. En Romanos va dirigida a desechar la venganza personal: “nunca os venguéis vosotros mismos, sino dad lugar a la ira de Dios, porque está escrito «Mía es la venganza y yo retribuiré», dice el Señor” (Rom 12,19). En Hebreos, en cambio, la cita apoya la advertencia de no despreciar la redención recayendo en el pecado, porque, como dice la Escritura, Dios es vengador y llevará a cabo un juicio. En efecto, el autor concuye: “Es terrible caer en manos del Dios vivo” (Heb 10,31).

	Dt 32, 35	Rom 12,19	Heb 10,30
TM	<i>lî nāqām wāšillēm</i>		
LXX-NT	<i>en hēméra; ekdikéseōs antapodósō</i>	<i>emoi ekdikēsis, egō antapodósō</i>	<i>emoi ekdikēsis, egō antapodósō</i>
Vg	<i>mea est ultio et ego retribuam</i>	<i>mihi vindictam et ego retribuam</i>	<i>mihi vindictam et ego reddam</i>
VO	<i>para mi venganza y recompensa</i>	<i>Mía es la venganza, yo daré lo merecido</i>	<i>Mío es el desquite, yo daré a cada cual su merecido</i>

El capítulo undécimo está dedicado a la fe (gr. *pístis*, lat. *fides*), que el autor define como “supuesto (*hypóstasis*, Vg *substantia*) de las cosas que se esperan (*elpizoménōn*, Vg *sperandorum*), prueba de los hechos que no se ven” (He 11,1). No nos corresponde entrar en la profundidad teológica de esta definición, sino tan solo señalar que con este punto de partida, el autor traza un recorrido histórico para mostrar cómo “por fe (*pístei*, Vg *fide*)” (como un estribillo repetido en los vv.3, 4, 5, 7, 8, 9, 11, 17, 20, 22, 23, 27, 28, 29, 30 y 31) conocemos nosotros y actuaron diversos personajes de los libros del Génesis (Abel, Henoc, Noé, Abrahán, Sara, Isaac, Jacob y José), Éxodo (Moisés y los israelitas que salieron de Egipto), Josué (Rajab y los israelitas que conquistaron la Tierra Prometida), Jueces (Gedeón, Barac, Sansón y Jefté), Samuel (Samuel y David), así como los profetas; existen las variantes “según la fe (*katà pístin*, Vg *iuxta fidem*)” (v.13) y “por medio de la fe (*dià písteōs*, Vg *per fidem*)” (v.33). De esta relación, conviene destacar el caso del patriarca antediluviano Henoc, del cual la Escritura dice: “y anduvo (TM *wayyithallēk*) Henoc con Dios y no apareció (*wā’ ênenû*) porque lo tomó Dios” (Gn 5,24); pero la LXX tradujo el hebraísmo “andar con Dios” haciendo un juego de palabras (por su parecido fonético) con el otro verbo: “y agradó (*euēréstēsen*) Henoc a Dios y no fue

hallado (*hēurísketo*), porque lo tomó Dios”. La Epístola a los Hebreos se basa en la LXX al decir: “Por la fe (*pístei*, Vg *fide*) Henoc fue tomado y no vio la muerte, pues no fue hallado (*hēurísketo*, Vg *inveniebatur*), puesto que lo tomó Dios; y antes de ser tomado, se da testimonio de haber agradado (*euarestēkénai*, Vg *placuisse*) a Dios; ahora bien, sin fe (*khōrìs dè písteōs*, Vg *sine fide autem*) no es posible agradar (*euarestēsai*, Vg *placere*), pues es necesario a quien se acerca a Dios tener fe (*pisteûsai*, Vg *credere*) en que existe y que es remunerador (*misthapodótēs*, Vg *remunerator*) de los que lo buscan” (Heb 11, 5-6). El sustantivo compuesto *misth-apodótēs* “remunerador del salario” tiene aquí un sentido favorable, frente al verbo *ant-apodósō* “remuneraré” de Heb 10,30.

Por último, a modo de ejemplo de la importancia dada por la epístola a la gracia, citaremos algunos versículos de los últimos capítulos: “vigilando que no haya alguno de los alejados de la gracia de Dios (*apò tēs kháritos tû theû*)” o en expresión de la Vg “mirando que nadie esté falto de la gracia de Dios (*gratiae Dei*)” (Heb 12,15); “es mejor fortalecer el corazón con la gracia (*kháriti*, Vg *gratia*) que con los alimentos” (Heb 13,9); “la gracia (*hē kháris*, Vg *gratia*) esté con todos vosotros” (Heb 13,25).

90. La Epístola de Santiago.

La mayoría de los exegetas acepta que esta epístola fue obra de Santiago el llamado “hermano del Señor”, un pariente muy próximo de Jesús (quizás primo hermano) que quedó al frente de la comunidad cristiana de Jerusalén cuando Pedro abandonó la ciudad, aunque probablemente la carta fue reelaborada o al menos pulida por un redactor con mayor manejo de la lengua griega. En su origen, pudo ser incluso anterior a las cartas paulinas, pero en su redacción final se suele datar a finales del siglo I. Está dirigida a las comunidades judeocristianas de fuera de Palestina.

Como rasgo característico de este libro neotestamentario, debemos señalar que conjuga dos versiones griegas de los atributos divinos, una más literal que parece improvisada por el autor al traducir personalmente la fórmula típica hebrea, y otra tomada de la LXX que acumula a la anterior, tal vez para que los destinatarios de la carta reconozcan el texto de la Biblia que acostumbran usar.

Uno de los temas más recurrentes en la epístola es el de la paciencia. Se correspondería con el tercer atributo de la fórmula típica *'ěrek 'apāyīm* literalmente “largo de narices”, es decir, “lento para la ira”, que la LXX tradujo en la sola palabra *makróthymos* “magnánimo” o “longánimo”, y la Vg vertería en *patiens* “paciente”. Sin embargo, al principio el autor no emplea la palabra que podría recordar el atributo divino sino otra que podría quedar reducida al ámbito de las virtudes humanas, aunque la traducción latina sí se corresponde con el divino atributo. Comienza, en efecto, el apóstol animando a alegrarse de las pruebas sufridas, pues “la prueba de la fe produce paciencia (*hypomonēn*, Vg *patientiam*)” (St 1,3) y añade que “la paciencia (*hypomonē*, Vg *patientia*) ha de

poseer un obrar perfecto (*téleion*, Vg *perfectum*)” (St 1,4) o, en una traducción menos literal, ha de ir acompañada de obras perfectas. Pero a continuación aclara: “para que seáis perfectos (*téleioi*, Vg *perfecti*) e íntegros, faltos de nada” (St 1,4). ¿Seguimos en un terreno meramente moral o podemos oír aquí el eco de la consigna del Maestro en el sermón de la montaña: “sed perfectos (*téleioi*, Vg *perfecti*) como vuestro padre celestial es perfecto (*téleíós*, Vg *perfectus*)” (Mt 5,48)? Si el modelo de nuestra perfección es Dios, la paciencia a que invita el apóstol, la que se manifiesta en obras perfectas y que podríamos alcanzar gracias a los sufrimientos con que nuestra fe es puesta a prueba, esa paciencia es un reflejo de la que posee el Dios que se reveló a Moisés como “paciente”.

El autor proclama la bienaventuranza de “quien soporta (*hypoménei*, Vg *suffert*) la prueba” (St 1,12), pues este soportar (el verbo *hypo-ménei* se corresponde etimológicamente con el sustantivo *hypo-moné* “paciencia”) le llevará a la corona de la vida. A continuación traza un contraste con quien en la prueba o tentación es seducido “por su propia concupiscencia (*hypò tês idías epithymías*, Vg *a concupiscentia sua*)” (St 1,14) y “luego la concupiscencia (*hē epithymía*, Vg *concupiscentia*), al concebir, da a luz el pecado, y el pecado, al consumarse, da a luz la muerte” (St 1,15). Así pues, al sufrir la prueba, la paciencia lleva a la vida y la concupiscencia a la muerte. El autor, sin embargo, no realza el contraste con el juego de palabras que podría hacer con un mismo sustantivo (*thymós* “ánimo”) con distinto prefijo (*makro-thymía/ epi-thymía*), porque no ha usado por el momento el texto de la LXX de la fórmula típica de los atributos.

A continuación, el apóstol proclama que “toda dávida buena (*dósis agathè*, Vg *datum optimum*) y todo don perfecto (*dórēma téleion*, Vg *donum perfectum*) viene de arriba, descendiendo del Padre de las luces” (St 1,17). ¿Significa esto simplemente que de Dios hemos de implorar esa paciencia capaz

de llevarnos a la corona de la vida o más bien que esa paciencia es un reflejo, un rayo luminoso del Dios revelado en sus atributos? Es un Dios longánimo, paciente, rico en verdad, que precisamente “nos engendró, con Palabra de verdad (*alētheías*, Vg *veritatis*), para que fuésemos como las primicias de sus criaturas” (St 1,18).

El gran deber para con ese Dios es ante todo escucharle (cf. Dt 6,4), el primer mandamiento para Jesús (cf. Mc 12,29). Por tanto, la epístola (St 1,19) manda a todo hombre ser “veloz para escuchar (*takh̄ys eis tò ak̄usai*, Vg *velox ad audiendum*)” y por contraste “lento para hablar (*brad̄ys eis tò lalēsai*, Vg *tardus ad loquendum*)”, e inmediatamente añade “lento para la ira (*brad̄ys eis tò orgēn*, Vg *tardus ad iram*)”. Esta adición aparentemente fuera de lugar viene justificada con el argumento de que “la ira del hombre no produce la justicia de Dios” (St 1,20), justicia que consiste en poner en práctica la Palabra de Dios y no meramente en escucharla (cf. St 1,22-25, donde oímos nuevamente el eco del sermón de la montaña, cf. Mt 7, 21-27); se acompaña luego una reflexión sobre los excesos de la lengua (St 1,26) que justifican el mandato de ser lento para hablar. Sin embargo, esa lentitud para la ira ¿no es otra dádiva de lo alto, otro rayo del Padre de las luces, otro reflejo de un atributo divino? Se trataría de una traducción (más literal que el *makróthymos* de la LXX) del hebreo *’ērek ’apāyîm*. Vimos un cierto precedente en el libro del Eclesiástico cuando en paralelo sinonímico decía que “el Señor no tardará (*brad̄ynēi*) ni tendrá paciencia (*markrothymēsēi*)” (LXX Si 35,19).

El capítulo segundo de la epístola introduce un tema distinto, el de la acepción de personas, pero, reflexionando acerca del cumplimiento de la ley, reaparece la referencia al hablar y el obrar: hablar citando los mandamientos de Dios y obrar observándolos. Nos dice: “hablad así y obrad así, como quienes

van a ser juzgados por una ley de libertad” (St 2,12); y a continuación pone en relación el juicio con la misericordia: “pues el juicio será inmisericorde (*anéleos*, Vg *sine misericordia*) para el que no practicó misericordia (*éleos*, Vg *miseriordiam*), pues misericordia (*éleos*, Vg *miseriordia*) se siente superior a juicio” (St 2,13). Hay aquí una referencia al atributo rab-ḥēsed (LXX *poly-éleos*, Vg *multae miserationis*): quien trató a los demás con esa piedad que era un reflejo de la piedad divina, con otras palabras, quien amó misericordiosamente al prójimo porque se sintió misericordiosamente amado por Dios, ¿cómo no va a reírse del juicio o a esperarlo con la alegría de haber pregustado una sentencia de misericordia? En cambio, el juicio será sin misericordia para el que no la practicó, en lo que nuevamente hallamos ecos mateanos: la parábola del siervo despiadado (cf. Mt 18,21-25), donde, recordemos, era clave la petición de paciencia, además de la consigna del sermón de la montaña de que seremos medidos con la misma medida con que midamos (cf. Mt 7,2).

Tras desarrollar el tema de la fe y las obras, entramos en el capítulo tercero, donde reaparece la conveniencia de ser lento para hablar, sin querer ser maestros, pues todos ofendemos mucho, pero “quien no ofende en la palabra, ese es un hombre perfecto (*téleios*, Vg *perfectus*)” (St 3,2). Y a continuación expone largamente el tema de las ofensas que se hacen con la lengua, por parte de quien se cree sabio pero carece de obras de verdadera sabiduría. Hay una sabiduría demoníaca que tienen quienes viven en rivalidad, mintiendo “contra la verdad (*katà tēs alētheías*, Vg *adversus veritatem*)” (St 3,13), y una sabiduría de lo alto, que ante todo es pura (recordemos que, según Mt 5,11, lo que sale de la boca es lo que hace impuro al hombre) y después una lista de seis atributos: “pacífica, comprensiva, complaciente, llena de piedad y buenos frutos, imparcial, sincera” (St 3,17). Sería muy arriesgado afirmar que se trate de una

traducción de la fórmula típica de los atributos divinos, propia del autor y alternativa a la de la LXX, pero no puede negarse que esa fórmula ha ejercido influencia sobre la lista de atributos de la sabiduría que viene de arriba. El primer adjetivo, “pacífica (*eirēnikē*, Vg *pacifica*)”, es una contraposición con la rivalidad y los celos producidos por la sabiduría terrena o demoníaca. A continuación, que la sabiduría celeste sea “comprensiva (*epieikēs*, Vg *modesta*)” y “complaciente (*eupeithēs*, Vg *suadibilis*)” contiene un cierto eco de los atributos *rahûm wəḥannûn*, aunque no podemos decir que sea una traducción, ya que, como veremos, cuando el autor haga una traducción propia, será más literal que la de la LXX. El siguiente atributo de la sabiduría celestial es el que más literalmente remite a un atributo divino, pues la sabiduría es “repleta de piedad y de frutos buenos (*mestē eléus kai karpôn agathôn*, Vg *plena misericordia et fructibus bonis*)”, como Dios es “rico en piedad” (LXX *polyéleos*), a lo que se añade la referencia a las buenas obras en que tanto ha insistido la epístola, expresándolas en unos términos que retoman la imagen evangélica del buen árbol que da frutos de calidad (otra vez en el sermón de la montaña: cf. Mt 7, 16-20). Continúa el atributo “imparcial (*adiákritos*, Vg *non iudicans*)” que probablemente retome la doctrina contra la acepción de personas (cf. St 2,1). Y termina con el adjetivo “sincera (*anypókritos*, Vg *sine simulatione*)” que sin duda alguna recoge el eco del atributo divino “rico en (...) verdad”. De todos estos atributos, la epístola insiste en el primero de todos: “Fruto (*karpòs*, Vg *fructus*) de justicia se siembra en paz (*en eirénē*, Vg *in pace*) para los que practican paz (*eirénē*, Vg *pacem*)” (St 3,18).

El capítulo cuarto comienza precisamente, contrastando con el buen fruto de la paz, insistiendo en el tema de las luchas entre los fieles. Estas se deben a las codicias, celos, envidias y soberbia. Frente a esto, el autor invita a la humildad, prometiendo que Dios da una “gracia (*khárin*, Vg *gratiam*)” mayor

que la que puede esperar quien se hace amigo del mundo, apoyándose en una cita bíblica: Dios “resiste a los soberbios y da su gracia (TM *hēn*, LXX *khárin*, Vg *gratiam*) a los humildes” (Prov 3,34, citado por St 4,6). Probablemente esta cita haya de ser leída en referencia al segundo atributo divino, Dios graciable (*hannûn*), sin perjuicio de que se integre, con textos paulinos, en la base bíblica para una teología de la gracia. La epístola de Santiago no desarrolla el tema, sino que deriva la cuestión de la soberbia y la humildad a su aplicación práctica al uso y abuso de las riquezas materiales, llegando a una fuerte denuncia profética.

Se vuelve luego al tema de la paciencia, pero ahora en el espacio de tres versículos se emplea hasta cuatro veces palabras (dos imperativos, un gerundio y un sustantivo) de la misma familia léxica, fácilmente identificables, que el adjetivo que en la fórmula típica designa en la LXX el tercer atributo (*makrôthymos*). Leemos: “Así pues, sed pacientes (*makrothymésate*, Vg *patientes estote*), hermanos, hasta la venida del Señor. Mirad que el labrador espera el fruto precioso de la tierra, siendo paciente (*makrothymôn*, Vg *patienter ferens*) con él, hasta recibir las lluvias tempranas y tardías. Sed pacientes (*makrothymésate*, Vg *patientes estote*) también vosotros; fortaleced vuestros corazones porque la venida del Señor está cerca” (St 4, 7-8). Y añade: “Tomad como modelo de sufrimiento y de paciencia (*tês makrothymías*, Vg *patientiae*) a los profetas que hablaron en nombre del Señor” (St 4,10). El autor invita a los fieles a ser pacientes tomando la imagen de la paciencia del labrador y el modelo de la paciencia de los profetas. ¿A qué añadir “que hablaron en el nombre del Señor” si esto se contiene en la misma definición de profeta? ¿No será porque si la palabra del profeta transmite la de Dios, también su obrar es un reflejo del comportamiento de Dios para con nosotros? Desde el principio la epístola ha invitado a ser pacientes para ser perfectos (dejando implícita la

comparación evangélica “como vuestro Padre celestial es perfecto”) y ha explicitado diversas referencias a los atributos divinos (de Dios proviene la palabra de la verdad, de él se espera un juicio misericordioso, de él procede una sabiduría llena de piedad y de él se recibe la gracia). Ahora hace más patente la relación de la paciencia con el tercer atributo divino (ya traducido más literalmente como “tardo a la ira”) empleando reiteradamente el vocablo que los destinatarios de la epístola (judeocristianos que leen la Biblia en su traducción griega de la LXX) están acostumbrados a leer y oír.

A continuación, el autor proclama nuevamente (ya lo había hecho en St 1,12) la bienaventuranza de la paciencia, volviendo a emplear el mismo verbo, y pone el ejemplo de Job, usando otra vez el mismo sustantivo que al principio de la epístola (vv.3-4). Dice así: “mirad cómo proclamamos felices a quienes sufrieron con paciencia (*tùs hypomeínantas*, Vg *qui sustinerunt*); oísteis la paciencia (*tèn hypomonèn*, Vg *sufferentiam*) de Job y vísteis el final que Dios le dio” (St 5,11). De esta manera, se identifican el término griego que el autor parece preferir (*hypomoné*) con el que ha hallado en la LXX referido a Dios (*makróthymos*).

Se subraya el contraste entre el sufrimiento que pacientemente soporta Job y “el final del Señor (*tò télos kyríu*, Vg *finem Domini*)”, o sea, el final que Dios puso al sufrimiento de Job y el final feliz que dio a su vida, cuando se apiadó de él. La expresión, sin embargo, “final del Señor” no deja de recordar a Dios “perfecto”, gr. *télios* (de *télos* “fin”, pues perfecto es lo que llega al final), de manera que el Dios perfecto es el Dios compasivo (“sed perfectos como vuestro Padre” [Mt 5,48], “sed misericordiosos como vuestro Padre” [Lc 6,36]). Y en efecto, la epístola llega a su culmen, con la proclamación explícita del primer atributo de la fórmula típica, en una doble versión griega, acumulando una más literal y propia del autor con la recibida de la LXX: “porque muy

entrañable (*polýsplugkhnós*, Vg *misericors*) es el Señor y misericordioso (*oitírmōn*, Vg *miserator*)” (St 5,11), cuyos términos ya hemos explicado en la Parte General de la presente obra.

La conjunción causal “porque” (gr. *hóti*, lat. *quoniam*) gramaticalmente relaciona esta oración con la inmediatamente anterior (Dios dio ese final a Job porque Dios es compasivo) pero semánticamente se refiere a toda la epístola que le precede. Recordemos que el Antiguo Testamento recoge el mandato de ser santos según el modelo de Dios, pero no lo expresa en forma de comparación como en el Evangelio (sed perfectos o misericordiosos como vuestro Padre) sino en forma de causalidad: “sed santos porque yo soy santo” (Lv 11,44; 19,2, citados en 1 Pe 1,16), con la conjunción causal gr. *hóti* (Lv 11,44; Lv 19,2; 1 Pe 1,16), lat. *quoniam* (Lv 11,44) o *quia* (Lv 19,2; 1 Pe 1,16). Desde el comienzo de la epístola había una llamada a la perfección (St 1,4), que ahora se explica, cerrando el círculo del razonamiento: porque Dios es perfecto, es decir: entrañable y graciable, longánimo y rico en piedad y verdad.

Tras esto, todavía la epístola contiene algunas consignas de carácter práctico sobre el juramento (nuevamente recogiendo el eco del sermón de la montaña: cf. Mt 5, 33-37), la oración (incluyendo la referencia a la unción de los enfermos) y lo que hoy llamaríamos la nueva evangelización del alejado (“si alguno entre vosotros se extraviara de la verdad”, *apò tês alētheías*, Vg *a veritate*, St 5,19).

91. Las epístolas de san Pedro.

Es hoy una opinión minoritaria la que mantiene la autoría del apóstol san Pedro sobre las dos epístolas, basándose en su encabezamiento y en la tradición, por tanto datándolas en los años 60 a 64. La tesis más aceptada es que no son del apóstol, sino posteriores, fechándose la primera entre el año 65 y el 110 y la segunda hacia la mitad del siglo II (con lo que sería el libro más reciente del NT).

La primera epístola contiene al principio una bendición: “Bendito sea Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, que conforme a la gran piedad suya (LXX *katà tò poly autù éleos*, Vg *secundum magnam misericordiam suam*) nos ha hecho nacer de nuevo para una esperanza viva, por la resurrección de Jesucristo de entre los muertos” (1 Pe 1,3). Repárese en que, si omitiésemos el pronombre *autù* (“del mismo”, “de él”, equivalente al posesivo “su”), tendríamos la secuencia *poly... éleos* que es la que dio lugar al adjetivo *polyéleos* (cuarto atributo de la fórmula típica en LXX Ex 34,6). Más adelante, se lee: “con ánimo dispuesto y vigilante, poned toda vuestra esperanza en la gracia (*khárin*, Vg *gratiam*) que os llegará cuando Jesucristo se manifieste” (1 Pe 1,13).

En el capítulo segundo, el autor insiste en subrayar a los cristianos destinatarios de la carta que son el pueblo de Dios: “Vosotros sois linaje elegido (*génos eklektón*, Vg *genus electum*), sacerdocio regio (*basíleion hieráteuma*, Vg *regale sacerdotium*), nación santa (*éthnos hágion*, Vg *gens sancta*), pueblo para posesión (*laòs eis peripoíēsin*, Vg *populus acquisitionis*), para que anunciéis las virtudes (*tàs aretàs*, Vg *virtutes*) del que os llamó de las tinieblas a su admirable luz” (1 Pe 2,9). A qué se refieran estas “virtudes” no queda claro: SB mantiene

la traducción literal “virtudes”; VO traduce “proezas”, con un sentido semejante a Sal 40 (39),6 “cuántas son tus maravillas (LXX *thaumásia*), Señor, (...) en nuestro favor, intento proclamarlas y decirlas, pero me superan en número”; BJ prefiere “alabanzas”, como en Ef 1,12 “para que seamos alabanza (gr. *épainon*) de su gloria”. Podríamos lanzar la hipótesis de que estas virtudes sean los atributos divinos: sois un pueblo adquirido por Dios para anunciar sus entrañas misericordiosas, su gracia, su paciencia y su gran piedad y verdad. Sin embargo, el texto no permite decantarse de manera tajante por una u otra opción, porque la epístola no se ocupa de desarrollar el término “virtudes (*aretás*)” sino “pueblo (*laós*)”.

En efecto, el versículo 10 añade: “los cuales una vez no pueblo (*hoi pote u laós*, Vg *qui aliquando non populus*), pero ahora pueblo de Dios (*nŷn dè laós theû*, Vg *nunc autem populus Dei*), los no compadecidos (*hoi uk ēleēménoi*, Vg *qui non consecuti misericordiam*) pero ahora compadecidos (*nŷn dè ēleēthéntes*, Vg *nunc autem misericordiam consecuti*)”. Está citando libremente al profeta Oseas, con algunos cambios: en primer lugar, al hablar en tercera persona y no en primera, no dice “No-mi-pueblo” frente a ”Mi-pueblo”, sino “No-pueblo” frente a “Pueblo de Dios”; en segundo lugar, adapta “No-compadecida” al plural “No-compadecidos”; en tercer lugar, para expresar “(no) compadecidos” alterna el participio en voz media *ēleēménoi* (como en LXX *ēleēménē*) con el participio en voz pasiva *ēleēthéntes*.

			Os 1-2	Rom 9	1 Pe 2
Heb. TM	Hija	Antes	<i>lō'-ruḥāmāh</i>		
		Luego	<i>ruḥāmāh</i>		
	Hijo	Antes	<i>lō'-'ammî</i>		
		Luego	<i>'ammî</i>		
Gr. LXX y NT	Hija	Antes	<i>Uk-ēleēménē</i>	<i>uk ēgapēménē</i>	<i>uk ēleēménoi</i>
		Luego	<i>Ēleēménē</i>	<i>ēgapēménē</i>	<i>ēleēthéntes</i>
	Hijo	Antes	<i>U-laós-mu</i>	<i>u laós mu</i>	<i>u laós</i>
		Luego	<i>Laós-mu</i>	<i>laós mu</i>	<i>laòs theû</i>
Lat. Vg	Hija	antes	<i>Absque misericordia</i>	<i>non misericordiam consecuta</i>	<i>non consecuti misericordiam</i>
		Luego	<i>Misericordiam consecuta</i>	<i>misericordiam consecuta</i>	<i>misericordiam consecuti</i>
	Hijo	Antes	<i>Non populus meus</i>	<i>non plebs mea</i>	<i>non populus</i>
		Luego	<i>Populus meus</i>	<i>plebs mea</i>	<i>populus Dei</i>
Esp. VO	Hija	Antes	<i>No compadecida</i>	<i>la que no es amada</i>	<i>no compadecidos</i>
		Luego	<i>Compadecida</i>	<i>amada</i>	<i>objeto de compasión</i>
	Hijo	Antes	<i>No mi pueblo</i>	<i>el que no es pueblo mío</i>	<i>no-pueblo</i>
		Luego	<i>Pueblo mío</i>	<i>pueblo mío</i>	<i>pueblo de Dios</i>

Más adelante en el mismo capítulo, tras invitar a los esclavos a someterse no solo a los amos buenos sino a los díscolos (v.18), el autor lo justifica con una reflexión válida para todos los fieles, más allá de la concreta situación social y jurídica de la esclavitud, hoy teóricamente superada: “Pues esto es gracia (*kháris*, Vg *gratia*): si por la conciencia de Dios, uno soporta penas sufriendo (*paskhōn*, Vg *patiens*) injustamente (*adíkōs*, Vg *iniuste*). Si obrando bien (*agathopoiúntes*, Vg *beneficientes*) y sufriendo (*páskhontes*, Vg *patientes*), aguantais (*hypomeneíte*, Vg *sustinetis*), esto es gracia (*kháris*, Vg *gratia*) ante Dios” (vv.19-20). Toda la reflexión gira en torno a la virtud de la paciencia como tolerancia ante el sufrimiento injustamente sufrido, aunque el léxico empleado es en el original griego ajeno al de la fórmula típica. En latín,

patientes “que sufren” es el participio plural del verbo *patior* “sufrir, padecer”, y por eso aquí traduce el gr. *paskhóntes*, pero *patientes* (o en singular *patiens*) es también un adjetivo (como en el tercer atributo de la fórmula típica en Vg Ex 34,6), que origina el sustantivo *patientia*. Hacer esto constituye una gracia a los ojos de Dios, esto es, le resulta grato o agradable, donde *kháris/gratia* está aquí más cerca del sentido de “belleza” (es algo hermoso para Dios) que del de “don, merced, gracia”, por lo que en esta oración no remite al segundo atributo de la fórmula típica (“graciable”).

En el capítulo tercero, hay una recomendación del comportamiento apropiado de los cristianos, enumerando siete vocablos (participios o adjetivos), a la manera de atributos del discípulo de Cristo:

“Y en fin, sed todos: que sienten igual (*homóphrones*, Vg *unianimes*), que sufren juntos (*sympatheîs*, Vg *conpatientes*), que aman a los hermanos (*philádelphoi*, Vg *aternitatis amatores*), que tienen buenas entrañas (*eúsplagknoi*, Vg *misericordes*), que tienen ánimo humilde (*tapeinóphrones*, Vg *humiles*), que no devuelven (*mè apodidóntes*, Vg *non reddentes*) mal por mal o maldición por maldición, sino por el contrario que bendicen (*eulogúntes*, Vg *benedicentes*), pues para esto habeis sido llamados, para heredar una bendición” (vv.8-9).

Debemos llamar la atención sobre el cuarto de los términos, que aparece también en Ef 4,32, *eú-splagknoi*, y que con razón es traducido por la Vg al lat. *misericordes*, pues hace referencia al primer atributo de la fórmula típica y recuerda la máxima evangélica de ser misericordiosos como el Padre (Vg Lc 6,36: *estote ergo misericordes sicut et Pater vester misericors est*); la VO traduce “tened un corazón compasivo” y la BJ “sed misericordiosos”. En cambio, el segundo vocablo de la lista (gr. *sympatheîs*, lat. *conpatientes*), al significar “que com-padecen”, no es claro que signifique “com-pasivos” (la BJ traduce “sed compasivos”), esto es, que padecen solidariamente con los

sufrientes o los menesterosos, sino quizás más probablemente “que padecen los unos con los otros” (la VO traduce “sed solidarios en el sufrimiento”).

Después en el mismo capítulo, la epístola habla del descenso de Jesús a los infiernos, cuando fue a predicar a las almas de aquellos que “en otro tiempo fueron incrédulos (*apeithésasin*, Vg *increduli fuerant*) cuando aguardaba la paciencia de Dios (*hē tū theū makrothymía*, Vg *Dei patientia*) en los días de Noé, mientras este iba preparando el arca” (v.20). En este versículo se usa esta vez el sustantivo correspondiente al adjetivo *makrōthymos* que expresa el tercer atributo en LXX Ex 34,6.

En el capítulo quinto, se habla de la gracia de Dios de una manera patente como cualidad, al decir: “el Dios de toda gracia (*pásēs kháritos*, Vg *omnis gratiae*), que os ha llamado a su eterna gloria en Cristo Jesús, a vosotros, habiendo padecido (*pathóntas*, Vg *passos*) un poco, os restablecerá, afianzará, robustecerá” (1 Pe 5,10). Es una invitación a la paciencia en el sufrimiento, con la esperanza en el sostén que Dios prestará y sobre todo en su llamamiento a la gloria eterna. La expresión “Dios de toda gracia” es equivalente a “Dios gracioso” o “Dios graciable”, lo que remite al heb. *ḥannûn* (segundo atributo de la fórmula típica).

En la segunda epístola, en el capítulo tercero, al hablar el autor del fin de este mundo, llamado a desintegrarse, añade: “Por eso, queridos míos, mientras esperáis estos acontecimientos, procurad que Dios os encuentre en paz con él, intachables e irreprochables, y considerad que la paciencia (*makrothymían*, Vg *longanimitatem*) de nuestro Señor es nuestra salvación, según os escribió también nuestro querido hermano Pablo conforme a la sabiduría que le fue concedida” (2 Pe 3,14-15). La referencia al atributo

“longánimo (LXX *makróthymos*)” es patente. En cuanto a cuál sea el texto de san Pablo a que se refiere, la BJ señala el siguiente (de una epístola deuteropaulina):

“Es cierta y digna de ser aceptada por todos esta afirmación: Cristo Jesús vino al mundo a salvar a los pecadores; y el primero de ellos soy yo. Y si encontré misericordia (*ēleēsēn*, Vg *misericiam consecuti*) fue para que en mí primeramente manifestase Jesucristo toda su paciencia (*makrothymían*, Vg *patientiam*) y sirviera de ejemplo a los que habían de creer (*tôn mellóntōn pisteúein*, Vg *qui credituri sunt*) en él para obtener vida eterna” (BJ 1 Tim 1,15-16).

92. Las epístolas de san Juan.

Se trata de tres epístolas, anónima la primera y más larga, escrita en primera persona del plural, y encabezadas las otras dos muy breves por “el presbítero”, siendo todas atribuidas por la tradición al apóstol san Juan evangelista. Aunque hoy esta autoría es puesta en duda o abiertamente negada por muchos, hay una coincidencia en que hay una continuidad entre el lenguaje y contenidos de las epístolas y los del cuarto evangelio canónico, por lo que se postula una autoría, individual o colectiva, por miembros de una comunidad cristiana fundada por san Juan o de la misma escuela teológica de donde salió el cuarto evangelio. La datación estaría en finales del siglo I.

Como en el Evangelio según san Juan, la “verdad” es un concepto muy repetido:

a) En algunas ocasiones, puede tratarse de un concepto abstracto (adecuación a la realidad): “Si decimos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos y la verdad (*hē alētheia*, Vg *veritas*) no está en nosotros” (1 Jn 1,8); “no os escribo porque no conozcáis la verdad (*tèn alētheian*, Vg *veritatem*), sino porque la conocéis y sabéis que ninguna mentira procede de la verdad (*ek tēs alētheías*, Vg *ex veritate*)” (1 Jn 2,21).

b) En otras ocasiones, se intuye que la verdad está íntimamente conectada con la divinidad: “Nosotros somos de Dios. Quien conoce a Dios nos escucha; quien no es de Dios no nos escucha. En eso conocemos el espíritu de la verdad (*tēs alētheías*, Vg *veritatis*) y el espíritu del error” (1 Jn 4,6); “yo, el presbítero, a la señora elegida y a sus hijos, a quienes amo en la verdad (*en alētheía*, Vg *in veritate*) -y no solamente yo, sino también todos los que han conocido la verdad (*tèn alētheian*, Vg *veritatem*)- por la verdad (*dià tèn*

alētheian, Vg *propter veritatem*) que mora en nosotros y, que con nosotros estará eternamente” (2 Jn 1,1-2); “mucho me he alegrado de encontrar a tus hijos caminando en la verdad (*en alētheia_i*, Vg *in veritate*), conforme al mandato que hemos recibido del Padre” (2 Jn 1,4).

c) En un versículo se afirma abiertamente que el Espíritu Santo (o en la versión de la Vg, Jesucristo, cf. Jn 13,6) es la Verdad: “Este es el que viene a través del agua y la sangre, Jesucristo, no solo en el agua, sino en el agua y en la sangre. Y el Espíritu es quien da testimonio, porque el Espíritu es la verdad (*hē alētheia*)” (1 Jn 5,6); el final cambia en la Vg: “porque Cristo es la verdad (*veritas*)”.

d) El adjetivo *alēthés* “verídico” es aplicado a la “unción (gr. *chrīisma*, lat. *unctio*)”, que significa tanto la acción de ungir como el unguento con que se unge, y que hace referencia al Espíritu Santo significado en el crisma y que es el maestro interior, o a la misma persona de Cristo (cf. gr. *christós* “ungido”): “y vosotros, la unción que recibisteis de él permanece en vosotros y no tenéis necesidad de que alguien os instruya, sino que, como su unción os instruye sobre todas las cosas, y es verídica (*alēthés*, Vg *verum*) y no es mentirosa, y tal como os instruyó, permaneced en él” (1 Jn 2,27).

e) Por último, el adjetivo *alēthinós* “verdadero” se predica de Dios Padre y de su Hijo, lo que debe entenderse no solo en el sentido del verdadero Dios frente a los falsos ídolos y de Jesús como verdadero Hijo de Dios, sino también con el alcance que tiene el adjetivo como último atributo de la fórmula típica (cf. LXX Ex 34,6): “rico en verdad”, “abundante de fidelidad”, “grande en lealtad”. El versículo es el siguiente: “Y sabemos que el Hijo de Dios ha venido y nos ha dado inteligencia, para que conozcamos al Verdadero (*alēthinòn*) y estamos en el Verdadero (*alēthinô_i*), en su Hijo Jesucristo: este es el verdadero (*alēthinòs*) Dios y la vida eterna” (1 Jn 5,20). La Vg contiene la variante “para

que conozcamos al verdadero (*verum*) Dios y para que estemos en su verdadero (*vero*) Hijo: este es el verdadero (*verus*) Dios y la vida eterna”.

Este sentido de fidelidad es subrayado más explícitamente con el adjetivo *pistós* “fiel”; “Si confesamos nuestros pecados, fiel (*pistós*, Vg *fidelis*) es y justo (*díkaios*, Vg *iustus*) para perdonarnos (*aphêi hēmîn*, Vg *remittat nobis*) los pecados (*tàs hamartías*, Vg *peccata*) y y purificarnos de toda iniquidad (*adikías*, Vg *iniquitate*)” (1 Jn 1,9). La unión de *pistós* “fiel” con *díkaios* “justo” no deja de recordar el binomio «*héseḏ wə’emet*», teniendo en cuenta que la LXX a veces traduce *héseḏ* por *dikaiosýnē* (cf. Gn 24,27; Gn 32,11; Is 63,7), por lo que el binomio «*pistòs kai dikaios*» podría significar “leal y piadoso” o “rico en piedad y verdad”. En otro versículo también se llama justo a Jesús (o a Dios Padre) y se emplea la expresión “practicar justicia” que puede remontar a la expresión del Pentateuco “hacer piedad” (vgr. Gn 47,24; Ex 20,6; Dt 5,10), es decir, con el gr. *dikaiosýnē* como traducción del heb. *héseḏ*: “quien hace (*ho poiôn*, Vg *qui facit*) la justicia (*tèn dikaiosýnēn*, Vg *iustitiam*), es justo (*díkaios*, Vg *iustus*), como aquel es justo (*díkaios*, Vg *iustus*)” (1 Jn 3,7).

Es dudoso si, además, el autor de la epístola tiene presente en 1 Jn 1,9 la segunda oración participial (tercera en LXX) de Ex 34,7. Por un lado, es cierto que el verbo para perdonar en la epístola (*aphêi*) es el mismo que encontramos en LXX Ex 34,7 (*aphairôn*), pero de manera más próxima podría ser explicado por la oración del Padrenuestro, que el Evangelio según san Juan no recoge pero que también en las comunidades joánicas se rezaría: “perdónanos (*áphes hēmîn*, Vg *dimitte nobis*) nuestras deudas como también nosotros hemos perdonado (*aphékamen*, Vg *dimisimus*)” (Mt 6,12) o “perdónanos (*áphes hēmîn*, Vg *dimitte nobis*) nuestros pecados (*hamartías*, Vg *peccata*), pues también nosotros perdonamos (*aphíomen*, Vg *dimittimus*)” (Lc 11,4). Por otro lado, el objeto del perdón en la epístola (*hamartías*) también está en el Padrenuestro, pero al unirlo

con el objeto de la purificación (*adikías*), nos recuerda Ex 34,7. Por cierto, la correspondencia en 1 Jn 1,9 entre el gr. *adikías* y el lat. *iniquitate* (siendo este la traducción de aquel) es más exacta que la correspondencia en Ex 34,7 entre gr. *anomías* y lat. *iniquitatem* (siendo ambos la traducción del heb. 'āōn).

	Ex 34,7	1 Jn 1,9
Gr. LXX-NT	<i>anomías kai adikías kai hamartías</i>	<i>hamartías (...) adikías</i>
Lat. Vg	<i>iniquitatem et scelera atque peccata</i>	<i>peccata (...) iniquitate</i>

De manera explícita se habla de la misericordia en dos ocasiones:

- Con la voz *splághna* “entrañas”. En la primera epístola, se establece una correspondencia entre el amor de Dios y las entrañas para con el hermano: “Pero si uno tiene bienes del mundo y, viendo a su hermano en necesidad, le cierra las entrañas (*tà splághna*, Vg *viscera*) suyas, ¿cómo va a estar en él el amor (*hē agápē*, Vg *caritas*) de Dios?” (1 Jn 3,17).

- Con la voz *éleos* “piedad”. Al comienzo de la segunda carta, el autor habla de “la verdad que mora en nosotros y que con nosotros estará para siempre” (v.2). Y continúa expresando qué otros bienes espirituales, además de la verdad, estarán con nosotros: “Estará con nosotros gracia (*kháris*, Vg *gratia*), piedad (*éleos*, Vg *misericordia*), paz (*eirénē*, Vg *pax*) de parte de Dios Padre y de Jesucristo, Hijo del Padre, en la verdad (*en alētheía_i*, Vg *in veritate*) y el amor (*agápē_i*, Vg *caritate*)” (2 Jn 1,3). La Vg, quizá teniendo en cuenta el saludo de las epístolas a Timoteo en que se le desea esos mismos tres bienes (cf. 1 Tim 1,2; 2 Tim 1,2), ha cambiado “estará con nosotros” por “que esté con nosotros”.

Pero por encima de toda esta terminología (verdad, verdadero, fiel, justo, entrañas, piedad), lo más relevante en las epístolas joánicas respecto de la fórmula típica es la explícita proclamación de que “Dios es amor (*ho theòs agápē estín*, Vg *Deus caritas est*)” (1 Jn 4, vv.8 y 16), que dio nombre a la primera encíclica del papa Benedicto XVI (*Deus caritas est*, año 2005). La frase “a Dios nadie lo ha visto nunca” en Jn 1,18 establecía un contraste entre Moisés, a quien no le fue dado ver el rostro de Dios sino solo sus espaldas (en la teofanía de la revelación de la fórmula típica) y Jesús, el Unigénito de Dios, que nos lo ha dado a conocer. Ahora se repite la frase (no en su total literalidad, porque usa para el verbo “ver” un sinónimo en griego) en la epístola en relación con Dios-Amor: “A Dios nadie le ha visto nunca; si nos amamos unos a otros, Dios permanece en nosotros y su amor en nosotros llega a la perfección” (1 Jn 4,12). Hay una confluencia con lo que el Evangelio decía respecto de la frase, puesto que “en esto consiste el amor, no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos ha amado a nosotros y nos ha enviado a su Hijo, propiciación para nuestros pecados” (1 Jn 4,10). De esta manera, la revelación de Dios-Amor perfecciona la de los atributos y viene a ser como el rostro que no pudo ver Moisés. Si entonces ese rostro invisible podía entenderse como la infinita santidad divina (con sus consecuencias del Dios celoso y vengador), ahora ese rostro vendría a ser el Amor, de manera que “en esto ha llegado a su perfección el amor en nosotros, en que tengamos confianza en el día del juicio (*en tê; hēmera; tēs kríseōs*, Vg *in die iudicii*)” (1 Jn 4,17), es decir, en el terrible “Día de Yahweh” o *dies irae*.

Esta revelación de Dios-Amor se hace posible una vez se ha revelado que Dios es comunidad de personas, pues lo que sea Dios en esencia no puede depender de la existencia de seres contingentes a los que amar (cuales son los fieles con los que ser entrañable, graciable, longánimo, piadoso y leal) y que

pueden no existir y de hecho no existían antes de la Creación (si se puede emplear la palabra “antes”, ya que el propio tiempo fue creado), siendo Dios desde la eternidad aquello que es: el Padre y el Hijo amándose en el Espíritu Santo.

CAPÍTULO X. EL APOCALIPSIS.

93. El Apocalipsis.

Este libro, considerado a veces como la parte profética del NT, se presenta a sí mismo como las visiones de Juan, desterrado en la isla de Patmos, a quien la tradición identificó con el evangelista san Juan. Esta identificación es hoy negada por la mayoría, que consideran que el autor o bien coincide tener el mismo nombre que el evangelista o bien le atribuyó el libro para prestigiarlo. Pero en uno u otro caso, los exegetas reconocen, al igual que con las epístolas joánicas, que el autor procede de las comunidades fundadas por san Juan o herederas de su tradición teológica y espiritual, sobre todo las de Asia Menor en la península anatólica. El título que lleva el propio libro es “Revelación de Jesucristo (*Apokálypsis Iēsù Khristû*, Vg *Apocalypsis Iesu Christi*)” (Ap 1,1) porque re-vela o des-vela lo que va a suceder, no tanto los hechos concretos del futuro cuanto el sentido teológico de la historia. Su estilo, lleno de imágenes y símbolos, y con la descripción de hechos espectaculares y catastróficos, ha dado nombre al “género apocalíptico”. Con estos recursos el autor afronta los acontecimientos de su época al tiempo que los inserta en una historia más amplia que se proyecta al futuro. En concreto, el contexto histórico del libro es claramente el de un ambiente cruentamente hostil hacia el cristianismo, y la mayoría de los estudiosos piensa que fue escrito durante la persecución de la Iglesia bajo el emperador romano Domiciano (años 95-96).

Como en toda la tradición joánica, el tema de la verdad tiene gran importancia. El adjetivo *alēthinós* “verdadero, verídico, veraz” se usa en numerosas ocasiones. Recordemos que el género puede cambiar en griego y en

latín dependiendo del género del sustantivo, por ejemplo, “palabra” es masculino en griego (*lógos*) y neutro en latín (*verbum*).

a) Se insiste en que las palabras que recibe el vidente son verdaderas:

- “Así es, Señor, Dios todopoderoso (*ho pantokrátōr*, Vg *omnipotens*): verdaderos (*alēthinai*, Vg *vera*) y justos (*dikaiai*, Vg *iusta*) son tus juicios” (Ap 16,7).

- “Y me dijo: «Estas son palabras verdaderas (*alēthinoí*, Vg *vera*) de Dios»” (Ap 19,9).

- “Y dijo el que estaba sentado en el trono: (...) «Escribe, porque estas son palabras fidedignas (*pistoi*, Vg *fidelissima*) y verdaderas (*alēthinoí*, Vg *vera*)»” (Ap 21,5).

- “Y me dijo el ángel: «Estas palabras son fidedignas (*pistoi*, Vg *fidelissima*) y verdaderas (*alēthinoí*, Vg *vera*)»” (Ap 22,6).

b) Se aplica el adjetivo a sustantivos que expresan la voluntad de Dios, en concreto, sus caminos y sus juicios:

- “Y cantan el cántico de Moisés, siervo de Dios, y del Cordero, diciendo «Grandes y maravillosas son tus obras, Señor Dios todopoderoso (*ho pantokrátōr*, Vg *omnipotens*), justos (*dikaiai*, Vg *iustae*) y verdaderos (*alēthinai*, Vg *verae*) tus caminos (*hodoí*, Vg *viae*)»” (Ap 15,3).

- “Porque sus sentencias (*hai kríseis*, Vg *iudicia*) son verdaderas (*alēthinai*, Vg *verae*) y justas (*dikaiai*, Vg *iusta*)” (Ap 19,2).

c) En alguna ocasión, se predica directamente de Dios Padre, igual que en la fórmula típica (último atributo en la LXX):

- “¿Hasta cuándo, Señor santo (*hágios*) y veraz (*alēthinós*)...?” (Ap 6,10).

d) Más frecuente es predicar este atributo de un personaje que el contexto permite identificar sin lugar a dudas con Jesucristo:

- “Esto dice el Santo (*ho hágios*, Vg *sanctus*), el Veraz (*ho alēthinós*, Vg *verus*)” (Ap 3,7).
- “Esto dice el Amén (*ho amēn*, Vg *Amen*), el testigo fiel (*pistòs*, Vg *fidelis*) y veraz (*alēthinós*, Vg *verus*)” (Ap 3,14).
- “Yo, Juan, vi el cielo abierto y un caballo blanco. El que lo montaba se llamaba Fiel (*pistós*, Vg *Fidelis*) y Veraz (*alēthinós*, Vg *Verax*); él juzga y combate con justicia (*en dikaiosýnē*, Vg *iustitia*)” (Ap 19,11).

Como puede observarse, aparece con frecuencia el binomio “fiel y veraz (gr. *pistòs kai alēthinós*, lat. *fidelis et verus/verax*)”, que podemos considerar una endíadis (expresar una sola idea con dos palabras), o más bien dos matices distintos presentes en el atributo heb. *raḅ* (...) *’ēmet* que de manera imperfecta y reductora fue traducido por la LXX como *alēthinós*. La frecuente proximidad del adjetivo “justo (gr. *díkaios*, lat. *iustus*)” o el sustantivo “justicia (gr. *dikaiosýnē*, lat. *iustitia*)” hace pensar en una justicia divina que es piadosa o misericordiosa y que por tanto encubre –como ocurre a veces en la LXX- el binomio heb. *ḥésed wə ’ēmet*.

También hallamos en alguna ocasión el adjetivo *pistós* referido a Jesús sin acompañar de *alēthinós*: “Jesucristo, el testigo fiel (*pistòs*, Vg *fidelis*)” (Ap 1,5). Y cuando el libro habla de los hombres, es más frecuente que aparezca el adjetivo *pistós* sin *alēthinós* o el sustantivo *pístis* sin *alētheia*:

- “Mantente fiel (*pistòs*, Vg *fidelis*) hasta la muerte y te daré la corona de la vida” (Ap 2,10).
- “Conozco tus obras y amor (*agápēn*, Vg *caritatem*) y fidelidad (*pístin*, Vg *fidem*) y servicio y constancia (*hypomonēn*, Vg *patientiam*) tuya” (Ap 2,19), donde para “paciencia” no se ha usado *makrothymía* (cf. atributo *makróthymos* en LXX Ex 34,6) sino *hypomonē* (que hemos visto por ejemplo en la Epístola de Santiago o en el Himno paulino a la Caridad).
- “Aquí está la constancia (*hē hypomonē*, Vg *patientia*) de los santos, los que guardan (*hoi tērûntes*, Vg *qui custodiunt*) los mandamientos (*tàs*

entolàs, Vg *mandata*) de Dios y la fidelidad (*tèn pístin*, Vg *fidem*) a Jesús” (Ap 14,12).

En esta última cita, vemos el participio *tērûntes*, plural de *tērôn* “que guarda, que observa, que mantiene”, que hemos encontrado por ejemplo en LXX Dan 9,4 para decir de Dios “que guarda la alianza y la piedad”. En Ap 14,12, siendo el sujeto los hombres y no Dios, lo que guardan son los mandamientos (como en Mt 19,17 *tērēson tàs entolàs* “cumple los mandamientos”). Vamos a ver otro par de citas con este verbo:

- “Y porque has guardado (*etērēsas*, Vg *servasti*) la palabra de mi constancia (*hypomonēs*, Vg *patientiae*), yo también te guardaré (*tērēsō*, Vg *servabo*) en la hora de la prueba” (Ap 3,10), donde *hypomonē* puede significar la virtud de la paciencia de los fieles en los sufrimientos o la paciencia divina con los injustos perseguidores. En este versículo, tanto la comunidad como Jesucristo son sujetos de la acción.

- “Y el que venza (*ho nikôn*, Vg *qui vicerit*) y el que guarde (*ho tērôn*, Vg *qui custodierit*) hasta el fin, a ese le daré potestad sobre las naciones” (Ap 2,26), donde se sobreentiende “el que guarde (la constancia o la fidelidad)” por lo que tiene el valor de “el que sea fiel”.

De otra parte, ya dejamos indicado en su lugar cómo el Apocalipsis recoge títulos divinos del AT, principalmente el que se refiere a la revelación del nombre sagrado de Dios (“El-que-es”), así como la traducción libre de *šabā’ôṭ* por “todopoderoso”. Recordemos estos versículos:

- “Gracia (*kháris*, Vg *gratia*) y paz (*eirēnē*, Vg *pax*) a vosotros de parte del que es (*ho òn*, Vg *qui est*) y el que era (*ho ên*, Vg *qui erat*) y que va a venir (*ho erkhómenos*, Vg *qui venturus est*)” (Ap 1,4).

- “Yo soy (*Egō eimi*, Vg *ego sum*) el Alfa y la Omega -dice el Señor Dios-, el que es (*ho òn*, Vg *qui est*) y el que era (*ho ên*, Vg *qui erat*) y el que viene (*ho erkhómenos*, Vg *qui venturus est*), el todopoderoso (*ho pantokrátōr*, Vg *Omnipotens*)” (Ap 1,8).

- “Y no se daban reposo día y noche, diciendo: «Santo (*hágios*, Vg *sanctus*), santo (*hágios*, Vg *sanctus*), santo (*hágios*, Vg *sanctus*) es el Señor Dios todopoderoso (*ho pantokrátōr*, Vg *omnipotens*), el que era (*ho ên*, Vg *qui erat*) y el que es (*ho òn*, Vg *qui est*) y el que va a venir (*ho erkhómenos*, Vg *qui venturus est*)»” (Ap 4,8).

- “Eres justo (*díkaios*, Vg *iustus*), el que eres (*ho òn*, Vg *qui es*) y el que eras (*ho ên*, Vg *qui eras*), el santo (*ho hósios*, *sanctus*), porque sentenciaste esto” (Ap 16,5). Obsérvese que aquí no se emplea para la santidad divina *hágios* (como en Ap 4,8; cf. LXX Is 6,3) sino *hósios*, que aquí la Vg traduce por *sanctus*, pero en “eres el único santo (*hósios*)” (Ap 15,4) traduce por *pius*, lo que nos recuerda que en los salmos 18, 32, 43 y 145 los vocablos LXX *hósios* y Vg *sanctus* traducen el heb. *hāsîd* “piadoso”.

El “anti-atributo” Dios vengador está presente también en el Apocalipsis. Comencemos por observar que se habla varias veces de la ira divina:

- “El que adore a la bestia y a su imagen, y reciba su marca en la frente o en la mano, beberá del vino de la cólera (*tû thymû*, Vg *irae*) de Dios, vino puro concentrado en la copa de la ira (*tês orgês*, Vg *irae*) de él” (Ap 14,9-10).

- “El ángel metió su hoz a la tierra, y vendimió la viña de la tierra, echando los racimos en el gran lagar de la cólera (*tû thymû*, Vg *irae*) de Dios” (Ap 14,19).

- “Él las regirá con vara de hierro y pisará el lagar del vino de la cólera (*tû thymû*, Vg *furoris*) de la ira (*tês orgês*, Vg *irae*) del Dios todopoderoso (*pantokrátoros*, Vg *omnipotentis*)” (Ap 19,15).

También se habla del terrible “gran Día de Dios”:

- “Son espíritus de demonios, que obran prodigios y que se dirigen a los reyes del mundo entero para congregarlos con vistas a la batalla del gran Día del Dios omnipotente (*tês hēméras tês megálēs tû theû tû pantokrátoros*, Vg *ad diem magnum Dei omnipotentis*)” (Ap 16,14).

Y se habla de la “venganza” de Dios. En la LXX, el heb. *nāqām* “venganza” se suele traducir por el gr. *ekdikēsis* (cf. Dt 32,35; Is 52,17) y el heb. *nōqēm* “vengador” por gr. *ekdikôn* (cf. Na 1,2). Estas palabras griegas son derivados de *dikē* “justicia”, por lo que el verbo *ekdikēō* puede traducirse por “hacer justicia” o por “vengar”, y en muchas ocasiones (en un contexto social, político y jurídico de “justicia privada” a cargo de la víctima o de sus parientes y no de tribunales públicos) no habrá diferencia entre ambos conceptos. Sin embargo, el prefijo *ek-* (de valor intensivo o perfectivo) aporta una idea de respuesta exagerada frente a una compensación más proporcional que ofrece la justicia en el verbo simple *dikázō* “juzgar, sentenciar”, por lo que *ekdikēō* cobra un alcance más terrible, fruto de la cólera. Por ejemplo, en Sal 43 (42),1 para la petición del salmista “hazme justicia” la LXX eligió el verbo simple (*díkason tèn dikēn mu*). En cambio, en la parábola del juez inicuo, el evangelista eligió el verbo compuesto para expresar la petición de la viuda: “hazme justicia (*ekdikēsón me*, Vg *vindica me*) contra mi adversario (*antidíku*, Vg *adversario*)” (Lc 18,3), donde por *anti-díkos* se entiende la contraparte en el juicio. Y el evangelista continúa usando el mismo verbo cuando Jesús hace la pregunta retórica de si “Dios no hará justicia a sus elegidos” (Lc 18,7) y responde que “os digo que les hará justicia” (Lc 18,8), pero en ambos casos literalmente dice “hará la venganza (*tèn ekdikēsin*, Vg *vindictam*) de sus elegidos” o “la venganza de aquellos”.

En su visión, el autor del Apocalipsis oye el clamor de los mártires: “¿Hasta cuándo, Señor, santo y fiel a tus promesas, no juzgas y vengas (*ekdikeís*, Vg *vindicas*) nuestra sangre de los que moran sobre la tierra?” (Ap 6,10), donde no debería esperarse de los mártires que están en la gloria celeste ánimo de venganza, entendido como el deseo de devolver mal por mal. Sin

embargo, Dios atenderá esta petición y una multitud en el cielo cantará de Dios que “sus juicios son verdaderos y justos (*díkaiiai*, Vg *iusta*), porque juzgó a la gran prostituta que corrompió la tierra con su prostitución y vengó (*exedikēsen*, Vg *vindicavit*) la sangre de sus siervos de las manos de ella” (Ap 19,2). Hay una confluencia entre pronunciar sentencias justas (*díkaiiai*) y el acto de vengarse (*exedikēsen*). El atributo “justo” es muy importante en el Apocalipsis, pues no aparece solo en conexión con la fidelidad y veracidad, según hemos visto, sino también, en un solemne canto de los ángeles, en contigüidad con el sacrosanto nombre divino: “eres justo (*díkaios*, Vg *iustus*), el que eres (*ho òn*, Vg *qui es*) y el que eras (*ho ên*, Vg *qui eras*), el santo (*ho hósios*, *sanctus*), porque sentenciaste esto” (Ap 16,5).

Podemos concluir de esto la íntima confluencia entre la *dikaiosýnē* y la *ekdikēsis*, expresando ambas la justicia divina, que en el primer caso reviste la forma de *hēsēd* “piedad” y en el segundo la de *nāqām* “venganza”. San Juan Pablo II, al final de su catequesis sobre el juicio divino (30 de septiembre de 1987), decía:

“Pero es verdad de fe que «el Padre... ha entregado al Hijo todo el poder de juzgar» (Jn 5, 22). Ahora bien, si el poder divino de juzgar pertenece a Cristo, es signo de que Él —el Hijo del hombre— es verdadero Dios, porque sólo a Dios pertenece el juicio y puesto que este poder de juicio está profundamente unido a la voluntad de salvación, como nos resulta del Evangelio, este poder es una nueva revelación del Dios de la Alianza, que viene a los hombres como Emmanuel, para librarlos de la esclavitud del mal. Es la revelación cristiana del Dios que es Amor. Queda así corregido ese modo demasiado humano de concebir el juicio de Dios, visto solo como fría justicia, o incluso como venganza. En realidad, dicha expresión, que tiene una clara derivación bíblica, aparece como el último anillo del amor de Dios. Dios juzga porque ama y en vistas al amor. El juicio que el Padre confía a Cristo es según la medida del amor del Padre y de nuestra libertad” (n.8).

Corregido así un entendimiento demasiado humano de la “venganza” divina, debemos recordar que el papa Benedicto XVI, en su encíclica *Spe salvi* sobre la esperanza (2007), puso en relación la justicia con la gracia. Podríamos decir que salva la aparente contradicción entre el atributo *ḥannûn* “graciable” y el anti-atributo *nōqēm* “vengador”. Es una cita oportuna, pues el Apocalipsis es el libro que interpreta la historia de la comunidad cristiana en clave de esperanza.

“Solo Dios puede crear justicia. Y la fe nos da esta certeza: Él lo hace. La imagen del Juicio final no es en primer lugar una imagen terrorífica, sino una imagen de esperanza; quizás la imagen decisiva para nosotros de la esperanza. ¿Pero no es quizás también una imagen que da pavor? Yo diría: es una imagen que exige la responsabilidad. Una imagen, por lo tanto, de ese pavor al que se refiere san Hilario cuando dice que todo nuestro miedo está relacionado con el amor (Cf. *Tractatus super Psalmos, Ps. 127, 1-3*). Dios es justicia y crea justicia. Este es nuestro consuelo y nuestra esperanza. Pero en su justicia está también la gracia. Esto lo descubrimos dirigiendo la mirada hacia el Cristo crucificado y resucitado. Ambas –justicia y gracia– han de ser vistas en su justa relación interior. La gracia no excluye la justicia. No convierte la injusticia en derecho. No es un cepillo que borra todo, de modo que cuanto se ha hecho en la tierra acabe por tener siempre igual valor” (n.44).

RECAPITULACIÓN

94. Conclusiones.

Ofrezco a continuación una veintena de conclusiones resultantes del presente trabajo que, obviamente, no puede recoger todo lo que hemos aprendido del mismo, pero sí al menos sintetizar sus frutos.

1ª.- Un acercamiento al tema de los atributos divinos realizado no desde la Teología dogmática con su terminología técnica, sino desde la Teología bíblica con el lenguaje de las Sagradas Escrituras, muestra el lugar privilegiado que posee un conjunto de atributos que recurre multitud de veces en la Biblia, con una estructura y composición bien determinadas, aunque no siempre se reproduce íntegra y literalmente, sino, en mayor número de ocasiones, de manera parcial y con variantes lingüísticas, pero bien reconocibles.

2ª.- Ese conjunto, que hemos dado en llamar “formulación típica de los atributos divinos” o abreviadamente “fórmula típica”, es el objeto de una revelación a Moisés en el curso de una teofanía con la que Dios atendió parcialmente el deseo de aquel de contemplar la gloria divina, y se contiene en el versículo Ex 34,6.

3ª.- El episodio de la revelación de la fórmula típica posee una importancia similar al de la revelación del sacrosanto nombre de Dios, con el que está íntimamente relacionado, de manera que, si se aceptara la teoría de las cuatro fuentes del Pentateuco, podríamos considerar que la narración de la teofanía de la fórmula (Ex 33,18-23; 34,5-9) es en la tradición yahvista el paralelo de la revelación del nombre divino en las tradiciones elohísta (Ex 3,11-15) y sacerdotal (Ex 6), pero la relación entre estos textos subsiste incluso si no se comparte dicha teoría de la cuatro fuentes.

4ª.- La fórmula típica se sintetiza en el atributo “bueno” y es la más sublime revelación de la bondad de Dios en el Antiguo Testamento, si bien, por tratarse de atributos de naturaleza relacional, que muestran la actitud y comportamiento de Dios para con seres contingentes, no pueden transmitir un conocimiento de la esencia de la divinidad en cuanto unipersonal.

5ª.- La fórmula típica se estructura en una primera pareja de atributos, un tercero y finalmente uno doble que en las traducciones griega (Septuaginta) y latina (Vulgata) se escinde en dos atributos diferentes, de todos los cuales podemos decir que la primera pareja de atributos (cuyo orden se invierte en muchos pasajes bíblicos respecto del que encontramos en Ex 34,6) es la más sagrada, en cuanto que solo se predica de Dios, aunque el núcleo más antiguo de la fórmula no esa sino el atributo doble, revelado con carácter previo a Moisés.

6ª.- El primer atributo tiene una conexión etimológica con las entrañas maternas (útero), por lo que transmite la idea de un amor “tierno”, que no solo se inclina (“clemente”) al necesitado y acoge en el corazón al desdichado (“misericordioso”), haciéndose solidario en sus padecimientos (“compasivo”), sino que con el perdón lo vuelve a gestar (“entrañable”).

7ª.- El segundo atributo (emparejado con el anterior y a menudo citado en primer lugar) puede ser en su significación intercambiable con aquel y traducido por un sinónimo, pero si atendemos a su etimología, aporta un matiz de don que graciosamente se otorga (“graciable”), viene precedido en la Revelación bíblica por la expresión “hallar gracia” u “obtener el favor” y a su vez será un precedente para el desarrollo del concepto de la “gracia de Dios” en el Nuevo Testamento.

8ª.- El tercer atributo, etimológicamente referido a la longitud de la nariz como expresión de respiración encolerizada, suele traducirse de manera

más comprensible como “lento a la ira” o “tardo para la cólera” para significar la tolerancia divina con los pecados de los hombres, no castigando de manera inmediata sino dando lugar a la conversión, por lo que se resume en que Dios es “paciente” o “longánimo”.

9ª.- El último atributo muestra que Dios es grande, abundante, numeroso o rico en una doble cualidad que ya en las tradiciones patriarcales expresaba la honestidad entre los hombres de bien y que Dios posee en grado sumo, a saber, de un lado un amor que entre seres humanos puede llamarse “amabilidad o benignidad”, que del hombre a Dios consideramos “piedad o veneración”, y de Dios al hombre sería “piedad o misericordia”; y de otro lado una firmeza que en sí misma debe llamarse “verdad”, pero en su aspecto relacional puede ser considerada “fidelidad o lealtad”, resultando en su conjunto total traducciones como “rico en piedad y en verdad”, “grande en misericordia y lealtad”, o escindido en dos atributos, “piadoso y fiel”, “misericordioso y leal”, etc.

10ª.- A veces pueden distinguirse dos partes en la fórmula típica, a saber, los tres primeros atributos en cuanto subrayan la gratuidad de la misericordia divina con el pecador, y el doble último atributo en cuanto hace referencia al establecimiento de una relación de comunión entre Dios y el fiel, aunque, dado que no hay ni puede haber proporcionalidad en esa relación bilateral, la piedad y la fidelidad divinas quedan abiertas a su clemencia, gracia y paciencia, y así todos los atributos de la fórmula se integran en un conjunto armónico.

11ª.- El primer desarrollo de la fórmula típica se encuentra en el siguiente versículo (Ex 34,7) en que a los anteriores atributos se añaden varios participios (tres en hebreo y en la traducción latina, pero cuatro en la versión griega de la Septuaginta, que puede ser testimonio de un cuarto participio que se

perdió en el texto hebreo hoy conservado), de los cuales dependen sendas oraciones sintácticas, que expresan la fidelidad y el perdón divinos.

12^a.- La versión extensa de la fórmula típica (Ex 34,6-7) no tuvo una gran continuidad en la Biblia, pues las oraciones participiales de Ex 34,7 no poseen ni de lejos tanta recurrencia como los atributos de Ex 34,6, probablemente debido a que aquellas se expresan en términos de responsabilidad colectiva, tan cuestionada por los profetas de la época del exilio, pero cuyo eco permanece en el rezo diario de la Iglesia en los himnos del *Benedictus* y el *Magnificat*.

13^a.- Entre otros muchos atributos que la Biblia predica de Dios, algunos, sin pertenecer a la fórmula típica, se muestran especialmente conectados con ella, sea porque con frecuencia aparecen junto a los atributos de la fórmula o de manera intercambiable con ellos (caso de “justo”), sea porque se enuncian de manera alternativa a los mismos, a modo de “anti-atributos” (caso de “celoso y vengador” frente a la primera pareja, o “señor de la ira” frente a “tardo a la ira”).

14^a.- La mayor resonancia de la fórmula típica se encuentra en la liturgia y la espiritualidad de Israel, a saber, en el libro de los Salmos y en himnos y oraciones ubicados en otros libros bíblicos, así como en oráculos proféticos en verso.

15^a.- La máxima novedad de los libros proféticos en este tema es alcanzar una clara conciencia de la universalidad de los atributos de la fórmula típica, deshaciendo la idea de que los destinatarios de los mismos sean siempre los israelitas y los de los anti-atributos necesariamente los gentiles.

16^a.- La principal novedad de la literatura sapiencial consiste en la reflexión sobre cómo los fieles están llamados a reflejar, en su relación con el prójimo, esos atributos divinos de que ellos mismos son beneficiarios.

17^a.- Los tres primeros evangelistas tienen presente la fórmula típica en el lenguaje con que describen la actitud compasiva de Jesús y con que narran las parábolas del mismo, al tiempo que llevan a perfección la invitación a los discípulos a comportarse de manera semejante.

18^a.- En las epístolas apostólicas, hay múltiples alusiones a los atributos de la fórmula típica, sea directamente, sea a través de la cita de textos del Antiguo Testamento, pero escasea la reproducción literal de las diversas partes de la fórmula.

19^a.- En los libros neotestamentarios de la tradición joánica, pueden destacarse estos aspectos: primero, una gran insistencia en la verdad de Dios y de su Hijo; segundo, la presentación de Jesucristo como el nuevo Moisés que tiene, esta vez sí, acceso a la plena visión de Dios Padre y nos lo ha dado a conocer; tercero, una comprensión integradora de atributos, nombres y títulos divinos, incluyendo los anti-atributos; y cuarto, la toma de conciencia de la revelación de Dios como comunidad de personas divinas y por tanto de una naturaleza relacional no dependiente de la contingencia de los seres creados, lo que lleva a afirmar que Dios es Amor, superando así la propia fórmula típica como máxima expresión de la bondad divina.

20^a.- Finalmente, la novedad y plenitud que Jesucristo trae a la revelación de la fórmula típica podría resumirse en que: primero, perfecciona la percepción de Dios dotado de los atributos de la fórmula y la eleva por la revelación del misterio de la comunión amorosa de las personas divinas; segundo, comunica los atributos de la fórmula con sus obras y palabras como

Dios mismo encarnado que es; tercero, unifica lo que en el lenguaje antropomórfico veterotestamentario se llamaban “el rostro” y “la espalda” de Dios, en cuanto que muestra su gloriosa santidad no solo en sus milagros y en los misterios de su Transfiguración, su Resurrección y su Ascensión, sino también en su Crucifixión y su obra de Redención de la humanidad; y cuarto, santifica al hombre mediante la gracia que lo capacita para reflejar en la vida un sentir y un actuar propios de los atributos de la fórmula.

AUTORES CITADOS.

Agustín, san (§§10, 12, 45, 62, 65, 83).

Comentario al Salmo 76, cit. por papa Francisco, *Misericordiae vultus*.

Comentario al Salmo 85, en: Migne, *Patrologia Latina*, vol.37.

La Ciudad de Dios, en: *Obras de San Agustín*, BAC, Madrid 1971.

Sermón 19, en: LH, Domingo XIV del Tiempo Ordinario.

Sermón 358A, cit. por Pontificio Consejo para la Nueva Evangelización.

Aland, Kurt (§2)

The Greek New Testament. Edited by Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, and Allen Wikgren in cooperation with the Institute for New Testamente Textual Research, 3ª ed. (con Introducción en Catellano), New York-London-Edinburgh-Amsterdam-Stuttgart 1975. Basada en el texto griego de la 25ª edición del *Novum Testamentum Graece* de Eberhard Nestle y Kurt Aland (Stuttgart-New York 1963).

Ambrosio, san (§55).

Comentario al Salmo 118, en: Migne, *Patrologia Latina*, vol.15.

Aquila, rabí (§11).

Biblia (traducción griega), cit. por Rahlfs, *Septuaginta*, Introducción.

Arias Montano, Benito (§6).

Libro de José o sobre el lenguaje arcano (edición de Luis Gómez Canseco, Francisco Navarro Antolín y Baldomero Macías Rosendo), Universidad de Huelva, Huelva 2006.

Arragel, rabí Mosé (§2).

La Biblia de Alba. An illustrated manuscript bible in castilian. With translation and commentaries by Moses Arragel, Fundación Amigos de Sefarad, Madrid 1992.

Atanasio, san (§36).

Carta al arzobispo Marcelino sobre el Libro de los Salmos, cit. por Pío X.

Aytoun, R.A. (§77).

“The ten lucan hymns of the Nativity in their original language”, *Journal of Theological Studies* 18 (1917) pp.274-288, cit. por Muñoz Iglesias.

Benedicto XVI, papa (Joseph Ratzinger) (§§36, 77, 79, 83, 92, 93).

Comentario teológico al Mensaje de Fátima (junio de 2000), en *L'Osservatore Romano*, ed. lengua española 30-6-2000, pp.337-339.

Encíclica *Deus caritas est* (25 de diciembre de 2005) sobre el amor cristiano.

Encíclica *Spes salvi* (30 de noviembre de 2007) sobre la esperanza cristiana.

Jesús de Nazaret. I Parte: Desde el Bautismo a la Transfiguración, La Esfera de los Libros, Madrid 2007. II Parte: Desde la Entrada en Jerusalén hasta la Resurrección, Ed. Encuentro, Madrid 2011. *La Infancia de Jesús*, Ed. Planeta, Barcelona 2012.

Lectio divina en el Pontificio Seminario Romano mayor (12 de febrero de 2010).

Bernardo de Claraval, san (§§58, 79).

Tratado sobre los grados de la humildad y la soberbia, en: Migne, *Patrologia Latina*, vol.181.

Sermones in Cantica Canticorum, en: Migne, *Patrologia Latina*, vol.183.

Brandon, Samuel George Frederick (§85).

Jesus and the Zealots, New York 1967, cit. por Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret* II.

Caddick, Richard (§77).

The New Testament of our Lord and Saviour Jesus Christ, in Hebrew: corrected from the version published by Dr. Hutter, at Nuremburg, 1599 and republished by Dr. Robertson at London, 1661, T. Plummer, London 1798, cit. por Muñoz Iglesias.

Catalina de Siena, santa (§87).

Diálogo sobre la divina providencia, en LH vol.II p.1491.

Cerni, Ricardo (§2).

Antiguo Testamento Interlineal Hebreo-Español. Tomo I: Pentateuco, CLIE, Terrassa 1990. Tomo II: Libros Históricos (I), CLIE, Terrassa 1992. Tomo III: Libros Históricos (II) y Libros Poéticos, CLIE, Terrassa 1997.

Clemente I, papa san (§87).

Epístola a los Corintios (hacia el año 96).

Concilio Ecuménico (§§ 1, 22, 23, 81, 83).

Niceno I, Símbolo de la Fe (20 de mayo de 325).

Constantinopolitano I, Símbolo de la Fe (mayo de 381).

Lateranense IV, cánones (30 de noviembre de 1215).

Tridentino, decreto sobre el pecado original (17 de junio de 1546).

Vaticano I, constitución dogmática *Dei Filius* sobre la fe católica (24 de abril de 1870).

Vaticano II, declaración *Nostra aetate* sobre las religiones no cristianas (28 de junio de 1965).

Conferencia Episcopal Española (§2).

Sagrada Biblia. Versión Oficial de la Conferencia Episcopal Española, BAC, Madrid 2010.

Davidson, Benjamin (§§ 2, 10, 11, 14, 15, 26, 62, 67).

The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon. Every word and inflection of the Hebrew Old Testament arranged alphabetically and with grammatical analyses, Zondervan, Gran Rapids 1970 (reimpresión de la 2ª ed., publicada por Samuel Bagster & Sons, London 1850).

Delitzsch, Franz (§77).

The Hebrew New Testament of the British and Foreign Bible Society, Dörffling und Franke, Leipzig 1883, cit. por Muñoz Iglesias.

Eisler, Robert (§85).

Iesus Basileus ou Basileusas, Heildeberg 1929-1930, cit. por Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret*.

Elliger, Karl (§2).

Biblia Hebraica Stuttgartensia quae antea (...) ediderat R. Kittel. Editio funditus renovata (...) ediderunt K. Elliger et W. Rudolph. Editio secunda emendata opera W. Rudolph et H.P. Rüger, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1984.

Fischer, Bonifatius (§2).

Vid. Weber.

Francisco, papa (§§2, 9, 59, 62, 63, 70, 78, 79, 80).

Alocución a los movimientos eclesiales (18 de mayo de 2013).

Bula *Misericordiae vultus* (11 de abril de 2015) de convocación del Jubileo extraordinario de la Misericordia.

Alocución en el *Angelus* dominical (19 de julio de 2015).

Exhortación apostólica postsinodal *Amoris laetitia* (19 de marzo de 2016) sobre el amor en la familia.

Carta apostólica *Misericordia et misera* (20 de noviembre de 2016) en la clausura del Jubileo extraordinario de la Misericordia.

Gesenius, Friedrich Wilhelm (§15).

Lexicon Manuale Hebraicum et Chaldaicum in Veteris Testamenti Libros, Lipsiae 1834 (hay traducción inglesa por Samuel Prideaux Tregelles, *Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testamen*, Samuel Bagsters & Sons, London 1857), cit. por Davidson.

Giménez González, Agustín (§61).

“Si el justo es Hijo de Dios, le socorrerá” (Sab 2,18), Verbo Divino, Estella 2013.

Gregorio de Nisa, san (§83).

Cit. por Benedicto XVI, lectio divina.

Hilario de Poitiers, san (§93).

Tractatus super Psalmos, cit. por Benedicto XVI, *Spes salvi*.

Hutter, Elias (§77).

Biblia Sacra: Ebraice, Chaldaice, Graece, Latine, Germanice, Sclavonice, Nürnberg Dietrich, Noribergae 1599, cit. por Muñoz Iglesias.

Iglesia Católica (§§1, 3, 4, 5, 13, 83, 86).

Catecismo de la Iglesia Católica (edición provisional de 11 de octubre de 1992, edición típica latina de 15 de agosto de 1997).

Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación entre la Iglesia Católica y la Federación Luterana Mundial (31 de octubre de 1999).

Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica (28 de junio de 2005).

Jerónimo, san (§§2, 7, 11, 28, 32, 47, 55, 61, 76, 77, 86, 88).

Biblia Sacra. Vid. Weber.

Tratado sobre los salmos, en Migne, *Patrologia Latina*, vol.26.

Libro del Éxodo, en Migne, *Patrologia Latina*, vol.28.

Juan Crisóstomo, san (§83).

Anáfora, cit. por Catecismo de la Iglesia Católica, n.42.

In Ioannem, cit. por Tomás de Aquino, *Catena Aurea*.

Juan Escoto (§80).

Traducción latina de san Máximo, Epístola XI, en Migne, *Patrologia Graeca*, vol.95.

Juan Pablo II, papa san (§§1, 10, 11, 13, 14, 15, 28, 67, 77, 80, 93).

Encíclica *Dives in misericordia* (30 de noviembre de 1980) sobre la misericordia.

Catequesis (30 de noviembre de 1987) sobre “Vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos”.

Encíclica *Fides et ratio* (14 de septiembre de 1998) sobre las relaciones entre fe y razón.

Catequesis (13 de enero de 1999) sobre el rostro de Dios Padre, anhelo del hombre.

Catequesis (19 de junio de 2002) sobre el Cántico del Deuteronomio.

Lacueva, Francisco (§2).

Nuevo Testamento Interlineal Griego-Español, CLIE, Terrassa 1984.

Lafrance, Jean (§18).

Cuando oréis decid: Padre..., 3ª ed., Narcea, Madrid 1989.

Martinaeus, Johannes (§§2, 7).

Vid. Jerónimo, *Libro del Éxodo*.

Mateos, Juan (§2).

Vid. Schökel.

Máximo Confesor, san (§80).

Epistola XI, en: Migne, *Patrologia Graeca*, vol.95.

Meyer, Rudolf (§§19, 20).

Gramática del Hebreo Bíblico (traducción de Ángel Sáenz-Badillos), CLIE, Terrassa 1989.

Migne, Jacques Paul (§§2, 7, 25, 55, 58, 80).

Patrologiae cursus completus. Series Latina, Garnieri Fratres, Parisiis 1844-1891. Series Graeca, Petit-Montrouge Migne, Parisiis 1857-1866.

Mohrmann, Christine (§77).

“Ave gratificata (Lc 1,28)”, *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 5 (1951), pp.1-6, cit. por Muñoz Iglesias.

Morla Asensio, Víctor (§§2, 59, 60).

Los manuscritos hebreos de Ben Sira, Verbo Divino, Estella 2012.

Muñoz Iglesias, Santiago (§§11, 24, 70, 77).

Los Evangelios de la Infancia. Vol.I: Los Cánticos del Evangelio de la Infancia según San Lucas, 2ª ed., BAC, Madrid 1990. Vol.II: Los anuncios angélicos previos en el Evangelio lucano de la Infancia, BAC, Madrid 1986. Vol.III: Nacimiento e infancia de Juan y de Jesús en Lucas 1-2, BAC, Madrid 1987.

Nestle, Eberhard (§§2, 87)

Vid. Aland.

Newman, Yacob (§14).

Newman & Siván, *Judaísmo A-Z. Léxico Ilustrado de Términos y Conceptos*. Traducción del inglés por Arie Comey, Departamento de Educación y Cultura Religiosa para la Diáspora de la Organización Sionista Mundial, Jerusalem 1983.

Orígenes (§83).

In Ioannem, cit. por Tomás de Aquino, *Catena Aurea*.

Pablo VI, papa beato (§1).

“Credo del Pueblo de Dios” (30 de junio de 1968), solemne profesión de fe al concluir el Año de la Fe.

Pío V, papa san (§2, 39, 86).

Breviarium Romanum, aprobado por bula *Quod a Nobis* (9 de julio de 1568).

Missale Romanum, aprobado por bula *Quo primum tempore* (19 de julio de 1570); última edición, aprobada por motu proprio *Rubricarum instructum* (25 de julio de 1960) de san Juan XXIII.

Pío IX, papa beato (§77).

Bula *Ineffabilis Deus* (8 de diciembre de 1854) de definición del dogma de la Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen María.

Pío X, papa san (§36).

Constitución apostólica *Divino afflatu* (1 de noviembre de 1911) de aprobación del nuevo Salterio en el Breviario Romano.

Pontificia Comisión Bíblica (§55).

“El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana” (24 de mayo de 2001).

Pontificio Consejo para la Nueva Evangelización (§§19, 52).

Misericordiosos como el Padre. Subsidios para el Jubileo de la Misericordia 2015-2016, BAC, Madrid 2015.

Rabano Mauro, san (§25).

Cuatro Libros de Comentarios al Éxodo, en: Migne, *Patrologia Latina*, vol.108.

Rahlfs, Alfred (§2).

Septuaginta, Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, Athenai 1935.

Real Academia Española (§§10, 11, 12, 13, 14, 15, 61).

Diccionario de Autoridades, Madrid 1726-1739.

Diccionario de la lengua castellana, 12ª ed., Madrid 1884.

Diccionario de la Lengua Española, 23ª ed., Espasa-Calpe, Madrid 2014.

Reina, Casiodoro de (§2).

La Santa Biblia. Antiguo y Nuevo Testamento. Antigua versión de Casiodoro de Reina (1569) revisada por Cipriano de Valera (1602) y nuevamente en 1862, 1909 y 1960, Sociedad Bíblica de España, Madrid 1960.

Resch, A. (§77).

Das Kindheitsevangelium. III Teil, Hinrichs, Leipzig 1897, cit. por Muñoz Iglesias.

Rudolph, Wilhem (§2).

Vid. Elliger.

Sáenz-Badillos, Ángel (§20).

Vid. Meyer.

Sahlin, Harold (§77).

Der Messias und das Gottesvolk, Alqvist, Uppsala 1945, cit. por Muñoz Iglesias.

Schökel, Luis Alonso (§2).

Nueva Biblia Española. Traducción de los textos originales dirigida por Luis Alonso Schökel y Juan Mateos, Ed. Cristiandad, Madrid 1975.

Segura Ayestarán, Manuel José (§1).

“Los Atributos de Dios”, apéndice a la presente obra.

Siván, Gabriel (§14).

Vid. Newman.

Stegenga, John (§2).

The Greek-English Analytical Concordance of the Greek-English New Testament, Hellenes English-Foundation, Jackson (Mississippi) 1975.

Támez, Elsa (§2).

Diccionario conciso griego-español del Nuevo Testamento. Preparado por Srta. Elsa Támez L. en colaboración con Profa. Irene W. de Foulkes, Sociedades Bíblicas Unidas & Editorial Caribe, Stuttgart 1978.

Teodoción (§§2, 76, 77).

Biblia griega. Vid. Libro de Daniel en Rahlfs, Septuaginta.

Teofilacto de Nicomedia, san (§83).

Cit. por Tomás de Aquino, *Catena Aurea*.

Tomás de Aquino, santo (§§76, 82, 83).

Suma Teológica.

Comentario al Evangelio de San Juan.

Catena Aurea (<http://hjj.com.ar/catena/c638.html>).

Torres Amat, Félix (§2).

La Sagrada Biblia, traducción de la Vulgata latina, reedición norteamericana de Stampley (Charlotte 1965) de la edición argentina de Sopena (Buenos Aires 1959).

Trebolle Barrera, Julio (§2).

La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia, Ed. Trotta, Madrid, 1ª ed.1993, 2ª ed.1993.

Tuggy, Alfred E. (§2).

Concordancia analítica greco-española del Nuevo Testamento greco-español, CLIE, Terrassa 1987.

Ubieta, José Ángel (§2).

Biblia de Jerusalén. Nueva edición totalmente revisada y aumentada, Desclée de Brouwer, Bilbao 1977.

Varios Autores (§1).

Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana. Vol.6, Espasa-Calpe, Madrid 1909.

Valera, Cipriano de (§2).

Vid. Casiodoro de Reina.

Vercruysse, Bruno (§1).

Manual de sólida piedad, Ed. Difusión, Buenos Aires 1951.

Verd, G.M. (§77).

“«Gratia plena» (Lc 1,28). Sentido de una traducción”, *Estudios Eclesiásticos* 50 (1975) pp.357-389, cit. por Muñoz Iglesias.

Weber, Robert (§2).

Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem. Aduvantibus Bonifatio Fischer OSB, Iohanne Gribomont OSB, H.F.D. Sparks, W.Thiele. Recensuit et brevi apparatu instruxit Robertus Weber OSB. Editio tertia emendata quam paravit Bonifatius Fischer OSB cum sociis H.I. Frede, Iohanne Gribomont OSB, H.F.D. Sparks, W. Thiele. Editio minor, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1984.

Winter, Paul (§77).

“Magnificat and Benedictus – Macabean Psalms?”, *Bulletin of the John Rylands Library* 37 (1954) pp.328-347, cit. por Muñoz Iglesias.

Zorell, Franz Xavier (§77).

Einführung in die Metrik und die Kuntsformen der hebräischer Psalmendichtung mit 40 Textsproben, Aschendorff, München 1914, cit. por Muñoz Iglesias.

APÉNDICE

LOS ATRIBUTOS DE DIOS

Manuel José Segura Ayestarán

Existe una canción que los judíos enseñaban a los niños que decía:

“¿Quién es uno? Uno es nuestro Dios en el cielo y en la tierra.

¿Qué son dos? Dos son las tablas de la ley.

¿Quiénes son tres? Tres son los patriarcas.

¿Quiénes son cuatro? Cuatro son las matriarcas.

¿Quiénes son cinco? Cinco son los libros de la Torah.

¿Quiénes son seis? Seis son los libros de la Mishná.

¿Quiénes son siete? Siete son los días de la semana.

¿Quiénes son ocho? Ocho son los días para la circuncisión.

¿Quiénes son nueve? Nueve son los meses de la gestación.

¿Quiénes son diez? Diez son los mandamientos.

¿Quiénes son once? Once son las estrellas.

¿Quiénes son doce? Doce son las tribus de Israel.

¿Quiénes son trece? Trece son los atributos de Dios”.

TRECE SON LOS ATRIBUTOS DE DIOS.

Existe otra canción que dice:

“1-La Virgen Maria.

2-Las tablas de la Ley

3-Las tres personas de la Santísima Trinidad.

4-Los cuatro evangelistas.

- 5-Las cinco llagas de Cristo.
- 6-Las seis candelarias.
- 7-Los siete días de la semana
- 8-Los ocho coros.
- 9-Los nueve meses de la gestación.
- 10-Los diez mandamientos.
- 11-Las once mil vírgenes.
- 12-Los doce apóstoles”.

Pero no habla del trece.

También existen como curiosidad las trece arras del matrimonio que el novio entrega a la novia, símbolo de los bienes que van a compartir, del Espíritu Santo y de los trece atributos de Dios.

Estos trece atributos de Dios son:

- CLEMENTE- Episodio de Adán y Eva.
- MISERICORDIOSO- Episodio de Caín y Abel.
- RICO-Episodio de Noé.
- PIADOSO- Episodio de Lot.
- LEAL- Episodio de Abraham.
- EXCELSO- Episodio de Isaac.
- PODEROSO- Episodio de Jacob.
- SABIO- Episodio de Salomón.
- INTELIGENTE- Episodio de Tobías.
- CELOSO- Episodio de Judith.
- SANTO- Episodio de Esther.
- JUSTO- Episodio de los Macabeos.
- ETERNO

El salmo 144 dice: “El Señor es clemente, misericordioso, rico en piedad...”. Ahí están explícitos los primeros atributos de Dios: Clemente, misericordioso, rico, piadoso...

-El primer atributo es CLEMENTE (Sal.111,4), tiene relación con Adán y Eva, a los cuales Dios vistió con unas pieles (Gén.3,21).

Adán y Eva (la tentación): el hombre se rebela contra Dios.

-El segundo atributo es MISERICORDIOSO, tiene relación con Caín, al cual Dios grabó una tau que le protegía (Gen 4,15).

Caín y Abel: el hombre se rebela contra el hombre.

-El tercer atributo es RICO, tiene relación con Noé, al cual Dios protegió en el Diluvio.

Noé: el progreso del mal y Dios rico en misericordia.

-El cuarto atributo es PIADOSO (Sal 5,5), tiene relación con Lot.

-El quinto atributo es LEAL (Ex 34,6), tiene relación con Abraham. Dios fue leal con él y le concedió un hijo y una tierra. Abraham primero fue politeísta, luego amigo de Dios.

Abraham es el padre de la fe.

-El sexto atributo es EXCELSO (Sal 99,2), tiene relación con Isaac, siervo de Dios.

-El séptimo atributo es PODEROSO (Sal 99,4), tiene relación con Jacob, consagrado de Dios. Jacob lucha con Dios y Dios se muestra poderoso.

-El octavo atributo es SABIO, tiene relación con Salomón. Sabiduría de Salomón.

-El noveno atributo es INTELIGENTE, tiene relación con Tobías. Tobías se muestra inteligente en su epopeya. Fue acompañado por el arcángel Rafael a recoger una deuda.

-El décimo atributo es CELOSO (Dt 4,24). Tiene relación con Judith, la cual defendió a su pueblo.

-El undécimo atributo es SANTO (Sal 99, 9), tiene relación con Esther. Esta mujer, como Judith, también defendió a su pueblo (un pueblo santo. Los Purim.)

-El duodécimo atributo es JUSTO (Sal 5,9), tiene relación con los Macabeos, hombres justos que defendieron a Israel.

-El décimo tercer atributo es ETERNO, Dios es un Dios eterno.

El episodio de Adán y Eva (Dios CLEMENTE) (Sal 103,8).

Adán seducido por su mujer, y ésta por el Maligno han abandonado a Dios, y han optado por “hacerse como dioses” (el hombre Dios y la mujer Diosa) (el hombre se ha peleado con Dios). Esto incluye el paganismo donde los hombres podían ser semidioses, héroes, etc... Y la teoría del superhombre de Nietzsche: Dios ha muerto, el hombre es Dios.

En la medida en que el hombre rompe este axis, este eje, esta unión por donde le viene la vida; aparece la muerte, el sinsentido de la vida. Si Dios no me ha creado, ¿quién me ha creado? Aparece la palabra miedo por primera vez en la Biblia; el hombre y la mujer se esconden de Dios.

Y aparece el egoísmo, cuando Adán le echa la culpa a Eva, y Eva a la serpiente. Y si le hubiesen preguntado a la serpiente, ésta se la habría echado a la manzana.

Pero Dios perdona a nuestros primeros padres y después de su vergonzosa desnudez, los cubre con unas pieles (túnicas de piel) (Gen 3,21) (aquí se ve un signo de humildad y modestia).

CLEMENTE (el que cede). En cierta forma Dios ha permitido (¡Oh feliz culpa!) al hombre continuar vivo sobre la tierra, aunque morirá. Pero aparece ya entonces el mal (la tierra producirá abrojos y espinas). El hombre “comerá el pan con el sudor de su frente. La mujer podrá tener hijos, pero el parto será con dolores, nacen Caín, Abel y Set.

El Paraíso quedará cerrado, guardado por el Ángel del Señor y su espada. Adán y Eva tienen que buscar otro lugar donde habitar.

El episodio de Caín y Abel (Dios MISERICORDIOSO) (Gen 4,15).

Caín, labrador, ha ofrecido de su trabajo, dones a Dios, pero Dios prefiere los de Abel. Caín enfadado mata a su hermano. Pero Dios (misericordioso), le graba una señal, TAU, en la frente, que le protegerá de sus enemigos.

Aparece aquí el asesinato. El hombre se ha peleado contra el hombre. Caín decide establecerse al este del Edén, pero será un hombre vagabundo y errante. Caín mató a su hermano con la quijada de un burro, señal de desprecio hacia Abel.

Tubal-Caín, padre de los forjadores que trabajan el hierro, es descendiente de Caín o el mismo Caín. Aquí podemos hablar de una risa de Caín, después de matar a su hermano Abel, como desagradable para Dios; con la risa de Abraham y Sara, cuando Dios les anuncia el nacimiento de un hijo, como agradable para Dios. Isaac significa "Risa" (Gen 18,12).

El episodio de Noé (Dios RICO) (Gen 6,13-19).

Dios provee a Noé, al que todos consideraban loco, por estar fabricando un arca, en plena tierra. Lo enriquece con un nuevo mundo, después del Diluvio y salva a toda su familia.

El agua, señal del Bautismo; el arca, señal de la Iglesia.

Noé soltó primero al cuervo, el cual estuvo saliendo y retornando hasta que se secaron las aguas sobre la tierra; después soltó a la paloma, la paloma no hallando donde posar el pie, retornó al arca y trajo un ramo de olivo, en el pico, signo de la Sabiduría.

Noé había entrado en el arca con su familia, con su esposa y sus tres hijos: Sem, Cam y Jafet, y las esposas de éstos. Eran en total 8 personas.

Aquí podemos hablar de Dios, como “rico en misericordia y sabiduría”, que protegió al justo Noé de su pueblo y del Diluvio (Gen 7,1)

El episodio de Lot (Dios PIADOSO) (Sal 5,5).

Lot era sobrino de Abraham, y había salido con él de Ur de Caldea, pasaron por Jarán y llegaron a la Tierra Prometida; allí decidieron separarse y seguir cada uno un camino diferente. Lot habitó en Soar, conoció Sodoma y Gomorra, y se mantuvo fiel a Dios. Su mujer, sin embargo, cuando salieron y escaparon de la destrucción de esas ciudades (Sodoma y Gomorra), miró hacia atrás, y Dios la convirtió en estatua de sal.

Aquí podemos hablar de la gracia y piedad que Dios concedió a Lot y no a su mujer, de salir ileso de Sodoma (Gen 19,22)

Lot está relacionado con el episodio de Sodoma y Gomorra (Gen 19), Lot escapó de Sodoma, pero su mujer quedó convertida en estatua de sal, por desobedecer la voz de Dios y mirar hacia atrás.

Lot escapó a Soar, pero se quedó a vivir en el monte, temeroso de vivir en Soar (Gen 19,30).

Lot es símbolo de la piedad, porque su oración fue escuchada. También fue escuchada la oración de Abraham por su sobrino Lot (Gen 18, 16-33 una llamada), Lot era sobrino de Abraham.

Dios se mostró PIADOSO con Lot conservándole la vida.

El episodio de Abraham (Dios LEAL).

Abraham habitaba en Ur de Caldea y recibió una llamada de Dios para salir de esa tierra a otra que El le prometía Gén 12,1-3. Se estableció en Jarán, iban con él, Téráj su padre, su sobrino Lot y su mujer Saray. Téráj murió en Jarán.

Después de esto Abraham, Lot y Saray suben hacia Canaán.

Abraham es considerado el amigo de Dios.

Dios hace con él una alianza (Gen 15,1-6).

Abraham tenía una esclava egipcia, Agar. Tuvo 2 hijos: Isaac e Ismael.

Dios fue leal con él, al que concedió un hijo y una tierra.

Abraham significa la fe.

Abraham había sido politeísta en Ur de Caldea, donde también se adoraba al Dios verdadero El, así como los griegos también adoraban al Dios verdadero en la acrópolis de Atenas, el Dios desconocido como reconoció San Pablo en su viaje.

El episodio de Isaac (Dios EXCELSO).

Isaac fue hijo de Abraham, no el primogénito según la carne, sino según la Alianza. Recibió muchos favores de Dios, se cuenta que poseía una inmensa fortuna. Se casó con Rebeca y tuvo como hijos a Esaú y Jacob.

Jacob aconsejado por su madre lo engañó y la herencia recayó sobre él y no sobre Esaú.

Se dice que Esaú vendió la primogenitura por un plato de lentejas.

Isaac es considerado siervo de Dios; Jesús es el Siervo de Yahveh, por excelencia. Moisés fue también siervo de Dios. Moisés significa la conducción de un pueblo. Isaac simboliza el poder de Dios que protege a su siervo.

El episodio de Jacob (Dios PODEROSO) (Sal 99,4).

Jacob es un nombre que significa, el que engaña, el que miente. Jacob es la Elección. Entre Esaú y Jacob, Dios prefiere a Jacob. Jacob tuvo 12 hijos y una hija DINA.

Jacob luchó con Dios, que se mostró como El Poderoso, en el vado de Yabbok (Gen 32, 23-33); le golpeó con fuerza en la cadera, y el fémur de Jacob se dislocó. Pero le permitió cruzar el río, cuando huía de su tío Labán.

Jacob era un hombre respetado por sus conciudadanos.

El episodio de David y Salomón (Dios SABIO).

Salomón era hijo de David. David fue un rey prudente, pero cometió el pecado de adulterio con Betsabé la mujer de Urías (2 Sam 11). Betsabé quedó en cinta y dio a luz un hijo, pero ese hijo murió (2 Sam 12,13 b-c). Después de esto nació Salomón (2 Sam 12,24 a-b).

Salomón construyó el templo de Jerusalén que no había podido construir su padre.

Salomón es nombrado como Salomón el Magnífico. Es notable su sabiduría, sobre todo en el caso del juicio entre dos mujeres, que se disputaban la maternidad de un niño (1 Re 3, 16-28).

Después de esto fue cuando Salomón construyó el templo (1 Re 5,15-6,38).

Salomón edificó su sabiduría. Salomón fue también un hombre rico como Isaac.

Salomón fue un rey también un palacio (2 Re 7). Fue visitado por la reina de Saba, que elogió toda su obra y pacífico.

El episodio de Tobías (Dios INTELIGENTE).

Fue acompañado por el arcángel Rafael a recoger una deuda que había contraído su tío Ragüel con su padre Tobit.

Es muy conocido todo el episodio de este viaje. Cómo el padre de Tobías había quedado ciego y cómo posteriormente, después del viaje fue curado por su propio hijo Tobías (Tb 11).

Tobías se casó con Sarra su prima, hija de Ragüel y Edna su mujer.

Sarra estaba atacada por un demonio llamado Asmoneo, que quería a toda costa que no se casase. Había tenido siete maridos pero los siete habían fallecido por culpa de Asmoneo.

Pero Rafael aconsejó a Tobías la forma de espantar a este demonio y Sarra se pudo casar con Tobías.

Tobías fue un joven inteligente y sabio.

El episodio de Judith (Dios CELOSO) (Dt 4,24).

Judith defendió a su pueblo del cruel Holofernes, que era un general del ejército de Nabucodonosor, rey de Babilonia. Holofernes sitió Judea y se produjo un consejo de guerra en el campamento de Holofernes (Jd 5). Después se produjo el asedio de Betulia (Jd 7).

Después aparece Judith, hija de Merarí (Jd 8,1), que se enteró de lo que ocurría, y conversó con los ancianos de Israel, que vinieron donde ella , y ella les dijo: Escuchadme jefes de los moradores de Betulia... (Jd 8,11a). Después rezó a Dios (Jd 9) y se dirigió al campamento de Holofernes (Jd 10), tuvo una primera entrevista con Holofernes, y Holofernes la invitó a un banquete.

Allí aprovechó Judith la ocasión para matarlo (Jd 13,6-7).

Posteriormente los judíos asaltaron el campamento asirio y consiguieron la victoria.

Judith era una mujer que tenía una gran fe en la victoria de su pueblo.

El episodio de Ester (Dios SANTO) (Sal 99,5; Sal 99,9).

Ester era sobrina de Mardoqueo, este era uno de los deportados que estaban en Persia bajo el dominio del rey Asuero.

Asuero estaba casado con Vasti. Esta reina le hizo un gran desprecio público y Asuero la rechazó (Est 1, 19-21). Posteriormente Ester fue elegida como reina,

pero despertó la envidia del cruel Amán, porque Mardoqueo no doblaba la rodilla ante el.

Este Amán tramó una conjura contra los judíos y se emitió un decreto de exterminio contra ellos.

Mardoqueo y Ester intentaron conjurar el peligro. Mardoqueo rezó a Dios y Ester también. Posteriormente Ester se presentó en palacio al tercer día y una vez acabada su oración Y suplicó a Asuero que le concedió la indulgencia para los judíos y la desgracia para Amán.

De aquí surge la famosa fiesta que celebran los judíos y que se llama “los días de los Purim”.

Los judíos estuvieron tranquilos esperando la acción de Dios.

El episodio de los Macabeos (Dios JUSTO) (Sal 76,10; Sal 5,9).

Los Macabeos son los únicos judíos que resistieron el ataque de los griegos y su emperador Alejandro y su sucesor Antioco Epífanos cuando se expandieron hacia Oriente. Estos querían que los judíos adorasen a sus dioses y tomasen sus costumbres.

Entonces Matatías y sus cinco hijos (Los Macabeos) desencadenaron la guerra santa (1 Mac 2,1-14).

Aparece un episodio muy interesante en la Biblia, que es el de la prueba del sacrificio en Modin (1 Mac 2,15-28) y luego la prueba del desierto (1 Mac 1,29-38).

Dios los ayudó en esta guerra y triunfaron sobre los griegos.

Después de la muerte de Matatías le sucedió como jefe de los judíos, su hijo Judas Macabeo que continuó la lucha y el Templo fue purificado y bendecido.

Antioco Epífanos, uno de los sucesores de Alejandro murió.

Posteriormente Judas Macabeo sitió la ciudadela de Jerusalén y el rey Antioco V tuvo que claudicar (1 Mac 6,55-59). Después este rey violó el juramento (1 Mac 6,62).

En la Biblia aparece también el martirio de los siete hermanos (2 Mac 7). Hay quien dice que fueron siete los hermanos Macabeos´

Respecto al ataque a las costumbres judías, los griegos quisieron construir un gimnasio en Jerusalén, a pesar de que los judíos no aceptaron tal decisión

Él es un Dios Eterno.

Dios es eterno, el Padre es Ingénito; no creado, no tiene principio ni fin.

El padre en la eternidad ha engendrado al Hijo y en el momento en que el hijo es engendrado por el Padre es procedido el Espíritu Santo, que es el amor que existe entre el Padre y el Hijo.

Los atributos de Cristo.

Jesucristo se relaciona con el número siete: 3 como Dios y 4 como hombre. Estos son pues los atributos de Cristo.

Todopoderoso (Pantocrátor)

Hijo de Dios

Hijo de David

Hijo del hombre

El Amado

El Emmanuel

El Amén

Ya fray Luís de León hablaba de los seis nombres de Cristo: Pimpollo, Rostro de Dios, Camino, Pastor, Monte y Padre del Siglo futuro.

TODOPODEROSO (Pantocrator)

Cristo es ungido en el Bautismo con el Espíritu Santo, que El ya poseía por ser Dios. Este Espíritu da testimonio de El, a través de los diversos milagros, curaciones, etc...

HIJO DE DIOS

Los tres atributos que siguen hacen relación a tres ciegos que aparecen en los Evangelios. Este concretamente hace relación al ciego de Jerusalén Jn 9. Era ciego de nacimiento y fue curado por el Señor.

Jerusalén fue la ciudad de David y lo sigue siendo. Es la ciudad a la que Jesús dijo. ¡Ay Jerusalén que matas a los profetas.

HIJO DE DAVID

Este atributo hace relación al ciego de Jericó (Mc10, 46-52), el cual se puso a gritar: Jesús Hijo de David ten compasión de mí.

Este no era ciego de nacimiento como el ciego de Jerusalén, había visto pero se quedó ciego. Es lo mismo que le sucedió a Tobit, padre de Tobías.

HIJO DEL HOMBRE

Este atributo hace relación al ciego de Betsaida (Mc 8 ,22-26).Este era un atributo muy preferido por Jesucristo.

EL AMADO

Este es el atributo que prefiere la Iglesia; Jesucristo es el Hijo Amadísimo de Dios y “el Amado” de la Iglesia.

Fue amado por Pedro, por Juan, por Marta, por María de Betania, por Lázaro, por María Magdalena.....

EL EMMANUEL

Hay quien dice que este sexto atributo que significa” Dios con nosotros” es también como Yahveh el nombre de Dios Padre.

Jesucristo fue el Emmanuel, el Dios cercano; nació en Belén, fue adorado por los tres magos de Oriente.

Estos podrían venir, quizás, Melchor de la India montado con sus seguidores en elefantes. Gaspar de Arabia con sus seguidores montados en caballos. Y Baltasar de Etiopía con sus seguidores montados en camellos y dromedarios.

EL AMÉN

La Palabra de Dios es la verdad .

Amén tiene dos significados: el normalmente empleado en las oraciones significa ASÍ SEA, y el sentido empleado al final del Credo significa ASÍ ES, como expresión de la verdad que contiene el Credo en sus doce artículos.

Atributos de María.

Podemos hablar también de los CINCO ATRIBUTOS de María.

María es la Puerta del Cielo, el Camino para ir a Jesús, para ir a Dios, es la Medianera de todas las gracias. Hemos conocido siempre al Espíritu Santo como Dedo de Dios como sugirió Jesucristo en su predicación, y así es también.

Jesús y María eran judíos, José también. Las tribus de Israel fueron doce, si restamos a esta cifra el número que aplicamos a Jesucristo que es el siete nos sale el número cinco: los atributos de María. Jesús, el siete; más María, el cinco son Israel, las doce tribus.

La Torá son también cinco libros, el que no cumpla el mandamiento del amor no entrará en el reino de los cielos, esta es la ley. Por eso María como también Jesús nos enseñan el amor.

El primero es BENDITA (Lc 1,42). Isabel la proclama “Bendita entre las mujeres”.

El segundo CLEMENTE (Jn 2,3). En el episodio de las bodas de Caná.

El tercero PODEROSA, auxilio poderoso para los cristianos.

El cuarto FIEL (Jn 19,25). Está con Jesús al pie de la cruz.

El quinto INMACULADA. Concebida sin pecado original.

Atributos de san José.

Podemos hablar también de tres atributos de San José.

El primero es SABIO, supo guardar a su familia tanto en Israel como en Egipto

El segundo es JUSTO. José como era justo y no quería ponerla en evidencia , resolvió repudiarla en secreto (Mt 1,19).

El tercero es CASTO, como Jesús y María.

Atributos del Espíritu Santo.

Podemos hablar también de los muy conocidos del Espíritu Santo.

DOCTOR en el episodio de Pentecostés (discurso de San Pedro) (Hch 2, 1 -41)

DEFENSOR en el episodio de Damasco con San Pablo (Hch 9 , 1-5)

CONSOLADOR en la curación de Pablo (Hch 9 , 6-19)

Atributos de la Iglesia.

Y también de la Iglesia: UNA, SANTA, CATÓLICA, APOSTÓLICA Y ROMANA que es Madre y Maestra, Sabia y Santa.

Si sumamos los 13 atributos de Dios, más los 7 de Cristo, más los 5 de María, más los 3 de S. José y los 3 del Espíritu Santo resulta el número 31 = los días del mes completo.

ÍNDICE

PRÓLOGO	9
PARTE GENERAL.....	19
CAPÍTULO I. INTRODUCCIÓN.....	21
1. Concepto de “formulación bíblica típica de los atributos de Dios”.....	21
2. Fuentes bíblicas.....	28
3. Contexto de la fórmula bíblica típica.....	35
4. La fórmula típica como expresión de la bondad divina.....	44
5. Alcance de la revelación del nombre divino.....	50
6. Relación de los atributos con el nombre de Yahweh.....	59
7. Análisis sintáctico de la fórmula.....	66
CAPÍTULO II. EXÉGESIS DEL VERSÍCULO EX 34,6.....	77
8. Recurrencia de la fórmula de Ex 34,6 en el Antiguo Testamento.....	77
9. Recurrencia de la fórmula de Ex 34,6 en el Nuevo Testamento.....	84
10. El primer adjetivo de la fórmula típica.....	89
11. El segundo adjetivo de la fórmula típica.....	104
12. El tercer “adjetivo” de la fórmula típica.....	117
13. El cuarto adjetivo de la fórmula típica.....	125
14. El cuarto atributo de la fórmula típica.....	130
15. El quinto atributo de la fórmula típica.....	136
CAPÍTULO III. EXÉGESIS DEL VERSÍCULO EX 34,7.....	145
16. El primer desarrollo de la fórmula típica (Ex 34,7).....	145
17. La cuarta oración participial de Ex 34,7.....	150

18. La primera oración participial de Ex 34,7.....	154
19. La segunda oración participial de Ex 34,7.....	162
20. La tercera oración participial de Ex 34,7.....	172
21. Relaciones entre las oraciones participiales.....	183
22. La responsabilidad colectiva.....	194
23. Vigencia del mensaje de Ex 34,7.....	201
PARTE ESPECIAL: EL ANTIGUO TESTAMENTO.....	207
CAPÍTULO IV. EL PENTATEUCO.....	209
24. El libro del Génesis.....	209
25. El libro del Éxodo: los atributos de la fórmula típica.....	220
26. El libro del Éxodo: los atributos alternativos.....	227
27. El libro de los Números.....	234
28. El libro del Deuteronomio.....	246
CAPÍTULO V. LOS LIBROS HISTÓRICOS Y NARRATIVOS.....	257
29. Los libros de la historia deuteronomista.....	257
30. Los libros de las Crónicas.....	267
31. El libro de Nehemías.....	275
32. El libro de Tobías.....	281
33. El segundo libro de los Macabeos.....	288
34. El libro de Judit.....	293
CAPÍTULO VI. LOS LIBROS POÉTICOS Y SAPIENCIALES.....	295
35. El libro de los Proverbios.....	295
36. El libro de los Salmos.....	303
37. El Salmo 5.....	346
38. El Salmo 33 (32).....	352

39. El Salmo 42-43 (41-42).....	354
40. El Salmo 48 (47).....	358
41. El Salmo 51 (50).....	359
42. El Salmo 57 (56).....	363
43. El Salmo 63 (62).....	366
44. El Salmo 69 (68).....	369
45. El Salmo 77 (76).....	372
46. El Salmo 84 (83).....	377
47. El Salmo 85 (84).....	379
48. El Salmo 86 (85).....	383
49. El Salmo 89 (88).....	390
50. El Salmo 99 (98).....	400
51. El Salmo 100 (99).....	403
52. El Salmo 103 (102).....	408
53. El Salmo 111 (110).....	415
54. El Salmo 117 (116).....	417
55. El Salmo 119 (118).....	419
56. El Salmo 145 (144).....	427
57. El libro de Job.....	434
58. El Cantar de los Cantares.....	437
59. El libro del Eclesiástico: canto a los atributos de Dios.....	441
60. El libro del Eclesiástico: invitación a participar de los atributos de Dios	455
61. El libro de la Sabiduría.....	463
CAPÍTULO VII. LOS PROFETAS.....	475
62. El profeta Oseas.....	475
63. El profeta Miqueas.....	488
64. El Proto-Isaías.....	492

65. El profeta Nahún.....	499
66. El profeta Habacuc.....	509
67. El profeta Ezequiel.....	512
68. El profeta Jeremías.....	518
69. La tercera lamentación.....	525
70. El Deutero-Isaías.....	529
71. El profeta Zacarías.....	536
72. El Trito-Isaías.....	540
73. El profeta Jonás.....	546
74. El profeta Joel.....	554
75. El profeta Baruc.....	560
76. El profeta Daniel.....	565
PARTE ESPECIAL: EL NUEVO TESTAMENTO.....	577
CAPÍTULO VIII. LOS EVANGELIOS.....	579
77. El Evangelio lucano de la Infancia.....	579
78. El Evangelio según san Marcos.....	591
79. El Evangelio según san Mateo.....	595
80. El Evangelio según san Lucas.....	606
81. La parábola del buen samaritano.....	612
82. El Evangelio según san Juan.....	623
83. El Prólogo del Evangelio según san Juan.....	631
CAPÍTULO IX. LAS EPÍSTOLAS APOSTÓLICAS.....	639
84. Las entrañas en las epístolas protopaulinas.....	639
85. Las epístolas a los Corintios.....	646
86. La Epístola a los Romanos.....	656
87. La Epístola a los Colosenses.....	666

88. La Epístola a los Efesios.....	681
89. La Epístola a los Hebreos.....	688
90. La Epístola de Santiago.....	697
91. Las epístolas de san Pedro.....	705
92. Las epístolas de san Juan.....	711
CAPÍTULO X. EL APOCALIPSIS.....	717
93. El Apocalipsis.....	717
RECAPITULACIÓN.....	725
94. Conclusiones.....	727
Autores citados.....	733
APÉNDICE	743
LOS ATRIBUTOS DE DIOS.....	745
ÍNDICE.....	759



Jesús Bogarín Díaz, Doctor en Derecho, es Profesor Titular de la Universidad de Huelva, donde imparte *Derecho Eclesiástico del Estado* y *Canon Law*. Siendo también Licenciado en Derecho Canónico, enseña *Derecho Canónico* y *Derecho Sacramental* en el Seminario Diocesano de Huelva y sirve como defensor del vínculo y promotor de justicia en el Tribunal eclesiástico de Huelva. Dentro de su producción jurídica, su formación lingüística (como Licenciado en Filología Clásica) se ha dejado notar en títulos como «De nuevo sobre el concepto etimológico de derecho», «El latín del CCEO (Resultados de una comparación con el CIC)», «Versión castellana de la instrucción *Dignitas connubii*» o «La fórmula dualista gelasiana según las traducciones» (cf. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=22514>). En esta ocasión y en el contexto del Año Jubilar de la Misericordia, ha rememorado su iniciación al hebreo bíblico recibida del profesor del Seminario Metropolitano de Sevilla D. Juan Guillén y veinticinco años de formación en la lectura creyente de la Sagrada Escritura en el Camino Neocatecumenal, para ofrecernos un amplio estudio de la «formulación bíblica típica de los atributos divinos» (revelación del Dios entrañablemente misericordioso) en hebreo (Texto Masorético y manuscritos del Sirácida), griego (Septuaginta y Nuevo Testamento), latín (Vulgata) y español (Biblia de Jerusalén y Versión Oficial de la Conferencia Episcopal). El punto de partida es el versículo Ex 34,6, pero el autor recorre toda la Sagrada Escritura y la acompaña de comentarios de diversos escritores eclesiológicos, sobre todo la patrística y el magisterio de los últimos pontífices. La obra, sin embargo, no va principalmente destinada a los escrituristas (comunidad científica a la que el mismo autor no pertenece) sino a un público más amplio (por lo que las citas hebreas y griegas aparecen transliteradas) pero siempre desde el rigor propio de un profesor universitario. Tampoco es una lectura espiritual sino un estudio académico, pero la espiritualidad católica inunda sus páginas. El resultado queda a disposición y a juicio del lector.

